

رونالد إي. هاينه

قراءة العهد
القديم وفقاً
للكنيسة الأولى

www.christianlib.com

رحلة استجشافية لمرحلة تشجيع
فجر المسيحية الأولى

رونالد إي. هاينه

قراءة العهد القديم وفقاً للكنيسة الأولى



LOGOS
دار النشر

**قراءة العهد القديم وفقًا للكنيسة
الأولى**

إكرامًا لذكرى صديقي وزميلي

البروفيسور والدكتور

”أوتو بيتر“

الذي كان بارعًا في استخدام العهد القديم

في تفسير العهد الجديد.

رونالد إي. هاينه

قراءة العهد القديم وفقاً للكنيسة الأولى

رحلة استكشافية لمرامح تشكيل فكر
المسيحيون الأوائل

ترجمة: عادل زكري

مراجعة: أمجد بشارة



يُسعدنا أن نسمع منك. رجاءً أرسل تعليقاتك حول هذا الكتاب
والتي ستنال كل عناية على saled@elkalema.net شكرًا لك.

© جميع حقوق الطبعة العربية محفوظة للناشر

مكتبة دار الكلمة Logos

٠٢٠١٢٧٧٩٢٨٩٨١ ☎

٠٢٠٢٥٧٩٨٤١٤ ☎

٠٢٠١٢٨٢٤٥٦٦٤٤ ☎

٠٢٠١٢٨٦٥٤٨٣٨٨ ☎

www.darelkalema.com

sales@elkalema.net

© 2007 by Ronald E. Heine

Originally published in English under the title:

**Reading the Old Testament with the Ancient Church:
Exploring the Formation of Early Christian Thought**

by Baker Books, a division of Baker Publishing Group, Grand
Rapids, Michigan, 49516, U.S.A.

All rights reserved.

Translation copyright © 2016 Maktaba Dar El Kalema 16
Mahmud Bassiouni 7th floor -Down Town Cairo 2234 Egypt

الطبعة الأولى ٢٠١٦

الفهرسة بدار الكتب المصرية

هاينه، رونالد إي.

قراءة العهد القديم وفقًا للكنيسة الأولى: رحلة استكشافية لمراحل تشكيل فكر
المسيحيون الأوائل/رونالد إي. هاينه؛ ترجمة: عادل زكري؛ مراجعة: أمجد
مسيحة بشارة. - ط ١ - القاهرة: مكتبة دار الكلمة للنشر والتوزيع، ٢٠١٦

٣١٦ ص؛ ١٢×٢٢ سم

تدمك ٢ ٣٨٣ ٣٨٤ ٩٧٧ ٩٧٨

١. الكتاب المقدس- العهد القديم

٢. الكنائس الأولى والشرقية

(مترجم)

أ. زكري، عادل زