

الأيام البيبليّة الثامنة

محبة الله ومحبة القريب

كلمة الافتتاح

الأب أيوب شهوان

منشط الرابطة الكتابيّة في لبنان

في ٢٠١٢/٤/١٩

للمرّة الثامنة يتنادى أعضاء الرابطة الكتابيّة في لبنان لعقد أيام بيبليّة تتضمّن القيام بحوث تُسهّم في التعريف بمكونات كلام الله، وتقربها إلى مفاهيم المؤمنين وغير المؤمنين بطريقة علميّة وواعيّة.

لقد عالج المؤتمرون في الأيام البيبليّة السبعة المنصرمة الموضوعات التالية:

- ١٩٩٧ - الأيام البيبليّة الأولى الآيات والمعجزات في الكتاب المقدّس
- ١٩٩٩ - الأيام البيبليّة الثانية نداء الفرح والخلّاص
- ٢٠٠١ - الأيام البيبليّة الثالثة وجه الإنسان وكلام الله
- ٢٠٠٤ - الأيام البيبليّة الرابعة الدستور العقائديّ في "الوحي الإلهي"
- ٢٠٠٦ - الأيام البيبليّة الخامسة الحرّيّة في الكتاب المقدّس
- ٢٠٠٨ - الأيام البيبليّة السادسة الكتاب المقدّس والليتورجيا
- ٢٠١١ - الأيام البيبليّة السابعة القدّيس بولس الإناء المختار

ستتم هذه المرّة معالجة موضوع "محبّة الله ومحبة القريب"، انطلاقاً من الكتاب المقدّس وعوداً إليه، بلوغاً إلى البعد الحياتي والرعايي، لابل الرسوليّ. ستستضيف المؤتمرين خمس كليات لاهوت، ومعهدان، وإكليريكية، فتلقّى في كلّ منها ثلاث محاضرات باستثناء واحدة، وهي، حسب الترتيب الزمنيّ لإلقاء المحاضرات، التالية:

- كليّة العلوم اللاهوتية والدراسات الرعايية، الجامعة الأنطونية
- معهد القديس بولس للفلسفة واللاهوت، حريصا
- كليّة اللاهوت الحبرية، جامعة الروح القدس، الكسليك
- كليّة العلوم الدينية، جامعة الحكمة
- معهد القديس يوحنا الدمشقيّ، جامعة البلمند
- كليّة اللاهوت للشرق الأدنى، بيروت
- إكليريكية القديس أنطونيوس البادوانيّ، كرم سدّه

"ليس لأحد حبّ أعظم من هذا، وهو أن يبذل نفسه لأجل أحبائه" (يو ١٥: ١٣).

لقد بذل يسوع نفسه عنا، فأعطانا جسده مأكلاً حقيقياً، ودمه مشرباً حقيقياً، لتكون لنا الحياة، وتكون أوفر.

إذا كان "الله محبّة"، فهذه الأخيرة هي من طبيعته؛ ولأنّ محبته للإنسان شديدة، سكب في الطبيعة الآدمية ملء محبته، فكان من الطبيعيّ ألا يجد الإنسان ذاته إلا في الله وفي الآخر؛ لذلك قيل بأنّ لذّة الله هي مع بنى آدم، ولذّة هؤلاء هي مع الله، كما يعبر عن ذلك سفر الأمثال بقوله: "كنت عندّه

طِفْلاً، وَكُنْتُ فِي نَعِيمٍ يَوْمًا فَيَوْمًا، أَلْعَبُ أَمَامَهُ فِي كُلِّ حِينٍ" (أم ٨ : ٣٠)؛ وما جنة عدن، مكان لقاء الله بآدم وحواء عند هبوب نسيم المساء (رج تك ٣)، سوى تعبير عن هذين الفرح والبهجة المشتركين والمتبادلين، والناشئين عن محبة الله، واللذين لن يدوماً للإنسان إلا إذا حفظ الوصية القائلة: "أحب الرب إلهك من كل قلبك، ومن كل نفسك، ومن كل قوتك" (تث ٦ : ٥)، "وقريبك كنفسك" (مر ١٢ : ٣١)؛ وما أمر الله بذلك إلا ليضمن لنا دوام الفرح والسعادة والسلام.

إنّ الروح القدس هو الذي يسكب محبة الله في قلوبنا، كما يعلمنا القديس بولس إذ يقول: "لأنّ محبة الله أفيضت في قلوبنا بالروح القدس الذي وهب لنا" (رو ٥ : ٥).

تُصَوِّرُ محبة الله بتلك المحبة التي ينبض بها قلب الأمّ تجاه ولدها: "أتنسى المرأة رضيعها، فلا ترحم ثمرة بطنها؟ ... ها أنا على كفيّ رسمتك... " (أش ٤٩ : ١٥)؛ وتُصَوِّرُ أيضًا بما يربط الزوج بزوجه وبالعكس (رج نشيد الأناشيد وغيره)، لكنّ هذه المحبة هي عرضة لأن تضيع بسبب تهالك الإدراك والتميز والإرادة الحسنة.

يبنى المسيحيّ فهمه ومنطقه وسلوكه على تعليم يسوع ورسله القديسين، مؤمناً بأنّه، بالمعمودية المقدّسة، وبكلام يسوع، وبجسده ودمه، هو ذو طاقة كبيرة وقدرة هائلة على محبة، ليس الذين يحبّونه وحسب، بل أيضًا الخصوم والأعداء: "إن أحببتم الذين يحبّونكم فأبّي أجر لكم؟ أليس العشارون أيضًا يفعلون ذلك؟" (مت ٥ : ٤٦). هو يدرك أنّه بيسوع المسيح صار ابنًا لله، وبالتالي فهو خليفة جديدة: "إن كان أحد في المسيح فهو خليفة جديدة" (٢ كو ٥ : ١٧؛ رج غل ٥ : ٢٢)، خليفة تخلص بفضل عمل الفداء وفعل الروح القدس؛ ف"بمقتضى رحمته خلّصنا بغسل الميلاد الثاني وتجديد الروح القدس الذي سكبّه بغنى علينا بيسوع المسيح مخلصنا" (تي ٣ : ٥، ٦)؛ ومن ثمار الروح

القدس المحبّة: "أما ثمر الرّوح فهو المحبّة والفرح والسّلام..." (غل ٥ : ٢٢).
 إنّ هذه الخليقة التي يتكلّم عليها القديس بولس، هي التي تخلص لأنّها في
 المسيح وبه تحيا (رج يو ١١ : ٢٥)، وفي محبّته تثبت (رج يو ١٥ : ٤)، كما
 أوصى يسوع:

"أثبتوا في محبّتي" (يو ١٥ : ٩)؛

"إن حفظتم وصاياي تثبتون في محبّتي، كما إنّني أنا حفظت وصايا أبي
 وأثبت في محبّته" (١ يو ٥ : ١٠)

ومن أوضح وأجلى علامات الثبات فيه هي أن تكون فينا محبّته، لأنّه هو
 محبّة (١ يو ٤ : ١٦)، وثمر هذه المحبّة هي الحياة الأبدية، لأنّ المسيح هو
 حيّ إلى الأبد ويهبنا الحياة بوفرة. من بلغ إلى هذا مستوى من المحبّة التي
 يريدنا يسوع أن نجسّدها ونمارسها، يستطيع أن يحبّ الله من كلّ قلبه، وقربيه
 كنفسه، لا بل أن يحبّ حتّى أعداءه؛ لذلك لن يكون بمقدور من بقي قابعا في
 طبيعته العتيقة ومكبّلا بها أن يقبل بمبدأ محبّة الأعداء، حسبما أوصى يسوع
 في مت ٥ : ٤٤، "أحبّوا أعداءكم"، لأنّه لم يتحوّل إلى خليقة جديدة، ولم يولد
 ولادةً جديدة، أي أنّه لم يتحرّر من الموت المهلِك ومن البغض القاتل؛ أمّا
 الذي فعل فإنّ كلام يوحنا الحبيب ينطبق عليه تماما:

"نحن نعلم أنّنا انتقلنا من الموت إلى الحياة لأننا نحبّ الإخوة.

من لا يحبّ أخاه يبق رهن الموت.

كلّ من يبغض أخاه فهو قاتل، وتعلمون أنّ ما من قاتل له الحياة الأبدية مُقيمة
 فيه" (١ يو ٣ : ١٤، ١٥).

إنّ المحبّة هي بالطبع فضيلة عظيمة، لكنّ الأهم هو أنّها علامة الانتقال من
 الموت إلى الحياة، وإلى "خليقة جديدة".

نعم، المحبة هي وصية قديمة، ولكنها تجددت بالابن الحبيب يسوع المسيح ربنا وبروحه القدوس (رج يو ١٤ : ٤٣ ؛ ١ يو ٢ : ٧)، والناموس كله يتلخص في هذه الكلمة: محبة الله ومحبة القريب (مت ٢٢ : ٣٦-٣٩).

إننا نرجو أن يكون إسهام الرابطة الكتابية في لبنان في نشر كلام الله، وفي تعميق المعرفة البيبليّة، إسهامًا مثمرًا وبنّاءًا، خاصّة في سنة الكتاب المقدّس التي بدأت في عيد الميلاد، سنة ٢٠١١، وتُختتم في يوم العيد عينه، سنة ٢٠١٢.

إنني أعتنم هذه الفرصة لأشكر عمداء كليّات ومعاهد اللاهوت على روح التعاون مع الرابطة الكتابية في لبنان في تنظيم الأيام البيبليّة كلّ سنتين.

ولكنّ الشكر الأكبر هو لأخواتي وإخوتي أعضاء الرابطة الكتابية، الذين يجودون في عطاءاتهم، باذلين مجهودات كبيرة وكبيرة جدًّا من أجل خدمة الكلمة خدمةً لائقة؛ ألا كافيًا الربّ كلاًّ منهم على حسن صنيعهم هذا.

إننا نهدي ثمار خدمتنا هذه إلى الكنيسة التي في لبنان خاصّة، وإلى الكنيسة التي في منطقتنا الشرق أوسطية عامّة، لا بل نهديها إلى من ينظر من عليائه إلى جهاد أبنائها وبناتها نظرة الأب، الذي نسأله أن يرتضي بنا أبناء أحبّاء له، ويهبنا جميعًا أن نحبه حبًّا شديدًا، كما علّمنا ابنه الحبيب الذي أحبّنا، نحن خاصّته، أحبّنا إلى الغاية، ويجعلنا أشدّاء وأقوياء في محبّته وفي محبة القريب.

محبّة الله أساس محبّة القريب

قراءة في نصّ الرجل الغنيّ

مر ١٠ : ١٧-٢٢ والنصوص الموازية

الخوري جان عزّام
دكتور في العلوم البيئيّة

مقدّمة

يوّكد القديس يوحنا في رسالته الأولى بأنّ محبّة الله هي من محبّة القريب: "إذا قال أحد إنّي أحبّ الله وهو يبغض أخاه، كان كاذبا، لأنّ الذي لا يحبّ أخاه وهو يراه لا يستطيع أن يحبّ الله وهو لا يراه. ولنا منه هذه الوصيّة، أنّ من يحبّ الله يحبّ أيضا أخاه" (١ يو ٤ : ٢٠-٢١)؛ أمّا عن كيفيّة التعبير عن هذا الحبّ، فالرسول نفسه يوّكد بأنّ "من كانت له خيرات الدنيا، ورأى بأخيه حاجة، فأغلق أحشاه دون أخيه، فكيف تقيم فيه محبّة الله؟" (١ يو ٣ : ١٧). أمّا عن نوعيّة هذا الحبّ، فالرسول سبق وأوضح أنّه يجب أن يشبه حبّ المسيح لنا، لأننا "بهذا عرفنا المحبّة، أنّ المسيح بذل نفسه في سبيلنا، فعلينا نحن أيضا أن نبذل أنفسنا في سبيل إخوتنا" (١ يو ٣ : ١٦).

هذه الخلاصة المسيحيّة لحبّ الله والقريب عبّرت عنها الأناجيل ورسائل بولس وغيرها بتعابير عديدة ومتنوّعة، كما أنّ يسوع نفسه يختصر وصايا العهد القديم كلّها بوصييتين: "الوصيّة الأولى هي: إسمع يا إسرائيل، الربّ إلهنا ربّ واحد، فأحبّ الربّ إلهك من كلّ قلبك وكلّ نفسك وكلّ فكرك وكلّ قوّتك؛ والثانية هي هذه: أحبّ قريبك كنفسك؛ ولا وصيّة أخرى أعظم من هاتين الوصيّتين" (مر ١٢ : ٢٨-٣١).

العلاقة الوثيقة والمتفاعلة بين محبة الله والقريب تبدو في أساس نصّ الرجل الغنيّ، الذي يطلب منه المسيح أن يبيع كلّ ما له ويعطيه للفقراء ويتبعه! مع ذلك، فالمسيح في حوارهِ والشابّ الراغب في ميراث الحياة الأبدية، يترك لنا مفاجأة هامة لنكتشفها مع محاوره: لنرَ ذلك.

١ - بنية النصّ

يتألّف هذا النصّ من ستّ آيات، وبنية بسيطة؛ فهي تقوم على الحوار في جولتين، مع مقدّمة وخاتمة:

- يُقدّم الرجل أولاً بكونه أسرع وجثا أمام يسوع (آ ١٧٧أ)، والخاتمة تلاحظ ذهابه حزينا بعيداً عن يسوع (آ ٢٢١). الجولة الأولى، في آ ١٧٧ب-١٨، يبدأها الرجل الذي أتى إليه ساعياً لميراث الحياة الأبدية، ولكنّ الحوار يتركز، بمبادرة يسوع، على موضوع "الصالح": يسوع المعلم الصالح، والله وحده الصالح.

- الجولة الثانية، في آ ١٩١-٢١، تبدأ بمبادرة يسوع في طرح موضوع الوصايا، وجواب الرجل بأنّه حفظها منذ صباه، وجواب يسوع النهائي في دعوة الرجل لبيع ما له وإعطائه للفقراء، واقتناء كنز في السماء وآتباعه.

- هناك تواز متكامل أو متعارض بين الأقسام الأربعة: فهناك نوع من التضمين المتعارض بين مجيء الرجل الحماسي إلى يسوع، في آ ١٧٧، وذهابه حزينا في آ ٢٢١، وتضمين متعارض أيضاً بين "ميراث الحياة الأبدية" الذي يطلبه الرجل في آ ١٧٧، و"المقتنيات الكثيرة" التي له ولا يتخلّى عنها، في آ ٢٢١. بينما يوضح يسوع في جوابه أنّ الحياة الأبدية هي في اقتناء كنز في السماء (آ ٢١١).

- ولكن هناك أيضاً ثلاث حركات تشكّل نوعاً من البنية المحورية في النصّ كلّها؛ فالرجل يأتي إلى يسوع (آ ١٧٧)، ثم يذهب عن يسوع (آ ٢٢١)، وفي هاتين الحركتين المتناقضتين حركة مطلوبة لم تتحقّق: "تعال اتبعني" (آ ٢١١).

– لا يمكننا الكلام إذًا عن بنية بلاغية بل عن ديناميّة حوارية متتابعة ومتفاعلة في الوقت عينه، موضوعها الحياة الأبدية، والجواب الأوّل عنها: بيع المقتنيات لتحقيق الوصايا، واقتناء كنز في السماء، والجواب النهائي: تعال اتبعني.

٢- بحث لغويّ ودلاليّ وتفسيريّ

يبدأ النصّ في آ ١٧ بتعبير "وخرج يسوع إلى الطريق"، الذي يذكّرنا بحياة التجوال التي عاشها يسوع وتلاميذه فترة تبشيره في المدن والقرى، وهذا ما يلاقي صدى في دعوته الشابّ لاتباعه في آ ٢١. خروج يسوع في الطريق هنا، يشبه بداية رحلة يسوع إلى أورشليم في لو ٩: ٥١، وهي بداية القسم الثاني الكبير من حياة يسوع العلنيّة والتبشيريّة، والتي يصفها الإنجيليّ لوقا بأنّها نوع من تصميم في الاتجاه نحو ساعة ارتفاعه، ساعة موته وقيامته في أورشليم، وكأنّي بهذا الشاب يأتي لملاقاة يسوع في الوقت الذي يُزمع يسوع أن يبدأ رحلة تحقيق ملكوت الله، من خلال طاعته الكاملة للآب، وتحقيق الوصيّة الأولى بأكملها، إذ سيحبّ الله بكلّ قلبه المطعون، وبكلّ عقله الذي وخزه إكليل الشوك، وبكلّ قواه، قوى يديه ورجليه المسمرّة على الصليب. وهناك أيضًا، سيحقّق يسوع الوصيّة الثانية، التي تُشبه الأولى، إذ سيحبّ قريبه، صديقًا وعدوًّا، كحبه لنفسه، بل كما قال هو، بذاك الحبّ الأعظم الذي يقوم على بذل نفسه في سبيل أحبّائه. إذًا المسيح المتّحد بالله الصالح ومصدر الصلاح، لا فقط بطبيعته الإلهيّة غير المعروفة للناس، ولكن أيضًا بطبيعته البشريّة الظاهرة للعيان، هذا المسيح الذي عاش جوهر الوصايا كلّها، والذي سيحقّقها بكمالها، داخلًا هو نفسه في الحياة الأبدية، وجاعلاً تلك الحياة الأبدية ميراثًا حقيقيًّا لكلّ من يتبعونه، يلتقيه ذاك الرجل، ويسأله: "أيّها المعلّم الصالح، ماذا أعمل لأرث الحياة الأبدية؟".

منذ بداية الكلام، نجد تعابير مركّزة على "ما هو صالح"، *agaqoz*، مرّة كصفة ليسوع المعلّم على لسان الرجل الغنيّ، ومرّة كصفة مطلقة على لسان

يسوع، وأيضاً كصفة لا يمكن تليقها إلاّ الله، على لسان يسوع أيضاً. ولكن، وفي الإطار اللغويّ عينه، يمكننا اعتبار رغبة الشاب في ميراث الحياة الأبدية، zwh aiwnion، رغبة في الخيرات الأبدية، والسعادة، والصلاح، وهي كلّها في موضوع ما هو صالح نفسه، أي ما هو خير، لأنّ الصلاح الذي هو الله، ومن الله، هو نفسه الحياة الأبدية، التي هي حياة الله وعطيته. ولقد استبدل متى صفة "الصالح" التي يطلقها الشاب على يسوع، وحولها إلى نوعيّة الأعمال التي يرغب الرجل في القيام بها: "يا معلّم، أيّ صالح أعمل لأنال الحياة الأبدية؟"^(١). وبهذا المعنى فإنّ الصالح هو الخير وما هو موافق لشريعة الله الصالحة، كما يقول المزمور: "أوامرك ميراثي إلى الأبد، لأنّها تعطي الفرح لقلبي". من جهة ثانية، ترتبط كلمة "ميراث" بالخيرات الموعودة لشعب إسرائيل في الوعد الإلهي، الذي هو أساس العهد؛ فالأرض، التي هي صورة مستبقة لملكوت الله والحياة الأبدية، هي ميراث الله لشعبه السائر في طريقه والحافظ لشريعته. وكلّ خيرات الأرض التي تدرّ لبنًا وعسلًا، ليست من تعب إسرائيل، بل هي عطية مجانية، ميراث من الله لمن يعبدونه في الأرض ويحفظون وصاياه: "فاحرصوا أن تعملوا كما أمركم الربّ إلهكم، ولا تحيدوا يمينه أو يسره، بل في كلّ الطريق الذي أوصاكم به الربّ إلهكم تسيرون، لكي تحيوا وتصيّبوا خيرًا وتطيلوا أيّامكم في الأرض التي سترثونها" (تث ٥ : ٣٢-٣٣)؛ "وإذا أدخلك الربّ إلهك إلى الأرض التي أقسم لآبائك إبراهيم وإسحق ويعقوب أن يعطيك إياها، مدنًا عظيمة حسنة لم تبناها، وبيوتًا مملوءة كلّ خير لم تملأها،... فاحذر أن تنسى الربّ...، بل الربّ إلهك تتقي، وإياه تعبد، وباسمه تحلف" (تث ٦ : ١٠-١٣).

في مطلق الأحوال، جواب يسوع عن أنّ "لا صالح إلاّ واحد وهو الله"، يبدو

(١) يعتقد بعض المفسّرين بأنّ متى قد تحاشى الإبقاء على ما بدا وكأنّه إنكار يسوع لألوهته، إذ قال "ليس صالح إلاّ الله"، ويبدو أنّ النصّ، كما ورد في مرقس ولوقا، أعطى حجة للذين كانوا ينكرون ألوهة المسيح، أو على الأقلّ مساواته الإلهية لله الأب، ولكن لا يبدو لي أنّ هذا التفسير موثّق، لأنّ متى يميل بالأحرى إلى التعليم في خطّ الأنبياء الذين تكلموا كثيرًا عن ارتباط ميراث الحياة بالأعمال الصالحة، أي الأعمال المرتكزة على صلاح الله، أي التوراة.

ذا بُعْدَيْنِ مُمْكِنَيْنِ: البعد الأوّل، من خلال نصّ مرقس ولوقا، هو أنّ المسيح يسأل الرجل: "هل تؤمن حقاً" أنّي الله، لتدعوني بهذه الصفة؟ هل تريد حقاً أن تطيع ما أقوله لك، لأنك تؤمن أنّي الله، أو على الأقلّ أنّي أتكلّم باسم الله؟ أمّا البعد الثاني، الذي يبدو أقرب إلى الفهم الموضوعي التاريخي للحدث، والذي يعبر عنه نصّ متى، فهو أنّ المسيح أراد أن يُذكر الرجل الغني بأنّ أيّ صلاح وخير وسعادة لا يمكن اعتبارها أشياء يرثها الإنسان أو يحصل عليها: إنّها الله نفسه! فمن يرغب في ما هو صالح، عليه أن يرغب في الله نفسه فوق كلّ الأشياء. وقد ربط النبيّ إرميا بين عطية الشريعة الجديدة، أو العهد الجديد الذي سيعطيه الله لشعبه، وثمار هذه العطية التي هي معرفة الله والطاعة التامة له" (إر ٣١: ٣١-٣٤)؛ وقد جاء في سفر الحكمة أيضاً: "أمّا أنت، يا إلهنا، فإنك صالح صادق طويل الأناة ومدبّر كلّ شيء بالرحمة...؛ فإنّ معرفتك هي البرّ الكامل، والعلم بقدرتك هو الخلود" (حك ١٥: ١-٣)، وهذا ما سيلاقي صداه في ما سيؤكّده يوحنا لاحقاً على لسان يسوع في صلاته الكهنوتية: "الحياة الأبدية هي أن يعرفوك أنت الإله الواحد الحقّ، ويعرفوا الذي أرسلته يسوع المسيح" (يو ١٧: ٣). كلّ هذا يقودنا إلى جوهر الحوار بين يسوع والرجل الغني؛ فبينما يبحث الأوّل عن الحياة الأبدية بمثابة خيرات معينة يرثها أو ينالها مقابل أعمال صالحة يقوم بها، أو وصفة سحرية يعطيه إياها "معلّم صالح"، يقوده يسوع منذ البداية إلى البحث عن الحياة الأبدية بكونها الله نفسه!

من هنا تنتقل إلى القسم الثاني للحديث، أي دعوة المسيح للرجل بأن يحفظ الوصايا. هذا التطوّر في الحديث يبدو طبيعياً جداً ومتناغماً مع ما سبق، لأنّ ميراث الأرض، والملكوت، والحياة الأبدية، مرتبطة ارتباطاً تامّاً بالعهد الذي يقوم على حفظ وصايا الله، التي كما قلنا، يمكن اختصارها بالوصية العظمى المعبر عنها في "إسمع يا إسرائيل" (שְׁמַע יִשְׂרָאֵל، "شَمْع يِسْرئَل"). مع ذلك، فيسوع يبدأ تعداد الوصايا من الخامسة حتّى الثامنة: "لا تقتل، لا تزني، لا تسرق، لا تشهد بالزور"، ثمّ يزيد واحدة قد تكون اختصاراً للوصيتين التاسعة والعاشر:

"لا تظلم"؛ وأخيرًا يعود إلى الوصية الرابعة: "أكرم أباك وأمك". لا نتوقف عند كلّ وصية، وهي تختصر ما يتعلّق بعلاقة الإنسان بأخيه الإنسان، بما فيه إكرام الأب والأم، وهي الوصية التي تأتي مباشرة بعد الوصايا الأولى المتعلقة بالعلاقة مع الله، والتي تربط بطريقة ما بين محبة الله والقريب، لما في صورة الأبوين من إشعاع لمحبة الله الخالق والمربي والمرافق للإنسان في طريق حياته، وما في صورتها أيضًا من تعبير عن القريب الواجب محبته وإكرامه. وكما يقول القديس بولس، في الرسالة إلى أهل أفسس، وصية إكرام الأب والأم، هي أوّل وصية مرتبطة بوعد: "لتنال خيرًا، ويطول عمرك في الأرض" (أف ٦: ٢-٣). يستوقفنا طبعًا ذكر المسيح لوصية غير واردة حرفيًا في مجموعة الوصايا، ومع التفسير الذي سبق وأعطيناه عن علاقتها بالوصيتين التاسعة والعاشر، يمكننا الإضافة هنا بأنّ فعل "ظلم" هو فعل نبويّ بامتياز، ونجد صداه عاليًا في سفر التثنية حيث يقول: "لا تظلم أجيرًا مسكينًا أو فقيرًا من إخوتك أو من النزلاء الذين في أرضك، في مدنك، بل ادفع إليه أجرته في يومه، ولا تغب عليها الشمس، لأنّه مسكين وإيها يطمح، لئلاّ يصرخ عليك إلى الربّ، فتكون عليك خطيئة" (تث ٢٤: ١٤-١٥؛ رج أيضًا سي ٣٤: ٢١-٢٢).

أمّا جواب الرجل، فهو تعبير عن أمرين: الأوّل، أنّه حاول بصدق أن يحفظ الوصايا كما تعلّم حفظها: "هذه كلّها حفظتها منذ صباي"، والثاني هو أنّ هناك مشكلة ما في حفظه لتلك الوصايا؛ فكما قلنا سابقًا، الوعد بالحياة الأبدية والملكوت مرتبط في لاهوت العهد بحفظ الوصايا والعمل بها؛ فعَمَّا يبحث هذا الشابّ، وماذا ينقصه لكي يأتي ويطلب إلى من يعتبره معلّمًا صالحًا أن ينصحه بالعمل به حتّى يرث الحياة الأبدية؟

كما قلنا أيضًا سابقًا، الحياة الأبدية هي السعادة والتمتّع بملء خيرات الله؛ فإذا كان هذا الشابّ، مع حفظه الوصايا، حسب اعتقاده، ما زال يبحث عن هذه الحياة وعن هذه الخيرات والسعادة، فهذا يعني أنّها تنقصه، وأنّه لا يحفظ

الوصايا كما يعتقد.

لقد تعمّد يسوع، كما رأينا، ألاّ يذكر الوصايا الثلاث الأولى، التي هي أساس الوصايا كلّها، والتي تتعلّق بوحداية الله، وتمجيد اسمه كمخلّص وحيد، كما ظهر في سيناء وفي كلّ التاريخ، "أنا هو الذي هو אֲנִי הוּא אֱלֹהֵינוּ. إنّه الخالق الوحيد ولا إله سواه، وهو إله التاريخ والمخلّص الوحيد، وكلّ خير يأتي منه. ألم يختصر إسرائيل نفسه كلّ الوصايا، كما قلنا، بهذه: "إسمع يا إسرائيل، إنّ الربّ إلهنا هو ربّ واحد، فأحبب الربّ من كلّ قلبك، وكلّ ذهنك وكلّ قواك"؟ فإذا كانت محبة القلب هي في الاعتراف به ربّاً واحداً ومحبته وخدمته، وإذا كانت محبته بكلّ الذهن هي إنكار أيّ إله آخر سواه، والطاعة لوصاياه وكلمته المحيية، وعدم الوقوع في خطيئة الإنسان الأوّل بادّعاء تقرير الخير والشرّ دون الرجوع إليه، فما هي محبته بكلّ القوى سوى الإيمان بأنّ كلّ ما تتجه اليه وتسعى إليه الرجلان في العمل والتعب هو عطية منه ومشاركة في خيراته؟

هذا الرجل كان مخدوعاً لأنّه حوّل وصايا الله إلى تعاليم أخلاقية، في عدم القتل والزنى والسرقة، وحتى في تحاشي ظلم القريب، ولكنّه لم يعرف الربّ بتلك المعرفة الجديدة التي تجعله قبل كلّ الخيرات التي هو مصدرها وفوقها وبعدها.

"المسيح حدّق به وأحبّه" قبل أن يجيبه. إنّه التحديق نفسه الذي حدّق به يسوع إلى كلّ الذين أحبّهم وشفاهم، وآخرهم بطرس الذي، كما يذكر الإنجيليّ لوقا، "حدّق إليه يسوع" بعد أن أنكره ثلاث مرّات (رج لو ٢٢: ٦١). هذا التحديق هو تحديق الحبّ بإنسان مخدوع، والذي سيقود بطرس إلى اكتشاف الخدعة التي وقع فيها في خوفه على حياته إذا اعترف بربّ الحياة، وإلى البكاء والتوبة، ومبادلة الحبّ بحبّ كبير، كما سيعلن ذلك في لقاء الربّ به بعد قيامته (يو ٢١: ١٥-١٧). هنا أيضاً حدّق يسوع بهذا الرجل

المخدوع ببرارته، وأحبّه.

يعبّر فعل *agapaw* عادة عن الاحترام والتقدير، وعن الاستقبال الطيّب للشخص المقابل^(٢). ولكنّ فعل حبّ يسوع هنا، هو فعل الحبّ نفسه الذي يطلبه الـ "شَمَعُ يَسْرَتْلُ" من المؤمن تجاه الله. هذا الفعل *agapaw* يستعمله مرقس هنا وفي الفصل ١٢ فقط، حيث يقترب أحد الكتبة إلى يسوع ويسأله عن أولى الوصايا، وحيث يرد هذا الفعل ٤ مرّات عن محبّة الله ومحبّة القريب. يسوع، الذي كما قلنا، يحقّق الـ "شَمَعُ" في كلّ حياته، ويتمّم بالكامل محبّة الله ومحبّة القريب على الصليب، يحبّ هذا الرجل الحبّ الكامل نفسه، ويرغب، مدفوعاً بهذا الحبّ عينه، إلى أن يُخرجه من الخدعة؛ فكيف يفعل ذلك؟

الأمر بسيط! إن كان هذا الرجل يحقّق الوصايا، من الرابعة إلى العاشرة، كما يقول، أفليست هذه كلّها مبنية على الوصيّة الأولى وما يتبعها من محبّة الله فوق كلّ شيء آخر؟ إذاً، إن كنت تحقّق الوصايا التي تخصّ القريب، كما تقول، فينقصك أن تتأكّد من صحّة هذا الأمر بأن تحقّق الوصايا التي تخصّ الله، الذي هو الأساس: "واحدة تنقصك: إذهب وبع كلّ ما لك، وأعطِ الفقراء، فيكون لك كنز في السماء، وتعال اتبعني".

لنلاحظ، أولاً، التوارد اللفظي بين "واحد هو الصالح" و"واحدة تنقصك". الموضوع كلّهُ هو في هذه الوجدانيّة الأساسيّة والجوهريّة التي منها ينبع كلّ الصلاح وكلّ الخيرات المعبّر عنها هنا بالله الصالح، وبالحيّة الأبديّة التي يرغب الرجل فيها. "واحدة تنقصك"، وهي الوحيدة: أن تحفظ الوصيّة الأولى والأساس، أي أن تحبّ هذا الخير الأعظم والأوحد فوق كلّ الخيرات الأخرى، التي بدونها لا قيمة لها.

لقد فسّر هذا الكلام مرّات عديدة بأنّه موجّه من يسوع إلى إنسان مميّز

(2) Cf. C. SPICQ, *Agapé dans le Nouveau Testament*, t. I, coll. Études bibliques, Paris, Gabalda, 1959, p. 81-84.

وذي دعوة خاصة، ألا وهي أتباع يسوع. وقد اعتبر البعض أن تطبيق مثل هذا الأمر محصور بالرسول، ولاحقاً بالرهبان على طريقة مار أنطونيوس الكبير الذي باع كل ماله ووزعه على الفقراء، وذهب إلى الصحراء. ولكن مثل هذه القراءة هي مبتورة وخارج الإطار التاريخي الحقيقي للنص؛ فنحن نعلم جيداً أنه لم يكن رهبان في أيام يسوع، وأن المسيحيين الأوائل الذين حققوا هذه العلامة القويّة، لم يكونوا كلهم رسلاً، ولم تكن الحياة الرهبانية قد بدأت بينهم، بل كانوا أناساً عاديين، أصحاب عائلات يعيشون بين الناس العاديين، كما يخبرنا بذلك أعمال الرسل، مؤكّداً أنه "كان لجمهور الذين آمنوا قلب واحد ونفس واحدة، ولم يكن أحد يقول عن شيء يملكه أنه خاصّ به، بل كان كل شيء لهم مشتركاً...، فما كان فيهم محتاج، لأنّ جميع الذين كانوا يملكون حقولاً أو بيوتاً، كانوا يبيعونها ويأتون بثمن المبيعات، ويلقونه عند أقدام الرسل، فيعطى كل مؤمن على قدر حاجته" (أع ٤: ٣٢-٣٥) (٣).

لا تقوم الوصيّة الأولى على بيع المقتنيات وتوزيع ثمنها على الفقراء، وهذا ما سيؤكّده بطرس لحنيا وسفيرة اللذين باعا حقلهما وأرادا خداع نفسيهما، والرسول، والله: "أما كان الحقل باقياً لك لو استبقيته؟ وبعد أن بعته، أما بقي ثمنه رهن سلطانك؟ ... أنت لم تكذب على الناس بل على الله!" (أع ٥: ٢-٤). الموضوع المطروح إذاً هو الكذب على الذات وعلى الله؛ فالإنسان قد يخدع نفسه بأنّه يحقّق الوصايا لأنّه "آدمي" ولا يؤدي أحداً، ويؤدّي العبادة الطقسيّة والتقويّة لله. ولكن هناك إله آخر يعبر عن الآلهة الأخرى المزيفة كلّها، التي تتحقّى وراء التقوى والآدميّة. هذا الإله سمّاه كذا المسيح نفسه عندما قال: "لا يقدر أحد أن يعبد ربين، فإمّا ييغض الواحد ويحبّ الآخر، أو يلازم الواحد ويرذل الآخر. لا تقدر أن تعبدوا الله والمال" (مت ٦: ٢٤). ليس إذاً من وصيّة إلزاميّة لبيع المقتنيات،

بل هي وسيلة فريدة ووحيدة للتأكد من تحقيق الوصايا، لأنّ الذي يؤمن بأنّ الله واحد ولا إله غيره، وبأنّه الحبّ الخالص، والعناية الأوليّة الدائمة، ومصدر كلّ خلاص، وهذا هو المعنى العمليّ لاسم الله "يهوه"، أي الموجود والحاضر في التاريخ، والذي يدبّر...، هذا المؤمن يستطيع ولو لمرة واحدة أن يختبر كلّ هذا ويؤكد إيمانه العمليّ والفعليّ به: ولكنّ هذا الأمر مستحيل إذا بقي افتراضاً؛ لا وسيلة أخرى سوى أن يبيع كلّ شيء ليحصل على الكنز المنخباً في ذلك الحقل.

جاء الرجل إلى يسوع يطلب ما ليس عنده: الحياة الأبديّة، والسعادة، والخير الأوحد. ومع أنّه كان يعمل أشياء كثيرة، ويحقّق الكثير من الوصايا، فقد كانت الحياة تنقصه، فجاء يستزيد وصيّة جديدة وعملاً جديداً لعله يحصل على ما ينقصه. وجواب المسيح لم يكن ليخذه، لأنّ "واحدة وحيدة كانت تنقصه، وواحد وحيد، أي الـ "أنا هو" لم يكن سيّداً وحيداً على حياته؛ جاء ساجداً ليسوع كأنّه الله، ولكنّه لم يستطع أن يسمع له ولا لمن أرسله، فعاد "حزيناً" لأنّه فضّل الخيرات الكثيرة التي لم تعطه السعادة والحياة والاكتفاء والملء، على "الخير الأوحد" الذي يحتاجه حقّاً. جاء معبّراً عن "قلق" مشروع ويستحقّ التقدير: القلق الوجوديّ الذي لا تملأه ولا تكفيه كلّ خيرات الأرض ومشاغلهما، ولكنّه لم يستطع أن يحقّق الوصيّة الوحيدة الضروريّة ليمتلئ قلبه من الخير الحقيقيّ، فعاد حزيناً لأنّه كان صاحب مقتنيات كثيرة. يذكرني هذا بما قاله الربّ لمرتا، وقد كان يحبّها مثل مريم ولعازر: "مرتا، مرتا، أنت مهتمّة بأمر كثيرة، وتضطربين! إنّما المطلوب واحد! فمريم اختارت النصيب الأفضل، ولن يُنزع منها" (لو ١٠: ٤١).

الموضوع الأخير الذي نتوقّف عنده هو دعوة يسوع للرجل إلى اتّباعه، بعد أن يحقّق الوصيّة الأولى والأعظم. هذا الموضوع مهمّ جداً لأنّه يشكّل الدعوة إلى الحياة الأبديّة التي كان يسوع قد بدأ المسير إلى أورشليم لتحقيقها

وإعطائها لمن يتبعونه. الحياة الأبدية التي يطلبها ذاك الرجل، سينالها لا في السماء وحسب، بل منذ اللحظة التي يقرّر فيها أتباع من سيعطي هذه الحياة. أمّا تفضيله للخيرات الكثيرة، فقد تركته حزيناً.

لا نعلم ماذا حصل لهذا الرجل لاحقاً، وقد يبدو هذا الإنجيل تعبيراً عن فشل المسيح في اجتذاب الرجل إلى أتباعه في تحقيق الوصية العظمى، ولكن نعرف بدون شك أن حياة هذا الرجل بعد لقائه بالمسيح لم تعد أبداً كما كانت قبل هذا اللقاء؛ فالرجل كان صادقاً في الرغبة بميراث الحياة، وهو، وإن فشل في التخلي عن مقتنياته، ولكنه استنار بدون شك في ما يتعلق بحقيقته الإيمانية والوجودية؛ فإذا افترضنا أنه إنسان صادق في رغبته في الصلاح، فقد حصل من المسيح على نعمة كبيرة، ألا وهي أنه صار يعرف أنه لا يحب الله كما كان يعتقد، ولا يحب القريب كما كان يدعي، ولا يحفظ الوصايا كما كان متأكدًا. لقد فقد الحماس الذي دفعه إلى المسيح، ومضى حزيناً، ولكن هذا الحزن قد يدفعه إلى التوبة.

٣- خلاصة لاهوتية، محبة الله أساس محبة القريب

قد يبدو أن هذا النصّ يندرج، في ما يندرج، بضرورة مساعدة الفقراء، وبالأحرى بيع كلّ المقتنيات لأجل مساعدتهم، تحقيقاً للوصايا، وبالأخص ما يتعلّق منها بمحبة القريب. قد يمكن استخلاص مثل هذه العبرة من هذا النصّ، ولكن فقط كنتيجة وليس كأساس. أساس الموضوع هنا هو حاجة الإنسان إلى الحياة الأبدية، وهذا ما لا يحقّقه تقديم الحسنات للفقراء، وإن كثرت؛ "فالفقراء معكم في كلّ حين"؛ هذا ما أجاب به الربّ يهوذا الذي كان يأسف لإسراف مريم بطيب قيمته ثلاث مائة دينار سكبته على رجلي يسوع الربّ. الأساس هو محبة الله النابعة من اختبار حبّ الله للإنسان، وبالتالي إسناد الحياة البشرية على هذا الحبّ وحده، الذي لا يمكن إشراك أيّ حبّ آخر معه، ولا الاستناد إلى أيّ ضمانات أخرى غير ضمانته عنايته.

إنّ محبّة الفقراء وأيّ قريب تنبع من محبّة الله؛ فليس البخل إلّا من الخوف على الغد وظلم الدهر، وليس من خوف إلّا لدى الذي لا يعرف الله ولا يؤمن بعنايته الأبويّة. البخيل الذي لا يحسن للقريب أو الفقير هو قبل كلّ شيء إنسان لا إيمان عنده، مهما بلغت تقواه وآدميته. ليس البخيل شريراً بل خائفاً، وهكذا الأنانيّ والطّماع وظالم اليتيم والأرملة...، إنهم ضحايا عدم الإيمان بالوصيّة الأولى أو بالأحرى بكلمة الحياة الأولى، كما يسمّيها التقليد البيبليّ، وليس من شفاء من هذه الخدعة، وليس من سبيل إلى هذا الإيمان الواقعيّ والوجوديّ، إلّا بهذا الاختبار ولو لمرة واحدة: "إذهب وبع كلّ ما لك وأعطه للفقراء، فيكون لك كنز في السماء، وتعال اتبعني". إذهبوا وبيعوا كلّ ما لكم، "ولا تهتمّوا إذا وتقولوا: ماذا نأكل، أو ماذا نشرب، أو ماذا نلبس؟ فهذا كله يسعى إليه غير المؤمنين، وأبوكم السماويّ يعلم أنّكم تحتاجون هذا كلّه. أطلبوا أولاً ملكوت الله وبرّه، وذلك كلّه يزداد لكم" (مت ٦: ٣١-٣٣). "والحقّ أقول لكم: ما من أحد ترك، من أجلي ومن أجل الإنجيل، بيتاً، أو إخوة، أو أخوات، أو أمّاً، أو أباً، أو أولاداً، أو حقولاً، إلّا ويأخذ مئة ضعف، الآن في هذا الزمان، بيوتاً، وإخوة، وأخوات، وأمّهات، وأولاداً، وحقولاً، مع اضطهادات، وفي الدهر الآتي حياة أبدية" (مر ١٠: ٢٩-٣٠).

الأيام البيبليّة الثامنة

محبة الله ومحبة القريب

كلمة الافتتاح

الأب أيوب شهوان

منشط الرابطة الكتابيّة في لبنان

في ٢٠١٢/٤/١٩

للمرّة الثامنة يتنادى أعضاء الرابطة الكتابيّة في لبنان لعقد أيام بيبليّة تتضمّن القيام بحوث تُسهّم في التعريف بمكونات كلام الله، وتقرّبها إلى مفاهيم المؤمنين وغير المؤمنين بطريقة علميّة وواعيّة.

لقد عالج المؤتمرون في الأيام البيبليّة السبعة المنصرمة الموضوعات التالية:

- ١٩٩٧ - الأيام البيبليّة الأولى الآيات والمعجزات في الكتاب المقدّس
- ١٩٩٩ - الأيام البيبليّة الثانية نداء الفرح والخلّاص
- ٢٠٠١ - الأيام البيبليّة الثالثة وجه الإنسان وكلام الله
- ٢٠٠٤ - الأيام البيبليّة الرابعة الدستور العقائديّ في "الوحي الإلهي"
- ٢٠٠٦ - الأيام البيبليّة الخامسة الحرّيّة في الكتاب المقدّس
- ٢٠٠٨ - الأيام البيبليّة السادسة الكتاب المقدّس والليتورجيا
- ٢٠١١ - الأيام البيبليّة السابعة القدّيس بولس الإناء المختار

ستتم هذه المرّة معالجة موضوع "محبّة الله ومحبة القريب"، انطلاقاً من الكتاب المقدّس وعوداً إليه، بلوغاً إلى البعد الحياتي والرعايي، لابل الرسوليّ. ستستضيف المؤتمرين خمس كليات لاهوت، ومعهدان، وإكليريكية، فتلقّى في كلّ منها ثلاث محاضرات باستثناء واحدة، وهي، حسب الترتيب الزمنيّ لإلقاء المحاضرات، التالية:

- كليّة العلوم اللاهوتية والدراسات الرعايية، الجامعة الأنطونية
- معهد القديس بولس للفلسفة واللاهوت، حريصا
- كليّة اللاهوت الحبرية، جامعة الروح القدس، الكسليك
- كليّة العلوم الدينية، جامعة الحكمة
- معهد القديس يوحنا الدمشقيّ، جامعة البلمند
- كليّة اللاهوت للشرق الأدنى، بيروت
- إكليريكية القديس أنطونيوس البادوانيّ، كرم سدّه

"ليس لأحد حبّ أعظم من هذا، وهو أن يبذل نفسه لأجل أحبائه" (يو ١٥: ١٣).

لقد بذل يسوع نفسه عنا، فأعطانا جسده مأكلاً حقيقيّاً، ودمه مشرباً حقيقيّاً، لتكون لنا الحياة، وتكون أوفر.

إذا كان "الله محبّة"، فهذه الأخيرة هي من طبيعته؛ ولأنّ محبته للإنسان شديدة، سكب في الطبيعة الآدمية ملء محبته، فكان من الطبيعيّ ألاّ يجد الإنسان ذاته إلاّ في الله وفي الآخر؛ لذلك قيل بأنّ لذّة الله هي مع بنى آدم، ولذّة هؤلاء هي مع الله، كما يعبر عن ذلك سفر الأمثال بقوله: "كنت عندّه

طِفْلاً، وَكُنْتُ فِي نَعِيمٍ يَوْمًا فَيَوْمًا، أَلْعَبُ أَمَامَهُ فِي كُلِّ حِينٍ" (أم ٨ : ٣٠)؛ وما جنة عدن، مكان لقاء الله بآدم وحواء عند هبوب نسيم المساء (رج تك ٣)، سوى تعبير عن هذين الفرح والبهجة المشتركين والمتبادلين، والناشئين عن محبة الله، واللذين لن يدوماً للإنسان إلا إذا حفظ الوصية القائلة: "أحب الرب إلهك من كل قلبك، ومن كل نفسك، ومن كل قوتك" (تث ٦ : ٥)، "وقريبك كنفسك" (مر ١٢ : ٣١)؛ وما أمر الله بذلك إلا ليضمن لنا دوام الفرح والسعادة والسلام.

إنّ الروح القدس هو الذي يسكب محبة الله في قلوبنا، كما يعلمنا القديس بولس إذ يقول: "لأنّ محبة الله أفيضت في قلوبنا بالروح القدس الذي وهب لنا" (رو ٥ : ٥).

تُصَوِّرُ محبة الله بتلك المحبة التي ينبض بها قلب الأمّ تجاه ولدها: "أتنسى المرأة رضيعها، فلا ترحم ثمرة بطنها؟ ... ها أنا على كفيّ رسمتك... " (أش ٤٩ : ١٥)؛ وتُصَوِّرُ أيضًا بما يربط الزوج بزوجه وبالعكس (رج نشيد الأناشيد وغيره)، لكنّ هذه المحبة هي عرضة لأن تضيع بسبب تهالك الإدراك والتميز والإرادة الحسنة.

يبنى المسيحيّ فهمه ومنطقه وسلوكه على تعليم يسوع ورسله القديسين، مؤمناً بأنّه، بالمعمودية المقدّسة، وبكلام يسوع، وبجسده ودمه، هو ذو طاقة كبيرة وقدرة هائلة على محبة، ليس الذين يحبّونه وحسب، بل أيضًا الخصوم والأعداء: "إن أحببتم الذين يحبّونكم فأبّي أجر لكم؟ أليس العشارون أيضًا يفعلون ذلك؟" (مت ٥ : ٤٦). هو يدرك أنّه بيسوع المسيح صار ابنًا لله، وبالتالي فهو خليفة جديدة: "إن كان أحد في المسيح فهو خليفة جديدة" (٢ كو ٥ : ١٧؛ رج غل ٥ : ٢٢)، خليفة تخلص بفضل عمل الفداء وفعل الروح القدس؛ ف"بمقتضى رحمته خلّصنا بغسل الميلاد الثاني وتجديد الروح القدس الذي سكبّه بغنى علينا بيسوع المسيح مخلّصنا" (تي ٣ : ٥، ٦)؛ ومن ثمار الروح

القدس المحبّة: "أما ثمر الرّوح فهو المحبّة والفرح والسّلام..." (غل ٥ : ٢٢).
 إنّ هذه الخليقة التي يتكلّم عليها القديس بولس، هي التي تخلص لأنّها في
 المسيح وبه تحيا (رج يو ١١ : ٢٥)، وفي محبّته تثبت (رج يو ١٥ : ٤)، كما
 أوصى يسوع:

"أثبتوا في محبّتي" (يو ١٥ : ٩)؛

"إن حفظتم وصاياي تثبتون في محبّتي، كما إنّني أنا حفظت وصايا أبي
 وأثبت في محبّته" (١ يو ٥ : ١٠)

ومن أوضح وأجلى علامات الثبات فيه هي أن تكون فينا محبّته، لأنّه هو
 محبّة (١ يو ٤ : ١٦)، وثمر هذه المحبّة هي الحياة الأبدية، لأنّ المسيح هو
 حيّ إلى الأبد ويهبنا الحياة بوفرة. من بلغ إلى هذا مستوى من المحبّة التي
 يريدنا يسوع أن نجسّدها ونمارسها، يستطيع أن يحبّ الله من كلّ قلبه، وقربيه
 كنفسه، لا بل أن يحبّ حتّى أعداءه؛ لذلك لن يكون بمقدور من بقي قابعا في
 طبيعته العتيقة ومكبّلا بها أن يقبل بمبدأ محبّة الأعداء، حسبما أوصى يسوع
 في مت ٥ : ٤٤، "أحبّوا أعداءكم"، لأنّه لم يتحوّل إلى خليقة جديدة، ولم يولد
 ولادةً جديدة، أي أنّه لم يتحرّر من الموت المهلِك ومن البغض القاتل؛ أمّا
 الذي فعل فإنّ كلام يوحنا الحبيب ينطبق عليه تماما:

"نحن نعلم أنّنا انتقلنا من الموت إلى الحياة لأننا نحبّ الإخوة.

من لا يحبّ أخاه يبق رهن الموت.

كلّ من يبغض أخاه فهو قاتل، وتعلمون أنّ ما من قاتل له الحياة الأبدية مُقيمة
 فيه" (١ يو ٣ : ١٤، ١٥).

إنّ المحبّة هي بالطبع فضيلة عظيمة، لكنّ الأهم هو أنّها علامة الانتقال من
 الموت إلى الحياة، وإلى "خليقة جديدة".

نعم، المحبة هي وصية قديمة، ولكنها تجددت بالابن الحبيب يسوع المسيح ربنا وبروحه القدوس (رج يو ١٤ : ٤٣ ؛ ١ يو ٢ : ٧)، والناموس كله يتلخص في هذه الكلمة: محبة الله ومحبة القريب (مت ٢٢ : ٣٦-٣٩).

إننا نرجو أن يكون إسهام الرابطة الكتابية في لبنان في نشر كلام الله، وفي تعميق المعرفة البيبليّة، إسهامًا مثمرًا وبناءً، خاصة في سنة الكتاب المقدس التي بدأت في عيد الميلاد، سنة ٢٠١١، وتُختتم في يوم العيد عينه، سنة ٢٠١٢.

إنني أعتنم هذه الفرصة لأشكر عمداء كليّات ومعاهد اللاهوت على روح التعاون مع الرابطة الكتابية في لبنان في تنظيم الأيام البيبليّة كلّ سنتين.

ولكنّ الشكر الأكبر هو لأخواتي وإخوتي أعضاء الرابطة الكتابية، الذين يجودون في عطاءاتهم، باذلين مجهودات كبيرة وكبيرة جدًا من أجل خدمة الكلمة خدمةً لائقة؛ ألا كفاً الربّ كلاًّ منهم على حسن صنيعهم هذا.

إننا نهدي ثمار خدمتنا هذه إلى الكنيسة التي في لبنان خاصة، وإلى الكنيسة التي في منطقتنا الشرق أوسطية عامة، لا بل نهديها إلى من ينظر من عليائه إلى جهاد أبنائها وبناتها نظرة الأب، الذي نسأله أن يرتضي بنا أبناء أحبّاء له، ويهبنا جميعاً أن نحبه حباً شديداً، كما علّمنا ابنه الحبيب الذي أحبّنا، نحن خاصته، أحبّنا إلى الغاية، ويجعلنا أشدّاء وأقرباء في محبته وفي محبة القريب.

محبة الله أساس محبة القريب

قراءة في نصّ الرجل الغنيّ

مر ١٠ : ١٧-٢٢ والنصوص الموازية

الخوري جان عزّام
دكتور في العلوم البيئية

مقدمة

يوّكد القديس يوحنا في رسالته الأولى بأنّ محبة الله هي من محبة القريب: "إذا قال أحد إنّي أحبّ الله وهو يبغض أخاه، كان كاذباً، لأنّ الذي لا يحبّ أخاه وهو يراه لا يستطيع أن يحبّ الله وهو لا يراه. ولنا منه هذه الوصية، أنّ من يحبّ الله يحبّ أيضاً أخاه" (١ يو ٤ : ٢٠-٢١)؛ أمّا عن كيفية التعبير عن هذا الحبّ، فالرسول نفسه يوّكد بأنّ "من كانت له خيرات الدنيا، ورأى بأخيه حاجة، فأغلق أحشاه دون أخيه، فكيف تقيم فيه محبة الله؟" (١ يو ٣ : ١٧). أمّا عن نوعيّة هذا الحبّ، فالرسول سبق وأوضح أنّه يجب أن يشبه حبّ المسيح لنا، لأننا "بهذا عرفنا المحبة، أنّ المسيح بذل نفسه في سبيلنا، فعلينا نحن أيضاً أن نبذل أنفسنا في سبيل إخوتنا" (١ يو ٣ : ١٦).

هذه الخلاصة المسيحية لحبّ الله والقريب عبّرت عنها الأناجيل ورسائل بولس وغيرها بتعابير عديدة ومتنوعة، كما أنّ يسوع نفسه يختصر وصايا العهد القديم كلّها بوصيتين: "الوصية الأولى هي: إسمع يا إسرائيل، الربّ إلهنا ربّ واحد، فأحبّ الربّ إلهك من كلّ قلبك وكلّ نفسك وكلّ فكرك وكلّ قوّتك؛ والثانية هي هذه: أحبّ قريبك كنفسك؛ ولا وصية أخرى أعظم من هاتين الوصيتين" (مر ١٢ : ٢٨-٣١).

العلاقة الوثيقة والمتفاعلة بين محبة الله والقريب تبدو في أساس نصّ الرجل الغنيّ، الذي يطلب منه المسيح أن يبيع كلّ ما له ويعطيه للفقراء ويتبعه! مع ذلك، فالمسيح في حوارهِ والشابّ الراغب في ميراث الحياة الأبديّة، يترك لنا مفاجأة هامّة لنكتشفها مع محاوره: لنرَ ذلك.

١ - بنية النصّ

يتألّف هذا النصّ من ستّ آيات، وبنية بسيطة؛ فهي تقوم على الحوار في جولتين، مع مقدّمة وخاتمة:

- يُقدّم الرجل أولاً بكونه أسرع وجثا أمام يسوع (آ ١٧٧أ)، والخاتمة تلاحظ ذهابه حزينا بعيداً عن يسوع (آ ٢٢١). الجولة الأولى، في آ ١٧٧ب-١٨، يبدأها الرجل الذي أتى إليه ساعياً لميراث الحياة الأبديّة، ولكنّ الحوار يتركّز، بمبادرة يسوع، على موضوع "الصالح": يسوع المعلم الصالح، والله وحده الصالح.

- الجولة الثانية، في آ ١٩١-٢١، تبدأ بمبادرة يسوع في طرح موضوع الوصايا، وجواب الرجل بأنّه حفظها منذ صباه، وجواب يسوع النهائي في دعوة الرجل لبيع ما له وإعطائه للفقراء، واقتناء كنز في السماء وآتباعه.

- هناك تواز متكامل أو متعارض بين الأقسام الأربعة: فهناك نوع من التضمين المتعارض بين مجيء الرجل الحماسيّ إلى يسوع، في آ ١٧٧، وذهابه حزينا في آ ٢٢١، وتضمين متعارض أيضاً بين "ميراث الحياة الأبديّة" الذي يطلبه الرجل في آ ١٧٧، و"المقتنيات الكثيرة" التي له ولا يتخلّى عنها، في آ ٢٢٢. بينما يوضح يسوع في جوابه أنّ الحياة الأبديّة هي في اقتناء كنز في السماء (آ ٢١١).

- ولكن هناك أيضاً ثلاث حركات تشكّل نوعاً من البنية المحوريّة في النصّ كلّها؛ فالرجل يأتي إلى يسوع (آ ١٧٧)، ثم يذهب عن يسوع (آ ٢٢٢)، وفي هاتين الحركتين المتناقضتين حركة مطلوبة لم تتحقّق: "تعال اتبعني" (آ ٢١١).

– لا يمكننا الكلام إذًا عن بنية بلاغية بل عن ديناميّة حوارية متتابعة ومتفاعلة في الوقت عينه، موضوعها الحياة الأبدية، والجواب الأوّل عنها: بيع المقتنيات لتحقيق الوصايا، واقتناء كنز في السماء، والجواب النهائي: تعال اتبعني.

٢ – بحث لغويّ ودلاليّ وتفسيريّ

يبدأ النصّ في آ ١٧ بتعبير "وخرج يسوع إلى الطريق"، الذي يذكّرنا بحياة التجوال التي عاشها يسوع وتلاميذه فترة تبشيره في المدن والقرى، وهذا ما يلاقي صدى في دعوته الشابّ لاتباعه في آ ٢١. خروج يسوع في الطريق هنا، يشبه بداية رحلة يسوع إلى أورشليم في لو ٩: ٥١، وهي بداية القسم الثاني الكبير من حياة يسوع العلنيّة والتبشيريّة، والتي يصفها الإنجيليّ لوقا بأنّها نوع من تصميم في الاتجاه نحو ساعة ارتفاعه، ساعة موته وقيامته في أورشليم، وكأني بهذا الشاب يأتي لملاقاة يسوع في الوقت الذي يُزمع يسوع أن يبدأ رحلة تحقيق ملكوت الله، من خلال طاعته الكاملة للآب، وتحقيق الوصيّة الأولى بأكملها، إذ سيحبّ الله بكلّ قلبه المطعون، وبكلّ عقله الذي وخزه إكليل الشوك، وبكلّ قواه، قوى يديه ورجليه المسمرّة على الصليب. وهناك أيضًا، سيحقّق يسوع الوصيّة الثانية، التي تُشبه الأولى، إذ سيحبّ قريبه، صديقًا وعدوًّا، كحبه لنفسه، بل كما قال هو، بذاك الحبّ الأعظم الذي يقوم على بذل نفسه في سبيل أحبّائه. إذًا المسيح المتّحد بالله الصالح ومصدر الصلاح، لا فقط بطبيعته الإلهيّة غير المعروفة للناس، ولكن أيضًا بطبيعته البشريّة الظاهرة للعيان، هذا المسيح الذي عاش جوهر الوصايا كلّها، والذي سيحقّقها بكمالها، داخلًا هو نفسه في الحياة الأبدية، وجاعلاً تلك الحياة الأبدية ميراثًا حقيقيًّا لكلّ من يتبعونه، يلتقيه ذاك الرجل، ويسأله: "أيّها المعلّم الصالح، ماذا أعمل لأرث الحياة الأبدية؟".

منذ بداية الكلام، نجد تعابير مركّزة على "ما هو صالح"، *agaqoz*، مرّة كصفة ليسوع المعلّم على لسان الرجل الغنيّ، ومرّة كصفة مطلقة على لسان

يسوع، وأيضاً كصفة لا يمكن تليقها إلاّ الله، على لسان يسوع أيضاً. ولكن، وفي الإطار اللغويّ عينه، يمكننا اعتبار رغبة الشاب في ميراث الحياة الأبدية، zwh aiwnion، رغبة في الخيرات الأبدية، والسعادة، والصلاح، وهي كلّها في موضوع ما هو صالح نفسه، أي ما هو خير، لأنّ الصلاح الذي هو الله، ومن الله، هو نفسه الحياة الأبدية، التي هي حياة الله وعطيته. ولقد استبدل متى صفة "الصالح" التي يطلقها الشاب على يسوع، وحولها إلى نوعيّة الأعمال التي يرغب الرجل في القيام بها: "يا معلّم، أيّ صالح أعمل لأنال الحياة الأبدية؟"^(١). وبهذا المعنى فإنّ الصالح هو الخير وما هو موافق لشريعة الله الصالحة، كما يقول المزمور: "أوامرك ميراثي إلى الأبد، لأنّها تعطي الفرح لقلبي". من جهة ثانية، ترتبط كلمة "ميراث" بالخيرات الموعودة لشعب إسرائيل في الوعد الإلهي، الذي هو أساس العهد؛ فالأرض، التي هي صورة مستبقة لملكوت الله والحياة الأبدية، هي ميراث الله لشعبه السائر في طريقه والحافظ لشريعته. وكلّ خيرات الأرض التي تدرّ لبناً وعسلاً، ليست من تعب إسرائيل، بل هي عطية مجانية، ميراث من الله لمن يعبدونه في الأرض ويحفظون وصاياه: "فاحرصوا أن تعملوا كما أمركم الربّ إلهكم، ولا تحيدوا يمينه أو يسره، بل في كلّ الطريق الذي أوصاكم به الربّ إلهكم تسيرون، لكي تحيوا وتصيّبوا خيراً وتطيلوا أيّامكم في الأرض التي سترثونها" (تث ٥ : ٣٢-٣٣)؛ "وإذا أدخلك الربّ إلهك إلى الأرض التي أقسم لآبائك إبراهيم وإسحق ويعقوب أن يعطيك إياها، مدناً عظيمة حسنة لم تبناها، وبيوتاً مملوءة كلّ خير لم تملأها،... فاحذر أن تنسى الربّ...، بل الربّ إلهك تتقي، وإياه تعبد، وباسمه تحلف" (تث ٦ : ١٠-١٣).

في مطلق الأحوال، جواب يسوع عن أنّ "لا صالح إلاّ واحد وهو الله"، يبدو

(١) يعتقد بعض المفسرين بأنّ متى قد تحاشى الإبقاء على ما بدا وكأنّه إنكار يسوع لألوهته، إذ قال "ليس صالح إلاّ الله"، ويبدو أنّ النصّ، كما ورد في مرقس ولوقا، أعطى حجة للذين كانوا ينكرون ألوهة المسيح، أو على الأقلّ مساواته الإلهية لله الأب، ولكن لا يبدو لي أنّ هذا التفسير موثّق، لأنّ متى يميل بالأحرى إلى التعليم في خطّ الأنبياء الذين تكلموا كثيراً عن ارتباط ميراث الحياة بالأعمال الصالحة، أي الأعمال المرتكزة على صلاح الله، أي التوراة.

ذا بُعْدَيْنِ مُمْكِنَيْنِ: البعد الأوّل، من خلال نصّ مرقس ولوقا، هو أنّ المسيح يسأل الرجل: "هل تؤمن حقاً" أنّي الله، لتدعوني بهذه الصفة؟ هل تريد حقاً أن تطيع ما أقوله لك، لأنك تؤمن أنّي الله، أو على الأقلّ أنّي أتكلّم باسم الله؟ أمّا البعد الثاني، الذي يبدو أقرب إلى الفهم الموضوعي التاريخي للحدث، والذي يعبر عنه نصّ متى، فهو أنّ المسيح أراد أن يُذكر الرجل الغني بأنّ أيّ صلاح وخير وسعادة لا يمكن اعتبارها أشياء يرثها الإنسان أو يحصل عليها: إنّها الله نفسه! فمن يرغب في ما هو صالح، عليه أن يرغب في الله نفسه فوق كلّ الأشياء. وقد ربط النبي إرميا بين عطية الشريعة الجديدة، أو العهد الجديد الذي سيعطيه الله لشعبه، وثمار هذه العطية التي هي معرفة الله والطاعة التامة له" (إر ٣١: ٣١-٣٤)؛ وقد جاء في سفر الحكمة أيضاً: "أمّا أنت، يا إلهنا، فإنك صالح صادق طويل الأناة ومدبر كلّ شيء بالرحمة...؛ فإنّ معرفتك هي البرّ الكامل، والعلم بقدرتك هو الخلود" (حك ١٥: ١-٣)، وهذا ما سيلاقي صداه في ما سيؤكّده يوحنا لاحقاً على لسان يسوع في صلاته الكهنوتية: "الحياة الأبدية هي أن يعرفوك أنت الإله الواحد الحقّ، ويعرفوا الذي أرسلته يسوع المسيح" (يو ١٧: ٣). كلّ هذا يقودنا إلى جوهر الحوار بين يسوع والرجل الغني؛ فبينما يبحث الأوّل عن الحياة الأبدية بمثابة خيرات معينة يرثها أو ينالها مقابل أعمال صالحة يقوم بها، أو وصفة سحرية يعطيه إياها "معلّم صالح"، يقوده يسوع منذ البداية إلى البحث عن الحياة الأبدية بكونها الله نفسه!

من هنا تنتقل إلى القسم الثاني للحديث، أي دعوة المسيح للرجل بأن يحفظ الوصايا. هذا التطوّر في الحديث يبدو طبيعياً جداً ومتناغماً مع ما سبق، لأنّ ميراث الأرض، والملكوت، والحياة الأبدية، مرتبطة ارتباطاً تامّاً بالعهد الذي يقوم على حفظ وصايا الله، التي كما قلنا، يمكن اختصارها بالوصية العظمى المعبر عنها في "إسمع يا إسرائيل" (שְׁמַע יִשְׂרָאֵל، "شَمْع يِسْرَائِل"). مع ذلك، فيسوع يبدأ تعداد الوصايا من الخامسة حتّى الثامنة: "لا تقتل، لا تزني، لا تسرق، لا تشهد بالزور"، ثمّ يزيد واحدة قد تكون اختصاراً للوصيتين التاسعة والعاشر:

"لا تظلم"؛ وأخيرًا يعود إلى الوصية الرابعة: "أكرم أباك وأمك". لا نتوقّف عند كلّ وصية، وهي تختصر ما يتعلّق بعلاقة الإنسان بأخيه الإنسان، بما فيه إكرام الأب والأم، وهي الوصية التي تأتي مباشرة بعد الوصايا الأولى المتعلقة بالعلاقة مع الله، والتي تربط بطريقة ما بين محبة الله والقريب، لما في صورة الأبوين من إشعاع لمحبة الله الخالق والمربي والمرافق للإنسان في طريق حياته، وما في صورتها أيضًا من تعبير عن القريب الواجب محبته وإكرامه. وكما يقول القديس بولس، في الرسالة إلى أهل أفسس، وصية إكرام الأب والأم، هي أوّل وصية مرتبطة بوعده: "لتنال خيرًا، ويطول عمرك في الأرض" (أف ٦: ٢-٣). يستوقفنا طبعًا ذكر المسيح لوصية غير واردة حرفيًا في مجموعة الوصايا، ومع التفسير الذي سبق وأعطيناه عن علاقتها بالوصيتين التاسعة والعاشر، يمكننا الإضافة هنا بأنّ فعل "ظلم" هو فعل نبويّ بامتياز، ونجد صداه عاليًا في سفر التثنية حيث يقول: "لا تظلم أجيرًا مسكينًا أو فقيرًا من إخوتك أو من النزلاء الذين في أرضك، في مدنك، بل ادفع إليه أجرته في يومه، ولا تغب عليها الشمس، لأنّه مسكين وإيها يطمح، لئلاّ يصرخ عليك إلى الربّ، فتكون عليك خطيئة" (تث ٢٤: ١٤-١٥؛ رج أيضًا سي ٣٤: ٢١-٢٢).

أمّا جواب الرجل، فهو تعبير عن أمرين: الأوّل، أنّه حاول بصدق أن يحفظ الوصايا كما تعلّم حفظها: "هذه كلّها حفظتها منذ صباي"، والثاني هو أنّ هناك مشكلة ما في حفظه لتلك الوصايا؛ فكما قلنا سابقًا، الوعد بالحياة الأبدية والملكوت مرتبط في لاهوت العهد بحفظ الوصايا والعمل بها؛ فعَمَّا يبحث هذا الشابّ، وماذا ينقصه لكي يأتي ويطلب إلى من يعتبره معلّمًا صالحًا أن ينصحه بالعمل به حتّى يرث الحياة الأبدية؟

كما قلنا أيضًا سابقًا، الحياة الأبدية هي السعادة والتمتّع بملء خيرات الله؛ فإذا كان هذا الشابّ، مع حفظه الوصايا، حسب اعتقاده، ما زال يبحث عن هذه الحياة وعن هذه الخيرات والسعادة، فهذا يعني أنّها تنقصه، وأنّه لا يحفظ

الوصايا كما يعتقد.

لقد تعمّد يسوع، كما رأينا، ألاّ يذكر الوصايا الثلاث الأولى، التي هي أساس الوصايا كلّها، والتي تتعلّق بوحداية الله، وتمجيد اسمه كمخلّص وحيد، كما ظهر في سيناء وفي كلّ التاريخ، "أنا هو الذي هو אֲנִי הוּא אֱלֹהֵינוּ. إنّه الخالق الوحيد ولا إله سواه، وهو إله التاريخ والمخلّص الوحيد، وكلّ خير يأتي منه. ألم يختصر إسرائيل نفسه كلّ الوصايا، كما قلنا، بهذه: "إسمع يا إسرائيل، إنّ الربّ إلهنا هو ربّ واحد، فأحبب الربّ من كلّ قلبك، وكلّ ذهنك وكلّ قواك"؟ فإذا كانت محبة القلب هي في الاعتراف به ربّاً واحداً ومحبته وخدمته، وإذا كانت محبته بكلّ الذهن هي إنكار أيّ إله آخر سواه، والطاعة لوصاياه وكلمته المحيية، وعدم الوقوع في خطيئة الإنسان الأوّل بادّعاء تقرير الخير والشرّ دون الرجوع إليه، فما هي محبته بكلّ القوى سوى الإيمان بأنّ كلّ ما تتجه اليه وتسعى إليه الرجلان في العمل والتعب هو عطية منه ومشاركة في خيراته؟

هذا الرجل كان مخدوعاً لأنّه حوّل وصايا الله إلى تعاليم أخلاقية، في عدم القتل والزنى والسرقة، وحتى في تحاشي ظلم القريب، ولكنّه لم يعرف الربّ بتلك المعرفة الجديدة التي تجعله قبل كلّ الخيرات التي هو مصدرها وفوقها وبعدها.

"المسيح حدّق به وأحبّه" قبل أن يجيبه. إنّه التحديق نفسه الذي حدّق به يسوع إلى كلّ الذين أحبّهم وشفاهم، وآخروهم بطرس الذي، كما يذكر الإنجيليّ لوقا، "حدّق إليه يسوع" بعد أن أنكره ثلاث مرّات (رج لو ٢٢: ٦١). هذا التحديق هو تحديق الحبّ بإنسان مخدوع، والذي سيقود بطرس إلى اكتشاف الخدعة التي وقع فيها في خوفه على حياته إذا اعترف بربّ الحياة، وإلى البكاء والتوبة، ومبادلة الحبّ بحبّ كبير، كما سيعلن ذلك في لقاء الربّ به بعد قيامته (يو ٢١: ١٥-١٧). هنا أيضاً حدّق يسوع بهذا الرجل

المخدوع ببرارته، وأحبّه.

يعبّر فعل *agapaw* عادة عن الاحترام والتقدير، وعن الاستقبال الطيّب للشخص المقابل^(٢). ولكنّ فعل حبّ يسوع هنا، هو فعل الحبّ نفسه الذي يطلبه الـ "شَمَعُ يَسْرَتْلُ" من المؤمن تجاه الله. هذا الفعل *agapaw* يستعمله مرقس هنا وفي الفصل ١٢ فقط، حيث يقترب أحد الكتبة إلى يسوع ويسأله عن أولى الوصايا، وحيث يرد هذا الفعل ٤ مرّات عن محبّة الله ومحبّة القريب. يسوع، الذي كما قلنا، يحقّق الـ "شَمَعُ" في كلّ حياته، ويتمّم بالكامل محبّة الله ومحبّة القريب على الصليب، يحبّ هذا الرجل الحبّ الكامل نفسه، ويرغب، مدفوعاً بهذا الحبّ عينه، إلى أن يُخرجه من الخدعة؛ فكيف يفعل ذلك؟

الأمر بسيط! إن كان هذا الرجل يحقّق الوصايا، من الرابعة إلى العاشرة، كما يقول، أفليست هذه كلّها مبنية على الوصيّة الأولى وما يتبعها من محبّة الله فوق كلّ شيء آخر؟ إذاً، إن كنت تحقّق الوصايا التي تخصّ القريب، كما تقول، فينقصك أن تتأكّد من صحّة هذا الأمر بأن تحقّق الوصايا التي تخصّ الله، الذي هو الأساس: "واحدة تنقصك: إذهب وبع كلّ ما لك، وأعطِ الفقراء، فيكون لك كنز في السماء، وتعال اتبعني".

لنلاحظ، أولاً، التوارد اللفظي بين "واحد هو الصالح" و"واحدة تنقصك". الموضوع كلّهُ هو في هذه الوجدانيّة الأساسيّة والجوهريّة التي منها ينبع كلّ الصلاح وكلّ الخيرات المعبّر عنها هنا بالله الصالح، وبالحيّة الأبديّة التي يرغب الرجل فيها. "واحدة تنقصك"، وهي الوحيدة: أن تحفظ الوصيّة الأولى والأساس، أي أن تحبّ هذا الخير الأعظم والأوحد فوق كلّ الخيرات الأخرى، التي بدونها لا قيمة لها.

لقد فسّر هذا الكلام مرّات عديدة بأنّه موجّه من يسوع إلى إنسان مميّز

(2) Cf. C. SPICQ, *Agapé dans le Nouveau Testament*, t. I, coll. Études bibliques, Paris, Gabalda, 1959, p. 81-84.

وذي دعوة خاصة، ألا وهي أتباع يسوع. وقد اعتبر البعض أن تطبيق مثل هذا الأمر محصور بالرسول، ولاحقاً بالرهبان على طريقة مار أنطونيوس الكبير الذي باع كل ماله ووزعه على الفقراء، وذهب إلى الصحراء. ولكن مثل هذه القراءة هي مبتورة وخارج الإطار التاريخي الحقيقي للنص؛ فنحن نعلم جيداً أنه لم يكن رهبان في أيام يسوع، وأن المسيحيين الأوائل الذين حققوا هذه العلامة القويّة، لم يكونوا كلهم رسلاً، ولم تكن الحياة الرهبانية قد بدأت بينهم، بل كانوا أناساً عاديين، أصحاب عائلات يعيشون بين الناس العاديين، كما يخبرنا بذلك أعمال الرسل، مؤكّداً أنه "كان لجمهور الذين آمنوا قلب واحد ونفس واحدة، ولم يكن أحد يقول عن شيء يملكه أنه خاصّ به، بل كان كل شيء لهم مشتركاً...، فما كان فيهم محتاج، لأنّ جميع الذين كانوا يملكون حقولاً أو بيوتاً، كانوا يبيعونها ويأتون بثمن المبيعات، ويلقونه عند أقدام الرسل، فيعطى كل مؤمن على قدر حاجته" (أع ٤: ٣٢-٣٥) (٣).

لا تقوم الوصيّة الأولى على بيع المقتنيات وتوزيع ثمنها على الفقراء، وهذا ما سيؤكّده بطرس لحنيا وسفيرة اللذين باعاً حقلهما وأرادا خداع نفسيهما، والرسول، والله: "أما كان الحقل باقياً لك لو استبقيته؟ وبعد أن بعته، أما بقي ثمنه رهن سلطانك؟ ... أنت لم تكذب على الناس بل على الله!" (أع ٥: ٢-٤). الموضوع المطروح إذاً هو الكذب على الذات وعلى الله؛ فالإنسان قد يخدع نفسه بأنّه يحقّق الوصايا لأنّه "آدمي" ولا يؤدي أحداً، ويؤدّي العبادة الطقسيّة والتقويّة لله. ولكن هناك إله آخر يعبر عن الآلهة الأخرى المزيفة كلّها، التي تتحقّى وراء التقوى والآدميّة. هذا الإله سمّاه كذا المسيح نفسه عندما قال: "لا يقدر أحد أن يعبد ربّين، فإمّا ييغض الواحد ويحبّ الآخر، أو يلازم الواحد ويرذل الآخر. لا تقدر أن تعبدوا الله والمال" (مت ٦: ٢٤). ليس إذاً من وصيّة إلزاميّة لبيع المقتنيات،

بل هي وسيلة فريدة ووحيدة للتأكد من تحقيق الوصايا، لأنّ الذي يؤمن بأنّ الله واحد ولا إله غيره، وبأنّه الحبّ الخالص، والعناية الأوليّة الدائمة، ومصدر كلّ خلاص، وهذا هو المعنى العمليّ لاسم الله "يهوه"، أي الموجود والحاضر في التاريخ، والذي يدبّر... هذا المؤمن يستطيع ولو لمرة واحدة أن يختبر كلّ هذا ويؤكد إيمانه العمليّ والفعليّ به: ولكنّ هذا الأمر مستحيل إذا بقي افتراضاً؛ لا وسيلة أخرى سوى أن يبيع كلّ شيء ليحصل على الكنز المنخباً في ذلك الحقل.

جاء الرجل إلى يسوع يطلب ما ليس عنده: الحياة الأبديّة، والسعادة، والخير الأوحد. ومع أنّه كان يعمل أشياء كثيرة، ويحقّق الكثير من الوصايا، فقد كانت الحياة تنقصه، فجاء يستزيد وصيّة جديدة وعملاً جديداً لعله يحصل على ما ينقصه. وجواب المسيح لم يكن ليخذه، لأنّ "واحدة وحيدة كانت تنقصه، وواحد وحيد، أي الـ "أنا هو" لم يكن سيّداً وحيداً على حياته؛ جاء ساجداً ليسوع كأنّه الله، ولكنّه لم يستطع أن يسمع له ولا لمن أرسله، فعاد "حزيناً" لأنّه فضّل الخيرات الكثيرة التي لم تعطه السعادة والحياة والاكتفاء والملء، على "الخير الأوحد" الذي يحتاجه حقّاً. جاء معبّراً عن "قلق" مشروع ويستحقّ التقدير: القلق الوجوديّ الذي لا تملأه ولا تكفيه كلّ خيرات الأرض ومشاعلها، ولكنّه لم يستطع أن يحقّق الوصيّة الوحيدة الضروريّة ليمتلئ قلبه من الخير الحقيقيّ، فعاد حزيناً لأنّه كان صاحب مقتنيات كثيرة. يذكرني هذا بما قاله الربّ لمرتا، وقد كان يحبّها مثل مريم ولعازر: "مرتا، مرتا، أنت مهتمّة بأمر كثيرة، وتضطربين! إنّما المطلوب واحد! فمريم اختارت النصيب الأفضل، ولن يُنزع منها" (لو ١٠: ٤١).

الموضوع الأخير الذي نتوقّف عنده هو دعوة يسوع للرجل إلى اتّباعه، بعد أن يحقّق الوصيّة الأولى والأعظم. هذا الموضوع مهمّ جداً لأنّه يشكّل الدعوة إلى الحياة الأبديّة التي كان يسوع قد بدأ المسير إلى أورشليم لتحقيقها

وإعطائها لمن يتبعونه. الحياة الأبدية التي يطلبها ذاك الرجل، سينالها لا في السماء وحسب، بل منذ اللحظة التي يقرّر فيها أتباع من سيعطي هذه الحياة. أمّا تفضيله للخيرات الكثيرة، فقد تركته حزيناً.

لا نعلم ماذا حصل لهذا الرجل لاحقاً، وقد يبدو هذا الإنجيل تعبيراً عن فشل المسيح في اجتذاب الرجل إلى أتباعه في تحقيق الوصية العظمى، ولكن نعرف بدون شك أن حياة هذا الرجل بعد لقائه بالمسيح لم تعد أبداً كما كانت قبل هذا اللقاء؛ فالرجل كان صادقاً في الرغبة بميراث الحياة، وهو، وإن فشل في التخلي عن مقتنياته، ولكنه استنار بدون شك في ما يتعلق بحقيقته الإيمانية والوجودية؛ فإذا افترضنا أنه إنسان صادق في رغبته في الصلاح، فقد حصل من المسيح على نعمة كبيرة، ألا وهي أنه صار يعرف أنه لا يحب الله كما كان يعتقد، ولا يحب القريب كما كان يدعي، ولا يحفظ الوصايا كما كان متأكدًا. لقد فقد الحماس الذي دفعه إلى المسيح، ومضى حزيناً، ولكن هذا الحزن قد يدفعه إلى التوبة.

٣- خلاصة لاهوتية، محبة الله أساس محبة القريب

قد يبدو أن هذا النصّ يندرج، في ما يندرج، بضرورة مساعدة الفقراء، وبالأحرى بيع كلّ المقتنيات لأجل مساعدتهم، تحقيقاً للوصايا، وبالأخص ما يتعلّق منها بمحبة القريب. قد يمكن استخلاص مثل هذه العبرة من هذا النصّ، ولكن فقط كنتيجة وليس كأساس. أساس الموضوع هنا هو حاجة الإنسان إلى الحياة الأبدية، وهذا ما لا يحقّقه تقديم الحسنات للفقراء، وإن كثرت؛ "فالفقراء معكم في كلّ حين"؛ هذا ما أجاب به الربّ يهوذا الذي كان يأسف لإسراف مريم بطيب قيمته ثلاث مائة دينار سكبته على رجلي يسوع الربّ. الأساس هو محبة الله النابعة من اختبار حبّ الله للإنسان، وبالتالي إسناد الحياة البشرية على هذا الحبّ وحده، الذي لا يمكن إشراك أيّ حبّ آخر معه، ولا الاستناد إلى أيّ ضمانات أخرى غير ضمانته عنايته.

إنّ محبّة الفقراء وأيّ قريب تنبع من محبّة الله؛ فليس البخل إلّا من الخوف على الغد وظلم الدهر، وليس من خوف إلّا لدى الذي لا يعرف الله ولا يؤمن بعنايته الأبويّة. البخيل الذي لا يحسن للقريب أو الفقير هو قبل كلّ شيء إنسان لا إيمان عنده، مهما بلغت تقواه وآدميته. ليس البخيل شريراً بل خائفاً، وهكذا الأنايّي والطّماع وظالم اليتيم والأرملة...، إنهم ضحايا عدم الإيمان بالوصيّة الأولى أو بالأحرى بكلمة الحياة الأولى، كما يسمّيها التقليد البيبليّ، وليس من شفاء من هذه الخدعة، وليس من سبيل إلى هذا الإيمان الواقعيّ والوجوديّ، إلّا بهذا الاختبار ولو لمرة واحدة: "إذهب وبع كلّ ما لك وأعطه للفقراء، فيكون لك كنز في السماء، وتعال اتبعني". إذهبوا وبيعوا كلّ ما لكم، "ولا تهتمّوا إذا وتقولوا: ماذا نأكل، أو ماذا نشرب، أو ماذا نلبس؟ فهذا كله يسعى إليه غير المؤمنين، وأبوكم السماويّ يعلم أنّكم تحتاجون هذا كلّه. أطلبوا أولاً ملكوت الله وبرّه، وذلك كلّه يزداد لكم" (مت ٦: ٣١-٣٣). "والحقّ أقول لكم: ما من أحد ترك، من أجلي ومن أجل الإنجيل، بيتاً، أو إخوة، أو أخوات، أو أمّاً، أو أباً، أو أولاداً، أو حقولاً، إلّا ويأخذ مئة ضعف، الآن في هذا الزمان، بيوتاً، وإخوة، وأخوات، وأمّهات، وأولاداً، وحقولاً، مع اضطهادات، وفي الدهر الآتي حياة أبدية" (مر ١٠: ٢٩-٣٠).

تجسّد معلّم الإيمان والمحبة

الأرشمندريت د. جاك خليل

معهد القديس يوحنا الدمشقي اللاهوتي - البلمند

أنا أعلم أنّ المسيا، أي المسيح، يأتي؛ فمتى جاء ذلك يُخبرنا بكلّ شيء (يو ٤: ٢٥).

هذا ما قالته المرأة السامريّة عندما كانت تُحاور الربّ يسوع عند بئر يعقوب. وفي جوابه أكدّ الربّ يسوع لها أنّه هو المسيا الذي سيُعلم كلّ شيء.

لقد تجسّد الربّ يسوع المسيح وجاء إلى العالم ليسلمنا تعليمًا لم ينقله أحدٌ قبله على وجه التمام. وهذا التعليم هو الذي سيكون خاصّة مميّزة للذين يؤمنون به. هؤلاء تسلّموا "ناموس المسيح"، أي تعليمه، بحسب المعنى العبري لكلمة "تورّه". أمّا ناموسه فهو "ناموس الإيمان"، ووصيته المحبّة.

تظهر أهميّة الثنائيّ المسيحيّ، الإيمان والمحبة، في ما يكتبه الرسول بولس في رسالته إلى أهل غلاطية؛ فبعد أن توسّع في تأكيده على عدم جدوى الناموس الموسويّ في تبرير الإنسان، مرّكزًا مواجتهته للناموس على الختان الذي هو علامة العهد، شدّد على أنّ الإيمان بيسوع المسيح هو المعيار الوحيد للتبرير. ثمّ لخصّ هذه الحقيقة في قوله: "لأنّ في المسيح يسوع لا الختان يُنفع شيئًا ولا الغرلة، بل الإيمان العامل بالمحبّة" (غل ٥: ٦).

لكننا نعلم أنّ وصيّة محبة الله والقريب ترد في الناموس الموسويّ أيضًا، إذ تأتي الأولى بين الوصايا العشر. ما الجديد، إذًا، في وصيّة المحبة التي سلّمنا

إياها المسيح؟ وكيف يربط الرسول بولس بين الإيمان بيسوع المسيح وتطبيق وصية المحبة؟ وما هي بالتحديد هذه العلاقة التفاعلية بين الإيمان والمحبة اللتين تعلمناهما من رئيس الإيمان ومعلم المحبة؟

نال موضوع المحبة المسيحية حيّزاً كبيراً في الدراسات الكتابية عبر التاريخ. ويأتي مؤتمراً هذه السنة ليضيف حلقة أخرى من الأبحاث والدراسات المتخصصة في هذا الموضوع. ولقد بدالي من الضروري أن أتطرق إلى وصية المحبة من منظار جديد يضيف شيئاً ولو يسيراً على واقع البحث اليوم. لذلك، أردت أن أسلط الضوء في بحثي على العلاقة التفاعلية التي تربط بين فضيلتي الإيمان والمحبة، اللتين تجددتا بيسوع المسيح، وأصبحتا المعيار الأساسي لتبرير الذين في المسيح يسوع.

من أجل توضيح هذه المسألة، سأتطرق أولاً إلى ما يعلمه الرسول بولس عن طبيعة الإيمان وخصائصه، لكي أشرح في ما بعد علاقة المحبة بالإيمان، وأهميّة عمل المسيح الخلاصيّ لتعلم اقتناء هاتين الثمرتين الروحيّتين، الإيمان المبرّر والمحبة المخلصة.

قبول البشارة والتجاوب مع عمل المسيح

الإيمان هو تجاوب الإنسان مع كلمة المسيح (رو ١٠: ١٧). يتكلّم المسيح واضعاً كلمته في فم الرسول (٢ كو ٥: ١٩-٢٠؛ ١٣: ٣)، لأنّ الرسول خادمٌ لعمل الله (٢ كو ٥: ١٨)، من حيث أنّه ينقل الدعوة إلى الشعوب ليحسّنوا علاقتهم بالله. لكنّ الله ذاته هو الذي يكرز ويدعو إلى ذلك (٢ كو ٥: ٢٠؛ ١ تس ٢: ١٣). وبقوله "كأنّ الله يعظ بنا" و"نطلب عن المسيح، تصالحوا مع الله" (٢ كو ٥: ٢٠)، يشدّد الرسول بولس بوضوح على أنّ الله ينتظر من الإنسان أن يقبل عمله؛ فإنّ الله المحبّ البشر والكلّيّ الصلاح الذي جعل ابنه "الذي لم يعرف خطيئةً خطيئةً من أجلنا لنصير نحن برّ الله فيه" (٢ كو ٥: ٢١)، لم يتوقّف

عند هذه التضحية، بل تابع مبادرته، وها هو يرجو الناس أن يقبلوا العطية. لهذا السبب لا يتردّد الرسول بولس في القول: "ولكنّ الكلّ من الله" (٢ كو ٥: ١٨)، ذلك لأنّ الله قدّم ابنه من أجل تبرير الإنسان^(١)، ومن ثمّ، بدل أن ينتظر تقدمة ملائمة من جهة الإنسان، هو من يرجو الإنسان أن يقبل الخيرات التي يقدمها له مجاناً (٢ كو ٥: ٢٠).

"الكلّ من الله"، هو أتمّ كلّ الأشياء، ولم يبقَ للإنسان إلا أن يقبل الهبة؛ لذا يصحّ القول، إنّ الرسول الذي يخدم عمل الله هذا من خلال كرازته بالإنجيل^(٢)، يحمل كلمة المصالحة التي حقّقها الله، ويرجو الإنسان، باسم المسيح، أن يتجاوب مع مبادرة الله، لكي يتبرّر (أنظر رو ٦: ١٦). لكنّ جواب الإنسان المتوقع لا يكون بحفظه الناموس الموسويّ كي يتحقّق التبرير، لئلا يقع في جهل مماثل لجهل اليهود الذين سعوا للحصول على برّهم الخاصّ لا على برّ الله (رو ١٠: ٣). أمّا في ما يتعلّق بعمل الله الخلاصيّ، فالناموس الموسويّ لن يشكّل مجدداً معيار الحصول على التبرير، لأنّه قد استعلن جلياً أنّ المسيح هو معيار التبرير بالإيمان؛ فالناموس وحده، بدون المسيح، يعجز عن أن يبرّر أيّ إنسان (غل ٣: ٢١؛ أنظر رو ٨: ٣)، "لأنّ المسيح هو هدف الناموس للبرّ لكلّ من يؤمن" (رو ١٠: ٤؛ غل ٣: ٢٤).

على الإنسان، إذاً، أن يسمع كلمة المسيح، وأن يتعلّم كلمة إنجيله وعمله الخلاصيّ، كي ينتهي به المطاف إلى الإيمان بقوة، والاعتراف جهاراً بأنّ المسيح هو الربّ^(٣). هذا ما يلخصّ خبرة الإيمان، وهذه الخبرة تشرح القول "إنّ الإيمان يأتي من السماع" (رو ١٠: ١٧). تبدأ خبرة الإيمان بقبول كلمة

(١) يعلّق القديس يوحنا الذهبي الفمّ على هذه الآية بالقول: "ولكنّ كلّ الأشياء من الله. لا شيء منّا؛ فإنّ غفران الخطايا والتبنيّ والمجد غير الفاسد قد أعطيت لنا من لدنّه" (PG 61, 475-476).

(2) O. Hofius, "Gott hat unter uns aufgerichtet das Wort von der Versöhnung (2 Kor 5,19)", *Paulusstudien*, 17-18.

ومن هذا المنظار يشرح القديس يوحنا الذهبيّ الفمّ الآية ذاتها (PG 61, 475-476).

(3) J. Fitzmyer, *Romans*, 137.

البشارة (١ كو ١٥ : ١١ ، ١٤) ، وتنتهي بالطاعة^(٤).

الإيمان كطاعة

من خلال العلاقة المترابطة بين الإيمان بالمسيح وطاعته، يغدو المسيح ربًا ومخلصًا للإنسان^(٥). يؤكّد الرسول بولس أنّه أخذ النعمة والرسوليّة من المسيح، كي يقيم "طاعة الإيمان"^(٦) في جميع الأمم (رو ١ : ٥ ، ١٦ : ٢٦؛ رج رو ٦ : ١٧ ؛ ١٥ : ١٨ ؛ ٢ كو ١٠ : ٥). عندما يقبل الإنسان المسيح ويعترف به ربًا وسيّدًا على حياته، يتحوّل عندها قبوله إلى خضوع، واعترافه إلى التزام بكلمة المسيح. هذه الحقيقة تتّضح أكثر في عبارة الرسول بولس: "... على طاعة اعترافكم بإنجيل المسيح" (٢ كو ٩ : ١٣). إذًا، لا يعتبر الرسول بولس الإيمان قبولاً فكرياً وحسب لعبارة "المسيح هو الرب"، فالإيمان عنده هو أن يكرّس الإنسان كلّ حياته لله (في ٣ : ٧-٨)، وأن يطيع كلمته ومشيتته^(٧)، وهذا ما يجب أن يظهر في علاقات الإنسان مع الله، ومع إخوته في البشريّة، ومع كلّ الخليقة^(٨).

الإيمان كطاعة هو نهج حياةٍ مختلف عن طريق الخطيئة (رج رو ٦ : ١٦-١٧). عندما يؤمن الإنسان، يلتزم بالتعليم الذي سمعه وقبّله (رو ٦ : ١٧).

(٤) رو ١ : ٥ ؛ ٦ : ١٧ ؛ ١٦ : ٢٦ ؛ أنظر أيضًا رو ١٠ : ١٦ ؛ ٢ كو ٩ : ١٣ ؛ ٢ تس ١ : ٨ ؛ ٣ : ١٤ ؛ عب ٥ : ٩ ؛ رج أيضًا أع ٦ : ٧ ؛ ١ بط ٢ : ١.

(٥) هذه الحقيقة تظهر من خلال رو ١٤ : ٦-٩ ، وخاصّة في آ ٩ حيث يقال بصريح العبارة أنّ هدف التدبير الخلاصيّ الذي أتمّه المسيح هو أن يكون ربًا. أمّا الآيات السابقة فهي تشدّد على الأهميّة الكبرى لطاعة الرب، لأنّها السبيل المضمون للخلاص (رج آ ١٤ : ٤).

(٦) بحسب رأي م. زرفيك و م. غرونوفر.

(M. ZERWICK & M. GROSVENOR, *A Grammatical Analysis of the Greek New Testament*, 1996, 457)

تحمل الإضافة في التعبير "طاعة الإيمان"، ὑπακοή πίστεως، أكثر من معنى: فهي إضافة المصدر، فيحتمل أنّ ما يقصده الرسول هو الطاعة التي تصدر عن الإيمان، وربّما تكون إضافة المفعول به، أي إطاعة الإيمان، أو إضافة تفسيريّة، بمعنى الطاعة التي هي الإيمان بحدّ ذاته.

(7) J. FITZMYER, *Romans*, 137, cf. O. KUSS, "Der Begriff des Gehorsams im Neuen Testament", *ThGl* 27, 1935, 699-700.

(8) J. FITZMYER, *Romans*, 137.

والإيمان كطاعة هو خضوع الإنسان التام لمن صار سيّد حياته، إلى درجة ينتفي عندها كلّ اعتمادٍ على الذات، لئلا يقع الإنسان في الافتخار بقدراته؛ "فالافتخار قد انتفى" (رو ٣: ٢٧). هذا الإيمان هو شرط التبشير، لا وصايا الناموس الموسوي^(٩). إن التبشير لا يُتمّ بتعبٍ وجهد، أي بتطبيقٍ دقيقٍ لأعمال الناموس وفرائضه، وإنّما بواسطة الإيمان (رو ٣: ٢٧) الذي هو قبل كلّ شيء خضوعٌ، وبالتالي، ما من هامشٍ بعد الآن للافتخار. هنا يكمن الاختلاف بين "ناموس الإيمان" (رو ٣: ٢٧) وناموس الوصايا، الذي بموجبه من يُطبّق الوصايا يحصل على المكافأة التي يستحقّها، وتُعتبر المكافأة إنجازاً.

المحبة و"ناموس الإيمان"

بحسب "ناموس الإيمان"، يحيا الإنسان في البرّ عندما يُطيع كلمة المسيح، بغضّ النظر عن هويّته، أي أكان يهودياً أو أممياً. وتظهر هذه الطاعة للمسيح بالتمرس على المحبة التي تبقى أسمى الوصايا، لأنّه يتوجّب على من يؤمن بالمسيح أن يحبّ الآخرين: "لا تكونوا مديونين لأحدٍ بشيء إلا بأن يحبّ بعضكم بعضاً" (رو ١٣: ٨؛ أنظر غل ٥: ١٣). إنّ طاعة المسيح التي تظهر في تطبيق وصية محبة القريب تكمل كلّ ناموس، كما يعلم الرسول بولس (أنظر غل ٥: ١٤؛ رج رو ١٣: ٩)، والمعنيّ بالناموس هنا هو الناموس الموسويّ و"ناموس المسيح" على حدّ سواء، وأيضاً أيّ ناموس أخلاقيّ ومدنيّ على وجه عامّ.

لا شكّ بأنّ الرسول بولس يعتبر محبة القريب بمثابة كمال الناموس الموسويّ^(١٠). وهو بالتأكيد يتطرّق إلى الناموس الموسويّ، تحديداً في رو ١٣: ٨-١٠؛ فتعداد فحوى اللوح الثاني من الوصايا العشر^(١١) (٩ آ) يُبين خطأ

(9) O. Kuss, "Der Begriff des Gehorsams im Neuen Testament", *ThGl* 27 (1935) 699-700.

(١٠) رو ١٣: ٨-١٠؛ رج غل ٥: ١٤؛ ١ تم ١: ١؛ ٥ كول ٣: ١٤.

(١١) إقرأ خر ٥: ١٧-٢١ بحسب الترجمة السبعينية وأهمل آ ٢٠.

اعتبار الإشارة هنا إلى ناموس الأخلاق العام^(١٢). كما يُلاحظ، في هذا السياق، أنّ رسول الأمم، في كلامه على المحبّة، يتبع تعليم المسيح عن كمال ناموس الموسويّ في المحبّة، الذي يُسلّم في مت ٥: ١٧-٤٨، التي تشكّل نوراً ساطعاً يضيء مفهوم المحبّة المسيحيّ. ومن ناحية أخرى، يتقاطع هذا التعليم مع تقليدٍ نصادفه عند هلال، الذي يُمثّل الجناح المنفتح في الأدب الرابينيّ، ولكنّه يرتبط عنده دائماً مع التشديد على طاعة ناموس طاعة عمياء^(١٣)، وأنّ ناموس الموسويّ هو المقصود يتأكد من الدراسة النحويّة لسياق الآية. إنّ اسم الفاعل "المحبّ"، ὁ ἀγαπῶν، في رو ١٣: ٨، يتطلّب مفعولاً به^(١٤)، لذلك يجب أن تُعتبر كلمة "آخر" مفعولاً به لاسم الفاعل "المحبّ"، لا بمثابة صفة تحدّد الكلمة التالية "ناموس"، فيصبح المعنى "الناموس الآخر". لا يسمح النصّ بإمكانية هذا الاحتمال. لم يُذكر أيّ ناموس بشكل واضح في المقطع السابق، وبأكثر دقّة، لم تستعمل كلمة "ناموس" البتّة بعد ١٠: ٥^(١٥). يبقى كلاماً غريباً عن موضوع المقطع ذلك الذي يعتبر المحبّة تكمّل "الناموس الآخر"^(١٦)، حيث يكون المقصود بـ"الناموس الآخر" واحداً من الاحتمالات الثلاثة الآتية:

أ - ما تبقى من الناموس، أي الوصايا الأخرى (١٣: ٩) ما عدا وصية المحبّة^(١٧)؛

(12) E. KÄSEMANN, *An die Römer*, 1980, 348. Π. Τρεμπέλα, *Υπόμνημα εις τὰς ἐπιστολάς της Καινῆς Διαθήκης*, τόμος 1, 192.

(13) E. KÄSEMANN, *An die Römer*, 1980, 348-349. H. STRACK & P. BILLERBECK, *Das Evangelium nach Matthäus erläutert aus Talmud und Midrasch*, 1961, 357-359.

(14) E. KÄSEMANN, *An die Römer*, 1980, 348.

(15) C.E.B. CRANFIELD, *Romans - a Shorter Commentary*, 1985, 327.

(١٦) يلاحظ E. KÄSEMANN, *An die Römer*, 348، وهو مح في ذلك، أنه يجب ربط ἑτερος بكلمة πλισίον في آ ٩ ج وآ ١٠؛ فللكلمتين النفس ذاته، كما في ٢: ١؛ ١ كو ٤: ٦؛ ١٤: ١٧؛ لذا من الخطأ ربطها هنا بكلمة νόμος.

(١٧) هذا رأي كل من:

J. C. V. HOFMANN, *Die heilige Schrift Neuen Testaments*, 3. Teil (Brief an die Römer), 1868, 542-3, Th. ZAHN, *Der Brief des Paulus an die Römer* (1910) 3. Aufl. 1925, 563 n. 81.

ب - ناموس المسيح^(١٨)؛

ج - الناموس الآخر، باعتبار أنّ الناموس الموسويّ هو المقصود بالناموس الآخر، بالمقارنة مع الناموس الرومانيّ الذي يفرض الطاعة "للسلاطين الفائقة" (١٣ : ١-٧)^(١٩).

ما أراد الرسول بولس التشديد عليه في آ ٨، يفسّره في آ ٩ بقوله إنّ محبة القريب تلخّص كلّ وصايا الناموس الموسويّ، وبالتالي من يحبّ يتمّم الناموس من خلال محبته للآخر. وهكذا، يتمكن المؤمن المحبّ من أن يقيم الناموس الموسويّ، لا أن يُبطّله.

في مكانٍ آخر، يشدّد الرسول على أنّ المحبة تكملّ لا الناموس الموسويّ وحسب، بل "ناموس المسيح" أيضًا (غل ٦ : ٢)^(٢٠). في غل ٥ : ١٤، يقول الرسول بولس على وجه عامّ: "لأنّ كلّ ناموس في كلمةٍ واحدةٍ يُكَمَّل: أحبّ قريبك كنفسك". ثمّ، وبأسلوب التضمين، يعود في غل ٦ : ٢ إلى موضوع المحبة الذي كان سبب التوسّع في غل ٥ : ١٣-٢٦، ليوضح أنّ المسيحيّ، بمحبته للإخوة، يطبّق "ناموس المسيح" على وجه تامّ. وبهذا يشير إلى أنّ كلّ ما كتبه في الإصحاح الخامس من الرسالة إلى غلاطية عن حياة المسيحيّ بحسب الروح لا بحسب الجسد، يتلخّص بالسلوك في المحبة الكاملة. وعلى نحو مشابه، يطابق الإنجيليّ يوحنا في رسالتيه الأولى والثانية بين المحبة وبين أن يعيش المرء وفقًا لوصايا المسيح (١ يو ٥ : ٣؛ ٢ يو ١ : ٦).

بناءً ما سبق، يمكن القول إنّ الإيمان كطاعة للمسيح يربط الإنسان "بناموس

(18) GUTBROD, art. νόμος, in *ThWNT* IV, 1069, 15f.- P. Feine, *Das gesetzfrei Evangelium des Paulus*, 1899, 191.

هذه المراجع مذكورة عند W. MARXSEN, "Der ἔτερος νόμος Röm.13,8", in: *ThZ* 11, 1955, 231

(19) هذا بحسب تفسير O. MERK, ويتبعه W. MARXSEN, "Der ἔτερος νόμος Röm.13,8", 230-237 *Handeln aus Glauben*, 165

(20) Cf. W. SCHRAGE, *Probleme paulinischer Ethik anhand von Gal 5,25 - 6,10, La foi agissant par l'amour (Galates 4,12 - 6,16)*, Série Monographique de « Benedictina » - Section Biblico-Oecuménique, « Benedictina », Abbaye de S. Paul, Rome, 1996, 187.

المسيح" (١ كو ٩ : ٢١)، الذي يُسمّى أيضًا "ناموس الإيمان" (رو ٣ : ٢٧)، والذي يكتمل بوصية المحبة.

الصفة الدينامية والمستمرّة للإيمان

تظهر ماهية العلاقة بين الإيمان والمحبة بأجلى بيان في غل ٥ : ٦ : "لأنه في المسيح يسوع لا الختان ينفع شيئاً ولا الغرلة بل الإيمان العامل بالمحبة". يجب أن يُثمر الإيمان أعمال محبة، كما يتبيّن من استعمال اسم الفاعل (٢١) "العامل" (ἐν+ἔργον = ἐνεργουμένη)، وهو مقيد نحوي لكلمة "إيمان". ولأنّ هذا التعريف للإيمان يرد في الحاضر المستمرّ (participium coniunctum) (٢٢)، يتعلّق الأمر حينها بخاصية تلازم الإيمان دائماً (٢٣). بكلام آخر، بمعزل عن هذا التحديد، أي عندما لا يكون الإيمان عاملاً بالمحبة، يختلف عن جوهره الضروري الذي يميّزه. وعلى ضوء هذا التحديد، يتبيّن الخطأ في ما أورده الإعلان المشترك اللوثيري - الكاثوليكي بأنّ "الإيمان ينحصر في نقطة زمنية معينة، هي لحظة قبول هبة الإيمان، وكلّ ما يسبق وكلّ ما يتبع هذه النقطة الزمنية (أي ظهور الإيمان من خلال أعمال المحبة) لا يشكّان شرطاً للتبرير ولا يستحقّانه" (٢٤). إنّ تعليم الرسول بولس لوضح أشدّ الوضوح في غل ٥ : ٤-٦، حيث يقول ما فحواه: كلّ الذين يبرّون بالناموس لا ينتمون في ما بعد للمسيح، لأننا نحن المسيحيين ننتظر من الإيمان رجاء التبرير، لأنّه في العهد الجديد الذي خُتم بدم المسيح، لا معنى لختان العهد القديم ولا للغرلة في ما يتعلّق بتبريرنا، فإنّما نحن نتبرّر بالإيمان الذي يظهر بالأعمال الموجهة من المحبة الصادقة دون رياء. يبدو واضحاً جداً من خلال غل ٥ : ٦، أنّه، بدل

(21) Participium coniunctum.

(٢٢) في ما يختصّ بهذه الحالة رج: G. MANDILARAS, The Verb in the Greek Non-literary Papyri, 96-97.

(٢٣) رج موازاة الأجزاء في قول الرسول "عمل الإيمان وتعّب المحبة" (١ تس ١ : ٣)؛ أنظر أيضًا "عمل الإيمان" (٢ تس ١ : ١١).

(٢٤) عقيدة التبرير - الإعلان المشترك للرابطة اللوثيرية العالمية والكنيسة الكاثوليكية الرومانية، ٤، ٣، ٢٥.

الختان الذي يشكّل علامة العهد بين الله وإسرائيل، يحلّ كشرطٍ للتبرير، لا الإيمان ببساطة، بل "الإيمان العامل بالمحبة". لا ينحصر الإيمان، إذاً، بلحظة قبول كلمة الإنجيل، بل يشكّل موقفًا ديناميًّا يمَسُّ كلَّ وجود الإنسان. لذلك، وجد الرسول بولس خير دعامة لما يعلمه في حب ٢ : ٤: "أمّا البارّ فبالإيمان يحيا" (رو ١ : ١٧؛ غل ٣ : ١١). على الإيمان أن يلعب دورًا محوريًّا في حياة الإنسان المسيحيّ، وأن يغدو ناموس حياته.

نستنتج ممّا سبق أنّه لا يكفي أن يبقى الإيمان موقفًا فكريًّا ومن دون أعمال، بل يجب أن يستعلن بالأعمال الصالحة، تمامًا مثلما يشدّد يعقوب الرسول في رسالته (يع ٢ : ١٤ - ١٩). أمّا أعمال الإيمان فلا تكون في إتمام وصايا الناموس بعبوديّة، بل "بالمحبة"، وبأكثر دقّة، في عبوديّة البرّ. هذه هي النقطة التي تميّز المسيحيّة، بحسب تعليم الرسول بولس، عن يهوديّة الهيكل الثاني.

وتجدر الإشارة إلى أنّ الرسول بولس وبهدف التشديد على الدور الجوهريّ والتكميليّ للمحبة الفاعلة إلى جانب الإيمان، يُعلن بقناعة تامّة أنّ الإيمان دون المحبة ليس بشيء ولا ينفع البتّة (١ كو ١٣ : ٢)؛ ويتابع القول إنّ المحبة هي الأعظم (١ كو ١٣ : ١٣). ومن المفيد هنا الانتباه إلى أنّ الرسول بولس غالبًا ما يذكر الإيمان مع المحبة جنبًا إلى جنب^(٢٥)، وفي بعض الأحيان في جملتين متوازيتين الأجزاء، فيكون الجزء الثاني بمثابة تكرار للجزء الأوّل بكلام آخر (١ تس ١ : ٣). غاية القول، إنّ تعليم الرسول بولس عن موضوع التبرير بالإيمان يفترض هذا الإيمان الذي يستعلن على نحوٍ مستمرٍّ من خلال تطبيق وصيّة المحبة، وهكذا يغدو الإيمان ناموس حياة المسيحيّ (رج رو ٣ : ٢٧).

(٢٥) أف ١ : ١٥؛ ٣ : ١٧؛ ٦ : ٢٣؛ كو ١ : ٤؛ ١ تس ١ : ٣؛ ٣ : ٤؛ ٥ : ٨؛ ٢ تس ١ : ٣؛ ومِرّات كثيرة في الرسائل الرعاييّة.

المسيح هو المعيار الوحيد للتبرير بالإيمان

يعلّم الرسول بولس أنّه، كما الإيمان يأتي من سماع كلمة المسيح وقبول الكرازة بالإنجيل، حسب ما شرّحنا آنفاً، كذلك المحبّة أيضاً؛ فقد أصبح بإمكان المسيحيّ أن يتعلّم المحبّة من مثال حيّ موضوع أمامه هو محبّة المسيح. عندما أسلم ابن الله ذاته طوعاً إلى الموت من أجلنا، كي يخلّصنا من الموت، عبّر بالفعل عن محبته اللامتناهية لنا^(٢٦). ومن واجب المسيحيّ، كابن حبيب، أن يقتدي بالمسيح (أف ٥: ١؛ رج ١ كو ١١: ١)، سالكا في المحبّة^(٢٧) (أف ٥: ٢)، أي أن يحبّ دون حدود حتّى الموت. بسبب من هذا، يتوجّه الرسول بولس مخاطباً أهل تسالونيكي ويدعوهم "متعلّمين من الله"، θεοδιδάκτοί، فيقول: "وأما عن المحبّة الأخويّة فلا حاجة لكم أن أكتب إليكم عنها لأنكم أنفسكم متعلّمون من الله أن يحبّ بعضكم بعضاً" (١ تس ٤: ٩). إذا، يعتبر رسول الأمم أنّهم لا يحتاجون تعليماً إضافياً "عن المحبّة الأخويّة"، لأنهم تعلّموها من المسيح، الذي أحبّهم وقرّب نفسه من أجلهم ذبيحة تكفيرية: "واسلكوا في المحبّة كما أحبنا المسيح وسلّم نفسه من أجلنا قرباناً وذبيحةً لله"^(٢٨). تعليقاً على هذا الموضوع يكتب الأستاذ ستويانوس، Stoyiannos، الآتي: ليست المحبّة مبدئاً أخلاقياً غير شخصانيّ، بل "تشبّهاً" (συμμορφωσις) بمحبّة الله المتجسّدة. من جهة أخرى، نلاحظ أيضاً أنّ الرسول بولس، عندما يطلب أعمال محبّة من المسيحيين، يعمد إلى تذكيرهم بأنّ الله الذي أحبّ الإنسان وأعطاه بالمسيح غفران جميع خطاياها، هو من سيكون مثال سلوك المؤمن تجاه أخيه: "وكونوا لطفاء بعضكم نحو بعض، شفوقين متسامحين كما سامحكم الله أيضاً في المسيح" (أف ٤: ٣٢). وعلى نحو مماثل يحثّ الرسول الكورنثيين على جمع المساعدات للإخوة في أورشليم، ويكتب إليهم قائلاً: "فإنكم تعرفون نعمة

(٢٦) رو ٥: ٨؛ غل ٢: ٢٠؛ أف ٥: ٢؛ أنظر يو ١٦: ٣؛ يو ١٦: ٣.

(٢٧) رج: Γ. Μαντζαριδής, Χριστιανική Ηθική, τ. I, 158, 159.

(٢٨) أف ٥: ٢؛ أنظر رو ١٥: ١-٣، ٧؛ أف ٤: ٣٢؛ كول ٣: ١٣.

ربّنا يسوع المسيح، أنّه من أجلكم افتقر وهو غنيّ، لكي تستغنوا أنتم بفقره" (٢ كو ٨: ٩). ويتكرّر الأمر عينه في حثّه الكورنثيين على أن يُعطوا بسخاء (٢ كو ٩: ٦ي)، حيث يلمّح إلى طاعتهم للإنجيل (آ ١٣)، وإلى عطية الله التي لا توصف (أنظر آ ١٥). ونصادف فكرة مماثلة في الرسالة الأولى للبشير يوحنا: "في هذا عرفنا المحبة، أنّه وضع نفسه من أجلنا، ويجب أن نضع نحن نفوسنا من أجل الإخوة" (١ يو ٣: ١٦).

وفي رسالة أخرى يُعطي الرسول بولس أيضًا مثال تواضع المسيح وطاعته (فل ٢: ٥-٨)، لكي يُشجّع أهل فيليبي على اكتساب المحبة، والسعي إلى الوحدة بالتواضع (فل ٢: ٢-٣)، والطاعة أيضًا (فل ٢: ١٢). هكذا يوضّح الرسول بولس على نحو قاطع أنّ "طاعة الإيمان"، أو بأكثر دقة، "الإيمان كطاعة"، يتماهى مع الإيمان الذي يظهر بأعمال المحبة. كلّ من يؤمن بالمسيح يطيعه، وإنّ طاعته تظهر قبل كلّ شيء بتطبيق المحبة التي تعلّمها منه.

إنّ المحبة غير المحدودة التي أظهرها الله بالصليب تكتسب أهميّة أساسية، لا على المستوى السلوكي بين الناس وحسب، بل على مستوى حياة المسيحيّ الروحية. إنّ محبة المصلوب لم تترك أيّ رغبة لدى الرسول بولس في العيش لنفسه بعد الآن، أو في طلب "البرّ الذاتي" (رو ١٠: ٣) بمحبة غير أصيلة "تطلب ما لذاتها"، بل تراه بدأ يحسب نفسه مصلوبًا مع المسيح عندما عرف محبته التي تفوق الإدراك (رج أف ٣: ١٩)، التي لم تتوقّف حتّى أمام الصليب. ويلخص الرسول بولس هذه الخبرة في الرسالة إلى غلاطية كالآتي: "مع المسيح صُلبت، فأحيا، لا أنا بل المسيح يحيا فيّ، فما أحياه الآن في الجسد، فإنّما أحياه في الإيمان، إيمان ابن الله الذي أحببني وأسلم نفسه من أجلي" (غل ٢: ١٩ ج-٢٠). هذه الكلمات تصلح في كلّ زمان ومكان لكي تلخص الحياة الروحية التي يحياها المسيحيّ. لقد أحببنا ابن الله المتجسّد، وصُلب من أجل تبريرنا، لكي نحبه، ونصلب معه، ونموت عن كلّ شهوات الجسد وأهوائه المُعيبة.

هكذا يتّضح مجدّداً أن المسيح هو معيار التبرير بالإيمان. كلمة المسيح ومثال محبّته وتواضعه هما ما جعل اكتساب التبرير ممكناً، من جهة أولى، وكذلك إمكانيّة "الحياة للبرّ" (رو ٨ : ١٠)، من جهة أخرى. إنّ من يسمع كلمة المسيح ويقبلها، يُعلن بمحبّته غير الأنانيّة أنّه يؤمن بيسوع المسيح ربّاً ومخلّصاً لحياته ولكلّ العالم. سوف يُطيع المسيح ويقتدي بالمحبّة التي تعلّمها منه، وبواسطة الإيمان بابن الله ومعرفته سيبلغ "إلى إنسان كامل، إلى قياس قامة ملء المسيح" (٢٩).

هكذا نغوص في عمق معنى القول: "المحبّة هي كمال الناموس" (رو ١٣ : ١٠ ب). والكلام هنا لا ينحصر بالناموس الموسويّ فقط، بل إنّ وصيّة المحبّة تلخّص ناموس الإيمان أيضاً، لأنّ فعل المحبّة، كما ورد آنفاً، هو التعبير الأكمل عن طاعة الإيمان. والحياة في المحبّة، كما الإيمان كطاعة أيضاً، هي نهج حياةٍ مختلف عن طريق الخطيئة: "محبّة القريب لا تصنع سوءاً. المحبّة هي كمال الناموس" (رو ١٣ : ١٠). وعندما تكتمل هذه الأجزاء تتظّهر الصورة التي، بناءً عليها، قال الرسول بولس: "أفنبطل الناموس بالإيمان؟ حاشا، بل نقيم الناموس" (رو ٣ : ٣١)، لأنّ الإيمان بذاك الذي علّمنا المحبّة الحقيقيّة وطاعته، يستعلن بالمحبّة؛ وهكذا يُتمّم كلّ ناموس، بما في ذلك الناموس الموسويّ.

مجدّداً، يتبيّن حقيقة أنّ "كلّ الأشياء من الله"؛ فإنّ الفضل في اقتناء المحبّة، التي سهّلت إتمام الناموس، يعود إلى المسيح وحده، لأنّه صار بأعماله، كما بأقواله أيضاً، معلّم المحبّة بامتياز. وقد أضحي بمتناول الإنسان المؤمن، "كمتعلّم من الله"، ما كان قبل مستحيلاً، أعني إتمام الناموس و"الحياة للبرّ" (رو ٨ : ١٠).

"الافتخار قد انتفى"

إنّ طريقة الفهم هذه لقصد الرسول بولس من "ناموس الإيمان" لا تترك هامشاً لإبداء تحفّظات خوفاً من إمكانية اعتبار الإيمان إنجازاً يفتخر به الإنسان. كم هي عظيمة عطية الله، وأي شيء يمكن أن يضاهاه به الإنسان الله؟ حاشا! لذا، يقول الرسول إنّ الذي تبرّر قد أصبح بعد تحرّره من الخطيئة عبداً للبرّ (رو ٦: ١٦-٢٣). ولأنّ الرسول يعرف في العمق قيمة ذبيحة المسيح، يلفت انتباه الكورنثيين إلى أنّهم اشتروا بثمان كريم، ولا يمكنهم أن يكافئوا المخلص بما يضاهاه نعمته؛ فعليهم أن يعوا أنفسهم عبيداً للمسيح (١ كو ٦: ٢٠؛ ٧: ٢٣؛ أنظر رو ٦: ١٨-٢٢؛ أف ٦: ٦؛ فيل ١: ١٦). و"كعبد بطال" لا يسوغ للإنسان أن يفتخر عندما يظهر إيمانه بأعمال المحبة، بل الأولى به التذكّر دائماً أنّه لم يفعل سوى ما وجب عليه فعله (قارن رو ١٣: ٨ مع لو ١٧: ١٠). هكذا ينتفي كلّ منطلق للافتخار بإنجاز بشريّ تحقّق.

فضلاً عن ذلك، بالإيمان تبرّر الإنسان، فأصبح الإيمان بالمخلص شرط تبريره (رو ٤: ٣، ٥؛ غل ٣: ٦؛ رو ١٠: ١٠) وكلّ الآيات التي تنطرق إلى موضوع التبرير بالإيمان (على سبيل المثال: رو ١: ١٧؛ ٣: ٢٢، ٢٦، ٢٨، ٣٠؛ ٥: ١؛ ٩: ٣٠؛ ١٠: ٦؛ غل ٢: ١٦؛ ٣: ١٤، ٢٢؛ فل ٣: ٩). يُبرّر الإنسان بالنعمة مجاناً (رو ٣: ٢٤)، فقط لاعترافه بالمسيح ربّاً، ولإيمانه بأنّ الله أقامه من الأموات (١٠: ٩-١٠)، وهذا لا يعني أنّ الإنسان حقّق تبريره، أو أنّه استحقّه بإيمانه. يبقى التبرير عطية من الله، وعطية الله لا تُقارن بما يقدمه الإنسان. يعبر القديس يوحنا الذهبيّ الفم عن هذه الحقيقة بقوله: "ولكنّ الأمور التي هو أنجزها متنوّعة وكثيرة ومختلفة؛ فقد مات من أجلنا وصالحنا...، وأعطانا نعمة لا يُنطق بها؛ بيد أنّنا لم نقدّم سوى الإيمان فقط"^(٣٠). كيف إذا يقوى الإنسان على الافتخار؟ يوضّح الرسول هذه الحقيقة عندما يتوجّه إلى أهل أفسس بالقول: "لأنّكم

بالنعمة مخلصون بالإيمان، وذلك^(٣١) ليس منكم بل هو عطية الله؛ لا من أعمال كي لا يفتخر أحد" (أف ٢: ٨-٩). وفي نص آخر يؤكد للكورنثيين انتفاء أي سبب للافتخار، فيقول: "وأي شيء لك لم تأخذه، وإن كنت قد أخذت، فلماذا تفتخر كأنك لم تأخذ" (١ كو ٤: ٧). في تعليقه على الآية هذه، يحذر القديس يوحنا الذهبي الفم مستمعيه مسبقاً من الوقوع في مثل هذا الخطأ، يقول: "لأن الإنجازات ليست منك، بل من نعمة الله...؛ فإن ما أعطي ليس لك بل لمن أعطاه". يفتخر الإنسان بإنجازاتٍ حققها هو، لا لما أخذه بالنعمة (أنظر رو ٤: ٥-٢). لم يقيم الإنسان بأي إنجاز يسمح له بالافتخار، "فالكل من الله"، هو الذي أنجزها كلها. وفقاً لقناعته هذه يكرّر الرسول بولس نصيحته ذات المعنى اللاهوتي العميق: "من افتخر فليفتخر بالرب" (١ كو ١: ٣١؛ ٢ كو ١٠: ١٧؛ أنظر فل ٣: ٣).

خلاصة

لقد تجسّد "رئيس الإيمان" (عب ١٢: ٢) ومعلم المحبة، ليعلمنا ناموسه المبرر لكل من يُطيع إنجيله بإيمان. أصبح للإيمان فحوى ظاهراً، عندما صُلب ابن الله، ذبيحة الكفارة الإلهية التي تغفر الخطايا بالنعمة، وصار لوصية المحبة القديمة مقياس جديد شخصاني نسعى إلى بلوغه، إذ ترسم أمامنا محبة المسيح الذي بذل ذاته من أجلنا.

إنّ إنجيل الله عن موت المسيح وقيامته هو التعليم الذي تسلّمناه، وعلينا أن نطيعه بإيمان ونسلك فيه، مبتعدين عن التسكع في مناهج الخطيئة. وطاعتنا هذه تتجلى بأعمال المحبة المضحية التي منه أيضاً تعلمناها. ليس صليب المسيح إلا درسٌ عليه نتلمذ ما حيناً. علينا أن نبقيه دائماً نصب أعيننا (٢ كو ٤: ١٠)، نطيعه، نتعلّم منه، نقنّدي به. هكذا نُصبح للمسيح يسوع (أنظر غل ٥:

(٣١) اسم الإشارة "ذلك"، يصرّف كأسماء المحيّر هنا، يعود في هذه الجملة إلى الخلاص من الخطيئة بالنعمة، ولا يُمكن فهمه على أنه يعود إلى الإيمان، فالإيمان اسم مؤنث في اللغة اليونانية.

(٢٤)، هكذا نكون مسيحيين.

لكننا نعلم أنّ وصيّة محبة الله والقريب ترد في الناموس الموسويّ أيضًا، إذ تأتي الأولى بين الوصايا العشر. ما الجديد، إذًا، في وصيّة المحبة التي سلّمنا إيّاها المسيح؟ وكيف يربط الرسول بولس بين الإيمان بيسوع المسيح وتطبيق وصيّة المحبة؟ وما هي بالتحديد هذه العلاقة التفاعليّة بين الإيمان والمحبة اللتين تعلمناهما من رئيس الإيمان ومعلّم المحبة؟

المراجع

القديس يوحنا الذهبيّ الفم (PG 61, 475-476).

عقيدة التبشير – الإعلان المشترك للرابطة اللوثرية العالمية والكنيسة الكاثوليكية الرومانية، ٢٥ . ٣ . ٤.

CRANFIELD C.E.B., *Romans - A Shorter Commentary*, 1985, 327.

FEINE P., *Das gesetzfrei Evangelium des Paulus*, 1899, 191.

FITZMYER J., *Romans*, 137.

GUTBROD, art. νόμος, *ThWNT IV*, 1069, 15f.

HOFIUS O., “Gott hat unter uns aufgerichtet das Wort von der Versöhnung (2Kor 5,19)”, *Paulusstudien*, 17-18.

HOFMANN J. C. V., *Die heilige Schrift Neuen Testaments*, 3. Teil (Brief an die Römer), 1868, 542-3.

KÄSEMANN E., *An die Römer*, 1980, 348. Π. Τρεμπέλα, *Υπόμνημα εις τὰς ἐπιστολὰς τῆς Καινῆς Διαθήκης*, τόμος 1, 192.

KUSS O., “Der Begriff des Gehorsams im Neuen Testament”, *ThGl* 27, 1935, 699-700.

MANDILARAS G., *The Verb in the Greek Non-literary Papyri*, 96-97.

Μαντζαρίδης Γ., *Χριστιανική Ηθική*, τ. I, 158, 159.

MARXSEN W., “Der ἕτερος νόμος Röm.13,8”, in: *ThZ* 11, 1955, 231.

MERK OTTO, *Handeln aus Glauben*, 165.

SCHRAGE W., Probleme paulinischer Ethik anhand von Gal 5,25-6,10, *La foi agissant par l'amour (Galates 4,12 – 6,16)*, Série Monographique de « Benedictina » - Section Biblico-Oecuménique, « Benedictina », Abbaye de S. Paul, Rome, 1996, 187.

STRACK H. & BILLERBECK P., *Das Evangelium nach Matthäus erläutert aus Talmud und Midrasch*, 1961, 357-359.

ZAHN Th. , *Der Brief des Paulus an die Römer*, (1910) 3. Aufl. 1925, 563 n. 81.

ZERWICK M. & M. GROSVENOR, *A Grammatical Analysis of the Greek New Testament*, 1996, 457.

العبادة والإيمان والخلق

لقاء مع محبة الله

الأخت باسمة الخوري الأنطونية
دكتوراه في لاهوت الكتاب المقدس

مقدمة

أخبرتني إحدى الأمهات أن ابنتها، ابن السبع سنوات، خرج من الكنيسة بعد عبادة يوم الأحد ليعلمن أمام عائلته أنه صار قادراً على العد حتى ٥٥٧١، وعندما سأله والده لماذا لم يكمل العد، كان جوابه أن عند هذا الحد انتهت العبادة!

دلت دراسة أجريت في بعض كنائس الولايات المتحدة الأميركية أن حوالي ٦٠٪ من الذين يلتزمون بالصلاة الليتورجية في كنائسهم يعيشون خبرة "اللقاء الشخصي بالله" من خلال الاحتفالات الليتورجية التي يشتركون فيها. هذا يعني بأن حوالي ثلث الملتزمين بهذه الصلوات الجماعية الاحتفالية لم يختبروا أبداً حضور الله في عبادتهم. ثم أن حوالي ثلث الذين قالوا بأنهم اختبروا هذا اللقاء اعترفوا بأن خبرة لقاءهم بالله من خلال العبادات لا تتكرر غالباً.

لا أظن بأن وضعنا في لبنان والشرق الأوسط أو في العالم أسره أفضل؛ فهذه الدراسة تعبر عن حقيقة عيشنا لعبادة الله كلقاء حميم به، وتطرح علينا في الوقت عينه سؤالاً جوهرياً: هل نسعى في صلاتنا إلى الحضور أمام الله ولقائه وتمجيده ومحبيته، أم أن لنا حوافز أخرى للعبادة؟ وهل أخذت اهتماماتنا مكان إرادة الله، وكلماتنا مكان كلمته فأضعناه؟ من الطبيعي أن يكون لنا اهتمامات نضعها أمام الله في صلاتنا، لكن الأساس في كل عبادة هو الله بالذات، وبحسب كلمته هو.

فما هي العبادة بحسب الكتاب المقدس، وما هو ارتباطها بالإيمان، من جهة، وبالحياة الخلقية، من جهةٍ أخرى؟

١- العبادة سجودٌ تعبيراً عن الإيمان بالله

إن تساءلنا على ماذا تقوم العبادة، يجيب المزمور ٩٦: ١-٦: "بإعلان عظمة الربّ الخالق"، إذ لا عبادة دون الوعي لعظمة الله "المرهوب...، الذي صنع السماوات. الجلال والبهاء أمامه، والعزة والروعة في مقدسه". أمام وعي الإنسان لهذه العظمة والقوة والقدرة، أي الإيمان بأنه الخالق المخلص وحده، تأتي العبادة كجوابٍ طبيعيّ.

إضافةً إلى الفعل **שָׂجַד**، يستعمل الكتاب المقدس بشكل واسع الفعل **שָׁחָה** الذي يعني "انحنى"، "سجد ووجهه إلى الأرض"، ونجده أكثر من ١٧٠ مرةً في كامل الكتاب. يدلُّ هذا الفعل على الاحترام الواجب للرؤساء (بشراً كانوا أم الله بالذات)، وكأنّ عبادة الله هي أن نحترمه، بمعنى الاعتراف بسيادته بسجودنا أمامه، وهو بالتالي أن نعترف بمكانتنا كمخلوقات نتلقّى منه كلَّ شيءٍ؛ فالسجود هو إذاً الموقف الذي يلخص كلَّ الأفعال التي تعني العبادة، على ما تؤكد التوراة: "لا تسجدوا (**חֲשַׁתְּחוּהָ**) لإله آخر لأنني أنا الربُّ إلهٌ غَيُورٌ" (خر ٣٤: ١٤)؛ "احذروا أن تُفتتنَ قلوبكم فتزيعوا وتعبدوا آلهةً غريبةً (**وיעبدوهم آلهتهم**)، وتسجدوا لها" (**يهشتموهم لهم**)؛ تث ١١: ١٦)^(١).

يقدم الكتاب المقدس العبادة كواجب مفروض على البشر كافةً، ويقدمها على أنّها الوصيّة الأولى بين الوصايا العشر: "أنا الربُّ إلهك الذي أخرجك من أرض مصر، من دار العبوديّة، لا يكنُ لك آلهةٌ سواي. لا تصنع لك تمثالاً منحوتاً... لا تسجد لها ولا تعبدها"، **لأحشتموهم لهم ولا تعبدوهم** (خر

(١) مع السجود، رغم أنّه عنصر العبادة الأساسي تأتي الذبائح. منذ البدء قدّم هايل بواكير قطيعه لله (تك ٤: ٤)، وبنى نوح وإبراهيم وكل الآباء مذابح ليعبدوا الله ويعلنوا اسمه ويقدموا له الذبائح والمحروقات.

٢٠: ٣-٦)؛ فالعبادة فرض واجب لأنه يحق لله الخالق والمخلص أن يتلقى عبادة المخلوقات التي خلصها. ولا يمكن لمن وعى وجود هذا الخالق المخلص وآمن به إلا أن يعبد. إن العبادة (السجود) هي ردة الفعل الطبيعية والمنطقية لهذا الوعي.

هذا ما يظهر في العديد من المزامير التي تشكل دعوة إلى العبادة تعبيراً عن الأمانة في الإيمان بالله الأوحيد؛ وهو ما يظهر من تخصيص السابع من كل أسبوع لعبادة الله والراحة من "أعمال هذا العالم" عبر الدخول في راحة الله: "اليوم السابع سبت للرب إلهك. لا تقم فيه بعمل ما، أنت وأبنتك وأبنتك وعبدك وجاريك وبهيمنتك ونزيلك الذي في داخل أبوابك، لأن الرب في ستة أيام خلق السماوات والأرض والبحر وجميع ما فيها، وفي اليوم السابع استراح. ولذلك بارك الرب يوم السبت وكرسه له" (خر ٢٠: ١٠-١١)؛ "حافظوا على أيام السبت لأنها علامة بيني وبينكم مدى أجيالكم، لتعلموا أنني أنا الرب الذي قدسكم" (خر ٣٠: ١٣). في هذا الإطار لطالما دان الأنبياء من لا يحترمون السبت وربّه، وطوبوا من يقدرونه محبةً بالله: "إن توقفت عن عملك في السبت... يومى المقدس، ودعوت السبت نعيماً وما قدسته أنا مجيداً، وأكرمته...، ولا نطقت باطلاً بكلامك، تبتهج بي أنا إلهك، وعلى مشارف الأرض أرفعك... ها فم الرب تكلم" (أش ٥٨: ١٣).

لكن الكتاب المقدس لم يكتف أبداً بإدانة من يعبدون غير الله ويسجدون لآلهة أخرى، بل طالت الإدانة كل عبادة فاسدة تكفي بمظاهر الطقوس والرتب، وتتعلق بالطابع الخارجي للعبادات دون أية صلاة حقيقية تسعى إلى لقاء الله والشراكة معه ومحبته. إنه الخطر الذي يتهدد كل الطقوس والاحتفالات، والذي حذر منه الأنبياء على ما نقرأ في أشعيا: "وقال الرب: هذا الشعب يتقرب مني بضمير ويكرمني بشفتيه، وأما قلبه فبعيد عني؛ فهو يخافني ويعبدني بتعاليم وضعها البشر" (أش ٢٩: ١٣). وهو ما تعلنه الرسالة إلى العبرانيين: "بغير الإيمان

يستحيل إرضاء الله، لأنّ الذي يتقرّب إلى الله يجب أن يؤمن بأنّه موجودٌ وأنّه يكافئ الذين يطلبونه" (٦: ١١). إنّ الأساس في العبادة إذاً هو القلب المؤمن وليس المظهر المتدين.

٢- العبادة جوابٌ على لقاءٍ شخصيٍّ بالله

لكنّ الإيمان الحقّ، القائم على الوعي لحضور الله، مرتبطٌ بمبادرة الله نفسه الذي يكشف نفسه للبشر.

هذا ما نجده في خر ٣٤: ٥-١٠ في لقاء موسى بالربّ: "نزل الربّ في السحاب ووقفَ عنده هناك وأعلن له اسمه: "الربّ"، ومرّ الربّ أمامه ونادى: الربّ إلهٌ رحيمٌ حنونٌ بطيءٌ عن الغضب وكثير المراحم والوفاء. يحفظ الرحمة لألوف الأجيال، ويغفر الإثم والمعصية والخطيئة... فأسرع موسى وأحنى رأسه إلى الأرض وسجد (٦١٦: ٦-٦١٦)، ساجداً (٦١٦: ٦) التقى موسى الربّ وعرفه...، فسجد له.

وهو ما حدث مع يشوع بن نون قبل دخول أريحا حيث نقرأ أنّ الشعب عبر الأردن وواجه أريحا المدينة المحصّنة. وفيما يشوع يفكر بكيفية مواجهتها، وجد نفسه أمام رجلٍ بيده سيفٌ عرّف عن نفسه بـ"رئيس جند الربّ"، "فانحنى يشوع حتّى الأرض (٦١٦: ٦-٦١٦) وسجد" (٦١٦: ٦)؛ يش ٥: ١٣-١٥). مرّةً جديدةً يتكرّر الفعلان "انحنى... سجد" تعبيراً عن العبادة. فالرجل أمام يشوع هو ظهورٌ إلهيٌّ بالطبع، وسجود يشوع للعبادة بعد أن تعرّف إلى الله وقدرته ليس إلا تأكيداً على طاعته "للرئيس جند الربّ الفعليّ" وتعبيراً عن عبادته له. بسجوده يشهد يشوع ويعترف بأنّ الله هو من يعمل وهو الرئيس الحقيقيّ والأوحد لمعركة العبور من العبوديّة إلى الحرّيّة... أنّ العبادة هي الفاعل الحقيقيّ في نجاح مسيرة الخلاص. إنّ الإيمان بأمانة الله لمواعيده وعونه في تحقيقها، على يد البشر، يُترجم طبيعياً بحركة سجودٍ وعبادةٍ.

والأمر عينه نجده في الموقف الغريب الذي واجهه جدعون. دعاه الله ليحارب مدين وما معه سوى ٣٠٠ رجل. فوضعه في حالة همٍّ، وتساؤلٍ، وترددٍ. لطمأنته، طلب منه الله أن يزور مخيم العدو تحت ستر الليل فأطاع جدعون، وعندما سمع في خيمة تفسير حلم أحد عسكر العدو "سجد للرب (וַיִּפְלֹ הַיְהוָה אֶל-פְּנֵי אֲרֻזָּה וַיִּשְׁתַּחֲוֶה)، وعاد إلى مخيمه وقال: قوموا لأن الرب دفع محلة بني مدين إلى أيديكم" (يش ٥: ١٤). لم ينتظر العودة إلى مخيمه بل سجد للحال، حيث هو، متجاهلاً كل خطر. إنه الجواب الفوري علي الوحي الذي كشفه له الرب. ثم عاد بعد ذلك إلى معسكره ليمّم ما خطّطه الله.

والأمر عينه عاشه الملك داود؛ فبعد خطيئته مع بتشابع ومواجهته لهذه الخطيئة أمام النبي ناتان واعترافه بها، وضعت بتشابع طفلاً، لكنّه مات، ففهم الملك الحدث الفاجعة على أنه إدانة الله لهذه الخطيئة، وأدهش موقفه الجميع؛ ففي أثناء مرض الطفل صام داود وبكى وصلى، أمّا بعد موته فإنه "قام عن الأرض واغتسل وسرح شعره، وغير ثيابه، ودخل بيت الرب فسجد (וַיִּבֶן בֵּית-יְהוָה וַיִּשְׁתַּחֲוֶה)، ورجع إلى قصره وطلب طعاماً فأكل" (٢ صم ١٢: ٢٠). هو في حدادٍ على موت طفله، لكنّه قبل أي شيء يتحضر للمثول أمام الله في بيته لعبادته. يسجد، فيعلن بذلك قبوله سيادة الرب على كل أحوال حياته حتى في آلامه وفي صعوبة الحكم المبرم عليه. في كل الأحوال يسجد ويعبد... ويُنهى الحداد.

فهم داود ما فهمه أيوب الذي خسر كل شيء، "فقام وشقّ ثوبه، وجزّ شعر رأسه، ووقع عن الأرض ساجداً (וַיִּפְלֹ אֲרֻזָּה וַיִּשְׁתַּחֲוֶה)، وقال: "عرياناً خرجت من بطن أمي، وعرياناً أعود إلى هناك. الرب أعطى والرب أخذ، تبارك اسم الرب" (أي ١: ٢٠-٢١).

أن نعبد الله هو أن نعترف بسيادته على كل ما في حياتنا. هو أن نضع حياتنا بين يديه وأن نمجده في كل الأحوال، لأن أساس العبادة هو الاعتراف بعظمة

الله وسيادته، وإعلان ذلك في حضرته، وأمام العالم بأسره: "نادوا في الأمم يملك الرب، يثبت الكون فلا يتزعزع، ويدين الشعوب بالاستقامة... لأنه آت ليقضي في الأرض، يقضي في العالم بالعدل، وفي الشعوب بالأمانة" (مز ٩٦: ١٠-١٣).

٣- العبادة حياة خلقية تُترجم الإيمان والسجود

الإيمان إذاً هو أساس العبادة لكن هذا الإيمان وهذه العبادة يُترجمان في حياة بحسب إرادة الرب. لا فصل بين العبادة والحياة القويمة في الطريق إلى الحياة والفرح الحق. في الحقيقة هذا ما يعلنه الكتاب المقدس في سفر العبادة الأول، سفر المزامير؛ ففي أول صلاة مزموارية يوجه الله الكلام للمصلي معلناً له كيفية لقائه والطريق الأكيدة للوصول إلى الشراكة معه والحصول على الفرح الحق؛ فإن كان السجود والصلاة جواباً على كشف الله لذاته، فهذا هو المزمور الأول يبدأ بكلمة يوجهها الله إلى المؤمن الذي يبغى الصلاة، لتأتي صلاته جواباً على مبادرة الله الذي يكلمه. هذه الكلمة الأولى في سفر الصلاة ليست صلاة بل "طوبى" يعلنها الله لمن يريد الصلاة، على أساس حياته الخلقية.

العبادة في سفر الصلاة هي دليل المؤمنين في طريق الفرح الحق، طريق الهناء، وكأن سفر المزامير، ليس سوى دعوة إلى لقاء الله، ودليل في الطريق الذي يقود إلى هذا اللقاء، طريق خلقية بعيدة عن الشر.

٤- عبادة وإيمان حياتي بحسب المزمور الأول

ربما ننتظر كمؤمنين من افتتاحية كتاب العبادة الأول في الكتاب المقدس، أحكاماً وقوانين ترسم الطريق المؤدي إلى عبادة مقبولة عند الله، لكل من يفتح هذا الكتاب ليصلي، أو ربما ننتظر أقله نصاً يشكل مثلاً لصلاة مرضية عند الله. فإذا بنا نفتقر إلى الأحكام، كما نفتقر إلى نص صلاة مثالية، لنواجه زموراً يضعنا أمام سيرة حياة من يتوق إلى الصلاة لقاء الله، وكأن هذا النبي

كاتب المزمور يحذّر المصلّين منذ البداية بأنّ صلاتهم وعبادتهم هي لا بدّ باطلّة خارج الإطار الذي يضعه في مقدّمة كتابه، وإطار هذا الكتاب ليس سوى سلوكٍ حياتيٍّ لائقٍ بمن تتوجّه إليه في عبادتنا، والتزامٍ بطريقٍ أكيدةٍ نحوهُ توأمّن للمصلّي الحياة والفرح.

في المزمور الأوّل دعوة إلى الاختيار بين طريقين: طريق المؤمن الذي يضع ثقته بالله ويعمل على تحقيق إرادته، وبين طريق الأشرار الذين لا إيمان لهم والذين يختارون رفض التعرّف إلى الله وقبول كلامه.

في هذا المزمور يبدو المؤمن وحده، يسير عكس التيار، لكنّه يسير واثقاً نحو الحياة والهناء الدائم، في حين نرى الأشرار، على عكسه، يسيرون في طريقهم إلى العدم كما الريشة في مهبّ الريح. بين الطريقين لا مجال للمساومة ولا للغلط، فالمطلوب هو خيار واضح وصریح تقوم عليه حياة الإنسان ومستقبله، إذ إنّ خيارات الإنسان تبنيه أو تفنيه. فهو يقف في حياته في مواجهة قراراته البناءة أو الهدامة تجاه ذاته، وتجاه الآخرين على ما يعلنه سفر تثنية الاشتراع: "أنظروا، ها أنا اليوم جعلتُ بين أيديكم الحياة والخير، الموت والشرّ. فإذا سمعتم كلام الربّ إلهكم الذي أنا أكرّمكم به اليوم، وهو أن تحبّوا الربّ إلهكم، وتسلكوا في طرقه، وتعلّموا بوصاياهِ وسننه وأحكامه، فأنتم تحيون وتكثرون وتنالون بركة الربّ... وإن لم تسمعوا لي وضللتم وسجدتم لآلهة أخرى وعبدتموها...، فإنّكم تبيدون" (تث ٣٠: ١٥-٢٠). إنّ هذا الخيار بين الحياة والموت لأمرٍ متجدّدٍ يوميّاً، لأنّه مسيرة حياة نحو الطوبى.

في الحقيقة تتخذ الطوبى في المزامير معنى الفرحة الناتجة عن الإيمان الحقّ، من جهة، والحياة المستقيمة بحسب إرادة الربّ، من جهة ثانية؛ فالهناء هو "للمحتمين به" (٢: ١٢)، لكلّ "من يحتمي به" (٣٤: ٩)، ولكلّ "من يؤدّبهُ الربّ ويعلمه شريعته" (٩٤: ١٢). إنّ "المن يخافُ الربّ ويسرُّ بوصاياهِ جدّاً"

(١١٢ : ١)؛ فإن بحث الإنسان عن الفرح فهو لن يجده إلا في لقاء الرب الذي لا يقبل المرئين الذين يحتمون بالمظهر المتدين وقلبهم بعيد عن الله، وحياتهم وخلقهم بعيدان عن تطبيق وصاياه؛ إرادة الله واضحة: "كونوا لي قديسين لأنني أنا الرب قدوس، اتخذتكم... لتكونوا لي" (لا ٢٠: ٢٧). هذا ما تلخصه الرسالة الثانية إلى تيطس بالإعلان أن "نعمة الله، ينبوع الخلاص لجميع البشر، ظهرت لتعلمنا أن نمتنع عن الكفر وشهوات هذه الدنيا لنعيش بتعقل وصلاح وتقوى في العالم الحاضر" (تيط ٢ : ١١-١٢)، وهو ما يشكل جوهر المزمور الأول.

ربما نظن خطأ أن ما يطلبه المزمور الأول هو أفعال وأعمال يبرهن المؤمنون من خلالها أنهم أقوياء قادرين على مقاومة كل الشرور والقيام بالبطولات؛ هنا أيضاً يفاجئنا المزمور في وصفه للبار، لا بما يعمله من وصايا وسنن وأحكام، بل بحسب ما يهوى: "في شريعة الرب هواه، وبها يلهج نهاراً وليلاً، فيكون كشجرة مغروسة على مجاري المياه، تعطي ثمرها في أوانه، وورقها لا يذبل، وكل ما يعملها صالح" (آ ٢١-٣). بارّ العبادة الحقّة هو من يحيا بكل كلمة تخرج من فم الله. إنه الإنسان الذي اختار شريعة الله محبةً بالله، فيبقى على لقاء دائم به، من خلال حياة سلوكيّة تليق به.

لكن لهذا الهوى شروطاً، أولها فهم معنى الشريعة بالعمق؛ فهي أبعد من أن تكون مجرد سلسلة من الوصايا والأوامر المفروضة على الإنسان تحت طائلة حكم الله المبرم على من يعصاها. إنها بالأحرى كلمة حبّ يوجهها الله إلى البشر لينير لهم الطريق ويعطي حياتهم معنى. إنها كلمة فيها يكشف الله عن نفسه للبشر، معلناً لهم محبته لهم، وموضحاً لهم الطريق إلى لقائه والوصول إلى الحياة الحقّة والفرح الحقيقيّ؛ فأن يختار الإنسان الشريعة هو أن يختار هذا الفرح الذي يقدمه الله مجاناً.

وهو ما يفترض ثانياً موقفاً واضحاً بحسب كلمة الشريعة الأولى: "لا يكن لك إله سواي" (خر ٣ : ٢٠)، وعلى ما يؤكد يسوع في مت ٦ : ٢٤: "لا تعبد ربيّن".

يبدو هذا الخيار سلبياً في وجهه الأول؛ فهو يفترض تخلياً وامتناعاً عن نمط تفكيرٍ ونمط حياةٍ توافقه. لكنّه في الحقيقة تخلُّ عن الضمانات الكاذبة والقيم الزائلة، يقود إلى الوجه الآخر الإيجابي لهذا الخيار: التعلُّق بالله واختيار كلمته؛ فبدلاً من أن يجد البارُّ فرحَهُ بالشهوة أو السلطة أو الغنى، فإنّه يجده بتعليم الربِّ والتأمُّل به ليلاً ونهاراً، لأنّه يعلمُ ويثقُ بأنّه الطريقُ والحقُّ والحياة (يو ١٤: ٦). يعرف البارُّ كنوز كلمة الله، فيعرف سبل لقائه، كما النبيّ إرميا: "سَمِعْتُ كلامَكَ فَوَعَيْتُهُ، فَكَانَ لِي كَلَامُكَ سروراً وفرحاً في قلبي، فأنا دُعِيتُ بِاسْمِكَ، أَيُّهَا الرَّبُّ الإلهُ القديرُ. لا أَجْلِسُ في مجلسِ المازحينَ لاهياً" (١٥: ١٦-١٧)؛ وكما النبيّ ميخا: "بماذا أتقدّمُ إلى الرَّبِّ وأكفئُ اللهَ العليّ؟ أبحرقات أتقدّمُ إليه...؟ أخبرتُكَ، يا إنسان، ما هو صالحٌ وما أطلُبُ مِنْكَ أنا الرَّبُّ: أن تصنعَ العدلَ، وتحبَّ الرَّحمةَ، وتسيرَ بتواضعٍ معَ إلهِكَ" (٦: ٨-٦).

يفهم البار أن العبادة الحقّة تتخطى الطقوس والاحتفالات الدينيّة والخدَم الليتورجيّة، لتتجدّر في نوعيّة حياة تتماشى مع إرادة الربِّ، حياة "استقامة" وطيبة ولقاء شخصيٍّ بالله. حياة كهذه هي مفتاح الفرح!

منذ البدء يعلن النبيّ العابد المصلّي في زموره الأول أنّ الصلاة ليست مجرد كلمات، مهما كانت عميقة تمسّ الكيان، ولا تعبيراً نظرياً عن الإيمان مهما كان هذا الإيمان قوياً وثابتاً؛ فصلاة المؤمن هو حياة ملتزمة، هي مسيرة تفترض، أولاً، التقدّم سلبياً: عدم السلوك في مشورة الأشرار، عدم الوقوف في طريق الخاطئين، وعدم الجلوس في مجلس المستهزئين؛ وتفترض، ثانياً، الالتزام بخطوات تؤمّن النموّ في حياة ثابتة ومثمرة ودائمة. وهكذا يكون الشرير الذي يسلك، ويقف، ويجلس حيث شريعة الله مرفوضة ومردولة، كالقشّ الزائل، في حين يكون البارّ كالشجرة النامية الباقية.

يأخذ وصف البارّ كامل مساحة المزمور؛ ففي حين يُذكر الأشرار بصيغة الجمع، وكأنّ لا وجود للشرير إلا كفردي في شلّة، فإنّ البارّ، ولو أنّه عضوٌ في

"جماعة الأبرار"، فإنه حُرُّ في خيارته: "لا يسلك...، لا يقف...، لا يجلس"، نظرًا إلى علاقته الشخصية بشريعة الله التي فيها يتجذّر فيثبت. إنّ البارّ في هذا المزمور هو إنسان الكلمة الإلهية، يقرأها، يهدّ بها، ومنها تنبثق خيارته الجوهرية وقرارته الحياتية في مواجهة صعوبة التمييز بين القيم وضرورتها: محبة الله تعني محبة الخير، وبالتالي محبة القريب.

في خضمّ الصراعات الوجودية التي يحيها الإنسان وفي متاهات مفارق الحياة، لا مجال للضياح لأنّ كلمة الله هي الدليل إلى طريق الهناء لمن يتأملها ويعتصم بها، والله لا يترك طالبه. ولو عاش هؤلاء المعن والصعوبات، فإنّ لقاءهم الحميم بالله أكيدٌ لأنّهم "له وحده" يحيون (مز ٢٢: ٣٠).

خاتمة

في الحقيقة طالما شكّلت جدلية العلاقة بين العبادة والإيمان والخلق جوهرًا لتعليم الأنبياء والرسل والإنجيليين، ولا زالت تأخذ موضوعًا طاغيًا في لاهوت أيّامنا الحاضرة في الكرازة والتعليم. نرصد في يوحنا الفصل الرابع ورود فعل سجد (proskuneo) عشر مرّات من أصل ١٣ مرّة في الإنجيل الرابع، و ٥٩ مرّة في كامل العهد الجديد، ممّا يشير إلى أنّ هذا النصّ هو الإعلان الأهمّ حول العبادة المسيحية. في هذا النصّ تطرح المرأة السامرية على المسيح جوهر ما يعترض إيمانها: أين، وكيف، ولمن تتمّ العبادة؟ يوضح يسوع في جوابه (٢٣٣) أنّ أساس العبادة هو اللقاء الحقّ بالله من خلال "عبادة بالروح والحقّ"، جوابٌ صعبٌ لبشرٍ يحتاجون إلى التعبير عن عبادتهم الروحية الحقّة بشريًا!

أوجدت الكنائس عبر العصور عناصر للعبادة (ربّما أمكننا تلخيصها بخمس بحسب سفر الأعمال: عماد، وتعليم رسل، وشراكة أخوية، وكسر خبز، وصلاة)، وأوجدت أماكن للعبادة (في الهيكل، في البيوت...)، يمكن أن تحقّق هذا الهدف بنعمة الروح الذي يهبّ حيث يشاء. لكن، وفي عودة

إلى السؤال الذي طرحته في بداية هذا المقال: "هل نسعى في عبادتنا لله إلى الحضور أمام الله ولقائه وتمجيده ومحبته، أم أن لنا حوافز أخرى للعبادة؟"، أقول أنه لا بد لنا اليوم من اثنين:

أولاً: العودة إلى البشرية الجديدة القائمة على أن يسوع قدّم نفسه ذبيحةً عتاً فصرنا جميعاً في حضرته بالإيمان به. بالروح والحقّ نقرب منه ونتحّد به "بقلب صادق وإيمان كامل وقلوب مطهّرة من سوء النية وأجساد مغسولة بماء طاهر" (عب ١٠: ٢٢).

ثانياً: وعي أهميّة الالتزام بحياة سلوكيّة بارّة تصبح هي الذبيحة الحيّة المقدّسة المرصّية لله (رو ١٢: ١)، "لأنّ الحمد هو الذبيحة التي تمجّدني، يقول الربّ، ومن قوّم طريقه أريه خلاصي" (مز ٥٠: ٢٣).

المحبة الفاعلة... طريق القداسة...

القس هادي غنطوس
دكتور في العلوم البيبليّة

مقدمة

"وَعَلِمَ الْفَرِيسِيُّونَ أَنَّ يَسُوعَ أَسَكَتَ الصَّدُوقِيِّينَ، فَاجْتَمَعُوا مَعًا. فَسَأَلَهُ وَاحِدٌ مِنْهُمْ، وَهُوَ مِنْ عُلَمَاءِ الشَّرِيعَةِ، لِيُحَرِّجَهُ: يَا مُعَلِّمُ، مَا هِيَ أَعْظَمُ وَصِيَّةٍ فِي الشَّرِيعَةِ؟ فَأَجَابَهُ يَسُوعُ: أَحَبَّ الرَّبِّ إِلَهَكَ بِكُلِّ قَلْبِكَ، وَبِكُلِّ نَفْسِكَ، وَبِكُلِّ عَقْلِكَ. هَذِهِ هِيَ الْوَصِيَّةُ الْأُولَى وَالْعُظْمَى. وَالْوَصِيَّةُ الثَّانِيَةُ مِثْلُهَا أَحَبَّ قَرِيبَكَ مِثْلَمَا تُحِبُّ نَفْسَكَ. عَلَى هَاتَيْنِ الْوَصِيَّتَيْنِ تَقُومُ الشَّرِيعَةُ كُلُّهَا وَتَعَالِيمُ الْأَنْبِيَاءِ" (مت ٢٢: ٣٤-٤٠).

قد يعرف الكثير من المسيحيين الآيتين اللتين يذكرهما يسوع في هذا المقطع ويعلنهما كملخص أو أساس للشريعة، أي التوراة والأنبياء. لكن ممّا لا شكّ فيه أنّ غالبية المسيحيين لا يعرفون أنّ يسوع إنّما يقتبس هاتين الآيتين من العهد القديم، وبالتحديد من التوراة، حيث يقتبس الآية الأولى، "تحبّ الربّ إلهك بكلّ قلبك وبكلّ نفسك وبكلّ عقلك"، من تث ٦: ٥، في حين يقتبس الآية الثانية، "تحبّ قريبك كنفسك"، من لا ١٩: ١٨. وكثيراً ما لا ننتبه إلى أنّ السؤال الذي يطرحه عالم أو معلّم الشريعة على يسوع في النصّ إنّما هو حول الآية الأعظم في الشريعة، لا بل إنّ لو ١٠: ٢٥-٢٧ يضع الآيتين على لسان عالم الشريعة، الذي يحاور يسوع، حيث يقوم يسوع بعكس السؤال إليه، ويقوم عالم الشريعة نفسه بإعلان الآيتين. وبالتالي، فالوصيتان الذهبيتان في المسيحية إنّما تأتيان من قلب الجزء الذي يشكّل قلب العهد القديم، أي التوراة.

من جهة أخرى، الأمر الثاني الذي كثيراً ما لا ندرکه هو أن طريقة الاقتباس في العصور القديمة كانت تختلف عمّا هو متعارف عليه ومتبع في أيامنا هذه من اقتباس الجملة أو المقطع بشكل كامل، مع تحديد وتوثيق مصدر الاقتباس بدقة. في العصور القديمة كان اقتباس مقطع ما، وبما أنه كان يتم عادة بين المتعلمين والباحثين، يتم من خلال اقتباس عدّة كلمات أو جملة، غالباً ما تأتي في بداية المقطع المقتبس، وبشكل يسمح للمتلقّي بأن يعرف المقطع المقتبس وبالتالي يقوم هو شخصياً بإكماله. وبالتالي، فعندما يردّ يسوع على الفرّيسيّ الذي كان يسأله عن الوصيّة العظمى في الشريعة بأسرها بسرد هاتين الآيتين، فإنه لم يكن فقط يعلن أنّ هاتين الآيتين حرفياً هما الوصيّتان العظيمتان اللتان يتلخّص بهما الناموس والأنبياء. ولكنّه كان يعلن أنّ النصّ المعروف بالـ "شماع" (إسمع) (تث ٦: ٤٤) والنصّ الموجود اليوم في لا ١٩ هما النصّان الأهمّ في التوراة، واللذان يلخّصان الناموس والأنبياء (STERN 1966: 314-315).

وعليه، فإنّي سأحاول في هذا البحث أن أقوم بدراسة أحد النصّين اللذين يعتبر يسوع أنّهما النصّان الأهمّ في الشريعة، وأنهما يشكّلان الأساس، ويلخّصان كامل الشريعة والأنبياء، أي كلّ الكتاب المقدّس في زمن يسوع، ويتضمّنان الوصايا الذهبية في المسيحيّة. وسأقوم في هذا البحث بتقديم نظرة عامّة على لا ١٩، أتعامل من خلالها مع الإطار والبنية الأدبيّين للإصحاح، ومع العلاقة بين لا ١٩ والوصايا العشر، ومن ثمّ أنتقل للتركيز على وصيّة محبّة القريب في لا ١٨: ١٩ حيث أتعامل مع إطار الوصيّة، وسؤال من هو القريب، ومعنى محبّة القريب، ومن بعدها نلقي نظرة على العلاقة بين لاويين ١٩ ورسالة يعقوب، قبل أن أختتم الدراسة بإعلان محبّة القريب كطريق للقداسة.

الإطار والبنية الأدبيّان للاويين ١٩

ينتمي النصّ الموجود في لا ١٩، والذي يأخذ شكل خطاب يدعو الربّ موسى لكي يعلنه لبني إسرائيل، إلى الجزء الذي يعرف بشرعة القداسة

(Holiness Code) في العهد القديم، وبالتحديد في التوراة (لا ١٧-٢٦)، لا بل ويتوسط لا ١٩، ويشكل مركز الجزء الذي يعتبر محور شرعة القداسة تلك وقبلها، وهو لا ١٨-٢٠ (ALLBEE 2006: 149).

كما أن الإعلان، "كونوا قديسين" (١٩: ٢؛ أنظر أيضًا ٢٠: ٢٦)، الذي يمثل سياق هذا النص، يمثل أيضًا سياق لا ١٨-٢٠ كما سياق شرعة القداسة بكاملها.

ويتضمن الخطاب الموجود في لا ١٩ مجموعة من القوانين والفرائض المرتبطة بمختلف جوانب الحياة، والتي تأتي جميعها في سياق دعوة الرب لشعبه ليكونوا قديسين على صورته هو. ومن الصعب إيجاد بنية واضحة أو تطوّر واضح للنص الذي تتعامل الفرائض المختلفة الموجودة فيه مع العلاقة مع الله والعلاقة مع الآخرين، لا بل إن الترتيب الذي يعاني من عدم الوضوح والذي يبدو وكأنه لا يتبع منطقيًا معيّنًا للفرائض والوصايا الموجودة في لا ١٩ دفع بعض الباحثين لتبني نظرية أنّ الوصايا الموجودة في هذا النصّ إنّما تأتي من مصادر مختلفة (CARMICHAEL 1994: 239).

ولكن يمكن تقسيم البنية الهيكلية الأدبية للاويين ١٩ على الشكل التالي:

١- صيغة افتتاحية (آ ١-٢أ)

٢- الأطروحة الرئيسية للخطاب: "...كونوا قديسين لأنّي أنا الربّ إلهكم قدوس" (آ ٢ب)

٣- المجموعة الأولى من الفرائض (آ ٣-١٨)

(١) مهابة الوالدين، حفظ السبت، الابتعاد عن الأوثان (آ ٣-٤)

(٢) تعليمات خاصة بذبيحة السلامة (آ ٥-٨)

(٣) مجموعة من التعليمات المرتبطة بالمجتمع (آ ٩-١٨)

- أ- دعوة لترك ما يبقى من الحصاد والقطاف للمسكين والغريب (آ ٩-١٠)
ب- تحذير من السرقة والغدر والكذب والقسم الباطل (آ ١١-١٢)
ج- تحذير من الظلم والسلب واستغلال الأجير والسخرية من المعاق (آ ١٣-١٤)
د- تحذير من عدم العدل وشهادة الزور (آ ١٥-١٦)
هـ- تحذير من البغض والانتقام والحقد ودعوة لمحبة القريب كالنفس (آ ١٧-١٨)

٤- المجموعة الثانية من الفرائض (آ ١٩-٢٩)

- (١) دعوة لعدم خلط أجناس مختلفة مع بعضها (آ ١٩)
(٢) تعليمات خاصة بمضاجعة جارية مخطوبة لآخر (آ ٢٠-٢٢)
(٣) تعليمات خاصة بالأشجار المثمرة (آ ٢٣-٢٥)
(٤) تحذير من من أكل الدم والتطيّر وترك علامات في الشعر أو الجسم (آ ٢٦-٢٨)
(٥) تحذير من جعل الابنة زانية (آ ٢٩)

٥- المجموعة الثالثة من الفرائض (آ ٣٠-٣٦)

- (١) حفظ السبت ومهابة المعبد (آ ٣٠)
(٢) تحذير من السحرة والعرافين (آ ٣١)
(٣) احترام الشيوخ (آ ٣٢)
(٤) محبة الغريب النزيل (آ ٣٣-٣٤)
(٥) تحذير من الغش (آ ٣٥-٣٦)

٦- الأطروحة الختامية للخطاب: "أنا الربُّ إلهكم الذي أخرجكم من أرض مصر" (آ ٣٦ ب)

٧- دعوة ختامية لحفظ جميع الفرائض السابقة (آ ٣٧)

وترتكز البنية الأدبية المقدمة أعلاه، والتي تقسم الخطاب إلى ثلاثة مجموعات رئيسية من الفرائض والوصايا تحيط بها أطروحتان بالإضافة إلى صيغة افتتاحية ودعوة ختامية، على الفعل "شمر" (حفظ) كأحد أهم الأسس في رسمها وتقسيمها، الذي يقوم بتحديد بداية كل مجموعة من مجموعات الفرائض الثلاثة التي يتضمنها النص (آ ٣، ١٩، ٣٠)، كما يأتي في الآية الختامية للنص بكامله (آ ٣٧) في ارتباط مع كل المجموعات الثلاثة.

بالإضافة إلى ذلك، فإن الفعل "شمر" يشير إلى ارتباط لا ١٩ مع الإصحاح الذي يسبقه (١٨: ٤، ٥، ٢٦) والذي يليه (٢٠: ٨، ٢٢)، أي يجمع لا ١٩ مع الإصحاحين اللذين يحيطان به، واللذين يشكل معهما الجزء المركزي في شرعة القداسة.

لا ١٩ والوصايا العشر

إذا ما كان اختيار الـ"شمار" (تث ٦: ٤ ي) كأحد نصين يضمّان الوصية (الوصيتين) الأعظم في الشريعة ويشكلان أساساً وملخصاً للشريعة والأنبياء أمراً مفهوماً كونه يرتبط بعبادة الله وبمحبة الله بكل القلب والنفس والعقل، فقد يتساءل البعض عن سبب اختيار يسوع، والعديد من معلّمي الشريعة، للاويين ١٩، وليس للوصايا العشر، على أنه النص الثاني. ألم يكن الأكثر منطقيّة على كافّة الصعد أن يقوم يسوع ومعلّمي الشريعة باختيار خر ٢٠ أو تث ٥؟ ألم يكن ذلك سيغني حتى عن اختيار الـ"شمار"، كون الوصايا الأولى من الوصايا العشر تخصّص للعلاقة مع الله؟

للإجابة على هذا السؤال علينا أن ندرك بأن الوصايا العشر ليست غائبة في اختيار يسوع ومعلّمي الشريعة للاويين ١٩، وذلك بسبب وجود ارتباط واضح بين لا ١٩ والوصايا العشر (خر ٢٠)، كما هو مبين في الجدول أدناه، وبشكل تبني فيه لا ١٩ على خر ٢٠ وتقدّم صورة عملية لمعنى وتطبيق الوصايا العشر.

لا ١٩	خر ٢٠ (الوصايا العشر)
٤ آ	لا آلهة أخرى (٣ آ)
	لا صورة مصنوعة (٦-٤ آ)
١٢ آ	لا استخدام باطل لاسم الرب (٧ آ)
أ٣٠، ب٣ آ	حفظ السبت (٨-١٢ آ)
أ٣ آ	اكرام الوالدين (١٢ آ)
ب١٦ آ	لا قتل (١٣ آ)
٢٩، ٢٢-٢٠ آ	لا زنى (١٤ آ)
٣٦-٣٥، ١٣، ١١ آ	لا سرقة (١٥ آ)
أ١٦، ب١١ آ	لا شهادة زور (١٦ آ)
١٨-١٧ آ	١٠. لا شهوة (١٧ آ)

لا ١٩ والوصايا العشر

بالإضافة إلى ذلك، يرتبط لا ١٩ أيضاً بالوصايا العشر من خلال القاعدة التي تؤسس عليها الوصايا والفرائض في كلاً النصين. حيث أن لا ١٩ يبدأ بإعلان أن هدف كل الوصايا التي ستقدم هو أن يكون الشعب قديساً كما أن الله قدوس (أ ٢ب)، وهي دعوة تفترض، بالإضافة إلى إعلان طبيعة الله القدوسة، علاقة العهد التي تجمع الله بإسرائيل ومتطلباتها، وهي العلاقة التي تدور حولها وتؤسس عليها الوصايا العشر. كما ينتهي لا ١٩ بالإعلان الصريح التالي، "أنا الربُّ إلهكم الذي أخرجكم من أرض مصر" (أ ٣٦ب)، وهو الإعلان نفسه الذي تفتتح به الوصايا العشر وتؤسس عليه في خر ٢٠ (أ ٢). وهو الإعلان الذي يربط ويؤسس كلاً النصين في عمل الله الخلاصي في حياة شعبه، العمل الذي صنع هذا الشعب وجعله شعباً لله.

وبالتالي ف لا ١٩ يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالوصايا العشر (خر ٢٠)، حيث يتخذ من تلك الوصايا أساساً له، ويقدم تفسيراً وأمثلة عملية لتطبيقها من جهة، ويتخذ

لا ١٩ من علاقة العهد ومن عمل الله الخلاصيّ المعلنين في خر ٢٠ أساساً له وللوصايا والفرائض التي يعلنها، وفي مقدّماتها وصية محبة القريب كالنفس، من جهة ثانية.

وبالتالي، فمن خلال اختيار لا ١٩ كالنصّ الذهبيّ الثاني في الشريعة، فإنّ يسوع ومعلّميّ الشريعة قد اختاروا أن يقدّموا تطبيقاً عملياً للوصايا العشر مع التأكيد على الأساس الذي تنطلق منه تلك الوصايا كما ذلك التطبيق والذي ينبع من طبيعة الله، من علاقة العهد التي تجمع الله بشعبه، كما من عمل الله الخلاصيّ في حياة ذلك الشعب.

وصية محبة القريب: لا ١٩: ١٨

إطار محبة القريب

تشكّل آ ١١-١٨ وحدة مستقلة ضمن المجموعة الأولى من الفرائض والوصايا في لا ١٩ (ALLBEE 2006: 149). ويمكن تقسيم آ ١١-١٨ إلى ٤ أجزاء رئيسيّة (آ ١١-١٢، ١٣-١٤، ١٥-١٦، ١٧-١٨)، تنفصل عن بعضها البعض بعبارة "أنا الربّ" (آ ١٢، ١٤، ١٦، ١٨)، وهي العبارة التي ترد بصيغ مختلفة ١٥ مرّة في لا ١٩، وتشكّل المبرّر الرئيسيّ لكلّ الوصايا والفرائض التي يتضمّنها الإصحاح (MWOMBeki 1999: 391-392).

لا بل، وكما رأينا أعلاه، فإنّ الصيغة المعدّلة لعبارة "أنا الربّ"، "أنا الربّ إلهكم قدّوس" (آ ٢ب) تمثّل الإعلان الذي يفتتح به كامل الخطاب الموجود في لاويين، في حين أنّ الصيغة المعدّلة الأخرى، "أنا الربّ إلهكم الذي أخرجكم من أرض مصر" (آ ٣٦ب) تمثّل الإعلان الذي يختتم به ذلك الخطاب. وبالتالي، فإنّ هاتين الصيغتين المعدّلتين لعبارة "أنا الربّ" تشكّلان الأساس والدافع والمحرّك الرئيسيّ للوصايا التي يعلنها الخطاب الموجود في لا ١٩، حيث تجد الفرائض الموجودة في لا ١٩ أساسها في طبيعة وإرادة الله

القدّوس (ALLBEE 2006: 149-151)، حيث أنّ الآية الأولى (آ ٢ب) تعلن طبيعة الله المقدّسة، في حين أنّ الآية الثانية (آ ٣٦ب) تشير إلى عمل الله الخلاصيّ وإرادته في منح حياة وحياة أفضل. وبالتالي، فبالنسبة إلى لا ١٩، شعب الله يجب أن يعيش بطريقة تتفق مع كونه شعب لله.

بكلمات أخرى، الوصايا والفرائض في لا ١٩ والتي تتمحور على العلاقة في قلب الجماعة، إنّما تركز وتنطلق من العلاقة بين الجماعة والله. ووضع تلك الفرائض في إطار عمل الله الخلاصيّ يعلن بأنّ هدف الوصايا هو اختبار ذلك العمل الخلاصيّ وعيشه في قلب الجماعة نفسها. عمل الله الخلاصيّ هو أساس علاقتنا بالله، لكنّه أيضًا أساس علاقتنا ببعضنا البعض (Mwombeki 392, 1999).

من جهة أخرى، فإنّ تعبير "أنا الربّ" بصيغته المختلفة (آ ٢، ٣، ٤، ١٠، ١٢، ١٤، ١٦، ١٨، ٢٥، ٢٨، ٣٠، ٣١، ٣٢، ٣٤، ٣٦، ٣٧) يقوم، بالإضافة إلى تقديم الدافع الرئيسيّ للوصايا المعلنة في هذا الإصحاح، بتحديد التقسيمات الأساسيّة للإصحاح إلى أجزائه الرئيسيّة من خلال الفصل بين مجموعات الفرائض والوصايا المختلفة التي يتألّف منها لا ١٩. وبالتالي، يعني ذلك أنّ كلّ جزء من الأجزاء الأربعة للآيات ١١-١٨، والتي يتألّف كلّ منها من آيتين تنتيهان بالإعلان "أنا الربّ"، إنّما يتضمّن وصايا مترابطة مع بعضها (ALLBEE 2006: 150).

انطلاقًا من ذلك، فإنّ الآيتين ١٧-١٨ تمثّلان وحدة مترابطة بحدّ ذاتها، يمكن تقسيمها إلى البنية الهيكلية الأدبيّة التالية (ALLBEE 2006: 161-162):

- A. لا تبغض أخاك (عب: أخيك) في قلبك (آ ١٧أ)
 B. بل عاتب صاحبك (عب: عميتك) عتابًا، لئلاّ ترتكب خطيئة بغضك له (آ ١٧ب)

A. لا تنتقم ولا تحقد على أبناء شعبك (عب: بني عمك) (آ ١٨)

B. بل أحبّ قريك (عب: رعك) كما تحبّ نفسك (آ ١٨)

وبالتالي، فمن خلال المداورة بين جملتي أمر سلبيتين ("لا تبغض"، آ ١٧، و"لا تنتقم ولا تحقد" (آ ١٨)، وأخرين إيجابيتين ("عاب"، آ ١٧، "أحب"، آ ١٨)، تعلن هذه الوحدة للمؤمن أنّ عليه أن يقوم بإصلاح خطأ صاحبه ومعاتبته عليه في إطار المحبة عوضاً عن الحقد عليه أو الانتقام منه أو حتى بغضه في قلبه.

وبذلك المعنى، لا تكفي لا ١٩: ١٧-١٨ بالنهي عن المظاهر الخارجية للبعض، وهي الحقد والانتقام، لكنّها تنهي وتحذّر حتى من البغض في القلب، الأمر الذي يؤكد عليه يسوع في الموعظة على الجبل (مت ٥)، لا بل وأكثر من ذلك، تعلن لا ١٩: ١٧-١٨، التي تبدأ بالنهي عن الحقد وتنهاي بالدعوة الصريحة إلى المحبة، أنّ الشخص ليس مدعوّاً فقط لتجنّب الحقد والانتقام، ولكن أيضاً للمحبة، فلا يكفي تجنّب الموقف السلبي، ولكن لا بدّ من موقف إيجابي، من محبة إيجابية فاعلة (HARTLEY 1992, 318).

بالإضافة إلى ذلك، فإنّ آ ١١-١٨ تستخدم تعابير مختلفة للقريب: آ ١١-١٢: "عميت" (صاحب)؛ آ ١٣-١٤: "رُع"، "قريب"؛ آ ١٥-١٦: "عميت" (صاحب)، "عم" (شعب)، "رُع" (قريب)؛ آ ١٧-١٨: "أخ" (أخ)، "عميت" (صاحب)، "عم" (شعب)، "رع" (قريب). وبالتالي، فلاويون ١٩: ١٧-١٨ تمثّل القمّة الأدبية واللاهوتية للوحدة التي تتألف من آ ١١-١٨ ككلّ، أي أنّ محبة القريب تجمع قمة جميع الوصايا الموجودة في آ ١١-١٨ وتلخصها وتمثلها، وتعني عملياً، تجنّب القيام بأيّ أمر من الأفعال التي تنهي عنها تلك الآيات. وعليه فمحبة القريب كالنفس تلخص الوصايا التي يتضمّن هذا المقطع، وتمثّل المفهوم الذي يوحدّها ويشكّل الأساس بالنسبة إليها (ALLBEE 2006: 163-165). ليست محبة القريب فقط أساس عدم بغضه والحقد عليه

والانتقام منه، لكنّها أيضاً أساس عدم السرقة، والكذب، والغدر، والقسم الكاذب، والظلم، والسلب، وعدم استغلال الأجير وضعفات المعوقين، والجور في الحكم، وعدم المحاباة، ونشر النميمة وشهادة الزور.

من هو القريب؟

عند هذه النقطة، لا بدّ لنا من أن نتحوّل لكي نتعامل مع السؤال البديهيّ الأوّل الذي تطرحه وصيّة محبّة القريب كالنفس في لا ١٩: ١٨، وهو السؤال حول من هو القريب؟ والذي يمثّل عادة نقطة النقد والانتقاد الرئيسيّة التي يتبنّاها المسيحيّون عندما يدركون بأنّ وصيّة محبّة القريب كالنفس ترد في العهد القديم، حيث يعتبرون بأنّ القريب هنا إنّما هو الإسرائيليّ الآخر، ويعتبرون بالتالي أنّ ذلك علامة ضيق أفق الوصيّة في العهد القديم قبل أن يقوم يسوع ورغم اقتباسه للوصيّة من العهد القديم بإحداث تغيير جذريّ فيها وفي معناها، بنقلها إلى أبعادها العالميّة التي يكسر من خلالها حدود العرق والشعب والدين.

وللإجابة على هذا السؤال دعوني أبدأ بأن أوّكد صحّة الجزء الأوّل من النظرية والقائل بأنّ القريب في لا ١٩: ١٨ هو فعلاً الإسرائيليّ الآخر. ولكن دعوني أيضاً أعلن ومن البداية أنّ الجزء الثاني من تلك النظرية أي اتخاذ ذلك كدليل على ضيق أفق وانغلاق وعنصريّة الوصيّة في لا ١٩: ١٨ إنّما هو نتيجة خاطئة.

فإذا ما كانت المسيحيّة كما اليهوديّة الفريسيّة اللاحقة تؤكّد بأنّ القريب هو كلّ الإنسانيّة، كما هو الحال مثلاً مع رابّي عقيبا يعتبر وصيّة محبّة القريب كالنفس (لا ١٩: ١٨) على أنّها الوصيّة الأساس في الشريعة بكاملها، مع اعتبار أنّ القريب هنا إنّما يشير إلى الإنسانيّة بأسرها (KAMINSKY 2008, 132)، فإنّ الإشارة إلى محبّة "الغريب النزيل" في لا ١٩: ٣٣-٣٤ تشير إلى أنّ لا ١٩:

١٨ تشير تحديداً إلى العلاقات بين أبناء شعب إسرائيل دون سواه. ومما يدعم هذا الافتراض أنّ التعابير الأخرى المستخدمة للآخر في لا ١٩: ١٧-١٨ (أخ، صاحب، شعب) إنّما هي جميعها تعابير ترتبط بأفراد ينتمون إلى إسرائيل، الأمر الذي يؤكد أنّ التعبير الرابع المستخدم للآخر هناك، أي قريب، هو أيضاً للإشارة إلى الإسرائيليّ الآخر (KAMINSKY 2008, 123).

لكن، لفهم الإطار الحقيقيّ لوصية محبة القريب في لا ١٩: ١٨، علينا أن نلقي نظرة على الغريب النزيل في آ ٣٣-٣٤، والذي يشير هنا إلى الغريب الذي يسكن في وسط جماعة إسرائيل. وهذه المجموعة من الغرباء هي مجموعة خاصّة تعتبر التوراة بشكل عامّ وشرعة القداسة التي ينتمي إليها لا ١٩ (لا ١٧-٢٦) بشكل خاصّ أنّ عليها أيضاً أن تخضع لمجموعة من الواجبات التي تفرضها عليها إقامتها في وسط شعب إسرائيل، كالاتناع، مثلاً، عن أكل الحيوانات (لا ١٧: ١٥)، وبالتالي فهي تخضع لبعض الواجبات التي يخضع لها شعب إسرائيل. كما أنّها في الوقت نفسه تتمتع ببعض الامتيازات التي يتمتّع بها شعب إسرائيل، ومن بينها، مثلاً، بحسب خر ١٢: ٤٨-٤٩، أنّه يمكن للغريب النزيل في أرض إسرائيل أن يحتفل بالفصح مع شعب إسرائيل إنّ هو اختار أن يختتن. وإن كان كلّ ذلك لا يلغي أنّ بعض القواعد الأخرى التي تبقي على الغرباء النزلاء، من جهة أخرى، مفصولين عن، وفي درجة أدنى من شعب إسرائيل، كلاويين ٢٥: ٤٥-٤٦ التي تسمح بشراء أولاد الغرباء النزلاء كعبيد، الأمر الذي لم يكن ممكناً مع العبرانيين (KAMINSKY 2008, 123-124). ولكن علينا أن نكون حذرين قبل أن نحكم على ذلك أو ندينه، لأنّه حتّى في أيّامنا هذا يخضع الغرباء المقيمين في ثقافة جديدة لبعض القواعد الخاصّة التي تميّزهم عن أولاد المنطقة الأصليين.

ومن بين الامتيازات الأخرى التي يتمتّع بها الغرباء النزلاء في أرض إسرائيل هي المحبة كالنفس تماماً كابن شعب إسرائيل كما تعلن صراحة الوصيّة

الموجودة في لا ١٩ : ٣٣-٣٤، وبالتحديد في الخطاب نفسه الذي يتضمّن الدعوة لمحبة القريب كالنفس. ومن الهامّ أن نذكر هنا أنّ الدعوة لمحبة الغريب النزيل في لا ١٩ : ٣٤ تتضمّن مرتكزاً لاهوتياً إضافياً للدعوة المشابهة لمحبة القريب كالنفس، حيث تركز محبة الغريب النزيل، بالإضافة إلى الإطار العام للخطاب والذي يتمحور حول العهد مع الله وقداسته الله وعمله الخلاصيّ في حياة شعبه (٢آ، ٣٦)، على دعوة إسرائيل لتذكر أنّها كانت هي نفسها غريبة ومتغرّبة قبل أن تختبر الخروج (٣٤ آ).

وبالتالي فالقريب الذي توصي لا ١٩ بمحبته كالنفس إنّما هو العبرانيّ الآخر والغريب النزيل الملتزم دون سواهما، لكنّ ذلك يعني كلّ من يتعامل معه الإسرائيليّ العاديّ. حيث أنّنا يجب ألاّ ننسى أنّ العالم بالنسبة إلى العبرانيّ العاديّ في إسرائيل القديمة لم يكن يتجاوز محيطه المحليّ، ولم يكن يتعامل مع غرباء أمراً شائع الحدوث بالنسبة إلى الكثيرين باستثناء الغرباء الذين يقيمون في ذلك المحيط المحليّ. وبالتالي، فالتركيز على تلك الجماعة المحيطة لا يجب أن يرى كأمر ضيق، لأنّه يشمل كلّ المحيط (KAMINSKY 2008, 130). فمن خلال الإشارة إلى القريب والغريب النزيل، فإنّ لا ١٩ تدعو سامعها لكي يحبّ كلّ من يتعامل معهم كنفسه، محبة حقيقية وفاعلة.

معنى محبة القريب

إنّ ما سبق وقلناه أعلاه عن الإطار الذي تأتي فيه وصية محبة القريب كالنفس في لا ١٩ يظهر أموراً هامّة عن مفهوم تلك الوصية. فمحبة القريب، كما الغريب النزيل، في لا ١٩ ليست مجرد عاطفة، لكنّها وصية وواجب وفريضة. محبة القريب والغريب النزيل هي محبة تنبع من علاقة العهد التي تجمع إسرائيل بإلهها، وهي محبة فاعلة تترجم ذاتها بشكل عمليّ.

بالإضافة إلى ذلك، فإنّ الخليط المميّز للفرائض المتعلقة بالعبادة وتلك المتعلقة بالعلاقات في المجتمع في لا ١٩ يظهر أنّ العبادة ونمط الحياة هما أمران متلازمان لا يمكن الفصل بينهما، كما يؤكّد يسوع نفسه لاحقاً في مت

٥ : ٢١-٢٤.

وذلك الارتباط بين العبادة والحياة، بين العلاقة بالله والعلاقة بالإنسان الآخر، هو أمر يؤكد عليه اللاهوت الكهنوتي، التوراة، والكتاب المقدس بشكل عام، والذي يقدم الحياة على أنها لقاء مستمر بين الله وشعبه. وبالتالي فأني شخص يخطئ بحق الله يؤذي علاقته بغيره ويهدد الجماعة، وأي شخص يخطئ بحق أخ أو أخت له في الجماعة إنما يؤذي ويهدد علاقته بالله؛ فعلاقتنا بالله وعلاقتنا بغيرنا تترابطان وتؤثران ببعضهما البعض إلى أبعد الحدود (KAMINSKY 2008, 125-126).

وعليه فلاويون ١٩ تعلن لنا أن محبة القريب والغريب النزيل، أي محبة كل ومن نتعامل معه، هي وصية تنبع من علاقة العهد التي تربط المؤمن بالله واختبار عمل الله الخلاصي في حياته. لا ١٩ تعلن لنا أن محبة الإنسان الآخر هي أمر يرتبط ارتباطاً وثيقاً بعلاقتنا بالهنا الذي لا يمكن فصل علاقتنا به بعلاقتنا بأخينا الإنسان. ولا ١٩ تعلن لنا أن المحبة التي نحن مدعوون لنعيشها هي ليست مجرد عاطفة، لكنها محبة فاعلة تترجم نفسها بشكل عملي ملتزم وتلخص في نفسها التطبيق العملي للشريعة.

لا ١٩ ورسالة يعقوب

لعله يكون من الهام بالنسبة إلينا هنا أن ندرك وجود تأثير واضح ولكن غالباً مهمل للاويين ١٩ على رسالة يعقوب ولاهوتها ومفهومها عن الإيمان الفاعل.

فبالإضافة إلى الاقتباس المباشر للاويين ١٩ : ١٨ ب في يع ٢ : ٨، تتضمن رسالة يعقوب أربعة إشارات مؤكدة، وإشارتين إضافيتين محتملتين للاويين ١٩ : ١١-١٨، كما هو مبين في الجدول التالي والذي يتبع في ترتيبه ترتيب الآيات في لا ١٩ : ١١-١٨، مع استخدام النجمة للإشارة إلى الحالتين غير المؤكنتين:

يعقوب	لا ١٩ : ١١ - ١٨
١٢ : ٥	١٢
٤ : ٥	١٣
٩ ، ١ : ٢	١٥
١١ : ٤	١٦
*٢٠ : ٥	١٧
*٩ : ٥	أ١٨
٨ : ٢	ب١٨

رسالة يعقوب ولاويون ١٩ : ١١ - ١٨

وبالتالي، فالآيتان الوحيدتان في لا ١٩ : ١١ - ١٨ اللتان لا يوجد أيّة إشارة إليهما في يعقوب هما لا ١٩ : ١١ و ١٤ ، الأمر الذي يظهر وبوضوح قيام كاتب رسالة يعقوب باستخدام لا ١٩ : ١١ - ١٨ كأحد المصادر الرئيسيّة في بناء رسالته ولاهوته (JOHNSON 1982, 399). وعليه فكاتب رسالة يعقوب رأى أنّ الإيمان الفاعل الذي يجب أن يعيش على أساسه المؤمنون والذي يترجم نفسه بأعمال تشهد عنه هو الإيمان الذي يتمحور حول محبّة القريب كالنفس كما هي معلنة في لا ١٩ ، محبّة فاعلة وملتزمة ترتبط بعلاقة المؤمن بالله، تلخص معنى الشريعة، وترجم نفسها بشكل عمليّ.

محبّة القريب ... طريق القداسة...

في لا ١٩ ، نجد دعوة صريحة من الله القدّوس لنا كشعبه إلى القداسة. لكنّ القداسة التي يدعونا إليها لا ١٩ ليست مجرد قداسة روحية أو تعبدية، لكنّها قداسة عملية حياتية ترتبط وتظهر في طريقة الحياة التي نعيشها مع الآخرين؛ هي قداسة تظهر في المحبّة الفاعلة التي تتجسّد في الحياة اليومية وفي علاقاتنا مع كلّ من وما يحيط بنا.

وذلك الارتباط بين القداسة والمحبّة هو ارتباط هامّ في الكتاب المقدّس

بكامله، حيث القداسة والمحبة ترتبطان وتؤثران على بعضهما البعض؛ فالقداسة تعبر عن نفسها بالمحبة. والمحبة تجد صورتها الأنقى من خلال القداسة؛ فالمحبة الحقيقية تصنع عدالة، والعدالة هي الأساس الثابت للمحبة المقدسة؛ ذلك الارتباط بين المحبة والعدالة والقداسة يحفظ المحبة من أن تتحوّل إلى مجرد شعور، والعدالة من أن تكون قاسية ومدمّرة، والقداسة من أن تكون شيئاً فردياً سلبياً.

ولعلّ أحد أوضح الأمثلة على ذلك الارتباط بين القداسة والمحبة هو في دعوة يسوع لمن يقدم ذبيحة أن يترك تقدمته على المذبح إلى أن يذهب ويصطحب مع من له عليه شيء (مت ٥: ٢١-٢٤). كما أنّ ذلك الارتباط بين القداسة والمحبة يظهر جلياً في رسالة بطرس الأولى ١: ١٥-١٦، والتي هي أيضاً بدورها تتخذ من لا ١٩، وبالتحديد من إطار ربط القداسة بالمحبة في لا ١٩ (آ ٢ب)، أساساً للاهوتها (HARTLEY 1992, 323-325).

الدعوة لمحبة كلّ آخر نتعامل معه في لا ١٩ هي دعوة للمحبة الفاعلة التي تمثّل وحدها طريقنا لنكون قديسين على صورة إلهنا القدوس الذي يجمعنا به عهد نعمة ومحبة ينبع من شخصه هو.

خاتمة

يتضمّن الخطاب الموجود في لا ١٩ إحدى الوصيتين اللتين يعتبر يسوع أنّهما الوصية الأعظم في الشريعة واللّتين تتعلّق بهما الشريعة وتعاليم الأنبياء، وهي وصية محبة القريب كالنفس، وبالتالي يمثّل لا ١٩ أحد النصّين اللذين يضعهما يسوع في مركز الشريعة والأنبياء، ويعتبر أنّهما يلخّصان الشريعة والأنبياء، أي الكتاب المقدّس في زمنه.

وتؤسّس لا ١٩ وصية محبة القريب على طبيعة الله وعلى علاقة العهد التي تجمع الله بشعبه، وعلى عمل الله الخلاصيّ في حياة شعبه، وانطلاقاً من ذلك

تدعو المؤمن لكي يحبّ القريب والغريب النزيل، أي كلّ من يلتقي به ويتعامل معه، محبة حقيقية فاعلة. وتأتي وصية محبة الآخر في لا ١٩ كملخص وكقمة لجميع الوصايا والفرائض التي يتضمّننها الخطاب، والتي هي بدورها تمثّل تطبيقاً عملياً للوصايا العشر وللشريعة بشكل عامّ، وبالتالي تمثّل محبة الآخر كالنفس في لا ١٩ أساساً لتحقيق كلّ وصية أخرى، وبشكل ترتبط به محبة الآخر بمحبة الله وعبادته بطريقة لا يمكن الفصل بينهما.

انطلاقاً من ذلك، نستطيع أن نقول بأنّ نفس وصية "محبة القريب" التي يعتبر يسوع، والتي يفترض بولس (رو ١٣: ٨-١٠)، أنّها الأساس الذي يوحد الناموس والأنبياء والمقتبسة من العهد القديم، وبالتحديد لا ١٩: ١١-١٨، هي وصية تحمل معنى متكامل في كلا العهدين؛ فما يبدو على أنّه فارق بين العهدين في إعطاء الأولوية للشريعة أمّ للمحبة هو وجهان متكاملان لعملة واحدة؛ فحيث يعطي العهد الجديد الأولوية للمحبة (رو ١٣: ٨؛ غل ٥: ١٣)، يضع العهد القديم محبة القريب في إطار شرائعيّ قانونيّ بشكل يعطي الأولوية للشريعة، ويعتبر المحبة بحدّ ذاتها جزءاً من الشريعة. وبالتالي، فالعهد القديم يضع محبة القريب في إطار حياة الجماعة والعلاقات الاجتماعية التي تنظّمها الشريعة، في حين يضع العهد الجديد تلك الوصية في إطار العلاقات الشخصية ("لا تكونوا مديونين لأحد بشيء إلاّ بأن يحبّ بعضكم بعضاً، لأنّ من أحبّ غيره فقد أكمل الناموس" (رو ١٣: ٨)). وبالتالي فأيّ فهم متكامل للمعنى الحقيقيّ لوصية محبة القريب يجب أن يأخذ كلا الجانبين الموجودين في كلا العهدين بعين الاعتبار وبشكل يكمل به أحدهما الآخر (ALLBEE 2006: 147-148).

في النهاية، تعتبر لا ١٩ أنّ محبة الآخر محبة فاعلة وحقيقية تترجم نفسها بشكل عمليّ، وتمثّل بالنسبة إلى يعقوب أساس الإيمان الفاعل، هي وحدها طريق القداسة الحقيقية التي تركز على محبة تضحيّ لمنح حياة أفضل لآخرين. إدراك ذلك هو أمر بالغ الأهميّة بالنسبة إلينا كمسيحيين مدعوّين لكي نكون

أمينين لإلهنا، ونتبع مثال إلهنا المتجسد الذي أظهر لنا أنّ المحبة الحقيقية هي المحبة الفاعلة التي تبذل حتى ذاتها، وبذلك وحده تقود إلى القيامة التي تعلن نصرته الحياة على شرّ وألم وموت.

المراجع

- ALLBEE Richard A., "Asymmetrical Continuity of Love and Law between the Old and New Testaments: Explicating the Implicit Side of a Hermeneutical Bridge, Leviticus 19.11-18" *JSOT* 31/2 (2006) 147-166.
- CARMICHAEL CALUM M., "Laws of Leviticus 19", *Harvard Theological Review* 87/3 (1994) 239-256.
- HARTLEY John E., *Leviticus*, Word Biblical Commentary, vol. 4, Dallas, Texas: Word Books, Publisher, 1992.
- JOHNSON Luke T., "The Use of Leviticus 19 in the Letter of James", *Journal of Biblical Literature* 101/3 (1982) 391-401.
- KAMINSKY Joel S., "Loving One's (Israelite) Neighbor: Election and Commandment in Leviticus 19", *Interpretation* 62/2 (2008) 123-132.
- MILGROMM Jacob, "Law and Narrative and the Exegesis of Leviticus XIX.19", *Vetus Testamentum* 46/4 (1996) 544-548.
- MWOMBESI Fidon R., "Between Text and Sermon, Leviticus 19.1-37", *Interpretation* 53/4 (1999) 391-394.
- STERN Jay B., "'Jesus' Citation of Dt 6.5 and Lev 19.18 in the Light of Jewish Tradition", *The Catholic Biblical Quarterly* 28 (1966) 312-316.

قانون الإيمان العبري

ث ٦ : ٤ - ٩

الخوري جوزيف نفاع
دكتور في لاهوت الكتاب المقدس

مقدمة

في قلب سفر تثنية الاشتراع، المليء بالقوانين والعقوبات، يطالعنا نصّ من نوع آخر: "إسمع يا إسرائيل"؛ بداية حكميّة بامتياز. هو المعلم ذو الخبرة الطويلة ينصح طلابه وأبناءه، يحضّهم على اتّباع الحقّ والحقيقة، وينقل إليهم خلاصة ما توصّل إليه عبر أيامه^(١). وإذ يتوجّه الكاتب إلى "إسرائيل"، فهو يشير إلى أنّ حكمته التالية هي "حكمة عامّة"، واجبة التطبيق من قبل جميع أبناء الشعب، من كلّ من يعتبر نفسه عضوًا في "شعب الله المختار". ويرتقي بنا الحال إلى أعلى الدرجات، إذ نعلم أنّ هذا النصّ تحوّل إلى صلاة يومية في الديانة اليهوديّة^(٢). يصلّي الإنسان مجموعة من الأوامر: أن يحبّ وأن يحفظ الوصايا وأن يردها. يقول الإنسان في عمق الصلاة والتأمّل ما تعلّمه في دينه. لهذا السبب، يُطلق على هذا النصّ اسم "قانون الإيمان العبري"^(٣).

ما هو هذا النصّ، "القانون"؟ وما هي أسس الإيمان المفروضة في الببيل العبري؟ عن أيّ علاقة مع الله يتكلّم؟ وما هي نتائج هذا الإيمان على حياة الإنسان؟ سأحاول في الصفحات التالية أن أتلمس معكم بعضًا من أنوار هذا

(1) Cf. J. L. CRENSHAW, "Education in Ancient Israel", *JBL* 104 (1985) 601-615.

(2) Cf. S. LEVY, « Le Chema Israël, une prière juive citée dans les Évangiles (Mt 22, 35) », *Rencontre Chrétiens et Juifs* 10 (1976) 296-302.

(٣) ونحن أيضًا في القدّاس، نتلو النؤمن، "قانون الإيمان"، فنقول ما تعلّمنا أنّ من الواجب الإيمان به.

النصّ الرائع الجمال، والفريد في شكله وفي مضمونه^(٤).

الدراسة التحليلية

يمكننا اعتبار هذا النصّ "قلب التوراة"؛ فاليهود يُطلقون عليه اسم "قانون الإيمان العبري"، أي أنه يعرض الأسس التي يبنى عليها اليهود إيمانهم؛ وبالتالي فهو يعرض أسس التعليم الذي يعطينا إياه البيبل العبري^(٥). من هنا، فاليهوديّ المؤمن يصلّي هذا النصّ مرّتين كلّ يوم، صباحًا ومساءً؛ فهو رفيق دربه وهو صلاته وهو أيضًا ذاكرته الدينيّة. كما أنّ اليهوديّ يتلو هذا النصّ في لحظات حياته الأخيرة، قبل أن يسلم روحه بين يديّ خالقه^(٦). وهذا ما يُفهمنا مدى أهميّة هذه الكلمات، ومدى العمق اللاهوتيّ الذي تتضمّنه.

الآية ٤: שְׁמַע יִשְׂרָאֵל יְהוָה יְהוָה אֱלֹהֵינוּ יְהוָה אֶחָד: "اسمع إسرائيل ربّ إلهنا رب واحد"

إنّها العبارة الأساسيّة في هذا النصّ، وهي تُعتبر نوعًا ما عنوان النصّ كلّه وخلاصته. ففي المخطوطات العبريّة، وفي الـ BHS أيضًا، نجد حرفين منها مكتوبين بحرف كبير، يساوي ضعف حجم باقي الأحرف، وهما: الحرف الأخير من الكلمة الأولى، أي حرف "لا" (ע) من كلمة שְׁמַע (ش م ع، أي "اسمع")، والحرف الأخير من الكلمة الأخيرة، أي حرف "د" (ד) من كلمة אֶחָד (إِ ح د، أي "واحد").

שְׁמַע יִשְׂרָאֵל יְהוָה יְהוָה אֱלֹהֵינוּ יְהוָה אֶחָד:

وفي البيبل العبريّ ثلاثة أحرف فقط مكتوبة بهذا الحجم. أولها هو الحرف

(4) Cf. Y. SUZUKI, "Deut. 6:4-5: Perspectives as a Statement of Nationalism and of Identity of Confession", *AJBI* 9 (1983) 45-52.

(5) Cf. J. G. JANZEN, "On the Most Important Word in the Shema (Deuteronomy VI 4-5)", *VT* 37 (1987) 280-300.

(6) Cf. S. LEVY, *op.cit.*, 296-302.

الأول من الكتاب المقدس، أي الكلمة الأولى من سفر التكوين، בְּרֵאשִׁית (برِشِيتْ، أي "في البدء"). إذاً من الواضح أنّ هذه الكتابة الكبيرة تدلّ على نصوص ذات أهميّة لاهوتيّة مميّزة. والحال أنّ نصّنا يحوي اثنين من هذه الأحرف.

حاول بعض العلماء إعطاء تفسير ما لهذين الحرفين الكبيرين، فاقترحوا جمعهما في كلمة، هي יהוה (ع د، أي "شاهد"، الشخص الذي يشهد لشيء ما)؛ فهذه العبارة تشكّل إذاً الشهادة على الإيمان: "إسمع يا إسرائيل إنّ الربّ إلّنا هو ربّ واحد"^(٧)؛ فهذه العبارة، الشهادة، تشكّل نوعاً ما خلاصة النصّ كلّهُ. وهكذا، وحسب التقليد اليهودي، إن تعذّر على المؤمن تلاوة كامل النصّ، يمكنه في صلاته، أو في ساعة موته، أن يستعيض عنه بتلاوة هذه الجملة الأولى فقط.

هذه الجملة ليست سهلة الفهم، إذ يمكننا أن نترجمها بطريقتين مختلفتين^(٨)؛ فالترجمة الحرفيّة لها تأتي على الشكل التالي: "إسمع يا إسرائيل، الربّ إلّنا ربّ واحد". واختلاف الترجمة عائد إلى اختلاف في طريقة قسمة هذه الجملة، أي أنّ الشّراح يضعون فاصلة، أو نقطتين، في وسط الجملة، لإيضاح المعنى. والطريقة الأولى تكون على الشكل التالي: "إسمع يا إسرائيل: الربّ إلّنا ربّ واحد". ويكون المعنى المقصود: "إسمع يا إسرائيل (ما أوصيك به): إنّ الربّ إلّنا هو ربّ واحد (لا إله آخر سواه)"، وتكون هذه الجملة بالتالي توصيةً للمؤمن بأن يحافظ على إيمانه بوحدايّة الله^(٩). بذلك تكون هذه الآية خلاصةً

(٧) نلاحظ أنّ هذه العبارة، بمضمونها، توازي إلى حدّ كبير مضمون الشهادة الأولى في الدين الإسلامي: "أشهد أنّ لا إله إلاّ الله"؛ فلا بدّ أنّ هناك تأثيراً متبادلاً بين هاتين الشهادتين.

(8) Cf. R.W.L. MOBERLY, "Yahweh Is One: The Translation of the Shema", *VTSup* 41, Brill, Leiden, 1990, 209-215.

(9) Cf. T.J. MEEK, "Monotheism and the Religion of Israel", *JBL* 61 (1942) 21-43.

للاهوت الأساسي^(١٠)، المرتكز على معرفة الله، ومعرفة أن لا إله سواه^(١١).

أما الطريقة الثانية فهي على الشكل التالي: "إسمع يا إسرائيل الرب، إلهنا رب واحد"^(١٢). قبل الخوض في معنى هذه الجملة أشير إلى أن فعل **נִשְׁמָע** (شَمَع) الذي نترجمه عامّةً إلى "سمع"، لا يعني فقط الإصغاء والانتباه وإدارة الأذن، بل هو يعني أيضًا "الطاعة"^(١٣)، على ما نقول في اللهجات المحلية، "سَماع الكلمة"، أي "أطع الأوامر". ويكون بذلك أن الآية تأمرنا بأن نطيع أوامر الرب، وأن نسير حسب شريعته^(١٤). ولماذا علينا الالتزام بذلك؟ لأنّ الرب واحد، ولا إله سواه، أي أنّه وحده القادر على إعطائنا شريعةً تخلصنا. إذاً، الترجمة الثاني للآية تشكل خلاصة اللاهوت الخلفي.

يحاول الكاتب إذاً، من خلال هذه العبارة الأولى، أن يسكب صلب معتقداته كلّها: فهي خلاصة اللاهوت والأخلاق، كما هي آية أساسية من التوراة، أي أنّها تلخص المفاهيم الكتابية أيضًا؛ خاصّةً وأنّ الكاتب ميّرها وأحاطها بحرفين كبيرين، في أولها وفي آخرها.

وسنرى أنّ الآيات اللاحقة ستوسّع هذه المفاهيم اللاهوتية والخلقية وتشرحها، واضعةً لها التطبيقات اللازمة: ما هو الإيمان بالله؟ وكيف نلتزم به؟

الآية ٥: **וְבִכְל־מִאֲרָךְ וְאֶהְבֶּתְךָ אֵת יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בְּכָל־לְבָבְךָ וּבְכָל־נַפְשְׁךָ:**
"وأحبت الرب إلهك بكل قلبك وكل نفسك وكل قوتك"

(١٠) أو ما نسميه في العالم الكاثوليكي: اللاهوت العقائدي.

(11) Cf. C.H. GORDON, "His Name is 'One'", *JNES* 29 (1970) 198-199. G.A.F. KNIGHT, "The

Lord is One", *ExpTim* 79 (1967/68) 8-10; N. LOHFINK - J. BERGMAN, "בְּכָל", *TDOT*, I, Eerdmans, Grand Rapids, 1974, 193-201.

(12) Cf. Gerhard von RAD, *Deuteronomio*, Antico Testamento 8, Paideia, Brescia, 1979, 71-72.

(١٣) رج مثلاً، تك ٣: ١٧؛ ١٦: ٢؛ ١١؛ ١٧؛ ٢٠؛ ٢١؛ ١٢؛ ٢٢؛ ١٨؛ إلخ.

(14) Cf. R. MARTIN-ACHARD, « Note sur une confession de foi inspirée du 'shema' d'Israël », *ETR* 60 (1985) 255-258.

إنطلاقاً من اكتشافنا أنّ الكاتب يدعونا لفهم عمق اللاهوت، يصدمنّا أنّ المبدأ الأوّل الذي يضعه النصّ لم يكن لا الإيمان ولا الشهادة بل الحبّ: **וְאַהֲבֶתָּ**. إنّهُ الفعل **אַהֲב** بالماضي، مع واو القلب^(١٥). هذه الصيغة اللغويّة تُستعمل أصلاً للإخبار، للسرد، لا للأمر^(١٦). تهدف هذه الصيغة "السردية" إلى تأكيد الحدث، أخبرك عن أمر يجب عليك أن تفعله، في المستقبل، مستعملاً صيغة الماضي. يُطلق عدد كبير من شراح الكتاب المقدّس على هذه الصيغة اسم "الماضي النبويّ"؛ فمع الأنبياء، يتكلّم الله عمّا سيفعله مع شعبه، في المستقبل، بصيغة الماضي، لأنّ أقوال الله لا بدّ أن تتحقّق، ولا مجال للشكّ فصار. نقاً مثلاً ف. ح. قال:

וְנָתַתִּי לָכֶם לֵב חָדָשׁ... וְהִסְרַתִּי אֶת-לֵב הָאֲבֹן מִבְּשָׂרְכֶם וְנָתַתִּי לָכֶם לֵב בָּשָׂר:

(الترجمة الحرفية: "وأعطيتكم قلباً جديداً... ونزعت قلب الحجر من لحمكم، وأعطيتكم قلب لحم") (حز ٣٦: ٢٦). هذه الصيغة ما زالت مستعملة في اللهجة المحكيّة وبكثرة؛ إذ نقول عند إحساسنا بخطر ما: "اخترت بيتي"، بالرغم من أنّ الكارثة لم تقع بعد. وفي توبيخي لابني عندما لا يعكف على الدرس والاجتهاد في المدرسة، أقول له: "سقطت بالامتحان"، بالرغم من أنّه لم يقدّم امتحانه بعد^(١٧). هذه الصيغة هي من أقوى صيغ التأكيد في الكتاب المقدّس. نفهم ممّا سبق أنّ الكاتب يتكلّم عن حبّ الله على أنّه "أمر مقضيّ"، لا مجال لمناقشته. إنّهُ صلب الموضوع والأساس الذي يُبنى كلّ شيء. من لا يحبّ الله، لا يمكنه أن يدخل في أي نوع من العلاقة معه. هذا الحبّ هو ضرورة مسبقة، في الماضي، لإكمال قراءة النصّ.

(١٥) واو القلب، تقلب الفعل الماضي إلى مضارع. أي يجب علينا أن نترجم بدل "وأحببت" (بالماضي)، "وتحبّ" (بالمضارع).

(١٦) فالصيغة الطبيعيّة للأمر هي استعمال فعل الأمر مع الواو؛ كما هي الحال في كلام يوسف مع إخوته: **וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם יֹסֵף... זָאת עֲשֵׂי וְחַיִּי** ("ثمّ قال لهم يوسف... إفعلوا هذا واحيوا") (تك ٤٢: ١٨).

(17) Cf. P. JOUNON, *Grammaire de l'hébreu biblique*, Editrice Pontificio Istituto Biblico, Rome, 1996, § 117.

ويلفت نظرنا أنّ الكتاب المقدّس يضع اللاهوت العقائديّ في صلب علاقة الحبّ. فالببيل العبريّ لا يدخل نهائيّاً في نقاشات حول طبيعة الله أو كيانه، حتّى أنّنا لا نجد فيه أيّ نصّ يطرح مسألة "وجود الله"؛ فالله، بالنسبة إلى الكاتب الملهم، "مُعطى قبليّ"، بمعنى أنّه حقيقة غير قابلة للنقاش. الكاتب هو إنسان مؤمن، ويوجّه كلامه إلى المؤمنين من أبنائه وتلامذته. لذلك فهو لا يناقش لا وجود الله ولا حتّى وجوب محبّته، بل هو يبيّن كلّ تفكيره على هذين الأساسين الواضحين^(١٨).

من ناحية أخرى، نلاحظ انتقالاً فجائيّاً من صيغة الجمع إلى صيغة المفرد بقوله: "إسمع يا إسرائيل، إنّ الربّ إلهنا"؛ فالضمير المتّصل في "إلهنا" هو بالجمع؛ نتكلّم عن إله كلّ المؤمنين، ومن ثمّ نجد، "أحبّ الربّ إلهك"؛ والضمير المتّصل في "إلهك" هو بالمفرد. هذا الاختلاف على غرابته، هو من الخصائص اللغويّة الشائعة في سفر تثنية الاشرع، لدرجة أنّه يصعب إيجاد نصّ واحد بدون هذه الخاصيّة^(١٩).

يريد النصّ إفهامنا أنّ إعلان البشارة والتلمذة على الإيمان هما أمر جماعيّ. لا يمكن لأحد أن يكتشف الإيمان بمفرده، بل هو بحاجة لمن يشهد أمامه عن اختباره مع الله، داعياً إياه إلى التمثّل به. من هنا يبدأ النصّ بالبعد الجماعيّ: "إسمع يا إسرائيل: إنّ الربّ إلهنا...". نشهد عن إيمان معاش من قبل كلّ الشعب. أمّا في مرحلة الحبّ، فالأمر يُصبح شخصيّاً: "أحببت الربّ إلهك".

فالجماعة هي قادرة على التبشير، ومن واجبه أن تنقل لك الإيمان، ولكنّها

(18) Cf. D.J. Mc CARTHY, "Notes on the Love of God in Deuteronomy and the Father-Son Relationship between Yahweh and Israel", *CBQ* 27 (1965) 144-147; J. W. MCKAY, "Man's Love for God in Deuteronomy and the Father/Teacher—Son/Pupil Relationship", *VT* 22 (1972) 426-435.

(١٩) يعزو عدد من الشراح هذا الأمر إلى الطبقات التأليفية للنصّ، وأنّ الأمر عائد بالتالي إلى مصادر مختلفة، بعضها بالمفرد وبعضها الآخر بالجمع، تمّ جمعها لاحقاً بنصّ واحد. ولكن، حتّى وإن صحّ هذا الاعتبار، لا بدّ لنا من أن نتساءل حول المعنى الذي يعطينا إياه هذا الاختلاف في النصّ الواحد، أو في ما نسّميه علمياً "الشكل النهائي للنصّ".

لا تستطيع أن تجبرك على حبّ الله، ولا يمكنها أن تحبّ الله بدلاً منك. هذا الالتزام هو قرار شخصي وحرّ من قبلك؛ أنت تتحمّل مسؤوليته وحدك.

يضيف الكاتب الملهم على أمر الحبّ ثلاث عبارات، اعتدنا أن نترجمها على الشكل التالي: "بكلّ قلبك وكلّ نفسك وكلّ قوّتك"، ولكن لا بدّ لنا من دراسة كلّ تعبير على حدة، متعمّقين في مختلف المعاني التي يمكنه حملها.

- "من كلّ قلبك": فالقلب في البيبل العبري، ليس مركز العواطف، كما هو في سائر اللغات الحديثة. فنحن لا نتكلّم إذاً عن مجرد ارتباط عاطفيّ بالله، بل الأمر هو أبعد من ذلك بكثير. كلمة "قلب" في العبريّة هي **לב** (لِ ب)، ومعناها لا ينحصر في الدلالة لا على عضو من جسم الإنسان ولا حتّى على مجرد الفكر أو مركز القرار، كما اعتدنا إجمالاً على القول؛ فكلمة **לב** تشير أساساً إلى داخل الإنسان⁽²⁰⁾، إلى كلّ ما هو ليس جسدياً فيه، إلى ما يجعل من الإنسان إنساناً⁽²¹⁾. من هنا نجد أحياناً أنّ كلمة **לב** تشير إلى الإنسان بكليّته، بكلّ ما هو فكر وشعور وقرار ومواقف، إلخ. إذاً، أنا مدعوّ أن أحبّ الربّ بكليّتي، بكلّ ما فيّ من أفكار وأخلاق ومشاعر. ولكن، يجب ألاّ ننسى، أنّ **לב** لا يشير إلى ما هو جسديّ في الإنسان، فهل يمكنني ألاّ أحبّ الربّ بجسدي؟ ما هو المقصود من ذلك؟

يمكننا فهم هذا التعبير من خلال استعماله في اللّغة العبريّة، إذ نقول "لبّ الشيء"، أي أساسه، كقولنا مثلاً، "لبّ الموضوع" أي فكرته الأساسيّة، ولبّ البرتقالة، هو ما يؤكل منها، ما ليس قشراً. من هنا نفهم أنّ كلمة قلب في العبريّة، وهي تُلفظ "لب"، تشير إلى ما هو أساسيّ في الإنسان؛ ما في داخله، ما ليس قشراً؛ فالمقصود إذاً أنّ على الإنسان أن يحبّ الله بكلّ ما فيه، دون أن

(20) Cf. R. WALLE, "‘Love Yahweh Your God with All Your Heart’: the Deuteronomist’s Understanding of Love", *Jeevadhara* 13 (1983) 122-129.

(21) Cf. R.L. HARRIS, *Theological Wordbook of the Old Testament*, Moody Press, Chicago, 19812, in BW8, CdR.

يعبر انتباهًا إلى القشور. من الواضح أنّ ما نقصده هنا بالقشور، وما عبّرنا عنه أعلاه بالناحية الجسديّة، يرمز إلى الخطايا التي يقع فيها الإنسان، بسبب ضعفه البشريّ.

أمام هذا الضعف وهذه الخطايا التي يقع فيها الإنسان كلّ يوم، قد يعتقد هذا الأخير أنّه خرج من دائرة الحبّ الإلهيّ. وبهذا، سيقع في تجربة التخلّي عن الجهاد الروحيّ، وكأنّه خسر المعركة، وعندها سيخسرها فعلاً. من هنا يذكّرنا الكتاب المقدّس، أنّ ما يهّم هو قلب الإنسان، أن يكون مع الله بفكره وقراراته بالرغم من ضعفه. هذا ما يجب علينا أن نفهمه في قول الكتاب المقدّس: "يا بنيّ أعطني قلبك" (أم ٢٣: ٢٦). الله هو فاحص القلوب والكلّي، يحزن لضعف الإنسان، إلاّ أنّه يعرف قلبه ويهتمّ بهذا القلب وبتوجّهاته.

من الطبيعيّ أنّ النصّ لا يدعونا إلى ارتكاب الخطيئة أو التوقّف عن محاربة ضعفنا، على العكس من ذلك. إنّما هو يريدنا ألاّ نسقط تحت وهم إحياء الشرّير لنا أنّنا بعيدون كلّ البعد عن الله وأنّ لا مجال لخلاصنا. هذا ما تشير إليه الليتورجيّات السريانيّة بقولها: واحد وجد على الأرض بلا خطيئة، ألا وهو ربّنا يسوع المسيح.

- "من كلّ نفسك": ويطلب منّا الكتاب المقدّس أن نحبّ الله من كلّ نفسنا. وعلينا أيضًا أن نفهم هذه الكلمة لنتمكّن من تطبيقها وفق توجّهات النصّ الحقيقيّة. كثيرًا ما يتوجّه فكر القارئ إلى النفس البشريّة بمعنى الروح الخالدة. إلاّ أنّ كلمة **נפש** (نِ فِ ش) في جذرها تعني النّفس، أي الهواء الذي يخرج من صدر الإنسان طالما هو حيّ. إذا، علينا أن نحبّ الله كلّما دخل نفس في أنفنا أو خرج منه، أي دائمًا وبشكل مستمرّ. حبّ الله لا يتوقّف، لا ليل ولا نهار، في صحونا وفي نومنا. إذا توقّف حبّ الله فينا توقّفت حياتنا ومتنا؛ فإن كان الله هو مصدر الحياة، فمن يقطع علاقته به ينقطع عن نسمة الحياة التي فيه، ويُقطع بذلك من أرض الأحياء.

ومن ناحية أخرى يجب أن يكون كل نفس منا حياً لله، بمعنى أن كل أعمالنا وتصرفاتنا جميعها، يجب أن تكون تعبيراً عن حبنا لله؛ فأعمالنا هي تعبير عمّا يدور في قلبنا. لا يوجد إذاً عمل أو تصرف لا يعبر عنا، فإنّما يكون عملنا من الله أو يكون من الشرير. لذلك، يدعونا الكتاب المقدس، إلى الانتباه إلى كل نفس يخرج منا؛ فهذا النفس، على بساطته وصغره، يجب أن يكون تعبيراً عن إيماننا وحبنا لله.

ومن ناحية ثالثة، إنّ هذا النفس الصغير هو سبب حبنا لله، فالله هو من أعطانا إياه، هو من زرعه فينا. وهو من يحافظ علينا أحياء. ففي هذه اللحظة بالذات التي يستنشق فيها كل منا الهواء، هناك شخص على وجه الأرض، كان يتمنى أن يأخذ نفساً آخر، إلا أنه لم يتمكن من ذلك، لأن حياته انتهت على هذه الأرض. لذلك، يدعونا الكتاب إلى التذكّر دوماً أنّ كل نفس هو عطية جديدة من الله، وهبنا إياها لأنه يحبنا، ولأنه ما يزال يريدنا على هذه الأرض؛ فهذا النفس هو إذاً دعوة جديدة لكلّ منا إلى رسالة جديدة في العالم؛ والرسالة الفضلى ولا شك هي أن نحب الله.

هذا المفهوم الذي نكتشف هنا يعبر عنه بشكل جميل الاسم الإلهي في البيبليا العبرية، الذي لا يُلفظ، أو ما نسميه إجمالاً بالاسم الرباعي **יהוה** (ي ه و ه)؛ فاسم الله مكوّن من أربعة أحرف مسكّنة، والحركات الموجودة حالياً هي إضافة لاحقة أجراها الماسوريون. وهناك تقليد يهودي يشير إلى أنّ هذا الاسم المسكّن يمكن أن يُلفظ على الشكل التالي: **ي ه و ه**. عند لفظه، سيخرج من فمنا مجرّد هواء. وكأننا نتنفس. وبالتالي فإن اسم الله هو نفسنا، أي أننا كلّمنا تنفسنا، نلفظ اسم الله ونعلن أنّه موجود؛ فلولاها لما كان هذا النفس الذي أطلقناه. إذاً، الدليل القطعي على أنّ الله موجود هو أنّي أتنفس. ولذلك، فوجودي بحدّ ذاته يجب أن يكون حبّ لله الذي يعطيني كلّ شيء حتّى أصغر

الأنفاس، ولا أحد سواه يعطيني أي شيء^(٢٢).

- "من كل قوتك": هذه العبارة هي الأصعب في الترجمة. فكلمة **מִכָּל** (م أ د)، ومعناها "كثير"، لا ترد مع الضمير المتصل **אֶל** إلا هنا. من هنا يصعب فهمها جداً! نجمع كلمة "كثير" مع الضمير المتصل المخاطب، فتصبح الترجمة الحرفية إذاً: "من كل كثير". يرى عدد كبير من العلماء أن المعنى المراد من خلال هذه التركيبة الفريدة هي القول بأن حب الله يجب أن يكبر في قلب الإنسان بشكل مستمر، كل يوم أكثر من السابق؛ فالعلاقة مع الله لا يمكنها أن تكون مصابة بالركود، وإلا فإنها ستموت. على المؤمن أن ينمي فيه الحب الإلهي وأن يقويه كل يوم. وإلا فإن هذا الحب سينقص. العلاقة مع الله هي أمر حيي، فإما أن تنمو أو تصغر، ولا يمكنها أبداً أن تتوقف. لا يمكن للإنسان المؤمن أن يكتفي بما توصل إليه من معرفة وحب وقداسة، بل عليه أن ينمو دوماً مع الله. الجهاد الروحي لا يصل إلى خواتيمه إلا في الملكوت السماوي^(٢٣).

الآية ٦: **וְהָיָה הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר אֶנְכִי מְצַוֶּה הַיּוֹם עַל-לְבָבְךָ:**
"وتكون هذه الكلمات التي أنا أمرك اليوم على قلبك"

ينتقل النص، بعد عرضه للناحية العقائدية إلى البعد الخلقي القائم على حفظ الشريعة التي أمرنا بها الله. ويستعمل الكتاب في بداية هذا القسم نفس الصيغة اللغوية، التي رأيناها في ما يخص حب الله، أي أنه يستعمل، بدل فعل الأمر، فعلاً مصرفاً بالماضي مع واو القلب؛ وذلك للتأكيد^(٢٤)؛ فمن يحب الله لا يمكنه إلا أن يطيع وصاياه؛ إنه أمر حتمي ومفروغ منه.

- **وتكون هذه الكلمات: أجمل ما أراه في البيبل العبري هو "لاهوته العملي".**

(٢٢) راجع بولس الفغالي، "يهوه"، في المحيط الجامع في الكتاب المقدس والشرق القديم، المكتبة البولسية

- جمعية الكتاب المقدس، لبنان ٢٠٠٣، ١٤١٦-١٤١٧.

(23) Cf. R. MARTIN-ACHARD, *op. cit.*, 255-258.

(٢٤) رج الشرح أعلاه حول عبارة "وأحببت" (٥ آ).

لذلك فهو يعبر عن الإيمان بحب الله، الذي لا يصح إلا بالالتزام بالشرية. الإيمان والحب في الكتاب المقدس ليسا مجرد شعور أو موقف نظري، بل هو الالتزام الذي يتجلى في الأعمال، وهذا ما سيعبر عنه يعقوب الرسول بقوله: "الإيمان، بلا أعمال، ميت" (يع ٢: ١٧).

ويستعمل الكتاب المقدس عبارة خاصة للدلالة على الشريعة، إذ يسميها **בְּרִייתִים** (د ب ر ي م) والتي غالباً ما نترجمها بـ "كلمات"، أي بمعنى "أوامر" أو "شرائع". إلا أن هذه الترجمة ليست دقيقة جداً؛ فـ **בְּרִייתִים** يمكن ترجمتها أيضاً بـ "أفعال" أو "أحداث"، وهذه العبارة لها مرادف مباشر في اللغة العبرية، وهو الفعل "دَبَّر"، ويأتي منه "التدبير" كاسم. والتدبير هو أن أعدّ لشخص ما وسائل تخلّصه من المتاعب والمآزق. أحبّ كثيراً أن أشير إلى استعمال هذا الفعل في اللهجات المحكية، إذ يأتي شخص صارخاً إليك: "دخيلك دبّرني". وهذه الصرخة تدلّ على أن الطالب أصبح في حالة صعبة جداً، وأنه يعاني الخوف من الهلاك، وأنه أيضاً يرى فيك القدرة على إبعاده وتخليصه، وهو بالطبع مستعدّ تماماً لتنفيذ كل ما تطلبه منه، لأنه يُدرك كل الإدراك أن أوامرك الآن هي لمصلحته هو دون سواه. هذا هو الإطار الحقيقي الذي يجب من خلاله فهم كلمة **בְּרִייתִים** (تدابير)؛ فالشريعة الإلهية ليست مجرد أوامر يسنّها الله، بل هي بالحقيقة عمق الأبوة الإلهية، ومن خلالها يدبّر الله للإنسان كل ما يحتاجه لخلاصه ونجاحه وسعادته. ولذلك فالله يدعو الإنسان، محبوبه، للالتزام بهذه التدابير، إذ أن في ذلك مصلحته هو وحده^(٢٥).

وما يدعم أكثر قراءتنا هذه، استعمال النصّ لعبارة **הַיּוֹם**، "اليوم"؛ فهذه العبارة في الكتاب المقدس ليست مجرد تحديد زمني، أي متى، في أيّ يوم، قال الله هذا الكلام، بل هي تتعدى ذلك إلى المعنى "الإسكاتولوجي". "اليوم" هو "يوم الرب"، يوم الخلاص، يوم يتدخل الله لينقذ المظلوم. كثيراً ما تكلم

(25) Cf. Gerhard von Rad, *op. cit.*, 71-72. M.F; WALSH, "Shema Yisrael: Reflections on Dt 6, 4-9", *TBT* 90 (1977) 1220-1225.

الأنبياء عنه، ولطالما صلّى الشعب حتّى يريهم إيّاه. إذًا، هذه الأوامر الإلهيّة تهدف بشكل مباشر إلى خلاص الشعب.

الآية ٧: **וְשִׁנַּנְתֶּם לְדַרְיָה וּדְבַרְתֶּם בָּם בְּשִׁבְתֶּהָ בְּבֵיתָהּ וּבְלִכְתֶּהָ בְּדַרְיָה
וּבְשִׁבְתֶּהָ וּבְקוֹמָהָ: "وردّدتها على بنيك وتكلّمت بها بجلوسك في بيتك
وبمشيتك في الطريق وبنومك وبقيامك"**

الآية السابعة ينتقل النصّ إلى بعد آخر، مرتبط عضوياً بالبعد الخلفي، وهو مكملّ له: إنّه البعد الرسوليّ والتبشيريّ، أو ما يمكن أن نسّميه أيضًا التربية على الإيمان. بالنسبة إلى الكاتب، يركز الإيمان على البشارة: أن تردّد كلام الله، أو كلمات التوراة، على مسامع بنيك؛ فكما وصلك الإيمان ممّن سبقوك، عليك أنت أيضًا أن تُكمل هذه المسيرة، وأن تقوم بدورك بنقله إلى من يأتون بعدك^(٢٦).

من هنا نشير إلى أنّ كلمة **יָיַן** (ب ن)، "إبن" لا يجب أن نحصر معناها بالبنين اللحميين؛ فالعادة اليهوديّة تقضي أيضًا بأن ينادي المعلّم تلميذه: "يا بني"^(٢٧). وهكذا، فالنصّ يدعو جميع المؤمنين أن يكونوا "معلّمين" للتوراة، أولاً في بيوتهم، ومن ثمّ في كلّ المجتمع. إن كان الخلاص هو خير الإنسان الأعظم، فالحريّ بكلّ مؤمن أن يكرّس حياته لنشر هذا الخلاص في كلّ أنحاء الأرض^(٢٨).

والفعل المستعمل هنا يدلّ على مدى أهميّة هذه البشارة. إذ يقول

(26) Cf. R. VOELTZEL, *L'enfant et son éducation dans la Bible*, Le Point Théologique 6, Beauchesne, Paris, 1973, 11–55.

(٢٧) راجع مثلاً ١: ٨ و ١٠ و ٢٤: ١١ و ٢٤: ١٠ و ٢٠: ٥ و ٢٠: ٦ و ٣ و ٢٠

٧: ١٩ و ٢٧: ٢٣ و ١٥ و ١٩ و ٢٦: ٢٤ و ١٣ و ٢١: ٢٧ و ١١: ٣١ و ٢: ٣١ و ١٢: ٣

و ١٧: ٤ و ١٨: ٦ و ٢٣ و ٣٢: ٧ و ٣: ١٠ و ٢٨: ١١ و ١٠: ١٤ و ١١: ١٦ و ٢٤: ١٨ و ١٥

٢١: ٣١ و ٢٢: ٣٧ و ٢٧: ٣٨ و ٩ و ١٦: ٤٠ و ٢٨.

(28) Cf. A. LEMAIRE, « Sagesse et École », *VT* 34 (1984) 270–281.

النص **בְּיַדְיָיִם** (وְشֵׁן נָתַם) "وترددها"^(٢٩)، مستعملاً فعل **נָתַם** (شָׁן) بالثالي ترجمته: "رددها بأسنانك". والمعنى المقصود هو: كلما فتحت فمك وأطبقتة^(٣٠)، عليك أن تبشّر بالله. وعلينا أن نفهم هذا الأمر ببعدين متكاملين: الأوّل هو مدى أهميّة البشارة؛ فعلى الإنسان أن يفكّر أوّل ما يفكّر، كيف يمكنه أن يوصل الله ويبشّر به، وكأنّه من غير الجائز أن تنطق بأيّ شيء سوى البشارة، حتّى لا تضيّع لحظة واحدة من حياتك في أيّ شيء آخر. ولكن أيضاً، يتبادر فوراً السؤال إلى أذهاننا: هل على الإنسان ألا يتوقّف أبداً عن التحدّث بالإلهيات؟ هذا أمر غير ممكن. علينا أن نفهم قصد الكاتب من خلال هذه الصورة؟ أنّ كلّ حركة يقوم بها الإنسان، إمّا أن توصل الله وتبشّر بشريعته، وإمّا أن تبشّر بما هو معاكس. إنّها البشارة بالمثّل؛ فكّل كلمة تخرج من فم الإنسان، عن أيّ موضوع كان، وكلّ حركة يقوم بها، تدلّ بالضرورة إلى الثوابت التي يؤمن بها ويحيهاها^(٣١). فمن هو مع الله يوجّه كلّ حياته في الخطّ الإلهي. وبالتالي فإنّ كلّ ما يقوم به يدلّ على الله، الذي هو أساس حياته وتصرفاته.

من ثمّ يشدّد الكاتب على فكرة التبشير من خلال استعمال فعل ثانٍ قائلاً "وتكلّم بها". قد تظهر هذه العبارة على أنّها مجرد تكرار ثانٍ للفكرة نفسها، بُغية التشديد والتأكيد^(٣٢). ولكنّ الفعل المستعمل هنا هو **דַּבֵּר** (دبّر)، الذي درسناه سابقاً. إذاً، هذا التكرار يضيف أيضاً فكرة أنّ على الأب استعمال كلمات الربّ لتدبير أمور بيته، أي أنّه يفتح المجال واسعاً أمام البعد العمليّ والتطبيقيّ

(٢٩) تجدر الإشارة إلى أنّ الكاتب يستعمل، هنا أيضاً، الصيغة الفعلية نفسها، أي الماضي مع واو القلب، للتأكيد.

(٣٠) وبذلك تحتكّ أسنانك ببعضها.

(٣١) فالكلمة التي تخرج من فم الإنسان لا تعود فارغة. راجع أش ٥٥: ١١.

(٣٢) وهذه عادة متبعة جداً في نصوص الكتاب المقدّس، كقوله مثلاً: "موتاً تموت" (تك ٢: ١٧؛ ٢٠: ٧؛

١ صم ١٤؛ ٤٤؛ ٢٢؛ ١٦؛ ١ مل ٢؛ ٣٧؛ ٤٢؛ ٢ مل ١؛ ٤؛ ٦؛ ١٦؛ ٢٦؛ ٨؛ حز ٣؛ ١٨؛

٣٣؛ ٨؛ ١٤)، للتشديد. أو كما اعتاد يسوع أن يبدأ تعليمه بقوله "الحقّ الحقّ أقول لكم" (يو ١: ١٠؛

٣: ٣؛ ١١؛ ١٩؛ ٢٤؛ إلخ).

للكلمة. الواجب إذاً لا يقتصر على تلقين الأولاد كلمة الربّ وتحفيظهم إيّاها فقط، بل أن ندرّبهم على العمل بها والتدبّر من خلالها. وأيضاً، يدعو الأب إلى قيادة بيته من خلال التعاليم الإلهية، أي أن يتدبّر هو أموره من خلال الكتاب المقدّس؛ وبهذا يصبح هو أيضاً مثلاً يُحتذى به أمام أولاده.

ويضيف النصّ أربع تحديدات لعملية التبشير: "بجلوسك في بيتك، وبمشيتك في الطريق، وبنومك، وقيامك". يحاول الكاتب من خلال هذه العبارات الأربعة أن يفهم القارئ أنّ عليه التبشير دوماً وفي كلّ مكان؛ فالرقم أربعة في الكتاب المقدّس يرمز إلى جهات العالم الأربعة^(٣٣)، أي أنّه يرمز إلى الشمولية. كما وأنّ الكاتب يقسم هذه العبارات إلى قسمين: "بجلوسك في بيتك، وبمشيتك في الطريق"، مشيراً بذلك إلى وجوب التبشير في كلّ مكان، في البيت وفي خارجه. أمّا العبارتان الأخريان: "بنومك وقيامك"، فتشيران إلى وجوب التبشير في كلّ أوان، ليل نهار^(٣٤). إذاً، التبشير ليس مجرد نشاط يقوم به الإنسان المؤمن، من حين إلى آخر، ولا حتّى مجرد رسالة يؤدّيها في أوانها، بل هو نمط حياة المؤمن. المؤمن هو بشارة متنقلة، تحمل الله وتوصله إلى الآخرين. لا إيمان بلا تبشير، كما أنّ من لا يبشّر لا يمكنه أبداً الادّعاء أنّه مؤمن^(٣٥).

الآيات ٨-٩: **وְקִשְׁרָתָם לְאֹזֶת עֲלִיָּהָ וְהָיוּ לְטַהֲרַת בֵּין עֵינַיִךְ: וְכִתְבָתָם**

עַל-מְזוֹזוֹת בֵּיתְךָ וּבִשְׁעָרֶיךָ: "وربطتها علامةً على يدك، وتكون عصائب بين عينيك. وكتبتها على عتبات بيتك وفي أبوابك"

ينتقل بنا النصّ أخيراً إلى بعد ليتورجيّ، يضع هو أيضاً الأسس الخلقية

(٣٣) الشمال والجنوب والشرق والغرب.

(٣٤) الليل هو زمن النوم. أمّا النهار فهو زمن القيام.

(35) Cf. J.P.J. OLIVIER, "Schools and Wisdom Literature", *JNSL* 4 (1975) 49-60.

موضع التنفيذ. يأمر النصّ كلّ شخص مؤمن أن يضع كلمات الشريعة على يده، بين عينيه وعلى أبوابه؛ فكيف يتمّ هذا الأمر وما معنى هذا التصرف؟

ما تزال هذه العادة متّبعة حتّى يومنا هذا في العالم اليهودي؛ ففي وقت الصلاة، يربط الرجل شريطاً جلدياً أسوداً حول ذراعه وعلى معصمه، واسم هذا الشريط "تُفْلِيم". أغلب الظنّ أنّ اليهود كانوا يكتبون آيات من الشريعة على هذا الشريط الجلديّ. أمّا اليوم فنجد في طرفه الأعلى علبةً توضع فيها ورقة مكتوب عليها تلك الآيات. هذه التُفْلِيم تشكّل حارساً ليد الإنسان تمنعه من الخطأ، أي أنّ الإنسان، إذا ما مدّ يده ليسرق، سيجد مكتوباً على التُفْلِيم: "لا تسرق"؛ يقرأها فيرتدّ عن فعله. وهكذا، يجد الإنسان، مكتوباً على يده، جميع ما يأمره الله به (٣٦).

والتُفْلِيم توضع أيضاً بين عينيّ الإنسان، على شكل علبة تُربط بأشرطة جلديّة خلف الرأس. تشكّل تُفْلِيم العينين، حارساً لنظرات الإنسان. لأنّه قادر على أن يُخطئ بنظراته، أي أن ينظر إلى ما لا يحلّ له، أو أن ينظر بعين شريرة إلى أخيه، مُضمرّاً له الشرّ. وهكذا، يرى بين عينيه شريعة الربّ مكتوبةً، تنهاه عن السوء وعن ارتكاب المعاصي.

وهكذا نجد أنّ التُفْلِيم، تساعدنا على الابتعاد عن جميع الخطايا، التي يرتكبها الإنسان بالفكر أو بالعمل. وتجدر الإشارة إلى أنّ رمزيّة التُفْلِيم ما تزال صالحةً ليومنا هذا، وإن لم نضع الرباطات الجلديّة علينا؛ فالصليب الذي نضعه في أعناقنا، يجب أن يكون لنا بمثابة الرادع عن فعل الخطايا، تماماً كالتُفْلِيم؛ فمن يحمل شارة الصليب لا يجوز له أن يتصرف إلّا بما يتوافق مع هذه الإشارة، من محبةً وتسامح وطاعة لله. إذاً فليكن الصليب، أو أيّ أيقونة أو إشارة مسيحيّة

(٣٦) أعتقد شخصياً، أنّ المؤمن كان يبدّل التُفْلِيم تبعاً لما يراه في نفسه من ضعف أو من أخطاء، فيكتب على الجلد الوصايا والشرائع التي عليه أن يتعلّمها، فيُصبح بذلك أمام عينيه، فلا ينساها. ففي هذه الأيام، نجد أنّ الآيات تُكتب على ورقة وتوضع في داخل علبة التُفْلِيم. ويمكن أن يبدّلها اليهوديّ كلما رأى ذلك ضرورياً.

نضعها علينا، كالتفليم، ولا نعتبرها مجرد زينة أو كماليات.

كما نجد الكثير من المؤمنين، يتخذون لهم شعارات من الكتاب المقدس، يحملونها معهم، كتلك القصاصات من الورق المقوى، مكتوب عليها آيات ببليية^(٣٧). يقوم المؤمن بأخذ ورقة منها بطريقة عشوائية، فيقرأ ما بداخلها ويتخذ من هذه الآية مقصداً ليوهمه، يحاول تطبيقه في كل ما يعمله. وهكذا نجد في هذه الآيات - المقاصد، تفليم تحثنا على الإيمان وتمنعنا عن فعل الشر.

يبقى أخيراً موضوع كتابة الآيات على أبواب البيت اليهودي، وهي أيضاً ما تزال متبعة في أيامنا، وتسمى "مزوزه"، وهي علبة مستطيلة توضع فيها ورقة مكتوب عليها، بخط اليد، نصنا هذا، "قانون الإيمان العبري"، مع أي آيات أخرى من الكتاب المقدس. تعلق هذه المزوزه اليوم على عارضة الباب اليمنى. ويجب على رب البيت أن يكتب بخط يده هذه الورقة كعلامة على التزامه الشخصي بها وتطبيقها.

كانت المزوزه توضع قديماً على العتبة التي تعلو الباب، لأن الأبواب لم تكن مرتفعة^(٣٨)، بل كان على الإنسان الانحناء ليتمكن من الدخول. وهكذا، كان اليهودي يقبل المزوزه عند دخوله أو عند خروجه من المنزل. أما اليوم، وبسبب ارتفاع الأبواب، استعاض اليهود بوضع المزوزه على الجانب الأيمن من الباب، تسهيلاً لتقبيلها^(٣٩).

ولكن ما هي رمزية هذا العمل؟ هناك بعدان رمزيان للمزوزه. أولاً، ترمز المزوزه إلى أن بيت المؤمن مبني على شريعة الله؛ فالعتبة الموضوعه فوق الباب

(٣٧) تسمى هذه الآيات "كلمة الحياة"، والبعض يسميها "pain de vie" أو أي اسم مماثل.

(٣٨) كان أجدادنا يخفضون أعتاب أبوابهم ليمنعوا الأعداء من الدخول إلى بيوتهم وهم على ظهور الخيل. كانت هذه خطة دفاعية. ومن ناحية أخرى، تصغير الأبواب، كما تصغير النوافذ، كان يساعد على تدفئة البيت وعلى الحفاظ على الحرارة فيه.

(٣٩) حول التفليم والمزوزه، راجع جوزيف نفاع، فصّة كتاب العهد القديم، دراسات ببليية ٤٥، الرابطة الكتابية، جونه، ٢٠١٢، ٤١-٤٤.

كانت تشكّل الحجر الأساس في كلّ البناء^(٤٠)، فيختمها الإنسان بوضع المزوزة عليها، ليشير إلى كلّ أهل بيته أنّ الشريعة هي عتبة هذا البيت: "إن لم يبين الربّ البيت فعبثاً يتعب البناؤون" (مز ١٢٧: ١). ويجعل أيضاً من هذه الشريعة بركةً، يتبرّك بها أفراد عائلته، إذ يقبلونها كلّما دخلوا أو خرجوا. من ناحية أخرى، تشكّل المزوزة حاجزاً يمنع غير المؤمنين من دخول هذا البيت؛ فمن لا يقبل أن يحني رأسه^(٤١) أمام المزوزة، أي أمام كلمات الشريعة، لا يمكنه الدخول^(٤٢). المتكبر الذي لا ينحني أمام الله، سيصدم رأسه بالعتبة القاسية وسيحطّم جبهته المتكبّرة.

وسبب هذا الحاجز، أنّ للبيت حرمةً وقدسيتاً، يجب أن لا نفرط فيهما؛ فالبيت، حيث يجلس الأولاد الصغار، هو مكان التربية الصالحة. لذلك، يحرص المؤمن على اختيار الأشخاص الذين يستقبلهم في بيته، حتّى يكونوا مثلاً صالحاً في أخلاقهم وتديّنهم أمام أولاده.

ولكن ما العمل إذا اضطرّ الإنسان للقاء شخص غير مؤمن؟ أساساً، يحذّر الكتاب المقدّس من التعامل مع الأشرار: "طوبى للرجل الذي لم يسلك في مشورة الشريرين، وفي طريق الخطأ لم يقف، وفي مجلس الساخرين لم يجلس" (مز ١: ١). أمّا إذا كان لا بدّ من هذا اللقاء، لظروف معيّنة، فالشريعة والحرص السليم يقتضيان أن يكون هذا اللقاء خارج البيت وبعيداً عن الأطفال، سريعي التأثير، لقلّة خبرتهم وعدم عمق إيمانهم.

(٤٠) البيوت القديمة، ذات الأسطح الترابيّة، تقوم على ألواح خشبيّة تسند السقف؛ وهذه الألواح تستند كلّها على دعامة كبيرة، مصنوعة من جذع شجرة، تمتدّ من الباب إلى الحائط المقبل. هذه الدعامة ترتكز طبعاً على عتبة الباب، لأنّ العتبة مصنوعة من حجر كبير وصلب للغاية، قادر على تحمّل هذا الوزن الهائل. فإذا ما أزيلت العتبة أو انكسرت، وقعت الدعامة ووقعت الألواح الخشبيّة وانهار السقف كلّهُ، وتخرّب البيت.

(٤١) هذا الإنحناء هو علامة الطاعة والإكرام.

(٤٢) لا ننسى أنّ الأبواب لم تكن عالية، فعلى الإنسان أن ينحني ليعبر العتبة.

وما نزال اليوم، في عالمنا المسيحيّ، نمارس شيئاً من هذه العادة الحميدة، إذ نجد فوق أعتاب أبواب بيوتنا صليباً أو يقوننةً، يستشفع بهما أهل البيت ويطلبون منهما البركة والرعاية؛ فعلى من يضع هذه الصليبان أو الأيقونات فوق بابه أن يفهم المعنى الصحيح لهذا التصرف وأن يلتزم هو أيضاً بإيمانه. وعلى سبيل المثال، أذكر أيضاً نوعاً آخر من المزوزه، نجده في كثير من الأحيان على أبواب بيوت بعض المؤمنين، إذ يلصقون ورقةً مدوّنة عليها: "نحن كاثوليك، فإن كنت من شهود يهوه فلا تفرع الباب". من خلال هذا التصرف، لا يريد المسيحيّ أن يقلل احترامه لأيّ شخص كان، إنّما هو يريد أن يحافظ على حرمة بيته، وأن لا يعرض أولاده الصغار أو أيّ شخص من أهل بيته، قد يكون ضعيف الإيمان، إلى نقاشات أصعب من قدرته على الفهم. المقصود من هذا التصرف هو حماية العائلة والمحافظة على إيمانها.

خاتمة

يحاول هذا النصّ أن يجمع بين عباراته أهمّ الأفكار حول الإيمان بالله، كما يراه الببيل العبريّ؛ بشقيّه العقائديّ والخلقيّ، مضيفاً إليه البعد الرسوليّ والليتورجيّ. وأكثر ما يلفت نظرنا هو أنّ الكاتب الملهم يختصر الإيمان بحبّ الله؛ فالإيمان إذاً هو أمر علائقيّ وليس مجرد فكر فلسفيّ أو قناعات فكرية محضة. لا يكون الإيمان إلّا علاقة مع الله، وهذه العلاقة هي أن نحبّ الله من كلّ قلبنا وكلّ نفسنا وكلّ قوتنا.

ويتجسّد هذا الحبّ، أو هذا الإيمان، بسلسلة من التصرفات التي تعبّر عنه. أوّلها حفظ شرائع الله، لأنّ المؤمن يعرف تماماً أنّ الله، المحبّ والمحبوب، لا يريد سوى صالحه وخيره الشخصيّ. لذلك، فمن مصلحة كلّ مؤمن أن يلتزم بكلّ التدابير الخلاصية التي أعدّها الله له.

وإذا ما أدرك المؤمن أن الشريعة هي لصالحه، لا بل هي خيره الأعظم، فلا

بدّ له من أن يقدمها لأولاده كأفضل عطية وأغنى ميراث. من هنا يتحوّل المؤمن طبيعياً إلى مبشّر دائم. لا بل هو يحمل البشارة إلى جميع الناس؛ إذ يرى فيهم أخوة له وأبناء في الله.

هذا الالتزام، يظهر من خلال الليتورجيا، التي تشكّل العلامة الفارقة والدليل على الإيمان. وهي أيضاً تذكّر المؤمن بالتزاماته وتساعد على التقيد بها. وأخيراً نقول، إنّ هذا القانون للإيمان يحمل معه أساسات مسيحية ثابتة؛ فإنّ كلمة الله حيّة وفعّالة في كلّ زمن. لذلك، علينا اليوم أن نعاود قراءة هذا النصّ والتأمل به. ويا حبّذا لوّ حوّلناه إلى صلاة يومية تدعونا وتذكّرنا بالحبّ الإلهيّ وحبّ جميع الإخوة؛ فهذه هي أيضاً كبرى الوصايا.

المراجع

- الفعالي بولس، في المحيط الجامع في الكتاب المقدّس والشرق القديم، المكتبة البولسيّة - جمعيّة الكتاب المقدّس، لبنان ٢٠٠٣.
- نقّاع جوزيف، قصّة كتاب العهد القديم، دراسات بيبليّة ٤٥، الرابطة الكتابيّة، جونية، ٢٠١٢.
- CRENSHAW J. L., "Education in Ancient Israel", *JBL* 104 (1985) 601-615.
- GORDON C.H., "His Name is 'One'", *JNES* 29 (1970) 198-199.
- HARRIS R.L., *Theological Wordbook of the Old Testament*, Moody Press, Chicago, 1981, in *BW8*, CdR.
- JANZEN J. G., "On the Most Important Word in the Shema (Deuteronomy VI 4-5)", *VT* 37 (1987) 280-300.
- JOUON P., *Grammaire de l'hébreu biblique*, Editrice Pontificio Istituto Biblico, Rome, 1996, § 117.
- KNIGHT G.A.F., "The Lord is One", *ExpTim* 79 (1967/68) 8-10.
- LEMAIRE A., « Sagesse et École », *VT* 34 (1984) 270-281.

- LEVY S., « Le Chema Israël, une prière juive citée dans les Évangiles (Mt 22, 35) », *Rencontre Chrétiens et Juifs* 10 (1976) 296–302.
- LOHFINK N. – J. BERGMAN, “עֶדֶ””, *TDOT*, I, Eerdmans, Grand Rapids, 1974, 193–201.
- MARTIN-ACHARD R., « Note sur une confession de foi inspirée du ‘shema’ d’Israël », *ETR* 60 (1985) 255–258.
- MC CARTHY D.J., “Notes on the Love of God in Deuteronomy and the Father-Son Relationship between Yahweh and Israel”, *CBQ* 27 (1965) 144–147.
- MCKAY J. W., “Man’s Love for God in Deuteronomy and the Father/Teacher—Son/Pupil Relationship”, *VT* 22 (1972) 426–435.
- MEEK T.J., “Monotheism and the Religion of Israel”, *JBL* 61 (1942) 21–43.
- MOBERLY R.W.L., “Yahweh Is One: The Translation of the Shema”, *VTSup* 41, Brill, Leiden, 1990, 209–215.
- OLIVIER J.P.J., “Schools and Wisdom Literature”, *JNSL* 4 (1975) 49–60.
- RAD VON Gerhard, *Deuteronomio*, Antico Testamento 8, Paideia, Brescia, 1979, 71-72.
- SUZUKI Y., “Deut. 6:4–5: Perspectives as a Statement of Nationalism and of Identity of Confession”, *AJBI* 9 (1983) 45–52.
- VOELTZEL R., *L’enfant et son éducation dans la Bible*, Le Point Théologique 6, Beauchesne, Paris, 1973, 11–55.
- WALLE R., “‘Love Yahweh Your God with All Your Heart’: the Deuteronomist’s Understanding of Love”, *Jeevadhara* 13 (1983) 122–129.
- WALSH, “Shema Yisrael: Reflections on Dt 6, 4–9”, *TBT* 90 (1977) 1220–1225.

حُبُّ الله والرموزية النبوية

الأخت روز أبي عاد
دكتوراه في لاهوت الكتاب المقدس

مقدمة

أن نقول إنَّ الله هو الكائن بذاته، الخالق، الأزلي، السرمدِي، ربَّ الجنود، القدوس، الضابط الكلِّ، الملك، المخلص، الحاضر في كلِّ مكان، العالم بكلِّ شيء...، كلُّها أمور تنساب بمرونة وخفَّة في آذاننا، عكس ما هي الحال عندما نُسند إلى الله صفة الحبيب، أو الخطيب أو الزوج. فإذا كان موضوع تشبيه الله بالإنسان يشكِّل حساسية ويشير الاشمزاز لدى البعض، والرفض لدى البعض الآخر، لا بل يُعتبر تجديدًا على الله المتسامي، هو الذي لا يُدرَك ولا يُستقصى ولا يحده فكرٌ بشري، فكم بالحري إذا رمزنا إلى الله بالحبيب الشغوف بحبيته، والخطيب الورع والزوج الأمين والأب الذي يسهر على أبنائه ويريدهم أن يبادلوه المحبة الأبوية بالمحبة النبوية الصادقة؟

هذا ما لجأ إليه الأنبياء في العهد القديم، فاستعملوا صورًا قد تصعق القارئ بجرأتها وتصدمه بجذتها، لا بل إنَّ بعضهم لم يكتفِ بالتلميح إلى هذا الموضوع، بل استفاض بوصف مراحل الحبِّ الإلهي-الإنساني على منوال الحبِّ الإنساني المألوف، أي الحبِّ الذي يختبره كلُّ شاب وشابَّة في مسيرتهما الزوجية التي تصبو إلى تكوين عائلة مزدانة بالبنيين والبنات^(١).

(١) علاوة على الأنبياء، يرد موضوع حبِّ الله في سفر نشيد الأناشيد عندما يفسَّر تفسيرًا مجازيًا، بحيث يصبح الله الحبيب والشعب الحبيبة. أمَّا في العهد الجديد، فلقد تبنَّى آباء الكنيسة هذا التفسير وطوّروه، فأصبح يسوع المسيح الحبيب والكنيسة الشعب، وذلك انطلاقًا من المراجع الإنجيلية التالية: مت ٩: ١٥؛ مر ٢: ١٩-٢٠؛ لو ٥: ٣٤-٣٥؛ يو ٣: ٢٩؛ ٢ كو ١١: ٢؛ رؤ ١٩: ٧-٩، ٢١: ٢.

١- عهد الله والإنسان يقوم على الحب

تحتاج كلمة "عهد" الكتاب المقدس بكليته، فيغدو موضوع العهد الذي أراده الله بينه وبين الإنسان البنية المركزية التي يتمحور حولها الكتاب المقدس، والأساس الذي يميّز علاقة الرب بشعبه وينظّم صلته بسائر الأمم^(٢)؛ فالعهد يشكل الرباط بين مختلف مراحل الخلق، وحدث الخروج، والسبي إلى بابل، وآخر الأزمنة. منه ينبع اختيار الله لشعبه وللآباء والأنبياء، وعليه يرسو الرجاء المسيحاني.

ولكن، وبالرغم من أن مفهوم العهد الإلهي-الإنساني يستقي أصوله من الممارسة الاجتماعية والقانونية، إلا أنه ينفرد بالحب الذي يجمع الطرفين؛ فهو إذ يقوم على إبرام اتفاقية بين الطرفين بكل ما تتضمنه من التزامات وواجبات متبادلة، يشترط أن يكون الحب الحافظ الذي يجمع الفريقين، لدرجة أن خلوّ العهد من الحب يعرضه للبطلان. نعم، إن غياب الحب في العهد المبرم بين الله والإنسان يُطله ويلغي مفاعيله. من هنا تندرج الرمزية الزوجية بين المواضيع المفضّلة لدى أنبياء العهد القديم بحيث يصف هؤلاء الحب القائم بين الله وشعبه بصورة مبتكرة وبوجدانية متبحّرة، ويلجأون إلى عرّف الاصطلاحات المقتبسة من عالم الحب الذي يجمع الرجل بالمرأة.

فها النبي أشعيا (٥: ١-٧) يورد حوارًا بين الحبيب (د و د)، وكرمه ويشير في آ ٧ بصراحة إلى أن الحبيب هو الرب والكرم هو إسرائيل؛ ثم يعود يعلن (٥: ٦٢) أن الله يسرّ بشعبه سرور العريس (ح ت ن) بالعروس (ك ل ه). وفي إرميا ٢: ٢ ترد مفردة (ك ل و ل و ت)، خطبة، حيث

(٢) لا تقتصر الرمزية الزوجية فقط على العلاقة بين الله وإسرائيل؛ ففي يوم غضبه يطرد الرب أشدود، المقاطعة الفلسطية (رج صف ٢: ٤)، أو مصر (رج حز ٣٠: ٢٣، ٢٦)، كما طرد إسرائيل (هو ٩: ١٥)؛ فهذه المراجع عن الأمم، بالرغم من كونها غير وافرة، تشير إلى أن الرمزية الزوجية لا تقتصر فقط على العلاقة بين الله وإسرائيل؛ فالعهد الذي كان الله قد أقامه مع نوح يتسم بالشمولية لأنه يضم البشرية بأسرها، لا بل يحوي أيضًا الحيوانات كلّها، أليس الله أب لجميع البشر؟ (ملا ٢: ١٠)؛ وعليه، أليست لغة الحب هي نفسها اللغة المشتركة بين جميع البشر في علاقتهم به؟

يعود الربُّ بالذاكرة إلى الزمن الذي كان فيه إسرائيل مخطوباً للربِّ، وهو لا ينفكُّ يذكر "مودّة الصبا ومحبة الخطبة لأورشليم". ومن جهته، يذكر حزقيال (١٦: ٨) ילאת הדיים (ع ت د و د ي م)، "زمان الحبِّ"، الذي كان يجمع الربُّ بأورشليم. ويذهب هوشع أبعد من أشعيا وإرميا وحزقيال ليصف العلاقة الزوجية التي تربط الله بشعبه، فلا يتوانى من أن يدعو الله بمفردة אִשָּׁה (إي ش)، "رجل"، وإسرائيل بمفردة אִשָּׁה (أش ه)، "إمرأة" (٢: ٤)، علماً أنّ الكاتب المقدّس كان قد استعمل هاتين المفردتين في رواية الخلق (تك ٢: ٢٣) ليقصد بهما الرجل وامرأته.

وهكذا، فالنبيُّ الذي يلجأ إلى هذه الاستعارات، يبغى لفتَ الانتباه إلى أنّ العلاقة بالله لا تقتصر فقط على الفرائض والرسوم بل عليها أن تطال المشاعر: فهو إله يحبُّ وينتظر جواب الحبِّ من حبيبه.

٢- مراحل الحبِّ الإلهي-الإنسانيّ

لا يكفي الأنبياء بالإشارة إلى الرموزية الزوجية المنسوبة إلى الله والشعب بصورة عابرة، بل يتوقّفون على تعداد المراحل التي تمرّ بها علاقتهما منذ نشأتها وحتى نهايتها السارة أو المأساوية؛ فالنبيُّ هوشع يعالج موضوع الحبِّ على مستويين: بدايةً، يعرض سياق الحبِّ الزوجيِّ المألوف، الذي يمرّ بالمراحل المتعارف عليها: الولادة (هو ٢: ٥)، الصبا (آ ١٧)، الخطبة (آ ٢٢)، والمعرفة الزوجية (٢٢ آ) المرموز إليها بفعل יָדַע، "عَرَفَ"؛ ثمّ، يصل إلى مرحلة النكبات العاطفية، بحيث يتعرّض للزنى (هو ٢: ٧)، قبل أن يعود يسلك طريق الندامة (هو ٢: ٩).

وبدوره، يتتبع حزقيال مراحل تطوّر حبِّ المرأة بدقّة، منذ ولادتها وحتى مماتها، فيشدّد على أوقات الولادة (١٦: ٤)، والبلوغ (آ ٧)، والخطبة (آ ٨) والزواج (آ ٨)، والخيانة والزنى (آ ١٥-٣٥)، ليصل أخيراً إلى العقاب والموت

رجماً وطعنًا بالسيوف (آ ٤٠).

أمّا إرميا، فبالرغم من أنّه يكتفي بتخصيص آية واحدة دون سواها في هذا الصدد (٢: ٢)، ولكنّه يذكر فيها مودّة الصبا ومحبة الخطبة.

بالإضافة إلى عرض المراحل الكبرى لعلاقة الحبّ التي تجمع الله بشعبه، يذكر الأنبياء الإشكالات التي تعبت فيه، فيُضفون بذلك عليه طابع الواقعيّة. هكذا، فإنّ إسرائيل كانت "عذراء"، בְּחַוְלָה^(٣) (ب ت و ل ه)، أو "صبية"، בְּיָלְמָה^(٤) (ع ل م ه)، قبل أن "تعرف الربّ". وبعد الزواج، تأتي فترة الخصب والإنجاب، وتُينع ثمرة هذا الزواج في البنين والبنات، هم الذين يكوّنون امتداد الحبّ ويشهدون لواقعيّته^(٥)، ويذكر حزقيال ٢٣: ٤ اسمي بنتين منهما، الكبرى أهلة وأختها أهليبة، والمقصود بهما السامرة وأورشليم، أي مملكة الشمال ومملكة الجنوب.

وفي بعض الأحيان، يُدعى البنون الذين وُلدوا "أولاد حرام"، و"أولاد المعصية ونسل الكذب"، بسبب غدر إسرائيل بالربّ^(٦)، وزناه^(٧). في هذه الحال تتماهى الخيانة والزنى ويتعرّض الحبّ الزوجي لكلّ أنواع القدح والذمّ التي تؤنّب انتهاكه بعد أن قارب درجات عدم المغفرة^(٨)، ممّا سيحتّم على الربّ أن يتخلّى في مرحلة ما عن الارتباط الزوجي^(٩)، الذي يبدو قابلاً للفسخ

(٣) رج عا ٥: ٢؛ إر ١٨: ١٣.

(٤) أش ٧: ١٤؛ ٥٤: ٤.

(٥) رج حز ١٦: ٢٠.

(٦) رج هو ٥: ٧؛ أش ٥٧: ٤.

(٧) رج إر ٣: ٣؛ ١٣: ٢٧؛ حز ١٦: ٣٨؛ ٢٣: ٤٥.

(٨) رج هو ٢: ٤؛ إر ١٥: ٢؛ ٢٠: ٣؛ ١-١٣؛ حز ١٦: ٢٣.

(٩) "إنّها ليست إمراة ولا أنا زوجها" (هو ٢: ٤).

بالطلاق^(١٠) أو بالهجر^(١١). ولكنّ الأنبياء، ما إن يطرحوا هذه الفكرة حتّى ينقضوها، إذ ما من قوّة يمكنها أن تهدم الحبّ بين الله وشعبه، وإذا حصل الافتراق يكون مؤقتًا، والمصالحة تبدو دائميًا قائمة؛ فالزوجة التائهة لا يمكنها أن تستمرّ أبدًا في تيهها، بل سينتهي بها الأمر بأن تعود إلى زوجها، إن لم يكن بدافع الندم، فسيكون أقلّه بسبب الخيبات التي عانتها، أو بكلّ بساطة من جرّاء السأم والبطالة. وهكذا، بعد المصالحة تعود تدعوه "زوجها" لا "بعلمها" (هو ٢: ١٨)^(١٢). يعرض الفصل الثاني لنبوءة هوشع هذه المواضيع بطريقة شيقّة تعمل على ترسيخ مفهوم متفائل للتاريخ وتنطلق من مفهوم الزمن كخطّ مستقيم مطّرد؛ فإذا كان التاريخ هو حقًا عمل الله، عليه أن يؤوّل إلى نهاية كاملة. وإذا وُجدت العوائق، عليها أن تُحلّ إمّا من خلال توبة الشعب أو من خلال تدخل الله المجاني^(١٣).

٣- ميزات الحبّ الإلهي-الإنسانيّ

أ- الأمانة والديمومة

يشكّل الحبّ الإلهي-الإنسانيّ النموذج للحبّ الزوجي القائم على الأمانة والديمومة. تتجسّد هذه الفكرة في عبارة **بְלַيְיָ** (لِ ع و ل م)، إلى الأبد، وهي من المصطلحات القانونية التي تشير إلى التزام نهائيّ، مبرم، وغير قابل للتغيير^(١٤)؛ فالزوجان، حتّى ولو اضطرّوا أن يبتعدا عن بعضهما مسافة لا حدّ لها ولأزمنة لا نهاية لها، يظلّ كلّ واحد منهما أمينًا للآخر بقوّة الحبّ ذاته الذي

(١٠) رج إر ٣: ١؛ أش ٥٠: ١.

(١١) رج هو ٢: ٤؛ أش ٥٤: ٦.

(١٢) ترمز كلمة "بعل" في معناها الأصليّ إلى أيّ إله كنعانيّ، ويُقصد به السيّد أو المالك، كما تعني الزوج؛ فالمقصود في هو ٢: ١٨ الانتقال من المعنى المتضمّن في ملكيّة الرجل للمرأة إلى الأمانة الزوجيّة المتبادلة.

(١٣) رج أش ٦١: ١٠؛ إر ٣١: ٢؛ هو ٢: ١٧.

(١٤) ترد هذه العبارة بمعناها القانوني في أش ٩: ٦؛ ٣٠: ٨؛ ٣٢: ١٤؛ هو ٢: ٢١؛ مي ٢: ٩.

يوحدهما. حتى إنه، في حال خفّ اضطراب الحبّ لدى أحدهما، يكفي أن يحافظ الآخر على حدّته حتى تظلّ علاقة الحبّ مكتسبة. وهكذا فإنّ جدلية العهد تتخطّى التفاوت بين كائنين متمايزين جنسيًا، فتجعل منهما شخصيتين متشابهتين ومتماسكتين بوحدة الحبّ الذي يكتنه الواحد للآخر^(١٥). وعليه، يختلف الحبّ الإلهي-الإنساني عن الحبّ العابر أو المتزعزع، ونتيجته الحتمية أنّه يضمن المستقبل ويعطي الاستقرار والطمأنينة.

ب- التاريخيّة

أنّ نصف الحبّ الإلهي-الإنساني بالتاريخي نعني به أنّه يعطي قيمة للماضي، ويضفي على كلّ مرحلة مشهداً من فصول الحبّ الذي ينضج تدريجيًا: فلقاء الحبّ الأوّل بين الله وشعبه يحصل في البريّة، بعد الخروج من مصر وقبل الدخول إلى كنعان، إنّها فترة الحبّ المتأجج الذي يبلغ أوجّه، ولقد سبقتها مرحلة الولادة والصبأ والتوليّة، وهي تناسب زمن الآباء والإقامة في مصر والخروج منها. أمّا بعد زمن الحبّ في الصحراء فتأتي مرحلة الزواج التي تتأرجح بين النجاح والخيبة.

ج- غيرة الربّ

عندما يقول الكتاب المقدّس إنّ "الله غيور"، *אלהים קנא* (١٦) (إل ق ن ا)، يُقصد به حمية الله إزاء الآلهة الوثنيّة، واندفاعه الذي يستحثّه عندما يغدو إسرائيل خائنًا؛ فأبّي إدراك بالخيانة يجعل الله في حالة تأهب وسهر استدرًا

(١٥) يمكننا المقارنة هنا بين الحبّ الحقيقي الذي يدوم وتنعكس ثماره على الحياة اليوميّة، في حين أنّ الزنى ينتهي ويتبدّد مع نهاية الجماع بين الرجل والمرأة، إذ هو ليس سوى علاقة ظرفيّة عابرة. حتى الكلام يعكس التباين الكبير بين الحالتين؛ ففي حال الحبّ الحقيقي يأتي الكلام ليتّوج اللقاء الصادق بين الرجل والمرأة الذي يعمل على نموّهما، أمّا في الحالة الثانية فيقتصر الكلام على المساومة على السعر المتوجّب إنفاؤه من الرجل للمرأة.

رج A. WÉNIN, *La Bible ou la violence surmontée*, DDB, Paris 2008, 110

(١٦) يكثر الكلام في الكتاب المقدّس عن غيرة الربّ؛ راجع على سبيل المثال: خر ٢٠: ٤٥؛ ٣٤: ١٤؛ تث ٤: ٢٤؛ ٥: ٩؛ ٦: ١٥؛ أش ٤٢: ١٣؛ إلخ.

لأيِّ خيانات مستقبلية أخرى.

د- الجسائية

في إطار الرموزية الزوجية الإلهية-الإنسانية يستعمل الأنبياء الفعل עָרַף (ي د ع)، "عَرَفَ"، ليصفوا علاقة الربِّ بالإنسان^(١٧). إنَّهم إذ ينسبون إلى الله فعلاً كهذا، تصل بهم جرأتهم إلى مشارف الذروة، ذلك أنَّهم يعون جيِّداً ما يحمله هذا الفعل من معاني تشير إلى الجُماع الجنسي بين الرجل والمرأة^(١٨). ولكنَّ الفعل "عرف" لا يعني فقط الجُماع الجنسي بل الحبَّ والعلاقة الحميمة، وهو لا يقتصر على المعرفة النظرية، بل يتطرق إلى التطبيق العملي. إنَّه تحديد جديد لمعرفة الله أتى به الأنبياء، وهو لا يقتصر قطَّ على الإدراك العقلاني أو السلوك الأخلاقي بل يعني الإنسان بكليته.

هـ- المودة والحظوة

من سمات العهد الذي يقيمه الله مع الإنسان أنَّه يعبق بالطيبة والحنان والمودة. إنَّه الحبُّ الحقيقي الناتج عن التحسُّس بالواجب أو عن العاطفة الوجدانية المخلصة تجاه الآخر، وهذا ما توحىه كلمة עָרַף (ح س د) العبرية التي تحمل في طياتها التعاطف العفوي والمشاركة المجانية التي تتخطى الواجب؛ إنَّه الانجذاب البديهي والإسراع إلى خدمة الآخر قبل أن يُبدي رغبته في ذلك.

في كلِّ مرّة يقيم الله عهداً مع الإنسان، يمنحه الفرصة لنعمة جديدة. إنَّها حظوة إلهية على مثال الحظوة التي تشدُّ الخطيب إلى خطيبته والرجل إلى زوجته. إنَّه لقاء الحبيبين؛ فالأنبياء إذ يطبقونه على الله، يجتهدون أن يسترعوا الانتباه إلى ما يحمل هذا اللقاء من بُعدٍ لامتناهٍ، ومن سرِّية لا تُفهر. عندما يختار

(١٧) رج إر ١٢: ٣؛ ١٥: ١٥؛ ١٨: ٢٣؛ هو ١٣: ٥.

(١٨) يدلُّ الفعل עָرַף ، عرف، على العلاقة الزوجية بين الرجل والمرأة، نأخذ على سبيل المثال: تك ٤: ١، ١٧، ٤٢٥؛ ١٦: ٣٨؛ ٢٦: ٣١؛ ١٧، ١٨، ٣٥؛ قض ١١: ٣٩؛ ١٩: ٢٥؛ ٢١: ١١؛ ١٢: ١؛ مل ٤: ١.

الله، يتعدّر بعده الهروب من أمامه (عا ٣ : ٢)، وعندما ينال الإنسان حظوة لديه، تكون هذه الحظوة أزليّة لا تراجع عنها؛ هي لا محدودة كما الله بذاته (١٩).

و- حبّ لا منطقيّ

من خصائص الحبّ الإلهيّ-الإنسانيّ أنّه غير مشروط؛ فالربّ يقبل بالإنسان كما هو عليه. هنا يعجز التكلم عن نهج أو أسلوب أو أصول، لأنّ الحبّ يتخطّى المنطق. وبالواقع، من يقرأ الفصل الثاني من سفر هوشع (٢: ٤-١٥) يخال نفسه في محكمة قانونيّة، والدعوة سارية المفعول للمدعيّ الذي شرع في معاملة الطلاق، من اتّهامات ومرافعة وتوعّد بالعقاب، لدرجة أنّ قرار المحكمة يبدو لا ارتياب فيه إزاء خيانة إسرائيل المذنب، هو الذي قد أذنب بلا تبرير، عليه أن يدفع الجزاء المستحقّ، ثمّ لا يلبث القاضي أن يُمطر تفاصيل الإدانة على إسرائيل البائس. ولكن، وبسحر ساحر، يظهر وقف التنفيذ ويقع ما ليس بالحسبان. ها الغيوم المتلبّدة تعبق بالرحمة، والزواج الذي بدا أنّه انهار إلى غير رجعة، يسلك خطاً جديداً وينقلب إلى شهر عسل لأنّ إسرائيل لن يتكلّف بشيء بل الله بذاته سيدفع كلّ التكلفة (آ ١٧). إنّه اللامنطق الإلهيّ الذي تحطّى شرط التوبة ليمنح الغفران، لقد اتّخذ مبادرة مجانيّة، ورّم العلاقة الزوجيّة المدمّرة.

ويتفاهم اللامنطق في حبّ الله عندما يستعمل النبيّ هوشع (٢: ٢١) الفعل **חָطַב** (أر س)، "حَطَبَ"، ليتكلّم عن مرحلة المصالحة بعد الزواج والانفصال، وكأنّ الربّ يتناسى الزواج الأوّل والخيانة. ربّما يريد النصّ أن ينوّه بمجانيّة الله في إقامته عهداً جديداً مع مَنْ غدر به وخان حبّه؛ ففي الحالات العاديّة، تُذكر الخطبة كمرحلة تسبق الزواج وتشير إلى التزام سابق له ومفصول عنه بردحة

(١٩) ثمّ إنّ الله الذي يعامل الإنسان باللطف والدمائة، يطلب منه أن يبادل بالمثل؛ ها إنّ الله يصرّح بوضوح: "فإنّما أريدُ الرّحمة لا الذّبيحة، معرفة الله أكثرُ من المُحرّقات" (هو ٦ : ٦)؛ كذلك: "وأنتَ فبفضلِ إلهك تعود: فاحفظِ الرّحمةَ والحقّ، وارحُ الله كلّ حين" (هو ٧ : ١٢)؛ رج أيضاً مي ٦ : ٨؛ إر ٢٣ : ٩.

زمنية^(٢٠)، إذ يدفع العريس المهر للعروس ولأهلها، أمّا الربّ فيضع نفسه في مقام الخطيب ويقدم لإسرائيل البرّ والحقّ والرأفة والمراحم، وهي ميزات إلهية عظمت تهدف إلى إسعاد العروس، دون أن يطلب منها أيّ شيء بالمقابل: إنّها عطايها المجانية التي لا تنتظر أيّ بديل. هذه الهبات هي نوع من التّحدّي لأنّها تُقدّم إلى امرأة في زواجها الثاني، والذي يأمل الربّ أن يكون جديدًا بعدما تكون الزوجة قد أزلت البعل من فمها ولم تعد تذكر أسماءهم (هو ٢: ١٩).

خاتمة

يشكل مفهوم العهد بين الله والإنسان الإسهام الأكثر ابتكارًا للتفكير البيبليّ بالنسبة إلى تاريخ البشرية الدينيّ؛ فهو يقبل الانطباع الإنسانيّ عن الله، بحيث يوقظ عند الإنسان خيارًا لم يقترحه قطّ أيّ وحي إلهيّ آخر: من الآن فصاعدًا لن تقوم العبادة الدينية على طقوس أو شعائر أو ندور وذبائح، ولا على تقنيات تنظيمية للاحترام المؤدّي للألوهة الحامية، بل على الحبّ. وبالتالي تتبيّن للإنسان دعوته الحقيقية، وهي أن يحبّ الله: هذا هو سرّ العهد لكلّ الذين يلتزمون به، ويصبح الزمن البيبليّ الإيقاع لعيش هذه الدعوة.

لم يصل أيّ تفكير دينيّ في القدم إلى هذا المفهوم للعهد. طبعًا، لم يكنّ جميع الآلهة العدائية للإنسان، لا بل يقيم بعضهم معه علاقات تعود عليه بالخير، ومن بينهم الآلهة الحامية لجماعة ما وبشكلٍ حصريّ، كما توجد الآلهة التي تعطي الحياة والحبوحة للمنتمين إليها^(٢١). وهذه كانت حال العبرانيين الذين ينعتون إلههم بالغيور عليهم؛ لقد كانوا يتكلّمون لغة معاصريهم، ولكنهم عندما يوردون مفهوم العهد يتمايزون به عن جيرانهم والشعوب المحيطة بهم؛ فمفهوم العهد له فريدة مضمونه، وهو يفترض المشاركة في المسؤوليات. هو لا يهدف أولًا إلى اختيار شعب دون سواه، أو إلى تأمين حمايته، بل هو عمل

(٢٠) رج نث ٢٠: ٧؛ ٢٨: ٣٠.

(٢١) رج في هذا الصدد: A. NEHER, *Prophètes et prophéties*, éd. Payot & Rivages, Paris 1983, 11.

مشترك بين الفريقين المتعاهدين. ولا يقوم على علاقة الناس بإله هم بحاجة إلى معونته، ولا على علاقة الله بأناس هو بحاجة إليهم، بل يضع العهد الإنسان في زمن الله الذي يدعوه. يتوجه الله إلى الناس ويقترح لهم مشروع العهد، ويحدّد لهم مسبقاً ما يقتضيه، وقبل إبرامه يشرح لهم الواجبات المتضمنة فيه و ينتظر موافقتهم. وعليه، يصبح العهد مشروعاً إلهياً يقترحه الربّ ويفترض من الإنسان الالتزام به على مرّ الزمن؛ إذاً لا يتحقّق العهد في أوان إقامته وحسب بل باستمراريته في الزمن؛ ومن هنا يتحوّل إلى تاريخ.

أخيراً، إذا كان إسرائيل قد أثبت أنه بمقدوره أن يعيش الحبّ المتفاني، وأن يثق بالله، ويتبعه في البريّة مقتفياً خطاه، فإنه بإمكانه أن يعود يستقي من الله، نبع الماء الحيّ، لينعش تاريخه الآنيّ. إنه تحدّي الإيمان حيث يتحوّل انتظار الله من قبل إسرائيل إلى ديناميكية اللقاء، ليتحوّل هذا الأخير إلى عروس تتهيأ للقاء عريسها، ممّا يحتم عليها التجدد الدينيّ والأخلاقيّ (عا ٤ : ١٢). في هذا الإطار نفهم كلام الأنبياء عن عهد جديد، يجعل فيه الربّ شريعته في البواطن ويكتبها على القلوب، عهد سيغفر فيه الآثام ولن يذكر الخطيئة، عهد سيعطيهم فيه قلباً جديداً ويجعل في أحشائهم روحاً جديداً، وينزع من لحمهم قلب الحجر ويعطيهم قلباً من لحم^(٢٢). إنه العهد الجديد الذي سيبرمه يسوع المسيح مع البشرية من خلال الكنيسة، عهد صيغته "أكون لكم إلهاً وتكونون لي شعباً"^(٢٣)، عهد سيكلّف المسيح إهراق دمه ليزفّ الكنيسة إلى نفسه سنيّة لا دنس فيها ولا تغصّن، ولا ما أشبه ذلك، بل مقدّسة بلا عيب (أف ٥ : ٢٥-٢٧)، عهد سيبلغ أوجه في تعبير الربّ عن حبّه للإنسان الذي خلقه على صورته كمثاله، عهد ستكون فيه سماءً جديدة وأرضٌ جديدة، عهد ستكون فيه أورشليم السماوية مهيبّة مثل عروس مزينة لعريسها، عهد لن يبقى فيه للموت والحزن والصراخ والألم من وجود، لأنّ العالم القديم قد زال (رو ١ : ٥-١).

(٢٢) رج إر ٣١ : ٣١-٣٤؛ حز ٣٦ : ٢٤-٣٢.

(٢٣) رج إر ٣١ : ٣٣؛ حز ٣٦ : ٢٨.

المراجع

- ALLEN L. C., *Word Biblical Commentary, Ezekiel 1-19*, Word Books, Dallas 2002.
- ANDERSEN I., FREEDMAN D. N., *Hosea, A New Translation With Introduction and Commentary*, Yale University Press, London 2008.
- BLENKINSOPP Joseph, *Isaiah 56-66: A New Translation with Introduction and Commentary*, Yale University Press, London 2008.
- NEHER A., *Prophètes et prophéties*, éd. Payot & Rivages, Paris 1983.
- RENAUD B., *L'Alliance au cœur de la Torah*, Cahiers Évangile 143, Cerf, Paris 2008.
- VAWTER B., HOPPE L. J., *A New Heart: A Commentary on the Book of Ezekiel*, Eerdmans; Handsel Press, Grand Rapids; Edinburgh 1991.
- WÉNIN A., *La Bible ou la violence surmontée*, DDB, Paris 2008.

الحبّ الإلهيّ في سفر النشيد

القسّ عيسى دياب^(١)

مقدمة

سفر النشيد كتاب فريد؛ فهو، على ظاهره، مجموعة من أشعار الغزل الإيروتيكّي موضوعة في قالب صورة علاقة حبّ سامية بين رجل وامرأة. النصّ مشحون بالصور الإيروتيكّيّة ذات البعد الإنسانيّ الراقى، وليس البهيميّ الماديّ.

هذا ما يجعل القارئ يتساءل: كيف وجد هذا السفر طريقه إلى قانون الأسفار المقدّسة العبريّ؟ لكنّ المعاني الروحيّة والدلالات اللاهوتيّة التي طوّعت إليها هذه الصُّور في التقليدين اليهوديّ والمسيحيّ كفيّلة بإزالة كلّ التساوّلات. قال الرائي عقيبة: "لا سمح الله أن يوجد في إسرائيل من يشكّك بأنّ نشيد الأنشاد سفر مقدّس، لأنّ العالم كلّه لا يستحقّ اليوم الذي فيه أُعطي إسرائيل سفرَ نشيد الأنشاد، لأنّ الكثوفيم كلّها قدس، وسفر نشيد الأنشاد هو قدس أقداس" (الميشنا، يدايم، ٣: ٥).

نعلم من تاريخ الأديان في الشرق الأدنى القديم بأنّ الشعر الإيروتيكّي كان شعراً مقدّساً، يُرثّل في الاحتفالات الدينيّة في الشرق الأدنى القديم، وبه يشيد العابد بقوة الحبّ الإخصابيّ الإلهيّ محاولاً استجلابه إلى شخصه، عائلته، قبيلته، بهائمهم وحقولهم.

السفر بحالته القانونيّة نصّ دينيّ بامتياز. ومنذ البداية، استدرك الكاتب الملهم

(١) القسّ عيسى دياب يحمل شهادات دكتوراه في اللاهوت والتاريخ والدراسات الإسلاميّة والعلوم الدينيّة والفيلولوجيا البيبليّة.

اللغظ الذي قد يقع فيه القارئ، فاستخدم في العنوان عبارة "شير" (שִׁיר הַשִּׁירִים) في صيغة أفعل التفضيل - وعبارة "شير" تعني "أنشودة" أو "نشيد"، ويُستخدم في الاحتفالات الدينيّة والمدنيّة - فهذا النشيد هو أعظم الأناشيد قاطبة، بل هو النشيد الحقيقيّ وغيره قد لا يكون... والحبيب هو الحبيب الحقيقيّ، الذي هو الله، وغيره لن يكون، والحببية هي إسرائيل، وعلاقتها عهد مقدّس قطعه الله مع شعبه، وليس لهذا الحبّ نهاية حتّى يتمّم ثمرته.

إنّ بين النظريات العديدة التي طرحها العلماء حول الشكل الأدبيّ لسفر النشيد، نظريّة، أثبتّاها، تقول بأنّه مجموعة أناشيد غنائيّة تدور حول علاقة حبّ بين رجل - هو ظاهريّاً سليمان، يظهر أحياناً في النصّ كملك وراع - وفتاة، تظهر أحياناً كناطورة الكروم، وراعية؛ ودُعيت أحياناً "الشولميّة" وهي مؤنث "شلومو". وينقلنا السفر إلى عالم علويّ راقٍ حيث نجد الحبيين يعثيان الحبّ.

ويبدو أنّ جامع هذه الباقية من الأشعار الغنائيّة قصد بعمله هذا استحضار صورة الحبّ الصافي بين رجل وامرأة مبيّناً قوته وعمقه، وصوفيّته، وقربه بل ملامسته لعالم الآلهة. ثم أنّ استجلاب هذه المجموعة الشعريّة إلى إسرائيل يهدف، دون شكّ، إلى استخدامها لتحمل صورة العهد الذي قطعه يهوه مع إسرائيل. ثم انتقلت الصورة من إسرائيل إلى الكنيسة لتأوّن مع المسيح والكنيسة. وهذا بالضبط ما أريد أن ألقى الضوء عليه في هذه المقالة.

أولاً: الحبّ الإنسانيّ في سفر النشيد

هذا القسم من المحاضرة مستوحى من مقالة كتبها Eloïse Grimaldi تحت عنوان "نشيد الأناشيد"، وهي دراسة مدخليّة وتفسيرية لهذا السفر.

يحتوي السفر إذاً على مجموعة من أشعار الحبّ وضعها جامعها في إطار قصّة حبّ بين رجل وامرأة. والقصّة ليست روائية، بل هي تصوير شعريّ لعلاقة حبّ تنتقل مشاهدها بين مخدع الزوجيّة وساحات المدينة وطرقاتها، وكروم

الضيعة وبساتينها.

أشعار النشيد مشحونة بالصور الإيروتيكيّة الظاهرة والمبطنّة؛ فالكاتب يستفيض في وصف الجسد ويرسل تلميحات مبطنّة إلى العلاقات الجنسيّة بلغة استعاريّة. هناك مشاهد تصف علاقات جنسيّة كاملة وضعها الكاتب بصُور مختصرة جدًّا وبشكل مبطنّ.

لاحظ عدد من العلماء بأنّ النشيد يُظهر مشابَهات مع شعر الغزل في الشرق الأدنى القديم^(٢)، وخاصّة مع نصوص إيروتيكيّة من سومر^(٣)، وشعر الحبّ المصريّ في حقبة الرعامسة^(٤). فكما استعار كُتاب التوراة قصصًا ميثولوجيّة وملحميّة وتشريعيّة من تراث بلاد الرافدين القديم وقرأوها بأبعاد توحيدية جديدة، يبدو أنّ الأمر نفسه حدث بالنسبة إلى سفر نشيد الأناشيد؛ فهو رائعة أدبيّة من الأدب الساميّ القديم، قرئت ببعْد لاهوتيّ جديد وضُمت إلى القانون.

إنّ الطابع الجسديّ لسفر النشيد يمنح مادّته الشعريّة كلّ إنسانويّتها؛ فهو لا يركّز فقط على الطابع المادّي الإيروتيكيّ، بل يتعدّاه إلى وصف شعور الإنسان الذي يصاحب عادة هذه الإيروتيكيّة الجسديّة لكي يضيفي على الشعر طابعه الجماليّ وإحساسه الإنسانيّ والوجوديّ؛ فالإنسان الذي يتمتّع بخليقة الله وضمن أطرها الإلهيّة يرتقي بإنسانويّته إلى عالم الألوهة ولو للحظات.

ثانيًا: من حبّ بشريّ إلى حبّ إلهيّ

كان لا بد من انتهاج تفسير روحيّ لسفر النشيد مبني على الاستعارة والرمزيّة لكي يتمكّن السفر من فتح طريقه إلى قانون الكتاب المقدّس.

إذا طُلب منا أن نورّخ الشعر، فإنّ ٦: ٤ يمكن أن تضع لنا تاريخًا أدنى.

(2) Gwendolyn LEICK, *Sex and Eroticism in Mesopotamian Literature*, 1994.

(3) Cheryl EXUM, *Song of Songs*, 2005.

(4) M. V. FOX, *The Song of Songs and Ancient Egyptian Love Songs*, University of Wisconsin Press, 1985.

تقول الآية: "أنت جميلة، يا حبيبتى، كترصة حسنة، وكأورشليم مرهبة، كجيش بألوية"؛ فالشولميّة مشبّهة بترصة وبأورشليم، وهما عاصمتا المملكتين الشماليّة والجنوبيّة. أصبحت ترصة عاصمة المملكة الشماليّة في عهد يربعام، وبقيت حتّى عهد عمري (٩٧٥-٩٢٤ ق. م.)، ثمّ سنة ٩٢٣ بنى عمري مدينة السامرة ونقل العاصمة إليها، تاركًا ترصة لتصير في النسيان. بالنسبة إلى بعضهم، سفر النشيد هو مجموعة من القصائد الغنائيّة التي جُمعت معًا في تاريخ معيّن، لكنّها تعود إلى حقبات مختلفة. وبالإشارة إلى المحطّات التاريخيّة والعلامات اللغويّة التي نتحصّسها في السفر، يبدو أنّ الأشعار التي يحتوي السفر عليها أُلّفت بين القرنين العاشر والخامس ق. م. جمع السفر إذًا يعود إلى حقبة ما بعد السبي.

وإذا فكرنا كيف وجد السفر طريقه إلى القانونيّة، فليس من المعقول أنّ السفر مجموعًا، وبين ليلة وأخرى، أصبح قانونيًا. نعود إلى حقبة يربعام وعمري، حين كانت الديانة الإسرائيليّة القديمة، وخاصّة في المملكة الشماليّة، خليطًا من المفاهيم التوحيدية اليهوديّة والعادات والتقاليد الكنعانيّة، فكانت دون شكّ بعض أشعار هذه المجموعة، إذا لم يكن كلّها، تُستعمل في طقوس دينيّة كانت تمارس في معابد آلهة الخصب - ومعلوم أنّ الخصب وما يحيط بها سمة من السمات الرئيسيّة في ديانات الشرق الأدنى القديم. ثمّ دخلت في الحياة الدينيّة الإسرائيليّة كغيرها من الممارسات الكنعانيّة، بعد أن أُعيدت قراءتها وكُيِّفت لتناسب النوع التوحيديّ الذي كان الإسرائيليّون يدينون به، وهو توحيد بدائيّ مشوب بكثير من العادات الكنعانيّة القديمة.

وعندما وُضع موضوع القانونيّة على بساط البحث، كان هذا السفر في قلب الممارسة اليهوديّة في كثير من الأوساط، وإلّا لما كانت إمكانية طرح ومناقشة قوننته. وكان من الطبيعيّ أن يلقى معارضة من بعض اليهود المحافظين. لكنّ صورة علاقة إسرائيل بيهوه، التي تنمّ عن زوجين حقيقيّين، والتي كانت متوفّرة

في كتابات الأنبياء، وأهمّها سفر إرميا وهوشع، مهّدت لكي يلاقي السفر قبولاً في القانون.

وتأسيساً على القانون العبري، قُبل السفر في القانون المسيحيّ من دون صعوبة تُذكر، خاصّة وأنّ صورة المسيح والكنيسة كزوج وزوجة متوفّرة في الكتابات البولسيّة وفي الرؤيا، والتي هي إعادة نتاج صورة إسرائيل ويهو.

ثالثاً: الحبّ الإلهي في سفر النشيد

سفر النشيد هو اليوم سفر قانوني في لائحة الكتب المقدّسة اليهوديّة والمسيحيّة، وتُبرّر قانونيّته في أنّه استعارة لمعاني سامية. ولا يخفى على أحد أنّ قراءته في التقليدين تتجاوز المعنى الحرفي أو الأدبيّ الدنيويّ لتتعدّاه إلى معانٍ ودلالات لاهوتيّة وصوفيّة، أمّا الشكل الأدبيّ فما هو إلا استعارة حمالة لأوجه متعدّدة.

١. القراءة اليهوديّة

بالنسبة إلى اليهود، يتكلّم السفر عن علاقة يهو بإسرائيل مشبّهة بعلاقة ملك عالي الشأن؛ بحبيبه الوضيعة الشأن؛ فكثيراً ما أنتج الأنبياء في كتاباتهم صورة عن علاقة يهو وإسرائيل، هي صورة الزوج والزوجة. يهو هو الرجل العظيم الذي وجد محبوبته في إسرائيل، فتعهّدها وفتقطع معها عهداً، واعدّها إيّاه برعايتها، فوعده هي بخدمته المتفانية (رج إرميا ٢ وهوشع).

يضع التقليد اليهوديّ سفر النشيد الأوّل بين اللغائف الخمسة التي تُقرأ في الأعياد الكبيرة: تقرأ بعض الطوائف اليهوديّة السفر ليلة السبت، وبعضها الآخر في أوّل أيام عيد الفصح، وفريق ثالث يقرأها طيلة أيام عيد الفصح السبعة، فيتغنّى اليهوديّ بالتحرّر من العبوديّة، والتمتّع بخيرات الأرض بعد قحط الصحراء، وكلا الاختباران يتحدّثان عن أمانة يهو حيال شعبه. وهكذا، يعيش المؤمن

اليهوديِّ متعة روحية حتّى نشوة الروحية، في إطار حبّ يهوه لإسرائيل. وهنا حدود الممارسة اليهودية الأرثوذكسية، وما يتجاوزها يصبح في فضاء يهود الكابالا.

عند المفسّرين اليهود، سفر النشيد هو قصيدة حبّ بين يهوه وإسرائيل؛ فيهوه هو الحبيب وإسرائيل الحبيبة. ينشد القارئ في النشيد حبّ إسرائيل المنفصلة عن يهوه بفعل قوى شرّ متمثلة بسليمان. مع العلم أنّه من الصعب إسناد صورة سلبية إلى سليمان نظرًا لشعبيته التي اكتسبها خلال مدة ملكه الطويلة والموصوفة بالسلام والازدهار. لكن ربّما نستطيع أن نشبّه بالقوى المضادة التي تضغط على الحبيبة فتطوّعها على الرغم من رغبتها في إرضاء يهوه. مهما يكن، نشعر من خلال قراءتنا للنشيد بأنّه يوجد حبّ وهناك ما يعيقه. إنّ ما يعترض الشخصين الحبيين ربّما هو السبي أو أولئك الذين لا يؤمنون بإله واحد. نستطيع أن ندرس هذه العلاقة عن قرب، لكن لا ينبغي أن نبحت عن معنى كلّ تفصيل ونسبغ عليه معنى روحيًا.

وإذا أردنا أن نبخر في السفر باحثين عن الصور التي تحمل معاني في تراث إسرائيل، فنجد أنّ "ملك" النشيد (١: ٤) هو يهوه ملك إسرائيل بعد العودة من السبي وفي الهيكل الثاني (رج أش ٢٤: ٢٣): "...لأنّ ربّ الجنود قد ملك في جبل صهيون وفي أورشليم، وقدام شيوخه مجد". هو أيضًا "راعي" النشيد (١: ٧)، وراعي إسرائيل الذي يقودها إلى المراعي الخضراء (مز ٢٣) ويرجعها إلى أرضها بعد سبي مضمّن، فتفرح الأرض وتعود إلى بركتها الأولى وسابق عهدها، أي أرض اللبن والعسل (١: ١٦؛ ٢: ٤؛ ٤: ١١). اللبن بركة الحيوان، والعسل بركة الأرض طبيعيّة. يحتوي السفر على إشارة إلى الخروج من مصر (٣: ٨) في إشارة إلى العودة من السبي. السرّة في وسط الجسم (٧: ٣) تذكر بأورشليم في وسط البلاد؛ والتديان (٧: ٤) ما هما إلا جبليّ عيبال وجريزيم، أو صهيون والسامرة. علاقة يهوه بإسرائيل مرموز إليها بالبحث المستمرّ عن الحبيب

(٢: ٢)، وهي صورة من كتابات الأنبياء الذين كانوا يطالبون الشعب دائماً بطلب يهوه ومعونته، فيتدخّل هذا الأخير، ويختارها (٢: ٢)، مبيّناً امتيازات هذا الاختيار لإسرائيل. تصبح إسرائيل إذا "الشولميّة"، تسمية يمكن أن تعني "السلام والازدهار"، وهي التي وجدت السلام في يهوه. ومنذئذٍ تتحد به في ٧: ١٣، وهكذا يتعهّدان معاً بعهد نهائيّ يوحدهما. ويكون لهذا الاتحاد ثمار، هو بناء الهيكل في أورشليم المشار إليه في القول: "أدخلني الملك إلى حجاله. نبتهج ونفرح بك. نذكر حبك أكثر من الخمر" (١: ٤). والهيكل حاضر أيضاً عند ذكر الموادّ التي بُني منها: الأرز والسرو، الأخشاب التي استقدمت من لبنان.

يرى يهود الكابالا أنّ السفر مليء بالصورة الإيروتيكيّة، ذات الدلالات الصوفيّة، الباطنيّة؛ هي صور عشق إلهي، يختلط فيها المحدود واللامحدود، الدنيويّ والدينيّ، الفيزيقيّ والميتافيزيقيّ، وبها يلج المتصوّف إلى حالة جماع روحيّ إلهي، فالسفر احتفاليّة عشقيّة، إتصافيّة، زواجيّة حتّى الاتحاد الكلّيّ.

يرى يهود الكابالا في السفر مشهداً صوفيّاً، عناصره أعضاء اللذة والخصوبة في جسم الإنسان. هو مشهد دراميّ فيه حبّ جسديّ وصوفيّ وإلهيّ، على ما يشهد عليه عنوان السفر. هو مزيج بين البشريّ والإلهيّ، إذ أنّ الكاتب يحاول تفسير اللذة الصوفيّة الناتجة عن ولوج البشر في عالم الألوهة، في حركة عشقيّة متبادلة، فلا يرى أمامه أنسب من صور إيروتيكيّة تعبّر عن حبّ، بل عشق صافٍ مخلص بين رجل وامرأة.

٢. القراءة المسيانيّة

رأى بعض الثقات في الكتاب نصّاً مسيانياً؛ فالحبيب هو المسيح، ويستند هؤلاء على كلام النصّ المتعلّق بداود وبنسله الملوكيّ وبدايته سليمان؛ فبناء على ٢ صم ٧، كلّ ملك من نسل داود مرشّح ليكون "المسيا"، ولأنّ الكتاب يأتي

على ذكر هيكل سليمان، فهو بذلك يؤجج الرجاء المسيحي في قلب قارئيه. وذكر الكتاب الرجال الأشداء (٧: ٣) يذكر داود ورجاله الأقوياء (٢ صم ٢٣). ووصف الحبيب بأنه أشقر (١٠: ٥) يذكر أيضًا داود (١ صم ١٦: ١٢). جدير بالذكر بأن الترجوم يترجم "الحبيب" المسيا المنتظر؛ فكلّ هذه الإشارات إلى الملك، وداود وسليمان والهيكل والراعي إنّما تذكر بالمسيا المنتظر.

وفي العهد الجديد، سيقدّم المسيح نفسه على أنه المسيا، في إشارة إلى أنه أعظم من سليمان (مت ١٢: ٤٢) لأنه هو باني الهيكل الحقيقي لأنّ سليمان كان دائماً نموذجاً مسيانياً.

وحديقة الملك في ٥: ١ تذكر بجنة عدن (تك ٢: ٨-٢٥)، وتجلب للذهن المسيا المنتظر ليرمّم حالة إسرائيل ويعيدها إلى الحالة العدنيّة. يظهر الحبيبان في النشيد وقد تغلّبوا على العداوة التي سببها السقوط. وحالة المرأة التي سيكون شوقها إلى رجلها (تك ٣: ١٦) انقلبت لتصبح "شوقه هو إليّ"، كما تقول الحبيبة.

سفر النشيد مليء بصور العري المبطنّ؛ والعري في الكتاب المقدّس شرّ؛ فالعري "عورة"، ورؤيتها تجلب العقاب (تك ٩: ٢٤). لكن، في سفر النشيد، العري فنّ وجمال، ولا إشارة إلى "عورة" ما. هذا يسمح لنا بالقول بأنّ الحبّ الموصوف في النشيد هو حبّ إلهيّ فردوسيّ، لا يختبره الإنسان في حالة السقوط، بل في الحالة الفردوسيّة التي ستعود في العصر المسياويّ.

٣. القراءة المسيحيّة

يقبل المسيحيّون بشكل عامّ القراءة اليهوديّة على أنّها قراءة في الزمان والمكان، لكنهم أنتجوا قراءة خاصيّة منسجمة مع القراءة المسيحيّة للعهد القديم بشكل عامّ. القراءة المسيحيّة لسفر النشيد تقوم على تأوين القراءة اليهوديّة بإعادة إنتاجها مع لاعبين جدد. يرى المسيحيّون بأنّ صورة العهد "الزوجي" بين يهوه وإسرائيل قد نضجت في الحدث المسيحانيّ، فأصبحت

صورة المسيح والكنيسة؛ فالمسيح هو الملك الذي جلس على عرش داود، والكنيسة هي إسرائيل الجديدة.

السفر غير مذكور في العهد الجديد، وربما توجد إشارة إليه في رؤ ٣: ٢٠ (نش ٥: ٢) مع صورة القرع على الباب.

وفي القرن الثالث، قدّم أوريجنس للسفر معنىً استعارياً: المسيح والكنيسة؛ فالمعنى التاريخي ما هو إلاّ حامل للمعنى الحقيقي الذي هو إنشاد للحبّ الإلهي المتسامي وتعظيم وتبجيل له.

الملك في سفر النشيد هو المسيح، وهو أيضاً الراعي (١: ٧)، لأنّه هو من أوجد الجماعة المسيحيّة، والمسيحيّون يجتمعون فيه. هو يُظهر كثيراً من الحبّ لمحبوبته الكنيسة (٢: ٤)، الحبّ الذي هو أساس كلّ علاقة في ما بين أعضاء الكنيسة أنفسهم، حبّ قد تجسّد بيسوع المسيح الذي ارتضى أن يموت من أجلهم. أمّا بالنسبة إلى الكنيسة، فهي تظهر أولاً بصورتها المتواضعة (٨: ٨)، وهي تبحث عن المسيح (٣: ٢)؛ هي مكرّسة كلياً لخدمة ابن الله، ومنه تحمل الثمار، أي مزيداً من الأعضاء الأمناء (٧: ٣)؛ ومجيء المسيح يسبّب الكثير من الولادات الجديدة. ثمّ يأخذ شكل الخبز والخمر في وسط الجماعة، ويبقى على هذا الشكل إلى أمد طويل.

توجد دراسات مكتملة تدعم هذا التفسير؛ فالقدّيس أمبروز (٣٣٩-٣٩٧) وجد في سفر النشيد صورة لوحدة المسيح والعدراء مريم؛ وصورة صوفيّة للمسيح مع النفس البشريّة وجدها غريغوار النيصي (٣٣٠-٣٩٥): "الله غير محدود عن أن تدركه النفس البشريّة"؛ فهذه النفس يجب أن تبذل جهداً مستمراً في محاولة لاكتشاف جمال الألوهة غير المدرك؛ فعلى هذه الخلفيّة من التقدم الروحيّ تستقي النفس البشريّة حبّاً دون حدود من نحو الله. والمسيح يمثّل نوعاً من الوسيط الذي يحلّ مشكلة اللامحدوديّة والأبدية، لأنّه كائن بشريّ أعطته النفخة الإلهيّة التي معها تتحد النفس البشريّة.

خاتمة

إنّ حالة النشوة هذه تكلم عنها عدد من المتصوّفين أو من القديسين، ومنهم مثلاً تريز الأفيليّة، كما في منحوتة برنان (Le Bernin)؛ فهي تتكلم عن لحظة دقيقة من النشوة السماويّة عندما يكون سهم الملاك قد اخترق قلبها، فتمتلئ من الألم والسعادة التي لا توصف في الوقت ذاته. إنّ نشوة القديسة تريز الأفيليّة تذكّر بنشوة الحبّ في سفر النشيد، وكأنّما النشوة الروحيّة والنشوة الجنسيّة يتماهيان في مكان ما.

يرينا سفر النشيد كيف أنّ حبّاً بشريّاً، وإن كان مطبوعاً بإخلاص الحبيبين، تشوبه كثير من الشوائب الناتجة عن الضعف البشريّ؛ وبمبادرة من الله، يسمو هذا الحبّ البشريّ ليصير على صورة الحبّ الإلهيّ الذي فيه نزل الإله إلى البشر واختارهم ودعاهم وخلصهم وطهرهم وأدخلهم معه في اتحاد زوجيّ إلهيّ. وقضت مبادرة الإله أن ينزل الإله إلى البشر بفعل حبّ إلهيّ، ليدخل في حبّ البشر بعضهم لبعض، ثمّ يسمو بهذا الحبّ ليحوّله إلى حبّ إلهيّ؛ فكل حبّ بشريّ مؤسس على خلقية الحبّ الإلهيّ، هو صورة عن حبّ الله، بل حبّ الله للبشر المتجسّد في حبّ البشر بعضهم لبعض، وهذا ما قاله يوحنا في رسالته: "إن قال أحد إنني أحبّ الله وأبغض أخاه فهو كاذب، لأنّ من لا يحبّ أخاه الذي أبصره كيف يقدر أن يحبّ الله الذي لم يبصره" (١ يو ٤ : ٢٠).

المراجع

- EXUM Cheryl, *Song of Songs*, 2005.
 FOX M. V., *The Song of Songs and Ancient Egyptian Love Songs*,
 University of Wisconsin Press, 1985.
 LEICK Gwendolyn, *Sex and Eroticism in Mesopotamian Literature*,
 1994.

محبّة الله ومحبة القريب

في الصلاة الرّبّية

الأب أيوب شهوان
دكتور في لاهوت الكتاب المقدس
جامعة الروح القدس - الكسليك

مقدمة

"محبّة الله" و"محبة القريب" في صلاة الأبناء، موضوع يفتح أمام ناظرينا ما لم تره عين، ويُسمع آذاننا ما لم تسمع به أُذن، ويَعرضُ على مَلَكاتنا ما لم يخطر على قلب بشر، "لأنّ المحبّة هي من الله" (١ يو ٤ : ٧)، لا بل "لأنّ الله محبّة" (٨ آ)؛ فلولا نزولُه وتنازلُه، ولولا كَشْفُه وإلهامُه، لا بل لولا عَظَمَةُ محبّته، لما رأيناه بعيوننا، ولا سمعناه بآذاننا، ولا لمسناه بأيدينا (رج ١ يو ١ : ١). هذا الذي به بَشّرنا الرسل القديسون، هو ذاته وضع الصلاة التي تضجّ بالمحبّة، وهو ذاته من علّمها لتلاميذه، وما يزالُ يَعَلِّمُنَا إِيَّاهَا كُلَّ يوم. بها نلاقي "أبانا الذي في السماوات"، والذي لشدّة محبّته يتعاطى معنا كأب مع أبنائه، فيعطينا "كلّ عطية صالحة وكلّ هبة كاملة" (يع ١ : ١٧)، ما هو ضروريّ لقيام حياتنا الجسديّة، كما أيضًا لتلك الروحيّة. أبوتُه تتجلّى محبّةً لنا ولا أبهى، إذ "يعطينا نحن أبنائه الطعام في حينه" (رج لو ١٢ : ٤٢)، ويغفر خطايانا برحمة تسمو على الجبال ارتفاعًا. ولأنّه أبّ، خلقنا على صورته ومثاله (رج تك ١ : ٢٦ - ٢٧)، وهو ينشئنا بلا هوادة على أن نقّس اسمه لنكون على مثاله هو القدّوس، ويحشّنا أبدأً على نشر ملكوته الخلاصيّ والحياتيّ كما شاءه منذ البدء، ويفهمنا أنّ العمل بمشيئته هو تماهٍ مع رغبته في "أن تكون الحياة لنا ولكثيرين، وتكون أوفر" (يو ١٠ : ١٠).

في بدايات الكنيسة، كان المسيحيّ المبتدئ يقبل كنزين في ذاكرته وفي قلبه:

– قبل العماد، قانون الإيمان،

– وبعد العماد، صلاة الأبانا.

منذ القرن الأول، أصبحت صلاة الأبانا صلاة المعمّد الشخصية وعائلته، صباحًا وظهراً ومساءً. ومنذ القرن الرابع، أصبحت إلزامية، ووحدها ثابتة في الاحتفال بالإفخارستيا^(١).

إنّ صلاة الأبانا هي مُرساة على المحبّة، عابقة بأريجها، تعصف كما روح الله في مَنْ يُقبل على كلماتها بشغف، ويقبل الكلمة الإلهي الذي وضعها وعلمها، فيعطى سلطاناً لأن يكون ابناً لله (رج يو ١: ١٢).

نقاط ثلاث يتمحور حولها موضوعنا، هي التالية:

– صلاة الأبانا وامتدادتها اليهودية؛

– بنية صلاة الأبانا بحسب مت ٦: ٩-١٣؛

– تفسير صلاة الأبانا.

١ – صلاة الأبانا وامتدادتها اليهودية

تشبه صلاة الأبانا "الطلبات الثماني عشرة" التي يتلوها اليهود^(٢). وراء كلّ دعوة في صلاة الأبانا يوجهها المؤمن المصلّي إلى الآب السماويّ، هناك صدى لها في هذه أو تلك من الصلوات اليهودية اللاحقة^(٣)، نورد بعضاً منها، وهي التالية:

(١) رج تيودول ري-مرميه، "هكذا صلّوا: أبانا"، في: الأسرار حياة الإيمان. نوّمن**، منشورات قسم الليتورجيا في جامعة الروح القدس، الكسليك، لبنان ١٩٨٦، ص ٥٣٠. أنظر أيضاً:

J. CARMIGNAC, « La prière des frères du Fils », in *À l'écoute du Notre Père*, O.E.I.L., 1975, p. 16-17.

(2) Élie MUNK, *Le monde des prières*, C. L. K. H., Paris 1993, p. 144-189.

(3) Jean POUILLY, *Dieu Notre Père. La révélation de Dieu Père et le « Notre Père »*, Cahiers Évangile, n. 68, Cerf, Paris 1989, p. 29s.

– "أبانا الذي في السماوات":

- "أَعِدْنَا، يَا أَبَانَا، إِلَى توراتك... إغفر لنا، يَا أَبَانَا..." (البركتان الخامسة والسادسة)^(٤).
- "رَحِمْتَنَا، يَا أَبَانَا، يَا مَلِكَنَا... يَا أَبَانَا، أَبَ الرَّحْمَةِ، الرَّحِيمِ"^(٥)، إرحمنا" (الصلاة الثانية قبل "شَمَع": "أَحَبَهُ رَبُّهُ")^(٦).
- "فَلْتَقَبَلْ صَلوات وتضرعات إسرائيل كَلِّهِ من أبيهم الذي في السماوات" (قَدِّيش)^(٧).

– "ليتقدّس اسمك":

- "أنتِ قَدُّوس، واسمك قَدُّوس، ويسبِّحك القديسون كل يوم. مبارك أنت، يا رب، الله القدوس. نقدّس اسمك في العالم، كما يُقدّس في الأعالي السماوية" (البركة الثالثة)^(٨).
- "فليَعْظَم ويُقدّس اسمه العظيم في العالم الذي خلقه وَفَقَّ إرادته" (قَدِّيش)^(٩).

– "ليأت ملكوتك":

- "ليتم ملكوته وأنتم على قيد الحياة. وفي أيامكم، وبيت إسرائيل هي، قريبا وفي وقت قريب" (قَدِّيش)^(١٠).

(4) C. BRAHAMI (Traduction et commentaires), « L'arme de la parole », Sidour, éd. Sine-Chine, Cagny, 2000, p. 106.

(5) W. MARCHEL, Dieu Père dans le Nouveau Testament, Lire la Bible 7, Cerf, Paris 1966, p. 65s.

(6) ح. د. روز نشطيين، سدور شيرة حدشه (عبري)، إشكول، أورشليم (دون تاريخ)، ص ٥٣.

(7) ح. د. روز نشطيين، سدور شيرة حدشه، ص ١٠٣.

(8) C. BRAHAMI, op. cit., p. 104.

(9) ح. د. روز نشطيين، سدور شيرة حدشه، ص ٢٨ و ١٠٣.

(10) ح. د. روز نشطيين، سدور شيرة حدشه، ص ١٠٣.

– "من مكانك، يا ملكنا، تألق واملك علينا، فإننا ننتظر أن تملك على صهيون" (البركة الثالثة من شَبَط).

– "أعد قضاتنا... واملك علينا. أنت وحدك رب، بمحبة ورحمة... مبارك أنت، يا رب، الملك، الذي يحب العدل والحق" (البركة الحادية عشر)^(١١).

– "لتكن مشيئتك كما في السماء كذلك على الأرض":

"لتكن هكذا إرادتك، يا رب... لتقود خطانا بتوراتك، وتربطنا بوصاياك" (صلاة الصباح)^(١٢).

– "أعطنا اليوم خبزنا اليومي":

– "تطعم الأحياء بمحبة، تقيم الموتى برحمة كبيرة، تعضد الذين يسقطون، تشفي المرضى، وتنجي الأسرى. من مثلك، يا سيد القوى؟" (البركة الثانية)^(١٣).

– "بارك لأجلنا، أيها الرب إلهنا، هذه السنة وكل محاصيلها، من أجل الخير. أشبع الجميع من صلاحك" (البركة التاسعة)^(١٤).

– "واغفر لنا ذنوبنا كما نحن نغفر لمن أساء إلينا":

– "اغفر لنا، يا أبانا، فإننا خطئنا؛ أحسن إلينا، يا ملكنا، فإننا فشلنا، فأنت الذي يُحسن ويغفر. مبارك أنت، يا رب، الذي يُحسن ويضاعف المغفرة" (البركة السادسة)^(١٥).

– "اغفر لنا خطايانا، كما نحن نغفرها لكل الذين أوجعوننا"

(11) C. BRAHAMI, *op. cit.*, p. 110.

(١٢) ح. د. روزنشطيين، سدور شيرة حدشه، ص ١٣.

(13) C. BRAHAMI, *op. cit.*, p. 102.

(14) C. BRAHAMI, *op. cit.*, p. 108.

(15) C. BRAHAMI, *op. cit.*, p. 106.

(ليتورجياً يوم كيبور).

– "لا تدخلنا في تجربة":

"لا تسلمنا إلى سلطان الخطيئة، والمخالفة، والخطأ، والتجربة، ولا الخزي. لا تدع الميل إلى الشرّ يسيطر علينا" (صلاة الصباح)^(١٦).

– "نجنا من الشرير":

– "أنظر إلى بؤسنا، وقدّ معركتنا. نجنا دون تأخير لأجل اسمك، فإنك المحرّر القدير. مبارك أنت، يا رب، محرّر إسرائيل" (البركة السابعة)^(١٧).

نستتج أنّ كلّ عناصر الأبانا الموجودة في الصلوات اليهودية، ترقى بالتأكيد إلى ما بعد زمن يسوع.

٢ – بنية صلاة الأبانا بحسب مت ٦ : ٩-١٣

على مثال قسمة وصايا الله العشر إلى اثنين، التي تدعى أيضاً "لوحّي (الوصايا)"، والتي يُنظر إليها عادةً على أنّها لوح الواجبات نحو الله، ولوح الواجبات نحو القريب، تُقسّم صلاة الأبانا أيضاً إلى قسمين، وهذا ما نتبيّه من تلاوتها الجماعية بين فريقين. إنّ تحليلاً دقيقاً للوصايا العشر يبيّن أنّها ذات بنية مركزية، وكذلك الصلاة الربّية.

١/٢ – الطلبات في الأبانا

تتضمّن الأبانا سبع طلبات، واستعمال الرقم سبعة أمرٌ معتادٌ في الكتاب المقدّس، بدءاً من الأيام السبعة عند الخلق (تك ٢ : ٢)، وصولاً إلى سفر الرؤيا

(١٦) ح. د. روزنشتاين، سدور شيرة حدشه، ص ١٣.

حيث يكثر استعمال هذا الرقم: "الكنايس السبع" (روؤ ٢: ١-٧، ٨-١١، ١٢-١٧، ١٨-٢٩؛ ٣: ١-٦، ٧-١٣، ١٤-٢١)، "الأختام السبعة" (روؤ ٤-٧)، "الأبواق السبعة" (روؤ ٨-١١)، "الجامات السبعة" (روؤ ١٥-١٦)، إلخ.

الرقم سبعة هو رمز الكليّة، وهذا ما جعل متى يستعمله مرّات عدّة؛ فنَسَبُ يسوع مرّكّب من ثلاثة مجموعات مكوّن كلّ منها من "أربعة عشر" (مت ١: ١٧)، وهو الرقم المكوّن من "سبعة" مضاعفة؛ الفصل ١٣ يتضمّن ٧ أمثال (مت ١٣: ٣-٩، ٢٤-٣٠، ٣١-٣٢، ٣٣-٣٥، ٤٤-٤٦، ٤٧-٥٠، ٥١-٥٢). في الفصل ٢٣ هناك ٧ ويلات ضدّ الكتبة والفريسيين (مت ٢٣: ١٣، ١٥، ١٦، ٢٣، ٢٥، ٢٧، ٢٩). إلى هذه يجب إضافة طلبات الأبانا السبعة (مت ٦: ٩-١٣)، والتطويبات السبعة في خطبة الجبل (مت ٥: ٣-١١).

٢/٢ - تقسيم الأبانا إلى اثنين

جرت العادة أن تُقسّم الأبانا إلى اثنين، على الوجه التالي:

أبانا الذي في السماوات،

- القسم الأوّل:

١- لِيُقَدَّس اسمك

٢- لِيَأْتِ ملكوتك

٣- لتكن مشيئتك، كما في السماء كذلك على الأرض.

- القسم الثاني:

٤- أعطنا اليوم خبزنا هذا اليوم

٥- واعرّف عتّا ذنوبنا، كما نحن نعفو عمّن أذنب إلينا

٦- ولا تدخلنا في التجربة

٧- لكنّ نجّنا من الشرّير.

إنّ معيار قسمة الأبانا إلى اثنين هو ضميرًا المخاطب المفرد "أنت"، والمتكلم الجمع "نحن"؛ القسم الأوّل يتضمّن الطلبات الثلاث الأولى، التي يُستعمل فيها ضمير المخاطب المفرد "أنت"، والقسم الثاني يتضمّن الطلبات الأربع الأخرى، التي يُستعمل فيها ضمير المتكلم الجمع "نحن"^(١٨). لكنّ التمييز بين ضمير المخاطب المفرد "أنت"، وضمير المتكلم الجمع "نحن" لا يسمح وحده بأن نحيط بالموضوع ككلّ، إذ إنّ هناك أيضًا معطيات أخرى هامة ينبغي أخذها بعين الاعتبار.

٣/٢ - بنية الأبانا المركزيّة

هل بنية الأبانا هي مركزيّة؟ بالتالي، هل هناك قسمان متوازنان، يتوسّطهما الموضوع الأهمّ والمركزيّ؟ لتبيّن ذلك من خلال استعراض المعطيات الداخليّة والمعطيات الخارجيّة في هذه الصلاة، أي انطلاقًا من المضمون ومن الشكل.

١/٣/٢ - معطيات داخليّة

هناك معطيات داخليّة في صلاة الأبانا يُسهّم إبرازها في تبيّن بنيّتها، وهي التاليّة:

- ترمي الطلبات الثلاث الأخيرة إلى التحرّر من الأمور الشرّيرة، وبالتحديد من:

- "الإساءات"،
- و"التجربة"،
- و"الشرّير"؛

بالمقابل، لدينا في الطلبة الرابعة موضوع "الخبز"، وهو أمرٌ حسن، مثل

(١٨) رج التعليم المسيحيّ للكنيسة الكاثوليكيّة، الأرقام ٢٨٠٣، ٢٨٠٤، ٢٨٠٥.

الطلبات الثلاث الأولى، حيث يدور الكلام على:

- "اسم (الله)"،
- و"ملكوت (الله)"،
- و"إرادة (الله)"؛

نستنتج أنّ الطلبة الرابعة ترتبط، من حيث الدلالات اللفظية، بالطلبات الثلاث الأولى، ومن حيث الشكل ("نحن") بالطلبات الثلاث الأخيرة.

– نلاحظ أنّ الطلبتين الثالثة والخامسة تنتهيان وحدهما بأداة التشبيه "كما":

- "كما في السماء، كذلك على الأرض"؛
- "كما نحن نغفر لمن خطئ إلينا".

– الطلبة الرابعة هي رقمياً الطلبة المركزية، وهذا ما تبيّنه ممّا يلي:

اسمك	لِيُقَدَّسَ	(١)
ملكوتك	لِيَأْتِ	(٢)
كما في السماء كذلك على الأرض	مَشِيئَتِكَ	(٣) لتكن
	خَبَزْنَا اليومي	(٤) أعطنا اليوم
كما نحن أيضًا نغفر لمن أساء إلينا	ذُنُوبِنَا	(٥) واغفر لنا
		(٦) ولا تدخلنا في التجربة
		(٧) لكن نجنا من الشرير.

– الطلبة الرابعة هي الوحيدة التي تبدأ، طبعاً في النصّ اليونانيّ الأصليّ، بموضوع الطلبة، أي "الخبز"، وليس بفعل.

– الطلبة الرابعة هي الوحيدة التي تتضمّن شيئاً مادّيّاً، أي "الخبز"، الأمر الذي يميّزها عن الطلبات الأخرى حيث الموضوعات هي أولاً "الاسم"، و"الملكوت"، و"الإرادة"، ثمّ "مغفرة الخطايا"، و"التجربة"، و"الشرير".

- يتناسب طلب "الخبز اليومي" تمامًا مع اسم الذي تُرْفَع الصلاة/الطلبات إليه، أي "أبانا"، لأنّ "الأب" هو الذي يؤمّن "الخبز اليومي" لبنيه ولبناته.
بالنتيجة، البنية المركزيّة لصلاة الأبانا تفرض إلى حدّ ما ذاتها.

٢/٣/٢ - معطيات خارجيّة

تأكيدًا للاستنتاج السابق حول البنية المركزيّة للأبانا، والمبنيّ على معطيات داخلية، لا بُدّ من إبراز معطيات خارجيّة أيضًا.

في صلاة الأبانا لدى لوقا، بدلاً من سبع طلبات كما في متى، هناك فقط خمس، بنيتها مركزيّة أيضًا.

في متى تحتلّ صلاة الأبانا قلبَ الخطبة على الجبل (مت ٥-٧)،

وفي التطويبات السبعة (مت ٥: ١٠-١١)، نجد "الجوع" و"العطاش" في الوسط،

الأمر الذي يسمح لنا بأن نقارن بنية التطويبات مع بنية الأبانا.
لذلك نتساءل:

- عن أيّ "خبز" يتكلّم يسوع في الأبانا؟

- لماذا استعمال كلمتي "جوع" و"عطاش" في الكلام على "البرّ"؟

لا بُدّ من الإشارة إلى أنّ يسوع يعطي الطوبى للمضطهدين "من أجل البرّ" (مت ٥: ١٠)، الموازية في آ ١١ لعبارة "من أجلي". هناك إذًا تماهٍ بين "يسوع" و"البرّ"؛
بالتالي هناك ترابط:

- بين "الخبز" الذي يُطلَب في قلب الأبانا،

- وبين "البرّ" الذي يجري الكلام عليه في التطويبات؛

ولأنّ هناك تماهياً بين "يسوع" و"البرّ"، يمكن اعتبار "الخبز" على أنّه "الخبز النازل من السماء" (يو ٦ : ٣٢).

كذلك هناك ترابط عميق:

– بين التطويبات المركزيّة في متّى، لدينا "طوبى للجياع والعطاش إلى البرّ، فإنّهم يُشبعون" (مت ٥ : ٦)،

– وبين كلام يسوع في يوحنا: "أنا خبز الحياة، من يأت إليّ لا يجع أبداً؛ من آمن بي لا يعطش أبداً" (يو ٦ : ٣٥).

كما هو واضح، هناك روابط قويّة بين الأبانا والتطويبات؛ يكفي أن نذكر موضوع "ملكوت الله، على سبيل المثال: "ليأت ملكوتك" في الأبانا، و"إنّ لهم ملكوت السماوات" في التطويبات.

لكن لماذا طلّب "الخبز" هو في قلب الأبانا، في وسطها، مع العِلم أنّه "ليس بالخبز وحده يحيا الإنسان" (مت ٤ : ٤)؟

لنتذكّر أنّ الخبز هو القمح الذي لا ينبت لذاته، بل هناك زارع يزرعه، وينتظر نموه ونضوجه، فيحصده، ويذرّيه، ويطحنه؛ وهناك امرأة تعجنه وتخبزه؛ بالتالي الخبز هو نتيجة مجهودات طويلة ومشتركة، ولا يتم تناوله عادةً إلاّ معاً، إذ يتقاسمه أفراد العائلة الواحدة معاً، أو مع الأصدقاء والضيوف والجياع...؛ هكذا يصبح الخبز غذاءً رمزيّاً جامعاً، لأنّه "خبزنا" الذي نصنعه معاً وتناوله معاً، وليس فقط شيئاً مادّيّاً وحسب.

لكن لا يغيبن عن البال أنّ المؤمن يبارك الله الذي يهبه هذا الخبز:

"مبارك أنت أيّها الربّ إلهنا، ملك الدهور، الذي تُخرج الخبز من الأرض".

نعم، وحده الله يعطي الخبز.

بالنسبة إلى المسيحيّ، هناك رباط بين عطية الخبز وبين العشاء السريّ والإفخارستيّا. الغذاء هو الحياة؛ عندما يعطي الله الغذاء، فإنّه يفعل ذلك لأنّه "أب" يعطي الحياة لأبنائه. لذلك أعطى شعبه المنّ في الصحراء، ولكن فقط إلى حين. إنّ الخبز الذي تعلّمنا يسوع أن نطلبه في الأنانا، الخبز الذي يعطيه هو، هو جسده "المعطي" مع دمه المهرق "لأجل مغفرة الخطايا" (مت ٢٦ : ٢٨). لذلك سيوضح يوحنا أنّ الخبز النازل من السماء، المنّ الجديد الذي يعطي الحياة الأبدية، هو يسوع المسيح (رج يو ٦).

إنّ الخبز الذي يُحيي هو "كلّ كلمة تخرج من فم الله" (مت ٤ : ٤).

كان موضوع أول تجربة سببها الشيطان ليسوع "الخبز" (مت ٤ : ٣)؛ لكنّ جواب يسوع كان قاطعاً: "ليس بالخبز وحده يحيا الإنسان، بل بكلّ كلمة تخرج من فم الله" (مت ٤ : ٤).

تتجلّى محبة الله، ليس فقط عندما ينال المصلّي ما يطلبه، بل عندما يضحى هذا الأخيرُ عاملاً هو أيضاً كذلك بالمحبة. من هنا، عندما يُحسن إلى الفقير، يتنازل عن خبزه لصالح هذا الأخير، فيصنع بالتالي عملاً لله، مقتفياً آثار أبيه الذي في السماء، فيضحى "أبا الفقراء"، كما جاء على لسان أيّوب: "وكُنْتُ أباً للمساكين" (رج أي ٢٩ : ١٦). وعندما يصوم يتنازل عن خبزه، معترفاً بذات الفعل أنّ حياته تعتمد ليس على الخبز حصراً، بل على الذي يعطي الخبز، ويشكّل هذا اعترافاً بنويّاً بأبوة الله.

لذلك، يجعل الإحسان من المحسن أباً للفقير،

ويجعل الصيام من الصائم ابناً.

إنّ التجسيد الرائع لمحبة الله ولمحبة القريب؛ إنّه عمل البرّ الذي يستحقّ الطوبى من معطيها؛ لذلك، من "يعمل البرّ" هو من يسير في خطّ الله، ويحبّ كما يريد الله.

٣ - تفسير صلاة الأبا

تقترح الخطبة على الجبل إطاراً كاملاً للبشريّة العادلة والسليمة، ويمكننا إيجاز تعاليم هذه الخطبة بما يلي:

لن يكون بمقدورنا أن نفهم الإنسان إلاّ انطلاقاً من الله؛ فقط إذا عاش في علاقة مع الله تصبح حياته سليمة وبارّة. لكنّ الله ليس شخصاً مجهولاً وبعيداً، إذ إنه يُظهر وجهه في يسوع. نحن نتعلّم قراءة أفكار الله وإرادته من خلال عمله في التاريخ.

أن يكون المرء إنساناً يعني جوهرياً أن يكون في علاقة مع الله، أي في الحوار مع الله والإصغاء إليه. هذا هو السبب الذي لأجله تتضمّن الخطبة على الجبل أيضاً تعليماً حول الصلاة، إذ يعلمنا الربّ كيف ينبغي أن نصلي^(١٩). ويحسن هنا أن نتذكّر ما يعترف به القدّيس بولس في رو ٨: ٢٦: "لا نعرف أن نصلي كما يجب"؛ ثمّ يضيف: "لكنّ الروح يأتي لمساعدة ضعفنا... الروح عينه يشفع لنا".

في الإنجيل بحسب متّى، يسبق صلاة الأبا تعليمٌ وجيزٌ حول الصلاة، يهدف إلى التحذير من طرق زائفة للصلاة، التي يجب ألاّ تكون وسيلة لإظهار الذات أمام الناس، بل ينبغي أن يكون هناك شيء من التكتّم والصمت والهدوء الداخلي، وكلّها حاجةٌ إلى علاقة الحُبّ.

هذا البعد الخاصّ للصلاة لا يستبعد إطلاقاً الصلاة الجماعيّة؛ فصلاة الأبا هي صلاة بصيغة المتكلّم الجمع، فقط بدخولنا في الـ"نحن" أبناء الله نستطيع أن نتجاوز حدود هذا العالم، وأن نرتقي نحو الله. في الصلاة يتداخل البعدُ الشخصيُّ أكثر ما يكون مع البعد الجماعيّ. هكذا هو الأمر بالنسبة إلى العلاقة مع الله: تتداخل "نحن" جماعة الصلاة مع ما هو الأكثر حميميّة في حياتنا،

(19) Cf. H. SCÜRMAN, *La prière du Seigneur à la lumière de la prédication de Jésus*, L'Orante, Paris 1965.

والذي لا نبثه إلاّ لله. "إنّ صيغة الجمع التي يطلب إلينا يسوع أن نستعملها في الصلاة تدلّ على رغبته في أن يرانا غالبًا ملتزمين في جماعة صلاة. صيغة الجمع تدلّ على هدفه الليتورجيّ، فيجعل من صلاته عملاً جماعياً" (٢٠).

الطريقة المزيّفة الأخرى للصلاة والتي يحذّر الربّ منها، هي الثرثرة واجترار الكلام، اللذان يسيبان اختناقًا للروح. ما هو جوهرّيّ في الصلاة هو وجود علاقة مع الله في عمق نفّسنا.

"عندما نتلو الأبانا، نصليّ إلى الله بكلماتٍ يهبنا إيّاها هو ذاته"، كما يقول القديس قبريانوس، ويضيف: "عندما نتلو صلاة الأبانا يتمّ فينا وعدّ يسوع المتعلّق بالعابدين الحقيقيّين، الذين يعبدون الآب "بالروح والحقّ" (يو ٤: ٢٣). إنّ المسيح الذي هو الحقّ قد أعطانا الكلمات، وبها هو يعطينا الروح القدس.

في حين أنّه يُقدّم للأبانا في متىّ بتعليم وجيز حول الصلاة عامّة، نجدها في لوقا في سياق آخر، عندما كان يسوع في الطريق إلى أورشليم. يُقدّم لوقا لصلاة الربّ بالملاحظة التالية: "وإذ كان يسوع يصليّ يومًا في موضع ما، وعندما فرغ من ذلك، سأله أحد تلاميذه: يا ربّ علّمنا أن نصليّ" (لو ١١: ١).

السياق إذاً هو اللقاء في صلاة مع المسيح، الذي يوقظ لدى التلاميذ الرغبة في أن يعلمهم أن يصلّوا. هذه ميزة هامة جدًا بالنسبة إلى لوقا الذي أفرد لصلاة يسوع مكانًا خاصًا في إنجيله. إنّ عمل يسوع ينبثق بمجمله من صلاته.

إنّه لذات مدلول إذاً أن يضع لوقا الأبانا في سياق صلاة يسوع الشخصية، إذ يُشركنا هكذا في صلاته؛ يقودنا إلى داخل الحوار الحميم للحبّ الثالوثي؛ هو يرفع بوئسنا البشريّ، إذا جاز الكلام، إلى قلب الله. هذا يعني أيضًا أنّ كلمات

الأبانا تدلنا على طريق الصلاة الداخلية؛ هي تمثل توجهات أساسية لوجودنا، وتبغى أن نكون مطابقين لصورة الابن. ترمي الأبانا إلى أن تنشئ كيانا، وإلى أن نصبح شبيهين بيسوع، كما يعلمنا القديس بولس بقوله: "فَلْيَكُنْ فِي مَا بَيْنَكُمْ الشُّعُورُ الَّذِي هُوَ أَيْضًا فِي الْمَسِيحِ يَسُوعَ" (رج فل ٢ : ٥).

"أبانا الذي في السماوات" (Pater hmw n o en toij ouranoij)

تبدأ الأبانا حاملَةً إلينا اطمئنانًا حقيقيًا وعزاءً كبيرًا، لأننا نستطيع، وعلى خطى يسوع، أن ننادي الله "أبا" (٢١)، وهي كلمة آرامية (אבא) ينادي بها الأبناء آباءهم (رج مر ١٤ : ٣٦)، وبها ينادي يسوع أباه في مستهل صلواته، وفي ذلك دليل على العلاقة الحميمة التي تربط يسوع بأبيه السماوي (٢٢). ونشير إلى أن يسوع كان يتلو صلواته هذه في الآرامية، أي في اللغة المحكية والشعبية، وليس في العبرية، لغة المجمع والطقوس. ويريد يسوع أن تكون هذه العلاقة قائمة ومتواصلة أيضًا بين رسله وتلاميذه والمؤمنين به وبين أبيهم الذي في السماوات، لذلك علم يسوع صلاة الأبانا أساسًا في الآرامية، ولاحقًا تنبّت في استعمال الجماعات التي أسسها القديس بولس الرسول لها في اليونانية، كما تتبين ذلك من غل ٤ : ٦، ومن رو ٨ : ١٥ : abba o pathr، "أبا"، "يا أبت".

إنه لَمُفِتٌ أن يكون اليهود المعتادون على استخدام ألفاظ تدل على تبجيل الله وتكريمه، مثل "السيد"، "الرب"، "ملك السماوات والأرض"، إلخ، في صلواتهم، يستهلون صلواتهم في المجمع بمناداة الله بالكلمة "أبانا"، ومن

(21) Cf. J. JEREMIAS, *Abba, Jésus et son Père*, Seuil 1972.

(22) W. MARCHEL, « Le Père de notre Seigneur Jésus-Christ », in *Dieu Père...*, p. 113s ; Id., *Abba, Père! La prière du Christ et des chrétiens*, Institut Biblique Pontifical, AnBib 19A, Rome 1971, p.167.

النادر أن يستخدموا الكلمة بصيغة المفرد "أبي"^(٢٣). تتضمّن كلمة المناداة "أبانا" كلّ تاريخ الخلاص^(٢٤)؛ وعندما يتكلّم يسوع على الله، يبيّن أنّ "أبانا السماويّ" هو ينبوع كلّ خير؛ فالإله الذي يناديه يسوع هو إلهٌ يستجيب لأنّه أبٌ طيّبٌ وكلّيّ الحنان والمحبة، لذلك هو يحثنا على أن نطلب منه قائلاً: "إسألوا تُعطوا، أطلبوا تجدوا، إقرعوا يُفتح لكم" (لو ١١ : ٩)؛ ويضيف: "أبيّ أب منكم إذا سأله ابنه سمكةً أعطاه بدل السمكة حيّة، أو سأله بيضةً أعطاه عقرباً؟" (لو ١١ : ١١-١٢).

إنّ المحبة التي تذهب إلى الأقصى تدلنا على طبيعة الآب؛ هذا ما حقّقه يسوع على الصليب عندما صلّى لأجل أعدائه مبيّناً لنا طبيعة الآب. إنّ هذا الحبّ؛ ولأنّ يسوع يتمّم هذا الحبّ، فهو "ابنٌ بالكليّة، ويدعونا إلى أن نصبح بدورنا "أبناء"؛ من هنا كانت وصيّته العظيمة التالية: "أحبّوا أعداءكم، وصلّوا لأجل الذين يضطهدونكم، لكي تكونوا حقّاً أبناء أبيكم الذي في السماوات" (مت ٥ : ٤٤).

في نصّ آخر يذكّر الربُّ في تعليمه أنّ الآباء لا يعطون أبناءهم "حجارة" بدل "الخبز" الذي يطلبونه؛ ثمّ يكمل قائلاً: "فإذا كنتم أنتم الأشرار تحسنون العطاء لأبنائكم، فكم أحرى أباكم الذي في السماوات بأن يُعطي ما هو صالحٌ للذين يسألونه!" (مت ٧ : ١١). إنّ "الخبز" الذي يعطيه الآب هو الروح القدس، كما يحدّده الربُّ بقوله: "فما أولى أباكم السماويّ بأن يهب الروح القدس للذين يسألونه" (لو ١١ : ١٣). هذا يعني أنّ عطية الله بالذات، "الخبز" الذي يعطينا إياه هو ذاته؛ إنّ عطية العطايا، و"الضروريّ الأوحده" (رج لو ١٠ : ٤٢: "الحاجة إلى

(٢٣) دانيال مارجورا، الرجل الناصريّ. ماذا تعرف عن يسوع اليوم؟، تعريب كميل وليم، دار الثقافة، مصر، ٢٠٠٧، ص ٤٩ ي: "قولوا: أبنا = أبانا"، ص ٤٩ ي.

Daniel MARGUERAT, *L'Homme qui venait de Nazareth. Ce qu'on peut aujourd'hui savoir de Jésus*, éd. du Moulin, DDB, Paris 2001, p. 55s.

(٢٤) حتّى يسوع، "مخاطبة الآب"، في: الصلاة الربّانية. سلسلة دروس في الصلاة، دار الثقافة، القاهرة ٢٠٠٦، ص ١٩ ي.

أمر واحد"). الصلاة هي طريق يقودنا شيئاً فشيئاً إلى تنقية رغباتنا، وتصحيحها، واكتشاف هذا الضروريّ الأوحده الذي ينقصنا حقاً، أي الله وروحه.

عندما يعلم الربُّ أنه ينبغي اكتشاف طبيعة الله الآب انطلاقاً من محبة الأعداء، وأنه ينبغي أن نجد فيه الكمال من أجل أن نصبح "أبناء"، عندها تكون العلاقة بين الآب والابن واضحة؛ فبالابن نحن نجد الآب: "من رأي رأى الآب"، كما قال يسوع لفيليبس الذي كان قد سأله قائلاً: "أرنا الآب" (يو ١٤ : ٨-٩)؛ وبالابن، و فقط بالابن، نتعلم أن نعرف الآب. هكذا ينكشف مقياس الأبوة الحقّة ونموذجها. لا تعكس الأباة صورة بشرية على السماء، لكنّها تُرينا، انطلاقاً من السماء، انطلاقاً من يسوع، كيف علينا أن نصبح بشرًا حقًا وأبناءً لله.

استناداً إلى رسالة يسوع، تتضمن أبوة الله بُعدين:

– أولاً، الله هو أبونا لكونه خالقنا؛ ولأنَّ الكائن البشريّ هو خليفة الله، فهو بطريقة خاصّة "ابن" الله، والله هو أبوه الحقّ.

– ثانياً، المسيح هو "صورة الله" (٢ كو ٤ : ٤؛ كول ١ : ١٥)؛ هو "الابن"، من جوهر الآب. أن يكون المرء ابناً، يعني اتّباع المسيح، والدخول في علاقة حُبّ عظيم معه ومع القريب.

في ما يتعلّق بالضمير "نحن"، نشير إلى أنّ يسوع وحده يستطيع أن ينادي الله "أبي"، لأنّه وحده حقاً الابن الوحيد لله، ومن جوهر الآب بالذات (٢٥). بالمقابل، نحن نقول "أبانا"، لأنّ الـ"نحن" وحدها، بصفتنا تلاميذ يسوع وجماعته، تسمح لنا أن ندعو الله أباً، وأباً لنا جميعاً ومغاً، إذ إنّه فقط من خلال الشركة مع المسيح يسوع نصبح حقاً "أبناءً لله" وإخوة ليسوع ولبعضنا البعض (٢٦). هذا يستدعي خروجاً من إطار "الأنا"، ودخولاً في جماعة أبناء الله. يجب ترك ما هو خاصّ، وما يفصلنا عن الآخر، لكي نتمكن من قبول الآخر،

(25) W. MARCHEL, « Mon Père qui est au ciel », in *Dieu Père...*, p. 89s.

(26) W. MARCHEL, « Dieu notre Père », in *Dieu Père ...*, p.120s.

وفتح القلب له. من خلال الـ "نحن" نعلن انتماءنا إلى الكنيسة الحيّة التي فيها يريد المسيح أن يجمع عائلته الجديدة في محبة الله والقريب. لا يمكن أن تُتلى الأبانا بمعزل عن جماعة الإخوة والأخوات، لأنّ "من أحبّ الله، فليحب أخاه أيضًا" (١ يو ٤: ٢١). الأبانا هي، منذ أوّل كلمة فيها، صلاة مؤمنين يجتمعون باسم يسوع ويتوجّهون من ثمّ إلى الآب، كما يعلّمنا ربّنا بقوله: "وأقول لكم: إذا اتّفق اثنان منكم في الأرض على طلب أيّ حاجة كانت، حصلاً عليها من أبي الذي في السماوات؛ فحيثما اجتمع اثنان أو ثلاثة باسمي، كنتُ هناك بينهم" (مت ١٨: ١٩-٢٠).

هكذا "الأبانا" هي في آنٍ معاً صلاة شخصيّة وكنسيّة بكلّ ما للكلمة من معنى. بتلاوتنا "الأبانا"، نحن نصلي في شراكة مع العائلة التي تنتمي إلى الله، مع كلّ الناس. تجعل "الأبانا" منا إذاً عائلة تضمّ الجميع.

بتلاوتنا "أبانا الذي في السماوات" نعلن أنّنا، وإن كان لنا آباء أرضيون، نحن نتحدّر من أب واحد هو مقياس كلّ أبوة وأصلها: "لهذا أجتوا على ركبتيّ للآب الذي هو مصدر كلّ أبوة في السماء وعلى الأرض"، يقول القديس بولس (أف ٣: ١٤)^(٢٧). ونسمع يسوع يقول: "لا تعطوا لأحد على الأرض لقب أب، لأنّه ليس لكم سوى أب واحد، هو الذي في السماوات" (مت ٢٣: ٩). إنّ "الأبوة التي في السماء" تعيدنا إلى هذا الـ "نحن" الأكبر الذي يتخطّى كلّ الحواجز، وتهدم جدران العداوة والفصل بين الناس، وتخلق المحبة لله وللقريب، وتحقّق السلام.

"ليُقَدّس اسمك" (agiasqh, tw to. onoma, sou)

جرت العادة أن يُنقل الفعل اليونانيّ agiasqh إلى العربيّة بالفعل "ليُقَدّس"، بينما هو أساساً بصيغة المجهول، أي "ليُقَدّس"، لأنّ الله هو الفاعل، أي الذي يُقَدّس اسمه. لا يعني القول "ليُقَدّس اسمك" أنّ اسم الله يزداد قداسة، بل أن يعي

الناس هذه القداسة ويعرفوها، ويمجدوه، كما سأل يسوع أباه قائلاً: "يا أبت، مَجِّدِ اسْمَكَ" (pater(doxason sou to. onoma؛ يو ١٢ : ٢٨).

نجد صدًى وموازياً للوصية الثانية من وصايا الله العشر في الطلبة الأولى من "الأبانا": "لا تتلفظ باسم الربِّ إلهك باطلاً" (خر ٢٠ : ٧؛ رج تث ٥ : ١١). لكن ما هو "اسم الله"؟ عندما نذكر اسم الله، تطلَّ علينا صورة موسى الذي رأى في سيناء ناراً تلتهب في عليقة، والعليقة لا تحترق. وإذا بصوت من وسط العليقة يدعو قائلاً: "أنا إله أبائك، إله إبراهيم، وإله إسحق، وإله يعقوب" (خر ٣ : ٦). عندها سأل موسى الله عن اسمه (خر ٣ : ١٣)، فكان جواب الله رفضاً وقبولاً، في آنٍ معاً: "أكون من أكون" (خر ٣ : ١٤). هذا الجواب في الوقت عينه اسمٌ وغيابٌ لهذا الاسم. لم يرفض الله طلبَ موسى، لكن من أجل فهم التراكب الغريب بين الاسم وبين غيابه، ينبغي أن نفهم ما هو الاسم؛ فالاسم يخلق إمكانيّة المناداة؛ هو يخلق علاقة؛ الله يخلق علاقة بينه وبيننا؛ يجعلنا قادرين على أن ندعوه، وهكذا يصبح الوصول إليه ممكناً، وفي هذا علامة حُبِّ كبير وتنازلٍ ملفت. إنّه يخاطر بدخوله في علاقة معنا، وبأن يكون معنا.

يقدم يسوع ذاته باعتباره موسى الجديد: "عرّفتُ اسمك للناس" (يو ١٧ : ٦). بابنه يسوع الذي صار بشراً، يمكننا القول أنّ الله أصبح قريباً، ويمكننا بالتالي الوصول إليه؛ صار جزءاً من عالمنا، لا بل أسلم ذاته بين أيدينا. نفهم عندها معنى الطلبة بأن يُقدَّس اسم الله.

ومن المعلوم أنّ اسم الله، في العهد القديم، يُستعمل بدل الله، خاصّة في نصوص مرتبطة بالعبادة: "وبنى هناك مذبحاً للربِّ، ودعا باسم الربِّ" (تك

١٢ : (٨) (٢٨).

لدينا تعبيرٌ مألوف في الكتاب المقدس هو "تقديس الله" أو "تقديس اسم الله"، كما نتبين مما يلي: "فقال الرب لموسى وهارون: "بما أنكما لم تُقدّساني على عُيون بني إسرائيل" (عد ٢٠ : ١٢)؛ "فإنهم يُقدّسون اسمي، ويُقدّسون قدوس يعقوب" (أش ٢٩ : ٢٣)؛ "وأَتَقَدَّسُ فيكم على عُيونِ الأُمَمِ" (حز ٢٠ : ٤١)؛ "قدّسوا الربّ المسيح في قلوبكم" (١ بط ٣ : ١٥). إن ما جاء في حز ٣٦ : ٢٣-٢٨ هو معبرٌ جدًّا في هذا السياق:

"فَأَقْدَسُ اسْمِي الْعَظِيمَ الَّذِي دُتِسَ فِي الأُمَّمِ الَّتِي دَتَسْتُمُوهُ فِي مَا بَيْنَهَا، فَتَعْلَمُ الأُمَّمُ أَنِّي أَنَا الرَّبُّ، يَقُولُ السَّيِّدُ الرَّبُّ، حِينَ أَتَقَدَّسُ فِيكُمْ عَلَى عُيُونِهَا...". (٢٣ آ).

إنّ القداسة هي من عند الله، "ينبوع كلّ قداسة"، ولا يمكننا أن نضيف مقدار حبة خردل على قداسته، فما معنى عبارة "ليُقَدَّسَ اسمك" "إذًا؟" إن ما اقتبسناه من حز ٣٦ : ٢٣-٢٨ هو واضح الأبعاد والتوجه؛ القداسة تتضمن فعلًا تطهّر من آية نجاسة، ومن أي نزعة وثنية وصنمية، ليضحي القلب متجددًا وجديدًا، والباطن هيكلاً لروح جديد، فينجم عن ذلك سلوك وفق رسوم الله وأحكامه ووصاياه، يُوَدِّي إلى علاقة حبّ قويّة وثابتة، لذلك قال الربّ: "وتكونون لي شعبًا وأكون لكم إلهًا" (حز ٣٦ : ٢٨ ب). يتكوّن هكذا "جمهور كبير لا يُحصَى من كلّ

(٢٨) أنظر أيضًا: "فدعا أترام هناك باسم الربّ" (١٣ : ٤)؛ "وسمى إبراهيم ذلك المكان الربّ يرى"، ولذلك يُقال اليوم: "في الجبل، الربّ يرى" (٢٢ : ١٤)؛ "غير أنّي ما أبقيتك إلا لكي أريك قوّتي، ولكي يُخبرَ بأسمي في الأرض كلها" (خر ٩ : ١٦)؛ "لا تُغطّ من نسلك محرقة لمولك، ولا تُدنّس اسم إلهك: أنا الربّ" (لا ١٨ : ٢١)؛ "ولا تحلفوا بأسمي كذبًا، فتدنّس اسم إلهك: أنا الربّ" (١٩ : ١٢)؛ "وأنا أنقلب على ذلك الرّجل، لأنّه دنّس اسمي القدوس" (٢٠ : ٣)؛ "مُرْ هَارُونَ وَبَنِيهِ بَأَن لا يُدْنَسُوا اسْمِي الْقُدُوسِ: أَنَا الرَّبُّ" (٢٢ : ٢)؛ "ولا تُدنّسوا اسمي القدوس، فأَتَقَدَّسَ فيها بين بني إسرائيل: أنا الربّ مُقَدَّسُكُمْ" (٢٢ : ٣٢)؛ "وإن بعدّ عنك المكان الذي يختاره الربّ إلهك ليَجْعَلَ فيه اسمَه، فاذبَحْ مِمَّا أعطاك الربّ" (تت ١٢ : ٢١)؛ "وكلّ أمام الربّ إلهك في الموضع الذي يختاره، ليَجْلَلَ اسمَه فيه" (١٤ : ٢٣)؛ "بل في المكان الذي يختاره الربّ إلهك ليَجْلَلَ فيه اسمَه تَدْبِحُ الفصح في المساء" (١٦ : ٦).

أمة وقبيلة وشعب ولسان، يُعلنون بصوت عظيم: آمين! لآلهنا الحمد والمجد والحكمة والشكر والإكرام والقوة إلى أبد الدهور! آمين!" (رو٧: ٩-١٢).

يتبين لنا ممّا تقدّم أنّ الطلبة "ليُقَدَّس اسمك" لا تدعنا نستسلم للطمأنينة وللراحة، بل تحثنا على أن نطلب نعمة الإسهام الشخصية والجماعية في تمجيد الله وإعلان قداسه في الخلق أجمعين، لأننا أبناؤه وبناته، الذين بتصرّفنا وسلوكنا ومواقفنا الصالحة تحمل الكثيرين على الاعتراف بقداسه^(٢٩). إنّ إعلان يسوع لتلاميذه، "أنتم نور العالم...، ليُضيئ نوركم هكذا أمام الناس، ليروا أعمالكم الصالحة، ويمجّدوا أباكم الذي في السماوات" (مت ٥: ١٤-١٦)، تعني بذات الفعل أننا مرآة قداسة الله وحبّه الأبوي للبشرية بأسرها. "بهذا يتمجّد أبي، في أن تأتوا بشمار كثيرة" (يو ١٥: ٣)، ولن يأتي بشمار كهذه إلاّ من كان قلبه عامراً بالمحبة لله وللقریب.

ونطرح السؤال: كيف تتعاطى نحن مع "الاسم المقدّس"، "اسم الله"؟ هل بخشية ورهبة ومخافة، كما فعل موسى، أمام سرّ العليقة الملتهبة، أمام لغز قرب الله الذي لا يُسبّر غوره، قُرب وصل إلى حدّ أنّه صار حاضرًا في سرّ الإفخارستيا، إذ يضع يسوع ذاته بين أيدينا، مُسلّمًا ذاته إلينا؟ إنّ السهر على أن يبقى اسم الله مقدّسًا من خلال الثبات في الطهر والقداسة، أي أن نكون على مثاله قدّيسين كما هو قدّوس: "إنّي أنا الرّبُّ الهكُم، فتقدّسوا وكونوا قدّيسين، فإنّي أنا قدّوس" (لا ١١: ٤٤).

"ليأت ملكوتك" (el qetw h' basileia sou)

يملك الله في شعبه، في إسرائيل، لأنّه "الرّبّ القدير، ملك المجد" (مز ٢٤: ١٠). ويملك أيضًا على الأمم، لأنّ أصنامها ليست سوى فضة مطرقة" (إر

(٢٩) رج حنا يشوع، الصلاة الربانية، ص ٣٩ ي.

١٠: ٧-١٠)؛ لذلك يدعو مز ٩٦: ١٠ إلى "القول في الأمم: "الرَّبُّ مَلَكٌ". الدّنيا ثابتةٌ لن تترعزع. يدينُ الشُّعوبَ بالاستقامة". إنّ "ملكُ الله" هو عمله الروحيّ في النفوس، بينما "ملكوتُ الله" هو تحقيق عمليّ في البنى البشريّة وفق روح الله. في مت ٣: ١ ينادي يوحنا قائلاً: "توبوا، فقد اقترب ملكوتُ السّماوات"؛ وفي مت ٤: ١٧، "بدأ يسوعُ يُنادي فيقول: "توبوا، قد اقترب ملكوتُ السّموات". رفض يسوع الملكُ الزمّنيّ، ولم يقبل بمظاهرة التأييد العام وبالاقرار الشعبيّ به إلاّ عند دخوله أورشليم، لكي يموت بعد أيام معدودة ميتةً الذلّ والعار، لأنّ "مملكته ليست من هذا العالم" (يو ١٨: ٣٦). إنّ ملكوت الله مرتبط بالأزمة الأخيرة، أي عندما يعرف الجميع الآب، ويصبح الابن سيّد الجميع، ويضحى الروح حياةً لجميع المختارين، أي عندما تبلغ حبة الخردل قامتها وملاؤها ونضجها (مت ١٣: ٣١-٣٢)، وبالتحديد عندما يتحقّق الخلاص التام للكون بأسره، ويملك الحبّ والسلام في المسكونة كلّها. عندها يتوجّب على المؤمنين، كما يدعوهم القديس بولس إلى أن يفعلوا، أن "يشكروا الآب فرحين، لأنّه جعلهم أهلاً لأن يشاطروا القديسين ميراثهم في النور؛ فهو الذي نجّانا من سلطان الظلمات، ونقلنا إلى ملكوت ابن محبّته، فكان لنا فيه الفداء وغفران الخطايا" (كول ١: ١٢-١٤).

إنّ ملكوت المحبّة هو دائماً مبادرة من الله، هو تحقيق لتصميم الآب والابن في الروح القدس، لكنّ الربّ يوصينا قائلاً: "أطلبوا ملكوت الله وبرّه"، أي أطلبوا أن ينتشر هذا الملكوت، وأن يلج القلوب، ويتجلّى في سلوكٍ مسيحيّ حميد؛ بكلام آخر، إنه صلاة حارة وملحة لكي يمتدّ ملكوت الله حتّى أقاصي الأرض.

لما طرح الفرّيسيّون مرّة السؤال على يسوع، قائلين: "متى يأتي ملكوت الله؟"، أجابهم: لا يأتي ملكوت الله بالترقب، ولا يقال: هو هنا أو هناك؛ إنّ ملكوت الله هو بينكم مقيم" (لو ١٧: ٢٠-٢١).

بمجيء الربّ يسوع حلّ ملكوت الله بيننا، إذ راح "يعلِنُ بِشَارَةَ الْمَلَكُوتِ"،

الأمر الذي واصله الرسل وبشروا به. إنّ الملكوت الذي يجري الكلام عليه هو ذاك الذي نادى به يسوع في مستهلّ حياته العلنيّة وبدء رسالته: "اقترَبَ مَلَكُوتُ السَّمَاوَاتِ" (مت ٣: ٢)؛ وبه أيضًا نادى الرسل القديسون على خطى يسوع، "اقترَبَ مَلَكُوتُ السَّمَاوَاتِ" (مت ١٠: ٧)، فتمّ بذات الفعل القضاء على ملكوت الشيطان وسلطانه. ويأتي ملكوت الله يوم تؤمن الخليقة بأسرها بقداسة الله وبسلطانه اللامحدود على الكون بأسره^(٣٠).

عندما نطلب أن يأتي ملكوت الله نحن نعرف أولاً بألويّة الله، لذلك قال لنا يسوع: "أطلبوا أولاً ملكوت الله وبرّه، والباقي يُزاد لكم" (مت ٦: ٣٣). هذا الكلام يضع ترتيباً للأولويّات في عمل الإنسان المؤمن. يضع يسوع أولويّة رئيسيّة لكلّ شيء، ألا وهي "ملكوت الله"، أي "سيادة الله"^(٣١)، وبالتالي تصبح مشيئته هي المقياس. ومن المهمّ أن نشدّد على أنّ إرادة الله هذه تخلق العدل، بمعنى أنّنا نعرف بحقّ الله بالسيادة علينا، نحن صنّع يده. يذكّرنا سلّم الأولويّات الذي يشير يسوع إليه بصلاة سليمان بعد ارتقائه العرش، عندما طلب في الحلم من الربّ أمرًا يبيّن تقواه واتضاعه وحكمته، إذ قال: "هب لعبدك قلبًا متنبّهًا لكي يعرف أن يحكم شعبك، ويميّز الخير من الشرّ" (١ مل ٣: ٩). لقد مدحه الله لأنّه لم يطلب الغنى، ولا الثروة، ولا الكرامة، ولا موت أعدائه، ولا حتّى الحياة المديدة (رج ٢ أخ ١: ١١). لقد عرف سليمان أن يطلب ما هو جوهرّي، أي: قلبًا مطواعًا، والقدرة على التمييز بين الخير والشرّ؛ لهذا السبب وهب كلّ الباقي.

عندما نطلب أن يأتي ملكوت الله، يقودنا الربّ نحو سلّم الأولويّات في حياتنا. ينبغي لذلك قلبٌ مطواع، كي يملك الله عليه، لأنّ ملكوت الله يأتي من خلال قلب وديع ومطواع، الأمر الذي يستدعي الصلاة الدائمة.

نحن نعلم ونؤمن أنّ يسوع هو ملكوت الله، وحيث يكون هو، يكون هناك

(30) J. SCHLOSSER, *Le Règne de Dieu dans les dits de Jésus*, Études Bibliques, Gabalda, Paris 1980, p. 247-322.

(31) H. SCÜRMAN, *La prière du Seigneur...*, p. 45.

"ملكوت الله". من هنا تصبح الرغبة في أن يكون القلب مطواعاً، من أجل الدخول في الشركة مع يسوع المسيح، ومن أجل أن نصبح "واحدًا" معه: "لأنّكم جميعاً واحدٌ في المسيح يسوع" (غل ٣: ٢٨).

"لتكن مشيئتك" (genhqhtw to. qe|hma, sou)،

"كما في السماء كذلك على الأرض" (wj en ouranw/ kai. epi. ghj)
 "تشكّل إرادة الله الآب الموضوعَ المميّز لصلاة يسوع. إنّ غاية كل ما يطلبه من الآب هو أن تصبح إرادته معروفةً، ومحبوبةً، وممجّدةً أكثر فأكثر... إنّ إرادة الآب تملأ وتوجّه حياته بجملتها"^(٣٢).

تذكرنا الكلمة "لتكن" بمثلتها في بدء الخليقة، "ليكن نور"، وبجواب مريم للملاك جبرائيل ساعة التجسّد، "ليكن لي حسب قولك"، وقول يسوع في بستان الزيتون ساعة الفداء، "لتكن مشيئتك، يا أبتاه" (مت ٢٦: ٤٢)؛ تُختصر حياة يسوع كلّها في "نعم" غير مشروطة رفعها إلى أبيه السماويّ. بالتالي نحن أمام كلمة تعبّر عن أقصى معاني الحبّ الشديد، والقوّة الحاسمة، والاختيار الواعي، والقرار الحرّ، وتفضيل مشيئة من نحبّ، أي مشيئة الآب السماويّ، على مشيئتنا. من هذا نستنتج بأنّ صلاتنا هي دعوة لله لكي يتمّ إرادته فينا ومن خلالنا، لأننا ندرك أنّها هي أفضل ما يمكن أن يكون منه لخيرنا ولخلاصنا، هو الذي يحبّنا حبّاً عظيماً ولا يعطينا إلاّ الأشياء الحسنة:

"من منكم إذا سأله ابنه رغيماً أعطاه حجراً، أو سأله سمكةً أعطاه حيّة؟
 فإذا كنتم أنتم الأشرار تعرفون أن تعطوا العطايا الصالحة لأبنائكم،
 فما أولى أباكم الذي في السماوات بأن يعطي ما هو صالح للذين يسألونه!"
 (مت ٧: ٩-١١).

مشيئة الله هي مقياس أو معيار مشيئتنا وكياننا. وحيث تُصنَع مشيئة الله، هناك

تكون "السماء" التي جوهرها أن تكون واحدًا مع إرادة الله. وتصبح "الأرض" "سماً" على قدر ما تُصنع مشيئة الله فيها؛ ولكنها تبقى "أرضاً" ليس إلا، وقطباً معاكساً "للسماء"، إذا لم تُصنع إرادة الله فيها. لهذا السبب علمنا يسوع أن نطلب في صلاة الأبانا أن يكون "على الأرض كما في السماء"، أي أن تصبح "الأرض" "سماً".

ما هي مشيئة الله؟ كيف يمكن تبيينها؟ كيف يمكننا أن نصنعها؟ يعرف المؤمن في أعماقه مشيئة الله، وهذه المعرفة ينورها كلام الله ويقودها، فتتبلور وتصبح واضحة المعالم في الذهن وفي القلب. في هذا السياق، تشكل الوصايا العشر تعبيراً عن إرادة الله تجاهه هو وتجاه الآخر، وتساعد على السير نحو هذه الإرادة المقدسة. أن يكون أحدنا قديساً أو "باراً"، فهذا يعني أنه يعيش من كلام الله، وبالتالي من مشيئة الله، ويتماهى مع هذه الإرادة المقدسة. عند بثر يعقوب، عندما عاد التلاميذ حاملين إلى يسوع طعاماً، قال لهم: "طعامي أن أعمل مشيئة من أرسلني" (يو ٤ : ٣٤)؛ وأكد في مناسبة أخرى: "نزلت من السماء لأعمل لا مشيئتي بل مشيئة من أرسلني" (يو ٦ : ٣٨؛ رج يو ٥ : ٣٠؛ ٤ : ٣٤). إن اتحاد يسوع مع إرادة أبيه هو مصدر حياته، وهو قلب كيانه بالذات.

ويمكننا أن نتبين من خلال صلاة الأبانا صدق الحوار الذي جرى على جبل الزيتون بين يسوع وأبيه السماوي:

"يا أبتاه، إن أمكن فلتعبر هذه الكأس عني، ولكن ليس كما أشاء أنا، بل كما أنت تريد" (مت ٢٦ : ٣٩)؛

"يا أبتاه إن لم يكن ممكناً أن تعبر هذه الكأس عني إلا أن أشربها، فلتكن مشيئتك" (٤٢ آ).

نتبين من هذا الكلام اتحاداً بين يسوع وبين أبيه السماوي، بين مشيئة أبيه

وبين مشيئته هو، وطلبًا مرفوعًا إلى أبيه بأن يحقق مشيئته بالتمام، وليس فقط مجرد تسليم لمشيئة الله. ستتحقق هذه المشيئة في نهاية الزمان عندما تُجمع إرادات الناس الحسنة على العمل بمشيئة الله، أمّا في الزمن الحاضر فبحفظ وصاياه (رج مت ٥: ١٧-٢٠؛ ٦: ٣٣؛ ٧: ٢١، ٢٤-٢٧؛ ٢١: ٣٠).

ملفت في هذا المجال ما كتبه واضع الرسالة إلى العبرانيين، الذي رأى في نزاع يسوع في بستان الزيتون مفتاح سرّ يسوع (رج عب ٥: ٧)، وفسّر هذا السرّ مستعينًا بالمزمور ٤٠، فقرأ كما يلي:

"ذبيحةً وقربانًا لم تشأ، ولكن هيأت لي جسدًا...؛

عندئذ قلت لك: هاءنذا، يا إلهي، أتيت لأعمل مشيئتك، لأنّه عنّي مكتوب في الكتاب... " (عب ١٠: ٥-٧؛ رج مز ٤٠: ٧-٩).

تُختصر حياة يسوع كلّها في هذه الكلمات، "أتيت لأعمل مشيئتك"، والتي من خلالها نستطيع أن نفهم كلمات يسوع: "طعامي أن أعمل مشيئة من أرسلني" (يو ٤: ٣٤).

انطلاقًا ممّا تقدّم، يمكننا أن نفهم أنّ يسوع ذاته هو "السماء"، هو الذي به وفيه تتمّ مشيئة الله بالتمام. لذلك، من خلال عيشنا في الشركة معه، وفي المحبة لله ولل قريب، نتعلّم مشيئة الله ونتمكّن من أن نعمل بها.

بقولنا "كما في السماء كذلك على الأرض"، نحن نطلب من الله أن يحقق على الأرض ما هو قائم في السماء، أي أن تكون مشيئته كاملة محقّقة بالتمام.

إنّ المسيحيّ الذي يتلو صلاة الأبانا لا يسعى إلاّ إلى إخضاع إرادته لإرادة الله، عند ذاك يتغيّر قلبه ويضحى على مثال قلب المعلّم الإلهيّ وديعًا ومتواضعًا، ومملوءًا محبةً لله ولل قريب.

ton arton hmwh ton epiouision doj hmiH) "أعطنا اليوم خبزنا لهذا اليوم"
(shmeron

جاء في تث ٨: ٣: "ليس بالخبز وحده يحيا الإنسان، بل بكل ما يخرج من فم الله"؛ وقال يسوع لتلاميذه: "لا تهتموا لحياتكم بما تأكلون وبما تشربون" (مت ٦: ٢٥)؛ وفي مناسبة أخرى قال: "الحق الحق أقول لكم: لم يُعطكم موسى خبزَ السماء، بل أبي يعطيكم خبزَ السماءِ الحق، لأنَّ خبزَ الله هو الذي ينزل من السماء، ويهب الحياة للعالم. فقالوا له: يا رب، أعطنا هذا الخبز دائماً أبداً. قال لهم يسوع: أنا خبزُ الحياة. من يقبل إليّ فلن يجوع، ومن يؤمن بي فلن يعطش أبداً" (يو ٦: ٣٢-٣٥). ومع هذا يدعونا يسوع في صلاة الأبانا إلى أن نسأل الله الآب أن يعطينا خبزنا اليومي، ملقنين بذات الفعل هذا الهم عليه (٣٣). إنَّ "الخبز" هو "ثمرة الأرض وعمل البشر"، ولكنَّ الأرض لا تحمل الثمر إلاَّ لأنها تتلقى الشمس والمطر من العلاء.

نحن نصلي بصيغة الجمع لكي نحصل على "خبزنا"، أي أننا لا نطلب لذاتنا فقط، بل للآخرين أيضاً. ويقول لنا الرب: "أعطوهم أنتم ليأكلوا" (مر ٦: ٣٧)، لكن لا يمكن لأحد أن يعطي إلاَّ إذا كان لديه ما يعطي، وإذا كان قلبه عامراً بالمحبة لله ولل قريب.

إنَّ من يطلب خبزاً لهذا اليوم هو بالطبع فقير. الصلاة التي يعلمها يسوع لتلاميذه تفترض بالتالي أن هؤلاء هم فقراء، وقد أضحوا فقراء لأنهم قبلوا، بعد أن آمنوا، أن يتخلوا عن غنى العالم، وألاَّ يطلبوا بعد الآن سوى الضروري للحياة. من الطبيعي إذاً أن يطلب من يتلمذ للمسيح طعامه يوماً فيوماً، لأنه ارتضى ألاَّ يهتم بالغد، بل بمجيء ملكوت الله. إنَّ هذا الفقر هو بذات الفعل التزام بما هو لله وبملكوته، ولكنه أيضاً تضامناً ومحبة مع إخوة يسوع الصغار، مع الفقراء.

يذكرنا طَلَبُ الخبز، خبزِ هذا اليوم فقط، بالسنوات الأربعين من المسير في الصحراء، عندما كان شعب الله خلالها يعيش من المنّ، أي من الطعام الذي كان الربُّ يُنزلُه من السماء. كلُّ واحد كان يأخذ ما يكفيهِ ليومه فقط، مقابل حقّ الاحتفاظ بما يكفي ليومين في اليوم السادس، كي لا يكون هناك عملٌ يوم السبت (رج خر ١٦ : ١٦-٢٢). هذا ما يعيشه ويختبره تلاميذ يسوع، شعبُ الله الجديد، الذين يتخلّون عن الملكيّة، "ويعتبرون عارَ المسيحِ غنىَ أعظمٍ من كُنوزِ مصر" (عب ١١ : ٢٦). يتكشّف هنا الأفق النهيويّ، فيدرك المؤمن أنّ المستقبلات هي أعظم من خيرات الدنيا كلّها.

يحتلّ موضوع الخبز موقعًا هامًا في رسالة يسوع، بدءًا من التجربة في الصحراء، وصولاً إلى العشاء الأخير، مرورًا بتكثير الخبز. في يو ٦ يعطينا يسوع أبعادًا هامةً لمعنى الخبز؛ بدايةً يجري الكلام على جوع الناس الذين أصغوا إلى يسوع، الذي لا يدعهم يذهبون دون أن يُشبع جوعهم، أي دون أن يوفّر لهم "الخبز الضروريّ" الذي نحتاجه لنعيش. لكنّ يسوع لا يقبل أن نتوقّف هنا، ولا أن نحصر حاجات الإنسان بالخبز، إذ إنّه "ليس بالخبز وحده يحيا الإنسان، بل بكلّ كلمة تخرج من فم الله" (مت ٤ : ٤؛ رج تث ٨ : ٣). إنّ الخبز هو أيضًا خبز الكلمة التي تقربنا من يسوع الذي به يضحى خبز الإفخارستيا خبز الحياة الأبدية. والخبز الذي كثره يسوع يذكرنا بمعجزة المنّ في الصحراء، ولكنّه يدفعنا إلى أبعد من ذلك؛ هو يقول لنا بأنّ طعام الإنسان الحقيقيّ هو "الكلمة"، "الكلمة" الأزليّ، الذي يصبح الخبز للإنسان، فقط لأنّه "صار جسدًا"، ويخاطبنا بكلمات بشريّة؛ لقد أصبح هو المنّ الحقيقيّ.

ويقول يسوع: "إنّ الروح يحيي، أمّا الجسد فلا يفيد شيئًا" (يو ٦ : ٦٣). لكنّ هذه الحقيقة السامية لا تُنسى إطلاقًا حقيقتنا الجسدية، وحاجتنا إلى الخبز الذي هو خير حياتي يهبنا إياه الله الذي لا يتجزأ حبّه لنا، إلى حدّ قول يسوع عن ذاته بأنّه "يجلسنا إلى المائدة، ويقوم بخدمتنا" (لو ١٢ : ٣٧).

"وَاعْفُ عَنَّا ذُنُوبَنَا" (kai. a:fej hmi:h ta. ofe:ilhmata hmwh)

"كما نعوذ عمن أذنب إلينا" (wj kai. hmeij a:f:hkamen toij ofeile:taij)

(hmwh)

استنادًا إلى الأصل اليوناني، يجري الكلام على "ذَيْن" وعن "مَدِينين"؛ كان الدَيْنُ الماليُّ، إذا لم يتمَّ إيفاءه، يحوُّلُ المَدِينِ عَبْدًا لدائنه (رج مت ١٨ : ٢٣-٣٥). استُخدِمَ هذا المصطلح هنا للكلام على الخطايا والذنوب والإساءات التي تضحى في النهاية ذَيْنَ الله على الخاطئ المذنب المسيء (رج لو ١٣ : ٢، ٤)؛ يعفو الله عنه شرطٌ أن يفعل هو أيضًا كذلك تجاه مَنْ يُخطئ أو يسيء إليه (رج مت ٥ : ٧؛ ٦ : ١٤-١٥؛ ١٨ : ٢٣-٣٥؛ مر ١١ : ٢٥).

كلُّ خطيئة يرتكبها الإنسان تتضمن مَسًّا بالمحبة وبالحيقة، لا بل بالله بالذات. بطلب المغفرة، يعلمنا يسوع بأنه لا يمكن تخطي الإساءة وتجاوزها إلاَّ بالمسامحة، وليس بالانتقام؛ فالله هو إله يغفر، لأنه إله المحبة. لكنَّ يجب أن نعلم أن المسامحة تفعل فعلها أولًا في نفس مَنْ يسامح. إنَّ هذا الموضوع حاضر بقوة في الإنجيل، إذ نجده في مستهلَّ الخطبة على الجبل، في التفسير الجديد للوصية الخامسة، حيث يقول الربُّ: "فإذا كنتَ تقرب قربانك إلى المذبح، وذكرتَ هناك أنَّ لأخيك عليك شيئًا، فدع قربانك عند المذبح، واذهب أولًا فصالح أخاك، ثمَّ عدَّ فقربَّ قربانك" (مت ٥ : ٢٣-٢٤). مَنْ لا يتصالح مع أخيه لا يمكنه أن يحضر أمام الله. عليه أولًا أن يبادر إلى المسامحة، أن يذهب إليه، قبل تقديم القربان، لكي تكون التقدمة مرضية ومقبولة. لقد أعطانا يسوع تعليمًا حاسمًا في هذا المجال عندما قال: "إذا غفرتُم للآخرين خطاياهم، فأبوك السماويُّ يغفر لكم أيضًا؛ لكن إن لم تغفروا للناس زلاتهم، فأبوك لن يغفر لكم زلاتكم" (مت ٦ : ١٤-١٥).

لقد ترك ربُّنا يسوعُ سماواته ومجده، وأتى إلينا نحن الخطاة ليلتقينا ويصالحنا. يجب ألاَّ يغيب عن بالنا أيضًا أن يسوع، وقبل أن يهبنا ذاته في

الإفخارستيا، قد انحنى أمام رسله وغسل أرجلهم من أقدامها، مطهراً إياهم بحبه واتضاعه، وأنه من أعلى الصليب غفر لصابيه قائلاً: "يا أبتاه، اغفر لهم، فإنهم لا يدرون ما يفعلون" (لو ٢٣ : ٣٤).

لكن ما هي المغفرة؟

يجب أن نعلم أولاً أنّ الخطيئة تسبب التخريب والأذى والإساءة، وكلّ هذا يجب أن يتمّ تخطيه. لذلك ينبغي أن تكون المغفرة أكثر من فعل إراديّ لنسيان الإساءة أو لتجاهلها، لأنّ للمغفرة ثمنًا، ثمنًا أوّل الأمر لمن يغفر، إذ عليه أن يتخطى الشرّ الذي أصابه، والإساءة التي لحقت به^(٣٤)، وهذا يدخلنا مباشرة في سرّ الصليب المقدّس، الأمر الذي يودّي إلى المواقف الأنبل والأسمي التي يعلمنا إياها يسوع: "سَمِعْتُمْ أَنَّهُ قِيلَ: أَحِبِّ قَرِيْبَكَ وَأَبْغِضْ عَدُوَّكَ، أَمَّا أَنَا فَأَقُولُ لَكُمْ: أَحِبُّوا أَعْدَاءَكُمْ، وَصَلُّوا مِنْ أَجْلِ مَضْطَهْدِكُمْ، لِتَصِيرُوا بَنِي أَبِيكُمْ الَّذِي فِي السَّمَاوَاتِ" (مت ٥ : ٤٣-٤٥)؛ فمن أجل محو خطايانا، دفع الله الأب الثمن بموت ابنه لأجلنا، الذي "حمل آلامنا، واحتمل أوجاعنا"، و"طعن بسبب خطايانا، وسُحِقَ بسبب آثامنا"، و"بجراحه شفينا" (رج أش ٥٣ : ٤-٥). لقد "مات المسيح عنّا، وكنا بعد خطاة" (رو ٥ : ٨).

يتطلّب الانتصارُ على الخطيئة تحريك قلبنا، لا بل كلّ كياناتنا، كي نعرف أن نسامح، كما نتمنى أن نحصل نحن أيضًا على المسامحة. بهذا تتجلى فعلاً محبة الله والقريب.

"لا تدخلنا في التجربة" (kai. mh. eis enekhij hmaij eij peirasmon)

يتساءل الكثيرون عن معنى هذه الطلبة، "لا تدخلنا في التجربة"^(٣٥)، إذ يقولون بأنّ الله لا يُدخل في التجربة، وهذا ما يؤكده القديس يعقوب بقوله:

(34) C. DUQUOC, *Jésus, homme libre*, Cerf, Paris, 1978, p. 106.

(35) J. CARMIGNAC, « Fais que nous n'entrons pas dans la tentation », *Revue Biblique* 72 (1965) 218-226 ; A. GEORGE, *Ne nous soumet pas à la tentation... Note sur la traduction nouvelle du Notre Père*, *BViC* 71 (1966) 74-79.

"إذا جُرِّبَ (peirazomenoj) أحدٌ، فلا يَقُلْ: إنَّ اللهَ يَجْرِبُنِي (peirazomai)،
فَاللهُ لَا يُجْرِبُ (apeirastoj estin) بَأَن يَفْعَلَ الشَّرَّ،
كَمَا أَنَّهُ لَا يُجْرِبُ (peirazei) أَحَدًا" (يع ١: ١٣).

اللفظة اليونانية peirazomenoj، هي فريدة العهد الجديد، وتعني حرفيًا "لا
مُجْرَبٌ"، أي أَنَّ اللهَ "لا يسعه أن يُجْرَبَ"، لأنَّه بشرور لا يُجْرَب ولا يُجْرَب (٣٦).

إِنَّ "اللهَ لا يَجْرِبُ أَحَدًا لِيُضِلَّهُ وَيُعِدَّهُ عَنِ الْحِكْمَةِ (سي ١٥: ١١-١٣، ٢١)،
بل هي الشهوة تفعل ذلك، اللذَّة الضاربة في أعضاء الإنسان (يع ٤: ١-٤)،
و"الميل الرديء" بحسب تعبير الرَّابِّينِيِّينَ، و"روح الضلال والظلمة"، على
حدِّ تعبير آل قمران (أنظر رو ٧: ٧-٧ (٣٧)؛ ٨: ١؛ ١ يو ٢: ١٦-١٧ (٣٨)). امتحان
الله للإنسان، كما امْتَحَنَ إبراهيم (تك ٢٢: ١؛ ١ مك ٢: ٥٢؛ ٤٤: ٢٠)، وبنو
إسرائيل (خر ١٥: ٢٥؛ ١٦: ٤؛ ٢٠: ٢٠؛ تث ٨: ٢؛ ١٣: ٤؛ قض ٢: ٢٢؛ ٣:
١، ٤؛ حك ١: ٩)، وأيوب (رج سفر أيوب)، هدفه أن يختبر إيمانه وطاقته،
ليخرجه من الامتحان أسلم وأفضل. أمَّا امتحان الشهوة للإنسان، كما امْتَحَنَ
آدم وحواء، فهدفها أن تغري الإنسان لتوقعه في الخطيئة (رج مت ٦: ١٣) (٣٩).
في الواقع، يمتحن الشيطان الموسوس الإنسان، ويغريه بفعل الشرِّ، من أجل
إيقاعه في الخطيئة، وهذا ما حصل عندما امتحن حواء وآدم، وكما امتحن
آخريين (رج ١ كو ٧: ٥؛ ١ تس ٣: ٥؛ ١ بط ٥: ٥-٩؛ رؤ ٢: ١٠؛ لو ٢٢: ٣١).

"ليس من قبيل الصدفة أن يفتح الكتاب المقدس على مشهد أنموذجي

(٣٦) رج الكتاب المقدس، العهد الجديد - إنجيليون، كَلِيَّة اللاهوت الحبرية، جامعة الروح القدس، الكسليك،
١٩٩٢، حاشية يع ١: ١٣، ص ١١٠٠.

(٣٧) رو ٧: ٧-٨: "لَوْ لَمْ تَقُلْ الشَّرِيعَةَ: لَا تَشْتَه، لَمَا عَرَفْتُ الشَّهْوَةَ. وَانْتَهَزَتِ الْخَطِيئَةُ الْفُرْصَةَ فَأَوْرَثَتْنِي بِالْوَصِيَّةِ كُلِّ
نَوْعٍ مِنَ الشَّهَوَاتِ...".

(٣٨) ١ يو ١٦-١٧: "لَأَنَّ كُلَّ مَا فِي الْعَالَمِ مِنْ شَهْوَةٍ الْجَسَدِ، وَشَهْوَةِ الْعَيْنِ، وَكِبْرِيَاءِ الْعَيْنِ، لَيْسَ مِنَ الْآبِ، بَلْ مِنَ
الْعَالَمِ. الْعَالَمُ يَزُولُ هُوَ وَشَهْوَاتُهُ. أَمَّا مَنْ يَعْمَلُ بِمَشِيئَةِ اللهِ فَإِنَّهُ يَبْقَى مَدَى الْأَبَدِ".

(٣٩) رج إنجيليون، حاشية يع ١: ١٤، ص ١١٠٠.

للتجربة... (تك ٣)، وينغلق على "ساعة المحنة التي ستنقّض على العالم كله" (رو ٣: ١٠): مجابهة المرأة التي تحمل اثني عشر كوكبًا، والتّنين الذي سيسحقه الولد أخيرًا (رو ١٢) "٤٠". لذلك دعا يسوع تلاميذه إلى المواظبة على الصلاة من أجل تحصين ذاتهم ضدّ التجربة، قائلاً: صلّوا لئلاّ تدخلوا في تجربة" (لو ٢٢: ٤٠).

الله إذا لا يمتحن الإنسان امتحانَ الشيطان له (رج يع ١: ١٣)، إنّما قد يمتحنه بتعريضه لامتحان الشيطان، كما حصل عندما اقتاد الروح يسوع إلى البريّة ليوسوس له الشيطان (مت ٤: ١). بالتالي، نحن نطلب في الصلاة الربّية ألاّ يمتحننا هذا الامتحان، أي بالألّا يسمح بأنّ نتعرّض لطغيان الشيطان علينا بسبب ضعفنا وسرعة عطبنا (٤١).

لنتذكّر ما يخبرنا به متى الإنجيليّ عن تجارب يسوع: "ثمّ سارَ الرُّوحُ بِيسوعَ إلى البريّةِ لِيُجَرِّبَهُ إبليس" (مت ٤: ١). مصدر التجربة إذا هو إبليس، لكنّ رسالة يسوع المسيحانيّة تتطلّب منه أن يتخطّى التجارب الكبرى التي تسير بالبشريّة بعيداً عن الله. عليه أن يختبر هو ذاته هذه التجارب، وصولاً إلى الموت على الصليب، فيمهدّ لنا هكذا طريق الخلاص (٤٢).

في هذا السياق جاء في الرسالة إلى العبرانيين ما يلي:

"وإذ تألم إلى الغاية بمحنة ألمه، يقدر أن يعين الممتحنين" (عب ٢: ١٨؛ رج عب ٤: ١٥).

إنّ الله لا يسمح بأن يسقط الإنسان، بل بأن يُمتحن. لقد أفاد أيّوب من آلامه ليخرج باراً أمام الله؛ امتحن، فصار إيمانه أعمق وأصفى. التجربة بالتالي تجسّد المعركة المتواصلة بين الحبّ والشرّ، ومن اشترك في صلاة يسوع لأجلنا تمكّن

(٤٠) رج تيودول ري-مرميه، ص ٥٥١.

(٤١) رج إنجيليون، حاشية مت ٦: ١٣، ص ٦٧.

(42) C. Duquoc, *Christologie : essai dogmatique*, vol. I, Cogitatio fidei 29, Cerf, Paris, 1968, p. 70.

منها وأسهم في انتصار الحبّ ومعه الإيمان: "سمعان سمعان، أراد الشيطان أن يغربلكم كما يُغربل القمح، لكنني صليت لأجلك لئلا تفقد إيمانك؛ وأنت متى عدت فثبتت إخوتك" (لو ٢٢: ٣١-٣٢). وفي بستان الزيتون "ركع يسوع وراح يصلي قائلاً: يا أبت، إن شئت فاصرف عني هذه الكأس... ثم قام عن الصلاة ورجع إلى تلاميذه، فوجدهم نائمين من الحزن، فقال لهم: ما بالكم نائمين؟ قوموا وصلّوا لئلا تقعوا في التجربة" (لو ٢٢: ٤١-٤٦). لكن التلاميذ "لم يستطيعوا أن يسهروا مع يسوع ساعة"، لذلك "تركوه كلهم وهربوا" (مت ٢٦: ٥٦).

إلى جانب الصلاة، هناك قوّة كلمة الله التي بها نستطيع، كما يسوع عندما جرّبه الثلاب، أن نتصر، إذ إنه صرعه وانتصر عليه بأجوبة ثلاث مقتبسة من الكتاب المقدّس:

- "فأجابته يسوع: "مكتوبٌ: ليس بالخبزِ وحده يحيا الإنسان".
 - "فأجابته يسوع: "مكتوبٌ: للرّبِّ إلهك تسجد، وإياه وحده تعبد".
 - "فأجابته يسوع: "لقد قيل: لا تُجربنَّ الرّبَّ إلهك" (لو ٤: ٤، ٨، ١٢).
- أضف إلى ذلك أنّ يسوع علّمنا كيفيّة الانتصار على التجربة، وأعلّمنا أنّنا بسلطان منه نحن على ذلك قادرون: "أعطيتكم سلطاناً لتدوسوا كلّ قوّة العدو، ولا شيء يؤذيكم" (لو ١٠: ١٩).

وزاد القدّيس بولس تعليماً هاماً في هذا السياق، هو التالي:

"واحملوا تُرس الإيمان في كلّ حال، فيه تستطيعون أن تُخمدوا جميع سهام الشرير المشتعلة، واتخذوا لكم خوذة الخلاص وسيف الروح، أي كلمة الله" (أف ٦: ١٦-١٧).

لنتذكّر أخيراً أنّ المحبّة تتطلّب الجهاد المتواصل ضدّ التجارب، وهي دائماً

عملية تطهيرٍ وتحوّلٍ للذات لا تخلو من الألم، ولكنها توصل إلى الحالة التي تليق بمن يحبّ الله والقريب، ويعرف أنّ الله يحبه.

"لكن نَجِّنَا مِنَ الشَّرِّيرِ" (ἀλλά ῥύσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ ποιηροῦ)

يُستعمل الفعل اليونانيّ *rusai*، "نجّى"، مرّات عدّة في العهد الجديد، والفاعل في الغالب هو الله^(٤٣). في صلاة الأبانا يطلب المصلّون من الله أن "ينجّيهم" من الشيطان، إذا ما أراد هذه الأخير أن يمتحنهم.

لدينا هنا مسألة الكلمة اليونانية *ποιηροῦ*، التي يمكن أن تعني "الشّرير"، أي إبليس (رج مت ٥ : ٣٧ ؛ ١٣ : ١٩ ، ٣٨ ؛ ٢ : ٣ ؛ ٣ : ٣ ؛ يو ١٧ : ١٥ ؛ ٢ تيم ٤ : ١٨)، كما يمكن أن تعني "الشّر" (رج مت ٥ : ١١ ؛ ٦ : ٢٣)، لكنّ المعنى الأول هو الأرجح في هذا النصّ^(٤٤). إنّه "المجرّب" الذي يتكلّم عليه مت ٤ : ٣ : "ودنا منه المجرّب"؛ والرسالة الأولى إلى أهل تسالونيكي: "ولهذا فرغ صبري، فبعتث لأستخبر عن إيمانكم، خوفاً من أن يكون المجرّب قد جرّبكم، فيصير جهداً باطلاً" (١ تس ٣ : ٥).

ترتبط هذه الطلبة الأخيرة بسابقتها ("لا تدخلنا في التجربة")، ويسأل بها المصلّي الخلاص من الشرّ، أو من الشّرير، من "التنين" (رج رؤ ١٢ و ١٣) الذي يتسلط على الإنسان بالكلية. وحده الربّ قادرٌ على أن ينجّي. قد تكون المآسي التي تحلّ بنا مفيدةً لنا في عملية تطهّرنا، أمّا الشّرير أو الشرّ فهذا ما وقاتل. لذا، على المسيحيّ أن يبلغ في جهاده ضدّ الشرّ إلى أن يعلن مع بولس الرسول: "من يستطيع أن يفصلنا عن محبة المسيح؟... لا شيء يمكنه أن يفصلنا عن محبة الله التي في المسيح يسوع ربّنا" (رو ٨ : ٣١-٣٩).

(٤٣) مت ٦ : ١٣ ؛ ٢٧ ؛ ٤٣ ؛ لو ١١ : ٧٤ ؛ ١١ : ٤٤ ؛ أع ٥ : ١٥ ؛ رو ٧ : ٢٤ ؛ ١١ : ٢٦ ؛ ١٥ ؛ ٣١ ؛ ٢ كو ١ : ١٠

كول ١ : ١٣ ؛ ١ تس ١ : ١٠ ؛ ٢ تس ٣ : ٣ ؛ ٢ ؛ ٢ تيم ٣ : ١١ ؛ ٤ ؛ ١٧ ؛ ٢ بط ٢ : ٧ ؛ ٩.

(44) J. DELORME, « Pour une catéchèse biblique du Notre Père », *L'Ami du Clergé* 79 (1966) 233s ; Jean POUILLY, *Dieu Notre Père...*, p. 51s.

إنَّ التجربة الأصعب في هذه الطلبة من صلاة الأبانا هي تعرّضنا للسقوط في الكفر بالمسيح يسوع ربّنا، لكنّ المؤمن الذي يواظب على الصلاة، يعرب بذات الفعل عن محبّته لله وللقريب، إذ إنّ مَنْ صَلَّى خَلَصَ نفسه وآخَرين.

إنَّ محبّة الله والقريب، وإن غلا ثمنها، تستحقّ أن نعمل كلّ ما باستطاعتنا لنبلغ إليها، لا بل لنبلغ إلى مَنْ أَحَبَّنَا هو أوّلاً، وأوصانا بأن نحبّ بعضنا بعضاً كما أَحَبَّنَا هو أوّلاً.

خاتمة

نختم مداخلتنا بكلمات بسيطة ولكن عميقة تركتها لنا امرأة صلّت الأبانا، وخبرت محبّة الله بقوّة من خلالها، فأخبرت الناس عنها، لا بل عنه، ليس بالكلام ولا باللسان، بل بالعمل والحقّ، بمحبّة القريب حبّاً جمّاً، وأسهمت بالتالي، وعلى طريقتها، في تأويل الأبانا وتفسيرها، كما فعل يفعل العديد من المحلّين البيبليين، سابقاً وحاضرًا⁽⁴⁵⁾. إنّها الأمّ تيريزيا دي كالكوتا. لنقرأ ما كتبت:

"لا بدّ للصلاة المثمرة من أن تنبع من القلب لتلمس قلب الله. تذكّر كيف علّم الربّ يسوع تلاميذه الصلاة الرّبيّة؛ ففي كلّ مرّة تتلو فيها "الأبانا"، يميل الله بناظره إلى كفيّه حيث نقشنا: "هَاءَ نَدَا عَلَى كَفِّي نَقَشْتُكَ" (أش ٤٩ : ١٦)، ويتأمّل براحتيه، فيرانا مشدودين إليه وملتحمين به. ما أروع حنو الله وعطفه! فلنصل ولنل صلاة "الأبانا". لنختبر هذه الصلاة في عمقها، فنصبح قديسين ممتلئين بروح القداسة. تختزل هذه الصلاة كلّ شيء: الله والذات والقريب. إذا غفرت للآخر، أصدد سلّم القداسة وتفتح أمامي أبواب الصلاة على مصراعها. إنّ جوهر الصلاة ينبع من قلب متواضع؛ فمتى ملكنا هذا القلب، عرفنا كيف

(45) J. JEREMIAS, *Le Notre Père dans l'exégèse actuelle*, in *Paroles de Jésus*, Lectio Divina 38, Cerf, Paris 1963, pp. 51-79.

نحبُّ الله، ونحبُّ ذواتنا، ونحبُّ القريب (رج مت ٢٢ : ٣٧-٤٠) "(٤٦)".

مراجع

الكتاب المقدس، العهد الجديد - إنجيليون، كليّة اللاهوت الحبريّة، جامعة الروح القدس، الكسليك، ١٩٩٢.

التعليم المسيحيّ للكنيسة الكاثوليكيّة، الأرقام ٢٨٠٣، ٢٨٠٤، ٢٨٠٥.
ري-مريمه تيودول، "هكذا صلّوا أبانا"، في: الأسرار حياة الإيمان. نؤمن**، منشورات قسم الليتورجيا في جامعة الروح القدس، الكسليك، لبنان ١٩٨٦، ص ٥٢٧-٥٥٤.

ح. د. روزنشتيڤين، سدور شيرة حدشه (عبري)، إشكول، أورشليم (دون تاريخ) =

ح. د. روزنشتيڤين، سدر התפללות לכל ימות השנה، סדור שירה חדשה، אשכול، ירושלים.

مارجورا دانيال، الرجل الناصريّ. ماذا تعرف عن يسوع اليوم؟، تعريب كميل وليم، دار الثقافة، مصر، ٢٠٠٧.

يشوع حنا، الصلاة الربّانية. سلسلة دروس في الصلاة، دار الثقافة، القاهرة ٢٠٠٦.

BONNARD P., DUPONT J., REFOULE F., *Notre Père qui es aux cieux*, Cahier de la TOB 3, Cerf, Paris 1968.

BRAHAMI Claude (Traduction et commentaires), « *L'arme de la parole* », Sidour, éd. Sine-Chine, Cagny, 2000.

CARMIGNAC J., « Fais que nous n'entrions pas dans la tentation », *Revue Biblique* 72 (1965) 218-226.

_____, *A l'écoute du Notre Père*, O.E.I.L., 1975.

_____, *Recherches sur le Notre Père*, Letouzey 1969.

- DE LA POTTERIE Ignace, *La preghiera di Gesù*, ed. ADP, Roma 1992.
- DELORME J., « Pour une catéchèse biblique du Notre Père », *L'Ami du Clergé* 79 (1966) 225s.
- DUQUOC C., *Christologie : essai dogmatique*, vol. I, Cogitatio fidei 29, Cerf, Paris, 1968.
- _____, *Jésus, homme libre*, Cerf, Paris, 1978.
- GEORGE A., Ne nous soumetts pas à tentation... Note sur la traduction nouvelle du Notre Père », *BVieC* 71 (1966) 74-79.
- GRELOT P., *L'arrière-plan du « Pater »*, *RB* 91 (1984) 531-556.
- JEREMIAS J., *Abba, Jésus et son Père*, Seuil 1972.
- _____, *Le Notre Père dans l'exégèse actuelle*, in *Paroles de Jésus*, Lectio Divina 38, Cerf, Paris 1963, pp. 51-79.
- _____, *Paroles de Jésus. Le message central du Nouveau Testament. Le sermon sur la montagne. Le Notre-Père*, Cerf, Paris, 1991.
- MARCHEL W., *Abba, Père! La prière du Christ et des chrétiens*, Institut Biblique Pontifical, AnBib 19A, Rome.
- _____, *Dieu Père dans le Nouveau Testament*, Lire la Bible 7, Cerf, Paris 1966.
- MARGUERAT Daniel, *L'Homme qui venait de Nazareth. Ce qu'on peut aujourd'hui savoir de Jésus*, éd. du Moulin, DDB, Paris 42001.
- MUNK Élie, *Le monde des prières*, C. L. K. H., Paris 1993.
- POUILLY Jean, *Dieu Notre Père. La révélation de Dieu Père et le « Notre Père »*, Cahiers Évangile, n. 68, Cerf, Paris 1989.
- SCHLOSSER J., *Le Règne de Dieu dans les dits de Jésus*, Études Bibliques, Gabalda, Paris 1980, pp. 247-322.
- SCÜRSMANN H., *La prière du Seigneur à la lumière de la prédication de Jésus*, L'Orante, Paris 1965.

محبّة الله ومحبة القريب من خلال الأدب اليهودي القديم والوصيّة المزدوجة في مت ٢٢ : ٣٧ - ٤٠

الأخت ياره متي
دكتوراه في اللاهوت

مقدّمة

عندما نتكلّم على الله والقريب في اليهوديّة والمسيحيّة، نعرف أنّه لا يزال للموضوع أهميّة كبرى اليوم على الأقل لسببين: أوّلهما الحسّ المعاصر الذي يبحث اليوم في الديانات عن الآداب السلوكيّة أكثر منه عن القضايا العقائديّة أو عن النظريات بالمطلق؛ والسبب الثاني يعود إلى تاريخ نشأة المسيحيّة، حيث استطاع الدين الجديد التمايز عن جذوره اليهوديّة من خلال قراءاته الجديدة معطيات الكتاب المقدّس، وكيفيّة تطبيقه لتعاليم الشريعة والأنبياء. لذلك تبدو وصيّة المحبّة لله وللقريب من إحدى هذه الفسحات المفتوحة لملاحظة أوجه الشبه وأوجه الاختلاف بين الدين اليهودي القديم، السابق والمعاصر للعهد الجديد، وبين الدين المسيحيّ الناشئ في هذا المحيط^(١).

ولئلاّ نقع في تسخيف النقاش، علينا أن نتحاشى بدايةً هذه الصورة الكاريكاتوريّة القائلة إنّ الديانة اليهوديّة هي دين الشريعة، بينما تصبح المسيحيّة ديانة المحبّة؛ فالموضوع شائك ويستحقّ الدرس، أبعد من التبسيط السطحيّ. وإذا أردنا العودة إلى مفهوم الدين، فلا يمكننا أن نحدّد جوهره من خلال

(١) نكتفي في هذا البحث بالإشارة إلى تقاليد يهوديّة تعود إلى القرن الأوّل ق. م. وحتى بداية القرن الثاني م.

بعض المواقف المتطرّفة فيه، ولا من خلال المجموع الوسطي لمواقف أعضائه المختلفة^(٢). إنّما جوهر كلّ ديانة يقوم على النقطة المركزيّة الرئيّسة التي تحرّك المؤمن وتعطي المعنى لحياته وسلوكه، لأعماله وتصرفاته ومواقفه في كلّ ظروف الحياة.

بالنسبة إلى المؤمن اليهودي، ومن خلال التقليد اليهودي القديم، تُختصر هذه النواة الحيويّة للمؤمن بإمكانية قبوله التوراة. يقبل اليهودي المؤمن الشريعة كونها كلمة الله الواحد، يوحى بها إلى شعبه ويمنحها له نعمةً مجانيّة للحياة. لكنّ كشف الله عن كلمته وعن مشيئته بالتوراة، يورد لدى الشعب نوعاً من التساؤل، لا بل تجاذباً وتناقضاً بين لاهوت الاختيار ولاهوت الشموليّة. فكيف يمكن تحديد "القريب" في قلب هذا التناقض؟

ومن جهة أخرى، يكشف الله أيضاً في الكتاب المقدّس عن عمق عدالته وعن عمق رحمته، فكيف يمكن عندها تحديد المحبّة للقريب بين هذين القطبين؟ بمعنى آخر يعتبر المؤمن اليهودي أنّ وصيّة المحبّة لله ووصيّة المحبّة للقريب موجودتان في الشريعة، كلّاً على حدة، غير مجموعتين في وصيّة واحدة (رج مت ٢٢: ٣٧-٤٠)، بالإضافة إلى أنّ اليهودي لا يقبل الطابع المطلق وغير المشروط لمحبّة القريب، ممّا يمكن أن يشوّه صورة الله العادل.

هذه هي الإشكالية اللاهوتيّة لطرحنا، إشكالية نابعة من مفهوم الوحي للتوراة. من جهة أولى، الله الواحد يعطي شريعة واحدة، ويختار شعباً يرتبط به بالأمانة والحبّ، كما يرتبط الشعب بالإله الواحد، بالسجود له وعبادته والحفاظ على الشريعة. ومن جهة أخرى، بناءً على رحمة الله وعدالته اللتين لا تتناقضان، يرسم اليهودي محبّة القريب على مثال نظرتة لمحبّة الله، محاولاً ألاّ تنفي الرحمة العدالة، والعكس بالعكس. سوف نتوقف على هذه النظرة من خلال كتابات يهوديّة تقويّة خارجاً عن قانون الكتاب المقدّس، قبل أن نركّز

(2) A. NISSEN, *Gott und der Nächste im antiken Judentum*, WUNT, J.C.B. Mohr Tübingen, 1974..

النظر على مت ٢٢: ٣٧-٤٠ في العهد الجديد.

أولاً: في الأدب اليهودي غير القانوني

عند قراءة بعض الكتابات اليهودية القديمة التي تسعى إلى تفسير الشريعة وتطبيقها، تتبادر إلى الذهن نقاط ثلاث بموضوع الله والقريب.

أ - محبة الله والقاعدة الذهبية

ورد في سفر تثنية الاشرع (٦: ٤): "إسمع يا إسرائيل، إن الرب إلهك رب أحد، إلخ"، وقد فسرها التقليد الرباني باعتبار التعريف الأول "الرب إلهك" متعلقاً بالشعب المختار مباشرة، بينما يعني الاعتراف بالرب الأحد إلهاً لجميع الشعوب يملك على العالم بأسره. إنها طريقة تعبر عن حفظ مكان خاص لباقي الشعوب فيما يعتقدده اليهود وحي التوراة الخاص. وقد تبلور النقاش حول قصة صغيرة باتت معروفة وتخبر عن التيار الفريسي المنفتح المتمثل بالمعلم هليل، والتيار الأكثر تشدداً المتمثل بالفريسي شماعي (رج تلمود، سفر شبت ٣١): "وجاء وثني إلى شماعي وقال له: اجعل مني تلميذاً، شرط أن تعلمني التوراة كلها وأنا واقف على رجل واحدة، فضربه شماعي بمسطرة البناء التي كانت في يده وطرده. ثم جاء إلى هليل فاتخذته مبتدئاً وقال له: كل ما لا تريد أن يعمله الآخرون لك، فلا تعمله أنت لقريبك. هذه كل الشريعة وما الباقي إلا تفسيرات لها. لكن اذهب وتعلم".

لهذا الكلام أهمية تربوية كبرى، خاصة عندما يختم هليل، معلم الشريعة، قوله بنصيحة ثمينة:

"إذهب وتعلم". يكفي أن يلتزم المتعلم بمبدأ سلوكي بسيط قبل أن يبدأ الدراسة، ولكن العبرة في المتابعة: "إذهب وتعلم". في الواقع، يرى علماء الشريعة أن كل وصية من الشريعة تحتوي ضمناً ملء الشريعة، لأنها نابعة من هذه

النواة الحيويّة التي سبق الكلام عنها، والتي تنبع من حبّ الله واختياره المَجَانِي للإنسان. كما نقرأ في مدرّاش لسفر الخروج (مخيلتا راّبي إسماعيل): "قال راّبي يشوع: إذا درس أحد وصيّتين عند الظهر، وآخرين عند المساء، وقام بعمله طوال النهار، حسب له ذلك برًّا، وكأنّه طبّق الشريعة بأكملها". نكتفي بالقول أنّ يسوع المسيح استعمل القاعدة الذهبيّة في العهد الجديد بشكل إيجابي، "فعل ما تريد أن يفعله الآخرون لك"، وليس بطريقة النفي الواردة قديمًا "لا تفعل". وهذا الاتجاه الإيجابي من خصوصيّات الملكوت الآتي قريبًا، كما يبيّن به يسوع.

ب - من هو القريب في سفر اللاويين؟

عندما نتوقّف على محبّة القريب الموصى بها في لا ١٩ : ١٨، علينا ملاحظة الإطار الذي ترد فيه. وصيّة المحبّة هذه تنطلق من معطى أساسي (لا ١٩ : ٢): "كونوا قديسين لأنّي أنا الربّ إلهكم قدّوس". على هذا الأساس تبنى محبّة القريب: "أحب قريبك كنفسك". ولكن ما معنى "كنفسك"؟ "أحب قريبك كما تحبّ نفسك، أم أحب قريبك الذي هو كنفسك؟ إطار النصّ يدعونا إلى ترجيح التفسير الثاني. إنّ أكملنا قراءة لا ١٩ نجد أنّ المقصود بـ"القريب" أن يكون من أبناء الشعب، عضوًا في الجسم نفسه، ينتمي إلى الدين اليهوديّ المؤمن بالله الواحد والمحافظ على الشريعة. ولكنّ الموضوع أبعد من ذلك أيضًا. في الواقع، ترجمت هذه الوصيّة في الأدب الرّبانيّ بحسب اتجاهين مختلفين. نقرأ في مدرّاش حول سفر اللاويين ما يلي: "راّبي عقيبا يقول: هذا مبدأ عظيم في التوراة. بينما يقول راّبي بنّ عزّاي: هذا كتاب سلالة آدم الذي هو أعظم منه في التوراة". موقف المعلّم عقيبا يعطي الأولويّة لوصيّة سفر اللاويين، بمعنى أن يحبّ اليهوديّ قريبه الذي هو كنفسه، أخاه اليهوديّ الذي يؤمن بالله الواحد وبوحيه في التوراة. محبّة القريب هي إذاً فعل طاعة لله وفعل إيمان بالوحي وبمشروع الاختيار. لا شك أنّ هبة الله مجانيّة، وأنّ "إسرائيل" لا يعتبر نفسه مستحقًا لشريعة الله التي تتخطاه، ولكن على الأقل هو الذي قبلها من بين

الشعوب، كما يرد في بعض التقاليد اليهودية القديمة: "لماذا لم تمنح التوراة في أرض إسرائيل ولكن على جبل سيناء في الصحراء؟ لئلا يقال بين شعوب الأرض إن الله اعطاها فقط للشعب المختار، لذلك نحن نرفضها. وهب الله شريعته في الصحراء، أي في موقع لا يخص شخصاً ولا ينتمي لأرض، في مكان عام للجميع لا يمتلكه فرد ولا شعب. وهبت الشريعة في عناصر ثلاثة: الصحراء والنار والماء. وهذه العناصر كلها مجانية للجميع؛ فالتوراة إذاً مجانية لكل سكان الأرض" (مخيلتا يترو).

إنها هبة مجانية من الله، إنما تتطلب بالطبع جواً من الإنسان، كما نقرأ في تراجوم ت ٣٣: ٢: "ظهر الرب من سيناء ليعطي شريعته للإنسان ولشعبه أبناء إسرائيل. ظهر في مجده على جبل سعيير ليعطي الشريعة لأبناء عيسو^(٣). ولكن عندما رأى أبناء عيسو أنه مكتوب فيها: لا تقتل، لم يقبلوا الشريعة. ثم تألق الرب في مجده على جبل فاران^(٤) ليعطي الشريعة لأبناء إسماعيل، ولكن عندما رأى أبناء إسماعيل أنه مكتوب: لا تسرق، لم يقبلوا الشريعة. فأشرق الرب في مجده على جبل سيناء محاطاً بملائكته وأعلن شريعته لأبناء إسرائيل، فقالوا: كل ما كتب في كلمة الرب نسمعه ونفعله".

هذا التيار الأول يرسم إذاً حدود محبة القريب داخل الجماعة الواحدة، داخل الشعب الواحد، مما ينسجم مع الإيمان بالله الواحد الذي أوحى بشريعته لشعبه المؤمن. وقد ساعدت أحياناً الظروف السياسية والاجتماعية على التمسك - بل التصلب - في هذا الخط، بحيث بدا غالباً في فترات الاضطهاد والثورات ضد الحكم الروماني والمشاكل مع "البدعة" المسيحية الناشئة. ويستند اليهودي في هذا الموقف إلى عدالة الله وحكمه على الخطيئة وحرية في اختيار من يريد. في هذا الإطار نذكر مثلاً من حكم رابي ناتان ما يلي:

(٣) سعيير اسم آخر لآدوم. وفي بداية القرن الثاني م.، كان عيسو رمزاً الروما المحتلة في بعض المجتمعات اليهودية.

(٤) بلاد البطيين، وبحسب التقليد يُعتبر إسماعيل جد هذه القبائل العربية.

"أحب (كلّ المخلوقات) ولكن أبغض الكفرة والهراطقة ومخالفى الشريعة. ألم يقل داود (مز ١٣٩: ٢١) أبغض مبغضيك يا ربّ، وأمقت مقاوميك؟ نعم، أبغضهم كلّ البغض، وصاروا لي أعداء". ولكنّ الكتاب يقول: أحب قريبك الذي هو كنفسك... أحب قريبك إن كان يتمّ عمل الشريعة وإلا فأبغضه". نستنتج من هذا الاستشهاد أنّ اليهوديّ يعتبر "الكافر" عدوّاً لله. العداوة هنا ليست أمراً شخصياً يفترض باليهوديّ أن يسامح الآخر عليه، إنّما لا يستطيع مسامحة من هو عدوّ الله وعدوّ كلمته وشريعته.

بالإضافة إلى ذلك، هناك تيار تفسيريّ آخر لمحبة القريب، وقد غلب في المراحل الهادئة والمسالمة في تاريخ الشعب اليهوديّ، وهو تيار أكثر شموليّة وافتتاحاً على العالم الوثنيّ. لا شكّ أنّه تيار نابع أيضاً من تفسير التوراة، ويعطي الأولويّة لسفر التكوين لا لسفر اللاويين، كما قال بن عزّاي: "سلالة بني آدم"؛ فالإنسان مخلوق على صورة الله، والخيار شامل ومفتوح للجميع، شرط أن يقبله الإنسان؛ واللافت أنّ أحد أسباط إسرائيل الاثني عشر يوصي أولاده قبل موته بهذه المحبة الشاملة قائلاً: "أحبّوا الله وأحبّوا قريبكم... أنا أحببت الربّ بكلّ قوّتي، وكذلك أحببت كلّ إنسان كما لو كان ولدي بالذات" (وصيّة يسّاكر الأخيرة ٦/٧). كذلك نرى نوعاً من الانفتاح في وصايا الآباء الاثني عشر الباقية، الداعية إلى محبة القريب كثمرة ناتجة عن محبة الله الخالق لكلّ خلقه.

ج - رحمة الله وعدالته

كما تتجذّر محبة القريب في محبة الله للإنسان، ومبادلة الإنسان له الحبّ أبعد من حدود الطقوس والشرائع، كذلك، على مثال الربّ الغفور، يرى المؤمن نفسه مدعوّاً إلى الغفران لقريبه. يقول سمعان البارّ، أحد علماء الشريعة: "يرتكز العالم على أسس ثلاثة: التوراة والعبادة وأعمال الرحمة، وهي مرتبطة بذكر آباء الشعب اليهوديّ، يعقوب الذي منه ولدت هويّة إسرائيل، الشعب الجديد المؤمن بالتوراة، وإسحق الذي أتمّ أفضل فعل عبادة بتقديمه

ذاته ذبيحة مرضية (كما يعتبر التقليد)، وإبراهيم الذي يمثل أفعال المحبة بقبوله الغريب والفقير والمحتاج".

وبعد سقوط أورشليم وتدمير الهيكل سنة ٧٠ م، يذكر التقليد الرابيني حديثاً جرى بين رابي يشوع ورابي يوحنا بن زكاي، شاهدين على دمار الهيكل وتبعثر حجارته على الأرض. "قال يشوع: الويل لنا، فقد دمّر المكان الذي كانت فيه تغفر خطايا إسرائيل^(٥)؛ فأجابه يوحنا: لا تحزن يا بني، لدينا تكفير آخر يساويه. - ما هو؟ - أعمال الرحمة، كما كتب: أريد رحمة لا ذبيحة".

إنّ الرحمة حتّى حدود الغفران القريب تنطلق أولاً وآخرًا من رحمة الله التي تتجاوز مقياس عدالته. نقرأ في التلمود: "إنّ مقياس الرحمة الإلهية يفوق مقياس العدالة والعقاب بنسبة خمسمئة مرّة. لماذا؟ لأنّ الكتاب يقول: يعاقب خطأ الآباء عند الأبناء^(٦). بينما يقول الكتاب أيضًا: يفني برحمته للآلاف^(٧). إذاً تتغلّب نسبة الرحمة على غضب الله بمقدار خمسمئة ضعف^(٨). وننهي باستشهاد أخير على لسان جمليل: "كلّ مرّة ترحم الخليقة ترحم من السماء، وإن لم ترحم الخليقة لا ترحم من السماء"^(٩).

الرحمة والغفران هما من الله، وليس على الإنسان إلا أن يقبلهما تجاه الآخر، ليكون اعترافه بالله الرحوم صحيحًا وعادلًا. ولكن رحمة الرب لا تنفي العدالة، لأنها لا تنفي حرّية الإنسان. ولا يمكن لليهودي المؤمن أن يغفر لقربيه بلا حدود وبلا شروط لئلاّ يمسّ مبدأ العدالة. نجد مثلاً في مدراش ربنا لسفر التكوين، بخصوص خلق الله للعالم، ما يلي: "يشبه (الخالق) ملكًا لديه

(٥) تلميح إلى قدس الأقداس وإلى احتفالات عيد الغفران والتكفير، كيبور.

(٦) أي حتّى جيل واحد.

(٧) التفسير: حتّى ألف جيل.

(٨) التلمود: سفر سوتا ٤/١.

(٩) مدراش عن سفر تثنية الاشتراع.

أجاجين غالية الثمن. قال الملك في نفسه: إن ملأتها بالماء الساخن تشققت، وإن ملأتها بالماء البارد انكسرت. ماذا فعل الملك؟ مزج الماء الساخن بالماء البارد ووضع المياه الفاترة في الأجاجين فحفظت. هكذا قال القدوس تبارك اسمه: إن خلقتُ الكون بكييل الرحمة، فاضت خطاياهم، وإن خلقتهم بكييل الدينونة والعدل فمن يثبت أمامي؟ لذلك أخلقه بالمقياسين، كييل العدل وكييل الرحمة، لكي يدوم".

ثانياً: نظرة من العهد الجديد بحسب مت ٢٢: ٣٧-٤٠

إن رحمة الله وعدالته لا تكتملان معاً بشكل نهائيّ وجذريّ إلا في الأزمنة الأخيرة، حيث ينتظر المؤمن اليهوديّ عودة موسى وإيليا، أي كمال الشريعة والأنبياء في محبة الله الذي يصبح كلاً للكلّ. في هذا الإطار بدا وجه يسوع لمن آمن به، بداية الملكوت الإسكاتولوجيّ وتحقيقاً لرحمة الله وغفرانه. يفتح يسوع الزمن المسيحانيّ المبشّر بالسلام العامّ حيث يملك الإله الواحد على قلوب البشر. ولكن لا ننسى أنّ إنجيل متى المدوّن بعد دمار الهيكل وفي معمعة تأسيس أكاديمية يبيّن لدراسة التوراة، اصطدم بمواقف فرّيسيّة أكثر تصلّباً من التيارات الدينيّة اليهوديّة المعاصرة لیسوع. وفي مت ٢٢ تظهر وصيّة المحبّة لله وللقریب في أجواء سلبية مشحونة بين علماء الشريعة ويسوع، وكأنّها إجابة عن تحدّيات بدأت قبل ذلك، وكانت نتيجتها أنّ يسوع أسكت معارضيّه، فما استطاعوا الردّ (مت ٢٢: ١٥، ٢٢، ٣٣، ٣٤) نقرأ في مت ٢٢: ٣٤: "بلغ الفرّيسيّين أنّه أفحم الصدّوقيّين فاجتمعوا معاً". سؤالهم عن أكبر وصيّة في الشريعة ليس لإحراج يسوع (مت ٢٢: ٣٥-٣٦)! ولكن لن يلبث متى أن يظهر تجاههم وجه يسوع المعلم الحقّ، الوحيد المؤهّل لتفسير شريعة موسى وإسكات معارضيّه. يذكّرنا اجتماع الصدّوقيّين والفرّيسيّين معاً بالمزمور الثاني، حيث يجتمع ملوك الأرض والعظماء، يتأمرون على الربّ وعلى مسيحه. إنّ الملك الذي مسحه الله لن يكون ضحيّة أعدائه لأنّ الله سوف يخلّصه ويهزأ بأعدائه ويسكتهم، بينما يعترف

بمسيحه علناً: "أنت ابني، وأنا اليوم ولدتك".

ويتابع متى مخبراً بجواب يسوع عن هذا السؤال المفخخ، فيجمع بين استشهادين من العهد القديم: وصية المحبة لله من سفر تثنية الاشرع (٦: ٥)، ووصية المحبة للقريب من سفر اللاويين (١٩: ١٨)، وكلمة الوصل بينهما "الثانية التي تشبهها" كلمة تدعو للتساؤل وللبحث عن معناها العميق. وبعد هذه المناظرة مع معارضيه سوف يطلق يسوع تحذيرات قاسية تجاه معلّميه الشريعة، الكتبة والفرّيسيّين (مت ٢٣)، قبل أن يسلم إلى السلطات ويموت على الصليب. فماذا تكون وصية المحبة هذه التي تقود إلى الموت؟ نعم، إنّها محبة خطيرة لا يقبلها العالم بسهولة، لأنّها تدعوه للتغيير، للتحوّل، لعدم القبول بأوضاع راهنة تستعبد الإنسان وتأسره وتشوّه صورته. وصية المحبة للقريب تشبه الوصية الأولى والعظمى في محبة الله، أي تعادلها في القيمة والأهميّة، وهذا من جديد متى. ثم يختم بالقول: "هذه خلاصة الشريعة كلّها وتعاليم الأنبياء" (مت ٢٢: ٤٠). وهنا أيضاً يسلم متى الضوء على سلطة يسوع في تفسير الشريعة وإعطاء خلاصتها ومعناها بالعمق. اختصار الشريعة في وصية ما، ليس جديداً بحدّ ذاته، فنقرأ مثلاً في شروحات أحد معلّميه الشريعة: "ما هو أقصر نصّ يعبر عن مبادئ التوراة الجوهرية؟ يجيب ابن كبراة قائلاً من سفر الأمثال (٣: ٦): "إعرفه في كلّ طرقك، فهو يقوم سبلك".

ولعلّ التقليد الأكثر انتشاراً في هذا الموضوع هو ما نقرأ في التلمود (سفر مكوت ٢٣/٢٤)، حيث تذكر ٦١٣ وصية أعطيت لموسى^(١٠) يختصرها داود إلى ١١ (مز ١٥)، ويكتفي أشعيا منها بستّ وصايا (أش ٣٣: ١٥)، وميخا يجعلها ثلاثاً (مي ٦: ٨)، وعن جديد مع النبيّ أشعيا تصبح الوصايا الأساسيّة اثنتين (أش ٥٦: ١)، إلى أن تختصر بكلّيتها في وصية واحدة، يذكرها عاموس (٥: ٤): "أطلبوني فتحيون"، أو حبقوق (٢: ٤): "إنّ البار بالإيمان يحيا"^(١١). وكذلك

(١٠) تقسم هذه الوصايا الـ ٦١٣ بحسب التقليد إلى ٣٦٥ سلبية (لا تفعل) بعدد أيام السنة وإلى ٢٤٨ إيجابية (افعل) على عدد أعضاء الجسم البشريّ.

(١١) نجد أصداء هذا المرجع في رسالة بولس إلى أهل رو ١: ١٧ والفصل ٤ وفي غل ٣: ١٠ أيضاً عب ١٠: ٣٨.

كما قال هليل للوثنيّ الراغب في التزام الدين اليهوديّ إنّها القاعدة الذهبية، بالاختصار المفيد، ولكنّ الباقي باب مفتوح: "إذهب وتعلّم".

بهذه الوصية المزدوجة يريد متى أولاً أن يعطي لقرائه خلاصة معنى المحبة ومعنى الشريعة كما يراها في جماعته، ويريد ثانياً أن يظهر بوضوح ماذا يطلب المسيح يسوع من أتباعه وتلاميذه: المحبة لله وللقريب. ويغيّ متى ثالثاً أن يكشف بعض الحجاب عن هوية يسوع؛ فهو المعلّم الذي يتفوّق على علماء الشريعة، لا بنقضها ولا بإبطالها ولكن بمنحها المعنى الحقيقي والتفسير الصحيح. يسوع المعلّم سيّد الشريعة والمسيح الآتي يدشن الملكوت. بالإضافة إلى وضع وصية المحبة المزدوجة هذه في إطار عمليّ حيث تعبّر الرحمة للقريب عن الإيمان بالله، يسعى متى إذاً إلى بناء إطار كريستولوجيّ يرسم بوضوح ملامح يسوع، الذي يكمل الشريعة في اتجاهين: يحققها ويحملها إلى كمالها.

المراجع

ترجوم تشنية الاشتراع.

تلمود: سفر سوتا .

تلمود، سفر شبت .

مدراش لسفر الخروج. مخيلتا راّبي إسماعيل .

مدراش لسفر تشنيه الاشتراع.

مدراش لسفر اللاويين .

مدراش ربّا لسفر التكوين .

مخيلتا يترو .

وصية يساكر .

A. NISSEN, *Gott und der Nächste im antiken Judentum*, WUNT, J.C.B. Mohr Tübingen, 1974.

مثل الدينونة العامة العظیم

مت ٢٥ : ٣١ - ٤٦

الأب د. ريمون هاشم

مت ٢٥ : ٣١ - ٤٦

(أ) ٣١- ومتى جاء ابن الإنسان في مجدِهِ وجميعُ الملائكةِ معَهُ ٣٢- حينئذٍ سيجلسُ على عرشِ مجدِهِ و سَتُجمَعُ أمامَهُ هُـ جميعُ الأممِ وسيُفصلُ هُمَ عَنْ بعضهم بعضاً كما يفصلُ الراعي الخرافَ عن الجداءِ ٣٣- و سَيُقيمُ الخرافَ - عَنْ يَمِينِ هـ والجداءِ عَنْ شِمَالِ

(أ) ٣٤- حينئذٍ سيقولُ الملكُ للذينَ عَنْ يَمِينِهِ تَعَالَوْا يا مُباركي أبي رثوا الذي أعدَّ لَكُمْ المَلَكوتَ منذُ إنشاءِ العالمِ

(ب) ٣٥- جُعْتُ لِأَنِّي فَأَعْطَيْتُمْ لي لِأَكُلْ، عَطِشْتُ فَسَقَيْتُمْ نِي، غَرِيبًا كُنْتُ فَأَوَيْتُمْ نِي ٣٦- غُرِيانًا

فَكَسَوْتُمْ نِي، مَرِيضًا فَرَزْتُمْ نِي، فِي سِجْنٍ كُنْتُ فَآتَيْتُمْ إِلَيَّ

(ج) ٣٧- حينئذٍ سيجيئونُ هُ الأبرارُ قائلينَ يا رَبُّ مَتَى رَأَيْناكَ جائِعًا فَأَطَعْنَا أو

عَطِشًا فَسَقَيْنا ٣٨- وَمَتَى رَأَيْناكَ غَرِيبًا فَأَوَيْنا أو غُرِيانًا فَكَسَونا ٣٩-

وَمَتَى رَأَيْناكَ مَرِيضًا أو فِي سِجْنٍ فَأَتَيْنا إِلَيْكَ

(د) ٤٠- و مُجيبًا الملكُ سيقولُ لَهُمُ الحقُّ أَقولُ لَكُمْ: بما أَتَّكُم

عَمِلْتُمْ لواحدٍ هؤُلاءِ مِن إِخوتي الصغارِ لي عَمَلْتُمْ

(أ) ٤١- ثُمَّ سيقولُ أَيضًا للذينَ عَنْ شِمَالِ: اذْهَبُوا عَنِّي يا مَلاعِنَ إلى النارِ الأبديةِ التي أُعدَّتْ لِإبليسَ وَلِمَلائِكِهِ

(ب) ٤٢- جُعْتُ لِأَنِّي فَمَا أُعْطَيْتُمْ لي لِأَكُلْ، عَطِشْتُ فَمَا سَقَيْتُمْ نِي ٤٣- غَرِيبًا كُنْتُ فَمَا أَوَيْتُمْ نِي

غُرِيانًا فَمَا كَسَوْتُمْ نِي، وَمَرِيضًا فِي سِجْنٍ فَمَا زَرْتُمْ نِي

(ج) ٤٤- حينئذٍ سيجيئونُ أَيضًا هُم قائلينَ: يا رَبُّ مَتَى رَأَيْناكَ جائِعًا أو عَطِشًا

أو غَرِيبًا أو غُرِيانًا أو مَرِيضًا أو فِي سِجْنٍ وما خَدَمناكَ؟

(د) ٤٥- حينئذٍ سيجيبُهُم قائلًا الحقُّ أَقولُ لَكُمْ: بما أَتَّكُم ما

عَمِلْتُمْ لواحدٍ مِن هؤُلاءِ الصغارِ فَمَا لي عَمَلْتُمْ

(أ) ٤٦- فَسَيَذْهَبونَ هؤُلاءِ إلى عَذابٍ أبديٍّ، والأبرارُ إلى حياةٍ أبديةٍ.

مقدمة

تساؤلات عديدة نظر لها أمام هذا النصّ الذي سنحاول الغوص فيه، وأهمّها حول هويّة إخوة ابن الإنسان الصغار الذين يوحد الملك ذاته بهم، وثانيها، حول الحالة التي يعيشها هؤلاء الصغار، لمعرفة ما إذا كانت هذه الحالة تجعل من كلّ من عطش أو جاع أو... أخًا من إخوته الصغار؟ هل النصّ الذي نقوم بدراسته هو رمزيّ أم واقعيّ؟ وهل يُعتبر بمضمونه إشارة فقط إلى ما سيحدث في نهاية العالم، أم إشارة إلى أحداث ستتحقق كلّما جاء المسيح في مجده؟ وهل ينحصر المجيء الثاني بنهاية العالم فقط، أم أنّه أمر سيتمّ بمجرد ثباتنا بالمسيح وبكلامه؟ في الواقع، هناك أسئلة عديدة سنحاول الردّ عليها خلال بحثنا هذا حتّى ولو كان ذلك بطريقة مقتضبة.

أمّا طريقة العمل التي سنعمدها، فتقوم على تحديد النصّ وقراءته في إطاره الأدبيّ البعيد والقريب، ودراسة هيكلية، ومن ثمّ شرحه والكشف عن لاهوته.

١- تحديد نصّ مت ٢٥: ٣١-٤٦

تتالي مواضيع ثلاثة مختلفة في ما بينها في مت ٢٥، إذ أنّ الإنجيليّ في مثله الأوّل يتحدّث عن العذارى الجاهلات والعذارى الحكيمات (آ ١٣-١)، وفي مثله الثاني يتكلّم عن إنسانٍ مسافرٍ دعا عبيده وسلّمهم أمواله، وعندما عاد من السفر حاسب كلّاً منهم على حدة (آ ١٤-٣٠)، والموضوع الثالث يشير إلى الأحداث التي ستجري متى جاء ابن الإنسان في مجده (آ ٣١-٤٦). أمّا المواضيع التي ستلي الفصل ٢٥ فهي منفصلة تمامًا عن المثليين (آ ١٣-١ وآ ٣٠-١٤) والخبر الرمزيّ - allégorie (آ ٣١-٤٦)، إذ أنّها تعيدنا إلى الواقع بعبارة استعان فيها الإنجيليّ في بداية مت ٢٦: "ولمّا أكمل يسوع هذه الأقوال كلّها قال لتلاميذه: ^٢"تعلّمون أنّه بعد يومين يكون الفصح، وابن الإنسان يُسلّم ليُصلب". ويدخلنا الإنجيليّ بعد هاتين الآيتين في سياق الأخبار التحضيرية للصلب.

نستنتج ممّا ورد أنّ مت ٢٥ : ٣١-٤٦ تشكّل وحدة أدبيّة قائمة بحدّ ذاتها نوعًا ما، ومنفصلة عمّا سبقها، وعمّا تلاها من نصوص إنجيليّة أخرى، مع الأخذ بعين الاعتبار أنّ الكشف عن معاني رموزها لا يمكن القيام به إلاّ من خلال انتمائها الى إطارها الأدبيّ الذي وضعها فيه الكاتب الإنجيليّ متىّ.

٢- الإطار الأدبيّ البعيد لنصّ مت ٢٥ : ٣١-٤٦

يمكن تقسيم إنجيل متىّ إلى أربعة "أقسام" منفصلة و متميّزة: إثنان منها تأهيليّة "مقدّمة"، والجزء الثالث الأهمّ الذي يمكن إعادة تقسيمه إلى خمسة أقسام، حيث كلّ قسم من هذه الأقسام هو مصحوب بشرح عن حياة المسيح. وأخيرًا، "رابعًا"، قسم آلام المسيح وقيامته.

شرح عن نسب، ولادة، وطفولة المسيح (مت ١ و ٢).

شرح عن أعمال يوحنا المعمدان التي تحضّر لحياة السيّد المسيح العلنيّة (مت ٣ و ٤ : ١١).

شرح عن أعمال المسيح في الجليل (مت ٤ : ١٢-٢٦):

أ. الموعظة على الجبل المتعلقة بإعطاء دروس في التصرّف والأخلاق (مت ٥ و ٧)

ب. شرح عن الرسالة التبشيريّة التي هي الرسالة التي أوكلها المسيح إلى تلاميذه (مت ١٠ و ١١)

ت. شرح عن الأمثال التي تتضمّن قصصًا تحكي عن ملكوت الله (مت ١٣ : ٥٣-١)

ث. جماعة الملكوت (مت ١٣ : ٤٥ - ١٧ : ٢٧)

ج. شرح عن مكانة التلاميذ في الكنيسة وعن علاقة المسيحيّين بعضهم ببعض (مت ١٨ و ١٩ : ١)

ح. شرح عن نهاية العالم، وتدعى أيضًا علامات نهاية الزمان "التي تحدّث عنها السيّد المسيح بينما هو جالس في جبل الزيتون"، والمتعلّقة بمجيء المسيح الثاني ونهاية العالم (مت ٢٤-٢٥)

آلام السيّد المسيح وموته وقيامته، ومن ثم مهمّة الرسل بعد هذه الأحداث (مت ٢٦-٢٨).

إذا يندرج مت ٢٥: ٣١-٤٦ ضمن هذا النوع من التقسيم لإنجيل متّى، إذ أنّه ينتمي إلى الأعمال التي قام بها المسيح في الجليل (مت ٤: ١٢-٢٦: ٢).

٣- الإطار الأدبيّ القريب لنصّ مت ٢٥: ٣١-٤٦

لقد تحدّث المسيح وبوضوح عن الملكوت في مت ٢٥: ١-١٣: "حينئذٍ يُشبهُ ملكوتُ السَّمَاوَاتِ عَشْرَ عَذَارَى" (١)؛ لقد أعطانا مثل العذارى الجاهلات والعذارى الحكيمات ليخبرنا عن السبل التي ينبغي سلوكها للدخول إلى الملكوت (٢)، وأوّل هذه السبل تظهر واضحة بصورة المصباح التي يوضحها لنا أش ٦٢: ١-٥: "إكرامًا لصهيون لا أصمّت، ومن أجل أورشليم لا أستكين، حتّى يتجلّى كضياءٍ برّها، وخلصها كمشعلٍ مُتوهّج، افتري الأمم برّك، وكلّ الملوك مجدك، وتُدعّين باسمٍ جديدٍ يُطلّقه عليك فم الرّبّ. وتكونين تاج جمالٍ في يد الرّبّ، وإكليلاً ملكيّاً في كفّ إلهك. ولا تعودين تُدعّين بالمهجورة، ولا يُقال لأرضك من بعد خربة، بل تُدعّين «حفصيّة» (أي مسرّتي بها)، وأرضك تُدعى ذات بعل، لأنّ الرّبّ يسرّ بك، وأرضك تُصبح ذات بعل؛ فكما يتزوّج الشابُّ عذراءً، هكذا يتزوّجك أبناؤك، وكما يفرح العريسُ بعروسه، هكذا يبتهج الرّبُّ بك".

إذا فالمصباح هو الخلاص، والنور الصادر عن المصباح هو البرّ، أمّا الزيت فهو مادّة تستخرج من الزيتون لتولّد النار، الذي بدوره يولّد النور الذي سيصدر عن المصباح. والنار بحدّ ذاتها تظهر عادة في الرؤى الإلهيّة التي عاشها الأنبياء

كحزقيال (حز ١) عندما رأى مجد الله والنار محيطة به، أو موسى والعليقة التي تشتعل ولا تحترق، وفي النار يُظهر الله مجده وعظمته (تث ٥: ٢٤؛ عب ١٢: ٢٩). وكانت النار تحيط بالربّ حين ظهر لموسى (خر ٣: ٢؛ ١٩: ١٨). خلال الليل، كان عمود من النار يقود شعب إسرائيل عبر برية سيناء (خر ١٣: ٢١؛ ١٤: ٢٤)، والروح القدس حلّ على الرسل بألسنة من نار (أع ٢: ٣).

نستنتج ممّا ورد أنّ المصباح الذي يمثّل نفس الإنسان لا قيمة له إن كان خالياً من النار التي تمثّل حضور قدرة الله فيه، أمّا الزيت فهو الذي يولّد النار، والزيت بحالة كهذه لا يمكن أن يكون إلاّ مشيئة الله التي اختارت هذه النفس لتمسحها أيّ لئتمسحها وتجعلها منارة كما هو واضح في صم ٢: ٢٣: "وهذه كلمات داود الأخيرة: هذا ما أوحى به إلى داود بن يسى، وما تنبأ به الرجل الذي عظّمه العليّ، الرجل الذي مسحّه إله يعقوب. هذا هو مرثّل إسرائيل المحبوب. ^٢" تكلم روح الربّ بفيّ، وكلمته نطق بها لساني. ^٣ إله إسرائيل تكلم، صخرة إسرائيل قال لي: عندما يحكم إنسان بعدل على الناس ويتسلطّ بمخافة الله، فإنّه يشرق عليهم كنور الفجر، وكالشمس يشرق عليهم في صباح صافٍ، وكالمطر الذي يستنبت عشب الأرض. ^٤ أليست هكذا علاقة بيتي بالله؟ ألم يُبرمّ معي عهداً أبدياً كاملاً ومؤمناً؟ ألاّ يكلّل خلاصي بالفلاح، ويضمّن تحقيق رغائبي؟ ^٥ أمّا الأشرار فيطرخون جميعاً كالشوك، لأنهم (يجرخون) اليد التي تلمسهم. ^٦ وكلّ من يمسّهم يتسلّح بحديد وقناة رُمح، وتلتهمهم النار جميعاً في مكانهم". إذاً فحكم الإنسان العادل على الناس، والتسلطّ عليهم بمخافة الله، هما إشارة إلى أنّ الذي يخاف الله يعيش من قلب ارتكازه على رأس الحكمة التي يستمدّها من الله مباشرة، أي من توجيهات الله وإيحاءاته، "رأس المعرفة مخافة الربّ" (أم ١: ٧؛ ٩: ١٠؛ سي ١: ١١-٢١؛ ١٩: ٢٠؛ أي ٢٨: ١٢-١٣)؛

فعدما يعيش الحكيم من الزيت الذي يمثل الروح القدس^(١) يصنع ما يُرضي الله، ويتجنّب ما يغيظه (أم ٦: ١٦؛ ٨: ١٣؛ ١١: ٢٠؛ ١٢: ٢٢؛ سي ١: ٢٧؛ حك ٤: ١٠، ١٤؛ ٧: ١٤، ٢٨)، "من كلامه يشرق نوره على الناس كنور الفجر، وكالشمس يشرق عليهم في صباح صافٍ" (٢ صم ٢٣: ٤).

ويلي مت ٢٥: ١-١٣ مثل آخر عن الوزنات التي سلّمها إنسان مسافر إلى عبده ليتاجروا بها أثناء غيابه. يعلّق المسيح يسوع على ضرورة المتاجرة بالوزنة التي تشير إلى كلمته التي تكلم بها أمام البشرية جمعاء، ودعا الناس إلى المتاجرة بها. أمّا الذي سينجح بالمتاجرة فهو العبد الصالح والأمين (آ ٢١)، أي الذي يعطي نفسه حاجتها من الكلام في حينه^(٢)؛ فكلّما زادت عليه الشرور المتمثلة بالأفكار الفاسدة التي تعاكس سبيل الربّ، استعان بالإنجيل ليظهرها ويعيدها نقيّة إلى أن تصبح ثابتة بالقناعات الإنجيليّة السماويّة التي تجعل منها أساساً من صخر يبنى الربّ عليه مسكناً له ويسلمه الكثير من ماله. أمّا بالنسبة إلى العبد الشرير فهو الذي انطلق من فكرة مسبقة عن الربّ: "وقال: يا سيّد، عَرَفْتُ أَنَّكَ إِنْسَانٌ قَاسٍ، تَحْصُدُ حَيْثُ لَمْ تَزْرَعْ، وَتَجْمَعُ مِنْ حَيْثُ لَمْ تَبْدُرْ، فَخِفْتُ وَمَضَيْتُ وَأَخْفَيْتُ وَزَنْتُكَ فِي الْأَرْضِ. هُوَذَا الَّذِي لَكَ". إِنَّ الْفِكْرَةَ السَّيِّئَةَ الَّتِي بَنَى عَلَيْهَا هَذَا الْعَبْدُ طَرِيقَةَ مَسْلَكَه جَعَلْتَهُ بَعِيداً عَنِ اللَّهِ وَثَابِتاً فِي قَنَاعَاتٍ لَا تَمُتُ بِصَلَةِ إِلَى كَلَامِ الْإِنْجِيلِ إِذْ أَنَّهُ اعْتَمَدَ عَلَى إِنْجِيلٍ خَاصٍّ بِهِ وَلَيْسَ

(١) رُوحُ السَّيِّدِ الرَّبِّ عَلَيَّ، لِأَنَّ الرَّبَّ مَسَّحَنِي لِأُبَشِّرَ الْمَسَاكِينَ، أُرْسَلَنِي لِأُضَمِّدَ جِرَاحَ الْمُنْكَسِرِي الْقُلُوبِ، لِأُنَادِيَ لِلْمَسِيئِينَ بِالْعَيْقِ وَلِلْمَأْسُورِينَ بِالْحَرِيَّةِ،^{٢٧} لِأُعْلِنَ سَنَةَ الرَّبِّ الْمَقْبُولَةَ، وَيَوْمَ انْتِقَامِ لِإِهْنَانِنَا، لِأُعْزِّيَ جَمِيعَ النَّاتِحِينَ.^{٢٨} لِأَمْنَحَ نَاحِي صِهْيُونَ تَاجَ جَمَالٍ بِدَلِّ الرِّمَادِ، وَدُحْنَ الشَّرُورِ بِدَلِّ التُّوحِّ، وَرْدَاءَ تَسْبِيحٍ بِدَلِّ الرُّوحِ الْيَانِسَةِ، فَيُدْعَوْنَ أَشْجَارُ الْبَرِّ وَغُرَسُ الرَّبِّ لِكَيْ يَتَمَجَّدَ (أش ٦١: ١-٣).

(٢) "فَمَنْ هُوَ الْعَبْدُ الْأَمِينُ الْحَكِيمُ الَّذِي أَقَامَهُ سَيِّدُهُ عَلَى خَدْمِهِ لِيُعْطِيَهُمُ الطَّعَامَ فِي حِينِهِ؟"^{٢٩} طوبى لذلك العبد الذي إذا جاء سيده يجده يفعل هكذا!^{٣٠} الحق أقول لكم: إنه يُقيّمه على جميع أمواله.^{٣١} ولكن إن قال ذلك العبد الرديء في قلبه: سيدي يبطئ قدمه.^{٣٢} فيبتدئ يضرب العبيد رفقاًه ويأكل ويشرب مع السكارى.^{٣٣} يأتي سيّد ذلك العبد في يومٍ لا ينتظره وفي ساعةٍ لا يعرفها،^{٣٤} فيقطعُه ويجعل نصيبه مع المرائين. هناك يكون البكاء وصريرُ الأسنان" (مت ٢٤: ٤٥-٥١).

على ما أعطاه الربّ من تعليم، فبقي على حاله لأنّه تشبّث بطريقة تفكيره التي أقفلت عليه مسار النجاح بالمتاجرة، فحاسبه الربّ على كسله، أي عدم غوره في تشبّثه لاستبعاد أفكار أشارت إلى عدم ثقته بالربّ الذي أتى ليغذّي نفسه بأفكار إنجيليّة سماويّة ترفعه إلى مستوى الألوهيّة بتسلّمه نعم السماء.

إنّ مت ٢٥: ٣١-٤٦ الذي يندرج في عقول الناس ضمن إطار أعمال المحبّة المترجمة بالأعمال الخيريّة، هو واقعياً لا صلة له بذلك لأنّ الأعمال التي يشير إليها الربّ في النصوص السابقة واللاحقة توجّه عقولنا نحو سبل أخرى تدعى أعمال الربّ التي تتمّ بالإنسان الذي بدوره سيصبح مسكناً ومحركاً لها ضمن إطار توجيهات الروح وإلهاماته.

فلنقرأ مثلاً العمل الذي قامت به المرأة في بيت عنيا في بيت سمعان الأبرص تجاه يسوع عندما كسرت قارورة الطيب لتغسل بها رجله؛ لقد اعترض الجميع على عملها باسم الكلفة المادّية العالية التي هدرتها بكسرها لقارورة الطيب الذي استعملته لغسل رجلي المعلم. والاعتراض بحدّ ذاته أتى بالاستناد على عمل الخير الذي كان بالإمكان القيام به تجاه الفقراء لو بيعت قارورة الطيب بالسعر المقدّر لها (٢٦: ٦-١٣). إنّ عمل الخير الذي قامت به المرأة كان تجاه نفسها وليس تجاه يسوع مسكن الله، لأنّها بكسرها لقارورة الطيب التي بحسب التقليد اليهوديّ تشكل لها ضماناً لمستقبلها في أيامها السوداء، قد ترفّعت عن التعلّق بالفكر البشريّ الذي، بحكم العادات والتقاليد، يعمل على حثّ الناس على العمل على إيجاد ضمانات مستقبلية يستمدّ منها غذاءه الذي يمدّه بالعزاء والرجاء وعدم اليأس، وبعملها هذا كسرت كلّ مكوّنات الفكر البشريّ واعتبرت أنّ المسيح هو وحده خلاصها وضمانتها، هنا وفي الآخرة. أمّا الإسخريوطيّ الذي عجز عن جمع المال من خلال قارورة الطيب، فراح وجمعه من مكان آخر، إذ أنّه عرض على الرؤساء اليهود تسليمهم معلمه مقابل مبلغ من المال. حافظ الإسخريوطيّ بعمله هذا على مبادئه وتقاليده معترضاً

عمل المرأة وتوصيات المعلم. أيعقل أن يكون ذهب ليحصل المال من الرؤساء من أجل الفقراء الذين لم تكن مساعدتهم مجدبة عندما كُسرت قارورة الطيب من أجل غسل رجلي يسوع؟ فمن هم الفقراء في حالة كهذه، أهي المرأة أم الفقراء أي من يحتاج إلى معونة مادية؟ (آ ٤٦-١٦).

وبعد ذلك نقرأ خبر الفصح الذي احتفل به المعلم مع التلاميذ وفيه ظهر الإسخريوطي المتشبه بتفكيره والرافض للسبل التي يعلمها المسيح. لقد كان الإسخريوطي من المقرّبين من يسوع، ولكنه لم يكن بمثابة تلميذ له لأنه أراد تسليمه لليهود ليحكموا عليه بحكمتهم ويتبّتوا وجهة نظره. والإسخريوطي هو ابن الهلاك، لأنه كان إلى جانب المعلم طوال فترة رسالته على الأرض، ورفض الإصغاء لتعاليمه، لذلك قال فيه المسيح: "ولكن ويلٌ لذلك الرجل الذي به يُسلّم ابن الإنسان. كان خيراً لذلك الرجل لو لم يُولد!"^{٢٥}. فأجاب يهوذا مُسلّمه وقال: "هل أنا هو يا سيّدي؟" قال له: "أنت قلت" (آ ٢٥-٢٠).

ويأتي المسيح وهو يأكل الفصح مع تلاميذه على ذكر الراعي وخراف الرعيّة، مشيراً إلى الشك الذي سيتعرّض له التلاميذ أثناء الآلام: "حينئذ قال لهم يسوع: "كلّكم تشكّون فيّ في هذه الليلة، لأنّه مكتوب: أني أضرب الرّاعي، فتبتدّد خراف الرعيّة" (مت ٢٦: ٣١). دعا المسيح التلاميذ إلى عدم الشك به عندما يتعرّض للآلام وإلى المحافظة على ثقتهم به لأنّه سيقوم، وبعد قيامته سيسبقهم إلى الجليل (آ ٣٢)؛ فالخراف إذا هي التي تسمع صوت الراعي وتثق بكلمته كي تستطيع المحافظة على رجائها وثباتها؛ وما عبارته "ولكن بعد قيامتي" أسبقكم إلى الجليل إلاّ لتحيي فيهم روح الرجاء والاستمرارية وليتخلصوا من قلة الثبات الذي ما زال كامن فيهم.

٤- هيكلية نصّ مت ٢٥: ٣١-٤٦

يقسم النصّ إلى أربعة أقسام:

أولاً (آ ٣١-٣٣)، المقدّمة، وفيها عرض لمجيء ابن الإنسان وهو جالس

على عرشه في مجده ليفصل الجداء عن الخراف.

ثانيًا (آ ٣٤-٤٠)، دعا ابن الإنسان الذين عن يمينه بالخراف وبالمباركين، وأعطاهم الملكوت لأجل أعمال عملوها تجاه من هم بوحدة معه، أي إخوته الصغار.

ثالثًا (آ ٤١-٤٥)، دعا ابن الإنسان الذين عن الشمال بالجداء وبالملاعين، وأودى بهم إلى النار الأبدية، لأنهم لم يعملوا الأعمال المنتظرة منهم تجاه من هم بوحدة معه، أي إخوته الصغار.

رابعًا (آ ٤٦)، الخاتمة، تنفيذ الحكم بذهاب الجداء إلى عذاب أبديّ، والخراف الذين دعوا بالأبرار إلى حياة أبدية.

بالواقع تتوازي آ ٣١-٣٣ مع آ ٤٦ لأنّ ما أتى ابن الإنسان من أجله في آ ٣١-٣٣ قد تمّمه في آ ٤٦ بتنفيذ حكم الفصل بين الجداء والخراف. وتتوازي آ ٣٤-٤٠ مع آ ٤١-٤٥ بسبب التضادّ الحاصل بين مضمون آياتها، إذ أنّه هناك أهل اليمين وأهل الشمال، وهناك الذين عملوا ما ينبغي عمله، والذين لم يعملوا بما ينبغي عمله تجاه إخوة ابن الإنسان الصغار؛ إذًا فالأمّرات واضحة بالنسبة إلينا، فمفتاح النصّ هو إخوة ابن الإنسان الصغار، لأنّ مصير الذين سيدانون مرهون بالمواقف التي سيأخذونها منهم أثناء عيشتهم على الأرض بوحدة مع ابن الإنسان. نستنتج ممّا ورد أنّ هيكلية النصّ موزّعة على الشكل التالي:

أ- ٣١-٣٣

ب- ٣٤-٤٠

ب'- ٤١-٤٥

أ'- ٤٦

إنّ نصّ مت ٢٥: ٣١-٤٦ هو محوريّ، لأنّه يتمحور حول الآيات ب و ب'، اللتين تتضمّنان مواقف المباركين والملاعين تجاه إخوة ابن الإنسان الصغار، وتوضحان سبب حكم ابن الإنسان على هاتين المجموعتين اللتين

ستحدّدان موقعهما انطلاقاً من أعمالهما تجاه من وحد ابن الإنسان نفسه بهم، أي إخوته الصغار.

٥- شرح نصّ مت ٢٥: ٣١-٤٦ ولاهوته

أ- إخوتي هؤلاء الصغار

لنبحث أولاً عن المعنى الأساسي لعبارة "هؤلاء الصغار" التي تتكرّر مرتين في النصّ الذي نقوم بدراسته؛ ففي المرّة الأولى نلاحظ بأنّها مرفقة بكلمة "إخوتي" (آ ٤٠)، أمّا في المرّة الثانية التي تتكرّر فيها فتراها مجردة عن كلمة "إخوتي" (آ ٤٥). في الواقع، تتكرّر كلمة "إخوتي" في إنجيل متى عدّة مرّات. أولاً: عندما أتى المسيح على ذكر كلمة "إخوتي" كان ذلك ردّاً على أحد الأشخاص الذين نقلوا إليه طلب أمّه وإخوته أثناء إلقائه لتعاليمه في المجمع (مت ١٢: ٩) أن يكلموه (آ ٤٧)، فكان جوابه واضحاً بأنّ أمّه وإخوته هم الذين يصنعون مشيئة أبيه الذي في السماوات (آ ٤٩-٥٠).

ثانياً: إنّ النصّ الذي نقوم بدراسته يعتبر بأنّ إخوة يسوع هم هؤلاء الذين وحد ذاته بهم، "بما أنّكم عملتم لواحد هؤلاء من إخوتي الصغار لي عملتم" (آ ٢٥: ٤٠).

ثالثاً: دعا المسيح التلاميذ بإخوته عندما قال للمرأتين اللتين ظهر عليهما بعد قيامته من بين الأموات: "لا تخافا! اذهبا قولاً لإخوتي أن يذهبوا إلى الجليل، وهناك يروني" (مت ٢٨: ١٠).

نستنتج ممّا ورد، أنّ إخوة يسوع هم الذين تتلمذوا على يديه، وسمعوا كلام أبيه الذي نقله إليهم، وعملوا بمشيئته، فعاشوا من جرّاء أمانتهم لكلمة أبيه بوحدة معه وتوصّلوا إلى فرح القيامة.

أمّا بالنسبة إلى كلمة "الصغار" فقد نبّه المسيح يسوع من المواقف السلبية

التي قد تصدر عن كثيرين تجاه هؤلاء الصغار؛ فمن هم؟

أولاً: الصغير هو الضالّ الذي يفتش عن الطريق الصحيح إلى أن يجده الله ويفرح بخلاصه (١٨: ١٤).

ثانياً: هؤلاء الصغار هم الذين آمنوا بالمسيح (مت ١٨: ٦).

ثالثاً: الصغير هو الذي وضع نفسه، أي سلّم أمره كلياً للمسيح، وهو الأعظم في الملكوت السماوي (١٨: ٤). ويُعرف الصغير من العظيم في الملكوت السماوي نسبة إلى مقدار أمانة كلّ من الاثنين لوصايا الربّ يسوع، كما يقول مت ٥: ١٩: "فَمَنْ نَقَّضَ إِحْدَى هَذِهِ الْوَصَايَا الصَّغْرَى وَعَلَّمَ النَّاسَ هَكَذَا، يُدْعَى أَصْغَرَ فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ. وَأَمَّا مَنْ عَمَلَ وَعَلَّمَ، فَهَذَا يُدْعَى عَظِيماً فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ".

رابعاً: من قبل ولدًا واحدًا من هؤلاء (الصغار) مثل هذا باسمي فقد قبلني (آ ١٨: ٥).

خامساً: ومن أعتزّ أحد هؤلاء الصغار المؤمنين بي، فخير له أن يُعلّق في عنقه حجر الرّحى ويُغرق في لجة البحر (آ ١٨: ٦). أمّا معنى كلمة "أعثر" فيوحي، في إطار كهذا، بعرقلة العمل الرسوليّ المناط بالذين آمنوا بكلام المسيح، وسلّموا أمرهم له، هو الذي أوحى لهم كلامهم وأعمالهم وتصرّفاتهم.

سادساً: ينبغي عدم احتقار أحد من هؤلاء الصغار، لأنّ ملائكتهم في السماوات كلّ حين ينظرون وجه الآب السماويّ (آ ١٨: ١٠).

نستنتج ممّا ورد أنّه من الواجب علينا عدم احتقار أحد من هؤلاء الذين آمنوا بالمسيح وبكلامه، وعدم عرقلة عملهم وتوجّهاتهم، وإلاّ فالمواجهة لن تكون معهم بل مع من هم بوحدة معه، أي المسيح؛ فمن قبل هؤلاء المؤمنين قبل المسيح، ومن رفضهم رفض المسيح، أي المخلّص والخلاص معاً؛ وبما أنّ ملائكة هؤلاء واقفون دائماً أمام الآب السماويّ ينظرونه، فسوف يُدان ومن

دون أي تأخير كل من يحتقرهم أو يتكلم عليهم بالسوء، أو يشكك بأعمالهم وبكلامهم وبتصرفاتهم الملهمة من الله مباشرة هنا وفي الآخرة.

ب- مت ٢٥ : ٣١-٣٣ و ٤٦

سنحاول من خلال المقارنات التي قمنا بها آنفاً أن نستخرج بعض الشروحات التي تعيننا على رؤية لاهوتية واضحة للنص.

٣١- ومتى جاء ابن الإنسان في مجده وجميع الملائكة معه،

٣٢- حينئذ سيجلس على عرش مجده

و سَتُجْمَعُ أَمَامَهُ جَمِيعُ الْأُمَمِ

و سَيَفْصَلُ هُمْ عَنْ بَعْضِهِمْ بَعْضًا

كَمَا يَفْصَلُ الرَّاعِي الْخِرَافَ عَنِ الْجِدَاءِ

٣٣- و سَيُقِيمُ الْخِرَافَ - عَنْ يَمِينِهِ وَالْجِدَاءَ عَنِ شِمَالِهِ

٤٦- فَسَيَذْهَبُونَ هَوْلًا إِلَى عَذَابٍ أَبَدِيٍّ، وَالْأَبْرَارُ إِلَى حَيَاةٍ أَبَدِيَّةٍ.

نلاحظ من خلال قراءتنا للآيات ٣١-٣٣ أنّ ابن الإنسان الديان لن يأتي لوحده، بل سيكون معه جميع ملائكته (آ ٣١)؛ والملائكة هم الذين حفظوا كلام الله وعملوا به وهم على الأرض، لأنّ الربّ عندما وعدهم بالمجيء الثاني قال: "من حفظ كلامي وعمل به آتي أنا وأبي ونأخذ عنده مقامًا" (يو ١٤ : ٢٣). وعمليًا، يستعمل المسيح يسوع عادة عبارة ابن الإنسان عندما يأخذ علمًا بأنّ كلمة من كلام أبيه قد ظهرت فيه للعيان وشهد بها أمام السامعين. وعبارة "مع ملائكته" تشير إلى الوقت الذي سيتمّ فيه التلاميذ كلامه في حياتهم، أي إلى الوقت الذي فيه سيصبح التلميذ مسكنًا لمعلمه أي عرشًا؛ في الواقع، إنّ العرش الذي يتكلم عليه المسيح في إنجيله لا يعني الكرسيّ التي يجلس عليها الملك، بل الإنسان الذي سيتساكن فيه. لقد سبق وقال المسيح لتلاميذه بأنهم سيجلسون على العروش ليدينوا الأسباط الاثني عشر؛ فالعرش بحالة كهذه هو

الوحدة التي سيحققها المعلم فيهم عندما يأتي الروح القدس ويعينهم على عيش كلامه.

إنّ الجلوس على عرش مجده يشير إلى الكلمة التي تترجمت في التلميذ وحوّلته إلى عرش يجلس عليه الملك السماويّ الذي صار واحدًا مع تلميذه بكلامه وبتصرّفاتة وبأعماله وبتوجّهاته. وهذا التلميذ الذي صار حامل المسيح سيعيش بين الأمم ومن دون تفرقة، وسيواجه المواقف الكثيرة من تصرّفاتة ومن كلامه أو تعاليمه، فهناك من سيقبله وهناك من سيرفضه؛ إنّ المسيح قال لتلاميذه في توجيّهاته لهم قبل ذهابهم في رسالتهم أنّه كلّ من قبلهم قبله، وكلّ من رفضهم رفضه (مت ١٠-١٢). لقد صار التلميذ بوحده مع معلمه دياناً على الأرض، وصار بمواقف الآخرين منه قادرًا على الفصل بين الناس من خلال تعريضهم كلّ على حسب موقفه؛ فكلّ من رفض تعاليم التلميذ وشهادته عرّب ذاته وصار من أهل اليسار، وكلّ من قبل تعاليم التلميذ وشهادته عرّب ذاته وصار من أهل اليمين.

وإذا ما قارنا آ ٣٣ وأ ٣٣ ب نلاحظ النصّ المتوازيّ التالي:

أ- و سَيُقِيمُ الخرافَ

ب- عَن يَمِينِهِ

أ'- والجدا

ب'- عَن شِمَالِهِ

في الواقع، تتوازي أ مع أ' بسبب التضادّ الحاصل بين الخراف والجدا، وتتوازي ب مع ب' بسبب التضادّ الحاصل بين اليمين والشمال. وتجدر الملاحظة في هذا النصّ المتوازي أنّ الضمير المتّصل هـ التابع لآل اليمين ب فقد عند آل الشمال؛ فأل الشمال هم عملياً من جهة الشمال، ولكنهم ليسوا بموقعهم عن يسار الملك. إذًا فالعذاب الأبديّ الذي سيعيشه آل الشمال لن يكون بمكان قريب من الملك، بيد أنّ الحياة الأبديّة هي بموقعها ستكون عن

يمين الملك أي بقره.

ونلاحظ أيضاً أنّ هناك نصّاً متوازيّاً محوريّاً آخر في آ ٣٢

٣٢-أ- حينئذٍ سيُجلَسُ على عَرشٍ مَجِدِهِ

ب- وَ سَتُجْمَعُ أَمَامَهُ

ج- جَمِيعُ الْأُمَمِ

ب'- وَ سَيَفْصَلُ هُمْ

ج'- عَن بَعْضِهِمْ بَعْضًا

أ'- كَمَا يَفْصَلُ الرَّاعِي الْخِرَافَ عَنِ الْجِدَاءِ

تشكّل آ ٣٢ أ المقدّمة إذ أنّها تتكلّم على الجالس على العرش في مجده، أي في كامل حضوره؛ فالجالس على العرش لا يفعل شيئاً، بل هو يعيش حالة انتظار لما سيحدث أمام ناظره. أمّا القسم الثاني من آ ٣٢ فهو موزّع على الشكل التالي: تتوازي ب مع ب' بسبب التضادّ الحاصل بين فعل "جمع" ب وفعل "فصل" ب'، وتتوازي ج مع ج' بسبب عبارة "جميع الأمم" ج التي تتكرّر بعبارة أخرى مشابهة لها في ج'، "عن بعضهم بعض". إذًا فالذي يجمع الأمم ليس الملك، ولكن الذي يفصل بين الأمم هو الملك بذاته. ويُطلق الملك على نفسه صفة الراعي في آ ٣٢ أ في خاتمة آ ٣٢ ليذكرّ بالعبارة الشهيرة التي أطلقها المسيح في إنجيل يوحنا قائلاً: "خرافي تعرفني، وهي تسمع صوتي، وأنا أسمع صوتها"؛ عندما أرسل المسيح تلاميذه في مت ١٠، أرادهم أن يحصرُوا رسالتهم بخراف بيت إسرائيل، ولكنهم برسالتهم ينبغي أن يكونوا شهادة لبيت إسرائيل وللأمم معاً. وقد استعمل المسيح في هذا الفصل بالذات عبارة "من قبلكم قبلي، ومن رفضكم رفضني"، ليشير إلى أنّ اليهود والأمم معاً سيكونون عرضة لأخذ المواقف الواضحة من شهادة التلاميذ الذين عاشوا كلام المسيح وسيدنون بذلك أنفسهم؛ في الواقع، إنّ الراعي يسمع الخراف

التي تصرخ إليه مستنجدة به ومعتبرة إياه المخلّص، أي الراعي الذي سيرشدها إلى الأماكن الخصبة ليقيتها، أما الجداء الذين آمنوا بوجود الله، ورفضوا الإصغاء إلى كلام الآب الذي تكلم على لسان ابنه، فهم لن يصرخوا إليه أصلاً لأنهم رفضوا الإصغاء إليه ليتعرفوا على صوته ويؤمنوا به. إذاً فصلة الوصل بين الجداء والراعي معدومة، لأنه لا الجداء أرادوا الإصغاء، ولا الراعي يستطيع التواصل معها، لأنها تجاهلته وتجاهلت كلامه. إنَّ الحدَّ الفاصل، بحالة كهذه، هو الموقف الذي سيأخذه الإنسان من الكلمة التي يحملها التلميذ، كما سبق وذكرنا.

وإذا ما ربطنا الآيتين ٣٣ و ٤٦ ببعضهما البعض، وتجاهلنا الآيات التي تفصل بينهما، نلاحظ بأنَّ المعنى متكامل في ما بينهما ولا ينقصهما شيء؛ فعملية التكامل بين الآيتين تظهر واضحة من خلال التوازي الحاصل بين آ ٣٣ أ التي تتكلم عن الخراف، وآ ٤٦ ب التي تتكلم على الأبرار، وبين آ ٣٣ ب وآ ٤٦ أ اللتين تتضمّنان الحديث عن أهل الشمال الذين سيذهبون إلى العذاب الأبديّ، لذلك فالتوزيع البلاغيّ لهاتين الآيتين يصبح على الشكل التالي:

أ ٣٣- و سَيُقِيمُ الخرافَ - عَن يَمِينِهِ

ب والجداءِ عَن شمالِ

ب' ٤٦- فَسَيَذْهَبُونَ هَوَاءً إِلَى عَذَابٍ أبديّ

أ' والأبرارُ إلى حياةٍ أبديّة.

ج- مت ٢٥: ٣٤-٤٠ و ٤١-٤٥

يمكننا توزيع الآيات المتوازية فيما بينها على الشكل التالي:

٤١- ثُمَّ سَيَقُولُ أَيضًا لِلَّذِينَ عَنْ شِمَالٍ اذْهَبُوا عَنِّي يَا مَلَاعِينَ إِلَى النَّارِ الْأَبَدِيَّةِ الَّتِي أُعِدَّتْ لِلإِبْلِيسِ وَ لِمَلَائِكَتِهِ	٣٤- حِينئِذٍ سَيَقُولُ الْمَلِكُ لِلَّذِينَ عَنْ يَمِينِهِ تَعَالَوْا يَا مُبَارِكِي أَبِي رَثُوا الَّذِي أُعِدَّ لَكُمْ الْمَلَكُوتَ مِنْذُ إِنْشَاءِ الْعَالَمِ
٤٢- جُعْتُ لِأَنِّي فَمَا أُعْطِيتُمْ لِي لِأَكُلَ عَطِشْتُ فَمَا سَقِيتُمْ فِي ٤٣- غَرِيبًا كُنْتُ فَمَا آوَيْتُمْ فِي غُرِيانًا فَمَا كَسَوْتُمْ فِي وَمَرِيضًا فِي سَجْنٍ فَمَا زُرْتُمْ فِي	٣٥- جُعْتُ لِأَنِّي فَأَعْطِيتُمْ لِي لِأَكُلَ عَطِشْتُ فَسَقِيتُمْ فِي غَرِيبًا كُنْتُ فَأَوَيْتُمْ فِي ٣٦- غُرِيانًا فَكَسَوْتُمْ فِي مَرِيضًا فَزُرْتُمْ فِي فِي سَجْنٍ كُنْتُ فِ أَنْتُمْ إِلَيَّ
٤٤- حِينئِذٍ سَيُجِيبُونَ أَيضًا هُمْ قائلِينَ يَا رَبُّ مَتَى رَأَيْنَاكَ جَائِعًا أَوْ عَطِشَانًا أَوْ غَرِيبًا أَوْ غُرِيانًا أَوْ مَرِيضًا أَوْ فِي سَجْنٍ وَمَا خَدَمْنَاكَ	٣٧- حِينئِذٍ سَيُجِيبُونَ هُ الْأَبْرَارُ قائلِينَ يَا رَبُّ مَتَى رَأَيْنَاكَ جَائِعًا فَاطْعَمْنَا أَوْ عَطِشَانًا فَسَقِينَا ٣٨- وَمَتَى رَأَيْنَاكَ غَرِيبًا فَأَوَيْنَا أَوْ غُرِيانًا فَكَسَوْنَا ٣٩- وَمَتَى رَأَيْنَاكَ مَرِيضًا أَوْ فِي سَجْنٍ فَأَتَيْنَا إِلَيْكَ
٤٥- حِينئِذٍ سَيُجِيبُهُمْ قائلًا الْحَقُّ أَقُولُ لَكُمْ بِمَا أَنْتُمْ مَا عَمِلْتُمْ لِوَاحِدٍ مِنْ هؤُلاءِ الصَّغَارِ فَمَا لِي عَمِلْتُمْ	٤٠- وَ مُجِيبًا الْمَلِكُ سَيَقُولُ لَهُمُ الْحَقُّ أَقُولُ لَكُمْ بِمَا أَنْتُمْ عَمِلْتُمْ لِوَاحِدٍ هؤُلاءِ مِنْ إِخْوَتِي الصَّغَارِ لِي عَمِلْتُمْ

في الواقع، تتوازي آ ٣٤ مع آ ٤١ سبب التضادّ الحاصل بين الكلمات التالية: يمين - شمال، تعالوا - اذهبوا، مباركي - ملاعين، أعدت لكم - أعدت لإبليس. وتتوازي آ ٣٥-٣٦ مع آ ٤٢-٤٣ بسبب التضاد الحاصل بين ما قام به الأبرار تجاه الجائع والعطشان والغريب والعريان والمريض والسجين (٣٥-٣٦)، وبين ما لم يقيم به الملاعين من أعمال مطلوبة منهم تجاه هؤلاء الذين عاونهم المباركون (٤٢-٤٣). وتتوازي آ ٣٧-٣٩ مع آ ٤٤ لأن الأبرار يجيبون على كلام الملك (آ ٣٧-٣٩) بالكلام نفسه الذي استعان فيه الملاعين تقريباً عندما أرادوا تبرير أنفسهم (آ ٤٤). وتتوازي آ ٤٠ مع آ ٤٥ بسبب التضادّ الحاصل بين العبارتين التاليتين: بما أنكم عملتم (...) لي عملتم (آ ٤٠) - بما أنكم ما عملتم (...) فما لي عملتم (آ ٤٥).

عملياً هناك مقارنة واضحة بين الملكوت والنار الأبديّة؛ لقد سبق وتعمّقنا بعبارة "إخوتي هؤلاء الصغار"، واستنتجنا بأنّ الملكوت هو لكلّ من يقبل أيّ

واحد منهم، والهلاك هو لكل من يرفض أي واحد منهم. إن إخوة يسوع الصغار هم الذين تمّموا وعد المسيح فيهم لأنّهم حفظوا كلام المسيح وعملوا به وصاروا مقامًا صالحًا يقيم فيه الآب والابن معًا. إخوة يسوع الصغار هم الذين صاروا مستعدين كلّ الاستعداد ليصبحوا مرسلين حاملين بوحدة لا تتجزأ معهم الآب والابن للبشريّة جمعاء. وهذا الأمر سيظهر واضحًا في تعاليمهم وفي تصرّفاتهم وفي أعمالهم، هم الذين تكلم المسيح عن رسالتهم في مت ١٠-١١، ووصف الحالة التي سيمرّون بها أثناء قيامهم بعملهم الرسوليّ.

أولاً: سيتعرّض الرسول إلى الفقر لأنّ المعلم قال له ما يلي: "لا تَقْتَنُوا ذَهَبًا وَلَا فِضَّةً وَلَا نَحَاسًا فِي مَنَاطِقِكُمْ، وَلَا مِزُودًا لِلطَّرِيقِ، وَلَا ثَوْبَيْنِ، وَلَا أَحْذِيَّةً، وَلَا عَصًا، لأنّ الفاعل مستحقّ طعامه" (مت ١٠: ٩-١٠). لذلك فالرسول سيحتاج إلى الأمور التالية: الطعام، الكسوة، والشراب؛ وبما أنّه دُعي بالفاعل من قبل معلمه، فهو حتمًا يستحقّ أجره من الذين ينتظرون مجيئه، أي الذين ينتظرون الخلاص.

ثانيًا: سيتعرّض الرسول لأن يكون غريبًا طالما أنّه سيدخل المدن والقرى التي يجهل سكّانها، وسكّانها يجهلون؛ لذلك فهو محتاج لأن يفتش عمّن يستحقّونه ويستحقّون كلامه، وإلاّ فسيخرج كالغريب خارج البلدة التي ستشبهه من جراء موقفها السلبيّ منه سدوم وعمورة (مت ١٠: ١١-١٥)، أي أنّ دينونة الذين يرفضونه ستبدأ منذ اللحظة التي يرفضونه بها.

ثالثًا: سيتعرّض الرسول للسجن لأنّه سيُسلم إلى المجالس ويُجلّد في المجامع (مت ١٠: ١٦-١٧) لأجل التعاليم المشابهة لتعاليم معلمه.

أمّا بالنسبة إلى الذين عملوا الخير تجاه هؤلاء الصغار الذين دعوناهم بالرسول، فما هم سوى الذين يستحقّون استقبالهم: "وأية مدينة أو قرية دخلتموها فافحصوا من فيها مستحقّ" (مت ١٠: ١١)؛ فمن هو المستحقّ إذا؟ أليس هو ذاك الذي يقبل الرسول أولاً، ومن ثمّ يسمع كلامه، لأنّه سيحصل مقابل عمله

هذا على السلام الذي يحمله الرسول، أي الخلاص (١٠: ١٢-١٤)؟ في الواقع، إنَّ الذي يأوي الغريب الذي يحمل كلام المسيح يأوي المسيح بذاته؛ أمّا من يأوي الغريب الذي لا يحمل كلام المسيح فهو يطبّق عملياً كلاماً قاله المسيح في حالات أخرى لا تشبه أبداً الإطار الذي نقوم بمعالجته الآن.

أمّا بالنسبة إلى النار الأبدية فهي معدّة لإبليس ولملأئكته؛ لا أعتقد من جهتي أنا أنّ إبليس الذي أتى المسيح على ذكره في هذا النصّ (مت ٢٥: ٤١) هو ذاك الكائن الذي يملك على جهنّم، وندعوه نحن بالشيطان، بل هو يمثل حالة مغايرة تماماً لهذا التفكير.

فلنأخذ مثلاً بطرس في مت ١٦: ١٣-٢٠، حين سأله المسيح وسأل باقي التلاميذ عن هويّته هو ابن الإنسان، فكان جواب بطرس للمسيح محدّداً: "بأنّه المسيح ابن الله الحيّ"؛ في الواقع، لقد علم المسيح من خلال جواب بطرس أنّ الملهم هو الآب بذاته وليس اللحم أو الدم؛ إذا فأبواب الجحيم لن تقوى على كلّ مؤمن يعتمد بكلامه على إلهامات الآب السماويّ. لذلك، بالمقابل، إنّ كلّ إنسان يعتمد على إلهامات متأتية من اللحم والدم، فأبواب الجحيم ستقوى عليه وعلى كلّ ما قد يُبنى على إلهاماته من تعاليم وسبل؛ إذاً فملأئكة الجحيم هم الذي يعتمدون الأفكار البشريّة البعيدة كلّ البعد عن التعاليم والأفكار السماويّة.

فلنعد إلى مت ١٠ حيث يقول المسيح الكلام التالي: "وَمَنْ لَا يَقْبَلُكُمْ وَلَا يَسْمَعُ كَلَامَكُمْ، فَاخْرُجُوا خَارِجًا مِنْ ذَلِكَ الْبَيْتِ أَوْ مِنْ تِلْكَ الْمَدِينَةِ، وَانْفُضُوا غِبَارَ أَرْجُلِكُمْ. ^٥ الْحَقُّ أَقُولُ لَكُمْ: سَتَكُونُ لِأَرْضِ سَدُومَ وَعَمُورَةَ يَوْمَ الدِّينِ حَالَةٌ أَكْثَرُ احْتِمَالًا مِمَّا لِتِلْكَ الْمَدِينَةِ"؛ إنّ كلام المسيح يشير إلى أبواب الجحيم التي ستجعل من كلّ مَنْ يرفض الرسل وأفكارهم شخصاً شبيهاً بحالته لسدوم وعمورة اللتين عاشتا الهلاك على الأرض بانسحاب سلام الله منهما، بعدما تشبّثتا بسبلهما وبمسلكهما المغايرة لسبل الله ووصاياه. إنّ أبواب الجحيم

تقوى على الذين يرفضون تعاليم الرسل، أي الذين يتشبثون بأفكارهم التي تعلق على أفكار الله وإلهاماته؛ وإذا ما عدنا إلى بطرس نراه في مت ١٦: ٢١ ينتهر يسوع على كلامه الذي يوحى به بالصلب وبالقتل وبالقيامة، وعلى أثر ذلك قام يسوع ليؤنّب بطرس الذي اعترض إلهاماته السماوية وتعاليمه داعيًا إياه بالشيطان، ومعتبرًا إياه معثرة لأنّ أفكاره أفكار بشر تهتمّ بما هو لها وليس بما هو لله. إنّ أفكار الناس تهتمّ بما هو للناس، أي بما يفي حاجات أنانيّتها ومصالحها، أمّا الأفكار الإلهية التي كان المسيح يقولها على مسامع الرسل فهي تفي بحاجات الناس الخلاصيّة. بحالة كهذه يصبح الشيطان متجسّمًا بالأفكار البشريّة التي تبحث عن مصالحها البشريّة، أمّا ملائكته فهم كلّ الذين تبوّأ طريقة تفكيره وتعاليمه وصاروا مثله.

خاتمة

نستنتج ممّا ورد أنّ الدينونة تبدأ منذ اللحظة التي يلتقي بها الإنسان بالرسول المؤمن الذي يحمل كلام المسيح، فهو إمّا بسماعه لكلام الرسول يترفع عن مصالحه، ويحصل على سلام الله وخلاصه في هذه الدنيا وفي الآخرة، وإمّا يتشبّث بمبادئه وبعاداته التي تلهمه مسلكه وسبله وتخسره حضور الله وسلامه وخلاصه في هذه الدنيا وفي الآخرة؛ فأهل الشمال هم أبناء العادات والتقاليد البشريّة التي ترفض الإصغاء إلى كلام الله لتحصل على خلاصه، وأهل اليمين هم أبناء الكلمة التي سمعوها، وبسماعهم إياها تخلّوا عن أفكارهم وشروورهم، وحصلوا على خلاص الله وسلامه في هذه الدنيا وفي الآخرة، لأنّ ملكوت السماوات يبدأ من هنا ويكتمل هناك.

محبّة العدوّ بحسب لو ٦ : ٢٧-٣٦

د. دانيال عيوش
جامعة البلند

مقدمة

يُعتبر قول يسوع عن محبّة العدوّ بين الأقوال الأصعب قبولاً بسبب طرحه الجذريّ والجريء للموضوع بأسلوبٍ يبدو للقارئ أنّه غير منطقيّ. لذلك معظم المسيحيّين عبر التاريخ وفي الحاضر غالباً ما غصّوا ويغصّون النظر في وجوده. ماذا يعني أن نحبّ الأعداء؟ إلى أيّ حدّ يجب على المسيحيّ المؤمن أن يبذل نفسه ضحيّةً للعنف المفروض عليه من قبل "العدوّ"؟ متى، إذن، يُسمح بمهاجمة العدوّ من أجل الدفاع عن خاصّتنا ومصالحنا؟

عندما نطرح أسئلة كهذه، تصبح الجذريّة الكامنة في هذا التعليم غير مقبولة. وفي المقطع نفسه نجد أيضاً القول عن الضرب على الخدّين الذي يعلم الامتناع من ردّ العنف بالعنف^(١)، وله علاقة وثيقة بمبدأ محبّة العدوّ. وكما سنرى أدناه، موضوع مناهضة العنف هو بعدّ من الأبعاد العديدة التي تحدّد سلوك المؤمن المسيحيّ المرتكز على مبدأ محبّة العدوّ.

بحسب النقد الأدبيّ، وتحديدًا نقد التحرير الأدبيّ، تحتوي "العظة في السهل" في لوقا (الموازية للعظة على الجبل في مت ٥-٧) الشكل الأقدم لهذه الأقوال. لذلك يركّز البحث في هذه المقالة على ما ورد في إنجيل لوقا. إنّ العظة في السهل في الإصحاح السادس من لوقا تتألّف من ثلاثة أقسام رئيسيّة وهي: قسم التطويبات والويلات (آ ٢٠٦-٢٠٦)، قسم المقتضيات السلوكيّة من

(١) رج لو ٦: ٢٩-٣٠ ومت ٥: ٣٨-٤٢، أي الطباق السادس في العظة على الجبل.

أجل الملكوت (آ ٢٧٢-٣٨)، وقسم الأمثال التوضيحية (آ ٣٩-٤٩). أما الأقوال حول محبة العدو، فهي ترد في الوسط، في قسم المقتضيات السلوكية الذي بدوره يتبع البنية الأدبية التالية:

القسم الأول (آ ٢٧٢-٣٤ يغلب فيه الكلام الحثي)

٢٧-٣٠ الإرشادات

٢٧-٢٨ محبة العدو

٢٩-٣٠ أمثلة تطبيقية

٣١ القول المركزي: القاعدة الذهبية

٣٢-٣٤ الأسباب على محور الأفقي (التصرف مع الآخر)

القسم الثاني (آ ٣٥-٣٨ يغلب فيه الكلام بالحجج)

٣٥ محبة العدو والبنوة الإلهية

٣٦ القول المركزي: الاقتداء بالله

٣٧-٣٨ الأسباب على محور العمودي (التصرف مع الله)

تعتمد هذه المقالة على المقاربة التفسيرية فحسب، دون الولوج إلى مناقشة المواقف اللاهوتية العديدة الواردة في التعليم السلوكي الخاص بكل كنيسة. إنها تنطلق من عمل تفسيري نقدي للنص اللوقاوي، وذلك من أجل التعمق في المعاني الكامنة في هذا النص التأسيسي للسلوك المسيحي.

١- بنية الآيتين ٢٧-٢٨ ومضمونهما

ندرس تحت هذا العنوان الجمل الأولى للإرشادات حول المقتضيات السلوكية من أجل الملكوت وبداية عرض أسبابها (آ ٣٥) التي تلخص ما قاله يسوع في قسم الإرشادات كلها (آ ٢٧٢-٣٠)، وهذا لأن موضوع محبة العدو يرد في كلا النصين.

تتكوّن الجمل في الآيتين ٢٧-٢٨ من أربعة أفعال أمر تقرن جنبًا إلى جنب دون أية أداة وصل. تأتي الأفعال كلّها في زمن الحاضر^(٢)، ولكلّ فعل أمر مفعول به بشكل اسم فاعل، وهو يدلّ على التصرف العدوانيّ لجماعة لا تحدّد هويّتها. فقط الاسم "أعداء" في آ ٢٧ ب يستثني قاعدة ورود أسماء الفعل. الجمل بسيطة وقصيرة بكلّ عناصرها في عدد الجمع. أمّا بخصوص الصيغة البلاغية المستخدمة، فيدلّ هنا إلى استخدام صيغة الموازنة الشعرية (*parallelismus membrorum*).^(٣)

تبدأ الجمل وتنتهي بفعل أمر للمخاطب الجمع، والمفعول به فيها (الجماعة العدوانيّة) يأتي بضمير المخاطب الجمع الموصول بمعنى الإضافة: أعداءكم ومبغضيكم. بهذه الطريقة ترسم الجمل الأربع حركة الفعل بشكل أنّه ينبثق من متلقّي الإرشادات ويعود إليهم، ولكنّ الحركة ليست بمتبادلة، لا بل بالعكس، الفعل الذي يجب أن يقوم به مستمعو يسوع هو مضادّ للفعل الذي تلقّوه من الآخرين. لذلك يصبح المعنى لهذه الإرشادات غير منطقيّ وغريب: يجب على المستمعين أن يحبّوا الأعداء، أن يُحسنوا إلى مبغضيتهم، أن يباركوا لاعينهم، وأن يصلّوا من أجل مشوّهي سمعتهم.

يلفت النظر أيضًا أنّه، في الواقع، أسماء الفعل الثلاثة المستخدمة هنا تأتي في زمن الحاضر، أي أنّها تدلّ على استمرارية الأفعال العدوانيّة وتكرارها على من يقرّر تطبيق إرشادات يسوع. هكذا يمنع النصّ إمكانية التفسير بأنّ القائمين بأفعال الخير يرجون المعاملة بالمثل من قبل مجموعة "الأعداء". أمام هذه الإرشادات غير المنطقيّة بحسب الحكمة البشريّة التي تهدف أولاً إلى

(٢) هناك في اللغة اليونانية زمان لفعل الأمر: الحاضر والماضي البسيط، وكلّ منهما يدلّ على طريقة إتمام الفعل في زمن: الحاضر يدلّ على الاستمرار والتكرار، بينما الماضي يدلّ على الزمن المحدّد والمرة الواحدة. رج Blass § 318 § 339.

(٣) رج التعريف عن الموازنة الشعرية في: 35 BÜHLMANN. وحول استخدام الموازنة الشعرية في الأدب الحكميّ رج SEVENICH-BAX, 388s و VON RAD, 42ss.

خير الإنسان في الحياة، يجب على المعلم أن يعرض الأسباب التي قد تقنع المستمعين بقبول تعليمه، وهذا ما يدونه لوقا في القسم الثاني من الخطبة، وخصوصاً في الآيتين ٣٥-٣٦.

يمكننا جمع الأفعال في أربعة أجواز على مبدأ "الفعل-ردّة الفعل" التي تشكّل بدورها موازاتين شعريتين متكاملان في الدلالة والمضمون. يرسم الجدول الآتي أدناه هذه الفكرة بوضوح:

الخير بالأعمال (<i>benefacere</i>)	{	العداوة البغض	{	المحبة عمل الخير	الموازاة الأولى
---	---	------------------	---	---------------------	-----------------

الخير بالأقوال (<i>benedicere</i>)	{	اللعة الإساءة	{	البركة الصلاة	الموازاة الثانية
---	---	------------------	---	------------------	------------------

تتحرك الموازاتان بطرق مختلفة لمعالجة مسألة واحدة، هي علاقة المسيحيّ بالقريب المهذّب والعدوانيّ. بحسب الشرط الأساسي للعة في السهل، الذي يضع مستمعي يسوع واقفين دائماً أمام العرش الإلهيّ (رج- 134 AYUCH, 136)، تتطلّب آ ٢٧ من المحسنين ألا يتوقفوا عن الأعمال، في حين أنّ آ ٢٨ تتطلّب الشفاعة من أجل العدو اتين أمام العرش الإلهيّ. بكلام آخر، تغطّي، كلتا الموازاتان الاتجاهين اللذين يمكن للمرء أن يوجّه تصرّفه للآخر: الاتجاه الأفقيّ بمعنى صانع الخير (*benefactor*)، والاتجاه العموديّ بمعنى قائل الخير (*benedictor*).

٢- التصرف بحسب المحبة

تعالج الموازاة الأولى في آ ٢٧ موضوع تصرّف المؤمن بحسب مبدأ المحبة كما يرد في العظة في جمل عدّة. يرد الفعل "أحبّ" ليس في الإرشادين

للآيتين ٢٧ و ٣٥ فحسب، بل أيضًا في الجملة التوكيدية للآية ٣٢. أما بالنسبة إلى الفعل "عمل"، فنجد أربع وحدات معنوية، وهي تعطي باللغة العربية الأفعال التالية: "أحسن" (kalwj poiew) في آ ٢٧، "عمل هكذا" (omoiwj poiew) في آ ٣١، "عمل بالمثل" (to. auto. poiew) في آ ٣٣، و"صنع الخير" (agaqopoiew) في آ ٣٥. هناك علاقة دلالية وثيقة بين الفعلين "أحب" و"عمل" كما تبين لنا الدراسات الدلالية لكلتا الكلمتين (AYUCH, 111-113).

يدلّ استخدام لوقا للفعل "أحب" في العظة في السهل (ستّ مرّات من أصلّ الثلاث عشرة مرّة في كلّ الإنجيل) على الدور المركزي الذي يلعبه هذا المقطع لفهم معاني فعل المحبة (agapaw) بحسب لوقا البشير. هذا مهمّ أيضًا إذا أضفنا أنّ الفعل "أحب" لا يرد أبدًا في الحكمة السردية، بل فقط في الخطبات، وبشكل خاصّ في خطبات يسوع، التي تعالج مواضيع ذات بُعد سلوكيّ.^(٤) يدلّ الفعل "أحب" في الجمل الست التي يأتي فيها في العظة على تصرّف إنسانٍ تجاه إنسانٍ آخر، أي أنّ المحبة مفهومة هنا كفعل بشريّ من أجل البشر وليس لوصف العلاقة بين الله والإنسان. بكلام آخر نقرأ في العظة عن المحبة بعدها الأفقيّ وليس بيّدها السماويّ.

إنّ صياغة الموازة الشعرية بالفعلين "أحسن" (kalwj poiew) و"أحب" (agapaw) تعطي لهذا الأخير دلالة خاصّة تبرز الوجه العملائيّ والتطبيقيّ على الوجه العاطفيّ والحسيّ تجاه القريب. المحبة تعني هنا القيام بأفعال حسنيّ وليس الشعور النفسانيّ بتفضيل شخص على آخر. نجد في الأدب اليهوديّ أيضًا جملاً شبيهةً تحتوي على هذين الفعلين. ثمة استشهادان يقبسان الوصية الواردة في لا ١٩: ١٨: "لا تَنْتَقِمَ وَلَا تَحْقِدْ عَلَى أَبْنَاءِ شَعْبِكَ، بَلْ تُحِبُّ قَرِيْبَكَ كَنْفْسِكَ. أَنَا الرَّبُّ". هذان الاستشهادان يقدّمان تفسيرًا للآية على الشكل التالي:

(٤) بخصوص المعاني العديدة لفعل "أحب" بمصطلحاته الثلاثة في اللغة اليونانية، رج STAUFFER، ٢١-٥٥.

١. "أحبّ قريبك بنفسه، حتّى وإن كان يبغضك لا تصنع [الشرّ] له: أنا الربّ" (الترجوم المنسوب إلى يوناثان لا ١٩: ١٨).

٢. "يا أبنائي، أحبّوا بعضكم بعضاً كإخوة، كما يحبّ الإنسان نفسه. وليسع كلّ واحد إلى فعل الخير لأخيه، ويعمل معه باتّفاق على الأرض. وليحبّ الواحد الآخر كما يحبّ نفسه" (يوبيلات ٣٦: ٤).

يعبّر الاستشهاد الأوّل بالنفي والثاني بالتوكيد ميزة فعل المحبّة كفعل لا يبحث عن مصلحة فاعله أوّلاً، بل بالأحرى يخرج ويبحث عن القريب ويعمل الخير له (في هذين المثليين القريب هم الرفقة والإخوة). إنّ فعلَي المحبّة والعمل الحسن في هذين الاستشهادين وفي لو ٦: ٢٧ مترابطان ومترادفان بشكل أنّه يمكن تبديلهما الواحد بالآخر بدون أيّ تغيير للمعنى الوارد في الجمل.

٣- الأمر بضرورة محبة القريب

شدّد يسوع بشكل بارز وجلّي على ضرورة محبة العدو، وهذا ما أعطى للعضة في السهل ميزة خاصّة لا شبيه لها في سفري لوقا-أعمال. لا يُعتبّر مبدأ محبة العدو إنجازاً مسيحياً محضاً، إذ أنّه مذكور في بعض الكتابات الشرقيّة القديمة والكتابات الهلنيسيّة واليهوديّة أيضاً، كما تبيّنه الاستشهادات التالية:

١. "لا تُبادل خصمك بالشرّ، عامل الشرير بلطف، أحكم على عدوك بعدل، وابتسم لخصمك. إذا حاقدك... (كذا)، فأطعمه" (نصائح الحكمة ٤١-٤٥).

٢. "إنّ المعاملة بالمثل يجب أن تكون بشكل أنّ الأصدقاء لا يتحوّلون إلى أعداء، بل الأعداء إلى أصدقاء" (ذيوجينيس ليرتيوس ٨. ١. ٢٣).

٣. "٢١ إن جاع عدوك فأطعمه حُبزاً، وإن عطش فأسقهِ ماءً، ٢٢ فإنّك تجمّع جَمراً على رأسه، والرّبُّ يُجازيك" (أمثال ٢٥: ٢١-٢٢).

٤. "إن حاول إنسان أن يسيء إليكم، فعاملوه بالخير وصلّوا لأجله، فيحرّركم الربّ من كلّ شرّ" (وصايا ١٢: يوسف ١٨: ٢).

٥. "الرجل الصالح...، حتّى وإن أرادوا أن يسيئوا إليه، فهو يفعل الخير لكي يغلب الشرّ، وهو الذي ينعم بحماية الله، أمّا الأبرار فيحبّهم كنفسه" (وصايا ١٢: بنيامين ٤: ٣)

يعود الاستشهاد الأوّل إلى النصف الثاني من الألفيّة الثانية قبل المسيح، وهو الأقدم المتوفّر لنا بهذا الموضوع. إنّه يبرهن أنّ حكمة الشرق الأدنى القديم كانت تنشغل، منذ أزمنة باكرة جدّاً، بتقديم بديل عن بغض العدو. في العالم اليونانيّ القديم تبرز الرواقية والفيثاغوريّة بين التيارات الفلسفيّة التي علّمت تعليمًا شبيهاً، كما بيّنه النصّ رقم ٢. أمّا الاستشهادات الثلاثة الأخرى، فهي تنتمي إلى الإرث الثقافيّ الدينيّ اليهوديّ، وهي تعكس وجود فكرة الامتناع من كره العدو في فترة زمنيّة طويلة تغطّي الخمسمائة سنة قبل مجيء يسوع المسيح. في هذه النصوص ترد للمرّة الأولى حججٌ لاهوتيّة تدافع عن ضرورة الامتناع عن بغض العدو. هناك كلام عن مكافأة الله الذي يحرّر الأبرار من الأشرار ويحميهم. يكمن السبب الرئيسيّ للتصرّف الودّيّ تجاه العدو في المبدأ الأساسيّ للعدالة الإلهيّة، أحد الخصائص الإلهيّة في الفكر اليهوديّ القديم.

قبل الختام للتعليق على هذه الآية اللوقاويّة يجدر ذكر بعض الاستنتاجات: أولاً، إنّ لوقا يستخدم قالباً أدبيّاً معروفاً من قبل لكي يعبر عن قناعاته الخلقية. ثانياً، إنّ البعد الدينيّ لمفهوم العداوة في عظة يسوع مهمٌّ جدّاً بالنسبة إلى الإنجيليّ، ولذلك القوّة العملائيّة للمحبّة يُعبّر عنها بالأفعال الخيريّة غير المشروطة إلّا بقوّة الإيمان. وثالثاً، هناك ميزة خاصّة بالقلم اللوقاويّ وهي الطريقة الملحّة وغير القابلة للنقاش التي يصرّ بها يسوع في هذه العظة على ضرورة تطبيق مبدأ محبة العدو. يفسّر سبب هذا الإلحاح في سياق عرض

الحجج الحكمية والرؤيوية في آ ٣٦٦-٣٨.

٤- المثل التطبيقي لمحبة العدو

يرد في الآيتين ٢٩-٣٠ مثل عن كيفية تطبيق مبدأ محبة العدو، وهو يرد أيضاً في العظة على الجبل في مت ٥: ٣٩-٤٠. بالاختلاف عن النص المتأوي نجد في لو ٢٩ تبادل ترتيب الرداء والثوب؛ ففي متى يؤخذ أولاً الثوب، بينما في النص اللوقاوي الرداء يأتي المقدم:

مت ٥: ٤٠	لو ٦: ٢٩ ب
...وَمَنْ أَرَادَ أَنْ يُخَاصِمَكَ وَيَأْخُذَ ثَوْبَكَ فَاتْرُكْ لَهُ الرِّدَاءَ أَيْضًا.	...وَمَنْ أَخَذَ رِدَاءَكَ فَلَا تَمْنَعَهُ ثَوْبَكَ أَيْضًا.

يكمن السبب الأولي لهذا الفرق في أن متى يقدم قول يسوع في سياق محكمة، وفيه يصدر القاضي حكماً على المتهم بنزع ثوبه كفدية عن تهمة معينة، لذلك إضافة الفعل "أَنْ يُخَاصِمَكَ". كان هذا النوع من الأحكام يصدر على الفقراء الذين لا يملكون إلا ما يلبسونه وما كانوا ينزعون عنهم رداءهم (عباءتهم) لأنه كان يحمي حامله من البرد في الليل، ولذلك كان أهم من الثوب. أما خلفية النص اللوقاوي فهي التعرض لعملية السرقة حيث اللص يأخذ أولاً الرداء (القطعة الخارجية)، ثم الثوب (القطعة الداخلية).^(٥) أما الفعل "ضَرَبَ" المستخدم في بداية آ ٢٩ للإشارة إلى ضرب الخد (túptw)، لا يعني إلا الضرب، وبالتالي يدل على إساءة عنيفة. في تحليلنا للأفعال العنيفة في هذه الآية يبقى التعليق على الفعل "أَخَذَ" (airw) الذي له هنا معنى السرقة كما في لو ١١: ٥٢؛ مر ٤: ٢٥ ومت ٢١: ٤٣. إذن، يمكننا القول بأن يسوع يطلب من

(٥) يشير باور في قاموسه إلى البعد العدواني لفعل "أخذ" (airw) في بعض النصوص. رج 4 §. BAUER, s.v. المزيد حول المقارنة الإزائية لهذه الأفعال رج 120f SEVENICH-BAX, و321 BOVON.

تلاميذه أن يكونوا دائماً مستعدين أن يشاركون بما لديهم، حتى وإن كان ملكهم خفيفاً، وحتى إن كان القريب أمامهم يعتبر أنه يسرق الممتلكات.

تعبّر آ ٣٠ بوضوح جليّ عن هذه الفكرة، وتعلن عنها بأسلوب قاعدة عامّة تنطبق على جميع أتباع يسوع: "وَكُلُّ مَنْ سَأَلَكَ فَأَعْطِهِ، وَمَنْ أَخَذَ الَّذِي لَكَ فَلَا تُطَالِبُهُ". بحسب هذا القول يجب العطاء مهما كانت الظروف، إن سرقه أو إن طلبوا منه، يبقى دائماً جواب المؤمن العطاء، لأنّ المؤمن هو سيّد الموقف ويسيطر على كلّ الأوضاع، إذ أنّه لا يقدر أن يخسر شيئاً من ممتلكاته التي هي أصلاً لأبيه السماويّ. لذلك لا يمانع المؤمن عن مشاركته بكلّ ما لديه مع القريب. إنّها الحرّية العليّة، ولا حرّية كهذه إلا لأبناء الآب.

يجوز مقارنة آ ٣٠ ب لو ١١: ٩ حيث يرد الفعلان "سأل" و"أعطى" معاً أيضاً: "وَأَنَا أَقُولُ لَكُمْ: إِسْأَلُوا تُعْطُوا، أَطْلُبُوا تَجِدُوا، إِفْرَعُوا يُفْتَحْ لَكُمْ". الله هو المعطي، والمؤمن هو من يسأل، وكما يعطي الله لكلّ من يسأله، هكذا أيضاً يعطي المؤمن لقربيه. هذا هو مبدأ الاقتداء بالله (*imitatio Dei*) الذي يبنى عليه يسوع أيضاً في لو ٦: ٣٦، وقدّم في آ ٣٠ تمهيداً له. لا يطلب المؤمن الاسترجاع، لأنّ أخذ القريب من ممتلكاته، إن كان بواسطة الطلب أو بواسطة العنف، أتاح له فرصة للعطاء، والله وحده يقدر أن يطلب استرجاع ما قد أعطى. هكذا نقرأ في لو ١٢: ٢٠ حيث يطلب استرجاع الحياة التي أعطيت لذلك الرجل: "هذه اللّيثة تُطَلَبُ نَفْسُكَ مِنْكَ" (*tauth| th| nukti. thn yuchn sou*) (*apaitousin*). وكما يقول المثل العربيّ الشهير المستوحى دون شكّ من التقليد البيبليّ اليهوديّ المسيحيّ: "الملك لله وحده"، ولذلك لا يحقّ إلاّ لله أن يطالب بالاسترجاع. وقد يكون لو ٦: ٣٠ النصّ الأقرب إلى قول يسوع الوحيد الذي يستشهد به بولس في سفر أعمال: "مَغْبُوطٌ هُوَ الْعَطَاءُ أَكْثَرُ مِنَ الْأَخْذِ" (أع ٢٠: ٣٥).

ما يطرّحه يسوع هنا ليس له علاقة بالتنازل عن حقّ مقاومة العنف. إنّهم

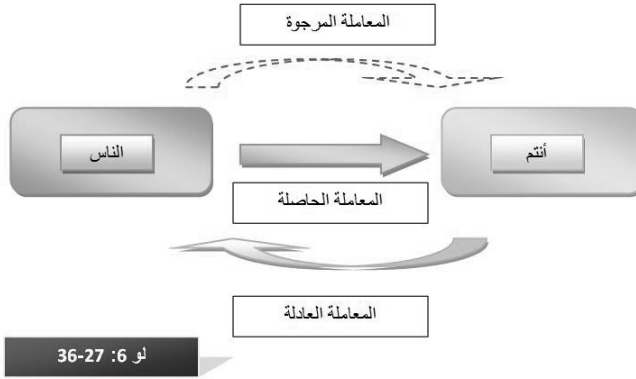
وأوسع بالكثير من ذلك. يطرح يسوع في العظة في السهل أن يكون موقف المؤمن موقف فعّال وليس انفعاليًا. المؤمن يعمل من أجل القريب، ولذلك له دائمًا الاستعداد للعطاء وللمشاركة مع القريب مهما اشتدت الظروف، وذلك لأنه ابنُ لآب السماويّ الذي قدّم من أجلنا، نحن البشر، ابنه الوحيد.

٥- القاعدة الذهبية ومبدأ الاقتداء بالله

يلاحظ في سياق الكلام عن محبة العدو إبراز مبدئين أساسيين في الأخلاق المسيحية وهما: القاعدة الذهبية التي تعلّم معاملة القريب بالمثل (آ ٣١) والاقتداء بالله (آ ٣٦).

تنتمي القاعدة الذهبية الكلاسيكية، "كما يفعل الناس بكم، إفعلوا أنتم بهم هكذا أيضًا"، إلى الإرث الثقافي اليوناني وإلى التراث اليهودي أيضًا. يمكننا التأكيد على ذلك بناء على النصوص العديدة عن الموضوع في كلا التقليدين. هنا بعض الشواهد: هوميروس، أوديسية ٥، ١٨٨-١٩١؛ إسقراط، إلى ديمونيكوس ١، ١٧؛ ذوجينيس ليرتيوس ١. ٣٦. ١ طاليس؛ سير ٣١: ١٥ (في السبعينية)؛ طوبيا ٤: ١٥؛ يوسف أسثينيت ٢٨. ١٤؛ أريستياس ٢٠٧؛ التلمود *bSchab* ٣١؛ التلمود الأورشليمي ١ ل لاو ١٩: ١٨. (٦) يكمن الفرق الكبير بين هذه الكتابات وقول يسوع في إنجيل لوقا في رفع طرح المعاملة بالمثل إلى مستوى أرقى ممّا كان معروفًا حتى ذلك الوقت وهو مستوى التمني والرجاء. يعلم يسوع في لو ٦: ٣١ أنه يجب على المسيحيّ معاملة الآخر، لا كما الآخر يعامل المسيحيّ، بل كما كان المسيحيّ يرجو أن يعامل من الآخر. يعلم يسوع أنّ المسيحيّ لا يردّ بالمثل لأعمال الآخرين، بل أنّه يتعب ويسعى أن يقدم للآخرين الأفضل والأحسن، تمامًا كما كان يتمنى أن يأخذ هو من هؤلاء. يقدم البيان أدناه رسمًا لحركة المعاملة بين تلاميذ يسوع (أنتم) والناس (الأعداء):

(٦) للمزيد من الشواهد رج: AYUCH: ١٢٥-٦.



يُميّز هذا البيان بين ثلاثة أنواع من المعاملات بين التلاميذ والناس. أولاً، تأتي المعاملة المرجوة، أي التي لم تحصل أبداً في الواقع، ولكن تلاميذ يسوع ينتظرونها من الناس. هذه المعاملة المرجوة هي المقياس لمعاملة الآخرين، إذ لا أحد في صوابه يتمنى لنفسه إلاّ الخير والسعادة. ثانياً، وفي وسط البيان، تأتي المعاملة الحاصلة وهي في سياق العظة تدلّ على الأفعال العدوانيّة التي يقوم بها الناس على جماعة التلاميذ. بالنسبة إلى يسوع، هذه المعاملة لا تؤخذ بعين الاعتبار لأنّها لا تولّد إلاّ الشرّ، وعلى التلاميذ أن يتحمّلوا أضرارها إذا حصلت لأنّها ليست بخسارة، بل هي المشاركة مع القريب. ثالثاً، تأتي المعاملة العادلة وهي في أسفل البيان. تنطلق هذه المعاملة من عند التلاميذ، ويتوجّه إلى الجميع من أجل خير الكلّ. تتأسس هذه المعاملة على المحبّة وفعل الخير للجميع بما فيهم الأعداء.

وفي الواقع يلغي يسوع مفهومَي العدالة والحكمة كما يعقلهما هذا العالم ويعطي لهما بعداً روحياً سامياً لأنّه ينطلق من حقيقة مجيء الملوك وتأسيسه بحسب المحبّة الإلهيّة ورحمته. ليس للقاعدة الذهبية مفهوم قضائيّ، بل لها أولاً دور تربويّ لأنّها "القاعدة الجوهرية للتصرّف الحكيم" (SEVENICH-BAX, 422).

أما المبدأ الثاني، فهو مبدأ الاقتداء بالله، وله أيضًا بعدٌ روحيّ سماويّ: "كُونُوا رُحَمَاءَ كَمَا أَنَّ أَبَاكُمْ أَيْضًا رَحِيمٌ" (٣٦ آ). يبرز لوقا هنا الميزة الإلهية الأصب فهمًا بالنسبة إلى الأمميين: إِنَّ اللَّهَ رَحِيمٌ، وفي رحمته يكمن كماله (رج النصّ الموازي في مت ٥: ٤٨ حيث نجد المصطلح كامل -*teleioj*- عوضًا عن رحيم -*oiktirmwn*) يشدّد لوقا البشير في عدّة مقاطع من إنجيله على التنازل الإلهيّ لأنّ الربّ رحم شعبه وأنقذه من شدّته والضلال. هذا ما يسرد في مشهد المذود في بيت لحم وفي مشهد إقامة ابن الأرملة في نائين وفي قول يسوع للذين صلبوه في ٢٣: ٣٤: "يَا أَبَتَاهُ، اغْفِرْ لَهُمْ، لِأَنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ مَاذَا يَفْعَلُونَ". كانت الرحمة تُعتبر رذيلةً من قبل الحكماء اليونان لأنّها تنبت من المشاعر، وهي ميزة من ميزات النساء وليس الرجال الفضلاء (رج LÖNING). لذلك، لم تكن الرحمة تُعدّ من خصائص الآلهة اليونان، وإذا كان القاضي رحيمًا لا يقدر أن يطبق العدل الذي يتطلّب أحيانًا القساوة في القرار. أما يسوع، فلم يعلم كذلك. بالنسبة إليه، الرحمة الإلهية تخلص الإنسان من فساده وتمنح له ما لا يستحقّ أبدًا، أي أن يكون المؤمنون أبناءً لله وأبناء الملكوت السماويّ. نجد بذورًا لتعليم يسوع في بعض الكتابات العائدة إلى زمن اليهودية الأولى. وهنا نقدّم مثلين جوهريين: (٧)

١. "رحمة الإنسان لقريبه، أمّا رحمة الربّ فلكلّ ذي جسد" (سي ١٨: ١٣)

٢. "يا أبناء إسرائيل، يا شعبي، كما أبوكم في السماء رحيم، كونوا أنتم

أيضًا رحماء على الأرض" (الترجوم المنسوب إلى يونانان ل لا ٢٢: ٢٨).

خاتمة

بعد تحليل هذا القسم المهم من "العظة في السهل" اللوقاوية، يمكننا التأكيد على أن مسألة محبة العدو لم تكن جديدة، لا في عالم الشرق الأدنى القديم ولا في اليهودية الأولى العائدة إلى زمن يسوع. لماذا، إذن، يُعتبر الأمر بضرورة محبة العدو ميزة خاصة بالمسيحية، وإن لم تمارس إلا من القديسين الأبرار؟ لماذا يرنّ هذا القول في آذاننا كقول يسوعاني بامتياز؟ ما هو العنصر الجديد الذي وضع يسوع في قوله عن محبة العدو؟

الجواب الأوّل لهذه التساؤلات يترسّى في اعتبار تعليم يسوع عن محبة القريب المبدأ الجوهريّ لفكره اللاهوتيّ. في الواقع، يرى يسوع في محبة القريب المفتاح التفسيريّ لكلّ أسفار العهد القديم. لا تنحصر محبة القريب على الذين يحبّنا فحسب، بل تمتدّ أيضًا على من يبغضوننا. في هذا القسم من العظة يعلن يسوع أنّ العدو هو أيضًا قريبنا، ولذلك يفتح مجالات التأثير لمبدأ محبة القريب على كلّ البشريّة دون استثناء. على المسيحيّ الحقيقيّ، إذن، أن يحبّ كلّ إنسان على وجه الأرض بغضّ النظر عن وضعه الاجتماعيّ، السياسيّ، الاقتصاديّ أو الدينيّ. بحسب يسوع، المبدأ المعلن عنه في لا ١٩: ١٨، الآية المحوريّة التي ألهمت هذا القسم من العظة، يجب أن يمتدّ على كلّ المسكونة والأرض. المسيح أتى لخلاص البشريّة كلّها، ولذلك يحبّ الجميع. العالم قد يكره ويبغض، ولكنّ المسيحيّ لا يستطيع أن يسمح لنفسه بذلك. لا يعتبر يسوع القول في لا ١٩: ١٨، وخاصة قوله عن محبة العدو فكرةً مثاليّةً غير واقعيّة، وهذا ما عبّر عنه في الأمثلة التطبيقية في العظة.

وفي الأخير يجدر الذكر أنّ صياغة يسوع للقول عن محبة العدو وحيدة من نوعها بسبب جذريّتها في الموقف. كان يسوع أوّل من عبّر عن محبة العدو بواسطة فعل الأمر، ولوقا أضاف على ذلك استخدام زمن الحاضر في صيغة الأمر، وشدّد بذلك على استمراريّة وتكرار فعل المحبة، وإن كان الآخرون يسيؤون إلى المؤمنين. إنّه موقف جديد يتطلّب الحكمة في كلّ لحظة والتذكّر بأنّ الملكوت آتٍ في كلّ حين.

مراجع

- AYUCH, D.A., *Sozialgerechtes Handeln als Ausdruck einer eschatologischen Vision. Zum Zusammenhang von Offenbarungswissen und Sozialethik in den lukanischen Schlusshelreden (MThA 54)*. Altenberge: Oros Verlag, 1998.
- BAUER, W., *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments un der frühchristlichen Literatur*. Berlin, 1988.
- BLOSS, F. & A. DEBRUNNER. *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*. Göttingen, 1990.
- BOVON, F., *Das Evangelium nach Lukas*. Vol. 1. Lk 1,1-9,50 (EKK 3,1), Zürich, 1989.
- BÜHLMANN, W. & SCHERER K., *Stilfiguren der Bibel*. Ein kleines Nachschlagewerk. Fribourg, 1973.
- DENIS, A.M., *Concordance Grecque des Pseudépigraphes d'Ancien Testament*. Concordance. Corpus des Textes. Indices. Université catholique de Louvain : Louvain-la-Neuve, 1987.
- LAMBERT, W.G., *Babylonian Wisdom Literature*. Oxford, 1960.
- LÖNING, K., "Die Torah als Weg zum ewigen Leben nach Lk 10,25-37", in: Angenendt, A. and H. Vorgrimler (ed.), *Sie wander von Kraft zu Kraft*. Aufbrüche, Wege Begegnungen (Festschrift for Bishop R. Lettmann), Kevelaer, 1993, 49-71.
- von RAD, G., *Weisheit in Israel*. Neukirchen-Vluyn, 1970.
- SEVENICH-BAX, E., *Israels Konfrontation mit den letzten Boten der Weisheit*. Form, Funktion und Interdependenz der Weisheitselemente in der Logienquelle (MThA 21). Oros Verlag: Altenberge, 1993.
- STAUFFER, E., *agapaw ktl*, in: *ThWNT I*, 21-55.

لو ٦: ٢٧-٣٦

تقسيم النصّ

٢٧ «لِكَيْ أَقُولَ لَكُمْ أَيُّهَا السَّامِعُونَ:

أَحِبُّوا أَعْدَاءَكُمْ، أَحْسِنُوا إِلَى مُبْغِضِكُمْ،

٢٨ بَارِكُوا لِأَعِينِكُمْ، وَصَلُّوا لِأَجْلِ الَّذِينَ يُسِيئُونَ إِلَيْكُمْ.

٢٩ مَنْ صَرَبَكَ عَلَى خَدِّكَ فَاعْرِضْ لَهُ الْآخَرَ أَيضًا،

وَمَنْ أَخَذَ رِدَاةَكَ فَلَا تَمْنَعُهُ تَوْبَكَ أَيضًا.

٢٠ وَكُلُّ مَنْ سَأَلَكَ فَأَعْطِهِ،

وَمَنْ أَخَذَ الَّذِي لَكَ فَلَا تُطَالِبَهُ.

٣١ وَكَمَا تُرِيدُونَ أَنْ يَفْعَلَ النَّاسُ بِكُمْ افْعَلُوا أَنْتُمْ أَيضًا بِهِمْ هَكَذَا.

٣٢ وَإِنْ أَحْبَبْتُمْ الَّذِينَ يُحِبُّونَكُمْ،

فَأَيُّ فَضْلٍ لَكُمْ؟ فَإِنَّ الْخُطَاةَ أَيضًا يُحِبُّونَ الَّذِينَ يُحِبُّونَهُمْ.

٣٣ وَإِذَا أَحْسَنْتُمْ إِلَى الَّذِينَ يُحْسِنُونَ إِلَيْكُمْ،

فَأَيُّ فَضْلٍ لَكُمْ؟ فَإِنَّ الْخُطَاةَ أَيضًا يَفْعَلُونَ هَكَذَا.

٣٤ وَإِنْ أَقْرَضْتُمْ الَّذِينَ تَرْجُونَ أَنْ تَسْتَرُدُّوا مِنْهُمْ،

فَأَيُّ فَضْلٍ لَكُمْ؟ فَإِنَّ الْخُطَاةَ أَيضًا يُقْرِضُونَ الْخُطَاةَ لِكَيْ يَسْتَرُدُّوا مِنْهُمْ الْمَثَل.

٣٥ بَلْ أَحِبُّوا أَعْدَاءَكُمْ، وَأَحْسِنُوا وَأَقْرِضُوا وَأَنْتُمْ لَا تَرْجُونَ شَيْئًا،

فَيَكُونَ أَجْرُكُمْ عَظِيمًا وَتَكُونُوا بَنِي الْعَلِيِّ،

فِيَاؤُهُ مُنْعِمٌ عَلَى غَيْرِ الشَّاكِرِينَ وَالْأَشْرَارِ.

٣٦ فَكُونُوا رَحِمَاءَ كَمَا أَنَّ آبَاءَكُمْ أَيضًا رَحِيمٌ.»

محبّة الله ومحبة القريب السامريّ الصالح (لو ١٠ : ٢٥ - ٣٧)

د. جوني عوّاد

كلية اللاهوت للشرق الأدنى - بيروت

مقدّمة

الأيام البيبليّة لهذا العام هي تحت عنوان "محبّة الله ومحبة القريب"، وللحديث عن هذا الموضوع اخترت كمدخل واحد من أجمل الأمثال التي علّم بها يسوع والأكثرها مفعمة بالحسّ الإنسانيّ، عنيت مثل السامريّ الصالح. وعلى الرغم من أنّ الاهتمام الرئيسيّ، المثل هو الإجابة على السؤال، "من هو قريبي؟"، إلّا أنّ هذا الاهتمام يأتي في سياق الكلام على محبة الله ومحبة القريب مثل النفس. وبالتالي فإنّ المثل يطرح مجموعة من الأسئلة: ما هي محبة الله ومحبة القريب؟ ما هي المحبة؟ هل محبة القريب ممكنة فقط، أو نابعة حصراً، أو تنساب حكماً من محبة الله؟ أم أنّ هناك محبة إنسانيّة لا تستمد جذورها بالضرورة من محبة الله؟

سأحاول الإجابة على هذه الأسئلة في نهاية المحاضرة، لكن في الوصول إلى هناك من الضروريّ قراءة مثل السامريّ الصالح في السياق المباشر له، ومن ثمّ في السياق الأوسع والذي هو رؤية يسوع لخدمته في إنجيل لوقا.

السامريّ الصالح في سياقه المباشر

مثل السامريّ الصالح موجود حصراً في إنجيل لوقا. السياق المباشر للمثل هو لقاء بين يسوع، وهو في طريقه إلى أورشليم (٩ : ٥ - ١٩ : ٤٥)، برجل

يهودِيّ ناموسِيّ (معلّم للشريعة). يخبرنا البشير لوقا أنّ الناموسِيّ أتى ليجرّب يسوع سائلاً إياه: "ماذا أعمل لأرث الحياة الأبدية؟"، فيجيبه يسوع: "كيف تقرأ ما هو مكتوب في الناموس؟"، أي كيف تفهم جوهر ما هو موجود في الناموس ومما يمليه عليك، فيجيب الناموسِيّ يسوع: "تحبّ الربّ إلهك من كلّ قلبك ومن كلّ نفسك ومن كلّ قدرتك ومن كلّ فكرك، وقريبك مثل نفسك".

في هذه الإجابة جمع الناموسِيّ بين نصّين من الناموس ملخّصاً بهما جوهر الشريعة اليهودية. النصّ الأوّل هو من كتاب التثنية ٦: ٤-٥، وهي صلاة يتوجّب على كلّ ذكر يهوديّ تلاوتها مرّتين في اليوم: "إسمع يا إسرائيل، الربّ إلهنا ربّ واحد، فتحبّ الربّ إلهك من كلّ قلبك، ومن كلّ نفسك، ومن كلّ قدرتك". ويضيف الناموسِيّ على هذا النصّ الأوّل عبارة "ومن كلّ فكرك". أمّا النصّ الثاني فهو مأخوذ من لاويين ١٩: ١٨: "لا تنتقم ولا تحقد على أبناء شعبك، بل تحبّ قريبك كنفسك". القريب في سياق النصّ الثاني هو "أبناء شعبك" أي اليهود. لكن في الإصحاح ذاته من كتاب اللاويين نجد تعريفاً آخر للقريب يتخطّى "أبناء الشعب" ليشمل أيضاً الغرباء في الأرض: "وإذا نزل عندك غريب في أرضكم فلا تظلموه؛ فالوطنيّ منكم يكون لكم الغريب النازل عندكم، وتحبّه كنفسك لأنكم كنتم غرباء في أرض مصر" (لاويين ١٩: ٣٣-٣٤). رغم هذا الانفتاح على الغرباء في أرض اليهود، إلّا أنّ هويّة القريب تبقى محصورة؛ فماذا عن الغرباء خارج أرض اليهود، أو الأعداء الذين يحتلون الأرض؟

الملفت للنظر في قراءة الناموس لجوهر الشريعة هو التشابه مع ما يقوله يسوع عن الوصايا الأعظم في الناموس في إنجيلي مرقس (١٢: ٢٨-٣٤) ومتّى (٢٢: ٣٧-٤٠)، حينما يُلخص الشريعة بوصيتين: "تحبّ الربّ إلهك من كلّ قلبك ومن كلّ نفسك ومن كلّ فكرك. هذه هي الوصية الأولى والعظمى. والثانية مثلها، تحبّ قريبك كنفسك". وينتهي يسوع كلامه في إنجيل متّى: "بهاتين الوصيتين يتعلّق الناموس كلّهُ والأنبياء".

هذا التشابه يطرح سؤالاً تاريخياً مهماً: هل هذا الفهم لجوهر الشريعة أمر تميّز به تعليم يسوع، أم أنّ هذه الصياغة كانت أمراً شائعاً ومتداولاً، كما يُظهر كلام الناموسي، تبنّاه يسوع؟ سأجيب عن هذا السؤال لاحقاً. لكن لا بدّ من متابعة قراءتنا للمثل في سياقه المباشر.

إجابة الناموسي لا غبار عليها: "بالصواب أجبته"، ردّ عليه يسوع. "وإن فعلت هذا فتحياً". لكنّ الناموسي، وبهدف تحقيق القصد الذي من أجله أتى إلى يسوع، أي ليجرّبه - وهذا ما تعنيه عبارة "التبرير نفسه" - سأله: "ومن هو قريبي؟". الواضح من تطوّر الحوار بين الاثنين أنّ تجربة يسوع تكمن في إجابته عن "من هو قريبي؟"، وليس كيف "أرث الحياة الأبدية؟". تحديد معالم هويّة القريب هي موضوع التجربة، ويبدو أنّ هذا الأمر كان لا يزال موضوع جدل في الأوساط اليهوديّة. ما يريده الناموسي من يسوع هو تحديد موقفه من هويّة القريب لأنّ إجابته على هذا السؤال تحدّد قراءته والتزامه بالشريعة، وهو الذي عُرف بمعاشرته للمنبوذيين والمهمّشين والخطأة، وصنّع الشفاءات يوم السبت، ولمس البرص والموتى، ومنح مغفرة الخطايا للخطأة، ضارباً بعرض الحائط فرائض وأحكام الشريعة ومستلزمات الطهارة.

هنا بالتحديد يضرب يسوع للناموسي مثل السامري الصالح. والمثل يروي قصّة إنسان كان نازلاً من أورشليم إلى أريحا عبر طريق عُرفت بوعورتها وانحدارها والتي كانت هضابها تحوي مغاور صخرية يستخدمها قطاع الطرق مخابئ لهم، فوقع هذا الإنسان بين لصوص قاموا بسلبه، فعزّوه وجرّجروه وتركوه على الأرض بين حيّ وميت.

من الطبيعيّ للناموسي، أو لسامعي هذا المثل، الافتراض أنّ الإنسان هذا كان يهودياً. لكنّ المثل يُبقي هويّة الإنسان مبهمّة، وهذا الجزء الأهمّ من قوّة وعبقريّة ورسالة المثل. نحن أمام إنسان مطروح على الطريق مجروح بين حيّ وميت لا هويّة له إلا ثيابه. من ثيابهم تعرفونهم. لكن حتّى هذه قد عُري منها في المثل، فأضحينا أمام إنسان مجروح بين حيّ وميت عار، بحاجة ماسّة للمساعدة، لا هويّة له سوى إنسانيّته.

فعرض أنّ كاهنًا كان نازلًا على الطريق ورآه، ثمّ تابع سيره على الجانب الآخر من الطريق. وكذلك فعل لاويّ بعدما دنا منه ونظر إليه. تُرى لماذا تحاشى كلّ من الكاهن واللاويّ، تلك الشخصيّتين الممثّلتين للتدينّ والتقوى وحفظ الشريعة، من تقديم المساعدة لذاك الإنسان؟ هل السبب خوفهما من التنجّس جراء الاحتكاك بجسد ميت خصوصًا أنّ حال الإنسان لم يكن واضحًا أن كان بين حيّ وميت؟ هل السبب خوفهما من أن يكون الإنسان هذا فخًا نصبه اللصوص للإيقاع بآخرين؟ أم أنّ عُرِي الإنسان لم يمكنهما من تحديد هويّته، وما إذا كان من أبناء الشعب أم لا؟ قد يكون واحد من هذه الأسباب أو كلّها عاملاً مهمًّا في تحاشي الكاهن واللاويّ للإنسان الجريح، لكنّ المثل لا يولي هذه الأسباب أيّ اهتمام ما عدا أنّ الكاهن واللاويّ لم يقومًا بتقديم المساعدة لذاك الجريح.

غير أنّ سامريًّا مرّ بالإنسان المطروح على الطريق، فرآه وتحنّ، فتقدّم وضمد جراحاته وصبّ عليها زيتًا وخمرًا، ثمّ أركبه دابّته وأتى إلى فندق واعتنى به. وفي الغد لما مضى أخرج دينارين وأعطاهما لصاحب الفندق وقال له: «إعْتَنِ به، ومهما أنفقت أكثر فعند رجوعي أوفيك».

لا شكّ أنّ اختيار يسوع لشخصيّة سامريّ تميّز عن الكاهن واللاويّ بتحنّنه على الإنسان الجريح مقدّمًا له المساعدة كان له وقعه المدوّي على الناموسيّ وسامعيّ المثل؛ فالعلاقة بين اليهود والسامريّين تميّزت بالعداوة المتبادلة، ونظرة دويّة كان اليهود يختزنونها للسامريّين نابعة عن اعتبارهم أنّهم من ذرّيّة الشعوب التي أتى بها الأشوريّون للسيطرة على أرض فلسطين، وبالتالي رباط الاثنين باليهود تشوبه علامات الاستفهام والشكّ. صحيح أنّه كان هناك خلاف بينهما على المكان الحقيقيّ للهيكل (جبل جريزيم أم أورشليم)، إلّا أنّ السامريّين تشاركوا مع اليهود الإيمان بالله الواحد والكتب الخمس الأولى لموسى (التوراة) والتي توصي بمحبّة الله ومحبّة القريب.

من يعيش خبرة جماعات متعادية يُقدّر ويُثمن شجاعة يسوع في جعل سامريّ، حقير بمنظار يهوديّ، "غريب الجنس" - بكلمات يسوع عن السامريّ الأبرص الذي طهره ورجع ليعطي مجداً لله (لو ٧: ١٨) - يُعرف القريب لنا موسي يهوديّ بمشاعر التحنن والرحمة لأيّ إنسان بحاجة إليهما.

القريب لا يمكن أن يُعرف ولا يحدّد بهويّة إثنيّة. القريب يصير ويكون حيثما يُكتشف على دروب الحياة أناس بحاجة إلى الحنو والرحمة وتصنع هذه لهم.

ثم ينهي يسوع مثله بسؤال للناموسيّ: "أيّ من هؤلاء الثلاثة ترى صار قريباً للذي وقع بين اللصوص؟"؛ فيجيبه الناموسيّ: "الذي صنع الرحمة". لقد فهم الناموسيّ بالعمق ما قصده يسوع في المثل، فلم يجبه "السامريّ"، إنّما "الذي صنع الرحمة". ولهذا دعاه يسوع أن يذهب ويصنع هكذا، أي أن يصنع الرحمة، فيصير قريباً للآخر، بغضّ النظر عن الهويّة الإثنيّة للآخر.

في مثل السامريّ الصالح يقلب يسوع سؤال الناموسيّ، "من هو قريبي؟"، رأساً على عقب، ويقود الناموسيّ بطريقة للإجابة على السؤال الذي هو طرحه بقصد تجربة يسوع لكن بطريقة جديدة لا مكان فيها لهويّة إثنيّة.

جوهر مثل السامريّ الصالح هو التالي:

لا تسأل: من هو قريبي؟

إنّما اسأل: كيف أكون قريباً للإنسان؟

لا تسأل: من هو قريبي؟

إنّما اصنع الرحمة لمن هم بحاجة لها، فيكون لك الآخر قريباً.

لا تسأل: من هو قريبي؟

لأنك تكون وتصير قريباً للآخر - أيّا كانت هويّته - عندما يكون بحاجة إلى

الرحمة وتصنعها معه.

لا تسأل: من هو قريبي؟
إنّما إصنع الرحمة، فتكون للآخر قريبًا، ويكون الآخر قريبًا لك.

السياق الأوسع للسامريّ الصالح

بعد هذه القراءة للمثل في سياقه المباشر لا بدّ من قراءة له في سياقه الأوسع والذي هو رؤية يسوع لخدمته في إنجيل لوقا. ولهذا السبب اخترت التركيز على نصّ من بداية خدمة يسوع يعتبر توجيهًا، ليس فقط في فهم خدمة يسوع في إنجيل لوقا، أمّا أيضًا للكنيسة التي نشأت من بعده والذي يخبرنا عنها لوقا في كتابه الثاني، أعمال الرسل.

بعد معموديّة يسوع (لو ٣: ٢١-٢٢)، وتجربته في البريّة (لو ٤: ١-١٣)، يخبرنا البشير لوقا عن رجوعه، وبقوّة الروح القدس، إلى بلدته في الناصرة حيث كان قد تربّى. هناك يدخل المجمع حسب عادته يوم السبت، ويُعطى سفر أشعيا النبيّ، ثم يقرأ:

"روح الربّ عليّ لأنّه مسحني لأبشّر المساكين، أرسلني لأشفي منكسريّ القلوب، لأنادي للمأسورين بالإطلاق، وللعمى بالبصر، وأرسل المنسحقين في الحرّيّة، وأكرز بسنة الربّ المقبولة" (لو ٤: ١٨-١٩؛ أش ٦١: ١-٢).

ثمّ يطوي السفر ويقول لجميع الذين في المجمع: "اليوم قد تمّ هذا المكتوب في مسامعكم". بهذا القول يؤكّد يسوع لأبناء بلدته أنّ ما وعد به الربّ في أشعيا من تحرير وإعادة إحياء لشعب إسرائيل يتحقّق الآن بشخصه وخدمته؛ فهو الممسوح بروح الربّ في معموديّته، والروح يرافقه في تجربته ويقوده إلى حيث تربّى ليبدأ خدمته من هناك. هو الممسوح المدعوّ ليحقّق خدمة عنوانها تحرير وإطلاق: بشارة للمساكين (أخبارًا سارّة ليس فقط للفقراء بل أيضًا للمهمّشين والمنبوذين والمقصّيين من الشراكة الإنسانيّة)، شفاءً لمنكسريّ القلوب، مناداة للمأسورين بالإطلاق (أسر الخطيئة والأرواح النجسة)، بصراً

للعلمي (طهارة للبرص، شفاء للمغلوبين، وحياء للموتى)، وإرسالاً للمنسحقين في الحرّية، وكراسة بسنة الربّ المقبولة (سنة الإبراء من الديون، سنة فتح اليد لمن هو فقير، والإطلاق والحرّية لمن كان عبداً؛ أنظر تث ١٥: ١-١١).

في كلمات النبيّ أشعيا هي بمثابة إعلان (Manifesto) وروية لخدمة يسوع؛ فهو الممسوح المدعوّ لإرسالية عنوانها تحرير وإطلاق الإنسان من كلّ قيوده دون استثناء. هذه الخدمة عبّر عنها يسوع في أماكن أخرى بعبارة مجيء ملكوت الله. مجيء ملك الله إلى الأرض لتحرير وإطلاق الإنسان. هذا هو الخلاص بالمفهوم اللوقويّ. كلّ الشفاءات، كلّ الأعاجيب، كلّ طرد للشياطين والأرواح النجسة، كلّ مثل، كلّ تعليم في إنجيل لوقا يجب أن يُقرأ ويُفسّر على أنّه جزء من تحقيق لإعلان الناصرة في تحرير وإطلاق الإنسان.

غير أنّ هذا الخلاص، هذا التحرير والإطلاق للإنسان، لن يقدم حصراً لشعب إسرائيل، بل هو الخلاص الذي يقدمه الله للبشريّة كلّها.

في قصّة الناصرة يسأل المجمع: "أليس هذا ابن يوسف؟"، بمعنى أننا نعرف هذا الشخص، ولكننا لا نعرف بأيّ سلطان يدعي أنّه المحقّق لوعده الله بالتقرير والإطلاق، وهذا ما يبرّر الردّ الحادّ ليسوع بالقول:

"على كلّ حال تقولون لي هذا المثل: أيها الطبيب، إشف نفسك. كما سمعنا أنّه جرى في كفرناحوم، فافعل ذلك هنا أيضاً في وطنك. والحقّ أقول لكم: إنّهُ ليس نبيّ مقبولاً في وطنه. وبالحقّ أقول لكم إنّ أرامل كثير كنّ في إسرائيل في أيام إيليا حيث أغلقت السماء مدّة ثلاث سنين وستّة أشهر، لمّا كان جوع عظيم في الأرض كلّها، ولم يرسل إيليا إلى واحدة منها إلّا إلى امرأة أرملة إلى صرقت صيدا. وبرص كثيرين كانوا في إسرائيل في زمان أليشع النبيّ، ولم يظهر واحد منهم إلّا نعمان السريانيّ" (لو ٤: ٢٣-٢٧).

الواضح من هذا الكلام أنّ يسوع رأى نفسه على خطى أنبياء العهد القديم

الذين لن يقبلوا بين أبناء وطنهم. لكنّ الأهمّ من ذلك رفضه حصر حنوّ الله ورحمته بشعب إسرائيل، أو اعتبارهم المستفيدين الحصريين من محبّة الله؛ فالمثلان اللذان يستشهد بهما يسوع هما مثلان على حنوّ الله ورحمته العابرة للاتنين، والمكانة الاجتماعية والهويّة الجندريّة (امرأة أمميّة في صرفت صيدا، وأبرص سورّي).

إنّ وعد الله في أشعيا النبيّ بتحرير إسرائيل وإطلاقه أصبح في خدمة يسوع وعد الله بتحرير وإطلاق الإنسان.

إذا ما نظرنا إلى مثل السامريّ الصالح من هذا السياق الأوسع لخدمة يسوع في إنجيل لوقا لفهمنا لماذا عُرّي الإنسان المطروح على الطريق بالكامل من دون دلالات على هويّته. نفهم رفض يسوع تعريف الغريب بهويّته الإثنيّة؛ ففهم حرص يسوع على أن تصنع الرحمة لمن هم بحاجة إليها لأنّ الرحمة التي تبلسم الألم، وتكسو العُري، وتحتضن المطروح على دروب الحياة هي أيضاً تحرير وإطلاق للإنسان.

والأهمّ في تعليم يسوع للناموس من خلال مثل السامريّ الصالح هو تحرير الناموسي وإطلاقه من قوقعته الاثنيّة الضيقة، والنظرة التمييزيّة المسبقة في فهمه للغريب. من خلال المثل يدعو يسوع الناموسيّ للتحرّر من ذاته، وتخطيها والخروج لملاقة آخر. هذه هي بدايات المحبّة.

قد لا يكون يسوع أوّل من صاغ جوهر الشريعة بمحبّة الله والغريب، وقد يكون، أو لا يكون، أوّل من علّم أنّ محبّة الغريب هي محبّة الإنسان. لكنّه يتميّز عن اليهوديّة في أنّه جعل هذه النظرة الشاملة للإنسان. وللخلاص الذي قدّمه الله من خلاله، يطبع خدمته وإرسالته، وإرساليّة الكنيسة التي نشأت من بعده.

أحد الغاز الوجود البشري، من منظاري الشخصي للموضوع، يكمن في الطبيعة البشرية التي نولد فيها؛ فهي طبيعة تتمحور بطبيعتها حول الذات ومحبة الذات. أريد كل شيء لي. ليست صدفة أن الرسول بولس أطلق على الخطيئة صفة الشهوة، أو الاشتها (رو ٧: ٧)؛ فالشهادة أو الاستشهاد هي تلك الرغبة الجامحة لإشباع الذات، وهي تعبير طبيعي لطبيعة بشرية بطبيعتها تتمحور حول الذات.

المحبة، وبالتحديد محبة الله ومحبة القريب، هي النقيض لطبيعتنا البشرية، لأن المحبة هي تخطي الذات؛ فالمحبة لا تعني بالضرورة إبطال الذات أو نسيانها، إنما القدرة على تخطيها.

في هذا السياق، فإن محبة الله هي القدرة على تخطي ذاتي ودعوة الله أن يسكن محور دائرة حياتي لأعيش في محيط تلك الدائرة وأدور في فلكها. محبة الله هي الاستسلام الطوعي للذات البشرية لمشيئة غير الذي ولدت فيه وتعودت عليه. هذا الاستسلام لا يمكن أن يكون مجترأ، فهو استسلام من كل القلب، والنفس والقدرة والفكر. محبة الله هي الامتلاء بكيان جديد.

محبة القريب مثل النفس شبيهة بمحبة الله. هي القدرة على تخطي ذاتي، وجعل الآخر في محور الدائرة. هذا ما فعله السامري، وهذا ما طلبه يسوع من الناموسي عندما قال له: "إذهب واصنع هكذا". عندما يستطيع الإنسان أن يتخطى ذاتيته، عندها يكون قادرًا أن يحب الله ويحب قريبه مثل نفسه.

هذا الفهم للمحبة تعلّمناه واختبرناه في تراثنا المسيحي من محبة الله لنا يسوع المسيح الذي إذا كان في صورة الله، أخلى نفسه آخذًا صورة عبد، صائرًا في شبه الناس (فيل ٢: ٤-٧). لم ينظر إلى ما هو لنفسه، بل إلى ما هو لآخرين أيضًا. المحبة هي تخطي الذات من أجل ملاقة الآخر.

لكن فهمنا المسيحي للمحبة نابع من معرفتنا أن الله أحبنا أولاً. هو الذي

يعلّمنا المحبّة الحقيقيّة. ولأنّه هو أحبّنا أوّلاً نحبه أيضاً، ونحبّ الإنسان الآخر الذي هو أحبّه وبذل نفسه من أجله. محبّتنا لله لا تكتمل إذا لم تكن مقرونة بمحبّتنا لمن أحبّه الله. من هنا القول أنّ محبّة القريب تستمدّ جذورها من محبّة الإنسان لله.

ثمّة من يسأل: هل المحبّة الإنسانيّة، التي لا تعرف الله، أو اختبرت محبّة الله بالمسيح يسوع، ممكنة. الجواب بسيط: نعم، ممكنة. لكنّ الفرق بين المحبّة الإنسانيّة والمحبّة المسيحيّة أيضاً بسيط وواضح. المحبّة الإنسانيّة هي خيار وقد لا يختاره الإنسان. أمّا محبّة القريب كالنفس والتابعة من محبّة الإنسان لله والتابعة من إدراك المعرفة أنّ الله أحبّنا أوّلاً، هي واجب، وليست خياراً، لكلّ من دعاهم يسوع أن يكونوا أتباعه على هذه الأرض.

المحبّة هي تحرير الإنسان وإطلاقه من ذاتيّته. المحبّة هي مرادف للرحمة؛ فهي لا تبحث عمّن يجب أن تحبّ، إنّما تلتقي الله والإنسان على دروب الحياة، وتدعوها إلى أن يجعلاً لهما مسكناً داخل الذات البشريّة.

طريق عمّاوس: لقاء ومحبة و صيرورة (لو ٢٤ : ١٣ - ٣٥)

الأخت كليمنص حلو^(١)
باحثة في الكتاب المقدس

محبة الله ومحبة القريب تتلازمان في قصة تلميذي عمّاوس التي انفرد بها القديس لوقا في إنجيله، مع صدى في مرقس (مر ١٦ : ١٢-١٣). هذا الظهور بعد القيامة يجسّد تدريجيًا محبة الله، بدءًا من مبادرة يسوع إلى لقاء التلميذين البائسين، وتفسيره لهما "جميع الكتب المقدسة"، و"إشعال قلبهما" بمحبته. وهما لم "يعرفاه"، إلاّ عند اكتمال الحبّ في حميميّة العشاء "وكسر الخبز". حينئذٍ "رأوه كما هو" (١ يو ٣ : ٢) بعد أن تحجّجا أنّ "النساء والرفاق" ما رأوه (٢٤ : ٢٤) أمام القبر الفارغ. وهذه المحبة تتجاوز وطأة الحدث عن انتصار المسيح، وإقامة الرجاء والفرح في قلوبهما. إنهما اندفعا راجعين إلى أورشليم للقاء جماعة الإخوة الذين استبقوهم بشرى حقيقة القيامة. وأضاف التلميذان عليهم "خبر ما حدث في الطريق، وكيف عرفا الربّ عند كسر الخبز". هذا الحبّ الفائض لا بدّ أن يتدفّق على الآخرين، فيشارك به الجميع.

سنحاول أن نتساءل عن إمكانية التأريخ في القيامة، ثمّ نشرح "المراحل السبعة في طريق عمّاوس". وأخيرًا نتفهّم أنّ قصد القيامة هو نحن كي تصبح وجودًا في حياتنا ودعوة لأنّ نحيا حياة جديدة مع الله ومع القريب.

كُتب إنجيل لوقا حوالي سنة ٨٥ (أكثر أو أقل من ٥ إلى ١٠ سنوات). إنه

(١) حائزة على دكتورا بالفلسفة وأخرى بتاريخ الأديان - والإناسة الفلسفيّة (أنثروبولوجيا) من السوربون وهذه الأخيرة مقرّونة بدكتورا بالعلم اللاهوتي من المعهد الكاثوليكيّ العالمي في باريس.

قد كان في البدء متّصلاً بأعمال الرسل في جزئين يؤلّفان أكثر من ربع العهد الجديد، ويجمعان بين حياة يسوع وتاريخ الكنيسة الأولى. وقد يكون الإنجيل قد انفصل عن أعمال الرسل في القرن الثاني^(٢). يتموضع إنجيل لوقا لاهوتياً في نصف الطريق بين مرقس، متى، ويوحنا. وفي لوقا تبرز ظاهرتان أكثر من بقية الأناجيل: أهميّة فنّ القصّة التي تصبح جزءاً لا يتجزأ من لاهوت لوقا، والتركيز على أورشليم منذ بداية الظهور في هيكل أورشليم لذكرياً، والصعود إلى أورشليم في مسيرة مصمّمة، "قسى فيها قلبه"، نحو حدث موت يسوع وقيامته (٩: ٥١ - ٢١: ٣٨)، مروراً بالرسالة في أورشليم وأعمال يسوع في المجمع (١٩) وبعدها العشاء السريّ والآلام والموت والدفن (٢٢-٢٣). وفي الفصل الأخير من إنجيل لوقا تتمّ ظهورات يسوع بعد القيامة في منطقة أورشليم ابتداءً من المدينة التي ترمز إلى اليهوديّة وتختصر تاريخها.

أولاً: ما هي إمكانيّة التأريخ في ظهورات يسوع القائم من الموت؟

يقدم متى ظهورين (مت ٢٨)، ويوحنا أربعة: ثلاثة في أورشليم والأخيرة في الجليل (يو ٢٠-٢١)، ومرقس، ثلاث ظهورات بعد نهاية إنجيله (مر ١٦: ٩) ويرجح أن تكون هذه النهاية مستلهمة من الأناجيل الأخرى. أمّا لوقا فيذكر ثلاث ظهورات (لو ٢٤)، يعيننا منها الظهور النصفّي للتلميذين على طريق أورشليم نحو عمّاوس مع الخيبة والحزن، ثمّ العودة الفرحّة إلى أورشليم.

انطلاقاً من هذا التباين في سرد الأناجيل الأربعة، من الصعب أن نضع تأريخاً عادياً لظهورات يسوع. وهذا التأريخ لم يكن هدفهم. إنهم يعرضون ذكريات مبعثرة، دون صلوات مع بعضها. ومنها ما يطرح تساؤلاً:

كيف أمكن لوقا أن يجمع في يوم واحد حدث القيامة، والظهور لتلميذي عمّاوس وللأحد عشر ورفاقهم، والصعود انطلاقاً من "بيت عنيا"؟ ثم يرجعان

(2) Daniel MARGUERAT, « L'unité de Luc-Actes. Un travail de lecture », *La première histoire du christianisme Les Actes des Apôtres*, Paris, Genève, Cerf, 1999.

إلى أورشليم ليلاً للقاء الإخوة في الهيكل "بفرح عظيم"؟ وكثير غيرها من الأمثلة في تاريخ الصعود وحلول الروح...

ليس التأريخ بحدّ ذاته هو ما يبغيه الإنجيليون. إنّ القيامة هي حدث حقيقيّ. هذا التأكيد الإيمانيّ هو ما جاهرت به الجماعة الأولى. عند الثام التلاميذ، "كانوا يقولون: "قام الربّ حقاً" (لو ٢٤: ٣٤). وهذا ما تردّدته الكنيسة وتردّدته معها بعمق الإيمان. فالنواة التاريخيّة بالرغم من براهينها الكثيرة، تختلف عن وعي الكنيسة وخبرة الإنجيليين بالنسبة إلى الحقائق التي تعنيها هذه الأحداث ذاتها. المهمّ بالنسبة إلى لوقا وإلى الإنجيليين هو في حقيقة القيامة والباقي هو شهادة عن هذه القيامة. ولكنّ هذه الشهادة ليست هي الحقيقة. والظهورات المختلفة هي الأساس في دعم هذه الحقيقة المحوريّة والإيمانيّة بامتياز. يقول رومانو غوارديني: إنّ يسوع "تغيّر بعد القيامة"، لكنّ وجوده لا يزال جسديّاً: "هذا الوجود يختصر كلّ ما عاشه أثناء حياته ومصيره وآلامه وموته".

"وفي خبرة القيامة يظهر الفرق بين الخبرتين: "انخطاف بولس بالروح هو حدث صوفيّ (٢ كو ١٢: ١-٤) ولقاؤه مع القائم من الموت على طريق دمشق هو مع شخص حيّ، وهذا الحدث صنع تاريخاً"^(٣).

ثانياً: مراحل الطريق في مسيرة عمّوس: طريق خارجيّة وداخليّة

في عودتهما إلى عمّوس ورجوعهما نحو أورشليم يقطع التلميذان سبع مراحل:

المرحلة الأولى - على الطريق نحو ذاتهما (لو ٢٤: ١٣-١٤)

هذا السفر نحو الذات هو أطول الطرق وأشقاها (داغ هامرشفلد). والطرق على ثلاثة أنواع:

(3) BENOÎT XVI, *Jésus de Nazareth II*, 2011, éd. du Rocher, p. 308.

أسمائها طريق التفكير، وأبسطها المسيرة الخارجية، وأصعبها وآلمها الاختبارات الشخصية وإمكانية التحوّل والتغيّر الذاتي. إنّ الحياة الإنسانية تتغيّر مع صورة الطريق ونوعيتهما؛ فالمسيحيّون الأوّلون كانوا يسمّون أنفسهم "طريقاً" في أعمال الرسل (أع ٩: ٢). والمسيح سمّي نفسه "الطريق" (يو ١٤: ٦)، وقد أسّمت المزامير "الطريق" "السالكين في شريعة الربّ" (مز ١١٩: ١). وتستعمل كلمة "طريق" أو "مذهب" أكثر من مرّة في أعمال الرسل. "طريق الربّ" تعني الإنجيل (١٨: ٢٥-٢٦) أو "مذهب الربّ" أي "تعاليمه" (١٩: ٩ و٢٣)، وكذلك يُضطهد التلاميذ والرسل أي جماعة المؤمنيين لأنّهم يتبعون "مذهب يسوع" (٢٢: ٤). والطريق "مذهب الآباء" و"مذهب الربّ" (٢٤: ١٤-٢٢) أو "مذهب الحقّ" (٢ بط ٢: ٢)، ولوقا جعل من الإنجيل طريقاً.

كلّ هذه المعاني تعني الهدف من سلوك الطريق. وبالنسبة إلى تلميذي عمّاوس، فهما يفتّشان عن حقيقة "يسوع الناصريّ". إنّ الطريق هي مجالٌ للتفكير ووجود معنى للحياة بالتجرؤ على خلع قناع الشكّ وعدم الإيمان الذي قد يصبح "طبيعة ثانية" تشوّش الرؤية وتؤدّي إلى الضياع والدوران حول الذات. "المهمّ أن يجد أحد ذاته، فلا يعود يخسر شيئاً في هذه الحياة" (استفان زفيك).

يرجع التلميذان من أورشليم ظهرهما نحوها، وهما بحاجة ملّحة للتكلّم عمّا حدث: هو يعذبهما ويدعوهما للرجوع هرباً إلى عمّاوس. فلا شيء بعد يربطهما بأورشليم مركز انتظاراتهما وأحلامهما. وضع الآمال والمستقبل على يسوع، فحكمت عليه السلطات المدنيّة والدينيّة والشعب بالموت على الصليب. في قلبيهما تجتمع الانتظارات المخيبيّة والعتاب الثائر: كيف؟ ولماذا؟ تلميذان على الطريق في أزمة، قد تكون مفترقاً للطرق.

المرحلة الثانية: "وبينما هما يتحدّثان ويتجادلان، دنا منهما يسوع نفسه ومشى معهما" (٢٤: ١٥).

التلميذان يختلفان على النظرة إلى الحدث الذي لا يفهم ولا يُصدّق. إنهما يتقدّمان على الطريق الخارجيّة، لكنّ الداخليّة مقطوعة. في الطريق يلقيهما "غريب" يرافقهما سائرًا معهما. يأخذ يسوع المبادرة ويمشي معهما. إنه دائماً البادىء، باللفتة المحبّة المتفهّمة والعطوفة. إنهما يمسيان، ولذلك مشى معهما. هذه المعية علامة المرافقة والقربى والحبّ الكبير: "كلّما اجتمع اثنان أو ثلاثة باسمي أكون بينهم" (مت ١٨: ٢٠).

المرحلة الثالثة: ولكنّ أعينهما عميت عن معرفته (لو ٢٤: ١٦).

إنّ التلميذين هما سجينًا أفكارهما وهواجسهما، ولذلك ابتليًا بالعمى. أفكارهما مجمّدة في صلب يسوع. وهذا الصلب يعتبرانه مأساة شخصيّة. فهما لا يريان من يمسي بقربهما ويرافقهما. ويقول كسيانوس: "إنّ الإنسان يصبح ما يفكر به". وحسب جبران: "إنّ المتفائل يرى الوردة ولا يرى الشوك، والمتشائم يرى أشواكها ولا يرى الوردة".

لقد نسيّا الصليب الخلاصيّ، هذا الصليب الذي ركّز عليه يسوع لبطرس والتلاميذ بعد التجلّي. هذا الصليب "أبطلاه"، كما يقول بولس، ولم يفهما أنّ الصليب درب القيامة، كما ردّه عليهما المعلّم مرارًا.

المرحلة الرابعة: يسوع يضع إصبعه على الجرح. يسألهما بعطف واهتمام:

"بماذا تتحدّثان وأنتما ماشيان؟" (٢٤: ١٧-٢٤).

"يوقف" التلميذان هربهما لأنّهما يلتقيان من يفهمهما، فيجابهان وجعهما وضياعهما وشكوكهما ولا يعودان يهربان منها، والتفهّم أوّل الشفاء. يتظاهر يسوع بأنّه يجهل ما حدث لكي يترك لهما المبادرة، طارحًا استفهامًا استنكاريًا: "ماذا حدث؟"؛ فيفصح كليوباس عن قناع عدم الإيمان الذي حجب بصيرته: كان يسوع "نبيًا قديرًا"، وبذلك ينكر بنوّة يسوع للآب وبالتالي قيامته. والأهمّ

من ذلك أنه يبقى غريباً عن معنى الصليب الذي هو المحور والأساس، مشككاً به كاليهود واليونانيين. يتساءل فقط: كيف أسلمه جميعهم: الرؤساء والكهنة والزعماء للحكم عليه وصلبه؟ هذا هو التساؤل الجوهرى والفشل الذريع الذي يعقبه بالرغم من بلوغ "اليوم الثالث" الذي وعد به يسوع بقيامته.

لقد نسي كليوباس أو تناسى في سرده عن زيارة النساء إلى القبر أن ملاكين قالوا لهن: "إذكرن كلامه لكنّ وهو في الجليل حين قال: "يجب" أن يسلم ابن الإنسان إلى أيدي الخاطئين ويصلب وفي اليوم الثالث يقوم". "فتذكرن... وأخبرن التلاميذ... والآخريّن كلّهم". ولكن "ظنّ الرسل أنّهنّ واهمات، فما صدقوهنّ". فكيف تصدّق المرأة؟

المرحلة الخامسة: رؤيا جديدة: الله هو غير ما نظنّ (٢٤: ٢٥-٢٧).

يسوع أفهمهما أنّ الله ذاته مرّ بالألم؛ فالله ليس إله الشريعة الذي سيخلص إسرائيل من الرومان... إنه يحرّر الناس من أثقاليهم، وهو حاضر للمرضى والخطاة والمتألّمين، ويتألّم معهم. ليس الصليب رمزاً للخسران بل وسيلة للتوبة إلى حياة جديدة؛ فالقائم من الموت لم يعرفاه أنّه ذاته المصلوب. شكّ التلميذان بمعنى الصليب مع أنّه كان طريقاً لعودتهما إلى الإيمان. يقول المعلّم إيكارت: "أحسن وسيلة للقاء الله هو تركه".

وأهمّ وسيلة للقاء الربّ هي فتحه للكتاب المقدّس: "من موسى إلى الأنبياء" و"المزامير" (٢٤: ٤٤). لقد "فتح الربّ أذهان التلاميذ ليفهموا الكتب المقدّسة". وهنا يردّد يسوع ما تكرر في الظهورات الثلاثة رابطاً موت المسيح وقيامته بنبوءات العهد القديم التي هيأت للموت والقيامة.

فالرجوع إلى الكتب المقدّسة أساسيّ لأنّها "تشرح ما جاء عنه" (٢٤: ٢٧)، أمثال عن بعض ما فيها: النبيّ إيليا الذي كان يردّد: "حيّ الربّ الذي أنا واقف أمامه". هذا ما تذكره رؤيا يوحنا عن القيامة بلسان "مَنْ يُشبه ابن إنسان:

أنا الحيّ! كنت ميتاً، وها أنا حيّ إلى أبد الدهور" (رو ١: ٨)، وعن المسيح المتألّم: "عبد يهوه" (أش ٤٢: ٥٣)، و"تقدمة إسحق" (تك ٢٢)، ونماذج آلام الصديقين: "يوسف بن يعقوب" الذي باعه إخوته، "ونابوت اليزرعيلي" شهيد الافتراء، و"أيوب" الذي امتحن بكلّ البلايا. هؤلاء الثلاثة نذكرهم في الليتورجيا المارونيّة في أسبوع الآلام الذي هو طريق القيامة.

"الغريب" لا يجبرهما بشيء بل يتركهما يقرّران بذاتهما. عندئذ يبدآن بالدخول إلى سرّ الحبّ الإلهيّ، ويصبح قلبهما "يحترق" ويتطهّر؛ فالكلمة هي مرآة لحياتنا ولتوقنا العميق الساكن فيها. يفتح قلبهما على الكتّاب المقدّسة. اختبر التلميذان الله المخلّص، في لقائهما معه وتأملهما في أقوال الأنبياء وتأوينها؛ فالله يظهر في كلّ علاقاتنا وهو أساسها" (بيار ستوتز)؛ ويقول برنار دي كلارفو: "طريقك ليست ببعيدة، بل هي في قلبك حيث تلتقي الله. في الواقع، كلمته في فمك وفي قلبك".

المرحلة السادسة: و"عند كسر الخبز" انفتحت عيونهما وعرفاه، ولكنه توارى عن أنظارهما" (٢٤: ٢٨-٣٢).

بعد رجوع التلميذين إلى عمّوس يأخذان المبادرة ويُلمان الغريب على قبول الضيافة: "إبق معنا يا ربّ". لقد تغيّر اهتمامهما بذاتهما وأخذاً يهتمّان به. والربّ قبل دعوتهما إلى المائدة بعد أن "تظاهر" أنّه يكمل الطريق إلى أبعده. لقد جذبهما إليه من ليس له اسم.

أ. الربّ مع تلاميذه على المائدة مثلما كان قبلاً، مع صلاة البركة حسب الإرث اليهوديّ، ثم مقاسمة الخبز. وبعدها يختفي عن نظرهما الخارجي. وهذا الاختفاء يفتح النظرة الداخليّة، "فيتذكّران العشاء السريّ" الأخير وما مثله من تكثير الخبز في جماعة المؤمنين الأوّل "فعرفاه". هذا لقاء استضافة ولكن بطريقة جديدة. في "الخبز المكسور" يظهر لهما يسوع مع "حبّه حتّى الغاية"

(يو ١٣ : ١)، ولكنه فقط عندما "يختفي" يتعرّفان إليه. إنّ يسوع ليس "روحًا" كما يتوجّس التلاميذ ولا شبهًا"، ولكن له "جسم وعظم" (لو ٢٤ : ٣٦-٣٩).

- ولقاء التلميذين مع يسوع حول المائدة يشبه ما نجده في يوحنا (٢١ : ١٤-١)، وفي الظهور للتلاميذ في العليّة (يو ٢٠ : ١٩-٢٣) في الحكمة ذاتها.

- في دعوة ثالثة إلى المائدة يدعو يسوع التلاميذ في أعمال الرسل (١ : ٣-٤)، "يأكل معهم أي "يمالحهم"، بما لهذا المعنى من مفهوم كتابي. الملح كفيل بالديمومة والإبقاء على الحياة. وهذه الممالحة، في عرفنا، دليل الصداقة والحبّ في علاقات حميمة.

- وهذه العلاقة تظهر في أوجها في رؤيا يوحنا: "ها أنا واقف على الباب أدقّه. فإن سمع أحد صوتي وفتح الباب دخلت إليه وتعشّيت معه وتعشى هو معي" (٣ : ٢٠).

ب. العشاء يصبح علامة حضور الربّ. لقد استعاد التلميذان بصيرتهما وازدادت فيهما الثقة بأنّ يسوع حيّ وهو يرافقهما في طريق حياتهما. المرافقة، والتساؤل، والمحادثة، والثقة الإيمانيّة، هي العلامات التي تقود إلى "كسر الخبز" الذي فتح أعينهما.

وكلمة "كسر" تُذكر أكثر من مرّة في القداَس المارونيّ ومنها في الكلام الجوهريّ السريانيّ مرّتين: قُصُو ومِتْقِصِي؛ "فالليثور جيّا والطقوس لا تفيد فقط في تركيز أيّامنا وأعيادنا. ها علامات لتأوين الذكرى (mémorial)، وهي تزرع في قلوبنا وفي داخلنا ما فهمناه بعقلنا. تذكّرنا أنّ الله معنا وفيّنا. الليثور جيّا هي مكان لقاء مع ذاتي ومع الله" (إنسلم غرون، GRÜN).

المرحلة السابعة: الرجوع متغيّرين (لو ٢٤ : ٣٣-٣٥).

عمّاوس نهاية وبداية. يرجع التلميذان بفرح لأنّهما وُلدا من جديد وكأنّهما

يطيران نحو أورشليم بالرغم من الليل والتعب وضنى النهار. بدل اليأس يحولان أورشليم إلى "وعد": "المسيح قام حقًا". وهما "قاما" بهذه الحياة المقامة، وبموهبة من قوّة القيامة، مردّدين في قلبيهما: نرجع إلى "أورشليم العليا" التي تركناها (مت ٥: ٣٥)، إلى "أورشليم التي هي أمنا جميعًا" (غل ٤: ٢٦).

من الحبّ الذي "اشتعل" في قلبيهما محوّلًا الرماد إلى نار، تتبع محبة الإخوة. إنهما يفتشّان عن رفاقهما جميعًا، "فوجدّا الرسل الأحد عشر ورفاقهم مجتمعين"، فأخبراهم بما حدث في الطريق، وكيف عرفّا الربّ عند كسر الخبز".

"تقاسم الكلمة" و"تقاسم الخبز" يعيدان اللحمة بين الجماعة والرجوع إلى الحقيقة معًا. من هذه الحقيقة، ينبت تقاسم الخبرة والشهادة: "فأخبراهم بما حدث".

إنّ مغامرة التلميذين المعكوسة تتحوّل من الظاهر الملبس في أوّل المسيرة إلى لعبة بين الظاهر والواقع؛ فالبشرى الجديدة هي "كنزٌ مخفيٌ" يتطلّب حفرًا عميقًا لكي نجده، وبالتالي التخلّي عن كلّ أوهامنا وأوهاننا تجاهه.

ثالثًا: ماذا يريد لوقا من قصّة التلميذين وهي تتوسّط ظهور يسوع القائم لخاملات الطيب (٢٤: ١-١٢) و"الظهور للتلاميذ" تثبيتًا لقيامته (٢٤: ٣٦-٤٩)؟

١- قصّة التلميذين هي قبل كلّ شيء تأوين لخبرة القيامة في حياتنا الخاصّة بل في يومياتنا؛ فالإيمان مسيرة نحو الهدف الأساسي: كلمة الله والإفخارستيا. أ. وفي هذا الشأن تجاوب التلميذين يهديننا على الطريق في محطات محوريّة.

- المحطّة الأولى: "أما كان قلبنا يحترق في صدرنا حين حدّثنا في الطريق

وشرح الكُتُب". وتحضرنا هنا كلمة بطرس في رسالته الثانية وهو يقارن بين هذه الخبرة (٢٤: ٣٤) وخبرته هو على الجبل المقدّس في التجلّي بين موسى وإيليا حيث سمع صوت الآب يتبنّى الابن الحبيب. ويردف: "فازداد يقيننا بكلام الأنبياء، وأنتم تفعلون حسناً إذا نظرتم إليه كأنه سراج منير يضيء في مكان مظلم إلى أن يطلع النهار ويشرق كوكب الصبح في قلوبكم" (٢ بط ١: ١٩-٢١).

- المحطة الثانية: بعد تفسير يسوع للكُتُب يُطيل إقامته بناءً على طلب التلميذين لكي يُعيد رسم الإفخارستيا: "إبق معنا يا ربّ...". مَنْ منا بعد نهار متعب لا يمكنه أن يختلي ليفتح "الكتاب"؟ إنّه طعام يكمله الخبز. وتقاسم الخبز كان جوهرياً على مائدة الكنيسة الأولى حيث كان التلاميذ يجمعون بين أربعة عناصر هي الأساس في حياة الكنيسة والحياة الرهبانية: "كانوا يداومون على الاستماع إلى تعليم الرسل، وعلى الحياة المشتركة، وكسر الخبز والصلاة" (أع ٢: ٤٢).

وبولس في رسالته الأولى إلى كورنتوس يشهد لهذه العناصر: "كأس البركة التي نباركها، أما هي مشاركة في دم المسيح؟ والخبز الذي نكسره أما هو مشاركة في جسد المسيح؟ فنحن على كثرتنا جسداً واحداً لأنّ هناك خبزاً واحداً، ونحن كلّنا نشترك في هذا الخبز الواحد" (١ كو ١٠: ١٦-١٧).

ب. هذه القصة كتبها لوقا للذين تخلّوا عن التزامهم في أتباع المسيح. إنّ خبرة القيامة من خلال قراءة الكتب وكسر الخبز تعطيتهم النعمة لمتابعة الطريق وأتباع المسيح القائم.

وهذه القصة هي مرآة لتاريخنا نحن مع القيامة؛ "فالجوهريّ هو مخفيّ عن العيان". يسوع يمشي معنا على الطريق، وهكذا يصنع مع لوقا وهو يكتب ماجرى.

أما لهذا أسمي تلاميذ يسوع "الكلمة" كما ورد في أعمال الرسل؟ "وكان كلام الله ينتشر وعدد التلاميذ يزداد كثيراً" (أع ٦: ٧؛ ٢٤: ١٢؛ ١٩: ٢٠)، لأنّ

القائم هو في الكلمة.

٢- قصة عمّوس لا تزال تحكيها اليوم بمدلولاتها الروحية واللاهوتية والأدبية:

أ. المدلولات الروحية واللاهوتية: في الطريق كان يسوع حاضرًا في الأعماق التي تفتش عنه، فاتحًا الكتب ومنسأبًا فيها. إنّه "الغياب الملتهب" في الكتاب المقدس، كما يقول ماتورا^(٤)، ممثلًا العراك مع الإله الحيّ من سفر التكوين حتّى عرس الحمل الملوكيّ في رؤيا يوحنا. هذا العراك هو عراك حبّي: "قلبي وجسمي يرّمان (يصرخان) للإله الحيّ" (مز ٨٣: ٣). يسوع قدّم حياته عنّا لتكون خبزنا، خبز قيامتنا ابتداءً من اليوم. وكلمته فينا كعليقة موسى الملتهبة (خر ٣: ١-٦). هذه الكلمة هي تخاطبٌ بين محبّين: "موسى، موسى" - "هاأنذا". موسى التقى ليس الله فحسب بل المسيح من خلاله. ليست كلّ ظهورات العهد القديم تجلّيات لله الآب وحده، "لأنّ الله لم يره أحد" (يو ١: ١٨)، بل من خلاله المسيح المستبق التجسّد، الله الكلمة الأزليّة. في لوحة بازيليك القديس مرقس في البندقية نقرأ ملامح المسيح على وجه الله الخالق. وعندما رأى أشعيا الله "جالسًا على العرش" (أش ٦: ١)، وحزقيال بين الدوايب والأربعة أحياء، رأيا "شيئًا يشبه الإنسان"، هو المسيح الكلمة ما يبصره الإثنان.

قال الله لموسى: "إخلع نعليك من رجلك"، أي تخلّ عن أثقالك وبطئك. وكذلك وبّخ يسوع التلميذين في المسيرة معهما عن "قلّة الفهم والبطء في الإيمان".

ويبقى النصّ اللاهوتيّ هو الجوهر في هذا اللقاء. إنّه ترداد للغة الصليب (٢٤: ٢٦): "أما كان يجب" على المسيح...؟" (٩: ٢٢ و ١٧: ٢٥). كلّ خبرة "الحضور في الغياب" وكلّ كلمة "تلهب قلبنا" وكلّ إفخارستيا نشارك فيها

(4) Thadée MATURA, *Une absence ardente*, Médiaspaul, éd. Paulines, 1988.

تحيينا من الموات وتفتح طرقنا المسدودة ولو "ليلاً".

ما هو المعنى من هذا اللقاء؟ "لماذا"؟ أعمق من المعنى استحال الخبز إلى المسيح. هذا ما كان يتوق إليه تاريخ الوحي، الذي اختصره يسوع على الطريق. موسى والأنبياء ويسوع والفصح، كانت كلها من أجل هذا الخبز "لكي تكون للإنسان الحياة وتكون أوفر" (يو ١٠).

كان كلام الرب في الطريق قد وضعه يسوع في قلبيهما، بينما الخبز يضعه في عيونهما وأيديهما. وفي حياة من يكرزون بها؛ فالكلمة سرّ الإنجيل ومرآة الكنيسة عندما تبشّر به.

وليس من العجب أن يكون الفنانون دهشوا لهذه الدرجة بهذه اللوحة، فمثّلتها لوحات لا عدد لها.

ب. المدلولات الأدبية: قصّة تلميذي عمّاوس تحفة أدبية من الطراز الأوّل في تركيبها وسياق أحداثها وفي طرُق الوصول إلى الهدف. تركيبها سردية تتخذ شكل الهرم. على رأسه يرتكز الأساس: الصليب طريق القيامة (٢٤-٢٦)، وعلى جانبيه يتوازى الهبوط إلى قعر اليأس ثم الصعود إلى الفرح والرجاء.

بين الشكّ واليقين والنساء اللواتي "أخبرن" والتلميذين اللذين "أخبرا"، يترنّح النصّ ويتغيّر بين "تعجب" بطرس أمام القبر ليس إلا (٢٤: ١٢)، وبين تأكيد الرسل "أنّه ظهر لسمعان" في آخر قصّة عمّاوس، وما ذكره بولس "أنّ المسيح ظهر لبطرس ثمّ للرسول" (١ كو ١٥: ٥). هذا التركيز على بطرس يلفت النظر إلى أولويّته مع عدم وضوح ظروف هذا الظهور.

في هذا السرد القصصيّ بعض العناصر المستغربة: "كنّا نأمل!"، والتلميذان يهجرسان فقط "بتحرير الشعب" من الرومان. تظاهر يسوع بالجهل: "ماذا حدث؟" ثم تظاهر كطريقة لاستمالة التلميذين. وأين تقع عمّاوس بين عدّة

قرى ممكنة؟ الخماسية" أو "القيبية؟" أو "ياريم" (أبو غوش) أو "أرطاس"؟ وعمّوس (عمّوس)، هل هي بعيدة عن أورشليم ٦٠ غلوة أم ١٦٠ حسب البعض؟ ثم من هو كليوباس (كليوباترس)؟ هل له علاقة مع كليوبا (يو ١٩: ٢٥)؟ ومن هو رفيقه؟ بأيّ طريقة يقاس الزمان ويتأكد المكان؟

كلها أسئلة تجعل النصّ خارجاً عن الطريقة القصصية العادية، بل هي تركيز على الجوهريّ في تدرّج منطقيّ ومميّز.

الإفخارستيا التي "تفتح العيون" هي سرّ المحبة. إنه المحبة التي ليست إلاّ محبة. هذا الخبز المكسور هو وحدة الله والإنسان في المسيح والأساس في بناء الجماعة. التلميذان يتقاسمان الكلمة مع المسيح في الكتاب المقدّس ويتقاسمان الخبز كما في القدّاس. ونحن نتقاسم الخبز مع الجائعين والفرح مع الإخوة، نشارك الناس في مالنا ووقتنا وثقافتنا وحضورنا. نحن مع الكنيسة وفيها كقوة رجاء قريبة من كلّ حالات الألم والظلم كما هو حاصل في منطقتنا؛ "فالحياة لا تتوحّد إلاّ لتوهب"، كما يقول بيغي (PÉGUY). الصلة عمية بين ما نعيشه على "المائدة" وما نحققه في الأخوة البشريّة: "قام عن العشاء وغسل... أرجل التلاميذ" (يو ١٣).

في "قبلة" النحات رودان، الحبّ والمحبة محفوران في كتلة صخر واحدة. "أيقونة تلميذي عمّوس لحظة فرح آتية من القيامة، ولا عجب أن تُذكر في "بدء الأسبوع"، في ليتورجيا فصيح وعبور وبداية انطلاق نحو "المحبة الكاملة".

مراجع

فاريون فرانسوا، "الإفخارستيا يلخص كلّ شيء"، في: فرح الايمان، بهجة الحياة، ترجمة دار المشرق، بيروت ٢٠١٠، ص ٢٩٩-٣١٧.

BARLET Louis et GUILLERMAIN Chantal, « Le jour de Pâques:

Emmaüs », in: *Le beau Christ de Luc*, Lire la Bible, Cerf, Paris 2007, p. 145-158.

BENOÎT XVI, *Jésus de Nazareth*, II, éd. du Rocher, 2011.

BROWN Raymond, *Que sait-on du Nouveau Testament?*, Bayard, 2000.

GRÜN Anselm, MÜLLER Peter, *Jeûner avec le corps et l'esprit*, Salvator.

MARGUERAT Daniel, « L'unité de Luc-Actes. Un travail de lecture », in: *La première histoire du christianisme. Les Actes des Apôtres*, LD 180, Labor et Fides, Genève, Cerf, Paris, 1999.

MATURA Thadée. *Une absence ardente*, éd. Paulines, Médiaspaul 1988.

PETITFILS Jean-Christian, *Jésus*. Fayard, 2011.

RICOEUR Paul, « Comme si la Bible n'existait que lue... », in : Mélanges BEAUCHAMP, *Ouvrir les Écritures*, LD 162, Cerf, Paris 1995, p. 21-28.

STUZMANN Françoise, « Qui va donc te guérir? Aujourd'hui la guérison intérieure », in : *Jésus avec les disciples d'Emmaüs*, éd. des Béatitudes 2006, p. 147-148.

محبّة الله حسب يو ١ : ١١

الأب جورج خوّام البولسيّ
دراسات عليا في العلوم البيئية

مقدّمة

إنّ الحديث عن محبّة الله، حيث يكون الله هو المحبّ، فييدي حبّه إلى كلّ من سواه. هو حديث لاهوتيّ بامتياز، يحتلّ من الإيمان المسيحيّ لبّه، ويشغل محور عقائده، بل إنّ حديث يفرد الديانة المسيحيّة دون سائر أشكال العبادة، لما ينطوي عليه من خصائص إيمانيّة. ليست محبّة الله نصرًا يمدّ به تعالى المؤمنين به، أو غلبة على أعدائهم، يلفحهم بها في مسيرة تاريخهم. وليست هي إحسانًا إلى شعب أخلص له العبادة، فجازاه تعالى على إخلاصه له بأن أنزل عليه الكتاب، أو وعده وعودًا؛ فهذان شكّان "أرضيّان"، صورتان بشريّتان، لمحبّة الله، يدلّ عليهما ارتباطهما بغاية دنيويّة، وفهمهما محبّة الله من حيث المظهر الذي تبدّى فيه. أمّا الإيمان المسيحيّ فيتصوّر محبّة الله هذه على خلفيّة البون الشاسع بين الخالق والخلوقة، وما ينطوي عليهما، من جرى ذلك؛ فالباري تعالى محبّ على نحو مطلق؛ أمّا الخليقة فتتكرّر لمحبتّه لها، على مقدار البون الذي يبعدها عنه سبحانه!

يضطلع صاحب الإنجيل الرابع، بشكل خاصّ، بتبيان هذا الجانب اللاهوتيّ من الإيمان المسيحيّ؛ فما يرويه من أحداث يدور، بصورة رئيسيّة، حول محور المحبّة الإلهيّة، ومقدار مثلها عند المعنيتين بها. إنّ أكثر هؤلاء جدارة اليهود، الذين أوّتمنوا على مواعد الله، بحسب الكتاب؛ غير أنّهم، إذ أبوا أن يتقبّلوا تعليم يسوع، زجّوا بأنفسهم بعيدًا عن دائرة المحبّة الإلهيّة. وفي إقصاء الذات هذا عن المحبّة الإلهيّة الخطيئة؛ فيوحنا يعنّف اليهود على تنكّرهم للتعاليم التي

ينادي بها يسوع، في وسطهم، قائلاً: "أجل! إن لم تؤمنوا أنّي أنا هو تموتون في خطاياكم" (يو ٨: ٢٤).

يسبق يوحنا فيعلن، في فاتحة إنجيله، خطيئة العالم عامّة، واليهود خاصّة، القابعة في رفضهم محبة الله. ويقدم إعلان هذا، على نحو تنافر مؤلم، بين "مجيء الكلمة" و"إحجام الناس عن قبوله"؛ فمن جهة الله اهتمام ودود، وإقبال عطوف، على الإنسان؛ ومن جهة الإنسان، رفض واستنكار. إنّ عدم قبول الكلمة هو الخطيئة، لأنّ في عدم القبول إصراراً على رفض المحبة الإلهية. والإنجيليّ حريص على إبراز هذا المعنى، طيّ كتابه، من خلال مشاهد وأخبار متفرقة. أمّا همنا، في هذه المقالة، فسوف ينحصر تحديداً في إلقاء الضوء على محاولات يوحنا المتعددة، التي يأتيها متفرقة، كي يبيّن عظم الإثم، الذي يرتكبه الإنسان، إذ إنّه يرفض محبة الله.

١- "... خاصة..." الكلمة

يلجأ يوحنا، في معرض حديثه عن الكلمة، في مطلع إنجيله، إلى لفظ، يصيغه في حالة الجمع، لكي يشير بإيضاح إلى المقصد، الذي حدّده الكلمة له، إذ شاء أن "يأتي إلى العالم". إنّ لفظة *idia*، التي عمد يوحنا إلى استخدامها، تدلّ على مقتنيات يملكها شخص ما، من غير تحديد طبيعتها، حسب علماء اللغة^(١). فكلّ ما يخصّ إنساناً من الناس، نفساً حيّة كان، أم جماداً، أم نفساً تعقل، يندرج تحت هذه اللفظة، من غير استثناء، أو تخصيص. وراج استعمال هذه اللفظة، في اليونانية القديمة، عند الأدباء خصوصاً، فعنى "البيت" بمعناه الواسع^(٢)، من حيث هو الأرض، التي يقيم عليها المرء، والموطن الذي اعتاد على ارتياده؛ فلا حجة، إذًا، دامغة على اقتباس اللفظة من الآرامية الكتابية،

(1) Moulton-MILLIGAN, *Vocabulary Of The Greek Testament*, Hodder & Stoughton, London, 1914; Liddel-Scott, *Greek Lexicon*, Harper, New York, 1883; THAYER, *Greek English Lexicon Of The New Testament*, New York American Book Co., 1889.

(2) ROBERTSON, *Grammar Of The Greek New Testament*, Hodder & Stoughton, London, 1919 (1914), p. 502.

طالما تشهد الوثائق القديمة على ثبات استعمالها في اللسان الإغريقي. وإذا عمد يوحنا إلى إدراج اللفظة في مقدّمته، فهو يخاطب بها قرّاءً، ثقافتهم الأصليّة ثقافة يونانيّة، وذهنيّتهم ذهنيّة يونانيّة، لا غبار عليهما.

على صعيد آخر، فيما تعني المفردة *idia* المقتنيات، في حدّ ذاتها، كما أشرنا إليه للتوّ، فهي تحمل في طيّها، كذلك، معنى التبعية والارتباط، ومعنى الاشتراط، بحيث إنّ الأغراض والأشياء تخلو من قوام مستقلّ تنفرد به لذاتها؛ ولا تستمدّ علّة النظر إليها، إلّا من حيث إنّها أغراض تخصّ شخصًا، وأشياء يحوزها مالك لها. إنّ لفظ "مقتنيات" العربيّ مناسب كلّ المناسبة، في هذا الخصوص، لأداء المعنى؛ فهو لفظٌ جمّع، أولاً، ولفظٌ شامل، ثانيًا، ولفظٌ يحمل معنى التبعية، بسبب صيغته كاسم مفعول، ثالثًا، إنّه يعني، إذا، كلّ ما يمتلكه امرؤ ممّا هو موجود، كلّ ما يختصّ به من موجودات، كلّ ما هو له. لقد جاء التعبير الأخير، في الترجمة السريانيّة "الفشيطو"، بحذافيره المذكورة. ويدلّ فيها على مدى القربى والوصال بين الشخص وما تملك يده؛ فالسريانيّة **ܠܗܘܢܐ** ومثلها اللسان العبري **לְהוֹנָה** تلجأ إلى عبارة يمكن اعتبارها نحوياً بطريقتين: فإنّما المقتنى هو تابع بصورة ضمير الملكيّة، وإنّما هو أيضًا جملة مستقلّة تسمّى جملة الصلة، بسبب اسم الموصول الذي يأتي بها.

١/١ - "خاصّة" الكلمة الخلق عامّة

بناء على ما تقدّم أعلاه، يمكننا القول وكلّنا ثقة إنّ يوحنا أراد، في مطلع إنجيله، أن يشير بواضح العبارة إلى أنّ الموضوع، الذي جاء إليه الكلمة، هو مقتنى له، لا صفة له البتّة، حتّى يكتسب كياناً مستقلّاً عنه: فهو له بجملته؛ وهو له أيضًا بمكوّناته كلّها. ليس لخاصّة الكلمة سيادة، بما أنّها هي نفسها صنع الكلمة؛ فالخاصّة "ملك"، في جوهرها، للكلمة، وهو سيّدها. هي منه، ومرتبطة به، وليس هو منها، أو أحد مكوّناتها. في هذا الخصوص، نجد في مز ١٠٥: ٢١ (١٠٤: ٢١، بحسب السبعينيّة)، إيضاحًا لهذا المعنى: "أقامه سيّدًا

على بيته، وسلطاناً على جميع أمواله" (الترجمة اليسوعيّة، ١٩٩١، ط ٢)، حيث لفظ "أمواله" ترجمة للفظ "قنيانو" أي "مقتنياته"، و"خاصته".

ثمّة استنتاجان نخرج بهما من هذه المطالعة، في شأن "الخاصّة"، خاصّة الكلمة، بالطبع: يتعلّق الأوّل بإصرار يوحنا على اللجوء إلى هذه اللفظة: "الخاصّة"، في معرض كلامه على "اللوغوس"، أي الكلمة، في مطلع الإنجيل؛ أمّا الثاني فذو صلة نصوصيّة، أي تفسيريّة، تتعلّق بالمعنى، الذي يجب على القارئ أن يبلغ إليه بفهمه.

وفي الواقع أنّ يو ١: ١١ ترتبط ارتباطاً مباشراً بسابقتها، بحيث إنّ كلّ بحث يتعلّق بها لا يستطيع الإعراض عن آ ١٠: ١٠. في هذه الآية الأخيرة، يلحظ القارئ عكوف الإنجيليّ على إبراز لفظ "العالم"، الذي رمى به، أولاً، في ١: ٩ج، إبرازاً قوياً، عبر تكراره في ثلاث جمل قصيرة، معطوفة، بدل الاستعاضة عنه بضمير. يحتلّ لفظ "العالم" هذا مكانة مرموقة في الإنجيل الرابع، الذي يورده كاتبه الملمه ٨٠ مرّة، في ثانيا ٥٩ آية، موزّعة على امتداد فصوله؛ فيما يرد اللفظ ٣٣ مرّة، في ثانيا ٣٢ آية، موزّعة على الأناجيل الإزائيّة الثلاثة. ومن ثمّ، يجتهد الإنجيليّ في أن يقدّم للقارئ، إذًا، تعليمه المتعلّق بالكلمة، ورؤيته الجوهريّة إلى مرتبته ومكانته، بالنسبة إلى "العالم". "اللوغوس"، إذًا، من جهة، و"الكوزموس"، من جهة مقابلة، أي "الكلمة"، من جهة، و"العالم"، من جهة أخرى، هما فحوى التعليم والرؤية، اللذين يبغى الإنجيليّ إلقاء الضوء عليهما، في فاتحة إنجيله. فإذا ما عرفنا، مثلاً، من إيريناوس أسقف ليون^(٣)، أنّ عددًا من أتباع مرقيون وفالتينيس الغنوصيين، ينسبون خلق "العالم" إلى ملائكة، وينكرون أنّ "الكلمة" قد جاء بالفعل إلى إيالته الخاصّة، أي إلى "العالم"، لأنّ "العالم"، بحسب هؤلاء، ليس صنعه، أدركنا أنّ يوحنا يتندر فرقاً غنوصيّة، في مطلع إنجيله، فيفتد مزاعمها، ويدحض تعليمها. لقد كانت آراؤهم فلسفة

(3) *Contre les hérésies*, Cerf, Paris, 2001, p. 309.

دينية، لا عبادة حقيقية، وتصوّرًا حكميًا، لا حكمة، تستمدّ تصوّراتها من الحكمة الإلهية؛ فاللوعوس والكوزموس، عند يوحنا، إذاً، لفظان نزع عنهما رداء الكلام الغنوصي، ومسحهما بدهن الخطاب اللاهوتي.

أما، في ما يتعلّق بمعنى العبارة: "خاصّة الكلمة"، فلا يجوز البحث عنه خارج سياق المقطع، الذي ترد العبارة فيه^(٤). لقد نوّهنا، أعلاه، بضرورة المحافظة على الصلة بين آيو ١: ١١ وسابقتها ١: ١٠. ولكنّ المشكلة تقع، لدى الشراح، في طريقة تصوّرهم هذه الصلة بين الآيتين، ثمّ في ترسيخ تصوّرهم إيّاها، بناء على سياق آخر. إنّ معظم الشراح يرون أنّ الصلة بين "خاصّة الكلمة"، في آ ١: ١١ و"العالم"، في الآية التي تسبقها (١: ١٠)، هي صلة الانتقال من مفهوم شامل "العالم" إلى مفهوم محدّد "خاصّة الكلمة"، من العام، إذاً، إلى الخاصّ؛ فالكلمة، حسب هؤلاء، هو الذي "صنع العالم"، على حسب ما يدوّنه يوحنا في آ ١: ١٠؛ ولكنّ الإنجيلي، بحسب اعتقادهم، ينتقل من تأكيده هذا إلى مستوى ثانٍ، مستوى مجيء الكلمة إلى "العالم"، في وسط شعب ذي هويّة تاريخيّة وثقافية محدّدة. إنهم يعتقدون، إذاً، أنّ الإنجيلي يسطّ، في مقدّمة إنجيله، تعليمًا يبيّن فيه إيمان الجماعة بشخص يسوع: فهو الكلمة، الذي صنع "العالم" وما فيه، وتجسّد، لما أتى إلى قوم اليهود. ويستدلّ أولئك على صدق مقولتهم ببعض الآيات، التي يأتون بها من أسفار الكتب القديمة^(٥)، حيث يسمّي الله أرض فلسطين "خاصّته".

أما نحن فنرى، من جهتنا، أنّ الإنجيلي يتطرّق إلى موضوع تجسّد "الكلمة"، في آ ١: ١٤، بصورة واضحة ومباشرة، بحيث إنّ الادّعاء بأنّه يقوم بهذا في آ

(٤) ذهب عدد من الشراح إلى أنّ "الخاصّة" هنا، في يو ١: ١١، تشير إلى موطن يسوع بعد التجسّد، أي إلى بلاد اليهود عامّة، والجيليل خاصّة: نذكر من أولئك الشراح جون ويسلي، ألبرت بارنز، آدم كلارك، ماثيو هنري، فرانك تومبسون.

(٥) إر ٢: ٧؛ هو ٩: ٣؛ زك ٢: ١٢؛ خر ٧: ٦؛ رج:

١ : ١١ يصيب خطابه بخلل، إذ إنّه يظهره غير مترابط الفكرة، هزيل البسط، واهن المعالجة. وفي الواقع أنّ الزعم، الذي يأخذ به أولئك الشّراح، في ما يتعلّق بالآية ١ : ١١، لا يقيم أيّ اعتبار لمنظور الإنجيليّ، الذي يركّز كلامه على مفهوميّ "اللّوغوس" و"الكوزموس"، كما تقدّم أعلاه. لا يهتمّ يوحنا، في بدء إنجيله، بأن يبسط رؤيته الخريستولوجيّة، بقدر ما يهتمّ أمر الأفكار الغنوصيّة، التي تعشّش في أذهان فريق من الجماعة المسيحيّة التي يخاطبها. إنّه يريد هدايتها، وتنويرها، قبل وعظها، أو تبشيرها؛ فإن يتطرّق إلى التجسّد، مثلاً، يرمق بإمعان ما يثيره الموضوع في قرّائه، عندما يطالعون ما يكتبه، في شأن "اللّوغوس"، ذلك بأنّ اللّوغوس عندهم محوّط بمدلول مختلف. ولكنّه يسبق في آ ١ : ١١ إلى هدم حاجز العداوة، الذي ترفعه الغنوصيّة حائلاً بين اللّوغوس والعالم، ممهداً بهذا لحديثه اللاحق عن تجسّد اللّوغوس، في آ ١ : ١٤.

ينتج ممّا تقدّم أنّ "خاصّة الكلمة"، إذاً، هي "العالم"، الذي ورد ذكره في آ ١ : ١٠؛ "العالم"، بمعنى المبروء الذي برأه اللّوغوس، على وفق تحديد الآيّة المذكورة للتوّ. وإذا ما يدعوه يوحنا "خاصّة" اللّوغوس، فذلك إمعان منه في توضيح إضافيّ، يريد به مجابته ما علق في أذهان قرّائه، بشأن "الكوزموس". إنّ هذا إن هو، بالنسبة إلى الإنجيليّ، سوى الوجود برمته، مستلاً استلاماً من وجود اللّوغوس الفاعل؛ فكما اللوحة الزيتيّة غير ذات الرّسام، الذي أبدعها، ولكنّها جزء خارجيّ منه، وخاصّته التي يفتخر بها، كذلك العالم، الكوزموس، هو إنتاج اللّوغوس، الذي فطره، ويكلّاه كخاصّة محبّبة إليه.

٢/١ - علامة الحبّ الإلهيّ

عندما يستحيل أمر على الإدراك البشريّ نخطئ منطقياً إن نعدّه غير موجود؛ وعندما نُغلب على أمرنا أمام حدث، لا يعني عجزنا عدم استحالة وقوعه. كذلك هو الأمر، بالنسبة إلى الحبّ الإلهيّ، فهو واقع، أدرك العقل الأمر، أم لم يدركه. وهو، ثانياً، ممكن، ولو أعجزنا عن تمثّل حدوثه. وحقيقة الأمر أنّ محبّة الله لا

يمكن إنكارها، ولا يمكن رصفها إلى جانب الأوهام الأسطوريّة، كما يحلو للبعض أن يصفوها، ظانين أنّهم يخفّفون هكذا من حدّة البوح بإنكارها على ذوي المشاعر الدينيّة المرهفة؛ فإنكار محبّة الله معادل لأمرين مستحيلين على المنطق: الأول إنكار وجود الخليقة، "خاصته"، والثاني إنكار الطاقة الذهنيّة على الإنسان، الذي يمكنه بفضلها أن يحدّد موقعه في قلب الخليقة، وأن يعقل سائر الكائنات المبروءة مثله. قد ينتهي الأمر إذا ما أنكر أحد وجود الله؛ فإنّ الحديث عن محبّته هذار حينئذٍ. أمّا الاعتراف بوجوده، وإنكار محبّته فمسألة تحمل تناقضًا داخليًّا.

لقد رأينا أعلاه أنّ "العالم" مفهوم يتكرّر استعماله في الإنجيل الرابع، على نحو بارز، وأنّ بيئة القرّاء ذات أثر حاسم في ذلك^(٦)؛ ففي اعتقاد الغنوصيين أنّ "العالم" خليقة إله شرّير، بسبب ما في "العالم" من شرور وأوهان وآنام، وأنّه لا يُعقل أبدًا نسب "العالم" إلى عمل الإله الصالح، الذي يتنزّه تنزّهًا تامًّا عن التداخل في عالم المخلوقات بأنواعها، بحسب ظنّهم. بيد أنّ هذه النظرة اللاهوتيّة تؤدّي، بالطبع، إلى الإقرار بألهة عديدة، يأخذ كلّ منهم على عاتقه مسؤولية ميدان، أو قطاع، من العالم المبروء؛ بل تنطوي أيضًا على حكم سلبيّ تجاه العالم، وكلّ ما فيه، حتّى إنّها تظهر كنظرة متشائمة، وقدريّة، وتحقيريّة، وهو أمر لا يتّفق مع رؤية الإنجيلي، المشبعة بتعاليم المسيح. ليس "العالم"، حسب يوحنا، واقعًا مكروهًا؛ وليس هو شؤمًا، بالنسبة إلى عيني المؤمن بالمسيح. ليس هو قضاء مقضيًّا، ولا عبئًا كيانيًّا. "العالم" هو "خاصة الكلمة"، رغم ما فيه من عيوب، وشرّ ناجم عنها، وتمردّ على كلّ ما هو صلاح. لم يوجد بفعل نزوة، بل تكوّن بفعل الكلمة (١: ٩)، الذي "كان منذ البدء لدى الله" (١: ١). فمن أين له أن يكون مصدره إلهًا شرّيرًا، إذا؟ ومن أين للخليقة أن تقبل، على كلّ حال، بأن يقضى عليها، أو أن تُعتبر على قدر ضعفها وهشاشتها؟

(6) Charles K. BARRETT, *Christian Beginnings*, John Knox Press, Westminster, 1987, p. 330-358; Richard BAUCKHAM, *Jesus in Johannine Tradition*, John Knox Press, Westminster, 2001, p. 101-111; Peder BORGES, *Exploring The Gospel Of John*, John Knox Press, Westminster, 1996, p. 220-239.

في قول الإنجيليّ إنّ "العالم" هو "خاصّة الكلمة" تأكيد على استيعابه "العالم" كلّهُ، مع خطيئته المكونة فيه، ونفي لكلّ نظرة لاهوتيّة، أو فلسفيّة، تحتقر المبروء. ليس "العالم" من بعدُ، بحسب رؤية الإنجيليّ، مُلكًا لآخر غير الكلمة، على حسب ما شاع في الفكر الغنوصيّ، لأنّه، منذ أن أنشئ "العالم"، أحبّه الكلمة حبًّا لا شرط فيه، بل إنّ "العالم" أنشئ بفضل محبّة الكلمة، حتّى إنّهُ لا إله للعالم، به خُلِق هو وما فيه، غير الكلمة، ولا مبروء آخر، به عُرف الكلمة، غير العالم. لذا، دعاه يوحنا "خاصّته"، أي ما يسمح بأن يُعرّف الكلمة أنّه مكوّن المبروء! وليس "العالم" من بعدُ، كذلك، محكومًا عليه بالعدم، بحسب رؤية الإنجيليّ، على حسب ما جاء، عند بعض التيارات الأفلاطونيّة، من فكر تنزيهيّ، لأنّه مضبوط، منذ أوّل تكوينه، بالكلمة الأزليّ، الذي فيه الحياة، بقدر يحول دون أن يغلب العدم على ما هو تحت قبضته. فالخاصّة، التي ينعت بها يوحنا العالم، تعليم لاهوتيّ يوحناويّ، يتصدّى للتعاليم الدينيّة والفلسفيّة السائدة في بيئته، وجدّة في الرؤية اللاهوتيّة، بشكل متميّز. فهي، أي "الخاصّة"، مفردة اختارها الإنجيليّ، ليدلّ بها فلسفيًّا على رسالة الإيمان المسيحيّ القائم، في جوهر بلاغه، على عظمة الفداء.

الفداء المسيحيّ امتداد، في الوحي الإلهيّ، للتكفير عن الذنوب، عند اليهود، والتنقية بالمعرفة، لدى أتباع الفكر الغنوصيّ. يمتاز الفداء من سواه بانطوائه على فلسفة المحبّة، كمحرّك رئيسيّ الأطراف. أمّا فلسفة الغنوصيّة فتقسم الكون طبقات ومصافّ، لا يمكنها كلّها أن ترقى، في سلّم الوجود، إلى الكمال، أي أن تخلص باستمرارها في الوجود، دونما فناء. إنّ ما يجمع لاهوتيًّا الأنظمة الثلاثة، أو ما تلتقي عليه معًا الطرق الثلاثة، المشار إليها، هو جدارة الخليقة بأن تحظى، في توقها المتراطم الروى والمرامي، بالألوهة، حيث السعادة والأبدية هما ضمانا البقاء في الوجود. فالتكفير اليهوديّ عن الذنوب وسيلة دينيّة ذات نفحة لاهوتيّة، تسمح للمؤمن بأن يحلّ الله في وسط الشعب، فيرضى عنه، ويغدق عليه بركاته، بكثرة البنين، والسيادة على الأرض،

وإقامة العبادة الحقيقية. والتنقية الغنوصية عبر المعرفة منهج فلسفي روحي ذو طقوس، يجيز لمعتنقه أن ترتقي نفسه في معارج الوجود، فتكتسب الحقيقة الوحيدة، وتدرك ما هي الظلال، التي يحسن بها أن تتجاوزها، فلا تعلق بها، وتبلغ من ثم إلى السعادة الحقّة. أمّا الفداء المسيحيّ فهو مبادرة إلهية نحو الخليقة الواهية، لتنتشل هذه من وهاد ضعفها إلى حالة البنوة، بفعل محبة خالصة. ويوحنا وجد في لفظ "الخاصة" منشوده، حتى يعبر عن فلسفة الإيمان المسيحيّ. ففي العبارة مكونة علامة الحبّ الإلهي: الفداء، والبنوة الإلهية!

يحمل لفظ "الخاصة"، في داخله، مجموعة من المعاني المهمة، بالنسبة إلى الإيمان المسيحيّ، وعصارة تأمل يوحناويّ، لو جاز لنا القول، في سرّ المسيح يسوع. لا تشتمل "الخاصة"، أولاً، على صفات خاصة بها، ومميّزة لها، حتى تستحقّ المنزلة لدى الكلمة؛ فهي العالم نفسه، الكوزموس، بتناقضاته، ومراتبه، وأغازه كلّها، العصية على الاعتبار المجيد، أو المشرف. وتشير اليهودية، كما الغنوصية، عبر نظاميهما الخاصّ، الفلسفيّ والدينيّ، إلى هذا الجانب من حقيقة الكوزموس. ولا تشتمل "الخاصة"، ثانياً، على طاقة، أو علة، كفيلة بأن تعطيها صواب الحقّ في المناداة لها بقوام إلهي، بسبب الصيرورة التي تكتنفها في ذاتها. ولا تتمتع "الخاصة"، ثالثاً، بمنظور غائيّ، أي بروية قادرة على توجيه ذاتها نحو كينونة مغايرة. وليس لدى الخاصة، رابعاً وأخيراً، إمكانية الحبّ، أي محض ما سواها ما يكفل له البقاء، بدون أن تستوفي منه ما يعوضها عن بذلها: السخاء في الحبّ والمجانبة ناقصان لدى "الخاصة".

بالمقابل، يحوّل يوحنا مفهوم الكوزموس من صورة عدوّ إلى صورة صديق، باستعماله لفظة "الخاصة" له؛ فليس "العالم"، من بعد واقعا يدلّ على السقطة إلى أدنى دركات الوجود، بحسب الأفلاطونيين، ينظر إليه الحكيم والمؤمن على السواء نظرة حيرة وتامل، ما داما يحملان منه نصيباً ليس بنزير. لقد أصبح "العالم" محظياً، في النظرة اليوحناوية، جليلاً، وموضع ودّ، لدى الكلمة، لا في تبديل المواقف، أو تدارك الأمور، بالنسبة إلى يوحنا، وإنّما في

اكتشاف مروّع، على أساس متين، قوامه "الكلمة" الأزلّي. ولم يُعدِ "العالم" خاضعاً لإحباط النجاة من واقع باهظ الثقل، أنيط به أن يرسف فيه على مرّ الزمن، من دون أمل ينبض حيويّة؛ بل غداً "خاصّة" الأخصّاء، و"الخاصّة" الوحيدة، في عيني "الكلمة"، وموضع حبّ يفوق القياس. كذلك، أعطي "العالم"، أي الكوزموس، بفضل نظرة يوحنا، منظوراً قدسيّاً، واعتباراً إيجابيّاً، وغداً سانحة التقاء الأزلّي في ساحة الزائل نفسها، وعلى مقدار طاقاته. هنا، في "العالم"، أصبح الميدان فسيحاً، كي تتجلّى علامات الألوهة، وأطياف الحياة الخالدة، ومنابع السعادة الحقيقيّة، بدل أمارات العالم المعروفة والطاغية.

٢- "أخصّاء... الكلمة"

يلجأ يوحنا، في آ ١: ١١، إلى استعمال اللفظة عينها "الخاصّة"، التي عمد إليها للكلام على الكوزموس، وذلك من أجل الكلام على الأفراد، الذين تتألّف منها "خاصّته". لذلك، يعطي اللفظة صيغة المذكر الجمع، بعد أن وقف لها، أولاً، صيغة الجماد، الحياديّة، في الجمع. ولكنّ الشراح، فيما تراهم متّفقين حول تفسير المفردتين، على أنّهما يشيران إلى أرض فلسطين واليهود تبعاً، كما مرّ ذكره معنا، يُعرضون باتّفاق أيضاً، من غير سابق تصوّر، عن شرح المفردتين في سياقهما النصّي، وعن شرحهما في إطار الفاتحة، وقرائنها التاريخيّة. إنهم ينهمكون باللغة، أولاً، وبالتفسير على أساس المؤدّي اللغويّ، ثانياً؛ ولكنّ هذه الطريقة ناجعة وسليمة في إطار الفاتحة وقرائنها التاريخيّة. إنهم ينهمكون باللغة، أولاً، وبالتفسير على أساس المؤدّي اللغويّ، ثانياً؛ ولكنّ هذه الطريقة ناجعة وسليمة في إطار محدود فقط؛ بيد أنّها تضلّ سبيل الشرح، عندما يأخذ من يأخذون بها يعتمدون عليها حصراً.

١/٢- مصفّ "...أخصّاء الكلمة"

المعضلة الرئيسيّة، الكامنة في آ ١: ١١، لدى المفسّرين جميعاً، هي تحديد هويّة أولئك "الأخصّاء"، الذين يتحدّث يوحنا عنهم. من المنطقيّ أن يُرى فيهم

اليهود، بناء على اعتبارين اثنين: الأول أن "خاصة الكلمة" هي "موطن" - لا مقتنيات - "الكلمة"، أي بلاد فلسطين؛ والثاني أن "الأخصاء الذين لم يقبلوه" هم اليهود، المقيمون هناك؛ ومن ترى غيرهم كان يقيم في تلك البقاع؟ على حسب هذا المنطق، سلك الشراح جميعاً: تفسير لغوي للمفردات، فتأويل مدلولها، على مقتضى الواقع الجغرافي.

هناك، بالحقيقة، اعتراض أساسي على هذا المنهج، يُظهر عدم صوابه، فيجبر السائرين بموجه إعادة النظر في خيارهم. لو سلّمنا، جدلاً، بأنّ "الخاصة" تعني أرض فلسطين، كما يريد به جمهور الشراح، فهل الذين قبلوا "الكلمة"، المذكورون في ١: ١٢، يهود هم، أم لا؟ لأن كان "الذين لم يقبلوه" يهوداً، فإنّه من الطبيعي والمنطقي أن يستنتج المفسّر من هذا أن الذين "قبلوا الكلمة" غير يهود. ولكن! هل يطابق هذا الاستنتاج الواقع التاريخي، الذي عرفته دعوة يسوع، ونشأة المسيحية الأولى؟

من ناحية أخرى، إذا كان اليهود هم "الذين لم يقبلوا الكلمة"، وكانوا يقيمون - كما يعتقد معظم المفسرين - في أرض فلسطين، التي يحسبونها، في شروحهم، المدلول المراد بلفظ "الخاصة"، فإنّه من الطبيعي والمنطقي أن يستنتج المفسّر ثانية من هذا أن "الذين قبلوا الكلمة" (١: ١٢) لم يوجدوا في أرض فلسطين. ولكن! هل هذا الاستنتاج مطابق لانتشار المسيحية؟

ونضيف على ما تقدّم من اعتراض أننا لو سلّمنا، جدلاً، بأنّ "الأخصاء"، المذكورين في آ ١: ١١، هم اليهود، فإننا نتساءل حقاً عن صحّة الزعم، الذي يأخذ به الإنجيلي يوحنا، مسمّياً بلاد فلسطين "خاصة" الكلمة، فيما ليس فيها يهودي واحد عدّ نفسه من أهل الكلمة، ومن "أخصائه". ما هي نظرة يوحنا، إذًا، إذ يطلق مثل هذه الألفاظ غير المناسبة للواقع؟

لا أعتقد أنه يمكن الاعتماد على تفسير "الخاصة" و"الأخصاء"، على نحو ما

تقدّم أعلاه؛ بل أظنّ أيضًا أنّ الأخذ به لا يلمّ بحقيقة الواقع التاريخي، ويعجز عن فهم تعابير يوحنا اللاهوتيّة. فإنّ هذا ينظر إلى رسالة "الكلمة"، عبر الاكتشاف الهائل، الذي بلغت إليه الجماعة الأولى، بل الاكتشاف الذي رفع الشُّجْف عنه تأملُه الطويل في سرّ "الكلمة". فقد ثبت ليوحنّا أنّ عظمة ما رآه هو، وسمعه، ولمسه لمس اليد لما يقع في متناولها، مبنيّ على محبّة إلهيّة، ليس لها مضارع في دنيا البشر. فالذين يسمّوهم يوحنا "أخصّاء الكلمة" هم "الذين لم يقبلوه"، و"الذين قبلوه"، على حدّ سواء. هؤلاء جميعًا، وبدون أيّ استثناء، هم "أخصّاء الكلمة" الأزليّ، الذين "اختصّهم" به، وقد اختصّ عالمهم به أيضًا، من قبل أن يكونوا. "الأخصّاء"، إذًا، هم سكّان الأرض جميعًا، على تنوّع مصافهم، تجاه "الكلمة". وما منزلتهم هذه إلا أنّهم موضوع الحبّ الإلهيّ، بغضّ النظر عمّا يتبادلونه مع الكلمة من حبّ له. فإذا اتّفق لفريق منهم أنّهم "لم يقبلوه"، لا يسقطون، رغمًا عن جفائهم، من منزلتهم كـ "أخصّاء الكلمة"، إذ إنّّه هو لا يستطيع أن ينثني عن محبّتهم، ولا هم يقدرّون أن يحولّوه بموقفهم عن طبيعته.

يتوقّف تأكيد آ ١: ١١ عند الحالة، التي يلبث فيها فريق من "أخصّاء الكلمة" عاجزًا عن قبول "الكلمة"، بينما يبادر هذا إلى "قبوله"، فيأتي إليه، وإلى سواه من أشباهه بالطبيعة. فيُظهِر يوحنا، عبر هذه الحالة، معنى الحبّ الإلهيّ بأجلى بياناته، من خلال إبراز التناقض القائم بين "الكلمة"، الذي "يأتي" طوعًا إلى كلّ إنسان على وجه الأرض، وكلّ إنسان على وجه الأرض "لا يقبل" حضور الكلمة في عالمه الخاصّ. الأوّل يبادر، ويتنازل، ثمّ يسعى، وينتقل من موضع هو موضعه، الذي تتحدّد فيه طبيعته، إلى موضع آخر ينتقل إليه بطبيعته - إذ لا يمكنه أن يفقدها بانتقاله - فيتجلّد فيه، على حمل طبيعة من يأتي لافتقاده. والثاني لا يبادر، ولا يتنازل، ولا يسعى، بل لا يفقه ما يدور في عالمه من أجله. إنّ الحبّ الإلهيّ هو هذا بعينه: أنّ الكلمة رام أن يكون في وسط البشر، من غير استحقاق أيّ منهم.

وعليه، فإنّ قول الإنجيليّين إنّ "الأخصّاء" "لم يقبلوا" "الكلمة" عندهم يشير، في الحقيقة، إلى واقعين: الأول أسميه كينونيّاً، وأعني به الحالة، التي يُعدّ فيها كلّ إنسان "خاصّة الكلمة"؛ والثاني أطلق عليه لفظ كيانيّ، وأريد به التنويه بالواقع التاريخيّ، الذي تلبث فيه "خاصّة الكلمة". إنّ "أخصّاء الكلمة" غير قادرين كينونيّاً أن "يقبلوا" الكلمة، أي أن يوجدوا على درجة من الحبّ، الذي يوازي الحبّ الإلهيّ. وفي هذا الوجه، يتساوى "الأخصّاء" جميعاً، "الذين قبلوه"، و"الذين لم يقبلوه" كيانيّاً. وذلك بأنّ "الذين قبلوه" كيانيّاً، إنّما قبلوه على مقدار تدريجيّ، ووفق مسيرة تصاعديّة، على خلاف "الذين لم يقبلوه" كيانيّاً، الذين لا يزالون بعد في المراقبي الأولى. وأمّا "الذين قبلوه" كيانيّاً، هؤلاء - يقول عنهم الإنجيليّون - "قد أعطوا مقدرة كي يصبحوا أبناء الله" (١: ١٢)، كينونيّاً، أي أنّهم نالوا غاية ما سعى إليه الكلمة، بالمجيء إلى "خاصّته".

٢/٢ - ثم "... أخصّاء الكلمة"

يصوّر يوحنا، إذاً، في ١: ١٢ أ، حالة "الأخصّاء الذين قبلوا الكلمة"، كينونيّاً، مستدرّكاً هكذا ما سبق فصوّره بخصوص حالة الفريق منهم، "الذين لم يقبلوا الكلمة"؛ ولكن، فيما يُظهِر للقارئ ما حالتهم عندما يقبلونه، إذ إنّهم يصبحون "أبناء الله"، يلزم جانب الصمت، بخصوص حالة الفريق الآخر، فريق "الذين لم يقبلوه". ما ترى يوحنا يعتبرهم، وهم "أخصّاءه"، "الذين لم يقبلوه"، رغماً عن منزلتهم هذه؟ وبطريقة أدقّ، ما هي نظرة يوحنا إلى "أخصّاء الكلمة الذين لم يقبلوه"، على المستوى الكيانيّ، لا الكينونيّ، التاريخيّ لا الماورائيّ؟

يساعدنا يوحنا نفسه في العثور على الجواب، من خلال ما يفصّله هو نفسه في قوله، عندما يتكلّم على "أخصّاء الكلمة" أنفسهم، بعد أن قبلوه. لقد أصبح هؤلاء "أبناء الله"، لأنّهم "آمنوا باسمه" (١: ١٢ ج). وعليه، فإنّ "الذين لم يقبلوه" هم، إذاً، "الأخصّاء" الذين لم يؤمنوا باسمه، بحيث إنّ حالتهم الكيانيّة، أي التاريخيّة، تتسم بتنكرها لاسم الكلمة. لا يقول يوحنا شيئاً قطّ عن حالة هذا

الفريق الكينونية؛ لقد رأينا أعلاه أنّ هذه الحالة هي أنّ "الأخصاء لم يقبلوا الكلمة" الآتي إليهم. فإذا كانت حالتنا هذا الفريق من "الأخصاء"، الكينونية، والكيانية، عدم قبول الكلمة أولاً، وعدم الإيمان باسمه، ثانيًا، فإنّ إثم هذا الفريق الوحيد هو التعنت في الانصياع لمحبة "الكلمة".

ولكنّ السؤال الذي لا بدّ من الإجابة عنه هو: هل من فرق، وإن طفيف، بين رفض الأخصاء قبول "الكلمة"، وعدم إيمانهم به؟ قلنا، أعلاه، إنّ رفض "الأخصاء" قبول الكلمة، الذي "أتى إلى خاصته"، هو حالتهم جميعًا؛ ومن هذا القبيل، "الجميع... أعوزهم مجد الله" (رو ٣: ٢٣). غير أنّ فريقًا آمن به فيما بعد؛ فما الإثم، الذي يقع على الذين لم يؤمنوا به، الذين كانوا قد رفضوا قبوله؟ لو أردنا أن نكون منطقيين، في البحث عن طبيعة إثم هذا الفريق، وجب علينا إقصاء فكرة الإيمان بالكلمة، أولاً، من مساحة تفكيرنا، في الجواب المنشود. ليس إثم هذا الفريق أنّه لم يؤمن بالكلمة، إذ إنّه يبني عدم إيمانه به على خيار أولي هو عدم قبوله. فمن أصرّ، منذ البدء، ألا يقبل "الكلمة" - وهذه حالة كينونية - لا يمكنه منطقيًا أن يقاضى على عدم الإيمان به، في الحالة الكيانية!

والحال أنّنا أقمنا البرهان على أنّ عدم قبول الكلمة معادل لعدم محبته، وللتنكر له. من لا يقبل الكلمة يغرق في بحر من العداوة مع الخليقة، على تنوّع مكوّناتها، ويملاً قلبه الحقد، والكره، والانتقام، والميل إلى التعدي؛ وذلك لأنّ الكلمة هو "حياة كلّ كائن، ونور الناس" (١: ٤)، فلا ظلمة فيه، ولا تعثر، ولا عمل تدمير البتّة. وقد "أتى الكلمة إلى خاصته"، فيما "أخصّاه" على مثل هذه الحالة. لقد أحبّهم، عندما لم يكونوا هم بعد يحبّونه. ولكن، ربّ "الكلمة" نفسه، بتدبير سرّي لا اطلاع لـ "الأخصاء" عليه، ولا معرفة لهم به، أو قدرة على فقهه، ربّ أحوال "الأخصاء" بأن يختار كلّ منهم سبيلاً تقوده إلى تلمّس وجهه، واستكشاف إرادته؛ فكانت الأديان المختلفة. لا قيامة لدين من الأديان خارج "خاصّة الكلمة". ولا اتّجاه لدين سوى اتّجاه "الأخصاء"، صوب قبول "الكلمة"، أي محبته، ونيل مرضاته، بإتمام ما يتّفق مع طبيعته.

ففي قلب كل دين عرش يستوي عليه، ودرّب توصل إليه، وسط آكام مظلمة من الدروب، التي ينطوي عليها كل دين.

إنّ "الذي لا يؤمن"، ممّن هم قيام على دين معيّن، هو الذي يهجر بعقله، وقلبه، وعيشه، الحياة، على مقتضى إرادة "الكلمة". وما عسى إرادة "الكلمة" تبغي من أخصائها سوى أن ينضوا تحت لوائها، لواء الحبّ، الذي يبني الآخر. لذا، فإنّ درب الحبّ، في كلّ دين، هي درب "الكلمة". من يحدّ عنها لا يؤمن؛ ومن يلتزمها فهو المؤمن. إنّ الذين يعدّون أنفسهم أنّهم مؤمنون، لأنّهم يأخذون بدين معيّن، قد يوجدون غير مؤمنين وهم على دينهم قيّامون، إنّ عرضوا عن سلوك درب المحبّة. إنّهم أئمة، ولو كانوا مؤمنين. فسواء الإيمان، إذًا، أم عدم الإيمان، كلاهما يقاسان على وفق طبيعة "الكلمة"، أذّي أتى إلى خاصّته"، فيما "أخصّأوه لم يقبلوه".

خاتمة

يبين يوحنا، في آ ١: ١١، عظمة المحبّة، التي أخذ بها "الكلمة". فقد أتى بطوعيّة إلى ما هو مقتنى له، من غير أن يلقي عند الذين أقامهم على مقتناه قبولاً، أو ترحيباً. في هذه الفكرة، استطاع يوحنا أن يقدم خلاصة الفلسفة المسيحيّة: التجسّد، والحبّ الإلهيّ، محاججاً بها ومقارناً سائر الأفكار الفلسفيّة، التي كانت سائدة في بيئته، وفي مقدّماتها الغنوصيّة. لم يشأ الإنجيليّ أن يوجّه خطابه الوارد فيها لفريق من الناس، إذ إنّ مضمون الكلام، الذي ينشئه، ذو أطر لاهوتيّة أعمّ. ولم يثبّت له هدفاً أن يكتفي بالإشارة إلى غير المؤمنين، إذ إنّ بين الذين آمنوا أناساً لم يخلصوا في إيمانهم.

وفي الواقع أنّ الإنجيليّ ينظر إلى الكون بأسره، عندما يتحدّث عن "خاصّة الكلمة"؛ وإلى الناس أجمعين، عندما يتكلّم على "أخصائها"، إذ إنّ من غير المنطقيّ عنده أن يتطرّق إلى "الكلمة"، فيحصر ميدان "مجيئه" بـ "خاصّة" ضيقّة، و"أخصّأ" معيّنين، فيما لـ "الكلمة"، عند مستمعيه وقراءه، مدلول فلسفيّ

كونيّ، وتكوينيّ، وكيانيّ. وعليه، فإنّ دراستنا اجتهدت في شقّ طريقها، عبر هذه الخطوات، حتّى تقدّم شرحًا للآية المذكورة، مبيّنة، قدر الإمكان، السياق السليم، الذي يجب الإلمام به، من أجل إقامة تفسير سويّ لفحواها.

أخيرًا، نجد أنّ قراءة هذه الآية، في يومنا الحاضر، على وفق الشرح الذي قدّمناه، تفتح الباب واسعًا أمام عدد من المسائل العصريّة، ابتداء من اللاهوت العقائديّ، المتعلّق بتدبير الكلمة، فاللاهوت التطبيقيّ، إلى حوار الأديان. لذا، نعتبر أنّ البحث في منظويات الآية لم ينته، طالما يحتاج إلى متابعة في ميادين أخرى.

مراجع

- BARRETT Charles K., *Christian Beginnings*, John Knox Press, Westminster, 1987, p. 330-358.
- BAUCKHAM Richard, *Jesus in Johannine Tradition*, John Knox Press, Westminster, 2001, p. 101-111.
- BORGEN Peder, *Exploring The Gospel Of John*, John Knox Press, Westminster, 1996, p. 220-239.
- IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies*, Cerf, Paris, 2001, p. 309.
- LIDDEL-SCOTT, *Greek Lexicon*, Harper, New York, 1883.
- MOULTON-MILLIGAN, *Vocabulary Of The Greek Testament*, Hodder & Stoughton, London, 1914.
- ROBERTSON, *Grammar of the Greek New Testament*, Hodder & Stoughton, London, ³1919 (¹1914), p. 502.
- THAYER, *Greek English Lexicon Of The New Testament*, New York American Book Co., 1889.
- VINCENT MARVIN R., *Word Studies in the New Testament*, Scribner, New York, 1900.

هكذا أحبَّ الله العالم (يو ٣: ١٦-١٧)

اخو اسقف بولس الفغالي^(١)
باحث في الكتاب المقدس

الحوار بين يسوع ونيقوديمس حوار بين العالم المسيحيّ والعالم اليهوديّ. جاء نيقوديمس في نظرة فوقية وكأنه يريد، باسم العالم اليهوديّ، أن يفرض نفسه على يسوع، بعد مجمع يمنية أو يينة الذي جعل القطيعة تامّة بين اليهود والكنيسة الناشئة: "كلُّ من يعترف بأنَّ يسوع هو المسيح يُطرد من المجمع" (يو ٩: ٢٢). بدأ فأعلن: "نحن نعرف". ولكنَّ معرفة اليهود تختلف عن معرفة الكنيسة. لهذا أتى جواب يسوع هادماً كلام محاوره: "أنت معلّم في إسرائيل ولا تعرف" (يو ٣: ١٠). وينتقل الخطاب من المتكلّم المفرد، "أقول لك" (آ ٣) إلى المتكلّم الجمع: "نحن نتكلّم بما نعرف، ونشهد بما رأينا، ولكنكم لا تقبلون شهادتنا" (آ ١١). ينبغي على العالم اليهوديّ أن يرتفع من "أمور الدنيا" إلى "أمور السماء"، ومن الرمز في ما عمل موسى حين رفع الحية في البرية، إلى الحقيقة التي فيها "يجب أن يُرفع ابن الإنسان" (آ ١٤). والغاية: نوال "الحياة الأبدية". وهكذا نصل إلى موضوعنا حول المحبة. وهنا محبة الله، لا لفئة صغيرة، لا لليهود وحدهم، لا فقط للمسيحيين الذين صلّى المسيح لأجلهم ليلة آلامه (يو ١٧: ٢٠)، بل لأجل العالم، لأجل البشر كلّهم، يهوداً ووثنيين. والعبارة التي نقرأ:

١٦: ٣ هكذا أحبَّ الله العالم
حتى وهب ابنه الأوحدهم

(١) ديبلوم في الكتاب المقدس، وفي اللغتين اليونانية والعبرية وفي اللغات الشرقية؛ دكتور في علم الأديان؛ دكتور في العلم اللاهوتيّ.

فلا يهلك كلُّ من يؤمن به
بل تكون له الحياة الأبدية.
١٧ والله أرسل ابنه إلى العالم
لا ليدين العالم،
بل ليخلص به العالم.

ثلاثة موضوعات في آ ١٦: مشروع الله: هكذا أحب. وبكلام آخر: أحبَّ الله إلى حدٍّ كبير. تنفيذ المشروع: وهب ابنه. والهدف: إعطاء الحياة الأبدية.

مشروع الله

منذ بداية الحوار بين يسوع ونيقوديمس، كان كلام عن الولادة الجديدة وعن الدخول إلى ملكوت الله. وبعبارة مقابلة: الدخول إلى الحياة الأبدية، فكان سؤال نيقوديمس: "كيف يمكن هذه، tauta (صيغة الجمع، الأمور)، أن تكون؟" (٩ آ). هو أمر صعب جدًّا، بل مستحيل. وكان محاور يسوع تساءل إن كان عليه أن يدخل إلى بطن أمه مرة ثانية ويؤكد. ما الذي يدعو إليه يسوع. وجاء الفعل "يقدر"، dunatai: "كيف يقدر إنسان؟"، "هل يقدر؟". لا شك، هذا أمر مستحيل على الناس، لا على الله.

وتبدأ الآية مع "هكذا" outwz. أجل، هكذا تتم الولادة الجديدة، هكذا يكون الخلاص. وما الذي يدفع الله إلى مثل هذا العمل؟ المحبة، تلك العاطفة العميقة التي تدفع الشخص لأن يفعل. لا سبب آخر. ولسنا هنا على المستوى البشري: ماذا نفعل أو لا نفعل؟ وما هي الفائدة إن فعلنا، وما هو الضرر إن لم نفعل؟

استعمل النص agapan؛ هو فعل واسع يدلُّ على حبِّ إنسان لإنسان، كما نقرأ في مت ٥: ٤٣: "سمعتم أنه قيل: أحبب قريبك؟" أو في أف ٥: ٢٥: "أيها الرجال، أحبوا نساءكم؟" أو في ١ يو ٢: ١٠: "من أحبَّ أخاه ثبت في النور".

ويدلُّ agapan على حبِّ إنسان ليسوع: "لو كان الله أباكم لأحبيتموني".

كما يدلُّ على حبِّ إنسان لله. نقرأ في مت ٢٢: ٣٧: "فأجابه يسوع: أحبَّ الربَّ إلهك بكلِّ قلبك". وفي رو ٨: ٢٨: "ونحن نعلم أنَّ الله يعمل سويَّة مع الذين يحبُّونه...". وفي ١ كو ٢: ٩: "... أعدَّه الله للذين يحبُّونه".

ويدلُّ على حبِّ الله للإنسان: "من أحبَّني أحبَّه أبي".

وعلى حبِّ الله ليسوع كما نقرأ في يو ٣: ٣٥: "الآب يحبُّ الابن...". وفي يو ١٠: ١٧: "قال يسوع: "والآب يحبُّني لأنِّي أضحي بحياتي".

وأخيراً، حبُّ الإنسان للأشياء. في لو ١١: ٤٣: "أيُّها الفرّيسيُّون، تحبُّون مكان الصدارة؛" في يو ٣: ١٩: "أحبَّ الناس الظلام على النور؛" في عب ١: ٩: "تحبُّ الحقَّ وتبغض الباطل؛" في ١ يو ٢: ١٥: "لا تحبُّوا العالم ولا ما في العالم".

إنَّ الموصوف agaph (الحبِّ، المحبَّة) هو واحد بين أربعة أسماء عرفها اليونان للدلالة على الحبِّ^(٢). أوَّلها storgh (والفعل stergein) يدلُّ على عاطفة الحنان التي يشعر بها الوالدون طوعاً تجاه أولادهم، أو الأولاد في ما بينهم، أو تجاه والديهم. ثانيها، erwj (الفعل eraw) يدلُّ على الرغبة الجامحة. ثالثها: filein (الفعل filew). هو الحبُّ بكلِّ بساطة والتعلُّق بالشخص والتعاطف معه. مبدئياً، فيها التبادل في الحبِّ. في بعض المرَّات يكون فعل filein قريباً من فعل agapan.

(2) H. PÉTRÉ, *Caritas. Étude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne*, Louvain, 1948; C. SPICQ, *Agapé, prolegomènes à une étude de théologie néotestamentaire*, Louvain-Leiden, 1955, p. 2ss ; S. K. WUEST, "Four Greek words for Love", dans *Bibliotheca sacra*, 1959, p. 241-248; C. S. LEWIS, *The Four loves*, Londres, 1960.

ويبقى agaph في العهد الجديد^(٣). هو الحبُّ الذي يتحدّد موقعه على مستوى العقل، وهو يتضمّن المعرفة والحكم. وعلامته "التفضيل". مثلاً يتحدث سفر الرؤيا (١٢: ١١) عن المؤمنين الذين غلبوا الوحش لأنّهم "ما أحبّوا حياتهم حتّى الموت"، أي ما فضّلوا حياتهم على الموت. هم اختاروا الموت، لا الحياة. مثل هذا الحبُّ يترافق مع إكرام عميق، نعبر عنه بالأقوال والأعمال. رج ١ يو ٣: ١٨: "بالعمل والحقّ" (ἐν ἔργῳ καὶ ἀληθείᾳ). يختلف agaph عن حبّ يبقى في القلب، بل هو يتجلّى، يُظهر ذاته، يقدم براهينه. وهذا ما نقرأ في يو ٣: ١٦: "أحبّ الله...". ودلّ الله على هذا الحبّ حين أرسل ابنه. عادة، الكبير يحبّ (agapan) الصغير، والله الإنسان أو العالم. وهذا يفرض على المحبوب أن يُظهر عرفان الجميل^(٤).

* * *

هو فعل "أحبّ" من قبل الله إلى البشر. هنا نقرأ: "العالم" kosmoj. إنّ اللفظ اليونانيّ يعني أولاً: الترتيب، النظام، ثمّ: الزينة والمجد والكرامات. أمّا الفعل kosmein فيحتفظ دومًا بالمعنى الأساسي: "رتّب"، ثمّ "أعدّ" المائدة، أو السراج إذ يضع فيه الزيت، فنقرأ مثلاً ابن سيراخ (٢٩: ٢٦): "تعال، يا نزيل، جهّز المائدة". هو فعل kosmeiw. أو حز ٢٣: ٤١: "أمامه مائدة مهياة". أو مت ٢٥: ٧ في كلام عن العذارى اللواتي "هيّأن" أو "زيّن" مصابيحهنّ (ekosmhsan). (taj lampadaj).

"عملٌ في تزيينها على الدوام" kosmhσαι epi sunteleiaj. في هذا المعنى أتى الله بالخلقة إلى الوجود. وما اكتفى بذلك، بل رتّبها ووضع كلّ شيء في مكانه (رج مز ١٠٤: ٢٤)، فصار الكون مرتّبًا ترتيبًا (سي ١٦: ٢٧؛ ٤٢: ٢١).

(3) C. SPICQ, « Les composantes de la notion d'agapé dans le Nouveau Testament », *Sacra Pergina*, Paris-Gembloux, 1959, p. 440-455; N. LAZURE, *Les valeurs morales de la théologie johannique*, Paris, 1965, p. 207-250.

(4) « agaph », *Lexique théologique du NT*, Paris, Cerf, 1991, p. 18-33, spéc. p. 22-24.

وما ندعوه "كوسموس"، "مسكونة" هو نظام العالم^(٥). وهذا الترتيب الحكيم يعطي جمالاً للأشخاص وللأشياء (سي ٢٥: ١؛ جا ١٢: ٩).

هذا الكون الذي خلقه الله وربَّبه، أضاع ذاته. راح إلى الهلاك. دخلت الخطيئة إلى العالم وبالخطيئة الموت؛ فالله لا يرضى بذلك، ولهذا أرسل ابنه "حين تمَّ الزمان". من هنا، عرف العهد الجديد معنيين للفظ **kosmos**: من جهة، العالم، الكون، البشريَّة. فنقرأ في مت ٢٥: ٣٤: "رثوا الملكوت المعدَّ لكم منذ تأسيس العالم". وفي روم ١: ٢٠: "لأنَّ أمورهِ غير المنظورة تُرى منذ خلق العالم". وفي عب ٤: ٣: "الأعمال أكملت منذ تأسيس العالم". هذا العالم خلقه الله (أع ١٧: ٢٤) بواسطة ابنه وكلمته (يو ١: ٣، ١٠؛ كو ١: ١٦؛ عب ١: ٢).

ولكن من جهة ثانية، صار هذا الكوسموس معارضاً لعمل الله. يتحدَّث ٢ بط ٢: ٢٠ عن "نجاسات العالم"، ويع ١: ٢٧ عن الإنسان الذي يحفظ نفسه بلا دنس من العالم. في هذا المعنى نفهم كلام الربِّ يسوع الذي نبَّه تلاميذه بأنَّهم في العالم ولكنَّهم ليسوا من العالم (يو ١٥: ١٩). وبما أنَّ العالم شرَّير فهو سيِّدان (يو ١٢: ٣١)، بعد أن اعتبر إبليس أنَّه "سيِّد" الكوسموس، وهو يمنحه ليسوع إن خرَّ وسجد له (لو ٤: ٦-٧).

إذاً هناك التباس في معنى "كوسموس" على مستوى العهد الجديد. أمَّا المعنى في يو ٣: ١٦ فهو البشريَّة ومعها الخليقة كُلُّها التي "تتنَّ وتتمخَّض" (رو ٨: ٢٢)، وترجو أن "تعتق من عبوديَّة الفساد إلى حرِّيَّة مجدِّ أولاد الله" (آ ٢١). أجل، الحبُّ جعل أماننا مشروع الله.

(٥) نقرأ في TWNT, III, 867ss حول العالم المنظَّم، المرَّتَّب: في القرن الخامس ق. م. دلَّ كوسموس على الكون، ولكنَّ فكرة الترتيب لبثت ظاهرة جدًّا. لسنا أمام عدد من الأشياء بل أمام كليَّة ذات بنية بحسب شريعة anagkh، التي بحسبها يكون كلُّ كائن متضامناً مع المجموعة.

١. وهب ابنه

لا، لم يبقَ مشروع الله في الغيب، بل نال تنفيذًا من قبله تعالى، وإلا لا يكون الحبُّ حقيقيًا، بل نوايا طيِّبة تبقى على مستوى النوايا.

"حتى" w\ste. هي تتقابل مع ou[twz] (هكذا). هي مؤلّفة من wz ثم te. فهي تعني هنا: بحيث. أو: وصلنا إلى نقطة لا يمكن الرجوع عنها. أحبَّ الله، وكانت نتيجة حبّه أنّه "أعطى". وماذا أعطى؟ أعطى كلّ ما له: ابنه الوحيد. هذا يلتقي مع كلام بولس الرسول: "ما بخل بابنه، بل أسلمه إلى الموت من أجلنا جميعًا. فكيف لا يهب معه كلّ شيء؟" (رو ٨: ٣٢).

edwken: أعطى، وهب، بذل، جعل. يرد فعل "أعطى" ثلاثًا وستين مرّة في إنجيل يوحنا بحيث يشكل واحدًا من موتيفات (motifs) هذا الإنجيل، وهذا مع العلم أنّه لا يرتبط صراحة بالمحبّة في كلّ الظروف. بالإضافة إلى ٣: ١٦ هناك ٣: ٣٥: "أحبَّ الله الابن فجعل dedwken كلّ شيء في يده". ثمّ ١٧: ٢٤: "أعطيتني من المجد لأنك أحببتني". في بعض النصوص، يعطي الآب الابن، بشكل صريح، السلطان أو التلاميذ أو أي شيء آخر؛ ففي ٥: ٢٢: "جعل الدينونة كلّها للابن". وفي ٦: ٣٧: "ومن وهبه الآب لي يجيء إليّ". أو: "لا أخسر أحدًا ممّن وهبهم لي" (٣٩ آ). يتحدّث يسوع عن خرافه التي تسمع صوته... "الآب وهبها لي" (١٠: ٢٩).

فالآب يهب ابنه التلاميذ، والحياة في ذاته (٥: ٢٦). وهبه أن يعمل ويأمر، ووهبه الكأس، كأس الآلام والموت (يو ١٨: ١١). ووهبه المجد وملء السلطان. نقرأ في "الصلاة الكهنوتية": "يا أباي، جاءت الساعة، فمجدِّ ابنك ليمجدك ابنك بما أعطيته من سلطان على جميع البشر حتى يهب الحياة الأبدية للذين وهبتهم له" (١٧: ١-٢). ثلاث مرّات يرد فعل "أعطى": الآب أعطى، edwkaj: أنت أعطيت الابن السلطان على جميع البشر. ثمّ δωκας: الابن يعطي الحياة للناس الذين وهبوا له. والمرّة الثالثة dedwkaj: نعود إلى الآب وهو من أعطى الناس للابن.

وكما يعطي الله ابنه ما يعطيه، كذلك يعطي البشر الخبز: "ما أعطاكم موسى الخبز من السماء، أبي وحده يعطيكم الخبز الحقيقي من السماء". ويعطيهم الشريعة (١: ١٧)، كما يعطي ابنه في هذه الآية التي ندرس (٣: ١٦). هو من أعطى السلطة لبيلاطس لكي يخلي سبيل يسوع أو يصلبه (١٩: ١١). الآب يعطي الروح (١٤: ١٦)، كما يعطينا كل ما نطلب باسم يسوع (١٥: ١٦)، وخصوصًا نعمة الخلاص. نقرأ في ٦: ٦٥ بشكل حرفي: "قلت لكم: لا أحد يقدر أن يأتي إليّ إن لم يكن مُعطى له (بشكل نعمة) من قبل الآب (أن يأتي)". هو في صيغة المجهول. الآب يعطينا فنأتي إلى الآب، ولا نكون مثل الذين أخذوا يتراجعون عن يسوع. لهذا، فبطرس يقول باسم رفاقه وباسمنا: "إلى من نذهب، يا ربنا، وعندك كلام الحياة الأبدية" (آ ٦٨).

الآب يعطينا. والابن أيضًا يعطينا، edwken: "السلطان أن نكون أولاد الله" (١: ١٢). يعطينا "الروح" (٣: ٣٤) فنستطيع أن نتكلم بكلام الله، على ما نقرأ في إنجيل متى (١٠: ٢٠). قال يسوع للذين أرسلهم: "لا تهتمُّوا حين يسلمونكم كيف أو بماذا تتكلَّمون...، فما أنتم المتكلَّمون، بل روح أبيكم السماوي يتكلَّم فيكم" (٦).

ويتواصل فعل "أعطى" في إنجيل يوحنا؛ فالابن يعطي مياه الحياة. هو الحوار بين يسوع والسامريَّة حيث يطلب يسوع أولًا: "أعطيني لأشرب" (٤: ٧). بانتظار أن يقول: "لو كنت تعرفين عطية (dwrean) الله ومن هو الذي يقول لك: "أعطيني (doj moi) لطلبت أنت منه فأعطاك، edwken an soi (آ ١٠). ويتواصل الحديث إلى أن يقول يسوع: "أمّا من يشرب من الماء الذي أعطيه، egw. dws، فلن يعطش أبدًا، بل الماء الذي أعطيه أنا (ὁ δῶσω) يصير فيه نبعًا يفيض بالحياة الأبدية" (آ ١٤). عندئذٍ قالت له السامريَّة: "أعطني (doj) من هذا الماء، يا سيدي" (آ ١٥).

والربُّ يعطي الناسَ الطعامَ (٦: ٢٧)، فيقولون له: "أعطنا كلَّ حين من هذا الخبز" (٣٤١)، كما يعطي حياته من أجل حياة العالم (٥١١). في يو ١٠: ٢٨ يعلن يسوع أنَّه يعطي خرافه "الحياة الأبدية"؛ وفي ١٤: ٢٧ قال: "سلامًا أترك لكم، سلامي أعطيكم، لا كما يعطيه العالم أعطيه أنا". نحن هنا في إطار الخلاص.

إذا عدنا إلى العهد القديم وبشكل خاصَّ إلى سفر التثنية حيث يرد فعل didwmi عشرات المرَّات، فالعطيَّة تتوجَّه فقط إلى شعب إسرائيل. في تث ٧: ١٣ نقرأ: "الأرض التي أقسم أن يعطيها لك". وفي ٨: ١٠: "لأجل الأرض الصالحة..."، عطيَّة محدَّدة في شعب، وعطيَّة مادِّيَّة: الأرض. أمَّا في إنجيل يوحنا، فالله يعطي ابنه للعالم كلُّه. وهذا الحبُّ هو من النوع ذاته الذي به يحبُّ الآب ابنه (٣: ٣٥؛ ١٥: ٩؛ ١٧: ٢٣). والمثال على المستوى السرديِّ هو حبُّ يسوع لأحبَّائه، الذي به دخل إلى ملكوت الفداء (١: ١٠-١١: لا بيته قبله، ولا العالم) ليمنح لهم الحياة (١١: ٥، ٧-٨)، وذلك بواسطة الصليب: "حيث أنا ذاهب لا تقدرون أنتم أن تجيئوا" (١٣: ٣٣). مثل هذا الحبُّ هو مثال للمؤمنين في الحبِّ حتَّى التضحية بالذات: "أحبُّوا بعضكم بعضًا. ومثلما أنا أحببتكم، أحبُّوا أنتم بعضكم بعضًا" (٣٤١). هذا الحبُّ الخاصُّ هو من لدن الآب والابن. هي نظرة مسيحيَّة واضحة منذ البداية: "في هذه الشدائد نتصر بالذي أحببنا" (رو ٨: ٣٧). ونقرأ في غل ٢: ٢٠: "مع المسيح صُلبت، فما أنا أحياء بعد، بل المسيح يحيا فيَّ. وإذا كنتُ الآن أحياء في الجسد، فحياتي هي في الإيمان بابن الله الذي أحببني وضخَّى بنفسه من أجلي". هذا في الحلقات البولسيَّة (أف ٢: ٤؛ ٥: ٢، ٢٥؛ ٢: ٢؛ ١٦)، وبالأحرى في الحلقات اليوحناويَّة (١ يو ٣: ١٤؛ ٤: ١٠، ١٩؛ رؤ ١: ٥؛ ٣: ٩).

تحدَّثنا مرارًا عن الابن (uioj)، وأضيفت الصفة monogenhj: الأوحد. حين الكلام عن يسوع المسيح، نعرف أنَّه ابن الله. هكذا أعلنه بطرس في قيصريَّة فيلبس: "أنت المسيح ابن الله الحيِّ" (مت ١٦: ١٦). وسأله رئيس الكهنة: "هل

أنت المسيح ابن الله؟" (مت ٢٦: ٦١)، وتحدها إبليس إن كان ابن الله (مت ٤: ٣، ٦)، كما أنَّ "لجيون" قال له: "ما لنا ولك، يا ابن الله؟ هل جئت قبل الوقت لتعذبنا؟" (مت ٨: ٢٩). هذا اللقب نجده في الإنجيل الرابع: في فم يوحنا المعمدان (١: ٣٤) وثنائيل (٤٩١). أعلن يسوع أنَّ الموتى "يسمعون صوت ابن الله" (٥: ٢٥)، وسأل اليهود: لماذا يتعجبون إن دعا نفسه "ابن الله" (١٠: ٣٦).

ويرتبط الابن بالآب من خلال ضمير المتكلم: "هذا هو ابني الحبيب" (مت ٣: ١٧). في وقت العماد كما في مشهد التجلي (مت ١٧: ٥). أما في الإنجيل الرابع فنجد لفظ الابن، uioj، إمّا وحده وإمّا قبالة الآب؛ ففي النصّ الذي نقرأ: "الله أرسل الابن، أرسل الوحيد... (٣: ١٦). ثمَّ في آ ١٧: "ما أرسل الله الابن إلى العالم...". وفي آ ٣٥: "الآب يحبُّ الابن". وفي آ ٣٦: "من يؤمن بالابن له الحياة الأبدية"، ولكن "من لا يؤمن بالابن لا يرى الحياة".

فكما نقول الآب، نقول الابن أيضًا: قال يسوع: "لا يقدر الابن أن يفعل شيئًا من عنده، بل يعمل ما يرى الآب يعمل؛ فما يعمل؛ الآب يعمل؛ الآب يعمل؛ مثله؛ فالآب يحبُّ الابن ويريه كلَّ ما يعمل" (٥: ١٩-٢٠). تلك هي العلاقة بين الآب والابن، وهكذا يرسل الآب الابن من أجل خلاص العالم، لا من أجل هلاكه.

وهذا الابن هو الوحيد أو الأوحد، monogenhjz، لا ابن له غيره. هكذا أعلن منذ مطلع الإنجيل: "ابن وحيد من عند الآب" (١: ١٤). هذا الابن الوحيد، وحده رأى الله، وهو في حضن الآب (آ ١٨).

والكلام عن الوحيد يجد صورة بعيدة في إسحاق، الذي أراد والده إبراهيم أن يقدمه والده على الجبل، بعد أن طلب الله منه ذلك. هنا نتذكَّر أقوال آباء الكنيسة حين يقابلون بين ذبيحة الابن وذبيحة إسحاق. ونورد مقطعًا من رومانوس المرثم: "هو الآب يتكلم: "كما إسحاق حمل الخشبة (أو: الحطب) على كتفه، كذلك ابني حمل الصليب على كتفيه. حبُّك الكبير كشف لك

المستقبل؛ فانظر إلى الكبش المأخوذ في الخشبة (في الحطب). حين ترى كيف هو ممسك: بالقرنين هو مقيد. هذان القرنان صورة عن يديّ ابني. إذبح لي هذا الكبش وأنا أحفظ لك ابنك، لأنني أنا مخلص نفوسكم أهب كل خير^(٧).

٢. إعطاء الحياة الأبدية

ماذا كان مشروع الله؟ وما هو هدفه؟ هناك "لا" مرّتين. لا "يهلك" (mh. apo|htai)، لا "ليدين" (κρίνη). ولكنّ العبارة أطول: "ما أرسل الله الابن ليدين". في الماضي، حين كان الملك يزور مدينة من مدنه، فهّمه الأوّل أن يعاقب المذنبين، أن يهلك (apo|lumi)، لهذا كانت زيارته باعثاً على الخوف. وهذه الفكرة لبثت ظاهرة في الديانات، وإن تروحت بعض الشيء: هو الخوف المهابة. هي زيارة الأب لأولاده.

وكرّر الإنجيل الفكرة عينها، فجعل apostel|w (أرسل) موضع didwmi (أعطى)؛ فهذا الفعل مع الاسم apostoloj يدلّ على حامل رسالة، مثل المنادي الذي ينطلق أمام الملك، أو الآتي من بعيد ليبشّر الشعب بالنصر؛ فإنّ فلافيوس يوسيفس تحدّث عن وفادة (apostolon) اليهود إلى رومة (العاديّات اليهودية ١٧ : ٣٠). نحن أمام إرسال في مهمّة إلى خارج البلاد. apostoloj هو المرسل، الموفد. هذا ما يقودنا إلى الكثافة الدينية لهذا اللفظ في العهد الجديد^(٨)، ولاسيّما عند القديس بولس الذي كان أوّل من كتب في اللاهوت المسيحيّ، فتبعه الإنجيليون^(٩).

فهنالك الأصل الساميّ נְשִׂיאָה الذي لا يعني "المرسل"، بل العضو في الجماعة

(7) Soeur Isabelle DE LA SOURCE, *Lire la Bible avec les Pères, 1- La Genèse*, Médiaspaul, Paris, 1988, p. 76-77.

(8) D. MÜLLER, "Apostle", *The New International Dictionary of New Testament Theology*, Eaeter, 1975; M. MOSBECH, "Apostlos in the New Testament", *Studia Theologica*, 1950, p. 166-200; G. DIA, *Le ministère dans l'Église ancienne*, Neuchâtel-Paris, 1955.

(9) LORENZO DE LORENZI, *Paul de Tarse apôtre de notre temps*, Rome, 1970, p. 25-60.

اليهودية، واللقب لا ينطبق على الأنبياء^(١٠). أما الرسول المسيحيّ فله طابع رسميّ مع تشديد على الأصل الإلهيّ وعلى سلطة الرسل؛ فالرسول له طابع ديني^(١١). هنا نقرأ ما فعله يسوع قبل أن يختار رسله: "قضى يسوع ليله في الصلاة، وعند الصباح دعا تلاميذه واختار منهم اثني عشر، وهم الذي سمّاهم رسلاً، apostolouj wnomasen (لو ٦: ١٣). بين التلاميذ الذين تبعوا يسوع وقاسموه حياته وانتموا إليه (كتلاميذ، (תלמידים) ميّز اثني عشر ليمثّله بشكل خاصّ، وينضمّوا إليه عن قرب^(١٢)، وتكون لهم بالتالي سلطة مميّزة. هنا نقرأ مر ٦: ٧: "ودعا الاثني عشر وابتدأ يرسلهم اثنين اثنين، وأعطاهم سلطاناً على الأرواح النجسة" (رج مت ١٠: ١-٢). نال الرسل سلطة (exousia) يسوع، فاستطاعوا أن يمارسوا مهمّتهم^(١٣). وفي أيّ حال، إن كانوا أرسلوا فإنّ الذي أرسلهم سبق وأرسل. هذا ما قال بعد القيامة: "كما أرسلني الآب أرسلكم أنا أيضاً" (يو ٢٠: ٢١).

أجل، أرسل يسوع، لا ليهلك، لا ليدين، والدينونة تعني عادة الحكم، وبالتالي العقاب والحساب، حيث يمثّل كلُّ واحد ليؤدّي حساباً عن أفعاله. كلُّ هذا بعيد عن مجيء يسوع إلى العالم. هو جاء "لكي يخلّص" (ina swqh). ذاك هو الوجه السلبيّ. نحن في خطر، يأتي من يخلّصنا. نحن قريبون من الموت، يأتي من يحيينا وقيّمنا (هو ٦: ٢-١). والمخلّص هو المحامي والمحرّر والفادي والشافعي، معطي المطر، معطي الحياة. قيل: الله يخلّص البشر، والمسيح منخلّصنا (لو ٢: ١١). والإنجيل يحمل الخلاص إلى كلِّ من يؤمن (رو ١: ١٦). أجل، الخلاص هو للمؤمن، على ما قال الإنجيل: "من آمن واعتمد يخلص،

(10) תשלח, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, vol. 2, p. 909-916.

(11) F. M. KREDEL, "Der Apostelbegriff in der neuern Exegese", *Zeitschrift für katolische Theologie*, 1959, p. 169-193, 257-305; C. K. BARRETT, "Shaliah and Apostle", *Donum Gentilicium, New Testament Studies in honor of David Daube*, Calendron Press Oxford, 1978, p. 88-102.

(12) L. CERFAUX, « Pour l'histoire du titre Apostolos dans le NT », dans R. L. Cerfaux, III, Gembloux, 1962, p. 186-200.

ومن لا يؤمن يُدان" (مر ١٦: ١٦). ويقابل هذا الكلام بشكل واضح ما قال الربُّ في إنجيل يوحنا: "وإن سمع أحد كلامي ولم يؤمن فأنا لا أدينه، لأنِّي لم آتِ لأدين العالم بل لأخلص العالم. ومن ردلني ولم يقبل كلامي، فله من يدينه..." (يو ١٢: ٤٧-٤٨).

الخلاص هو الوجه السلبي. وهناك الوجه الإيجابي: "الحياة الأبدية"، *zwhn aiwnion*. لا مكان بعدُ للموت مع يسوع المسيح، لأننا، ونحن في هذا العالم، "ننتقل من الموت إلى الحياة" (رو ٥: ٢٤). ونقرأ في يو ٨: ٥١: "وإن كان أحد يحفظ كلامي فهو لن يرى الموت إلى الأبد". اندهش اليهود الذين سمعوا يسوع. ونحن اليوم نندهش إن لبثنا على مستوى الحرف وفي العالم الماديّ. أمّا كلام الربِّ فهو الحياة الأبدية، الحياة مع الله، التي تنجينا من الموت الثاني (رو ٢: ١١)؛ فالإنسان ليس كائنًا ماضيًا إلى الموت، كما يقولون، بل إلى الحياة، لا إلى الهلاك بل إلى الخلاص. ذاك كان مشروع الله منذ تأسيس العالم. ذاك ما تقول الرسالة إلى أفسس: "تبارك الله أبو ربنا يسوع المسيح، الذي باركنا بكلِّ بركة روحية في السماوات، في المسيح، كما اختارنا فيه قبل تأسيس العالم لنكون قديسين وبلا لوم أمامه في المحبة" (١: ٣-٤).

* * *

مع أنّ الصورة التي يقدمها يوحنا عن حبِّ الله والتي تعبّر عن التضحية بالذات، هي مفهوم مسيحيّ مميّز، إلّا أنّها تبقى مفهومة لدى أناس لا مسيحيين عاصروه؛ فالأفلاطونية التقليدية ضمّت الحبَّ إلى الرغبة، ومن هنا لم تضمّمها إلى الألوهة. والديانة اليهودية إجمالاً تأسست بالأحرى على التبادل والواجب، لا على اهتمام الإله بسعادة الإنسان؛ فتقليد هومير الملحميّ قدّم صورة عن المائتين الذين تحبّهم الآلهة المختلفة، ولكنّه كلامٌ عن بعض المائتين لا عن البشرية كلّها. هو كلام عن متوسّل فردٍ ينظر إلى الإله. ثمَّ إنّ الإله في الألياذة فضّل مائتين على آخرين، وقاتل معهم ولم يسمح لأحد بأن يقتلهم، ومع ذلك،

هو لم يُرد طوعاً بأن يضحّي بنفسه من أجلهم. ولكن كانت ديمتر أو إيزيس من الإلهات المحبّات^(١٤).

وشدّد التقليد اليهوديِّ مراراً على حبِّ الله الخلاصيِّ، الوافر تجاه الأبرار أو تجاه إسرائيل^(١٥). هذا التقليد ينبع من التعليم البيبليِّ حول العهد (تث ٧: ١٣-٧؛ ١٠؛ ١٥؛ ٢٣؛ ٥؛ ٣٣؛ ٣؛ إش ٦٣: ٩؛ هو ١١: ١). وإذ لا ينسى إشعيا نظرة الشموليَّة، يستطيع أن يتكلّم عن الإصلاح بعد الدينونة بلغة حبِّ الله الخاصِّ لإسرائيل (٤٣: ٤؛ ٦٣: ٩). وفي بعض التقاليد القديمة، يدخل الله في آلام شعبه، ويشاركهم في المنفى. الأمر واضح في حزقيال حيث يستعدُّ الله لأن يرافق شعبه إلى بابل (حز ١٠: ١٨ي)، ثمَّ يعود معهم بعد العودة من السبي (حز ٤٣: ٤)^(١٦). وأحسَّ بعض المعلِّمين في القرن الثاني المسيحيِّ أنَّ الله يهتمُّ بالفرد في إسرائيل أكثر ممَّا يهتمُّ بجميع الأمم^(١٧). فمن المستحيل على الله أن يبغض إسرائيل (سفري تث ٣/٢٤: ١). وفي أحد التقاليد المتأخّرة أحبَّ الله إسرائيل إلى حدِّ جعل نفسه "نجساً" إذ كشف عن نفسه في موضع عبادة الأصنام لكي يفتديهم (خر ١٥: ٥). وكانت بعض التيارات في التقليد اليهوديِّ قد شدّدت على أن الله يحبُّ (efilhsen) كلَّ البشريَّة التي أحبَّها (سب ١: ٧٢). إلّا أنَّ نصوصاً أخرى دلَّت أنَّ الله، في معنى مطلق، ما أحبَّ

(١٤) رج بردية إلهنسة ١٣٨٠: ١٠٩-١١٠؛ ٣٥٢٨؛ ٦-٥. ورد هذان النصّان في:

Robert M. GRANT, *Paul in the Roman World. The Conflict at Corinth*, Louisville, Ky: Westminster John Knox, 2001, p. 110; J. Gwyn GRIFFITS, "Isis and agape", *Classical Philology*, 80 (1985) 139-141.

(15) Alon GOSCHEN-GOTTSTEIN, "Love as Hermeneutic Principle in Rabbinic Literature", *Literature and Theology*, 8 (1994) p. 247-267.

ونذكر نش ربه ٨: ٧؛ خر ربه ١٨: ٥؛ ٣٨: ٤ (منسوب إلى تنائيم)؛ فسقنا ربه كهانا (منسوب إلى راّي إسماعيل).

(16) Norman J. COHEN, "Shekhinta ba-Galuta: A Midrashic Response to Destruction and Persecution", *JSJ*, 13 (1982) 32-64;

يذكر فسقنا ربه ٨: ٥؛ فسقنا ربه كهانا ١٥. ق قضا ١٠: ١٦؛ أش ٦٣: ٩؛ هو ١١: ٨. Frédéric MANNIS, « La polémique contre les Judéo-Chrétiens en Pesiqta de Rab kahana 15 », *Studi biblici franciscani liber annuus*, 32 (1982) 85-108.

(١٧) سفري تث ٩٧: ٢ حول تث ١٤: ٢؛ في خر ربه ٣٠: ٦ الله يحبُّ إسرائيل أكثر من الملائكة.

(agapa) أحدًا إلا ذاك الذي يبقى أمينًا للحكمة (حك ٧: ٢٨)^(١٨)، أو أحبَّ فقط ما كان موضوع حبِّ إسرائيل الوحيد في العالم (عد ربه ١٤: ٤). نُسب إلى رائي إيعازر بن زكريّا، (٧٠-١٣٥ ب.م.). وهناك نصوص عديدة فيها لا يتوجّه حبُّ الله إلى العاصين.

* * *

أما يوحنا فما شدّد فقط على حبِّ الله الخاصِّ لجماعة مختارة (يو ١٧: ٢٣)، بل للعالم (١ يو ٢: ٢؛ رج ١ تم ٢: ٢؛ ٤ بط ٣: ٩). و"العالم" قد يعني بعض المرّات "اليهود" (١٥: ١٨-١٦: ٢)، كما يعني السامريّين في ٤: ٤٢ (هذا في معنى أوّل). أمّا يسوع وهو "نور العالم" (٨: ١٢) في خطّ أش ٤٢: ٦؛ ٤٩: ٦؛ ٦٠: ٣ ("نور الأمم")، فهو يتطلّع في الإنجيل اليوحناويّ إلى البشريّة كلّها، موضوع حبّه. وهذا يبقى حبًّا للمؤمنين الذين يقفون تجاه الراضين الذين يصيبهم الغضب الإلهي^(١٩). ومع ذلك، إن كان الله وهب ابنه من أجل العالم، فهذا يدلُّ على أنّه يقدر العالم. بل إنّ بعضهم راح إلى القول بأنّ الله أحبَّ العالم أكثر ممّا أحبَّ ابنه الوحيد^(٢٠).

إنّ الآب أرسل ابنه "إلى العالم" في ولادته (١٨: ٣٧)، وهو يترك العالم في تمجيده (١٦: ٢٨). "في العالم" عبارة يوحناويّة متواترة (٣: ١٩؛ ٦: ١٤؛ ١٠: ٣٦، إلخ). قد تدلُّ إلى دخوله كبشر في العالم، في ولادته (١٦: ٢١)، أو بداية كرازته (١٧: ١٨)، وهذا ما يجعلنا في الكريستولوجيا الرفيعة التي فيها ترك يسوع مجده السماويّ وصار مائتًا (١٧: ٥؛ رج ١: ١٩).

(18) J. BONSRIVEN, *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, éd angl., 1964, p. 14.

(19) Rudolf SCHNACKINBURG, *The Gospel according to St John*, Vol. I (1968, New York), p. 398.

رأى أنّ ١ يو ٤: ٩-١٠ هو أفضل تفسير لما في يو ٣: ١٦. هنا، مات يوحنا من أجل الذين لا يحبّونه، ولكنّ ١ يو يطبّق هذا التعليم بشكل خاصّ على المؤمنين الذين تحوّلوا بهذا التعليم.

(20) R. L. ROBERTS, "The Rendering 'only Begotten' in John 3, 16s", *Restoration Quarterly*, 16 (1073) 2-22, ici p. 14.

هي مغالاة ولا شكّ، في خطّ ما نقرأ في عالمنا حيث الإنسان يضحيّ بابنه من أجل قضية من القضايا. ولكنّ الآب أرسل ابنه لينزل إلى العالم ويحمل معه العالم إلى الآب.

ما أتى يسوع ليدين العالم، ليحكم على العالم. هذا لا يعني أن العالم لا يُحكم عليه؛ ففي لاهوت يوحنا، حُكم على العالم منذ الآن، ويخلص فقط أولئك الذين تجاوبوا مع عطية الله على الصليب (٢١)؛ فالخلاص هو وجهة محورية في مهمة يسوع (٣: ١٧، ٣٥-٣٦؛ ٤: ٢٢، ٤٢؛ ٥: ٢١-٢٤، ٣٤، إلخ)، وإن تكن لغة الخلاص اليوحناويّ تتميّز بصعوبة عمّا في المسيحية الأولى. وحدهم السامريّون دعوا يسوع مخلص، swthr (٤: ٤٢ كما في ٣: ٧، وهذا ينطبق على "العالم")^(٢٢). وفي هذا الحوار فقط مع المرأة السامرية تكلم يسوع عن الخلاص، swthria. مقابل هذا، فعل "خلص" (swzw) يرد مراراً في عودة إلى مهمة يسوع، دون كلام عن الخطر الذي يتعرّض له البشر، هذا مع أنّ السياق يتحدّث عن الخلاص من عالم الخطيئة ومن الدينونة (٥: ٣٤؛ ٩: ١٠؛ ١٢: ٤٧).

وتبدو الدينونة أيضاً موتيفاً (motif) محورياً في هذا الإنجيل. مع krisij (٣: ١٩؛ ٥: ٢٢، ٢٤، إلخ) أو krinw (٣: ١٧، ١٨؛ ٥: ٢٢، ٣٠، إلخ)؛ فمهمة يسوع الحاضرة ليست الدينونة (٣: ١٧-١٨؛ ٨: ١٥؛ ١٢: ٤٧)، ولكن العالم يبقى تحت الدينونة (٣: ١٨-١٩؛ ١٢: ٣١؛ ١٦: ٨، ١١). يسوع سوف يدين في النهاية. وطريقة جواب الشعب له في الحاضر تُحدّد مصيرهم (١٢: ٤٨)؛ فالذين لا يؤمنون به يواجهون الدينونة (٥: ٢٤، ٢٩). وحين يدين يسوع، تكون دينونته عادلة (٥: ٣٠؛ ٨: ١٦)، مثل دينونة أبيه (٥: ٢٢؛ ٨: ٥٠) الذي منحه السلطان أن يدين (٥: ٢٢، ٢٧).

خاتمة

(٢١) هذا يتوافق مع السوتيريولوجيا المسيحية بشكل عام. رج لو ٩: ٥٦؛ ١٩: ١٠؛ ق مر ٢: ١٧؛ ٣: ٤.

Graig S. KEENER & Glenn USRY, *Defending Black Faith*, Downers Grove Ill: Inter Varsity, 1993, p. 114-123, surtout p. 119-120.

قالت الرسالة إلى ديونيت (٧: ٤-٦): "بالحبّ أرسل الله يسوع، لالبيين، ولكنه سوف يدين حين يعود".

(٢٢) kosmon ton . رج ١ يو ٤: ١٤ حيث يرد لفظ swthr.

تلك كانت مسيرتنا في قراءة يو ٦: ١٦-١٧ لكي نتعرّف إلى حبّ الله للعالم؛ فهذا الحبّ دفعه لكي يرسل ابنه إلى العالم. رأى الكون في ضلال والبشريّة تتخبّط في الشرّ، فجاء ابنه، تجسّد، صار إنساناً شبيهاً بنا في كلّ شيء، ما عدا الخطيئة. الهدف، خلاص العالم. لا الدينونة أوّلاً، ولا الهلاك للخطاة على ما انتظر يوحنا المعمدان: "ها الفأس على أصل الشجرة". ولكنّ الحبّ يطلب الحبّ، والله الذي أحبنا يطلب منا أن نحبه وأن نتجاوب مع نداء الابن لنا. هذا يعني أنّه تكون فئتان: واحدة لا تعرف الدينونة، وأخرى تمرّ في الدينونة؛ "فالذين عملوا الصالحات إلى قيامة الحياة، والذين عملوا الطالحات إلى قيامة الدينونة" (١٩: ٥). مشروع الله واضح: الخلاص. ولكن هناك من يختار الهلاك. مشروعه لنا الحياة، ولكن هناك من يختار الموت. هو يقدّم لنا السعادة، وهناك من يفضلّ الشقاء. كلّ هذا يجعلنا في إطار سفر التثنية الذي هو "إنجيل يوحنا" بالنسبة إلى العهد القديم: "جعلت اليوم أمامك الحياة والسعادة، الموت والشقاء" (ث ٣٠: ١٥). يبقى علينا أن نختر!

المراجع

- BARRETT C. K., "Shaliah and Apostle", in *Donum Genilicium, New Testament Studies in honor of David Daube*, Calendron Press Oxford, 1978.
- BONSIRVEN J., *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, éd angl., 1964.
- CERFAUX L., « Pour l'histoire du titre Apostolos dans le NT », dans R. L. Cerfaux, III, Gembloux, 1962.
- COHEN Norman J., "Shekhinta ba-Galuta: A Midrashic Response to Destruction and Persecution", *JSJ*, 13 (1982), p. 32-64.
- DE LORENZI Lorenzo, *Paul de Tarse apôtre de notre temps*, Rome, 1970.

- DIA G., *Le ministère dans l'Église ancienne*, Neuchâtel-Paris, 1955.
- GOSCHEN-GOTTSTEIN Alon, "Love as Hermeneutic Principle in Rabbinic Literature", in *Literature and Theology*, 8 (1994) 247-267.
- GRANT Robert M., *Paul in the Roman World. The Conflict at Corinth*, Louisville, Ky: Westminster John Knox, 2001.
- GRIFFITS J. Gwyn, "Isis and agape", *Classical Philology*, 80 (1985) 139-141.
- KEENER Craig S., *The Gospel of John. A Commentary*, Volume one (Hendrichson, 22005), p. 566-568.
- KEENER Graig S. & Usry Glenn, *Defending Black Faith*, Downers Grove Ill: Inter Varsity, 1993.
- KREDEL F. M., "Der Apostelbegriff in der neuern Exegese", *Zeitschrift für katolische Theologie*, 1959.
- LAZURE N., *Les valeurs morales de la théologie johannique*, Paris, 1965.
- LEWIS C. S., *The Four Loves*, Londres, 1960.
- DE LA SOURCE Soeur Isabelle, *Lire la Bible avec les Pères*, 1- *La Genèse*, Mediaspaul, Paris, 1988.
- MANNS Frédéric, « La polémique contre les Judéo-Chrétiens en Pesiqta de Rab kahana 15 », *Studi biblici franciscani liber annuus*, 32 (1982) 85-108.
- MOSBECH M., "Apostlos in the New Testament", dans *Studia Theologica*, 1950.
- MÜLLER D., "Apostle", *The New International Dictionary of New Testament Theology*, Eaeter, 1975.
- PÉTRÉ H., *Caritas. Étude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne*, Louvain, 1948.
- ROBERTS R. L., "The Rendering 'only Begotten' in John 3, 16s",

Restoration Quaeterly, 16 (1073) 2-22, ici p. 14.

SCHNACKINBURG Rudolf, *The Gospel according to St John*, Vol. I, 1968, New York.

SPICQ C., « Les composantes de la notion d'agapé dans le Nouveau Testament », *Sacra Pergina*, Paris-Gembloux, 1959.

___, *Agapé, prolegomènes à une étude de théologie néotestamentaire*, Louvain-Leiden, 1955.

___, *Lexique Théologique du Nouveau Testament*, Paris/Fribourg, Cerf/Éditions Universitaires de Fribourg, 1991.

Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament, vol. 2, p. 909-916.

WUEST S. K., "Four Greek Words for Love", dans *Bibliotheca sacra*, 1959.

نشيد المحبة

١ كو ١٢: ١٣ - ١٣: ١٣

الخوري نعمة الله الخوري
دكتور في لاهوت الكتاب المقدس

مقدمة

في السنوات الأولى لانتشار المسيحية، حين كانت كُتُب العهد الجديد في بداية تكوينها، حاولت الجماعات المُصلية في كنيسة كورنتوس أن تستنبط أنماطاً للصلاة تُساعدُها على التقرب إلى الله؛ استطاع بعض المؤمنين هناك، بوحى الروح القدس، أن يُبرزوا تفوقهم في إظهار موهبة النبوءة، في حين أنّ البعض الآخر فضّل موهبة التعليم أو التكلّم بالألسن؛ تعددت المواهب، فتدخل بولس الرسول عارضاً نشيد المحبة التي تتفوق على سائر المواهب المعروفة في مدينة كورنتوس. لقد ضمّن في هذا النشيد حرارة عواطفه الشخصية، فاستعان بأسلوب شعريّ تعليميّ تتوازن فيه الجمال، فأضحى النشيد تحفة أدبيّة عالميّة رائعة.

أثناء دراسة هذا النشيد تُواجهنا صعوبات مُتعدّدة: على مستوى النقد النصويّ، لا تتفق المخطوطات في إيراد آ ٣؛ فالتردد يتعلّق بإحراق الجسد أو بالتفاخر؛ على مستوى النقد الأدبيّ اقترح الشراح تصاميم مُتعدّدة لهذا النشيد وشروحات متباينة لبعض آياته، ونحن لا نعلم إذا كانت المواهب الثلاث، الإيمان والرجاء والمحبة، ستثبت متلازمة إلى الأبد، أم أنّ المحبة هي خالدة وحدها؛ على مستوى المفردات، لا نستطيع أن نفهم معنى بعض الميزات التي يُسندها الرسول إلى المحبة نظراً للتشابه الوثيق بين البعض منها؛ فالصبر يتكرّر

في آ ٤ وفي آ ٧، كما أن التفاخر والانتفاخ هما ميزتان متشابهتان. سنحاول أن نلقي الضوء على هذه المسائل التي تساعدنا على فهم المعنى العام الذي يتضمنه نشيد المحبة من خلال التصميم التالي: في البداية سنضع النشيد في سياق الرسالة، ثم نعالج تأكيد الرسول أن المواهب العظيمة تبقى بدون قيمة في غياب المحبة (آ ١-٣)، وبعد ذلك نتطرق إلى ميزات المحبة (آ ٤-٧)، لنصل إلى المقارنة بين الزائل والدائم (آ ٨-١٢)، ونُهي الدراسة بالتأكيد على تفوق المحبة (آ ١٣).

١ . سياق النشيد

ينتمي نشيد المحبة (أغابّي، agaph)^(١) إلى متتالية (١ كو ١٢: ١ - ١٤: ٣٩) تتمحور حول الاستعمال الإيجابي للمواهب الروحية؛ يقول الرسول إن الجسد الوحيد للقاء من الموت يُمكن أن يكون متنوعاً، ولكنّه في الوقت عينه يبقى واحداً (١٢: ١٢-٢٦)؛ ثم يُعدّد الوظائف الكنسيّة المُتعلّقة بالرسول والأنبياء والمُعَلِّمين، مُشيراً إلى المعجزات ومواهب الشفاء والتكلم باللغات (١٢: ٢٧-٣٠)، وهنا يظهر نشيد المحبة الذي يقطع التحليل، فيعرض تفوق المحبة على سائر المواهب، ثم يعود الرسول بعد ذلك، في بداية الفصل ١٤، إلى المقارنة السابقة بين المواهب؛ لذلك يبدو الفصل ١٣ وكأنّه استطراد يخرج فيه بولس عن موضوعه، فيتطرق إلى المحبة التي لا تجد مكانها في الفصلين الثاني عشر والرابع عشر، وهذا الأمر دفع بعض النقاد إلى اعتباره إضافة متأخرة؛ لكننا لا نستطيع أن نشكّ بالأصالة البولسيّة لهذا النشيد نظراً لتقارب مفرداته وتعاليمه مع الرسائل البولسيّة الأخرى. بعد عرضه نشيد المحبة في فصل ١٣، يستعيد

(١) حول موضوع المحبة، رج:

H. RIESENFELD, « Étude bibliographique sur la notion biblique d'Agapé, surtout dans 1 Cor 13 », *Coniect. Neotes.* 5 (1941) 1-27; A. G. VELLA, "Agapé in 1 Corinthians XIII", *Melita Theologica* 18 (1966) 22-31; 57-66; 19 (1967) 44-54; Jean HÉRING, *La première épître de Saint Paul aux Corinthiens* (Commentaire du NT VII), Delachaux et Niestlé, 1959, p. 115-122; R. KIEFFER, *Commentaire de la première épître de Saint Paul aux Corinthiens* (Lectio Divina 85), Paris 1975, p. 41-69.

الرسول التحليل الذي انقطع في نهاية الفصل ١٢، فيعتبر أن النبوءة هي أسمى من التكلم بالألسن (١٤ : ٥)، ثم يُعطي توجيهاته العمليّة حول كيفية ممارسة المواهب الروحيّة (١٤ : ٢٦-٣٩).

٢ . المقطع الأوّل: مواهب لا قيمة لها في غياب المحبة (آ ١-٣)

يستعرض بولس في هذا المقطع المواهب التي عالجهها في الفصل ١٢ من الرسالة، ويقارنها مع المحبة، فينطلق من موهبة التكلم بالألسنة ليصل إلى موهبة النبوءة وإدراك الأسرار والمعرفة.

٢ . أ . التكلم بألسنة الناس والملائكة (آ ١)

في معرض حديثه عن التكلم بالألسنة، يستعمل بولس مفردات مختلفة ومتنوعة؛ فالروح يُعطي بعض المُصلّين موهبة تنوع الألسنة^(٢) (١٢ : ١٠، ٢٨)، والبعض الآخر موهبة ترجمتها^(٣) (تفسيرها) (١٢ : ١٠). يتساءل الرسول: هل يتكلمون كلهم بألسنة؟ هل كلهم يُترجمون^(٤) (١٢ : ٣٠)؟ يذكر حيناً المتكلم بلسان^(٥) (١٤ : ٢، ٤، ٥، ٦، ١٣، ٢٧، ٣٩؛ أع ١٠ : ٤٦)، ويُشير حيناً آخر إلى امتلاك (موهبة) اللسان والترجمة^(٦) (١٤ : ٢٦) وإذا صلّى بولس بلسان فإنّ روحه تُصلّي^(٧) (١٤ : ١٤) ويؤكد أنّ الكورنثيين يستطيعون أن يُعطوا كلمة واضحة باللسان^(٨) (١٤ : ٩)؛ هنا لا بُدّ من الإشارة إلى أنّ النصّ الذي نعالجه

(٢) تنوع الإلسنة: genh glwsswñ

(٣) ترجمة الألسنة: ernhneia glwsswñ

(٤) هل يتكلمون كلهم بألسنة، هل كلهم يُترجمون؟ nh. pantej glwssajjal lousinÈ nh. pantejÈ

diermhneousin

(٥) المُتكلم بلسان: ó λαλῶν γλώσση

(٦) له (موهبة) اللسان والترجمة: λῶσαν ἔχει, ἑρμηνείαν ἔχει

(٧) حين أُصلّي بلسان فإنّ روحيّ تُصلّي: ean proseucwmai glwssh| to. pneúma, nou p.ouseucetai

(٨) أنتم أيضاً إذا أعطيتم باللسان كلمة واضحة (الإشارة إلى إلقاء خطاب): uniej dia. thj glwsshj ean nh.

eushmon logon dwte

ينفرد بالحديث عن التكلم بالسنة الناس والملائكة^(٩) (١٣ : ١)، مع العلم أنّ كتاب الأعمال يذكر التكلم بالسنة أخرى^(١٠) (أع ٢ : ٤)، في حين أنّ خاتمة إنجيل مرقس تتطرّق بالأحرى إلى التكلم بالسنة جديدة^(١١) (مر ١٦ : ١٧).

إنّ العبارة الأكثر وضوحاً بين كلّ هذه العبارات هي تلك التي استعملها كتاب الأعمال (التكلم بالسنة أخرى)؛ فهي تُشير إلى التكلم بالسنة مختلفة عن الألسنة المعتادة ضمن الجماعة المُصلّية، وفي الوقت عينه تكون هذه الألسنة غريبة عن لغة الشخص الذي ينطق بها لأنّها تختلف عن لغته التي يعرفها حين يكون في حياته اليوميّة خارج وقت الصلاة.

تلقت انتباهنا عبارة "السنة الملائكة" الواردة في آ ٣ لأنّها تتمايز عن اللغات البشريّة المعروفة. ربّما اختبر بولس السنة الملائكة عندما اختطف إلى الفردوس حيث سمع كلاماً لا يقدر بشر أن ينطق به ولا يجوز له أن يذكره (٢ كو ١٢ : ٤). لكنّ ثقافة بولس اليهوديّة تدفعنا إلى الاعتقاد أنّه يتأثر أيضاً بتعليم الرابانيين الذين يعتبرون أنّ البشر والملائكة ينفردون عن سائر المخلوقات بقدرتهم على عبادة الله بواسطة كلماتهم^(١٢).

إذا استطاع أحد الإخوة، بواسطة التكلم بالسنة الناس والملائكة، أن يلفظ ضمن الجماعة كلاماً سامياً دون أن تُحرّكه المحبّة فلا منفعة من هذا الكلام لأنّه يُشبهه النحاس الذي يطنّ أو الصنج الذي يرنّ. استعان بولس بصورة النحاس (خَلْقوس، cal koj) لأنّه يُدكّرهُ بألّة نحاسيّة (خَلْقيون) صوتها قويّ،

(٩) إن أتكلّم بالسنة الناس والملائكة: Ean taij glwssaij twh anqrwpwn lalw/kai. twh agge|wn

(١٠) التكلم بالسنة أخرى: lalēih eteraij glwssaij

(١١) يتكلمون بالسنة جديدة: glwssaij lalhšousin kainaij

(١٢) يعبد البشر الله حين يتلون صلاة "الشمعا": "إسمع يا إسرائيل، الربّ إلهنا وحده هو الله" (تش ٦ :

٤ ي) في حين أنّ الملائكة يُسبّحونه قائلين: "قدّوس قدّوس قدّوس إله الصّباووت" (أش ٦ : ٣). رج :

B. GERHARDSSON, "The Parable of the Sower and its Interpretation", NTS 14 (1967-1968) 165-193.

كانت تُعلّق في المعابد وعلى الأشجار المقدّسة حيث يُعبد دودون^(١٣)؛ أمّا الصنج (كيمبالون، kumbalon) فهو آلة موسيقيّة يُمسك الرجل بيديه باثنتين منها، فيضرب الواحدة على الأخرى بحسب إيقاع موسيقيّ^(١٤)، مع العلم أنّ الطقوس اليهوديّة عرفت، في كتاب المزامير (مز ١٥٠ : ٥، بحسب السبعينيّة)، النحاس الذي يطنّ.

لعبت هذه الآلات دورًا في الديانات السريّة (religions à mystère)، وبشكل خاصّ في معابد سيبيل وديونيسوس^(١٥) بهدف استمالة سمع الآلهة أو لطرده الشياطين، وكانت هذه الآلات تُسبّب شعورًا مصحوبًا بالنشوة عند المؤمنين. إنّ الطابع الوثنيّ لهذه الآلات يجعلها في موقع الاحتقار من قبل الرسول. استعمل السفسطائيّ زينوب بسخرية عبارة "النحاس الفارغ" (دودونايون خلقيون)^(١٦) للدلالة على الخطباء الذين يُطيلون خطباتهم دون أن يُعلّموا المُستمعين شيئًا، ولعلّ هذه الاستعارة تُشير هنا إلى غياب الحيويّة عن هذه الخطب^(١٧).

٢ . ب . إمتلاك موهبة النبوءة (آ ٢٢ أ)

بعد معالجة مسألة التكلم بالألسنة (آ ١) ينتقل الرسول إلى المواهب التي يعتبرها أسمى من التكلم بالألسنة (١٤ : ١٤ ي)، وبشكل خاصّ موهبة النبوءة. عرفت الكنيسة الأولى أنبياءها (رو ١٢ : ٦) الذين كانوا يُمارسون النبوءة إمّا منفردين مثلما كانت الحال عليه مع يهوذا وسيلا (أع ١٥ : ٣٢) وأغابوس (أع ٢١ : ١٠ ي)، وإمّا برفقة المُعلّمين (أع ١٣ : ١-٢)، كما أنّ بعض النساء قد تنبّأن (أع ٢١ : ٩؛ رج ١ كو ١١ : ٥). لا يُشير الرسول بكلمة "النبوءة" إلى مهمّة الأنبياء

(13) Cf. Dodonaion chalcieon : Pindare, fragm. 48; H. RIESENFELD, « Note supplémentaire sur 1 Cor. 13. L'airain sonnante », *Coniect. Neotest.* 12 (1948) 50-53.

(14) Cf. PINDARE, *Fragm.* 48.

(15) Cf. EURIPIDE, *Bacchantes* 124.

(١٦) العبارة التي يستعملها: ο τάλω γλῶσση.

(17) Cf. ZÉNOBE, *Proverbes* 6, 5 (Corpus paroemiographorum, 1839, p. 162).

أمثال أشعيا وإرميا وغيرهم، بل المقصود نبوءة^(١٨) مرحليّة يتمتّع بها بعض المؤمنين. كان الأنبياء المسيحيّون يحضّون المؤمنين ويشدّدونهم إنطلاقاً من الكتّاب، ويطبّقون كلام الله على واقع جديد، مُبرهين كيفية تحقيق مواعيد الله.

٢ . ج . الإطّلاع على الأسرار والمعرفة (آ ٢ ب)

عن آية أسرار يجري الحديث هنا؟ أشار بولس مراراً في رسائله إلى الأسرار (ميسثيريا، *musthria*) مؤكّداً أنّه يتكلّم بحكمة الله في سرّ (١ كو ٢: ٧)، ولم يخشَ أن ييوح للكورنثيين بالسرّ الذي يعرفه (١ كو ١٥: ٥١)، وهكذا فعل مع أهل روما (رو ١١: ٢٥)؛ بعد الحديث عن موهبة النبوءة، تطرّق بولس إلى الإطّلاع على الأسرار والمعرفة، وهو يريد أن يجعل رباطاً في ما بينها: إنّ موهبة النبوءة تتركز على تعليم الجماعة المسيحيّة، وهذا الأمر يُلزم النبيّ المُعلّم أن يكون مُلمّاً بالأسرار والمعرفة حتى يستطيع إقناع الآخرين بصواب رأيه.

يؤكد بولس أنّ الحصول على المعرفة (غنوزيس، *gnwsi j*) لا ينفع شيئاً؛ هل نحن أمام مواجهة بين الفكر المسيحيّ والغنوصيّة؟ تزامنت الفلسفة الغنوصيّة التي تركز على المعرفة (غنوزيس) مع كتب العهد الجديد، لكنّ مسألة أقدميّة الغنوصيّة أو الكتّاب المسيحيّة لم تُحسم بعد، وربّما تأثرت المسيحيّة والغنوصيّة كليهما من الفلسفة اليونانية. نُشير هنا إلى أنّ بولس استعمل، في الفصلين الأوّل والثاني من هذه الرسالة، كلمة "الحكمة" (صوفيا، *sofia*) وكلمة "المعرفة" في معنى متشابه، مُعتبراً أنّ الحكمة والمعرفة لا نفع لهما إن لم يكن الله مصدرهما، مع العلم أنّ الرسول قابل في ٨: ١-٣ بين معرفة تتباهى ومحبة تبني. لكننا يجب أن نأخذ بعين الاعتبار تأثير الديانة اليهوديّة على تعليم بولس في مسألة المعرفة، فالبحت الدينيّ

(١٨) يعتبر بولس أنّ موهبة النبوءة لها ثلاثة أهداف: البنيان والمناشدة والتشجيع (١٤: ٣-٥).

اليهودي ينتظر تجلي وحي الله في الكتب^(١٩).

٢ . د . الإيمان الذي ينقل الجبال (آ ٢ ج)

حين يجري الحديث عن الإيمان الذي ينقل الجبال لا نستطيع أن ننفي تأثير المصادر التي استقى منها الإنجيليون أمورًا مُشابهة (مر ١١ : ٢٣؛ مت ١٧ : ٢٠؛ ٢١ : ٢١)، مع العلم أن هذه المصادر رُبما وصلت إلى بولس عبر التقليد الشفوي؛ لكنّ الرابطين استعملوا قول "نقل الجبال" للدلالة على إمكانية حدوث الأمور المستحيلة^(٢٠). إذا امتلك الإنسان معرفة الكتب وقدرة تعليمها للآخرين بواسطة موهبة النبوءة ولم تكن فيه المحبة، يظنّ نفسه عملاقًا، في حين أنّه يُشبهه العدم.

٢ . هـ . التضحية (آ ٣).

عالج بولس في آ ١ - ٢ ماذا يُمكن أن نمتلك (موهبة التكلم بالألسنة ومواهب النبوءة والمعرفة)، وينتقل الآن إلى الأمور التي يُمكن أن نعملها، فيعرض مثلين من التضحية القصوى: التضحية بالمقتنيات، تليها التضحية بالذات.

٢ . هـ . ١ . التضحية بالمقتنيات (آ ٣ أ)

يقول الرسول إنّ توزيع الممتلكات للفقراء^(٢١) دون وجود دافع المحبة هو عمل بدون قيمة، ولكن هل يُمكن أن يقوم الإنسان بهذه التضحية دون التمتع بفضيلة المحبة؟ ربّما يحدث هذا الأمر إذا كان الدافع التباهي أو الرغبة في المكافأة السماوية. نُشير هنا إلى أنّ كتاب الأعمال يُخبرنا عن سخاء برنابا الذي باع حقله وألقاه عند أقدام الرسل (أع ٤ : ٣٦-٣٧). يُفكر بولس بالتضحيات

(19) J. DUPONT, *Gnosis, La connaissance religieuse dans les épîtres de Saint Paul*, Louvain, 1949.

(20) *Sanh 24a; Ber 60a*.

(٢١) يقول كتاب الأعمال إنّ كنيسة أورشليم عاشت الفقر الاختياري وتقاومت ممتلكاتها في ما بين أعضائها (أع ٤ : ٣٤-٣٦).

التي يُمكن أن يُقدِّمها الإنسان ليكون مرضياً أمام الله، ولكنها لا ترتدي أية قيمة أمامه إذا كانت المحبّة غائبة عنها.

٢ . ه . ٢ . التضحية بالذات (آ ٣ ب)

وردت إختلافة (variante) في آ ٣ ب، فالآباء اللاتين والفولغاتا تبثوا المخطوطات^(٢٢) التي تقول: "إِنْ سَلَّمْتُ جَسَدِي كِي أُحْرَقَ" (كاوسيسوماي، kauqsomai)، في حين أنّ المخطوطات^(٢٣) الأكثر قِدماً تقول: "إِنْ سَلَّمْتُ جَسَدِي كِي أَفْتَخِرَ" (كاوخيسوماي، kauchsomai).

٢ . ه . ٢ . أ . إِنْ سَلَّمْتُ جَسَدِي كِي أُحْرَقَ

فضّل الشرح التقليديّ هذه القراءة لأنّها تُذكرنا ببعض الشهداء المسيحيّين الذين قاموا بمثل هذه التضحية، مع العلم أنّ الفصل الثالث من كتاب دانيال يذكر الشباب الثلاثة الذين أسلموا أجسادهم للاستشهاد (٣: ٢٨)، كما أنّ كتاب المكابيين (٢ مك ٧) يعرف استشهادات مماثلة، وقد ذكرها أوريجان في كتابه: التحريض على الاستشهاد؛ لا بُدّ هنا من الإشارة إلى أنّ كاتب الرسالة إلى العبرانيين يُخبر قراءه عن الآباء والأنبياء الذين أخدموا أجيح النار^(٢٤) (عب ١١: ٣٤).

لا تتبنّى معظم الترجمات في أيّامنا قراءة الإختلافة "كي أُحْرَقَ"؛ فالصعوبة الأولى نجدها على مستوى قواعد اللغة؛ فالقسم الأوّل من الآية يستعمل صيغة المُتكلّم المفرد في صيغة المعلوم "سَلَّمْتُ"، في حين أنّ القسم الثاني من هذه

(٢٢) تردّدت المخطوطات في إيراد كلمة "كاوسيسوماي"، kauqsomai، فظهرت أربعة إختلافات، لكننا لا نجد فرقاً ملحوظاً في ما بينها؛ فالمعنى العامّ لهذه الإختلافات يُشير إلى تسليم الجسد للحرق. أهمّ هذه المخطوطات: C, D, F, G, K, L.

(٢٣) من بينها: مخطوط شبيستر بيتي والسينائيّ والإسكندرانيّ والفاتيكانيّ: A, B, p⁴⁶.

(٢٤) من بين المُدافعين عن تسليم الجسد للحرق، رج:

الآية يستعمل صيغة المجهول "لِيُحْرَق"، ونحن كُنَّا ننتظر قراءة أخرى: "إن سَلِمْتُ جسدي لأُحْرَق"؛ أما الصعوبة الثانية التي تعترضنا فهي تاريخية لأن الكنيسة الأولى، حين حرّر بولس رسالته الأولى إلى الكورنثيين (حوالي العام ٥٥ قبل العنصرة)، كانت تجهل هذا النوع^(٢٥) من الاستشهاد؛ فهل يُمكن أن يضع الرسول حالة الاستشهاد حرقاً كنموذج لقراء يجهلونه؟

في سبيل تجاوز هذه الصعوبات، إقترح بروشين (Preuschen) أنّ تسليم الجسد للحرق يُذكرنا بالحديد المُحمّى الذي كان يُوضع على أجساد العبيد فيترك علامة عليها؛ في هذه الحالة، تكون الإشارة إلى مسيحيين باعوا ذواتهم وحرّيتهم وأضحوا عبيداً^(٢٦) ليقدموا الثمن إلى الفقراء، وهذه القراءة تُشكّل تدرّجاً يتوافق مع الإطار الذي يذكر في آ ٣٣ أشخاصاً باعوا ممتلكاتهم للفقراء، لكنهم احتفظوا بحرّيتهم؛ نُشير هنا إلى أنّ إعطاء الجسد يُشير إلى الاستشهاد بإرادة ذاتية دون وجود الإكراه، مع العلم أنّ الاستشهاد كان يجري عادة عنوة حيث كان الشهداء يُساقون إلى الموت.

٢ . هـ . ٢ . ب . إن سَلِمْتُ جسدي كي أفخر

هذه القراءة تفرض نفسها لغويًا بسبب استعمال الشخص الأول المُتكلم في صيغة المعلوم (أفخر)، علمًا أنّ الفعل "سَلِمْتُ" هو بدوره في صيغة المعلوم؛ نجد هنا إشارة إلى بيع الذات للعبودية بهدف التباهي والبحث عن المجد. يُشكّل هذا التصرف قِمة في التضحيات التي يُقدمها الإنسان المدفوع بالمحبة: فالتضحية الأقل شأنًا تكمن في الحسنة حين نبيع المقتنيات لإطعام المساكين، في حين أنّ التضحية المهمة تتمثل في بيع الذات بهدف التفاخر.

(٢٥) إندلعت أحداث الثورة الشعبيّة التونسية في السابع عشر من كانون الأول ٢٠١٠ تضامنًا مع الشاب الذي قام باضرام النار في جسده في نفس اليوم تعبيرًا عن غضبه على بطالته.

(٢٦) نفهم كلام بولس حين نقارنه مع رسالة كليمان إلى الكورنثيين ٢ : ٥٥ حيث يقول إنّ العديد من المسيحيين باعوا ذواتهم لتجار العبيد وخصّصوا الأموال لتغذية الفقراء.

لا يزال التردد حول اختيار القراءتين المختلفتين موضع نقاش، ولم تُحسم المسألة بعد^(٢٧)، خاصة وأن المخطوطات لا تتفق حول هذه المسألة.

٣ . المقطع الثاني: ميزات المحبة (آ ٤-٧)

برهن الرسول في المقطع الأول من نشيد المحبة (آ ١-٣) أن وجود المحبة ضروري لشخصية المسيحي، وينقل الآن إلى وصف هذه المحبة، فيعدد ست عشرة ميزة، البعض منها إيجابي، والبعض الآخر يتخذ منحى سلبيًا. ويريد الرسول أن يُعلم قرائه أن المحبة هي القوة التي تُحرّك عملنا، حتى ولو كانت المواهب موجودة؛ لا نستطيع أن نتوصّل إلى معرفة المعنى الدقيق للميزات التي ينسبها بولس إلى المحبة لأن البعض منها لها شبهة في ما بينها، كما أن كلّ ميزة لها قيمة خاصة بها في نظر الرسول؛ فالكلمات المُستعملة لوصف المحبة تتضمّن مفهومًا يتجاوز واقع الحال الذي تعيش فيه كنيسة كورنتوس.

٣ . أ . صبر المحبة ورفقها (آ ٤ أ)

المحبة تصبر "ماكروسوماي" (makroqumei)، وهذا الموقف يتّخذه الإنسان المُحبّ أثناء التعرّض للظلم، وهو يقتضي تحمّل المظالم دون غضب أو يأس؛ في هذا المجال، يثبت خدام الله في شدائدهم بعفاف ومعرفة وصبر ولطف وبالروح القدس والمحبة (٢ كو ٦: ٦). ويقول الرسول إلى أهل كورنثوس^(٢٨) في هذا الشأن: "إلبسوا عواطف الحنان واللطف والتواضع والوداعة والصبر" (٣: ١٢؛ رج أش ٥: ١٤)؛ ويعتبر أن فضيلة الصبر تنطبق أيضًا على الله (رو ٢: ٤؛ ١ بط ٣: ٢٠).

(27) Cf. ANDREW S. MALONE, "Burn or Boast? Keeping the 1 Corinthians 13, 3 Debate in Balance", *Biblica* 90 (2009) 400-406; C. PERERA, "Burn or Boast? A Text Critical Analysis of 1 Cor 13, 3", *Filologia Neotestamentaria* 18 (2005) 111-128.

(٢٨) حين يُعدّد الرسول ثمار المحبة في رسالته إلى أهل غلاطية (٥: ٢٢) يذكر الصبر بعد المحبة.

المحبة ترفق (خريستوتاي، crhsteuetai)؛ فالرفق ميزة تدلّ على طيبة^(٢٩) وتهذيب نابعين من القلب، وقد استعان يسوع بهذه الميزة ليصف نيره حين قال: "نيري هيّن (خريستوس، crhstoj) وحلمي خفيف" (مت ١١ : ٣٠)، كما أنّ الذي يشرب الخمر المعتقة لا يرغب في الخمر الجديدة لأنّه يقول: الخمر المعتقة أطيب (خريستوس، crhstoj) (لو ٥ : ٣٩).

٣ . ب . ميزات تجهلها المحبة (آ ٤ ب - ١٦)

ترد في هذه الآيات سلسلة من الميزات السلبيّة التي لا تنطبق على المحبة، وهي تعكس واقع الحال الذي تعيشه كنيسة كورنتوس؛ بمعنى آخر، يُحذّر الرسول أهل هذه المدينة من تصرّفاتهم الغريبة عن المحبة، ونحن نعلم أنّ الرسول أقام في كورنتوس ١٨ شهرًا (أع : ١٨ : ١١)، وهي مهلة كافية تسمح للرسول بالتعرّف على طريقة حياة المؤمنين هناك عن قرب.

المحبة لا تحسد^(٣٠) (زيلوي، zhl oi)؛ يأخذ هذا الفعل أحيانًا معنىً إيجابيًا وأحيانًا أخرى معنىً سلبيًا مُنتَقصًا (sens péjoratif). يظهر الوجه الإيجابي في الوَرع الدينيّ الذي يجب أن يتحلّى به الكورنثيون حين يقول لهم بولس: إرغبوا (زيلوتي، zhl oute) في المواهب العظمى" (١٢ : ٣١ ؛ ١٤ : ١)، مع العلم أنّ الله نفسه يمتلك هذه الغيرة (زيلو، zhl ow) (٢ كو ١١ : ٢). أمّا الوجه السلبيّ، وهو المقصود في نشيد المحبة، فيظهر في موقف الكورنثيين الذين لا يزالون بشريين بسبب الحسد (زيلوس، ζηλος) والخصام الذي يعرفونه بعد انخراطهم في تحزّبات (١ كو ٣ : ٣)، علمًا أنّ هذه الصفة تُطلق على الغيورين (zélotes) المُتعصّبين دينيًا، ونحن نعرف منهم الرسول سمعان الغيور (زيلوتين، zhl wthn؛ لو ٦ : ١٥).

(29) C. Spico, « Bénignité, mansuétude, douceur, clémence », *Rev. Bibl.* 54 (1947) 321-339.

(٣٠) في هذه الميزة لا يقصد الرسول "الحسد" (فسونوس، φσνον) الذي يذكره عادة الى جانب بعض العيوب، مثل القتل والسكر وغيرها (رو ١ : ٢٩؛ غل ٥ : ٢١).

المحبّة لا تتفاخر (بيربيروتاي، perpereuetai)^(٣١)، ولا تنتفخ (فيزيوتاي، fusiputai)^(٣٢)؛ تجهل المحبّة هذا الثنائيّ المُتشابه من العيوب التي يتميّز بها صاحب الروح المُتبجّح. كان المؤمنون في كنيسة كورنتوس يتفاخرون بسبب حكمتهم ومعرفتهم (١ كو ١: ١٨-٣١)، فلذلك يُنبههم الرسول إلى ضرورة الابتعاد عن هذا العيب. يُحدّر الربّ يسوع تلاميذه من تصرّف الفريسيين الخبثاء الذين يتفاخرون، فيجذبون نحوهم إلتفات الناس حين يصنعون الصدقة (مت ٦: ٢) والصلاة (مت ٦: ٥) والصوم (مت ٦: ١٦). إنّ التباهي أمام أعين الآخرين هو ميزة نهاية الأزمنة (٢ تم ٣: ٢)، كما أنّ الكبرياء يجرّ العقاب الذي لقيه إبليس (١ تم ٣: ٦). لم يحسب الربّ يسوع مساواته لله غنيمة، بل أخلى ذاته مُتخذاً صورة العبد (فل ٢: ٦) لأنّه وديع ومتواضع القلب (مت ١١: ٢٩).

المحبّة لا تُسيء (أسخيموني، aschmonei)؛ من يعرف المحبّة لا يُسيء إلى الآخرين، أي أنّه يجب أن يتصرّف بلباقة؛ يستعين الرسول بهذه الميزة حين يُنظّم شؤون كنيسة كورنتوس بهدف تصحيح الخلل، فيطلب من العذراء ومن المرأة التي لا زوج لها أن تتسلّحاً باللباقة (إسخيمون، euschmwn) (١ كو ٧: ٣٥)، كذلك لا يجب أن يُسيء (أسخيمونين aschmonein) أحد إلى عذراء (١ كو ٧: ٣٦).

المحبّة لا تطلب ما لنفسها؛ لا تعرف المحبّة حبّ الذات؛ فالرسول لم يكرز بنفسه بل بيسوع المسيح الربّ، وأضحى خادماً للكنيسة من أجل المسيح (٢ كو ٤: ٥)؛ يقول في رسالته إلى الكورنثيين: "لا تسعوا وراء مصلحتكم بل خير الآخرين" (١٠: ٢٤)؛ فقد عمِلَ ليلاً ونهاراً لئلا يُثقل على أحد (أع ١٨: ٣)، وهو يشتكي كيف يسعى الآخرون إلى مصلحتهم الشخصية وينسون ما يتعلّق

(٣١) لا يرد الفعل "تتفاخر = بيربيرو" في العهد الجديد إلا في هذه الآية.

(٣٢) نجد الفعل "إنتفخ" ٦ مرّات في رسالتنا (٤: ٦، ١٨، ١٩، ٥: ٢، ٨: ٤١، ١٣: ٤)، ولا نجده خارج هذه الرسالة، في العهد الجديد، إلا في الرسالة إلى أهل كولوسي (كو ٢: ١٨).

بالمسيح^(٣٣) (فل ٢ : ٢١).

المحبة لا تحتدّ؛ يتصرّف أحياناً بولس بهذه الطريقة السلبيّة حين يصطدم
بتصرّف ينافي الإنجيل؛ فقد احتدّ بقوة بسبب أصنام أثينا المتعدّدة (أع ١٧ :
١٦).

المحبة لا تحسب الشرّ؛ تُشير هذه الميزة حرفياً إلى تدوين الدّين؛ وفي هذا
المجال يقول كتاب زكريّا: "لا يُفكّر أحد في السوء على قريبه في قلوبكم"
(زك ٨ : ١٧)؛ في أيام بولس، جرت العادة عند بعض المسيحيّين أن يُسجّلوا
ويحسبوا أخطاء الآخرين، فيُنبّههم الرسول من هذا التصرّف.

المحبة لا تفرح بالظلم؛ يُقابل الرسول هذه الميزة السلبيّة مع الميزة
الإيجابيّة التي تليها: "بل تبتهج بالحقّ" للتأكيد أنّ المحبة تُهلّل للعدالة والحقّ.
كنا ننتظر أن يُقارن الرسول بين الظلم (أديكيا، adikia) والعدل (ديكاوسيني،
dikaiosunh) (رو ١٩ : ١١) لأنّ الظلم هو نقيض العدل، ولكننا نتفاجأ،
فالتقابل يحصل بين الظلم والحقّ (ألثيا، al hgeia)، وقد اعتاد الرسول على
المقارنة^(٣٤) بينهما؛ فهو يقول إلى أهل روما إنّ غضب الله أُعلن على كُفر الناس
وُظلمهم، فهم يحجزون الحقّ في الظلم (رو ١ : ١٨؛ رج ٢ : ٨).

يُميّز هذا التقابل موقف المحبة الانفعاليّ إزاء الخير والشرّ، فلا تستطيع
العيوب أن تجعل قلب المسيحيّ المُفعم حبّاً أن ينحرف عن ردّات فعله
الاعتياديّة التي تقضي بالابتهاج دائماً بالخير الذي يتحقّق وبالحزن من الشرّ.

(٣٣) إجتماع الرسل حول يسوع ليرووا له ما صنعوا وعلموا (مر ٦ : ٣٠)، في حين أنّ بولس وبرنابا، بالعكس، أخيراً
الرسول أنفسهم عن العظائم التي صنعها الله معهم (أع ١٥ : ٤).

(٣٤) نجد التقابل نفسه في ٢ تس ١٢ : ٢ : لا يُصدّقون الحقّ بل يفرحون بالظلم.

٣ . ج . ميزات المحبة الإيجابية (أ ٦٦-٧)

المحبة تبتهج بالحق؛ تأخذ كلمة "الحق" هنا معنى الاستقامة والأمانة والنزاهة والصدق، وهي ميزات لا تتفق مع الظلم. نلاحظ أن المحبة تتصرف بطريقة فريدة إزاء تصرفات الآخرين السلبية والإيجابية؛ فهي لا تحسب الشر حين يُخطئ الآخرون، وتبتهج حين يتصرفون بنزاهة، وهذا يعني أنها تكشف ردة فعل واحدة إزاء التصرفات المتباينة، فهي لا تميز بين العدو والقريب.

المحبة تحتمل كل شيء؛ يستعمل الرسول هذا الفعل في رسالته الأولى إلى أهل تسالونيكى حيث يقول لهم: "حين كنا غير محتملين (بمعنى: لما فرغ صبرنا)، رأينا من الأفضل أن نبقى وحدنا في أثينا" (١ تس ٣: ١)؛ المحبة تحتمل، أي أنها تُعاني، تبقى صامتة، تُغطي الإثم، بمعنى أنها تغاضى عنه وتسامح.

المحبة تُصدّق^(٣٥) (بيستويائي، pisteupei) كل شيء، المحبة ترجو كل شيء؛ حين يؤكد الرسول أن المحبة تؤمن وترجو، يجعل رباطاً وثيقاً بين الإيمان والرجاء والمحبة، وهذه الآيات تُحضرنا لفهم العلاقة بين هذه الفضائل الثلاث في آ ١٣ التي تختم النشيد.

المحبة تصبر (هيبوميناي، upomenei) على كل شيء؛ وردت ميزة الصبر (ماكروثوميا) في آ ٤، ولن نظن أن الرسول يعمد هنا إلى التكرار لأنه يستعين الآن بكلمة أخرى (هيبوميني)، ونحن نجد فرقاً طفيفاً بين الفعلين لأن الصبر (ماكروثوميا) هو ردة فعل إزاء صعوبات تواجهنا في حياتنا الحالية، في حين أن الصبر (هيبوميني) يتوجه نحو المستقبل لأنه يرتبط بفضيلة الرجاء التي تسبقه والتي لها رنة إسكاتولوجية. بعبارة أخرى نقول إن الفعل "تصبر" (إيُوميني) يعني أن المحبة تبقى (حين يذهب الآخرون)، وتبقى ثابتة (حين يهرب الآخرون).

(٣٥) هذه الصفة تعني حرفياً: تؤمن.

٤ . المقطع الثالث : بين الزائل والدائم (آ ٨-١٢)

يُشدّد الرسول في هذه المقطوعة على تفوّق المحبّة على كلّ المواهب، ويؤكد أنّ كلّ ما هو جزئيّ وناقص سينتهي أمام كلّ ما هو ثابت ودائم؛ ستحلّ الرجولة محلّ الطفولة، والرؤيا المباشرة ستعقب الرؤيا بالمرآة. أثناء شرح هذه المقطوعة، يصطدم الشراح بصعوبات ترتبط بتصميمها أو بمضمون تعليمها؛ سنحاول أن نعرض باختصار التصاميم المُقترحة لفهم هذه المقطوعة ثمّ سنتطرق إلى التقابل بين الزائل والثابت.

٤ . أ . معنى المقطوعة في ارتباطها مع تصميمها

يشرح النقاد هذه المقطوعة بطريقتين مختلفتين لأنّهم يقترحون لها تصميمين مُتباينين يرتبطان بكيفية فهم معنى كلمة "بيتي" اليونانية، "تسقط"^(٣٦)، وبكيفية ربط آ ٨ أ "المحبّة لا تسقط" إمّا بما قبلها وإمّا بما بعدها^(٣٧)؛ لا بُدّ من الإشارة هنا إلى أنّ ترجمة صلة الوصل (نوني دي، nuni de) التي ترد في بداية آ ١٣ ترتبط، هي بدورها، ارتباطاً وثيقاً بهذين التصميمين المُتباينين؛ فالتصميم الذي يربط آ ٨ أ بما قبلها، يُفضّل ترجمة صلة الوصل "نوني" بمعناها المنطقيّ، "لكن"، في حين أنّ التصميم الذي يربط آ ٨ أ بما بعدها يقترح ترجمة صلة الوصل "نوني" بمعناها الزمنيّ، "الآن". سنحاول أن نُلقي الضوء على هاتين الطريقتين^(٣٨) المُختلفتين في التحليل.

(٣٦) بعض الشراح يفهمها بمعنى "لا تزرع"، "لا تستسلم"، والبعض الآخر يفهمها بمعنى "لا تزول".
 (٣٧) فإذا ألحقت آ ٨ أ، "المحبّة لا تسقط"، بما قبلها، يتحدّد القسم الثاني من النشيد بين الآيات ٤-٨ أ، فتكون آ ٨ أ خاتمة هذا القسم، ويُضحى القسم الثالث بين الآيات ٨ ب-١٢؛ أمّا إذا ألحقت آ ٨ أ بما بعدها فيتحدّد القسم الثاني بين آ ٤-٧، وتكون آ ٨ أ بداية القسم الثالث الذي يُضحى بين آ ٨-١٢.
 (٣٨) نجد نصوصاً بولسية كثيرة تفهم كلمة "نوني" بموجب هذين التحليلين؛ المعنى المنطقيّ، "لكن": ١ كو ٥ : ٤١١؛ ١٢ : ١٨؛ ١٥ : ٢٠؛ رو ٧ : ١٧. المعنى الزمنيّ، "الآن": ٢ كو ٨ : ١١، ٢٢؛ رو ٦ : ٢٢؛ ٧ : ١٥؛ ٢٣، ٢٥؛ ١ : ٢١، ٢٦؛ ٣ : ٨.

٤ . ب . "المحبة لا تسقط" تُنهي توسع القسم الثاني

إذا ربطنا آ ٨ بالتوسّع الثاني الذي يسبقها، يُضحى معنى هذا المقطع كما يلي: يستعرض الرسول في آ ٤-٧ ميزات المحبة الإيجابية وميزاتها السلبية، فيؤكد أنّ المحبة تثبت في التجارب التي تتعرض لها، وتختتم آ ٨ "المحبة لا تسقط" (بمعنى: "لا تروح"، "لا تستسلم") هذا المقطع، وتتوجه مؤكدة أن لا شيء على الإطلاق يستطيع أن يتغلب عليها^(٣٩). في هذه الحالة، يبدأ المقطع الثالث في آ ٨ ب تحت عنوان: تفوق المحبة على المواهب العابرة والمواهب الثابتة، فيؤكد الرسول أنّ النبوءات والألسنة والمعرفة ستسقط، لكن (نوني دي) تثبت الفضائل الثلاث مجتمعة: الإيمان والرجاء والمحبة، غير أنّ المحبة هي أسمى من الإيمان والرجاء^(٤٠).

٤ . ج . "المحبة لا تسقط" تفتح توسع القسم الثالث

إذا ربطنا آ ٨ بالتوسّع الثالث الذي يليها، يُضحى المعنى كما يلي: بعد أن يستعرض الرسول في آ ٤-٧ ميزات المحبة الإيجابية والسلبية، ينتقل إلى مقطع جديد، فيقارن بين المحبة والنبوءات قائلاً: "المحبة لا تسقط" (بمعنى: "لا تزول"، "تثبت") لأنها أبدية، أمّا النبوءات والألسنة والمعرفة فستبطل... والآ (نوني دي) يثبت الإيمان والرجاء، في حين أنّ المحبة وحدها هي خالدة؛ هذا يعني أنّ ديمومة الإيمان والرجاء ترتبط بالزمن الحاضر، في حين أنّ المحبة تعرف الخلود الإسكاتولوجي.

(٣٩) يوحنا الذهبي الفم هو أول من تبني هذه الطريقة في التحليل. رج:

Jean CHRYSOSTOME, 33^e homélie sur la première épître aux Corinthiens ; voir aussi M. F. LACAN, « Les trois qui demeurent, 1 Cor 13, 3 », *RecDR* 46 (1958) 321-343; F. DREYFUS, « Maintenant la foi, l'espérance et la charité demeurent toutes les trois (1Cor 13, 13) », *Studia Paulina Congressus* I (1961) 403-412.

(٤٠) حول النقاشات المتعلقة بهذه المسألة، رج:

C. SPICO, *Agapè*, 1966, vol. II, p. 104-106 ; Marc François LACAN, « Les trois qui demeurent, 1 Cor 13, 3 », *RecSR* 46 (1958) 321-343.

٤ . د . مواهب عابرة ومحبة ثابتة (آ ٨-١١)

يتوجّه الرسول إلى المواهبين بقوله: أنتم تُجيدون المعرفة والنبوءة والتكلم بالألسنة ولكن هذه المواهب تبقى جزئية وغير كاملة، حتى ولو كانت مدفوعة من قوّة الروح القدس. يكمن التقابل بين مواهب طنانة عابرة، وبين الميزات الدائمة للحياة الإلهية في المؤمنين؛ فالموهبة لا قيمة لها إن لم تُتوجّها المحبة.

النبوءات لها نهاية حين تصل إلى هدفها، وسيأتي يوم يتوقّف فيه التكلم بالألسنة حين يُضحى بدون فائدة، كما أنّ المعرفة لن تكون لها أهميّة؛ هذه المواهب هي جزئية، وهي تُشبه طفولة الإنسان الذي يُحلّل ويُفكّر ويتصرّف كالطفل في سنّه المبكرة، أمّا حين يُضحى الإنسان في مرحلة الرجولة، فينتهي العابر مثلما ينتهي دور القمر حين تظهر الشمس. نلاحظ أنّ الرسول يستعمل صيغة المتكلم الجمع في آ ٩ (نعلم ونتنبأ جزئياً)، وهذا يعني أنّ الرسول يضع نفسه في المستوى ذاته مع المواهبين، لأنّه هو بدوره يمارس هذه المواهب؛ فهو يُمارس التكلم بالألسنة أكثر ممّا يتكلم كل أهل كورنتوس، لكنّه يؤكّد أنّه يُفضّل أن يقول خمس كلمات مفهومة يُعلّم فيها الآخرين من أن يقول عشرة آلاف بالألسنة (١ كو ١٤ : ١٨-١٩).

٤ . هـ . رؤيا بالمرأة أم وجهًا لوجه؟ (آ ١٢)

يقول الرسول: الآن أرى بشكل غامض وبطريقة غير مباشرة كما في مرآة ولكن حينئذٍ سأرى وجهًا لوجه^(٤١). تكمن المقارنة في آ ١٢ في الكلمتين: الآن - آنذاك، بين حالتنا الحاضرة كبشر محدودين باللحم والدم، حتى ولو سكن فينا الروح، وبين الحالة السماوية التي سندخل فيها حين نلتقي بالمسيح: الآن نرى كما في المرآة، آنذاك سنعرف كما كنا معروفين. حين ننظر في المرآة نرى الأشياء بطريقة غير مباشرة وبشكل غامض، وهذه إشارة إلى غموض

(٤١) يؤكّد كتاب الخروج أنّ رؤية الله هي غير ممكنة، فالذي يرى وجه الله يكون مصيره الموت (خر ٣٣ : ٢٠)؛ فالأبرار يستطيعون رؤية الله بعد موتهم (تك ٣٢ : ٣٠، خر ٣٣ : ٢٠، تث ٣٤ : ١٠).

النبوءة والمعرفة والتكلم بالألسن، في حين أنّ الرؤيا وجهًا لوجه وبشكل كامل ترتبط بالمحبّة.

شرح النقّاد صورة المرأة بطرق مختلفة^(٤٢)؛ يرى البعض أنّ بولس استعان بهذه الصورة لأنّ نوعيّة المرايا المعاصرة له كانت سيّئة ولم تكن تعكس الصورة إلّا بغموض، وهكذا استطاع أن يقارن بين المواهب والمحبة. غير أنّ البعض يُشدّدون على تأثير نظرية افلاطون حول الرؤية غير المباشرة؛ فالإنسان يعيش في الكهف ولا يرى إلا ظلّ الأشياء، وعليه أن يخرج من الكهف ليرى الأمور على حقيقتها.

هل تأثر بولس بكتاب العدد الذي يقول إنّ الله تكلم مع موسى بالحقائق وليس بالألغاز، "إينيغماتي" (١٢: ٨)، مع العلم أنّ التقابل هناك يجري بين التكلم بالألغاز وبين التكلم ممّا لفم، أي بشكل أكيد؟ ولكنّ بولس استبدل عبارة "ممّا لفم" الواردة في كتاب العدد بعبارة "وجهًا لوجه"، لأنّ الإطار يُشير إلى الرؤيا وليس إلى الحوار.

٥ . نهاية النشيد : خلود المحبّة (آ ١٣)

إنّ صلة الوصل (نوني دي) التي تظهر في بداية هذه الآية تحمل أحياناً، كما رأينا أعلاه، المعنى المنطقيّ، فنفهم أنّ الفضائل الثلاث هي خالدة وثابتة ومتلازمة في الحياة الإسكاتولوجيّة، وتحمل أحياناً أخرى المعنى الزمنيّ لتُشدّد على خلود المحبّة وحدها، في حين أنّ ثبات الإيمان والرجاء يقتصر على الحياة الحاضرة فقط. بالرغم من تباين الطريقتين في التحليل، يُفضّل بعض الشّراح^(٤٣) التوفيق بين المعنيين؛ فالإيمان والرجاء يرتبطان بالحياة الحاضرة للمؤمنين، ولكنهما يُحضّران، في تعليم الرسائل البولسيّة، الحياة مع المسيح،

(42) Michael FISHBANE, "Through the Looking Glass: Reflections on Ezek 43:3, Num 12:8 and 1 Cor 13:8", *Hebrew Annual Review* 10 (1986) 63-74.

(43) Cf. R. KIEFFER, *Commentaire de 1 Cor*, p. 68-69.

وهذا يعني أنّهما يتضمّنان في كلّ الأحوال بُعدًا إسكاتولوجيًا، لكنّ المحبة هي أسمى منهما لأننا نرى بوضوح خلودها في الأبدية.

خاتمة

في بداية النشيد (١٢ : ٣١)، يدلّ الرسول الكورنثيين على الطريق الأفضل، وهو يعرف أنّهم يسلكون طريق الصلاة التي تركز على بعض المواهب الفردية التي يتمتّع بها بعض المُصلّين هناك؛ هم يظنّون أنّ ممارسة المواهب تضعهم في صلب الخلاص الإسكاتولوجي، ولكنّ المحبة هي الطريق الأفضل وهي الأسمى بين كلّ المواهب، لأنّها وحدها ثابتة وخالدة، فهي تشارك في الله غير المتناهي. نتعرّف إلى المحبة بواسطة أعمال تحمل سميتها التي تتطابق مع السمة الإلهية.

نختبر عدّة أوجه للمحبة في أيامنا فنحن نعرف المحبة (فيليا، filia) التي تجمع الأصدقاء في رباط اجتماعي، كما أنّ الأهل وأبناءهم يتبادلون نوعًا آخر من المحبة، وهو الحنان (ستورغي، storgh)، في حين أنّ العُشاق يُعبّرون عن حبّ شهوانيّ يربطهم (إروس، eroj) جسديًا وعاطفيًا؛ غير أنّ محبة (أغابي، agaph) القريب التي تستمدّ جذورها من محبة الله هي الأسمى بين كلّ هذه الأشكال؛ الله محبة (١ يو ٤ : ٨)، وهو يُحبّنا محبة إلهية أبدية غير مشروطة تفوق طبيعتنا البشرية، ويطلب منّا ابنه المُتجسّد يسوع أن نُحبّ بعضنا بعضًا كما أحبّنا وبذل ذاته عنّا (يو ١٣ : ٣٤).

لا يعرض بولس تحديدًا نظريًا يصف فيه جوهر المحبة، بل يُشير إلى كيفية عملها ونشاطها، فيستعين ببعض الأفعال ("تصبر"، "ترفق"، "لا تحسد") ليصفها، مُبرهنًا أنّها في مجال العمل الدائم، وهكذا فعَل كاتب الرسالة إلى العبرانيين، في معرض حديثه عن الإيمان (عب ١١)؛ فهو لا يذكر تحديدًا له بل يكتفي بالإشارة إلى نشاطه ومفاعيله.

رفع النشيد الذي عالجنه المحبة عالياً، وأجلسها على عرش يسمو على كل المواهب، ويتفوق على سائر الفضائل الإلهية: إنها محبة نابعة من قلب الله، وتتغلغل في قلوب المؤمنين، لتتجلى في أعمال تُذكرنا بمحبة المسيح الذي ارتفع على الصليب ليمنحنا الفداء.

المراجع

- CHRYSOSTOME Jean, *33^e homélie sur la première épître aux Corinthiens*.
- DREYFUS F., « Maintenant la foi, l'espérance et la charité demeurent toutes les trois (1Cor 13, 13) », *Studia Paulina Congressus I* (1961) 403-412.
- DUPONT J., *Gnosis, La connaissance religieuse dans les épîtres de Saint Paul*, Louvain, 1949.
- EURIPIDE, *Bacchantes* 124.
- FISHBANE Michael, "Through the Looking Glass: Reflections on Ezek 43:3, Num 12:8 and 1 Cor 13:8, *Hebrew Annual Review* 10 (1986) 63-74.
- FOCANT E. G. C., « 1 Corinthiens 13. Analyse rhétorique et analyse de structures ». *The Corinthian Correspondence*, ed. R. Bieringer, BETL 125; Leuven 1996, p. 222, n. 274.
- GERHARDSSON B., "The Parable of the Sower and its Interpretation", *NTS* 14 (1967-1968) 165-193.
- HÉRING Jean, *La première épître de Saint Paul aux Corinthiens* (Commentaire du NT VII), Delachaux et Niestlé, 1959, p. 115-122.
- KIEFFER R., *Commentaire de la première épître de Saint Paul aux Corinthiens* (Lectio Divina 85), Paris 1975.
- LACAN M. F., « Les trois qui demeurent, 1 Cor 13, 3 », *RecDR* 46 (1958) 321-343.

- LACAN Marc François, « Les trois qui demeurent, 1 Cor 13, 3 », *RecSR* 46 (1958) 321-343.
- MALONE Andrew S., “Burn or Boast? Keeping the 1 Corinthians 13, 3 Debate in Balance”, *Biblica* 90 (2009) 400-406.
- PERERA C., “Burn or Boast? A Text Critical Analysis of 1 Cor 13, 3”, *Filologia Neotestamentaria* 18 (2005) 111-128.
- PINDARE, *Fragm.* 48.
- RIESENFIELD H., « Étude bibliographique sur la notion biblique d’Agapé, surtout dans 1 Cor 13 », *Coniect. Neotes.* 5 (1941) 1-27.
- RIESENFIELD H., « Note supplémentaire sur 1 Cor. 13. L’airain sonnante », *Coniect. Neotest.* 12 (1948) 50-53.
- Sanh* 24a; *Ber* 60a.
- SPICQ C., « Bénignité, mansuétude, douceur, clémence », *Rev. Bibl.* 54 (1947) 321-339.
- _____, *Agapè*, 1966, vol. II, p. 104-106.
- VELLA A. G., “Agapé in 1 Corinthians XIII”, *Melita Theologica* 18 (1966) 22-31; 57-66; 19 (1967) 44-54.
- ZÉNOBE, Proverbes 6, 5 (Corpus paroemiographorum, 1839, p. 162).

المحبة في رسالة يوحنا الأولى

الخوري ميشال صقر
دكتور في لاهوت الكتاب المقدس

مقدمة

للفعل "أحب" في الأصل اليوناني مرادفان: كلمة agapaô التي تعني الحب الكبير النموذجي، وكلمة phileô التي تعني حب الصداقة الذي هو أقل درجة من الأوّل. وفي اللغة اليونانية كلمة أخرى غير موجودة في العهد الجديد، erôs الحب الغريزي أو الشهواني. أمّا في اللغة اللاتينية، فكلمة agapê، المشتقة من الفعل الأوّل، قد تُرجمت إلى caritas، هذا ما جعل الترجمات الفرنسية تختلف كثيراً في ما بينها: ففي نشيد المحبة مثلاً (١ كو ١٣ : ١) استعملت الترجمة المسكونية المعروفة بـ *TOB* كلمة amour، أمّا الترجمة اليسوعية المعروفة بـ *Bible de Jérusalem* فاستعملت كلمة charité^(١). في اللغة العربية نعتبر الكلمتين "حب" و"محبة" مرادفين، لكنهما تختلفان عن "الصدقة" الاجتماعية وعن "الصداقة" في العلاقات الإنسانية، حتى ولو كانتا تتضمنان بطريقة أو بأخرى معنى هاتين الأخيرتين.

بناءً على ذلك، سنعرض في ما يلي مفهوم المحبة في العهد الجديد، أولاً من خلال لمحة سريعة^(٢)، ومن ثمّ نستفيض بشرح هذا الموضوع في رسالة يوحنا الأولى مبينين أهميته فيها، ونُعطي في النهاية خلاصة لاهوتية كتابية حول هذا الموضوع.

(1) Cf. X. LEON-DUFOUR, « Amour », *Dictionnaire du Nouveau Testament*, Paris 1996, 114-115.

(2) Cf. W.F. MOULTON – A.S. GEDEN, *Concordance to the Greek New Testament*, London New York 2002.

أولاً: المحبة في العهد الجديد

١- المحبة عند متى، مرقس، ولوقا

لقد أبرز الإزائتيون يسوع ابناً حبيباً للآب (مت ٣: ١٧؛ مر ١: ١١؛ لو ٣: ٢٢). لم يتكلموا بطريقة واضحة عن حب الله للبشر، إنما تكلم يسوع عن الرحمة (مت ٩: ٩ و ١٢: ٧)، وعن السلوك الأخلاقي المحب. ولقد أعطى، في تعليمه، الوصية الأولى والكبرى في الشريعة مكانة خاصة عندما شدّد على حب الله من كل القلب والنفس والعقل، وقال أيضاً إن الوصية الثانية التي تشبهها هي "أحبّ قريبك حبك لنفسك" (مت ٢٢: ٣٦-٤٠؛ مر ١٢: ٢٨-٣٤). لكنّ هاتين الوصيتين ليستا بجديديّتين إذ تتواجدان في العهد القديم (تث ٦: ٥؛ لا ١٨: ١٩). أمّا الجديد في تعليم يسوع فيكمن في الانتقال من محبة القريب إلى محبة الأعداء ومباركة المضطهدين (مت ٥: ٤٤). وقد أعطى مثلاً عن ذلك في السامريّ الصالح الذي عامل عدوّه اليهوديّ بالرحمة (لو ١٠: ٢٥-٣٧).

٢- المحبة عند بولس

إنّ بولس، وريث العهد القديم، يربط عادة بين المحبة والاختيار: فالمختارون والمدعوون هم "المحبوبون" (قول ٣: ١٢؛ ٢ تس ٢: ١٣)، وبطريقة أخرى إنّ المحبة هي عطية مجّانية من الله (رو ٩: ١٦). مبادرة المحبة هي من الله وتتجلّى في الفعل الخلاصيّ: فالمسيح يسوع أظهر حبّه لنا إذ جاد بنفسه ومات من أجلنا لئلاّ نكون خاطئين، مع العلم أنّه ربما قد يجروء أحد أن يموت من أجل امرئ صالح، فكيف ولو كان خاطئاً؟ (رو ٥: ٦-٨). إنّ المحبة تحمينا من الغضب الآتي وتصلحنا مع الله؛ فالله والمحبة مرادفان (٢ كو ١٣: ١١ و ١٣). وقد شبّه أيضاً بولس حبّ المسيح بميزات الحبّ الزوجيّ ليوكّد على الأمانة والاختيار (أف ٥: ٢٥).

من جهة أخرى، معروف أنّ الرسائل البولسيّة مقسومة إجمالاً إلى قسم

عقائديّ وآخر أخلاقيّ؛ فهذا القسم الأخلاقيّ يشدّد بدرجة أولى على المحبة. يعرف المؤمن المبرّر أنّه محبوبٌ من الله (رو ٥ : ٥). لذلك، عندما يجاوب على حبّ الله، يُعلن إيمانه المرتبط بالمحبة (١ تس ٣ : ٦ و ٥ : ٨)؛ فالإيمان يؤسّس المحبة الأخويّة (غل ٥ : ٦)، لكنّ الإيمان، مهما كان كاملاً وناقلاً للجبال، إنْ نَقَصَتْهُ المحبة فليس بشيء (١ كو ١٣ : ٢). لا ينفي بولس أهميّة الفضائل الإيمانيّة الثلاث، الإيمان والرجاء والمحبة، لكنّه يُعلن أنّ أعظمهنّ المحبة لأنّها لا تسقط أبداً: إنّها أبدية (١ كو ١٣ : ٨ و ١٣)؛ فالمحبة وحدها هي التي تكوّن جماعة المؤمنين، جسد المسيح السريّ (أف ٤ : ١٥؛ فل ٢ : ٢).

٣- المحبة في الرسائل الكاثوليكية

تشدّد الرسالة إلى العبرانيين على أنّ المؤمنين يظهرون عادةً محبة كبيرة من أجل "الاسم" إذ يخدمون القديسين (عب ٦ : ١٠)، ولكن، إن ضاق بهم الأمر، عليهم أن يتذكروا أنّ من أحبّه الله يؤدّبه (عب ١٢ : ٦).

أمّا يعقوب فيشدّد في رسالته على الطابع الاجتماعيّ للمحبة؛ فهو إذ يذكر بوصيّة "أحب قريبك حبك لنفسك"، يقول إنّ الإيمان يجب أن يُترجم بالأعمال، والمحبة يجب أن تتجلى بطريقة ملموسة من خلال أعمال الصدقة والرحمة تجاه الفقراء (يع ٢ : ٥-٩).

من ناحيته، يشدّد بطرس الرسول على واجب المؤمنين حبّ بعضهم البعض حبّاً أخويّاً بلا رياء لأنّهم وُلدوا ولادة ثانية من كلمة الحياة (١ بط ٢٢ : ٢٣)؛ فبالرغم من أنّهم لم يروا المسيح لكنّهم يحبّونه، يؤمنون به وينتظرون مجيئه الثاني (١ بط ١ : ٨). عليهم أن يكونوا في ما بينهم متفقين في الرأي، متحابين كالإخوة، رحماء ومتواضعين (١ بط ٣ : ٨)؛ فالمحبة تستر جمّاً من الخطايا (١ بط ٤ : ٨).

ويهوذا الرسول يقول إنّ المؤمنين هم مدعوّون ومحبوبون من الآب، وقد

حفظهم ليسوع المسيح (يه ١)؛ عليهم أن يحفظوا أنفسهم في محبة الله (يه ٢١).

٤- المحبة عند يوحنا

إنجيل يوحنا، رؤيا يوحنا، والرسائل الثلاث المنسوبة إليه، هي المخزون الأساسي عن تعليم العهد الجديد حول المحبة؛ فالله هو الذي، أولاً، أحب العالم، وليس العكس، حتى إنه جاد بابنه الوحيد (يو ٣: ١٦)^(٣). أما بالنسبة إلى وصية المحبة، فعندما يعيشها الإنسان تكون كجواب على حب الله، وبذلك يتعد يوحنا عن العهد القديم معطياً المثل في المحبة لا "نفسك" (لا ١٩: ١٨)، إنما "كما أنا أحببتكم" (يو ١٣: ٣٤): علينا أن نحب بعضنا بعضاً كما المسيح أحبنا، وحب المسيح قد تجلّى لنا ببذل الذات كلياً حتى الموت على الصليب؛ فهو "الشاهد الأمين الذي أحبنا فحلنا من خطايانا بدمه" (رو ١: ٥). قد أحبنا المسيح حباً بالآب وطاعةً لمشيئته (يو ١٥: ٩). إن المؤمنين يدخلون في علاقة الحب المميزة التي تربط الابن بالآب (يو ١٧: ٢٦)، وعليهم أن يحبوا الآب والابن الحب ذاته (يو ٢١: ١٤)؛ فهذه المحبة هي التي تؤسس للمحبة الأخوية وللشراكة الكنسية التي نجدتها في رسالته الثانية عندما يكتب إلى الكنيسة المختارة: "أسألك أن تحب بعضنا بعضاً... تلك الوصية كما سمعتموها منذ البدء هي أن تسلكوا سبيل المحبة" (٢ يو ٥-٦). والمشكلة تقع عندما يترك المؤمنون حبهم الأول (رو ٢: ٤).

ثانياً: المحبة في رسالة يوحنا الأولى

إن رسالة يوحنا الأولى هي السفر الأساسي في الكتاب المقدس الذي يتحدث عن موضوع "المحبة"؛ فهي وحدها تحدّد الله بعبارة: "الله محبة" (١ يو ٤: ٨ و ١٦)، وتستفيض بشرح محبة الله ووصية المحبة، رابطة إياها

(3) Cf. B. MAGGIONI, *Il racconto di Giovanni*, Bibbia per tutti, Assisi 2006, 82-90.

بموقف الإيمان وواجب الابتعاد عن الخطيئة. سنرى في ما يلي أمكنة تواجه هذا الموضوع في رسالة يوحنا الأولى وسنشرحه بعد أن نعرض بنية الرسالة ومقدمة عامة حولها.

١ - كاتب الرسالة، إلى من، متى، وأين كُتبت؟

خلافًا للرسالتين الثانية والثالثة والرؤيا، لم تكن يومًا الأصالة اليوحناوية لهذه الرسالة موضع بحث أو جدال في الأجيال الأولى^(٤). اعتبرت الكنيسة منذ البدء مثل الإنجيل الرابع، من عمل الرسول يوحنا نفسه (يوحنا ابن زبدي)، باستثناء الكنيسة السريانية التي قبلتها فقط في الترجمة البسيطة.

إنَّ أوجه التشابه بين رسالة يوحنا الأولى والإنجيل الرابع لكثيرة. نجد فكرًا لاهوتيًا وتعبيرًا وجمالًا نفسها مستعملة في الإنجيل، هي نفسها في الرسالة، منها^(٥): حفظ الوصايا، ولد من الله، عمل الحق، المسيح يدعى الابن الوحيد، logos، وقد أتى بالجسد، وصية المحبة، الانتقال من الموت إلى الحياة، التناقض بين الظلمة والنور، الموت والحياة، الكذب والحقيقة، إلخ. أسلوب كاتب الرسالة يشبه أسلوب كاتب خطب يسوع في إنجيل يوحنا. أفكاره مسكوبة في لغة يونانية سليمة، وجمل متينة متقنة وكلام مقنع. طابع الرسالة خطابي وعمادي، فقد رأى بعض الشراح أنها خطبة عمادية أو خطبة عامة تذكر المؤمنين بملزمات عمادهم المقدس. ولاحظ غيرهم أنها تصلح لكل الجماعات بدون تمييز، ولا تقصد جماعة معيَّنة. وقد اعتبرها البعض استكمالاً لإنجيل يوحنا؛ فهي بالفعل تظهر وكأنها قراءة لإنجيل يوحنا وتفسير وشرح له!

إذا كانت رسالة يوحنا الأولى لا تُعطي تحديدًا واضحًا حول مكان الجماعة

(4) Cf. K. H. SCHELKLE, *Teologia do Novo Testamento*. Vol 1. *Sua história literária e teologia*, Loyola, São Paulo 1977, 211-214.

(٥) ممكن مقابلة المراجع التالية: ١ يو ٢: ١٤ مع يو ٥: ٣٨؛ ٦: ٥٦؛ ٨: ٣١؛ ١ يو ٦: ٧-١١؛ ٢: ٢٠ مع يو ٨: ١٢؛ ١٢: ٣٥؛ ١ يو ٨: ١ مع يو ٨: ٤٤؛ ١ يو ٧: ٢ مع يو ١٣: ٣٤؛ ١ يو ٢: ١٥ مع يو ٥: ٤٢؛ ١ يو ٢: ٢٧ مع يو ١٦: ٣٠؛ ١ يو ٣: ١٤ مع يو ٥: ٤٢.

التي كُتبت إليها، إلا أنها تُحدّد لنا وضعها الروحي والاجتماعي؛ فالجماعة المُرسَل إليها هي جماعة لها تاريخ طويل في الحياة المسيحية، فيها شيوخ وشبّان (١ يو ٢: ١٢-١٤)، وفيها مشاكل كنسيّة داخلية إذ هي مُهدّدة بتعليم المُسحاء الدجالين (١ يو ٢: ١٨)؛ فالمحيط الاجتماعي لهذه الرسالة يتحدّث عن وجود جماعة مفصولة عن الجماعة الأصليّة، فيقول الكاتب عنها: "من عندنا خرجوا، ولم يكونوا منّا، ولو كانوا منّا لأقاموا معنا" (١ يو ٢: ١٩). هذه الجماعة ليست في شركة كاملة مع أتباع الكاتب؛ بعض الآيات توضح المشاكل معهم^(٦)، لأنّها تصفهم بأبناء إبليس يعيشون في الخطيئة، هم كاذبون، ولا حاجة للصلاة لهم (١ يو ٥: ١٦).

خلاصة: يوحنا بن زبدي الرسول والشاهد الأمين، هو كاتب رسالة يوحنا الأولى، وهو مختلف عن تلميذه يوحنا الشيخ (٢ يو ١؛ ٣ يو ١)، الذي أكمل تقليده وإرثه الروحي في "مدرسة يوحناويّة" بعد موته في المقاطعة الرومانية في آسيا التي عاصمتها أفسس^(٧). أوجه التشابه بين رسالة يوحنا الأولى وإنجيل يوحنا ورسائل الكنائس السبع (رو ٢-٣) ورسائل أغناطيوس الأنطاكي، تجعلنا نحدّد زمان كتابة ١ يو في نهاية القرن الأوّل.

٢- تصميم رسالة يوحنا الأولى

ليست رسالة يوحنا الأولى برسالة عادية؛ فالنوع الأدبي الرسائلي المعروف في العهود القديمة يحتوي على: أوّلاً عنوان وتحية، ثم يأتي جسم الموضوع، وفي النهاية سلامات ختامية. هذه هي حال رسالة يوحنا الثانية والثالثة. أمّا

(٦) الأفكار الأساسية في عقيدتهم نجدها من خلال عبارة "إذا قلنا" التي ترد في الرسالة ٦ مرّات: يقولون لهم شركة مع الله، ويمشون في الظلام (١ يو ١: ٦)؛ يقولون لا خطيئة لهم (١ يو ٨ و ١٠)؛ يقولون أنّهم يعرفون الله، ولا يحفظون وصاياه (١ يو ٢: ٤)؛ يقولون أنّهم يمكنون في الله (١ يو ٢: ٦)؛ يقولون أنّهم في النور، ويُغضون أخاهم (١ يو ٢: ٩)؛ يقولون أنّهم يحبون الله، ويُغضون الأخ (١ يو ٤: ٢).
 (٧) دنيز الإسكندري (٢٦٥+) كان أوّل من قال أنّ يوحنا الرسول كاتب الإنجيل هو نفسه كاتب الرسالة الأولى، وهو مختلف عن كاتب الرؤيا.

رسالة يوحنا الأولى فلا.

إن ريمون إدوار براون (١٩٢٨ - ١٩٩٨) المفسر الكاثوليكي الأميركي، الذي عمل في المنهجية التاريخية النقدية، كتب كثيرًا حول موضوع "الجماعة اليوحناوية"؛ فهو يقسم الرسالة إلى قسمين بسبب تكرار الآية: "إليك البلاغ الذي سمعتموه" في (١: ٥ و ٣: ١١). في تفسيره لرسالة يوحنا الأولى، يقدم ٤١ تصميمًا مختلفًا، بعض التصاميم تقسم الرسالة إلى قسمين أو ثلاثة أو سبعة^(٨). بالنسبة إلى المفسرين هناك عدّة تصاميم لهذه الرسالة ولا يتفقون على واحد. التصميم الذي نقترحه^(٩) يركز على موضوع الشراكة أو الشركة (في اليونانية koinonia)، وهي كلمة مهمة في الرسالة، تتكرر غالبًا وتعطي التوجيه الأساسي لها؛ ففي الرسالة علينا أن نحدّد مقاييس الشركة مع الله.

عنوان رسالة يوحنا الأولى "شراكتنا مع الله"

المقدمة (١: ١-٤)

القسم الأول: الشركة سير في النور (١: ٥ - ٢: ٢٨)

١- مقياس أول: اجتناب الخطيئة (١: ٥ - ٢: ٢)

٢- مقياس ثانٍ: حفظ الوصايا خاصة المحبة (٢: ٣-١١)

٣- مقياس ثالث: التمسك بالإيمان ردًا على العالم وعلى المسيح الدجال

(٢: ٢٨-١٢)

القسم الثاني: الشركة عيش كأبناء الله (٢: ٢٩ - ٤: ٦)

١- مقياس أول: عمل البرّ واجتناب الخطيئة (٢: ٢٩ - ٣: ١٠)

(8) Cf. J.O. TUNI - X. ALEGRE, *Escritos Joaninos e Cartas Católicas. Introdução ao estudo da Biblia*. Vol. 8, Ave Maria, São Paulo 2007, 177.

(9) رج E. COTHENET, « Le lettere di Giovanni », in A. GEORGE - P. GRELOT, *Introduzione al Nuovo Testamento*. Vol 4. *La tradizione giovannea*, Roma 1978, 53-55

من هذا المقال استقت طبعة الكسليك تصميمها الذي استعملناه نحن بدورنا لكن بتصرّف. راجع الكتاب المقدّس، العهد الجديد، جامعة الروح القدس، الكسليك ١٩٩٢، ص ١١٦٠-١١٦١.

٢- مقياس ثانٍ: العمل بالمحبة على مثال ابن الله (٣: ١١-٢٤)

٣- مقياس ثالث: اجتناب روح العالم، روح المسيح الدجال (٤: ١-٦)

القسم الثالث: الشركة محبة وإيمان (٤: ٧-٥: ١٢)

١- مقياس أول: الشركة محبة (٤: ٧-٢١)

٢- مقياس ثانٍ: الشركة إيمان (٥: ١-١٢)

الخاتمة (٥: ١٣-٢١)

نظراً لتكرار بعض الكلمات يمكننا اختصار هذا التصميم على الشكل التالي: خطيئة - محبة - إيمان، خطيئة - محبة - إيمان، محبة - إيمان. ونستخلص أنّ موضوع المحبة موجود في ثلاثة أمكنة (٢: ٣-١١؛ ٣: ١١-٢٤؛ ٤: ٧-٢١)، وهو مرتبط بمواضيع السير في النور، والولادة الجديدة على مثال ابن الله، وموضوع الشراكة في الإيمان.

٣- موضوع المحبة في الرسالة

أ- المحبة وصية الوصايا للسير في النور (١ يو ٢: ٣-١١)

موضوع السير في النور يبدأ مباشرة بعد المقدمة التي تعرض هدف الرسالة، وهو أن تكون لنا "شركة" مع الله ومع بعضنا البعض (١: ٣). لتحقيق هذه الشركة تعرض الرسالة ثلاث وسائل: السير في النور، الولادة الجديدة، والعيش في المحبة والإيمان؛ فموضوع السير في النور يبدأ بإعطاء تحديد لله، إذا جاز التعبير: "إنّ الله نور لا ظلام فيه" (١ يو ١: ٥). وبعد عرض المقياس الأول للسير في النور وهو اجتناب الخطيئة (١: ٥ - ٢: ٢)، يعرض المقياس الثاني، وهو حفظ الوصايا، خاصّة المحبة (٢: ٣-١١).

نلاحظ أنّ الكاتب يستعمل صيغة الجمع في حفظ "الوصايا" في ٢: ٤،

وصيغة المفرد في حفظ "الكلمة" في ٢ : ٥، وهذا يدلّ على أنّ وصية الوصايا هي حفظ الوصية القديمة الجديدة (٢ : ٧) التي هي المحبة.

لماذا هذه الوصية هي قديمة أو جديدة (٢ : ٧)؟ الوصية هي قديمة لأنها سُمعت من أيام الكنيسة الأولى التي تتلمذت على أيدي الرسل الذين بدورهم كانوا تلاميذ الرب؛ لكنّ الوصية هي أيضاً جديدة لأنها في كلّ زمان ومكان تُترجم بطريقة فريدة نوعيّة الحياة النابعة من قيامة المسيح.

يشجب الكاتب تصرفات الذين يهتمّون بالكمال، بمعرفة الله، وبالإقامة فيه^(١٠)، دون أن يلتزموا بأيّ تصرّف أدبيّ أخلاقيّ^(١١). عليهم أن يتمثلوا بحياة المسيح، الروحانيّة الحقّة التي لم تكن يوماً "طائرة" في الفضاء، إنّما ملتزمة بسلوك وأديبات: "ليس من يقول لي يا ربّ ربّ يدخل ملكوت السماوات، بل من يعمل مشيئة أبي الذي في السماوات" (مت ٧ : ٢١).

ينبّه الكاتب إلى وجوب السير كما سار المسيح (٢ : ٦). هذه الـ"كما" تعني واجب التطابق بين المؤمن والمسيح. في إنجيل يوحنا يقول يسوع: "أنا هو الطريق. لا أحد يمضي إلى الآب إلاّ بي" (يو ١٤ : ٦). طريق المسيح هي المحبة، والنور في طريق كلّ مؤمن هو المسيح.

إنّ جذر كلمة "المحبة" موجود خاصّة في الآيتين ٥ و ١٠. محبة الله (٢ : ٥)، تُترجم عملياً بمحبة الإخوة (٢ : ١٠). والبغض يُسبب أن يكون الشخص سبب عثرة، سائرًا في الظلام، وهذا هو معنى العمى الحقيقيّ، حسب يو ٩ : ٣٩-٤١ في نصّ شفاء الأعمى منذ مولده: يعتبر الفرّيسيّون أنّهم يبصرون دون أن يؤمنوا بالمسيح الذي شفى الأعمى، وبذلك يتحوّلون إلى سبب عثرة لجميع اليهود من حولهم؛ هذا ما يسمّيه يسوع عمى الخطيئة.

(١٠) إنّ هؤلاء يقولون "إنّي أعرف الله" (٢ : ٤)، و"إنّي مقيم فيه" (٢ : ٥). بحسب الكاتب، هذا القول يجب أن يقترب بالعمل.

(11) Cf. L. SANTIAGO, *Sofrer a Amar*, Canção Nova, São Paulo 2006, 63.

ب- المحبة برهان الولادة الجديدة على مثال ابن الله (١ يو ٣: ١١-٢٤)

موضوع الولادة من الله يجد مقدّمته في ٢: ٢٩ عندما يقول الكاتب: "كلّ من يعمل البرّ كان له مولودًا". لماذا على المؤمن أن يعمل البرّ (٣: ٧)؟ يضع الكاتب الخطيئة كأنّها عمل إبليس، وعمل البرّ كأنّه عمل المسيح ابن الله، وما هدف المسيح ابن الله سوى إحباط أعمال إبليس (٣: ٨). نتيجة لذلك كان على أبناء الإيمان أن يكملوا عمل الابن، مجتنبين الخطيئة وصانعين البرّ. وما هو عمل البرّ؟ في ٣: ١٠ يشرح الكاتب ذلك، مقدّمًا المقياس التالي، فيقول: إنّ مَنْ يعمل البرّ هو كمن يحبّ أخاه.

فعيش المحبة يكون إذا اقتداءً بمحبة ابن الله^(١٢). ووصية المحبة هي بلاغٌ سُمع منه منذ البدء؛ فعبارة "منذ البدء" هي تعبير يوحناويّ بامتياز، وقد يعني بدء التاريخ (يو ١: ١)، أو بدء البشارة (١ يو ١: ١). أمّا هنا (١ يو ٢: ١١)، فيقصد الكاتب أنّ وصية المحبة جسدها المسيح ابن الله بالطريقة الأفضل.

ثمّ يعطي الكاتب صورة قايين الذي قتل أخاه مستخلصًا أنّ من يبغض أخاه هو قاتل (١ يو ٣: ١٥). التلميح المباشر الوحيد في الرسالة إلى العهد القديم هو من خلال قصّة قايين (تك ٤: ١-٨)؛ الاستنتاج هو أنّ الله لم يقبل محرقة قايين لأنّ أعماله كانت سيّئة، في حين أنّ أعمال أخيه كانت أعمال برّ، هو استنتاج تفسيريّ يهوديّ حسب الترجوم الفلستينيّ، وليس ببليئيًا؛ فبغض الأخ بنظر الكاتب هو قتل، وهذا تطوّر بالنسبة إلى ٢: ٩، حيث البغض كان فقط مكوّنًا في الظلام، لذلك من ينتقل من البغض إلى الحبّ، هو كمن ينتقل من الموت إلى الحياة؛ فالمسيح بموته يبذل نفسه ويُعلّمنا كيف علينا أن نحبّ.

بعدها ينتقل الكاتب ليعرض ٣ طرق لعيش المحبة، مجيبًا عن السؤال: كيف علينا أن نحبّ بعضنا بعضًا؟ فالجواب يكمن في ٣: ١٦ و ١٧ و ١٨:

(12) Cf. C. ANDERSON- J. GRANADOS, *Chiamati all'amore. La teologia del corpo di Giovanni Paolo II*, Piemme, Milano 2010, 202.

أ- من خلال بذل نفوسنا في سبيل إخوتنا (٣: ١٦).

ب- من خلال المشاركة في خيرات الأرض (٣: ١٧).

ج- بالعمل والحق لا بالكلام واللسان (٣: ١٨).

للمرة الأولى يستعمل الكاتب فعل آمن في ٣: ٢٣، تمهيداً لل فقرات ٤: ٦-١ و ٥: ١-١٢، حيث يتناول فيها موضوع الإيمان. ليس المقصود هنا الإيمان الباطني، إنما الانضمام الجماعي إلى وحدة قانون الإيمان.

ج- المحبة شركة مع الله ومع الإخوة (١ يو ٤: ٧-٢١)

في هذا المقطع يُعطي الكاتب تحديداً لله: إنه محبة، agapê (٤: ٨ و ١٦). هذا التحديد لله هو الثاني في الرسالة: الله نور (١: ٥) تحديداً أول، الله محبة (٤: ٨ و ١٦) تحديداً ثانٍ؛ في التحديدين لا يريد الكاتب أن يعطي تحديداً نظرياً للكائن الإلهي، بل أن يذكر بأن الله تجلّى في ابنه تجلّي إلهٍ يُحب، وأن هذه المحبة ظهرت أيضاً في تاريخ الخلاص. وفي إنجيل يوحنا ٤: ٢٤ تحديداً ثالث لله، هو "الله روح"، لأنه أعطانا الروح القدس لنستطيع أن نعرفه ونعبده العبادة الحقّة. هذه التعابير الثلاثة في الكتابات اليوحناوية هي أوفى تعبير عن جوهر الله الواحد ومثلث الأقانيم.

لقد ترجم الله حبّه لنا إذ أرسل إلينا ابنه الوحيد. فعل "أرسل"، apostello، موجود فقط في هذا المقطع من الرسالة (٤: ٩ و ١٠ و ١٤)، وهو يعني إرسال الآب للابن. الأهداف من الإرسال هي الآتية:

١- لنحيا به (٤: ٩): الفعل "نحيا به" مستعمل في إنجيل يوحنا ٥: ٢٥؛ ٦:

٥٧، يعني إحياء من الموت.

٢- كفارة لخطايانا (٤: ١٠): تعني أن المسيح هو الذبيحة التي أُرِقت على

الصليب لتغفر خطايانا.

٣- مخلص العالم (٤: ١٤): هو تعبير خاصّ بيوحنا، يأتي بالإنجيل كخاتمة للقاء يسوع بالمرأة السامريّة، وكإعلان إيمان لشعب السامرة به (يو ٤: ٤٢).

عبارة "الابن الوحيد" عنت في عب ١١: ١٧ "إسحق" بالنسبة إلى إبراهيم، ولكنّها تعني إجمالاً يسوع المسيح، وذلك استناداً إلى نصّين أساسيين: مقدّمة إنجيل يوحنا (يو ١: ١٤ و ١٨)، والحديث مع نيقوديموس (يو ٣: ١٦ و ١٨).

لقد تجلّت محبّة الله بأنّه أرسل ابنه الوحيد، وبأنّه أعطى روحه، لكنّ الكاتب يضيف إنّ الله لم يره أحد قط (١ يو ٤: ١٢ و ٢٠): هذا الفعل لا يجب أن يُفاجئ القارئ الذي تعود أن يقرأ عبارة "ذاك الذي رأيناه"، لأنّ يسوع هو صورة الله المنظورة، وعمل الروح القدس في حياة المؤمنين هو أيضاً محسوس، أمّا الله فليس منظوراً بالعين المجرّدة^(١٣)، وهذا نقداً لإدعاء الغنوصيين الروحانيين، الذين يقولون إنهم أدركوا الله بحس طبيعّي مباشر بمعزل عن سرّ تجسد ابن الله.

أمّا ذروة الرسالة فتكمن في ٤: ١٦ عندما يقول الكاتب عنه وعن جماعته: "نحن عرفنا المحبّة وآمنا بها"؛ من خلال هذه العبارة نستشف أنّنا بالإيمان نعرف محبّة الله، فالإيمان هو مصدر المعرفة والمحبّة. ليس الإيمان اعتقاداً بأمر غير منظورة بل يعني محبّة الله التي تُترجم بالشراكة مع الإخوة.

نستخلص من هذا المقطع أنّ الكاتب أراد أن يقول إنّ الله محبّة، وقد ظهرت محبّته لنا بإرسال ابنه الوحيد، وبإعطائه روحه لنا، لذلك علينا أن نؤمن بأنّ هذا الحبّ قد تمّ، وعندما نؤمن فهذا يعني أن نترجم حبّنا لله لا بالخوف

(١٣) يقول القديس أوغسطينوس (في تفسير إنجيل يوحنا ١٧: ٨): "لا تحسب نفسك غريباً عن رؤيا الله؛ فالله، كما يقول يوحنا، محبّة، ومن يثبت في المحبّة يثبت في الله (١ يو ٤: ١٦)؛ فأحبّ القريب وتأمل في نفسك بنوع هذه المحبّة للقريب، فترى الله هناك، ما أمكنك، فابدأ بحبّ القريب" (رج، بطرس الجميل، صلاة المؤمن بحسب السنة الطقسيّة المارونيّة، الجزء الثاني، منشورات المطبعة الكاثوليكيّة، بيروت ١٩٦٦، ص ٣٤٤).

من العقاب، بل بمحبة الإخوة الذين نراهم.

د- علاقة المحبة بموضوع اجتناب الخطيئة واجتناب تعليم المسيح الدجال

تدافع رسالة يوحنا الأولى عن مشكلتين عقائديتين أساسيتين هما: سرّ التجسد (٢: ٤)، وسرّ الفداء (٢: ٢؛ ٤: ١٠)؛ فلم يكن من السهل في الجماعات اليونانية قبول فكرة تغيير في الله إلى أن يصبح جسداً ويموت على الصليب كفارة عن خطايانا. ظهرت بدع كثيرة في الكنيسة الأولى وهرطقات إيمانية تنفي هذه الأمور، كالظاهرية أو الشكلائية^(١٤)، مثلاً. تعبّر الرسالة عن تعاليم هذه الهرطقات باستعمالها الكلمات التالية: تعليم المسيح الدجال، والأنبياء الكذبة، وروح العالم.

فبالنسبة إلى كاتب الرسالة، ليست الحياة المسيحية إيماناً نظرياً فحسب، بل هي أيضاً سلوك عملي في خطي المسيح (٢: ٦)، والتزام بالمحبة التي بها بذل المسيح نفسه عنا (٣: ١٦). المحبة هي أولى الوصايا وخالصة الوصايا كلها. لا محبة لله بدون محبة الإخوة (٤: ٢٠)، ولا محبة للإخوة بدون محبة الله (٥: ٢)، لأن الله محبة (٤: ٨ و ١٦). ليست المحبة وصفاً نظرياً وتحديداً جوهرياً لطبيعة الله في جوهر ذاته الإلهية، بل وصف للعمل الخلاصي الكامل، الذي حققه في تاريخ الخلاص^(١٥).

لذلك من يُحبّ يقيم في النور ويتعد عن الخطيئة. فالعالم يحتوي على خطيئة مثلثة: شهوة الجسد، وشهوة العين وفخفخة العيش (٢: ١٦). هذا ما فهم في تاريخ الكنيسة في ما بعد بالردائل الثلاثة المضادة للفضائل الثلاث:

(١٤) ما هي الظاهرية، Docetisme؟ من اليوناني dokeo، "أخذ شكلاً". في هذا التعليم الهرطوقي، إنسانية المسيح تقتصر على مظهر خارجي؛ فهو يضع بين مزدوجين آلام المسيح وحقيقة تجسده. هذا ما جعل الكنيسة في القرن الخامس تصرّح أن المسيح هو إله كامل وإنسان كامل. رج:

H.R. DROBNER, *Les Pères de l'Église. Sept siècles de littérature chrétienne*, Desclée, Paris 1999, 61.

(١٥) رج الكتاب المقدس، العهد الجديد، جامعة الروح القدس، الكسليك ١٩٩٢، ص ١١٥٩-١١٦٣.

العفة والطاعة والفقير؛ فالمشورات الإنجيلية التي يعيشها المكرسون بحب في قلب الكنيسة تعبّر عن الوحدة المطلوبة من قبل كاتب الرسالة بين موضوع المحبة وموضوع اجتناب الخطيئة.

وهكذا تكون المحبة هي صلة الوصل بين الإيمان الصحيح والتطبيق أو المسلك الحسن. في قلب الجماعة اليوحنوية التي تتخبط بمشاكل داخلية بسبب الهرطقات، يأتي كاتب الرسالة ليدافع عن مبدأ الشراكة مع الله، التي لا تنفصل عن المحبة. وبذلك يكون تعليم هذه الرسالة متخطيًا حقيقتها التاريخية، ليمتد عبر العصور، إلى كلّ قرّاء هذه الكلمة الحية الذين يعتمدون في حياتهم المسيحية مبدأ "الشراكة والمحبة"!

ثالثاً: خلاصة لاهوتية

من أولى صفحات العهد الجديد إلى آخرها، يظهر حبّ القريب غير قابل للانفصال عن الحبّ الإلهي، فتظهر المحبة كهبة وشركة^(١٦): إنّ المحبة "هبة"، خاصة من خلال الأناجيل الإزائية وبولس الرسول، على صورة الله الذي سلّم مجاناً ابنه لخلاص جميع الخطاة بدون أيّ فضل من قبلهم؛ والمحبة هي أيضاً "شركة"، وهذا ظاهر بطريقة خاصة في الكتابات اليوحنوية التي تشير إلى أنّ الآب والابن هما في شركة في الروح القدس، وكنيجة لهذه الحقيقة، على المؤمنين أن يحبّوا بعضهم بعضاً للتعبير عن الشركة التامة التي تجمعهم بالمسيح. بعد هذا العرض، ما هي الأفكار اللاهوتية الكتابية التي نستخلصها من دراستنا لموضوع المحبة في العهد الجديد؟

١- الله محبة

إنّ الله لا يكشف لأوّل وهلة عمّن هو، ولكنّه يتكلّم ويدعو ويعمل، وبذلك

(16) Cf. F.H. PALMER, « Amore, Amato (Diletto) », *Dizionario Biblico*, GBU, Roma 2008, 54-57.

تزداد معرفة الإنسان به عمقًا. لقد كشف الله، بإعطائه ابنه، أنه هو الذي يعطي نفسه بدافع الحب. وإذ يحيا الابن مع أبيه في حوار محبة مطلقة، يكشف أيضًا أنه "هو والآب واحد" منذ الأزل، ويعرفنا، هو الذي في حضن الآب، الابن الوحيد، والذي "ما رآه أحد قط". وهكذا استطاع التلميذ الحبيب يوحنا، الذي عاش اختبار المحبة والإيمان، أن يعطي التحديد الذي يعبر عن ماهية الله قائلاً: "الله محبة"؛ فمن بين جميع الكلمات البشرية، بما فيها من غنى وتقصير، تبقى كلمة "المحبة" هي التي تسمح لنا بأن نتبين، على أفضل وجه، سرّ الثالوث الإلهي والهبة المتبادلة والأزلية بين الآب والابن والروح القدس.

٢ - محبة الله للناس

تتجلى محبة الله للناس بإرساله ابنه إلى العالم، "فصار بشرًا وسكن بيننا". وأثناء تدبيره الخلاصي، قام المسيح بأعمال رحمة وشفاءات كثيرة معبرًا هكذا عن حبه لنا. فقد علم أنه "وديع ومتواضع القلب"، وبعنايته الخاصة بالخطاة والمنبوذين، استطاع أن يدعوهم إلى التوبة. ويبقى غفرانه لصالحه وموته على الصليب البرهان الأكبر على المحبة اللامتناهية من الله للبشر. وقد أعطى الكنيسة رسالة تبشير الشعوب بهذه المحبة، غافرة خطاياهم ومشاركة إياهم في وليمة الإفخارستيا، في ذلك العرس الذي لا ينتهي.

٣ - محبة الناس لله

عداوة الناس لله تجلّت بعدهم عن الوصايا وبصلب ابنه. لكنّه، بدمه الذكي، غفر لهم وأشركهم من جديد في الحياة الأبدية؛ فمنذ ذلك الحين أصبح من واجبه مبادلة هذا الحب بالحب. وبما أنّ هذه الكلمة قد لا تعبّر عن ثقة الناس النائمة بالله، استعمل العهد الجديد أيضًا كلمة "إيمان" الذي يشكل مع المحبة يدي المسيحي، غير المنفصلتين، في علاقته بالله؛ فالتعبير عن الإيمان والمحبة يكمن في حفظ الوصايا، ممارسة الشعائر الدينية، قراءة الكتاب المقدس، والمواظبة على "الصلوات والتعليم وكسر الخبز".

٤- المحبة الأخوية

كترجمة عمليّة لحبّ الناس لله، عليهم أن يحبّوا بعضهم البعض. المسؤولون في ما بينهم عليهم أن يعرفوا أنّ شرط المسؤولية هو المحبة: "أتحبّني؟ إرغ خرافي!". وعلى المؤمنين أن يكونوا في ما بينهم كالإخوة: مسارعين إلى ضيافة الغرباء، معتنين بالمرضى والفقراء واليتامى والأرامل، ساعين إلى السلام والعدالة، وناشرين ثقافة الحرّيّة وحضارة المحبة! هذه المحبة تُترجم عملياً، ليس فقط للذين في دائرة الحياة المسيحيّة، إنما أيضاً للعدوّ والمضطهد واللاعن والمُبغض، تماماً كما فعل المسيح على الصليب. في نهاية المطاف، إنّ هذه المحبة تجاه القريب هي محبة تجاه المسيح الذي ساوى نفسه بالمحتاج عندما قال: "كنتُ جائعاً وعطشاً وغريباً وعرياناً ومريضاً وسجيناً وأسعفتُموني"؛ فوجود حبّ كهذا في الجماعة المسيحيّة يوحد الكنيسة ويعطي، للذين في الخارج، الشهادة الحقيقيّة للتلمذة المسيحيّة.

المراجع

الجميّل بطرس، صلاة المؤمن بحسب السنة الطقسيّة المارونيّة، الجزء الثاني، المطبعة الكاثوليكيّة، بيروت ١٩٦٦.

الكتاب المقدّس، العهد الجديد، جامعة الروح القدس، الكسليك ١٩٩٢.

ANDERSON C. – GRANADOS J., *Chiamati all'amore. La teologia del corpo di Giovanni Paolo II*, Piemme, Milano 2010.

COTHENET E., « Le lettere di Giovanni », in A. GEORGE – P. GRELOT, *Introduzione al Nuovo Testamento. Vol 4. La tradizione giovannea*, Roma 1978, 49-77.

DROBNER H.R., *Les Pères de l'Eglise. Sept siècles de littérature chrétienne*, Desclée, Paris 1999.

LEON-DUFOUR X., « Amour », *Dictionnaire du Nouveau Testament*, Paris 1996, 114-115.

- MAGGIONI B., *Il racconto di Giovanni, Bibbia per tutti*, Assisi 2006.
- MOULTON W.F. – A.S. GEDEN, *Concordance to the Greek New Testament*, London New York 2002.
- PALMER F.H., « Amore, Amato (Diletto) », *Dizionario Biblico*, GBU, Roma 2008, 54-57.
- SANTIAGO L., *Sofrer e Amar*, Canção Nova, São Paulo 2006.
- SCHEKLE K. H., *Teologia do Novo Testamento*. Vol 1. *Sua história literária e teologia*, Loyola, São Paulo 1977.
- TUNI J.O. – ALEGRE X., *Escritos Joaninos e Cartas Católicas. Introdução ao estudo da Bíblia*. Vol. 8, Ave Maria, São Paulo 2007.

١ يو ٤ : ٢٠

"مَنْ لَا يَحِبُّ أَخَاهُ وَهُوَ يِرَاهُ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يَحِبَّ اللَّهَ وَهُوَ لَا يِرَاهُ"

الأب أندره رزق الله
مجاز في العلوم البيبليّة

مدخل

قبل الشروع في النظر إلى ١ يو ٤ : ٢٠ مباشرة، أجد من الضروري أن نضع أنفسنا في الإطار العام للرسالة لتبيان أبعاد الموقف المعلن في الآية المذكورة.

يَتَّفِقُ الشَّرَاحُ عَلَى أَنَّ رِسَالَةَ يُوْحَنَّا الْأُولَى مَوْجَّهَةٌ إِلَى جَمَاعَةٍ مَسِيحِيَّةٍ كَانَتْ تَمَرُّ بِأَزْمَةٍ دَاخِلِيَّةٍ. لَا نَسْتَطِيعُ أَنْ نَحَدِّدَ مَا هِيَ هَذِهِ الْأَزْمَةُ، فَالاجتهادات كثيرة، لكن، من الواضح أَنَّ هُنَاكَ فِتْنَةً تَدَّعِي الْمَعْرِفَةَ، وَتَتَكَبَّرُ عَلَى الْآخَرِينَ، وَتَحْسَبُ ذَاتَهَا بَرِيئَةً مِنْ آيَةِ خَطِيئَةٍ. مِنْ هُنَا، نَرَى هَجُومًا قَوِيًّا مِنْ صَاحِبِ الرِّسَالَةِ عَلَى هَذِهِ الْفِتْنَةِ، فَلَا يَخْفَى مِنَ التَّعَابِيرِ الْقَاسِيَةِ ضِدَّهُمْ بَلْ يَهَاجِمُهُمْ دُونَ هَوَادَةٍ. يَقُولُ عَنْهُمْ أَنَّهُمْ:

— خَوَارِجٌ عَنِ الْجَمَاعَةِ، وَهُمْ لَيْسُوا مِنْهَا، وَإِلَّا لَبَقُوا فِيهَا (٢) :
(١٩).

— لَا يَمَارِسُونَ الْمَحَبَّةَ فِي عِلَاقَتِهِمْ مَعَ الْآخَرِينَ (٢ : ٩-١١ ؛ ٤ :
٢٠-٢١).

— يَنْكُرُونَ نَاسُوتَ الْمَسِيحِ: هُوَ لَيْسَ إِنْسَانًا (٤ : ٢-٣ ؛ رَج ٢ :
٢٢ ؛ ٥ : ٥-٦).

- تحالفوا مع من يناقضون الإيمان، أي "العالم" (٤: ٥-٦).
- أدوات إبليس (٣: ٨).
- مسحاء دجالون (٢: ١٨-٢٣).

يتوجّه صاحب الرسالة إلى جماعة تعرّضت "لخصّة" قويّة، وصار الكثير منها يتساءل عن الإيمان الصحيح بعد خروج قسم منها وانفصالهم عنها.

الهدف المحدّد للرسالة هو ذو ناحيتين:

- البرهان أنّ ما يقوله المنشقون مشكوك فيه، وما يؤمنون به يؤذي الإيمان الصحيح.
- ترسيخ إيمان الإخوة الباقين الذين لم ينفصلوا عن الجماعة، والتأكيد على أنّ إيمانهم هو الصحيح، ما يعطيهم قوّة للمحافظة عليه في حال تعرّضهم مرّة أخرى لشيء من هذا القبيل.

١ يو ٤: ٢٠

إذا قال أحد: "إني أحبّ الله"، وهو يبغض أخاه، كان كاذباً، لأنّ الذي لا يحبّ أخاه وهو يراه، لا يستطيع أن يحبّ الله وهو لا يراه.

تنقسم هذه الآية إلى قسمين:

- الأوّل هو إعلان عن المحبّة الكاذبة التي تعلن عن إيمانها بالله ولا تحبّ القريب.
- والثاني هو تبرير هذا الإعلان، إذ من لا يحبّ القريب المرئي لا يستطيع محبّة الله غير المرئي.

الجزء الأول: إذا قال أحد: "إني أحبُّ الله"، وهو يُبغضُ أخاه، كان كاذبًا. يعلن كاتب الرسالة حكمًا قاسيًا على كلِّ من يفصل محبة الله عن محبة القريب، فيصفه بالكاذب.

نلقي الضوء في ما يلي على هذه العناوين الثلاثة كما جاءت في الرسالة:

١ - محبة الله: إنَّ من يحبُّ الله

- (أ) يكون في شركة معه (١ : ٣ : ٦)
- (ب) يعمل بكلامه (٢ : ٢ : ٣ ؛ ٢٢ - ٢٤ ؛ ٥ : ٣)
- (ج) يعمل بوصاياهم (٢ : ٥)
- (د) يترك كلمة الله تثبت فيه (٢ : ١٤ و ٢٤ - ٢٥)
- (هـ) لا يحب العالم وما فيه (٢ : ١٥)
- (و) لا يقع في الخطيئة (٢ : ١ ؛ ٣ : ٤ ؛ ٩)
- (ز) يثبت في المسيح (٢ : ٢٧ ؛ ٣ : ٦)
- (ح) يميّز الروح القدس (٤ : ١ - ٦)
- (ط) يثق بالله (٥ : ١٤)
- (ي) ويثق بالمسيح (٢ : ١ - ٢)
- (ك) يتعرّف على المسيح (٢ : ٢٩ ؛ ٣ : ١ - ٢)
- (ل) يتشبه بالمسيح (٣ : ٣ و ٧)
- (م) فيحب مثله (٣ : ١١ - ١٨ ؛ ٤ : ٧ - ٢١)، ليكون في النور لا في الظلام (٢ : ٩ - ١١)
- (ن) ويحبّ المسيح (٥ : ١).

نرى ممّا ورد أنّ المحبة التي يكتنّها الإنسان لله هي فاعلة، وليست شعورًا أو

أفكارًا يتداولها ويتحدّث بها. هي فاعلة لأنّها تُلزم الإنسان في أمور شتّى تطال كافة نواحي حياته: علاقته مع نفسه ومع الله ومع الإخوة.

٢- محبة الأخ

من الملاحظ، لمن يقرأ هذه الرسالة، أنّ كاتبها لا يشمل بالمحبة سائر البشر بل يحصرها بالمؤمنين، ممّا يبيّن لنا مدى التركيز على المشكلة؛ فالمنشؤون أظهروا كرهًا للآخرين من إخوتهم بالإيمان، ممّا دفع الكاتب ليتكلّم على هذه المشكلة ويتوسّع فيها.

فما هي إذاً محبة الأخ في هذه الرسالة؟

- (أ) هي سير في النور (٧ : ١)
- (ب) حفظٌ للوصايا (٣ : ٢).
- (ج) أن يكون المؤمن "في الحق" (٤ : ٢)
- (د) يكون المؤمن "مولودًا من الله" (٩ : ٣)، وابنًا لله (١ : ٣)
- (هـ) المحبة هي علامة الانتقال من الموت إلى الحياة (٣ : ١٤)
- (و) علامة معرفة الله (٧ : ٤)

إنّ الحياة الأخلاقية مترسّخة في المحبة التي تجد أصلها في الله نفسه لأنّ الله محبة (٤ : ٨ و ١٦).

وما محبة الإنسان لأخيه إلا التشبّه بالله؛ فهو أحبّ بالمسيح (٤ : ٩)، آخذًا المبادرة (٤ : ١٠)؛ من هنا التشبّه به يدفع إلى محبة الإخوة (٤ : ١١ . ١٩)، ويؤكد محبة المؤمن لله (٤ : ٢٠ ؛ ٥ : ١).

٣- الكذب

تردّ هذه الكلمة خمس مرّات في الرسالة:

(أ) ١ : ١٠ : إذا قلنا أننا ما خطئنا، جعلناه كاذبًا، وما كانت كلمته فينا.
(ب) الادعاء بالبرارة يجعل من الله كاذبًا، ما يعني أن العكس صحيح؛ فإذا كان الله صادقًا فنحن خطأ، والله صادق هو.

(ج) ٢، ٤ : من قال: "إنني أعرفه"، وما عمل بوصايا، كان كاذبًا، لا حقّ فيه.
(د) وهنا نجد تكملة لما سبق؛ فمن لا يعمل بالوصايا، أي لا يطيع، فهو مدّع لمعرفة الله لأنّ الله يوصي المؤمن؛ فكيف يكون المؤمن صادقًا عندما لا يعمل بوصايا الله؟

(هـ) ٢، ٢٢ : من هو الكذاب سوى من ينكر أن يسوع هو المسيح.
هذا هو المسيح الدجال الذي ينكر الآب والابن معًا.

نكران مسيحيّة يسوع وبنوّته للآب ينسفان الإيمان المسيحيّ المتوارث من الشهود المعانين لكلمة نفسه بما سمعوه منه، ورأوه بعيونهم، وتأمّلوه، ولمسوه بأيديهم، لأنّ الحياة تجلّت ورأوها، وهم يشهدون لها، ويبيشرون بالحياة الأبديّة التي كانت عند الله وتجلّت لهم (١ : ٣-١).

(أ) ٤ : ٢٠ هي الآية التي نعالجها. هو كاذب من لا يحب أخاه ويدّعي محبّة الله.

(ب) ٥ : ١٠ : من لا يصدّق الله جعله كاذبًا، لأنّه لا يؤمن بالشهادة التي شهدها لابنه.

هي عودٌ على بدءٍ وتوسّع أيضًا؛ فكما كان المرء يجعل من الله كاذبًا، إن ادّعى بأنّه لا يخطأ، فلا تكون كلمة الله فيه (رج ٣ أ)؛ هكذا يجعل منه كاذبًا، منكرًا مجددًا هذه الكلمة التي بها يشهد الله لابنه.

الجزء الثاني: لأنّ الذي لا يحب أخاه وهو يراه، لا يستطيع أن يحبّ الله وهو لا يراه.

يستعمل الكاتب الفعل: oraw سبع مرّات في رسالته.

ففي ١ : ١ يؤكّد على رؤيته المباشرة بعينه للذي كان من البدء، وهو كلمة الحياة. ثمّ في ١ : ٢ يؤكّد رؤيته للحياة التي تجلّت، فيشهد لها الآن، ويبشّر بالحياة الأبدية التي كانت عند الآب، والتي تتجلّى له (الشاهد) الذي يؤكّد أيضاً في ١ : ٣ على هدفه ممّا يبشّر به بعدما رأى وسمع، وهو شركة المؤمنين الذين يتوجّه إليهم معه كما هو في شركة مع الآب وابنه يسوع.

وعندما يتوسّع بمداخلته، يتكلّم على محبة الله للبشر بحيث يجعل الله من البشر أبناءً له (١ : ٣). لكنّ هذه الحقيقة غير مرئية الآن، لكنّها ستكون كذلك عند ظهور المسيح؛ عندئذٍ "سنراه كما هو" (٣ : ٢). يتوسّع الكاتب بعدئذٍ ليدعو إلى التطهّر والتشبه بالمسيح، فيثبت فيه المؤمن ولا يخطأ، وإلاّ فهو "لا يكون رآه ولا عرفه" (٣ : ٦).

ونصل إلى آ ٤ : ٢٠ حيث يرد الفعل مرّتين.

لنناظر في القاموس اليوناني، يجد معنى الفعل أنّ الأمر يتخطّى الرؤية المباشرة كما في ٤ : ٢٠، ليطل النظر والتحديق والتمعّن كما في ١ : ١، ٢، ٣.

تعليق على الآية

في القسم الثاني، يربط الكاتب بين المحبة ورؤية الآخر (الله أو الأخ). ويؤكّد على ضرورة الترابط بين هاتين المحبتين في الآية اللاحقة (٤ : ٢١)، عندما يعلن أنّ "وصية المسيح لنا هي: من أحبّ الله أحبّ أخاه أيضاً".

فما هو هذا الرابط؟

هناك كلمة إلهية صادقة أتت لتشهد لله أمام الإنسان لتشرّكه في الحياة الإلهية (١ : ٣)، وقد رآها الكاتب مع غيره من الشهود، وراح يبشّر بها ليكون الفرح كاملاً عندما يصير شريكاً من يتلقّى هذه البشارة (١ : ٣).

هذه الكلمة صادقة، لها يشهد الروح (٦ : ٥)، والروح هو الحق (٦ : ٥).

لقد عايشها الكاتب، وتأمل بها (١ : ١)، وآمن فصار من الله (٦ : ٤)، وهكذا كل من يسمع له يعرف الله، ومن لا يكون من الله لا يسمع له (٦ : ٤).

تحمل هذه الشهادة الحقيقة التي على كل مؤمن أن يعتنقها، فيكون ممن يعرفون الله، وما هي كلمته، وما هي وصاياه (أنظر الجزء الأول ١). وهكذا يجعل من الله صادقًا لا كاذبًا، ويكون شريكًا له.

فإذا كان الله صادقًا وقد أوصى بالمحبة (٤ : ٢١) فكيف يستطيع من يدعي معرفة الله ألا يحبُّ أخاه؟ هو كاذب ويجعل الله كاذبًا.

ومن "قال إنه في النور وهو يكره أخاه، كان حتى الآن في الظلام" (٢ : ٩)، لأن من يكره أخاه فهو في الظلام (٢ : ١١)، ومن لا يحبُّ بقي في الموت (٣ : ١٤)، ومن أبغض أخاه فهو قاتل (٣ : ١٥). ويضيف الكاتب: "بهذا يتبين أبناء الله من أبناء إبليس: من لا يعمل البر لا يكون من الله، ولا يكون من الله من لا يحبُّ أخاه" (٣ : ١٠).

من كل ما جاء نرى أن الكاتب يضع أمامنا هذه المعادلة: من لا يحبُّ أخاه هو خاطئ، يعيش ويسير في الظلام، ويبقى في الموت، وهو قاتل وابن لإبليس.

هي معادلة قاسية جدًا لا ترحم إلا من طلب الغفران (رج ٢ : ١-٢).

صحيح أن الكل لم يروا ولم يعاينوا كلمة الله الذي أتى إلينا، لكن نحن على يقين أننا نعرفه إذا عملنا بوصاياه (٢ : ٣). والادعاء بمعرفته دون العمل بوصاياه هو كذب (٢ : ٤). ومن عمل بكلامه اكتملت فيه محبة الله (٢ : ٥).

باختصار: جاء الكلمة، فرآه الكاتب مع غيره. بشروا به ونقلوا وصاياه. من آمن وعمل بهذه الوصايا صار ابنًا لله ولو لم يره. ومن عمل العكس جعل من الله كاذبًا، لكن الله حق، فالكاذب هو من يجعل من الله كاذبًا.

والوصية التي يُلحَّ الله عليها هي محبة الأخوة. من عمل بهذه الوصية كان من الله وكان في الله. والحقيقة الملموسة هي أنَّ الأخ مرئيَّ والله غير مرئيَّ؛ فكيف يستطيع الواحد الادِّعاء بمحبة من هو غير مرئيَّ، ولا يحب من هو مرئيَّ؟ فمعرفة الغير مرئيَّ تبدأ بتطبيق الوصية، وما الرؤية الأخيرة إلاَّ تحقيق هذه المعرفة المجتزأة (٣ : ٢)، فتصير الرؤية كاملة "لأننا سنراه كما هو" (٣ : ٢)؛ ومن هو؟ هو محبة (٤ : ٨ و ١٦).

كلمة أخيرة

يربط الكاتب المحبة بالوصية: فهل هي أمر من الأوامر على المرء تنفيذه؟ أم هو خيار يقوم به المؤمن؟ هل الوصية إرغام أم شيء آخر؟

ليست الحياة المسيحية سلسلة من الوصايا، كما كان يفهمها اليهود آنذاك (أوامر على المؤمن أن يعيشها)، بل هي حياة على "مثال المسيح" (٢ : ٦)؛ فوصية الله هي أن "نؤمن باسم ابنه يسوع المسيح، وأن يحب بعضنا بعضاً كما أوصانا" (٣ : ٢٣).

فوصية المحبة هي جديدة - قديمة، وهي نور لمن يعمل بها (٢ : ٧-١١). وهي "رسالة" حياة؛ فمنذ "البدء" سمعتموها (٣ : ١١). وماذا كان في البدء؟ كانت الحياة (١ : ٢) التي تجلَّت، فعاينوها ورأوها ولمسوها وسمعوها (١ : ١). هذه الحياة تجعل منا أبناء لله (٣ : ١)؛ فالمحبة تنقلنا من الموت إلى الحياة (٣ : ١٤).

المحبة هي إلهية، فيها يسبق الله البشر؛ فهو أحبهم أولاً بأن أرسل ابنه كفارة عن الخطايا (٤ : ١٠). هي مجانية إذ "نحن ما أحببنا الله، بل هو الذي أحبنا" (٤ : ١٠).

ولا يظنُّ أحد أنه قادر بقواه ودون المعونة الإلهية أن يحب، فالمحبة من الله (٤ : ٧). من محبته يستطيع الإنسان أن يحب.

المراجع

- CHARUE A., *Première épître de s. Jean, La Sainte Bible*, t. XII, dir. L. PIROT, A. CLAMER, Letouzay et Ané, Paris, 1951, p. 548-549.
- COTHENET E., *La première épître de Jean, Le Nouveau Testament*, vol. 4, dir. A. GEORGE et P. GRELOT, Desclée, Paris 1977, p. 58-87.
- KYSAR R., *Epistles of John, Anchor Bible Dictionary*, vol. 3, Doubleday, 1992, p. 900-912.
- MOLLAT D., « S. Jean l'évangéliste, Doctrine spirituelle des épîtres », *DS*, t. VIII, Beauchesne, Paris, col 240-246.
- MORGEN M., *Les dernières épîtres, Hébreux – Jacques – Pierre – Jean – Jude*, Centurion, Paris 1997, p. 191-254.
- MOUROUX J., *L'expérience chrétienne, Introduction à une théologie*, Aubier, Paris, 1952, p. 166-188.

العبادة والإيمان والخلق

لقاء مع محبة الله

الأخت باسمة الخوري الأنطونية
دكتوراه في لاهوت الكتاب المقدس

مقدمة

أخبرتني إحدى الأمهات أن ابنتها، ابن السبع سنوات، خرج من الكنيسة بعد عبادة يوم الأحد ليعلمن أمام عائلته أنه صار قادراً على العد حتى ٥٥٧١، وعندما سأله والده لماذا لم يكمل العد، كان جوابه أن عند هذا الحد انتهت العبادة!

دلت دراسة أجريت في بعض كنائس الولايات المتحدة الأميركية أن حوالي ٦٠٪ من الذين يلتزمون بالصلاة الليتورجية في كنائسهم يعيشون خبرة "اللقاء الشخصي بالله" من خلال الاحتفالات الليتورجية التي يشتركون فيها. هذا يعني بأن حوالي ثلث الملتزمين بهذه الصلوات الجماعية الاحتفالية لم يختبروا أبداً حضور الله في عبادتهم. ثم أن حوالي ثلث الذين قالوا بأنهم اختبروا هذا اللقاء اعترفوا بأن خبرة لقاءهم بالله من خلال العبادات لا تتكرر غالباً.

لا أظن بأن وضعنا في لبنان والشرق الأوسط أو في العالم أسره أفضل؛ فهذه الدراسة تعبر عن حقيقة عيشنا لعبادة الله كلقاء حميم به، وتطرح علينا في الوقت عينه سؤالاً جوهرياً: هل نسعى في صلاتنا إلى الحضور أمام الله ولقائه وتمجيده ومحبيته، أم أن لنا حوافز أخرى للعبادة؟ وهل أخذت اهتماماتنا مكان إرادة الله، وكلماتنا مكان كلمته فأضعناه؟ من الطبيعي أن يكون لنا اهتمامات نضعها أمام الله في صلاتنا، لكن الأساس في كل عبادة هو الله بالذات، وبحسب كلمته هو.

فما هي العبادة بحسب الكتاب المقدس، وما هو ارتباطها بالإيمان، من جهة، وبالحياة الخلقية، من جهةٍ أخرى؟

١- العبادة سجودٌ تعبيراً عن الإيمان بالله

إن تساءلنا على ماذا تقوم العبادة، يجيب المزمور ٩٦: ١-٦: "بإعلان عظمة الربّ الخالق"، إذ لا عبادة دون الوعي لعظمة الله "المرهوب... الذي صنع السماوات. الجلال والبهاء أمامه، والعزة والروعة في مقدسه". أمام وعي الإنسان لهذه العظمة والقوة والقدرة، أي الإيمان بأنه الخالق المخلص وحده، تأتي العبادة كجوابٍ طبيعيّ.

إضافةً إلى الفعل **שָׁجַד**، يستعمل الكتاب المقدس بشكل واسع الفعل **שָׁחָה** الذي يعني "انحنى"، "سجد ووجهه إلى الأرض"، ونجده أكثر من ١٧٠ مرةً في كامل الكتاب. يدلُّ هذا الفعل على الاحترام الواجب للرؤساء (بشرًا كانوا أم الله بالذات)، وكأنَّ عبادة الله هي أن نحترمه، بمعنى الاعتراف بسيادته بسجودنا أمامه، وهو بالتالي أن نعترف بمكانتنا كمخلوقات نتلقّى منه كلَّ شيءٍ؛ فالسجود هو إذاً الموقف الذي يلخص كلَّ الأفعال التي تعني العبادة، على ما تؤكد التوراة: "لا تسجدوا (**חֲשַׁתְּחוּהָ**) لإله آخر لأنني أنا الربُّ إلهٌ غَيُورٌ" (خر ٣٤: ١٤)؛ "احذروا أن تُفتتنَ قلوبكم فتزيعوا وتعبدوا آلهةً غريبةً (**وיעبدوهم آلهتهم**)، وتسجدوا لها" (**يهشتموهم لهم**)؛ تث ١١: ١٦)^(١).

يقدم الكتاب المقدس العبادة كواجب مفروض على البشر كافةً، ويقدمها على أنّها الوصيّة الأولى بين الوصايا العشر: "أنا الربُّ إلهك الذي أخرجك من أرض مصر، من دار العبوديّة، لا يكنْ لك آلهةٌ سواي. لا تصنعْ لك تمثالاً منحوتاً... لا تسجد لها ولا تعبدها"، **لأحشتموهم لهم ولا تعبدوهم** (خر

(١) مع السجود، رغم أنه عنصر العبادة الأساسي تأتي الذبائح. منذ البدء قدّم هايل بواكير قطيعه لله (تك ٤: ٤)، وبنى نوح وإبراهيم وكل الآباء مذابح ليعبدوا الله ويعلنوا اسمه ويقدموا له الذبائح والمحروقات.

٢٠: ٣-٦)؛ فالعبادة فرض واجب لأنه يحق لله الخالق والمخلص أن يتلقى عبادة المخلوقات التي خلصها. ولا يمكن لمن وعى وجود هذا الخالق المخلص وآمن به إلا أن يعبد. إن العبادة (السجود) هي ردة الفعل الطبيعية والمنطقية لهذا الوعي.

هذا ما يظهر في العديد من المزامير التي تشكل دعوة إلى العبادة تعبيراً عن الأمانة في الإيمان بالله الأوحد؛ وهو ما يظهر من تخصيص السابع من كل أسبوع لعبادة الله والراحة من "أعمال هذا العالم" عبر الدخول في راحة الله: "اليوم السابع سبت للرب إلهك. لا تقم فيه بعمل ما، أنت وأبنتك وأبنتك وعبدك وجاريتك وبهيمنتك ونزيلك الذي في داخل أبوابك، لأن الرب في ستة أيام خلق السماوات والأرض والبحر وجميع ما فيها، وفي اليوم السابع استراح. ولذلك بارك الرب يوم السبت وكرسه له" (خر ٢٠: ١٠-١١)؛ "حافظوا على أيام السبت لأنها علامة بيني وبينكم مدى أجيالكم، لتعلموا أنني أنا الرب الذي قدسكم" (خر ٣٠: ١٣). في هذا الإطار لطالما دان الأنبياء من لا يحترمون السبت وربّه، وطوبوا من يقدرونه محبةً بالله: "إن توقفت عن عملك في السبت... يومى المقدس، ودعوت السبت نعيماً وما قدسته أنا مجيداً، وأكرمته...، ولا نطقت باطلاً بكلامك، تبتهج بي أنا إلهك، وعلى مشارف الأرض أرفعك... ها فم الرب تكلم" (أش ٥٨: ١٣).

لكن الكتاب المقدس لم يكتف أبداً بإدانة من يعبدون غير الله ويسجدون لآلهة أخرى، بل طالت الإدانة كل عبادة فاسدة تكفي بمظاهر الطقوس والرتب، وتتعلق بالطابع الخارجي للعبادات دون أية صلاة حقيقية تسعى إلى لقاء الله والشراكة معه ومحبه. إنه الخطر الذي يتهدد كل الطقوس والاحتفالات، والذي حذر منه الأنبياء على ما نقرأ في أشعيا: "وقال الرب: هذا الشعب يتقرب مني بضمه ويكرمني بشفتيه، وأما قلبه فبعيد عني؛ فهو يخافني ويعبدني بتعاليم وضعها البشر" (أش ٢٩: ١٣). وهو ما تعلنه الرسالة إلى العبرانيين: "بغير الإيمان

يستحيل إرضاء الله، لأنّ الذي يتقرّب إلى الله يجب أن يؤمن بأنّه موجودٌ وأنّه يكافئ الذين يطلبونه" (٦: ١١). إنّ الأساس في العبادة إذاً هو القلب المؤمن وليس المظهر المتدين.

٢- العبادة جوابٌ على لقاءٍ شخصيٍّ بالله

لكنّ الإيمان الحقّ، القائم على الوعي لحضور الله، مرتبطٌ بمبادرة الله نفسه الذي يكشف نفسه للبشر.

هذا ما نجده في خر ٣٤: ٥-١٠ في لقاء موسى بالربّ: "نزل الربّ في السحاب ووقفَ عنده هناك وأعلن له اسمه: "الربّ"، ومرّ الربّ أمامه ونادى: الربّ إلهٌ رحيمٌ حنونٌ بطيءٌ عن الغضب وكثير المراحم والوفاء. يحفظ الرحمة لألوف الأجيال، ويغفر الإثم والمعصية والخطيئة... فأسرع موسى وأحنى رأسه إلى الأرض وسجد (וַיִּשְׁجָד אֶל-أَرْضِ) ، ساجداً (וַיִּשְׁתָּחֲו) ... التقى موسى الربّ وعرفه...، فسجد له.

وهو ما حدث مع يشوع بن نون قبل دخول أريحا حيث نقرأ أنّ الشعب عبر الأردن وواجه أريحا المدينة المحصّنة. وفيما يشوع يفكر بكيفية مواجهتها، وجد نفسه أمام رجلٍ بيده سيفٌ عرّف عن نفسه بـ"رئيس جند الربّ"، "فانحنى يشوع حتّى الأرض (וַיִּפְלֹ אֶרֶץ-أَرْضِ) وسجد" (וַיִּשְׁתָּחֲו)؛ يش ٥: ١٣-١٥). مرّةً جديدةً يتكرّر الفعلان "انحنى... سجد" تعبيراً عن العبادة. فالرجل أمام يشوع هو ظهورٌ إلهيٌّ بالطبع، وسجود يشوع للعبادة بعد أن تعرّف إلى الله وقدرته ليس إلا تأكيداً على طاعته "الرئيس جند الربّ الفعليّ" وتعبيراً عن عبادته له. بسجوده يشهد يشوع ويعترف بأنّ الله هو من يعمل وهو الرئيس الحقيقيّ والأوحد لمعركة العبور من العبوديّة إلى الحرّيّة... أنّ العبادة هي الفاعل الحقيقيّ في نجاح مسيرة الخلاص. إنّ الإيمان بأمانة الله لمواعيده وعونه في تحقيقها، على يد البشر، يُترجم طبيعياً بحركة سجودٍ وعبادةٍ.

والأمر عينه نجده في الموقف الغريب الذي واجهه جدعون. دعاه الله ليحارب مدين وما معه سوى ٣٠٠ رجل. فوضعه في حالة همٍّ، وتساؤلٍ، وترددٍ. لطمأنته، طلب منه الله أن يزور مخيم العدو تحت ستر الليل فأطاع جدعون، وعندما سمع في خيمة تفسير حلم أحد عسكر العدو "سجد للرب (וַיִּפְלֹא יְהוֹשֻׁעַ אֶל-פְּנֵי אֲרֻזָּה וַיִּשְׁתַּחֲוֶה)، وعاد إلى مخيمه وقال: قوموا لأن الرب دفع محلة بني مدين إلى أيديكم" (يش ٥: ١٤). لم ينتظر العودة إلى مخيمه بل سجد للحال، حيث هو، متجاهلاً كل خطر. إنه الجواب الفوري علي الوحي الذي كشفه له الرب. ثم عاد بعد ذلك إلى معسكره ليمّم ما خطّطه الله.

والأمر عينه عاشه الملك داود؛ فبعد خطيئته مع بتشابع ومواجهته لهذه الخطيئة أمام النبي ناتان واعترافه بها، وضعت بتشابع طفلاً، لكنّه مات، ففهم الملك الحدث الفاجعة على أنه إدانة الله لهذه الخطيئة، وأدهش موقفه الجميع؛ ففي أثناء مرض الطفل صام داود وبكى وصلى، أمّا بعد موته فإنه "قام عن الأرض واغتسل وسرح شعره، وغير ثيابه، ودخل بيت الرب فسجد (וַיִּבֶן בֵּית-יְהוָה וַיִּשְׁתַּחֲוֶה)، ورجع إلى قصره وطلب طعاماً فأكل" (٢ صم ١٢: ٢٠). هو في حدادٍ على موت طفله، لكنّه قبل أي شيء يتحضر للمثول أمام الله في بيته لعبادته. يسجد، فيعلن بذلك قبوله سيادة الرب على كل أحوال حياته حتى في آلامه وفي صعوبة الحكم المبرم عليه. في كل الأحوال يسجد ويعبد... ويُنهى الحداد.

فهم داود ما فهمه أيوب الذي خسر كل شيء، "فقام وشقّ ثوبه، وجزّ شعر رأسه، ووقع عن الأرض ساجداً (וַיִּפְלֹא אֲרֻזָּה וַיִּשְׁתַּחֲוֶה)، وقال: "عرياناً خرجت من بطن أمي، وعرياناً أعود إلى هناك. الرب أعطى والرب أخذ، تبارك اسم الرب" (أي ١: ٢٠-٢١).

أن نعبد الله هو أن نعترف بسيادته على كل ما في حياتنا. هو أن نضع حياتنا بين يديه وأن نمجده في كل الأحوال، لأن أساس العبادة هو الاعتراف بعظمة

الله وسيادته، وإعلان ذلك في حضرته، وأمام العالم بأسره: "نادوا في الأمم يملك الرب، يثبت الكون فلا يتزعزع، ويدين الشعوب بالاستقامة... لأنه آت ليقضي في الأرض، يقضي في العالم بالعدل، وفي الشعوب بالأمانة" (مز ٩٦: ١٠-١٣).

٣- العبادة حياة خلقية تُترجم الإيمان والسجود

الإيمان إذاً هو أساس العبادة لكن هذا الإيمان وهذه العبادة يُترجمان في حياة بحسب إرادة الرب. لا فصل بين العبادة والحياة القويمة في الطريق إلى الحياة والفرح الحق. في الحقيقة هذا ما يعلنه الكتاب المقدس في سفر العبادة الأول، سفر المزامير؛ ففي أول صلاة مزموارية يوجه الله الكلام للمصلي معلناً له كيفية لقائه والطريق الأكيدة للوصول إلى الشراكة معه والحصول على الفرح الحق؛ فإن كان السجود والصلاة جواباً على كشف الله لذاته، فهذا هو المزمور الأول يبدأ بكلمة يوجهها الله إلى المؤمن الذي يبغى الصلاة، لتأتي صلاته جواباً على مبادرة الله الذي يكلمه. هذه الكلمة الأولى في سفر الصلاة ليست صلاة بل "طوبى" يعلنها الله لمن يريد الصلاة، على أساس حياته الخلقية.

العبادة في سفر الصلاة هي دليل المؤمنين في طريق الفرح الحق، طريق الهناء، وكأن سفر المزامير، ليس سوى دعوة إلى لقاء الله، ودليل في الطريق الذي يقود إلى هذا اللقاء، طريق خلقية بعيدة عن الشر.

٤- عبادة وإيمان حياتي بحسب المزمور الأول

ربما ننتظر كمؤمنين من افتتاحية كتاب العبادة الأول في الكتاب المقدس، أحكاماً وقوانين ترسم الطريق المؤدي إلى عبادة مقبولة عند الله، لكل من يفتح هذا الكتاب ليصلي، أو ربما ننتظر أقله نصاً يشكل مثلاً لصلاة مرضية عند الله. فإذا بنا نفتقر إلى الأحكام، كما نفتقر إلى نص صلاة مثالية، لنواجه زموراً يضعنا أمام سيرة حياة من يتوق إلى الصلاة لقاء الله، وكأن هذا النبي

كاتب المزمور يحذّر المصلّين منذ البداية بأنّ صلاتهم وعبادتهم هي لا بدّ باطلّة خارج الإطار الذي يضعه في مقدّمة كتابه، وإطار هذا الكتاب ليس سوى سلوكٍ حياتيٍّ لائقٍ بمن تتوجّه إليه في عبادتنا، والتزامٍ بطريقٍ أكيدةٍ نحوهُ تؤمّن للمصلّي الحياة والفرح.

في المزمور الأوّل دعوة إلى الاختيار بين طريقين: طريق المؤمن الذي يضع ثقته بالله ويعمل على تحقيق إرادته، وبين طريق الأشرار الذين لا إيمان لهم والذين يختارون رفض التعرّف إلى الله وقبول كلامه.

في هذا المزمور يبدو المؤمن وحده، يسير عكس التيار، لكنّه يسير واثقاً نحو الحياة والهناء الدائم، في حين نرى الأشرار، على عكسه، يسيرون في طريقهم إلى العدم كما الريشة في مهبّ الريح. بين الطريقين لا مجال للمساومة ولا للغلط، فالمطلوب هو خيار واضح وصريح تقوم عليه حياة الإنسان ومستقبله، إذ إنّ خيارات الإنسان تبنيه أو تفنيه. فهو يقف في حياته في مواجهة قراراته البناءة أو الهدامة تجاه ذاته، وتجاه الآخرين على ما يعلنه سفر تثنية الاشتراع: "أنظروا، ها أنا اليوم جعلتُ بين أيديكم الحياة والخير، الموت والشرّ. فإذا سمعتم كلام الربّ إلهكم الذي أنا أكرّمكم به اليوم، وهو أن تحبّوا الربّ إلهكم، وتسلكوا في طرقه، وتعلّموا بوصاياهِ وسننه وأحكامه، فأنتم تحيون وتكثرون وتنالون بركة الربّ...، وإن لم تسمعوا لي وضللتم وسجدتم لآلهة أخرى وعبدتموها...، فإنّكم تبيدون" (تث ٣٠: ١٥-٢٠). إنّ هذا الخيار بين الحياة والموت لأمرٍ متجدّدٍ يوميّاً، لأنّه مسيرة حياة نحو الطوبى.

في الحقيقة تتخذ الطوبى في المزامير معنى الفرحة الناتجة عن الإيمان الحقّ، من جهة، والحياة المستقيمة بحسب إرادة الربّ، من جهة ثانية؛ فالهناء هو "للمحتمين به" (٢: ١٢)، لكلّ "من يحتمي به" (٣٤: ٩)، ولكلّ "من يؤدّبهُ الربّ ويعلمه شريعته" (٩٤: ١٢). إنّ "المن يخافُ الربّ ويسرُّ بوصاياهِ جدّاً"

(١١٢ : ١)؛ فإن بحث الإنسان عن الفرح فهو لن يجده إلا في لقاء الرب الذي لا يقبل المرئين الذين يحتمون بالمظهر المتدين وقلبهم بعيد عن الله، وحياتهم وخلقهم بعيدان عن تطبيق وصاياه؛ إرادة الله واضحة: "كونوا لي قديسين لأنني أنا الرب قدوس، اتخذتكم... لتكونوا لي" (لا ٢٠: ٢٧). هذا ما تلخصه الرسالة الثانية إلى تيطس بالإعلان أن "نعمة الله، ينبوع الخلاص لجميع البشر، ظهرت لتعلمنا أن نمتنع عن الكفر وشهوات هذه الدنيا لنعيش بتعقل وصلاح وتقوى في العالم الحاضر" (تيط ٢ : ١١-١٢)، وهو ما يشكل جوهر المزمور الأول.

ربما نظن خطأ أن ما يطلبه المزمور الأول هو أفعال وأعمال يبرهن المؤمنون من خلالها أنهم أقوياء قادرين على مقاومة كل الشرور والقيام بالبطولات؛ هنا أيضاً يفاجئنا المزمور في وصفه للبار، لا بما يعمله من وصايا وسنن وأحكام، بل بحسب ما يهوى: "في شريعة الرب هواه، وبها يلهج نهاراً وليلاً، فيكون كشجرة مغروسة على مجاري المياه، تعطي ثمرها في أوانه، وورقها لا يذبل، وكل ما يعملها صالح" (آ ٢١-٣). باراً العبادة الحقّة هو من يحيا بكل كلمة تخرج من فم الله. إنه الإنسان الذي اختار شريعة الله محبةً بالله، فيبقى على لقاء دائم به، من خلال حياة سلوكيّة تليق به.

لكن لهذا الهوى شروطاً، أولها فهم معنى الشريعة بالعمق؛ فهي أبعد من أن تكون مجرد سلسلة من الوصايا والأوامر المفروضة على الإنسان تحت طائلة حكم الله المبرم على من يعصاها. إنها بالأحرى كلمة حبّ يوجهها الله إلى البشر لينير لهم الطريق ويعطي حياتهم معنى. إنها كلمة فيها يكشف الله عن نفسه للبشر، معلناً لهم محبته لهم، وموضحاً لهم الطريق إلى لقائه والوصول إلى الحياة الحقّة والفرح الحقيقيّ؛ فأن يختار الإنسان الشريعة هو أن يختار هذا الفرح الذي يقدمه الله مجاناً.

وهو ما يفترض ثانياً موقفاً واضحاً بحسب كلمة الشريعة الأولى: "لا يكن لك إله سواي" (خر ٣ : ٢٠)، وعلى ما يؤكد يسوع في مت ٦ : ٢٤: "لا تعبد ربيّن".

يبدو هذا الخيار سلبياً في وجهه الأول؛ فهو يفترض تخلياً وامتناعاً عن نمط تفكيرٍ ونمط حياةٍ توافقه. لكنّه في الحقيقة تخلٍ عن الضمانات الكاذبة والقيم الزائلة، يقود إلى الوجه الآخر الإيجابي لهذا الخيار: التعلّق بالله واختيار كلمته؛ فبدلاً من أن يجد البارُّ فرحَهُ بالشهوة أو السلطة أو الغنى، فإنّه يجده بتعليم الربِّ والتأمّل به ليلاً ونهاراً، لأنّه يعلمُ ويثقُ بأنّه الطريقُ والحقُّ والحياة (يو ١٤: ٦). يعرف البارُّ كنوز كلمة الله، فيعرف سبل لقائه، كما النبيّ إرميا: "سَمِعْتُ كلامَكَ فَوَعَيْتُهُ، فَكَانَ لِي كَلَامُكَ سروراً وفرحاً في قلبي، فأنا دُعِيتُ بِاسْمِكَ، أَيُّهَا الرَّبُّ الإلهُ القديرُ. لا أَجْلِسُ في مجلسِ المازحينَ لاهياً" (١٥: ١٦-١٧)؛ وكما النبيّ ميخا: "بماذا أتقدّمُ إلى الرَّبِّ وأكافئُ اللهَ العليّ؟ أبحرقات أتقدّمُ إليه...؟ أخبرتُكَ، يا إنسانُ، ما هو صالحٌ وما أطلُبُ مِنْكَ أنا الرَّبُّ: أن تصنعَ العدلَ، وتحبَّ الرَّحمةَ، وتسيرَ بتواضعٍ معَ إلهِكَ" (٦: ٨).

يفهم البار أن العبادة الحقّة تتخطى الطقوس والاحتفالات الدينيّة والخدَم الليتورجيّة، لتتجدّر في نوعيّة حياة تتماشى مع إرادة الربِّ، حياة "استقامة" وطيبة ولقاء شخصيٍّ بالله. حياة كهذه هي مفتاح الفرح!

منذ البدء يعلن النبيّ العابد المصلّي في زموره الأول أنّ الصلاة ليست مجرد كلمات، مهما كانت عميقة تمسّ الكيان، ولا تعبيراً نظريّاً عن الإيمان مهما كان هذا الإيمان قوياً وثابتاً؛ فصلاة المؤمن هو حياة ملتزمة، هي مسيرة تفترض، أولاً، التقدّم سلبياً: عدم السلوك في مشورة الأشرار، عدم الوقوف في طريق الخاطئين، وعدم الجلوس في مجلس المستهزئين؛ وتفترض، ثانياً، الالتزام بخطوات تؤمّن النموّ في حياة ثابتة ومثمرة ودائمة. وهكذا يكون الشرير الذي يسلك، ويقف، ويجلس حيث شريعة الله مرفوضة ومردولة، كالقشّ الزائل، في حين يكون البارّ كالشجرة النامية الباقية.

يأخذ وصف البارّ كامل مساحة المزمور؛ ففي حين يُذكر الأشرار بصيغة الجمع، وكأنّ لا وجود للشرير إلا كفردي في شلّة، فإنّ البارّ، ولو أنّه عضوٌ في

"جماعة الأبرار"، فإنه حُرٌّ في خيارته: "لا يسلك...، لا يقف...، لا يجلس"، نظرًا إلى علاقته الشخصية بشريعة الله التي فيها يتجدر فيثبت. إنَّ البارَّ في هذا المزمور هو إنسان الكلمة الإلهية، يقرأها، يهدُّ بها، ومنها تنبثق خيارته الجوهرية وقرارته الحياتية في مواجهة صعوبة التمييز بين القيم وضرورتها: محبة الله تعني محبة الخير، وبالتالي محبة القريب.

في خضمِّ الصراعات الوجودية التي يحيها الإنسان وفي متاهات مفارق الحياة، لا مجال للضياح لأنَّ كلمة الله هي الدليل إلى طريق الهناء لمن يتأملها ويعتصم بها، والله لا يترك طالبه. ولو عاش هؤلاء المعن والصعوبات، فإنَّ لقاءهم الحميم بالله أكيدٌ لأنَّهم "له وحده" يحيون (مز ٢٢: ٣٠).

خاتمة

في الحقيقة طالما شكَّلت جدلية العلاقة بين العبادة والإيمان والخلق جوهرًا لتعليم الأنبياء والرسل والإنجيليين، ولا زالت تأخذ موضوعًا طاغيًا في لاهوت أيَّامنا الحاضرة في الكرازة والتعليم. نرصد في يوحنا الفصل الرابع ورود فعل سجد (proskuneo) عشر مرَّات من أصل ١٣ مرَّة في الإنجيل الرابع، و ٥٩ مرَّة في كامل العهد الجديد، ممَّا يشيرُ إلى أنَّ هذا النصُّ هو الإعلان الأهمَّ حول العبادة المسيحية. في هذا النصُّ تطرح المرأة السامرية على المسيح جوهر ما يعترض إيمانها: أين، وكيف، ولمن تتمَّ العبادة؟ يوضح يسوع في جوابه (٢٣٣) أنَّ أساس العبادة هو اللقاء الحقَّ بالله من خلال "عبادة الروح والحقِّ"، جوابٌ صعبٌ لبشرٍ يحتاجون إلى التعبير عن عبادتهم الروحية الحقَّة بشريًّا!

أوجدت الكنائس عبر العصور عناصر للعبادة (ربَّما أمكننا تلخيصها بخمس بحسب سفر الأعمال: عماد، وتعليم رسل، وشراكة أخوية، وكسر خبز، وصلاة)، وأوجدت أماكن للعبادة (في الهيكل، في البيوت...)، يمكن أن تحقِّق هذا الهدف بنعمة الروح الذي يهبُّ حيث يشاء. لكن، وفي عودة

إلى السؤال الذي طرحته في بداية هذا المقال: "هل نسعى في عبادتنا لله إلى الحضور أمام الله ولقائه وتمجيده ومحبته، أم أن لنا حوافز أخرى للعبادة؟"، أقول أنه لا بد لنا اليوم من اثنين:

أولاً: العودة إلى البشرية الجديدة القائمة على أن يسوع قدّم نفسه ذبيحةً عتاً فصرنا جميعاً في حضرته بالإيمان به. بالروح والحقّ نقرب منه ونتحّد به "بقلب صادق وإيمان كامل وقلوب مطهّرة من سوء النية وأجساد مغسولة بماء طاهر" (عب ١٠: ٢٢).

ثانياً: وعي أهميّة الالتزام بحياة سلوكيّة بارّة تصبح هي الذبيحة الحيّة المقدّسة المرصّية لله (رو ١٢: ١)، "لأنّ الحمد هو الذبيحة التي تمجّدني، يقول الربّ، ومن قوّم طريقه أريه خلاصي" (مز ٥٠: ٢٣).

المحبة الفاعلة... طريق القداسة...

القس هادي غنطوس
دكتور في العلوم البيبليّة

مقدمة

"وَعَلِمَ الْفَرِيسِيُّونَ أَنَّ يَسُوعَ أَسَكَتَ الصَّدُوقِيِّينَ، فَاجْتَمَعُوا مَعًا. فَسَأَلَهُ وَاحِدٌ مِنْهُمْ، وَهُوَ مِنْ عُلَمَاءِ الشَّرِيعَةِ، لِيُحَرِّجَهُ: يَا مُعَلِّمُ، مَا هِيَ أَعْظَمُ وَصِيَّةٍ فِي الشَّرِيعَةِ؟ فَأَجَابَهُ يَسُوعُ: أَحَبَّ الرَّبِّ إِلَهَكَ بِكُلِّ قَلْبِكَ، وَبِكُلِّ نَفْسِكَ، وَبِكُلِّ عَقْلِكَ. هَذِهِ هِيَ الْوَصِيَّةُ الْأُولَى وَالْعُظْمَى. وَالْوَصِيَّةُ الثَّانِيَةُ مِثْلُهَا أَحَبَّ قَرِيبَكَ مِثْلَمَا تُحِبُّ نَفْسَكَ. عَلَى هَاتَيْنِ الْوَصِيَّتَيْنِ تَقُومُ الشَّرِيعَةُ كُلُّهَا وَتَعَالِيمُ الْأَنْبِيَاءِ" (مت ٢٢: ٣٤-٤٠).

قد يعرف الكثير من المسيحيين الآيتين اللتين يذكرهما يسوع في هذا المقطع ويعلنهما كملخص أو أساس للشريعة، أي التوراة والأنبياء. لكن ممّا لا شك فيه أنّ غالبية المسيحيين لا يعرفون أنّ يسوع إنّما يقتبس هاتين الآيتين من العهد القديم، وبالتحديد من التوراة، حيث يقتبس الآية الأولى، "تحبّ الربّ إلهك بكلّ قلبك وبكلّ نفسك وبكلّ عقلك"، من تث ٦: ٥، في حين يقتبس الآية الثانية، "تحبّ قريبك كنفسك"، من لا ١٩: ١٨. وكثيراً ما لا ننتبه إلى أنّ السؤال الذي يطرحه عالم أو معلّم الشريعة على يسوع في النصّ إنّما هو حول الآية الأعظم في الشريعة، لا بل إنّ لو ١٠: ٢٥-٢٧ يضع الآيتين على لسان عالم الشريعة، الذي يحاور يسوع، حيث يقوم يسوع بعكس السؤال إليه، ويقوم عالم الشريعة نفسه بإعلان الآيتين. وبالتالي، فالوصيتان الذهبيتان في المسيحية إنّما تأتيان من قلب الجزء الذي يشكّل قلب العهد القديم، أي التوراة.

من جهة أخرى، الأمر الثاني الذي كثيراً ما لا ندرکه هو أن طريقة الاقتباس في العصور القديمة كانت تختلف عمّا هو متعارف عليه ومتبع في أيامنا هذه من اقتباس الجملة أو المقطع بشكل كامل، مع تحديد وتوثيق مصدر الاقتباس بدقة. في العصور القديمة كان اقتباس مقطع ما، وبما أنه كان يتم عادة بين المتعلمين والباحثين، يتم من خلال اقتباس عدّة كلمات أو جملة، غالباً ما تأتي في بداية المقطع المقتبس، وبشكل يسمح للمتلقّي بأن يعرف المقطع المقتبس وبالتالي يقوم هو شخصياً بإكماله. وبالتالي، فعندما يردّ يسوع على الفرّيسيّ الذي كان يسأله عن الوصيّة العظمى في الشريعة بأسرها بسرد هاتين الآيتين، فإنه لم يكن فقط يعلن أنّ هاتين الآيتين حرفياً هما الوصيّتان العظيمتان اللتان يتلخّص بهما الناموس والأنبياء. ولكنّه كان يعلن أنّ النصّ المعروف بالـ "شماع" (إسمع) (تث ٦: ٤٤) والنصّ الموجود اليوم في لا ١٩ هما النصّان الأهمّ في التوراة، واللذان يلخّصان الناموس والأنبياء (STERN 1966: 314-315).

وعليه، فإنّي سأحاول في هذا البحث أن أقوم بدراسة أحد النصّين اللذين يعتبر يسوع أنّهما النصّان الأهمّ في الشريعة، وأنهما يشكّلان الأساس، ويلخّصان كامل الشريعة والأنبياء، أي كلّ الكتاب المقدّس في زمن يسوع، ويتضمّنان الوصايا الذهبية في المسيحيّة. وسأقوم في هذا البحث بتقديم نظرة عامّة على لا ١٩، أتعامل من خلالها مع الإطار والبنية الأدبيّين للإصحاح، ومع العلاقة بين لا ١٩ والوصايا العشر، ومن ثمّ أنتقل للتركيز على وصيّة محبّة القريب في لا ١٩: ١٨ حيث أتعامل مع إطار الوصيّة، وسؤال من هو القريب، ومعنى محبّة القريب، ومن بعدها نلقي نظرة على العلاقة بين لاويين ١٩ ورسالة يعقوب، قبل أن أختتم الدراسة بإعلان محبّة القريب كطريق للقداسة.

الإطار والبنية الأدبيّان للاويين ١٩

ينتمي النصّ الموجود في لا ١٩، والذي يأخذ شكل خطاب يدعو الربّ موسى لكي يعلنه لبني إسرائيل، إلى الجزء الذي يعرف بشرعة القداسة

(Holiness Code) في العهد القديم، وبالتحديد في التوراة (لا ١٧-٢٦)، لا بل ويتوسط لا ١٩، ويشكل مركز الجزء الذي يعتبر محور شرعة القداسة تلك وقبلها، وهو لا ١٨-٢٠ (ALLBEE 2006: 149).

كما أن الإعلان، "كونوا قديسين" (١٩: ٢؛ أنظر أيضًا ٢٠: ٢٦)، الذي يمثل سياق هذا النص، يمثل أيضًا سياق لا ١٨-٢٠ كما سياق شرعة القداسة بكاملها.

ويتضمن الخطاب الموجود في لا ١٩ مجموعة من القوانين والفرائض المرتبطة بمختلف جوانب الحياة، والتي تأتي جميعها في سياق دعوة الرب لشعبه ليكونوا قديسين على صورته هو. ومن الصعب إيجاد بنية واضحة أو تطوّر واضح للنص الذي تتعامل الفرائض المختلفة الموجودة فيه مع العلاقة مع الله والعلاقة مع الآخرين، لا بل إن الترتيب الذي يعاني من عدم الوضوح والذي يبدو وكأنه لا يتبع منطقيًا معيّنًا للفرائض والوصايا الموجودة في لا ١٩ دفع بعض الباحثين لتبني نظرية أنّ الوصايا الموجودة في هذا النصّ إنّما تأتي من مصادر مختلفة (CARMICHAEL 1994: 239).

ولكن يمكن تقسيم البنية الهيكلية الأدبية للاويين ١٩ على الشكل التالي:

١- صيغة افتتاحية (آ ١-٢أ)

٢- الأطروحة الرئيسية للخطاب: "...كونوا قديسين لأنّي أنا الربّ إلهكم قدوس" (آ ٢ب)

٣- المجموعة الأولى من الفرائض (آ ٣-١٨)

(١) مهابة الوالدين، حفظ السبت، الابتعاد عن الأوثان (آ ٣-٤)

(٢) تعليمات خاصة بذبيحة السلامة (آ ٥-٨)

(٣) مجموعة من التعليمات المرتبطة بالمجتمع (آ ٩-١٨)

- أ- دعوة لترك ما يبقى من الحصاد والقطاف للمسكين والغريب (آ ٩-١٠)
- ب- تحذير من السرقة والغدر والكذب والقسم الباطل (آ ١١-١٢)
- ج- تحذير من الظلم والسلب واستغلال الأجير والسخرية من المعاق (آ ١٣-١٤)
- د- تحذير من عدم العدل وشهادة الزور (آ ١٥-١٦)
- هـ- تحذير من البغض والانتقام والحقد ودعوة لمحبة القريب كالنفس (آ ١٧-١٨)

٤- المجموعة الثانية من الفرائض (آ ١٩-٢٩)

- (١) دعوة لعدم خلط أجناس مختلفة مع بعضها (آ ١٩)
- (٢) تعليمات خاصة بمضاجعة جارية مخطوبة لآخر (آ ٢٠-٢٢)
- (٣) تعليمات خاصة بالأشجار المثمرة (آ ٢٣-٢٥)
- (٤) تحذير من من أكل الدم والتطيير وترك علامات في الشعر أو الجسم (آ ٢٦-٢٨)
- (٥) تحذير من جعل الابنة زانية (آ ٢٩)

٥- المجموعة الثالثة من الفرائض (آ ٣٠-٣٦)

- (١) حفظ السبت ومهابة المعبد (آ ٣٠)
- (٢) تحذير من السحرة والعرافين (آ ٣١)
- (٣) احترام الشيوخ (آ ٣٢)
- (٤) محبة الغريب النزيل (آ ٣٣-٣٤)
- (٥) تحذير من الغش (آ ٣٥-٣٦)

٦- الأطروحة الختامية للخطاب: "أنا الربُّ إلهكم الذي أخرجكم من أرض مصر" (آ ٣٦ ب)

٧- دعوة ختامية لحفظ جميع الفرائض السابقة (آ ٣٧)

وترتكز البنية الأدبية المقدمة أعلاه، والتي تقسم الخطاب إلى ثلاثة مجموعات رئيسية من الفرائض والوصايا تحيط بها أطروحتان بالإضافة إلى صيغة افتتاحية ودعوة ختامية، على الفعل "شمر" (حفظ) كأحد أهم الأسس في رسمها وتقسيمها، الذي يقوم بتحديد بداية كل مجموعة من مجموعات الفرائض الثلاثة التي يتضمنها النص (آ ٣، ١٩، ٣٠)، كما يأتي في الآية الختامية للنص بكامله (آ ٣٧) في ارتباط مع كل المجموعات الثلاثة.

بالإضافة إلى ذلك، فإن الفعل "شمر" يشير إلى ارتباط لا ١٩ مع الإصحاح الذي يسبقه (١٨: ٤، ٥، ٢٦) والذي يليه (٢٠: ٨، ٢٢)، أي يجمع لا ١٩ مع الإصحاحين اللذين يحيطان به، واللذين يشكل معهما الجزء المركزي في شرعة القداسة.

لا ١٩ والوصايا العشر

إذا ما كان اختيار الـ"شمار" (تث ٦: ٤ ي) كأحد نصين يضمّان الوصية (الوصيتين) الأعظم في الشريعة ويشكلان أساساً وملخصاً للشريعة والأنبياء أمراً مفهوماً كونه يرتبط بعبادة الله وبمحبة الله بكل القلب والنفس والعقل، فقد يتساءل البعض عن سبب اختيار يسوع، والعديد من معلّمي الشريعة، للاويين ١٩، وليس للوصايا العشر، على أنه النص الثاني. ألم يكن الأكثر منطقيّة على كافّة الصعد أن يقوم يسوع ومعلّمي الشريعة باختيار خر ٢٠ أو تث ٥؟ ألم يكن ذلك سيغني حتى عن اختيار الـ"شمار"، كون الوصايا الأولى من الوصايا العشر تخصّص للعلاقة مع الله؟

للإجابة على هذا السؤال علينا أن ندرك بأن الوصايا العشر ليست غائبة في اختيار يسوع ومعلّمي الشريعة للاويين ١٩، وذلك بسبب وجود ارتباط واضح بين لا ١٩ والوصايا العشر (خر ٢٠)، كما هو مبين في الجدول أدناه، وبشكل تبني فيه لا ١٩ على خر ٢٠ وتقدّم صورة عملية لمعنى وتطبيق الوصايا العشر.

لا ١٩	خر ٢٠ (الوصايا العشر)
٤٣	لا آلهة أخرى (٣ آ)
	لا صورة مصنوعة (٦-٤ آ)
١٢ آ	لا استخدام باطل لاسم الرب (٧ آ)
٣٠ ب، ٣٣ أ	حفظ السبت (٨-١٢ آ)
٣٣ أ	اكرام الوالدين (١٢ آ)
١٦ ب	لا قتل (١٣ آ)
٢٩، ٢٢-٢٠ آ	لا زنى (١٤ آ)
٣٦-٣٥، ١٣، ١١١ أ	لا سرقة (١٥ آ)
١١٦ ب، ١١١ أ	لا شهادة زور (١٦ آ)
١٨-١٧ آ	١٠. لا شهوة (١٧ آ)

لا ١٩ والوصايا العشر

بالإضافة إلى ذلك، يرتبط لا ١٩ أيضاً بالوصايا العشر من خلال القاعدة التي تؤسس عليها الوصايا والفرائض في كلاً النصين. حيث أن لا ١٩ يبدأ بإعلان أن هدف كل الوصايا التي ستقدم هو أن يكون الشعب قديساً كما أن الله قدوس (آ ٢ ب)، وهي دعوة تفترض، بالإضافة إلى إعلان طبيعة الله القدوسة، علاقة العهد التي تجمع الله بإسرائيل ومتطلباتها، وهي العلاقة التي تدور حولها وتؤسس عليها الوصايا العشر. كما ينتهي لا ١٩ بالإعلان الصريح التالي، "أنا الربُّ إلهكم الذي أخرجكم من أرض مصر" (٣٦ ب)، وهو الإعلان نفسه الذي تفتتح به الوصايا العشر وتؤسس عليه في خر ٢٠ (٢ آ). وهو الإعلان الذي يربط ويؤسس كلاً النصين في عمل الله الخلاصي في حياة شعبه، العمل الذي صنع هذا الشعب وجعله شعباً لله.

وبالتالي ف لا ١٩ يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالوصايا العشر (خر ٢٠)، حيث يتخذ من تلك الوصايا أساساً له، ويقدم تفسيراً وأمثلة عملية لتطبيقها من جهة، ويتخذ

لا ١٩ من علاقة العهد ومن عمل الله الخلاصيّ المعلنين في خر ٢٠ أساساً له وللوصايا والفرائض التي يعلنها، وفي مقدّماتها وصية محبة القريب كالنفس، من جهة ثانية.

وبالتالي، فمن خلال اختيار لا ١٩ كالنصّ الذهبيّ الثاني في الشريعة، فإنّ يسوع ومعلّميّ الشريعة قد اختاروا أن يقدّموا تطبيقاً عملياً للوصايا العشر مع التأكيد على الأساس الذي تنطلق منه تلك الوصايا كما ذلك التطبيق والذي ينبع من طبيعة الله، من علاقة العهد التي تجمع الله بشعبه، كما من عمل الله الخلاصيّ في حياة ذلك الشعب.

وصية محبة القريب: لا ١٩: ١٨

إطار محبة القريب

تشكّل آ ١١-١٨ وحدة مستقلة ضمن المجموعة الأولى من الفرائض والوصايا في لا ١٩ (ALLBEE 2006: 149). ويمكن تقسيم آ ١١-١٨ إلى ٤ أجزاء رئيسيّة (آ ١١-١٢، ١٣-١٤، ١٥-١٦، ١٧-١٨)، تنفصل عن بعضها البعض بعبارة "أنا الربّ" (آ ١٢، ١٤، ١٦، ١٨)، وهي العبارة التي ترد بصيغ مختلفة ١٥ مرّة في لا ١٩، وتشكّل المبرّر الرئيسيّ لكلّ الوصايا والفرائض التي يتضمّنها الإصحاح (MWOMBeki 1999: 391-392).

لا بل، وكما رأينا أعلاه، فإنّ الصيغة المعدّلة لعبارة "أنا الربّ"، "أنا الربّ إلهكم قدّوس" (آ ٢ب) تمثّل الإعلان الذي يفتتح به كامل الخطاب الموجود في لاويين، في حين أنّ الصيغة المعدّلة الأخرى، "أنا الربّ إلهكم الذي أخرجكم من أرض مصر" (آ ٣٦ب) تمثّل الإعلان الذي يختتم به ذلك الخطاب. وبالتالي، فإنّ هاتين الصيغتين المعدّلتين لعبارة "أنا الربّ" تشكّلان الأساس والدافع والمحرّك الرئيسيّ للوصايا التي يعلنها الخطاب الموجود في لا ١٩، حيث تجد الفرائض الموجودة في لا ١٩ أساسها في طبيعة وإرادة الله

القدّوس (ALLBEE 2006: 149-151)، حيث أنّ الآية الأولى (آ ٢ب) تعلن طبيعة الله المقدّسة، في حين أنّ الآية الثانية (آ ٣٦ب) تشير إلى عمل الله الخلاصيّ وإرادته في منح حياة وحياة أفضل. وبالتالي، فبالنسبة إلى لا ١٩، شعب الله يجب أن يعيش بطريقة تتفق مع كونه شعب لله.

بكلمات أخرى، الوصايا والفرائض في لا ١٩ والتي تتمحور على العلاقة في قلب الجماعة، إنّما تتركز وتنطلق من العلاقة بين الجماعة والله. ووضع تلك الفرائض في إطار عمل الله الخلاصيّ يعلن بأنّ هدف الوصايا هو اختبار ذلك العمل الخلاصيّ وعيشه في قلب الجماعة نفسها. عمل الله الخلاصيّ هو أساس علاقتنا بالله، لكنّه أيضًا أساس علاقتنا ببعضنا البعض (Mwombeki 392, 1999).

من جهة أخرى، فإنّ تعبير "أنا الربّ" بصيغته المختلفة (آ ٢، ٣، ٤، ١٠، ١٢، ١٤، ١٦، ١٨، ٢٥، ٢٨، ٣٠، ٣١، ٣٢، ٣٤، ٣٦، ٣٧) يقوم، بالإضافة إلى تقديم الدافع الرئيسيّ للوصايا المعلنة في هذا الإصحاح، بتحديد التقسيمات الأساسيّة للإصحاح إلى أجزائه الرئيسيّة من خلال الفصل بين مجموعات الفرائض والوصايا المختلفة التي يتألّف منها لا ١٩. وبالتالي، يعني ذلك أنّ كلّ جزء من الأجزاء الأربعة للآيات ١١-١٨، والتي يتألّف كلّ منها من آيتين تنتيهان بالإعلان "أنا الربّ"، إنّما يتضمّن وصايا مترابطة مع بعضها (ALLBEE 2006: 150).

انطلاقًا من ذلك، فإنّ الآيتين ١٧-١٨ تمثّلان وحدة مترابطة بحدّ ذاتها، يمكن تقسيمها إلى البنية الهيكلية الأدبيّة التالية (ALLBEE 2006: 161-162):

- A. لا تبغض أخاك (عب: أخيك) في قلبك (آ ١٧أ)
 B. بل عاتب صاحبك (عب: عميتك) عتابًا، لئلاّ تتركب خطيئة بغضك له (آ ١٧ب)

A. لا تنتقم ولا تحقد على أبناء شعبك (عب: بني عمك) (آ ١٨)

B. بل أحبّ قريك (عب: رعك) كما تحبّ نفسك (آ ١٨)

وبالتالي، فمن خلال المداورة بين جملتي أمر سلبيتين ("لا تبغض"، آ ١٧، و"لا تنتقم ولا تحقد" (آ ١٨)، وأخرين إيجابيتين ("عاب"، آ ١٧، "أحب"، آ ١٨)، تعلن هذه الوحدة للمؤمن أنّ عليه أن يقوم بإصلاح خطأ صاحبه ومعاتبته عليه في إطار المحبة عوضاً عن الحقد عليه أو الانتقام منه أو حتى بغضه في قلبه.

وبذلك المعنى، لا تكتفي لا ١٩: ١٧-١٨ بالنهي عن المظاهر الخارجية للبعض، وهي الحقد والانتقام، لكنّها تنهي وتحذّر حتى من البغض في القلب، الأمر الذي يؤكد عليه يسوع في الموعظة على الجبل (مت ٥)، لا بل وأكثر من ذلك، تعلن لا ١٩: ١٧-١٨، التي تبدأ بالنهي عن الحقد وتنهاي بالدعوة الصريحة إلى المحبة، أنّ الشخص ليس مدعوًا فقط لتجنّب الحقد والانتقام، ولكن أيضًا للمحبة، فلا يكفي تجنّب الموقف السلبي، ولكن لا بدّ من موقف إيجابي، من محبة إيجابية فاعلة (HARTLEY 1992, 318).

بالإضافة إلى ذلك، فإنّ آ ١١-١٨ تستخدم تعابير مختلفة للقريب: آ ١١-١٢: "عميت" (صاحب)؛ آ ١٣-١٤: "رُع"، "قريب"؛ آ ١٥-١٦: "عميت" (صاحب)، "عم" (شعب)، "رُع" (قريب)؛ آ ١٧-١٨: "أخ" (أخ)، "عميت" (صاحب)، "عم" (شعب)، "رع" (قريب). وبالتالي، فلاويون ١٩: ١٧-١٨ تمثّل القمّة الأدبية واللاهوتية للوحدة التي تتألف من آ ١١-١٨ ككلّ، أي أنّ محبة القريب تجمع قمة جميع الوصايا الموجودة في آ ١١-١٨ وتلخصها وتمثلها، وتعني عمليًا، تجنّب القيام بأيّ أمر من الأفعال التي تنهي عنها تلك الآيات. وعليه فمحبة القريب كالنفس تلخص الوصايا التي يتضمّن هذا المقطع، وتمثّل المفهوم الذي يوحدّها ويشكّل الأساس بالنسبة إليها (ALLBEE 2006: 163-165). ليست محبة القريب فقط أساس عدم بغضه والحقد عليه

والانتقام منه، لكنّها أيضاً أساس عدم السرقة، والكذب، والغدر، والقسم الكاذب، والظلم، والسلب، وعدم استغلال الأجير وضعفات المعوقين، والجور في الحكم، وعدم المحاباة، ونشر النميمة وشهادة الزور.

من هو القريب؟

عند هذه النقطة، لا بدّ لنا من أن نتحوّل لكي نتعامل مع السؤال البديهيّ الأوّل الذي تطرحه وصيّة محبّة القريب كالنفس في لا ١٩: ١٨، وهو السؤال حول من هو القريب؟ والذي يمثّل عادة نقطة النقد والانتقاد الرئيسيّة التي يتبنّاها المسيحيّون عندما يدركون بأنّ وصيّة محبّة القريب كالنفس ترد في العهد القديم، حيث يعتبرون بأنّ القريب هنا إنّما هو الإسرائيليّ الآخر، ويعتبرون بالتالي أنّ ذلك علامة ضيق أفق الوصيّة في العهد القديم قبل أن يقوم يسوع ورغم اقتباسه للوصيّة من العهد القديم بإحداث تغيير جذريّ فيها وفي معناها، بنقلها إلى أبعادها العالميّة التي يكسر من خلالها حدود العرق والشعب والدين.

وللإجابة على هذا السؤال دعوني أبدأ بأن أوّكد صحّة الجزء الأوّل من النظرية والقائل بأنّ القريب في لا ١٩: ١٨ هو فعلاً الإسرائيليّ الآخر. ولكن دعوني أيضاً أعلن ومن البداية أنّ الجزء الثاني من تلك النظرية أي اتخاذ ذلك كدليل على ضيق أفق وانغلاق وعنصريّة الوصيّة في لا ١٩: ١٨ إنّما هو نتيجة خاطئة.

فإذا ما كانت المسيحيّة كما اليهوديّة الفريسيّة اللاحقة تؤكّد بأنّ القريب هو كلّ الإنسانيّة، كما هو الحال مثلاً مع رابّي عقيبا يعتبر وصيّة محبّة القريب كالنفس (لا ١٩: ١٨) على أنّها الوصيّة الأساس في الشريعة بكاملها، مع اعتبار أنّ القريب هنا إنّما يشير إلى الإنسانيّة بأسرها (KAMINSKY 2008, 132)، فإنّ الإشارة إلى محبّة "الغريب النزيل" في لا ١٩: ٣٣-٣٤ تشير إلى أنّ لا ١٩:

١٨ تشير تحديداً إلى العلاقات بين أبناء شعب إسرائيل دون سواه. ومما يدعم هذا الافتراض أنّ التعابير الأخرى المستخدمة للآخر في لا ١٩: ١٧-١٨ (أخ، صاحب، شعب) إنّما هي جميعها تعابير ترتبط بأفراد ينتمون إلى إسرائيل، الأمر الذي يؤكّد أنّ التعبير الرابع المستخدم للآخر هناك، أي قريب، هو أيضاً للإشارة إلى الإسرائيليّ الآخر (KAMINSKY 2008, 123).

لكن، لفهم الإطار الحقيقيّ لوصية محبة القريب في لا ١٩: ١٨، علينا أن نلقي نظرة على الغريب النزيل في آ ٣٣-٣٤، والذي يشير هنا إلى الغريب الذي يسكن في وسط جماعة إسرائيل. وهذه المجموعة من الغرباء هي مجموعة خاصّة تعتبر التوراة بشكل عامّ وشرعة القداسة التي ينتمي إليها لا ١٩ (لا ١٧-٢٦) بشكل خاصّ أنّ عليها أيضاً أن تخضع لمجموعة من الواجبات التي تفرضها عليها إقامتها في وسط شعب إسرائيل، كالاتناع، مثلاً، عن أكل الحيوانات (لا ١٧: ١٥)، وبالتالي فهي تخضع لبعض الواجبات التي يخضع لها شعب إسرائيل. كما أنّها في الوقت نفسه تتمتع ببعض الامتيازات التي يتمتّع بها شعب إسرائيل، ومن بينها، مثلاً، بحسب خر ١٢: ٤٨-٤٩، أنّه يمكن للغريب النزيل في أرض إسرائيل أن يحتفل بالفصح مع شعب إسرائيل إنّ هو اختار أن يختتن. وإن كان كلّ ذلك لا يلغي أنّ بعض القواعد الأخرى التي تبقي على الغرباء النزلاء، من جهة أخرى، مفصولين عن، وفي درجة أدنى من شعب إسرائيل، كلاويين ٢٥: ٤٥-٤٦ التي تسمح بشراء أولاد الغرباء النزلاء كعبيد، الأمر الذي لم يكن ممكناً مع العبرانيين (KAMINSKY 2008, 123-124). ولكن علينا أن نكون حذرين قبل أن نحكم على ذلك أو ندينه، لأنّه حتّى في أيّامنا هذا يخضع الغرباء المقيمين في ثقافة جديدة لبعض القواعد الخاصّة التي تميّزهم عن أولاد المنطقة الأصليين.

ومن بين الامتيازات الأخرى التي يتمتّع بها الغرباء النزلاء في أرض إسرائيل هي المحبة كالنفس تماماً كابن شعب إسرائيل كما تعلن صراحة الوصيّة

الموجودة في لا ١٩ : ٣٣-٣٤، وبالتحديد في الخطاب نفسه الذي يتضمّن الدعوة لمحبة القريب كالنفس. ومن الهام أن نذكر هنا أنّ الدعوة لمحبة الغريب النزيل في لا ١٩ : ٣٤ تتضمّن مرتكزاً لاهوتياً إضافياً للدعوة المشابهة لمحبة القريب كالنفس، حيث تركز محبة الغريب النزيل، بالإضافة إلى الإطار العام للخطاب والذي يتمحور حول العهد مع الله وقداسته الله وعمله الخلاصي في حياة شعبه (٢آ، ٣٦)، على دعوة إسرائيل لتذكر أنّها كانت هي نفسها غريبة ومتغرّبة قبل أن تختبر الخروج (٣٤ آ).

وبالتالي فالقريب الذي توصي لا ١٩ بمحبته كالنفس إنّما هو العبراني الآخر والغريب النزيل الملتزم دون سواهما، لكنّ ذلك يعني كلّ من يتعامل معه الإسرائيلي العادي. حيث أننا يجب ألا ننسى أنّ العالم بالنسبة إلى العبراني العادي في إسرائيل القديمة لم يكن يتجاوز محيطه المحلي، ولم يكن يتعامل مع غرباء أمراً شائع الحدوث بالنسبة إلى الكثيرين باستثناء الغرباء الذين يقيمون في ذلك المحيط المحلي. وبالتالي، فالتركيز على تلك الجماعة المحيطة لا يجب أن يرى كأمر ضيق، لأنّه يشمل كلّ المحيط (KAMINSKY 2008, 130). فمن خلال الإشارة إلى القريب والغريب النزيل، فإنّ لا ١٩ تدعو سامعها لكي يحبّ كلّ من يتعامل معهم كنفسه، محبة حقيقية وفاعلة.

معنى محبة القريب

إنّ ما سبق وقلناه أعلاه عن الإطار الذي تأتي فيه وصية محبة القريب كالنفس في لا ١٩ يظهر أموراً هامّة عن مفهوم تلك الوصية. فمحبة القريب، كما الغريب النزيل، في لا ١٩ ليست مجرد عاطفة، لكنّها وصية وواجب وفريضة. محبة القريب والغريب النزيل هي محبة تنبع من علاقة العهد التي تجمع إسرائيل بإلهها، وهي محبة فاعلة تترجم ذاتها بشكل عملي.

بالإضافة إلى ذلك، فإنّ الخليط المميّز للفرائض المتعلقة بالعبادة وتلك المتعلقة بالعلاقات في المجتمع في لا ١٩ يظهر أنّ العبادة ونمط الحياة هما أمران متلازمان لا يمكن الفصل بينهما، كما يؤكّد يسوع نفسه لاحقاً في مت

٥ : ٢١-٢٤.

وذلك الارتباط بين العبادة والحياة، بين العلاقة بالله والعلاقة بالإنسان الآخر، هو أمر يؤكّد عليه اللاهوت الكهنوتيّ، التوراة، والكتاب المقدّس بشكل عامّ، والذي يقدّم الحياة على أنّها لقاء مستمرّ بين الله وشعبه. وبالتالي فأيّ شخص يخطئ بحقّ الله يؤذي علاقته بغيره ويهدّد الجماعة، وأيّ شخص يخطئ بحقّ أخ أو أخت له في الجماعة إنّما يؤذي ويهدّد علاقته بالله؛ فعلاقتنا بالله وعلاقتنا بغيرنا تترابطان وتؤثران ببعضهما البعض إلى أبعد الحدود (KAMINSKY 2008, 125-126).

وعليه فلاويون ١٩ تعلن لنا أنّ محبة القريب والغريب النزيل، أي محبة كلّ ومن نتعامل معه، هي وصيّة تنبع من علاقة العهد التي تربط المؤمن بالله واختبار عمل الله الخلاصيّ في حياته. لا ١٩ تعلن لنا أنّ محبة الإنسان الآخر هي أمر يرتبط ارتباطاً وثيقاً بعلاقتنا بالهنا الذي لا يمكن فصل علاقتنا به بعلاقتنا بأخيّنا الإنسان. ولا ١٩ تعلن لنا أنّ المحبة التي نحن مدعوون لنعيشها هي ليست مجرد عاطفة، لكنّها محبة فاعلة تترجم نفسها بشكل عمليّ ملتزم وتلخص في نفسها التطبيق العمليّ للشريعة.

لا ١٩ ورسالة يعقوب

لعله يكون من الهامّ بالنسبة إلينا هنا أن ندرك وجود تأثير واضح ولكن غالباً مهمل للاويين ١٩ على رسالة يعقوب ولاهوتها ومفهومها عن الإيمان الفاعل.

فبالإضافة إلى الاقتباس المباشر للاويين ١٩ : ١٨ ب في يع ٢ : ٨، تتضمّن رسالة يعقوب أربعة إشارات مؤكّدة، وإشارتين إضافيتين محتملتين للاويين ١٩ : ١١-١٨، كما هو مبين في الجدول التالي والذي يتبع في ترتيبه ترتيب الآيات في لا ١٩ : ١١-١٨، مع استخدام النجمة للإشارة إلى الحالتين غير المؤكّدين:

يعقوب	لا ١٩: ١١-١٨
١٢: ٥	١٢
٤: ٥	١٣
٩، ١: ٢	١٥
١١: ٤	١٦
*٢٠: ٥	١٧
*٩: ٥	أ١٨
٨: ٢	ب١٨

رسالة يعقوب ولاويون ١٩: ١١-١٨

وبالتالي، فالآيتان الوحيدتان في لا ١٩: ١١-١٨ اللتان لا يوجد أيّة إشارة إليهما في يعقوب هما لا ١٩: ١١ و ١٤، الأمر الذي يظهر وبوضوح قيام كاتب رسالة يعقوب باستخدام لا ١٩: ١١-١٨ كأحد المصادر الرئيسيّة في بناء رسالته ولاهوته (JOHNSON 1982, 399). وعليه فكاتب رسالة يعقوب رأى أنّ الإيمان الفاعل الذي يجب أن يعيش على أساسه المؤمنون والذي يترجم نفسه بأعمال تشهد عنه هو الإيمان الذي يتمحور حول محبّة القريب كالنفس كما هي معلنة في لا ١٩، محبّة فاعلة وملتزمة ترتبط بعلاقة المؤمن بالله، تلخص معنى الشريعة، وترجم نفسها بشكل عمليّ.

محبّة القريب... طريق القداسة...

في لا ١٩، نجد دعوة صريحة من الله القدّوس لنا كشعبه إلى القداسة. لكنّ القداسة التي يدعونا إليها لا ١٩ ليست مجرد قداسة روحية أو تعبديّة، لكنّها قداسة عملية حياتية ترتبط وتظهر في طريقة الحياة التي نعيشها مع الآخرين؛ هي قداسة تظهر في المحبّة الفاعلة التي تتجسّد في الحياة اليوميّة وفي علاقاتنا مع كلّ من وما يحيط بنا.

وذلك الارتباط بين القداسة والمحبّة هو ارتباط هامّ في الكتاب المقدّس

بكامله، حيث القداسة والمحبة ترتبطان وتؤثران على بعضهما البعض؛ فالقداسة تعبر عن نفسها بالمحبة. والمحبة تجد صورتها الأنقى من خلال القداسة؛ فالمحبة الحقيقية تصنع عدالة، والعدالة هي الأساس الثابت للمحبة المقدسة؛ ذلك الارتباط بين المحبة والعدالة والقداسة يحفظ المحبة من أن تتحوّل إلى مجرد شعور، والعدالة من أن تكون قاسية ومدمّرة، والقداسة من أن تكون شيئاً فردياً سلبياً.

ولعلّ أحد أوضح الأمثلة على ذلك الارتباط بين القداسة والمحبة هو في دعوة يسوع لمن يقدم ذبيحة أن يترك تقدمته على المذبح إلى أن يذهب ويصطحب مع من له عليه شيء (مت ٥: ٢١-٢٤). كما أنّ ذلك الارتباط بين القداسة والمحبة يظهر جلياً في رسالة بطرس الأولى ١: ١٥-١٦، والتي هي أيضاً بدورها تتخذ من لا ١٩، وبالتحديد من إطار ربط القداسة بالمحبة في لا ١٩ (آ ٢ب)، أساساً للاهوتها (HARTLEY 1992, 323-325).

الدعوة لمحبة كلّ آخر نتعامل معه في لا ١٩ هي دعوة للمحبة الفاعلة التي تمثّل وحدها طريقنا لنكون قديسين على صورة إلهنا القدوس الذي يجمعنا به عهد نعمة ومحبة ينبع من شخصه هو.

خاتمة

يتضمّن الخطاب الموجود في لا ١٩ إحدى الوصيتين اللتين يعتبر يسوع أنّهما الوصية الأعظم في الشريعة واللّتين تتعلّق بهما الشريعة وتعاليم الأنبياء، وهي وصية محبة القريب كالنفس، وبالتالي يمثّل لا ١٩ أحد النصّين اللذين يضعهما يسوع في مركز الشريعة والأنبياء، ويعتبر أنّهما يلخّصان الشريعة والأنبياء، أي الكتاب المقدّس في زمنه.

وتؤسّس لا ١٩ وصية محبة القريب على طبيعة الله وعلى علاقة العهد التي تجمع الله بشعبه، وعلى عمل الله الخلاصيّ في حياة شعبه، وانطلاقاً من ذلك

تدعو المؤمن لكي يحبّ القريب والغريب النزيل، أي كلّ من يلتقي به ويتعامل معه، محبة حقيقية فاعلة. وتأتي وصية محبة الآخر في لا ١٩ كملخص وكقمة لجميع الوصايا والفرائض التي يتضمّننها الخطاب، والتي هي بدورها تمثّل تطبيقاً عملياً للوصايا العشر وللشريعة بشكل عامّ، وبالتالي تمثّل محبة الآخر كالنفس في لا ١٩ أساساً لتحقيق كلّ وصية أخرى، وبشكل ترتبط به محبة الآخر بمحبة الله وعبادته بطريقة لا يمكن الفصل بينهما.

انطلاقاً من ذلك، نستطيع أن نقول بأنّ نفس وصية "محبة القريب" التي يعتبر يسوع، والتي يفترض بولس (رو ١٣: ٨-١٠)، أنّها الأساس الذي يوحد الناموس والأنبياء والمقتبسة من العهد القديم، وبالتحديد لا ١٩: ١١-١٨، هي وصية تحمل معنى متكامل في كلا العهدين؛ فما يبدو على أنّه فارق بين العهدين في إعطاء الأولوية للشريعة أمّ للمحبة هو وجهان متكاملان لعملة واحدة؛ فحيث يعطي العهد الجديد الأولوية للمحبة (رو ١٣: ٨؛ غل ٥: ١٣)، يضع العهد القديم محبة القريب في إطار شرائعيّ قانونيّ بشكل يعطي الأولوية للشريعة، ويعتبر المحبة بحدّ ذاتها جزءاً من الشريعة. وبالتالي، فالعهد القديم يضع محبة القريب في إطار حياة الجماعة والعلاقات الاجتماعية التي تنظّمها الشريعة، في حين يضع العهد الجديد تلك الوصية في إطار العلاقات الشخصية ("لا تكونوا مديونين لأحد بشيء إلاّ بأن يحبّ بعضكم بعضاً، لأنّ من أحبّ غيره فقد أكمل الناموس" (رو ١٣: ٨)). وبالتالي فأيّ فهم متكامل للمعنى الحقيقيّ لوصية محبة القريب يجب أن يأخذ كلا الجانبين الموجودين في كلا العهدين بعين الاعتبار وبشكل يكمل به أحدهما الآخر (ALLBEE 2006: 147-148).

في النهاية، تعتبر لا ١٩ أنّ محبة الآخر محبة فاعلة وحقيقية تترجم نفسها بشكل عمليّ، وتمثّل بالنسبة إلى يعقوب أساس الإيمان الفاعل، هي وحدها طريق القداسة الحقيقية التي تركز على محبة تضحيّ لمنح حياة أفضل لآخرين. إدراك ذلك هو أمر بالغ الأهميّة بالنسبة إلينا كمسيحيين مدعوّين لكي نكون

أمينين لإلهنا، ونتبع مثال إلهنا المتجسد الذي أظهر لنا أنّ المحبة الحقيقية هي المحبة الفاعلة التي تبذل حتى ذاتها، وبذلك وحده تقود إلى القيامة التي تعلن نصره الحياة على شرّ وألم وموت.

المراجع

- ALLBEE Richard A., "Asymmetrical Continuity of Love and Law between the Old and New Testaments: Explicating the Implicit Side of a Hermeneutical Bridge, Leviticus 19.11-18" *JSOT* 31/2 (2006) 147-166.
- CARMICHAEL CALUM M., "Laws of Leviticus 19", *Harvard Theological Review* 87/3 (1994) 239-256.
- HARTLEY John E., *Leviticus*, Word Biblical Commentary, vol. 4, Dallas, Texas: Word Books, Publisher, 1992.
- JOHNSON Luke T., "The Use of Leviticus 19 in the Letter of James", *Journal of Biblical Literature* 101/3 (1982) 391-401.
- KAMINSKY Joel S., "Loving One's (Israelite) Neighbor: Election and Commandment in Leviticus 19", *Interpretation* 62/2 (2008) 123-132.
- MILGROMM Jacob, "Law and Narrative and the Exegesis of Leviticus XIX.19", *Vetus Testamentum* 46/4 (1996) 544-548.
- MWOMBESI Fidon R., "Between Text and Sermon, Leviticus 19.1-37", *Interpretation* 53/4 (1999) 391-394.
- STERN Jay B., "'Jesus' Citation of Dt 6.5 and Lev 19.18 in the Light of Jewish Tradition", *The Catholic Biblical Quarterly* 28 (1966) 312-316.

قانون الإيمان العبري

ث ٦ : ٤ - ٩

الخوري جوزيف نفاع
دكتور في لاهوت الكتاب المقدس

مقدمة

في قلب سفر تثنية الاشتراع، المليء بالقوانين والعقوبات، يطالعنا نصّ من نوع آخر: "إسمع يا إسرائيل"؛ بداية حكميّة بامتياز. هو المعلم ذو الخبرة الطويلة ينصح طلابه وأبناءه، يحضّهم على اتّباع الحقّ والحقيقة، وينقل إليهم خلاصة ما توصّل إليه عبر أيامه^(١). وإذ يتوجّه الكاتب إلى "إسرائيل"، فهو يشير إلى أنّ حكمته التالية هي "حكمة عامّة"، واجبة التطبيق من قبل جميع أبناء الشعب، من كلّ من يعتبر نفسه عضوًا في "شعب الله المختار". ويرتقي بنا الحال إلى أعلى الدرجات، إذ نعلم أنّ هذا النصّ تحوّل إلى صلاة يومية في الديانة اليهودية^(٢). يصلي الإنسان مجموعة من الأوامر: أن يحبّ وأن يحفظ الوصايا وأن يردها. يقول الإنسان في عمق الصلاة والتأمل ما تعلّمه في دينه. لهذا السبب، يُطلق على هذا النصّ اسم "قانون الإيمان العبري"^(٣).

ما هو هذا النصّ، "القانون"؟ وما هي أسس الإيمان المفروضة في البيل العبري؟ عن أيّ علاقة مع الله يتكلّم؟ وما هي نتائج هذا الإيمان على حياة الإنسان؟ سأحاول في الصفحات التالية أن أتلمس معكم بعضًا من أنوار هذا

(1) Cf. J. L. CRENSHAW, "Education in Ancient Israel", *JBL* 104 (1985) 601-615.

(2) Cf. S. LEVY, « Le Chema Israël, une prière juive citée dans les Évangiles (Mt 22, 35) », *Rencontre Chrétiens et Juifs* 10 (1976) 296-302.

(٣) ونحن أيضًا في القدّاس، نتلو النؤمن، "قانون الإيمان"، فنقول ما تعلّمنا أنّ من الواجب الإيمان به.

النصّ الرائع الجمال، والفريد في شكله وفي مضمونه^(٤).

الدراسة التحليلية

يمكننا اعتبار هذا النصّ "قلب التوراة"؛ فاليهود يُطلقون عليه اسم "قانون الإيمان العبري"، أي أنه يعرض الأسس التي يبنى عليها اليهود إيمانهم؛ وبالتالي فهو يعرض أسس التعليم الذي يعطينا إياه البيبل العبري^(٥). من هنا، فاليهوديّ المؤمن يصلّي هذا النصّ مرّتين كلّ يوم، صباحًا ومساءً؛ فهو رفيق دربه وهو صلاته وهو أيضًا ذاكرته الدينيّة. كما أنّ اليهوديّ يتلو هذا النصّ في لحظات حياته الأخيرة، قبل أن يسلم روحه بين يديّ خالقه^(٦). وهذا ما يُفهمنا مدى أهميّة هذه الكلمات، ومدى العمق اللاهوتيّ الذي تتضمّنه.

الآية ٤: שְׁמַע יִשְׂרָאֵל יְהוָה יְהוָה אֱלֹהֵינוּ יְהוָה אֶחָד: "اسمع إسرائيل ربّ إلهنا رب واحد"

إنّها العبارة الأساسيّة في هذا النصّ، وهي تُعتبر نوعًا ما عنوان النصّ كلّ وخلاصته. ففي المخطوطات العبريّة، وفي الـ BHS أيضًا، نجد حرفين منها مكتوبين بحرف كبير، يساوي ضعف حجم باقي الأحرف، وهما: الحرف الأخير من الكلمة الأولى، أي حرف "لا" (ע) من كلمة שְׁמַע (ش م ع، أي "اسمع")، والحرف الأخير من الكلمة الأخيرة، أي حرف "د" (ד) من كلمة אֶחָד (إِ ح د، أي "واحد").

שְׁמַע יִשְׂרָאֵל יְהוָה יְהוָה אֱלֹהֵינוּ יְהוָה אֶחָד:

وفي البيبل العبريّ ثلاثة أحرف فقط مكتوبة بهذا الحجم. أولها هو الحرف

(4) Cf. Y. SUZUKI, "Deut. 6:4-5: Perspectives as a Statement of Nationalism and of Identity of Confession", *AJBI* 9 (1983) 45-52.

(5) Cf. J. G. JANZEN, "On the Most Important Word in the Shema (Deuteronomy VI 4-5)", *VT* 37 (1987) 280-300.

(6) Cf. S. LEVY, *op.cit.*, 296-302.

الأول من الكتاب المقدس، أي الكلمة الأولى من سفر التكوين، בְּרֵאשִׁית (بريشيت، أي "في البدء"). إذاً من الواضح أنّ هذه الكتابة الكبيرة تدلّ على نصوص ذات أهميّة لاهوتيّة مميّزة. والحال أنّ نصّنا يحوي اثنين من هذه الأحرف.

حاول بعض العلماء إعطاء تفسير ما لهذين الحرفين الكبيرين، فاقترحوا جمعهما في كلمة، هي יהוה (ع د، أي "شاهد"، الشخص الذي يشهد لشيء ما)؛ فهذه العبارة تشكّل إذاً الشهادة على الإيمان: "إسمع يا إسرائيل إنّ الربّ إلّنا هو ربّ واحد"^(٧)؛ فهذه العبارة، الشهادة، تشكّل نوعاً ما خلاصة النصّ كلّها. وهكذا، وحسب التقليد اليهودي، إن تعذّر على المؤمن تلاوة كامل النصّ، يمكنه في صلاته، أو في ساعة موته، أن يستعيض عنه بتلاوة هذه الجملة الأولى فقط.

هذه الجملة ليست سهلة الفهم، إذ يمكننا أن نترجمها بطريقتين مختلفتين^(٨)؛ فالترجمة الحرفيّة لها تأتي على الشكل التالي: "إسمع يا إسرائيل، الربّ إلّنا ربّ واحد". واختلاف الترجمة عائد إلى اختلاف في طريقة قسمة هذه الجملة، أي أنّ الشراح يضعون فاصلة، أو نقطتين، في وسط الجملة، لإيضاح المعنى. والطريقة الأولى تكون على الشكل التالي: "إسمع يا إسرائيل: الربّ إلّنا ربّ واحد". ويكون المعنى المقصود: "إسمع يا إسرائيل (ما أوصيك به): إنّ الربّ إلّنا هو ربّ واحد (لا إله آخر سواه)"، وتكون هذه الجملة بالتالي توصيةً للمؤمن بأن يحافظ على إيمانه بوحديّة الله^(٩). بذلك تكون هذه الآية خلاصةً

(٧) نلاحظ أنّ هذه العبارة، بمضمونها، توازي إلى حدّ كبير مضمون الشهادة الأولى في الدين الإسلامي: "أشهد أنّ لا إله إلاّ الله"؛ فلا بدّ أنّ هناك تأثيراً متبادلاً بين هاتين الشهادتين.

(8) Cf. R.W.L. MOBERLY, "Yahweh Is One: The Translation of the Shema", *VTSup* 41, Brill, Leiden, 1990, 209-215.

(9) Cf. T.J. MEEK, "Monotheism and the Religion of Israel", *JBL* 61 (1942) 21-43.

للاهوت الأساسي^(١٠)، المرتكز على معرفة الله، ومعرفة أن لا إله سواه^(١١).

أما الطريقة الثانية فهي على الشكل التالي: "إسمع يا إسرائيل الربّ، إلهنا ربّ واحد"^(١٢). قبل الخوض في معنى هذه الجملة أشير إلى أنّ فعل **נִשְׁמָע** (شَمَع) الذي نترجمه عامّةً إلى "سمع"، لا يعني فقط الإصغاء والانتباه وإدارة الأذن، بل هو يعني أيضًا "الطاعة"^(١٣)، على ما نقول في اللهجات المحليّة، "سَماع الكلمة"، أي "أطع الأوامر". ويكون بذلك أنّ الآية تأمرنا بأن نطيع أوامر الربّ، وأن نسير حسب شريعته^(١٤). ولماذا علينا الالتزام بذلك؟ لأنّ الربّ واحد، ولا إله سواه، أي أنّه وحده القادر على إعطائنا شريعةً تخلصنا. إذًا، الترجمة الثاني للآية تشكل خلاصة اللاهوت الخلفي.

يحاول الكاتب إذًا، من خلال هذه العبارة الأولى، أن يسكب صلب معتقداته كلّها: فهي خلاصة اللاهوت والأخلاق، كما هي آية أساسيّة من التوراة، أي أنّها تلخّص المفاهيم الكتابيّة أيضًا؛ خاصّةً وأنّ الكاتب ميّرها وأحاطها بحرفين كبيرين، في أولها وفي آخرها.

وسنرى أنّ الآيات اللاحقة ستوسّع هذه المفاهيم اللاهوتيّة والخلقيّة وتشرحها، واضعةً لها التطبيقات اللازمة: ما هو الإيمان بالله؟ وكيف نلتزم به؟

الآية ٥: **וְבָרַךְ-מֵאֵרֶךְ וְאֶהְיֶה אִתְּ יְהוָה יְהוָה בְּכֹל-לְבָבְךָ וּבְכֹל-נַפְשְׁךָ:**
"وأحبت الربّ إلهك بكلّ قلبك وكلّ نفسك وكلّ قوتك"

(١٠) أو ما نسمّيه في العالم الكاثوليكيّ: اللاهوت العقائديّ.

(11) Cf. C.H. GORDON, "His Name is 'One'", *JNES* 29 (1970) 198-199. G.A.F. KNIGHT, "The

Lord is One", *ExpTim* 79 (1967/68) 8-10; N. LOHFINK - J. BERGMAN, "בָּרַךְ", *TDOT*, I, Eerdmans, Grand Rapids, 1974, 193-201.

(12) Cf. Gerhard von RAD, *Deuteronomio*, Antico Testamento 8, Paideia, Brescia, 1979, 71-72.

(١٣) رج مثلاً، تك ٣: ١٧؛ ١٦: ٢؛ ١١: ١٧؛ ٢٠: ٢١؛ ١٢: ٢٢؛ ١٨: الخ.

(14) Cf. R. MARTIN-ACHARD, « Note sur une confession de foi inspirée du 'shema' d'Israël », *ETR* 60 (1985) 255-258.

إنطلاقاً من اكتشافنا أنّ الكاتب يدعونا لفهم عمق اللاهوت، يصدمنّا أنّ المبدأ الأوّل الذي يضعه النصّ لم يكن لا الإيمان ولا الشهادة بل الحبّ: **וְאַהֲבָתְךָ**. إنّهُ الفعل **אַהֲב** بالماضي، مع واو القلب^(١٥). هذه الصيغة اللغويّة تُستعمل أصلاً للإخبار، للسرد، لا للأمر^(١٦). تهدف هذه الصيغة "السردية" إلى تأكيد الحدث، أخبرك عن أمر يجب عليك أن تفعله، في المستقبل، مستعملاً صيغة الماضي. يُطلق عدد كبير من شراح الكتاب المقدّس على هذه الصيغة اسم "الماضي النبويّ"؛ فمع الأنبياء، يتكلّم الله عمّا سيفعله مع شعبه، في المستقبل، بصيغة الماضي، لأنّ أقوال الله لا بدّ أن تتحقّق، ولا مجال للشكّ فصار. نقاً مثلاً ف. ح. قال:

וְנָתַתִּי לָכֶם לֵב חָדָשׁ... וְהִסְרַתִּי אֶת-לֵב הָאֲבֹן מִבְּשָׂרְכֶם וְנָתַתִּי לָכֶם לֵב בָּשָׂר:

(الترجمة الحرفية: "وأعطيتكم قلباً جديداً... ونزعت قلب الحجر من لحمكم، وأعطيتكم قلب لحم") (حز ٣٦: ٢٦). هذه الصيغة ما زالت مستعملة في اللهجة المحكيّة وبكثرة؛ إذ نقول عند إحساسنا بخطر ما: "اخترت بيتي"، بالرغم من أنّ الكارثة لم تقع بعد. وفي توبيخي لابني عندما لا يعكف على الدرس والاجتهاد في المدرسة، أقول له: "سقطت بالامتحان"، بالرغم من أنّه لم يقدّم امتحانه بعد^(١٧). هذه الصيغة هي من أقوى صيغ التأكيد في الكتاب المقدّس. نفهم ممّا سبق أنّ الكاتب يتكلّم عن حبّ الله على أنّه "أمر مقضيّ"، لا مجال لمناقشته. إنّهُ صلب الموضوع والأساس الذي يُبنى كلّ شيء. من لا يحبّ الله، لا يمكنه أن يدخل في أي نوع من العلاقة معه. هذا الحبّ هو ضرورة مسبقة، في الماضي، لإكمال قراءة النصّ.

(١٥) واو القلب، تقلب الفعل الماضي إلى مضارع. أي يجب علينا أن نترجم بدل "وأحببت" (بالماضي)، "وتحبّ" (بالمضارع).

(١٦) فالصيغة الطبيعيّة للأمر هي استعمال فعل الأمر مع الواو؛ كما هي الحال في كلام يوسف مع إخوته: **וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם יֹסֵף... זָאת עֲשֵׂי וְחַיִּי** ("ثمّ قال لهم يوسف... إفعلوا هذا واحيوا") (تك ٤٢: ١٨).

(17) Cf. P. JOUNON, *Grammaire de l'hébreu biblique*, Editrice Pontificio Istituto Biblico, Rome, 1996, § 117.

ويلفت نظرنا أنّ الكتاب المقدّس يضع اللاهوت العقائديّ في صلب علاقة الحبّ. فالببيل العبريّ لا يدخل نهائيّاً في نقاشات حول طبيعة الله أو كيانه، حتّى أنّنا لا نجد فيه أيّ نصّ يطرح مسألة "وجود الله"؛ فالله، بالنسبة إلى الكاتب الملهم، "مُعطى قبليّ"، بمعنى أنّه حقيقة غير قابلة للنقاش. الكاتب هو إنسان مؤمن، ويوجّه كلامه إلى المؤمنين من أبنائه وتلامذته. لذلك فهو لا يناقش لا وجود الله ولا حتّى وجوب محبّته، بل هو يبيّن كلّ تفكيره على هذين الأساسين الواضحين^(١٨).

من ناحية أخرى، نلاحظ انتقالاً فجائيّاً من صيغة الجمع إلى صيغة المفرد بقوله: "إسمع يا إسرائيل، إنّ الربّ إلهنا"؛ فالضمير المتّصل في "إلهنا" هو بالجمع؛ نتكلّم عن إله كلّ المؤمنين، ومن ثمّ نجد، "أحبّ الربّ إلهك"؛ والضمير المتّصل في "إلهك" هو بالمفرد. هذا الاختلاف على غرابته، هو من الخصائص اللغويّة الشائعة في سفر تثنية الاشرع، لدرجة أنّه يصعب إيجاد نصّ واحد بدون هذه الخاصيّة^(١٩).

يريد النصّ إفهامنا أنّ إعلان البشارة والتلمذة على الإيمان هما أمر جماعيّ. لا يمكن لأحد أن يكتشف الإيمان بمفرده، بل هو بحاجة لمن يشهد أمامه عن اختباره مع الله، داعياً إياه إلى التمثّل به. من هنا يبدأ النصّ بالبعد الجماعيّ: "إسمع يا إسرائيل: إنّ الربّ إلهنا...". نشهد عن إيمان معاش من قبل كلّ الشعب. أمّا في مرحلة الحبّ، فالأمر يُصبح شخصيّاً: "أحببت الربّ إلهك".

فالجماعة هي قادرة على التبشير، ومن واجبه أن تنقل لك الإيمان، ولكنّها

(18) Cf. D.J. Mc CARTHY, "Notes on the Love of God in Deuteronomy and the Father-Son Relationship between Yahweh and Israel", *CBQ* 27 (1965) 144-147; J. W. MCKAY, "Man's Love for God in Deuteronomy and the Father/Teacher—Son/Pupil Relationship", *VT* 22 (1972) 426-435.

(١٩) يعزو عدد من الشراخ هذا الأمر إلى الطبقات التأليفية للنصّ، وأنّ الأمر عائد بالتالي إلى مصادر مختلفة، بعضها بالمفرد وبعضها الآخر بالجمع، تمّ جمعها لاحقاً بنصّ واحد. ولكن، حتّى وإن صحّ هذا الاعتبار، لا بدّ لنا من أن نتساءل حول المعنى الذي يعطينا إياه هذا الاختلاف في النصّ الواحد، أو في ما نسّميه علمياً "الشكل النهائيّ للنصّ".

لا تستطيع أن تجبرك على حبّ الله، ولا يمكنها أن تحبّ الله بدلاً منك. هذا الالتزام هو قرار شخصي وحرّ من قبلك؛ أنت تتحمّل مسؤوليته وحدك.

يضيف الكاتب الملهم على أمر الحبّ ثلاث عبارات، اعتدنا أن نترجمها على الشكل التالي: "بكلّ قلبك وكلّ نفسك وكلّ قوّتك"، ولكن لا بدّ لنا من دراسة كلّ تعبير على حدة، متعمّقين في مختلف المعاني التي يمكنه حملها.

- "من كلّ قلبك": فالقلب في البيبل العبري، ليس مركز العواطف، كما هو في سائر اللغات الحديثة. فنحن لا نتكلّم إذاً عن مجرد ارتباط عاطفيّ بالله، بل الأمر هو أبعد من ذلك بكثير. كلمة "قلب" في العبريّة هي **לב** (لِ ب)، ومعناها لا ينحصر في الدلالة لا على عضو من جسم الإنسان ولا حتّى على مجرد الفكر أو مركز القرار، كما اعتدنا إجمالاً على القول؛ فكلمة **לב** تشير أساساً إلى داخل الإنسان⁽²⁰⁾، إلى كلّ ما هو ليس جسدياً فيه، إلى ما يجعل من الإنسان إنساناً⁽²¹⁾. من هنا نجد أحياناً أنّ كلمة **לב** تشير إلى الإنسان بكليّته، بكلّ ما هو فكر وشعور وقرار ومواقف، إلخ. إذاً، أنا مدعوّ أن أحبّ الربّ بكليّتي، بكلّ ما فيّ من أفكار وأخلاق ومشاعر. ولكن، يجب ألاّ ننسى، أنّ **לב** لا يشير إلى ما هو جسديّ في الإنسان، فهل يمكنني ألاّ أحبّ الربّ بجسدي؟ ما هو المقصود من ذلك؟

يمكننا فهم هذا التعبير من خلال استعماله في اللّغة العبريّة، إذ نقول "لبّ الشيء"، أي أساسه، كقولنا مثلاً، "لبّ الموضوع" أي فكرته الأساسيّة، ولبّ البرتقالة، هو ما يؤكل منها، ما ليس قشرًا. من هنا نفهم أنّ كلمة قلب في العبريّة، وهي تُلفظ "لب"، تشير إلى ما هو أساسيّ في الإنسان؛ ما في داخله، ما ليس قشرًا؛ فالمقصود إذاً أنّ على الإنسان أن يحبّ الله بكلّ ما فيه، دون أن

(20) Cf. R. WALLE, "‘Love Yahweh Your God with All Your Heart’: the Deuteronomist’s Understanding of Love", *Jeevadhara* 13 (1983) 122-129.

(21) Cf. R.L. HARRIS, *Theological Wordbook of the Old Testament*, Moody Press, Chicago, 19812, in BW8, CdR.

يعبر انتباهًا إلى القشور. من الواضح أنّ ما نقصده هنا بالقشور، وما عبّرنا عنه أعلاه بالناحية الجسديّة، يرمز إلى الخطايا التي يقع فيها الإنسان، بسبب ضعفه البشريّ.

أمام هذا الضعف وهذه الخطايا التي يقع فيها الإنسان كلّ يوم، قد يعتقد هذا الأخير أنّه خرج من دائرة الحبّ الإلهيّ. وبهذا، سيقع في تجربة التخلّي عن الجهاد الروحيّ، وكأنّه خسر المعركة، وعندها سيخسرها فعلاً. من هنا يذكّرنا الكتاب المقدّس، أنّ ما يهّم هو قلب الإنسان، أن يكون مع الله بفكره وقراراته بالرغم من ضعفه. هذا ما يجب علينا أن نفهمه في قول الكتاب المقدّس: "يا بنيّ أعطني قلبك" (أم ٢٣: ٢٦). الله هو فاحص القلوب والكلّي، يحزن لضعف الإنسان، إلاّ أنّه يعرف قلبه ويهتمّ بهذا القلب وبتوجّهاته.

من الطبيعيّ أنّ النصّ لا يدعونا إلى ارتكاب الخطيئة أو التوقّف عن محاربة ضعفنا، على العكس من ذلك. إنّما هو يريدنا ألاّ نسقط تحت وهم إحياء الشرّير لنا أنّنا بعيدون كلّ البعد عن الله وأنّ لا مجال لخلاصنا. هذا ما تشير إليه الليتورجيّات السريانيّة بقولها: واحد وجد على الأرض بلا خطيئة، ألا وهو ربّنا يسوع المسيح.

- "من كلّ نفسك": ويطلب منّا الكتاب المقدّس أن نحبّ الله من كلّ نفسنا. وعلينا أيضًا أن نفهم هذه الكلمة لنتمكّن من تطبيقها وفق توجّهات النصّ الحقيقيّة. كثيرًا ما يتوجّه فكر القارئ إلى النفس البشريّة بمعنى الروح الخالدة. إلاّ أنّ كلمة **נפש** (نِ فِ ش) في جذرها تعني النّفْس، أي الهواء الذي يخرج من صدر الإنسان طالما هو حيّ. إذا، علينا أن نحبّ الله كلّما دخل نفس في أنفنا أو خرج منه، أي دائمًا وبشكل مستمرّ. حبّ الله لا يتوقّف، لا ليل ولا نهار، في صحونا وفي نومنا. إذا توقّف حبّ الله فينا توقّفت حياتنا ومتنا؛ فإن كان الله هو مصدر الحياة، فمن يقطع علاقته به ينقطع عن نسمة الحياة التي فيه، ويُقطع بذلك من أرض الأحياء.

ومن ناحية أخرى يجب أن يكون كل نفس منا حياً لله، بمعنى أن كل أعمالنا وتصرفاتنا جميعها، يجب أن تكون تعبيراً عن حبنا لله؛ فأعمالنا هي تعبير عمّا يدور في قلبنا. لا يوجد إذاً عمل أو تصرف لا يعبر عنا، فإنما يكون عملنا من الله أو يكون من الشرير. لذلك، يدعونا الكتاب المقدس، إلى الانتباه إلى كل نفس يخرج منا؛ فهذا النفس، على بساطته وصغره، يجب أن يكون تعبيراً عن إيماننا وحبنا لله.

ومن ناحية ثالثة، إن هذا النفس الصغير هو سبب حبنا لله، فالله هو من أعطانا إياه، هو من زرعه فينا. وهو من يحافظ علينا أحياء. ففي هذه اللحظة بالذات التي يستنشق فيها كل منا الهواء، هناك شخص على وجه الأرض، كان يتمنى أن يأخذ نفساً آخر، إلا أنه لم يتمكن من ذلك، لأن حياته انتهت على هذه الأرض. لذلك، يدعونا الكتاب إلى التذكّر دوماً أن كل نفس هو عطية جديدة من الله، وهبنا إياها لأنه يحبنا، ولأنه ما يزال يريدنا على هذه الأرض؛ فهذا النفس هو إذاً دعوة جديدة لكل منا إلى رسالة جديدة في العالم؛ والرسالة الفضلى ولا شك هي أن نحب الله.

هذا المفهوم الذي نكتشف هنا يعبر عنه بشكل جميل الاسم الإلهي في البيبليا العبرية، الذي لا يُلفظ، أو ما نسميه إجمالاً بالاسم الرباعي **יהוה** (ي ه و ه)؛ فاسم الله مكوّن من أربعة أحرف مسكّنة، والحركات الموجودة حالياً هي إضافة لاحقة أجراها الماسوريون. وهناك تقليد يهودي يشير إلى أنّ هذا الاسم المسكّن يمكن أن يُلفظ على الشكل التالي: **ي ه و ه**. عند لفظه، سيخرج من فمنا مجرّد هواء. وكأننا نتنفس. وبالتالي فإن اسم الله هو نفسنا، أي أننا كلّمنا تنفسنا، نلفظ اسم الله ونعلن أنّه موجود؛ فلولاها لما كان هذا النفس الذي أطلقناه. إذاً، الدليل القطعي على أنّ الله موجود هو أنّي أتنفس. ولذلك، فوجودي بحدّ ذاته يجب أن يكون حبّ لله الذي يعطيني كل شيء حتّى أصغر

الأنفاس، ولا أحد سواه يعطيني أي شيء^(٢٢).

- "من كل قوتك": هذه العبارة هي الأصعب في الترجمة. فكلمة **מִכָּל** (م أد)، ومعناها "كثير"، لا ترد مع الضمير المتصل **אֲנִי** إلا هنا. من هنا يصعب فهمها جداً! نجمع كلمة "كثير" مع الضمير المتصل المخاطب، فتصبح الترجمة الحرفية إذاً: "من كل كثير". يرى عدد كبير من العلماء أن المعنى المراد من خلال هذه التركيبة الفريدة هي القول بأن حب الله يجب أن يكبر في قلب الإنسان بشكل مستمر، كل يوم أكثر من السابق؛ فالعلاقة مع الله لا يمكنها أن تكون مصابة بالركود، وإلا فإنها ستموت. على المؤمن أن ينمي فيه الحب الإلهي وأن يقويه كل يوم. وإلا فإن هذا الحب سينقص. العلاقة مع الله هي أمر حي، فإما أن تنمو أو تصغر، ولا يمكنها أبداً أن تتوقف. لا يمكن للإنسان المؤمن أن يكتفي بما توصل إليه من معرفة وحب وقداسة، بل عليه أن ينمو دوماً مع الله. الجهاد الروحي لا يصل إلى خواتيمه إلا في الملكوت السماوي^(٢٣).

الآية ٦: **וְהָיָה הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר אֲנֹכִי מְצַוֶּה הַיּוֹם עַל-לְבָבְךָ:**
"وتكون هذه الكلمات التي أنا أمرك اليوم على قلبك"

ينتقل النص، بعد عرضه للناحية العقائدية إلى البعد الخلقي القائم على حفظ الشريعة التي أمرنا بها الله. ويستعمل الكتاب في بداية هذا القسم نفس الصيغة اللغوية، التي رأيناها في ما يخص حب الله، أي أنه يستعمل، بدل فعل الأمر، فعلاً مصرفاً بالماضي مع واو القلب؛ وذلك للتأكيد^(٢٤)؛ فمن يحب الله لا يمكنه إلا أن يطيع وصاياه؛ إنه أمر حتمي ومفروغ منه.

- **وتكون هذه الكلمات: أجمل ما أراه في البيبل العبري هو "لاهوته العملي".**

(٢٢) راجع بولس الفغالي، "يهوه"، في المحيط الجامع في الكتاب المقدس والشرق القديم، المكتبة البولسية

- جمعية الكتاب المقدس، لبنان ٢٠٠٣، ١٤١٦-١٤١٧.

(23) Cf. R. MARTIN-ACHARD, *op. cit.*, 255-258.

(٢٤) رج الشرح أعلاه حول عبارة "وأحببت" (٥ آ).

لذلك فهو يعبر عن الإيمان بحب الله، الذي لا يصح إلا بالالتزام بالشرعية. الإيمان والحب في الكتاب المقدس ليسا مجرد شعور أو موقف نظري، بل هو الالتزام الذي يتجلى في الأعمال، وهذا ما سيعبر عنه يعقوب الرسول بقوله: "الإيمان، بلا أعمال، ميت" (يع ٢: ١٧).

ويستعمل الكتاب المقدس عبارة خاصة للدلالة على الشرعية، إذ يسميها **בְּדַבָּרִים** (د ب ر ي م) والتي غالباً ما نترجمها بـ "كلمات"، أي بمعنى "أوامر" أو "شرائع". إلا أن هذه الترجمة ليست دقيقة جداً؛ فـ **בְּדַבָּרִים** يمكن ترجمتها أيضاً بـ "أفعال" أو "أحداث"، وهذه العبارة لها مرادف مباشر في اللغة العبرية، وهو الفعل "دَبَّر"، ويأتي منه "التدبير" كاسم. والتدبير هو أن أعدّ لشخص ما وسائل تخلّصه من المتاعب والمآزق. أحبّ كثيراً أن أشير إلى استعمال هذا الفعل في اللهجات المحكية، إذ يأتي شخص صارخاً إليك: "دخيلك دبّرني". وهذه الصرخة تدلّ على أن الطالب أصبح في حالة صعبة جداً، وأنه يعاني الخوف من الهلاك، وأنه أيضاً يرى فيك القدرة على إبعاده وتخليصه، وهو بالطبع مستعدّ تماماً لتنفيذ كل ما تطلبه منه، لأنه يُدرك كل الإدراك أن أوامرك الآن هي لمصلحته هو دون سواه. هذا هو الإطار الحقيقي الذي يجب من خلاله فهم كلمة **בְּדַבָּרִים** (تدابير)؛ فالشرعية الإلهية ليست مجرد أوامر يسنها الله، بل هي بالحقيقة عمق الأبوة الإلهية، ومن خلالها يدبّر الله للإنسان كل ما يحتاجه لخلاصه ونجاحه وسعادته. ولذلك فالله يدعو الإنسان، محبوبه، للالتزام بهذه التدابير، إذ أن في ذلك مصلحته هو وحده^(٢٥).

وما يدعم أكثر قراءتنا هذه، استعمال النصّ لعبارة **הַיּוֹם**، "اليوم"؛ فهذه العبارة في الكتاب المقدس ليست مجرد تحديد زمني، أي متى، في أيّ يوم، قال الله هذا الكلام، بل هي تتعدى ذلك إلى المعنى "الإسكاتولوجي". "اليوم" هو "يوم الرب"، يوم الخلاص، يوم يتدخل الله لينقذ المظلوم. كثيراً ما تكلم

(25) Cf. Gerhard von Rad, *op. cit.*, 71-72. M.F; WALSH, "Shema Yisrael: Reflections on Dt 6, 4-9", *TBT* 90 (1977) 1220-1225.

الأنبياء عنه، ولطالما صلّى الشعب حتّى يريهم إيّاه. إذًا، هذه الأوامر الإلهيّة تهدف بشكل مباشر إلى خلاص الشعب.

الآية ٧: **וְשִׁנַּנְתֶּם לְדַרְיָה וּדְבַרְתֶּם בָּם בְּשִׁבְתְּהָ בְּבֵיתָהּ וּבְלִכְתְּהָ בְּדַרְיָה
וּבְשִׁבְתְּהָ וּבְקוֹמָהּ: "وردّدتها على بنيك وتكلّمت بها بجلوسك في بيتك
وبمشيتك في الطريق وبنومك وبقيامك"**

الآية السابعة ينتقل النصّ إلى بعد آخر، مرتبط عضوياً بالبعد الخلفي، وهو مكملّ له: إنّه البعد الرسوليّ والتبشيريّ، أو ما يمكن أن نسمّيه أيضًا التربية على الإيمان. بالنسبة إلى الكاتب، يركز الإيمان على البشارة: أن تردّد كلام الله، أو كلمات التوراة، على مسامع بنيك؛ فكما وصلك الإيمان ممّن سبقوك، عليك أنت أيضًا أن تُكمل هذه المسيرة، وأن تقوم بدورك بنقله إلى من يأتون بعدك^(٢٦).

من هنا نشير إلى أنّ كلمة **בֵּן** (ب ن)، "ابن" لا يجب أن نحصر معناها بالبنين اللحميين؛ فالعادة اليهوديّة تقضي أيضًا بأن ينادي المعلّم تلميذه: "يا بني"^(٢٧). وهكذا، فالنصّ يدعو جميع المؤمنين أن يكونوا "معلّمين" للتوراة، أوّلًا في بيوتهم، ومن ثمّ في كلّ المجتمع. إن كان الخلاص هو خير الإنسان الأعظم، فالحريّ بكلّ مؤمن أن يكرّس حياته لنشر هذا الخلاص في كلّ أنحاء الأرض^(٢٨).

والفعل المستعمل هنا يدلّ على مدى أهميّة هذه البشارة. إذ يقول

(26) Cf. R. VOELTZEL, *L'enfant et son éducation dans la Bible*, Le Point Théologique 6, Beauchesne, Paris, 1973, 11–55.

(٢٧) راجع مثلاً ١: ٨ و ١٠ و ٢: ٤١ و ٣: ١١ و ٤: ٢١ و ١٠: ٤ و ٢٠: ٥ و ١: ٦ و ٢٠: ٣ و ٢٠:

٧: ١٩ و ٢٧: ٢٣ و ١٥ و ١٩ و ٢٦: ٢٤ و ١٣ و ٢١: ٢٧ و ١١: ٣١ و ٤: ٢: ٣ و ١٢:

١٧: ٤ و ١٨: ٦ و ٢٣ و ٣٢: ٧ و ٣: ١٠ و ٢٨: ١١ و ١١: ١٤ و ١١: ١٦ و ٢٤: ١٨ و ١٥:

٢١: ٣١ و ٢٢: ٣٧ و ٢٧: ٣٨ و ٩: ١٦ و ٤٠: ٢٨.

(28) Cf. A. LEMAIRE, « Sagesse et École », *VT* 34 (1984) 270–281.

النص **בְּיַדְיָם** (وَشِرَّ نَنْ تَم) "وترددها"^(٢٩)، مستعملاً فعل **נָדַד** (شَرَّ نَنْ). هذا الفعل الخاص يدلّ بشكل مباشر على استعمال الأسنان؛ يمكن بالتالي ترجمته: "رددها بأسنانك". والمعنى المقصود هو: كلما فتحت فمك وأطبقته^(٣٠)، عليك أن تبشّر بالله. وعلينا أن نفهم هذا الأمر ببعدين متكاملين: الأوّل هو مدى أهميّة البشارة؛ فعلى الإنسان أن يفكّر أوّل ما يفكّر، كيف يمكنه أن يوصل الله ويبشّر به، وكأنّه من غير الجائز أن تنطق بأيّ شيء سوى البشارة، حتّى لا تضيّع لحظة واحدة من حياتك في أيّ شيء آخر. ولكن أيضاً، يتبادر فوراً السؤال إلى أذهاننا: هل على الإنسان ألا يتوقّف أبداً عن التحدّث بالإلهيات؟ هذا أمر غير ممكن. علينا أن نفهم قصد الكاتب من خلال هذه الصورة؟ أنّ كلّ حركة يقوم بها الإنسان، إمّا أن توصل الله وتبشّر بشريعته، وإمّا أن تبشّر بما هو معاكس. إنّها البشارة بالمثّل؛ فكّل كلمة تخرج من فم الإنسان، عن أيّ موضوع كان، وكلّ حركة يقوم بها، تدلّ بالضرورة إلى الثوابت التي يؤمن بها ويحيهاها^(٣١). فمن هو مع الله يوجّه كلّ حياته في الخطّ الإلهي. وبالتالي فإنّ كلّ ما يقوم به يدلّ على الله، الذي هو أساس حياته وتصرفاته.

من ثمّ يشدّد الكاتب على فكرة التبشير من خلال استعمال فعل ثانٍ قائلاً "وتكلّم بها". قد تظهر هذه العبارة على أنّها مجرد تكرار ثانٍ للفكرة نفسها، بُغية التشديد والتأكيد^(٣٢). ولكنّ الفعل المستعمل هنا هو **דַבַּר** (دبّر)، الذي درسناه سابقاً. إذًا، هذا التكرار يضيف أيضاً فكرة أنّ على الأب استعمال كلمات الربّ لتدبير أمور بيته، أي أنّه يفتح المجال واسعاً أمام البعد العمليّ والتطبيقيّ

(٢٩) تجدر الإشارة إلى أنّ الكاتب يستعمل، هنا أيضاً، الصيغة الفعلية نفسها، أي الماضي مع واو القلب، للتأكيد.

(٣٠) وبذلك تحتكّ أسنانك ببعضها.

(٣١) فالكلمة التي تخرج من فم الإنسان لا تعود فارغة. راجع أش ٥٥ : ١١.

(٣٢) وهذه عادة متبعة جدّاً في نصوص الكتاب المقدّس، كقوله مثلاً: "موتاً تموت" (تك ٢ : ١٧ ؛ ٢٠ : ٧ ؛

١ صم ١٤ ؛ ٤٤ ؛ ٢٢ ؛ ١٦ ؛ ١ مل ٢ ؛ ٣٧ . ٤٢ ؛ ٢ مل ١ : ٤ . ٦ ؛ ١٦ ؛ ٢٦ ؛ ٨ ؛ حز ٣ : ١٨ ؛

٣٣ : ٨ . ١٤)، للتشديد. أو كما اعتاد يسوع أن يبدأ تعليمه بقوله "الحقّ الحقّ أقول لكم" (يو ١ : ١٠ ؛

٣ : ٣ . ١١ . ١٩ . ٢٤ ؛ إلخ).

للكلمة. الواجب إذاً لا يقتصر على تلقين الأولاد كلمة الربّ وتحفيظهم إيّاها فقط، بل أن ندرّبهم على العمل بها والتدبّر من خلالها. وأيضاً، يدعو الأب إلى قيادة بيته من خلال التعاليم الإلهية، أي أن يتدبّر هو أموره من خلال الكتاب المقدّس؛ وبهذا يصبح هو أيضاً مثلاً يُحتذى به أمام أولاده.

ويضيف النصّ أربع تحديدات لعملية التبشير: "بجلوسك في بيتك، وبمشيتك في الطريق، وبنومك، وقيامك". يحاول الكاتب من خلال هذه العبارات الأربعة أن يفهم القارئ أنّ عليه التبشير دوماً وفي كلّ مكان؛ فالرقم أربعة في الكتاب المقدّس يرمز إلى جهات العالم الأربعة^(٣٣)، أي أنّه يرمز إلى الشمولية. كما وأنّ الكاتب يقسم هذه العبارات إلى قسمين: "بجلوسك في بيتك، وبمشيتك في الطريق"، مشيراً بذلك إلى وجوب التبشير في كلّ مكان، في البيت وفي خارجه. أمّا العبارتان الأخريان: "بنومك وقيامك"، فتشيران إلى وجوب التبشير في كلّ أوان، ليل نهار^(٣٤). إذاً، التبشير ليس مجرد نشاط يقوم به الإنسان المؤمن، من حين إلى آخر، ولا حتّى مجرد رسالة يؤدّيها في أوانها، بل هو نمط حياة المؤمن. المؤمن هو بشارة متنقلة، تحمل الله وتوصله إلى الآخرين. لا إيمان بلا تبشير، كما أنّ من لا يبشّر لا يمكنه أبداً الادّعاء أنّه مؤمن^(٣٥).

الآيات ٨-٩: **وְקִשְׁרָתָם לְאֹזַת עֲלִיָּהָ וְהָיוּ לְטַהֲרָת בֵּין עֵינָיֶךָ: וְכִתְבָתָם**

עַל-מְזוֹזוֹת בֵּיתְךָ וּבִשְׁעָרֶיךָ: " وربطتها علامةً على يدك، وتكون عصائب بين عينيك. وكتبتها على عتبات بيتك وفي أبوابك"

ينتقل بنا النصّ أخيراً إلى بعد ليتورجيّ، يضع هو أيضاً الأسس الخلقية

(٣٣) الشمال والجنوب والشرق والغرب.

(٣٤) الليل هو زمن النوم. أمّا النهار فهو زمن القيام.

(35) Cf. J.P.J. OLIVIER, "Schools and Wisdom Literature", *JNSL* 4 (1975) 49-60.

موضع التنفيذ. يأمر النصّ كلّ شخص مؤمن أن يضع كلمات الشريعة على يده، بين عينيه وعلى أبوابه؛ فكيف يتمّ هذا الأمر وما معنى هذا التصرف؟

ما تزال هذه العادة متّبعة حتّى يومنا هذا في العالم اليهودي؛ ففي وقت الصلاة، يربط الرجل شريطاً جلدياً أسوداً حول ذراعه وعلى معصمه، واسم هذا الشريط "تُفليم". أغلب الظنّ أنّ اليهود كانوا يكتبون آيات من الشريعة على هذا الشريط الجلديّ. أمّا اليوم فنجد في طرفه الأعلى علبةً توضع فيها ورقة مكتوب عليها تلك الآيات. هذه التُفليم تشكّل حارساً ليد الإنسان تمنعه من الخطأ، أي أنّ الإنسان، إذا ما مدّ يده ليسرق، سيجد مكتوباً على التُفليم: "لا تسرق"؛ يقرأها فيرتدّ عن فعله. وهكذا، يجد الإنسان، مكتوباً على يده، جميع ما يأمره الله به (٣٦).

والتُفليم توضع أيضاً بين عينيّ الإنسان، على شكل علبة تُربط بأشرطة جلديّة خلف الرأس. تشكّل تُفليم العينين، حارساً لنظرات الإنسان. لأنّه قادر على أن يُخطئ بنظراته، أي أن ينظر إلى ما لا يحلّ له، أو أن ينظر بعين شريرة إلى أخيه، مُضمرّاً له الشرّ. وهكذا، يرى بين عينيه شريعة الربّ مكتوبةً، تنهاه عن السوء وعن ارتكاب المعاصي.

وهكذا نجد أنّ التُفليم، تساعدنا على الابتعاد عن جميع الخطايا، التي يرتكبها الإنسان بالفكر أو بالعمل. وتجدر الإشارة إلى أنّ رمزيّة التُفليم ما تزال صالحةً ليومنا هذا، وإن لم نضع الرباطات الجلديّة علينا؛ فالصليب الذي نضعه في أعناقنا، يجب أن يكون لنا بمثابة الرادع عن فعل الخطايا، تماماً كالتُفليم؛ فمن يحمل شارة الصليب لا يجوز له أن يتصرف إلاّ بما يتوافق مع هذه الإشارة، من محبةٍ وتسامح وطاعة لله. إذاً فليكن الصليب، أو أيّ أيقونة أو إشارة مسيحيّة

(٣٦) أعتقد شخصياً، أنّ المؤمن كان يبدّل التُفليم تبعاً لما يراه في نفسه من ضعف أو من أخطاء، فيكتب على الجلد الوصايا والشرائع التي عليه أن يتعلّمها، فتُصبح بذلك أمام عينيه، فلا ينساها. ففي هذه الأيام، نجد أنّ الآيات تُكتب على ورقة وتوضع في داخل علبة التُفليم. ويمكن أن يبدّلها اليهودي كلّما رأى ذلك ضرورياً.

نضعها علينا، كالتفليم، ولا نعتبرها مجرد زينة أو كماليات.

كما نجد الكثير من المؤمنين، يتخذون لهم شعارات من الكتاب المقدس، يحملونها معهم، كتلك القصاصات من الورق المقوى، مكتوب عليها آيات ببليية^(٣٧). يقوم المؤمن بأخذ ورقة منها بطريقة عشوائية، فيقرأ ما بداخلها ويتخذ من هذه الآية مقصداً ليوهمه، يحاول تطبيقه في كل ما يعمله. وهكذا نجد في هذه الآيات - المقاصد، تفليم تحثنا على الإيمان وتمنعنا عن فعل الشر.

يبقى أخيراً موضوع كتابة الآيات على أبواب البيت اليهودي، وهي أيضاً ما تزال متبعة في أيامنا، وتسمى "مزوزه"، وهي علبة مستطيلة توضع فيها ورقة مكتوب عليها، بخط اليد، نصنا هذا، "قانون الإيمان العبري"، مع أي آيات أخرى من الكتاب المقدس. تعلق هذه المزوزه اليوم على عارضة الباب اليمنى. ويجب على رب البيت أن يكتب بخط يده هذه الورقة كعلامة على التزامه الشخصي بها وتطبيقها.

كانت المزوزه توضع قديماً على العتبة التي تعلو الباب، لأن الأبواب لم تكن مرتفعة^(٣٨)، بل كان على الإنسان الانحناء ليتمكن من الدخول. وهكذا، كان اليهودي يقبل المزوزه عند دخوله أو عند خروجه من المنزل. أما اليوم، وبسبب ارتفاع الأبواب، استعاض اليهود بوضع المزوزه على الجانب الأيمن من الباب، تسهيلاً لتقبيلها^(٣٩).

ولكن ما هي رمزية هذا العمل؟ هناك بعدان رمزيان للمزوزه. أولاً، ترمز المزوزه إلى أن بيت المؤمن مبني على شريعة الله؛ فالعتبة الموضوعه فوق الباب

(٣٧) تسمى هذه الآيات "كلمة الحياة"، والبعض يسميها "pain de vie" أو أي اسم مماثل.

(٣٨) كان أجدادنا يخفضون أعتاب أبوابهم ليمنعوا الأعداء من الدخول إلى بيوتهم وهم على ظهور الخيل. كانت هذه خطة دفاعية. ومن ناحية أخرى، تصغير الأبواب، كما تصغير النوافذ، كان يساعد على تدفئة البيت وعلى الحفاظ على الحرارة فيه.

(٣٩) حول التفليم والمزوزه، راجع جوزيف نفاع، فصّة كتاب العهد القديم، دراسات ببليية ٤٥، الرابطة الكتابية، جونه، ٢٠١٢، ٤١-٤٤.

كانت تشكّل الحجر الأساس في كلّ البناء^(٤٠)، فيختمها الإنسان بوضع المزوزة عليها، ليشير إلى كلّ أهل بيته أنّ الشريعة هي عتبة هذا البيت: "إن لم يبين الربّ البيت فعبثاً يتعب البناؤون" (مز ١٢٧: ١). ويجعل أيضاً من هذه الشريعة بركةً، يتبرّك بها أفراد عائلته، إذ يقبلونها كلّما دخلوا أو خرجوا. من ناحية أخرى، تشكّل المزوزة حاجزاً يمنع غير المؤمنين من دخول هذا البيت؛ فمن لا يقبل أن يحني رأسه^(٤١) أمام المزوزة، أي أمام كلمات الشريعة، لا يمكنه الدخول^(٤٢). المتكبر الذي لا ينحني أمام الله، سيصدم رأسه بالعتبة القاسية وسيحطّم جبهته المتكبّرة.

وسبب هذا الحاجز، أنّ للبيت حرمةً وقدسيتاً، يجب أن لا نفرط فيهما؛ فالبيت، حيث يجلس الأولاد الصغار، هو مكان التربية الصالحة. لذلك، يحرص المؤمن على اختيار الأشخاص الذين يستقبلهم في بيته، حتّى يكونوا مثلاً صالحاً في أخلاقهم وتديّنهم أمام أولاده.

ولكن ما العمل إذا اضطرّ الإنسان للقاء شخص غير مؤمن؟ أساساً، يحذّر الكتاب المقدّس من التعامل مع الأشرار: "طوبى للرجل الذي لم يسلك في مشورة الشريرين، وفي طريق الخطأ لم يقف، وفي مجلس الساخرين لم يجلس" (مز ١: ١). أمّا إذا كان لا بدّ من هذا اللقاء، لظروف معيّنة، فالشريعة والحرص السليم يقتضيان أن يكون هذا اللقاء خارج البيت وبعيداً عن الأطفال، سريعي التأثير، لقلّة خبرتهم وعدم عمق إيمانهم.

(٤٠) البيوت القديمة، ذات الأسطح الترابيّة، تقوم على ألواح خشبيّة تسند السقف؛ وهذه الألواح تستند كلّها على دعامة كبيرة، مصنوعة من جذع شجرة، تمتدّ من الباب إلى الحائط المقبل. هذه الدعامة ترتكز طبعاً على عتبة الباب، لأنّ العتبة مصنوعة من حجر كبير وصلب للغاية، قادر على تحمّل هذا الوزن الهائل. فإذا ما أزيلت العتبة أو انكسرت، وقعت الدعامة ووقعت الألواح الخشبيّة وانهار السقف كلّهُ، وتخرّب البيت.

(٤١) هذا الإنحناء هو علامة الطاعة والإكرام.

(٤٢) لا ننسى أنّ الأبواب لم تكن عالية، فعلى الإنسان أن ينحني ليعبر العتبة.

وما نزال اليوم، في عالمنا المسيحيّ، نمارس شيئاً من هذه العادة الحميدة، إذ نجد فوق أعتاب أبواب بيوتنا صليباً أو يقوننةً، يستشفع بهما أهل البيت ويطلبون منهما البركة والرعاية؛ فعلى من يضع هذه الصليبان أو الأيقونات فوق بابه أن يفهم المعنى الصحيح لهذا التصرف وأن يلتزم هو أيضاً بإيمانه. وعلى سبيل المثال، أذكر أيضاً نوعاً آخر من المزوزه، نجده في كثير من الأحيان على أبواب بيوت بعض المؤمنين، إذ يلصقون ورقةً مدوّنةً عليها: "نحن كاثوليك، فإن كنت من شهود يهوه فلا تفرع الباب". من خلال هذا التصرف، لا يريد المسيحيّ أن يقلل احترامه لأيّ شخص كان، إنّما هو يريد أن يحافظ على حرمة بيته، وأن لا يعرض أولاده الصغار أو أيّ شخص من أهل بيته، قد يكون ضعيف الإيمان، إلى نقاشات أصعب من قدرته على الفهم. المقصود من هذا التصرف هو حماية العائلة والمحافظة على إيمانها.

خاتمة

يحاول هذا النصّ أن يجمع بين عباراته أهمّ الأفكار حول الإيمان بالله، كما يراه الببيل العبريّ؛ بشقيّه العقائديّ والخلقيّ، مضيفاً إليه البعد الرسوليّ والليتورجيّ. وأكثر ما يلفت نظرنا هو أنّ الكاتب الملهم يختصر الإيمان بحبّ الله؛ فالإيمان إذاً هو أمر علائقيّ وليس مجرد فكر فلسفيّ أو قناعات فكرية محضة. لا يكون الإيمان إلّا علاقة مع الله، وهذه العلاقة هي أن نحبّ الله من كلّ قلبنا وكلّ نفسنا وكلّ قوتنا.

ويتجسّد هذا الحبّ، أو هذا الإيمان، بسلسلة من التصرفات التي تعبّر عنه. أوّلها حفظ شرائع الله، لأنّ المؤمن يعرف تماماً أنّ الله، المحبّ والمحبوب، لا يريد سوى صالحه وخيره الشخصيّ. لذلك، فمن مصلحة كلّ مؤمن أن يلتزم بكلّ التدابير الخلاصية التي أعدّها الله له.

وإذا ما أدرك المؤمن أن الشريعة هي لصالحه، لا بل هي خيره الأعظم، فلا

بدّ له من أن يقدمها لأولاده كأفضل عطية وأغنى ميراث. من هنا يتحوّل المؤمن طبيعياً إلى مبشّر دائم. لا بل هو يحمل البشارة إلى جميع الناس؛ إذ يرى فيهم أخوة له وأبناء في الله.

هذا الالتزام، يظهر من خلال الليتورجيا، التي تشكّل العلامة الفارقة والدليل على الإيمان. وهي أيضاً تذكّر المؤمن بالتزاماته وتساعد على التقيد بها.

وأخيراً نقول، إنّ هذا القانون للإيمان يحمل معه أساسات مسيحية ثابتة؛ فإنّ كلمة الله حيّة وفعّالة في كلّ زمن. لذلك، علينا اليوم أن نعاود قراءة هذا النصّ والتأمل به. ويا حبّذا لوّ حوّلناه إلى صلاة يومية تدعونا وتذكّرنا بالحبّ الإلهيّ وحبّ جميع الإخوة؛ فهذه هي أيضاً كبرى الوصايا.

المراجع

- الفعالي بولس، في المحيط الجامع في الكتاب المقدّس والشرق القديم، المكتبة البولسية - جمعيّة الكتاب المقدّس، لبنان ٢٠٠٣.
- نقّاع جوزيف، قصّة كتاب العهد القديم، دراسات بيبليّة ٤٥، الرابطة الكتابيّة، جونية، ٢٠١٢.
- CRENSHAW J. L., "Education in Ancient Israel", *JBL* 104 (1985) 601-615.
- GORDON C.H., "His Name is 'One'", *JNES* 29 (1970) 198-199.
- HARRIS R.L., *Theological Wordbook of the Old Testament*, Moody Press, Chicago, 1981, in *BW8*, CdR.
- JANZEN J. G., "On the Most Important Word in the Shema (Deuteronomy VI 4-5)", *VT* 37 (1987) 280-300.
- JOUON P., *Grammaire de l'hébreu biblique*, Editrice Pontificio Istituto Biblico, Rome, 1996, § 117.
- KNIGHT G.A.F., "The Lord is One", *ExpTim* 79 (1967/68) 8-10.
- LEMAIRE A., « Sagesse et École », *VT* 34 (1984) 270-281.

- LEVY S., « Le Chema Israël, une prière juive citée dans les Évangiles (Mt 22, 35) », *Rencontre Chrétiens et Juifs* 10 (1976) 296–302.
- LOHFINK N. – J. BERGMAN, “עֶדֶ””, *TDOT*, I, Eerdmans, Grand Rapids, 1974, 193–201.
- MARTIN-ACHARD R., « Note sur une confession de foi inspirée du ‘shema’ d’Israël », *ETR* 60 (1985) 255–258.
- MC CARTHY D.J., “Notes on the Love of God in Deuteronomy and the Father-Son Relationship between Yahweh and Israel”, *CBQ* 27 (1965) 144–147.
- MCKAY J. W., “Man’s Love for God in Deuteronomy and the Father/Teacher—Son/Pupil Relationship”, *VT* 22 (1972) 426–435.
- MEEK T.J., “Monotheism and the Religion of Israel”, *JBL* 61 (1942) 21–43.
- MOBERLY R.W.L., “Yahweh Is One: The Translation of the Shema”, *VTSup* 41, Brill, Leiden, 1990, 209–215.
- OLIVIER J.P.J., “Schools and Wisdom Literature”, *JNSL* 4 (1975) 49–60.
- RAD VON Gerhard, *Deuteronomio*, Antico Testamento 8, Paideia, Brescia, 1979, 71-72.
- SUZUKI Y., “Deut. 6:4–5: Perspectives as a Statement of Nationalism and of Identity of Confession”, *AJBI* 9 (1983) 45–52.
- VOELTZEL R., *L’enfant et son éducation dans la Bible*, Le Point Théologique 6, Beauchesne, Paris, 1973, 11–55.
- WALLE R., “‘Love Yahweh Your God with All Your Heart’: the Deuteronomist’s Understanding of Love”, *Jeevadhara* 13 (1983) 122–129.
- WALSH, “Shema Yisrael: Reflections on Dt 6, 4–9”, *TBT* 90 (1977) 1220–1225.

حُبُّ الله والرموزية النبوية

الأخت روز أبي عاد
دكتوراه في لاهوت الكتاب المقدس

مقدمة

أن نقول إنَّ الله هو الكائن بذاته، الخالق، الأزلي، السرمدِي، ربَّ الجنود، القدوس، الضابط الكلِّ، الملك، المخلِّص، الحاضر في كلِّ مكان، العالم بكلِّ شيء...، كلُّها أمور تنساب بمرونة وخفَّة في آذاننا، عكس ما هي الحال عندما نُسند إلى الله صفة الحبيب، أو الخطيب أو الزوج. فإذا كان موضوع تشبيه الله بالإنسان يشكِّل حساسية ويشير الاشمزاز لدى البعض، والرفض لدى البعض الآخر، لا بل يُعتبر تجديدًا على الله المتسامي، هو الذي لا يُدرَك ولا يُستقصى ولا يحده فكرٌ بشري، فكم بالحري إذا رمزنا إلى الله بالحبيب الشغوف بحبيته، والخطيب الورع والزوج الأمين والأب الذي يسهر على أبنائه ويريدهم أن يبادلوه المحبة الأبوية بالمحبة النبوية الصادقة؟

هذا ما لجأ إليه الأنبياء في العهد القديم، فاستعملوا صورًا قد تصعق القارئ بجرأتها وتصدمه بجذتها، لا بل إنَّ بعضهم لم يكتفِ بالتلميح إلى هذا الموضوع، بل استفاض بوصف مراحل الحبِّ الإلهي-الإنساني على منوال الحبِّ الإنساني المألوف، أي الحبِّ الذي يختبره كلُّ شاب وشابَّة في مسيرتهما الزوجية التي تصبو إلى تكوين عائلة مزدانة بالبنيين والبنات^(١).

(١) علاوة على الأنبياء، يرد موضوع حبِّ الله في سفر نشيد الأناشيد عندما يفسَّر تفسيرًا مجازيًا، بحيث يصبح الله الحبيب والشعب الحبيبة. أمَّا في العهد الجديد، فلقد تبنَّى آباء الكنيسة هذا التفسير وطوّروه، فأصبح يسوع المسيح الحبيب والكنيسة الشعب، وذلك انطلاقًا من المراجع الإنجيلية التالية: مت ٩: ١٥؛ مر ٢: ١٩-٢٠؛ لو ٥: ٣٤-٣٥؛ يو ٣: ٢٩؛ ٢ كو ١١: ٢؛ رؤ ١٩: ٧-٩، ٢١: ٢.

١- عهد الله والإنسان يقوم على الحبّ

تحتاج كلمة "عهد" الكتاب المقدّس بكليّته، فيغدو موضوع العهد الذي أراده الله بينه وبين الإنسان البنيّة المركزيّة التي يتمحور حولها الكتاب المقدّس، والأساس الذي يميّز علاقة الربّ بشعبه وينظّم صلته بسائر الأمم^(٢)؛ فالعهد يشكّل الرباط بين مختلف مراحل الخلق، وحدث الخروج، والسبي إلى بابل، وآخر الأزمنة. منه ينبع اختيار الله لشعبه وللآباء والأنبياء، وعليه يرسو الرجاء المسيحانيّ.

ولكن، وبالرغم من أنّ مفهوم العهد الإلهيّ-الإنسانيّ يستقي أصوله من الممارسة الاجتماعيّة والقانونيّة، إلّا أنّه ينفرد بالحبّ الذي يجمع الطرفين؛ فهو إذ يقوم على إبرام اتّفاقية بين الطرفين بكلّ ما تتضمنه من التزامات وواجبات متبادلة، يشترط أن يكون الحبّ الحافز الذي يجمع الفريقين، لدرجة أنّ خلوّ العهد من الحبّ يعرّضه للبطلان. نعم، إنّ غياب الحبّ في العهد المبرم بين الله والإنسان يُبطله ويلغي مفاعيله. من هنا تندرج الرموزيّة الزوجيّة بين المواضيع المفضّلة لدى أنبياء العهد القديم بحيث يصف هؤلاء الحبّ القائم بين الله وشعبه بصورة مبتكرة وبوجدانيّة متبحّرة، ويلجأون إلى عرّف الاصطلاحات المقتبسة من عالم الحبّ الذي يجمع الرجل بالمرأة.

فها النبيّ أشعيا (٥: ١-٧) يورد حوارًا بين الحبيب ٦٦٦ (د و د)، وكرمه ويشير في آ ٧ بصراحة إلى أنّ الحبيب هو الربّ والكرم هو إسرائيل؛ ثمّ يعود يعلن (٥: ٦٢) أنّ الله يسرّ بشعبه سرور العريس ٦٦٦ (ح ت ن) بالعروس ٦٦٦ (ك ل ه). وفي إرميا ٢: ٢ ترد مفردة ٦٦٦ (ك ل و ل و ت)، خطبة، حيث

(٢) لا تقتصر الرموزيّة الزوجيّة فقط على العلاقة بين الله وإسرائيل؛ ففي يوم غضبه يطرد الربّ أشدود، المقاطعة الفلسطيّة (رج صف ٤: ٢)، أو مصر (رج حز ٣٠: ٢٣، ٢٦)، كما طرد إسرائيل (هو ٩: ١٥)؛ فهذه المراجع عن الأمم، بالرغم من كونها غير وافرة، تشير إلى أنّ الرموزيّة الزوجيّة لا تقتصر فقط على العلاقة بين الله وإسرائيل؛ فالعهد الذي كان الله قد أقامه مع نوح يتسم بالشموليّة لأنّه يضمّ البشريّة بأسرها، لا بل يحوي أيضًا الحيوانات كلّها، أليس الله أبّ لجميع البشر؟ (ملا ٢: ١٠)؛ وعليه، أليست لغة الحبّ هي نفسها اللغة المشتركة بين جميع البشر في علاقتهم به؟

يعود الربُّ بالذاكرة إلى الزمن الذي كان فيه إسرائيل مخطوباً للربِّ، وهو لا ينفكُّ يذكر "مودّة الصبا ومحبة الخطبة لأورشليم". ومن جهته، يذكر حزقيال (١٦: ٨) ילאת הדיים (ع ت د و د ي م)، "زمان الحبِّ"، الذي كان يجمع الربُّ بأورشليم. ويذهب هوشع أبعد من أشعيا وإرميا وحزقيال ليصف العلاقة الزوجية التي تربط الله بشعبه، فلا يتوانى من أن يدعو الله بمفردة אִשָּׁה (إي ش)، "رجل"، وإسرائيل بمفردة אִשָּׁה (أش ه)، "إمرأة" (٢: ٤)، علماً أنّ الكاتب المقدّس كان قد استعمل هاتين المفردتين في رواية الخلق (تك ٢: ٢٣) ليقصد بهما الرجل وامرأته.

وهكذا، فالنبيُّ الذي يلجأ إلى هذه الاستعارات، يبغى لفتَ الانتباه إلى أنّ العلاقة بالله لا تقتصر فقط على الفرائض والرسوم بل عليها أن تطال المشاعر: فهو إله يحبُّ وينتظر جواب الحبِّ من حبيبه.

٢- مراحل الحبِّ الإلهي-الإنسانيّ

لا يكفي الأنبياء بالإشارة إلى الرموزية الزوجية المنسوبة إلى الله والشعب بصورة عابرة، بل يتوقّفون على تعداد المراحل التي تمرّ بها علاقتهما منذ نشأتها وحتى نهايتها السارة أو المأساوية؛ فالنبيُّ هوشع يعالج موضوع الحبِّ على مستويين: بدايةً، يعرض سياق الحبِّ الزوجيِّ المألوف، الذي يمرّ بالمراحل المتعارف عليها: الولادة (هو ٢: ٥)، الصبا (آ ١٧)، الخطبة (آ ٢٢)، والمعرفة الزوجية (٢٢ آ) المرموز إليها بفعل יָדַע، "عَرَفَ"؛ ثمّ، يصل إلى مرحلة النكبات العاطفية، بحيث يتعرّض للزنى (هو ٢: ٧)، قبل أن يعود يسلك طريق الندامة (هو ٢: ٩).

وبدوره، يتتبع حزقيال مراحل تطوّر حبِّ المرأة بدقّة، منذ ولادتها وحتى مماتها، فيشدّد على أوقات الولادة (١٦: ٤)، والبلوغ (آ ٧)، والخطبة (آ ٨) والزواج (آ ٨)، والخيانة والزنى (آ ١٥-٣٥)، ليصل أخيراً إلى العقاب والموت

رجماً وطعنًا بالسيف (آ ٤٠).

أمّا إرميا، فبالرغم من أنّه يكتفي بتخصيص آية واحدة دون سواها في هذا الصدد (٢: ٢)، ولكنّه يذكر فيها مودّة الصبا ومحبة الخطبة.

بالإضافة إلى عرض المراحل الكبرى لعلاقة الحبّ التي تجمع الله بشعبه، يذكر الأنبياء الإشكالات التي تعبت فيه، فيُضفون بذلك عليه طابع الواقعيّة. هكذا، فإنّ إسرائيل كانت "عذراء"، בְּחַוְלָה^(٣) (ب ت و ل ه)، أو "صبية"، בְּיָלְדָה^(٤) (ع ل م ه)، قبل أن "تعرف الربّ". وبعد الزواج، تأتي فترة الخصب والإنجاب، وتُينع ثمرة هذا الزواج في البنين والبنات، هم الذين يكوّنون امتداد الحبّ ويشهدون لواقعيّته^(٥)، ويذكر حزقيال ٢٣: ٤ اسمي بنتين منهما، الكبرى أهلة وأختها أهليبة، والمقصود بهما السامرة وأورشليم، أي مملكة الشمال ومملكة الجنوب.

وفي بعض الأحيان، يُدعى البنون الذين وُلدوا "أولاد حرام"، و"أولاد المعصية ونسل الكذب"، بسبب غدر إسرائيل بالربّ^(٦)، وزناه^(٧). في هذه الحال تتماهى الخيانة والزنى ويتعرّض الحبّ الزوجي لكلّ أنواع القدح والذمّ التي تؤنّب انتهاكه بعد أن قارب درجات عدم المغفرة^(٨)، ممّا سيحتّم على الربّ أن يتخلّى في مرحلة ما عن الارتباط الزوجي^(٩)، الذي يبدو قابلاً للفسخ

(٣) رج عا ٥: ٢؛ إر ١٨: ١٣.

(٤) أش ٧: ١٤؛ ٥٤: ٤.

(٥) رج حز ١٦: ٢٠.

(٦) رج هو ٥: ٧؛ أش ٥٧: ٤.

(٧) رج إر ٣: ٣؛ ١٣: ٢٧؛ حز ١٦: ٣٨؛ ٢٣: ٤٥.

(٨) رج هو ٢: ٤؛ إر ١٥: ٢؛ ٢٠: ٣؛ ١-١٣؛ حز ١٦: ٢٣.

(٩) "إنّها ليست إمراة ولا أنا زوجها" (هو ٢: ٤).

بالطلاق^(١٠) أو بالهجر^(١١). ولكنّ الأنبياء، ما إن يطرحوا هذه الفكرة حتّى ينقضوها، إذ ما من قوّة يمكنها أن تهدم الحبّ بين الله وشعبه، وإذا حصل الافتراق يكون مؤقتًا، والمصالحة تبدو دائميًا قائمة؛ فالزوجة التائهة لا يمكنها أن تستمرّ أبدًا في تيهها، بل سينتهي بها الأمر بأن تعود إلى زوجها، إن لم يكن بدافع الندم، فسيكون أقلّه بسبب الخيبات التي عانتها، أو بكلّ بساطة من جرّاء السأم والبطالة. وهكذا، بعد المصالحة تعود تدعوه "زوجها" لا "بعلمها" (هو ٢: ١٨)^(١٢). يعرض الفصل الثاني لنبوءة هوشع هذه المواضيع بطريقة شيقّة تعمل على ترسيخ مفهوم متفائل للتاريخ وتنطلق من مفهوم الزمن كخطّ مستقيم مطّرد؛ فإذا كان التاريخ هو حقًا عمل الله، عليه أن يؤوّل إلى نهاية كاملة. وإذا وُجدت العوائق، عليها أن تُحلّ إمّا من خلال توبة الشعب أو من خلال تدخل الله المجاني^(١٣).

٣- ميزات الحبّ الإلهي-الإنسانيّ

أ- الأمانة والديمومة

يشكّل الحبّ الإلهي-الإنسانيّ النموذج للحبّ الزوجي القائم على الأمانة والديمومة. تتجسّد هذه الفكرة في عبارة **بְלַيְיָם** (لِ ع و ل م)، إلى الأبد، وهي من المصطلحات القانونية التي تشير إلى التزام نهائيّ، مبرم، وغير قابل للتغيير^(١٤)؛ فالزوجان، حتّى ولو اضطرّوا أن يبتعدا عن بعضهما مسافة لا حدّها ولأزمنة لا نهاية لها، يظلّ كلّ واحد منهما أمينًا للآخر بقوّة الحبّ ذاته الذي

(١٠) رج إر ٣: ١؛ أش ٥٠: ١.

(١١) رج هو ٢: ٤؛ أش ٥٤: ٦.

(١٢) ترمز كلمة "بعل" في معناها الأصليّ إلى أيّ إله كنعانيّ، ويُقصد به السيّد أو المالك، كما تعني الزوج؛ فالمقصود في هو ٢: ١٨ الانتقال من المعنى المتضمّن في ملكيّة الرجل للمرأة إلى الأمانة الزوجيّة المتبادلة.

(١٣) رج أش ٦١: ١٠؛ إر ٣١: ٢؛ هو ٢: ١٧.

(١٤) ترد هذه العبارة بمعناها القانونيّ في أش ٩: ٦؛ ٣٠: ٨؛ ٣٢: ١٤؛ هو ٢: ٢١؛ مي ٢: ٩.

يوحدهما. حتى إنه، في حال خفّ اضطرام الحبّ لدى أحدهما، يكفي أن يحافظ الآخر على حدّته حتى تظلّ علاقة الحبّ مكتسبة. وهكذا فإنّ جدلية العهد تتخطّى التفاوت بين كائنين متمايزين جنسيًا، فتجعل منهما شخصيتين متشابهتين ومتماسكتين بوحدة الحبّ الذي يكتنه الواحد للآخر^(١٥). وعليه، يختلف الحبّ الإلهي-الإنساني عن الحبّ العابر أو المتزعزع، ونتيجته الحتمية أنّه يضمن المستقبل ويعطي الاستقرار والطمأنينة.

ب- التاريخيّة

أنّ نصف الحبّ الإلهي-الإنساني بالتاريخي نعني به أنّه يعطي قيمة للماضي، ويضفي على كلّ مرحلة مشهداً من فصول الحبّ الذي ينضج تدريجيًا: فلقاء الحبّ الأوّل بين الله وشعبه يحصل في البريّة، بعد الخروج من مصر وقبل الدخول إلى كنعان، إنّها فترة الحبّ المتأجج الذي يبلغ أوجّه، ولقد سبقتها مرحلة الولادة والصبأ والتوليّة، وهي تناسب زمن الآباء والإقامة في مصر والخروج منها. أمّا بعد زمن الحبّ في الصحراء فتأتي مرحلة الزواج التي تتأرجح بين النجاح والخيبة.

ج- غيرة الربّ

عندما يقول الكتاب المقدّس إنّ "الله غيور"، *אלהים קנא* (١٦) (إل ق ن ا)، يُقصد به حمية الله إزاء الآلهة الوثنيّة، واندفاعه الذي يستحثّه عندما يغدو إسرائيل خائنًا؛ فأبّي إدراك بالخيانة يجعل الله في حالة تأهب وسهر استدرًا

(١٥) يمكننا المقارنة هنا بين الحبّ الحقيقي الذي يدوم وتنعكس ثماره على الحياة اليوميّة، في حين أنّ الرنى ينتهي ويتبدّد مع نهاية الجماع بين الرجل والمرأة، إذ هو ليس سوى علاقة ظرفيّة عابرة. حتى الكلام يعكس التباين الكبير بين الحالتين؛ ففي حال الحبّ الحقيقي يأتي الكلام ليتّوج اللقاء الصادق بين الرجل والمرأة الذي يعمل على نموّهما، أمّا في الحالة الثانية فيقتصر الكلام على المساومة على السعر المتوجّب إنفاؤه من الرجل للمرأة.

رج A. WÉNIN, *La Bible ou la violence surmontée*, DDB, Paris 2008, 110

(١٦) يكثر الكلام في الكتاب المقدّس عن غيرة الربّ؛ راجع على سبيل المثال: خر ٢٠: ٤٥؛ ٣٤: ١٤؛ ت٥ ٤: ٢٤؛ ٥: ٩؛ ٦: ١٥؛ أش ٤٢: ١٣؛ إلخ.

لأَيِّ خيانات مستقبلية أخرى.

د- الجسائية

في إطار الرموزية الزوجية الإلهية-الإنسانية يستعمل الأنبياء الفعل ٦٦٩ لا (ي د ع)، "عَرَفَ"، ليصفوا علاقة الربّ بالإنسان^(١٧). إنَّهم إذ ينسبون إلى الله فعلاً كهذا، تصل بهم جرأتهم إلى مشارف الذروة، ذلك أنَّهم يعون جيِّداً ما يحمله هذا الفعل من معاني تشير إلى الجُماع الجنسي بين الرجل والمرأة^(١٨). ولكنَّ الفعل "عرف" لا يعني فقط الجُماع الجنسي بل الحبَّ والعلاقة الحميمة، وهو لا يقتصر على المعرفة النظرية، بل يتطرَّق إلى التطبيق العملي. إنَّه تحديد جديد لمعرفة الله أتى به الأنبياء، وهو لا يقتصر قطَّ على الإدراك العقلاني أو السلوك الأخلاقي بل يعني الإنسان بكليته.

هـ- المودة والحظوة

من سمات العهد الذي يقيمه الله مع الإنسان أنَّه يعبق بالطيبة والحنان والمودة. إنَّه الحبُّ الحقيقي الناتج عن التحسُّس بالواجب أو عن العاطفة الوجدانية المخلصة تجاه الآخر، وهذا ما توحىه كلمة ٦٥٣ (ح س د) العبرية التي تحمل في طياتها التعاطف العفوي والمشاركة المجانية التي تتخطى الواجب؛ إنَّه الانجذاب البديهي والإسراع إلى خدمة الآخر قبل أن يُبدي رغبته في ذلك.

في كلِّ مرّة يقيم الله عهداً مع الإنسان، يمنحه الفرصة لنعمة جديدة. إنَّها حظوة إلهية على مثال الحظوة التي تشدُّ الخطيب إلى خطيبته والرجل إلى زوجته. إنَّه لقاء الحبيبين؛ فالأنبياء إذ يطبقونه على الله، يجتهدون أن يسترعوا الانتباه إلى ما يحمل هذا اللقاء من بُعدٍ لامتناهٍ، ومن سرِّيَّة لا تُفهر. عندما يختار

(١٧) رج إر ١٢: ٣؛ ١٥: ١٥؛ ١٨: ٢٣؛ هو ١٣: ٥.

(١٨) يدلُّ الفعل ٦٦٩ لا، عرف، على العلاقة الزوجية بين الرجل والمرأة، نأخذ على سبيل المثال: تك ٤: ١، ١٧، ٤٢٥؛ ٢٤: ١٦؛ ٣٨: ٢٦؛ عد ٣١: ١٧، ١٨، ٣٥؛ قض ١١: ٣٩؛ ١٩: ٢٥؛ ٢١: ١١، ١٢؛ مل ١: ٤.

الله، يتعذّر بعده الهروب من أمامه (عا ٣ : ٢)، وعندما ينال الإنسان حظوة لديه، تكون هذه الحظوة أزليّة لا تراجع عنها؛ هي لا محدودة كما الله بذاته (١٩).

و- حبّ لا منطقيّ

من خصائص الحبّ الإلهيّ-الإنسانيّ أنّه غير مشروط؛ فالربّ يقبل بالإنسان كما هو عليه. هنا يعجز التكلم عن نهج أو أسلوب أو أصول، لأنّ الحبّ يتخطّى المنطق. وبالواقع، من يقرأ الفصل الثاني من سفر هوشع (٢: ٤-١٥) يخال نفسه في محكمة قانونيّة، والدعوة سارية المفعول للمدعيّ الذي شرع في معاملة الطلاق، من اتّهامات ومرافعة وتوعّد بالعقاب، لدرجة أنّ قرار المحكمة يبدو لا ارتياب فيه إزاء خيانة إسرائيل المذنب، هو الذي قد أذنب بلا تبرير، عليه أن يدفع الجزاء المستحقّ، ثمّ لا يلبث القاضي أن يُمطر تفاصيل الإدانة على إسرائيل البائس. ولكن، وبسحر ساحر، يظهر وقف التنفيذ ويقع ما ليس بالحسبان. ها الغيوم المتلبّدة تعبق بالرحمة، والزواج الذي بدا أنّه انهار إلى غير رجعة، يسلك خطاً جديداً وينقلب إلى شهر عسل لأنّ إسرائيل لن يتكلّف بشيء بل الله بذاته سيدفع كلّ التكلفة (آ ١٧). إنّه اللامنطق الإلهيّ الذي تحطّى شرط التوبة ليمنح الغفران، لقد اتّخذ مبادرة مجانيّة، ورّم العلاقة الزوجيّة المدمّرة.

ويتفاهم اللامنطق في حبّ الله عندما يستعمل النبيّ هوشع (٢: ٢١) الفعل חָطַב (أر س)، "حَطَبَ"، ليتكلّم عن مرحلة المصالحة بعد الزواج والانفصال، وكأنّ الربّ يتناسى الزواج الأوّل والخيانة. ربّما يريد النصّ أن ينوّه بمجانيّة الله في إقامته عهداً جديداً مع مَنْ غدر به وخان حبّه؛ ففي الحالات العاديّة، تُذكر الخطبة كمرحلة تسبق الزواج وتشير إلى التزام سابق له ومفصول عنه بردحة

(١٩) ثمّ إنّ الله الذي يعامل الإنسان باللطف والدمائة، يطلب منه أن يبادل بالمثل؛ ها إنّ الله يصرّح بوضوح: "فإنّما أريدُ الرّحمة لا الذّبيحة، معرفة الله أكثرُ من المُحرّقات" (هو ٦ : ٦)؛ كذلك: "وأنتَ فبفضلِ إلهك تعود: فاحفظِ الرّحمةَ والحقّ، وارحُ الله كلّ حين" (هو ٧ : ١٢)؛ رج أيضاً مي ٦ : ٨؛ إر ٢٣ : ٩.

زمنية^(٢٠)، إذ يدفع العريس المهر للعروس ولأهلها، أمّا الربّ فيضع نفسه في مقام الخطيب ويقدم لإسرائيل البرّ والحقّ والرأفة والمراحم، وهي ميزات إلهية عظمت تهدف إلى إسعاد العروس، دون أن يطلب منها أيّ شيء بالمقابل: إنّها عطاياها المجانية التي لا تنتظر أيّ بديل. هذه الهبات هي نوع من التّحدّي لأنّها تُقدّم إلى امرأة في زواجها الثاني، والذي يأمل الربّ أن يكون جديداً بعدما تكون الزوجة قد أزلت البعل من فمها ولم تعد تذكر أسماءهم (هو ٢: ١٩).

خاتمة

يشكل مفهوم العهد بين الله والإنسان الإسهام الأكثر ابتكاراً للتفكير البيبلي بالنسبة إلى تاريخ البشرية الديني؛ فهو يقلب الانطباع الإنساني عن الله، بحيث يوقظ عند الإنسان خياراً لم يقترحه قطّ أيّ وحي إلهي آخر: من الآن فصاعداً لن تقوم العبادة الدينية على طقوس أو شعائر أو ندور وذبائح، ولا على تقنيات تنظيمية للاحترام المؤدّي للألوهة الحامية، بل على الحبّ. وبالتالي تتبين للإنسان دعوته الحقيقية، وهي أن يحبّ الله: هذا هو سرّ العهد لكلّ الذين يلتزمون به، ويصبح الزمن البيبلي الإيقاع لعيش هذه الدعوة.

لم يصل أيّ تفكير ديني في القدم إلى هذا المفهوم للعهد. طبعاً، لم يكن جميع الآلهة العدائية للإنسان، لا بل يقيم بعضهم معه علاقات تعود عليه بالخير، ومن بينهم الآلهة الحامية لجماعة ما وبشكلٍ حصريّ، كما توجد الآلهة التي تعطي الحياة والنجاة للجماعة المنتمين إليها^(٢١). وهذه كانت حال العبرانيين الذين ينعتون إلههم بالغيور عليهم؛ لقد كانوا يتكلّمون لغة معاصريهم، ولكنهم عندما يوردون مفهوم العهد يتمايزون به عن جيرانهم والشعوب المحيطة بهم؛ فمفهوم العهد له فريدة مضمونه، وهو يفترض المشاركة في المسؤوليات. هو لا يهدف أولاً إلى اختيار شعب دون سواه، أو إلى تأمين حمايته، بل هو عمل

(٢٠) رج نث ٢٠: ٧؛ ٢٨: ٣٠.

(٢١) رج في هذا الصدد: A. NEHER, *Prophètes et prophéties*, éd. Payot & Rivages, Paris 1983, 11.

مشترك بين الفريقين المتعاهدين. ولا يقوم على علاقة الناس بإله هم بحاجة إلى معونته، ولا على علاقة الله بأناس هو بحاجة إليهم، بل يضع العهد الإنسان في زمن الله الذي يدعوه. يتوجه الله إلى الناس ويقترح لهم مشروع العهد، ويحدّد لهم مسبقاً ما يقتضيه، وقبل إبرامه يشرح لهم الواجبات المتضمنة فيه و ينتظر موافقتهم. وعليه، يصبح العهد مشروعاً إلهياً يقترحه الربّ ويفترض من الإنسان الالتزام به على مرّ الزمن؛ إذاً لا يتحقّق العهد في أوان إقامته وحسب بل باستمراريته في الزمن؛ ومن هنا يتحوّل إلى تاريخ.

أخيراً، إذا كان إسرائيل قد أثبت أنه بمقدوره أن يعيش الحبّ المتفاني، وأن يثق بالله، ويتبعه في البريّة مقتفياً خطاه، فإنه بإمكانه أن يعود يستقي من الله، نبع الماء الحيّ، لينعش تاريخه الآنيّ. إنه تحدّي الإيمان حيث يتحوّل انتظار الله من قبل إسرائيل إلى ديناميكية اللقاء، ليتحوّل هذا الأخير إلى عروس تتهيأ للقاء عريسها، ممّا يحتم عليها التجدد الدينيّ والأخلاقيّ (عا ٤ : ١٢). في هذا الإطار نفهم كلام الأنبياء عن عهد جديد، يجعل فيه الربّ شريعته في البواطن ويكتبها على القلوب، عهد سيغفر فيه الآثام ولن يذكر الخطيئة، عهد سيعطيهم فيه قلباً جديداً ويجعل في أحشائهم روحاً جديداً، وينزع من لحمهم قلب الحجر ويعطيهم قلباً من لحم^(٢٢). إنه العهد الجديد الذي سيبرمه يسوع المسيح مع البشرية من خلال الكنيسة، عهد صيغته "أكون لكم إلهاً وتكونون لي شعباً"^(٢٣)، عهد سيكلّف المسيح إهراق دمه ليزفّ الكنيسة إلى نفسه سنيّة لا دنس فيها ولا تغصّن، ولا ما أشبه ذلك، بل مقدّسة بلا عيب (أف ٥ : ٢٥-٢٧)، عهد سيبلغ أوجه في تعبير الربّ عن حبّه للإنسان الذي خلقه على صورته كمثاله، عهد ستكون فيه سماءً جديدة وأرضٌ جديدة، عهد ستكون فيه أورشليم السماوية مهيبّة مثل عروس مزينة لعريسها، عهد لن يبقى فيه للموت والحزن والصراخ والألم من وجود، لأنّ العالم القديم قد زال (رو ١ : ٥-١).

(٢٢) رج إر ٣١ : ٣١-٣٤؛ حز ٣٦ : ٢٤-٣٢.

(٢٣) رج إر ٣١ : ٣٣؛ حز ٣٦ : ٢٨.

المراجع

- ALLEN L. C., *Word Biblical Commentary, Ezekiel 1-19*, Word Books, Dallas 2002.
- ANDERSEN I., FREEDMAN D. N., *Hosea, A New Translation With Introduction and Commentary*, Yale University Press, London 2008.
- BLENKINSOPP Joseph, *Isaiah 56-66: A New Translation with Introduction and Commentary*, Yale University Press, London 2008.
- NEHER A., *Prophètes et prophéties*, éd. Payot & Rivages, Paris 1983.
- RENAUD B., *L'Alliance au cœur de la Torah*, Cahiers Évangile 143, Cerf, Paris 2008.
- VAWTER B., HOPPE L. J., *A New Heart: A Commentary on the Book of Ezekiel*, Eerdmans; Handsel Press, Grand Rapids; Edinburgh 1991.
- WÉNIN A., *La Bible ou la violence surmontée*, DDB, Paris 2008.

الحبّ الإلهيّ في سفر النشيد

القسّ عيسى دياب^(١)

مقدّمة

سفر النشيد كتاب فريد؛ فهو، على ظاهره، مجموعة من أشعار الغزل الإيروتيكّي موضوعة في قالب صورة علاقة حبّ سامية بين رجل وامرأة. النصّ مشحون بالصور الإيروتيكّيّة ذات البعد الإنسانيّ الراقى، وليس البهيميّ الماديّ.

هذا ما يجعل القارئ يتساءل: كيف وجد هذا السفر طريقه إلى قانون الأسفار المقدّسة العبريّ؟ لكنّ المعاني الروحيّة والدلالات اللاهوتيّة التي طوّعت إليها هذه الصُّور في التقليدين اليهوديّ والمسيحيّ كفيّلة بإزالة كلّ التساوّلات. قال الرائي عقيبة: "لا سمح الله أن يوجد في إسرائيل من يشكّك بأنّ نشيد الأنشاد سفر مقدّس، لأنّ العالم كلّه لا يستحقّ اليوم الذي فيه أُعطي إسرائيل سفرَ نشيد الأنشاد، لأنّ الكثوفيم كلّها قدس، وسفر نشيد الأنشاد هو قدس أقداس" (الميشنا، يدايم، ٣: ٥).

نعلم من تاريخ الأديان في الشرق الأدنى القديم بأنّ الشعر الإيروتيكّي كان شعراً مقدّساً، يُرثّل في الاحتفالات الدينيّة في الشرق الأدنى القديم، وبه يشيد العابد بقوة الحبّ الإخصابيّ الإلهيّ محاولاً استجلابه إلى شخصه، عائلته، قبيلته، بهائمهم وحقولهم.

السفر بحالته القانونيّة نصّ دينيّ بامتياز. ومنذ البداية، استدرك الكاتب الملهم

(١) القسّ عيسى دياب يحمل شهادات دكتوراه في اللاهوت والتاريخ والدراسات الإسلاميّة والعلوم الدينيّة والفيلولوجيا البيبليّة.

اللغظ الذي قد يقع فيه القارئ، فاستخدم في العنوان عبارة "شير" (שִׁיר הַשִּׁירִים) في صيغة أفعل التفضيل - وعبارة "شير" تعني "أنشودة" أو "نشيد"، ويُستخدم في الاحتفالات الدينيّة والمدنيّة - فهذا النشيد هو أعظم الأناشيد قاطبة، بل هو النشيد الحقيقيّ وغيره قد لا يكون... والحبيب هو الحبيب الحقيقيّ، الذي هو الله، وغيره لن يكون، والحببية هي إسرائيل، وعلاقتها عهد مقدّس قطعه الله مع شعبه، وليس لهذا الحبّ نهاية حتّى يتمّم ثمرته.

إنّ بين النظريات العديدة التي طرحها العلماء حول الشكل الأدبيّ لسفر النشيد، نظريّة، أثبتّاها، تقول بأنّه مجموعة أناشيد غنائيّة تدور حول علاقة حبّ بين رجل - هو ظاهريّاً سليمان، يظهر أحياناً في النصّ كملك وراع - وفتاة، تظهر أحياناً كناطورة الكروم، وراعية؛ ودُعيت أحياناً "الشولميّة" وهي مؤنث "شلومو". وينقلنا السفر إلى عالم علويّ راقٍ حيث نجد الحبيين يغنيان الحبّ.

ويبدو أنّ جامع هذه الباقية من الأشعار الغنائيّة قصد بعمله هذا استحضار صورة الحبّ الصافي بين رجل وامرأة مبيناً قوته وعمقه، وصوفيّته، وقربه بل ملامسته لعالم الآلهة. ثم أنّ استجلاب هذه المجموعة الشعريّة إلى إسرائيل يهدف، دون شكّ، إلى استخدامها لتحمل صورة العهد الذي قطعه يهوه مع إسرائيل. ثم انتقلت الصورة من إسرائيل إلى الكنيسة لتأوّن مع المسيح والكنيسة. وهذا بالضبط ما أريد أن ألقى الضوء عليه في هذه المقالة.

أولاً: الحبّ الإنسانيّ في سفر النشيد

هذا القسم من المحاضرة مستوحى من مقالة كتبها Eloïse Grimaldi تحت عنوان "نشيد الأناشيد"، وهي دراسة مدخليّة وتفسيرية لهذا السفر.

يحتوي السفر إذاً على مجموعة من أشعار الحبّ وضعها جامعها في إطار قصّة حبّ بين رجل وامرأة. والقصّة ليست روائية، بل هي تصوير شعريّ لعلاقة حبّ تنتقل مشاهدها بين مخدع الزوجيّة وساحات المدينة وطرقاتها، وكروم

الضيعة وبساتينها.

أشعار النشيد مشحونة بالصور الإيروتيكيّة الظاهرة والمبطنّة؛ فالكاتب يستفيض في وصف الجسد ويرسل تلميحات مبطنّة إلى العلاقات الجنسيّة بلغة استعاريّة. هناك مشاهد تصف علاقات جنسيّة كاملة وضعها الكاتب بصُور مختصرة جدًّا وبشكل مبطنّ.

لاحظ عدد من العلماء بأنّ النشيد يُظهر مشابَهات مع شعر الغزل في الشرق الأدنى القديم^(٢)، وخاصّة مع نصوص إيروتيكيّة من سومر^(٣)، وشعر الحبّ المصريّ في حقبة الرعامسة^(٤). فكما استعار كُتاب التوراة قصصًا ميثولوجيّة وملحميّة وتشريعيّة من تراث بلاد الرافدين القديم وقرأوها بأبعاد توحيدية جديدة، يبدو أنّ الأمر نفسه حدث بالنسبة إلى سفر نشيد الأناشيد؛ فهو رائعة أدبيّة من الأدب الساميّ القديم، قرئت ببعْد لاهوتيّ جديد وضُمّت إلى القانون.

إنّ الطابع الجسديّ لسفر النشيد يمنح مادّته الشعريّة كلّ إنسانويّتها؛ فهو لا يركّز فقط على الطابع المادّي الإيروتيكيّ، بل يتعدّاه إلى وصف شعور الإنسان الذي يصاحب عادة هذه الإيروتيكيّة الجسديّة لكي يضيفي على الشعر طابعه الجماليّ وإحساسه الإنسانيّ والوجوديّ؛ فالإنسان الذي يتمتّع بخليقة الله وضمن أطرها الإلهيّة يرتقي بإنسانويّته إلى عالم الألوهة ولو للحظات.

ثانيًا: من حبّ بشريّ إلى حبّ إلهيّ

كان لا بد من انتهاج تفسير روحيّ لسفر النشيد مبني على الاستعارة والرمزيّة لكي يتمكّن السفر من فتح طريقه إلى قانون الكتاب المقدّس.

إذا طُلب منا أن نورّخ الشعر، فإنّ ٦: ٤ يمكن أن تضع لنا تاريخًا أدنيّ.

(2) Gwendolyn LEICK, *Sex and Eroticism in Mesopotamian Literature*, 1994.

(3) Cheryl EXUM, *Song of Songs*, 2005.

(4) M. V. FOX, *The Song of Songs and Ancient Egyptian Love Songs*, University of Wisconsin Press, 1985.

تقول الآية: "أنت جميلة، يا حبيبتى، كترصة حسنة، وكأورشليم مرهبة، كجيش بألوية"؛ فالشولميّة مشبّهة بترصة وبأورشليم، وهما عاصمتا المملكتين الشماليّة والجنوبيّة. أصبحت ترصة عاصمة المملكة الشماليّة في عهد يربعام، وبقيت حتّى عهد عمري (٩٧٥-٩٢٤ ق. م.)، ثمّ سنة ٩٢٣ بنى عمري مدينة السامرة ونقل العاصمة إليها، تاركاً ترصة لتصير في النسيان. بالنسبة إلى بعضهم، سفر النشيد هو مجموعة من القصائد الغنائيّة التي جُمعت معاً في تاريخ معيّن، لكنّها تعود إلى حقبات مختلفة. وبالإشارة إلى المحطّات التاريخيّة والعلامات اللغويّة التي نتحصّسها في السفر، يبدو أنّ الأشعار التي يحتوي السفر عليها أُلّفت بين القرنين العاشر والخامس ق. م. جمع السفر إذًا يعود إلى حقبة ما بعد السبي.

وإذا فكرنا كيف وجد السفر طريقه إلى القانونيّة، فليس من المعقول أنّ السفر مجموعاً، وبين ليلة وأخرى، أصبح قانونياً. نعود إلى حقبة يربعام وعمري، حين كانت الديانة الإسرائيليّة القديمة، وخاصّة في المملكة الشماليّة، خليطاً من المفاهيم التوحيدية اليهوديّة والعادات والتقاليد الكنعانيّة، فكانت دون شكّ بعض أشعار هذه المجموعة، إذا لم يكن كلّها، تُستعمل في طقوس دينيّة كانت تمارس في معابد آلهة الخصب- ومعلوم أنّ الخصب وما يحيط بها سمة من السمات الرئيسيّة في ديانات الشرق الأدنى القديم. ثمّ دخلت في الحياة الدينيّة الإسرائيليّة كغيرها من الممارسات الكنعانيّة، بعد أن أُعيدت قراءتها وكُيِّفت لتناسب النوع التوحيديّ الذي كان الإسرائيليّون يدينون به، وهو توحيد بدائيّ مشوب بكثير من العادات الكنعانيّة القديمة.

وعندما وُضع موضوع القانونيّة على بساط البحث، كان هذا السفر في قلب الممارسة اليهوديّة في كثير من الأوساط، وإلّا لما كانت إمكانية طرح ومناقشة قوننته. وكان من الطبيعيّ أن يلقى معارضة من بعض اليهود المحافظين. لكنّ صورة علاقة إسرائيل بيهوه، التي تنمّ عن زوجين حقيقيّين، والتي كانت متوفّرة

في كتابات الأنبياء، وأهمّها سفر إرميا وهوشع، مهّدت لكي يلاقي السفر قبولاً في القانون.

وتأسيساً على القانون العبري، قُبل السفر في القانون المسيحيّ من دون صعوبة تُذكر، خاصّة وأنّ صورة المسيح والكنيسة كزوج وزوجة متوفّرة في الكتابات البولسيّة وفي الرؤيا، والتي هي إعادة نتاج صورة إسرائيل ويهو.

ثالثاً: الحبّ الإلهي في سفر النشيد

سفر النشيد هو اليوم سفر قانوني في لائحة الكتب المقدّسة اليهوديّة والمسيحيّة، وتُبرّر قانونيّته في أنّه استعارة لمعاني سامية. ولا يخفى على أحد أنّ قراءته في التقليدين تتجاوز المعنى الحرفي أو الأدبيّ الدنيويّ لتتعدّاه إلى معانٍ ودلالات لاهوتيّة وصوفيّة، أمّا الشكل الأدبيّ فما هو إلا استعارة حمالة لأوجه متعدّدة.

١. القراءة اليهوديّة

بالنسبة إلى اليهود، يتكلّم السفر عن علاقة يهو بإسرائيل مشبّهة بعلاقة ملك عالي الشأن؛ بحبيبه الوضيعة الشأن؛ فكثيراً ما أنتج الأنبياء في كتاباتهم صورة عن علاقة يهو وإسرائيل، هي صورة الزوج والزوجة. يهو هو الرجل العظيم الذي وجد محبوبته في إسرائيل، فتعهّدها وفتقطع معها عهداً، واعدّها إيّاها برعايتها، فوعده هي بخدمته المتفانية (رج إرميا ٢ وهوشع).

يضع التقليد اليهوديّ سفر النشيد الأوّل بين اللغائف الخمسة التي تُقرأ في الأعياد الكبيرة: تقرأ بعض الطوائف اليهوديّة السفر ليلة السبت، وبعضها الآخر في أوّل أيام عيد الفصح، وفريق ثالث يقرأها طيلة أيام عيد الفصح السبعة، فيتغنّى اليهوديّ بالتحرّر من العبوديّة، والتمتّع بخيرات الأرض بعد قحط الصحراء، وكلا الاختباران يتحدّثان عن أمانة يهو حيال شعبه. وهكذا، يعيش المؤمن

اليهوديِّ متعة روحية حتّى نشوة الروحية، في إطار حبّ يهوه لإسرائيل. وهنا حدود الممارسة اليهودية الأرثوذكسية، وما يتجاوزها يصبح في فضاء يهود الكابالا.

عند المفسّرين اليهود، سفر النشيد هو قصيدة حبّ بين يهوه وإسرائيل؛ فيهوه هو الحبيب وإسرائيل الحبيبة. ينشد القارئ في النشيد حبّ إسرائيل المنفصلة عن يهوه بفعل قوى شرّ متمثلة بسليمان. مع العلم أنّه من الصعب إسناد صورة سلبية إلى سليمان نظرًا لشعبيته التي اكتسبها خلال مدة ملكه الطويلة والموصوفة بالسلام والازدهار. لكن ربّما نستطيع أن نشبّه بالقوى المضادة التي تضغط على الحبيبة فتطوّعها على الرغم من رغبتها في إرضاء يهوه. مهما يكن، نشعر من خلال قراءتنا للنشيد بأنّه يوجد حبّ وهناك ما يعيقه. إنّ ما يعترض الشخصين الحبيين ربّما هو السبي أو أولئك الذين لا يؤمنون بإله واحد. نستطيع أن ندرس هذه العلاقة عن قرب، لكن لا ينبغي أن نبحت عن معنى كلّ تفصيل ونسبغ عليه معنى روحيًا.

وإذا أردنا أن نبخر في السفر باحثين عن الصور التي تحمل معاني في تراث إسرائيل، فنجد أنّ "ملك" النشيد (١: ٤) هو يهوه ملك إسرائيل بعد العودة من السبي وفي الهيكل الثاني (رج أش ٢٤: ٢٣): "...لأنّ ربّ الجنود قد ملك في جبل صهيون وفي أورشليم، وقدام شيوخه مجد". هو أيضًا "راعي" النشيد (١: ٧)، وراعي إسرائيل الذي يقودها إلى المراعي الخضراء (مز ٢٣) ويرجعها إلى أرضها بعد سبي مضمّن، فتفرح الأرض وتعود إلى بركتها الأولى وسابق عهدها، أي أرض اللبن والعسل (١: ١٦؛ ٢: ٤؛ ٤: ١١). اللبن بركة الحيوان، والعسل بركة الأرض طبيعيّة. يحتوي السفر على إشارة إلى الخروج من مصر (٣: ٨) في إشارة إلى العودة من السبي. السرّة في وسط الجسم (٧: ٣) تذكر بأورشليم في وسط البلاد؛ والتديان (٧: ٤) ما هما إلا جبليّ عيبال وجريزيم، أو صهيون والسامرة. علاقة يهوه بإسرائيل مرموز إليها بالبحث المستمرّ عن الحبيب

(٢: ٢)، وهي صورة من كتابات الأنبياء الذين كانوا يطالبون الشعب دائماً بطلب يهوه ومعونته، فيتدخّل هذا الأخير، ويختارها (٢: ٢)، مبيّناً امتيازات هذا الاختيار لإسرائيل. تصبح إسرائيل إذا "الشولميّة"، تسمية يمكن أن تعني "السلام والازدهار"، وهي التي وجدت السلام في يهوه. ومنذئذٍ تتحد به في ٧: ١٣، وهكذا يتعهّدان معاً بعهد نهائيّ يوحدهما. ويكون لهذا الاتحاد ثمار، هو بناء الهيكل في أورشليم المشار إليه في القول: "أدخلني الملك إلى حجاله. نبتهج ونفرح بك. نذكر حبك أكثر من الخمر" (١: ٤). والهيكل حاضر أيضاً عند ذكر الموادّ التي بُني منها: الأرز والسرو، الأخشاب التي استقدمت من لبنان.

يرى يهود الكابالا أنّ السفر مليء بالصورة الإيروتيكيّة، ذات الدلالات الصوفيّة، الباطنيّة؛ هي صور عشق إلهي، يختلط فيها المحدود واللامحدود، الدنيويّ والدينيّ، الفيزيقيّ والميتافيزيقيّ، وبها يلج المتصوّف إلى حالة جماع روحيّ إلهي، فالسفر احتفاليّة عشقيّة، إتصافيّة، زواجيّة حتّى الاتحاد الكلّيّ.

يرى يهود الكابالا في السفر مشهداً صوفيّاً، عناصره أعضاء اللذة والخصوبة في جسم الإنسان. هو مشهد دراميّ فيه حبّ جسديّ وصوفيّ وإلهيّ، على ما يشهد عليه عنوان السفر. هو مزيج بين البشريّ والإلهيّ، إذ أنّ الكاتب يحاول تفسير اللذة الصوفيّة الناتجة عن ولوج البشر في عالم الألوهة، في حركة عشقيّة متبادلة، فلا يرى أمامه أنسب من صور إيروتيكيّة تعبّر عن حبّ، بل عشق صافٍ مخلص بين رجل وامرأة.

٢. القراءة المسيانيّة

رأى بعض الثقات في الكتاب نصّاً مسيانياً؛ فالحبيب هو المسيح، ويستند هؤلاء على كلام النصّ المتعلّق بداود وبنسله الملوكيّ وبدايته سليمان؛ فبناء على ٢ صم ٧، كلّ ملك من نسل داود مرشّح ليكون "المسيا"، ولأنّ الكتاب يأتي

على ذكر هيكل سليمان، فهو بذلك يؤجج الرجاء المسيحي في قلب قارئيه. وذكر الكتاب الرجال الأشداء (٧: ٣) يذكر داود ورجاله الأقوياء (٢ صم ٢٣). ووصف الحبيب بأنه أشقر (١٠: ٥) يذكر أيضًا داود (١ صم ١٦: ١٢). جدير بالذكر بأن الترجوم يترجم "الحبيب" المسيا المنتظر؛ فكلّ هذه الإشارات إلى الملك، وداود وسليمان والهيكل والراعي إنّما تذكر بالمسيا المنتظر.

وفي العهد الجديد، سيقدّم المسيح نفسه على أنه المسيا، في إشارة إلى أنه أعظم من سليمان (مت ١٢: ٤٢) لأنه هو باني الهيكل الحقيقي لأنّ سليمان كان دائماً نموذجاً مسيانياً.

وحديقة الملك في ٥: ١ تذكر بجنة عدن (تك ٢: ٨-٢٥)، وتجلب للذهن المسيا المنتظر ليرمّم حالة إسرائيل ويعيدها إلى الحالة العدنيّة. يظهر الحبيبان في النشيد وقد تغلّبوا على العداوة التي سببها السقوط. وحالة المرأة التي سيكون شوقها إلى رجلها (تك ٣: ١٦) انقلبت لتصبح "شوقه هو إليّ"، كما تقول الحبيبة.

سفر النشيد مليء بصور العري المبطنّ؛ والعري في الكتاب المقدّس شرّ؛ فالعري "عورة"، ورؤيتها تجلب العقاب (تك ٩: ٢٤). لكن، في سفر النشيد، العري فنّ وجمال، ولا إشارة إلى "عورة" ما. هذا يسمح لنا بالقول بأنّ الحبّ الموصوف في النشيد هو حبّ إلهيّ فردوسيّ، لا يختبره الإنسان في حالة السقوط، بل في الحالة الفردوسيّة التي ستعود في العصر المسياويّ.

٣. القراءة المسيحيّة

يقبل المسيحيّون بشكل عامّ القراءة اليهوديّة على أنّها قراءة في الزمان والمكان، لكنهم أنتجوا قراءة خاصيّة منسجمة مع القراءة المسيحيّة للعهد القديم بشكل عامّ. القراءة المسيحيّة لسفر النشيد تقوم على تأوين القراءة اليهوديّة بإعادة إنتاجها مع لاعبين جدد. يرى المسيحيّون بأنّ صورة العهد "الزوجي" بين يهوه وإسرائيل قد نضجت في الحدث المسيحانيّ، فأصبحت

صورة المسيح والكنيسة؛ فالمسيح هو الملك الذي جلس على عرش داود، والكنيسة هي إسرائيل الجديدة.

السفر غير مذكور في العهد الجديد، وربما توجد إشارة إليه في رؤ ٣: ٢٠ (نش ٥: ٢) مع صورة القرع على الباب.

وفي القرن الثالث، قدّم أوريجنس للسفر معنىً استعارياً: المسيح والكنيسة؛ فالمعنى التاريخي ما هو إلاّ حامل للمعنى الحقيقي الذي هو إنشاد للحبّ الإلهي المتسامي وتعظيم وتبجيل له.

الملك في سفر النشيد هو المسيح، وهو أيضاً الراعي (١: ٧)، لأنّه هو من أوجد الجماعة المسيحيّة، والمسيحيّون يجتمعون فيه. هو يُظهر كثيراً من الحبّ لمحبوبته الكنيسة (٢: ٤)، الحبّ الذي هو أساس كلّ علاقة في ما بين أعضاء الكنيسة أنفسهم، حبّ قد تجسّد بيسوع المسيح الذي ارتضى أن يموت من أجلهم. أمّا بالنسبة إلى الكنيسة، فهي تظهر أولاً بصورتها المتواضعة (٨: ٨)، وهي تبحث عن المسيح (٣: ٢)؛ هي مكرّسة كلياً لخدمة ابن الله، ومنه تحمل الثمار، أي مزيداً من الأعضاء الأمناء (٧: ٣)؛ ومجيء المسيح يسبّب الكثير من الولادات الجديدة. ثمّ يأخذ شكل الخبز والخمر في وسط الجماعة، ويبقى على هذا الشكل إلى أمد طويل.

توجد دراسات مكتملة تدعم هذا التفسير؛ فالقدّيس أمبروز (٣٣٩-٣٩٧) وجد في سفر النشيد صورة لوحدة المسيح والعدراء مريم؛ وصورة صوفيّة للمسيح مع النفس البشريّة وجدها غريغوار النيصي (٣٣٠-٣٩٥): "الله غير محدود عن أن تدركه النفس البشريّة"؛ فهذه النفس يجب أن تبذل جهداً مستمراً في محاولة لاكتشاف جمال الألوهة غير المدرك؛ فعلى هذه الخلفيّة من التقدم الروحيّ تستقي النفس البشريّة حبّاً دون حدود من نحو الله. والمسيح يمثّل نوعاً من الوسيط الذي يحلّ مشكلة اللامحدوديّة والأبدية، لأنّه كائن بشريّ أعطته النفخة الإلهيّة التي معها تتحد النفس البشريّة.

خاتمة

إنّ حالة النشوة هذه تكلم عنها عدد من المتصوّفين أو من القديسين، ومنهم مثلاً تريز الأفيليّة، كما في منحوتة برنان (Le Bernin)؛ فهي تتكلّم عن لحظة دقيقة من النشوة السماويّة عندما يكون سهم الملاك قد اخترق قلبها، فتمتلئ من الألم والسعادة التي لا توصف في الوقت ذاته. إنّ نشوة القديسة تريز الأفيليّة تذكّر بنشوة الحبّ في سفر النشيد، وكأنّما النشوة الروحيّة والنشوة الجنسيّة يتماهيان في مكان ما.

يرينا سفر النشيد كيف أنّ حبّاً بشريّاً، وإن كان مطبوعاً بإخلاص الحبيبين، تشوبه كثير من الشوائب الناتجة عن الضعف البشريّ؛ وبمبادرة من الله، يسمو هذا الحبّ البشريّ ليصير على صورة الحبّ الإلهيّ الذي فيه نزل الإله إلى البشر واختارهم ودعاهم وخلصهم وطهرهم وأدخلهم معه في اتحاد زوجيّ إلهيّ. وقضت مبادرة الإله أن ينزل الإله إلى البشر بفعل حبّ إلهيّ، ليدخل في حبّ البشر بعضهم لبعض، ثمّ يسمو بهذا الحبّ ليحوّله إلى حبّ إلهيّ؛ فكل حبّ بشريّ مؤسس على خلقية الحبّ الإلهيّ، هو صورة عن حبّ الله، بل حبّ الله للبشر المتجسّد في حبّ البشر بعضهم لبعض، وهذا ما قاله يوحنا في رسالته: "إن قال أحد إنني أحبّ الله وأبغض أخاه فهو كاذب، لأنّ من لا يحبّ أخاه الذي أبصره كيف يقدر أن يحبّ الله الذي لم يبصره" (١ يو ٤ : ٢٠).

المراجع

- EXUM Cheryl, *Song of Songs*, 2005.
 FOX M. V., *The Song of Songs and Ancient Egyptian Love Songs*,
 University of Wisconsin Press, 1985.
 LEICK Gwendolyn, *Sex and Eroticism in Mesopotamian Literature*,
 1994.

محبّة الله ومحبة القريب

في الصلاة الرّبّية

الأب أيوب شهوان

دكتور في لاهوت الكتاب المقدس
جامعة الروح القدس - الكسليك

مقدمة

"محبّة الله" و"محبة القريب" في صلاة الأبناء، موضوع يفتح أمام ناظرينا ما لم تره عين، ويُسمع آذاننا ما لم تسمع به أُذن، ويَعرضُ على مَلَكاتنا ما لم يخطر على قلب بشر، "لأنّ المحبّة هي من الله" (١ يو ٤ : ٧)، لا بل "لأنّ الله محبّة" (٨ آ)؛ فلولا نزولُه وتنازلُه، ولولا كَشْفُه وإلهامُه، لا بل لولا عَظَمَةُ محبّته، لما رأيناه بعيوننا، ولا سمعناه بآذاننا، ولا لمسناه بأيدينا (رج ١ يو ١ : ١). هذا الذي به بَشّرنا الرسل القدّيسون، هو ذاته وضع الصلاة التي تضجّ بالمحبّة، وهو ذاته من علّمها لتلاميذه، وما يزالُ يَعلمُنّا إيّاها كلّ يوم. بها نلاقي "أبانا الذي في السماوات"، والذي لشدّة محبّته يتعاطى معنا كأب مع أبنائه، فيعطينا "كلّ عطيةً صالحة وكلّ هبةً كاملة" (يع ١ : ١٧)، ما هو ضروريّ لقيام حياتنا الجسدية، كما أيضًا لتلك الروحية. أبوّته تتجلّى محبّةً لنا ولا أبهى، إذ "يعطينا نحن أبنائه الطعام في حينه" (رج لو ١٢ : ٤٢)، ويغفر خطايانا برحمة تسمو على الجبال ارتفاعًا. ولأنّه أبّ، خلقنا على صورته ومثاله (رج تك ١ : ٢٦ - ٢٧)، وهو ينشئنا بلا هوادة على أن نقدّس اسمه لنكون على مثاله هو القدّوس، ويحشّنا أبدأً على نشر ملكوته الخلاصيّ والحياتيّ كما شاءه منذ البدء، ويفهمنا أنّ العمل بمشيئته هو تماهٍ مع رغبته في "أن تكون الحياة لنا ولكثيرين، وتكون أوفر" (يو ١٠ : ١٠).

في بدايات الكنيسة، كان المسيحيّ المبتدئ يقبل كنزين في ذاكرته وفي قلبه:

– قبل العماد، قانون الإيمان،

– وبعد العماد، صلاة الأبانا.

منذ القرن الأول، أصبحت صلاة الأبانا صلاة المعمّد الشخصية وعائلته، صباحًا وظهراً ومساءً. ومنذ القرن الرابع، أصبحت إلزامية، ووحدها ثابتة في الاحتفال بالإفخارستيا^(١).

إنّ صلاة الأبانا هي مُرساة على المحبّة، عابقة بأريجها، تعصف كما روح الله في مَنْ يُقبل على كلماتها بشغف، ويقبل الكلمة الإلهي الذي وضعها وعلمها، فيعطى سلطاناً لأن يكون ابناً لله (رج يو ١: ١٢).

نقاط ثلاث يتمحور حولها موضوعنا، هي التالية:

– صلاة الأبانا وامتدادتها اليهودية؛

– بنية صلاة الأبانا بحسب مت ٦: ٩-١٣؛

– تفسير صلاة الأبانا.

١ – صلاة الأبانا وامتدادتها اليهودية

تشبه صلاة الأبانا "الطلبات الثماني عشرة" التي يتلوها اليهود^(٢). وراء كلّ دعوة في صلاة الأبانا يوجهها المؤمن المصلّي إلى الآب السماويّ، هناك صدى لها في هذه أو تلك من الصلوات اليهودية اللاحقة^(٣)، نورد بعضاً منها، وهي التالية:

(١) رج تيودول ري-مرميه، "هكذا صلّوا: أبانا"، في: الأسرار حياة الإيمان. نوّمن**، منشورات قسم الليتورجيا في جامعة الروح القدس، الكسليك، لبنان ١٩٨٦، ص ٥٣٠. أنظر أيضاً:

J. CARMIGNAC, « La prière des frères du Fils », in *À l'écoute du Notre Père*, O.E.I.L., 1975, p. 16-17.

(2) Élie MUNK, *Le monde des prières*, C. L. K. H., Paris 1993, p. 144-189.

(3) Jean POUILLY, *Dieu Notre Père. La révélation de Dieu Père et le « Notre Père »*, Cahiers Évangile, n. 68, Cerf, Paris 1989, p. 29s.

قانون الإيمان العبري

ث ٦ : ٤ - ٩

الخوري جوزيف نفاع
دكتور في لاهوت الكتاب المقدس

مقدمة

في قلب سفر تثنية الاشتراع، المليء بالقوانين والعقوبات، يطالعنا نصّ من نوع آخر: "إسمع يا إسرائيل"؛ بداية حكميّة بامتياز. هو المعلم ذو الخبرة الطويلة ينصح طلابه وأبناءه، يحضّهم على اتّباع الحقّ والحقيقة، وينقل إليهم خلاصة ما توصّل إليه عبر أيامه^(١). وإذا توجّه الكاتب إلى "إسرائيل"، فهو يشير إلى أنّ حكمته التالية هي "حكمة عامّة"، واجبة التطبيق من قبل جميع أبناء الشعب، من كلّ من يعتبر نفسه عضوًا في "شعب الله المختار". ويرتقي بنا الحال إلى أعلى الدرجات، إذ نعلم أنّ هذا النصّ تحوّل إلى صلاة يومية في الديانة اليهوديّة^(٢). يصلّي الإنسان مجموعة من الأوامر: أن يحبّ وأن يحفظ الوصايا وأن يردها. يقول الإنسان في عمق الصلاة والتأمّل ما تعلّمه في دينه. لهذا السبب، يُطلق على هذا النصّ اسم "قانون الإيمان العبري"^(٣).

ما هو هذا النصّ، "القانون"؟ وما هي أسس الإيمان المفروضة في الببيل العبري؟ عن أيّ علاقة مع الله يتكلّم؟ وما هي نتائج هذا الإيمان على حياة الإنسان؟ سأحاول في الصفحات التالية أن أتلمس معكم بعضًا من أنوار هذا

(1) Cf. J. L. CRENSHAW, "Education in Ancient Israel", *JBL* 104 (1985) 601-615.

(2) Cf. S. LEVY, « Le Chema Israël, une prière juive citée dans les Évangiles (Mt 22, 35) », *Rencontre Chrétiens et Juifs* 10 (1976) 296-302.

(٣) ونحن أيضًا في القدّاس، نتلو النؤمن، "قانون الإيمان"، فنقول ما تعلّمنا أنّ من الواجب الإيمان به.

النصّ الرائع الجمال، والفريد في شكله وفي مضمونه^(٤).

الدراسة التحليلية

يمكننا اعتبار هذا النصّ "قلب التوراة"؛ فاليهود يُطلقون عليه اسم "قانون الإيمان العبري"، أي أنه يعرض الأسس التي يبنى عليها اليهود إيمانهم؛ وبالتالي فهو يعرض أسس التعليم الذي يعطينا إياه البيبل العبري^(٥). من هنا، فاليهوديّ المؤمن يصلّي هذا النصّ مرّتين كلّ يوم، صباحًا ومساءً؛ فهو رفيق دربه وهو صلاته وهو أيضًا ذاكرته الدينيّة. كما أنّ اليهوديّ يتلو هذا النصّ في لحظات حياته الأخيرة، قبل أن يسلم روحه بين يديّ خالقه^(٦). وهذا ما يُفهمنا مدى أهميّة هذه الكلمات، ومدى العمق اللاهوتيّ الذي تتضمّنه.

الآية ٤: שְׁמַע יִשְׂרָאֵל יְהוָה יְהוָה אֱלֹהֵינוּ יְהוָה אֶחָד: "اسمع إسرائيل ربّ إلهنا رب واحد"

إنّها العبارة الأساسيّة في هذا النصّ، وهي تُعتبر نوعًا ما عنوان النصّ كلّه وخلاصته. ففي المخطوطات العبريّة، وفي الـ BHS أيضًا، نجد حرفين منها مكتوبين بحرف كبير، يساوي ضعف حجم باقي الأحرف، وهما: الحرف الأخير من الكلمة الأولى، أي حرف "لا" (ע) من كلمة שְׁמַע (ش م ع، أي "اسمع")، والحرف الأخير من الكلمة الأخيرة، أي حرف "د" (ד) من كلمة אֶחָד (إِ ح د، أي "واحد").

שְׁמַע יִשְׂרָאֵל יְהוָה יְהוָה אֱלֹהֵינוּ יְהוָה אֶחָד:

وفي البيبل العبريّ ثلاثة أحرف فقط مكتوبة بهذا الحجم. أولها هو الحرف

(4) Cf. Y. SUZUKI, "Deut. 6:4-5: Perspectives as a Statement of Nationalism and of Identity of Confession", *AJBI* 9 (1983) 45-52.

(5) Cf. J. G. JANZEN, "On the Most Important Word in the Shema (Deuteronomy VI 4-5)", *VT* 37 (1987) 280-300.

(6) Cf. S. LEVY, *op.cit.*, 296-302.

الأول من الكتاب المقدس، أي الكلمة الأولى من سفر التكوين، בְּרֵאשִׁית (برِشِيتْ، أي "في البدء"). إذاً من الواضح أنّ هذه الكتابة الكبيرة تدلّ على نصوص ذات أهميّة لاهوتيّة مميّزة. والحال أنّ نصّنا يحوي اثنين من هذه الأحرف.

حاول بعض العلماء إعطاء تفسير ما لهذين الحرفين الكبيرين، فاقترحوا جمعهما في كلمة، هي יהוה (ع د، أي "شاهد"، الشخص الذي يشهد لشيء ما)؛ فهذه العبارة تشكّل إذاً الشهادة على الإيمان: "إسمع يا إسرائيل إنّ الربّ إلّنا هو ربّ واحد"^(٧)؛ فهذه العبارة، الشهادة، تشكّل نوعاً ما خلاصة النصّ كلّهُ. وهكذا، وحسب التقليد اليهودي، إن تعذّر على المؤمن تلاوة كامل النصّ، يمكنه في صلاته، أو في ساعة موته، أن يستعيض عنه بتلاوة هذه الجملة الأولى فقط.

هذه الجملة ليست سهلة الفهم، إذ يمكننا أن نترجمها بطريقتين مختلفتين^(٨)؛ فالترجمة الحرفيّة لها تأتي على الشكل التالي: "إسمع يا إسرائيل، الربّ إلّنا ربّ واحد". واختلاف الترجمة عائد إلى اختلاف في طريقة قسمة هذه الجملة، أي أنّ الشّراح يضعون فاصلة، أو نقطتين، في وسط الجملة، لإيضاح المعنى. والطريقة الأولى تكون على الشكل التالي: "إسمع يا إسرائيل: الربّ إلّنا ربّ واحد". ويكون المعنى المقصود: "إسمع يا إسرائيل (ما أوصيك به): إنّ الربّ إلّنا هو ربّ واحد (لا إله آخر سواه)"، وتكون هذه الجملة بالتالي توصيةً للمؤمن بأن يحافظ على إيمانه بوحدايّة الله^(٩). بذلك تكون هذه الآية خلاصةً

(٧) نلاحظ أنّ هذه العبارة، بمضمونها، توازي إلى حدّ كبير مضمون الشهادة الأولى في الدين الإسلامي: "أشهد أنّ لا إله إلاّ الله"؛ فلا بدّ أنّ هناك تأثيراً متبادلاً بين هاتين الشهادتين.

(8) Cf. R.W.L. MOBERLY, "Yahweh Is One: The Translation of the Shema", *VTSup* 41, Brill, Leiden, 1990, 209-215.

(9) Cf. T.J. MEEK, "Monotheism and the Religion of Israel", *JBL* 61 (1942) 21-43.

للاهوت الأساسي^(١٠)، المرتكز على معرفة الله، ومعرفة أن لا إله سواه^(١١).

أما الطريقة الثانية فهي على الشكل التالي: "إسمع يا إسرائيل الربّ، إلهنا ربّ واحد"^(١٢). قبل الخوض في معنى هذه الجملة أشير إلى أنّ فعل **נִשְׁמָע** (شَمَع) الذي نترجمه عامّةً إلى "سمع"، لا يعني فقط الإصغاء والانتباه وإدارة الأذن، بل هو يعني أيضًا "الطاعة"^(١٣)، على ما نقول في اللهجات المحليّة، "سَماع الكلمة"، أي "أطع الأوامر". ويكون بذلك أنّ الآية تأمرنا بأن نطيع أوامر الربّ، وأن نسير حسب شريعته^(١٤). ولماذا علينا الالتزام بذلك؟ لأنّ الربّ واحد، ولا إله سواه، أي أنّه وحده القادر على إعطائنا شريعةً تخلصنا. إذاً، الترجمة الثاني للآية تشكل خلاصة اللاهوت الخلفي.

يحاول الكاتب إذاً، من خلال هذه العبارة الأولى، أن يسكب صلب معتقداته كلّها: فهي خلاصة اللاهوت والأخلاق، كما هي آية أساسيّة من التوراة، أي أنّها تلخص المفاهيم الكتابيّة أيضًا؛ خاصّةً وأنّ الكاتب ميّرها وأحاطها بحرفين كبيرين، في أولها وفي آخرها.

وسنرى أنّ الآيات اللاحقة ستوسّع هذه المفاهيم اللاهوتيّة والخلقيّة وتشرحها، واضعةً لها التطبيقات اللازمة: ما هو الإيمان بالله؟ وكيف نلتزم به؟

الآية ٥: **וְבִכְל־מִאֲרָךְ וְאֶהְבֶּתְךָ אֵת יְהוָה יֵלֹהֶיךָ בְּכָל־לְבָבְךָ וּבְכָל־נַפְשְׁךָ:**
"وأحبت الربّ إلهك بكلّ قلبك وكلّ نفسك وكلّ قوتك"

(١٠) أو ما نسمّيه في العالم الكاثوليكيّ: اللاهوت العقائديّ.

(11) Cf. C.H. GORDON, "His Name is 'One'", *JNES* 29 (1970) 198-199. G.A.F. KNIGHT, "The

Lord is One", *ExpTim* 79 (1967/68) 8-10; N. LOHFINK - J. BERGMAN, "בְּכָל", *TDOT*, I, Eerdmans, Grand Rapids, 1974, 193-201.

(12) Cf. Gerhard von RAD, *Deuteronomio*, Antico Testamento 8, Paideia, Brescia, 1979, 71-72.

(١٣) رج مثلاً، تك ٣: ١٧؛ ١٦: ٢؛ ١١؛ ١٧؛ ٢٠؛ ٢١؛ ١٢؛ ٢٢؛ ١٨؛ إلخ.

(14) Cf. R. MARTIN-ACHARD, « Note sur une confession de foi inspirée du 'shema' d'Israël », *ETR* 60 (1985) 255-258.

إنطلاقاً من اكتشافنا أنّ الكاتب يدعونا لفهم عمق اللاهوت، يصدمنّا أنّ المبدأ الأوّل الذي يضعه النصّ لم يكن لا الإيمان ولا الشهادة بل الحبّ: **וְאַהֲבָתְךָ**. إنّهُ الفعل **אַהֲב** بالماضي، مع واو القلب^(١٥). هذه الصيغة اللغويّة تُستعمل أصلاً للإخبار، للسرد، لا للأمر^(١٦). تهدف هذه الصيغة "السردية" إلى تأكيد الحدث، أخبرك عن أمر يجب عليك أن تفعله، في المستقبل، مستعملاً صيغة الماضي. يُطلق عدد كبير من شراح الكتاب المقدّس على هذه الصيغة اسم "الماضي النبويّ"؛ فمع الأنبياء، يتكلّم الله عمّا سيفعله مع شعبه، في المستقبل، بصيغة الماضي، لأنّ أقوال الله لا بدّ أن تتحقّق، ولا مجال للشكّ فصار. نقاً مثلاً ف. ح. قال:

וְנָתַתִּי לָכֶם לֵב חָדָשׁ... וְהִסְרַתִּי אֶת-לֵב הָאֲבֹן מִבְּשָׂרְכֶם וְנָתַתִּי לָכֶם לֵב בָּשָׂר:

(الترجمة الحرفية: "وأعطيتكم قلباً جديداً... ونزعت قلب الحجر من لحمكم، وأعطيتكم قلب لحم") (حز ٣٦: ٢٦). هذه الصيغة ما زالت مستعملة في اللهجة المحكيّة وبكثرة؛ إذ نقول عند إحساسنا بخطر ما: "اخترت بيتي"، بالرغم من أنّ الكارثة لم تقع بعد. وفي توبيخي لابني عندما لا يعكف على الدرس والاجتهاد في المدرسة، أقول له: "سقطت بالامتحان"، بالرغم من أنّه لم يقدّم امتحانه بعد^(١٧). هذه الصيغة هي من أقوى صيغ التأكيد في الكتاب المقدّس. نفهم ممّا سبق أنّ الكاتب يتكلّم عن حبّ الله على أنّه "أمر مقضيّ"، لا مجال لمناقشته. إنّهُ صلب الموضوع والأساس الذي يُبنى كلّ شيء. من لا يحبّ الله، لا يمكنه أن يدخل في أي نوع من العلاقة معه. هذا الحبّ هو ضرورة مسبقة، في الماضي، لإكمال قراءة النصّ.

(١٥) واو القلب، تقلب الفعل الماضي إلى مضارع. أي يجب علينا أن نترجم بدل "وأحببت" (بالماضي)، "وتحبّ" (بالمضارع).

(١٦) فالصيغة الطبيعيّة للأمر هي استعمال فعل الأمر مع الواو؛ كما هي الحال في كلام يوسف مع إخوته: **וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם יֹסֵף... זָאת עֲשֵׂי וְחַיִּי** ("ثمّ قال لهم يوسف... إفعلوا هذا واحيوا") (تك ٤٢: ١٨).

(17) Cf. P. JOUNON, *Grammaire de l'hébreu biblique*, Editrice Pontificio Istituto Biblico, Rome, 1996, § 117.

ويلفت نظرنا أنّ الكتاب المقدّس يضع اللاهوت العقائديّ في صلب علاقة الحبّ. فالببيل العبريّ لا يدخل نهائيّاً في نقاشات حول طبيعة الله أو كيانه، حتّى أنّنا لا نجد فيه أيّ نصّ يطرح مسألة "وجود الله"؛ فالله، بالنسبة إلى الكاتب الملهم، "مُعطى قبليّ"، بمعنى أنّه حقيقة غير قابلة للنقاش. الكاتب هو إنسان مؤمن، ويوجّه كلامه إلى المؤمنين من أبنائه وتلامذته. لذلك فهو لا يناقش لا وجود الله ولا حتّى وجوب محبّته، بل هو يبيّن كلّ تفكيره على هذين الأساسين الواضحين^(١٨).

من ناحية أخرى، نلاحظ انتقالاً فجائيّاً من صيغة الجمع إلى صيغة المفرد بقوله: "إسمع يا إسرائيل، إنّ الربّ إلهنا"؛ فالضمير المتّصل في "إلهنا" هو بالجمع؛ نتكلّم عن إله كلّ المؤمنين، ومن ثمّ نجد، "أحبّ الربّ إلهك"؛ والضمير المتّصل في "إلهك" هو بالمفرد. هذا الاختلاف على غرابته، هو من الخصائص اللّغويّة الشائعة في سفر تثنية الاشرع، لدرجة أنّه يصعب إيجاد نصّ واحد بدون هذه الخاصيّة^(١٩).

يريد النصّ إفهامنا أنّ إعلان البشارة والتلمذة على الإيمان هما أمر جماعيّ. لا يمكن لأحد أن يكتشف الإيمان بمفرده، بل هو بحاجة لمن يشهد أمامه عن اختباره مع الله، داعياً إياه إلى التمثّل به. من هنا يبدأ النصّ بالبعد الجماعيّ: "إسمع يا إسرائيل: إنّ الربّ إلهنا...". نشهد عن إيمان معاش من قبل كلّ الشعب. أمّا في مرحلة الحبّ، فالأمر يُصبح شخصيّاً: "أحببت الربّ إلهك".

فالجماعة هي قادرة على التبشير، ومن واجبه أن تنقل لك الإيمان، ولكنّها

(18) Cf. D.J. Mc CARTHY, "Notes on the Love of God in Deuteronomy and the Father-Son Relationship between Yahweh and Israel", *CBQ* 27 (1965) 144-147; J. W. MCKAY, "Man's Love for God in Deuteronomy and the Father/Teacher—Son/Pupil Relationship", *VT* 22 (1972) 426-435.

(١٩) يعزو عدد من الشراخ هذا الأمر إلى الطبقات التأليفية للنصّ، وأنّ الأمر عائد بالتالي إلى مصادر مختلفة، بعضها بالمفرد وبعضها الآخر بالجمع، تمّ جمعها لاحقاً بنصّ واحد. ولكن، حتّى وإن صحّ هذا الاعتبار، لا بدّ لنا من أن نتساءل حول المعنى الذي يعطينا إياه هذا الاختلاف في النصّ الواحد، أو في ما نسّميه علمياً "الشكل النهائيّ للنصّ".

لا تستطيع أن تجبرك على حبّ الله، ولا يمكنها أن تحبّ الله بدلاً منك. هذا الالتزام هو قرار شخصي وحرّ من قبلك؛ أنت تتحمّل مسؤوليته وحدك.

يضيف الكاتب الملهم على أمر الحبّ ثلاث عبارات، اعتدنا أن نترجمها على الشكل التالي: "بكلّ قلبك وكلّ نفسك وكلّ قوّتك"، ولكن لا بدّ لنا من دراسة كلّ تعبير على حدة، متعمّقين في مختلف المعاني التي يمكنه حملها.

- "من كلّ قلبك": فالقلب في البيبل العبري، ليس مركز العواطف، كما هو في سائر اللغات الحديثة. فنحن لا نتكلّم إذاً عن مجرد ارتباط عاطفيّ بالله، بل الأمر هو أبعد من ذلك بكثير. كلمة "قلب" في العبريّة هي **לב** (لِ ب)، ومعناها لا ينحصر في الدلالة لا على عضو من جسم الإنسان ولا حتّى على مجرد الفكر أو مركز القرار، كما اعتدنا إجمالاً على القول؛ فكلمة **לב** تشير أساساً إلى داخل الإنسان^(٢٠)، إلى كلّ ما هو ليس جسدياً فيه، إلى ما يجعل من الإنسان إنساناً^(٢١). من هنا نجد أحياناً أنّ كلمة **לב** تشير إلى الإنسان بكليّته، بكلّ ما هو فكر وشعور وقرار ومواقف، إلخ. إذاً، أنا مدعوّ أن أحبّ الربّ بكليّتي، بكلّ ما فيّ من أفكار وأخلاق ومشاعر. ولكن، يجب ألاّ ننسى، أنّ **לב** لا يشير إلى ما هو جسديّ في الإنسان، فهل يمكنني ألاّ أحبّ الربّ بجسدي؟ ما هو المقصود من ذلك؟

يمكننا فهم هذا التعبير من خلال استعماله في اللّغة العبريّة، إذ نقول "لبّ الشيء"، أي أساسه، كقولنا مثلاً، "لبّ الموضوع" أي فكرته الأساسيّة، ولبّ البرتقالة، هو ما يؤكل منها، ما ليس قشرًا. من هنا نفهم أنّ كلمة قلب في العبريّة، وهي تُلفظ "لب"، تشير إلى ما هو أساسيّ في الإنسان؛ ما في داخله، ما ليس قشرًا؛ فالمقصود إذاً أنّ على الإنسان أن يحبّ الله بكلّ ما فيه، دون أن

(20) Cf. R. WALLE, "‘Love Yahweh Your God with All Your Heart’: the Deuteronomist’s Understanding of Love", *Jeevadhara* 13 (1983) 122-129.

(21) Cf. R.L. HARRIS, *Theological Wordbook of the Old Testament*, Moody Press, Chicago, 19812, in BW8, CdR.

يعبر انتباهًا إلى القشور. من الواضح أنّ ما نقصده هنا بالقشور، وما عبّرنا عنه أعلاه بالناحية الجسديّة، يرمز إلى الخطايا التي يقع فيها الإنسان، بسبب ضعفه البشريّ.

أمام هذا الضعف وهذه الخطايا التي يقع فيها الإنسان كلّ يوم، قد يعتقد هذا الأخير أنّه خرج من دائرة الحبّ الإلهيّ. وبهذا، سيقع في تجربة التخلّي عن الجهاد الروحيّ، وكأنّه خسر المعركة، وعندها سيخسرها فعلاً. من هنا يذكّرنا الكتاب المقدّس، أنّ ما يهّم هو قلب الإنسان، أن يكون مع الله بفكره وقراراته بالرغم من ضعفه. هذا ما يجب علينا أن نفهمه في قول الكتاب المقدّس: "يا بنيّ أعطني قلبك" (أم ٢٣: ٢٦). الله هو فاحص القلوب والكلّي، يحزن لضعف الإنسان، إلاّ أنّه يعرف قلبه ويهتمّ بهذا القلب وبتوجّهاته.

من الطبيعيّ أنّ النصّ لا يدعونا إلى ارتكاب الخطيئة أو التوقّف عن محاربة ضعفنا، على العكس من ذلك. إنّما هو يريدنا ألاّ نسقط تحت وهم إحياء الشّرير لنا أنّنا بعيدون كلّ البعد عن الله وأنّ لا مجال لخلاصنا. هذا ما تشير إليه الليتورجيّات السريانيّة بقولها: واحد وجد على الأرض بلا خطيئة، ألا وهو ربّنا يسوع المسيح.

- "من كلّ نفسك": ويطلب منّا الكتاب المقدّس أن نحبّ الله من كلّ نفسنا. وعلينا أيضًا أن نفهم هذه الكلمة لنتمكّن من تطبيقها وفق توجّهات النصّ الحقيقيّة. كثيرًا ما يتوجّه فكر القارئ إلى النفس البشريّة بمعنى الروح الخالدة. إلاّ أنّ كلمة **נפש** (نِ فِ ش) في جذرها تعني النّفس، أي الهواء الذي يخرج من صدر الإنسان طالما هو حيّ. إذا، علينا أن نحبّ الله كلّما دخل نفس في أنفنا أو خرج منه، أي دائمًا وبشكل مستمرّ. حبّ الله لا يتوقّف، لا ليل ولا نهار، في صحونا وفي نومنا. إذا توقّف حبّ الله فينا توقّفت حياتنا ومتنا؛ فإن كان الله هو مصدر الحياة، فمن يقطع علاقته به ينقطع عن نسمة الحياة التي فيه، ويُقطع بذلك من أرض الأحياء.

ومن ناحية أخرى يجب أن يكون كل نفس منا حياً لله، بمعنى أن كل أعمالنا وتصرفاتنا جميعها، يجب أن تكون تعبيراً عن حبنا لله؛ فأعمالنا هي تعبير عمّا يدور في قلبنا. لا يوجد إذاً عمل أو تصرف لا يعبر عنا، فإنّما يكون عملنا من الله أو يكون من الشرير. لذلك، يدعونا الكتاب المقدس، إلى الانتباه إلى كل نفس يخرج منا؛ فهذا النفس، على بساطته وصغره، يجب أن يكون تعبيراً عن إيماننا وحبنا لله.

ومن ناحية ثالثة، إنّ هذا النفس الصغير هو سبب حبنا لله، فالله هو من أعطانا إياه، هو من زرعه فينا. وهو من يحافظ علينا أحياء. ففي هذه اللحظة بالذات التي يستنشق فيها كل منا الهواء، هناك شخص على وجه الأرض، كان يتمنى أن يأخذ نفساً آخر، إلا أنه لم يتمكن من ذلك، لأن حياته انتهت على هذه الأرض. لذلك، يدعونا الكتاب إلى التذكّر دوماً أنّ كل نفس هو عطية جديدة من الله، وهبنا إياها لأنه يحبنا، ولأنه ما يزال يريدنا على هذه الأرض؛ فهذا النفس هو إذاً دعوة جديدة لكلّ منا إلى رسالة جديدة في العالم؛ والرسالة الفضلى ولا شك هي أن نحب الله.

هذا المفهوم الذي نكتشف هنا يعبر عنه بشكل جميل الاسم الإلهي في البيبليا العبرية، الذي لا يُلفظ، أو ما نسميه إجمالاً بالاسم الرباعي **יהוה** (ي ه و ه)؛ فاسم الله مكوّن من أربعة أحرف مسكّنة، والحركات الموجودة حالياً هي إضافة لاحقة أجراها الماسوريون. وهناك تقليد يهودي يشير إلى أنّ هذا الاسم المسكّن يمكن أن يُلفظ على الشكل التالي: **ي ه و ه**. عند لفظه، سيخرج من فمنا مجرّد هواء. وكأننا نتنفس. وبالتالي فإن اسم الله هو نفسنا، أي أننا كلّمنا تنفسنا، نلفظ اسم الله ونعلن أنّه موجود؛ فلولاها لما كان هذا النفس الذي أطلقناه. إذاً، الدليل القطعي على أنّ الله موجود هو أنّي أتنفس. ولذلك، فوجودي بحدّ ذاته يجب أن يكون حبّ لله الذي يعطيني كلّ شيء حتّى أصغر

الأنفاس، ولا أحد سواه يعطيني أي شيء^(٢٢).

- "من كل قوتك": هذه العبارة هي الأصعب في الترجمة. فكلمة **מִכָּל** (م أ د)، ومعناها "كثير"، لا ترد مع الضمير المتصل **אֶל** إلا هنا. من هنا يصعب فهمها جداً! نجمع كلمة "كثير" مع الضمير المتصل المخاطب، فتصبح الترجمة الحرفية إذاً: "من كل كثير". يرى عدد كبير من العلماء أن المعنى المراد من خلال هذه التركيبة الفريدة هي القول بأن حب الله يجب أن يكبر في قلب الإنسان بشكل مستمر، كل يوم أكثر من السابق؛ فالعلاقة مع الله لا يمكنها أن تكون مصابة بالركود، وإلا فإنها ستموت. على المؤمن أن ينمي فيه الحب الإلهي وأن يقويه كل يوم. وإلا فإن هذا الحب سينقص. العلاقة مع الله هي أمر حيي، فإما أن تنمو أو تصغر، ولا يمكنها أبداً أن تتوقف. لا يمكن للإنسان المؤمن أن يكتفي بما توصل إليه من معرفة وحب وقداسة، بل عليه أن ينمو دوماً مع الله. الجهاد الروحي لا يصل إلى خواتيمه إلا في الملكوت السماوي^(٢٣).

الآية ٦: **וְהָיָה הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר אֶזְכֹּר מִיּוֹם הַיּוֹם עַל-לִבִּי:**
"وتكون هذه الكلمات التي أنا أمرك اليوم على قلبك"

ينتقل النص، بعد عرضه للناحية العقائدية إلى البعد الخلقي القائم على حفظ الشريعة التي أمرنا بها الله. ويستعمل الكتاب في بداية هذا القسم نفس الصيغة اللغوي، التي رأيناها في ما يخص حب الله، أي أنه يستعمل، بدل فعل الأمر، فعلاً مصرفاً بالماضي مع واو القلب؛ وذلك للتأكيد^(٢٤)؛ فمن يحب الله لا يمكنه إلا أن يطيع وصاياه؛ إنه أمر حتمي ومفروغ منه.

- **وتكون هذه الكلمات: أجمل ما أراه في البيبل العبري هو "لاهوته العملي".**

(٢٢) راجع بولس الفغالي، "يهوه"، في المحيط الجامع في الكتاب المقدس والشرق القديم، المكتبة البولسية

- جمعية الكتاب المقدس، لبنان ٢٠٠٣، ١٤١٦-١٤١٧.

(23) Cf. R. MARTIN-ACHARD, *op. cit.*, 255-258.

(٢٤) رج الشرح أعلاه حول عبارة "وأحببت" (٥ آ).

لذلك فهو يعبر عن الإيمان بحب الله، الذي لا يصح إلا بالالتزام بالشرية. الإيمان والحب في الكتاب المقدس ليسا مجرد شعور أو موقف نظري، بل هو الالتزام الذي يتجلى في الأعمال، وهذا ما سيعبر عنه يعقوب الرسول بقوله: "الإيمان، بلا أعمال، ميت" (يع ٢: ١٧).

ويستعمل الكتاب المقدس عبارة خاصة للدلالة على الشريعة، إذ يسميها **בְּרִייתִים** (د ب ر ي م) والتي غالباً ما نترجمها بـ "كلمات"، أي بمعنى "أوامر" أو "شرائع". إلا أن هذه الترجمة ليست دقيقة جداً؛ فـ **בְּרִייתִים** يمكن ترجمتها أيضاً بـ "أفعال" أو "أحداث"، وهذه العبارة لها مرادف مباشر في اللغة العبرية، وهو الفعل "دَبَر"، ويأتي منه "التدبير" كاسم. والتدبير هو أن أعد لشخص ما وسائل تخلصه من المتاعب والمآزق. أحب كثيراً أن أشير إلى استعمال هذا الفعل في اللهجات المحكية، إذ يأتي شخص صارخاً إليك: "دخيلك دبّرني". وهذه الصرخة تدل على أن الطالب أصبح في حالة صعبة جداً، وأنه يعاني الخوف من الهلاك، وأنه أيضاً يرى فيك القدرة على إبعاده وتخليصه، وهو بالطبع مستعدّ تماماً لتنفيذ كل ما تطلبه منه، لأنه يُدرك كل الإدراك أن أوامرك الآن هي لمصلحته هو دون سواه. هذا هو الإطار الحقيقي الذي يجب من خلاله فهم كلمة **בְּרִייתִים** (تدابير)؛ فالشريعة الإلهية ليست مجرد أوامر يسنّها الله، بل هي بالحقيقة عمق الأبوة الإلهية، ومن خلالها يدبر الله للإنسان كل ما يحتاجه لخلاصه ونجاحه وسعادته. ولذلك فالله يدعو الإنسان، محبوبه، للالتزام بهذه التدابير، إذ أن في ذلك مصلحته هو وحده^(٢٥).

وما يدعم أكثر قراءتنا هذه، استعمال النصّ لعبارة **הַיּוֹם**، "اليوم"؛ فهذه العبارة في الكتاب المقدس ليست مجرد تحديد زمني، أي متى، في أيّ يوم، قال الله هذا الكلام، بل هي تتعدى ذلك إلى المعنى "الإسكاتولوجي". "اليوم" هو "يوم الرب"، يوم الخلاص، يوم يتدخل الله لينقذ المظلوم. كثيراً ما تكلم

(25) Cf. Gerhard von Rad, *op. cit.*, 71-72. M.F; WALSH, "Shema Yisrael: Reflections on Dt 6, 4-9", *TBT* 90 (1977) 1220-1225.

الأنبياء عنه، ولطالما صلّى الشعب حتّى يريهم إيّاه. إذًا، هذه الأوامر الإلهيّة تهدف بشكل مباشر إلى خلاص الشعب.

الآية ٧: **וְשִׁנַּנְתֶּם לְדַרְיָה וּדְבַרְתֶּם בָּם בְּשִׁבְתֶּךָ בְּבֵיתְךָ וּבְלִכְתֶּךָ בְּדַרְךָ
וּבְשִׁבְכֶךָ וּבְקוֹמֶךָ: "وردّدتها على بنيك وتكلّمت بها بجلوسك في بيتك
وبمشيتك في الطريق وبنومك وبقيامك"**

الآية السابعة ينتقل النصّ إلى بعد آخر، مرتبط عضوياً بالبعد الخلفي، وهو مكملّ له: إنّه البعد الرسوليّ والتبشيريّ، أو ما يمكن أن نسمّيه أيضًا التربية على الإيمان. بالنسبة إلى الكاتب، يركز الإيمان على البشارة: أن تردّد كلام الله، أو كلمات التوراة، على مسامع بنيك؛ فكما وصلك الإيمان ممّن سبقوك، عليك أنت أيضًا أن تُكمل هذه المسيرة، وأن تقوم بدورك بنقله إلى من يأتون بعدك^(٢٦).

من هنا نشير إلى أنّ كلمة **יָבִין** (ب ن)، "ابن" لا يجب أن نحصر معناها بالبنين اللحميين؛ فالعادة اليهوديّة تقضي أيضًا بأن ينادي المعلّم تلميذه: "يا بني"^(٢٧). وهكذا، فالنصّ يدعو جميع المؤمنين أن يكونوا "معلّمين" للتوراة، أولاً في بيوتهم، ومن ثمّ في كلّ المجتمع. إن كان الخلاص هو خير الإنسان الأعظم، فالحريّ بكلّ مؤمن أن يكرّس حياته لنشر هذا الخلاص في كلّ أنحاء الأرض^(٢٨).

والفعل المستعمل هنا يدلّ على مدى أهميّة هذه البشارة. إذ يقول

(26) Cf. R. VOELTZEL, *L'enfant et son éducation dans la Bible*, Le Point Théologique 6, Beauchesne, Paris, 1973, 11–55.

(٢٧) راجع مثلاً ١: ٨ و ١٠ و ٢٤: ١١ و ٢٤: ١٠ و ٢٠: ٥ و ٢٠: ٦ و ٣ و ٢٠

٧: ١٩ و ٢٧: ٢٣ و ١٥ و ١٩ و ٢٦: ٢٤ و ١٣ و ٢١: ٢٧ و ١١: ٣١ و ٢: ٣ و ١٢: ٧

و ١٧: ٤ و ١٨: ٦ و ٢٣ و ٣٢: ٧ و ٣: ١٠ و ٢٨: ١١ و ١٠: ١٤ و ١١: ١٦ و ٢٤: ١٨ و ١٥

٢١: ٣١ و ٢٢: ٣٧ و ٢٧: ٣٨ و ٩ و ١٦: ٤٠ و ٢٨.

(28) Cf. A. LEMAIRE, « Sagesse et École », *VT* 34 (1984) 270–281.

النص **בְּיַדְיָיִם** (وְشֵׁן נָתַם) "وترددها"^(٢٩)، مستعملاً فعل **נָתַם** (شَن) (نَ نَ). هذا الفعل الخاص يدلّ بشكل مباشر على استعمال الأسنان؛ يمكن بالتالي ترجمته: "رددها بأسنانك". والمعنى المقصود هو: كلما فتحت فمك وأطبقته^(٣٠)، عليك أن تبشّر بالله. وعلينا أن نفهم هذا الأمر ببعدين متكاملين: الأوّل هو مدى أهميّة البشارة؛ فعلى الإنسان أن يفكّر أوّل ما يفكّر، كيف يمكنه أن يوصل الله ويبشّر به، وكأنّه من غير الجائز أن تنطق بأيّ شيء سوى البشارة، حتّى لا تضيّع لحظة واحدة من حياتك في أيّ شيء آخر. ولكن أيضاً، يتبادر فوراً السؤال إلى أذهاننا: هل على الإنسان ألا يتوقّف أبداً عن التحدّث بالإلهيات؟ هذا أمر غير ممكن. علينا أن نفهم قصد الكاتب من خلال هذه الصورة؟ أنّ كلّ حركة يقوم بها الإنسان، إمّا أن توصل الله وتبشّر بشريعته، وإمّا أن تبشّر بما هو معاكس. إنّها البشارة بالمثّل؛ فكّل كلمة تخرج من فم الإنسان، عن أيّ موضوع كان، وكلّ حركة يقوم بها، تدلّ بالضرورة إلى الثوابت التي يؤمن بها ويحيهاها^(٣١). فمن هو مع الله يوجّه كلّ حياته في الخطّ الإلهي. وبالتالي فإنّ كلّ ما يقوم به يدلّ على الله، الذي هو أساس حياته وتصرفاته.

من ثمّ يشدّد الكاتب على فكرة التبشير من خلال استعمال فعل ثانٍ قائلاً "وتكلّم بها". قد تظهر هذه العبارة على أنّها مجرد تكرار ثانٍ للفكرة نفسها، بُغية التشديد والتأكيد^(٣٢). ولكنّ الفعل المستعمل هنا هو **דַּבֵּר** (دبّر)، الذي درسناه سابقاً. إذًا، هذا التكرار يضيف أيضاً فكرة أنّ على الأب استعمال كلمات الربّ لتدبير أمور بيته، أي أنّه يفتح المجال واسعاً أمام البعد العمليّ والتطبيقيّ

(٢٩) تجدر الإشارة إلى أنّ الكاتب يستعمل، هنا أيضاً، الصيغة الفعلية نفسها، أي الماضي مع واو القلب، للتأكيد.

(٣٠) وبذلك تحتكّ أسنانك ببعضها.

(٣١) فالكلمة التي تخرج من فم الإنسان لا تعود فارغة. راجع أش ٥٥: ١١.

(٣٢) وهذه عادة متبعة جدّاً في نصوص الكتاب المقدّس، كقوله مثلاً: "موتاً تموت" (تك ٢: ١٧؛ ٢٠: ٧؛

١ صم ١٤؛ ٤٤؛ ٢٢؛ ١٦؛ ١ مل ٢؛ ٣٧. ٤٢؛ ٢ مل ١؛ ٤؛ ١٦؛ ٢٦؛ ٨؛ حز ٣؛ ١٨؛

٣٣؛ ٨؛ ١٤)، للتشديد. أو كما اعتاد يسوع أن يبدأ تعليمه بقوله "الحقّ الحقّ أقول لكم" (يو ١: ١٠؛

٣: ٣؛ ١١. ١٩. ٢٤؛ إلخ).

للكلمة. الواجب إذاً لا يقتصر على تلقين الأولاد كلمة الربّ وتحفيظهم إيّاها فقط، بل أن ندرّبهم على العمل بها والتدبّر من خلالها. وأيضاً، يدعو الأب إلى قيادة بيته من خلال التعاليم الإلهية، أي أن يتدبّر هو أموره من خلال الكتاب المقدّس؛ وبهذا يصبح هو أيضاً مثلاً يُحتذى به أمام أولاده.

ويضيف النصّ أربع تحديدات لعملية التبشير: "بجلوسك في بيتك، وبمشيتك في الطريق، وبنومك، وقيامك". يحاول الكاتب من خلال هذه العبارات الأربعة أن يفهم القارئ أنّ عليه التبشير دوماً وفي كلّ مكان؛ فالرقم أربعة في الكتاب المقدّس يرمز إلى جهات العالم الأربعة^(٣٣)، أي أنّه يرمز إلى الشمولية. كما وأنّ الكاتب يقسم هذه العبارات إلى قسمين: "بجلوسك في بيتك، وبمشيتك في الطريق"، مشيراً بذلك إلى وجوب التبشير في كلّ مكان، في البيت وفي خارجه. أمّا العبارتان الأخريان: "بنومك وقيامك"، فتشيران إلى وجوب التبشير في كلّ أوان، ليل نهار^(٣٤). إذاً، التبشير ليس مجرد نشاط يقوم به الإنسان المؤمن، من حين إلى آخر، ولا حتّى مجرد رسالة يؤدّيها في أوانها، بل هو نمط حياة المؤمن. المؤمن هو بشارة متنقلة، تحمل الله وتوصله إلى الآخرين. لا إيمان بلا تبشير، كما أنّ من لا يبشّر لا يمكنه أبداً الادّعاء أنّه مؤمن^(٣٥).

الآيات ٨-٩: وكتبتم على يدك وبنومك بين عيني: وكتبتم

على موزونيت يديك وبنومك: "وربطتها علامة على يدك، وتكون عصائب بين عيني. وكتبتها على عتبات بيتك وفي أبوابك"

ينتقل بنا النصّ أخيراً إلى بعد ليتورجيّ، يضع هو أيضاً الأسس الخلقية

(٣٣) الشمال والجنوب والشرق والغرب.

(٣٤) الليل هو زمن النوم. أمّا النهار فهو زمن القيام.

(35) Cf. J.P.J. OLIVIER, "Schools and Wisdom Literature", *JNSL* 4 (1975) 49-60.

موضع التنفيذ. يأمر النصّ كلّ شخص مؤمن أن يضع كلمات الشريعة على يده، بين عينيه وعلى أبوابه؛ فكيف يتمّ هذا الأمر وما معنى هذا التصرف؟

ما تزال هذه العادة متّبعة حتّى يومنا هذا في العالم اليهودي؛ ففي وقت الصلاة، يربط الرجل شريطاً جلدياً أسوداً حول ذراعه وعلى معصمه، واسم هذا الشريط "تُفْلِيم". أغلب الظنّ أنّ اليهود كانوا يكتبون آيات من الشريعة على هذا الشريط الجلديّ. أمّا اليوم فنجد في طرفه الأعلى علبةً توضع فيها ورقة مكتوب عليها تلك الآيات. هذه التُفْلِيم تشكّل حارساً ليد الإنسان تمنعه من الخطأ، أي أنّ الإنسان، إذا ما مدّ يده ليسرق، سيجد مكتوباً على التُفْلِيم: "لا تسرق"؛ يقرأها فيرتدّ عن فعله. وهكذا، يجد الإنسان، مكتوباً على يده، جميع ما يأمره الله به (٣٦).

والتُفْلِيم توضع أيضاً بين عينيّ الإنسان، على شكل علبة تُربط بأشرطة جلديّة خلف الرأس. تشكّل تُفْلِيم العينين، حارساً لنظرات الإنسان. لأنّه قادر على أن يُخطئ بنظرته، أي أن ينظر إلى ما لا يحلّ له، أو أن ينظر بعين شريرة إلى أخيه، مُضمرّاً له الشرّ. وهكذا، يرى بين عينيه شريعة الربّ مكتوبةً، تنهاه عن السوء وعن ارتكاب المعاصي.

وهكذا نجد أنّ التُفْلِيم، تساعدنا على الابتعاد عن جميع الخطايا، التي يرتكبها الإنسان بالفكر أو بالعمل. وتجدر الإشارة إلى أنّ رمزيّة التُفْلِيم ما تزال صالحةً ليومنا هذا، وإن لم نضع الرباطات الجلديّة علينا؛ فالصليب الذي نضعه في أعناقنا، يجب أن يكون لنا بمثابة الرادع عن فعل الخطايا، تماماً كالتُفْلِيم؛ فمن يحمل شارة الصليب لا يجوز له أن يتصرف إلاّ بما يتوافق مع هذه الإشارة، من محبّة وتسامح وطاعة لله. إذاً فليكن الصليب، أو أيّ أيقونة أو إشارة مسيحيّة

(٣٦) أعتقد شخصياً، أنّ المؤمن كان يبدّل التُفْلِيم تبعاً لما يراه في نفسه من ضعف أو من أخطاء، فيكتب على الجلد الوصايا والشرائع التي عليه أن يتعلّمها، فتُصبح بذلك أمام عينيه، فلا ينساها. ففي هذه الأيام، نجد أنّ الآيات تُكتب على ورقة وتوضع في داخل علبة التُفْلِيم. ويمكن أن يبدّلها اليهوديّ كلما رأى ذلك ضرورياً.

نضعها علينا، كالتفليم، ولا نعتبرها مجرد زينة أو كماليات.

كما نجد الكثير من المؤمنين، يتخذون لهم شعارات من الكتاب المقدس، يحملونها معهم، كتلك القصاصات من الورق المقوى، مكتوب عليها آيات ببليّة^(٣٧). يقوم المؤمن بأخذ ورقة منها بطريقة عشوائية، فيقرأ ما بداخلها ويتخذ من هذه الآية مقصداً ليوهمه، يحاول تطبيقه في كل ما يعمله. وهكذا نجد في هذه الآيات - المقاصد، تفليم تحثنا على الإيمان وتمنعنا عن فعل الشر.

يبقى أخيراً موضوع كتابة الآيات على أبواب البيت اليهودي، وهي أيضاً ما تزال متبعة في أيامنا، وتسمى "مزوزه"، وهي علبة مستطيلة توضع فيها ورقة مكتوب عليها، بخط اليد، نصنا هذا، "قانون الإيمان العبري"، مع أي آيات أخرى من الكتاب المقدس. تعلق هذه المزوزه اليوم على عارضة الباب اليمنى. ويجب على رب البيت أن يكتب بخط يده هذه الورقة كعلامة على التزامه الشخصي بها وتطبيقها.

كانت المزوزه توضع قديماً على العتبة التي تعلو الباب، لأن الأبواب لم تكن مرتفعة^(٣٨)، بل كان على الإنسان الانحناء ليتمكن من الدخول. وهكذا، كان اليهودي يقبل المزوزه عند دخوله أو عند خروجه من المنزل. أما اليوم، وبسبب ارتفاع الأبواب، استعاض اليهود بوضع المزوزه على الجانب الأيمن من الباب، تسهيلاً لتقبيلها^(٣٩).

ولكن ما هي رمزية هذا العمل؟ هناك بعدان رمزيان للمزوزه. أولاً، ترمز المزوزه إلى أن بيت المؤمن مبني على شريعة الله؛ فالعتبة الموضوعة فوق الباب

(٣٧) تسمى هذه الآيات "كلمة الحياة"، والبعض يسميها "pain de vie" أو أي اسم مماثل.

(٣٨) كان أجدادنا يخفضون أعتاب أبوابهم ليمنعوا الأعداء من الدخول إلى بيوتهم وهم على ظهور الخيل. كانت هذه خطة دفاعية. ومن ناحية أخرى، تصغير الأبواب، كما تصغير النوافذ، كان يساعد على تدفئة البيت وعلى الحفاظ على الحرارة فيه.

(٣٩) حول التفليم والمزوزه، راجع جوزيف نفاع، فصّة كتاب العهد القديم، دراسات ببليّة ٤٥، الرابطة الكتابية، جونه، ٢٠١٢، ٤١-٤٤.

كانت تشكّل الحجر الأساس في كلّ البناء^(٤٠)، فيختمها الإنسان بوضع المزوزة عليها، ليشير إلى كلّ أهل بيته أنّ الشريعة هي عتبة هذا البيت: "إن لم يبين الربّ البيت فعبثاً يتعب البناؤون" (مز ١٢٧: ١). ويجعل أيضاً من هذه الشريعة بركةً، يتبرّك بها أفراد عائلته، إذ يقبلونها كلّما دخلوا أو خرجوا. من ناحية أخرى، تشكّل المزوزة حاجزاً يمنع غير المؤمنين من دخول هذا البيت؛ فمن لا يقبل أن يحني رأسه^(٤١) أمام المزوزة، أي أمام كلمات الشريعة، لا يمكنه الدخول^(٤٢). المتكبر الذي لا ينحني أمام الله، سيصدم رأسه بالعتبة القاسية وسيحطّم جبهته المتكبّرة.

وسبب هذا الحاجز، أنّ للبيت حرمةً وقدسيتاً، يجب أن لا نفرط فيهما؛ فالبيت، حيث يجلس الأولاد الصغار، هو مكان التربية الصالحة. لذلك، يحرص المؤمن على اختيار الأشخاص الذين يستقبلهم في بيته، حتّى يكونوا مثلاً صالحاً في أخلاقهم وتديّنهم أمام أولاده.

ولكن ما العمل إذا اضطرّ الإنسان للقاء شخص غير مؤمن؟ أساساً، يحذّر الكتاب المقدّس من التعامل مع الأشرار: "طوبى للرجل الذي لم يسلك في مشورة الشريرين، وفي طريق الخطأ لم يقف، وفي مجلس الساخرين لم يجلس" (مز ١: ١). أمّا إذا كان لا بدّ من هذا اللقاء، لظروف معيّنة، فالشريعة والحرص السليم يقتضيان أن يكون هذا اللقاء خارج البيت وبعيداً عن الأطفال، سريعي التأثير، لقلّة خبرتهم وعدم عمق إيمانهم.

(٤٠) البيوت القديمة، ذات الأسطح الترابيّة، تقوم على ألواح خشبيّة تسند السقف؛ وهذه الألواح تستند كلّها على دعامة كبيرة، مصنوعة من جذع شجرة، تمتدّ من الباب إلى الحائط المقبل. هذه الدعامة ترتكز طبعاً على عتبة الباب، لأنّ العتبة مصنوعة من حجر كبير وصلب للغاية، قادر على تحمّل هذا الوزن الهائل. فإذا ما أزيلت العتبة أو انكسرت، وقعت الدعامة ووقعت الألواح الخشبيّة وانهار السقف كلّهُ، وتخرّب البيت.

(٤١) هذا الإنحناء هو علامة الطاعة والإكرام.

(٤٢) لا ننسى أنّ الأبواب لم تكن عالية، فعلى الإنسان أن ينحني ليعبر العتبة.

وما نزال اليوم، في عالمنا المسيحيّ، نمارس شيئاً من هذه العادة الحميدة، إذ نجد فوق أعتاب أبواب بيوتنا صليباً أو يقوننةً، يستشفع بهما أهل البيت ويطلبون منهما البركة والرعاية؛ فعلى من يضع هذه الصليبان أو الأيقونات فوق بابه أن يفهم المعنى الصحيح لهذا التصرف وأن يلتزم هو أيضاً بإيمانه. وعلى سبيل المثال، أذكر أيضاً نوعاً آخر من المزوزة، نجده في كثير من الأحيان على أبواب بيوت بعض المؤمنين، إذ يلصقون ورقةً مدوّنة عليها: "نحن كاثوليك، فإن كنت من شهود يهوه فلا تفرع الباب". من خلال هذا التصرف، لا يريد المسيحيّ أن يقلل احترامه لأيّ شخص كان، إنّما هو يريد أن يحافظ على حرمة بيته، وأن لا يعرض أولاده الصغار أو أيّ شخص من أهل بيته، قد يكون ضعيف الإيمان، إلى نقاشات أصعب من قدرته على الفهم. المقصود من هذا التصرف هو حماية العائلة والمحافظة على إيمانها.

خاتمة

يحاول هذا النصّ أن يجمع بين عباراته أهمّ الأفكار حول الإيمان بالله، كما يراه الببيل العبريّ؛ بشقيّه العقائديّ والخلقيّ، مضيفاً إليه البعد الرسوليّ والليتورجيّ. وأكثر ما يلفت نظرنا هو أنّ الكاتب الملهم يختصر الإيمان بحبّ الله؛ فالإيمان إذاً هو أمر علائقيّ وليس مجرد فكر فلسفيّ أو قناعات فكرية محضة. لا يكون الإيمان إلّا علاقة مع الله، وهذه العلاقة هي أن نحبّ الله من كلّ قلبنا وكلّ نفسنا وكلّ قوتنا.

ويتجسّد هذا الحبّ، أو هذا الإيمان، بسلسلة من التصرفات التي تعبّر عنه. أوّلها حفظ شرائع الله، لأنّ المؤمن يعرف تماماً أنّ الله، المحبّ والمحبوب، لا يريد سوى صالحه وخيره الشخصيّ. لذلك، فمن مصلحة كلّ مؤمن أن يلتزم بكلّ التدابير الخلاصية التي أعدّها الله له.

وإذا ما أدرك المؤمن أن الشريعة هي لصالحه، لا بل هي خيره الأعظم، فلا

بدّ له من أن يقدمها لأولاده كأفضل عطية وأغنى ميراث. من هنا يتحوّل المؤمن طبيعياً إلى مبشّر دائم. لا بل هو يحمل البشارة إلى جميع الناس؛ إذ يرى فيهم أخوة له وأبناء في الله.

هذا الالتزام، يظهر من خلال الليتورجيا، التي تشكّل العلامة الفارقة والدليل على الإيمان. وهي أيضاً تذكّر المؤمن بالتزاماته وتساعد على التقيد بها. وأخيراً نقول، إنّ هذا القانون للإيمان يحمل معه أساسات مسيحية ثابتة؛ فإنّ كلمة الله حيّة وفعّالة في كلّ زمن. لذلك، علينا اليوم أن نعاود قراءة هذا النصّ والتأمل به. ويا حبّذا لوّ حوّلناه إلى صلاة يومية تدعونا وتذكّرنا بالحبّ الإلهيّ وحبّ جميع الإخوة؛ فهذه هي أيضاً كبرى الوصايا.

المراجع

- الفعالي بولس، في المحيط الجامع في الكتاب المقدّس والشرق القديم، المكتبة البولسيّة - جمعيّة الكتاب المقدّس، لبنان ٢٠٠٣.
- نقّاع جوزيف، قصّة كتاب العهد القديم، دراسات بيبليّة ٤٥، الرابطة الكتابيّة، جونية، ٢٠١٢.
- CRENSHAW J. L., "Education in Ancient Israel", *JBL* 104 (1985) 601-615.
- GORDON C.H., "His Name is 'One'", *JNES* 29 (1970) 198-199.
- HARRIS R.L., *Theological Wordbook of the Old Testament*, Moody Press, Chicago, 21981, in *BW8*, CdR.
- JANZEN J. G., "On the Most Important Word in the Shema (Deuteronomy VI 4-5)", *VT* 37 (1987) 280-300.
- JOUON P., *Grammaire de l'hébreu biblique*, Editrice Pontificio Istituto Biblico, Rome, 1996, § 117.
- KNIGHT G.A.F., "The Lord is One", *ExpTim* 79 (1967/68) 8-10.
- LEMAIRE A., « Sagesse et École », *VT* 34 (1984) 270-281.

- LEVY S., « Le Chema Israël, une prière juive citée dans les Évangiles (Mt 22, 35) », *Rencontre Chrétiens et Juifs* 10 (1976) 296–302.
- LOHFINK N. – J. BERGMAN, “עֶדֶ””, *TDOT*, I, Eerdmans, Grand Rapids, 1974, 193–201.
- MARTIN-ACHARD R., « Note sur une confession de foi inspirée du ‘shema’ d’Israël », *ETR* 60 (1985) 255–258.
- MC CARTHY D.J., “Notes on the Love of God in Deuteronomy and the Father-Son Relationship between Yahweh and Israel”, *CBQ* 27 (1965) 144–147.
- MCKAY J. W., “Man’s Love for God in Deuteronomy and the Father/Teacher—Son/Pupil Relationship”, *VT* 22 (1972) 426–435.
- MEEK T.J., “Monotheism and the Religion of Israel”, *JBL* 61 (1942) 21–43.
- MOBERLY R.W.L., “Yahweh Is One: The Translation of the Shema”, *VTSup* 41, Brill, Leiden, 1990, 209–215.
- OLIVIER J.P.J., “Schools and Wisdom Literature”, *JNSL* 4 (1975) 49–60.
- RAD VON Gerhard, *Deuteronomio*, Antico Testamento 8, Paideia, Brescia, 1979, 71-72.
- SUZUKI Y., “Deut. 6:4–5: Perspectives as a Statement of Nationalism and of Identity of Confession”, *AJBI* 9 (1983) 45–52.
- VOELTZEL R., *L’enfant et son éducation dans la Bible*, Le Point Théologique 6, Beauchesne, Paris, 1973, 11–55.
- WALLE R., “‘Love Yahweh Your God with All Your Heart’: the Deuteronomist’s Understanding of Love”, *Jeevadhara* 13 (1983) 122–129.
- WALSH, “Shema Yisrael: Reflections on Dt 6, 4–9”, *TBT* 90 (1977) 1220–1225.

حُبُّ الله والرموزية النبوية

الأخت روز أبي عاد
دكتوراه في لاهوت الكتاب المقدس

مقدمة

أن نقول إنَّ الله هو الكائن بذاته، الخالق، الأزلي، السرمدِي، ربَّ الجنود، القدوس، الضابط الكلِّ، الملك، المخلِّص، الحاضر في كلِّ مكان، العالم بكلِّ شيء...، كلُّها أمور تنساب بمرونة وخفَّة في آذاننا، عكس ما هي الحال عندما نُسند إلى الله صفة الحبيب، أو الخطيب أو الزوج. فإذا كان موضوع تشبيه الله بالإنسان يشكِّل حساسية ويشير الاشمزاز لدى البعض، والرفض لدى البعض الآخر، لا بل يُعتبر تجديدًا على الله المتسامي، هو الذي لا يُدرَك ولا يُستقصى ولا يحده فكرٌ بشري، فكم بالحري إذا رمزنا إلى الله بالحبيب الشغوف بحبيته، والخطيب الورع والزوج الأمين والأب الذي يسهر على أبنائه ويريدهم أن يبادلوه المحبة الأبوية بالمحبة النبوية الصادقة؟

هذا ما لجأ إليه الأنبياء في العهد القديم، فاستعملوا صورًا قد تصعق القارئ بجرأتها وتصدمه بجذتها، لا بل إنَّ بعضهم لم يكتفِ بالتلميح إلى هذا الموضوع، بل استفاض بوصف مراحل الحبِّ الإلهي-الإنساني على منوال الحبِّ الإنساني المألوف، أي الحبِّ الذي يختبره كلُّ شاب وشابَّة في مسيرتهما الزوجية التي تصبو إلى تكوين عائلة مزدانة بالبنيين والبنات^(١).

(١) علاوة على الأنبياء، يرد موضوع حبِّ الله في سفر نشيد الأناشيد عندما يفسَّر تفسيرًا مجازيًا، بحيث يصبح الله الحبيب والشعب الحبيبة. أمَّا في العهد الجديد، فلقد تبنَّى آباء الكنيسة هذا التفسير وطوّروه، فأصبح يسوع المسيح الحبيب والكنيسة الشعب، وذلك انطلاقًا من المراجع الإنجيلية التالية: مت ٩: ١٥؛ مر ٢: ١٩-٢٠؛ لو ٥: ٣٤-٣٥؛ يو ٣: ٢٩؛ ٢ كو ١١: ٢؛ رؤ ١٩: ٧-٩، ٢١: ٢.

١- عهد الله والإنسان يقوم على الحبّ

تحتاج كلمة "عهد" الكتاب المقدّس بكليّته، فيغدو موضوع العهد الذي أراده الله بينه وبين الإنسان البنيّة المركزيّة التي يتمحور حولها الكتاب المقدّس، والأساس الذي يميّز علاقة الربّ بشعبه وينظّم صلته بسائر الأمم^(٢)؛ فالعهد يشكّل الرباط بين مختلف مراحل الخلق، وحدث الخروج، والسبي إلى بابل، وآخر الأزمنة. منه ينبع اختيار الله لشعبه وللآباء والأنبياء، وعليه يرسو الرجاء المسيحانيّ.

ولكن، وبالرغم من أنّ مفهوم العهد الإلهيّ-الإنسانيّ يستقي أصوله من الممارسة الاجتماعيّة والقانونيّة، إلّا أنّه ينفرد بالحبّ الذي يجمع الطرفين؛ فهو إذ يقوم على إبرام اتّفاقية بين الطرفين بكلّ ما تتضمنه من التزامات وواجبات متبادلة، يشترط أن يكون الحبّ الحافز الذي يجمع الفريقين، لدرجة أنّ خلوّ العهد من الحبّ يعرّضه للبطلان. نعم، إنّ غياب الحبّ في العهد المبرم بين الله والإنسان يُبطله ويلغي مفاعيله. من هنا تندرج الرموزيّة الزوجيّة بين المواضيع المفضّلة لدى أنبياء العهد القديم بحيث يصف هؤلاء الحبّ القائم بين الله وشعبه بصورة مبتكرة وبوجدانيّة متبحّرة، ويلجأون إلى عرّف الاصطلاحات المقتبسة من عالم الحبّ الذي يجمع الرجل بالمرأة.

فها النبيّ أشعيا (٥: ١-٧) يورد حوارًا بين الحبيب ٦٦٦ (د و د)، وكرمه ويشير في آ ٧ بصراحة إلى أنّ الحبيب هو الربّ والكرم هو إسرائيل؛ ثمّ يعود يعلن (٥: ٦٢) أنّ الله يسرّ بشعبه سرور العريس ٦٦٦ (ح ت ن) بالعروس ٦٦٦ (ك ل ه). وفي إرميا ٢: ٢ ترد مفردة ٦٦٦ (ك ل و ل و ت)، خطبة، حيث

(٢) لا تقتصر الرموزيّة الزوجيّة فقط على العلاقة بين الله وإسرائيل؛ ففي يوم غضبه يطرد الربّ أشدود، المقاطعة الفلسطيّة (رج صف ٢: ٤)، أو مصر (رج حز ٣٠: ٢٣، ٢٦)، كما طرد إسرائيل (هو ٩: ١٥)؛ فهذه المراجع عن الأمم، بالرغم من كونها غير وافرة، تشير إلى أنّ الرموزيّة الزوجيّة لا تقتصر فقط على العلاقة بين الله وإسرائيل؛ فالعهد الذي كان الله قد أقامه مع نوح يتسم بالشموليّة لأنّه يضمّ البشريّة بأسرها، لا بل يحوي أيضًا الحيوانات كلّها، أليس الله أبّ لجميع البشر؟ (ملا ٢: ١٠)؛ وعليه، أليست لغة الحبّ هي نفسها اللغة المشتركة بين جميع البشر في علاقتهم به؟

يعود الربُّ بالذاكرة إلى الزمن الذي كان فيه إسرائيل مخطوباً للربِّ، وهو لا ينفكُ يذكر "مودّة الصبا ومحبة الخطبة لأورشليم". ومن جهته، يذكر حزقيال (١٦: ٨) ילאת הדיים (ع ت د و د ي م)، "زمان الحبِّ"، الذي كان يجمع الربُّ بأورشليم. ويذهب هوشع أبعد من أشعيا وإرميا وحزقيال ليصف العلاقة الزوجية التي تربط الله بشعبه، فلا يتوانى من أن يدعو الله بمفردة אִשָּׁה (إي ش)، "رجل"، وإسرائيل بمفردة אִשָּׁה (أش ه)، "إمرأة" (٢: ٤)، علماً أنّ الكاتب المقدّس كان قد استعمل هاتين المفردتين في رواية الخلق (تك ٢: ٢٣) ليقصد بهما الرجل وامرأته.

وهكذا، فالنبيّ الذي يلجأ إلى هذه الاستعارات، يبغى لفتَ الانتباه إلى أنّ العلاقة بالله لا تقتصر فقط على الفرائض والرسوم بل عليها أن تطال المشاعر: فهو إله يحبُّ وينتظر جواب الحبِّ من حبيبه.

٢- مراحل الحبِّ الإلهي-الإنسانيّ

لا يكفي الأنبياء بالإشارة إلى الرموزية الزوجية المنسوبة إلى الله والشعب بصورة عابرة، بل يتوقّفون على تعداد المراحل التي تمرّ بها علاقتهما منذ نشأتها وحتى نهايتها السارة أو المأساوية؛ فالنبيّ هوشع يعالج موضوع الحبِّ على مستويين: بدايةً، يعرض سياق الحبِّ الزوجيِّ المألوف، الذي يمرّ بالمراحل المتعارف عليها: الولادة (هو ٢: ٥)، الصبا (آ ١٧)، الخطبة (آ ٢٢)، والمعرفة الزوجية (٢٢ آ) المرموز إليها بفعل יָדַע، "عَرَفَ"؛ ثمّ، يصل إلى مرحلة النكبات العاطفية، بحيث يتعرّض للزنى (هو ٢: ٧)، قبل أن يعود يسلك طريق الندامة (هو ٢: ٩).

وبدوره، يتتبع حزقيال مراحل تطوّر حبِّ المرأة بدقّة، منذ ولادتها وحتى مماتها، فيشدّد على أوقات الولادة (١٦: ٤)، والبلوغ (آ ٧)، والخطبة (آ ٨) والزواج (آ ٨)، والخيانة والزنى (آ ١٥-٣٥)، ليصل أخيراً إلى العقاب والموت

رجماً وطعنًا بالسيوف (آ ٤٠).

أمّا إرميا، فبالرغم من أنّه يكتفي بتخصيص آية واحدة دون سواها في هذا الصدد (٢: ٢)، ولكنّه يذكر فيها مودّة الصبا ومحبة الخطبة.

بالإضافة إلى عرض المراحل الكبرى لعلاقة الحبّ التي تجمع الله بشعبه، يذكر الأنبياء الإشكالات التي تعبت فيه، فيُضفون بذلك عليه طابع الواقعيّة. هكذا، فإنّ إسرائيل كانت "عذراء"، בְּחַוְלָה^(٣) (ب ت و ل ه)، أو "صبية"، בְּיָלְדָה^(٤) (ع ل م ه)، قبل أن "تعرف الربّ". وبعد الزواج، تأتي فترة الخصب والإنجاب، وتُينع ثمرة هذا الزواج في البنين والبنات، هم الذين يكوّنون امتداد الحبّ ويشهدون لواقعيّته^(٥)، ويذكر حزقيال ٢٣: ٤ اسمي بنتين منهما، الكبرى أهلة وأختها أهليّة، والمقصود بهما السامرة وأورشليم، أي مملكة الشمال ومملكة الجنوب.

وفي بعض الأحيان، يُدعى البنون الذين وُلدوا "أولاد حرام"، و"أولاد المعصية ونسل الكذب"، بسبب غدر إسرائيل بالربّ^(٦)، وزناه^(٧). في هذه الحال تتماهى الخيانة والزنى ويتعرّض الحبّ الزوجي لكلّ أنواع القدح والذمّ التي تؤنّب انتهاكه بعد أن قارب درجات عدم المغفرة^(٨)، ممّا سيحتّم على الربّ أن يتخلّى في مرحلة ما عن الارتباط الزوجي^(٩)، الذي يبدو قابلاً للفسخ

(٣) رج عا ٥: ٢؛ إر ١٨: ١٣.

(٤) أش ٧: ١٤؛ ٥٤: ٤.

(٥) رج حز ١٦: ٢٠.

(٦) رج هو ٥: ٧؛ أش ٥٧: ٤.

(٧) رج إر ٣: ٣؛ ١٣: ٢٧؛ حز ١٦: ٣٨؛ ٢٣: ٤٥.

(٨) رج هو ٢: ٤؛ إر ١٥: ٢؛ ٢٠: ٣؛ ١-١٣؛ حز ١٦: ٢٣.

(٩) "إنّها ليست إمراة ولا أنا زوجها" (هو ٢: ٤).

بالطلاق^(١٠) أو بالهجر^(١١). ولكنّ الأنبياء، ما إن يطرحوا هذه الفكرة حتّى ينقضوها، إذ ما من قوّة يمكنها أن تهدم الحبّ بين الله وشعبه، وإذا حصل الافتراق يكون مؤقتًا، والمصالحة تبدو دائميًا قائمة؛ فالزوجة التائهة لا يمكنها أن تستمرّ أبدًا في تيهها، بل سينتهي بها الأمر بأن تعود إلى زوجها، إن لم يكن بدافع الندم، فسيكون أقلّه بسبب الخيبات التي عانتها، أو بكلّ بساطة من جرّاء السأم والبطالة. وهكذا، بعد المصالحة تعود تدعوه "زوجها" لا "بعلمها" (هو ٢: ١٨)^(١٢). يعرض الفصل الثاني لنبوءة هوشع هذه المواضيع بطريقة شيقّة تعمل على ترسيخ مفهوم متفائل للتاريخ وتنطلق من مفهوم الزمن كخطّ مستقيم مطّرد؛ فإذا كان التاريخ هو حقًا عمل الله، عليه أن يؤوّل إلى نهاية كاملة. وإذا وُجدت العوائق، عليها أن تُحلّ إمّا من خلال توبة الشعب أو من خلال تدخل الله المجاني^(١٣).

٣- ميزات الحبّ الإلهي-الإنسانيّ

أ- الأمانة والديمومة

يشكّل الحبّ الإلهي-الإنسانيّ النموذج للحبّ الزوجي القائم على الأمانة والديمومة. تتجسّد هذه الفكرة في عبارة **بְלַيְלָהּ** (لِ ع و ل م)، إلى الأبد، وهي من المصطلحات القانونية التي تشير إلى التزام نهائيّ، مبرم، وغير قابل للتغيير^(١٤)؛ فالزوجان، حتّى ولو اضطرّوا أن يبتعدا عن بعضهما مسافة لا حدّ لها ولأزمنة لا نهاية لها، يظلّ كلّ واحد منهما أمينًا للآخر بقوّة الحبّ ذاته الذي

(١٠) رج إر ٣: ١؛ أش ٥٠: ١.

(١١) رج هو ٢: ٤؛ أش ٥٤: ٦.

(١٢) ترمز كلمة "بعل" في معناها الأصليّ إلى أيّ إله كنعانيّ، ويُقصد به السيّد أو المالك، كما تعني الزوج؛ فالمقصود في هو ٢: ١٨ الانتقال من المعنى المتضمّن في ملكيّة الرجل للمرأة إلى الأمانة الزوجيّة المتبادلة.

(١٣) رج أش ٦١: ١٠؛ إر ٣١: ٢؛ هو ٢: ١٧.

(١٤) ترد هذه العبارة بمعناها القانونيّ في أش ٩: ٦؛ ٣٠: ٨؛ ٣٢: ١٤؛ هو ٢: ٢١؛ مي ٢: ٩.

يوحدهما. حتى إنه، في حال خفّ اضطراب الحبّ لدى أحدهما، يكفي أن يحافظ الآخر على حدّته حتى تظلّ علاقة الحبّ مكتسبة. وهكذا فإنّ جدلية العهد تتخطّى التفاوت بين كائنين متمايزين جنسيًا، فتجعل منهما شخصيتين متشابهتين ومتماسكتين بوحدة الحبّ الذي يكتنه الواحد للآخر^(١٥). وعليه، يختلف الحبّ الإلهي-الإنساني عن الحبّ العابر أو المتزعزع، ونتيجته الحتمية أنّه يضمن المستقبل ويعطي الاستقرار والطمأنينة.

ب- التاريخيّة

أنّ نصف الحبّ الإلهي-الإنساني بالتاريخي نعني به أنّه يعطي قيمة للماضي، ويضفي على كلّ مرحلة مشهداً من فصول الحبّ الذي ينضج تدريجيًا: فلقاء الحبّ الأوّل بين الله وشعبه يحصل في البريّة، بعد الخروج من مصر وقبل الدخول إلى كنعان، إنّها فترة الحبّ المتأجج الذي يبلغ أوجّه، ولقد سبقتها مرحلة الولادة والصبأ والتوليّة، وهي تناسب زمن الآباء والإقامة في مصر والخروج منها. أمّا بعد زمن الحبّ في الصحراء فتأتي مرحلة الزواج التي تتأرجح بين النجاح والخيبة.

ج- غيرة الربّ

عندما يقول الكتاب المقدّس إنّ "الله غيور"، *אלהים קנא* (١٦) (إل ق ن ا)، يُقصد به حمية الله إزاء الآلهة الوثنيّة، واندفاعه الذي يستحثّه عندما يغدو إسرائيل خائنًا؛ فأبّي إدراك بالخيانة يجعل الله في حالة تأهب وسهر استدرًا

(١٥) يمكننا المقارنة هنا بين الحبّ الحقيقي الذي يدوم وتنعكس ثماره على الحياة اليوميّة، في حين أنّ الرنى ينتهي ويتبدّد مع نهاية الجماع بين الرجل والمرأة، إذ هو ليس سوى علاقة ظرفيّة عابرة. حتى الكلام يعكس التباين الكبير بين الحالتين؛ ففي حال الحبّ الحقيقي يأتي الكلام ليتّوج اللقاء الصادق بين الرجل والمرأة الذي يعمل على نموّهما، أمّا في الحالة الثانية فيقتصر الكلام على المساومة على السعر المتوجّب إنفاؤه من الرجل للمرأة.

رج A. WÉNIN, *La Bible ou la violence surmontée*, DDB, Paris 2008, 110

(١٦) يكثر الكلام في الكتاب المقدّس عن غيرة الربّ؛ راجع على سبيل المثال: خر ٢٠: ٤٥؛ ٣٤: ١٤؛ ت٥ ٤: ٢٤؛ ٥: ٩؛ ٦: ١٥؛ أش ٤٢: ١٣؛ إلخ.

لأيِّ خيانات مستقبليةٍ أخرى.

د- الجسائية

في إطار الرموزية الزوجية الإلهية-الإنسانية يستعمل الأنبياء الفعل ٦٦٩ لا (ي د ع)، "عَرَفَ"، ليصفوا علاقة الربِّ بالإنسان^(١٧). إنَّهم إذ ينسبون إلى الله فعلاً كهذا، تصل بهم جرأتهم إلى مشارف الذرورة، ذلك أنَّهم يعون جيِّداً ما يحمله هذا الفعل من معاني تشير إلى الجُماع الجنسي بين الرجل والمرأة^(١٨). ولكنَّ الفعل "عرف" لا يعني فقط الجُماع الجنسي بل الحبَّ والعلاقة الحميمة، وهو لا يقتصر على المعرفة النظرية، بل يتطرق إلى التطبيق العملي. إنَّه تحديد جديد لمعرفة الله أتى به الأنبياء، وهو لا يقتصر قطَّ على الإدراك العقلاني أو السلوك الأخلاقي بل يعني الإنسان بكليته.

هـ- المودة والحظوة

من سمات العهد الذي يقيمه الله مع الإنسان أنَّه يعبق بالطيبة والحنان والمودة. إنَّه الحبُّ الحقيقي الناتج عن التحسُّس بالواجب أو عن العاطفة الوجدانية المخلصة تجاه الآخر، وهذا ما توحىه كلمة ٦٥٣ (ح س د) العبرية التي تحمل في طياتها التعاطف العفوي والمشاركة المجانية التي تتخطى الواجب؛ إنَّه الانجذاب البديهي والإسراع إلى خدمة الآخر قبل أن يُبدي رغبته في ذلك.

في كلِّ مرّة يقيم الله عهداً مع الإنسان، يمنحه الفرصة لنعمة جديدة. إنَّها حظوة إلهية على مثال الحظوة التي تشدُّ الخطيب إلى خطيبته والرجل إلى زوجته. إنَّه لقاء الحبيبين؛ فالأنبياء إذ يطبقونه على الله، يجتهدون أن يسترعوا الانتباه إلى ما يحمل هذا اللقاء من بُعدٍ لامتناهٍ، ومن سرِّية لا تُفهر. عندما يختار

(١٧) رج إر ١٢: ٣؛ ١٥: ١٥؛ ١٨: ٢٣؛ هو ١٣: ٥.

(١٨) يدلُّ الفعل ٦٦٩ لا، عرف، على العلاقة الزوجية بين الرجل والمرأة، نأخذ على سبيل المثال: تك ٤: ١، ١٧، ٤٢٥؛ ٢٤: ١٦؛ ٣٨: ٢٦؛ عد ٣١: ١٧، ١٨، ٣٥؛ قض ١١: ٣٩؛ ١٩: ٢٥؛ ٢١: ١١، ١٢؛ مل ١: ٤.

الله، يتعذّر بعده الهروب من أمامه (عا ٣ : ٢)، وعندما ينال الإنسان حظوة لديه، تكون هذه الحظوة أزليّة لا تراجع عنها؛ هي لا محدودة كما الله بذاته (١٩).

و- حبّ لا منطقيّ

من خصائص الحبّ الإلهيّ-الإنسانيّ أنّه غير مشروط؛ فالربّ يقبل بالإنسان كما هو عليه. هنا يعجز التكلم عن نهج أو أسلوب أو أصول، لأنّ الحبّ يتخطّى المنطق. وبالواقع، من يقرأ الفصل الثاني من سفر هوشع (٢: ١٥-٤) يخال نفسه في محكمة قانونيّة، والدعوة سارية المفعول للمدعيّ الذي شرع في معاملة الطلاق، من اتّهامات ومرافعة وتوعّد بالعقاب، لدرجة أنّ قرار المحكمة يبدو لا ارتياب فيه إزاء خيانة إسرائيل المذنب، هو الذي قد أذنب بلا تبرير، عليه أن يدفع الجزاء المستحقّ، ثمّ لا يلبث القاضي أن يُمطر تفاصيل الإدانة على إسرائيل البائس. ولكن، وبسحر ساحر، يظهر وقف التنفيذ ويقع ما ليس بالحسبان. ها الغيوم المتلبّدة تعبق بالرحمة، والزواج الذي بدا أنّه انهار إلى غير رجعة، يسلك خطاً جديداً وينقلب إلى شهر عسل لأنّ إسرائيل لن يتكلّف بشيء بل الله بذاته سيدفع كلّ التكلفة (آ ١٧). إنّه اللامنطق الإلهيّ الذي تحطّى شرط التوبة ليمنح الغفران، لقد اتّخذ مبادرة مجانيّة، ورّم العلاقة الزوجيّة المدمّرة.

ويتفاهم اللامنطق في حبّ الله عندما يستعمل النبيّ هوشع (٢: ٢١) الفعل **חָطַב** (أر س)، "حَطَبَ"، ليتكلّم عن مرحلة المصالحة بعد الزواج والانفصال، وكأنّ الربّ يتناسى الزواج الأوّل والخيانة. ربّما يريد النصّ أن ينوّه بمجانيّة الله في إقامته عهداً جديداً مع مَنْ غدر به وخان حبّه؛ ففي الحالات العاديّة، تُذكر الخطبة كمرحلة تسبق الزواج وتشير إلى التزام سابق له ومفصول عنه بردحة

(١٩) ثمّ إنّ الله الذي يعامل الإنسان باللطف والدمائة، يطلب منه أن يبادل بالمثل؛ ها إنّ الله يصرّح بوضوح: "فإنّما أريدُ الرّحمة لا الذّبيحة، معرفة الله أكثرُ من المُحرّقات" (هو ٦ : ٦)؛ كذلك: "وأنتَ فبفضلِ إلهك تعود: فاحفظِ الرّحمةَ والحقّ، وارحُ الله كلّ حين" (هو ٧ : ١٢)؛ رج أيضاً مي ٦ : ٨؛ إر ٢٣ : ٩.

زمنية^(٢٠)، إذ يدفع العريس المهر للعروس ولأهلها، أمّا الربّ فيضع نفسه في مقام الخطيب ويقدم لإسرائيل البرّ والحقّ والرأفة والمراحم، وهي ميزات إلهية عظمت تهدف إلى إسعاد العروس، دون أن يطلب منها أيّ شيء بالمقابل: إنّها عطاياها المجانية التي لا تنتظر أيّ بديل. هذه الهبات هي نوع من التّحدّي لأنّها تُقدّم إلى امرأة في زواجها الثاني، والذي يأمل الربّ أن يكون جديداً بعدما تكون الزوجة قد أزلت البعل من فمها ولم تعد تذكر أسماءهم (هو ٢: ١٩).

خاتمة

يشكل مفهوم العهد بين الله والإنسان الإسهام الأكثر ابتكاراً للتفكير البيبلي بالنسبة إلى تاريخ البشرية الديني؛ فهو يقلب الانطباع الإنساني عن الله، بحيث يوقظ عند الإنسان خياراً لم يقترحه قطّ أيّ وحي إلهي آخر: من الآن فصاعداً لن تقوم العبادة الدينية على طقوس أو شعائر أو ندور وذبائح، ولا على تقنيات تنظيمية للاحترام المؤدّي للألوهة الحامية، بل على الحب. وبالتالي تتبين للإنسان دعوته الحقيقية، وهي أن يحبّ الله: هذا هو سرّ العهد لكلّ الذين يلتزمون به، ويصبح الزمن البيبلي الإيقاع لعيش هذه الدعوة.

لم يصل أيّ تفكير ديني في القدم إلى هذا المفهوم للعهد. طبعاً، لم يكن جميع الآلهة العدائية للإنسان، لا بل يقيم بعضهم معه علاقات تعود عليه بالخير، ومن بينهم الآلهة الحامية لجماعة ما وبشكلٍ حصريّ، كما توجد الآلهة التي تعطي الحياة والنجاة للجماعة وللمنتميين إليها^(٢١). وهذه كانت حال العبرانيين الذين ينعتون إلههم بالغيور عليهم؛ لقد كانوا يتكلّمون لغة معاصريهم، ولكنهم عندما يوردون مفهوم العهد يتمايزون به عن جيرانهم والشعوب المحيطة بهم؛ فمفهوم العهد له فريدة مضمونه، وهو يفترض المشاركة في المسؤوليات. هو لا يهدف أولاً إلى اختيار شعب دون سواه، أو إلى تأمين حمايته، بل هو عمل

(٢٠) رج نث ٢٠: ٧؛ ٢٨: ٣٠.

(٢١) رج في هذا الصدد: A. NEHER, *Prophètes et prophéties*, éd. Payot & Rivages, Paris 1983, 11.

مشترك بين الفريقين المتعاهدين. ولا يقوم على علاقة الناس بإله هم بحاجة إلى معونته، ولا على علاقة الله بأناس هو بحاجة إليهم، بل يضع العهد الإنسان في زمن الله الذي يدعوه. يتوجه الله إلى الناس ويقترح لهم مشروع العهد، ويحدّد لهم مسبقاً ما يقتضيه، وقبل إبرامه يشرح لهم الواجبات المتضمنة فيه و ينتظر موافقتهم. وعليه، يصبح العهد مشروعاً إلهياً يقترحه الربّ ويفترض من الإنسان الالتزام به على مرّ الزمن؛ إذاً لا يتحقّق العهد في أوان إقامته وحسب بل باستمراريته في الزمن؛ ومن هنا يتحوّل إلى تاريخ.

أخيراً، إذا كان إسرائيل قد أثبت أنه بمقدوره أن يعيش الحبّ المتفاني، وأن يثق بالله، ويتبعه في البريّة مقتفياً خطاه، فإنّه بإمكانه أن يعود يستقي من الله، نبع الماء الحيّ، لينعش تاريخه الآنيّ. إنّه تحدّي الإيمان حيث يتحوّل انتظار الله من قبل إسرائيل إلى ديناميكية اللقاء، ليتحوّل هذا الأخير إلى عروس تتهيأ للقاء عريسها، ممّا يحتم عليها التجدد الدينيّ والأخلاقيّ (عا ٤ : ١٢). في هذا الإطار نفهم كلام الأنبياء عن عهد جديد، يجعل فيه الربّ شريعته في البواطن ويكتبها على القلوب، عهد سيغفر فيه الآثام ولن يذكر الخطيئة، عهد سيعطيهم فيه قلباً جديداً ويجعل في أحشائهم روحاً جديداً، وينزع من لحمهم قلب الحجر ويعطيهم قلباً من لحم^(٢٢). إنّه العهد الجديد الذي سيبرمه يسوع المسيح مع البشرية من خلال الكنيسة، عهد صيغته "أكون لكم إلهاً وتكونون لي شعباً"^(٢٣)، عهد سيكلّف المسيح إهراق دمه ليزفّ الكنيسة إلى نفسه سنيّة لا دنس فيها ولا تغصّن، ولا ما أشبه ذلك، بل مقدّسة بلا عيب (أف ٥ : ٢٥-٢٧)، عهد سيبلغ أوجه في تعبير الربّ عن حبّه للإنسان الذي خلقه على صورته كمثاله، عهد ستكون فيه سماءً جديدة وأرضٌ جديدة، عهد ستكون فيه أورشليم السماوية مهيبّة مثل عروس مزينة لعريسها، عهد لن يبقى فيه للموت والحزن والصراخ والألم من وجود، لأنّ العالم القديم قد زال (رو ١ : ٥-١).

(٢٢) رج إر ٣١ : ٣١-٣٤؛ حز ٣٦ : ٢٤-٣٢.

(٢٣) رج إر ٣١ : ٣٣؛ حز ٣٦ : ٢٨.

المراجع

- ALLEN L. C., *Word Biblical Commentary, Ezekiel 1-19*, Word Books, Dallas 2002.
- ANDERSEN I., FREEDMAN D. N., *Hosea, A New Translation With Introduction and Commentary*, Yale University Press, London 2008.
- BLENKINSOPP Joseph, *Isaiah 56-66: A New Translation with Introduction and Commentary*, Yale University Press, London 2008.
- NEHER A., *Prophètes et prophéties*, éd. Payot & Rivages, Paris 1983.
- RENAUD B., *L'Alliance au cœur de la Torah*, Cahiers Évangile 143, Cerf, Paris 2008.
- VAWTER B., HOPPE L. J., *A New Heart: A Commentary on the Book of Ezekiel*, Eerdmans; Handsel Press, Grand Rapids; Edinburgh 1991.
- WÉNIN A., *La Bible ou la violence surmontée*, DDB, Paris 2008.

الحبّ الإلهيّ في سفر النشيد

القسّ عيسى دياب^(١)

مقدّمة

سفر النشيد كتاب فريد؛ فهو، على ظاهره، مجموعة من أشعار الغزل الإيروتيكّي موضوعة في قالب صورة علاقة حبّ سامية بين رجل وامرأة. النصّ مشحون بالصور الإيروتيكّيّة ذات البعد الإنسانيّ الراقى، وليس البهيميّ الماديّ.

هذا ما يجعل القارئ يتساءل: كيف وجد هذا السفر طريقه إلى قانون الأسفار المقدّسة العبريّ؟ لكنّ المعاني الروحيّة والدلالات اللاهوتيّة التي طوّعت إليها هذه الصُّور في التقليدين اليهوديّ والمسيحيّ كفيّلة بإزالة كلّ التساوّلات. قال الرائي عقيبة: "لا سمح الله أن يوجد في إسرائيل من يشكّك بأنّ نشيد الأنشاد سفر مقدّس، لأنّ العالم كلّه لا يستحقّ اليوم الذي فيه أُعطي إسرائيل سفرَ نشيد الأنشاد، لأنّ الكثوفيم كلّها قدس، وسفر نشيد الأنشاد هو قدس أقداس" (الميشنا، يدايم، ٣: ٥).

نعلم من تاريخ الأديان في الشرق الأدنى القديم بأنّ الشعر الإيروتيكّي كان شعراً مقدّساً، يُرثّل في الاحتفالات الدينيّة في الشرق الأدنى القديم، وبه يشيد العابد بقوة الحبّ الإخصابيّ الإلهيّ محاولاً استجلابه إلى شخصه، عائلته، قبيلته، بهائمهم وحقولهم.

السفر بحالته القانونيّة نصّ دينيّ بامتياز. ومنذ البداية، استدرك الكاتب الملهم

(١) القسّ عيسى دياب يحمل شهادات دكتوراه في اللاهوت والتاريخ والدراسات الإسلاميّة والعلوم الدينيّة والفيلولوجيا البيبليّة.

اللغظ الذي قد يقع فيه القارئ، فاستخدم في العنوان عبارة "شير" (שִׁיר הַשִּׁירִים) في صيغة أفعل التفضيل - وعبارة "شير" تعني "أنشودة" أو "نشيد"، ويُستخدم في الاحتفالات الدينيّة والمدنيّة - فهذا النشيد هو أعظم الأناشيد قاطبة، بل هو النشيد الحقيقيّ وغيره قد لا يكون... والحبيب هو الحبيب الحقيقيّ، الذي هو الله، وغيره لن يكون، والحببية هي إسرائيل، وعلاقتها عهد مقدّس قطعه الله مع شعبه، وليس لهذا الحبّ نهاية حتّى يتمّم ثمرته.

إنّ بين النظريات العديدة التي طرحها العلماء حول الشكل الأدبيّ لسفر النشيد، نظريّة، أثبتّاها، تقول بأنّه مجموعة أناشيد غنائيّة تدور حول علاقة حبّ بين رجل - هو ظاهرًا سليمان، يظهر أحياناً في النصّ كملك وراع - وفتاة، تظهر أحياناً كناطورة الكروم، وراعية؛ ودُعيت أحياناً "الشولميّة" وهي مؤنث "شلومو". وينقلنا السفر إلى عالم علويّ راقٍ حيث نجد الحبيين يغنيان الحبّ.

ويبدو أنّ جامع هذه الباقية من الأشعار الغنائيّة قصد بعمله هذا استحضار صورة الحبّ الصافي بين رجل وامرأة مبيّناً قوته وعمقه، وصوفيّته، وقربه بل ملامسته لعالم الآلهة. ثم أنّ استجلاب هذه المجموعة الشعريّة إلى إسرائيل يهدف، دون شكّ، إلى استخدامها لتحمل صورة العهد الذي قطعه يهوه مع إسرائيل. ثم انتقلت الصورة من إسرائيل إلى الكنيسة لتأوّن مع المسيح والكنيسة. وهذا بالضبط ما أريد أن ألقى الضوء عليه في هذه المقالة.

أولاً: الحبّ الإنسانيّ في سفر النشيد

هذا القسم من المحاضرة مستوحى من مقالة كتبها Eloïse Grimaldi تحت عنوان "نشيد الأناشيد"، وهي دراسة مدخليّة وتفسيرية لهذا السفر.

يحتوي السفر إذاً على مجموعة من أشعار الحبّ وضعها جامعها في إطار قصّة حبّ بين رجل وامرأة. والقصّة ليست روائية، بل هي تصوير شعريّ لعلاقة حبّ تنتقل مشاهدها بين مخدع الزوجيّة وساحات المدينة وطرقاتها، وكروم

الضيعة وبساتينها.

أشعار النشيد مشحونة بالصور الإيروتيكيّة الظاهرة والمبطنّة؛ فالكاتب يستفيض في وصف الجسد ويرسل تلميحات مبطنّة إلى العلاقات الجنسيّة بلغة استعاريّة. هناك مشاهد تصف علاقات جنسيّة كاملة وضعها الكاتب بصُور مختصرة جدًّا وبشكل مبطنّ.

لاحظ عدد من العلماء بأنّ النشيد يُظهر مشابَهات مع شعر الغزل في الشرق الأدنى القديم^(٢)، وخاصّة مع نصوص إيروتيكيّة من سومر^(٣)، وشعر الحبّ المصريّ في حقبة الرعامسة^(٤). فكما استعار كُتاب التوراة قصصًا ميثولوجيّة وملحميّة وتشريعيّة من تراث بلاد الرافدين القديم وقرأوها بأبعاد توحيدية جديدة، يبدو أنّ الأمر نفسه حدث بالنسبة إلى سفر نشيد الأناشيد؛ فهو رائعة أدبيّة من الأدب الساميّ القديم، قرئت ببعْد لاهوتيّ جديد وضُمّت إلى القانون.

إنّ الطابع الجسديّ لسفر النشيد يمنح مادّته الشعريّة كلّ إنسانويّتها؛ فهو لا يركّز فقط على الطابع المادّي الإيروتيكيّ، بل يتعدّاه إلى وصف شعور الإنسان الذي يصاحب عادة هذه الإيروتيكيّة الجسديّة لكي يضيفي على الشعر طابعه الجماليّ وإحساسه الإنسانيّ والوجوديّ؛ فالإنسان الذي يتمتّع بخليقة الله وضمن أطرها الإلهيّة يرتقي بإنسانويّته إلى عالم الألوهة ولو للحظات.

ثانيًا: من حبّ بشريّ إلى حبّ إلهيّ

كان لا بد من انتهاج تفسير روحيّ لسفر النشيد مبني على الاستعارة والرمزيّة لكي يتمكّن السفر من فتح طريقه إلى قانون الكتاب المقدّس.

إذا طُلب منا أن نورّخ الشعر، فإنّ ٦: ٤ يمكن أن تضع لنا تاريخًا أدنى.

(2) Gwendolyn LEICK, *Sex and Eroticism in Mesopotamian Literature*, 1994.

(3) Cheryl EXUM, *Song of Songs*, 2005.

(4) M. V. FOX, *The Song of Songs and Ancient Egyptian Love Songs*, University of Wisconsin Press, 1985.

تقول الآية: "أنت جميلة، يا حبيبتى، كترصة حسنة، وكأورشليم مرهبة، كجيش بألوية"؛ فالشولميّة مشبّهة بترصة وبأورشليم، وهما عاصمتا المملكتين الشماليّة والجنوبيّة. أصبحت ترصة عاصمة المملكة الشماليّة في عهد يربعام، وبقيت حتّى عهد عمري (٩٧٥-٩٢٤ ق. م.)، ثمّ سنة ٩٢٣ بنى عمري مدينة السامرة ونقل العاصمة إليها، تاركاً ترصة لتصبح في النسيان. بالنسبة إلى بعضهم، سفر النشيد هو مجموعة من القصائد الغنائيّة التي جُمعت معاً في تاريخ معيّن، لكنّها تعود إلى حقبات مختلفة. وبالإشارة إلى المحطّات التاريخيّة والعلامات اللغويّة التي نتحصّسها في السفر، يبدو أنّ الأشعار التي يحتوي السفر عليها أُلّفت بين القرنين العاشر والخامس ق. م. جمع السفر إذًا يعود إلى حقبة ما بعد السبي.

وإذا فكرنا كيف وجد السفر طريقه إلى القانونيّة، فليس من المعقول أنّ السفر مجموعاً، وبين ليلة وأخرى، أصبح قانونياً. نعود إلى حقبة يربعام وعمري، حين كانت الديانة الإسرائيليّة القديمة، وخاصّة في المملكة الشماليّة، خليطاً من المفاهيم التوحيدية اليهوديّة والعادات والتقاليد الكنعانيّة، فكانت دون شكّ بعض أشعار هذه المجموعة، إذا لم يكن كلّها، تُستعمل في طقوس دينيّة كانت تمارس في معابد آلهة الخصب - ومعلوم أنّ الخصب وما يحيط بها سمة من السمات الرئيسيّة في ديانات الشرق الأدنى القديم. ثمّ دخلت في الحياة الدينيّة الإسرائيليّة كغيرها من الممارسات الكنعانيّة، بعد أن أُعيدت قراءتها وكُيِّفت لتناسب النوع التوحيديّ الذي كان الإسرائيليّون يدينون به، وهو توحيد بدائيّ مشوب بكثير من العادات الكنعانيّة القديمة.

وعندما وُضع موضوع القانونيّة على بساط البحث، كان هذا السفر في قلب الممارسة اليهوديّة في كثير من الأوساط، وإلّا لما كانت إمكانية طرح ومناقشة قوننته. وكان من الطبيعيّ أن يلقى معارضة من بعض اليهود المحافظين. لكنّ صورة علاقة إسرائيل بيهوه، التي تنمّ عن زوجين حقيقيّين، والتي كانت متوفّرة

في كتابات الأنبياء، وأهمّها سفر إرميا وهوشع، مهّدت لكي يلاقي السفر قبولاً في القانون.

وتأسيساً على القانون العبري، قُبل السفر في القانون المسيحيّ من دون صعوبة تُذكر، خاصّة وأنّ صورة المسيح والكنيسة كزوج وزوجة متوفّرة في الكتابات البولسيّة وفي الرؤيا، والتي هي إعادة نتاج صورة إسرائيل ويهو.

ثالثاً: الحبّ الإلهي في سفر النشيد

سفر النشيد هو اليوم سفر قانوني في لائحة الكتب المقدّسة اليهوديّة والمسيحيّة، وتُبرّر قانونيّته في أنّه استعارة لمعاني سامية. ولا يخفى على أحد أنّ قراءته في التقليديين تتجاوز المعنى الحرفي أو الأدبيّ الدنيويّ لتتعدّاه إلى معانٍ ودلالات لاهوتيّة وصوفيّة، أمّا الشكل الأدبيّ فما هو إلا استعارة حمالة لأوجه متعدّدة.

١. القراءة اليهوديّة

بالنسبة إلى اليهود، يتكلّم السفر عن علاقة يهو بإسرائيل مشبّهة بعلاقة ملك عالي الشأن؛ بحبيبه الوضيعة الشأن؛ فكثيراً ما أنتج الأنبياء في كتاباتهم صورة عن علاقة يهو وإسرائيل، هي صورة الزوج والزوجة. يهو هو الرجل العظيم الذي وجد محبوبته في إسرائيل، فتعهّدها وفتقطع معها عهداً، واعدّها إيّاها برعايتها، فوعدهته هي بخدمته المتفانية (رج إرميا ٢ وهوشع).

يضع التقليد اليهوديّ سفر النشيد الأوّل بين اللغائف الخمسة التي تُقرأ في الأعياد الكبيرة: تقرأ بعض الطوائف اليهوديّة السفر ليلة السبت، وبعضها الآخر في أوّل أيام عيد الفصح، وفريق ثالث يقرأها طيلة أيام عيد الفصح السبعة، فيتغنّى اليهوديّ بالتحرّر من العبوديّة، والتمتّع بخيرات الأرض بعد قحط الصحراء، وكلا الاختباران يتحدّثان عن أمانة يهو حيال شعبه. وهكذا، يعيش المؤمن

اليهوديِّ متعة روحية حتّى نشوة الروحية، في إطار حبّ يهوه لإسرائيل. وهنا حدود الممارسة اليهودية الأرثوذكسية، وما يتجاوزها يصبح في فضاء يهود الكابالا.

عند المفسّرين اليهود، سفر النشيد هو قصيدة حبّ بين يهوه وإسرائيل؛ فيهوه هو الحبيب وإسرائيل الحبيبة. ينشد القارئ في النشيد حبّ إسرائيل المنفصلة عن يهوه بفعل قوى شرّ متمثلة بسليمان. مع العلم أنّه من الصعب إسناد صورة سلبية إلى سليمان نظرًا لشعبيته التي اكتسبها خلال مدة ملكه الطويلة والموصوفة بالسلام والازدهار. لكن ربّما نستطيع أن نشبّه بالقوى المضادة التي تضغط على الحبيبة فتطوّعها على الرغم من رغبتها في إرضاء يهوه. مهما يكن، نشعر من خلال قراءتنا للنشيد بأنّه يوجد حبّ وهناك ما يعيقه. إنّ ما يعترض الشخصين الحبيين ربّما هو السبي أو أولئك الذين لا يؤمنون بإله واحد. نستطيع أن ندرس هذه العلاقة عن قرب، لكن لا ينبغي أن نبحت عن معنى كلّ تفصيل ونسبغ عليه معنى روحياً.

وإذا أردنا أن نبخر في السفر باحثين عن الصور التي تحمل معاني في تراث إسرائيل، فنجد أنّ "ملك" النشيد (١: ٤) هو يهوه ملك إسرائيل بعد العودة من السبي وفي الهيكل الثاني (رج أش ٢٤: ٢٣): "...لأنّ ربّ الجنود قد ملك في جبل صهيون وفي أورشليم، وقدام شيوخه مجد". هو أيضًا "راعي" النشيد (١: ٧)، وراعي إسرائيل الذي يقودها إلى المراعي الخضراء (مز ٢٣) ويرجعها إلى أرضها بعد سبي مضمّن، فتفرح الأرض وتعود إلى بركتها الأولى وسابق عهدها، أي أرض اللبن والعسل (١: ١٦؛ ٢: ٤؛ ٤: ١١). اللبن بركة الحيوان، والعسل بركة الأرض طبيعياً. يحتوي السفر على إشارة إلى الخروج من مصر (٣: ٨) في إشارة إلى العودة من السبي. السرّة في وسط الجسم (٧: ٣) تذكر بأورشليم في وسط البلاد؛ والتديان (٧: ٤) ما هما إلا جبلي عيبال وجريزيم، أو صهيون والسامرة. علاقة يهوه بإسرائيل مرموز إليها بالبحث المستمرّ عن الحبيب

(٢: ٢)، وهي صورة من كتابات الأنبياء الذين كانوا يطالبون الشعب دائماً بطلب يهوه ومعونته، فيتدخّل هذا الأخير، ويختارها (٢: ٢)، مبيّناً امتيازات هذا الاختيار لإسرائيل. تصبح إسرائيل إذا "الشولميّة"، تسمية يمكن أن تعني "السلام والازدهار"، وهي التي وجدت السلام في يهوه. ومنذئذٍ تتحد به في ١٣: ٧، وهكذا يتعهّدان معاً بعهد نهائيّ يوحدهما. ويكون لهذا الاتحاد ثمار، هو بناء الهيكل في أورشليم المشار إليه في القول: "أدخلني الملك إلى حجاله. نبتهج ونفرح بك. نذكر حبك أكثر من الخمر" (١: ٤). والهيكل حاضر أيضاً عند ذكر الموادّ التي بُني منها: الأرز والسرو، الأخشاب التي استقدمت من لبنان.

يرى يهود الكابالا أنّ السفر مليء بالصورة الإيروتيكيّة، ذات الدلالات الصوفيّة، الباطنيّة؛ هي صور عشق إلهي، يختلط فيها المحدود واللامحدود، الدنيويّ والدينيّ، الفيزيقيّ والميتافيزيقيّ، وبها يلج المتصوّف إلى حالة جماع روحيّ إلهي، فالسفر احتفاليّة عشقيّة، إتصافيّة، زواجيّة حتّى الاتحاد الكلّيّ.

يرى يهود الكابالا في السفر مشهداً صوفيّاً، عناصره أعضاء اللذة والخصوبة في جسم الإنسان. هو مشهد دراميّ فيه حبّ جسديّ وصوفيّ وإلهي، على ما يشهد عليه عنوان السفر. هو مزيج بين البشريّ والإلهي، إذ أنّ الكاتب يحاول تفسير اللذة الصوفيّة الناتجة عن ولوج البشر في عالم الألوهة، في حركة عشقيّة متبادلة، فلا يرى أمامه أنسب من صور إيروتيكيّة تعبّر عن حبّ، بل عشق صافٍ مخلص بين رجل وامرأة.

٢. القراءة المسيانيّة

رأى بعض الثقات في الكتاب نصّاً مسيانياً؛ فالحبيب هو المسيح، ويستند هؤلاء على كلام النصّ المتعلّق بداود وبنسله الملوكيّ وبدايته سليمان؛ فبناء على ٢ صم ٧، كلّ ملك من نسل داود مرشّح ليكون "المسيا"، ولأنّ الكتاب يأتي

على ذكر هيكل سليمان، فهو بذلك يؤجج الرجاء المسيحي في قلب قارئيه. وذكر الكتاب الرجال الأشداء (٧: ٣) يذكر داود ورجاله الأقوياء (٢ صم ٢٣). ووصف الحبيب بأنه أشقر (١٠: ٥) يذكر أيضًا داود (١ صم ١٦: ١٢). جدير بالذكر بأن الترجوم يترجم "الحبيب" المسيا المنتظر؛ فكلّ هذه الإشارات إلى الملك، وداود وسليمان والهيكل والراعي إنّما تذكر بالمسيا المنتظر.

وفي العهد الجديد، سيقدّم المسيح نفسه على أنه المسيا، في إشارة إلى أنه أعظم من سليمان (مت ١٢: ٤٢) لأنه هو باني الهيكل الحقيقي لأنّ سليمان كان دائماً نموذجاً مسيانياً.

وحديقة الملك في ٥: ١ تذكر بجنة عدن (تك ٢: ٨-٢٥)، وتجلب للذهن المسيا المنتظر ليرمّم حالة إسرائيل ويعيدها إلى الحالة العدنيّة. يظهر الحبيبان في النشيد وقد تغلّبوا على العداوة التي سببها السقوط. وحالة المرأة التي سيكون شوقها إلى رجلها (تك ٣: ١٦) انقلبت لتصبح "شوقه هو إليّ"، كما تقول الحبيبة.

سفر النشيد مليء بصور العري المبطن؛ والعري في الكتاب المقدس شرّ؛ فالعري "عورة"، ورؤيتها تجلب العقاب (تك ٩: ٢٤). لكن، في سفر النشيد، العري فنّ وجمال، ولا إشارة إلى "عورة" ما. هذا يسمح لنا بالقول بأنّ الحب الموصوف في النشيد هو حبّ إلهيّ فردوسيّ، لا يختبره الإنسان في حالة السقوط، بل في الحالة الفردوسيّة التي ستعود في العصر المسياويّ.

٣. القراءة المسيحيّة

يقبل المسيحيّون بشكل عامّ القراءة اليهوديّة على أنّها قراءة في الزمان والمكان، لكنهم أنتجوا قراءة خاصيّة منسجمة مع القراءة المسيحيّة للعهد القديم بشكل عامّ. القراءة المسيحيّة لسفر النشيد تقوم على تأوين القراءة اليهوديّة بإعادة إنتاجها مع لاعبين جدد. يرى المسيحيّون بأنّ صورة العهد "الزوجي" بين يهوه وإسرائيل قد نضجت في الحدث المسيحانيّ، فأصبحت

صورة المسيح والكنيسة؛ فالمسيح هو الملك الذي جلس على عرش داود، والكنيسة هي إسرائيل الجديدة.

السفر غير مذكور في العهد الجديد، وربّما توجد إشارة إليه في رؤ ٣: ٢٠ (نش ٥: ٢) مع صورة القرع على الباب.

وفي القرن الثالث، قدّم أوريجنس للسفر معنىً استعارياً: المسيح والكنيسة؛ فالمعنى التاريخي ما هو إلّا حامل للمعنى الحقيقي الذي هو إنشاد للحبّ الإلهي المتسامي وتبجيل له.

الملك في سفر النشيد هو المسيح، وهو أيضاً الراعي (١: ٧)، لأنّه هو من أوجد الجماعة المسيحيّة، والمسيحيّون يجتمعون فيه. هو يُظهر كثيراً من الحبّ لمحبوبته الكنيسة (٢: ٤)، الحبّ الذي هو أساس كلّ علاقة في ما بين أعضاء الكنيسة أنفسهم، حبّ قد تجسّد بيسوع المسيح الذي ارتضى أن يموت من أجلهم. أمّا بالنسبة إلى الكنيسة، فهي تظهر أولاً بصورتها المتواضعة (٨: ٨)، وهي تبحث عن المسيح (٣: ٢)؛ هي مكرّسة كلياً لخدمة ابن الله، ومنه تحمل الثمار، أي مزيداً من الأعضاء الأمناء (٧: ٣)؛ ومجيء المسيح يسبّب الكثير من الولادات الجديدة. ثمّ يأخذ شكل الخبز والخمر في وسط الجماعة، ويبقى على هذا الشكل إلى أمد طويل.

توجد دراسات مكتملة تدعم هذا التفسير؛ فالقدّيس أمبروز (٣٣٩-٣٩٧) وجد في سفر النشيد صورة لوحدة المسيح والعدراء مريم؛ وصورة صوفيّة للمسيح مع النفس البشريّة وجدها غريغوار النيصي (٣٣٠-٣٩٥): "الله غير محدود عن أن تدركه النفس البشريّة"؛ فهذه النفس يجب أن تبذل جهداً مستمراً في محاولة لاكتشاف جمال الألوهة غير المدرك؛ فعلى هذه الخلفيّة من التقدم الروحيّ تستقي النفس البشريّة حبّاً دون حدود من نحو الله. والمسيح يمثّل نوعاً من الوسيط الذي يحلّ مشكلة اللامحدوديّة والأبدية، لأنّه كائن بشريّ أعطته النفخة الإلهيّة التي معها تتحد النفس البشريّة.

خاتمة

إنّ حالة النشوة هذه تكلم عنها عدد من المتصوّفين أو من القديسين، ومنهم مثلاً تريز الأفيليّة، كما في منحوتة برنان (Le Bernin)؛ فهي تتكلم عن لحظة دقيقة من النشوة السماويّة عندما يكون سهم الملاك قد اخترق قلبها، فتمتلئ من الألم والسعادة التي لا توصف في الوقت ذاته. إنّ نشوة القديسة تريز الأفيليّة تذكّر بنشوة الحبّ في سفر النشيد، وكأنّما النشوة الروحيّة والنشوة الجنسيّة يتماهيان في مكان ما.

يرينا سفر النشيد كيف أنّ حبّاً بشريّاً، وإن كان مطبوعاً بإخلاص الحبيبين، تشوبه كثير من الشوائب الناتجة عن الضعف البشريّ؛ وبمبادرة من الله، يسمو هذا الحبّ البشريّ ليصير على صورة الحبّ الإلهيّ الذي فيه نزل الإله إلى البشر واختارهم ودعاهم وخلصهم وطهرهم وأدخلهم معه في اتحاد زوجيّ إلهيّ. وقضت مبادرة الإله أن ينزل الإله إلى البشر بفعل حبّ إلهيّ، ليدخل في حبّ البشر بعضهم لبعض، ثمّ يسمو بهذا الحبّ ليحوّله إلى حبّ إلهيّ؛ فكل حبّ بشريّ مؤسس على خلقية الحبّ الإلهيّ، هو صورة عن حبّ الله، بل حبّ الله للبشر المتجسّد في حبّ البشر بعضهم لبعض، وهذا ما قاله يوحنا في رسالته: "إن قال أحد إنني أحبّ الله وأبغض أخاه فهو كاذب، لأنّ من لا يحبّ أخاه الذي أبصره كيف يقدر أن يحبّ الله الذي لم يبصره" (١ يو ٤: ٢٠).

المراجع

- EXUM Cheryl, *Song of Songs*, 2005.
 FOX M. V., *The Song of Songs and Ancient Egyptian Love Songs*,
 University of Wisconsin Press, 1985.
 LEICK Gwendolyn, *Sex and Eroticism in Mesopotamian Literature*,
 1994.

محبّة الله ومحبة القريب

في الصلاة الرّبّية

الأب أيوب شهوان

دكتور في لاهوت الكتاب المقدس
جامعة الروح القدس - الكسليك

مقدمة

"محبّة الله" و"محبّة القريب" في صلاة الأبناء، موضوع يفتح أمام ناظرينا ما لم تره عين، ويُسمع آذاننا ما لم تسمع به أُذن، ويَعرضُ على مَلَكاتنا ما لم يخطر على قلب بشر، "لأنّ المحبّة هي من الله" (١ يو ٤ : ٧)، لا بل "لأنّ الله محبّة" (٨ آ)؛ فلولا نزولُه وتنازلُه، ولولا كَشْفُه وإلهامُه، لا بل لولا عَظَمَةُ محبّته، لما رأيناه بعيوننا، ولا سمعناه بآذاننا، ولا لمسناه بأيدينا (رج ١ يو ١ : ١). هذا الذي به بَشّرنا الرسل القديسون، هو ذاته وضع الصلاة التي تضجّ بالمحبّة، وهو ذاته من علّمها لتلاميذه، وما يزالُ يَعَلِّمنا إيّاها كلّ يوم. بها نلاقي "أبانا الذي في السماوات"، والذي لشدّة محبّته يتعاطى معنا كأب مع أبنائه، فيعطينا "كلّ عطية صالحة وكلّ هبة كاملة" (يع ١ : ١٧)، ما هو ضروريّ لقيام حياتنا الجسديّة، كما أيضًا لتلك الروحيّة. أبوتُه تتجلّى محبّةً لنا ولا أبهى، إذ "يعطينا نحن أبنائه الطعام في حينه" (رج لو ١٢ : ٤٢)، ويغفر خطايانا برحمة تسمو على الجبال ارتفاعًا. ولأنّه أبّ، خلقنا على صورته ومثاله (رج تك ١ : ٢٦ - ٢٧)، وهو ينشئنا بلا هوادة على أن نقّس اسمه لنكون على مثاله هو القدّوس، ويحشّنا أبدأً على نشر ملكوته الخلاصيّ والحياتيّ كما شاءه منذ البدء، ويفهمنا أنّ العمل بمشيئته هو تماهٍ مع رغبته في "أن تكون الحياة لنا ولكثيرين، وتكون أوفر" (يو ١٠ : ١٠).

في بدايات الكنيسة، كان المسيحيّ المبتدئ يقبل كنزين في ذاكرته وفي قلبه:

– قبل العماد، قانون الإيمان،

– وبعد العماد، صلاة الأبانا.

منذ القرن الأول، أصبحت صلاة الأبانا صلاة المعمّد الشخصية وعائلته، صباحًا وظهراً ومساءً. ومنذ القرن الرابع، أصبحت إلزامية، ووحدها ثابتة في الاحتفال بالإفخارستيا^(١).

إنّ صلاة الأبانا هي مُرساة على المحبّة، عابقة بأريجها، تعصف كما روح الله في من يقبل على كلماتها بشغف، ويقبل الكلمة الإلهي الذي وضعها وعلمها، فيعطى سلطاناً لأن يكون ابناً لله (رج يو ١: ١٢).

نقاط ثلاث يتمحور حولها موضوعنا، هي التالية:

– صلاة الأبانا وامتدادتها اليهودية؛

– بنية صلاة الأبانا بحسب مت ٦: ٩-١٣؛

– تفسير صلاة الأبانا.

١ – صلاة الأبانا وامتدادتها اليهودية

تشبه صلاة الأبانا "الطلبات الثماني عشرة" التي يتلوها اليهود^(٢). وراء كلّ دعوة في صلاة الأبانا يوجهها المؤمن المصلي إلى الآب السماوي، هناك صدى لها في هذه أو تلك من الصلوات اليهودية اللاحقة^(٣)، نورد بعضاً منها، وهي التالية:

(١) رج تيودول ري-مرميه، "هكذا صلّوا: أبانا"، في: الأسرار حياة الإيمان. نوّمن**، منشورات قسم الليتورجيا في جامعة الروح القدس، الكسليك، لبنان ١٩٨٦، ص ٥٣٠. أنظر أيضاً:

J. CARMIGNAC, « La prière des frères du Fils », in *À l'écoute du Notre Père*, O.E.I.L., 1975, p. 16-17.

(2) Élie MUNK, *Le monde des prières*, C. L. K. H., Paris 1993, p. 144-189.

(3) Jean POUILLY, *Dieu Notre Père. La révélation de Dieu Père et le « Notre Père »*, Cahiers Évangile, n. 68, Cerf, Paris 1989, p. 29s.

– "أبانا الذي في السماوات":

- "أَعِدْنَا، يَا أَبَانَا، إِلَى توراتك... إغفر لنا، يَا أَبَانَا..." (البركتان الخامسة والسادسة)^(٤).
- "رَحِمْتَنَا، يَا أَبَانَا، يَا مَلِكَنَا... يَا أَبَانَا، أَبَ الرَّحْمَةِ، الرَّحِيمِ"^(٥)، إرحمنا" (الصلاة الثانية قبل "شَمَع": "أَحَبَهُ رَبُّهُ")^(٦).
- "فَلْتَقَبَلْ صَلوات وتضرعات إسرائيل كَلَّهُ من أبيهم الذي في السماوات" (قَدِّيش)^(٧).

– "ليتقدّس اسمك":

- "أنتِ قَدُّوس، واسمك قَدُّوس، ويسبِّحك القديسون كل يوم. مبارك أنت، يا رب، الله القدوس. نقدّس اسمك في العالم، كما يُقدّس في الأعالي السماوية" (البركة الثالثة)^(٨).
- "فليَعْظَم ويُقدّس اسمه العظيم في العالم الذي خلقه وَفَقَّ إرادته" (قَدِّيش)^(٩).

– "ليأت ملكوتك":

- "ليتم ملكوته وأنتم على قيد الحياة. وفي أيامكم، وبيت إسرائيل هي، قريبا وفي وقت قريب" (قَدِّيش)^(١٠).

(4) C. BRAHAMI (Traduction et commentaires), « L'arme de la parole », Sidour, éd. Sine-Chine, Cagny, 2000, p. 106.

(5) W. MARCHEL, Dieu Père dans le Nouveau Testament, Lire la Bible 7, Cerf, Paris 1966, p. 65s.

(6) ح. د. روز نشطيين، سدور شيرة حدشه (عبري)، إشكول، أورشليم (دون تاريخ)، ص ٥٣.

(7) ح. د. روز نشطيين، سدور شيرة حدشه، ص ١٠٣.

(8) C. BRAHAMI, op. cit., p. 104.

(9) ح. د. روز نشطيين، سدور شيرة حدشه، ص ٢٨ و ١٠٣.

(10) ح. د. روز نشطيين، سدور شيرة حدشه، ص ١٠٣.

– "من مكانك، يا ملكنا، تألق واملك علينا، فإننا ننتظر أن تملك على صهيون" (البركة الثالثة من شَبَط).

– "أعد قضاتنا... واملك علينا. أنت وحدك رب، بمحبة ورحمة... مبارك أنت، يا رب، الملك، الذي يحب العدل والحق" (البركة الحادية عشر)^(١١).

– "لتكن مشيئتك كما في السماء كذلك على الأرض":

"لتكن هكذا إرادتك، يا رب... لتقود خطانا بتوراتك، وتربطنا بوصاياك" (صلاة الصباح)^(١٢).

– "أعطنا اليوم خبزنا اليومي":

– "تطعم الأحياء بمحبة، تقيم الموتى برحمة كبيرة، تعضد الذين يسقطون، تشفي المرضى، وتنجي الأسرى. من مثلك، يا سيد القوى؟" (البركة الثانية)^(١٣).

– "بارك لأجلنا، أيها الرب إلهنا، هذه السنة وكل محاصيلها، من أجل الخير. أشبع الجميع من صلاحك" (البركة التاسعة)^(١٤).

– "واغفر لنا ذنوبنا كما نحن نغفر لمن أساء إلينا":

– "اغفر لنا، يا أبانا، فإننا خطئنا؛ أحسن إلينا، يا ملكنا، فإننا فشلنا، فأنت الذي يُحسن ويغفر. مبارك أنت، يا رب، الذي يُحسن ويضاعف المغفرة" (البركة السادسة)^(١٥).

– "اغفر لنا خطايانا، كما نحن نغفرها لكل الذين أوجعوننا"

(11) C. BRAHAMI, *op. cit.*, p. 110.

(١٢) ح. د. روزنشطيين، سدور شيرة حدشه، ص ١٣.

(13) C. BRAHAMI, *op. cit.*, p. 102.

(14) C. BRAHAMI, *op. cit.*, p. 108.

(15) C. BRAHAMI, *op. cit.*, p. 106.

(ليتورجياً يوم كيبور).

– "لا تدخلنا في تجربة":

"لا تسلّمنا إلى سلطان الخطيئة، والمخالفة، والخطأ، والتجربة، ولا الخزي. لا تدع الميل إلى الشرّ يسيطر علينا" (صلاة الصباح)^(١٦).

– "نجّنا من الشرير":

– "أنظر إلى بؤسنا، وقدّ معركتنا. نجّنا دون تأخير لأجل اسمك، فإنّك المحرّر القدير. مبارك أنت، يا ربّ، محرّر إسرائيل" (البركة السابعة)^(١٧).

نستتج أنّ كلّ عناصر الأبانا الموجودة في الصلوات اليهودية، ترقى بالتأكيد إلى ما بعد زمن يسوع.

٢ – بنية صلاة الأبانا بحسب مت ٦ : ٩-١٣

على مثال قسمة وصايا الله العشر إلى اثنين، التي تدعى أيضاً "لوحّي (الوصايا)"، والتي يُنظر إليها عادةً على أنّها لوح الواجبات نحو الله، ولوح الواجبات نحو القريب، تُقسّم صلاة الأبانا أيضاً إلى قسمين، وهذا ما نتبيّه من تلاوتها الجماعية بين فريقين. إنّ تحليلاً دقيقاً للوصايا العشر يبيّن أنّها ذات بنية مركزية، وكذلك الصلاة الربّية.

١/٢ – الطلبات في الأبانا

تتضمّن الأبانا سبع طلبات، واستعمال الرقم سبعة أمرٌ معتادٌ في الكتاب المقدّس، بدءاً من الأيام السبعة عند الخلق (تك ٢ : ٢)، وصولاً إلى سفر الرؤيا

(١٦) ح. د. روزنشتاين، سدور شيرة حدشه، ص ١٣.

حيث يكثر استعمال هذا الرقم: "الكنايس السبع" (روؤ ٢: ١-٧، ٨-١١، ١٢-١٧، ١٨-٢٩؛ ٣: ١-٦، ٧-١٣، ١٤-٢١)، "الأختام السبعة" (روؤ ٤-٧)، "الأبواق السبعة" (روؤ ٨-١١)، "الجامات السبعة" (روؤ ١٥-١٦)، إلخ.

الرقم سبعة هو رمز الكليّة، وهذا ما جعل متى يستعمله مرّات عدّة؛ فنَسَبُ يسوع مرّكّب من ثلاثة مجموعات مكوّن كلّ منها من "أربعة عشر" (مت ١: ١٧)، وهو الرقم المكوّن من "سبعة" مضاعفة؛ الفصل ١٣ يتضمّن ٧ أمثال (مت ١٣: ٣-٩، ٢٤-٣٠، ٣١-٣٢، ٣٣-٣٥، ٤٤-٤٦، ٤٧-٥٠، ٥١-٥٢). في الفصل ٢٣ هناك ٧ ويلات ضدّ الكتبة والفريسيين (مت ٢٣: ١٣، ١٥، ١٦، ٢٣، ٢٥، ٢٧، ٢٩). إلى هذه يجب إضافة طلبات الأبانا السبعة (مت ٦: ٩-١٣)، والتطويبات السبعة في خطبة الجبل (مت ٥: ٣-١١).

٢/٢ - تقسيم الأبانا إلى اثنين

جرت العادة أن تُقسّم الأبانا إلى اثنين، على الوجه التالي:

أبانا الذي في السماوات،

- القسم الأوّل:

١- لِيُقَدَّس اسمك

٢- لِيَأْتِ ملكوتك

٣- لتكن مشيئتك، كما في السماء كذلك على الأرض.

- القسم الثاني:

٤- أعطنا اليوم خبزنا هذا اليوم

٥- واعرّف عتّا ذنوبنا، كما نحن نعفو عمّن أذنب إلينا

٦- ولا تدخلنا في التجربة

٧- لكنّ نجّنا من الشرير.

إنّ معيار قسمة الأبناء إلى اثنين هو ضميرًا المخاطب المفرد "أنت"، والمتكلم الجمع "نحن"؛ القسم الأوّل يتضمّن الطلبات الثلاث الأولى، التي يُستعمل فيها ضمير المخاطب المفرد "أنت"، والقسم الثاني يتضمّن الطلبات الأربع الأخرى، التي يُستعمل فيها ضمير المتكلم الجمع "نحن"^(١٨). لكنّ التمييز بين ضمير المخاطب المفرد "أنت"، وضمير المتكلم الجمع "نحن" لا يسمح وحده بأن نحيط بالموضوع ككلّ، إذ إنّ هناك أيضًا معطيات أخرى هامة ينبغي أخذها بعين الاعتبار.

٣/٢ - بنية الأبناء المركزية

هل بنية الأبناء هي مركزيّة؟ بالتالي، هل هناك قسمان متوازنان، يتوسّطهما الموضوع الأهمّ والمركزيّ؟ لتبيّن ذلك من خلال استعراض المعطيات الداخليّة والمعطيات الخارجيّة في هذه الصلاة، أي انطلاقًا من المضمون ومن الشكل.

١/٣/٢ - معطيات داخلية

هناك معطيات داخلية في صلاة الأبناء يُسهّم إبرازها في تبيين بنيّتها، وهي التالية:

- ترمي الطلبات الثلاث الأخيرة إلى التحرّر من الأمور الشريرة، وبالتحديد من:

- "الإساءات"،
- و"التجربة"،
- و"الشرير"؛

بالمقابل، لدينا في الطلبة الرابعة موضوع "الخبز"، وهو أمرٌ حسن، مثل

(١٨) رج التعليم المسيحيّ للكنيسة الكاثوليكية، الأرقام ٢٨٠٣، ٢٨٠٤، ٢٨٠٥.

الطلبات الثلاث الأولى، حيث يدور الكلام على:

- "اسم (الله)"،
- و"ملكوت (الله)"،
- و"إرادة (الله)"؛

نستنتج أنّ الطلبة الرابعة ترتبط، من حيث الدلالات اللفظية، بالطلبات الثلاث الأولى، ومن حيث الشكل ("نحن") بالطلبات الثلاث الأخيرة.

– نلاحظ أنّ الطلبتين الثالثة والخامسة تنتهيان وحدهما بأداة التشبيه "كما":

- "كما في السماء، كذلك على الأرض"؛
- "كما نحن نغفر لمن خطئ إلينا".

– الطلبة الرابعة هي رقمياً الطلبة المركزية، وهذا ما نتبينه ممّا يلي:

اسمك	لِيُقَدَّسَ	(١)
ملكوتك	لِيَأْتِ	(٢)
كما في السماء كذلك على الأرض	مَشِيئَتِكَ	(٣) لتكن
	خَبَزْنَا اليومي	(٤) أعطنا اليوم
كما نحن أيضًا نغفر لمن أساء إلينا	ذُنُوبِنَا	(٥) واغفر لنا
		(٦) ولا تدخلنا في التجربة
		(٧) لكن نجنا من الشرير.

– الطلبة الرابعة هي الوحيدة التي تبدأ، طبعاً في النصّ اليونانيّ الأصليّ، بموضوع الطلبة، أي "الخبز"، وليس بفعل.

– الطلبة الرابعة هي الوحيدة التي تتضمّن شيئاً مادّيّاً، أي "الخبز"، الأمر الذي يميّزها عن الطلبات الأخرى حيث الموضوعات هي أولاً "الاسم"، و"الملكوت"، و"الإرادة"، ثمّ "مغفرة الخطايا"، و"التجربة"، و"الشرير".

- يتناسب طلب "الخبز اليومي" تمامًا مع اسم الذي تُرْفَع الصلاة/الطلبات إليه، أي "أبانا"، لأنّ "الأب" هو الذي يؤمّن "الخبز اليومي" لبنيه ولبناته.
بالنتيجة، البنية المركزيّة لصلاة الأبانا تفرض إلى حدّ ما ذاتها.

٢/٣/٢ - معطيات خارجيّة

تأكيدًا للاستنتاج السابق حول البنية المركزيّة للأبانا، والمبنيّ على معطيات داخلية، لا بُدّ من إبراز معطيات خارجيّة أيضًا.

في صلاة الأبانا لدى لوقا، بدلاً من سبع طلبات كما في متى، هناك فقط خمس، بنيتها مركزيّة أيضًا.

في متى تحتلّ صلاة الأبانا قلبَ الخطبة على الجبل (مت ٥-٧)،

وفي التطويبات السبعة (مت ٥: ١٠-١١)، نجد "الجوع" و"العطاش" في الوسط،

الأمر الذي يسمح لنا بأن نقارن بنية التطويبات مع بنية الأبانا.
لذلك نتساءل:

- عن أيّ "خبز" يتكلّم يسوع في الأبانا؟

- لماذا استعمال كلمتي "جوع" و"عطاش" في الكلام على "البرّ"؟

لا بُدّ من الإشارة إلى أنّ يسوع يعطي الطوبى للمضطهدين "من أجل البرّ" (مت ٥: ١٠)، الموازية في آ ١١ لعبارة "من أجلي". هناك إذًا تماهٍ بين "يسوع" و"البرّ"؛
بالتالي هناك ترابط:

- بين "الخبز" الذي يُطلَب في قلب الأبانا،

- وبين "البرّ" الذي يجري الكلام عليه في التطويبات؛

ولأنّ هناك تماهياً بين "يسوع" و"البرّ"، يمكن اعتبار "الخبز" على أنّه "الخبز النازل من السماء" (يو ٦ : ٣٢).

كذلك هناك ترابط عميق:

– بين التطويبات المركزيّة في متّى، لدينا "طوبى للجياع والعطاش إلى البرّ، فإنّهم يُشبعون" (مت ٥ : ٦)،

– وبين كلام يسوع في يوحنا: "أنا خبز الحياة، من يأت إليّ لا يجع أبداً؛ من آمن بي لا يعطش أبداً" (يو ٦ : ٣٥).

كما هو واضح، هناك روابط قويّة بين الأبانا والتطويبات؛ يكفي أن نذكر موضوع "ملكوت الله، على سبيل المثال: "ليأت ملكوتك" في الأبانا، و"إنّ لهم ملكوت السماوات" في التطويبات.

لكن لماذا طلّب "الخبز" هو في قلب الأبانا، في وسطها، مع العِلم أنّه "ليس بالخبز وحده يحيا الإنسان" (مت ٤ : ٤)؟

لنتذكّر أنّ الخبز هو القمح الذي لا ينبت لذاته، بل هناك زارع يزرعه، وينتظر نموه ونضوجه، فيحصده، ويذرّيه، ويطحنه؛ وهناك امرأة تعجنه وتخبزه؛ بالتالي الخبز هو نتيجة مجهودات طويلة ومشتركة، ولا يتم تناوله عادةً إلاّ معاً، إذ يتقاسمه أفراد العائلة الواحدة معاً، أو مع الأصدقاء والضيوف والجياع...؛ هكذا يصبح الخبز غذاءً رمزيّاً جامعاً، لأنّه "خبزنا" الذي نصنعه معاً وتناوله معاً، وليس فقط شيئاً مادّيّاً وحسب.

لكن لا يغيبن عن البال أنّ المؤمن يبارك الله الذي يهبه هذا الخبز:

"مبارك أنت أيها الربّ إلهنا، ملك الدهور، الذي تُخرج الخبز من الأرض."

نعم، وحده الله يعطي الخبز.

بالنسبة إلى المسيحيّ، هناك رباط بين عطية الخبز وبين العشاء السريّ والإفخارستيّا. الغذاء هو الحياة؛ عندما يعطي الله الغذاء، فإنّه يفعل ذلك لأنّه "أب" يعطي الحياة لأبنائه. لذلك أعطى شعبه المنّ في الصحراء، ولكن فقط إلى حين. إنّ الخبز الذي تعلّمنا يسوع أن نطلبه في الأنانا، الخبز الذي يعطيه هو، هو جسده "المعطي" مع دمه المهرق "لأجل مغفرة الخطايا" (مت ٢٦ : ٢٨). لذلك سيوضح يوحنا أنّ الخبز النازل من السماء، المنّ الجديد الذي يعطي الحياة الأبدية، هو يسوع المسيح (رج يو ٦).

إنّ الخبز الذي يُحيي هو "كلّ كلمة تخرج من فم الله" (مت ٤ : ٤).

كان موضوع أول تجربة سببها الشيطان ليسوع "الخبز" (مت ٤ : ٣)؛ لكنّ جواب يسوع كان قاطعاً: "ليس بالخبز وحده يحيا الإنسان، بل بكلّ كلمة تخرج من فم الله" (مت ٤ : ٤).

تتجلّى محبة الله، ليس فقط عندما ينال المصلّي ما يطلبه، بل عندما يضحى هذا الأخير عاملاً هو أيضاً كذلك بالمحبة. من هنا، عندما يُحسن إلى الفقير، يتنازل عن خبزه لصالح هذا الأخير، فيصنع بالتالي عملاً لله، مقتفياً آثار أبيه الذي في السماء، فيضحى "أبا الفقراء"، كما جاء على لسان أيّوب: "وكُنْتُ أباً للمساكين" (رج أي ٢٩ : ١٦). وعندما يصوم يتنازل عن خبزه، معترفاً بذات الفعل أنّ حياته تعتمد ليس على الخبز حصراً، بل على الذي يعطي الخبز، ويشكّل هذا اعترافاً بنويّاً بأبوة الله.

لذلك، يجعل الإحسان من المحسن أباً للفقير،

ويجعل الصيام من الصائم ابناً.

إنّ التجسيد الرائع لمحبة الله ولمحبة القريب؛ إنّه عمل البرّ الذي يستحقّ الطوبى من معطيها؛ لذلك، من "يعمل البرّ" هو من يسير في خطّ الله، ويحبّ كما يريد الله.

٣ - تفسير صلاة الأبا

تقترح الخطبة على الجبل إطاراً كاملاً للبشريّة العادلة والسليمة، ويمكننا إيجاز تعاليم هذه الخطبة بما يلي:

لن يكون بمقدورنا أن نفهم الإنسان إلاّ انطلاقاً من الله؛ فقط إذا عاش في علاقة مع الله تصبح حياته سليمة وبارّة. لكنّ الله ليس شخصاً مجهولاً وبعيداً، إذ إنه يُظهر وجهه في يسوع. نحن نتعلّم قراءة أفكار الله وإرادته من خلال عمله في التاريخ.

أن يكون المرء إنساناً يعني جوهرياً أن يكون في علاقة مع الله، أي في الحوار مع الله والإصغاء إليه. هذا هو السبب الذي لأجله تتضمّن الخطبة على الجبل أيضاً تعليماً حول الصلاة، إذ يعلمنا الربّ كيف ينبغي أن نصلي^(١٩). ويحسن هنا أن نتذكّر ما يعترف به القدّيس بولس في رو ٨: ٢٦: "لا نعرف أن نصلي كما يجب"؛ ثمّ يضيف: "لكنّ الروح يأتي لمساعدة ضعفنا... الروح عينه يشفع لنا".

في الإنجيل بحسب متّى، يسبقُ صلاة الأبا تعلّيمٌ وجيزٌ حول الصلاة، يهدف إلى التحذير من طرق زائفة للصلاة، التي يجب ألاّ تكون وسيلة لإظهار الذات أمام الناس، بل ينبغي أن يكون هناك شيء من التكتّم والصمت والهدوء الداخلي، وكلّها حاجةٌ إلى علاقة الحُبّ.

هذا البعد الخاصّ للصلاة لا يستبعد إطلاقاً الصلاة الجماعيّة؛ فصلاة الأبا هي صلاة بصيغة المتكلّم الجمع، فقط بدخولنا في الـ"نحن" أبناء الله نستطيع أن نتجاوز حدود هذا العالم، وأن نرتقي نحو الله. في الصلاة يتداخل البعدُ الشخصيُّ أكثر ما يكون مع البعد الجماعيّ. هكذا هو الأمر بالنسبة إلى العلاقة مع الله: تتداخل "نحن" جماعة الصلاة مع ما هو الأكثر حميميّة في حياتنا،

(19) Cf. H. SCÜRMAN, *La prière du Seigneur à la lumière de la prédication de Jésus*, L'Orante, Paris 1965.

والذي لا نبثه إلاّ لله. "إنّ صيغة الجمع التي يطلب إلينا يسوع أن نستعملها في الصلاة تدلّ على رغبته في أن يرانا غالبًا ملتزمين في جماعة صلاة. صيغة الجمع تدلّ على هدفه الليتورجيّ، فيجعل من صلاته عملاً جماعياً" (٢٠).

الطريقة المزيّفة الأخرى للصلاة والتي يحذّر الربّ منها، هي الثرثرة واجترار الكلام، اللذان يسيبان اختناقاً للروح. ما هو جوهريّ في الصلاة هو وجود علاقة مع الله في عمق نفّسنا.

"عندما نتلو الأبانا، نصليّ إلى الله بكلمات يهبنا إيّاها هو ذاته"، كما يقول القديس قبريانوس، ويضيف: "عندما نتلو صلاة الأبانا يتمّ فينا وعدّ يسوع المتعلّق بالعابدين الحقيقيّين، الذين يعبدون الآب "بالروح والحقّ" (يو ٤: ٢٣). إنّ المسيح الذي هو الحقّ قد أعطانا الكلمات، وبها هو يعطينا الروح القدس.

في حين أنّه يُقدّم للأبانا في متى بتعليم وجيز حول الصلاة عامّة، نجدها في لوقا في سياق آخر، عندما كان يسوع في الطريق إلى أورشليم. يُقدّم لوقا لصلاة الربّ بالملاحظة التالية: "وإذ كان يسوع يصليّ يومًا في موضع ما، وعندما فرغ من ذلك، سأله أحد تلاميذه: يا ربّ علّمنا أن نصليّ" (لو ١١: ١).

السياق إذاً هو اللقاء في صلاة مع المسيح، الذي يوقظ لدى التلاميذ الرغبة في أن يعلمهم أن يصلّوا. هذه ميزة هامّة جدًّا بالنسبة إلى لوقا الذي أفرد لصلاة يسوع مكانًا خاصًا في إنجيله. إنّ عمل يسوع ينبثق بمجمله من صلاته.

إنّه لذات مدلول إذاً أن يضع لوقا الأبانا في سياق صلاة يسوع الشخصية، إذ يُشركنا هكذا في صلاته؛ يقودنا إلى داخل الحوار الحميم للحبّ الثالوثي؛ هو يرفع بوئسنا البشريّ، إذا جاز الكلام، إلى قلب الله. هذا يعني أيضًا أنّ كلمات

الأبانا تدلنا على طريق الصلاة الداخلية؛ هي تمثل توجهات أساسية لوجودنا، وتبغى أن نكون مطابقين لصورة الابن. ترمي الأبانا إلى أن تنشئ كيانا، وإلى أن نصبح شبيهين بيسوع، كما يعلمنا القديس بولس بقوله: "فَلْيَكُنْ فِي مَا بَيْنَكُمْ الشُّعُورُ الَّذِي هُوَ أَيْضًا فِي الْمَسِيحِ يَسُوعَ" (رج فل ٢ : ٥).

"أبانا الذي في السماوات" (Pater hmw n o en toij ouranoij)

تبدأ الأبانا حاملَةً إلينا اطمئنانًا حقيقيًا وعزاءً كبيرًا، لأننا نستطيع، وعلى خطى يسوع، أن ننادي الله "أبا" (٢١)، وهي كلمة آرامية (אבא) ينادي بها الأبناء آباءهم (رج مر ١٤ : ٣٦)، وبها ينادي يسوع أباه في مستهل صلواته، وفي ذلك دليل على العلاقة الحميمة التي تربط يسوع بأبيه السماوي (٢٢). ونشير إلى أن يسوع كان يتلو صلواته هذه في الآرامية، أي في اللغة المحكية والشعبية، وليس في العبرية، لغة المجمع والطقوس. ويريد يسوع أن تكون هذه العلاقة قائمة ومتواصلة أيضًا بين رسله وتلاميذه والمؤمنين به وبين أبيهم الذي في السماوات، لذلك علم يسوع صلاة الأبانا أساسًا في الآرامية، ولاحقًا تنبّت في استعمال الجماعات التي أسسها القديس بولس الرسول لها في اليونانية، كما تنبّين ذلك من غل ٤ : ٦، ومن رو ٨ : ١٥ : abba o pathr، "أبا"، "يا أبت".

إنه لَمُفِتٌ أن يكون اليهود المعتادون على استخدام ألفاظ تدل على تبجيل الله وتكريمه، مثل "السيد"، "الرب"، "ملك السماوات والأرض"، إلخ، في صلواتهم، يستهلّون صلواتهم في المجمع بمناداة الله بالكلمة "أبانا"، ومن

(21) Cf. J. JEREMIAS, *Abba, Jésus et son Père*, Seuil 1972.

(22) W. MARCHEL, « Le Père de notre Seigneur Jésus-Christ », in *Dieu Père...*, p. 113s ; Id., *Abba, Père! La prière du Christ et des chrétiens*, Institut Biblique Pontifical, AnBib 19A, Rome 1971, p.167.

النادر أن يستخدموا الكلمة بصيغة المفرد "أبي"^(٢٣). تتضمّن كلمة المناداة "أبانا" كلّ تاريخ الخلاص^(٢٤)؛ وعندما يتكلّم يسوع على الله، يبيّن أنّ "أبانا السماويّ" هو ينبوع كلّ خير؛ فالإله الذي يناديه يسوع هو إلهٌ يستجيب لأنّه أبٌ طيّبٌ وكلّيّ الحنان والمحبة، لذلك هو يحثنا على أن نطلب منه قائلاً: "إسألوا تُعطوا، أطلبوا تجدوا، إقرعوا يُفتح لكم" (لو ١١ : ٩)؛ ويضيف: "أبيّ أب منكم إذا سأله ابنه سمكةً أعطاه بدل السمكة حيّة، أو سأله بيضةً أعطاه عقرباً؟" (لو ١١ : ١١-١٢).

إنّ المحبة التي تذهب إلى الأقصى تدلنا على طبيعة الآب؛ هذا ما حقّقه يسوع على الصليب عندما صلّى لأجل أعدائه مبيّناً لنا طبيعة الآب. إنّ هذا الحبّ؛ ولأنّ يسوع يتمّم هذا الحبّ، فهو "ابنٌ بالكليّة، ويدعونا إلى أن نصبح بدورنا "أبناءً"؛ من هنا كانت وصيته العظيمة التالية: "أحبّوا أعداءكم، وصلّوا لأجل الذين يضطهدونكم، لكي تكونوا حقّاً أبناء أبيكم الذي في السماوات" (مت ٥ : ٤٤).

في نصّ آخر يذكّر الربُّ في تعليمه أنّ الآباء لا يعطون أبناءهم "حجارةً" بدل "الخبز" الذي يطلبونه؛ ثمّ يكمل قائلاً: "فإذا كنتم أنتم الأشرار تحسنون العطاء لأبنائكم، فكم أحرى أباكم الذي في السماوات بأن يُعطي ما هو صالحٌ للذين يسألونه!" (مت ٧ : ١١). إنّ "الخبز" الذي يعطيه الآب هو الروح القدس، كما يحدّده الربُّ بقوله: "فما أولى أباكم السماويّ بأن يهب الروح القدس للذين يسألونه" (لو ١١ : ١٣). هذا يعني أنّ عطية الله بالذات، "الخبز" الذي يعطينا إياه هو ذاته؛ إنّ عطية العطايا، و"الضروريّ الأوحده" (رج لو ١٠ : ٤٢: "الحاجة إلى

(٢٣) دانيال مارجورا، الرجل الناصريّ. ماذا تعرف عن يسوع اليوم؟، تعريب كميل وليم، دار الثقافة، مصر، ٢٠٠٧، ص ٤٩ ي: "قولوا: أبنا = أبانا"، ص ٤٩ ي.

Daniel MARGUERAT, *L'Homme qui venait de Nazareth. Ce qu'on peut aujourd'hui savoir de Jésus*, éd. du Moulin, DDB, Paris 2001, p. 55s.

(٢٤) حتّى يسوع، "مخاطبة الآب"، في: الصلاة الربّانية. سلسلة دروس في الصلاة، دار الثقافة، القاهرة ٢٠٠٦، ص ١٩ ي.

أمر واحد"). الصلاة هي طريق يقودنا شيئاً فشيئاً إلى تنقية رغباتنا، وتصحيحها، واكتشاف هذا الضروريّ الأوحده الذي ينقصنا حقاً، أي الله وروحه.

عندما يعلم الربُّ أنه ينبغي اكتشاف طبيعة الله الآب انطلاقاً من محبة الأعداء، وأنه ينبغي أن نجد فيه الكمال من أجل أن نصبح "أبناء"، عندها تكون العلاقة بين الآب والابن واضحة؛ فبالابن نحن نجد الآب: "من رأي رأى الآب"، كما قال يسوع لفيليبس الذي كان قد سأله قائلاً: "أرنا الآب" (يو ١٤ : ٨-٩)؛ وبالابن، و فقط بالابن، نتعلم أن نعرف الآب. هكذا ينكشف مقياس الأبوة الحقّة ونموذجها. لا تعكس الأباة صورة بشرية على السماء، لكنّها تُرينا، انطلاقاً من السماء، انطلاقاً من يسوع، كيف علينا أن نصبح بشرًا حقاً وأبناءً لله.

استناداً إلى رسالة يسوع، تتضمن أبوة الله بُعدين:

– أولاً، الله هو أبونا لكونه خالقنا؛ ولأنَّ الكائن البشريّ هو خليفة الله، فهو بطريقة خاصّة "ابن" الله، والله هو أبوه الحقّ.

– ثانياً، المسيح هو "صورة الله" (٢ كو ٤ : ٤؛ كول ١ : ١٥)؛ هو "الابن"، من جوهر الآب. أن يكون المرء ابناً، يعني اتّباع المسيح، والدخول في علاقة حُبّ عظيم معه ومع القريب.

في ما يتعلّق بالضمير "نحن"، نشير إلى أنّ يسوع وحده يستطيع أن ينادي الله "أبي"، لأنّه وحده حقاً الابن الوحيد لله، ومن جوهر الآب بالذات (٢٥). بالمقابل، نحن نقول "أبانا"، لأنّ الـ"نحن" وحدها، بصفتنا تلاميذ يسوع وجماعته، تسمح لنا أن ندعو الله أباً، وأباً لنا جميعاً ومغاً، إذ إنّه فقط من خلال الشركة مع المسيح يسوع نصبح حقاً "أبناءً لله" وإخوة ليسوع ولبعضنا البعض (٢٦). هذا يستدعي خروجاً من إطار "الأنا"، ودخولاً في جماعة أبناء الله. يجب ترك ما هو خاصّ، وما يفصلنا عن الآخر، لكي نتمكن من قبول الآخر،

(25) W. MARCHEL, « Mon Père qui est au ciel », in *Dieu Père...*, p. 89s.

(26) W. MARCHEL, « Dieu notre Père », in *Dieu Père ...*, p.120s.

وفتح القلب له. من خلال الـ "نحن" نعلن انتماءنا إلى الكنيسة الحيّة التي فيها يريد المسيح أن يجمع عائلته الجديدة في محبة الله والقريب. لا يمكن أن تُتلى الأبانا بمعزل عن جماعة الإخوة والأخوات، لأنّ "من أحبّ الله، فليحب أخاه أيضًا" (١ يو ٤: ٢١). الأبانا هي، منذ أوّل كلمة فيها، صلاة مؤمنين يجتمعون باسم يسوع ويتوجّهون من ثمّ إلى الآب، كما يعلّمنا ربّنا بقوله: "وأقول لكم: إذا اتّفق اثنان منكم في الأرض على طلب أيّ حاجة كانت، حصلاً عليها من أبي الذي في السماوات؛ فحيثما اجتمع اثنان أو ثلاثة باسمي، كنتُ هناك بينهم" (مت ١٨: ١٩-٢٠).

هكذا "الأبانا" هي في آنٍ معاً صلاة شخصيّة وكنسيّة بكلّ ما للكلمة من معنى. بتلاوتنا "الأبانا"، نحن نصلي في شراكة مع العائلة التي تنتمي إلى الله، مع كلّ الناس. تجعل "الأبانا" منا إذاً عائلة تضمّ الجميع.

بتلاوتنا "أبانا الذي في السماوات" نعلن أنّنا، وإن كان لنا آباء أرضيون، نحن نتحدّر من أب واحد هو مقياس كلّ أبوة وأصلها: "لهذا أجتوا على ركبتيّ للآب الذي هو مصدر كلّ أبوة في السماء وعلى الأرض"، يقول القديس بولس (أف ٣: ١٤)^(٢٧). ونسمع يسوع يقول: "لا تعطوا لأحد على الأرض لقب أب، لأنّه ليس لكم سوى أب واحد، هو الذي في السماوات" (مت ٢٣: ٩). إنّ "الأبوة التي في السماء" تعيدنا إلى هذا الـ "نحن" الأكبر الذي يتخطّى كلّ الحواجز، وتهدم جدران العداوة والفصل بين الناس، وتخلق المحبة لله وللقريب، وتحقّق السلام.

"ليُقَدّس اسمك" (agiasqh, tw to. onoma, sou)

جرت العادة أن يُنقل الفعل اليونانيّ agiasqh إلى العربيّة بالفعل "ليُقَدّس"، بينما هو أساساً بصيغة المجهول، أي "ليُقَدّس"، لأنّ الله هو الفاعل، أي الذي يُقَدّس اسمه. لا يعني القول "ليُقَدّس اسمك" أنّ اسم الله يزداد قداسة، بل أن يعي

الناس هذه القداسة ويعرفوها، ويمجدوه، كما سأل يسوع أباه قائلاً: "يا أبت، مَجِّدِ اسْمَكَ" (pater(doxason sou to. onoma؛ يو ١٢ : ٢٨).

نجد صدًى وموازياً للوصية الثانية من وصايا الله العشر في الطلبة الأولى من "الأبانا": "لا تتلفظ باسم الربِّ إلهك باطلاً" (خر ٢٠ : ٧؛ رج تث ٥ : ١١). لكن ما هو "اسم الله"؟ عندما نذكر اسم الله، تطلَّ علينا صورة موسى الذي رأى في سيناء ناراً تلتهب في عليقة، والعليقة لا تحترق. وإذا بصوت من وسط العليقة يدعو قائلاً: "أنا إله أبائك، إله إبراهيم، وإله إسحق، وإله يعقوب" (خر ٣ : ٦). عندها سأل موسى الله عن اسمه (خر ٣ : ١٣)، فكان جواب الله رفضاً وقبولاً، في آنٍ معاً: "أكون من أكون" (خر ٣ : ١٤). هذا الجواب في الوقت عينه اسمٌ وغيابٌ لهذا الاسم. لم يرفض الله طلبَ موسى، لكن من أجل فهم التراكب الغريب بين الاسم وبين غيابه، ينبغي أن نفهم ما هو الاسم؛ فالاسم يخلق إمكانيّة المناداة؛ هو يخلق علاقة؛ الله يخلق علاقة بينه وبيننا؛ يجعلنا قادرين على أن ندعوه، وهكذا يصبح الوصول إليه ممكناً، وفي هذا علامة حُبِّ كبير وتنازلٍ ملفت. إنّه يخاطر بدخوله في علاقة معنا، وبأن يكون معنا.

يقدم يسوع ذاته باعتباره موسى الجديد: "عرّفتُ اسمك للناس" (يو ١٧ : ٦). بابنه يسوع الذي صار بشراً، يمكننا القول أنّ الله أصبح قريباً، ويمكننا بالتالي الوصول إليه؛ صار جزءاً من عالمنا، لا بل أسلم ذاته بين أيدينا. نفهم عندها معنى الطلبة بأن يُقدَّس اسم الله.

ومن المعلوم أنّ اسم الله، في العهد القديم، يُستعمل بدل الله، خاصّة في نصوص مرتبطة بالعبادة: "وبنى هناك مذبحاً للربِّ، ودعا باسم الربِّ" (تك

١٢ : (٨) (٢٨).

لدينا تعبيرٌ مألوف في الكتاب المقدس هو "تقديس الله" أو "تقديس اسم الله"، كما نتبين مما يلي: "فقال الرب لموسى وهارون: "بما أنكما لم تُقدّساني على عُيون بني إسرائيل" (عد ٢٠ : ١٢)؛ "فإنهم يُقدّسون اسمي، ويُقدّسون قدوس يعقوب" (أش ٢٩ : ٢٣)؛ "وأَتَقَدَّسُ فيكم على عُيونِ الأُمَمِ" (حز ٢٠ : ٤١)؛ "قدسوا الرب المسيح في قلوبكم" (١ بط ٣ : ١٥). إن ما جاء في حز ٣٦ : ٢٣-٢٨ هو معبرٌ جدًا في هذا السياق:

"فَأَقْدَسُ اسْمِي الْعَظِيمِ الَّذِي دُتِسَ فِي الأُمَّمِ الَّتِي دَتَسْتُمُوهُ فِي مَا بَيْنَهَا، فَتَعْلَمُ الأُمَّمُ أَنِّي أَنَا الرَّبُّ، يَقُولُ السَّيِّدُ الرَّبُّ، حِينَ أَتَقَدَّسُ فِيكُمْ عَلَى عُيُونِهَا...". (٢٣ آ).

إنّ القداسة هي من عند الله، "ينبوع كلّ قداسة"، ولا يمكننا أن نضيف مقدار حبة خردل على قداسته، فما معنى عبارة "لِيُقَدَّسَ اسْمُكَ" "إذًا؟" إن ما اقتبسناه من حز ٣٦ : ٢٣-٢٨ هو واضح الأبعاد والتوجه؛ القداسة تتضمن فعلًا تطهر من آية نجاسة، ومن أي نزعة وثنية وصنمية، ليضحي القلب متجددًا وجديدًا، والباطن هيكلاً لروح جديد، فينجم عن ذلك سلوك وفق رسوم الله وأحكامه ووصاياه، يُوَدِّي إلى علاقة حبّ قويّة وثابتة، لذلك قال الرب: "وتكونون لي شعبًا وأكون لكم إلهًا" (حز ٣٦ : ٢٨ ب). يتكوّن هكذا "جمهور كبير لا يُحصَى من كلّ

(٢٨) أنظر أيضًا: "فدعا أترام هناك باسم الرب" (١٣ : ٤)؛ "وسمى إبراهيم ذلك المكان الرب يرى"، ولذلك يُقال اليوم: "في الجبل، الرب يرى" (٢٢ : ١٤)؛ "غير أنني ما أبقيتك إلا لكي أريك قوتي، ولكي يُخبر باسمي في الأرض كلها" (خر ٩ : ١٦)؛ "لا تُغط من نسلك محرقة لمولك، ولا تُدنس اسم إلهك: أنا الرب" (لا ١٨ : ٢١)؛ "ولا تحلفوا باسمي كذبًا، فتدنس اسم إلهك: أنا الرب" (١٩ : ١٢)؛ "وأنا أنقلب على ذلك الرّجل، لأنّه دُنِسَ اسْمِي الْقُدُوسِ" (٢٠ : ٣)؛ "مُرْ هَارُونَ وَبَنِيهِ بَأَن لا يُدْنِسُوا اسْمِي الْقُدُوسِ: أَنَا الرَّبُّ" (٢٢ : ٢)؛ "ولا تُدنسوا اسمي القدوس، فأَتَقَدَّسُ فيها بين بني إسرائيل: أَنَا الرَّبُّ مُقَدَّسُكُمْ" (٢٢ : ٣٢)؛ "وإن بعد عنك المكان الذي يختاره الرب إلهك ليَجْعَلْ فيه اسمَه، فاذبَحْ مِمَّا أعطاك الرب" (تت ١٢ : ٢١)؛ "وكلّ أمام الرب إلهك في الموضع الذي يختاره، ليَجْعَلْ اسمَه فيه" (١٤ : ٢٣)؛ "بل في المكان الذي يختاره الرب إلهك ليَجْعَلْ فيه اسمَه تَذْبِحُ الفصح في المساء" (١٦ : ٦).

أمة وقبيلة وشعب ولسان، يُعلنون بصوت عظيم: آمين! لآلهنا الحمد والمجد والحكمة والشكر والإكرام والقوة إلى أبد الدهور! آمين!" (رو٧: ٩-١٢).

يتبين لنا ممّا تقدّم أنّ الطلبة "ليُقَدّس اسمك" لا تدعنا نستسلم للطمأنينة وللراحة، بل تحثنا على أن نطلب نعمة الإسهام الشخصية والجماعية في تمجيد الله وإعلان قداسه في الخلق أجمعين، لأننا أبناؤه وبناته، الذين بتصرّفنا وسلوكنا ومواقفنا الصالحة تحمل الكثيرين على الاعتراف بقداسه^(٢٩). إنّ إعلان يسوع لتلاميذه، "أنتم نور العالم...، ليُضيئ نوركم هكذا أمام الناس، ليروا أعمالكم الصالحة، ويمجّدوا أباكم الذي في السماوات" (مت ٥: ١٤-١٦)، تعني بذات الفعل أننا مرآة قداسة الله وحبّه الأبوي للبشرية بأسرها. "بهذا يتمجّد أبي، في أن تأتوا بشمار كثيرة" (يو ١٥: ٣)، ولن يأتي بشمار كهذه إلا من كان قلبه عامراً بالمحبة لله وللقریب.

ونطرح السؤال: كيف تتعاطى نحن مع "الاسم المقدّس"، "اسم الله"؟ هل بخشية ورهبة ومخافة، كما فعل موسى، أمام سرّ العليقة الملتهبة، أمام لغز قرب الله الذي لا يُسبّر غوره، قُرب وصل إلى حدّ أنّه صار حاضرًا في سرّ الإفخارستيا، إذ يضع يسوع ذاته بين أيدينا، مُسلّمًا ذاته إلينا؟ إنّ السهر على أن يبقى اسم الله مقدّسًا من خلال الثبات في الطهر والقداسة، أي أن نكون على مثاله قدّيسين كما هو قدّوس: "إنّي أنا الرّبُّ الهكُم، فتقدّسوا وكونوا قدّيسين، فإنّي أنا قدّوس" (لا ١١: ٤٤).

"ليأت ملكوتك" (el qetw h' basileia sou)

يملك الله في شعبه، في إسرائيل، لأنّه "الرّبّ القدير، ملك المجد" (مز ٢٤: ١٠). ويملك أيضًا على الأمم، لأنّ أصنامها ليست سوى فضة مطرقة" (إر

(٢٩) رج حنّا يشوع، الصلاة الربانية، ص ٣٩ي.

١٠: ٧-١٠)؛ لذلك يدعو مز ٩٦: ١٠ إلى "القول في الأمم: "الرَّبُّ مَلَكٌ". الدّنيا ثابتةٌ لن تترعزع. يدينُ الشُّعوبَ بالاستقامة". إنّ "ملكُ الله" هو عمله الروحيّ في النفوس، بينما "ملكوتُ الله" هو تحقيق عمليّ في البنى البشريّة وفق روح الله. في مت ٣: ١ ينادي يوحنا قائلاً: "توبوا، فقد اقترب ملكوتُ السَّمَاوَاتِ"؛ وفي مت ٤: ١٧، "بدأ يسوعُ يُنادي فيقول: "توبوا، قد اقترب ملكوتُ السَّمَاوَاتِ". رفض يسوع الملكُ الزمّنيّ، ولم يقبل بمظاهرة التأييد العام وبالاقرار الشعبيّ به إلاّ عند دخوله أورشليم، لكي يموت بعد أيام معدودة ميتةً الذلّ والعار، لأنّ "مملكته ليست من هذا العالم" (يو ١٨: ٣٦). إنّ ملكوت الله مرتبط بالأزمة الأخيرة، أي عندما يعرف الجميع الآب، ويصبح الابن سيّد الجميع، ويضحى الروح حياةً لجميع المختارين، أي عندما تبلغ حبة الخردل قامتها وملاؤها ونضجها (مت ١٣: ٣١-٣٢)، وبالتحديد عندما يتحقّق الخلاص التام للكون بأسره، ويملك الحبّ والسلام في المسكونة كلّها. عندها يتوجّب على المؤمنين، كما يدعوهم القديس بولس إلى أن يفعلوا، أن "يشكروا الآب فرحين، لأنّه جعلهم أهلاً لأن يشاطروا القديسين ميراثهم في النور؛ فهو الذي نجاننا من سلطان الظلمات، ونقلنا إلى ملكوت ابن محبته، فكان لنا فيه الفداء وغفران الخطايا" (كول ١: ١٢-١٤).

إنّ ملكوت المحبة هو دائماً مبادرة من الله، هو تحقيق لتصميم الآب والابن في الروح القدس، لكنّ الربّ يوصينا قائلاً: "أطلبوا ملكوت الله وبرّه"، أي أطلبوا أن ينتشر هذا الملكوت، وأن يلج القلوب، ويتجلّى في سلوك مسيحيّ حميد؛ بكلام آخر، إنه صلاة حارة وملحة لكي يمتدّ ملكوت الله حتّى أقاصي الأرض.

لما طرح الفرّيسيّون مرّة السؤال على يسوع، قائلين: "متى يأتي ملكوت الله؟"، أجابهم: لا يأتي ملكوت الله بالترقب، ولا يقال: هو هنا أو هناك؛ إنّ ملكوت الله هو بينكم مقيم" (لو ١٧: ٢٠-٢١).

بمجيء الربّ يسوع حلّ ملكوت الله بيننا، إذ راح "يعلنُ بِشَارَةَ الْمَلَكُوتِ"،

الأمر الذي واصله الرسل وبشروا به. إنّ الملكوت الذي يجري الكلام عليه هو ذاك الذي نادى به يسوع في مستهلّ حياته العلنيّة وبدء رسالته: "اقترَبَ مَلَكُوتُ السَّمَاوَاتِ" (مت ٣: ٢)؛ وبه أيضًا نادى الرسل القديسون على خطى يسوع، "اقترَبَ مَلَكُوتُ السَّمَاوَاتِ" (مت ١٠: ٧)، فتمّ بذات الفعل القضاء على ملكوت الشيطان وسلطانه. ويأتي ملكوت الله يوم تؤمن الخليقة بأسرها بقداسة الله وبسلطانه اللامحدود على الكون بأسره^(٣٠).

عندما نطلب أن يأتي ملكوت الله نحن نعرف أولاً بألويّة الله، لذلك قال لنا يسوع: "أطلبوا أولاً ملكوت الله وبرّه، والباقي يُزاد لكم" (مت ٦: ٣٣). هذا الكلام يضع ترتيباً للأولويّات في عمل الإنسان المؤمن. يضع يسوع أولويّة رئيسيّة لكلّ شيء، ألا وهي "ملكوت الله"، أي "سيادة الله"^(٣١)، وبالتالي تصبح مشيئته هي المقياس. ومن المهمّ أن نشدّد على أنّ إرادة الله هذه تخلق العدل، بمعنى أننا نعرف بحقّ الله بالسيادة علينا، نحن صنّع يده. يذكّرنا سلّم الأولويّات الذي يشير يسوع إليه بصلاة سليمان بعد ارتقائه العرش، عندما طلب في الحلم من الربّ أمرًا يبيّن تقواه واتضاعه وحكمته، إذ قال: "هب لعبدك قلبًا متنبّهًا لكي يعرف أن يحكم شعبك، ويميّز الخير من الشرّ" (١ مل ٣: ٩). لقد مدحه الله لأنّه لم يطلب الغنى، ولا الثروة، ولا الكرامة، ولا موت أعدائه، ولا حتّى الحياة المديدة (رج ٢ أخ ١: ١١). لقد عرف سليمان أن يطلب ما هو جوهرّي، أي: قلبًا مطواعًا، والقدرة على التمييز بين الخير والشرّ؛ لهذا السبب وهب كلّ الباقي.

عندما نطلب أن يأتي ملكوت الله، يقودنا الربّ نحو سلّم الأولويّات في حياتنا. ينبغي لذلك قلبٌ مطواع، كي يملك الله عليه، لأنّ ملكوت الله يأتي من خلال قلب وديع ومطواع، الأمر الذي يستدعي الصلاة الدائمة.

نحن نعلم ونؤمن أنّ يسوع هو ملكوت الله، وحيث يكون هو، يكون هناك

(30) J. SCHLOSSER, *Le Règne de Dieu dans les dits de Jésus*, Études Bibliques, Gabalda, Paris 1980, p. 247-322.

(31) H. SCÜRMAN, *La prière du Seigneur...*, p. 45.

"ملكوت الله". من هنا تصبح الرغبة في أن يكون القلب مطواعاً، من أجل الدخول في الشركة مع يسوع المسيح، ومن أجل أن نصبح "واحدًا" معه: "لأنّكم جميعاً واحدٌ في المسيح يسوع" (غل ٣ : ٢٨).

"لتكن مشيئتك" (genhqhtw to. qe|hma, sou)،

"كما في السماء كذلك على الأرض" (wj en ouranw/ kai. epi. ghj)
 "تشكّل إرادة الله الآب الموضوعَ المميّز لصلاة يسوع. إنّ غاية كل ما يطلبه من الآب هو أن تصبح إرادته معروفةً، ومحبوبةً، وممجّدةً أكثر فأكثر... إنّ إرادة الآب تملأ وتوجّه حياته بجملتها"^(٣٢).

تذكرنا الكلمة "لتكن" بمثلتها في بدء الخليقة، "ليكن نور"، وبجواب مريم للملاك جبرائيل ساعة التجسّد، "ليكن لي حسب قولك"، وقول يسوع في بستان الزيتون ساعة الفداء، "لتكن مشيئتك، يا أبتاه" (مت ٢٦ : ٤٢)؛ تُختصر حياة يسوع كلّها في "نعم" غير مشروطة رفعها إلى أبيه السماويّ. بالتالي نحن أمام كلمة تعبّر عن أقصى معاني الحبّ الشديد، والقوّة الحاسمة، والاختيار الواعي، والقرار الحرّ، وتفضيل مشيئة من نحبّ، أي مشيئة الآب السماويّ، على مشيئتنا. من هذا نستنتج بأنّ صلاتنا هي دعوة لله لكي يتمّ إرادته فينا ومن خلالنا، لأننا ندرك أنّها هي أفضل ما يمكن أن يكون منه لخيرنا ولخلاصنا، هو الذي يحبّنا حبّاً عظيماً ولا يعطينا إلاّ الأشياء الحسنة:

"من منكم إذا سأله ابنه رغيماً أعطاه حجراً، أو سأله سمكةً أعطاه حيّة؟
 فإذا كنتم أنتم الأشرار تعرفون أن تعطوا العطايا الصالحة لأبنائكم،
 فما أولى أباكم الذي في السماوات بأن يعطي ما هو صالح للذين يسألونه!"
 (مت ٧ : ٩-١١).

مشيئة الله هي مقياس أو معيار مشيئتنا وكياننا. وحيث تُصنَع مشيئة الله، هناك

تكون "السماء" التي جوهرها أن تكون واحدًا مع إرادة الله. وتصبح "الأرض" "سماء" على قدر ما تُصنع مشيئة الله فيها؛ ولكنها تبقى "أرضًا" ليس إلا، وقطبًا معاكسًا "للسماء"، إذا لم تُصنع إرادة الله فيها. لهذا السبب علمنا يسوع أن نطلب في صلاة الأبانا أن يكون "على الأرض كما في السماء"، أي أن تصبح "الأرض" "سماء".

ما هي مشيئة الله؟ كيف يمكن تبيينها؟ كيف يمكننا أن نصنعها؟ يعرف المؤمن في أعماقه مشيئة الله، وهذه المعرفة ينورها كلام الله ويقودها، فتتبلور وتصبح واضحة المعالم في الذهن وفي القلب. في هذا السياق، تشكل الوصايا العشر تعبيرًا عن إرادة الله تجاهه هو وتجاه الآخر، وتساعد على السير نحو هذه الإرادة المقدسة. أن يكون أحدنا قديسًا أو "بارًا"، فهذا يعني أنه يعيش من كلام الله، وبالتالي من مشيئة الله، ويتماهى مع هذه الإرادة المقدسة. عند بثر يعقوب، عندما عاد التلاميذ حاملين إلى يسوع طعامًا، قال لهم: "طعامي أن أعمل مشيئة من أرسلني" (يو ٤ : ٣٤)؛ وأكد في مناسبة أخرى: "نزلت من السماء لأعمل لا مشيئتي بل مشيئة من أرسلني" (يو ٦ : ٣٨؛ رج يو ٥ : ٣٠؛ ٤ : ٣٤). إن اتحاد يسوع مع إرادة أبيه هو مصدر حياته، وهو قلب كيانه بالذات.

ويمكننا أن نتبين من خلال صلاة الأبانا صدّي للحوار الذي جرى على جبل الزيتون بين يسوع وأبيه السماوي:

"يا أبتاه، إن أمكن فلتعبر هذه الكأس عني، ولكن ليس كما أشاء أنا، بل كما أنت تريد" (مت ٢٦ : ٣٩)؛

"يا أبتاه إن لم يكن ممكنًا أن تعبر هذه الكأس عني إلا أن أشربها، فلتكن مشيئتك" (٤٢ آ).

نتبين من هذا الكلام اتحادًا بين يسوع وبين أبيه السماوي، بين مشيئة أبيه

وبين مشيئته هو، وطلبًا مرفوعًا إلى أبيه بأن يحقق مشيئته بالتمام، وليس فقط مجرد تسليم لمشيئة الله. ستتحقق هذه المشيئة في نهاية الزمان عندما تُجمع إرادات الناس الحسنة على العمل بمشيئة الله، أمّا في الزمن الحاضر فبحفظ وصاياه (رج مت ٥: ١٧-٢٠؛ ٦: ٣٣؛ ٧: ٢١، ٢٤-٢٧؛ ٢١: ٣٠).

ملفت في هذا المجال ما كتبه واضع الرسالة إلى العبرانيين، الذي رأى في نزاع يسوع في بستان الزيتون مفتاح سرّ يسوع (رج عب ٥: ٧)، وفسّر هذا السرّ مستعينًا بالمزمور ٤٠، فقرأ كما يلي:

"ذبيحةً وقربانًا لم تشأ، ولكن هيأت لي جسدًا...؛

عندئذ قلت لك: هاءنذا، يا إلهي، أتيت لأعمل مشيئتك، لأنّه عنّي مكتوب في الكتاب... " (عب ١٠: ٥-٧؛ رج مز ٤٠: ٧-٩).

تُختصر حياة يسوع كلّها في هذه الكلمات، "أتيت لأعمل مشيئتك"، والتي من خلالها نستطيع أن نفهم كلمات يسوع: "طعامي أن أعمل مشيئة من أرسلني" (يو ٤: ٣٤).

انطلاقًا ممّا تقدّم، يمكننا أن نفهم أنّ يسوع ذاته هو "السماء"، هو الذي به وفيه تتمّ مشيئة الله بالتمام. لذلك، من خلال عيشنا في الشركة معه، وفي المحبة لله ولل قريب، نتعلّم مشيئة الله ونتمكّن من أن نعمل بها.

بقولنا "كما في السماء كذلك على الأرض"، نحن نطلب من الله أن يحقق على الأرض ما هو قائم في السماء، أي أن تكون مشيئته كاملة محقّقة بالتمام.

إنّ المسيحيّ الذي يتلو صلاة الأبانا لا يسعى إلاّ إلى إخضاع إرادته لإرادة الله، عند ذاك يتغيّر قلبه ويضحى على مثال قلب المعلّم الإلهيّ وديعًا ومتواضعًا، ومملوءًا محبةً لله ولل قريب.

ton arton hmwh ton epiouision doj hmiH) "أعطنا اليوم خبزنا لهذا اليوم"
(shmeron

جاء في تث ٨: ٣: "ليس بالخبز وحده يحيا الإنسان، بل بكل ما يخرج من فم الله"؛ وقال يسوع لتلاميذه: "لا تهتموا لحياتكم بما تأكلون وبما تشربون" (مت ٦: ٢٥)؛ وفي مناسبة أخرى قال: "الحق الحق أقول لكم: لم يُعطكم موسى خبزَ السماء، بل أبي يعطيكم خبزَ السماءِ الحق، لأنَّ خبزَ الله هو الذي ينزل من السماء، ويهب الحياة للعالم. فقالوا له: يا رب، أعطنا هذا الخبز دائماً أبداً. قال لهم يسوع: أنا خبزُ الحياة. مَنْ يُقبل إليّ فلن يجوع، ومَنْ يُؤمن بي فلن يعطش أبداً" (يو ٦: ٣٢-٣٥). ومع هذا يدعونا يسوع في صلاة الأبانا إلى أن نسأل الله الأب أن يعطينا خبزنا اليومي، ملقنين بذات الفعل هذا الهم عليه (٣٣). إنَّ "الخبز" هو "ثمرة الأرض وعمل البشر"، ولكنَّ الأرض لا تحمل الثمر إلاَّ لأنَّها تتلقَّى الشمس والمطر من العلاء.

نحن نصلي بصيغة الجمع لكي نحصل على "خبزنا"، أي أننا لا نطلب لذاتنا فقط، بل للآخرين أيضاً. ويقول لنا الرب: "أعطوهم أنتم ليأكلوا" (مر ٦: ٣٧)، لكن لا يمكن لأحد أن يعطي إلاَّ إذا كان لديه ما يعطي، وإذا كان قلبه عامراً بالمحبة لله وللقريب.

إنَّ مَنْ يطلب خبزاً لهذا اليوم هو بالطبع فقير. الصلاة التي يعلمها يسوع لتلاميذه تفترض بالتالي أن هؤلاء هم فقراء، وقد أضحوا فقراء لأنهم قبلوا، بعد أن آمنوا، أن يتخلوا عن غنى العالم، وألاَّ يطلبوا بعد الآن سوى الضروري للحياة. من الطبيعي إذاً أن يطلب مَنْ يتلمذ للمسيح طعامه يوماً فيوماً، لأنَّه ارتضى ألاَّ يهتم بالغد، بل بمجيء ملكوت الله. إنَّ هذا الفقر هو بذات الفعل التزام بما هو لله وبملكوته، ولكنه أيضاً تضامناً ومحبة مع إخوة يسوع الصغار، مع الفقراء.

يذكرنا طَلَبُ الخبز، خبزِ هذا اليوم فقط، بالسنوات الأربعين من المسير في الصحراء، عندما كان شعب الله خلالها يعيش من المنّ، أي من الطعام الذي كان الربُّ يُنْزِلُه من السماء. كلُّ واحد كان يأخذ ما يكفيهِ ليومه فقط، مقابل حقّ الاحتفاظ بما يكفي ليومين في اليوم السادس، كي لا يكون هناك عملٌ يوم السبت (رج خر ١٦ : ١٦-٢٢). هذا ما يعيشه ويختبره تلاميذ يسوع، شعبُ الله الجديد، الذين يتخلّون عن الملكيّة، "ويعتبرون عارَ المسيحِ غنىَ أعظمٍ من كُنوزِ مِصر" (عب ١١ : ٢٦). يتكشّف هنا الأفق النهيويّ، فيدرك المؤمن أنّ المستقبلات هي أعظم من خيرات الدنيا كلّها.

يحتلّ موضوع الخبز موقعًا هامًا في رسالة يسوع، بدءًا من التجربة في الصحراء، وصولاً إلى العشاء الأخير، مرورًا بتكثير الخبز. في يو ٦ يعطينا يسوع أبعادًا هامةً لمعنى الخبز؛ بدايةً يجري الكلام على جوع الناس الذين أصغوا إلى يسوع، الذي لا يدعهم يذهبون دون أن يُشبع جوعهم، أي دون أن يوفّر لهم "الخبز الضروريّ" الذي نحتاجه لنعيش. لكنّ يسوع لا يقبل أن نتوقّف هنا، ولا أن نحصر حاجات الإنسان بالخبز، إذ إنّه "ليس بالخبز وحده يحيا الإنسان، بل بكلّ كلمة تخرج من فم الله" (مت ٤ : ٤؛ رج تث ٨ : ٣). إنّ الخبز هو أيضًا خبز الكلمة التي تقربنا من يسوع الذي به يضحى خبز الإفخارستيا خبز الحياة الأبدية. والخبز الذي كثره يسوع يذكرنا بمعجزة المنّ في الصحراء، ولكنّه يدفعنا إلى أبعد من ذلك؛ هو يقول لنا بأنّ طعام الإنسان الحقيقيّ هو "الكلمة"، "الكلمة" الأزليّ، الذي يصبح الخبز للإنسان، فقط لأنّه "صار جسدًا"، ويخاطبنا بكلمات بشريّة؛ لقد أصبح هو المنّ الحقيقيّ.

ويقول يسوع: "إنّ الروح يحيي، أمّا الجسد فلا يفيد شيئًا" (يو ٦ : ٦٣). لكنّ هذه الحقيقة السامية لا تُنسى إطلاقًا حقيقتنا الجسدية، وحاجتنا إلى الخبز الذي هو خير حياتي يهبنا إياه الله الذي لا يتجزأ حبّه لنا، إلى حدّ قول يسوع عن ذاته بأنّه "يجلسنا إلى المائدة، ويقوم بخدمتنا" (لو ١٢ : ٣٧).

"وَاعْفُ عَنَّا ذُنُوبَنَا" (kai. a:fej hmi:h ta. ofeilhmeta hmwh)،

"كما نعوذ عمن أذنب إلينا" (wj kai. hmeij a:fhkamen toij ofeile,taij)

(hmwh)

استنادًا إلى الأصل اليوناني، يجري الكلام على "ذَيْن" وعن "مَدِينين"؛ كان الدَيْنُ الماليُّ، إذا لم يتمَّ إيفاءه، يحوُّلُ المَدِينِ عَبْدًا لدائنه (رج مت ١٨ : ٢٣-٣٥). استُخدِمَ هذا المصطلح هنا للكلام على الخطايا والذنوب والإساءات التي تضحى في النهاية ذَيْنَ الله على الخاطئ المذنب المسيء (رج لو ١٣ : ٢، ٤)؛ يعفو الله عنه شرطٌ أن يفعل هو أيضًا كذلك تجاه مَنْ يُخطئ أو يسيء إليه (رج مت ٥ : ٧؛ ٦ : ١٤-١٥؛ ١٨ : ٢٣-٣٥؛ مر ١١ : ٢٥).

كلُّ خطيئة يرتكبها الإنسان تتضمن مَسًّا بالمحبَّة وبالحيقة، لا بل بالله بالذات. بطلب المغفرة، يعلِّمنا يسوع بأنَّه لا يمكن تخطي الإساءة وتجاوزها إلَّا بالمسامحة، وليس بالانتقام؛ فالله هو إله يغفر، لأنَّه إله المحبَّة. لكنَّ يجب أن نعلم أنَّ المسامحة تفعل فعلها أولًا في نفس مَنْ يسامح. إنَّ هذا الموضوع حاضر بقوة في الإنجيل، إذ نجده في مستهلَّ الخطبة على الجبل، في التفسير الجديد للوصيَّة الخامسة، حيث يقول الربُّ: "فإذا كنتَ تقرب قربانك إلى المذبح، وذكرتَ هناك أنَّ لأخيك عليك شيئًا، فدع قربانك عند المذبح، واذهب أولًا فصالح أخاك، ثمَّ عدَّ فقربَّ قربانك" (مت ٥ : ٢٣-٢٤). مَنْ لا يتصالح مع أخيه لا يمكنه أن يحضر أمام الله. عليه أولًا أن يبادر إلى المسامحة، أن يذهب إليه، قبل تقديم القربان، لكي تكون التقدمة مرضيَّة ومقبولة. لقد أعطانا يسوع تعليمًا حاسمًا في هذا المجال عندما قال: "إذا غفرتُم للآخرين خطاياهم، فأبوكم السماويُّ يغفر لكم أيضًا؛ لكن إن لم تغفروا للناس زلاتهم، فأبوكم لن يغفر لكم زلاتكم" (مت ٦ : ١٤-١٥).

لقد ترك ربُّنا يسوعُ سماواته ومجده، وأتى إلينا نحن الخطاة ليلتقينا ويصالحنا. يجب ألاَّ يغيب عن بالنا أيضًا أن يسوع، وقبل أن يهبنا ذاته في

الإفخارستيا، قد انحنى أمام رسله وغسل أرجلهم من أقدامها، مطهراً إياهم بحبه واتضاعه، وأنه من أعلى الصليب غفر لصابيه قائلاً: "يا أبتاه، اغفر لهم، فإنهم لا يدرون ما يفعلون" (لو ٢٣ : ٣٤).

لكن ما هي المغفرة؟

يجب أن نعلم أولاً أن الخطيئة تسبب التخريب والأذى والإساءة، وكل هذا يجب أن يتم تخطيه. لذلك ينبغي أن تكون المغفرة أكثر من فعل إرادي لنسيان الإساءة أو لتجاهلها، لأنّ للمغفرة ثمنًا، ثمنًا أول الأمر لمن يغفر، إذ عليه أن يتخطى الشر الذي أصابه، والإساءة التي لحقت به^(٣٤)، وهذا يدخلنا مباشرة في سرّ الصليب المقدس، الأمر الذي يؤدي إلى المواقف الأنبل والأسمى التي يعلمنا إياها يسوع: "سَمِعْتُمْ أَنَّهُ قِيلَ: أَحِبِّ قَرِيْبَكَ وَأَبْغِضْ عَدُوَّكَ، أَمَّا أَنَا فَأَقُولُ لَكُمْ: أَحِبُّوا أَعْدَاءَكُمْ، وَصَلُّوا مِنْ أَجْلِ مَضْطَهِّدِيكُمْ، لِتَصِيرُوا بَنِي أَبِيكُمْ الَّذِي فِي السَّمَاوَاتِ" (مت ٥ : ٤٣-٤٥)؛ فمن أجل محو خطايانا، دفع الله الآب الثمن بموت ابنه لأجلنا، الذي "حمل آلامنا، واحتمل أوجاعنا"، و"طعن بسبب خطايانا، وسحق بسبب آثامنا"، و"بجراحه شفيانا" (رج أش ٥٣ : ٤-٥). لقد "مات المسيح عنا، وكنا بعد خطاة" (رو ٥ : ٨).

يتطلب الانتصار على الخطيئة تحريك قلبنا، لا بل كل كياناتنا، كي نعرف أن نسامح، كما نتمنى أن نحصل نحن أيضًا على المسامحة. بهذا تتجلى فعلاً محبة الله والقريب.

"لا تدخلنا في التجربة" (kai. mh. eis enekhij hmaij eij peirasmon)

يتساءل الكثيرون عن معنى هذه الطلبة، "لا تدخلنا في التجربة"^(٣٥)، إذ يقولون بأن الله لا يدخل في التجربة، وهذا ما يؤكده القديس يعقوب بقوله:

(34) C. DUQUOC, *Jésus, homme libre*, Cerf, Paris, 1978, p. 106.

(35) J. CARMIGNAC, « Fais que nous n'entrons pas dans la tentation », *Revue Biblique* 72 (1965) 218-226 ; A. GEORGE, *Ne nous soumet pas à la tentation... Note sur la traduction nouvelle du Notre Père*, *BVieC* 71 (1966) 74-79.

"إذا جُرِّبَ (peirazomenoj) أحدٌ، فلا يَقُلْ: إنَّ اللهَ يَجْرِبُنِي (peirazomai)،
فَاللهُ لَا يُجْرِبُ (apeirastoj estin) بَأَن يَفْعَلَ الشَّرَّ،
كَمَا أَنَّهُ لَا يُجْرِبُ (peirazei) أَحَدًا" (يع ١: ١٣).

اللفظة اليونانية peirazomenoj، هي فريدة العهد الجديد، وتعني حرفيًا "لا
مُجْرَبٌ"، أي أَنَّ اللهَ "لا يسعه أن يُجْرَبَ"، لأنَّه بشرور لا يُجْرَب ولا يُجْرَب (٣٦).

إِنَّ "اللهَ لا يَجْرِبُ أَحَدًا لِيُضِلَّهُ وَيُعِدَّهُ عن الحكمة (سي ١٥: ١١-١٣، ٢١)،
بل هي الشهوة تفعل ذلك، اللذة الضاربة في أعضاء الإنسان (يع ٤: ١-٤)،
و"الميل الرديء" بحسب تعبير الرأبانيين، و"روح الضلال والظلمة"، على
حدِّ تعبير آل قمران (أنظر رو ٧: ٧-٧ (٣٧)؛ ٨: ١؛ ١ يو ٢: ١٦-١٧ (٣٨)). امتحان
الله للإنسان، كما امتحن إبراهيم (تك ٢٢: ١؛ ١ مك ٢: ٥٢؛ ٤٤: ٢٠)، وبنو
إسرائيل (خر ١٥: ٢٥؛ ١٦: ٤؛ ٢٠: ٢٠؛ تث ٨: ٢؛ ١٣: ٤؛ قض ٢: ٢٢؛ ٣:
١، ٤؛ حك ١١: ٩)، وأيوب (رج سفر أيوب)، هدفه أن يختبر إيمانه وطاقته،
ليخرجه من الامتحان أسلم وأفضل. أمَّا امتحان الشهوة للإنسان، كما امتحن
آدم وحواء، فهدفها أن تغري الإنسان لتوقعه في الخطيئة (رج مت ٦: ١٣) (٣٩).
في الواقع، يمتحن الشيطان الموسوس الإنسان، ويغريه بفعل الشر، من أجل
إيقاعه في الخطيئة، وهذا ما حصل عندما امتحن حواء وآدم، وكما امتحن
آخرين (رج ١ كو ٧: ٥؛ ١ تس ٣: ٥؛ ١ بط ٥: ٥-٩؛ رؤ ٢: ١٠؛ لو ٢٢: ٣١).

"ليس من قبيل الصدفة أن يفتح الكتاب المقدس على مشهد أنموذجي

(٣٦) رج الكتاب المقدس، العهد الجديد - إنجيليون، كلية اللاهوت الحبرية، جامعة الروح القدس، الكسليك،
١٩٩٢، حاشية يع ١: ١٣، ص ١١٠٠.

(٣٧) رو ٧: ٧-٨: "لَوْ لَمْ تَقُلْ الشَّرِيعَةَ: لَا تَشْتَه، لَمَا عَرَفْتُ الشَّهْوَةَ. وَانْتَهَزَتِ الْخَطِيئَةُ الْفُرْصَةَ فَأَوْرَثَتْنِي بِالْوَصِيَّةِ كُلَّ
نَوْعٍ مِنَ الشَّهَوَاتِ...".

(٣٨) ١ يو ١٦-١٧: "لَأَنَّ كُلَّ مَا فِي الْعَالَمِ مِنَ شَهْوَةِ الْجَسَدِ، وَشَهْوَةِ الْعَيْنِ، وَكِبْرِيَاءِ الْعَيْنِ، لَيْسَ مِنَ الْآبِ، بَلْ مِنَ
الْعَالَمِ. الْعَالَمُ يَزُولُ هُوَ وَشَهْوَاتُهُ. أَمَّا مَنْ يَعْمَلُ بِمَشِيئَةِ اللهِ فَإِنَّهُ يَبْقَى مَدَى الْأَبَدِ".

(٣٩) رج إنجيليون، حاشية يع ١: ١٤، ص ١١٠٠.

للتجربة... (تك ٣)، وينغلق على "ساعة المحنة التي ستنقّض على العالم كله" (رو ٣: ١٠): مجابهة المرأة التي تحمل اثني عشر كوكبًا، والتّنين الذي سيسحقه الولد أخيرًا (رو ١٢) "٤٠". لذلك دعا يسوع تلاميذه إلى المواظبة على الصلاة من أجل تحصين ذاتهم ضدّ التجربة، قائلاً: صلّوا لئلاّ تدخلوا في تجربة" (لو ٢٢: ٤٠).

الله إذا لا يمتحن الإنسان امتحانَ الشيطان له (رج يع ١: ١٣)، إنّما قد يمتحنه بتعريضه لامتحان الشيطان، كما حصل عندما اقتاد الروح يسوع إلى البريّة ليوسوس له الشيطان (مت ٤: ١). بالتالي، نحن نطلب في الصلاة الربّية ألاّ يمتحننا هذا الامتحان، أي بالألّا يسمح بأنّ تعرّض لطغيان الشيطان علينا بسبب ضعفنا وسرعة عطبنا (٤١).

لنتذكّر ما يخبرنا به متى الإنجيليّ عن تجارب يسوع: "ثمّ سارَ الرُّوحُ بِيسوعَ إلى البريّةِ لِيُجَرِّبَهُ إبليس" (مت ٤: ١). مصدر التجربة إذا هو إبليس، لكنّ رسالة يسوع المسيحانيّة تتطلّب منه أن يتخطّى التجارب الكبرى التي تسير بالبشريّة بعيداً عن الله. عليه أن يختبر هو ذاته هذه التجارب، وصولاً إلى الموت على الصليب، فيمهدّ لنا هكذا طريق الخلاص (٤٢).

في هذا السياق جاء في الرسالة إلى العبرانيين ما يلي:

"وإذ تألم إلى الغاية بمحنة ألمه، يقدر أن يعين الممتحنين" (عب ٢: ١٨؛ رج عب ٤: ١٥).

إنّ الله لا يسمح بأن يسقط الإنسان، بل بأن يُمتحن. لقد أفاد أيّوب من آلامه ليخرج باراً أمام الله؛ امتحن، فصار إيمانه أعمق وأصفى. التجربة بالتالي تجسّد المعركة المتواصلة بين الحبّ والشرّ، ومن اشترك في صلاة يسوع لأجلنا تمكّن

(٤٠) رج تيودول ري-مرميه، ص ٥٥١.

(٤١) رج إنجيليون، حاشية مت ٦: ١٣، ص ٦٧.

(42) C. Duquoc, *Christologie : essai dogmatique*, vol. I, Cogitatio fidei 29, Cerf, Paris, 1968, p. 70.

منها وأسهم في انتصار الحبّ ومعه الإيمان: "سمعان سمعان، أراد الشيطان أن يغربلكم كما يُغربل القمح، لكنني صليت لأجلك لئلا تفقد إيمانك؛ وأنت متى عدت فثبت إخوتك" (لو ٢٢: ٣١-٣٢). وفي بستان الزيتون "ركع يسوع وراح يصلي قائلاً: يا أبت، إن شئت فاصرف عني هذه الكأس... ثم قام عن الصلاة ورجع إلى تلاميذه، فوجدهم نائمين من الحزن، فقال لهم: ما بالكم نائمين؟ قوموا وصلوا لئلا تقعوا في التجربة" (لو ٢٢: ٤١-٤٦). لكن التلاميذ "لم يستطيعوا أن يسهروا مع يسوع ساعة"، لذلك "تركوه كلهم وهربوا" (مت ٢٦: ٥٦).

إلى جانب الصلاة، هناك قوة كلمة الله التي بها نستطيع، كما يسوع عندما جرّبه الثلاب، أن نتصر، إذ إنه صرعه وانتصر عليه بأجوبة ثلاث مقتبسة من الكتاب المقدس:

- "فأجابته يسوع: "مكتوبٌ: ليس بالخبزِ وحده يحيا الإنسان"."
 - "فأجابته يسوع: "مكتوبٌ: للربِّ إلهك تسجد، وإياه وحده تعبد"."
 - "فأجابته يسوع: "لقد قيل: لا تُجربنَّ الربَّ إلهك" (لو ٤: ٤، ٨، ١٢).
- أضف إلى ذلك أن يسوع علّمنا كيفية الانتصار على التجربة، وأعلّمنا أننا بسلطان منه نحن على ذلك قادرون: "أعطيتكم سلطاناً لتدوسوا كلَّ قوة العدو، ولا شيء يؤذيكم" (لو ١٠: ١٩).

وزاد القديس بولس تعليماً هاماً في هذا السياق، هو التالي:

"واحملوا تُرس الإيمان في كلِّ حال، فيه تستطيعون أن تُخمدوا جميع سهام الشرير المشتعلة، واتخذوا لكم خوذة الخلاص وسيف الروح، أي كلمة الله" (أف ٦: ١٦-١٧).

لنتذكّر أخيراً أن المحبة تتطلب الجهاد المتواصل ضدّ التجارب، وهي دائماً

عملية تطهيرٍ وتحوّلٍ للذات لا تخلو من الألم، ولكنها توصل إلى الحالة التي تليق بمن يحبّ الله والقريب، ويعرف أنّ الله يحبه.

"لكن نَجِّنَا مِنَ الشَّرِّيرِ" (ἀλλά ῥύσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ ποιηροῦ)

يُستعمل الفعل اليونانيّ *rusai*، "نجّى"، مرّات عدّة في العهد الجديد، والفاعل في الغالب هو الله^(٤٣). في صلاة الأبانا يطلب المصلّون من الله أن "ينجّيهم" من الشيطان، إذا ما أراد هذه الأخير أن يمتحنهم.

لدينا هنا مسألة الكلمة اليونانية *ποιηροῦ*، التي يمكن أن تعني "الشّرير"، أي إبليس (رج مت ٥ : ٣٧ ؛ ١٣ : ١٩، ٣٨ ؛ ٢ : ٣ ؛ ٣ : ٣ ؛ يو ١٧ : ١٥ ؛ ٢ تيم ٤ : ١٨)، كما يمكن أن تعني "الشّر" (رج مت ٥ : ١١ ؛ ٦ : ٢٣)، لكنّ المعنى الأول هو الأرجح في هذا النصّ^(٤٤). إنّه "المجرّب" الذي يتكلّم عليه مت ٤ : ٣ : "ودنا منه المجرّب"؛ والرسالة الأولى إلى أهل تسالونيكي: "ولهذا فرغ صبري، فبعتث لأستخبر عن إيمانكم، خوفاً من أن يكون المجرّب قد جرّبكم، فيصير جهداً باطلاً" (١ تس ٣ : ٥).

ترتبط هذه الطلبة الأخيرة بسابقتها ("لا تدخلنا في التجربة")، ويسأل بها المصلّي الخلاص من الشرّ، أو من الشّرير، من "التنين" (رج رؤ ١٢ و ١٣) الذي يتسلط على الإنسان بالكلية. وحده الربّ قادرٌ على أن ينجّي. قد تكون المآسي التي تحلّ بنا مفيدةً لنا في عملية تطهّرنا، أمّا الشّرير أو الشرّ فهذّام وقاتل. لذا، على المسيحيّ أن يبلغ في جهاده ضدّ الشرّ إلى أن يعلن مع بولس الرسول: "منّ يستطيع أن يفصلنا عن محبة المسيح؟... لا شيء يمكنه أن يفصلنا عن محبة الله التي في المسيح يسوع ربّنا" (رو ٨ : ٣١-٣٩).

(٤٣) مت ٦ : ١٣ ؛ ٢٧ ؛ ٤٣ ؛ لو ١١ : ١١ ؛ ١١ : ١١ ؛ ١١ : ١١ ؛ ١٥ : ٥ ؛ ١٥ : ٧ ؛ ٢٤ : ١١ ؛ ٢٦ : ١٥ ؛ ٣١ : ٢ ؛ كو ١ : ١٠

كول ١ : ١٣ ؛ ١ تس ١ : ١٠ ؛ ٢ تس ٣ : ٣ ؛ ٢ ؛ ٢ تيم ٣ : ١١ ؛ ٤ ؛ ١٧ ؛ ١ ؛ ٢ بط ٢ : ٧ ؛ ٩.

(44) J. DELORME, « Pour une catéchèse biblique du Notre Père », *L'Ami du Clergé* 79 (1966) 233s ; Jean POUILLY, *Dieu Notre Père...*, p. 51s.

إنَّ التجربة الأصعب في هذه الطلبة من صلاة الأبانا هي تعرّضنا للسقوط في الكفر بالمسيح يسوع ربّنا، لكنّ المؤمن الذي يواظب على الصلاة، يعرب بذات الفعل عن محبّته لله وللقريب، إذ إنّ مَنْ صَلَّى خَلَصَ نفسه وآخَرين.

إنَّ محبّة الله والقريب، وإن غلا ثمنها، تستحقّ أن نفعّل كلّ ما باستطاعتنا لنبلغ إليها، لا بل لنبلغ إلى مَنْ أَحَبَّنَا هو أوّلاً، وأوصانا بأن نحبّ بعضنا بعضاً كما أَحَبَّنَا هو أوّلاً.

خاتمة

نختم مداخلتنا بكلمات بسيطة ولكن عميقة تركتها لنا امرأة صلّت الأبانا، وخبرت محبّة الله بقوة من خلالها، فأخبرت الناس عنها، لا بل عنه، ليس بالكلام ولا باللسان، بل بالعمل والحقّ، بمحبّة القريب حبّاً جمّاً، وأسهمت بالتالي، وعلى طريقتها، في تأويل الأبانا وتفسيرها، كما فعل يفعل العديد من المحلّين البيبليين، سابقاً وحاضرًا⁽⁴⁵⁾. إنّها الأمّ تيريزيا دي كالكوتا. لنقرأ ما كتبت:

"لا بدّ للصلاة المثمرة من أن تنبع من القلب لتلمس قلب الله. تذكّر كيف علّم الربّ يسوع تلاميذه الصلاة الرّبيّة؛ ففي كلّ مرّة تتلو فيها "الأبانا"، يميل الله بناظره إلى كفيّه حيث نقشنا: "هَاءَ نَدَا عَلَى كَفِّي نَقَشْتُكَ" (أش ٤٩ : ١٦)، ويتأمّل براحتيه، فيرانا مشدودين إليه وملتحمين به. ما أروع حنو الله وعطفه! فلنصل ولنل صلاة "الأبانا". لنختبر هذه الصلاة في عمقها، فنصبح قديسين ممتلئين بروح القداسة. تختزل هذه الصلاة كلّ شيء: الله والذات والقريب. إذا غفرت للآخر، أصدد سلّم القداسة وتفتح أمامي أبواب الصلاة على مصراعها. إنّ جوهر الصلاة ينبع من قلب متواضع؛ فمتى ملكنا هذا القلب، عرفنا كيف

(45) J. JEREMIAS, *Le Notre Père dans l'exégèse actuelle*, in *Paroles de Jésus*, Lectio Divina 38, Cerf, Paris 1963, pp. 51-79.

نحبُّ الله، ونحبُّ ذواتنا، ونحبُّ القريب (رج مت ٢٢ : ٣٧-٤٠) "(٤٦).

مراجع

الكتاب المقدس، العهد الجديد - إنجيليون، كليّة اللاهوت الحبريّة، جامعة الروح القدس، الكسليك، ١٩٩٢.

التعليم المسيحيّ للكنيسة الكاثوليكيّة، الأرقام ٢٨٠٣، ٢٨٠٤، ٢٨٠٥.

ري-مريمه تيودول، "هكذا صلّوا أبانا"، في: الأسرار حياة الإيمان. نؤمن**، منشورات قسم الليتورجيا في جامعة الروح القدس، الكسليك، لبنان ١٩٨٦، ص ٥٢٧-٥٥٤.

ح. د. روزنشتاين، سدور شيرة حدشه (عبري)، إشكول، أورشليم (دون تاريخ) =

ح. د. روزنشتاين، سدر התפלות לכל ימות השנה، סדור שירה חדשה، אשכול، ירושלים.

مارجورا دانيال، الرجل الناصري. ماذا تعرف عن يسوع اليوم؟، تعريب كميل وليم، دار الثقافة، مصر، ٢٠٠٧.

يشوع حنا، الصلاة الربّانية. سلسلة دروس في الصلاة، دار الثقافة، القاهرة ٢٠٠٦.

BONNARD P., DUPONT J., REFOULE F., *Notre Père qui es aux cieux*, Cahier de la TOB 3, Cerf, Paris 1968.

BRAHAMI Claude (Traduction et commentaires), « *L'arme de la parole* », Sidour, éd. Sine-Chine, Cagny, 2000.

CARMIGNAC J., « Fais que nous n'entrions pas dans la tentation », *Revue Biblique* 72 (1965) 218-226.

_____, *A l'écoute du Notre Père*, O.E.I.L., 1975.

_____, *Recherches sur le Notre Père*, Letouzey 1969.

- DE LA POTTERIE Ignace, *La preghiera di Gesù*, ed. ADP, Roma 1992.
- DELORME J., « Pour une catéchèse biblique du Notre Père », *L'Ami du Clergé* 79 (1966) 225s.
- DUQUOC C., *Christologie : essai dogmatique*, vol. I, Cogitatio fidei 29, Cerf, Paris, 1968.
- _____, *Jésus, homme libre*, Cerf, Paris, 1978.
- GEORGE A., Ne nous soumetts pas à tentation... Note sur la traduction nouvelle du Notre Père », *BVieC* 71 (1966) 74-79.
- GRELOT P., *L'arrière-plan du « Pater »*, *RB* 91 (1984) 531-556.
- JEREMIAS J., *Abba, Jésus et son Père*, Seuil 1972.
- _____, *Le Notre Père dans l'exégèse actuelle*, in *Paroles de Jésus*, Lectio Divina 38, Cerf, Paris 1963, pp. 51-79.
- _____, *Paroles de Jésus. Le message central du Nouveau Testament. Le sermon sur la montagne. Le Notre-Père*, Cerf, Paris, 1991.
- MARCHEL W., *Abba, Père! La prière du Christ et des chrétiens*, Institut Biblique Pontifical, AnBib 19A, Rome.
- _____, *Dieu Père dans le Nouveau Testament*, Lire la Bible 7, Cerf, Paris 1966.
- MARGUERAT Daniel, *L'Homme qui venait de Nazareth. Ce qu'on peut aujourd'hui savoir de Jésus*, éd. du Moulin, DDB, Paris 42001.
- MUNK Élie, *Le monde des prières*, C. L. K. H., Paris 1993.
- POUILLY Jean, *Dieu Notre Père. La révélation de Dieu Père et le « Notre Père »*, Cahiers Évangile, n. 68, Cerf, Paris 1989.
- SCHLOSSER J., *Le Règne de Dieu dans les dits de Jésus*, Études Bibliques, Gabalda, Paris 1980, pp. 247-322.
- SCÜRSMANN H., *La prière du Seigneur à la lumière de la prédication de Jésus*, L'Orante, Paris 1965.

محبّة الله ومحبة القريب من خلال الأدب اليهودي القديم والوصيّة المزدوجة في مت ٢٢ : ٣٧ - ٤٠

الأخت ياره متي
دكتوراه في اللاهوت

مقدّمة

عندما نتكلّم على الله والقريب في اليهوديّة والمسيحيّة، نعرف أنّه لا يزال للموضوع أهميّة كبرى اليوم على الأقل لسببين: أوّلهما الحسّ المعاصر الذي يبحث اليوم في الديانات عن الآداب السلوكيّة أكثر منه عن القضايا العقائديّة أو عن النظريات بالمطلق؛ والسبب الثاني يعود إلى تاريخ نشأة المسيحيّة، حيث استطاع الدين الجديد التمايز عن جذوره اليهوديّة من خلال قراءاته الجديدة معطيات الكتاب المقدّس، وكيفيّة تطبيقه لتعاليم الشريعة والأنبياء. لذلك تبدو وصيّة المحبّة لله وللقريب من إحدى هذه الفسحات المفتوحة لملاحظة أوجه الشبه وأوجه الاختلاف بين الدين اليهودي القديم، السابق والمعاصر للعهد الجديد، وبين الدين المسيحيّ الناشئ في هذا المحيط^(١).

ولئلاّ نقع في تسخيف النقاش، علينا أن نتحاشى بدايةً هذه الصورة الكاريكاتوريّة القائلة إنّ الديانة اليهوديّة هي دين الشريعة، بينما تصبح المسيحيّة ديانة المحبّة؛ فالموضوع شائك ويستحقّ الدرس، أبعد من التبسيط السطحيّ. وإذا أردنا العودة إلى مفهوم الدين، فلا يمكننا أن نحدّد جوهره من خلال

(١) نكتفي في هذا البحث بالإشارة إلى تقاليد يهوديّة تعود إلى القرن الأوّل ق. م. وحتى بداية القرن الثاني م.

بعض المواقف المتطرّفة فيه، ولا من خلال المجموع الوسطي لمواقف أعضائه المختلفة^(٢). إنّما جوهر كلّ ديانة يقوم على النقطة المركزيّة الرئيّسة التي تحرّك المؤمن وتعطي المعنى لحياته وسلوكه، لأعماله وتصرفاته ومواقفه في كلّ ظروف الحياة.

بالنسبة إلى المؤمن اليهودي، ومن خلال التقليد اليهودي القديم، تُختصر هذه النواة الحيويّة للمؤمن بإمكانية قبوله التوراة. يقبل اليهودي المؤمن الشريعة كونها كلمة الله الواحد، يوحي بها إلى شعبه ويمنحها له نعمةً مجانيّة للحياة. لكنّ كشف الله عن كلمته وعن مشيئته بالتوراة، يورد لدى الشعب نوعاً من التساؤل، لا بل تجاذباً وتناقضاً بين لاهوت الاختيار ولاهوت الشموليّة. فكيف يمكن تحديد "القريب" في قلب هذا التناقض؟

ومن جهة أخرى، يكشف الله أيضاً في الكتاب المقدّس عن عمق عدالته وعن عمق رحمته، فكيف يمكن عندها تحديد المحبّة للقريب بين هذين القطبين؟ بمعنى آخر يعتبر المؤمن اليهودي أنّ وصيّة المحبّة لله ووصيّة المحبّة للقريب موجودتان في الشريعة، كلّاً على حدة، غير مجموعتين في وصيّة واحدة (رج مت ٢٢: ٣٧-٤٠)، بالإضافة إلى أنّ اليهودي لا يقبل الطابع المطلق وغير المشروط لمحبّة القريب، ممّا يمكن أن يشوّه صورة الله العادل.

هذه هي الإشكالية اللاهوتيّة لطرحنا، إشكالية نابعة من مفهوم الوحي للتوراة. من جهة أولى، الله الواحد يعطي شريعة واحدة، ويختار شعباً يرتبط به بالأمانة والحبّ، كما يرتبط الشعب بالإله الواحد، بالسجود له وعبادته والحفاظ على الشريعة. ومن جهة أخرى، بناءً على رحمة الله وعدالته اللتين لا تتناقضان، يرسم اليهودي محبّة القريب على مثال نظرتة لمحبّة الله، محاولاً ألاّ تنفي الرحمة العدالة، والعكس بالعكس. سوف نتوقف على هذه النظرة من خلال كتابات يهوديّة تقويّة خارجاً عن قانون الكتاب المقدّس، قبل أن نركّز

(2) A. NISSEN, *Gott und der Nächste im antiken Judentum*, WUNT, J.C.B. Mohr Tübingen, 1974..

النظر على مت ٢٢: ٣٧-٤٠ في العهد الجديد.

أولاً: في الأدب اليهودي غير القانوني

عند قراءة بعض الكتابات اليهودية القديمة التي تسعى إلى تفسير الشريعة وتطبيقها، تتبادر إلى الذهن نقاط ثلاث بموضوع الله والقريب.

أ - محبة الله والقاعدة الذهبية

ورد في سفر تثنية الاشرع (٦: ٤): "إسمع يا إسرائيل، إن الرب إلهك رب أحد، إلخ"، وقد فسرها التقليد الرباني باعتبار التعريف الأول "الرب إلهك" متعلقاً بالشعب المختار مباشرة، بينما يعني الاعتراف بالرب الأحد إلهاً لجميع الشعوب يملك على العالم بأسره. إنها طريقة تعبر عن حفظ مكان خاص لباقي الشعوب فيما يعتقدده اليهود وحي التوراة الخاص. وقد تبلور النقاش حول قصة صغيرة باتت معروفة وتخبر عن التيار الفريسي المنفتح المتمثل بالمعلم هليل، والتيار الأكثر تشدداً الممثل بالفريسي شماعي (رج تلمود، سفر شبت ٣١): "وجاء وثني إلى شماعي وقال له: اجعل مني تلميذاً، شرط أن تعلمني التوراة كلها وأنا واقف على رجل واحدة، فضربه شماعي بمسطرة البناء التي كانت في يده وطرده. ثم جاء إلى هليل فاتخذته مبتدئاً وقال له: كل ما لا تريد أن يعمله الآخرون لك، فلا تعمله أنت لقريبك. هذه كل الشريعة وما الباقي إلا تفسيرات لها. لكن اذهب وتعلم".

لهذا الكلام أهمية تربوية كبرى، خاصة عندما يختم هليل، معلم الشريعة، قوله بنصيحة ثمينة:

"إذهب وتعلم". يكفي أن يلتزم المتعلم بمبدأ سلوكي بسيط قبل أن يبدأ الدراسة، ولكن العبرة في المتابعة: "إذهب وتعلم". في الواقع، يرى علماء الشريعة أن كل وصية من الشريعة تحتوي ضمناً ملء الشريعة، لأنها نابعة من هذه

النواة الحيويّة التي سبق الكلام عنها، والتي تنبع من حبّ الله واختياره المجرّاني للإنسان. كما نقرأ في مدرّاش لسفر الخروج (مخيلتا راّبي إسماعيل): "قال راّبي يشوع: إذا درس أحد وصيّتين عند الظهر، وآخرين عند المساء، وقام بعمله طوال النهار، حسب له ذلك برًّا، وكأنّه طبّق الشريعة بأكملها". نكتفي بالقول أنّ يسوع المسيح استعمل القاعدة الذهبيّة في العهد الجديد بشكل إيجابي، "فعل ما تريد أن يفعله الآخرون لك"، وليس بطريقة النفي الواردة قديمًا "لا تفعل". وهذا الاتجاه الإيجابي من خصوصيات الملكوت الآتي قريبًا، كما يبيّن به يسوع.

ب - من هو القريب في سفر اللاويين؟

عندما نتوقّف على محبّة القريب الموصى بها في لا ١٩ : ١٨، علينا ملاحظة الإطار الذي ترد فيه. وصيّة المحبّة هذه تنطلق من معطى أساسي (لا ١٩ : ٢): "كونوا قديسين لأنّي أنا الربّ إلهكم قدّوس". على هذا الأساس تبنى محبّة القريب: "أحب قريبك كنفسك". ولكن ما معنى "كنفسك"؟ "أحب قريبك كما تحبّ نفسك، أم أحب قريبك الذي هو كنفسك؟ إطار النصّ يدعونا إلى ترجيح التفسير الثاني. إنّ أكملنا قراءة لا ١٩ نجد أنّ المقصود بـ"القريب" أن يكون من أبناء الشعب، عضوًا في الجسم نفسه، ينتمي إلى الدين اليهوديّ المؤمن بالله الواحد والمحافظ على الشريعة. ولكنّ الموضوع أبعد من ذلك أيضًا. في الواقع، ترجمت هذه الوصيّة في الأدب الرّبانيّ بحسب اتجاهين مختلفين. نقرأ في مدرّاش حول سفر اللاويين ما يلي: "راّبي عقيبا يقول: هذا مبدأ عظيم في التوراة. بينما يقول راّبي بنّ عزّاي: هذا كتاب سلالة آدم الذي هو أعظم منه في التوراة". موقف المعلّم عقيبا يعطي الأولويّة لوصيّة سفر اللاويين، بمعنى أن يحبّ اليهوديّ قريبه الذي هو كنفسه، أخاه اليهوديّ الذي يؤمن بالله الواحد وبوحيه في التوراة. محبّة القريب هي إذاً فعل طاعة لله وفعل إيمان بالوحي وبمشروع الاختيار. لا شك أنّ هبة الله مجّانيّة، وأنّ "إسرائيل" لا يعتبر نفسه مستحقًا لشريعة الله التي تتخطاه، ولكن على الأقل هو الذي قبلها من بين

الشعوب، كما يرد في بعض التقاليد اليهودية القديمة: "لماذا لم تمنح التوراة في أرض إسرائيل ولكن على جبل سيناء في الصحراء؟ لئلا يقال بين شعوب الأرض إن الله اعطاها فقط للشعب المختار، لذلك نحن نرفضها. وهب الله شريعته في الصحراء، أي في موقع لا يخص شخصاً ولا ينتمي لأرض، في مكان عام للجميع لا يمتلكه فرد ولا شعب. وهبت الشريعة في عناصر ثلاثة: الصحراء والنار والماء. وهذه العناصر كلها مجانية للجميع؛ فالتوراة إذاً مجانية لكل سكان الأرض" (مخيلتا يترو).

إنها هبة مجانية من الله، إنما تتطلب بالطبع جواً من الإنسان، كما نقرأ في تروجوم ت ٣٣: ٢: "ظهر الرب من سيناء ليعطي شريعته للإنسان ولشعبه أبناء إسرائيل. ظهر في مجده على جبل سعيير ليعطي الشريعة لأبناء عيسو^(٣). ولكن عندما رأى أبناء عيسو أنه مكتوب فيها: لا تقتل، لم يقبلوا الشريعة. ثم تألق الرب في مجده على جبل فاران^(٤) ليعطي الشريعة لأبناء إسماعيل، ولكن عندما رأى أبناء إسماعيل أنه مكتوب: لا تسرق، لم يقبلوا الشريعة. فأشرق الرب في مجده على جبل سيناء محاطاً بملائكته وأعلن شريعته لأبناء إسرائيل، فقالوا: كل ما كتب في كلمة الرب نسمعه ونفعله".

هذا التيار الأول يرسم إذاً حدود محبة القريب داخل الجماعة الواحدة، داخل الشعب الواحد، مما ينسجم مع الإيمان بالله الواحد الذي أوحى بشريعته لشعبه المؤمن. وقد ساعدت أحياناً الظروف السياسية والاجتماعية على التمسك - بل التصلب - في هذا الخط، بحيث بدا غالباً في فترات الاضطهاد والثورات ضد الحكم الروماني والمشاكل مع "البدعة" المسيحية الناشئة. ويستند اليهودي في هذا الموقف إلى عدالة الله وحكمه على الخطيئة وحرية في اختيار من يريد. في هذا الإطار نذكر مثلاً من حكم رابي ناتان ما يلي:

(٣) سعيير اسم آخر لآدوم. وفي بداية القرن الثاني م.، كان عيسو رمزاً الروما المحتلة في بعض المجتمعات اليهودية.

(٤) بلاد البطيين، وبحسب التقليد يُعتبر إسماعيل جد هذه القبائل العربية.

"أحب (كلّ المخلوقات) ولكن أبغض الكفرة والهراطقة ومخالفى الشريعة. ألم يقل داود (مز ١٣٩: ٢١) أبغض مبغضيك يا ربّ، وأمقت مقاوميك؟ نعم، أبغضهم كلّ البغض، وصاروا لي أعداء". ولكنّ الكتاب يقول: أحب قريبك الذي هو كنفسك... أحب قريبك إن كان يتمّ عمل الشريعة وإلا فأبغضه". نستنتج من هذا الاستشهاد أنّ اليهوديّ يعتبر "الكافر" عدوّاً لله. العداوة هنا ليست أمراً شخصياً يفترض باليهوديّ أن يسامح الآخر عليه، إنّما لا يستطيع مسامحة من هو عدوّ الله وعدوّ كلمته وشريعته.

بالإضافة إلى ذلك، هناك تيار تفسيريّ آخر لمحبة القريب، وقد غلب في المراحل الهادئة والمسالمة في تاريخ الشعب اليهوديّ، وهو تيار أكثر شموليّة وافتتاحاً على العالم الوثنيّ. لا شكّ أنّه تيار نابع أيضاً من تفسير التوراة، ويعطي الأولويّة لسفر التكوين لا لسفر اللاويين، كما قال بن عزّاي: "سلالة بني آدم"؛ فالإنسان مخلوق على صورة الله، والخيار شامل ومفتوح للجميع، شرط أن يقبله الإنسان؛ واللافت أنّ أحد أسباط إسرائيل الاثني عشر يوصي أولاده قبل موته بهذه المحبة الشاملة قائلاً: "أحبّوا الله وأحبوا قريكم... أنا أحببت الربّ بكلّ قوّتي، وكذلك أحببت كلّ إنسان كما لو كان ولدي بالذات" (وصيّة يسّاكر الأخيرة ٦/٧). كذلك نرى نوعاً من الانفتاح في وصايا الآباء الاثني عشر الباقية، الداعية إلى محبة القريب كثمرة ناتجة عن محبة الله الخالق لكلّ خلقه.

ج - رحمة الله وعدالته

كما تتجذّر محبة القريب في محبة الله للإنسان، ومبادلة الإنسان له الحبّ أبعد من حدود الطقوس والشرائع، كذلك، على مثال الربّ الغفور، يرى المؤمن نفسه مدعوّاً إلى الغفران لقريبه. يقول سمعان البارّ، أحد علماء الشريعة: "يرتكز العالم على أسس ثلاثة: التوراة والعبادة وأعمال الرحمة، وهي مرتبطة بذكر آباء الشعب اليهوديّ، يعقوب الذي منه ولدت هويّة إسرائيل، الشعب الجديد المؤمن بالتوراة، وإسحق الذي أتمّ أفضل فعل عبادة بتقديمه

ذاته ذبيحة مرضية (كما يعتبر التقليد)، وإبراهيم الذي يمثل أفعال المحبة بقبوله الغريب والفقير والمحتاج".

وبعد سقوط أورشليم وتدمير الهيكل سنة ٧٠ م، يذكر التقليد الرابيني حديثاً جرى بين رابي يشوع ورابي يوحنا بن زكاي، شاهدين على دمار الهيكل وتبعثر حجارته على الأرض. "قال يشوع: الويل لنا، فقد دمّر المكان الذي كانت فيه تغفر خطايا إسرائيل^(٥)؛ فأجابه يوحنا: لا تحزن يا بني، لدينا تكفير آخر يساويه. - ما هو؟ - أعمال الرحمة، كما كتب: أريد رحمة لا ذبيحة".

إنّ الرحمة حتّى حدود الغفران القريب تنطلق أولاً وآخرًا من رحمة الله التي تتجاوز مقياس عدالته. نقرأ في التلمود: "إنّ مقياس الرحمة الإلهية يفوق مقياس العدالة والعقاب بنسبة خمسمئة مرّة. لماذا؟ لأنّ الكتاب يقول: يعاقب خطأ الآباء عند الأبناء^(٦). بينما يقول الكتاب أيضًا: يفني برحمته للآلاف^(٧). إذاً تتغلب نسبة الرحمة على غضب الله بمقدار خمسمئة ضعف^(٨). وننهي باستشهاد أخير على لسان جمليل: "كلّ مرّة ترحم الخليقة ترحم من السماء، وإن لم ترحم الخليقة لا ترحم من السماء"^(٩).

الرحمة والغفران هما من الله، وليس على الإنسان إلا أن يقبلهما تجاه الآخر، ليكون اعترافه بالله الرحوم صحيحًا وعادلًا. ولكن رحمة الرب لا تنفي العدالة، لأنها لا تنفي حرّية الإنسان. ولا يمكن لليهودي المؤمن أن يغفر لقربيه بلا حدود وبلا شروط لئلاّ يمسّ مبدأ العدالة. نجد مثلاً في مدراش ربنا لسفر التكوين، بخصوص خلق الله للعالم، ما يلي: "يشبه (الخالق) ملكًا لديه

(٥) تلميح إلى قدس الأقداس وإلى احتفالات عيد الغفران والتكفير، كيبور.

(٦) أي حتّى جيل واحد.

(٧) التفسير: حتّى ألف جيل.

(٨) التلمود: سفر سوتا ٤/١.

(٩) مدراش عن سفر تثنية الاشتراع.

أجاجين غالية الثمن. قال الملك في نفسه: إن ملأتها بالماء الساخن تشققت، وإن ملأتها بالماء البارد انكسرت. ماذا فعل الملك؟ مزج الماء الساخن بالماء البارد ووضع المياه الفاترة في الأجاجين فحفظت. هكذا قال القدوس تبارك اسمه: إن خلقتُ الكون بكييل الرحمة، فاضت خطاياهم، وإن خلقتَه بكييل الدينونة والعدل فمن يثبت أمامي؟ لذلك أخلقه بالمقياسين، كييل العدل وكييل الرحمة، لكي يدوم".

ثانياً: نظرة من العهد الجديد بحسب مت ٢٢: ٣٧-٤٠

إن رحمة الله وعدالته لا تكتملان معاً بشكل نهائيّ وجذريّ إلا في الأزمنة الأخيرة، حيث ينتظر المؤمن اليهوديّ عودة موسى وإيليا، أي كمال الشريعة والأنبياء في محبة الله الذي يصبح كلاً للكلّ. في هذا الإطار بدا وجه يسوع لمن آمن به، بداية الملكوت الإسكاتولوجيّ وتحقيقاً لرحمة الله وغفرانه. يفتح يسوع الزمن المسيحانيّ المبشّر بالسلام العامّ حيث يملك الإله الواحد على قلوب البشر. ولكن لا ننسى أنّ إنجيل متى المدوّن بعد دمار الهيكل وفي معمرة تأسيس أكاديميّة يبيّن دراسة التوراة، اصطدم بمواقف فرّيسيّة أكثر تصلّباً من التيارات الدينيّة اليهوديّة المعاصرة لیسوع. وفي مت ٢٢ تظهر وصيّة المحبّة لله ولل قريب في أجواء سلبية مشحونة بين علماء الشريعة ويسوع، وكأنّها إجابة عن تحدّيات بدأت قبل ذلك، وكانت نتيجتها أنّ يسوع أسكت معارضيّه، فما استطاعوا الردّ (مت ٢٢: ١٥، ٢٢، ٣٣، ٣٤) نقرأ في مت ٢٢: ٣٤: "بلغ الفرّيسيّين أنّه أفحم الصدّوقيّين فاجتمعوا معاً". سؤالهم عن أكبر وصيّة في الشريعة ليس لإحراج يسوع (مت ٢٢: ٣٥-٣٦)! ولكن لن يلبث متى أن يظهر تجاههم وجه يسوع المعلم الحقّ، الوحيد المؤهّل لتفسير شريعة موسى وإسكات معارضيّه. يذكّرنا اجتماع الصدّوقيّين والفرّيسيّين معاً بالمزمور الثاني، حيث يجتمع ملوك الأرض والعظماء، يتأمرون على الربّ وعلى مسيحه. إنّ الملك الذي مسحه الله لن يكون ضحيّة أعدائه لأنّ الله سوف يخلّصه ويهزأ بأعدائه ويسكتهم، بينما يعترف

بمسيحه علناً: "أنت ابني، وأنا اليوم ولدتك".

ويتابع متى مخبراً بجواب يسوع عن هذا السؤال المفخخ، فيجمع بين استشهادين من العهد القديم: وصية المحبة لله من سفر تثنية الاشرع (٦: ٥)، ووصية المحبة للقريب من سفر اللاويين (١٩: ١٨)، وكلمة الوصل بينهما "الثانية التي تشبهها" كلمة تدعو للتساؤل وللبحث عن معناها العميق. وبعد هذه المناظرة مع معارضيهِ سوف يطلق يسوع تحذيرات قاسية تجاه معلّمِي الشريعة، الكتبة والفرّيسيّين (مت ٢٣)، قبل أن يسلم إلى السلطات ويموت على الصليب. فماذا تكون وصية المحبة هذه التي تقود إلى الموت؟ نعم، إنّها محبة خطيرة لا يقبلها العالم بسهولة، لأنّها تدعوه للتغيير، للتحوّل، لعدم القبول بأوضاع راهنة تستعبد الإنسان وتأسره وتشوّه صورته. وصية المحبة للقريب تشبه الوصية الأولى والعظمى في محبة الله، أي تعادلها في القيمة والأهميّة، وهذا من جديد متى. ثم يختم بالقول: "هذه خلاصة الشريعة كلّها وتعاليم الأنبياء" (مت ٢٢: ٤٠). وهنا أيضاً يسلم متى الضوء على سلطة يسوع في تفسير الشريعة وإعطاء خلاصتها ومعناها بالعمق. اختصار الشريعة في وصية ما، ليس جديداً بحدّ ذاته، فنقرأ مثلاً في شروحات أحد معلّمي الشريعة: "ما هو أقصر نصّ يعبر عن مبادئ التوراة الجوهرية؟ يجيب ابن كِبارة قائلاً من سفر الأمثال (٣: ٦): "إعرفه في كلّ طرقك، فهو يقوم سبلك".

ولعلّ التقليد الأكثر انتشاراً في هذا الموضوع هو ما نقرأ في التلمود (سفر مكوت ٢٣/٢٤)، حيث تذكر ٦١٣ وصية أعطيت لموسى^(١٠) يختصرها داود إلى ١١ (مز ١٥)، ويكتفي أشعيا منها بستّ وصايا (أش ٣٣: ١٥)، وميخا يجعلها ثلاثاً (مي ٦: ٨)، وعن جديد مع النبيّ أشعيا تصبح الوصايا الأساسيّة اثنتين (أش ٥٦: ١)، إلى أن تختصر بكلّيتها في وصية واحدة، يذكرها عاموس (٥: ٤): "أطلبوني فتحيون"، أو حبقوق (٢: ٤): "إنّ البار بالإيمان يحيا"^(١١). وكذلك

(١٠) تقسم هذه الوصايا الـ ٦١٣ بحسب التقليد إلى ٣٦٥ سلبية (لا تفعل) بعدد أيام السنة وإلى ٢٤٨ إيجابية (افعل) على عدد أعضاء الجسم البشريّ.

(١١) نجد أصداء هذا المرجع في رسالة بولس إلى أهل رو ١: ١٧ والفصل ٤ وفي غل ٣: ١٠ أيضاً عب ١٠: ٣٨.

كما قال هليل للوثنيِّ الراغب في التزام الدين اليهوديِّ إنّها القاعدة الذهبية، بالاختصار المفيد، ولكنّ الباقي باب مفتوح: "إذهب وتعلّم".

بهذه الوصية المزدوجة يريد متى أولاً أن يعطي لقرائه خلاصة معنى المحبة ومعنى الشريعة كما يراها في جماعته، ويريد ثانياً أن يظهر بوضوح ماذا يطلب المسيح يسوع من أتباعه وتلاميذه: المحبة لله وللقريب. ويغي متى ثالثاً أن يكشف بعض الحجاب عن هوية يسوع؛ فهو المعلم الذي يتفوق على علماء الشريعة، لا بنقضها ولا بإبطالها ولكن بمنحها المعنى الحقيقي والتفسير الصحيح. يسوع المعلم سيّد الشريعة والمسيح الآتي يدشن الملكوت. بالإضافة إلى وضع وصية المحبة المزدوجة هذه في إطار عمليّ حيث تعبّر الرحمة للقريب عن الإيمان بالله، يسعى متى إذاً إلى بناء إطار كريستولوجيّ يرسم بوضوح ملامح يسوع، الذي يكمل الشريعة في اتجاهين: يحققها ويحملها إلى كمالها.

المراجع

ترجوم تشنية الاشتراع.

تلمود: سفر سوتا .

تلمود، سفر شبت .

مدراش لسفر الخروج. مخيلتا راّبي إسماعيل .

مدراش لسفر تشنيه الاشتراع .

مدراش لسفر اللاويين .

مدراش ربّا لسفر التكوين .

مخيلتا يترو .

وصية يساكر .

A. NISSEN, *Gott und der Nächste im antiken Judentum*, WUNT, J.C.B. Mohr Tübingen, 1974.

مثل الدينونة العامة العظيم

مت ٢٥ : ٣١ - ٤٦

الأب د. ريمون هاشم

مت ٢٥ : ٣١ - ٤٦

(أ) ٣١- ومتى جاء ابن الإنسان في مجدِهِ وجميعُ الملائكةِ معَهُ ٣٢- حينئذٍ سيجلسُ على عرشِ مجدِهِ و سَتُجمَعُ أمامَهُ هُـ جميعُ الأممِ وسيُفصلُ هُمَ عَنْ بعضهم بعضاً كما يفصلُ الراعي الخرافَ عن الجداى ٣٣- و سَيُقيِمُ الخرافَ - عَنْ يَمِينِ هـ والجداءِ عَنْ شِمَالِ

(أ) ٣٤- حينئذٍ سيقولُ الملكُ للذينَ عَنْ يَمِينِهِ تَعَالَوْا يا مُباركي أبي رثوا الذي أعدَّ لَكُمْ المَلَكُوتَ منذُ إنشاءِ العالمِ

(ب) ٣٥- جُعْتُ لِأَنِّي فَأَعْطَيْتُمْ لي لِأَكُلْ، عَطِشْتُ فَسَقَيْتُمْ نِي، غَرِيبًا كُنْتُ فَأَوَيْتُمْ نِي ٣٦- غُرِيانًا

فَكَسَوْتُمْ نِي، مَرِيضًا فَرَزْتُمْ نِي، فِي سِجْنٍ كُنْتُ فَآتَيْتُمْ إِلَيَّ

(ج) ٣٧- حينئذٍ سيجيئونُ هُ الأبرارُ قائلينَ يا رَبُّ مَتَى رَأَيْناكَ جائِعًا فَأَطَعْنَا أو

عَطِشْنَا فَسَقَيْنا ٣٨- وَمَتَى رَأَيْناكَ غَرِيبًا فَأَوَيْنا أو غُرِيانًا فَكَسَونا ٣٩-

وَمَتَى رَأَيْناكَ مَرِيضًا أو فِي سِجْنٍ فَأَتَيْنا إِلَيْكَ

(د) ٤٠- و مُجيبًا الملكُ سيقولُ لَهُمُ الحقُّ أَقولُ لَكُمْ: بما أَتَّكُم

عَمِلْتُمْ لواحدٍ هؤُلاءِ مِن إِخوتي الصغارِ لي عَمَلْتُمْ

(أ) ٤١- ثُمَّ سيقولُ أَيضًا للذينَ عَنْ شِمَالِ: اذْهَبُوا عَنِّي يا مَلاعِنُ إلى النارِ الأبديةِ التي أُعدَّتْ لِإبليسَ وَلِمَلائكِهِ

(ب) ٤٢- جُعْتُ لِأَنِّي فَمَا أُعْطَيْتُمْ لي لِأَكُلْ، عَطِشْتُ فَمَا سَقَيْتُمْ نِي ٤٣- غَرِيبًا كُنْتُ فَمَا أَوَيْتُمْ نِي

غُرِيانًا فَمَا كَسَوْتُمْ نِي، وَمَرِيضًا فِي سِجْنٍ فَمَا زَرْتُمْ نِي

(ج) ٤٤- حينئذٍ سيجيئونُ أَيضًا هُم قائلينَ: يا رَبُّ مَتَى رَأَيْناكَ جائِعًا أو عَطِشْنَا

أو غَرِيبًا أو غُرِيانًا أو مَرِيضًا أو فِي سِجْنٍ وما خَدَمناكَ؟

(د) ٤٥- حينئذٍ سيجيبُهُم قائلاً الحقُّ أَقولُ لَكُمْ: بما أَتَّكُم ما

عَمِلْتُمْ لواحدٍ مِن هؤُلاءِ الصغارِ فَمَا لي عَمَلْتُمْ

(أ) ٤٦- فَسَيَذْهَبُونَ هؤُلاءِ إلى عَذابٍ أبديٍّ، والأبرارُ إلى حياةٍ أبديَّة.

مقدمة

تساؤلات عديدة نظر لها أمام هذا النصّ الذي سنحاول الغوص فيه، وأهمّها حول هويّة إخوة ابن الإنسان الصغار الذين يوحد الملك ذاته بهم، وثانيها، حول الحالة التي يعيشها هؤلاء الصغار، لمعرفة ما إذا كانت هذه الحالة تجعل من كلّ من عطش أو جاع أو... أخًا من إخوته الصغار؟ هل النصّ الذي نقوم بدراسته هو رمزيّ أم واقعيّ؟ وهل يُعتبر بمضمونه إشارة فقط إلى ما سيحدث في نهاية العالم، أم إشارة إلى أحداث ستتحقق كلّما جاء المسيح في مجده؟ وهل ينحصر المجيء الثاني بنهاية العالم فقط، أم أنّه أمر سيتمّ بمجرد ثباتنا بالمسيح وبكلامه؟ في الواقع، هناك أسئلة عديدة سنحاول الردّ عليها خلال بحثنا هذا حتّى ولو كان ذلك بطريقة مقتضبة.

أمّا طريقة العمل التي سنعمدها، فتقوم على تحديد النصّ وقراءته في إطاره الأدبيّ البعيد والقريب، ودراسة هيكلية، ومن ثمّ شرحه والكشف عن لاهوته.

١- تحديد نصّ مت ٢٥: ٣١-٤٦

تتألى مواضيع ثلاثة مختلفة في ما بينها في مت ٢٥، إذ أنّ الإنجيليّ في مثله الأوّل يتحدّث عن العذارى الجاهلات والعذارى الحكيمات (آ ١٣-١)، وفي مثله الثاني يتكلّم عن إنسانٍ مسافرٍ دعا عبيده وسلّمهم أمواله، وعندما عاد من السفر حاسب كلّاً منهم على حدة (آ ١٤-٣٠)، والموضوع الثالث يشير إلى الأحداث التي ستجري متى جاء ابن الإنسان في مجده (آ ٣١-٤٦). أمّا المواضيع التي ستلي الفصل ٢٥ فهي منفصلة تمامًا عن المثليين (آ ١٣-١ وآ ٣٠-١٤) والخبر الرمزيّ - allégorie (آ ٣١-٤٦)، إذ أنّها تعيدنا إلى الواقع بعبارة استعان فيها الإنجيليّ في بداية مت ٢٦: "ولمّا أكمل يسوع هذه الأقوال كلّها قال لتلاميذه: ^٢"تعلّمون أنّه بعد يومين يكون الفصح، وابن الإنسان يُسلّم ليُصلب". ويدخلنا الإنجيليّ بعد هاتين الآيتين في سياق الأخبار التحضيرية للصلب.

نستنتج ممّا ورد أنّ مت ٢٥: ٣١-٤٦ تشكّل وحدة أدبيّة قائمة بحدّ ذاتها نوعًا ما، ومنفصلة عمّا سبقها، وعمّا تلاها من نصوص إنجيليّة أخرى، مع الأخذ بعين الاعتبار أنّ الكشف عن معاني رموزها لا يمكن القيام به إلاّ من خلال انتمائها الى إطارها الأدبيّ الذي وضعها فيه الكاتب الإنجيليّ متىّ.

٢- الإطار الأدبيّ البعيد لنصّ مت ٢٥: ٣١-٤٦

يمكن تقسيم إنجيل متىّ الى أربعة "أقسام" منفصلة ومتميّزة: إثنان منها تأهيليّة "مقدّمة"، والجزء الثالث الأهمّ الذي يمكن إعادة تقسيمه الى خمسة أقسام، حيث كلّ قسم من هذه الأقسام هو مصحوب بشرح عن حياة المسيح. وأخيرًا، "رابعًا"، قسم آلام المسيح وقيامته.

شرح عن نسب، ولادة، وطفولة المسيح (مت ١ و ٢).

شرح عن أعمال يوحنا المعمدان التي تحضّر لحياة السيّد المسيح العلنيّة (مت ٣ و ٤: ١١).

شرح عن أعمال المسيح في الجليل (مت ٤: ١٢-٢٦):

أ. الموعظة على الجبل المتعلقة بإعطاء دروس في التصرّف والأخلاق (مت ٥ و ٧)

ب. شرح عن الرسالة التبشيريّة التي هي الرسالة التي أوكلها المسيح إلى تلاميذه (مت ١٠ و ١١)

ت. شرح عن الأمثال التي تتضمّن قصصًا تحكي عن ملكوت الله (مت ١٣: ٥٣-١)

ث. جماعة الملكوت (مت ١٣: ٤٥ - ١٧: ٢٧)

ج. شرح عن مكانة التلاميذ في الكنيسة وعن علاقة المسيحيّين بعضهم ببعض (مت ١٨ و ١٩: ١)

ح. شرح عن نهاية العالم، وتدعى أيضًا علامات نهاية الزمان "التي تحدّث عنها السيّد المسيح بينما هو جالس في جبل الزيتون"، والمتعلّقة بمجيء المسيح الثاني ونهاية العالم (مت ٢٤-٢٥)

آلام السيّد المسيح وموته وقيامته، ومن ثم مهمّة الرسل بعد هذه الأحداث (مت ٢٦-٢٨).

إذا يندرج مت ٢٥: ٣١-٤٦ ضمن هذا النوع من التقسيم لإنجيل متى، إذ أنّه ينتمي إلى الأعمال التي قام بها المسيح في الجليل (مت ٤: ١٢-٢٦: ٢).

٣- الإطار الأدبيّ القريب لنصّ مت ٢٥: ٣١-٤٦

لقد تحدّث المسيح وبوضوح عن الملكوت في مت ٢٥: ١-١٣: "حينئذٍ يُشبهُ ملكوتُ السَّمَاوَاتِ عَشْرَ عَذَارَى" (١)؛ لقد أعطانا مثل العذارى الجاهلات والعذارى الحكيمات ليخبرنا عن السبل التي ينبغي سلوكها للدخول إلى الملكوت (٢)، وأوّل هذه السبل تظهر واضحة بصورة المصباح التي يوضحها لنا أش ٦٢: ١-٥: "إكرامًا لصهيون لا أصمّت، ومن أجل أورشليم لا أستكين، حتّى يتجلّى كضياءٍ برّها، وخلصها كمشعلٍ مُتوهّج، افتري الأمم برّك، وكلّ الملوك مجدك، وتُدعّين باسمٍ جديدٍ يُطلّقه عليك فم الرّبّ. وتكونين تاج جمالٍ في يد الرّبّ، وإكليلاً ملكيّاً في كفّ إلهك. ولا تعودين تُدعّين بالمهجورة، ولا يُقال لأرضك من بعد خربة، بل تُدعّين «حفصيّة» (أي مسرّتي بها)، وأرضك تُدعى ذات بعل، لأنّ الرّبّ يسرّ بك، وأرضك تُصبح ذات بعل؛ فكما يتزوّج الشابّ عذراءً، هكذا يتزوّجك أبناؤك، وكما يفرّح العريسُ بعروسه، هكذا يتهجّج الرّبّ بك".

إذا فالمصباح هو الخلاص، والنور الصادر عن المصباح هو البرّ، أمّا الزيت فهو مادّة تستخرج من الزيتون لتولّد النار، الذي بدوره يولّد النور الذي سيصدر عن المصباح. والنار بحدّ ذاتها تظهر عادة في الرؤى الإلهيّة التي عاشها الأنبياء

كحزقيال (حز ١) عندما رأى مجد الله والنار محيطة به، أو موسى والعليقة التي تشتعل ولا تحترق، وفي النار يُظهر الله مجده وعظمته (تث ٥: ٢٤؛ عب ١٢: ٢٩). وكانت النار تحيط بالربّ حين ظهر لموسى (خر ٣: ٢؛ ١٩: ١٨). خلال الليل، كان عمود من النار يقود شعب إسرائيل عبر برية سيناء (خر ١٣: ٢١؛ ١٤: ٢٤)، والروح القدس حلّ على الرسل بألسنة من نار (أع ٢: ٣).

نستنتج ممّا ورد أنّ المصباح الذي يمثّل نفس الإنسان لا قيمة له إن كان خالياً من النار التي تمثّل حضور قدرة الله فيه، أمّا الزيت فهو الذي يولّد النار، والزيت بحالة كهذه لا يمكن أن يكون إلاّ مشيئة الله التي اختارت هذه النفس لتمسحها أي لئتمسحها وتجعلها منارة كما هو واضح في صم ٢: ٢٣: "وهذه كلمات داود الأخيرة: هذا ما أوحى به إلى داود بن يسى، وما تنبأ به الرجل الذي عظّمه العليّ، الرجل الذي مسحّه إله يعقوب. هذا هو مرثّل إسرائيل المحبوب. ^٢" تكلم روح الربّ بفيّ، وكلمته نطق بها لساني. ^٣ إله إسرائيل تكلم، صخرة إسرائيل قال لي: عندما يحكم إنسان بعدل على الناس ويتسلطّ بمخافة الله، فإنّه يشرق عليهم كنور الفجر، وكالشمس يشرق عليهم في صباح صافٍ، وكالمطر الذي يستنبت عشب الأرض. ^٤ أليست هكذا علاقة بيتي بالله؟ ألم يُبرّم معي عهداً أبدياً كاملاً ومؤمناً؟ ألاّ يكلّل خلاصي بالفلاح، ويضمّن تحقيق رغائبي؟ ^٥ أمّا الأشرار فيطرخون جميعاً كالشوك، لأنهم (يجرخون) اليد التي تلمسهم. ^٦ وكلّ من يمسّهم يتسلّح بحديد وقناة رُمح، وتلتهمهم النار جميعاً في مكانهم". إذاً فحكم الإنسان العادل على الناس، والتسلطّ عليهم بمخافة الله، هما إشارة إلى أنّ الذي يخاف الله يعيش من قلب ارتكازه على رأس الحكمة التي يستمدّها من الله مباشرة، أي من توجيهات الله وإيحاءاته، "رأس المعرفة مخافة الربّ" (أم ١: ٧؛ ٩: ١٠؛ سي ١: ١-١١؛ ٢١: ١٩؛ ٢٠: ٢٨؛ ١٢-١٣)؛

فعدما يعيش الحكيم من الزيت الذي يمثل الروح القدس^(١) يصنع ما يُرضي الله، ويتجنّب ما يغيظه (أم ٦: ١٦؛ ٨: ١٣؛ ١١: ٢٠؛ ١٢: ٢٢؛ سي ١: ٢٧؛ حك ٤: ١٠، ١٤؛ ٧: ١٤، ٢٨)، "من كلامه يشرق نوره على الناس كنور الفجر، وكالشمس يشرق عليهم في صباح صافٍ" (٢ صم ٢٣: ٤).

ويلي مت ٢٥: ١-١٣ مثل آخر عن الوزنات التي سلّمها إنسان مسافر إلى عبده ليتاجروا بها أثناء غيابه. يعلّق المسيح يسوع على ضرورة المتاجرة بالوزنة التي تشير إلى كلمته التي تكلم بها أمام البشرية جمعاء، ودعا الناس إلى المتاجرة بها. أمّا الذي سينجح بالمتاجرة فهو العبد الصالح والأمين (آ ٢١)، أي الذي يعطي نفسه حاجتها من الكلام في حينه^(٢)؛ فكلّما زادت عليه الشرور المتمثلة بالأفكار الفاسدة التي تعاكس سبيل الربّ، استعان بالإنجيل ليظهرها ويعيدها نقيّة إلى أن تصبح ثابتة بالقناعات الإنجيليّة السماويّة التي تجعل منها أساساً من صخر يبنى الربّ عليه مسكناً له ويسلمه الكثير من ماله. أمّا بالنسبة إلى العبد الشرير فهو الذي انطلق من فكرة مسبقة عن الربّ: "وقال: يا سيّد، عَرَفْتُ أَنَّكَ إِنْسَانٌ قَاسٍ، تَحْصُدُ حَيْثُ لَمْ تَزْرَعْ، وَتَجْمَعُ مِنْ حَيْثُ لَمْ تَبْدُرْ، فَخِفْتُ وَمَضَيْتُ وَأَخْفَيْتُ وَزَنْتُكَ فِي الْأَرْضِ. هُوَذَا الَّذِي لَكَ". إِنَّ الْفِكْرَةَ السَّيِّئَةَ الَّتِي بَنَى عَلَيْهَا هَذَا الْعَبْدُ طَرِيقَةَ مَسْلَكَه جَعَلْتَهُ بَعِيداً عَنِ اللَّهِ وَثَابِتاً فِي قَنَاعَاتٍ لَا تَمُتُ بِصَلَةِ إِلَى كَلَامِ الْإِنْجِيلِ إِذْ أَنَّهُ اعْتَمَدَ عَلَى إِنْجِيلٍ خَاصٍّ بِهِ وَلَيْسَ

(١) رُوحُ السَّيِّدِ الرَّبِّ عَلَيَّ، لِأَنَّ الرَّبَّ مَسَّحَنِي لِأُبَشِّرَ الْمَسَاكِينَ، أُرْسَلَنِي لِأُضَمِّدَ جِرَاحَ الْمُنْكَسِرِي الْقُلُوبِ، لِأُنَادِيَ لِلْمَسِيئِينَ بِالْعَيْقِ وَلِلْمَأْسُورِينَ بِالْحَرِيَّةِ، لِأُعْلِنَ سَنَةَ الرَّبِّ الْمَقْبُولَةَ، وَيَوْمَ انْتِقَامِ لِإِهْنَانِنَا، لِأُعْزِّيَ جَمِيعَ النَّاتِحِينَ. ^٣ لِأَمْنَحَ نَاحِي صِهْيُونَ تَاجَ جَمَالٍ بِدَلِّ الرِّمَادِ، وَدُحْنَ الشَّرُورِ بِدَلِّ التُّوحِّ، وَرْدَاءَ تَسْبِيحٍ بِدَلِّ الرُّوحِ الْيَانِسَةِ، فَيُدْعَوْنَ أَشْجَارُ الْبَرِّ وَغُرَسُ الرَّبِّ لِكَيْ يَتَمَجَّدَ (أش ٦١: ١-٣).

(٢) "فَمَنْ هُوَ الْعَبْدُ الْأَمِينُ الْحَكِيمُ الَّذِي أَقَامَهُ سَيِّدُهُ عَلَى خَدْمِهِ لِيُعْطِيَهُمُ الطَّعَامَ فِي حِينِهِ؟" ^{٤٦} طُوبَى لِلَّذِكِ الْعَبْدِ الَّذِي إِذَا جَاءَ سَيِّدُهُ يَجِدُهُ يَفْعَلُ هَكَذَا! ^{٤٧} الْحَقُّ أَقُولُ لَكُمْ: إِنَّهُ يُقِيمُهُ عَلَى جَمِيعِ أَمْوَالِهِ. ^{٤٨} وَلَكِنْ إِنْ قَالَ ذَلِكَ الْعَبْدُ الرَّدِيُّ فِي قَلْبِهِ: سَيِّدِي يَبْطِئُ قَدُومَهُ. ^{٤٩} فَيَبْتَدِئُ يَضْرِبُ الْعَبِيدَ رِفْقَاءَهُ وَيَأْكُلُ وَيَشْرَبُ مَعَ السَّكَارَى. ^{٥٠} يَأْتِي سَيِّدُ ذَلِكَ الْعَبْدِ فِي يَوْمٍ لَا يَنْتَظِرُهُ وَفِي سَاعَةٍ لَا يَعْرِفُهَا، ^{٥١} فَيَقْطَعُهُ وَيَجْعَلُ نَصِيْبَهُ مَعَ الْمَرَاتِينِ. هُنَاكَ يَكُونُ الْبُكَاءُ وَصَرِيرُ الْأَسْنَانِ" (مت ٢٤: ٤٥-٥١).

على ما أعطاه الربّ من تعليم، فبقي على حاله لأنّه تشبّث بطريقة تفكيره التي أقفلت عليه مسار النجاح بالمتاجرة، فحاسبه الربّ على كسله، أي عدم غوره في تشبّثه لاستبعاد أفكار أشارت إلى عدم ثقته بالربّ الذي أتى ليغذّي نفسه بأفكار إنجيليّة سماويّة ترفعه إلى مستوى الألوهيّة بتسلّمه نعم السماء.

إنّ مت ٢٥: ٣١-٤٦ الذي يندرج في عقول الناس ضمن إطار أعمال المحبّة المترجمة بالأعمال الخيريّة، هو واقعياً لا صلة له بذلك لأنّ الأعمال التي يشير إليها الربّ في النصوص السابقة واللاحقة توجّه عقولنا نحو سبل أخرى تدعى أعمال الربّ التي تتمّ بالإنسان الذي بدوره سيصبح مسكناً ومحركاً لها ضمن إطار توجيهات الروح وإلهاماته.

فلنقرأ مثلاً العمل الذي قامت به المرأة في بيت عنيا في بيت سمعان الأبرص تجاه يسوع عندما كسرت قارورة الطيب لتغسل بها رجله؛ لقد اعترض الجميع على عملها باسم الكلفة المادّية العالية التي هدرتها بكسرها لقارورة الطيب الذي استعملته لغسل رجلي المعلم. والاعتراض بحدّ ذاته أتى بالاستناد على عمل الخير الذي كان بالإمكان القيام به تجاه الفقراء لو بيعت قارورة الطيب بالسعر المقدّر لها (٢٦: ٦-١٣). إنّ عمل الخير الذي قامت به المرأة كان تجاه نفسها وليس تجاه يسوع مسكن الله، لأنّها بكسرها لقارورة الطيب التي بحسب التقليد اليهوديّ تشكل لها ضماناً لمستقبلها في أيامها السوداء، قد ترفّعت عن التعلّق بالفكر البشريّ الذي، بحكم العادات والتقاليد، يعمل على حثّ الناس على العمل على إيجاد ضمانة مستقبلية يستمدّ منها غذاءه الذي يمدّه بالعزاء والرجاء وعدم اليأس، وبعملها هذا كسرت كلّ مكوّنات الفكر البشريّ واعتبرت أنّ المسيح هو وحده خلاصها وضمانتها، هنا وفي الآخرة. أمّا الإسخريوطيّ الذي عجز عن جمع المال من خلال قارورة الطيب، فراح وجمعه من مكان آخر، إذ أنّه عرض على الرؤساء اليهود تسليمهم معلمه مقابل مبلغ من المال. حافظ الإسخريوطيّ بعمله هذا على مبادئه وتقاليد معترضاً

عمل المرأة وتوصيات المعلم. أيعقل أن يكون ذهب ليحصل المال من الرؤساء من أجل الفقراء الذين لم تكن مساعدتهم مجدبة عندما كُسرت قارورة الطيب من أجل غسل رجلي يسوع؟ فمن هم الفقراء في حالة كهذه، أهي المرأة أم الفقراء أي من يحتاج إلى معونة مادية؟ (آ ٤٦-١٦).

وبعد ذلك نقرأ خبر الفصح الذي احتفل به المعلم مع التلاميذ وفيه ظهر الإسخريوطي المتشبه بتفكيره والرافض للسبل التي يعلمها المسيح. لقد كان الإسخريوطي من المقرّبين من يسوع، ولكنه لم يكن بمثابة تلميذ له لأنه أراد تسليمه لليهود ليحكموا عليه بحكمتهم ويتبّتوا وجهة نظره. والإسخريوطي هو ابن الهلاك، لأنه كان إلى جانب المعلم طوال فترة رسالته على الأرض، ورفض الإصغاء لتعاليمه، لذلك قال فيه المسيح: "ولكن ويلٌ لذلك الرجل الذي به يُسلّم ابن الإنسان. كان خيراً لذلك الرجل لو لم يُولد!".^{٢٥} فأجاب يهوذا مُسلّمهُ وقال: "هل أنا هو يا سيّدي؟" قال له: "أنت قلت" (آ ٢٥-٢٠).

ويأتي المسيح وهو يأكل الفصح مع تلاميذه على ذكر الراعي وخراف الرعيّة، مشيراً إلى الشك الذي سيتعرّض له التلاميذ أثناء الآلام: "حينئذ قال لهم يسوع: "كلّكم تشكّون فيّ في هذه الليلة، لأنّه مكتوب: أني أضرب الرّاعي، فتبتدّد خراف الرعيّة" (مت ٢٦: ٣١). دعا المسيح التلاميذ إلى عدم الشك به عندما يتعرّض للآلام وإلى المحافظة على ثقتهم به لأنّه سيقوم، وبعد قيامته سيسبقهم إلى الجليل (آ ٣٢)؛ فالخراف إذا هي التي تسمع صوت الراعي وتثق بكلمته كي تستطيع المحافظة على رجائها وثباتها؛ وما عبارته "ولكن بعد قيامتي" أسبقكم إلى الجليل إلاّ لتحيي فيهم روح الرجاء والاستمرارية وليتخلصوا من قلة الثبات الذي ما زال كامن فيهم.

٤- هيكلية نصّ مت ٢٥: ٣١-٤٦

يقسم النصّ إلى أربعة أقسام:

أولاً (آ ٣١-٣٣)، المقدّمة، وفيها عرض لمجيء ابن الإنسان وهو جالس

على عرشه في مجده ليفصل الجداء عن الخراف.

ثانيًا (آ ٣٤-٤٠)، دعا ابن الإنسان الذين عن يمينه بالخراف وبالمباركين، وأعطاهم الملكوت لأجل أعمال عملوها تجاه من هم بوحدة معه، أي إخوته الصغار.

ثالثًا (آ ٤١-٤٥)، دعا ابن الإنسان الذين عن الشمال بالجداء وبالملاعين، وأودى بهم إلى النار الأبدية، لأنهم لم يعملوا الأعمال المنتظرة منهم تجاه من هم بوحدة معه، أي إخوته الصغار.

رابعًا (آ ٤٦)، الخاتمة، تنفيذ الحكم بذهاب الجداء إلى عذاب أبديّ، والخراف الذين دعوا بالأبرار إلى حياة أبدية.

بالواقع تتوازي آ ٣١-٣٣ مع آ ٤٦ لأنّ ما أتى ابن الإنسان من أجله في آ ٣١-٣٣ قد تمّمه في آ ٤٦ بتنفيذ حكم الفصل بين الجداء والخراف. وتتوازي آ ٣٤-٤٠ مع آ ٤١-٤٥ بسبب التضادّ الحاصل بين مضمون آياتها، إذ أنّه هناك أهل اليمين وأهل الشمال، وهناك الذين عملوا ما ينبغي عمله، والذين لم يعملوا بما ينبغي عمله تجاه إخوة ابن الإنسان الصغار؛ إذًا فالأمّرات واضحة بالنسبة إلينا، فمفتاح النصّ هو إخوة ابن الإنسان الصغار، لأنّ مصير الذين سيدانون مرهون بالمواقف التي سيأخذونها منهم أثناء عيشهم على الأرض بوحدة مع ابن الإنسان. نستنتج ممّا ورد أنّ هيكلية النصّ موزّعة على الشكل التالي:

أ- ٣١-٣٣

ب- ٣٤-٤٠

ب'- ٤١-٤٥

أ'- ٤٦

إنّ نصّ مت ٢٥: ٣١-٤٦ هو محوريّ، لأنّه يتمحور حول الآيات ب و ب'، اللتين تتضمّنان مواقف المباركين والملاعين تجاه إخوة ابن الإنسان الصغار، وتوضحان سبب حكم ابن الإنسان على هاتين المجموعتين اللتين

ستحدّدان موقعهما انطلاقاً من أعمالهما تجاه من وحد ابن الإنسان نفسه بهم، أي إخوته الصغار.

٥- شرح نصّ مت ٢٥: ٣١-٤٦ ولاهوته

أ- إخوتي هؤلاء الصغار

لنبحث أولاً عن المعنى الأساسي لعبارة "هؤلاء الصغار" التي تتكرّر مرتين في النصّ الذي نقوم بدراسته؛ ففي المرّة الأولى نلاحظ بأنّها مرفقة بكلمة "إخوتي" (آ ٤٠)، أمّا في المرّة الثانية التي تتكرّر فيها فتراها مجردة عن كلمة "إخوتي" (آ ٤٥). في الواقع، تتكرّر كلمة "إخوتي" في إنجيل متى عدّة مرّات. أولاً: عندما أتى المسيح على ذكر كلمة "إخوتي" كان ذلك ردّاً على أحد الأشخاص الذين نقلوا إليه طلب أمّه وإخوته أثناء إلقائه لتعاليمه في المجمع (مت ١٢: ٩) أن يكلموه (آ ٤٧)، فكان جوابه واضحاً بأنّ أمّه وإخوته هم الذين يصنعون مشيئة أبيه الذي في السماوات (آ ٤٩-٥٠).

ثانياً: إنّ النصّ الذي نقوم بدراسته يعتبر بأنّ إخوة يسوع هم هؤلاء الذين وحد ذاته بهم، "بما أنّكم عملتم لواحد هؤلاء من إخوتي الصغار لي عملتم" (آ ٢٥: ٤٠).

ثالثاً: دعا المسيح التلاميذ بإخوته عندما قال للمرأتين اللتين ظهر عليهما بعد قيامته من بين الأموات: "لا تخافا! اذهبا قولاً لإخوتي أن يذهبوا إلى الجليل، وهناك يروني" (مت ٢٨: ١٠).

نستنتج ممّا ورد، أنّ إخوة يسوع هم الذين تتلمذوا على يديه، وسمعوا كلام أبيه الذي نقله إليهم، وعملوا بمشيئته، فعاشوا من جرّاء أمانتهم لكلمة أبيه بوحدة معه وتوصّلوا إلى فرح القيامة.

أمّا بالنسبة إلى كلمة "الصغار" فقد نبّه المسيح يسوع من المواقف السلبية

التي قد تصدر عن كثيرين تجاه هؤلاء الصغار؛ فمن هم؟

أولاً: الصغير هو الضالّ الذي يفتش عن الطريق الصحيح إلى أن يجده الله ويفرح بخلاصه (١٨: ١٤).

ثانياً: هؤلاء الصغار هم الذين آمنوا بالمسيح (مت ١٨: ٦).

ثالثاً: الصغير هو الذي وضع نفسه، أي سلّم أمره كلياً للمسيح، وهو الأعظم في الملكوت السماوي (١٨: ٤). ويُعرف الصغير من العظيم في الملكوت السماوي نسبة إلى مقدار أمانة كلّ من الاثنين لوصايا الربّ يسوع، كما يقول مت ٥: ١٩: "فَمَنْ نَقَّضَ إِحْدَى هَذِهِ الْوَصَايَا الصَّغْرَى وَعَلَّمَ النَّاسَ هَكَذَا، يُدْعَى أَصْغَرَ فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ. وَأَمَّا مَنْ عَمَلَ وَعَلَّمَ، فَهَذَا يُدْعَى عَظِيماً فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ".

رابعاً: من قبل ولدًا واحدًا من هؤلاء (الصغار) مثل هذا باسمي فقد قبلني (آ ١٨: ٥).

خامساً: ومن أعتزّ أحد هؤلاء الصغار المؤمنين بي، فخير له أن يُعلّق في عنقه حجر الرّحى ويُغرق في لجة البحر (آ ١٨: ٦). أمّا معنى كلمة "أعثر" فيوحي، في إطار كهذا، بعرقلة العمل الرسوليّ المناط بالذين آمنوا بكلام المسيح، وسلّموا أمرهم له، هو الذي أوحى لهم كلامهم وأعمالهم وتصرّفاتهم.

سادساً: ينبغي عدم احتقار أحد من هؤلاء الصغار، لأنّ ملائكتهم في السماوات كلّ حين ينظرون وجه الآب السماويّ (آ ١٨: ١٠).

نستنتج ممّا ورد أنّه من الواجب علينا عدم احتقار أحد من هؤلاء الذين آمنوا بالمسيح وبكلامه، وعدم عرقلة عملهم وتوجّهاتهم، وإلاّ فالمواجهة لن تكون معهم بل مع من هم بوحدة معه، أي المسيح؛ فمن قبل هؤلاء المؤمنين قبل المسيح، ومن رفضهم رفض المسيح، أي المخلّص والخلاص معاً؛ وبما أنّ ملائكة هؤلاء واقفون دائماً أمام الآب السماويّ ينظرونه، فسوف يُدان ومن

دون أي تأخير كل من يحتقرهم أو يتكلم عليهم بالسوء، أو يشكك بأعمالهم وبكلامهم وبتصرفاتهم الملهمة من الله مباشرة هنا وفي الآخرة.

ب- مت ٢٥ : ٣١-٣٣ و ٤٦

سنحاول من خلال المقارنات التي قمنا بها آنفاً أن نستخرج بعض الشروحات التي تعيننا على رؤية لاهوتية واضحة للنص.

٣١- ومتى جاء ابن الإنسان في مجده وجميع الملائكة معه،

٣٢- حينئذ سيجلس على عرش مجده

و سَتُجْمَعُ أَمَامَهُ جَمِيعُ الْأُمَمِ

و سَيَفْصَلُ هُمْ عَنْ بَعْضِهِمْ بَعْضًا

كَمَا يَفْصَلُ الرَّاعِي الْخِرَافَ عَنِ الْجِدَاءِ

٣٣- و سَيُقِيمُ الْخِرَافَ - عَنْ يَمِينِهِ وَالْجِدَاءَ عَنِ شِمَالِهِ

٤٦- فَسَيَذْهَبُونَ هَوْلًا إِلَى عَذَابٍ أَبَدِيٍّ، وَالْأَبْرَارُ إِلَى حَيَاةٍ أَبَدِيَّةٍ.

نلاحظ من خلال قراءتنا للآيات ٣١-٣٣ أنّ ابن الإنسان الديان لن يأتي لوحده، بل سيكون معه جميع ملائكته (آ ٣١)؛ والملائكة هم الذين حفظوا كلام الله وعملوا به وهم على الأرض، لأنّ الربّ عندما وعدهم بالمجيء الثاني قال: "من حفظ كلامي وعمل به آتي أنا وأبي ونأخذ عنده مقاماً" (يو ١٤ : ٢٣). وعملياً، يستعمل المسيح يسوع عادة عبارة ابن الإنسان عندما يأخذ علماً بأنّ كلمة من كلام أبيه قد ظهرت فيه للعيان وشهد بها أمام السامعين. وعبارة "مع ملائكته" تشير إلى الوقت الذي سيتم فيه التلاميذ كلامه في حياتهم، أي إلى الوقت الذي فيه سيصبح التلميذ مسكناً لمعلمه أي عرشاً؛ في الواقع، إنّ العرش الذي يتكلم عليه المسيح في إنجيله لا يعني الكرسيّ التي يجلس عليها الملك، بل الإنسان الذي سيتساكن فيه. لقد سبق وقال المسيح لتلاميذه بأنهم سيجلسون على العروش ليدينوا الأسباط الاثني عشر؛ فالعرش بحالة كهذه هو

الوحدة التي سيحققها المعلم فيهم عندما يأتي الروح القدس ويعينهم على عيش كلامه.

إنّ الجلوس على عرش مجده يشير إلى الكلمة التي تترجمت في التلميذ وحوّلت إلى عرش يجلس عليه الملك السماويّ الذي صار واحدًا مع تلميذه بكلامه وبتصرّفاتة وبأعماله وبتوجّهاته. وهذا التلميذ الذي صار حامل المسيح سيعيش بين الأمم ومن دون تفرقة، وسيواجه المواقف الكثيرة من تصرّفاتة ومن كلامه أو تعاليمه، فهناك من سيقبله وهناك من سيرفضه؛ إنّ المسيح قال لتلاميذه في توجيّهاته لهم قبل ذهابهم في رسالتهم أنّه كلّ من قبلهم قبله، وكلّ من رفضهم رفضه (مت ١٠-١٢). لقد صار التلميذ بوحده مع معلمه دياناً على الأرض، وصار بمواقف الآخرين منه قادرًا على الفصل بين الناس من خلال تعريضهم كلّ على حسب موقفه؛ فكلّ من رفض تعاليم التلميذ وشهادته عرّب ذاته وصار من أهل اليسار، وكلّ من قبل تعاليم التلميذ وشهادته عرّب ذاته وصار من أهل اليمين.

وإذا ما قارنا آ ٣٣ وأ ٣٣ ب نلاحظ النصّ المتوازيّ التالي:

أ- و سَيُقِيمُ الخرافَ

ب- عَن يَمِينِهِ

أ'- والجدا

ب'- عَن شِمَالِهِ

في الواقع، تتوازي أ مع أ' بسبب التضادّ الحاصل بين الخراف والجدا، وتتوازي ب مع ب' بسبب التضادّ الحاصل بين اليمين والشمال. وتجدر الملاحظة في هذا النصّ المتوازي أنّ الضمير المتّصل هـ التابع لآل اليمين ب فقد عند آل الشمال؛ فأل الشمال هم عملياً من جهة الشمال، ولكنهم ليسوا بموقعهم عن يسار الملك. إذًا فالعذاب الأبديّ الذي سيعيشه آل الشمال لن يكون بمكان قريب من الملك، بيد أنّ الحياة الأبديّة هي بموقعها ستكون عن

يمين الملك أي بقربه.

ونلاحظ أيضاً أن هناك نصاً متوازيًا محوريًا آخر في آ ٣٢

٣٢-أ- حينئذٍ سيجلسُ على عرشٍ مجدِه

ب- و ستُجمعُ أمامَ هُ

ج- جميعُ الأممِ

ب'- و سيفصلُ هُم

ج'- عَن بعضهم بعضًا

أ'- كما يفصلُ الراعي الخراف عن الجداءِ

تشكل آ ٣٢ أ المقدمة إذ أنها تتكلم على الجالس على العرش في مجده، أي في كامل حضوره؛ فالجالس على العرش لا يفعل شيئًا، بل هو يعيش حالة انتظار لما سيحدث أمام ناظره. أما القسم الثاني من آ ٣٢ فهو موزع على الشكل التالي: تتوازي ب مع ب' بسبب التضاد الحاصل بين فعل "جمع" ب وفعل "فصل" ب'، وتتوازي ج مع ج' بسبب عبارة "جميع الأمم" ج التي تتكرر بعبارة أخرى مشابهة لها في ج'، "عن بعضهم بعض". إذًا فالذي يجمع الأمم ليس الملك، ولكن الذي يفصل بين الأمم هو الملك بذاته. ويُطلق الملك على نفسه صفة الراعي في آ ٣٢ أ في خاتمة آ ٣٢ ليذكر بالعبارة الشهيرة التي أطلقها المسيح في إنجيل يوحنا قائلاً: "خرافي تعرفني، وهي تسمع صوتي، وأنا أسمع صوتها"؛ عندما أرسل المسيح تلاميذه في مت ١٠، أرادهم أن يحصرُوا رسالتهم بخراف بيت إسرائيل، ولكنهم برسالتهم ينبغي أن يكونوا شهادة لبيت إسرائيل وللأمم معًا. وقد استعمل المسيح في هذا الفصل بالذات عبارة "من قبلكم قبلي، ومن رفضكم رفضني"، ليشير إلى أن اليهود والأمم معًا سيكونون عرضة لأخذ المواقف الواضحة من شهادة التلاميذ الذين عاشوا كلام المسيح وسيدنون بذلك أنفسهم؛ في الواقع، إن الراعي يسمع الخراف

التي تصرخ إليه مستنجدة به ومعتبرة إياه المخلّص، أي الراعي الذي سيرشدها إلى الأماكن الخصبة ليقيتها، أما الجداء الذين آمنوا بوجود الله، ورفضوا الإصغاء إلى كلام الآب الذي تكلم على لسان ابنه، فهم لن يصرخوا إليه أصلاً لأنهم رفضوا الإصغاء إليه ليتعرفوا على صوته ويؤمنوا به. إذاً فصلة الوصل بين الجداء والراعي معدومة، لأنه لا الجداء أرادوا الإصغاء، ولا الراعي يستطيع التواصل معها، لأنها تجاهلته وتجاهلت كلامه. إنَّ الحدَّ الفاصل، بحالة كهذه، هو الموقف الذي سيأخذه الإنسان من الكلمة التي يحملها التلميذ، كما سبق وذكرنا.

وإذا ما ربطنا الآيتين ٣٣ و ٤٦ ببعضهما البعض، وتجاهلنا الآيات التي تفصل بينهما، نلاحظ بأنَّ المعنى متكامل في ما بينهما ولا ينقصهما شيء؛ فعملية التكامل بين الآيتين تظهر واضحة من خلال التوازي الحاصل بين آ ٣٣ أ التي تتكلم عن الخراف، وآ ٤٦ ب التي تتكلم على الأبرار، وبين آ ٣٣ ب وآ ٤٦ أ اللتين تتضمّنان الحديث عن أهل الشمال الذين سيذهبون إلى العذاب الأبديّ، لذلك فالتوزيع البلاغيّ لهاتين الآيتين يصبح على الشكل التالي:

أ ٣٣- و سَيُقِيمُ الخرافَ - عَن يَمِينِهِ

ب والجداءِ عَن شَمَالِ

ب' ٤٦- فَسَيَذْهَبُونَ هَوَاءً إِلَى عَذَابٍ أَبَدِيٍّ

أ' والأبرارُ إلى حياةٍ أَبَدِيَّةٍ.

ج- مت ٢٥: ٣٤-٤٠ و ٤١-٤٥

يمكننا توزيع الآيات المتوازية فيما بينها على الشكل التالي:

٤١- ثُمَّ سَيَقُولُ أَيضًا لِلَّذِينَ عَنْ شِمَالٍ اذْهَبُوا عَنِّي يَا مَلَاعِينَ إِلَى النَّارِ الْأَبَدِيَّةِ الَّتِي أُعِدَّتْ لِإِبْلِيسَ وَ لِمَلَائِكَتِهِ	٣٤- حِينئِذٍ سَيَقُولُ الْمَلِكُ لِلَّذِينَ عَنْ يَمِينِهِ تَعَالَوْا يَا مُبَارَكِي أَبِي رَثُوا الَّذِي أُعِدَّ لَكُمْ الْمَلَكُوتَ مِنْذُ إِنشَاءِ الْعَالَمِ
٤٢- جُعْتُ لِأَنِّي فَمَا أُعْطِيتُمْ لِي لِأَكُلَ عَطِشْتُ فَمَا سَقِيتُمْ فِي ٤٣- غَرِيبًا كُنْتُ فَمَا آوَيْتُمْ فِي غُرِيانًا فَمَا كَسَوْتُمْ فِي وَمَرِيضًا فِي سَجْنٍ فَمَا زُرْتُمْ فِي	٣٥- جُعْتُ لِأَنِّي فَأَعْطِيتُمْ لِي لِأَكُلَ عَطِشْتُ فَسَقِيتُمْ فِي غَرِيبًا كُنْتُ فَأَوَيْتُمْ فِي ٣٦- غُرِيانًا فَكَسَوْتُمْ فِي مَرِيضًا فَزُرْتُمْ فِي فِي سَجْنٍ كُنْتُ فِ أَيْتُمْ إِلِيَّ
٤٤- حِينئِذٍ سَيُجِيبُونَ أَيضًا هُمْ قائلين يَا رَبُّ مَتَى رَأَيْنَاكَ جَائِعًا أَوْ عَطِشَانَ أَوْ غَرِيبًا أَوْ غُرِيانًا أَوْ مَرِيضًا أَوْ فِي سَجْنٍ وَمَا خَدَمْنَاكَ	٣٧- حِينئِذٍ سَيُجِيبُونَ هُ الْأَبْرَارُ قائلين يَا رَبُّ مَتَى رَأَيْنَاكَ جَائِعًا فَطَعَمْنَا أَوْ عَطِشَانَ فَسَقَيْنَا ٣٨- وَمَتَى رَأَيْنَاكَ غَرِيبًا فَأَوَيْنَا أَوْ غُرِيانًا فَكَسَوْنَا ٣٩- وَمَتَى رَأَيْنَاكَ مَرِيضًا أَوْ فِي سَجْنٍ فَآتَيْنَا إِلَيْكَ
٤٥- حِينئِذٍ سَيُجِيبُهُمْ قائلًا الْحَقُّ أَقُولُ لَكُمْ بِمَا أَنْتُمْ مَا عَمِلْتُمْ لَوَاحِدٍ مِنْ هَؤُلَاءِ الصَّغَارِ فَمَا لِي عَمِلْتُمْ	٤٠- وَ مُجِيبًا الْمَلِكُ سَيَقُولُ لَهُمُ الْحَقُّ أَقُولُ لَكُمْ بِمَا أَنْتُمْ عَمِلْتُمْ لَوَاحِدٍ هَؤُلَاءِ مِنْ إِخْوَتِي الصَّغَارِ لِي عَمِلْتُمْ

في الواقع، تتوازي آ ٣٤ مع آ ٤١ سبب التضادّ الحاصل بين الكلمات التالية: يمين - شمال، تعالوا - اذهبوا، مباركي - ملاعين، أعدت لكم - أعدت لإبليس. وتتوازي آ ٣٥-٣٦ مع آ ٤٢-٤٣ بسبب التضادّ الحاصل بين ما قام به الأبرار تجاه الجائع والعطشان والغريب والعريان والمريض والسجين (٣٥-٣٦)، وبين ما لم يقيم به الملاعين من أعمال مطلوبة منهم تجاه هؤلاء الذين عاونهم المباركون (٤٢-٤٣). وتتوازي آ ٣٧-٣٩ مع آ ٤٤ لأنّ الأبرار يجيبون على كلام الملك (آ ٣٧-٣٩) بالكلام نفسه الذي استعان فيه الملاعين تقريباً عندما أرادوا تبرير أنفسهم (آ ٤٤). وتتوازي آ ٤٠ مع آ ٤٥ بسبب التضادّ الحاصل بين العبارتين التاليتين: بما أنكم عملتم (...) لي عملتم (آ ٤٠) - بما أنكم ما عملتم (...) فما لي عملتم (آ ٤٥).

عملياً هناك مقارنة واضحة بين الملكوت والنار الأبدية؛ لقد سبق وتعمّقنا بعبارة "إخوتي هؤلاء الصغار"، واستنتجنا بأنّ الملكوت هو لكلّ من يقبل أيّ

واحد منهم، والهالك هو لكل من يرفض أي واحد منهم. إن إخوة يسوع الصغار هم الذين تمّموا وعد المسيح فيهم لأنّهم حفظوا كلام المسيح وعملوا به وصاروا مقامًا صالحًا يقيم فيه الآب والابن معًا. إخوة يسوع الصغار هم الذين صاروا مستعدين كلّ الاستعداد ليصبحوا مرسلين حاملين بوحدة لا تتجزأ معهم الآب والابن للبشريّة جمعاء. وهذا الأمر سيظهر واضحًا في تعاليمهم وفي تصرّفاتهم وفي أعمالهم، هم الذين تكلم المسيح عن رسالتهم في مت ١٠-١١، ووصف الحالة التي سيمرّون بها أثناء قيامهم بعملهم الرسوليّ.

أولاً: سيتعرّض الرسول إلى الفقر لأنّ المعلم قال له ما يلي: "لا تكتنوا ذهبًا ولا فضةً ولا نحاسًا في مناطقكم، ولا مزودًا للطريق، ولا ثوبين، ولا أحذيةً، ولا عصا، لأنّ الفاعل مستحقّ طعامه" (مت ١٠: ٩-١٠). لذلك فالرسول سيحتاج إلى الأمور التالية: الطعام، الكسوة، والشراب؛ وبما أنّه دُعي بالفاعل من قبل معلمه، فهو حتمًا يستحقّ أجره من الذين ينتظرون مجيئه، أي الذين ينتظرون الخلاص.

ثانيًا: سيتعرّض الرسول لأن يكون غريبًا طالما أنّه سيدخل المدن والقرى التي يجهل سكّانها، وسكّانها يجهلون؛ لذلك فهو محتاج لأن يفتش عمّن يستحقّونه ويستحقّون كلامه، وإلاّ فسيخرج كالغريب خارج البلدة التي ستشبهه من جراء موقفها السلبيّ منه سدوم وعمورة (مت ١٠: ١١-١٥)، أي أنّ دينونة الذين يرفضونه ستبدأ منذ اللحظة التي يرفضونه بها.

ثالثًا: سيتعرّض الرسول للسجن لأنّه سيُسلم إلى المجالس ويُجلّد في المجامع (مت ١٠: ١٦-١٧) لأجل التعاليم المشابهة لتعاليم معلمه.

أمّا بالنسبة إلى الذين عملوا الخير تجاه هؤلاء الصغار الذين دعوناهم بالرسول، فما هم سوى الذين يستحقّون استقبالهم: "وأية مدينة أو قرية دخلتموها فافحصوا من فيها مستحقّ" (مت ١٠: ١١)؛ فمن هو المستحقّ إذا؟ أليس هو ذاك الذي يقبل الرسول أولاً، ومن ثمّ يسمع كلامه، لأنّه سيحصل مقابل عمله

هذا على السلام الذي يحمله الرسول، أي الخلاص (١٠: ١٢-١٤)؟ في الواقع، إنَّ الذي يأوي الغريب الذي يحمل كلام المسيح يأوي المسيح بذاته؛ أمّا من يأوي الغريب الذي لا يحمل كلام المسيح فهو يطبق عملياً كلاماً قاله المسيح في حالات أخرى لا تشبه أبداً الإطار الذي نقوم بمعالجته الآن.

أمّا بالنسبة إلى النار الأبدية فهي معدّة لإبليس ولملأئكته؛ لا أعتقد من جهتي أنا أنّ إبليس الذي أتى المسيح على ذكره في هذا النصّ (مت ٢٥: ٤١) هو ذاك الكائن الذي يملك على جهنّم، وندعوه نحن بالشيطان، بل هو يمثل حالة مغايرة تماماً لهذا التفكير.

فلنأخذ مثلاً بطرس في مت ١٦: ١٣-٢٠، حين سأله المسيح وسأل باقي التلاميذ عن هويّته هو ابن الإنسان، فكان جواب بطرس للمسيح محدّداً: "بأنّه المسيح ابن الله الحيّ"؛ في الواقع، لقد علم المسيح من خلال جواب بطرس أنّ الملهم هو الآب بذاته وليس اللحم أو الدم؛ إذا فأبواب الجحيم لن تقوى على كلّ مؤمن يعتمد بكلامه على إلهامات الآب السماويّ. لذلك، بالمقابل، إنّ كلّ إنسان يعتمد على إلهامات متأتية من اللحم والدم، فأبواب الجحيم ستقوى عليه وعلى كلّ ما قد يُبنى على إلهاماته من تعاليم وسبل؛ إذاً فملأئكة الجحيم هم الذي يعتمدون الأفكار البشريّة البعيدة كلّ البعد عن التعاليم والأفكار السماويّة.

فلنعد إلى مت ١٠ حيث يقول المسيح الكلام التالي: "وَمَنْ لَا يَقْبَلُكُمْ وَلَا يَسْمَعُ كَلَامَكُمْ، فَاخْرُجُوا خَارِجًا مِنْ ذَلِكَ الْبَيْتِ أَوْ مِنْ تِلْكَ الْمَدِينَةِ، وَانْفُضُوا غِبَارَ أَرْجُلِكُمْ. ^٥ الْحَقُّ أَقُولُ لَكُمْ: سَتَكُونُ لِأَرْضِ سَدُومَ وَعَمُورَةَ يَوْمَ الدِّينِ حَالَةٌ أَكْثَرُ احْتِمَالًا مِمَّا لِتِلْكَ الْمَدِينَةِ"؛ إنّ كلام المسيح يشير إلى أبواب الجحيم التي ستجعل من كلّ مَنْ يرفض الرسل وأفكارهم شخصاً شبيهاً بحالته لسدوم وعمورة اللتين عاشتا الهلاك على الأرض بانسحاب سلام الله منهما، بعدما تشبّثتا بسبلهما وبمسلكهما المغايرة لسبل الله ووصاياه. إنّ أبواب الجحيم

تقوى على الذين يرفضون تعاليم الرسل، أي الذين يتشبثون بأفكارهم التي تعلق على أفكار الله وإلهاماته؛ وإذا ما عدنا إلى بطرس نراه في مت ١٦: ٢١ ينتهر يسوع على كلامه الذي يوحى به بالصلب وبالقتل وبالقيامة، وعلى أثر ذلك قام يسوع ليؤتّب بطرس الذي اعترض إلهاماته السماوية وتعاليمه داعيًا إياه بالشيطان، ومعتبرًا إياه معثرة لأنّ أفكاره أفكار بشر تهتمّ بما هو لها وليس بما هو لله. إنّ أفكار الناس تهتمّ بما هو للناس، أي بما يفي حاجات أنانيّتها ومصالحها، أمّا الأفكار الإلهية التي كان المسيح يقولها على مسامع الرسل فهي تفي بحاجات الناس الخلاصية. بحالة كهذه يصبح الشيطان متجسّمًا بالأفكار البشرية التي تبحث عن مصالحها البشرية، أمّا ملائكته فهم كلّ الذين تبوّأ طريقة تفكيره وتعاليمه وصاروا مثله.

خاتمة

نستنتج ممّا ورد أنّ الدينونة تبدأ منذ اللحظة التي يلتقي بها الإنسان بالرسول المؤمن الذي يحمل كلام المسيح، فهو إمّا بسماعه لكلام الرسول يترفع عن مصالحه، ويحصل على سلام الله وخلاصه في هذه الدنيا وفي الآخرة، وإمّا يتشبّث بمبادئه وبعاداته التي تلهمه مسلكه وسبله وتخسره حضور الله وسلامه وخلاصه في هذه الدنيا وفي الآخرة؛ فأهل الشمال هم أبناء العادات والتقاليد البشرية التي ترفض الإصغاء إلى كلام الله لتحصل على خلاصه، وأهل اليمين هم أبناء الكلمة التي سمعوها، وبسماعهم إياها تخلّوا عن أفكارهم وشروورهم، وحصلوا على خلاص الله وسلامه في هذه الدنيا وفي الآخرة، لأنّ ملكوت السماوات يبدأ من هنا ويكتمل هناك.

محبّة العدوّ بحسب لو ٦ : ٢٧-٣٦

د. دانيال عيوش
جامعة البلند

مقدّمة

يُعتَبَر قول يسوع عن محبّة العدوّ بين الأقوال الأصبّ قبولاً بسبب طرحه الجذريّ والجريء للموضوع بأسلوبٍ يبدو للقارئ أنّه غير منطقيّ. لذلك معظم المسيحيّين عبر التاريخ وفي الحاضر غالباً ما غصّوا ويغصّون النظر في وجوده. ماذا يعني أن نحبّ الأعداء؟ إلى أيّ حدّ يجب على المسيحيّ المؤمن أن يبذل نفسه ضحيّةً للعنف المفروض عليه من قبل "العدوّ"؟ متى، إذن، يُسَمَح بمهاجمة العدوّ من أجل الدفاع عن خاصّتنا ومصالحنا؟

عندما نطرح أسئلة كهذه، تصبح الجذريّة الكامنة في هذا التعليم غير مقبولة. وفي المقطع نفسه نجد أيضاً القول عن الضرب على الخدّين الذي يعلم الامتناع من ردّ العنف بالعنف^(١)، وله علاقة وثيقة بمبدأ محبّة العدوّ. وكما سنرى أدناه، موضوع مناهضة العنف هو بعدّ من الأبعاد العديدة التي تحدّد سلوك المؤمن المسيحيّ المرتكز على مبدأ محبّة العدوّ.

بحسب النقد الأدبيّ، وتحديدًا نقد التحرير الأدبيّ، تحتوي "العظة في السهل" في لوقا (الموازية للعظة على الجبل في مت ٥-٧) الشكل الأقدم لهذه الأقوال. لذلك يركّز البحث في هذه المقالة على ما ورد في إنجيل لوقا. إنّ العظة في السهل في الإصحاح السادس من لوقا تتألّف من ثلاثة أقسام رئيسيّة وهي: قسم التطويبات والويلات (آ ٢٠٦-٢٠٦)، قسم المقتضيات السلوكيّة من

(١) رج لو ٦: ٢٩-٣٠ ومت ٥: ٣٨-٤٢، أي الطباق السادس في العظة على الجبل.

أجل الملكوت (آ ٢٧٢-٣٨)، وقسم الأمثال التوضيحية (آ ٣٩-٤٩). أمّا الأقوال حول محبة العدو، فهي ترد في الوسط، في قسم المقتضيات السلوكية الذي بدوره يتبع البنية الأدبية التالية:

القسم الأول (آ ٢٧٢-٣٤ يغلب فيه الكلام الحثّي)

٢٧-٣٠ الإرشادات

٢٧-٢٨ محبة العدو

٢٩-٣٠ أمثلة تطبيقية

٣١ القول المركزي: القاعدة الذهبية

٣٢-٣٤ الأسباب على محور الأفقيّ (التصرّف مع الآخر)

القسم الثاني (آ ٣٥-٣٨ يغلب فيه الكلام بالحجج)

٣٥ محبة العدو والبنوة الإلهية

٣٦ القول المركزي: الاقتداء بالله

٣٧-٣٨ الأسباب على محور العموديّ (التصرّف مع الله)

تعتمد هذه المقالة على المقاربة التفسيرية فحسب، دون الولوج إلى مناقشة المواقف اللاهوتية العديدة الواردة في التعليم السلوكي الخاص بكلّ كنيسة. إنّها تنطلق من عمل تفسيريّ نقديّ للنصّ اللوقاويّ، وذلك من أجل التعمق في المعاني الكامنة في هذا النصّ التأسيسيّ للسلوك المسيحيّ.

١- بنية الآيتين ٢٧-٢٨ ومضمونهما

ندرس تحت هذا العنوان الجمل الأولى للإرشادات حول المقتضيات السلوكية من أجل الملكوت وبداية عرض أسبابها (آ ٣٥) التي تلخص ما قاله يسوع في قسم الإرشادات كلها (آ ٢٧٢-٣٠)، وهذا لأنّ موضوع محبة العدو يرد في كلا النصين.

تتكوّن الجمل في الآيتين ٢٧-٢٨ من أربعة أفعال أمر تقرن جنبًا إلى جنب دون أية أداة وصل. تأتي الأفعال كلّها في زمن الحاضر^(٢)، ولكلّ فعل أمر مفعول به بشكل اسم فاعل، وهو يدلّ على التصرّف العدوانيّ لجماعة لا تحدّد هويّتها. فقط الاسم "أعداء" في آ ٢٧ ب يستثني قاعدة ورود أسماء الفعل. الجمل بسيطة وقصيرة بكلّ عناصرها في عدد الجمع. أمّا بخصوص الصيغة البلاغية المستخدمة، فيدلّ هنا إلى استخدام صيغة الموازة الشعرية (*parallelismus membrorum*).^(٣)

تبدأ الجمل وتنتهي بفعل أمر للمخاطب الجمع، والمفعول به فيها (الجماعة العدوانيّة) يأتي بضمير المخاطب الجمع الموصول بمعنى الإضافة: أعداءكم ومبغضيكم. بهذه الطريقة ترسم الجمل الأربع حركة الفعل بشكل أنّه ينبثق من متلقّي الإرشادات ويعود إليهم، ولكنّ الحركة ليست بمتبادلة، لا بل بالعكس، الفعل الذي يجب أن يقوم به مستمعو يسوع هو مضادّ للفعل الذي تلقّوه من الآخرين. لذلك يصبح المعنى لهذه الإرشادات غير منطقيّ وغريب: يجب على المستمعين أن يحبّوا الأعداء، أن يُحسنوا إلى مبغضيتهم، أن يباركوا لاعينهم، وأن يصلّوا من أجل مشوّهي سمعتهم.

يلفت النظر أيضًا أنّه، في الواقع، أسماء الفعل الثلاثة المستخدمة هنا تأتي في زمن الحاضر، أي أنّها تدلّ على استمرارية الأفعال العدوانيّة وتكرارها على من يقرّر تطبيق إرشادات يسوع. هكذا يمنع النصّ إمكانية التفسير بأنّ القائمين بأفعال الخير يرجون المعاملة بالمثل من قبل مجموعة "الأعداء". أمام هذه الإرشادات غير المنطقيّة بحسب الحكمة البشريّة التي تهدف أولاً إلى

(٢) هناك في اللغة اليونانية زمان لفعل الأمر: الحاضر والماضي البسيط، وكلّ منهما يدلّ على طريقة إتمام الفعل في زمن: الحاضر يدلّ على الاستمرار والتكرار، بينما الماضي يدلّ على الزمن المحدّد والمرة الواحدة. رج Blass § 318 § 339.

(٣) رج التعريف عن الموازة الشعرية في: 35 BÜHLMANN. وحول استخدام الموازة الشعرية في الأدب الحكميّ رج SEVENICH-BAX, 388s و VON RAD, 42ss.

خير الإنسان في الحياة، يجب على المعلم أن يعرض الأسباب التي قد تقنع المستمعين بقبول تعليمه، وهذا ما يدونه لوقا في القسم الثاني من الخطبة، وخصوصاً في الآيتين ٣٥-٣٦.

يمكننا جمع الأفعال في أربعة أجواز على مبدأ "الفعل-ردّة الفعل" التي تشكّل بدورها موازاتين شعريتين متكاملان في الدلالة والمضمون. يرسم الجدول الآتي أدناه هذه الفكرة بوضوح:

الخير بالأعمال (<i>benefacere</i>)	{	العداوة البغض	{	المحبة عمل الخير	الموازاة الأولى
---	---	------------------	---	---------------------	-----------------

الخير بالأقوال (<i>benedicere</i>)	{	اللعة الإساءة	{	البركة الصلاة	الموازاة الثانية
---	---	------------------	---	------------------	------------------

تتحرك الموازاتان بطرق مختلفة لمعالجة مسألة واحدة، هي علاقة المسيحيّ بالقريب المهدّد والعدوانيّ. بحسب الشرط الأساسي للعة في السهل، الذي يضع مستمعي يسوع واقفين دائماً أمام العرش الإلهيّ (رج- 134- AYUCH, 136)، تتطلّب آ ٢٧ من المحسنين ألا يتوقفوا عن الأعمال، في حين أنّ آ ٢٨ تتطلّب الشفاعة من أجل العدو اتين أمام العرش الإلهيّ. بكلام آخر، تغطّي، كلتا الموازاتان الاتجاهين اللذين يمكن للمرء أن يوجّه تصرّفه للآخر: الاتجاه الأفقيّ بمعنى صانع الخير (*benefactor*)، والاتجاه العموديّ بمعنى قائل الخير (*benedictor*).

٢- التصرف بحسب المحبة

تعالج الموازة الأولى في آ ٢٧ موضوع تصرّف المؤمن بحسب مبدأ المحبة كما يرد في العظة في جمل عدّة. يرد الفعل "أحبّ" ليس في الإرشادين

للآيتين ٢٧ و ٣٥ فحسب، بل أيضًا في الجملة التوكيدية للآية ٣٢. أما بالنسبة إلى الفعل "عمل"، فنجد أربع وحدات معنوية، وهي تعطي باللغة العربية الأفعال التالية: "أحسن" (kalwj poiew) في آ ٢٧، "عمل هكذا" (omoiwj poiew) في آ ٣١، "عمل بالمثل" (to. auto. poiew) في آ ٣٣، و"صنع الخير" (agaqopoiew) في آ ٣٥. هناك علاقة دلالية وثيقة بين الفعلين "أحب" و"عمل" كما تبين لنا الدراسات الدلالية لكلتا الكلمتين (AYUCH, 111-113).

يدلّ استخدام لوقا للفعل "أحب" في العظة في السهل (ستّ مرّات من أصلّ الثلاث عشرة مرّة في كلّ الإنجيل) على الدور المركزي الذي يلعبه هذا المقطع لفهم معاني فعل المحبة (agapaw) بحسب لوقا البشير. هذا مهمّ أيضًا إذا أضفنا أنّ الفعل "أحب" لا يرد أبدًا في الحكمة السردية، بل فقط في الخطبات، وبشكل خاصّ في خطبات يسوع، التي تعالج مواضيع ذات بُعد سلوكيّ.^(٤) يدلّ الفعل "أحب" في الجمل الست التي يأتي فيها في العظة على تصرّف إنسانٍ تجاه إنسانٍ آخر، أي أنّ المحبة مفهومة هنا كفعل بشريّ من أجل البشر وليس لوصف العلاقة بين الله والإنسان. بكلام آخر نقرأ في العظة عن المحبة بعدها الأفقيّ وليس بيّدها السماويّ.

إنّ صياغة الموازة الشعرية بالفعلين "أحسن" (kalwj poiew) و"أحب" (agapaw) تعطي لهذا الأخير دلالة خاصّة تبرز الوجه العملائيّ والتطبيقيّ على الوجه العاطفيّ والحسيّ تجاه القريب. المحبة تعني هنا القيام بأفعال حسنيّ وليس الشعور النفسانيّ بتفضيل شخص على آخر. نجد في الأدب اليهوديّ أيضًا جملاً شبيهةً تحتوي على هذين الفعلين. ثمة استشهادان يقبسان الوصية الواردة في لا ١٩: ١٨: "لا تَنْتَقِمَ وَلَا تَحْقِدْ عَلَى أَبْنَاءِ شَعْبِكَ، بَلْ تُحِبُّ قَرِيبَكَ كَنْفُسِكَ. أَنَا الرَّبُّ". هذان الاستشهادان يقدّمان تفسيرًا للآية على الشكل التالي:

(٤) بخصوص المعاني العديدة لفعل "أحب" بمصطلحاته الثلاثة في اللغة اليونانية، رج STAUFFER، ٢١-٥٥.

١. "أحبّ قريبك بنفسه، حتّى وإن كان يبغضك لا تصنع [الشرّ] له: أنا الربّ" (الترجوم المنسوب إلى يوناثان لا ١٩: ١٨).

٢. "يا أبنائي، أحبّوا بعضكم بعضاً كإخوة، كما يحبّ الإنسان نفسه. وليسع كلّ واحد إلى فعل الخير لأخيه، ويعمل معه باتّفاق على الأرض. وليحبّ الواحد الآخر كما يحبّ نفسه" (يوبيلات ٣٦: ٤).

يعبّر الاستشهاد الأوّل بالنفي والثاني بالتوكيد ميزة فعل المحبّة كفعل لا يبحث عن مصلحة فاعله أوّلاً، بل بالأحرى يخرج ويبحث عن القريب ويعمل الخير له (في هذين المثليين القريب هم الرفقة والإخوة). إنّ فعلَي المحبّة والعمل الحسن في هذين الاستشهادين وفي لو ٦: ٢٧ مترابطان ومترادفان بشكل أنّه يمكن تبديلهما الواحد بالآخر بدون أيّ تغيير للمعنى الوارد في الجمل.

٣- الأمر بضرورة محبة القريب

شدّد يسوع بشكل بارز وجلّي على ضرورة محبة العدو، وهذا ما أعطى للعضة في السهل ميزة خاصّة لا شبيه لها في سفرَي لوقا-أعمال. لا يُعتبَر مبدأ محبة العدو إنجازاً مسيحياً محضاً، إذ أنّه مذكور في بعض الكتابات الشرقيّة القديمة والكتابات الهلنيسيّة واليهوديّة أيضاً، كما تبيّنه الاستشهادات التالية:

١. "لا تُبادلِ خَصْمَكَ بالشرّ، عامل الشرّير بلطف، أحكم على عدوك بعدل، وابتسم لخصمك. إذا حاقدك... (كذا)، فأطعمه" (نصائح الحكمة ٤١-٤٥).

٢. "إنّ المعاملة بالمثل يجب أن تكون بشكل أنّ الأصدقاء لا يتحوّلون إلى أعداء، بل الأعداء إلى أصدقاء" (ذيوجينيس ليرتيوس ٨. ١. ٢٣).

٣. "٢١ إن جاع عدوك فأطعمه حُبزاً، وإن عطش فأسقهِ ماءً، ٢٢ فإنّك تجمّع جَمراً على رأسه، والرّبُّ يُجازيك" (أمثال ٢٥: ٢١-٢٢).

٤. "إن حاول إنسان أن يسيء إليكم، فعاملوه بالخير وصلّوا لأجله، فيحرّركم الربّ من كلّ شرّ" (وصايا ١٢: يوسف ١٨: ٢).

٥. "الرجل الصالح...، حتّى وإن أرادوا أن يسيئوا إليه، فهو يفعل الخير لكي يغلب الشرّ، وهو الذي ينعم بحماية الله، أمّا الأبرار فيحبّهم كنفسه" (وصايا ١٢: بنيامين ٤: ٣)

يعود الاستشهاد الأوّل إلى النصف الثاني من الألفيّة الثانية قبل المسيح، وهو الأقدم المتوفّر لنا بهذا الموضوع. إنّه يبرهن أنّ حكمة الشرق الأدنى القديم كانت تنشغل، منذ أزمنة باكرة جدّاً، بتقديم بديل عن بغض العدو. في العالم اليونانيّ القديم تبرز الرواقية والفيثاغوريّة بين التيارات الفلسفيّة التي علّمت تعليمًا شبيهاً، كما بيّنه النصّ رقم ٢. أمّا الاستشهادات الثلاثة الأخرى، فهي تنتمي إلى الإرث الثقافيّ الدينيّ اليهوديّ، وهي تعكس وجود فكرة الامتناع من كره العدو في فترة زمنيّة طويلة تغطّي الخمسمائة سنة قبل مجيء يسوع المسيح. في هذه النصوص ترد للمرّة الأولى حججٌ لاهوتيّة تدافع عن ضرورة الامتناع عن بغض العدو. هناك كلام عن مكافأة الله الذي يحرّر الأبرار من الأشرار ويحميهم. يكمن السبب الرئيسيّ للتصرّف الودّيّ تجاه العدو في المبدأ الأساسيّ للعدالة الإلهيّة، أحد الخصائص الإلهيّة في الفكر اليهوديّ القديم.

قبل الختام للتعليق على هذه الآية اللوقاويّة يجدر ذكر بعض الاستنتاجات: أولاً، إنّ لوقا يستخدم قالباً أدبيّاً معروفاً من قبلُ لكي يعبر عن قناعاته الخلقية. ثانياً، إنّ البعد الدينيّ لمفهوم العداوة في عظة يسوع مهمٌّ جدّاً بالنسبة إلى الإنجيليّ، ولذلك القوّة العملائيّة للمحبّة يُعبّر عنها بالأفعال الخيريّة غير المشروطة إلّا بقوّة الإيمان. وثالثاً، هناك ميزة خاصّة بالقلم اللوقاويّ وهي الطريقة الملحّة وغير القابلة للنقاش التي يصرّ بها يسوع في هذه العظة على ضرورة تطبيق مبدأ محبة العدو. يفسّر سبب هذا الإلحاح في سياق عرض

الحجج الحكمية والرؤيوية في آ ٣٦٦-٣٨.

٤- المثل التطبيقي لمحبة العدو

يرد في الآيتين ٢٩-٣٠ مثل عن كيفية تطبيق مبدأ محبة العدو، وهو يرد أيضاً في العظة على الجبل في مت ٥: ٣٩-٤٠. بالاختلاف عن النص المتأوي نجد في لو ٢٩ تبادل ترتيب الرداء والثوب؛ ففي متى يؤخذ أولاً الثوب، بينما في النص اللوقاوي الرداء يأتي المقدم:

مت ٥: ٤٠	لو ٦: ٢٩ ب
...وَمَنْ أَرَادَ أَنْ يُخَاصِمَكَ وَيَأْخُذَ ثَوْبَكَ فَاتْرُكْ لَهُ الرِّدَاءَ أَيْضًا.	...وَمَنْ أَخَذَ رِدَاءَكَ فَلَا تَمْنَعَهُ ثَوْبَكَ أَيْضًا.

يكمن السبب الأولي لهذا الفرق في أن متى يقدم قول يسوع في سياق محكمة، وفيه يصدر القاضي حكماً على المتهم بنزع ثوبه كفدية عن تهمة معينة، لذلك إضافة الفعل "أَنْ يُخَاصِمَكَ". كان هذا النوع من الأحكام يصدر على الفقراء الذين لا يملكون إلا ما يلبسونه وما كانوا ينزعون عنهم رداءهم (عباءتهم) لأنه كان يحمي حامله من البرد في الليل، ولذلك كان أهم من الثوب. أما خلفية النص اللوقاوي فهي التعرض لعملية السرقة حيث اللص يأخذ أولاً الرداء (القطعة الخارجية)، ثم الثوب (القطعة الداخلية).^(٥) أما الفعل "ضرب" المستخدم في بداية آ ٢٩ للإشارة إلى ضرب الخد (τύπτω)، لا يعني إلا الضرب، وبالتالي يدل على إساءة عنيفة. في تحليلنا للأفعال العنيفة في هذه الآية يبقى التعليق على الفعل "أَخَذَ" (airw) الذي له هنا معنى السرقة كما في لو ١١: ٥٢؛ مر ٤: ٢٥ ومت ٢١: ٤٣. إذن، يمكننا القول بأن يسوع يطلب من

(٥) يشير باور في قاموسه إلى البعد العدواني لفعل "أخذ" (airw) في بعض النصوص. رج 4 .BAUER, s.v. المزيد حول المقارنة الإزائية لهذه الأفعال رج 120f SEVENICH-BAX, 321 و BOVON.

تلاميذه أن يكونوا دائماً مستعدين أن يشاركون بما لديهم، حتى وإن كان ملكهم خفيفاً، وحتى إن كان القريب أمامهم يعتبر أنه يسرق الممتلكات.

تعبّر آ ٣٠ بوضوح جليّ عن هذه الفكرة، وتعلن عنها بأسلوب قاعدة عامّة تنطبق على جميع أتباع يسوع: "وَكُلُّ مَنْ سَأَلَكَ فَأَعْطِهِ، وَمَنْ أَخَذَ الَّذِي لَكَ فَلَا تُطَالِبُهُ". بحسب هذا القول يجب العطاء مهما كانت الظروف، إن سرقه أو إن طلبوا منه، يبقى دائماً جواب المؤمن العطاء، لأنّ المؤمن هو سيّد الموقف ويسيطر على كلّ الأوضاع، إذ أنّه لا يقدر أن يخسر شيئاً من ممتلكاته التي هي أصلاً لأبيه السماويّ. لذلك لا يمانع المؤمن عن مشاركته بكلّ ما لديه مع القريب. إنّها الحرّية العليّة، ولا حرّية كهذه إلا لأبناء الآب.

يجوز مقارنة آ ٣٠ ب لو ١١: ٩ حيث يرد الفعلان "سأل" و"أعطى" معاً أيضاً: "وَأَنَا أَقُولُ لَكُمْ: إِسْأَلُوا تُعْطُوا، أَطْلُبُوا تَجِدُوا، إِفْرَعُوا يُفْتَحْ لَكُمْ". الله هو المعطي، والمؤمن هو من يسأل، وكما يعطي الله لكلّ من يسأله، هكذا أيضاً يعطي المؤمن لقربيه. هذا هو مبدأ الاقتداء بالله (*imitatio Dei*) الذي يبنى عليه يسوع أيضاً في لو ٦: ٣٦، وقدّم في آ ٣٠ تمهيداً له. لا يطلب المؤمن الاسترجاع، لأنّ أخذ القريب من ممتلكاته، إن كان بواسطة الطلب أو بواسطة العنف، أتاح له فرصة للعطاء، والله وحده يقدر أن يطلب استرجاع ما قد أعطى. هكذا نقرأ في لو ١٢: ٢٠ حيث يطلب استرجاع الحياة التي أعطيت لذلك الرجل: "هذه اللّيثة تُطَلَبُ نَفْسُكَ مِنْكَ" (*tauth| th| nukti. thn yuchn sou*) (*apaitousin*). وكما يقول المثل العربيّ الشهير المستوحى دون شكّ من التقليد البيبليّ اليهوديّ المسيحيّ: "الملك لله وحده"، ولذلك لا يحقّ إلاّ لله أن يطالب بالاسترجاع. وقد يكون لو ٦: ٣٠ النصّ الأقرب إلى قول يسوع الوحيد الذي يستشهد به بولس في سفر أعمال: "مَغْبُوطٌ هُوَ الْعَطَاءُ أَكْثَرُ مِنَ الْأَخْذِ" (أع ٢٠: ٣٥).

ما يطرّحه يسوع هنا ليس له علاقة بالتنازل عن حقّ مقاومة العنف. إنّهم

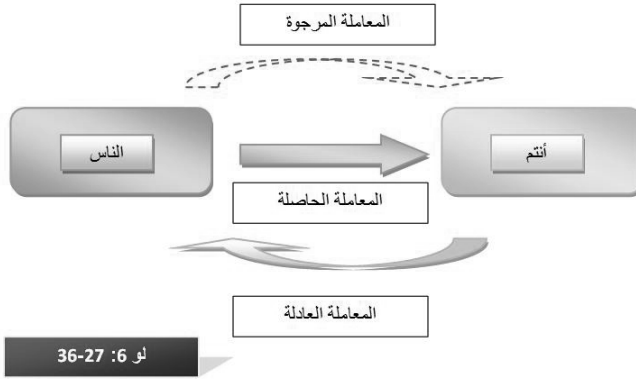
وأوسع بالكثير من ذلك. يطرح يسوع في العظة في السهل أن يكون موقف المؤمن موقف فعّال وليس انفعاليًا. المؤمن يعمل من أجل القريب، ولذلك له دائمًا الاستعداد للعطاء وللمشاركة مع القريب مهما اشتدت الظروف، وذلك لأنه ابنُ لآب السماويّ الذي قدّم من أجلنا، نحن البشر، ابنه الوحيد.

٥- القاعدة الذهبية ومبدأ الاقتداء بالله

يلاحظ في سياق الكلام عن محبة العدو إبراز مبدئين أساسيين في الأخلاق المسيحية وهما: القاعدة الذهبية التي تعلّم معاملة القريب بالمثل (آ ٣١) والاقتداء بالله (آ ٣٦).

تنتمي القاعدة الذهبية الكلاسيكية، "كما يفعل الناس بكم، إفعلوا أنتم بهم هكذا أيضًا"، إلى الإرث الثقافي اليوناني وإلى التراث اليهودي أيضًا. يمكننا التأكيد على ذلك بناء على النصوص العديدة عن الموضوع في كلا التقليدين. هنا بعض الشواهد: هوميروس، أوديسية ٥، ١٨٨-١٩١؛ إسقراط، إلى ديمونيكوس ١، ١٧؛ ذوجينيس ليرتيوس ١. ٣٦. ١ طاليس؛ سير ٣١: ١٥ (في السبعينية)؛ طوبيا ٤: ١٥؛ يوسف أسثنيت ٢٨. ١٤؛ أريستياس ٢٠٧؛ التلمود *bSchab* ٣١؛ التلمود الأورشليمي ١ ل لاو ١٩: ١٨. (٦) يكمن الفرق الكبير بين هذه الكتابات وقول يسوع في إنجيل لوقا في رفع طرح المعاملة بالمثل إلى مستوى أرقى ممّا كان معروفًا حتى ذلك الوقت وهو مستوى التمني والرجاء. يعلم يسوع في لو ٦: ٣١ أنه يجب على المسيحيّ معاملة الآخر، لا كما الآخر يعامل المسيحيّ، بل كما كان المسيحيّ يرجو أن يعامل من الآخر. يعلم يسوع أنّ المسيحيّ لا يردّ بالمثل لأعمال الآخرين، بل أنّه يتعب ويسعى أن يقدم للآخرين الأفضل والأحسن، تمامًا كما كان يتمنى أن يأخذ هو من هؤلاء. يقدم البيان أدناه رسمًا لحركة المعاملة بين تلاميذ يسوع (أنتم) والناس (الأعداء):

(٦) للمزيد من الشواهد رج: AYUCH: ١٢٥-٦.



يُميّز هذا البيان بين ثلاثة أنواع من المعاملات بين التلاميذ والناس. أولاً، تأتي المعاملة المرجوة، أي التي لم تحصل أبداً في الواقع، ولكن تلاميذ يسوع ينتظرونها من الناس. هذه المعاملة المرجوة هي المقياس لمعاملة الآخرين، إذ لا أحد في صوابه يتمنى لنفسه إلاّ الخير والسعادة. ثانياً، وفي وسط البيان، تأتي المعاملة الحاصلة وهي في سياق العظة تدلّ على الأفعال العدوانيّة التي يقوم بها الناس على جماعة التلاميذ. بالنسبة إلى يسوع، هذه المعاملة لا تؤخذ بعين الاعتبار لأنّها لا تولّد إلاّ الشرّ، وعلى التلاميذ أن يتحمّلوا أضرارها إذا حصلت لأنّها ليست بخسارة، بل هي المشاركة مع القريب. ثالثاً، تأتي المعاملة العادلة وهي في أسفل البيان. تنطلق هذه المعاملة من عند التلاميذ، ويتوجّه إلى الجميع من أجل خير الكلّ. تتأسس هذه المعاملة على المحبّة وفعل الخير للجميع بما فيهم الأعداء.

وفي الواقع يلغي يسوع مفهومَي العدالة والحكمة كما يعقلهما هذا العالم ويعطي لهما بعداً روحياً سامياً لأنّه ينطلق من حقيقة مجيء الملوكوت وتأسيسه بحسب المحبّة الإلهيّة ورحمته. ليس للقاعدة الذهبية مفهوم قضائيّ، بل لها أولاً دور تربويّ لأنّها "القاعدة الجوهرية للتصرّف الحكيم" (SEVENICH-BAX, 422).

أما المبدأ الثاني، فهو مبدأ الاقتداء بالله، وله أيضًا بعدٌ روحيّ سماويّ: "كُونُوا رُحَمَاءَ كَمَا أَنَّ أَبَاكُمْ أَيْضًا رَحِيمٌ" (٣٦ آ). يبرز لوقا هنا الميزة الإلهية الأصب فهمًا بالنسبة إلى الأمميّين: إِنَّ اللَّهَ رَحِيمٌ، وفي رحمته يكمن كماله (رج النصّ الموازي في مت ٥: ٤٨ حيث نجد المصطلح كامل -*teleioj*- عوضًا عن رحيم -*oiktirmwn*) يشدّد لوقا البشير في عدّة مقاطع من إنجيله على التنازل الإلهيّ لأنّ الربّ رحم شعبه وأنقذه من شدّته والضلال. هذا ما يسرد في مشهد المذود في بيت لحم وفي مشهد إقامة ابن الأرملة في نائين وفي قول يسوع للذين صلبوه في ٢٣: ٣٤: "يَا أَبَتَاهُ، اغْفِرْ لَهُمْ، لِأَنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ مَاذَا يَفْعَلُونَ". كانت الرحمة تُعتبر رذيلةً من قبل الحكماء اليونان لأنّها تنبت من المشاعر، وهي ميزة من ميزات النساء وليس الرجال الفضلاء (رج LÖNING). لذلك، لم تكن الرحمة تُعدّ من خصائص الآلهة اليونان، وإذا كان القاضي رحيمًا لا يقدر أن يطبق العدل الذي يتطلّب أحيانًا القساوة في القرار. أما يسوع، فلم يعلم كذلك. بالنسبة إليه، الرحمة الإلهية تخلص الإنسان من فساده وتمنح له ما لا يستحقّ أبدًا، أي أن يكون المؤمنون أبناءً لله وأبناء الملكوت السماويّ. نجد بذورًا لتعليم يسوع في بعض الكتابات العائدة إلى زمن اليهودية الأولى. وهنا نقدّم مثلين جوهريين: (٧)

١. "رحمة الإنسان لقريبه، أمّا رحمة الربّ فلكلّ ذي جسد" (سي ١٨: ١٣)

٢. "يا أبناء إسرائيل، يا شعبي، كما أبوكم في السماء رحيم، كونوا أنتم

أيضًا رحماء على الأرض" (الترجوم المنسوب إلى يونانان ل لا ٢٢: ٢٨).

خاتمة

بعد تحليل هذا القسم المهم من "العظة في السهل" اللوقاوية، يمكننا التأكيد على أن مسألة محبة العدو لم تكن جديدة، لا في عالم الشرق الأدنى القديم ولا في اليهودية الأولى العائدة إلى زمن يسوع. لماذا، إذن، يُعتبر الأمر بضرورة محبة العدو ميزة خاصة بالمسيحية، وإن لم تمارس إلا من القديسين الأبرار؟ لماذا يرنّ هذا القول في آذاننا كقول يسوعاني بامتياز؟ ما هو العنصر الجديد الذي وضع يسوع في قوله عن محبة العدو؟

الجواب الأوّل لهذه التساؤلات يترسّى في اعتبار تعليم يسوع عن محبة القريب المبدأ الجوهريّ لفكره اللاهوتيّ. في الواقع، يرى يسوع في محبة القريب المفتاح التفسيريّ لكلّ أسفار العهد القديم. لا تنحصر محبة القريب على الذين يحبّنا فحسب، بل تمتدّ أيضًا على من يبغضوننا. في هذا القسم من العظة يعلن يسوع أنّ العدو هو أيضًا قريبنا، ولذلك يفتح مجالات التأثير لمبدأ محبة القريب على كلّ البشريّة دون استثناء. على المسيحيّ الحقيقيّ، إذن، أن يحبّ كلّ إنسان على وجه الأرض بغضّ النظر عن وضعه الاجتماعيّ، السياسيّ، الاقتصاديّ أو الدينيّ. بحسب يسوع، المبدأ المعلن عنه في لا ١٩: ١٨، الآية المحوريّة التي ألهمت هذا القسم من العظة، يجب أن يمتدّ على كلّ المسكونة والأرض. المسيح أتى لخلاص البشريّة كلّها، ولذلك يحبّ الجميع. العالم قد يكره ويبغض، ولكنّ المسيحيّ لا يستطيع أن يسمح لنفسه بذلك. لا يعتبر يسوع القول في لا ١٩: ١٨، وخاصة قوله عن محبة العدو فكرةً مثاليّةً غير واقعيّة، وهذا ما عبّر عنه في الأمثلة التطبيقية في العظة.

وفي الأخير يجدر الذكر أنّ صياغة يسوع للقول عن محبة العدو وحيدة من نوعها بسبب جذريّتها في الموقف. كان يسوع أوّل من عبّر عن محبة العدو بواسطة فعل الأمر، ولوقا أضاف على ذلك استخدام زمن الحاضر في صيغة الأمر، وشدّد بذلك على استمراريّة وتكرار فعل المحبة، وإن كان الآخرون يسيؤون إلى المؤمنين. إنّه موقف جديد يتطلّب الحكمة في كلّ لحظة والتذكّر بأنّ الملكوت آتٍ في كلّ حين.

مراجع

- AYUCH, D.A., *Sozialgerechtes Handeln als Ausdruck einer eschatologischen Vision. Zum Zusammenhang von Offenbarungswissen und Sozialethik in den lukanischen Schlusshelreden (MThA 54)*. Altenberge: Oros Verlag, 1998.
- BAUER, W., *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments un der frühchristlichen Literatur*. Berlin, 1988.
- BLOSS, F. & A. DEBRUNNER. *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*. Göttingen, 1990.
- BOVON, F., *Das Evangelium nach Lukas*. Vol. 1. Lk 1,1-9,50 (EKK 3,1), Zürich, 1989.
- BÜHLMANN, W. & SCHERER K., *Stilfiguren der Bibel*. Ein kleines Nachschlagewerk. Fribourg, 1973.
- DENIS, A.M., *Concordance Grecque des Pseudépigraphes d'Ancien Testament*. Concordance. Corpus des Textes. Indices. Université catholique de Louvain : Louvain-la-Neuve, 1987.
- LAMBERT, W.G., *Babylonian Wisdom Literature*. Oxford, 1960.
- LÖNING, K., "Die Torah als Weg zum ewigen Leben nach Lk 10,25-37", in: Angenendt, A. and H. Vorgrimler (ed.), *Sie wander von Kraft zu Kraft*. Aufbrüche, Wege Begegnungen (Festschrift for Bishop R. Lettmann), Kevelaer, 1993, 49-71.
- von RAD, G., *Weisheit in Israel*. Neukirchen-Vluyn, 1970.
- SEVENICH-BAX, E., *Israels Konfrontation mit den letzten Boten der Weisheit*. Form, Funktion und Interdependenz der Weisheitselemente in der Logienquelle (MThA 21). Oros Verlag: Altenberge, 1993.
- STAUFFER, E., *agapaw ktl*, in: *ThWNT I*, 21-55.

لَوْ ٦: ٢٧-٣٦

تَقْسِيمُ النَّصِّ

٢٧ «لِكَيْ أَقُولَ لَكُمْ أَيُّهَا السَّامِعُونَ:

أَحِبُّوا أَعْدَاءَكُمْ، أَحْسِنُوا إِلَى مُبْغِضِكُمْ،

٢٨ بَارِكُوا لِأَعِينِكُمْ، وَصَلُّوا لِأَجْلِ الَّذِينَ يُسِيئُونَ إِلَيْكُمْ.

٢٩ مَنْ صَرَبَكَ عَلَى خَدِّكَ فَأَعْرِضْ لَهُ الْآخَرَ أَيْضًا،

وَمَنْ أَخَذَ رِذَاءَكَ فَلَا تَمْنَعُهُ تَوْبَكَ أَيْضًا.

٢٠ وَكُلُّ مَنْ سَأَلَكَ فَأَعْطِهِ،

وَمَنْ أَخَذَ الَّذِي لَكَ فَلَا تُطَالِبَهُ.

٣١ وَكَمَا تُرِيدُونَ أَنْ يَفْعَلَ النَّاسُ بِكُمْ فافْعَلُوا أَنْتُمْ أَيْضًا بِهِمْ هَكَذَا.

٣٢ وَإِنْ أَحْبَبْتُمْ الَّذِينَ يُحِبُّونَكُمْ،

فَأَيُّ فَضْلٍ لَكُمْ؟ فَإِنَّ الْخُطَاةَ أَيْضًا يُحِبُّونَ الَّذِينَ يُحِبُّونَهُمْ.

٣٣ وَإِذَا أَحْسَنْتُمْ إِلَى الَّذِينَ يُحْسِنُونَ إِلَيْكُمْ،

فَأَيُّ فَضْلٍ لَكُمْ؟ فَإِنَّ الْخُطَاةَ أَيْضًا يَفْعَلُونَ هَكَذَا.

٣٤ وَإِنْ أَفْرَضْتُمْ الَّذِينَ تَرْتَجُونَ أَنْ تَسْتَرُدُّوا مِنْهُمْ،

فَأَيُّ فَضْلٍ لَكُمْ؟ فَإِنَّ الْخُطَاةَ أَيْضًا يُفْرِضُونَ الْخُطَاةَ لَكِي يَسْتَرُدُّوا مِنْهُمْ الْمِثْلَ.

٣٥ بَلْ أَحِبُّوا أَعْدَاءَكُمْ، وَأَحْسِنُوا وَأَقْرِبُوا وَأَنْتُمْ لَا تَرْتَجُونَ شَيْئًا،

فَيَكُونُ أَجْرُكُمْ عَظِيمًا وَتَكُونُوا بَنِي الْعَالِيِّ،

فِيَا لَهُ مُنْعِمٌ عَلَى غَيْرِ الشَّاكِرِينَ وَالْأَشْرَارِ.

٣٦ فَكُونُوا رَحِمَاءَ كَمَا أَنْ أَبَاكُمْ أَيْضًا رَحِيمٌ.»

محبّة الله ومحبّة القريب السامريّ الصالح (لو ١٠ : ٢٥ - ٣٧)

د. جوني عوّاد

كلّية اللاهوت للشرق الأدنى - بيروت

مقدّمة

الأيّام البيبليّة لهذا العام هي تحت عنوان "محبّة الله ومحبّة القريب"، وللحديث عن هذا الموضوع اخترت كمدخل واحد من أجمل الأمثال التي علّم بها يسوع والأكثرها مفعمة بالحسّ الإنسانيّ، عنيت مثل السامريّ الصالح. وعلى الرغم من أنّ الاهتمام الرئيسيّ، المثل هو الإجابة على السؤال، "من هو قريبي؟"، إلّا أنّ هذا الاهتمام يأتي في سياق الكلام على محبّة الله ومحبّة القريب مثل النفس. وبالتالي فإنّ المثل يطرح مجموعة من الأسئلة: ما هي محبّة الله ومحبّة القريب؟ ما هي المحبّة؟ هل محبّة القريب ممكنة فقط، أو نابعة حصراً، أو تنساب حكماً من محبّة الله؟ أم أنّ هناك محبّة إنسانيّة لا تستمدّ جذورها بالضرورة من محبّة الله؟

سأحاول الإجابة على هذه الأسئلة في نهاية المحاضرة، لكن في الوصول إلى هناك من الضروريّ قراءة مثل السامريّ الصالح في السياق المباشر له، ومن ثمّ في السياق الأوسع والذي هو رؤية يسوع لخدمته في إنجيل لوقا.

السامريّ الصالح في سياقه المباشر

مثل السامريّ الصالح موجود حصراً في إنجيل لوقا. السياق المباشر للمثل هو لقاء بين يسوع، وهو في طريقه إلى أورشليم (٩ : ٥ - ١٩ : ٤٥)، برجل

يهودِيّ ناموسِيّ (معلّم للشريعة). يخبرنا البشير لوقا أنّ الناموسِيّ أتى ليجرّب يسوع سائلاً إياه: "ماذا أعمل لأرث الحياة الأبدية؟"، فيجيبه يسوع: "كيف تقرأ ما هو مكتوب في الناموس؟"، أي كيف تفهم جوهر ما هو موجود في الناموس ومما يمليه عليك، فيجيب الناموسِيّ يسوع: "تحبّ الربّ إلهك من كلّ قلبك ومن كلّ نفسك ومن كلّ قدرتك ومن كلّ فكرك، وقريبك مثل نفسك".

في هذه الإجابة جمع الناموسِيّ بين نصّين من الناموس ملخّصاً بهما جوهر الشريعة اليهودية. النصّ الأوّل هو من كتاب التثنية ٦: ٤-٥، وهي صلاة يتوجّب على كلّ ذكرٍ يهوديٍّ تلاوتها مرّتين في اليوم: "إسمع يا إسرائيل، الربّ إلهنا ربّ واحد، فتحبّ الربّ إلهك من كلّ قلبك، ومن كلّ نفسك، ومن كلّ قدرتك". ويضيف الناموسِيّ على هذا النصّ الأوّل عبارة "ومن كلّ فكرك". أمّا النصّ الثاني فهو مأخوذ من لاويين ١٩: ١٨: "لا تنتقم ولا تحقد على أبناء شعبك، بل تحبّ قريبك كنفسك". القريب في سياق النصّ الثاني هو "أبناء شعبك" أي اليهود. لكن في الإصحاح ذاته من كتاب اللاويين نجد تعريفاً آخر للقريب يتخطّى "أبناء الشعب" ليشمل أيضاً الغرباء في الأرض: "وإذا نزل عندك غريب في أرضكم فلا تظلموه؛ فالوطنيّ منكم يكون لكم الغريب النازل عندكم، وتحبّه كنفسك لأنكم كنتم غرباء في أرض مصر" (لاويين ١٩: ٣٣-٣٤). رغم هذا الانفتاح على الغرباء في أرض اليهود، إلّا أنّ هويّة القريب تبقى محصورة؛ فماذا عن الغرباء خارج أرض اليهود، أو الأعداء الذين يحتلون الأرض؟

الملفت للنظر في قراءة الناموس لجوهر الشريعة هو التشابه مع ما يقوله يسوع عن الوصايا الأعظم في الناموس في إنجيلي مرقس (١٢: ٢٨-٣٤) ومتّى (٢٢: ٣٧-٤٠)، حينما يُلخص الشريعة بوصيتين: "تحبّ الربّ إلهك من كلّ قلبك ومن كلّ نفسك ومن كلّ فكرك. هذه هي الوصية الأولى والعظمى. والثانية مثلها، تحبّ قريبك كنفسك". وينتهي يسوع كلامه في إنجيل متّى: "بهاتين الوصيتين يتعلّق الناموس كلّهُ والأنبياء".

هذا التشابه يطرح سؤالاً تاريخياً مهماً: هل هذا الفهم لجوهر الشريعة أمر تميّز به تعليم يسوع، أم أنّ هذه الصياغة كانت أمراً شائعاً ومتداولاً، كما يُظهر كلام الناموسي، تبنّاه يسوع؟ سأجيب عن هذا السؤال لاحقاً. لكن لا بدّ من متابعة قراءتنا للمثل في سياقه المباشر.

إجابة الناموسي لا غبار عليها: "بالصواب أجبته"، ردّ عليه يسوع. "وإن فعلت هذا فتحياً". لكنّ الناموسي، وبهدف تحقيق القصد الذي من أجله أتى إلى يسوع، أي ليجرّبه - وهذا ما تعنيه عبارة "التبرير نفسه" - سأله: "ومن هو قريبي؟". الواضح من تطوّر الحوار بين الاثنين أنّ تجربة يسوع تكمن في إجابته عن "من هو قريبي؟"، وليس كيف "أرث الحياة الأبدية؟". تحديد معالم هويّة القريب هي موضوع التجربة، ويبدو أنّ هذا الأمر كان لا يزال موضوع جدل في الأوساط اليهودية. ما يريده الناموسي من يسوع هو تحديد موقفه من هويّة القريب لأنّ إجابته على هذا السؤال تحدّد قراءته والتزامه بالشريعة، وهو الذي عُرف بمعاشرته للمنبوذيين والمهمّشين والخطأة، وصنّع الشفاءات يوم السبت، ولمس البرص والموتى، ومنح مغفرة الخطايا للخطأة، ضارباً بعرض الحائط فرائض وأحكام الشريعة ومستلزمات الطهارة.

هنا بالتحديد يضرب يسوع للناموسي مثل السامري الصالح. والمثل يروي قصّة إنسان كان نازلاً من أورشليم إلى أريحا عبر طريق عُرفت بوعورتها وانحدارها والتي كانت هضابها تحوي مغاور صخرية يستخدمها قطاع الطرق مخابئ لهم، فوقع هذا الإنسان بين لصوص قاموا بسلبه، فعزّوه وجرّجروه وتركوه على الأرض بين حيّ وميت.

من الطبيعيّ للناموسي، أو لسامعي هذا المثل، الافتراض أنّ الإنسان هذا كان يهودياً. لكنّ المثل يُبقي هويّة الإنسان مبهمّة، وهذا الجزء الأهمّ من قوّة وعبقريّة ورسالة المثل. نحن أمام إنسان مطروح على الطريق مجروح بين حيّ وميت لا هويّة له إلا ثيابه. من ثيابهم تعرفونهم. لكن حتّى هذه قد عُري منها في المثل، فأضحينا أمام إنسان مجروح بين حيّ وميت عار، بحاجة ماسّة للمساعدة، لا هويّة له سوى إنسانيّته.

فعرض أنّ كاهنًا كان نازلًا على الطريق ورآه، ثمّ تابع سيره على الجانب الآخر من الطريق. وكذلك فعل لاويّ بعدما دنا منه ونظر إليه. تُرى لماذا تحاشى كلّ من الكاهن واللاويّ، تلك الشخصيّتين الممثّلتين للتدينّ والتقوى وحفظ الشريعة، من تقديم المساعدة لذاك الإنسان؟ هل السبب خوفهما من التنجّس جراء الاحتكاك بجسد ميت خصوصًا أنّ حال الإنسان لم يكن واضحًا أن كان بين حيّ وميت؟ هل السبب خوفهما من أن يكون الإنسان هذا فخًا نصبه اللصوص للإيقاع بآخرين؟ أم أنّ عُرِي الإنسان لم يمكنهما من تحديد هويّته، وما إذا كان من أبناء الشعب أم لا؟ قد يكون واحد من هذه الأسباب أو كلّها عاملاً مهمًّا في تحاشي الكاهن واللاويّ للإنسان الجريح، لكنّ المثل لا يولي هذه الأسباب أيّ اهتمام ما عدا أنّ الكاهن واللاويّ لم يقومًا بتقديم المساعدة لذاك الجريح.

غير أنّ سامريًّا مرّ بالإنسان المطروح على الطريق، فرآه وتحنّ، فتقدّم وضمد جراحاته وصبّ عليها زيتًا وخمرًا، ثمّ أركبه دابّته وأتى إلى فندق واعتنى به. وفي الغد لما مضى أخرج دينارين وأعطاهما لصاحب الفندق وقال له: «إعْتَنِ به، ومهما أنفقت أكثر فعند رجوعي أوفيك».

لا شكّ أنّ اختيار يسوع لشخصيّة سامريّ تميّز عن الكاهن واللاويّ بتحنّنه على الإنسان الجريح مقدّمًا له المساعدة كان له وقعه المدوّي على الناموسيّ وسامعيّ المثل؛ فالعلاقة بين اليهود والسامريّين تميّزت بالعداوة المتبادلة، ونظرة دويّة كان اليهود يختزنونها للسامريّين نابعة عن اعتبارهم أنّهم من ذرّيّة الشعوب التي أتى بها الأشوريّون للسيطرة على أرض فلسطين، وبالتالي رباط الاثنين باليهود تشوبه علامات الاستفهام والشكّ. صحيح أنّه كان هناك خلاف بينهما على المكان الحقيقيّ للهيكل (جبل جريزيم أم أورشليم)، إلّا أنّ السامريّين تشاركوا مع اليهود الإيمان بالله الواحد والكتب الخمس الأولى لموسى (التوراة) والتي توصي بمحبّة الله ومحبّة القريب.

من يعيش خبرة جماعات متعادية يُقدّر ويُثمن شجاعة يسوع في جعل سامريّ، حقير بمنظار يهوديّ، "غريب الجنس" - بكلمات يسوع عن السامريّ الأبرص الذي طهره ورجع ليعطي مجداً لله (لو ٧: ١٨) - يُعرف القريب لنا موسيّ يهوديّ بمشاعر التحنن والرحمة لأيّ إنسان بحاجة إليهما.

القريب لا يمكن أن يُعرف ولا يحدّد بهويّة إثنيّة. القريب يصير ويكون حيثما يُكتشف على دروب الحياة أناس بحاجة إلى الحنو والرحمة وتصنع هذه لهم.

ثم ينهي يسوع مثله بسؤال للناموسيّ: "أيّ من هؤلاء الثلاثة ترى صار قريباً للذي وقع بين اللصوص؟"؛ فيجيبه الناموسيّ: "الذي صنع الرحمة". لقد فهم الناموسيّ بالعمق ما قصده يسوع في المثل، فلم يجبه "السامريّ"، إنّما "الذي صنع الرحمة". ولهذا دعاه يسوع أن يذهب ويصنع هكذا، أي أن يصنع الرحمة، فيصير قريباً للآخر، بغضّ النظر عن الهويّة الإثنيّة للآخر.

في مثل السامريّ الصالح يقلب يسوع سؤال الناموسيّ، "من هو قريبي؟"، رأساً على عقب، ويقود الناموسيّ بطريقة للإجابة على السؤال الذي هو طرحه بقصد تجربة يسوع لكن بطريقة جديدة لا مكان فيها لهويّة إثنيّة.

جوهر مثل السامريّ الصالح هو التالي:

لا تسأل: من هو قريبي؟

إنّما اسأل: كيف أكون قريباً للإنسان؟

لا تسأل: من هو قريبي؟

إنّما اصنع الرحمة لمن هم بحاجة لها، فيكون لك الآخر قريباً.

لا تسأل: من هو قريبي؟

لأنك تكون وتصير قريباً للآخر - أيّا كانت هويّته - عندما يكون بحاجة إلى

الرحمة وتصنعها معه.

لا تسأل: من هو قريبي؟
إنّما إصنع الرحمة، فتكون للآخر قريبًا، ويكون الآخر قريبًا لك.

السياق الأوسع للسامريّ الصالح

بعد هذه القراءة للمثل في سياقه المباشر لا بدّ من قراءة له في سياقه الأوسع والذي هو رؤية يسوع لخدمته في إنجيل لوقا. ولهذا السبب اخترت التركيز على نصّ من بداية خدمة يسوع يعتبر توجيهًا، ليس فقط في فهم خدمة يسوع في إنجيل لوقا، أمّا أيضًا للكنيسة التي نشأت من بعده والذي يخبرنا عنها لوقا في كتابه الثاني، أعمال الرسل.

بعد معموديّة يسوع (لو ٣: ٢١-٢٢)، وتجربته في البريّة (لو ٤: ١-١٣)، يخبرنا البشير لوقا عن رجوعه، وبقوّة الروح القدس، إلى بلدته في الناصرة حيث كان قد تربّى. هناك يدخل المجمع حسب عادته يوم السبت، ويُعطى سفر أشعيا النبيّ، ثم يقرأ:

"روح الربّ عليّ لأنّه مسحني لأبشّر المساكين، أرسلني لأشفي منكسريّ القلوب، لأنادي للمأسورين بالإطلاق، وللعمى بالبصر، وأرسل المنسحقين في الحرّيّة، وأكرز بسنة الربّ المقبولة" (لو ٤: ١٨-١٩؛ أش ٦١: ١-٢).

ثمّ يطوي السفر ويقول لجميع الذين في المجمع: "اليوم قد تمّ هذا المكتوب في مسامعكم". بهذا القول يؤكّد يسوع لأبناء بلدته أنّ ما وعد به الربّ في أشعيا من تحرير وإعادة إحياء لشعب إسرائيل يتحقّق الآن بشخصه وخدمته؛ فهو الممسوح بروح الربّ في معموديّته، والروح يرافقه في تجربته ويقوده إلى حيث تربّى ليبدأ خدمته من هناك. هو الممسوح المدعوّ ليحقّق خدمة عنوانها تحرير وإطلاق: بشارّة للمساكين (أخبارًا سارّة ليس فقط للفقراء بل أيضًا للمهمّشين والمنبوذين والمقصّيين من الشراكة الإنسانيّة)، شفاءً لمنكسريّ القلوب، مناداة للمأسورين بالإطلاق (أسر الخطيئة والأرواح النجسة)، بصراً

للعلمي (طهارة للبرص، شفاء للمغلوبين، وحياء للموتى)، وإرسالاً للمنسحقين في الحرّية، وكراسة بسنة الربّ المقبولة (سنة الإبراء من الديون، سنة فتح اليد لمن هو فقير، والإطلاق والحرّية لمن كان عبداً؛ أنظر تث ١٥: ١-١١).

في كلمات النبيّ أشعيا هي بمثابة إعلان (Manifesto) وروية لخدمة يسوع؛ فهو الممسوح المدعوّ لإرسالية عنوانها تحرير وإطلاق الإنسان من كلّ قيوده دون استثناء. هذه الخدمة عبّر عنها يسوع في أماكن أخرى بعبارة مجيء ملكوت الله. مجيء ملك الله إلى الأرض لتحرير وإطلاق الإنسان. هذا هو الخلاص بالمفهوم اللوقويّ. كلّ الشفاءات، كلّ الأعاجيب، كلّ طرد للشياطين والأرواح النجسة، كلّ مثل، كلّ تعليم في إنجيل لوقا يجب أن يُقرأ ويُفسّر على أنّه جزء من تحقيق لإعلان الناصرة في تحرير وإطلاق الإنسان.

غير أنّ هذا الخلاص، هذا التحرير والإطلاق للإنسان، لن يقدم حصراً لشعب إسرائيل، بل هو الخلاص الذي يقدمه الله للبشريّة كلّها.

في قصّة الناصرة يسأل المجمع: "أليس هذا ابن يوسف؟"، بمعنى أننا نعرف هذا الشخص، ولكننا لا نعرف بأيّ سلطان يدعي أنّه المحقّق لوعده الله بالتقرير والإطلاق، وهذا ما يبرّر الردّ الحادّ ليسوع بالقول:

"على كلّ حال تقولون لي هذا المثل: أيها الطبيب، إشف نفسك. كما سمعنا أنّه جرى في كفرناحوم، فافعل ذلك هنا أيضًا في وطنك. والحقّ أقول لكم: إنّهُ ليس نبيّ مقبولاً في وطنه. وبالحقّ أقول لكم إنّ أرامل كثير كنّ في إسرائيل في أيام إيليا حيث أغلقت السماء مدّة ثلاث سنين وستّة أشهر، لمّا كان جوع عظيم في الأرض كلّها، ولم يرسل إيليا إلى واحدة منها إلّا إلى امرأة أرملة إلى صرقت صيدا. وبرص كثيرين كانوا في إسرائيل في زمان أليشع النبيّ، ولم يَطْهَر واحدٌ منهم إلّا نعمان السريانيّ" (لو ٤: ٢٣-٢٧).

الواضح من هذا الكلام أنّ يسوع رأى نفسه على خطى أنبياء العهد القديم

الذين لن يقبلوا بين أبناء وطنهم. لكنّ الأهمّ من ذلك رفضه حصر حنوّ الله ورحمته بشعب إسرائيل، أو اعتبارهم المستفيدين الحصريين من محبّة الله؛ فالمثلان اللذان يستشهد بهما يسوع هما مثلان على حنوّ الله ورحمته العابرة للاتنين، والمكانة الاجتماعية والهويّة الجندريّة (امرأة أمميّة في صرفت صيدا، وأبرص سورّي).

إنّ وعد الله في أشعيا النبيّ بتحرير إسرائيل وإطلاقه أصبح في خدمة يسوع وعد الله بتحرير وإطلاق الإنسان.

إذا ما نظرنا إلى مثل السامريّ الصالح من هذا السياق الأوسع لخدمة يسوع في إنجيل لوقا لفهمنا لماذا عُرّي الإنسان المطروح على الطريق بالكامل من دون دلالات على هويّته. نفهم رفض يسوع تعريف الغريب بهويّته الإثنيّة؛ ففهم حرص يسوع على أن تصنع الرحمة لمن هم بحاجة إليها لأنّ الرحمة التي تبلسم الألم، وتكسو العُري، وتحتضن المطروح على دروب الحياة هي أيضاً تحرير وإطلاق للإنسان.

والأهمّ في تعليم يسوع للناموس من خلال مثل السامريّ الصالح هو تحرير الناموسي وإطلاقه من قوقعته الاثنيّة الضيقة، والنظرة التمييزيّة المسبقة في فهمه للقريب. من خلال المثل يدعو يسوع الناموسيّ للتحرّر من ذاته، وتخطيها والخروج لملاقة آخر. هذه هي بدايات المحبّة.

قد لا يكون يسوع أوّل من صاغ جوهر الشريعة بمحبّة الله والقريب، وقد يكون، أو لا يكون، أوّل من علّم أنّ محبّة القريب هي محبّة الإنسان. لكنّه يتميّز عن اليهوديّة في أنّه جعل هذه النظرة الشاملة للإنسان. وللخلاص الذي قدّمه الله من خلاله، يطبع خدمته وإرسالته، وإرساليّة الكنيسة التي نشأت من بعده.

أحد الغاز الوجود البشري، من منظاري الشخصي للموضوع، يكمن في الطبيعة البشرية التي نولد فيها؛ فهي طبيعة تتمحور بطبيعتها حول الذات ومحبة الذات. أريد كل شيء لي. ليست صدفة أن الرسول بولس أطلق على الخطيئة صفة الشهوة، أو الاشتهااء (رو ٧: ٧)؛ فالشهادة أو الاستشهاد هي تلك الرغبة الجامحة لإشباع الذات، وهي تعبير طبيعي لطبيعة بشرية بطبيعتها تتمحور حول الذات.

المحبة، وبالتحديد محبة الله ومحبة القريب، هي النقيض لطبيعتنا البشرية، لأن المحبة هي تخطي الذات؛ فالمحبة لا تعني بالضرورة إبطال الذات أو نسيانها، إنما القدرة على تخطيها.

في هذا السياق، فإن محبة الله هي القدرة على تخطي ذاتي ودعوة الله أن يسكن محور دائرة حياتي لأعيش في محيط تلك الدائرة وأدور في فلكها. محبة الله هي الاستسلام الطوعي للذات البشرية لمشيئة غير الذي ولدت فيه وتعودت عليه. هذا الاستسلام لا يمكن أن يكون مجترأً، فهو استسلام من كل القلب، والنفس والقدرة والفكر. محبة الله هي الامتلاء بكيان جديد.

محبة القريب مثل النفس شبيهة بمحبة الله. هي القدرة على تخطي ذاتي، وجعل الآخر في محور الدائرة. هذا ما فعله السامري، وهذا ما طلبه يسوع من الناموسي عندما قال له: "إذهب واصنع هكذا". عندما يستطيع الإنسان أن يتخطى ذاتيته، عندها يكون قادرًا أن يحب الله ويحب قريبه مثل نفسه.

هذا الفهم للمحبة تعلّمناه واختبرناه في تراثنا المسيحي من محبة الله لنا يسوع المسيح الذي إذا كان في صورة الله، أخلى نفسه آخذًا صورة عبد، صائرًا في شبه الناس (فيل ٢: ٤-٧). لم ينظر إلى ما هو لنفسه، بل إلى ما هو لآخرين أيضًا. المحبة هي تخطي الذات من أجل ملاقة الآخر.

لكن فهمنا المسيحي للمحبة نابع من معرفتنا أن الله أحبنا أولاً. هو الذي

يعلّمنا المحبّة الحقيقيّة. ولأنّه هو أحبّنا أوّلاً نحبه أيضاً، ونحبّ الإنسان الآخر الذي هو أحبّه وبذل نفسه من أجله. محبّتنا لله لا تكتمل إذا لم تكن مقرونة بمحبّتنا لمن أحبّه الله. من هنا القول أنّ محبّة القريب تستمدّ جذورها من محبّة الإنسان لله.

ثمّة من يسأل: هل المحبّة الإنسانيّة، التي لا تعرف الله، أو اختبرت محبّة الله بالمسيح يسوع، ممكنة. الجواب بسيط: نعم، ممكنة. لكنّ الفرق بين المحبّة الإنسانيّة والمحبّة المسيحيّة أيضاً بسيط وواضح. المحبّة الإنسانيّة هي خيار وقد لا يختاره الإنسان. أمّا محبّة القريب كالنفس والتابعة من محبّة الإنسان لله والتابعة من إدراك المعرفة أنّ الله أحبّنا أوّلاً، هي واجب، وليست خياراً، لكلّ من دعاهم يسوع أن يكونوا أتباعه على هذه الأرض.

المحبّة هي تحرير الإنسان وإطلاقه من ذاتيّته. المحبّة هي مرادف للرحمة؛ فهي لا تبحث عمّن يجب أن تحبّ، إنّما تلتقي الله والإنسان على دروب الحياة، وتدعوها إلى أن يجعلاً لهما مسكناً داخل الذات البشريّة.

طريق عمّاوس: لقاء ومحبة و صيرورة (لو ٢٤ : ١٣ - ٣٥)

الأخت كليمنص حلو^(١)
باحثة في الكتاب المقدس

محبة الله ومحبة القريب تتلازمان في قصة تلميذي عمّاوس التي انفرد بها القديس لوقا في إنجيله، مع صدى في مرقس (مر ١٦ : ١٢-١٣). هذا الظهور بعد القيامة يجسّد تدريجيًا محبة الله، بدءًا من مبادرة يسوع إلى لقاء التلميذين البائسين، وتفسيره لهما "جميع الكتب المقدسة"، و"إشعال قلبهما" بمحبته. وهما لم "يعرفاه"، إلاّ عند اكتمال الحبّ في حميميّة العشاء "وكسر الخبز". حينئذٍ "رأوه كما هو" (١ يو ٣ : ٢) بعد أن تحجّجا أنّ "النساء والرفاق" ما رأوه" (٢٤ : ٢٤) أمام القبر الفارغ. وهذه المحبة تتجاوز وطأة الحدث عن انتصار المسيح، وإقامة الرجاء والفرح في قلوبهما. إنهما اندفعا راجعين إلى أورشليم للقاء جماعة الإخوة الذين استبقوهم بشري حقيقة القيامة. وأضاف التلميذان عليهم "خبر ما حدث في الطريق، وكيف عرفا الربّ عند كسر الخبز". هذا الحبّ الفائض لا بدّ أن يتدفّق على الآخرين، فيشارك به الجميع.

سنحاول أن نتساءل عن إمكانية التأريخ في القيامة، ثمّ نشرح "المراحل السبعة في طريق عمّاوس". وأخيرًا نتفهّم أنّ قصد القيامة هو نحن كي تصبح وجودًا في حياتنا ودعوة لأنّ نحيا حياة جديدة مع الله ومع القريب.

كُتب إنجيل لوقا حوالي سنة ٨٥ (أكثر أو أقل من ٥ إلى ١٠ سنوات). إنه

(١) حائزة على دكتورا بالفلسفة وأخرى بتاريخ الأديان - والإناسة الفلسفية (أنثروبولوجيا) من السوربون وهذه الأخيرة مقرونة بدكتورا بالعلم اللاهوتي من المعهد الكاثوليكيّ العالي في باريس.

قد كان في البدء متّصلاً بأعمال الرسل في جزئين يؤلّفان أكثر من ربع العهد الجديد، ويجمعان بين حياة يسوع وتاريخ الكنيسة الأولى. وقد يكون الإنجيل قد انفصل عن أعمال الرسل في القرن الثاني^(٢). يتموضع إنجيل لوقا لاهوتياً في نصف الطريق بين مرقس، متى، ويوحنا. وفي لوقا تبرز ظاهرتان أكثر من بقية الأناجيل: أهميّة فنّ القصّة التي تصبح جزءاً لا يتجزأ من لاهوت لوقا، والتركيز على أورشليم منذ بداية الظهور في هيكل أورشليم لذكرياً، والصعود إلى أورشليم في مسيرة مصمّمة، "قسى فيها قلبه"، نحو حدث موت يسوع وقيامته (٩: ٥١ - ٢١: ٣٨)، مروراً بالرسالة في أورشليم وأعمال يسوع في المجمع (١٩) وبعدها العشاء السرّي والآلام والموت والدفن (٢٢-٢٣). وفي الفصل الأخير من إنجيل لوقا تتمّ ظهورات يسوع بعد القيامة في منطقة أورشليم ابتداءً من المدينة التي ترمز إلى اليهوديّة وتختصر تاريخها.

أولاً: ما هي إمكانيّة التأريخ في ظهورات يسوع القائم من الموت؟

يقدم متى ظهورين (مت ٢٨)، ويوحنا أربعة: ثلاثة في أورشليم والأخيرة في الجليل (يو ٢٠-٢١)، ومرقس، ثلاث ظهورات بعد نهاية إنجيله (مر ١٦: ٩) ويرجح أن تكون هذه النهاية مستلهمة من الأناجيل الأخرى. أمّا لوقا فيذكر ثلاث ظهورات (لو ٢٤)، يعيننا منها الظهور النصفّي للتلميذين على طريق أورشليم نحو عمّاوس مع الخيبة والحزن، ثمّ العودة الفرحّة إلى أورشليم.

انطلاقاً من هذا التباين في سرد الأناجيل الأربعة، من الصعب أن نضع تأريخاً عادياً لظهورات يسوع. وهذا التأريخ لم يكن هدفهم. إنهم يعرضون ذكريات مبعثرة، دون صلوات مع بعضها. ومنها ما يطرح تساؤلاً:

كيف أمكن لوقا أن يجمع في يوم واحد حدث القيامة، والظهور لتلميذي عمّاوس وللأحد عشر ورفاقهم، والصعود انطلاقاً من "بيت عنيا"؟ ثم يرجعان

(2) Daniel MARGUERAT, « L'unité de Luc-Actes. Un travail de lecture », *La première histoire du christianisme Les Actes des Apôtres*, Paris, Genève, Cerf, 1999.

إلى أورشليم ليلاً للقاء الإخوة في الهيكل "بفرح عظيم"؟ وكثير غيرها من الأمثلة في تاريخ الصعود وحلول الروح...

ليس التأريخ بحدّ ذاته هو ما يبغيه الإنجيليون. إنّ القيامة هي حدث حقيقيّ. هذا التأكيد الإيمانيّ هو ما جاهرت به الجماعة الأولى. عند الثام التلاميذ، "كانوا يقولون: "قام الربّ حقاً" (لو ٢٤: ٣٤). وهذا ما تردّدته الكنيسة وتردّدته معها بعمق الإيمان. فالنواة التاريخيّة بالرغم من براهينها الكثيرة، تختلف عن وعي الكنيسة وخبرة الإنجيليين بالنسبة إلى الحقائق التي تعنيها هذه الأحداث ذاتها. المهمّ بالنسبة إلى لوقا وإلى الإنجيليين هو في حقيقة القيامة والباقي هو شهادة عن هذه القيامة. ولكنّ هذه الشهادة ليست هي الحقيقة. والظهورات المختلفة هي الأساس في دعم هذه الحقيقة المحوريّة والإيمانيّة بامتياز. يقول رومانو غوارديني: إنّ يسوع "تغيّر بعد القيامة"، لكنّ وجوده لا يزال جسديّاً: "هذا الوجود يختصر كلّ ما عاشه أثناء حياته ومصيره وآلامه وموته".

"وفي خبرة القيامة يظهر الفرق بين الخبرتين: "انخطاف بولس بالروح هو حدث صوفيّ (٢ كو ١٢: ١-٤) ولقاؤه مع القائم من الموت على طريق دمشق هو مع شخص حيّ، وهذا الحدث صنع تاريخاً"^(٣).

ثانياً: مراحل الطريق في مسيرة عمّوس: طريق خارجيّة وداخليّة
في عودتهما إلى عمّوس ورجوعهما نحو أورشليم يقطع التلميذان سبع مراحل:

المرحلة الأولى – على الطريق نحو ذاتهما (لو ٢٤: ١٣-١٤)
هذا السفر نحو الذات هو أطول الطرق وأشقاها (داغ هامرشفلد). والطرق على ثلاثة أنواع:

أسمائها طريق التفكير، وأبسطها المسيرة الخارجية، وأصعبها وآلمها الاختبارات الشخصية وإمكانية التحوّل والتغيّر الذاتي. إنّ الحياة الإنسانية تتغيّر مع صورة الطريق ونوعيتهما؛ فالمسيحيّون الأوّلون كانوا يسمّون أنفسهم "طريقاً" في أعمال الرسل (أع ٩: ٢). والمسيح سمّي نفسه "الطريق" (يو ١٤: ٦)، وقد أسمت المزامير "الطريق" "السالكين في شريعة الربّ" (مز ١١٩: ١). وتستعمل كلمة "طريق" أو "مذهب" أكثر من مرّة في أعمال الرسل. "طريق الربّ" تعني الإنجيل (١٨: ٢٥-٢٦) أو "مذهب الربّ" أي "تعاليمه" (١٩: ٩ و٢٣)، وكذلك يُضطهد التلاميذ والرسل أي جماعة المؤمنيين لأنّهم يتبعون "مذهب يسوع" (٢٢: ٤). والطريق "مذهب الآباء" و"مذهب الربّ" (٢٤: ١٤-٢٢) أو "مذهب الحقّ" (٢ بط ٢: ٢)، ولوقا جعل من الإنجيل طريقاً.

كلّ هذه المعاني تعني الهدف من سلوك الطريق. وبالنسبة إلى تلميذي عمّاوس، فهما يفتّشان عن حقيقة "يسوع الناصريّ". إنّ الطريق هي مجالٌ للتفكير ووجود معنى للحياة بالتجرؤ على خلع قناع الشكّ وعدم الإيمان الذي قد يصبح "طبيعة ثانية" تشوّش الرؤية وتؤدّي إلى الضياع والدوران حول الذات. "المهمّ أن يجد أحد ذاته، فلا يعود يخسر شيئاً في هذه الحياة" (استفان زفيك).

يرجع التلميذان من أورشليم ظهرهما نحوها، وهما بحاجة ملّحة للتكلّم عمّا حدث: هو يعذبهما ويدعوهما للرجوع هرباً إلى عمّاوس. فلا شيء بعد يربطهما بأورشليم مركز انتظاراتهما وأحلامهما. وضع الآمال والمستقبل على يسوع، فحكمت عليه السلطات المدنيّة والدينيّة والشعب بالموت على الصليب. في قلبيهما تجتمع الانتظارات المخيبيّة والعتاب الثائر: كيف؟ ولماذا؟ تلميذان على الطريق في أزمة، قد تكون مفترقاً للطرق.

المرحلة الثانية: "وبينما هما يتحدّثان ويتجادلان، دنا منهما يسوع نفسه ومشى معهما" (٢٤: ١٥).

التلميذان يختلفان على النظرة إلى الحدث الذي لا يفهم ولا يُصدّق. إنهما يتقدّمان على الطريق الخارجيّة، لكنّ الداخليّة مقطوعة. في الطريق يلقيهما "غريب" يرافقهما سائرًا معهما. يأخذ يسوع المبادرة ويمشي معهما. إنه دائماً البادىء، باللفتة المحبّة المتفهّمة والعطوفة. إنهما يمسيان، ولذلك مشى معهما. هذه المعية علامة المرافقة والقربى والحبّ الكبير: "كلّما اجتمع اثنان أو ثلاثة باسمي أكون بينهم" (مت ١٨: ٢٠).

المرحلة الثالثة: ولكنّ أعينهما عميت عن معرفته (لو ٢٤: ١٦).

إنّ التلميذين هما سجينًا أفكارهما وهواجسهما، ولذلك ابتليًا بالعمى. أفكارهما مجمّدة في صلب يسوع. وهذا الصلب يعتبرانه مأساة شخصيّة. فهما لا يريان من يمشي بقربهما ويرافقهما. ويقول كسيانوس: "إنّ الإنسان يصبح ما يفكر به". وحسب جبران: "إنّ المتفائل يرى الوردة ولا يرى الشوك، والمتشائم يرى أشواكها ولا يرى الوردة".

لقد نسيّا الصليب الخلاصيّ، هذا الصليب الذي ركّز عليه يسوع لبطرس والتلاميذ بعد التجلّي. هذا الصليب "أبطلاه"، كما يقول بولس، ولم يفهما أنّ الصليب درب القيامة، كما ردّه عليهما المعلّم مرارًا.

المرحلة الرابعة: يسوع يضع إصبعه على الجرح. يسألهما بعطف واهتمام:

"بماذا تتحدّثان وأنتما ماشيان؟" (٢٤: ١٧-٢٤).

"يوقف" التلميذان هربهما لأنّهما يلتقيان من يفهمهما، فيجابهان وجعهما وضياعهما وشكوكهما ولا يعودان يهربان منها، والتفهّم أوّل الشفاء. يتظاهر يسوع بأنّه يجهل ما حدث لكي يترك لهما المبادرة، طارحًا استفهامًا استنكاريًا: "ماذا حدث؟"؛ فيفصح كليوباس عن قناع عدم الإيمان الذي حجب بصيرته: كان يسوع "نبيًا قديرًا"، وبذلك ينكر بنوّة يسوع للآب وبالتالي قيامته. والأهمّ

من ذلك أنه يبقى غريباً عن معنى الصليب الذي هو المحور والأساس، مشككاً به كاليهود واليونانيين. يتساءل فقط: كيف أسلمه جميعهم: الرؤساء والكهنة والزعماء للحكم عليه وصلبه؟ هذا هو التساؤل الجوهرى والفشل الذريع الذي يعقبه بالرغم من بلوغ "اليوم الثالث" الذي وعد به يسوع بقيامته.

لقد نسي كليوباس أو تناسى في سرده عن زيارة النساء إلى القبر أن ملاكين قالوا لهن: "إذكرن كلامه لكنّ وهو في الجليل حين قال: "يجب" أن يسلم ابن الإنسان إلى أيدي الخاطئين ويصلب وفي اليوم الثالث يقوم". "فتذكرن... وأخبرن التلاميذ... والآخريّن كلّهم". ولكن "ظنّ الرسل أنّهنّ واهمات، فما صدقوهنّ". فكيف تصدّق المرأة؟

المرحلة الخامسة: رؤيا جديدة: الله هو غير ما نظنّ (٢٤: ٢٥-٢٧).

يسوع أفهمهما أنّ الله ذاته مرّ بالألم؛ فالله ليس إله الشريعة الذي سيخلص إسرائيل من الرومان... إنه يحرّر الناس من أثقالهم، وهو حاضر للمرضى والخطاة والمتألّمين، ويتألّم معهم. ليس الصليب رمزاً للخسران بل وسيلة للتوبة إلى حياة جديدة؛ فالقائم من الموت لم يعرفاه أنّه ذاته المصلوب. شكّ التلميذان بمعنى الصليب مع أنّه كان طريقاً لعودتهما إلى الإيمان. يقول المعلّم إيكارت: "أحسن وسيلة للقاء الله هو تركه".

وأهمّ وسيلة للقاء الربّ هي فتحه للكتاب المقدّس: "من موسى إلى الأنبياء" و"المزامير" (٢٤: ٤٤). لقد "فتح الربّ أذهان التلاميذ ليفهموا الكتب المقدّسة". وهنا يردّد يسوع ما تكرر في الظهورات الثلاثة رابطاً موت المسيح وقيامته بنبوءات العهد القديم التي هيأت للموت والقيامة.

فالرجوع إلى الكتب المقدّسة أساسيّ لأنّها "تشرح ما جاء عنه" (٢٤: ٢٧)، أمثال عن بعض ما فيها: النبيّ إيليا الذي كان يردّد: "حيّ الربّ الذي أنا واقف أمامه". هذا ما تذكره رؤيا يوحنا عن القيامة بلسان "من يُشبه ابن إنسان:

أنا الحيّ! كنت ميتاً، وها أنا حيّ إلى أبد الدهور" (رو ١: ٨)، وعن المسيح المتألّم: "عبد يهوه" (أش ٤٢: ٥٣)، و"تقدمة إسحق" (تك ٢٢)، ونماذج آلام الصديقين: "يوسف بن يعقوب" الذي باعه إخوته، "ونابوت اليزرعيلي" شهيد الافتراء، و"أيوب" الذي امتحن بكلّ البلايا. هؤلاء الثلاثة نذكرهم في الليتورجيا المارونيّة في أسبوع الآلام الذي هو طريق القيامة.

"الغريب" لا يجبرهما بشيء بل يتركهما يقرّران بذاتهما. عندئذ يبدآن بالدخول إلى سرّ الحبّ الإلهيّ، ويصبح قلبهما "يحترق" ويتطهّر؛ فالكلمة هي مرآة لحياتنا ولتوقنا العميق الساكن فيها. يفتح قلبهما على الكتّاب المقدّسة. اختبر التلميذان الله المخلّص، في لقائهما معه وتأملهما في أقوال الأنبياء وتأوينها؛ فالله يظهر في كلّ علاقاتنا وهو أساسها" (بيار ستوتز)؛ ويقول برنار دي كلارفو: "طريقك ليست ببعيدة، بل هي في قلبك حيث تلتقي الله. في الواقع، كلمته في فمك وفي قلبك".

المرحلة السادسة: و"عند كسر الخبز" انفتحت عيونهما وعرفاه، ولكنه توارى عن أنظارهما" (٢٤: ٢٨-٣٢).

بعد رجوع التلميذين إلى عمّوس يأخذان المبادرة ويُلزمان الغريب على قبول الضيافة: "إبق معنا يا ربّ". لقد تغيّر اهتمامهما بذاتهما وأخذًا يهتمّان به. والربّ قبل دعوتهما إلى المائدة بعد أن "تظاهر" أنّه يكمل الطريق إلى أبعده. لقد جذبهما إليه من ليس له اسم.

أ. الربّ مع تلاميذه على المائدة مثلما كان قبلاً، مع صلاة البركة حسب الإرث اليهوديّ، ثم مقاسمة الخبز. وبعدها يختفي عن نظرهما الخارجي. وهذا الاختفاء يفتح النظرة الداخليّة، "فيتذكّران العشاء السريّ" الأخير وما مثله من تكثير الخبز في جماعة المؤمنين الأوّل "فعرفاه". هذا لقاء استضافة ولكن بطريقة جديدة. في "الخبز المكسور" يظهر لهما يسوع مع "حبّه حتّى الغاية"

(يو ١٣ : ١)، ولكنه فقط عندما "يختفي" يتعرّفان إليه. إنّ يسوع ليس "روحًا" كما يتوجّس التلاميذ ولا شبهًا"، ولكن له "جسم وعظم" (لو ٢٤ : ٣٦-٣٩).

- ولقاء التلميذين مع يسوع حول المائدة يشبه ما نجده في يوحنا (٢١ : ١٤-١)، وفي الظهور للتلاميذ في العليّة (يو ٢٠ : ١٩-٢٣) في الحكمة ذاتها.

- في دعوة ثالثة إلى المائدة يدعو يسوع التلاميذ في أعمال الرسل (١ : ٣-٤)، "يأكل معهم أي "يمالحهم"، بما لهذا المعنى من مفهوم كتابي. الملح كفيل بالديمومة والإبقاء على الحياة. وهذه الممالحة، في عرفنا، دليل الصداقة والحبّ في علاقات حميمة.

- وهذه العلاقة تظهر في أوجها في رؤيا يوحنا: "ها أنا واقف على الباب أدقّه. فإن سمع أحد صوتي وفتح الباب دخلت إليه وتعشّيت معه وتعشى هو معي" (٣ : ٢٠).

ب. العشاء يصبح علامة حضور الربّ. لقد استعاد التلميذان بصيرتهما وازدادت فيهما الثقة بأنّ يسوع حيّ وهو يرافقهما في طريق حياتهما. المرافقة، والتساؤل، والمحادثة، والثقة الإيمانية، هي العلامات التي تقود إلى "كسر الخبز" الذي فتح أعينهما.

وكلمة "كسر" تُذكر أكثر من مرّة في القداَس المارونيّ ومنها في الكلام الجوهريّ السريانيّ مرّتين: قُصُو ومِتْقِصِي؛ "فالليثور جيّا والطقوس لا تفيد فقط في تركيز أيّامنا وأعيادنا. ها علامات لتأوين الذكرى (mémorial)، وهي تزرع في قلوبنا وفي داخلنا ما فهمناه بعقلنا. تذكّرنا أنّ الله معنا وفيّنا. الليثور جيّا هي مكان لقاء مع ذاتي ومع الله" (إنسلم غرون، GRÜN).

المرحلة السابعة: الرجوع متغيّرين (لو ٢٤ : ٣٣-٣٥).

عمّاوس نهاية وبداية. يرجع التلميذان بفرح لأنّهما وُلدا من جديد وكأنّهما

يطيران نحو أورشليم بالرغم من الليل والتعب وضنى النهار. بدل اليأس يحوّلان أورشليم إلى "وعد": "المسيح قام حقًا". وهما "قاما" بهذه الحياة المقامة، وبموهبة من قوّة القيامة، مردّدين في قلبيهما: نرجع إلى "أورشليم العليا" التي تركناها (مت ٥: ٣٥)، إلى "أورشليم التي هي أمنا جميعًا" (غل ٤: ٢٦).

من الحبّ الذي "اشتعل" في قلبيهما محوّلًا الرماد إلى نار، تتبع محبة الإخوة. إنهما يفتشّان عن رفاقهما جميعًا، "فوجدّا الرسل الأحد عشر ورفاقهم مجتمعين"، فأخبراهم بما حدث في الطريق، وكيف عرفّا الربّ عند كسر الخبز".

"تقاسم الكلمة" و"تقاسم الخبز" يعيدان اللحمة بين الجماعة والرجوع إلى الحقيقة معًا. من هذه الحقيقة، ينبت تقاسم الخبرة والشهادة: "فأخبراهم بما حدث".

إنّ مغامرة التلميذين المعكوسة تتحوّل من الظاهر الملبس في أوّل المسيرة إلى لعبة بين الظاهر والواقع؛ فالبشرى الجديدة هي "كنزٌ مخفيٌ" يتطلّب حفرًا عميقًا لكي نجده، وبالتالي التخلّي عن كلّ أوهامنا وأوهاننا تجاهه.

ثالثًا: ماذا يريد لوقا من قصّة التلميذين وهي تتوسّط ظهور يسوع القائم لحاملات الطيب (٢٤: ١-١٢) و"الظهور للتلاميذ" تثبيتًا لقيامته (٢٤: ٣٦-٤٩)؟

١- قصّة التلميذين هي قبل كلّ شيء تأوين لخبرة القيامة في حياتنا الخاصّة بل في يومياتنا؛ فالإيمان مسيرة نحو الهدف الأساسي: كلمة الله والإفخارستيّا. أ. وفي هذا الشأن تجاوب التلميذين يهديننا على الطريق في محطات محوريّة.

- المحطّة الأولى: "أمّا كان قلبنا يحترق في صدرنا حين حدّثنا في الطريق

وشرح الكُتُب". وتحضرنا هنا كلمة بطرس في رسالته الثانية وهو يقارن بين هذه الخبرة (٢٤: ٣٤) وخبرته هو على الجبل المقدّس في التجلي بين موسى وإيليا حيث سمع صوت الآب يتبنّى الابن الحبيب. ويردف: "فازداد يقيننا بكلام الأنبياء، وأنتم تفعلون حسناً إذا نظرتم إليه كأنه سراج منير يضيء في مكان مظلم إلى أن يطلع النهار ويشرق كوكب الصبح في قلوبكم" (٢ بط ١: ١٩-٢١).

- المحطة الثانية: بعد تفسير يسوع للكُتُب يُطيل إقامته بناءً على طلب التلميذين لكي يُعيد رسم الإفخارستيا: "إبق معنا يا ربّ...". مَنْ منا بعد نهار متعب لا يمكنه أن يختلي ليفتح "الكتاب"؟ إنّه طعام يكمله الخبز. وتقاسم الخبز كان جوهرياً على مائدة الكنيسة الأولى حيث كان التلاميذ يجمعون بين أربعة عناصر هي الأساس في حياة الكنيسة والحياة الرهبانية: "كانوا يداومون على الاستماع إلى تعليم الرسل، وعلى الحياة المشتركة، وكسر الخبز والصلاة" (أع ٢: ٤٢).

وبولس في رسالته الأولى إلى كورنتوس يشهد لهذه العناصر: "كأس البركة التي نباركها، أما هي مشاركة في دم المسيح؟ والخبز الذي نكسره أما هو مشاركة في جسد المسيح؟ فنحن على كثرنا جسداً واحداً لأنّ هناك خبزاً واحداً، ونحن كلنا نشترك في هذا الخبز الواحد" (١ كو ١٠: ١٦-١٧).

ب. هذه القصة كتبها لوقا للذين تخلّوا عن التزامهم في أتباع المسيح. إنّ خبرة القيامة من خلال قراءة الكتب وكسر الخبز تعطيهم النعمة لمتابعة الطريق وأتباع المسيح القائم.

وهذه القصة هي مرآة لتاريخنا نحن مع القيامة؛ "فالجوهريّ هو مخفيّ عن العيان". يسوع يمشي معنا على الطريق، وهكذا يصنع مع لوقا وهو يكتب ماجرى.

أما لهذا أسمي تلاميذ يسوع "الكلمة" كما ورد في أعمال الرسل؟ "وكان كلام الله ينتشر وعدد التلاميذ يزداد كثيراً" (أع ٦: ٧؛ ٢٤: ١٢؛ ١٩: ٢٠)، لأنّ

القائم هو في الكلمة.

٢- قصة عمّوس لا تزال تحكيها اليوم بمدلولاتها الروحية واللاهوتية والأدبية:

أ. المدلولات الروحية واللاهوتية: في الطريق كان يسوع حاضرًا في الأعماق التي تفتش عنه، فاتحًا الكتب ومنسأبًا فيها. إنّه "الغياب الملتهب" في الكتاب المقدس، كما يقول ماتورا^(٤)، ممثلًا العراك مع الإله الحيّ من سفر التكوين حتّى عرس الحمل الملوكيّ في رؤيا يوحنا. هذا العراك هو عراك حبّي: "قلبي وجسمي يرّمان (يصرخان) للإله الحيّ" (مز ٨٣: ٣). يسوع قدّم حياته عنّا لتكون خبزنا، خبز قيامتنا ابتداءً من اليوم. وكلمته فينا كعليقة موسى الملتهبة (خر ٣: ١-٦). هذه الكلمة هي تخاطبٌ بين محبّين: "موسى، موسى" - "هاأنذا". موسى التقى ليس الله فحسب بل المسيح من خلاله. ليست كلّ ظهورات العهد القديم تجليات لله الآب وحده، "لأنّ الله لم يره أحد" (يو ١: ١٨)، بل من خلاله المسيح المستبق التجسّد، الله الكلمة الأزليّة. في لوحة بازيليك القديس مرقس في البندقية نقرأ ملامح المسيح على وجه الله الخالق. وعندما رأى أشعيا الله "جالسًا على العرش" (أش ٦: ١)، وحزقيال بين الدواليب والأربعة أحياء، رأى شيئًا يشبه الإنسان، هو المسيح الكلمة ما يبصره الإثنان.

قال الله لموسى: "إخلع نعليك من رجلك"، أي تخلّ عن أثقالك وبطئك. وكذلك وبّخ يسوع التلميذين في المسيرة معهما عن "قلّة الفهم والبطء في الإيمان".

ويبقى النصّ اللاهوتيّ هو الجوهر في هذا اللقاء. إنّه ترداد للغة الصليب (٢٤: ٢٦): "أما كان يجب" على المسيح...؟" (٩: ٢٢ و ١٧: ٢٥). كلّ خبرة "الحضور في الغياب" وكلّ كلمة "تلهب قلبنا" وكلّ إفخارستيا نشارك فيها

(4) Thadée MATURA, *Une absence ardente*, Médiaspaul, éd. Paulines, 1988.

تحيينا من الموات وتفتح طرقنا المسدودة ولو "ليلاً".

ما هو المعنى من هذا اللقاء؟ "لماذا"؟ أعمق من المعنى استحال الخبز إلى المسيح. هذا ما كان يتوق إليه تاريخ الوحي، الذي اختصره يسوع على الطريق. موسى والأنبياء ويسوع والفصح، كانت كلُّها من أجل هذا الخبز "لكي تكون للإنسان الحياة وتكون أوفر" (يو ١٠).

كان كلام الربّ في الطريق قد وضعه يسوع في قلبيهما، بينما الخبز يضعه في عيونهما وأيديهما. وفي حياة من يكرزون بها؛ فالكلمة سرّ الإنجيل ومرآة الكنيسة عندما تبشّر به.

وليس من العجب أن يكون الفئانون دهشوا لهذه الدرجة بهذه اللوحة، فمثّلتها لوحات لا عدد لها.

ب. المدلولات الأدبية: قصّة تلميذي عمّوس تحفة أدبيّة من الطراز الأوّل في تركيبها وسياق أحداثها وفي طُرُق الوصول إلى الهدف. تركيبها سردية تتخذ شكل الهرم. على رأسه يرتكز الأساس: الصليب طريق القيامة (٢٤-٢٦)، وعلى جانبيه يتوازى الهبوط إلى قعر اليأس ثم الصعود إلى الفرح والرجاء.

بين الشكّ واليقين والنساء اللواتي "أخبرن" والتلميذين اللذين "أخبرا"، يترنّح النصّ ويتغيّر بين "تعجّب" بطرس أمام القبر ليس إلّا (٢٤: ١٢)، وبين تأكيد الرسل "أنّه ظهر لسمعان" في آخر قصّة عمّوس، وما ذكره بولس "أنّ المسيح ظهر لبطرس ثمّ للرسول" (١ كو ١٥: ٥). هذا التركيز على بطرس يلفت النظر إلى أولويّته مع عدم وضوح ظروف هذا الظهور.

في هذا السرد القصصيّ بعض العناصر المستغربة: "كنّا نأمل!"، والتلميذان يهجرسان فقط "بتحرير الشعب" من الرومان. تظاهر يسوع بالجهل: "ماذا حدث؟" ثم تظاهر كطريقة لاستمالة التلميذين. وأين تقع عمّوس بين عدّة

قرى ممكنة؟ الخماسية" أو "القيبية؟" أو "ياريم" (أبو غوش) أو "أرطاس"؟ وعمّوس (عمّوس)، هل هي بعيدة عن أورشليم ٦٠ غلوة أم ١٦٠ حسب البعض؟ ثم من هو كليوباس (كليوباترس)؟ هل له علاقة مع كليوبا (يو ١٩: ٢٥)؟ ومن هو رفيقه؟ بأيّ طريقة يقاس الزمان ويتأكد المكان؟

كلها أسئلة تجعل النصّ خارجاً عن الطريقة القصصية العادية، بل هي تركيز على الجوهرية في تدرّج منطقي ومميّز.

الإفخارستيا التي "تفتح العيون" هي سرّ المحبة. إنه المحبة التي ليست إلاّ محبة. هذا الخبز المكسور هو وحدة الله والإنسان في المسيح والأساس في بناء الجماعة. التلميذان يتقاسمان الكلمة مع المسيح في الكتاب المقدّس ويتقاسمان الخبز كما في القدّاس. ونحن نتقاسم الخبز مع الجائعين والفرح مع الإخوة، نشارك الناس في مالنا ووقتنا وثقافتنا وحضورنا. نحن مع الكنيسة وفيها كقوة رجاء قريبة من كلّ حالات الألم والظلم كما هو حاصل في منطقتنا؛ "فالحياة لا تتوحّد إلاّ لتوهب"، كما يقول بيغي (PÉGUY). الصلة عمية بين ما نعيشه على "المائدة" وما نحققه في الأخوة البشرية: "قام عن العشاء وغسل... أرجل التلاميذ" (يو ١٣).

في "قبلة" النحات رودان، الحبّ والمحبة محفوران في كتلة صخر واحدة. "أيقونة تلميذي عمّوس لحظة فرح آتية من القيامة، ولا عجب أن تُذكر في "بدء الأسبوع"، في ليتورجيتا فصيح وعبور وبداية انطلاق نحو "المحبة الكاملة".

مراجع

فاريون فرانسوا، "الإفخارستيا يلخص كلّ شيء"، في: فرح الايمان، بهجة الحياة، ترجمة دار المشرق، بيروت ٢٠١٠، ص ٢٩٩-٣١٧.

BARLET Louis et GUILLERMAIN Chantal, « Le jour de Pâques:

- Emmaüs », in: *Le beau Christ de Luc*, Lire la Bible, Cerf, Paris 2007, p. 145-158.
- BENOÎT XVI, *Jésus de Nazareth*, II, éd. du Rocher, 2011.
- BROWN Raymond, *Que sait-on du Nouveau Testament?*, Bayard, 2000.
- GRÜN Anselm, MÜLLER Peter, *Jeûner avec le corps et l'esprit*, Salvator.
- MARGUERAT Daniel, « L'unité de Luc-Actes. Un travail de lecture », in: *La première histoire du christianisme. Les Actes des Apôtres*, LD 180, Labor et Fides, Genève, Cerf, Paris, 1999.
- MATURA Thadée. *Une absence ardente*, éd. Paulines, Médiaspaul 1988.
- PETITFILS Jean-Christian, *Jésus*. Fayard, 2011.
- RICOEUR Paul, « Comme si la Bible n'existait que lue... », in : Mélanges BEAUCHAMP, *Ouvrir les Écritures*, LD 162, Cerf, Paris 1995, p. 21-28.
- STUZMANN Françoise, « Qui va donc te guérir? Aujourd'hui la guérison intérieure », in : *Jésus avec les disciples d'Emmaüs*, éd. des Béatitudes 2006, p. 147-148.

محبّة الله حسب يو ١ : ١١

الأب جورج خوّام البولسيّ
دراسات عليا في العلوم البيئية

مقدّمة

إنّ الحديث عن محبّة الله، حيث يكون الله هو المحبّ، فييدي حبّه إلى كلّ من سواه. هو حديث لاهوتيّ بامتياز، يحتلّ من الإيمان المسيحيّ لبّه، ويشغل محور عقائده، بل إنّ حديث يفرد الديانة المسيحيّة دون سائر أشكال العبادة، لما ينطوي عليه من خصائص إيمانيّة. ليست محبّة الله نصرًا يمدّ به تعالى المؤمنين به، أو غلبة على أعدائهم، يلفحهم بها في مسيرة تاريخهم. وليست هي إحسانًا إلى شعب أخلص له العبادة، فجازاه تعالى على إخلاصه له بأن أنزل عليه الكتاب، أو وعده وعودًا؛ فهذان شكلا "أرضيّان"، صورتان بشريّتان، لمحبّة الله، يدلّ عليهما ارتباطهما بغاية دنيويّة، وفهمهما محبّة الله من حيث المظهر الذي تبدّى فيه. أمّا الإيمان المسيحيّ فيتصوّر محبّة الله هذه على خلفيّة البون الشاسع بين الخالق والخلوقة، وما ينطوي عليهما، من جرى ذلك؛ فالباري تعالى محبّ على نحو مطلق؛ أمّا الخليقة فتتكرّر لمحبتّه لها، على مقدار البون الذي يبعدها عنه سبحانه!

يضطلع صاحب الإنجيل الرابع، بشكل خاصّ، بتبيان هذا الجانب اللاهوتيّ من الإيمان المسيحيّ؛ فما يرويه من أحداث يدور، بصورة رئيسيّة، حول محور المحبّة الإلهيّة، ومقدار مثلها عند المعنيتين بها. إنّ أكثر هؤلاء جدارة اليهود، الذين أوّتمنوا على مواعد الله، بحسب الكتاب؛ غير أنّهم، إذ أبوا أن يتقبّلوا تعليم يسوع، زجّوا بأنفسهم بعيدًا عن دائرة المحبّة الإلهيّة. وفي إقصاء الذات هذا عن المحبّة الإلهيّة الخطيئة؛ فيوحنا يعنّف اليهود على تنكّرهم للتعاليم التي

ينادي بها يسوع، في وسطهم، قائلاً: "أجل! إن لم تؤمنوا أنّي أنا هو تموتون في خطاياكم" (يو ٨: ٢٤).

يسبق يوحنا فيعلن، في فاتحة إنجيله، خطيئة العالم عامّة، واليهود خاصّة، القابعة في رفضهم محبة الله. ويقدم إعلان هذا، على نحو تنافر مؤلم، بين "مجيء الكلمة" و"إحجام الناس عن قبوله"؛ فمن جهة الله اهتمام ودود، وإقبال عطوف، على الإنسان؛ ومن جهة الإنسان، رفض واستنكار. إنّ عدم قبول الكلمة هو الخطيئة، لأنّ في عدم القبول إصراراً على رفض المحبة الإلهية. والإنجيليّ حريص على إبراز هذا المعنى، طيّ كتابه، من خلال مشاهد وأخبار متفرقة. أمّا همنا، في هذه المقالة، فسوف ينحصر تحديداً في إلقاء الضوء على محاولات يوحنا المتعددة، التي يأتيها متفرقة، كي يبيّن عظم الإثم، الذي يرتكبه الإنسان، إذ إنّه يرفض محبة الله.

١- "... خاصة..." الكلمة

يلجأ يوحنا، في معرض حديثه عن الكلمة، في مطلع إنجيله، إلى لفظ، يصيغه في حالة الجمع، لكي يشير بإيضاح إلى المقصد، الذي حدده الكلمة له، إذ شاء أن "يأتي إلى العالم". إنّ لفظة *idia*، التي عمد يوحنا إلى استخدامها، تدلّ على مقتنيات يملكها شخص ما، من غير تحديد طبيعتها، حسب علماء اللغة^(١). فكلّ ما يخصّ إنساناً من الناس، نفساً حيّة كان، أم جماداً، أم نفساً تعقل، يندرج تحت هذه اللفظة، من غير استثناء، أو تخصيص. وراج استعمال هذه اللفظة، في اليونانية القديمة، عند الأدباء خصوصاً، فعنى "البيت" بمعناه الواسع^(٢)، من حيث هو الأرض، التي يقيم عليها المرء، والموطن الذي اعتاد على ارتياده؛ فلا حجة، إذًا، دامغة على اقتباس اللفظة من الآرامية الكتابية،

(1) Moulton-MILLIGAN, *Vocabulary Of The Greek Testament*, Hodder & Stoughton, London, 1914; Liddel-Scott, *Greek Lexicon*, Harper, New York, 1883; THAYER, *Greek English Lexicon Of The New Testament*, New York American Book Co., 1889.

(2) ROBERTSON, *Grammar Of The Greek New Testament*, Hodder & Stoughton, London, 1919 (1914), p. 502.

طالما تشهد الوثائق القديمة على ثبات استعمالها في اللسان الإغريقي. وإذا عمد يوحنا إلى إدراج اللفظة في مقدّمته، فهو يخاطب بها قرّاءً، ثقافتهم الأصليّة ثقافة يونانيّة، وذهنيّتهم ذهنيّة يونانيّة، لا غبار عليهما.

على صعيد آخر، فيما تعني المفردة *idia* المقتنيات، في حدّ ذاتها، كما أشرنا إليه للتوّ، فهي تحمل في طيّها، كذلك، معنى التبعية والارتباط، ومعنى الاشتراط، بحيث إنّ الأغراض والأشياء تخلو من قوام مستقلّ تنفرد به لذاتها؛ ولا تستمدّ علّة النظر إليها، إلّا من حيث إنّها أغراض تخصّ شخصًا، وأشياء يحوزها مالك لها. إنّ لفظ "مقتنيات" العربيّ مناسب كلّ المناسبة، في هذا الخصوص، لأداء المعنى؛ فهو لفظٌ جَمَع، أولاً، ولفظٌ شامل، ثانيًا، ولفظٌ يحمل معنى التبعية، بسبب صيغته كاسم مفعول، ثالثًا، إنّه يعني، إذا، كلّ ما يمتلكه امرؤ ممّا هو موجود، كلّ ما يختصّ به من موجودات، كلّ ما هو له. لقد جاء التعبير الأخير، في الترجمة السريانيّة "الفشيطو"، بحذافيره المذكورة. ويدلّ فيها على مدى القربى والوصال بين الشخص وما تملك يده؛ فالسريانيّة **ܠܗܘܢܐ** ومثلها اللسان العبريّ **לְהוֹנָה** تلجأ إلى عبارة يمكن اعتبارها نحوياً بطريقتين: فإنّما المقتنى هو تابعٌ بصورة ضمير الملكيّة، وإنّما هو أيضًا جملة مستقلّة تسمّى جملة الصلة، بسبب اسم الموصول الذي يأتي بها.

١/١ - "خاصّة" الكلمة الخلق عامّة

بناء على ما تقدّم أعلاه، يمكننا القول وكلّنا ثقة إنّ يوحنا أراد، في مطلع إنجيله، أن يشير بواضح العبارة إلى أنّ الموضوع، الذي جاء إليه الكلمة، هو مقتنى له، لا صفة له البتّة، حتّى يكتسب كيانًا مستقلًّا عنه: فهو له بجملته؛ وهو له أيضًا بمكوّناته كلّها. ليس لخاصّة الكلمة سيادة، بما أنّها هي نفسها صنع الكلمة؛ فالخاصّة "ملك"، في جوهرها، للكلمة، وهو سيّدها. هي منه، ومرتبطة به، وليس هو منها، أو أحد مكوّناتها. في هذا الخصوص، نجد في مز ١٠٥: ٢١ (١٠٤: ٢١، بحسب السبعينيّة)، إيضاحًا لهذا المعنى: "أقامه سيّدًا

على بيته، وسلطاناً على جميع أمواله" (الترجمة اليسوعيّة، ١٩٩١، ط ٢)، حيث لفظ "أمواله" ترجمة للفظ "قنيانو" أي "مقتنياته"، و"خاصته".

ثمّة استنتاجان نخرج بهما من هذه المطالعة، في شأن "الخاصّة"، خاصّة الكلمة، بالطبع: يتعلّق الأوّل بإصرار يوحنا على اللجوء إلى هذه اللفظة: "الخاصّة"، في معرض كلامه على "اللوغوس"، أي الكلمة، في مطلع الإنجيل؛ أمّا الثاني فذو صلة نصوصيّة، أي تفسيريّة، تتعلّق بالمعنى، الذي يجب على القارئ أن يبلغ إليه بفهمه.

وفي الواقع أنّ يو ١: ١١ ترتبط ارتباطاً مباشراً بسابقتها، بحيث إنّ كلّ بحث يتعلّق بها لا يستطيع الإعراض عن آ ١٠: ١٠. في هذه الآية الأخيرة، يلحظ القارئ عكوف الإنجيليّ على إبراز لفظ "العالم"، الذي رمى به، أولاً، في ١: ٩ج، إبرازاً قوياً، عبر تكراره في ثلاث جمل قصيرة، معطوفة، بدل الاستعاضة عنه بضمير. يحتلّ لفظ "العالم" هذا مكانة مرموقة في الإنجيل الرابع، الذي يورده كاتبه الملمه ٨٠ مرّة، في ثانيا ٥٩ آية، موزّعة على امتداد فصوله؛ فيما يرد اللفظ ٣٣ مرّة، في ثانيا ٣٢ آية، موزّعة على الأناجيل الإزائيّة الثلاثة. ومن ثمّ، يجتهد الإنجيليّ في أن يقدّم للقارئ، إذًا، تعليمه المتعلّق بالكلمة، ورؤيته الجوهرية إلى مرتبته ومكانته، بالنسبة إلى "العالم". "اللوغوس"، إذًا، من جهة، و"الكوزموس"، من جهة مقابلة، أي "الكلمة"، من جهة، و"العالم"، من جهة أخرى، هما فحوى التعليم والرؤية، اللذين يبغى الإنجيليّ إلقاء الضوء عليهما، في فاتحة إنجيله. فإذا ما عرفنا، مثلاً، من إيريناوس أسقف ليون^(٣)، أنّ عددًا من أتباع مرقيون وفالتينيس الغنوصيين، ينسبون خلق "العالم" إلى ملائكة، وينكرون أنّ "الكلمة" قد جاء بالفعل إلى إيالته الخاصّة، أي إلى "العالم"، لأنّ "العالم"، بحسب هؤلاء، ليس صنعه، أدركنا أنّ يوحنا يتندر فرقاً غنوصيّة، في مطلع إنجيله، فيفتد مزاعمها، ويدحض تعليمها. لقد كانت آراؤهم فلسفة

(3) *Contre les hérésies*, Cerf, Paris, 2001, p. 309.

دينية، لا عبادة حقيقية، وتصوّرًا حكميًا، لا حكمة، تستمدّ تصوّراتها من الحكمة الإلهية؛ فاللوعوس والكوزموس، عند يوحنا، إذاً، لفظان نزع عنهما رداء الكلام الغنوصي، ومسحهما بدهن الخطاب اللاهوتي.

أما، في ما يتعلّق بمعنى العبارة: "خاصّة الكلمة"، فلا يجوز البحث عنه خارج سياق المقطع، الذي ترد العبارة فيه^(٤). لقد نوّهنا، أعلاه، بضرورة المحافظة على الصلة بين آيو ١: ١١ وسابقتها ١: ١٠. ولكنّ المشكلة تقع، لدى الشراح، في طريقة تصوّرهم هذه الصلة بين الآيتين، ثمّ في ترسيخ تصوّرهم إيّاها، بناء على سياق آخر. إنّ معظم الشراح يرون أنّ الصلة بين "خاصّة الكلمة"، في آ ١: ١١ و"العالم"، في الآية التي تسبقها (١: ١٠)، هي صلة الانتقال من مفهوم شامل "العالم" إلى مفهوم محدّد "خاصّة الكلمة"، من العامّ، إذاً، إلى الخاصّ؛ فالكلمة، حسب هؤلاء، هو الذي "صنع العالم"، على حسب ما يدوّنه يوحنا في آ ١: ١٠؛ ولكنّ الإنجيلي، بحسب اعتقادهم، ينتقل من تأكيد هذا إلى مستوى ثانٍ، مستوى مجيء الكلمة إلى "العالم"، في وسط شعب ذي هويّة تاريخيّة وثقافية محدّدة. إنهم يعتقدون، إذاً، أنّ الإنجيلي يسطّ، في مقدّمة إنجيله، تعليمًا يبيّن فيه إيمان الجماعة بشخص يسوع: فهو الكلمة، الذي صنع "العالم" وما فيه، وتجسّد، لما أتى إلى قوم اليهود. ويستدلّ أولئك على صدق مقولتهم ببعض الآيات، التي يأتون بها من أسفار الكتب القديمة^(٥)، حيث يسمّي الله أرض فلسطين "خاصّته".

أما نحن فنرى، من جهتنا، أنّ الإنجيلي يتطرّق إلى موضوع تجسّد "الكلمة"، في آ ١: ١٤، بصورة واضحة ومباشرة، بحيث إنّ الادّعاء بأنّه يقوم بهذا في آ

(٤) ذهب عدد من الشراح إلى أنّ "الخاصّة" هنا، في يو ١: ١١، تشير إلى موطن يسوع بعد التجسّد، أي إلى بلاد اليهود عامّة، والجيليل خاصّة: نذكر من أولئك الشراح جون ويسلي، ألبرت بارنز، آدم كلارك، ماثيو هنري، فرانك تومبسون.

(٥) إر ٢: ٧؛ هو ٩: ٣؛ زك ٢: ١٢؛ خر ٧: ٦؛ رج:

١ : ١١ يصيب خطابه بخلل، إذ إنّه يظهره غير مترابط الفكرة، هزيل البسط، واهن المعالجة. وفي الواقع أنّ الزعم، الذي يأخذ به أولئك الشّراح، في ما يتعلّق بالآية ١ : ١١، لا يقيم أيّ اعتبار لمنظور الإنجيليّ، الذي يركّز كلامه على مفهوميّ "اللوعوس" و"الكوزموس"، كما تقدّم أعلاه. لا يهتمّ يوحنا، في بدء إنجيله، بأن يبسط رؤيته الخريستولوجيّة، بقدر ما يهتمّ أمر الأفكار الغنوصيّة، التي تعشّش في أذهان فريق من الجماعة المسيحيّة التي يخاطبها. إنّه يريد هدايتها، وتنويرها، قبل وعظها، أو تبشيرها؛ فإن يتطرّق إلى التجسّد، مثلاً، يرمق بإمعان ما يثيره الموضوع في قرّائه، عندما يطالعون ما يكتبه، في شأن "اللوعوس"، ذلك بأنّ اللوعوس عندهم محوّط بمدلول مختلف. ولكنّه يسبق في آ ١ : ١١ إلى هدم حاجز العداوة، الذي ترفعه الغنوصيّة حائلاً بين اللوعوس والعالم، ممهداً بهذا لحديثه اللاحق عن تجسّد اللوعوس، في آ ١ : ١٤.

ينتج ممّا تقدّم أنّ "خاصّة الكلمة"، إذاً، هي "العالم"، الذي ورد ذكره في آ ١ : ١٠؛ "العالم"، بمعنى المبروء الذي برأه اللوعوس، على وفق تحديد الآيّة المذكورة للتوّ. وإذا ما يدعوه يوحنا "خاصّة" اللوعوس، فذلك إمعان منه في توضيح إضافيّ، يريد به مجابته ما علق في أذهان قرّائه، بشأن "الكوزموس". إنّ هذا إن هو، بالنسبة إلى الإنجيليّ، سوى الوجود برمته، مستلاً استلاماً من وجود اللوعوس الفاعل؛ فكما اللوحة الزيتيّة غير ذات الرّسام، الذي أبدعها، ولكنها جزء خارجيّ منه، وخاصّته التي يفتخر بها، كذلك العالم، الكوزموس، هو إنتاج اللوعوس، الذي فطره، ويكلّاه كخاصّة محبّبة إليه.

٢/١ - علامة الحبّ الإلهيّ

عندما يستحيل أمر على الإدراك البشريّ نخطئ منطقياً إن نعدّه غير موجود؛ وعندما نُغلب على أمرنا أمام حدث، لا يعني عجزنا عدم استحالة وقوعه. كذلك هو الأمر، بالنسبة إلى الحبّ الإلهيّ، فهو واقع، أدرك العقل الأمر، أم لم يدركه. وهو، ثانياً، ممكن، ولو أعجزنا عن تمثّل حدوثه. وحقيقة الأمر أنّ محبّة الله لا

يمكن إنكارها، ولا يمكن رصفها إلى جانب الأوهام الأسطورية، كما يحلو للبعض أن يصفوها، ظانين أنهم يخففون هكذا من حدة البوح بإنكارها على ذوي المشاعر الدينية المرهفة؛ فإنكار محبة الله معادل لأمرين مستحيلين على المنطق: الأول إنكار وجود الخليقة، "خاصته"، والثاني إنكار الطاقة الذهنية على الإنسان، الذي يمكنه بفضلها أن يحدّد موقعه في قلب الخليقة، وأن يعقل سائر الكائنات المبروءة مثله. قد ينتهي الأمر إذا ما أنكر أحد وجود الله؛ فإنّ الحديث عن محبته هذار حينئذٍ. أمّا الاعتراف بوجوده، وإنكار محبته فمسألة تحمل تناقضًا داخليًا.

لقد رأينا أعلاه أنّ "العالم" مفهوم يتكرّر استعماله في الإنجيل الرابع، على نحو بارز، وأنّ بيئة القراء ذات أثر حاسم في ذلك^(٦)؛ ففي اعتقاد الغنوصيين أنّ "العالم" خليقة إله شرّير، بسبب ما في "العالم" من شرور وأوهان وآنام، وأنّه لا يُعقل أبدًا نسب "العالم" إلى عمل الإله الصالح، الذي يتنزّه تنزّهًا تامًا عن التدخّل في عالم المخلوقات بأنواعها، بحسب ظنهم. بيد أنّ هذه النظرة اللاهوتية تؤدّي، بالطبع، إلى الإقرار بالهة عديدة، يأخذ كلّ منهم على عاتقه مسؤولية ميدان، أو قطاع، من العالم المبروء؛ بل تنطوي أيضًا على حكم سلبيّ تجاه العالم، وكلّ ما فيه، حتّى إنّها تظهر كنظرة متشائمة، وقدريّة، وتحقيريّة، وهو أمر لا يتّفق مع رؤية الإنجيلي، المشبعة بتعاليم المسيح. ليس "العالم"، حسب يوحنا، واقعًا مكروهًا؛ وليس هو شؤمًا، بالنسبة إلى عيني المؤمن بالمسيح. ليس هو قضاء مقضيًا، ولا عبئًا كيانيًا. "العالم" هو "خاصة الكلمة"، رغم ما فيه من عيوب، وشرّ ناجم عنها، وتمرد على كلّ ما هو صلاح. لم يوجد بفعل نزوة، بل تكوّن بفعل الكلمة (١: ٩)، الذي "كان منذ البدء لدى الله" (١: ١). فمن أين له أن يكون مصدره إلهًا شرّيرًا، إذا؟ ومن أين للخليقة أن تقبل، على كلّ حال، بأن يقضى عليها، أو أن تُعتبر على قدر ضعفها وهشاشتها؟

(6) Charles K. BARRETT, *Christian Beginnings*, John Knox Press, Westminster, 1987, p. 330-358; Richard BAUCKHAM, *Jesus in Johannine Tradition*, John Knox Press, Westminster, 2001, p. 101-111; Peder BORGES, *Exploring The Gospel Of John*, John Knox Press, Westminster, 1996, p. 220-239.

في قول الإنجيليّ إنّ "العالم" هو "خاصّة الكلمة" تأكيد على استيعابه "العالم" كلّهُ، مع خطيئته المكونة فيه، ونفي لكلّ نظرة لاهوتيّة، أو فلسفيّة، تحتقر المبروء. ليس "العالم" من بعدُ، بحسب رؤية الإنجيليّ، مُلكًا لآخر غير الكلمة، على حسب ما شاع في الفكر الغنوصيّ، لأنّه، منذ أن أنشئ "العالم"، أحبّه الكلمة حبًّا لا شرط فيه، بل إنّ "العالم" أنشئ بفضل محبّة الكلمة، حتّى إنّهُ لا إله للعالم، به خُلِق هو وما فيه، غير الكلمة، ولا مبروء آخر، به عُرف الكلمة، غير العالم. لذا، دعاه يوحنا "خاصّته"، أي ما يسمح بأن يُعرّف الكلمة أنّه مكوّن المبروء! وليس "العالم" من بعدُ، كذلك، محكومًا عليه بالعدم، بحسب رؤية الإنجيليّ، على حسب ما جاء، عند بعض التيارات الأفلاطونيّة، من فكر تنزيهيّ، لأنّه مضبوط، منذ أوّل تكوينه، بالكلمة الأزليّ، الذي فيه الحياة، بقدر يحول دون أن يغلب العدم على ما هو تحت قبضته. فالخاصّة، التي ينعت بها يوحنا العالم، تعليم لاهوتيّ يوحناويّ، يتصدّى للتعاليم الدينيّة والفلسفيّة السائدة في بيئته، وجدّة في الرؤية اللاهوتيّة، بشكل متميّز. فهي، أي "الخاصّة"، مفردة اختارها الإنجيليّ، ليدلّ بها فلسفيًّا على رسالة الإيمان المسيحيّ القائم، في جوهر بلاغه، على عظمة الفداء.

الفداء المسيحيّ امتداد، في الوحي الإلهيّ، للتكفير عن الذنوب، عند اليهود، والتنقية بالمعرفة، لدى أتباع الفكر الغنوصيّ. يمتاز الفداء من سواه بانطوائه على فلسفة المحبّة، كمحرك رئيسيّ الأطراف. أمّا فلسفة الغنوصيّة فتقسم الكون طبقات ومصافّ، لا يمكنها كلّها أن ترقى، في سلّم الوجود، إلى الكمال، أي أن تخلص باستمرارها في الوجود، دونما فناء. إنّ ما يجمع لاهوتيًّا الأنظمة الثلاثة، أو ما تلتقي عليه معًا الطرق الثلاثة، المشار إليها، هو جدارة الخليقة بأن تحظى، في توقها المتراطم الروى والمرامي، بالألوهة، حيث السعادة والأبدية هما ضمانا البقاء في الوجود. فالتكفير اليهوديّ عن الذنوب وسيلة دينيّة ذات نفحة لاهوتيّة، تسمح للمؤمن بأن يحلّ الله في وسط الشعب، فيرضى عنه، ويغدق عليه بركاته، بكثرة البنين، والسيادة على الأرض،

وإقامة العبادة الحقيقية. والتنقية الغنوصية عبر المعرفة منهج فلسفي روحي ذو طقوس، يجيز لمعتنقه أن ترتقي نفسه في معارج الوجود، فتكتسب الحقيقة الوحيدة، وتدرك ما هي الظلال، التي يحسن بها أن تتجاوزها، فلا تعلق بها، وتبلغ من ثم إلى السعادة الحقّة. أمّا الفداء المسيحيّ فهو مبادرة إلهية نحو الخليقة الواهية، لتنتشل هذه من وهاد ضعفها إلى حالة البنوة، بفعل محبة خالصة. ويوحنا وجد في لفظ "الخاصة" منشوده، حتّى يعبر عن فلسفة الإيمان المسيحيّ. ففي العبارة مكونة علامة الحبّ الإلهي: الفداء، والبنوة الإلهية!

يحمل لفظ "الخاصة"، في داخله، مجموعة من المعاني المهمة، بالنسبة إلى الإيمان المسيحيّ، وعصارة تأمل يوحناويّ، لو جاز لنا القول، في سرّ المسيح يسوع. لا تشتمل "الخاصة"، أولاً، على صفات خاصة بها، ومميّزة لها، حتّى تستحقّ المنزلة لدى الكلمة؛ فهي العالم نفسه، الكوزموس، بتناقضاته، ومراتبه، وألغازه كلّها، العصية على الاعتبار المجيد، أو المشرف. وتشير اليهودية، كما الغنوصية، عبر نظاميهما الخاصّ، الفلسفيّ والدينيّ، إلى هذا الجانب من حقيقة الكوزموس. ولا تشتمل "الخاصة"، ثانياً، على طاقة، أو علة، كفيلة بأن تعطيها صواب الحقّ في المناداة لها بقوام إلهي، بسبب الصيرورة التي تكتنفها في ذاتها. ولا تتمتع "الخاصة"، ثالثاً، بمنظور غائيّ، أي بروية قادرة على توجيه ذاتها نحو كينونة مغايرة. وليس لدى الخاصة، رابعاً وأخيراً، إمكانية الحبّ، أي محض ما سواها ما يكفل له البقاء، بدون أن تستوفي منه ما يعوضها عن بذلها: السخاء في الحبّ والمجانبة ناقصان لدى "الخاصة".

بالمقابل، يحوّل يوحنا مفهوم الكوزموس من صورة عدوّ إلى صورة صديق، باستعماله لفظة "الخاصة" له؛ فليس "العالم"، من بعد واقعا يدلّ على السقطة إلى أدنى دركات الوجود، بحسب الأفلاطونيين، ينظر إليه الحكيم والمؤمن على السواء نظرة حيرة وتامل، ما داما يحملان منه نصيباً ليس بنزير. لقد أصبح "العالم" محظياً، في النظرة اليوحناوية، جليلاً، وموضع ودّ، لدى الكلمة، لا في تبديل المواقف، أو تدارك الأمور، بالنسبة إلى يوحنا، وإنّما في

اكتشاف مروّع، على أساس متين، قوامه "الكلمة" الأزلّي. ولم يُعدِ "العالم" خاضعاً لإحباط النجاة من واقع باهظ الثقل، أنيط به أن يرسف فيه على مرّ الزمن، من دون أمل ينبض حيويّة؛ بل غداً "خاصّة" الأخصّاء، و"الخاصّة" الوحيدة، في عيني "الكلمة"، وموضع حبّ يفوق القياس. كذلك، أعطي "العالم"، أي الكوزموس، بفضل نظرة يوحنا، منظوراً قدسيّاً، واعتباراً إيجابيّاً، وغداً سانحة التفاء الأزلّي في ساحة الزائل نفسها، وعلى مقدار طاقاته. هنا، في "العالم"، أصبح الميدان فسيحاً، كي تتجلّى علامات الألوهة، وأطياف الحياة الخالدة، ومنابع السعادة الحقيقيّة، بدل أمارات العالم المعروفة والطاغية.

٢- "أخصّاء... الكلمة"

يلجأ يوحنا، في آ ١: ١١، إلى استعمال اللفظة عينها "الخاصّة"، التي عمد إليها للكلام على الكوزموس، وذلك من أجل الكلام على الأفراد، الذين تتألّف منها "خاصّته". لذلك، يعطي اللفظة صيغة المذكر الجمع، بعد أن وقف لها، أولاً، صيغة الجماد، الحياديّة، في الجمع. ولكنّ الشراح، فيما تراهم متّفقين حول تفسير المفردتين، على أنّهما يشيران إلى أرض فلسطين واليهود تبعاً، كما مرّ ذكره معنا، يُعرضون باتّفاق أيضاً، من غير سابق تصوّر، عن شرح المفردتين في سياقهما النصّي، وعن شرحهما في إطار الفاتحة، وقرائنها التاريخيّة. إنهم ينهمكون باللغة، أولاً، وبالتفسير على أساس المؤدّي اللغويّ، ثانياً؛ ولكنّ هذه الطريقة ناجعة وسليمة في إطار الفاتحة وقرائنها التاريخيّة. إنهم ينهمكون باللغة، أولاً، وبالتفسير على أساس المؤدّي اللغويّ، ثانياً؛ ولكنّ هذه الطريقة ناجعة وسليمة في إطار محدود فقط؛ بيد أنّها تضلّ سبيل الشرح، عندما يأخذ من يأخذون بها يعتمدون عليها حصراً.

١/٢- مصفّ "...أخصّاء الكلمة"

المعضلة الرئيسيّة، الكامنة في آ ١: ١١، لدى المفسّرين جميعاً، هي تحديد هويّة أولئك "الأخصّاء"، الذين يتحدّث يوحنا عنهم. من المنطقيّ أن يُرى فيهم

اليهود، بناء على اعتبارين اثنين: الأول أن "خاصة الكلمة" هي "موطن" - لا مقتنيات - "الكلمة"، أي بلاد فلسطين؛ والثاني أن "الأخصاء الذين لم يقبلوه" هم اليهود، المقيمون هناك؛ ومن ترى غيرهم كان يقيم في تلك البقاع؟ على حسب هذا المنطق، سلك الشراح جميعاً: تفسير لغوي للمفردات، فتأويل مدلولها، على مقتضى الواقع الجغرافي.

هناك، بالحقيقة، اعتراض أساسي على هذا المنهج، يُظهر عدم صوابه، فيجبر السائرين بموجه إعادة النظر في خيارهم. لو سلّمنا، جدلاً، بأنّ "الخاصة" تعني أرض فلسطين، كما يريد به جمهور الشراح، فهل الذين قبلوا "الكلمة"، المذكورون في ١: ١٢، يهود هم، أم لا؟ لأن كان "الذين لم يقبلوه" يهوداً، فإنّه من الطبيعي والمنطقي أن يستنتج المفسّر من هذا أن الذين "قبلوا الكلمة" غير يهود. ولكن! هل يطابق هذا الاستنتاج الواقع التاريخي، الذي عرفته دعوة يسوع، ونشأة المسيحية الأولى؟

من ناحية أخرى، إذا كان اليهود هم "الذين لم يقبلوا الكلمة"، وكانوا يقيمون - كما يعتقد معظم المفسرين - في أرض فلسطين، التي يحسبونها، في شروحهم، المدلول المراد بلفظ "الخاصة"، فإنّه من الطبيعي والمنطقي أن يستنتج المفسّر ثانية من هذا أن "الذين قبلوا الكلمة" (١: ١٢) لم يوجدوا في أرض فلسطين. ولكن! هل هذا الاستنتاج مطابق لانتشار المسيحية؟

ونضيف على ما تقدّم من اعتراض أننا لو سلّمنا، جدلاً، بأنّ "الأخصاء"، المذكورين في آ ١: ١١، هم اليهود، فإننا نتساءل حقاً عن صحّة الزعم، الذي يأخذ به الإنجيلي يوحنا، مسمّياً بلاد فلسطين "خاصة" الكلمة، فيما ليس فيها يهودي واحد عدّ نفسه من أهل الكلمة، ومن "أخصائه". ما هي نظرة يوحنا، إذًا، إذ يطلق مثل هذه الألفاظ غير المناسبة للواقع؟

لا أعتقد أنه يمكن الاعتماد على تفسير "الخاصة" و"الأخصاء"، على نحو ما

تقدّم أعلاه؛ بل أظنّ أيضًا أنّ الأخذ به لا يلمّ بحقيقة الواقع التاريخي، ويعجز عن فهم تعابير يوحنا اللاهوتيّة. فإنّ هذا ينظر إلى رسالة "الكلمة"، عبر الاكتشاف الهائل، الذي بلغت إليه الجماعة الأولى، بل الاكتشاف الذي رفع الشُّجْف عنه تأملُه الطويل في سرّ "الكلمة". فقد ثبت ليوحنّا أنّ عظمة ما رآه هو، وسمعه، ولمسه لمس اليد لما يقع في متناولها، مبنيّ على محبّة إلهيّة، ليس لها مضارع في دنيا البشر. فالذين يسمّوهم يوحنا "أخصّاء الكلمة" هم "الذين لم يقبلوه"، و"الذين قبلوه"، على حدّ سواء. هؤلاء جميعًا، وبدون أيّ استثناء، هم "أخصّاء الكلمة" الأزليّ، الذين "اختصّهم" به، وقد اختصّ عالمهم به أيضًا، من قبل أن يكونوا. "الأخصّاء"، إذًا، هم سكّان الأرض جميعًا، على تنوّع مصافهم، تجاه "الكلمة". وما منزلتهم هذه إلا أنّهم موضوع الحبّ الإلهيّ، بغضّ النظر عمّا يتبادلونه مع الكلمة من حبّ له. فإذا اتّفق لفريق منهم أنّهم "لم يقبلوه"، لا يسقطون، رغمًا عن جفائهم، من منزلتهم كـ "أخصّاء الكلمة"، إذ إنّّه هو لا يستطيع أن ينثني عن محبّتهم، ولا هم يقدرّون أن يحولّوه بموقفهم عن طبيعته.

يتوقّف تأكيد آ ١: ١١ عند الحالة، التي يلبث فيها فريق من "أخصّاء الكلمة" عاجزًا عن قبول "الكلمة"، بينما يبادر هذا إلى "قبوله"، فيأتي إليه، وإلى سواه من أشباهه بالطبيعة. فيُظهِر يوحنا، عبر هذه الحالة، معنى الحبّ الإلهيّ بأجلى بياناته، من خلال إبراز التناقض القائم بين "الكلمة"، الذي "يأتي" طوعًا إلى كلّ إنسان على وجه الأرض، وكلّ إنسان على وجه الأرض "لا يقبل" حضور الكلمة في عالمه الخاصّ. الأوّل يبادر، ويتنازل، ثمّ يسعى، وينتقل من موضع هو موضعه، الذي تتحدّد فيه طبيعته، إلى موضع آخر ينتقل إليه بطبيعته - إذ لا يمكنه أن يفقدها بانتقاله - فيتجلّد فيه، على حمل طبيعة من يأتي لافتقاده. والثاني لا يبادر، ولا يتنازل، ولا يسعى، بل لا يفقه ما يدور في عالمه من أجله. إنّ الحبّ الإلهيّ هو هذا بعينه: أنّ الكلمة رام أن يكون في وسط البشر، من غير استحقاق أيّ منهم.

وعليه، فإنّ قول الإنجيليّين إنّ "الأخصّاء" "لم يقبلوا" "الكلمة" عندهم يشير، في الحقيقة، إلى واقعين: الأول أسميه كينونيّاً، وأعني به الحالة، التي يُعدّ فيها كلّ إنسان "خاصّة الكلمة"؛ والثاني أطلق عليه لفظ كيانيّ، وأريد به التنويه بالواقع التاريخيّ، الذي تلبث فيه "خاصّة الكلمة". إنّ "أخصّاء الكلمة" غير قادرين كينونيّاً أن "يقبلوا" الكلمة، أي أن يوجدوا على درجة من الحبّ، الذي يوازي الحبّ الإلهيّ. وفي هذا الوجه، يتساوى "الأخصّاء" جميعاً، "الذين قبلوه"، و"الذين لم يقبلوه" كيانيّاً. وذلك بأنّ "الذين قبلوه" كيانيّاً، إنّما قبلوه على مقدار تدريجيّ، ووفق مسيرة تصاعديّة، على خلاف "الذين لم يقبلوه" كيانيّاً، الذين لا يزالون بعد في المراقبي الأولى. وأمّا "الذين قبلوه" كيانيّاً، هؤلاء - يقول عنهم الإنجيليّون - "قد أعطوا مقدرة كي يصبحوا أبناء الله" (١: ١٢)، كينونيّاً، أي أنّهم نالوا غاية ما سعى إليه الكلمة، بالمجيء إلى "خاصّته".

٢/٢ - ثم "... أخصّاء الكلمة"

يصوّر يوحنا، إذاً، في ١: ١٢ أ، حالة "الأخصّاء الذين قبلوا الكلمة"، كينونيّاً، مستدرّكاً هكذا ما سبق فصوّره بخصوص حالة الفريق منهم، "الذين لم يقبلوا الكلمة"؛ ولكن، فيما يُظهِر للقارئ ما حالتهم عندما يقبلونه، إذ إنّهم يصبحون "أبناء الله"، يلزم جانب الصمت، بخصوص حالة الفريق الآخر، فريق "الذين لم يقبلوه". ما ترى يوحنا يعتبرهم، وهم "أخصّاءه"، "الذين لم يقبلوه"، رغماً عن منزلتهم هذه؟ وبطريقة أدقّ، ما هي نظرة يوحنا إلى "أخصّاء الكلمة الذين لم يقبلوه"، على المستوى الكيانيّ، لا الكينونيّ، التاريخيّ لا الماورائيّ؟

يساعدنا يوحنا نفسه في العثور على الجواب، من خلال ما يفصّله هو نفسه في قوله، عندما يتكلّم على "أخصّاء الكلمة" أنفسهم، بعد أن قبلوه. لقد أصبح هؤلاء "أبناء الله"، لأنّهم "آمنوا باسمه" (١: ١٢ ج). وعليه، فإنّ "الذين لم يقبلوه" هم، إذاً، "الأخصّاء" الذين لم يؤمنوا باسمه، بحيث إنّ حالتهم الكيانيّة، أي التاريخيّة، تتسم بتنكرها لاسم الكلمة. لا يقول يوحنا شيئاً قطّ عن حالة هذا

الفريق الكينونية؛ لقد رأينا أعلاه أنّ هذه الحالة هي أنّ "الأخصاء لم يقبلوا الكلمة" الآتي إليهم. فإذا كانت حالتنا هذا الفريق من "الأخصاء"، الكينونية، والكيانية، عدم قبول الكلمة أولاً، وعدم الإيمان باسمه، ثانيًا، فإنّ إثم هذا الفريق الوحيد هو التعنت في الانصياع لمحبة "الكلمة".

ولكنّ السؤال الذي لا بدّ من الإجابة عنه هو: هل من فرق، وإن طفيف، بين رفض الأخصاء قبول "الكلمة"، وعدم إيمانهم به؟ قلنا، أعلاه، إنّ رفض "الأخصاء" قبول الكلمة، الذي "أتى إلى خاصته"، هو حالتهم جميعًا؛ ومن هذا القبيل، "الجميع... أعوزهم مجد الله" (رو ٣: ٢٣). غير أنّ فريقًا آمن به فيما بعد؛ فما الإثم، الذي يقع على الذين لم يؤمنوا به، الذين كانوا قد رفضوا قبوله؟ لو أردنا أن نكون منطقيين، في البحث عن طبيعة إثم هذا الفريق، وجب علينا إقصاء فكرة الإيمان بالكلمة، أولاً، من مساحة تفكيرنا، في الجواب المنشود. ليس إثم هذا الفريق أنّه لم يؤمن بالكلمة، إذ إنّه يبني عدم إيمانه به على خيار أولي هو عدم قبوله. فمن أصرّ، منذ البدء، ألا يقبل "الكلمة" - وهذه حالة كينونية - لا يمكنه منطقيًا أن يقاضى على عدم الإيمان به، في الحالة الكيانية!

والحال أنّنا أقمنا البرهان على أنّ عدم قبول الكلمة معادل لعدم محبته، وللتنكر له. من لا يقبل الكلمة يغرق في بحر من العداوة مع الخليقة، على تنوّع مكوّناتها، ويملاً قلبه الحقد، والكره، والانتقام، والميل إلى التعدي؛ وذلك لأنّ الكلمة هو "حياة كلّ كائن، ونور الناس" (١: ٤)، فلا ظلمة فيه، ولا تعثر، ولا عمل تدمير البتّة. وقد "أتى الكلمة إلى خاصته"، فيما "أخصّاه" على مثل هذه الحالة. لقد أحبّهم، عندما لم يكونوا هم بعد يحبّونه. ولكن، رتب "الكلمة" نفسه، بتدبير سرّي لا اطلاع لـ "الأخصاء" عليه، ولا معرفة لهم به، أو قدرة على فقهه، رتب أحوال "الأخصاء" بأن يختار كلّ منهم سبيلاً تقوده إلى تلمس وجهه، واستكشاف إرادته؛ فكانت الأديان المختلفة. لا قيامة لدين من الأديان خارج "خاصة الكلمة". ولا اتّجاه لدين سوى اتّجاه "الأخصاء"، صوب قبول "الكلمة"، أي محبته، ونيل مرضاته، بإتمام ما يتّفق مع طبيعته.

ففي قلب كل دين عرش يستوي عليه، ودرب توصل إليه، وسط آكام مظلمة من الدروب، التي ينطوي عليها كل دين.

إنّ "الذي لا يؤمن"، ممّن هم قيام على دين معيّن، هو الذي يهجر بعقله، وقلبه، وعيشه، الحياة، على مقتضى إرادة "الكلمة". وما عسى إرادة "الكلمة" تبغي من أخصائها سوى أن ينضوا تحت لوائها، لواء الحبّ، الذي يبني الآخر. لذا، فإنّ درب الحبّ، في كلّ دين، هي درب "الكلمة". من يحدّ عنها لا يؤمن؛ ومن يلتزمها فهو المؤمن. إنّ الذين يعدّون أنفسهم أنّهم مؤمنون، لأنّهم يأخذون بدين معيّن، قد يوجدون غير مؤمنين وهم على دينهم قيامون، إنّ عرضوا عن سلوك درب المحبّة. إنّهم أئمة، ولو كانوا مؤمنين. فسواء الإيمان، إذًا، أم عدم الإيمان، كلاهما يقاسان على وفق طبيعة "الكلمة"، أذني "أتى إلى خاصته"، فيما "أخصّاه لم يقبلوه".

خاتمة

يبين يوحنا، في آ ١: ١١، عظمة المحبّة، التي أخذ بها "الكلمة". فقد أتى بطوعية إلى ما هو مقتنى له، من غير أن يلقي عند الذين أقامهم على مقتناه قبولاً، أو ترحيباً. في هذه الفكرة، استطاع يوحنا أن يقدم خلاصة الفلسفة المسيحيّة: التجسّد، والحبّ الإلهيّ، محاججاً بها ومقارناً سائر الأفكار الفلسفيّة، التي كانت سائدة في بيئته، وفي مقدّماتها الغنوصيّة. لم يشأ الإنجيليّ أن يوجّه خطابه الوارد فيها لفريق من الناس، إذ إنّ مضمون الكلام، الذي ينشئه، ذو أطر لاهوتيّة أعمّ. ولم يثبّت له هدفاً أن يكتفي بالإشارة إلى غير المؤمنين، إذ إنّ بين الذين آمنوا أناساً لم يخلصوا في إيمانهم.

وفي الواقع أنّ الإنجيليّ ينظر إلى الكون بأسره، عندما يتحدّث عن "خاصّة الكلمة"؛ وإلى الناس أجمعين، عندما يتكلّم على "أخصائها"، إذ إنّ من غير المنطقيّ عنده أن يتطرّق إلى "الكلمة"، فيحصر ميدان "مجيئه" بـ "خاصّة" ضيقة، و"أخصّاء" معيّنين، فيما لـ "الكلمة"، عند مستمعيه وقراءه، مدلول فلسفيّ

كونيّ، وتكوينيّ، وكيانيّ. وعليه، فإنّ دراستنا اجتهدت في شقّ طريقها، عبر هذه الخطوات، حتّى تقدّم شرحًا للآية المذكورة، مبيّنة، قدر الإمكان، السياق السليم، الذي يجب الإلمام به، من أجل إقامة تفسير سويّ لفحواها.

أخيرًا، نجد أنّ قراءة هذه الآيّة، في يومنا الحاضر، على وفق الشرح الذي قدّمناه، تفتح الباب واسعًا أمام عدد من المسائل العصريّة، ابتداء من اللاهوت العقائديّ، المتعلّق بتدبير الكلمة، فاللاهوت التطبيقيّ، إلى حوار الأديان. لذا، نعتبر أنّ البحث في منظويات الآيّة لم ينته، طالما يحتاج إلى متابعة في ميادين أخرى.

مراجع

- BARRETT Charles K., *Christian Beginnings*, John Knox Press, Westminster, 1987, p. 330-358.
- BAUCKHAM Richard, *Jesus in Johannine Tradition*, John Knox Press, Westminster, 2001, p. 101-111.
- BORGEN Peder, *Exploring The Gospel Of John*, John Knox Press, Westminster, 1996, p. 220-239.
- IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies*, Cerf, Paris, 2001, p. 309.
- LIDDEL-SCOTT, *Greek Lexicon*, Harper, New York, 1883.
- MOULTON-MILLIGAN, *Vocabulary Of The Greek Testament*, Hodder & Stoughton, London, 1914.
- ROBERTSON, *Grammar of the Greek New Testament*, Hodder & Stoughton, London, ³1919 (¹1914), p. 502.
- THAYER, *Greek English Lexicon Of The New Testament*, New York American Book Co., 1889.
- VINCENT MARVIN R., *Word Studies in the New Testament*, Scribner, New York, 1900.

هكذا أحبَّ الله العالم (يو ٣: ١٦-١٧)

اخوراسقف بولس الفغالي^(١)
باحث في الكتاب المقدس

الحوار بين يسوع ونيقوديمس حوار بين العالم المسيحيّ والعالم اليهوديّ. جاء نيقوديمس في نظرة فوقية وكأنّه يريد، باسم العالم اليهوديّ، أن يفرض نفسه على يسوع، بعد مجمع يمنية أو يينة الذي جعل القطيعة تامّة بين اليهود والكنيسة الناشئة: "كلُّ من يعترف بأنَّ يسوع هو المسيح يُطرد من المجمع" (يو ٩: ٢٢). بدأ فأعلن: "نحن نعرف". ولكنَّ معرفة اليهود تختلف عن معرفة الكنيسة. لهذا أتى جواب يسوع هادماً كلام محاوره: "أنت معلّم في إسرائيل ولا تعرف" (يو ٣: ١٠). وينتقل الخطاب من المتكلّم المفرد، "أقول لك" (آ ٣) إلى المتكلّم الجمع: "نحن نتكلّم بما نعرف، ونشهد بما رأينا، ولكنكم لا تقبلون شهادتنا" (آ ١١). ينبغي على العالم اليهوديّ أن يرتفع من "أمور الدنيا" إلى "أمور السماء"، ومن الرمز في ما عمل موسى حين رفع الحية في البرية، إلى الحقيقة التي فيها "يجب أن يُرْفَع ابن الإنسان" (آ ١٤). والغاية: نوال "الحياة الأبدية". وهكذا نصل إلى موضوعنا حول المحبّة. وهنا محبّة الله، لا لفئة صغيرة، لا لليهود وحدهم، لا فقط للمسيحيّين الذين صلّى المسيح لأجلهم ليلة آلامه (يو ١٧: ٢٠)، بل لأجل العالم، لأجل البشر كلّهم، يهوداً ووثنيّين. والعبارة التي نقرأ:

١٦: ٣ هكذا أحبَّ الله العالم
حتى وهب ابنه الأوحدهم

(١) ديبلوم في الكتاب المقدس، وفي اللغتين اليونانية والعبرية وفي اللغات الشرقية؛ دكتور في علم الأديان؛ دكتور في العلم اللاهوتيّ.

فلا يهلك كلُّ من يؤمن به
بل تكون له الحياة الأبدية.
١٧ والله أرسل ابنه إلى العالم
لا ليدين العالم،
بل ليخلص به العالم.

ثلاثة موضوعات في آ ١٦: مشروع الله: هكذا أحب. وبكلام آخر: أحبَّ الله إلى حدٍّ كبير. تنفيذ المشروع: وهب ابنه. والهدف: إعطاء الحياة الأبدية.

مشروع الله

منذ بداية الحوار بين يسوع ونيقوديمس، كان كلام عن الولادة الجديدة وعن الدخول إلى ملكوت الله. وبعبارة مقابلة: الدخول إلى الحياة الأبدية، فكان سؤال نيقوديمس: "كيف يمكن هذه، tauta (صيغة الجمع، الأمور)، أن تكون؟" (٩ آ). هو أمر صعب جدًّا، بل مستحيل. وكان محاور يسوع تساءل إن كان عليه أن يدخل إلى بطن أمه مرة ثانية ويؤكد. ما الذي يدعو إليه يسوع. وجاء الفعل "يقدر"، "dunatai": "كيف يقدر إنسان؟"، "هل يقدر؟". لا شك، هذا أمر مستحيل على الناس، لا على الله.

وتبدأ الآية مع "هكذا" outwz. أجل، هكذا تتم الولادة الجديدة، هكذا يكون الخلاص. وما الذي يدفع الله إلى مثل هذا العمل؟ المحبة، تلك العاطفة العميقة التي تدفع الشخص لأن يفعل. لا سبب آخر. ولسنا هنا على المستوى البشري: ماذا نفعل أو لا نفعل؟ وما هي الفائدة إن فعلنا، وما هو الضرر إن لم نفعل؟

استعمل النص agapan؛ هو فعل واسع يدلُّ على حبِّ إنسان لإنسان، كما نقرأ في مت ٥: ٤٣: "سمعتم أنه قيل: أحبب قريبك؟" أو في أف ٥: ٢٥: "أيها الرجال، أحبوا نساءكم؟" أو في ١ يو ٢: ١٠: "من أحبَّ أخاه ثبت في النور".

ويدلُّ agapan على حبِّ إنسان ليسوع: "لو كان الله أباكم لأحبيتموني".

كما يدلُّ على حبِّ إنسان لله. نقرأ في مت ٢٢: ٣٧: "فأجابه يسوع: أحبَّ الربَّ إلهك بكلِّ قلبك". وفي رو ٨: ٢٨: "ونحن نعلم أنَّ الله يعمل سويَّة مع الذين يحبُّونه...". وفي ١ كو ٢: ٩: "... أعدَّه الله للذين يحبُّونه".

ويدلُّ على حبِّ الله للإنسان: "من أحبَّني أحبَّه أبي".

وعلى حبِّ الله ليسوع كما نقرأ في يو ٣: ٣٥: "الآب يحبُّ الابن...". وفي يو ١٠: ١٧: "قال يسوع: "والآب يحبُّني لأنِّي أضحي بحياتي".

وأخيراً، حبُّ الإنسان للأشياء. في لو ١١: ٤٣: "أيُّها الفرّيسيُّون، تحبُّون مكان الصدارة!"؛ في يو ٣: ١٩: "أحبَّ الناس الظلام على النور"؛ في عب ١: ٩: "تحبُّ الحقَّ وتبغض الباطل"؛ في ١ يو ٢: ١٥: "لا تحبُّوا العالم ولا ما في العالم".

إنَّ الموصوف agaph (الحبِّ، المحبَّة) هو واحد بين أربعة أسماء عرفها اليونان للدلالة على الحبِّ^(٢). أوَّلها storgh (والفعل stergein) يدلُّ على عاطفة الحنان التي يشعر بها الوالدون طوعاً تجاه أولادهم، أو الأولاد في ما بينهم، أو تجاه والديهم. ثانيها، erwj (الفعل eraw) يدلُّ على الرغبة الجامحة. ثالثها: filein (الفعل filew). هو الحبُّ بكلِّ بساطة والتعلُّق بالشخص والتعاطف معه. مبدئياً، فيها التبادل في الحبِّ. في بعض المرَّات يكون فعل filein قريباً من فعل agapan.

(2) H. PÉTRÉ, *Caritas. Étude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne*, Louvain, 1948; C. SPICQ, *Agapé, prolegomènes à une étude de théologie néotestamentaire*, Louvain-Leiden, 1955, p. 2ss ; S. K. WUEST, "Four Greek words for Love", dans *Bibliotheca sacra*, 1959, p. 241-248; C. S. LEWIS, *The Four loves*, Londres, 1960.

ويبقى agaph في العهد الجديد^(٣). هو الحبُّ الذي يتحدّد موقعه على مستوى العقل، وهو يتضمّن المعرفة والحكم. وعلامته "التفضيل". مثلاً يتحدّث سفر الرؤيا (١٢ : ١١) عن المؤمنين الذين غلبوا الوحش لأنّهم "ما أحبّوا حياتهم حتّى الموت"، أي ما فضّلوا حياتهم على الموت. هم اختاروا الموت، لا الحياة. مثل هذا الحبُّ يترافق مع إكرام عميق، نعبر عنه بالأقوال والأعمال. رج ١ يو ٣ : ١٨ : "بالعمل والحقّ" (ἐν ἔργῳ καὶ ἀληθείᾳ). يختلف agaph عن حبّ يبقى في القلب، بل هو يتجلّى، يُظهر ذاته، يقدم براهينه. وهذا ما نقرأ في يو ٣ : ١٦ : "أحبّ الله...". ودلّ الله على هذا الحبّ حين أرسل ابنه. عادة، الكبير يحبّ (agapan) الصغير، والله الإنسان أو العالم. وهذا يفرض على المحبوب أن يُظهر عرفان الجميل^(٤).

* * *

هو فعل "أحبّ" من قبل الله إلى البشر. هنا نقرأ: "العالم" kosmoj. إنّ اللفظ اليونانيّ يعني أولاً: الترتيب، النظام، ثمّ: الزينة والمجد والكرامات. أمّا الفعل kosmein فيحتفظ دومًا بالمعنى الأساسي: "رتّب"، ثمّ "أعدّ" المائدة، أو السراج إذ يضع فيه الزيت، فنقرأ مثلاً ابن سيراخ (٢٩ : ٢٦): "تعال، يا نزيل، جهّز المائدة". هو فعل kosmeiv. أو حز ٢٣ : ٤١ : "أمامه مائدة مهیأة". أو مت ٢٥ : ٧ في كلام عن العذارى اللواتي "هيّأن" أو "زيّن" مصابيحهنّ (ekosmhsan). (taj lampadaj).

"عملٌ في تزيينها على الدوام" kosmhσαι epi sunteleiaj. في هذا المعنى أتى الله بالخلقة إلى الوجود. وما اكتفى بذلك، بل رتّبها ووضع كلّ شيء في مكانه (رج مز ١٠٤ : ٢٤)، فصار الكون مرتّبًا ترتيبًا (سي ١٦ : ٢٧ ؛ ٤٢ : ٢١).

(3) C. SPICQ, « Les composantes de la notion d'agapé dans le Nouveau Testament », *Sacra Pergina*, Paris-Gembloux, 1959, p. 440-455; N. LAZURE, *Les valeurs morales de la théologie johannique*, Paris, 1965, p. 207-250.

(4) « agaph », *Lexique théologique du NT*, Paris, Cerf, 1991, p. 18-33, spéc. p. 22-24.

وما ندعوه "كوسموس"، "مسكونة" هو نظام العالم^(٥). وهذا الترتيب الحكيم يعطي جمالاً للأشخاص وللأشياء (سي ٢٥: ١؛ جا ١٢: ٩).

هذا الكون الذي خلقه الله وربَّبه، أضاع ذاته. راح إلى الهلاك. دخلت الخطيئة إلى العالم وبالخطيئة الموت؛ فالله لا يرضى بذلك، ولهذا أرسل ابنه "حين تمَّ الزمان". من هنا، عرف العهد الجديد معنيين للفظ **kosmos**: من جهة، العالم، الكون، البشريَّة. فنقرأ في مت ٢٥: ٣٤: "رثوا الملكوت المعدَّ لكم منذ تأسيس العالم". وفي روم ١: ٢٠: "لأنَّ أمورهِ غير المنظورة تُرى منذ خلق العالم". وفي عب ٤: ٣: "الأعمال أكملت منذ تأسيس العالم". هذا العالم خلقه الله (أع ١٧: ٢٤) بواسطة ابنه وكلمته (يو ١: ٣، ١٠؛ كو ١: ١٦؛ عب ١: ٢).

ولكن من جهة ثانية، صار هذا الكوسموس معارضاً لعمل الله. يتحدَّث ٢ بط ٢: ٢٠ عن "نجاسات العالم"، ويع ١: ٢٧ عن الإنسان الذي يحفظ نفسه بلا دنس من العالم. في هذا المعنى نفهم كلام الربِّ يسوع الذي نبَّه تلاميذه بأنَّهم في العالم ولكنَّهم ليسوا من العالم (يو ١٥: ١٩). وبما أنَّ العالم شرَّير فهو سيِّدان (يو ١٢: ٣١)، بعد أن اعتبر إبليس أنَّه "سيِّد" الكوسموس، وهو يمنحه ليسوع إن خرَّ وسجد له (لو ٤: ٦-٧).

إذاً هناك التباس في معنى "كوسموس" على مستوى العهد الجديد. أمَّا المعنى في يو ٣: ١٦ فهو البشريَّة ومعها الخليقة كُلُّها التي "تتنَّ وتتمخَّض" (رو ٨: ٢٢)، وترجو أن "تعتق من عبوديَّة الفساد إلى حرِّيَّة مجد أولاد الله" (آ ٢١). أجل، الحبُّ جعل أماننا مشروع الله.

(٥) نقرأ في TWNT, III, 867ss حول العالم المنظَّم، المرَّتَّب: في القرن الخامس ق. م. دلَّ كوسموس على الكون، ولكنَّ فكرة الترتيب لبثت ظاهرة جدًّا. لسنا أمام عدد من الأشياء بل أمام كليَّة ذات بنية بحسب شريعة anagkh، التي بحسبها يكون كلُّ كائن متضامناً مع المجموعة.

١. وهب ابنه

لا، لم يبقَ مشروع الله في الغيب، بل نال تنفيذًا من قبله تعالى، وإلا لا يكون الحبُّ حقيقيًا، بل نوايا طيِّبة تبقى على مستوى النوايا.

"حتى" w\ste. هي تتقابل مع ou[twz] (هكذا). هي مؤلّفة من wz ثم te. فهي تعني هنا: بحيث. أو: وصلنا إلى نقطة لا يمكن الرجوع عنها. أحبَّ الله، وكانت نتيجة حبّه أنّه "أعطى". وماذا أعطى؟ أعطى كلّ ما له: ابنه الوحيد. هذا يلتقي مع كلام بولس الرسول: "ما بخل بابنه، بل أسلمه إلى الموت من أجلنا جميعًا. فكيف لا يهب معه كلّ شيء؟" (رو ٨: ٣٢).

edwken: أعطى، وهب، بذل، جعل. يرد فعل "أعطى" ثلاثًا وستين مرّة في إنجيل يوحنا بحيث يشكل واحدًا من موتيفات (motifs) هذا الإنجيل، وهذا مع العلم أنّه لا يرتبط صراحة بالمحبّة في كلّ الظروف. بالإضافة إلى ٣: ١٦ هناك ٣: ٣٥: "أحبَّ الله الابن فجعل dedwken كلّ شيء في يده". ثمّ ١٧: ٢٤: "أعطيتني من المجد لأنك أحببتني". في بعض النصوص، يعطي الآب الابن، بشكل صريح، السلطان أو التلاميذ أو أي شيء آخر؛ ففي ٥: ٢٢: "جعل الدينونة كلّها للابن". وفي ٦: ٣٧: "ومن وهبه الآب لي يجيء إليّ". أو: "لا أخسر أحدًا ممّن وهبهم لي" (٣٩ آ). يتحدّث يسوع عن خرافه التي تسمع صوته... "الآب وهبها لي" (١٠: ٢٩).

فالآب يهب ابنه التلاميذ، والحياة في ذاته (٥: ٢٦). وهبه أن يعمل ويأمر، ووهبه الكأس، كأس الآلام والموت (يو ١٨: ١١). ووهبه المجد وملء السلطان. نقرأ في "الصلاة الكهنوتية": "يا أباي، جاءت الساعة، فمجدِّ ابنك ليمجدك ابنك بما أعطيته من سلطان على جميع البشر حتى يهب الحياة الأبدية للذين وهبتهم له" (١٧: ١-٢). ثلاث مرّات يرد فعل "أعطى": الآب أعطى، edwkaj: أنت أعطيت الابن السلطان على جميع البشر. ثمّ δωκαας: الابن يعطي الحياة للناس الذين وهبوا له. والمرّة الثالثة dedwkaj: نعود إلى الآب وهو من أعطى الناس للابن.

وكما يعطي الله ابنه ما يعطيه، كذلك يعطي البشر الخبز: "ما أعطاكم موسى الخبز من السماء، أبي وحده يعطيكم الخبز الحقيقي من السماء". ويعطيهم الشريعة (١: ١٧)، كما يعطي ابنه في هذه الآية التي ندرس (٣: ١٦). هو من أعطى السلطة لبيلاطس لكي يخلي سبيل يسوع أو يصلبه (١٩: ١١). الآب يعطي الروح (١٤: ١٦)، كما يعطينا كل ما نطلب باسم يسوع (١٥: ١٦)، وخصوصًا نعمة الخلاص. نقرأ في ٦: ٦٥ بشكل حرفي: "قلت لكم: لا أحد يقدر أن يأتي إليّ إن لم يكن مُعطى له (بشكل نعمة) من قبل الآب (أن يأتي)". هو في صيغة المجهول. الآب يعطينا فنأتي إلى الآب، ولا نكون مثل الذين أخذوا يتراجعون عن يسوع. لهذا، فبطرس يقول باسم رفاقه وباسمنا: "إلى من نذهب، يا ربنا، وعندك كلام الحياة الأبدية" (آ ٦٨).

الآب يعطينا. والابن أيضًا يعطينا، edwken: "السلطان أن نكون أولاد الله" (١: ١٢). يعطينا "الروح" (٣: ٣٤) فنستطيع أن نتكلم بكلام الله، على ما نقرأ في إنجيل متى (١٠: ٢٠). قال يسوع للذين أرسلهم: "لا تهتمُّوا حين يسلمونكم كيف أو بماذا تتكلّمون...، فما أنتم المتكلّمون، بل روح أبيكم السماوي يتكلّم فيكم" (٦).

ويتواصل فعل "أعطى" في إنجيل يوحنا؛ فالابن يعطي مياه الحياة. هو الحوار بين يسوع والسامريّة حيث يطلب يسوع أولًا: "أعطيني لأشرب" (٤: ٧). بانتظار أن يقول: "لو كنت تعرفين عطية (dwrean) الله ومن هو الذي يقول لك: "أعطيني (doj moi) لطلبت أنت منه فأعطاك، edwken an soi (آ ١٠). ويتواصل الحديث إلى أن يقول يسوع: "أمّا من يشرب من الماء الذي أعطيه، egw. dws، فلن يعطش أبدًا، بل الماء الذي أعطيه أنا (ὁ δῶσω) يصير فيه نبعًا يفيض بالحياة الأبدية" (آ ١٤). عندئذٍ قالت له السامريّة: "أعطني (doj) من هذا الماء، يا سيّدي" (آ ١٥).

والربُّ يعطي الناسَ الطعامَ (٦: ٢٧)، فيقولون له: "أعطنا كلَّ حين من هذا الخبز" (آ ٣٤)، كما يعطي حياته من أجل حياة العالم (آ ٥١). في يو ١٠: ٢٨ يعلن يسوع أنَّه يعطي خرافه "الحياة الأبدية"؛ وفي ١٤: ٢٧ قال: "سلامًا أترك لكم، سلامي أعطيكم، لا كما يعطيه العالم أعطيه أنا". نحن هنا في إطار الخلاص.

إذا عدنا إلى العهد القديم وبشكل خاصَّ إلى سفر التثنية حيث يرد فعل didwmi عشرات المرَّات، فالعطيَّة تتوجَّه فقط إلى شعب إسرائيل. في تث ٧: ١٣ نقرأ: "الأرض التي أقسم أن يعطيها لك". وفي ٨: ١٠: "لأجل الأرض الصالحة..."، عطيَّة محدَّدة في شعب، وعطيَّة مادِّيَّة: الأرض. أمَّا في إنجيل يوحنا، فالله يعطي ابنه للعالم كلَّه. وهذا الحبُّ هو من النوع ذاته الذي به يحبُّ الآب ابنه (٣: ٣٥؛ ١٥: ٩؛ ١٧: ٢٣). والمثال على المستوى السرديِّ هو حبُّ يسوع لأحبَّائه، الذي به دخل إلى ملكوت الفداء (١: ١٠-١١: لا بيته قبله، ولا العالم) ليمنح لهم الحياة (١١: ٥، ٧-٨)، وذلك بواسطة الصليب: "حيث أنا ذاهب لا تقدرون أنتم أن تجيئوا" (١٣: ٣٣). مثل هذا الحبُّ هو مثال للمؤمنين في الحبِّ حتَّى التضحية بالذات: "أحبُّوا بعضكم بعضًا. ومثلما أنا أحببتكم، أحبُّوا أنتم بعضكم بعضًا" (آ ٣٤). هذا الحبُّ الخاصُّ هو من لدن الآب والابن. هي نظرة مسيحيَّة واضحة منذ البداية: "في هذه الشدائد نتنصر بالذي أحبَّنا" (رو ٨: ٣٧). ونقرأ في غل ٢: ٢٠: "مع المسيح صُلبت، فما أنا أحياء بعد، بل المسيح يحيا فيَّ. وإذا كنتُ الآن أحياء في الجسد، فحياتي هي في الإيمان بابن الله الذي أحبَّني وضحَّى بنفسه من أجلي". هذا في الحلقات البولسيَّة (أف ٢: ٤؛ ٥: ٢، ٢٥؛ ٢ تس ٢: ١٦)، وبالأحرى في الحلقات اليوحناويَّة (١ يو ٣: ١٤؛ ٤: ١٠، ١٩؛ رؤ ١: ٥؛ ٣: ٩).

تحدَّثنا مرارًا عن الابن (uioj)، وأضيفت الصفة monogenhj: الأوحد. حين الكلام عن يسوع المسيح، نعرف أنَّه ابن الله. هكذا أعلنه بطرس في قيصريَّة فيلبس: "أنت المسيح ابن الله الحيِّ" (مت ١٦: ١٦). وسأله رئيس الكهنة: "هل

أنت المسيح ابن الله؟" (مت ٢٦: ٦١)، وتحدها إبليس إن كان ابن الله (مت ٤: ٣، ٦)، كما أنَّ "لجيون" قال له: "ما لنا ولك، يا ابن الله؟ هل جئت قبل الوقت لتعذبنا؟" (مت ٨: ٢٩). هذا اللقب نجده في الإنجيل الرابع: في فم يوحنا المعمدان (١: ٣٤) وثنائيل (٤٩١). أعلن يسوع أنَّ الموتى "يسمعون صوت ابن الله" (٥: ٢٥)، وسأل اليهود: لماذا يتعجبون إن دعا نفسه "ابن الله" (١٠: ٣٦).

ويرتبط الابن بالآب من خلال ضمير المتكلم: "هذا هو ابني الحبيب" (مت ٣: ١٧). في وقت العماد كما في مشهد التجلي (مت ١٧: ٥). أما في الإنجيل الرابع فنجد لفظ الابن، uioj، إمّا وحده وإمّا قبالة الآب؛ ففي النصّ الذي نقرأ: "الله أرسل الابن، أرسل الوحيد... (٣: ١٦). ثمَّ في آ ١٧: "ما أرسل الله الابن إلى العالم...". وفي آ ٣٥: "الآب يحبُّ الابن". وفي آ ٣٦: "من يؤمن بالابن له الحياة الأبدية"، ولكن "من لا يؤمن بالابن لا يرى الحياة".

فكما نقول الآب، نقول الابن أيضًا: قال يسوع: "لا يقدر الابن أن يفعل شيئًا من عنده، بل يعمل ما يرى الآب يعمل؛ فما يعمل؛ الآب يعمل؛ الآب يعمل؛ مثله؛ فالآب يحبُّ الابن ويريه كلَّ ما يعمل" (٥: ١٩-٢٠). تلك هي العلاقة بين الآب والابن، وهكذا يرسل الآب الابن من أجل خلاص العالم، لا من أجل هلاكه.

وهذا الابن هو الوحيد أو الأوحد، monogenhjz، لا ابن له غيره. هكذا أعلن منذ مطلع الإنجيل: "ابن وحيد من عند الآب" (١: ١٤). هذا الابن الوحيد، وحده رأى الله، وهو في حضن الآب (آ ١٨).

والكلام عن الوحيد يجد صورة بعيدة في إسحاق، الذي أراد والده إبراهيم أن يقدمه والده على الجبل، بعد أن طلب الله منه ذلك. هنا نتذكَّر أقوال آباء الكنيسة حين يقابلون بين ذبيحة الابن وذبيحة إسحاق. ونورد مقطعًا من رومانوس المرثم: "هو الآب يتكلم: "كما إسحاق حمل الخشبة (أو: الحطب) على كتفه، كذلك ابني حمل الصليب على كتفيه. حبُّك الكبير كشف لك

المستقبل؛ فانظر إلى الكبش المأخوذ في الخشبة (في الحطب). حين ترى كيف هو ممسك: بالقرنين هو مقيد. هذان القرنان صورة عن يديّ ابني. إذبح لي هذا الكبش وأنا أحفظ لك ابنك، لأنني أنا مخلص نفوسكم أهب كل خير^(٧).

٢. إعطاء الحياة الأبدية

ماذا كان مشروع الله؟ وما هو هدفه؟ هناك "لا" مرّتين. لا "يهلك" (mh. apo|htai)، لا "ليدين" (κρίνη). ولكنّ العبارة أطول: "ما أرسل الله الابن ليدين". في الماضي، حين كان الملك يزور مدينة من مدنه، فهّمه الأوّل أن يعاقب المذنبين، أن يهلك (apo|lumi)، لهذا كانت زيارته باعثاً على الخوف. وهذه الفكرة لبثت ظاهرة في الديانات، وإن تروحت بعض الشيء: هو الخوف المهابة. هي زيارة الأب لأولاده.

وكرّر الإنجيل الفكرة عينها، فجعل apostel|w (أرسل) موضع didwmi (أعطى)؛ فهذا الفعل مع الاسم apostoloj يدلّ على حامل رسالة، مثل المنادي الذي ينطلق أمام الملك، أو الآتي من بعيد ليبشّر الشعب بالنصر؛ فإنّ فلافيوس يوسيفس تحدّث عن وفادة (apostolon) اليهود إلى رومة (العاديّات اليهودية ١٧ : ٣٠). نحن أمام إرسال في مهمّة إلى خارج البلاد. apostoloj هو المرسل، الموفد. هذا ما يقودنا إلى الكثافة الدينية لهذا اللفظ في العهد الجديد^(٨)، ولاسيّما عند القديس بولس الذي كان أوّل من كتب في اللاهوت المسيحيّ، فتبعه الإنجيليون^(٩).

فهنالك الأصل الساميّ נְשִׂיאָה الذي لا يعني "المرسل"، بل العضو في الجماعة

(7) Soeur Isabelle DE LA SOURCE, *Lire la Bible avec les Pères, 1- La Genèse*, Médiaspaul, Paris, 1988, p. 76-77.

(8) D. MÜLLER, "Apostle", *The New International Dictionary of New Testament Theology*, Eaeter, 1975; M. MOSBECH, "Apostlos in the New Testament", *Studia Theologica*, 1950, p. 166-200; G. DIA, *Le ministère dans l'Église ancienne*, Neuchâtel-Paris, 1955.

(9) LORENZO DE LORENZI, *Paul de Tarse apôtre de notre temps*, Rome, 1970, p. 25-60.

اليهودية، واللقب لا ينطبق على الأنبياء^(١٠). أما الرسول المسيحيّ فله طابع رسميّ مع تشديد على الأصل الإلهيّ وعلى سلطة الرسل؛ فالرسول له طابع ديني^(١١). هنا نقرأ ما فعله يسوع قبل أن يختار رسله: "قضى يسوع ليله في الصلاة، وعند الصباح دعا تلاميذه واختار منهم اثني عشر، وهم الذي سمّاهم رسلاً، apostolouj wnomasen (لو ٦: ١٣). بين التلاميذ الذين تبعوا يسوع وقاسموه حياته وانتموا إليه (كتلاميذ، (תלמידים) ميّز اثني عشر ليمثّله بشكل خاصّ، وينضمّوا إليه عن قرب^(١٢)، وتكون لهم بالتالي سلطة مميّزة. هنا نقرأ مر ٦: ٧: "ودعا الاثني عشر وابتدأ يرسلهم اثنين اثنين، وأعطاهم سلطاناً على الأرواح النجسة" (رج مت ١٠: ١-٢). نال الرسل سلطة (exousia) يسوع، فاستطاعوا أن يمارسوا مهمّتهم^(١٣). وفي أيّ حال، إن كانوا أرسلوا فإنّ الذي أرسلهم سبق وأرسل. هذا ما قال بعد القيامة: "كما أرسلني الآب أرسلكم أنا أيضاً" (يو ٢٠: ٢١).

أجل، أرسل يسوع، لا ليهلك، لا ليدين، والدينونة تعني عادة الحكم، وبالتالي العقاب والحساب، حيث يمثّل كلُّ واحد ليؤدّي حساباً عن أفعاله. كلُّ هذا بعيد عن مجيء يسوع إلى العالم. هو جاء "لكي يخلّص" (ina swqh). ذاك هو الوجه السلبيّ. نحن في خطر، يأتي من يخلّصنا. نحن قريبون من الموت، يأتي من يحيينا وقيّمنا (هو ٦: ٢-١). والمخلّص هو المحامي والمحرّر والفادي والشافعي، معطي المطر، معطي الحياة. قيل: الله يخلّص البشر، والمسيح منخلّصنا (لو ٢: ١١). والإنجيل يحمل الخلاص إلى كلِّ من يؤمن (رو ١: ١٦). أجل، الخلاص هو للمؤمن، على ما قال الإنجيل: "من آمن واعتمد يخلص،

(10) תשלח, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, vol. 2, p. 909-916.

(11) F. M. KREDEL, "Der Apostelbegriff in der neuern Exegese", *Zeitschrift für katolische Theologie*, 1959, p. 169-193, 257-305; C. K. BARRETT, "Shaliah and Apostle", *Donum Gentilicium, New Testament Studies in honor of David Daube*, Calendron Press Oxford, 1978, p. 88-102.

(12) L. CERFAUX, « Pour l'histoire du titre Apostolos dans le NT », dans R. L. Cerfaux, III, Gembloux, 1962, p. 186-200.

ومن لا يؤمن يُدان" (مر ١٦: ١٦). ويقابل هذا الكلام بشكل واضح ما قال الربُّ في إنجيل يوحنا: "وإن سمع أحد كلامي ولم يؤمن فأنا لا أدينه، لأنِّي لم آت لأدين العالم بل لأخلص العالم. ومن ردلني ولم يقبل كلامي، فله من يدينه..." (يو ١٢: ٤٧-٤٨).

الخلاص هو الوجه السلبي. وهناك الوجه الإيجابي: "الحياة الأبدية"، *zwhn aiwnion*. لا مكان بعد للموت مع يسوع المسيح، لأننا، ونحن في هذا العالم، "ننتقل من الموت إلى الحياة" (رو ٥: ٢٤). ونقرأ في يو ٨: ٥١: "وإن كان أحد يحفظ كلامي فهو لن يرى الموت إلى الأبد". اندهش اليهود الذين سمعوا يسوع. ونحن اليوم نندهش إن لبثنا على مستوى الحرف وفي العالم المادي. أما كلام الربُّ فهو الحياة الأبدية، الحياة مع الله، التي تنجينا من الموت الثاني (رو ٢: ١١)؛ فالإنسان ليس كائنًا ماضيًا إلى الموت، كما يقولون، بل إلى الحياة، لا إلى الهلاك بل إلى الخلاص. ذاك كان مشروع الله منذ تأسيس العالم. ذاك ما تقول الرسالة إلى أفسس: "تبارك الله أبو ربنا يسوع المسيح، الذي باركنا بكل بركة روحية في السماوات، في المسيح، كما اختارنا فيه قبل تأسيس العالم لنكون قديسين وبلا لوم أمامه في المحبة" (١: ٣-٤).

* * *

مع أن الصورة التي يقدمها يوحنا عن حبِّ الله والتي تعبر عن التضحية بالذات، هي مفهوم مسيحيٍّ مميّز، إلا أنها تبقى مفهومة لدى أناس لا مسيحيين عاصروه؛ فالأفلاطونية التقليدية ضمّت الحبَّ إلى الرغبة، ومن هنا لم تضمّمها إلى الألوهة. والديانة اليهودية إجمالاً تأسست بالأحرى على التبادل والواجب، لا على اهتمام الإله بسعادة الإنسان؛ فتقليد هومير الملحمي قدّم صورة عن المائتين الذين تحبّهم الآلهة المختلفة، ولكنّه كلامٌ عن بعض المائتين لا عن البشرية كلّها. هو كلام عن متوسّل فردٍ ينظر إلى الإله. ثم إنَّ الإله في الألياذة فضّل مائتين على آخرين، وقاتل معهم ولم يسمح لأحد بأن يقتلهم، ومع ذلك،

هو لم يُرد طوعاً بأن يضحّي بنفسه من أجلهم. ولكن كانت ديمتر أو إيزيس من الإلاهات المحبّات^(١٤).

وشدّد التقليد اليهوديِّ مراراً على حبِّ الله الخلاصيِّ، الوافر تجاه الأبرار أو تجاه إسرائيل^(١٥). هذا التقليد ينبع من التعليم البيبليِّ حول العهد (تث ٧: ١٣-٧؛ ١٠؛ ١٥؛ ٢٣؛ ٥؛ ٣٣؛ ٣؛ إش ٦٣: ٩؛ هو ١١: ١). وإذ لا ينسى إشعيا نظرة الشموليّة، يستطيع أن يتكلّم عن الإصلاح بعد الدينونة بلغة حبِّ الله الخاصِّ لإسرائيل (٤٣: ٤؛ ٦٣: ٩). وفي بعض التقاليد القديمة، يدخل الله في آلام شعبه، ويشاركهم في المنفى. الأمر واضح في حزقيال حيث يستعدُّ الله لأن يرافق شعبه إلى بابل (حز ١٠: ١٨ي)، ثمَّ يعود معهم بعد العودة من السبي (حز ٤٣: ٤)^(١٦). وأحسَّ بعض المعلّمين في القرن الثاني المسيحيِّ أنّ الله يهتمُّ بالفرد في إسرائيل أكثر ممّا يهتمُّ بجميع الأمم^(١٧). فمن المستحيل على الله أن يبغض إسرائيل (سفري تث ٣/٢٤: ١). وفي أحد التقاليد المتأخّرة أحبَّ الله إسرائيل إلى حدِّ جعل نفسه "نجساً" إذ كشف عن نفسه في موضع عبادة الأصنام لكي يفتديهم (خر ١٥: ٥). وكانت بعض التيارات في التقليد اليهوديِّ قد شدّدت على أنّ الله يحبُّ (efilhsen) كلَّ البشريّة التي أحبّها (سب ١: ٧٢). إلّا أنّ نصوصاً أخرى دلّت أنّ الله، في معنى مطلق، ما أحبَّ

(١٤) رج بردية إلهنسة ١٣٨٠: ١٠٩-١١٠؛ ٣٥٢٨؛ ٦-٥. ورد هذان النصّان في:

Robert M. GRANT, *Paul in the Roman World. The Conflict at Corinth*, Louisville, Ky: Westminster John Knox, 2001, p. 110; J. Gwyn GRIFFITS, "Isis and agape", *Classical Philology*, 80 (1985) 139-141.

(15) Alon GOSCHEN-GOTTSTEIN, "Love as Hermeneutic Principle in Rabbinic Literature", *Literature and Theology*, 8 (1994) p. 247-267.

ونذكر نش ربه ٨: ٧؛ خر ربه ١٨: ٥؛ ٣٨: ٤ (منسوب إلى تنائيم)؛ فسقنا ربه كهانا (منسوب إلى راّي إسماعيل).

(16) Norman J. COHEN, "Shekhinta ba-Galuta: A Midrashic Response to Destruction and Persecution", *JSJ*, 13 (1982) 32-64;

يذكر فسقنا ربه ٨: ٥؛ فسقنا ربه كهانا ١٥. ق قضا ١٠: ١٦؛ أش ٦٣: ٩؛ هو ١١: ٨. Frédéric MANNIS, « La polémique contre les Judéo-Chrétiens en Pesiqta de Rab kahana 15 », *Studi biblici franciscani liber annuus*, 32 (1982) 85-108.

(١٧) سفري تث ٩٧: ٢ حول تث ١٤: ٢؛ في خر ربه ٣٠: ٦ الله يحبُّ إسرائيل أكثر من الملائكة.

(agapa) أحدًا إلا ذاك الذي يبقى أمينًا للحكمة (حك ٧: ٢٨)^(١٨)، أو أحبَّ فقط ما كان موضوع حبِّ إسرائيل الوحيد في العالم (عد ربه ١٤: ٤). نُسب إلى رآبي إيعازر بن زكريّا، (٧٠-١٣٥ ب.م.). وهناك نصوص عديدة فيها لا يتوجّه حبُّ الله إلى العاصين.

* * *

أما يوحنا فما شدّد فقط على حبِّ الله الخاصِّ لجماعة مختارة (يو ١٧: ٢٣)، بل للعالم (١ يو ٢: ٢؛ رج ١ تم ٢: ٢؛ ٤ بط ٣: ٩). و"العالم" قد يعني بعض المرّات "اليهود" (١٥: ١٨-١٦: ٢)، كما يعني السامريّين في ٤: ٤٢ (هذا في معنى أوّل). أما يسوع وهو "نور العالم" (٨: ١٢) في خطّ أش ٤٢: ٦؛ ٤٩: ٦؛ ٦٠: ٣ ("نور الأمم")، فهو يتطلّع في الإنجيل اليوحناويّ إلى البشريّة كلّها، موضوع حبّه. وهذا يبقى حبًّا للمؤمنين الذين يقفون تجاه الراضين الذين يصيبهم الغضب الإلهي^(١٩). ومع ذلك، إن كان الله وهب ابنه من أجل العالم، فهذا يدلُّ على أنّه يقدر العالم. بل إنّ بعضهم راح إلى القول بأنّ الله أحبَّ العالم أكثر ممّا أحبَّ ابنه الوحيد^(٢٠).

إنّ الآب أرسل ابنه "إلى العالم" في ولادته (١٨: ٣٧)، وهو يترك العالم في تمجيده (١٦: ٢٨). "في العالم" عبارة يوحناويّة متواترة (٣: ١٩؛ ٦: ١٤؛ ١٠: ٣٦، إلخ). قد تدلُّ إلى دخوله كبشر في العالم، في ولادته (١٦: ٢١)، أو بداية كرازته (١٧: ١٨)، وهذا ما يجعلنا في الكريستولوجيا الرفيعة التي فيها ترك يسوع مجده السماويّ وصار مائتًا (١٧: ٥؛ رج ١: ١٩).

(18) J. BONSRIVEN, *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, éd angl., 1964, p. 14.

(19) Rudolf SCHNACKINBURG, *The Gospel according to St John*, Vol. I (1968, New York), p. 398.

رأى أنّ ١ يو ٤: ٩-١٠ هو أفضل تفسير لما في يو ٣: ١٦. هنا، مات يوحنا من أجل الذين لا يحبّونه، ولكنّ ١ يو يطبّق هذا التعليم بشكل خاصّ على المؤمنين الذين تحوّلوا بهذا التعليم.

(20) R. L. ROBERTS, "The Rendering 'only Begotten' in John 3, 16s", *Restoration Quarterly*, 16 (1073) 2-22, ici p. 14.

هي مغالاة ولا شكّ، في خطّ ما نقرأ في عالمنا حيث الإنسان يضحيّ بابنه من أجل قضية من القضايا. ولكنّ الآب أرسل ابنه لينزل إلى العالم ويحمل معه العالم إلى الآب.

ما أتى يسوع ليدين العالم، ليحكم على العالم. هذا لا يعني أن العالم لا يُحكم عليه؛ ففي لاهوت يوحنا، حُكم على العالم منذ الآن، ويخلص فقط أولئك الذين تجاوبوا مع عطية الله على الصليب (٢١)؛ فالخلاص هو وجهة محورية في مهمة يسوع (٣: ١٧، ٣٥-٣٦؛ ٤: ٢٢، ٤٢؛ ٥: ٢١-٢٤، ٣٤، إلخ)، وإن تكن لغة الخلاص اليوحناويّ تتميّز بصعوبة عمّا في المسيحية الأولى. وحدهم السامريّون دعوا يسوع مخلص، swthr (٤: ٤٢ كما في ٣: ٧، وهذا ينطبق على "العالم")^(٢٢). وفي هذا الحوار فقط مع المرأة السامرية تكلم يسوع عن الخلاص، swthria. مقابل هذا، فعل "خلص" (swzw) يرد مرارًا في عودة إلى مهمة يسوع، دون كلام عن الخطر الذي يتعرّض له البشر، هذا مع أنّ السياق يتحدّث عن الخلاص من عالم الخطيئة ومن الدينونة (٥: ٣٤؛ ٩: ١٠؛ ١٢: ٤٧).

وتبدو الدينونة أيضًا موتيفًا (motif) محوريًا في هذا الإنجيل. مع krisij (٣: ١٩؛ ٥: ٢٢، ٢٤، إلخ) أو krinw (٣: ١٧، ١٨؛ ٥: ٢٢، ٣٠، إلخ)؛ فمهمة يسوع الحاضرة ليست الدينونة (٣: ١٧-١٨؛ ٨: ١٥؛ ١٢: ٤٧)، ولكن العالم يبقى تحت الدينونة (٣: ١٨-١٩؛ ١٢: ٣١؛ ١٦: ٨، ١١). يسوع سوف يدين في النهاية. وطريقة جواب الشعب له في الحاضر تُحدّد مصيرهم (١٢: ٤٨)؛ فالذين لا يؤمنون به يواجهون الدينونة (٥: ٢٤، ٢٩). وحين يدين يسوع، تكون دينونته عادلة (٥: ٣٠؛ ٨: ١٦)، مثل دينونة أبيه (٥: ٢٢؛ ٨: ٥٠) الذي منحه السلطان أن يدين (٥: ٢٢، ٢٧).

خاتمة

(٢١) هذا يتوافق مع السوتيرولوجيا المسيحية بشكل عام. رج لو ٩: ٥٦؛ ١٩: ١٠؛ ق مر ٢: ١٧؛ ٣: ٤.

Graig S. KEENER & Glenn USRY, *Defending Black Faith*, Downers Grove Ill: Inter Varsity, 1993, p. 114-123, surtout p. 119-120.

قالت الرسالة إلى ديونيت (٧: ٤-٦): "بالحب أرسل الله يسوع، لالبيين، ولكنه سوف يدين حين يعود".

(٢٢) kosmon ton . رج ١ يو ٤: ١٤ حيث يرد لفظ swthr.

تلك كانت مسيرتنا في قراءة يو ٦: ١٦-١٧ لكي نتعرّف إلى حبّ الله للعالم؛ فهذا الحبّ دفعه لكي يرسل ابنه إلى العالم. رأى الكون في ضلال والبشريّة تتخبّط في الشرّ، فجاء ابنه، تجسّد، صار إنساناً شبيهاً بنا في كلّ شيء، ما عدا الخطيئة. الهدف، خلاص العالم. لا الدينونة أولاً، ولا الهلاك للخطاة على ما انتظر يوحنا المعمدان: "ها الفأس على أصل الشجرة". ولكنّ الحبّ يطلب الحبّ، والله الذي أحبنا يطلب منا أن نحبه وأن نتجاوب مع نداء الابن لنا. هذا يعني أنّه تكون فئتان: واحدة لا تعرف الدينونة، وأخرى تمرّ في الدينونة؛ "فالذين عملوا الصالحات إلى قيامة الحياة، والذين عملوا الطالحات إلى قيامة الدينونة" (١٩: ٥). مشروع الله واضح: الخلاص. ولكن هناك من يختار الهلاك. مشروعه لنا الحياة، ولكن هناك من يختار الموت. هو يقدّم لنا السعادة، وهناك من يفضلّ الشقاء. كلّ هذا يجعلنا في إطار سفر التثنية الذي هو "إنجيل يوحنا" بالنسبة إلى العهد القديم: "جعلت اليوم أمامك الحياة والسعادة، الموت والشقاء" (تث ٣٠: ١٥). يبقى علينا أن نختر!

المراجع

- BARRETT C. K., "Shaliah and Apostle", in *Donum Genilicium, New Testament Studies in honor of David Daube*, Calendron Press Oxford, 1978.
- BONSIRVEN J., *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, éd angl., 1964.
- CERFAUX L., « Pour l'histoire du titre Apostolos dans le NT », dans R. L. Cerfaux, III, Gembloux, 1962.
- COHEN Norman J., "Shekhinta ba-Galuta: A Midrashic Response to Destruction and Persecution", *JSJ*, 13 (1982), p. 32-64.
- DE LORENZI Lorenzo, *Paul de Tarse apôtre de notre temps*, Rome, 1970.

- DIA G., *Le ministère dans l'Église ancienne*, Neuchâtel-Paris, 1955.
- GOSCHEN-GOTTSTEIN Alon, "Love as Hermeneutic Principle in Rabbinic Literature", in *Literature and Theology*, 8 (1994) 247-267.
- GRANT Robert M., *Paul in the Roman World. The Conflict at Corinth*, Louisville, Ky: Westminster John Knox, 2001.
- GRIFFITS J. Gwyn, "Isis and agape", *Classical Philology*, 80 (1985) 139-141.
- KEENER Craig S., *The Gospel of John. A Commentary*, Volume one (Hendrichson, 22005), p. 566-568.
- KEENER Graig S. & Usry Glenn, *Defending Black Faith*, Downers Grove Ill: Inter Varsity, 1993.
- KREDEL F. M., "Der Apostelbegriff in der neuern Exegese", *Zeitschrift für katolische Theologie*, 1959.
- LAZURE N., *Les valeurs morales de la théologie johannique*, Paris, 1965.
- LEWIS C. S., *The Four Loves*, Londres, 1960.
- DE LA SOURCE Soeur Isabelle, *Lire la Bible avec les Pères*, 1- *La Genèse*, Mediaspaul, Paris, 1988.
- MANNS Frédéric, « La polémique contre les Judéo-Chrétiens en Pesiqta de Rab kahana 15 », *Studi biblici franciscani liber annuus*, 32 (1982) 85-108.
- MOSBECH M., "Apostlos in the New Testament", dans *Studia Theologica*, 1950.
- MÜLLER D., "Apostle", *The New International Dictionary of New Testament Theology*, Eaeter, 1975.
- PÉTRÉ H., *Caritas. Étude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne*, Louvain, 1948.
- ROBERTS R. L., "The Rendering 'only Begotten' in John 3, 16s",

Restoration Quaeterly, 16 (1073) 2-22, ici p. 14.

SCHNACKINBURG Rudolf, *The Gospel according to St John*, Vol. I, 1968, New York.

SPICQ C., « Les composantes de la notion d'agapé dans le Nouveau Testament », *Sacra Pergina*, Paris-Gembloux, 1959.

___, *Agapé, prolegomènes à une étude de théologie néotestamentaire*, Louvain-Leiden, 1955.

___, *Lexique Théologique du Nouveau Testament*, Paris/Fribourg, Cerf/Éditions Universitaires de Fribourg, 1991.

Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament, vol. 2, p. 909-916.

WUEST S. K., "Four Greek Words for Love", dans *Bibliotheca sacra*, 1959.

نشيد المحبة

١ كو ١٢: ١٣ - ١٣: ١٣

الخوري نعمة الله الخوري
دكتور في لاهوت الكتاب المقدس

مقدمة

في السنوات الأولى لانتشار المسيحية، حين كانت كُتُب العهد الجديد في بداية تكوينها، حاولت الجماعات المُصلية في كنيسة كورنتوس أن تستنبط أنماطاً للصلاة تُساعدُها على التقرب إلى الله؛ استطاع بعض المؤمنين هناك، بوحى الروح القدس، أن يُبرزوا تفوقهم في إظهار موهبة النبوءة، في حين أنّ البعض الآخر فضّل موهبة التعليم أو التكلّم بالألسن؛ تعددت المواهب، فتدخل بولس الرسول عارضاً نشيد المحبة التي تتفوق على سائر المواهب المعروفة في مدينة كورنتوس. لقد ضمّن في هذا النشيد حرارة عواطفه الشخصية، فاستعان بأسلوب شعريّ تعليميّ تتوازن فيه الجمال، فأضحى النشيد تحفة أدبيّة عالميّة رائعة.

أثناء دراسة هذا النشيد تُواجهنا صعوبات مُتعدّدة: على مستوى النقد النصّوصيّ، لا تتفق المخطوطات في إيراد آ ٣؛ فالتردد يتعلّق بإحراق الجسد أو بالتفاخر؛ على مستوى النقد الأدبيّ اقترح الشراح تصاميم مُتعدّدة لهذا النشيد وشروحات متباينة لبعض آياته، ونحن لا نعلم إذا كانت المواهب الثلاث، الإيمان والرجاء والمحبة، ستثبت متلازمة إلى الأبد، أم أنّ المحبة هي خالدة وحدها؛ على مستوى المفردات، لا نستطيع أن نفهم معنى بعض الميزات التي يُسندها الرسول إلى المحبة نظراً للتشابه الوثيق بين البعض منها؛ فالصبر يتكرّر

في آ ٤ وفي آ ٧، كما أن التفاخر والانتفاخ هما ميزتان متشابهتان. سنحاول أن نلقي الضوء على هذه المسائل التي تساعدنا على فهم المعنى العام الذي يتضمنه نشيد المحبة من خلال التصميم التالي: في البداية سنضع النشيد في سياق الرسالة، ثم نعالج تأكيد الرسول أن المواهب العظيمة تبقى بدون قيمة في غياب المحبة (آ ١-٣)، وبعد ذلك نتطرق إلى ميزات المحبة (آ ٤-٧)، لنصل إلى المقارنة بين الزائل والدائم (آ ٨-١٢)، ونُهي الدراسة بالتأكيد على تفوق المحبة (آ ١٣).

١ . سياق النشيد

ينتمي نشيد المحبة (أغابّي، agaph)^(١) إلى متتالية (١ كو ١٢: ١ - ١٤: ٣٩) تتمحور حول الاستعمال الإيجابي للمواهب الروحية؛ يقول الرسول إن الجسد الوحيد للقاء من الموت يُمكن أن يكون متنوعاً، ولكنّه في الوقت عينه يبقى واحداً (١٢: ١٢-٢٦)؛ ثم يُعدّد الوظائف الكنسيّة المُتعلّقة بالرسول والأنبياء والمُعَلِّمين، مُشيراً إلى المعجزات ومواهب الشفاء والتكلّم باللغات (١٢: ٢٧-٣٠)، وهنا يظهر نشيد المحبة الذي يقطع التحليل، فيعرض تفوق المحبة على سائر المواهب، ثم يعود الرسول بعد ذلك، في بداية الفصل ١٤، إلى المقارنة السابقة بين المواهب؛ لذلك يبدو الفصل ١٣ وكأنّه استطراد يخرج فيه بولس عن موضوعه، فيتطرق إلى المحبة التي لا تجد مكانها في الفصلين الثاني عشر والرابع عشر، وهذا الأمر دفع بعض النقاد إلى اعتباره إضافة متأخرة؛ لكننا لا نستطيع أن نشكّ بالأصالة البولسيّة لهذا النشيد نظراً لتقارب مفرداته وتعاليمه مع الرسائل البولسيّة الأخرى. بعد عرضه نشيد المحبة في فصل ١٣، يستعيد

(١) حول موضوع المحبة، رج:

H. RIESENFELD, « Étude bibliographique sur la notion biblique d'Agapé, surtout dans 1 Cor 13 », *Coniect. Neotes.* 5 (1941) 1-27; A. G. VELLA, "Agapé in 1 Corinthians XIII", *Melita Theologica* 18 (1966) 22-31; 57-66; 19 (1967) 44-54; Jean HÉRING, *La première épître de Saint Paul aux Corinthiens* (Commentaire du NT VII), Delachaux et Niestlé, 1959, p. 115-122; R. KIEFFER, *Commentaire de la première épître de Saint Paul aux Corinthiens* (Lectio Divina 85), Paris 1975, p. 41-69.

الرسول التحليل الذي انقطع في نهاية الفصل ١٢، فيعتبر أن النبوءة هي أسمى من التكلم بالألسن (١٤ : ٥)، ثم يُعطي توجيهاته العمليّة حول كيفية ممارسة المواهب الروحيّة (١٤ : ٢٦-٣٩).

٢ . المقطع الأوّل: مواهب لا قيمة لها في غياب المحبة (آ ١-٣)

يستعرض بولس في هذا المقطع المواهب التي عالجهها في الفصل ١٢ من الرسالة، ويقارنها مع المحبة، فينطلق من موهبة التكلم بالألسنة ليصل إلى موهبة النبوءة وإدراك الأسرار والمعرفة.

٢ . أ . التكلم بألسنة الناس والملائكة (آ ١)

في معرض حديثه عن التكلم بالألسنة، يستعمل بولس مفردات مختلفة ومتنوعة؛ فالروح يُعطي بعض المُصلّين موهبة تنوع الألسنة^(٢) (١٢ : ١٠، ٢٨)، والبعض الآخر موهبة ترجمتها^(٣) (تفسيرها) (١٢ : ١٠). يتساءل الرسول: هل يتكلمون كلهم بألسنة؟ هل كلهم يُترجمون^(٤) (١٢ : ٣٠)؟ يذكر حيناً المتكلم بلسان^(٥) (١٤ : ٢، ٤، ٥، ٦، ١٣، ٢٧، ٣٩؛ أع ١٠ : ٤٦)، ويُشير حيناً آخر إلى امتلاك (موهبة) اللسان والترجمة^(٦) (١٤ : ٢٦) وإذا صلّى بولس بلسان فإنّ روحه تُصلّي^(٧) (١٤ : ١٤) ويؤكد أنّ الكورنثيين يستطيعون أن يُعطوا كلمة واضحة باللسان^(٨) (١٤ : ٩)؛ هنا لا بُدّ من الإشارة إلى أنّ النصّ الذي نعالجه

(٢) تنوع الإلسنة: genh glwsswñ

(٣) ترجمة الألسنة: ernhneia glwsswñ

(٤) هل يتكلمون كلهم بألسنة، هل كلهم يُترجمون؟ nh. pantej glwssajjal lousinÈ nh. pantejÈ

diermhneousin

(٥) المُتكلم بلسان: ó λαλῶν γλώσση

(٦) له (موهبة) اللسان والترجمة: λῶσαν ἔχει, ἑρμηνείαν ἔχει

(٧) حين أُصلّي بلسان فإنّ روحيّ تُصلّي: ean proseucwmai glwssh| to. pneúma, nou p.ouseucetai

(٨) أنتم أيضاً إذا أعطيتم باللسان كلمة واضحة (الإشارة إلى إلقاء خطاب): uniej dia. thj glwsshj ean nh.

eushmon logon dwte

ينفرد بالحديث عن التكلم بالسنة الناس والملائكة^(٩) (١٣ : ١)، مع العلم أنّ كتاب الأعمال يذكر التكلم بالسنة أخرى^(١٠) (أع ٢ : ٤)، في حين أنّ خاتمة إنجيل مرقس تتطرّق بالأحرى إلى التكلم بالسنة جديدة^(١١) (مر ١٦ : ١٧).

إنّ العبارة الأكثر وضوحاً بين كلّ هذه العبارات هي تلك التي استعملها كتاب الأعمال (التكلم بالسنة أخرى)؛ فهي تُشير إلى التكلم بالسنة مختلفة عن الألسنة المعتادة ضمن الجماعة المُصلّية، وفي الوقت عينه تكون هذه الألسنة غريبة عن لغة الشخص الذي ينطق بها لأنّها تختلف عن لغته التي يعرفها حين يكون في حياته اليومية خارج وقت الصلاة.

تلقت انتباهنا عبارة "السنة الملائكة" الواردة في آ ٣ لأنّها تتمايز عن اللغات البشرية المعروفة. ربّما اختبر بولس السنة الملائكة عندما اختطف إلى الفردوس حيث سمع كلاماً لا يقدر بشر أن ينطق به ولا يجوز له أن يذكره (٢ كو ١٢ : ٤). لكنّ ثقافة بولس اليهودية تدفعنا إلى الاعتقاد أنّه يتأثر أيضاً بتعليم الرابانيين الذين يعتبرون أنّ البشر والملائكة ينفردون عن سائر المخلوقات بقدرتهم على عبادة الله بواسطة كلماتهم^(١٢).

إذا استطاع أحد الإخوة، بواسطة التكلم بالسنة الناس والملائكة، أن يلفظ ضمن الجماعة كلاماً سامياً دون أن تُحرّكه المحبّة فلا منفعة من هذا الكلام لأنّه يُشبهه النحاس الذي يطنّ أو الصنج الذي يرنّ. استعان بولس بصورة النحاس (خَلْقوس، cal koj) لأنّه يُذكره بألة نحاسية (خَلْقيون) صوتها قويّ،

(٩) إن أتكلّم بالسنة الناس والملائكة: ¶Ean taij glwssaij twh anqrwpwn lalw/kai. twh agge|wn

(١٠) التكلم بالسنة أخرى: lalēh eteraij glwssaij

(١١) يتكلمون بالسنة جديدة: glwssaij lalh̄sousin kainaij

(١٢) يعبد البشر الله حين يتلون صلاة "الشمعا": "إسمع يا إسرائيل، الربّ إلهنا وحده هو الله" (تش ٦ :

٤ ي) في حين أنّ الملائكة يُسبحونه قائلين: "قدّوس قدّوس قدّوس إله الصّباؤوت" (أش ٦ : ٣). رج :

B. GERHARDSSON, "The Parable of the Sower and its Interpretation", *NTS* 14 (1967-1968) 165-193.

كانت تُعلّق في المعابد وعلى الأشجار المقدّسة حيث يُعبد دودون^(١٣)؛ أمّا الصنج (كيمبالون، kumbalon) فهو آلة موسيقيّة يُمسك الرجل بيديه باثنتين منها، فيضرب الواحدة على الأخرى بحسب إيقاع موسيقيّ^(١٤)، مع العلم أنّ الطقوس اليهوديّة عرفت، في كتاب المزامير (مز ١٥٠ : ٥، بحسب السبعينيّة)، النحاس الذي يطنّ.

لعبت هذه الآلات دورًا في الديانات السريّة (religions à mystère)، وبشكل خاصّ في معابد سيبيل وديونيسوس^(١٥) بهدف استمالة سمع الآلهة أو لطرده الشياطين، وكانت هذه الآلات تُسبّب شعورًا مصحوبًا بالنشوة عند المؤمنين. إنّ الطابع الوثنيّ لهذه الآلات يجعلها في موقع الاحتقار من قبل الرسول. استعمل السفسطائيّ زينوب بسخرية عبارة "النحاس الفارغ" (دودونايون خلقيون)^(١٦) للدلالة على الخطباء الذين يُطيلون خطباتهم دون أن يُعلّموا المُستمعين شيئًا، ولعلّ هذه الاستعارة تُشير هنا إلى غياب الحيويّة عن هذه الخطب^(١٧).

٢ . ب . إمتلاك موهبة النبوءة (آ ٢٢ أ)

بعد معالجة مسألة التكلم بالألسنة (آ ١) ينتقل الرسول إلى المواهب التي يعتبرها أسمى من التكلم بالألسنة (١٤ : ١٤ ي)، وبشكل خاصّ موهبة النبوءة. عرفت الكنيسة الأولى أنبياءها (رو ١٢ : ٦) الذين كانوا يُمارسون النبوءة إمّا منفردين مثلما كانت الحال عليه مع يهوذا وسيلا (أع ١٥ : ٣٢) وأغابوس (أع ٢١ : ١٠ ي)، وإمّا برفقة المُعلّمين (أع ١٣ : ١-٢)، كما أنّ بعض النساء قد تنبّأن (أع ٢١ : ٩؛ رج ١ كو ١١ : ٥). لا يُشير الرسول بكلمة "النبوءة" إلى مهمّة الأنبياء

(13) Cf. Dodonaion chalcieon : Pindare, fragm. 48; H. RIESENFELD, « Note supplémentaire sur 1 Cor. 13. L'airain sonnante », *Coniect. Neotest.* 12 (1948) 50-53.

(14) Cf. PINDARE, *Fragm.* 48.

(15) Cf. EURIPIDE, *Bacchantes* 124.

(١٦) العبارة التي يستعملها: ο τάλω γλῶσση.

(17) Cf. ZÉNOBE, *Proverbes* 6, 5 (Corpus paroemiographorum, 1839, p. 162).

أمثال أشعيا وإرميا وغيرهم، بل المقصود نبوءة^(١٨) مرحليّة يتمتّع بها بعض المؤمنين. كان الأنبياء المسيحيّون يحضّون المؤمنين ويشدّدونهم إنطلاقاً من الكتّاب، ويطبّقون كلام الله على واقع جديد، مُبرهين كيفية تحقيق مواعيد الله.

٢ . ج . الإطّلاع على الأسرار والمعرفة (آ ٢ ب)

عن آية أسرار يجري الحديث هنا؟ أشار بولس مراراً في رسائله إلى الأسرار (ميسثيريا، *musthria*) مؤكّداً أنّه يتكلّم بحكمة الله في سرّ (١ كو ٢: ٧)، ولم يخشَ أن ييوح للكورنثيين بالسرّ الذي يعرفه (١ كو ١٥: ٥١)، وهكذا فعل مع أهل روما (رو ١١: ٢٥)؛ بعد الحديث عن موهبة النبوءة، تطرّق بولس إلى الإطّلاع على الأسرار والمعرفة، وهو يريد أن يجعل رباطاً في ما بينها: إنّ موهبة النبوءة تتركز على تعليم الجماعة المسيحيّة، وهذا الأمر يُلزم النبيّ المُعلّم أن يكون مُلمّاً بالأسرار والمعرفة حتى يستطيع إقناع الآخرين بصواب رأيه.

يؤكد بولس أنّ الحصول على المعرفة (غنوزيس، *gnwsi j*) لا ينفع شيئاً؛ هل نحن أمام مواجهة بين الفكر المسيحيّ والغنوصيّة؟ تزامنت الفلسفة الغنوصيّة التي تركز على المعرفة (غنوزيس) مع كتب العهد الجديد، لكنّ مسألة أقدميّة الغنوصيّة أو الكتّاب المسيحيّة لم تُحسم بعد، وربّما تأثرت المسيحيّة والغنوصيّة كليهما من الفلسفة اليونانية. نُشير هنا إلى أنّ بولس استعمل، في الفصلين الأوّل والثاني من هذه الرسالة، كلمة "الحكمة" (صوفيا، *sofia*) وكلمة "المعرفة" في معنى متشابه، مُعتبراً أنّ الحكمة والمعرفة لا نفع لهما إن لم يكن الله مصدرهما، مع العلم أنّ الرسول قابل في ٨: ١-٣ بين معرفة تتباهى ومحبة تبني. لكننا يجب أن نأخذ بعين الاعتبار تأثير الديانة اليهوديّة على تعليم بولس في مسألة المعرفة، فالبحث الدينيّ

(١٨) يعتبر بولس أنّ موهبة النبوءة لها ثلاثة أهداف: البنيان والمناشدة والتشجيع (١٤: ٣-٥).

اليهودي ينتظر تجلي وحي الله في الكتب^(١٩).

٢ . د . الإيمان الذي ينقل الجبال (آ ٢ ج)

حين يجري الحديث عن الإيمان الذي ينقل الجبال لا نستطيع أن ننفي تأثير المصادر التي استقى منها الإنجيليون أمورًا مُشابهة (مر ١١ : ٢٣؛ مت ١٧ : ٢٠؛ ٢١ : ٢١)، مع العلم أن هذه المصادر رُبما وصلت إلى بولس عبر التقليد الشفوي؛ لكنّ الرابطين استعملوا قول "نقل الجبال" للدلالة على إمكانية حدوث الأمور المستحيلة^(٢٠). إذا امتلك الإنسان معرفة الكتب وقدرة تعليمها للآخرين بواسطة موهبة النبوءة ولم تكن فيه المحبة، يظنّ نفسه عملاقًا، في حين أنّه يُشبهه العدم.

٢ . هـ . التضحية (آ ٣).

عالج بولس في آ ١ - ٢ ماذا يُمكن أن نمتلك (موهبة التكلم بالألسنة ومواهب النبوءة والمعرفة)، وينتقل الآن إلى الأمور التي يُمكن أن نعملها، فيعرض مثلين من التضحية القصوى: التضحية بالمقتنيات، تليها التضحية بالذات.

٢ . هـ . ١ . التضحية بالمقتنيات (آ ٣ أ)

يقول الرسول إنّ توزيع الممتلكات للفقراء^(٢١) دون وجود دافع المحبة هو عمل بدون قيمة، ولكن هل يُمكن أن يقوم الإنسان بهذه التضحية دون التمتع بفضيلة المحبة؟ ربّما يحدث هذا الأمر إذا كان الدافع التباهي أو الرغبة في المكافأة السماوية. نُشير هنا إلى أنّ كتاب الأعمال يُخبرنا عن سخاء برنابا الذي باع حقله وألقاه عند أقدام الرسل (أع ٤ : ٣٦-٣٧). يُفكر بولس بالتضحيات

(19) J. DUPONT, *Gnosis, La connaissance religieuse dans les épîtres de Saint Paul*, Louvain, 1949.

(20) *Sanh 24a; Ber 60a.*

(٢١) يقول كتاب الأعمال إنّ كنيسة أورشليم عاشت الفقر الاختياري وتقاومت ممتلكاتها في ما بين أعضائها (أع ٤ : ٣٤-٣٦).

التي يُمكن أن يُقدّمها الإنسان ليكون مرضياً أمام الله، ولكنها لا ترتدي أية قيمة أمامه إذا كانت المحبّة غائبة عنها.

٢ . ه . ٢ . التضحية بالذات (آ ٣ ب)

وردت إختلافة (variante) في آ ٣ ب، فالآباء اللاتين والفولغاتا تبثوا المخطوطات^(٢٢) التي تقول: "إِنْ سَلَّمْتُ جَسَدِي كِي أُحْرَقَ" (كاوسيسوماي، kauqsomai)، في حين أنّ المخطوطات^(٢٣) الأكثر قِدْماً تقول: "إِنْ سَلَّمْتُ جَسَدِي كِي أَفْتَخِرَ" (كاوخيسوماي، kauchsomai).

٢ . ه . ٢ . أ . إِنْ سَلَّمْتُ جَسَدِي كِي أُحْرَقَ

فضّل الشرح التقليديّ هذه القراءة لأنّها تُذكّرنا ببعض الشهداء المسيحيّين الذين قاموا بمثل هذه التضحية، مع العلم أنّ الفصل الثالث من كتاب دانيال يذكر الشباب الثلاثة الذين أسلموا أجسادهم للاستشهاد (٣: ٢٨)، كما أنّ كتاب المكابيين (٢ مك ٧) يعرف استشهادات مماثلة، وقد ذكرها أوريجان في كتابه: التحريض على الاستشهاد؛ لا بُدّ هنا من الإشارة إلى أنّ كاتب الرسالة إلى العبرانيين يُخبر قراءه عن الآباء والأنبياء الذين أخدموا أجيح النار^(٢٤) (عب ١١: ٣٤).

لا تتبنّى معظم الترجمات في أيّامنا قراءة الإختلافة "كي أُحْرَقَ"؛ فالصعوبة الأولى نجدها على مستوى قواعد اللغة؛ فالقسم الأوّل من الآية يستعمل صيغة المُتكلّم المفرد في صيغة المعلوم "سَلَّمْتُ"، في حين أنّ القسم الثاني من هذه

(٢٢) تردّدت المخطوطات في إيراد كلمة "كاوسيسوماي"، kauqsomai، فظهرت أربعة إختلافات، لكننا لا نجد فرقاً ملحوظاً في ما بينها؛ فالمعنى العامّ لهذه الإختلافات يُشير إلى تسليم الجسد للحرق. أهمّ هذه المخطوطات: C, D, F, G, K, L.

(٢٣) من بينها: مخطوط شبيستر بيتي والسينائيّ والإسكندرانيّ والفاتيكانيّ: A, B, p⁴⁶.

(٢٤) من بين المُدافعين عن تسليم الجسد للحرق، رج:

الآية يستعمل صيغة المجهول "لِيُحْرَق"، ونحن كُنَّا ننتظر قراءة أخرى: "إن سَلِمْتُ جسدي لأُحْرَق"؛ أما الصعوبة الثانية التي تعترضنا فهي تاريخية لأن الكنيسة الأولى، حين حرّر بولس رسالته الأولى إلى الكورنثيين (حوالي العام ٥٥ قبل العنصرة)، كانت تجهل هذا النوع^(٢٥) من الاستشهاد؛ فهل يُمكن أن يضع الرسول حالة الاستشهاد حرقاً كنموذج لقراء يجهلونه؟

في سبيل تجاوز هذه الصعوبات، إقترح بروشين (Preuschen) أنّ تسليم الجسد للحرق يُذكرنا بالحديد المُحمّى الذي كان يُوضع على أجساد العبيد فيترك علامة عليها؛ في هذه الحالة، تكون الإشارة إلى مسيحيين باعوا ذواتهم وحرّيتهم وأضحوا عبيداً^(٢٦) ليقدموا الثمن إلى الفقراء، وهذه القراءة تُشكّل تدرّجاً يتوافق مع الإطار الذي يذكر في آ ٣٣ أشخاصاً باعوا ممتلكاتهم للفقراء، لكنهم احتفظوا بحرّيتهم؛ نُشير هنا إلى أنّ إعطاء الجسد يُشير إلى الاستشهاد بإرادة ذاتية دون وجود الإكراه، مع العلم أنّ الاستشهاد كان يجري عادة عنوة حيث كان الشهداء يُساقون إلى الموت.

٢ . هـ . ٢ . ب . إن سَلِمْتُ جسدي كي أفخر

هذه القراءة تفرض نفسها لغوياً بسبب استعمال الشخص الأول المُتكلم في صيغة المعلوم (أفخر)، علماً أنّ الفعل "سَلِمْتُ" هو بدوره في صيغة المعلوم؛ نجد هنا إشارة إلى بيع الذات للعبودية بهدف التباهي والبحث عن المجد. يُشكّل هذا التصرف قِمة في التضحيات التي يُقدمها الإنسان المدفوع بالمحبة: فالتضحية الأقلّ شأنًا تكمن في الحسنة حين نبيع المقتنيات لإطعام المساكين، في حين أنّ التضحية المهمة تتمثل في بيع الذات بهدف التفاخر.

(٢٥) إندلعت أحداث الثورة الشعبيّة التونسية في السابع عشر من كانون الأول ٢٠١٠ تضامناً مع الشاب الذي قام بإضرام النار في جسده في نفس اليوم تعبيراً عن غضبه على بطالته.

(٢٦) نفهم كلام بولس حين نقارنه مع رسالة كليمان إلى الكورنثيين ٢: ٥٥ حيث يقول إنّ العديد من المسيحيين باعوا ذواتهم لتجارة العبيد وخصّصوا الأموال لتغذية الفقراء.

لا يزال التردد حول اختيار القراءتين المختلفتين موضع نقاش، ولم تُحسم المسألة بعد^(٢٧)، خاصة وأن المخطوطات لا تتفق حول هذه المسألة.

٣ . المقطع الثاني: ميزات المحبة (آ ٤-٧)

برهن الرسول في المقطع الأول من نشيد المحبة (آ ١-٣) أن وجود المحبة ضروري لشخصية المسيحي، وينقل الآن إلى وصف هذه المحبة، فيعدد ست عشرة ميزة، البعض منها إيجابي، والبعض الآخر يتخذ منحى سلبيًا. ويريد الرسول أن يُعلم قرائه أن المحبة هي القوة التي تُحرّك عملنا، حتى ولو كانت المواهب موجودة؛ لا نستطيع أن نتوصل إلى معرفة المعنى الدقيق للميزات التي ينسبها بولس إلى المحبة لأن البعض منها لها شبهة في ما بينها، كما أن كل ميزة لها قيمة خاصة بها في نظر الرسول؛ فالكلمات المُستعملة لوصف المحبة تتضمن مفهومًا يتجاوز واقع الحال الذي تعيش فيه كنيسة كورنتوس.

٣ . أ . صبر المحبة ورفقها (آ ٤ أ)

المحبة تصبر "ماكروسوماي" (makroqumei)، وهذا الموقف يتخذه الإنسان المُحب أثناء التعرض للظلم، وهو يقتضي تحمّل المظالم دون غضب أو يأس؛ في هذا المجال، يثبت خدام الله في شدائدهم بعفاف ومعرفة وصبر ولطف وبالروح القدس والمحبة (٢ كو ٦: ٦). ويقول الرسول إلى أهل كورنثوس^(٢٨) في هذا الشأن: "إلبسوا عواطف الحنان واللطف والتواضع والوداعة والصبر" (٣: ١٢؛ رج أش ٥: ١٤)؛ ويعتبر أن فضيلة الصبر تنطبق أيضًا على الله (رو ٢: ٤؛ ١ بط ٣: ٢٠).

(27) Cf. ANDREW S. MALONE, "Burn or Boast? Keeping the 1 Corinthians 13, 3 Debate in Balance", *Biblica* 90 (2009) 400-406; C. PERERA, "Burn or Boast? A Text Critical Analysis of 1 Cor 13, 3", *Filologia Neotestamentaria* 18 (2005) 111-128.

(٢٨) حين يُعدّد الرسول ثمار المحبة في رسالته إلى أهل غلاطية (٥: ٢٢) يذكر الصبر بعد المحبة.

المحبة ترفق (خريستوتاي، crhsteuetai)؛ فالرفق ميزة تدلّ على طيبة^(٢٩) وتهذيب نابعين من القلب، وقد استعان يسوع بهذه الميزة ليصف نيره حين قال: "نيري هيّن (خريستوس، crhstoj) وحلمي خفيف" (مت ١١: ٣٠)، كما أنّ الذي يشرب الخمر المعتقة لا يرغب في الخمر الجديدة لأنّه يقول: الخمر المعتقة أطيب (خريستوس، crhstoj) (لو ٥: ٣٩).

٣ . ب . ميزات تجهلها المحبة (آ ٤ب-١٦)

ترد في هذه الآيات سلسلة من الميزات السلبيّة التي لا تنطبق على المحبة، وهي تعكس واقع الحال الذي تعيشه كنيسة كورنتوس؛ بمعنى آخر، يُحذّر الرسول أهل هذه المدينة من تصرّفاتهم الغريبة عن المحبة، ونحن نعلم أنّ الرسول أقام في كورنتوس ١٨ شهرًا (أع: ١٨: ١١)، وهي مهلة كافية تسمح للرسول بالتعرّف على طريقة حياة المؤمنين هناك عن قرب.

المحبة لا تحسد^(٣٠) (زيلوي، zhl oi)؛ يأخذ هذا الفعل أحيانًا معنىً إيجابيًا وأحيانًا أخرى معنىً سلبيًا مُنتَقصًا (sens péjoratif). يظهر الوجه الإيجابي في الوَرع الدينيّ الذي يجب أن يتحلّى به الكورنثيون حين يقول لهم بولس: إرغبوا (زيلوتي، zhl oute) في المواهب العظمى" (١٢: ٣١؛ ١٤: ١)، مع العلم أنّ الله نفسه يمتلك هذه الغيرة (زيلو، zhl ow) (٢ كو ١١: ٢). أمّا الوجه السلبيّ، وهو المقصود في نشيد المحبة، فيظهر في موقف الكورنثيين الذين لا يزالون بشريين بسبب الحسد (زيلوس، ζηλος) والخصام الذي يعرفونه بعد انخراطهم في تحزّبات (١ كو ٣: ٣)، علمًا أنّ هذه الصفة تُطلق على الغيورين (zélotes) المُتعصّبين دينيًا، ونحن نعرف منهم الرسول سمعان الغيور (زيلوتين، zhl wthn؛ لو ٦: ١٥).

(29) C. Spico, « Bénignité, mansuétude, douceur, clémence », *Rev. Bibl.* 54 (1947) 321-339.

(٣٠) في هذه الميزة لا يقصد الرسول "الحسد" (فسونوس، φσνονς) الذي يذكره عادة الى جانب بعض العيوب، مثل القتل والسكر وغيرها (رو ١: ٢٩؛ غل ٥: ٢١).

المحبّة لا تتفاخر (بيربيروتاي، perpereuetai)^(٣١)، ولا تنتفخ (فيزيوتاي، fusiputai)^(٣٢)؛ تجهل المحبّة هذا الثنائيّ المُتشابه من العيوب التي يتميّز بها صاحب الروح المُتبجّح. كان المؤمنون في كنيسة كورنتوس يتفاخرون بسبب حكمتهم ومعرفتهم (١ كو ١: ١٨-٣١)، فلذلك يُنبههم الرسول إلى ضرورة الابتعاد عن هذا العيب. يُحدّر الربّ يسوع تلاميذه من تصرّف الفريسيين الخبثاء الذين يتفاخرون، فيجذبون نحوهم إلتفات الناس حين يصنعون الصدقة (مت ٦: ٢) والصلاة (مت ٦: ٥) والصوم (مت ٦: ١٦). إنّ التباهي أمام أعين الآخرين هو ميزة نهاية الأزمنة (٢ تم ٣: ٢)، كما أنّ الكبرياء يجرّ العقاب الذي لقيه إبليس (١ تم ٣: ٦). لم يحسب الربّ يسوع مساواته لله غنيمة، بل أخلى ذاته مُتخذاً صورة العبد (فل ٢: ٦) لأنّه وديع ومتواضع القلب (مت ١١: ٢٩).

المحبّة لا تُسيء (أسخيموني، aschmonei)؛ من يعرف المحبّة لا يُسيء إلى الآخرين، أي أنّه يجب أن يتصرّف بلباقة؛ يستعين الرسول بهذه الميزة حين يُنظّم شؤون كنيسة كورنتوس بهدف تصحيح الخلل، فيطلب من العذراء ومن المرأة التي لا زوج لها أن تتسلّحاً باللباقة (إسخيمون، euschmwn) (١ كو ٧: ٣٥)، كذلك لا يجب أن يُسيء (أسخيمونين aschmonein) أحد إلى عذراء (١ كو ٧: ٣٦).

المحبّة لا تطلب ما لنفسها؛ لا تعرف المحبّة حبّ الذات؛ فالرسول لم يكرز بنفسه بل بيسوع المسيح الربّ، وأضحى خادماً للكنيسة من أجل المسيح (٢ كو ٤: ٥)؛ يقول في رسالته إلى الكورنثيين: "لا تسعوا وراء مصلحتكم بل خير الآخرين" (١٠: ٢٤)؛ فقد عمِل ليلاً ونهاراً لئلا يُثقل على أحد (أع ١٨: ٣)، وهو يشتكي كيف يسعى الآخرون إلى مصلحتهم الشخصية وينسون ما يتعلّق

(٣١) لا يرد الفعل "تتفاخر = بيربيرو" في العهد الجديد إلا في هذه الآية.

(٣٢) نجد الفعل "إنتفخ" ٦ مرّات في رسالتنا (٤: ٦، ١٨، ١٩، ٥: ٢، ٨: ٤١، ١٣: ٤)، ولا نجده خارج هذه الرسالة، في العهد الجديد، إلا في الرسالة إلى أهل كولوسي (كو ٢: ١٨).

بالمسيح^(٣٣) (فل ٢ : ٢١).

المحبة لا تحتدّ؛ يتصرّف أحياناً بولس بهذه الطريقة السلبيّة حين يصطدم
بتصرّف ينافي الإنجيل؛ فقد احتدّ بقوة بسبب أصنام أثينا المتعدّدة (أع ١٧ :
١٦).

المحبة لا تحسب الشرّ؛ تُشير هذه الميزة حرفياً إلى تدوين الدّين؛ وفي هذا
المجال يقول كتاب زكريّا: "لا يُفكّر أحد في السوء على قريبه في قلوبكم"
(زك ٨ : ١٧)؛ في أيام بولس، جرت العادة عند بعض المسيحيّين أن يُسجّلوا
ويحسبوا أخطاء الآخرين، فيُنّبّههم الرسول من هذا التصرّف.

المحبة لا تفرح بالظلم؛ يُقابل الرسول هذه الميزة السلبيّة مع الميزة
الإيجابيّة التي تليها: "بل تبتهج بالحقّ" للتأكيد أنّ المحبة تُهلّل للعدالة والحقّ.
كنا ننتظر أن يُقارن الرسول بين الظلم (أديكيا، adikia) والعدل (ديكاوسيني،
dikaiosunh) (رو ١٩ : ١١) لأنّ الظلم هو نقيض العدل، ولكننا نتفاجأ،
فالتقابل يحصل بين الظلم والحقّ (ألثيا، al hgeia)، وقد اعتاد الرسول على
المقارنة^(٣٤) بينهما؛ فهو يقول إلى أهل روما إنّ غضب الله أُعلن على كُفر الناس
وُظلمهم، فهُم يحجزون الحقّ في الظلم (رو ١ : ١٨؛ رج ٢ : ٨).

يُميّز هذا التقابل موقف المحبة الانفعاليّ إزاء الخير والشرّ، فلا تستطيع
العيوب أن تجعل قلب المسيحيّ المُفعم حبّاً أن ينحرف عن ردّات فعله
الاعتياديّة التي تقضي بالابتهاج دائماً بالخير الذي يتحقّق وبالحزن من الشرّ.

(٣٣) إجتماع الرسل حول يسوع ليرووا له ما صنعوا وعلموا (مر ٦ : ٣٠)، في حين أنّ بولس وبرنابا، بالعكس، أخيراً
الرسول أنفسهم عن العظائم التي صنعها الله معهم (أع ١٥ : ٤).

(٣٤) نجد التقابل نفسه في ٢ تس ١٢ : ٢ : لا يُصدّقون الحقّ بل يفرحون بالظلم.

٣ . ج . ميزات المحبة الإيجابية (أ ٦٦-٧)

المحبة تبتهج بالحق؛ تأخذ كلمة "الحق" هنا معنى الاستقامة والأمانة والنزاهة والصدق، وهي ميزات لا تتفق مع الظلم. نلاحظ أن المحبة تتصرف بطريقة فريدة إزاء تصرفات الآخرين السلبية والإيجابية؛ فهي لا تحسب الشر حين يُخطئ الآخرون، وتبتهج حين يتصرفون بنزاهة، وهذا يعني أنها تكشف ردة فعل واحدة إزاء التصرفات المتباينة، فهي لا تُميز بين العدو والقريب.

المحبة تحتمل كل شيء؛ يستعمل الرسول هذا الفعل في رسالته الأولى إلى أهل تسالونيكى حيث يقول لهم: "حين كنا غير محتملين (بمعنى: لما فرغ صبرنا)، رأينا من الأفضل أن نبقى وحدنا في أثينا" (١ تس ٣: ١)؛ المحبة تحتمل، أي أنها تُعاني، تبقى صامتة، تُغطي الإثم، بمعنى أنها تتغاضى عنه وتسامح.

المحبة تُصدّق^(٣٥) (بيستويائي، pisteupei) كل شيء، المحبة ترجو كل شيء؛ حين يُؤكد الرسول أن المحبة تؤمن وترجو، يجعل رباطاً وثيقاً بين الإيمان والرجاء والمحبة، وهذه الآيات تُحضرنا لفهم العلاقة بين هذه الفضائل الثلاث في آ ١٣ التي تختم النشيد.

المحبة تصبر (هيبوميناي، upomenei) على كل شيء؛ وردت ميزة الصبر (ماكروثوميا) في آ ٤، ولن نظن أن الرسول يعمد هنا إلى التكرار لأنه يستعين الآن بكلمة أخرى (هيبوميني)، ونحن نجد فرقاً طفيفاً بين الفعلين لأن الصبر (ماكروثوميا) هو ردة فعل إزاء صعوبات تواجهنا في حياتنا الحالية، في حين أن الصبر (هيبوميني) يتوجه نحو المستقبل لأنه يرتبط بفضيلة الرجاء التي تسبقه والتي لها رنة إسكاتولوجية. بعبارة أخرى نقول إن الفعل "تصبر" (إيُوميني) يعني أن المحبة تبقى (حين يذهب الآخرون)، وتبقى ثابتة (حين يهرب الآخرون).

(٣٥) هذه الصفة تعني حرفياً: تؤمن.

٤ . المقطع الثالث: بين الزائل والدائم (آ ٨-١٢)

يُشدّد الرسول في هذه المقطوعة على تفوّق المحبة على كلّ المواهب، ويؤكد أنّ كلّ ما هو جزئيّ وناقص سينتهي أمام كلّ ما هو ثابت ودائم؛ ستحلّ الرجولة محلّ الطفولة، والرؤيا المباشرة ستعقب الرؤيا بالمرآة. أثناء شرح هذه المقطوعة، يصطدم الشراح بصعوبات ترتبط بتصميمها أو بمضمون تعليمها؛ سنحاول أن نعرض باختصار التصاميم المُقترحة لفهم هذه المقطوعة ثمّ سنتطرق إلى التقابل بين الزائل والثابت.

٤ . أ . معنى المقطوعة في ارتباطها مع تصميمها

يشرح النقاد هذه المقطوعة بطريقتين مختلفتين لأنّهم يقترحون لها تصميمين مُتباينين يرتبطان بكيفية فهم معنى كلمة "بيتي" اليونانية، "تسقط"^(٣٦)، وبكيفية ربط آ ٨ أ "المحبة لا تسقط" إمّا بما قبلها وإمّا بما بعدها^(٣٧)؛ لا بُدّ من الإشارة هنا إلى أنّ ترجمة صلة الوصل (نوني دي، nuni de) التي ترد في بداية آ ١٣ ترتبط، هي بدورها، ارتباطاً وثيقاً بهذين التصميمين المُتباينين؛ فالتصميم الذي يربط آ ٨ أ بما قبلها، يُفضّل ترجمة صلة الوصل "نوني" بمعناها المنطقيّ، "لكن"، في حين أنّ التصميم الذي يربط آ ٨ أ بما بعدها يقترح ترجمة صلة الوصل "نوني" بمعناها الزمنيّ، "الآن". سنحاول أن نُلقي الضوء على هاتين الطريقتين^(٣٨) المُختلفتين في التحليل.

(٣٦) بعض الشراح يفهمها بمعنى "لا تزرع"، "لا تستسلم"، والبعض الآخر يفهمها بمعنى "لا تزول".
 (٣٧) فإذا ألحقت آ ٨ أ، "المحبة لا تسقط"، بما قبلها، يتحدّد القسم الثاني من النشيد بين الآيات ٤-٨ أ، فتكون آ ٨ أ خاتمة هذا القسم، ويُضحى القسم الثالث بين الآيات ٨ ب-١٢؛ أمّا إذا ألحقت آ ٨ أ بما بعدها فيتحدّد القسم الثاني بين آ ٤-٧، وتكون آ ٨ أ بداية القسم الثالث الذي يُضحى بين آ ٨-١٢.
 (٣٨) نجد نصوصاً بولسية كثيرة تفهم كلمة "نوني" بموجب هذين التحليلين؛ المعنى المنطقيّ، "لكن": ١ كو ٥: ٤١؛ ١٢: ١٨؛ ١٥: ٢٠؛ رو ٧: ١٧. المعنى الزمنيّ، "الآن": ٢ كو ٨: ١١، ٢٢؛ رو ٦: ٢٢؛ ٧: ١٥؛ ٢٣، ٢٥؛ ١: ٢١؛ ٢١، ٢٦؛ ٣: ٨.

٤ . ب . "المحبة لا تسقط" تُنهي توسع القسم الثاني

إذا ربطنا آ ٨ بالتوسّع الثاني الذي يسبقها، يُضحى معنى هذا المقطع كما يلي: يستعرض الرسول في آ ٤-٧ ميزات المحبة الإيجابية وميزاتها السلبية، فيؤكد أنّ المحبة تثبت في التجارب التي تتعرض لها، وتختتم آ ٨ "المحبة لا تسقط" (بمعنى: "لا تروح"، "لا تستسلم") هذا المقطع، وتتوجه مؤكدة أن لا شيء على الإطلاق يستطيع أن يتغلب عليها^(٣٩). في هذه الحالة، يبدأ المقطع الثالث في آ ٨ ب تحت عنوان: تفوق المحبة على المواهب العابرة والمواهب الثابتة، فيؤكد الرسول أنّ النبوءات والألسنة والمعرفة ستسقط، لكن (نوني دي) تثبت الفضائل الثلاث مجتمعة: الإيمان والرجاء والمحبة، غير أنّ المحبة هي أسمى من الإيمان والرجاء^(٤٠).

٤ . ج . "المحبة لا تسقط" تفتح توسع القسم الثالث

إذا ربطنا آ ٨ بالتوسّع الثالث الذي يليها، يُضحى المعنى كما يلي: بعد أن يستعرض الرسول في آ ٤-٧ ميزات المحبة الإيجابية والسلبية، ينتقل إلى مقطع جديد، فيقارن بين المحبة والنبوءات قائلاً: "المحبة لا تسقط" (بمعنى: "لا تزول"، "تثبت") لأنها أبدية، أمّا النبوءات والألسنة والمعرفة فستبطل... والآن (نوني دي) يثبت الإيمان والرجاء، في حين أنّ المحبة وحدها هي خالدة؛ هذا يعني أنّ ديمومة الإيمان والرجاء ترتبط بالزمن الحاضر، في حين أنّ المحبة تعرف الخلود الإسكاتولوجي.

(٣٩) يوحنا الذهبي الفم هو أول من تبني هذه الطريقة في التحليل. رج:

Jean CHRYSOSTOME, 33^e homélie sur la première épître aux Corinthiens ; voir aussi M. F. LACAN, « Les trois qui demeurent, 1 Cor 13, 3 », *RecDR* 46 (1958) 321-343; F. DREYFUS, « Maintenant la foi, l'espérance et la charité demeurent toutes les trois (1Cor 13, 13) », *Studia Paulina Congressus* I (1961) 403-412.

(٤٠) حول النقاشات المتعلقة بهذه المسألة، رج:

C. SPICO, *Agapè*, 1966, vol. II, p. 104-106 ; Marc François LACAN, « Les trois qui demeurent, 1 Cor 13, 3 », *RecSR* 46 (1958) 321-343.

٤ . د . مواهب عابرة ومحبة ثابتة (آ ٨-١١)

يتوجّه الرسول إلى المواهبين بقوله: أنتم تُجيدون المعرفة والنبوءة والتكلم بالألسنة ولكن هذه المواهب تبقى جزئية وغير كاملة، حتى ولو كانت مدفوعة من قوة الروح القدس. يكمن التقابل بين مواهب طنانة عابرة، وبين الميزات الدائمة للحياة الإلهية في المؤمنين؛ فالموهبة لا قيمة لها إن لم تُتوجّها المحبة.

النبوءات لها نهاية حين تصل إلى هدفها، وسيأتي يوم يتوقف فيه التكلم بالألسنة حين يُضحى بدون فائدة، كما أنّ المعرفة لن تكون لها أهمية؛ هذه المواهب هي جزئية، وهي تُشبه طفولة الإنسان الذي يُحلّل ويُفكر ويتصرّف كالطفل في سنّه المبكرة، أمّا حين يُضحى الإنسان في مرحلة الرجولة، فينتهي العابر مثلما ينتهي دور القمر حين تظهر الشمس. نلاحظ أنّ الرسول يستعمل صيغة المتكلم الجمع في آ ٩ (نعلم ونتنبأ جزئياً)، وهذا يعني أنّ الرسول يضع نفسه في المستوى ذاته مع المواهبين، لأنّه هو بدوره يمارس هذه المواهب؛ فهو يُمارس التكلم بالألسنة أكثر ممّا يتكلم كل أهل كورنتوس، لكنّه يؤكّد أنّه يُفضّل أن يقول خمس كلمات مفهومة يُعلّم فيها الآخرين من أن يقول عشرة آلاف بالألسنة (١ كو ١٤ : ١٨-١٩).

٤ . هـ . رؤيا بالمرأة أم وجهًا لوجه؟ (آ ١٢)

يقول الرسول: الآن أرى بشكل غامض وبطريقة غير مباشرة كما في مرآة ولكن حينئذٍ سأرى وجهًا لوجه^(٤١). تكمن المقارنة في آ ١٢ في الكلمتين: الآن - آنذاك، بين حالتنا الحاضرة كبشر محدودين باللحم والدم، حتى ولو سكن فينا الروح، وبين الحالة السماوية التي سندخل فيها حين نلتقي بالمسيح: الآن نرى كما في المرآة، آنذاك سنعرف كما كنا معروفين. حين ننظر في المرآة نرى الأشياء بطريقة غير مباشرة وبشكل غامض، وهذه إشارة إلى غموض

(٤١) يؤكّد كتاب الخروج أنّ رؤية الله هي غير ممكنة، فالذي يرى وجه الله يكون مصيره الموت (خر ٣٣ : ٢٠)؛ فالأبرار يستطيعون رؤية الله بعد موتهم (تك ٣٢ : ٣٠، خر ٣٣ : ٢٠، تث ٣٤ : ١٠).

النبوءة والمعرفة والتكلم بالألسن، في حين أنّ الرؤيا وجهًا لوجه وبشكل كامل ترتبط بالمحبّة.

شرح النقّاد صورة المرأة بطرق مختلفة^(٤٢)؛ يرى البعض أنّ بولس استعان بهذه الصورة لأنّ نوعيّة المرايا المعاصرة له كانت سيّئة ولم تكن تعكس الصورة إلّا بغموض، وهكذا استطاع أن يقارن بين المواهب والمحبة. غير أنّ البعض يُشدّدون على تأثير نظرية افلاطون حول الرؤية غير المباشرة؛ فالإنسان يعيش في الكهف ولا يرى إلا ظلّ الأشياء، وعليه أن يخرج من الكهف ليرى الأمور على حقيقتها.

هل تأثر بولس بكتاب العدد الذي يقول إنّ الله تكلم مع موسى بالحقائق وليس بالألغاز، "إينيغماتي" (١٢: ٨)، مع العلم أنّ التقابل هناك يجري بين التكلم بالألغاز وبين التكلم ممّا لفم، أي بشكل أكيد؟ ولكنّ بولس استبدل عبارة "ممّا لفم" الواردة في كتاب العدد بعبارة "وجهًا لوجه"، لأنّ الإطار يُشير إلى الرؤيا وليس إلى الحوار.

٥ . نهاية النشيد : خلود المحبّة (آ ١٣)

إنّ صلة الوصل (نوني دي) التي تظهر في بداية هذه الآية تحمل أحياناً، كما رأينا أعلاه، المعنى المنطقيّ، فنفهم أنّ الفضائل الثلاث هي خالدة وثابتة ومتلازمة في الحياة الإسكاتولوجيّة، وتحمل أحياناً أخرى المعنى الزمنيّ لتُشدّد على خلود المحبّة وحدها، في حين أنّ ثبات الإيمان والرجاء يقتصر على الحياة الحاضرة فقط. بالرغم من تباين الطريقتين في التحليل، يُفضّل بعض الشّراح^(٤٣) التوفيق بين المعنيين؛ فالإيمان والرجاء يرتبطان بالحياة الحاضرة للمؤمنين، ولكنهما يُحضّران، في تعليم الرسائل البولسيّة، الحياة مع المسيح،

(42) Michael FISHBANE, "Through the Looking Glass: Reflections on Ezek 43:3, Num 12:8 and 1 Cor 13:8", *Hebrew Annual Review* 10 (1986) 63-74.

(43) Cf. R. KIEFFER, *Commentaire de 1 Cor*, p. 68-69.

وهذا يعني أنّهما يتضمّنان في كلّ الأحوال بُعدًا إسكاتولوجيًا، لكنّ المحبة هي أسمى منهما لأننا نرى بوضوح خلودها في الأبدية.

خاتمة

في بداية النشيد (١٢ : ٣١)، يدلّ الرسول الكورنثيين على الطريق الأفضل، وهو يعرف أنّهم يسلكون طريق الصلاة التي تركز على بعض المواهب الفردية التي يتمتّع بها بعض المُصلّين هناك؛ هم يظنون أنّ ممارسة المواهب تضعهم في صلب الخلاص الإسكاتولوجي، ولكنّ المحبة هي الطريق الأفضل وهي الأسمى بين كلّ المواهب، لأنّها وحدها ثابتة وخالدة، فهي تشارك في الله غير المتناهي. نتعرّف إلى المحبة بواسطة أعمال تحمل سميتها التي تتطابق مع السمة الإلهية.

نختبر عدّة أوجه للمحبة في أيامنا فنحن نعرف المحبة (فيليا، filia) التي تجمع الأصدقاء في رباط اجتماعي، كما أنّ الأهل وأبناءهم يتبادلون نوعًا آخر من المحبة، وهو الحنان (ستورغي، storgh)، في حين أنّ العُشاق يُعبّرون عن حبّ شهوانيّ يربطهم (إروس، eroj) جسديًا وعاطفيًا؛ غير أنّ محبة (أغابي، agaph) القريب التي تستمدّ جذورها من محبة الله هي الأسمى بين كلّ هذه الأشكال؛ الله محبة (١ يو ٤ : ٨)، وهو يُحبّنا محبة إلهية أبدية غير مشروطة تفوق طبيعتنا البشرية، ويطلب منّا ابنه المُتجسّد يسوع أن نُحبّ بعضنا بعضًا كما أحبّنا وبذل ذاته عنّا (يو ١٣ : ٣٤).

لا يعرض بولس تحديدًا نظريًا يصف فيه جوهر المحبة، بل يُشير إلى كيفية عملها ونشاطها، فيستعين ببعض الأفعال ("تصبر"، "ترفق"، "لا تحسد") ليصفها، مُبرهنًا أنّها في مجال العمل الدائم، وهكذا فعَل كاتب الرسالة إلى العبرانيين، في معرض حديثه عن الإيمان (عب ١١)؛ فهو لا يذكر تحديدًا له بل يكتفي بالإشارة إلى نشاطه ومفاعيله.

رفع النشيد الذي عالجنه المحبة عالياً، وأجلسها على عرش يسمو على كل المواهب، ويتفوق على سائر الفضائل الإلهية: إنها محبة نابعة من قلب الله، وتتغلغل في قلوب المؤمنين، لتتجلى في أعمال تُذكرنا بمحبة المسيح الذي ارتفع على الصليب ليمنحنا الفداء.

المراجع

- CHRYSOSTOME Jean, *33^e homélie sur la première épître aux Corinthiens*.
- DREYFUS F., « Maintenant la foi, l'espérance et la charité demeurent toutes les trois (1Cor 13, 13) », *Studia Paulina Congressus I* (1961) 403-412.
- DUPONT J., *Gnosis, La connaissance religieuse dans les épîtres de Saint Paul*, Louvain, 1949.
- EURIPIDE, *Bacchantes* 124.
- FISHBANE Michael, "Through the Looking Glass: Reflections on Ezek 43:3, Num 12:8 and 1 Cor 13:8, *Hebrew Annual Review* 10 (1986) 63-74.
- FOCANT E. G. C., « 1 Corinthiens 13. Analyse rhétorique et analyse de structures ». *The Corinthian Correspondence*, ed. R. Bieringer, BETL 125; Leuven 1996, p. 222, n. 274.
- GERHARDSSON B., "The Parable of the Sower and its Interpretation", *NTS* 14 (1967-1968) 165-193.
- HÉRING Jean, *La première épître de Saint Paul aux Corinthiens* (Commentaire du NT VII), Delachaux et Niestlé, 1959, p. 115-122.
- KIEFFER R., *Commentaire de la première épître de Saint Paul aux Corinthiens* (Lectio Divina 85), Paris 1975.
- LACAN M. F., « Les trois qui demeurent, 1 Cor 13, 3 », *RecDR* 46 (1958) 321-343.

- LACAN Marc François, « Les trois qui demeurent, 1 Cor 13, 3 », *RecSR* 46 (1958) 321-343.
- MALONE Andrew S., “Burn or Boast? Keeping the 1 Corinthians 13, 3 Debate in Balance”, *Biblica* 90 (2009) 400-406.
- PERERA C., “Burn or Boast? A Text Critical Analysis of 1 Cor 13, 3”, *Filologia Neotestamentaria* 18 (2005) 111-128.
- PINDARE, *Fragm.* 48.
- RIESENFIELD H., « Étude bibliographique sur la notion biblique d’Agapé, surtout dans 1 Cor 13 », *Coniect. Neotes.* 5 (1941) 1-27.
- RIESENFIELD H., « Note supplémentaire sur 1 Cor. 13. L’airain sonnante », *Coniect. Neotest.* 12 (1948) 50-53.
- Sanh* 24a; *Ber* 60a.
- SPICQ C., « Bénignité, mansuétude, douceur, clémence », *Rev. Bibl.* 54 (1947) 321-339.
- ___, *Agapè*, 1966, vol. II, p. 104-106.
- VELLA A. G., “Agapé in 1 Corinthians XIII”, *Melita Theologica* 18 (1966) 22-31; 57-66; 19 (1967) 44-54.
- ZÉNOBE, Proverbes 6, 5 (Corpus paroemiographorum, 1839, p. 162).

المحبة في رسالة يوحنا الأولى

الخوري ميشال صقر
دكتور في لاهوت الكتاب المقدس

مقدمة

للفعل "أحب" في الأصل اليوناني مرادفان: كلمة agapaô التي تعني الحب الكبير النموذجي، وكلمة phileô التي تعني حب الصداقة الذي هو أقل درجة من الأوّل. وفي اللغة اليونانية كلمة أخرى غير موجودة في العهد الجديد، erôs الحب الغريزي أو الشهواني. أمّا في اللغة اللاتينية، فكلمة agapê، المشتقة من الفعل الأوّل، قد تُرجمت إلى caritas، هذا ما جعل الترجمات الفرنسية تختلف كثيراً في ما بينها: ففي نشيد المحبة مثلاً (١ كو ١٣ : ١) استعملت الترجمة المسكونية المعروفة بـ *TOB* كلمة amour، أمّا الترجمة اليسوعية المعروفة بـ *Bible de Jérusalem* فاستعملت كلمة charité^(١). في اللغة العربية نعتبر الكلمتين "حب" و"محبة" مرادفين، لكنهما تختلفان عن "الصدقة" الاجتماعية وعن "الصداقة" في العلاقات الإنسانية، حتى ولو كانتا تتضمنان بطريقة أو بأخرى معنى هاتين الأخيرتين.

بناءً على ذلك، سنعرض في ما يلي مفهوم المحبة في العهد الجديد، أولاً من خلال لمحة سريعة^(٢)، ومن ثمّ نستفيض بشرح هذا الموضوع في رسالة يوحنا الأولى مبينين أهميته فيها، ونُعطي في النهاية خلاصة لاهوتية كتابية حول هذا الموضوع.

(1) Cf. X. LEON-DUFOUR, « Amour », *Dictionnaire du Nouveau Testament*, Paris 1996, 114-115.

(2) Cf. W.F. MOULTON – A.S. GEDEN, *Concordance to the Greek New Testament*, London New York 2002.

أولاً: المحبة في العهد الجديد

١- المحبة عند متى، مرقس، ولوقا

لقد أبرز الإزائتيون يسوع ابناً حبيباً للآب (مت ٣: ١٧؛ مر ١: ١١؛ لو ٣: ٢٢). لم يتكلموا بطريقة واضحة عن حب الله للبشر، إنما تكلم يسوع عن الرحمة (مت ٩: ٩ و ١٢: ٧)، وعن السلوك الأخلاقي المحب. ولقد أعطى، في تعليمه، الوصية الأولى والكبرى في الشريعة مكانة خاصة عندما شدّد على حب الله من كل القلب والنفس والعقل، وقال أيضاً إن الوصية الثانية التي تشبهها هي "أحبّ قريبك حبك لنفسك" (مت ٢٢: ٣٦-٤٠؛ مر ١٢: ٢٨-٣٤). لكنّ هاتين الوصيتين ليستا بجديديّتين إذ تتواجدان في العهد القديم (تث ٦: ٥؛ لا ١٨: ١٩). أمّا الجديد في تعليم يسوع فيكمن في الانتقال من محبة القريب إلى محبة الأعداء ومباركة المضطهدين (مت ٥: ٤٤). وقد أعطى مثلاً عن ذلك في السامريّ الصالح الذي عامل عدوّه اليهوديّ بالرحمة (لو ١٠: ٢٥-٣٧).

٢- المحبة عند بولس

إنّ بولس، وريث العهد القديم، يربط عادة بين المحبة والاختيار: فالمختارون والمدعوون هم "المحبوبون" (قول ٣: ١٢؛ ٢ تس ٢: ١٣)، وبطريقة أخرى إنّ المحبة هي عطية مجّانية من الله (رو ٩: ١٦). مبادرة المحبة هي من الله وتتجلّى في الفعل الخلاصيّ: فالمسيح يسوع أظهر حبّه لنا إذ جاد بنفسه ومات من أجلنا لئلاّ نكون خاطئين، مع العلم أنّه ربما قد يجروء أحد أن يموت من أجل امرئ صالح، فكيف ولو كان خاطئاً؟ (رو ٥: ٦-٨). إنّ المحبة تحمينا من الغضب الآتي وتصلحنا مع الله؛ فالله والمحبة مرادفان (٢ كو ١٣: ١١ و ١٣). وقد شبّه أيضاً بولس حبّ المسيح بميزات الحبّ الزوجيّ ليوكّد على الأمانة والاختيار (أف ٥: ٢٥).

من جهة أخرى، معروف أنّ الرسائل البولسيّة مقسومة إجمالاً إلى قسم

عقائديّ وآخر أخلاقيّ؛ فهذا القسم الأخلاقيّ يشدّد بدرجة أولى على المحبة. يعرف المؤمن المبرّر أنّه محبوبٌ من الله (رو ٥ : ٥). لذلك، عندما يجاوب على حبّ الله، يُعلن إيمانه المرتبط بالمحبة (١ تس ٣ : ٦ و ٥ : ٨)؛ فالإيمان يؤسّس المحبة الأخويّة (غل ٥ : ٦)، لكنّ الإيمان، مهما كان كاملاً وناقلاً للجبال، إنْ نَقَصَتْهُ المحبة فليس بشيء (١ كو ١٣ : ٢). لا ينفي بولس أهميّة الفضائل الإيمانيّة الثلاث، الإيمان والرجاء والمحبة، لكنّه يُعلن أنّ أعظمهنّ المحبة لأنّها لا تسقط أبداً: إنّها أبدية (١ كو ١٣ : ٨ و ١٣)؛ فالمحبة وحدها هي التي تكوّن جماعة المؤمنين، جسد المسيح السريّ (أف ٤ : ١٥؛ فل ٢ : ٢).

٣- المحبة في الرسائل الكاثوليكية

تشدّد الرسالة إلى العبرانيين على أنّ المؤمنين يظهرون عادةً محبة كبيرة من أجل "الاسم" إذ يخدمون القديسين (عب ٦ : ١٠)، ولكن، إن ضاق بهم الأمر، عليهم أن يتذكروا أنّ من أحبّه الله يؤدّبه (عب ١٢ : ٦).

أمّا يعقوب فيشدّد في رسالته على الطابع الاجتماعيّ للمحبة؛ فهو إذ يذكر بوصيّة "أحب قريبك حبك لنفسك"، يقول إنّ الإيمان يجب أن يُترجم بالأعمال، والمحبة يجب أن تتجلى بطريقة ملموسة من خلال أعمال الصدقة والرحمة تجاه الفقراء (يع ٢ : ٥-٩).

من ناحيته، يشدّد بطرس الرسول على واجب المؤمنين حبّ بعضهم البعض حبّاً أخويّاً بلا رياء لأنّهم وُلدوا ولادة ثانية من كلمة الحياة (١ بط ٢٢ : ٢٣)؛ فبالرغم من أنّهم لم يروا المسيح لكنّهم يحبّونه، يؤمنون به وينتظرون مجيئه الثاني (١ بط ١ : ٨). عليهم أن يكونوا في ما بينهم متفقين في الرأي، متحابين كالإخوة، رحماء ومتواضعين (١ بط ٣ : ٨)؛ فالمحبة تستر جمّاً من الخطايا (١ بط ٤ : ٨).

ويهوذا الرسول يقول إنّ المؤمنين هم مدعوّون ومحبوبون من الآب، وقد

حفظهم ليسوع المسيح (يه ١)؛ عليهم أن يحفظوا أنفسهم في محبة الله (يه ٢١).

٤- المحبة عند يوحنا

إنجيل يوحنا، رؤيا يوحنا، والرسائل الثلاث المنسوبة إليه، هي المخزون الأساسي عن تعليم العهد الجديد حول المحبة؛ فالله هو الذي، أولاً، أحب العالم، وليس العكس، حتى إنه جاد بابنه الوحيد (يو ٣: ١٦)^(٣). أما بالنسبة إلى وصية المحبة، فعندما يعيشها الإنسان تكون كجواب على حب الله، وبذلك يتعد يوحنا عن العهد القديم معطياً المثل في المحبة لا "نفسك" (لا ١٩: ١٨)، إنما "كما أنا أحببتكم" (يو ١٣: ٣٤): علينا أن نحب بعضنا بعضاً كما المسيح أحبنا، وحب المسيح قد تجلّى لنا ببذل الذات كلياً حتى الموت على الصليب؛ فهو "الشاهد الأمين الذي أحبنا فحلنا من خطايانا بدمه" (رو ١: ٥). قد أحبنا المسيح حباً بالآب وطاعةً لمشيئته (يو ١٥: ٩). إن المؤمنين يدخلون في علاقة الحب المميزة التي تربط الابن بالآب (يو ١٧: ٢٦)، وعليهم أن يحبوا الآب والابن الحب ذاته (يو ٢١: ١٤)؛ فهذه المحبة هي التي تؤسس للمحبة الأخوية وللشراكة الكنسية التي نجدتها في رسالته الثانية عندما يكتب إلى الكنيسة المختارة: "أسألك أن تحب بعضنا بعضاً... تلك الوصية كما سمعتموها منذ البدء هي أن تسلكوا سبيل المحبة" (٢ يو ٥-٦). والمشكلة تقع عندما يترك المؤمنون حبهم الأول (رو ٢: ٤).

ثانياً: المحبة في رسالة يوحنا الأولى

إن رسالة يوحنا الأولى هي السفر الأساسي في الكتاب المقدس الذي يتحدث عن موضوع "المحبة"؛ فهي وحدها تحدّد الله بعبارة: "الله محبة" (١ يو ٤: ٨ و ١٦)، وتستفيض بشرح محبة الله ووصية المحبة، رابطة إياها

(3) Cf. B. MAGGIONI, *Il racconto di Giovanni*, Bibbia per tutti, Assisi 2006, 82-90.

بموقف الإيمان وواجب الابتعاد عن الخطيئة. سنرى في ما يلي أمكنة تواجه هذا الموضوع في رسالة يوحنا الأولى وسنشرحه بعد أن نعرض بنية الرسالة ومقدمة عامة حولها.

١ - كاتب الرسالة، إلى من، متى، وأين كُتبت؟

خلافًا للرسالتين الثانية والثالثة والرؤيا، لم تكن يومًا الأصالة اليوحناوية لهذه الرسالة موضع بحث أو جدال في الأجيال الأولى^(٤). اعتبرت الكنيسة منذ البدء مثل الإنجيل الرابع، من عمل الرسول يوحنا نفسه (يوحنا ابن زبدي)، باستثناء الكنيسة السريانية التي قبلتها فقط في الترجمة البسيطة.

إنَّ أوجه التشابه بين رسالة يوحنا الأولى والإنجيل الرابع لكثيرة. نجد فكرًا لاهوتيًا وتعبيرًا وجمالًا نفسها مستعملة في الإنجيل، هي نفسها في الرسالة، منها^(٥): حفظ الوصايا، ولد من الله، عمل الحق، المسيح يدعى الابن الوحيد، logos، وقد أتى بالجسد، وصية المحبة، الانتقال من الموت إلى الحياة، التناقض بين الظلمة والنور، الموت والحياة، الكذب والحقيقة، إلخ. أسلوب كاتب الرسالة يشبه أسلوب كاتب خطب يسوع في إنجيل يوحنا. أفكاره مسكوبة في لغة يونانية سليمة، وجمل متينة متقنة وكلام مقنع. طابع الرسالة خطابي وعمادي، فقد رأى بعض الشراح أنها خطبة عمادية أو خطبة عامة تذكر المؤمنين بملزمات عمادهم المقدس. ولاحظ غيرهم أنها تصلح لكل الجماعات بدون تمييز، ولا تقصد جماعة معيَّنة. وقد اعتبرها البعض استكمالاً لإنجيل يوحنا؛ فهي بالفعل تظهر وكأنها قراءة لإنجيل يوحنا وتفسير وشرح له!

إذا كانت رسالة يوحنا الأولى لا تُعطي تحديدًا واضحًا حول مكان الجماعة

(4) Cf. K. H. SCHELKLE, *Teologia do Novo Testamento*. Vol 1. *Sua história literária e teologia*, Loyola, São Paulo 1977, 211-214.

(٥) ممكن مقابلة المراجع التالية: ١ يو ٢: ١٤ مع يو ٥: ٣٨؛ ٦: ٥٦؛ ٨: ٣١؛ ١ يو ١: ٦-٧؛ ٢: ١١ مع يو ٨: ١٢؛ ١٢: ٣٥؛ ١ يو ١: ٨ مع يو ٨: ٤٤؛ ١ يو ٢: ٧ مع يو ١٣: ٣٤؛ ١ يو ٢: ١٥ مع يو ٥: ٤٢؛ ١ يو ٢: ٢٧ مع يو ١٦: ٣٠؛ ١ يو ٣: ١٤ مع يو ٥: ٤٢.

التي كُتبت إليها، إلا أنها تُحدّد لنا وضعها الروحي والاجتماعي؛ فالجماعة المُرسَل إليها هي جماعة لها تاريخ طويل في الحياة المسيحية، فيها شيوخ وشبّان (١ يو ٢: ١٢-١٤)، وفيها مشاكل كنسيّة داخلية إذ هي مُهدّدة بتعليم المُسحاء الدجّالين (١ يو ٢: ١٨)؛ فالمحيط الاجتماعي لهذه الرسالة يتحدّث عن وجود جماعة مفصولة عن الجماعة الأصليّة، فيقول الكاتب عنها: "من عندنا خرجوا، ولم يكونوا منّا، ولو كانوا منّا لأقاموا معنا" (١ يو ٢: ١٩). هذه الجماعة ليست في شركة كاملة مع أتباع الكاتب؛ بعض الآيات توضح المشاكل معهم^(٦)، لأنّها تصفهم بأبناء إبليس يعيشون في الخطيئة، هم كاذبون، ولا حاجة للصلاة لهم (١ يو ٥: ١٦).

خلاصة: يوحنا بن زبدي الرسول والشاهد الأمين، هو كاتب رسالة يوحنا الأولى، وهو مختلف عن تلميذه يوحنا الشيخ (٢ يو ١؛ ٣ يو ١)، الذي أكمل تقليده وإرثه الروحي في "مدرسة يوحناويّة" بعد موته في المقاطعة الرومانية في آسيا التي عاصمتها أفسس^(٧). أوجه التشابه بين رسالة يوحنا الأولى وإنجيل يوحنا ورسائل الكنائس السبع (رو ٢-٣) ورسائل أغناطيوس الأنطاكي، تجعلنا نحدّد زمان كتابة ١ يو في نهاية القرن الأوّل.

٢- تصميم رسالة يوحنا الأولى

ليست رسالة يوحنا الأولى برسالة عادية؛ فالنوع الأدبي الرسائلي المعروف في العهود القديمة يحتوي على: أوّلاً عنوان وتحية، ثم يأتي جسم الموضوع، وفي النهاية سلامات ختامية. هذه هي حال رسالة يوحنا الثانية والثالثة. أمّا

(٦) الأفكار الأساسية في عقيدتهم نجدها من خلال عبارة "إذا قلنا" التي ترد في الرسالة ٦ مرّات: يقولون لهم شركة مع الله، ويمشون في الظلام (١ يو ١: ٦)؛ يقولون لا خطيئة لهم (١ يو ٨ و ١٠)؛ يقولون أنّهم يعرفون الله، ولا يحفظون وصاياه (١ يو ٢: ٤)؛ يقولون أنّهم يمكنون في الله (١ يو ٢: ٦)؛ يقولون أنّهم في النور، ويُغضون أخاهم (١ يو ٢: ٩)؛ يقولون أنّهم يحبون الله، ويُغضون الأخ (١ يو ٤: ٢).
 (٧) دنيز الإسكندري (٢٦٥+) كان أوّل من قال أنّ يوحنا الرسول كاتب الإنجيل هو نفسه كاتب الرسالة الأولى، وهو مختلف عن كاتب الرؤيا.

رسالة يوحنا الأولى فلا.

إن ريمون إدوار براون (١٩٢٨ - ١٩٩٨) المفسر الكاثوليكي الأميركي، الذي عمل في المنهجية التاريخية النقدية، كتب كثيرًا حول موضوع "الجماعة اليوحناوية"؛ فهو يقسم الرسالة إلى قسمين بسبب تكرار الآية: "إليكم البلاغ الذي سمعتموه" في (١: ٥ و ٣: ١١). في تفسيره لرسالة يوحنا الأولى، يقدم ٤١ تصميمًا مختلفًا، بعض التصاميم تقسم الرسالة إلى قسمين أو ثلاثة أو سبعة^(٨). بالنسبة إلى المفسرين هناك عدّة تصاميم لهذه الرسالة ولا يتفقون على واحد. التصميم الذي نقرحه^(٩) يتركز على موضوع الشراكة أو الشركة (في اليونانية koinonia)، وهي كلمة مهمة في الرسالة، تتكرر غالبًا وتعطي التوجيه الأساسي لها؛ ففي الرسالة علينا أن نحدّد مقاييس الشركة مع الله.

عنوان رسالة يوحنا الأولى "شراكتنا مع الله"

المقدمة (١: ١-٤)

القسم الأول: الشركة سير في النور (١: ٥ - ٢: ٢٨)

١- مقياس أول: اجتناب الخطيئة (١: ٥ - ٢: ٢)

٢- مقياس ثانٍ: حفظ الوصايا خاصة المحبة (٢: ٣-١١)

٣- مقياس ثالث: التمسك بالإيمان ردًا على العالم وعلى المسيح الدجال

(٢: ١٢-٢٨)

القسم الثاني: الشركة عيش كأبناء الله (٢: ٢٩ - ٤: ٦)

١- مقياس أول: عمل البرّ واجتناب الخطيئة (٢: ٢٩ - ٣: ١٠)

(8) Cf. J.O. TUNI - X. ALEGRE, *Escritos Joaninos e Cartas Católicas. Introdução ao estudo da Biblia*. Vol. 8, Ave Maria, São Paulo 2007, 177.

(9) رج E. COTHENET, « Le lettere di Giovanni », in A. GEORGE - P. GRELOT, *Introduzione al Nuovo Testamento*. Vol 4. *La tradizione giovannea*, Roma 1978, 53-55

من هذا المقال استقت طبعة الكسليك تصميمها الذي استعملناه نحن بدورنا لكن بتصرّف. راجع الكتاب المقدّس، العهد الجديد، جامعة الروح القدس، الكسليك ١٩٩٢، ص ١١٦٠-١١٦١.

٢- مقياس ثانٍ: العمل بالمحبة على مثال ابن الله (٣: ١١-٢٤)

٣- مقياس ثالث: اجتناب روح العالم، روح المسيح الدجال (٤: ١-٦)

القسم الثالث: الشركة محبة وإيمان (٤: ٧-٥: ١٢)

١- مقياس أول: الشركة محبة (٤: ٧-٢١)

٢- مقياس ثانٍ: الشركة إيمان (٥: ١-١٢)

الخاتمة (٥: ١٣-٢١)

نظرًا لتكرار بعض الكلمات يمكننا اختصار هذا التصميم على الشكل التالي: خطيئة - محبة - إيمان، خطيئة - محبة - إيمان، محبة - إيمان. ونستخلص أنّ موضوع المحبة موجود في ثلاثة أمكنة (٢: ٣-١١؛ ٣: ١١-٢٤؛ ٤: ٧-٢١)، وهو مرتبط بمواضيع السير في النور، والولادة الجديدة على مثال ابن الله، وموضوع الشراكة في الإيمان.

٣- موضوع المحبة في الرسالة

أ- المحبة وصية الوصايا للسير في النور (١ يو ٢: ٣-١١)

موضوع السير في النور يبدأ مباشرة بعد المقدمة التي تعرض هدف الرسالة، وهو أن تكون لنا "شركة" مع الله ومع بعضنا البعض (١: ٣). لتحقيق هذه الشركة تعرض الرسالة ثلاث وسائل: السير في النور، الولادة الجديدة، والعيش في المحبة والإيمان؛ فموضوع السير في النور يبدأ بإعطاء تحديد لله، إذا جاز التعبير: "إنّ الله نور لا ظلام فيه" (١ يو ١: ٥). وبعد عرض المقياس الأول للسير في النور وهو اجتناب الخطيئة (١: ٥ - ٢: ٢)، يعرض المقياس الثاني، وهو حفظ الوصايا، خاصّة المحبة (٢: ٣-١١).

نلاحظ أنّ الكاتب يستعمل صيغة الجمع في حفظ "الوصايا" في ٢: ٤،

وصيغة المفرد في حفظ "الكلمة" في ٢ : ٥، وهذا يدلّ على أنّ وصية الوصايا هي حفظ الوصية القديمة الجديدة (٢ : ٧) التي هي المحبة.

لماذا هذه الوصية هي قديمة أو جديدة (٢ : ٧)؟ الوصية هي قديمة لأنها سُمعت من أيام الكنيسة الأولى التي تتلمذت على أيدي الرسل الذين بدورهم كانوا تلاميذ الرب؛ لكنّ الوصية هي أيضاً جديدة لأنها في كلّ زمان ومكان تُترجم بطريقة فريدة نوعيّة الحياة النابعة من قيامة المسيح.

يشجب الكاتب تصرفات الذين يهتمّون بالكمال، بمعرفة الله، وبالإقامة فيه^(١٠)، دون أن يلتزموا بأيّ تصرّف أدبيّ أخلاقيّ^(١١). عليهم أن يتمثلوا بحياة المسيح، الروحانيّة الحقّة التي لم تكن يوماً "طائرة" في الفضاء، إنّما ملتزمة بسلوك وأديبات: "ليس من يقول لي يا ربّ ربّ يدخل ملكوت السماوات، بل من يعمل مشيئة أبي الذي في السماوات" (مت ٧ : ٢١).

ينبّه الكاتب إلى وجوب السير كما سار المسيح (٢ : ٦). هذه الـ"كما" تعني واجب التطابق بين المؤمن والمسيح. في إنجيل يوحنا يقول يسوع: "أنا هو الطريق. لا أحد يمضي إلى الآب إلاّ بي" (يو ١٤ : ٦). طريق المسيح هي المحبة، والنور في طريق كلّ مؤمن هو المسيح.

إنّ جذر كلمة "المحبة" موجود خاصّة في الآيتين ٥ و ١٠. محبة الله (٢ : ٥)، تُترجم عملياً بمحبة الإخوة (٢ : ١٠). والبغض يُسبب أن يكون الشخص سبب عثرة، سائرًا في الظلام، وهذا هو معنى العمى الحقيقيّ، حسب يو ٩ : ٣٩-٤١ في نصّ شفاء الأعمى منذ مولده: يعتبر الفرّيسيّون أنّهم يبصرون دون أن يؤمنوا بالمسيح الذي شفى الأعمى، وبذلك يتحوّلون إلى سبب عثرة لجميع اليهود من حولهم؛ هذا ما يسمّيه يسوع عمى الخطيئة.

(١٠) إنّ هؤلاء يقولون "إنّي أعرف الله" (٢ : ٤)، و"إنّي مقيم فيه" (٢ : ٥). بحسب الكاتب، هذا القول يجب أن يقترب بالعمل.

(11) Cf. L. SANTIAGO, *Sofrer a Amar*, Canção Nova, São Paulo 2006, 63.

ب- المحبة برهان الولادة الجديدة على مثال ابن الله (١ يو ٣: ١١-٢٤)

موضوع الولادة من الله يجد مقدّمته في ٢: ٢٩ عندما يقول الكاتب: "كلّ من يعمل البرّ كان له مولودًا". لماذا على المؤمن أن يعمل البرّ (٣: ٧)؟ يضع الكاتب الخطيئة كأنّها عمل إبليس، وعمل البرّ كأنّه عمل المسيح ابن الله، وما هدف المسيح ابن الله سوى إحباط أعمال إبليس (٣: ٨). نتيجة لذلك كان على أبناء الإيمان أن يكملوا عمل الابن، مجتنبين الخطيئة وصانعين البرّ. وما هو عمل البرّ؟ في ٣: ١٠ يشرح الكاتب ذلك، مقدّمًا المقياس التالي، فيقول: إنّ مَنْ يعمل البرّ هو كمن يحبّ أخاه.

فعيش المحبة يكون إذا اقتداءً بمحبة ابن الله^(١٢). ووصية المحبة هي بلاغٌ سُمع منه منذ البدء؛ فعبارة "منذ البدء" هي تعبير يوحناويّ بامتياز، وقد يعني بدء التاريخ (يو ١: ١)، أو بدء البشارة (١ يو ١: ١). أمّا هنا (١ يو ٢: ١١)، فيقصد الكاتب أنّ وصية المحبة جسدها المسيح ابن الله بالطريقة الأفضل.

ثمّ يعطي الكاتب صورة قايين الذي قتل أخاه مستخلصًا أنّ من يبغض أخاه هو قاتل (١ يو ٣: ١٥). التلميح المباشر الوحيد في الرسالة إلى العهد القديم هو من خلال قصّة قايين (تك ٤: ١-٨)؛ الاستنتاج هو أنّ الله لم يقبل محرقة قايين لأنّ أعماله كانت سيّئة، في حين أنّ أعمال أخيه كانت أعمال برّ، هو استنتاج تفسيريّ يهوديّ حسب الترجوم الفلستينيّ، وليس ببليئيًا؛ فبغض الأخ بنظر الكاتب هو قتل، وهذا تطوّر بالنسبة إلى ٢: ٩، حيث البغض كان فقط مكوّنًا في الظلام، لذلك من ينتقل من البغض إلى الحبّ، هو كمن ينتقل من الموت إلى الحياة؛ فالمسيح بموته يبذل نفسه ويُعلّمنا كيف علينا أن نحبّ.

بعدها ينتقل الكاتب ليعرض ٣ طرق لعيش المحبة، مجيبًا عن السؤال: كيف علينا أن نحبّ بعضنا بعضًا؟ فالجواب يكمن في ٣: ١٦ و ١٧ و ١٨:

(12) Cf. C. ANDERSON- J. GRANADOS, *Chiamati all'amore. La teologia del corpo di Giovanni Paolo II*, Piemme, Milano 2010, 202.

أ- من خلال بذل نفوسنا في سبيل إخوتنا (٣: ١٦).

ب- من خلال المشاركة في خيرات الأرض (٣: ١٧).

ج- بالعمل والحق لا بالكلام واللسان (٣: ١٨).

للمرة الأولى يستعمل الكاتب فعل آمن في ٣: ٢٣، تمهيداً لل فقرات ٤: ٦-١ و ٥: ١-١٢، حيث يتناول فيها موضوع الإيمان. ليس المقصود هنا الإيمان الباطني، إنما الانضمام الجماعي إلى وحدة قانون الإيمان.

ج- المحبة شركة مع الله ومع الإخوة (١ يو ٤: ٧-٢١)

في هذا المقطع يُعطي الكاتب تحديداً لله: إنه محبة، agapê (٤: ٨ و ١٦). هذا التحديد لله هو الثاني في الرسالة: الله نور (١: ٥) تحديداً أول، الله محبة (٤: ٨ و ١٦) تحديداً ثانٍ؛ في التحديدين لا يريد الكاتب أن يعطي تحديداً نظرياً للكائن الإلهي، بل أن يذكر بأن الله تجلّى في ابنه تجلّي إلهٍ يُحبّ، وأن هذه المحبة ظهرت أيضاً في تاريخ الخلاص. وفي إنجيل يوحنا ٤: ٢٤ تحديداً ثالث لله، هو "الله روح"، لأنه أعطانا الروح القدس لنستطيع أن نعرفه ونعبده العبادة الحقّة. هذه التعابير الثلاثة في الكتابات اليوحناوية هي أوفى تعبير عن جوهر الله الواحد ومثلث الأقانيم.

لقد ترجم الله حبّه لنا إذ أرسل إلينا ابنه الوحيد. فعل "أرسل"، apostello، موجود فقط في هذا المقطع من الرسالة (٤: ٩ و ١٠ و ١٤)، وهو يعني إرسال الآب للابن. الأهداف من الإرسال هي الآتية:

١- لنحيا به (٤: ٩): الفعل "نحيا به" مستعمل في إنجيل يوحنا ٥: ٢٥؛ ٦:

٥٧، يعني إحياء من الموت.

٢- كفارة لخطايانا (٤: ١٠): تعني أن المسيح هو الذبيحة التي أُرِقت على

الصليب لتغفر خطايانا.

٣- مخلص العالم (٤: ١٤): هو تعبير خاصّ بيوحنا، يأتي بالإنجيل كخاتمة للقاء يسوع بالمرأة السامريّة، وكإعلان إيمان لشعب السامرة به (يو ٤: ٤٢).

عبارة "الابن الوحيد" عنت في عب ١١: ١٧ "إسحق" بالنسبة إلى إبراهيم، ولكنّها تعني إجمالاً يسوع المسيح، وذلك استناداً إلى نصّين أساسيين: مقدّمة إنجيل يوحنا (يو ١: ١٤ و ١٨)، والحديث مع نيقوديموس (يو ٣: ١٦ و ١٨).

لقد تجلّت محبّة الله بأنّه أرسل ابنه الوحيد، وبأنّه أعطى روحه، لكنّ الكاتب يضيف إنّ الله لم يره أحد قط (١ يو ٤: ١٢ و ٢٠): هذا الفعل لا يجب أن يُفاجئ القارئ الذي تعود أن يقرأ عبارة "ذاك الذي رأيناه"، لأنّ يسوع هو صورة الله المنظورة، وعمل الروح القدس في حياة المؤمنين هو أيضاً محسوس، أمّا الله فليس منظوراً بالعين المجرّدة^(١٣)، وهذا نقداً لإدعاء الغنوصيين الروحانيين، الذين يقولون إنهم أدركوا الله بحس طبيعّي مباشر بمعزل عن سرّ تجسد ابن الله.

أمّا ذروة الرسالة فتكمن في ٤: ١٦ عندما يقول الكاتب عنه وعن جماعته: "نحن عرفنا المحبّة وآمنا بها"؛ من خلال هذه العبارة نستشفّ أنّنا بالإيمان نعرف محبّة الله، فالإيمان هو مصدر المعرفة والمحبّة. ليس الإيمان اعتقاداً بأمر غير منظورة بل يعني محبّة الله التي تُترجم بالشراكة مع الإخوة.

نستخلص من هذا المقطع أنّ الكاتب أراد أن يقول إنّ الله محبّة، وقد ظهرت محبّته لنا بإرسال ابنه الوحيد، وبإعطائه روحه لنا، لذلك علينا أن نؤمن بأنّ هذا الحبّ قد تمّ، وعندما نؤمن فهذا يعني أن نترجم حبّنا لله لا بالخوف

(١٣) يقول القديس أوغسطينوس (في تفسير إنجيل يوحنا ١٧: ٨): "لا تحسب نفسك غريباً عن رؤيا الله؛ فالله، كما يقول يوحنا، محبّة، ومن يثبت في المحبّة يثبت في الله (١ يو ٤: ١٦)؛ فأحبّ القريب وتأمل في نفسك بنوع هذه المحبّة للقريب، فترى الله هناك، ما أمكنك، فابدأ بحبّ القريب" (رج، بطرس الجميل، صلاة المؤمن بحسب السنة الطقسيّة المارونيّة، الجزء الثاني، منشورات المطبعة الكاثوليكيّة، بيروت ١٩٦٦، ص ٣٤٤).

من العقاب، بل بمحبة الإخوة الذين نراهم.

د- علاقة المحبة بموضوع اجتناب الخطيئة واجتناب تعليم المسيح الدجال

تدافع رسالة يوحنا الأولى عن مشكلتين عقائديتين أساسيتين هما: سرّ التجسد (٢: ٤)، وسرّ الفداء (٢: ٢؛ ٤: ١٠)؛ فلم يكن من السهل في الجماعات اليونانية قبول فكرة تغيير في الله إلى أن يصبح جسداً ويموت على الصليب كفارة عن خطايانا. ظهرت بدع كثيرة في الكنيسة الأولى وهرطقات إيمانية تنفي هذه الأمور، كالظاهرية أو الشكلائية^(١٤)، مثلاً. تعبّر الرسالة عن تعاليم هذه الهرطقات باستعمالها الكلمات التالية: تعليم المسيح الدجال، والأنبياء الكذبة، وروح العالم.

فبالنسبة إلى كاتب الرسالة، ليست الحياة المسيحية إيماناً نظرياً فحسب، بل هي أيضاً سلوك عملي في خطى المسيح (٢: ٦)، والتزام بالمحبة التي بها بذل المسيح نفسه عنا (٣: ١٦). المحبة هي أولى الوصايا وخالصة الوصايا كلها. لا محبة لله بدون محبة الإخوة (٤: ٢٠)، ولا محبة للإخوة بدون محبة الله (٥: ٢)، لأن الله محبة (٤: ٨ و ١٦). ليست المحبة وصفاً نظرياً وتحديداً جوهرياً لطبيعة الله في جوهر ذاته الإلهية، بل وصف للعمل الخلاصي الكامل، الذي حققه في تاريخ الخلاص^(١٥).

لذلك من يُحبّ يقيم في النور ويتعد عن الخطيئة. فالعالم يحتوي على خطيئة مثلثة: شهوة الجسد، وشهوة العين وفخفخة العيش (٢: ١٦). هذا ما فهم في تاريخ الكنيسة في ما بعد بالذائل الثلاثة المضادة للفضائل الثلاث:

(١٤) ما هي الظاهرية، Docetisme؟ من اليوناني dokeo، "أخذ شكلاً". في هذا التعليم الهرطوقي، إنسانية المسيح تقتصر على مظهر خارجي؛ فهو يضع بين مزدوجين آلام المسيح وحقيقة تجسده. هذا ما جعل الكنيسة في القرن الخامس تصرّح أن المسيح هو إله كامل وإنسان كامل. رج:

H.R. DROBNER, *Les Pères de l'Église. Sept siècles de littérature chrétienne*, Desclée, Paris 1999, 61.

(١٥) رج الكتاب المقدس، العهد الجديد، جامعة الروح القدس، الكسليك ١٩٩٢، ص ١١٥٩-١١٦٣.

العفة والطاعة والفقير؛ فالمشورات الإنجيلية التي يعيشها المكرسون بحب في قلب الكنيسة تعبّر عن الوحدة المطلوبة من قبل كاتب الرسالة بين موضوع المحبة وموضوع اجتناب الخطيئة.

وهكذا تكون المحبة هي صلة الوصل بين الإيمان الصحيح والتطبيق أو المسلك الحسن. في قلب الجماعة اليوحنوية التي تتخبط بمشاكل داخلية بسبب الهرطقات، يأتي كاتب الرسالة ليدافع عن مبدأ الشراكة مع الله، التي لا تنفصل عن المحبة. وبذلك يكون تعليم هذه الرسالة متخطياً حقبتها التاريخية، ليمتد عبر العصور، إلى كلّ قرّاء هذه الكلمة الحية الذين يعتمدون في حياتهم المسيحية مبدأ "الشراكة والمحبة"!

ثالثاً: خلاصة لاهوتية

من أولى صفحات العهد الجديد إلى آخرها، يظهر حبّ القريب غير قابل للانفصال عن الحبّ الإلهي، فتظهر المحبة كهبة وشركة^(١٦): إنّ المحبة "هبة"، خاصة من خلال الأناجيل الإزائية وبولس الرسول، على صورة الله الذي سلّم مجاناً ابنه لخلاص جميع الخطاة بدون أيّ فضل من قبلهم؛ والمحبة هي أيضاً "شركة"، وهذا ظاهر بطريقة خاصة في الكتابات اليوحنوية التي تشير إلى أنّ الآب والابن هما في شركة في الروح القدس، وكنيجة لهذه الحقيقة، على المؤمنين أن يحبّوا بعضهم بعضاً للتعبير عن الشركة التامة التي تجمعهم بالمسيح. بعد هذا العرض، ما هي الأفكار اللاهوتية الكتابية التي نستخلصها من دراستنا لموضوع المحبة في العهد الجديد؟

١- الله محبة

إنّ الله لا يكشف لأوّل وهلة عمّن هو، ولكنّه يتكلّم ويدعو ويعمل، وبذلك

(16) Cf. F.H. PALMER, « Amore, Amato (Diletto) », *Dizionario Biblico*, GBU, Roma 2008, 54-57.

تزداد معرفة الإنسان به عمقًا. لقد كشف الله، بإعطائه ابنه، أنه هو الذي يعطي نفسه بدافع الحب. وإذ يحيا الابن مع أبيه في حوار محبة مطلقة، يكشف أيضًا أنه "هو والآب واحد" منذ الأزل، ويعرفنا، هو الذي في حضن الآب، الابن الوحيد، والذي "ما رآه أحد قط". وهكذا استطاع التلميذ الحبيب يوحنا، الذي عاش اختبار المحبة والإيمان، أن يعطي التحديد الذي يعبر عن ماهية الله قائلاً: "الله محبة"؛ فمن بين جميع الكلمات البشرية، بما فيها من غنى وتقدير، تبقى كلمة "المحبة" هي التي تسمح لنا بأن نتبين، على أفضل وجه، سرّ الثالوث الإلهي والهبة المتبادلة والأزلية بين الآب والابن والروح القدس.

٢ - محبة الله للناس

تتجلى محبة الله للناس بإرساله ابنه إلى العالم، "فصار بشرًا وسكن بيننا". وأثناء تدبيره الخلاصي، قام المسيح بأعمال رحمة وشفاءات كثيرة معبرًا هكذا عن حبه لنا. فقد علم أنه "وديع ومتواضع القلب"، وبعنايته الخاصة بالخطاة والمنبوذين، استطاع أن يدعوهم إلى التوبة. ويبقى غفرانه لصالحه وموته على الصليب البرهان الأكبر على المحبة اللامتناهية من الله للبشر. وقد أعطى الكنيسة رسالة تبشير الشعوب بهذه المحبة، غافرة خطاياهم ومشاركة إياهم في وليمة الإفخارستيا، في ذلك العرس الذي لا ينتهي.

٣ - محبة الناس لله

عداوة الناس لله تجلّت بعدهم عن الوصايا وبصلب ابنه. لكنّه، بدمه الذكي، غفر لهم وأشركهم من جديد في الحياة الأبدية؛ فمنذ ذلك الحين أصبح من واجبه مبادلة هذا الحب بالحب. وبما أنّ هذه الكلمة قد لا تعبّر عن ثقة الناس النائمة بالله، استعمل العهد الجديد أيضًا كلمة "إيمان" الذي يشكل مع المحبة يدي المسيحي، غير المنفصلتين، في علاقته بالله؛ فالتعبير عن الإيمان والمحبة يكمن في حفظ الوصايا، ممارسة الشعائر الدينية، قراءة الكتاب المقدس، والمواظبة على "الصلوات والتعليم وكسر الخبز".

٤- المحبة الأخوية

كترجمة عملية لحبّ الناس لله، عليهم أن يحبّوا بعضهم البعض. المسؤولون في ما بينهم عليهم أن يعرفوا أنّ شرط المسؤولية هو المحبة: "أتحبّني؟ إرغ خرافي!". وعلى المؤمنين أن يكونوا في ما بينهم كالإخوة: مسارعين إلى ضيافة الغرباء، معتنين بالمرضى والفقراء واليتامى والأرامل، ساعين إلى السلام والعدالة، وناشرين ثقافة الحرّية وحضارة المحبة! هذه المحبة تُترجم عملياً، ليس فقط للذين في دائرة الحياة المسيحية، إنما أيضاً للعدوّ والمضطهد واللاعن والمُبغض، تماماً كما فعل المسيح على الصليب. في نهاية المطاف، إنّ هذه المحبة تجاه القريب هي محبة تجاه المسيح الذي ساوى نفسه بالمحتاج عندما قال: "كنتُ جائعاً وعطشاً وغريباً وعرياناً ومريضاً وسجيناً وأسعفتُموني"؛ فوجود حبّ كهذا في الجماعة المسيحية يوحد الكنيسة ويعطي، للذين في الخارج، الشهادة الحقيقية للتلمذة المسيحية.

المراجع

الجميّل بطرس، صلاة المؤمن بحسب السنة الطقسية المارونية، الجزء الثاني، المطبعة الكاثوليكية، بيروت ١٩٦٦.

الكتاب المقدّس، العهد الجديد، جامعة الروح القدس، الكسليك ١٩٩٢.

ANDERSON C. – GRANADOS J., *Chiamati all'amore. La teologia del corpo di Giovanni Paolo II*, Piemme, Milano 2010.

COTHENET E., « Le lettere di Giovanni », in A. GEORGE – P. GRELOT, *Introduzione al Nuovo Testamento. Vol 4. La tradizione giovannea*, Roma 1978, 49-77.

DROBNER H.R., *Les Pères de l'Eglise. Sept siècles de littérature chrétienne*, Desclée, Paris 1999.

LEON-DUFOUR X., « Amour », *Dictionnaire du Nouveau Testament*, Paris 1996, 114-115.

- MAGGIONI B., *Il racconto di Giovanni, Bibbia per tutti*, Assisi 2006.
- MOULTON W.F. – A.S. GEDEN, *Concordance to the Greek New Testament*, London New York 2002.
- PALMER F.H., « Amore, Amato (Diletto) », *Dizionario Biblico*, GBU, Roma 2008, 54-57.
- SANTIAGO L., *Sofrer e Amar*, Canção Nova, São Paulo 2006.
- SCHEKLE K. H., *Teologia do Novo Testamento*. Vol 1. *Sua história literária e teologia*, Loyola, São Paulo 1977.
- TUNI J.O. – ALEGRE X., *Escritos Joaninos e Cartas Católicas. Introdução ao estudo da Bíblia*. Vol. 8, Ave Maria, São Paulo 2007.

١ يو ٤ : ٢٠

"مَنْ لَا يَحِبُّ أَخَاهُ وَهُوَ يِرَاهُ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يَحِبَّ اللَّهَ وَهُوَ لَا يِرَاهُ"

الأب أندره رزق الله
مجاز في العلوم البيبليّة

مدخل

قبل الشروع في النظر إلى ١ يو ٤ : ٢٠ مباشرة، أجد من الضروري أن نضع أنفسنا في الإطار العام للرسالة لتبيان أبعاد الموقف المعلن في الآية المذكورة.

يَتَّفِقُ الشَّرَاحُ عَلَى أَنَّ رَسُولَ يوحنا الأُولَى مَوَجَّهَةٌ إِلَى جَمَاعَةٍ مَسِيحِيَّةٍ كَانَتْ تَمَرُّ بِأَزْمَةٍ دَاخِلِيَّةٍ. لَا نَسْتَطِيعُ أَنْ نَحَدِّدَ مَا هِيَ هَذِهِ الْأَزْمَةُ، فَالاجتهادات كَثِيرَةٌ، لَكِنْ، مِنَ الْوَاضِحِ أَنَّ هُنَاكَ فِئَةٌ تَدَّعِي الْمَعْرِفَةَ، وَتَتَكَبَّرُ عَلَى الْآخَرِينَ، وَتَحْسَبُ ذَاتَهَا بَرِيئَةً مِنْ آيَةِ خَطِيئَةٍ. مِنْ هُنَا، نَرَى هَجُومًا قَوِيًّا مِنْ صَاحِبِ الرِّسَالَةِ عَلَى هَذِهِ الْفِئَةِ، فَلَا يَخْفَى مِنَ التَّعَابِيرِ الْقَاسِيَةِ ضَدَّهُمْ بَلْ يَهَاجِمُهُمْ دُونَ هَوَادَةٍ. يَقُولُ عَنْهُمْ أَنَّهُمْ:

- خوارج عن الجماعة، وهم ليسوا منها، وإلا لبقوا فيها (٢) :
(١٩).

- لا يمارسون المحبة في علاقتهم مع الآخرين (٢ : ٩-١١ ؛ ٤ :
٢٠-٢١).

- ينكرون ناسوت المسيح: هو ليس إنسانًا (٤ : ٢-٣ ؛ رج ٢ :
٢٢ ؛ ٥ : ٥-٦).

- تحالفوا مع من يناقضون الإيمان، أي "العالم" (٤: ٥-٦).
- أدوات إبليس (٣: ٨).
- مسحاء دجالون (٢: ١٨-٢٣).

يتوجّه صاحب الرسالة إلى جماعة تعرّضت "لخصّة" قويّة، وصار الكثير منها يتساءل عن الإيمان الصحيح بعد خروج قسم منها وانفصالهم عنها.

الهدف المحدّد للرسالة هو ذو ناحيتين:

- البرهان أنّ ما يقوله المنشقون مشكوك فيه، وما يؤمنون به يؤذي الإيمان الصحيح.
- ترسيخ إيمان الإخوة الباقين الذين لم ينفصلوا عن الجماعة، والتأكيد على أنّ إيمانهم هو الصحيح، ما يعطيهم قوّة للمحافظة عليه في حال تعرّضهم مرّة أخرى لشيء من هذا القبيل.

١ يو ٤: ٢٠

إذا قال أحد: "إني أحبّ الله"، وهو يبغض أخاه، كان كاذباً، لأنّ الذي لا يحبّ أخاه وهو يراه، لا يستطيع أن يحبّ الله وهو لا يراه.

تنقسم هذه الآية إلى قسمين:

- الأوّل هو إعلان عن المحبّة الكاذبة التي تعلن عن إيمانها بالله ولا تحبّ القريب.
- والثاني هو تبرير هذا الإعلان، إذ من لا يحبّ القريب المرئي لا يستطيع محبّة الله غير المرئي.

الجزء الأول: إذا قال أحد: "إني أحبُّ الله"، وهو يُبغضُ أخاه، كان كاذبًا. يعلن كاتب الرسالة حكمًا قاسيًا على كلِّ من يفصل محبة الله عن محبة القريب، فيصفه بالكاذب.

نلقي الضوء في ما يلي على هذه العناوين الثلاثة كما جاءت في الرسالة:

١ - محبة الله: إنَّ من يحبُّ الله

- (أ) يكون في شركة معه (١ : ٣ . ٦)
- (ب) يعمل بكلامه (٢ : ٢ ؛ ٣ : ٢٢-٢٤ ؛ ٥ : ٣)
- (ج) يعمل بوصاياهم (٢ : ٥)
- (د) يترك كلمة الله تثبت فيه (٢ : ١٤ و ٢٤-٢٥)
- (هـ) لا يحبُّ العالم وما فيه (٢ : ١٥)
- (و) لا يقع في الخطيئة (٢ : ١ ؛ ٣ : ٤ . ٩)
- (ز) يثبت في المسيح (٢ : ٢٧ ؛ ٣ : ٦)
- (ح) يميِّز الروح القدس (٤ : ١-٦)
- (ط) يثق بالله (٥ : ١٤)
- (ي) ويثق بالمسيح (٢ : ١-٢)
- (ك) يتعرَّف على المسيح (٢ : ٢٩ ؛ ٣ : ١-٢)
- (ل) يتشبه بالمسيح (٣ : ٣ و ٧)
- (م) فيحبُّ مثله (٣ : ١١-١٨ ؛ ٤ : ٧-٢١)، ليكون في النور لا في الظلام (٢ : ٩-١١)
- (ن) ويحبُّ المسيح (٥ : ١).

نرى ممَّا ورد أنَّ المحبة التي يكتنُّها الإنسان لله هي فاعلة، وليست شعورًا أو

أفكارًا يتداولها ويتحدّث بها. هي فاعلة لأنّها تُلزم الإنسان في أمور شتّى تطال كافة نواحي حياته: علاقته مع نفسه ومع الله ومع الإخوة.

٢- محبة الأخ

من الملاحظ، لمن يقرأ هذه الرسالة، أنّ كاتبها لا يشمل بالمحبة سائر البشر بل يحصرها بالمؤمنين، ممّا يبيّن لنا مدى التركيز على المشكلة؛ فالمنشؤون أظهروا كرهًا للآخرين من إخوتهم بالإيمان، ممّا دفع الكاتب ليتكلّم على هذه المشكلة ويتوسّع فيها.

فما هي إذاً محبة الأخ في هذه الرسالة؟

- (أ) هي سير في النور (٧ : ١)
- (ب) حفظٌ للوصايا (٣ : ٢).
- (ج) أن يكون المؤمن "في الحق" (٤ : ٢)
- (د) يكون المؤمن "مولودًا من الله" (٩ : ٣)، وابنًا لله (١ : ٣)
- (هـ) المحبة هي علامة الانتقال من الموت إلى الحياة (٣ : ١٤)
- (و) علامة معرفة الله (٧ : ٤)

إنّ الحياة الأخلاقية مترسّخة في المحبة التي تجد أصلها في الله نفسه لأنّ الله محبة (٤ : ٨ و ١٦).

وما محبة الإنسان لأخيه إلا التشبّه بالله؛ فهو أحبّ بالمسيح (٤ : ٩)، آخذًا المبادرة (٤ : ١٠)؛ من هنا التشبّه به يدفع إلى محبة الإخوة (٤ : ١١ . ١٩)، ويؤكد محبة المؤمن لله (٤ : ٢٠ ؛ ٥ : ١).

٣- الكذب

تردّ هذه الكلمة خمس مرّات في الرسالة:

(أ) ١٠ : ١ : إذا قلنا أننا ما خطئنا، جعلناه كاذبًا، وما كانت كلمته فينا.
(ب) الادِّعاء بالبرارة يجعل من الله كاذبًا، ما يعني أن العكس صحيح؛ فإذا كان الله صادقًا فنحن خطأ، والله صادق هو.

(ج) ٢، ٤ : من قال: "إنِّي أعرفه"، وما عمل بوصايا، كان كاذبًا، لا حقَّ فيه.
(د) وهنا نجد تكملة لما سبق؛ فمن لا يعمل بالوصايا، أي لا يطيع، فهو مدَّع لمعرفة الله لأنَّ الله يوصي المؤمن؛ فكيف يكون المؤمن صادقًا عندما لا يعمل بوصايا الله؟

(هـ) ٢٢، ٢ : من هو الكذاب سوى من ينكر أن يسوع هو المسيح.
هذا هو المسيح الدجال الذي ينكر الآب والابن معًا.

نكران مسيحيَّة يسوع وبنوَّته للآب ينسفان الإيمان المسيحيَّ المتوارث من الشهود المعانين لكلمة نفسه بما سمعوه منه، ورأوه بعيونهم، وتأمَّلوه، ولمسوه بأيديهم، لأنَّ الحياة تجلَّت ورأوها، وهم يشهدون لها، ويبيِّشرون بالحياة الأبديَّة التي كانت عند الله وتجلَّت لهم (١ : ٣-١).

(أ) ٤ : ٢٠ هي الآية التي نعالجها. هو كاذب من لا يحبُّ أخاه ويدَّعي محبَّة الله.

(ب) ٥ : ١٠ : من لا يصدِّق الله جعله كاذبًا، لأنَّه لا يؤمن بالشهادة التي شهدها لابنه.

هي عودٌ على بدءٍ وتوسُّعٍ أيضًا؛ فكما كان المرء يجعل من الله كاذبًا، إن ادَّعى بأنَّه لا يخطأ، فلا تكون كلمة الله فيه (رج ٣ أ)؛ هكذا يجعل منه كاذبًا، منكرًا مجدِّدًا هذه الكلمة التي بها يشهد الله لابنه.

الجزء الثاني: لأنَّ الذي لا يحبُّ أخاه وهو يراه، لا يستطيع أن يحبَّ الله وهو لا يراه.

يستعمل الكاتب الفعل: oraw سبع مرَّات في رسالته.

ففي ١ : ١ يؤكّد على رؤيته المباشرة بعينه للذي كان من البدء، وهو كلمة الحياة. ثمّ في ١ : ٢ يؤكّد رؤيته للحياة التي تجلّت، فيشهد لها الآن، ويبشّر بالحياة الأبدية التي كانت عند الآب، والتي تتجلّى له (الشاهد) الذي يؤكّد أيضاً في ١ : ٣ على هدفه ممّا يبشّر به بعدما رأى وسمع، وهو شركة المؤمنين الذين يتوجّه إليهم معه كما هو في شركة مع الآب وابنه يسوع.

وعندما يتوسّع بمداخلته، يتكلّم على محبة الله للبشر بحيث يجعل الله من البشر أبناءً له (٣ : ١). لكنّ هذه الحقيقة غير مرئية الآن، لكنّها ستكون كذلك عند ظهور المسيح؛ عندئذٍ "سنراه كما هو" (٣ : ٢). يتوسّع الكاتب بعدئذٍ ليدعو إلى التطهّر والتشبه بالمسيح، فيثبت فيه المؤمن ولا يخطأ، وإلّا فهو "لا يكون رآه ولا عرفه" (٣ : ٦).

ونصل إلى آ ٤ : ٢٠ حيث يرد الفعل مرّتين.

لنناظر في القاموس اليوناني، يجد معنى الفعل أنّ الأمر يتخطّى الرؤية المباشرة كما في ٤ : ٢٠، ليطل النظر والتحديق والتمعّن كما في ١ : ١، ٢، ٣.

تعليق على الآية

في القسم الثاني، يربط الكاتب بين المحبة ورؤية الآخر (الله أو الأخ). ويؤكّد على ضرورة الترابط بين هاتين المحبتين في الآية اللاحقة (٤ : ٢١)، عندما يعلن أنّ "وصية المسيح لنا هي: من أحبّ الله أحبّ أخاه أيضاً".

فما هو هذا الرابط؟

هناك كلمة إلهية صادقة أتت لتشهد لله أمام الإنسان لتشرّكه في الحياة الإلهية (١ : ٣)، وقد رآها الكاتب مع غيره من الشهود، وراح يبشّر بها ليكون الفرح كاملاً عندما يصير شريكاً من يتلقّى هذه البشارة (١ : ٣).

هذه الكلمة صادقة، لها يشهد الروح (٦ : ٥)، والروح هو الحق (٦ : ٥).

لقد عايشها الكاتب، وتأمل بها (١ : ١)، وآمن فصار من الله (٦ : ٤)، وهكذا كل من يسمع له يعرف الله، ومن لا يكون من الله لا يسمع له (٦ : ٤).

تحمل هذه الشهادة الحقيقة التي على كل مؤمن أن يعتنقها، فيكون ممن يعرفون الله، وما هي كلمته، وما هي وصاياه (أنظر الجزء الأول ١). وهكذا يجعل من الله صادقًا لا كاذبًا، ويكون شريكًا له.

فإذا كان الله صادقًا وقد أوصى بالمحبة (٤ : ٢١) فكيف يستطيع من يدعي معرفة الله ألا يحبُّ أخاه؟ هو كاذب ويجعل الله كاذبًا.

ومن "قال إنه في النور وهو يكره أخاه، كان حتى الآن في الظلام" (٢ : ٩)، لأن من يكره أخاه فهو في الظلام (٢ : ١١)، ومن لا يحبُّ بقي في الموت (٣ : ١٤)، ومن أبغض أخاه فهو قاتل (٣ : ١٥). ويضيف الكاتب: "بهذا يتبين أبناء الله من أبناء إبليس: من لا يعمل البر لا يكون من الله، ولا يكون من الله من لا يحبُّ أخاه" (٣ : ١٠).

من كل ما جاء نرى أن الكاتب يضع أمامنا هذه المعادلة: من لا يحبُّ أخاه هو خاطئ، يعيش ويسير في الظلام، ويبقى في الموت، وهو قاتل وابن لإبليس.

هي معادلة قاسية جدًا لا ترحم إلا من طلب الغفران (رج ٢ : ١-٢).

صحيح أن الكل لم يروا ولم يعاينوا كلمة الله الذي أتى إلينا، لكن نحن على يقين أننا نعرفه إذا عملنا بوصاياه (٢ : ٣). والادعاء بمعرفته دون العمل بوصاياه هو كذب (٢ : ٤). ومن عمل بكلامه اكتملت فيه محبة الله (٢ : ٥).

باختصار: جاء الكلمة، فرآه الكاتب مع غيره. بشروا به ونقلوا وصاياه. من آمن وعمل بهذه الوصايا صار ابنًا لله ولو لم يره. ومن عمل العكس جعل من الله كاذبًا، لكن الله حق، فالكاذب هو من يجعل من الله كاذبًا.

والوصية التي يُلحَّ الله عليها هي محبة الأخوة. من عمل بهذه الوصية كان من الله وكان في الله. والحقيقة الملموسة هي أنَّ الأخ مرئيَّ والله غير مرئيَّ؛ فكيف يستطيع الواحد الادِّعاء بمحبة من هو غير مرئيَّ، ولا يحب من هو مرئيَّ؟ فمعرفة الغير مرئيَّ تبدأ بتطبيق الوصية، وما الرؤية الأخيرة إلاَّ تحقيق هذه المعرفة المجتزأة (٣ : ٢)، فتصير الرؤية كاملة "لأننا سنراه كما هو" (٣ : ٢)؛ ومن هو؟ هو محبة (٤ : ٨ و ١٦).

كلمة أخيرة

يربط الكاتب المحبة بالوصية: فهل هي أمر من الأوامر على المرء تنفيذه؟ أم هو خيار يقوم به المؤمن؟ هل الوصية إرغام أم شيء آخر؟

ليست الحياة المسيحية سلسلة من الوصايا، كما كان يفهمها اليهود آنذاك (أوامر على المؤمن أن يعيشها)، بل هي حياة على "مثال المسيح" (٢ : ٦)؛ فوصية الله هي أن "نؤمن باسم ابنه يسوع المسيح، وأن يحب بعضنا بعضاً كما أوصانا" (٣ : ٢٣).

فوصية المحبة هي جديدة - قديمة، وهي نور لمن يعمل بها (٢ : ٧-١١). وهي "رسالة" حياة؛ فمنذ "البدء" سمعتموها (٣ : ١١). وماذا كان في البدء؟ كانت الحياة (١ : ٢) التي تجلَّت، فعاينوها ورأوها ولمسوها وسمعوها (١ : ١). هذه الحياة تجعل منا أبناء لله (٣ : ١)؛ فالمحبة تنقلنا من الموت إلى الحياة (٣ : ١٤).

المحبة هي إلهية، فيها يسبق الله البشر؛ فهو أحبهم أولاً بأن أرسل ابنه كفارة عن الخطايا (٤ : ١٠). هي مجانية إذ "نحن ما أحببنا الله، بل هو الذي أحبنا" (٤ : ١٠).

ولا يظنُّ أحد أنه قادر بقواه ودون المعونة الإلهية أن يحب، فالمحبة من الله (٤ : ٧). من محبته يستطيع الإنسان أن يحب.

المراجع

- CHARUE A., *Première épître de s. Jean, La Sainte Bible*, t. XII, dir. L. PIROT, A. CLAMER, Letouzay et Ané, Paris, 1951, p. 548-549.
- COTHENET E., *La première épître de Jean, Le Nouveau Testament*, vol. 4, dir. A. GEORGE et P. GRELOT, Desclée, Paris 1977, p. 58-87.
- KYSAR R., *Epistles of John, Anchor Bible Dictionary*, vol. 3, Doubleday, 1992, p. 900-912.
- MOLLAT D., « S. Jean l'évangéliste, Doctrine spirituelle des épîtres », *DS*, t. VIII, Beauchesne, Paris, col 240-246.
- MORGEN M., *Les dernières épîtres, Hébreux – Jacques – Pierre – Jean – Jude*, Centurion, Paris 1997, p. 191-254.
- MOUROUX J., *L'expérience chrétienne, Introduction à une théologie*, Aubier, Paris, 1952, p. 166-188.

أعمال الأيّام البيبليّة الثامنة

محبة الله ومحبة القريب

سلسلة دراسات بيبليّة ٥١

٢٠١٤

- ١- الأب أيوب شهوان، كلمة الافتتاح
- ٢- الخوري جان عزّام، محبة الله أساس محبة القريب، قراءة في نَّ الرجل الغنيّ مر ١٠ : ١٧-٢٢ والنصوص الموازية
- ٣- الأرشمندريت جاك خليل، تجسّد معلّم الإيمان والمحبة
- ٤- الأخت باسمة الخوري، العبادة والإيمان والخلق، لقاء مع محبة الله
- ٥- القسّ هادي غنطوس، المحبة الفاعلة... طريق القداسة...
- ٦- الخوري جوزيف نقّاع، قانون الأيمان العبريّ (تث ٦ : ٤-٩)
- ٧- الأخت روز أبي عاد، حبّ الله والرموزيّة النبويّة
- ٨- القسّ عيسى دياب، الحبّ الإلهيّ في سفر النشيد
- ٩- الأب أيوب شهوان، محبة الله ومحبة القريب في الصلاة الربّيّة
- ١٠- الأخت ياره مئى، محبة الله ومحبة القريب من خلال الأدب اليهوديّ القديم والوصيّة المزدوجة في مت ٢٢ : ٣٧-٤٠
- ١١- الأب ريمون هاشم، مَثَل الدينونة العامّة العظيم (مت ٢٥ : ٣١-٤٦)
- ١٢- د. دانيال عيّوش، محبة العدوّ بحسب لو ٦ : ٢٧-٣٦
- ١٣- د. جوني عوّاد، محبة الله ومحبة القريب، السامريّ الصالح (لو ١٠ : ٢٥-٣٧)
- ١٤- الأخت كليمنص حلو، طريق عمّاوس: لقاء ومحبة وصيرورة (لو ٢٤ : ١٣-٣٥)
- ١٥- الأب جورج خوّام، محبة الله حسب يو ١ : ١١
- ١٦- الخوراسقف بولس الفغالي، هكذا أحبّ الله العالم (يو ٣ : ١٦-١٧)
- ١٧- الخوري نعمة الله الخوري، نشيد المحبة (١ كو ١٢ : ٣١ ب - ١٣ : ١٣)
- ١٨- الخوري ميشال صقر، المحبة في رسالة يوحنا الأولى
- ١٩- الأب أندريه رزق الله، ١ يو ٤ : ٢٠ : "من لا يحبّ أخاه وهو يراه لا يستطيعه أن يحبّ الله وهو لا يراه"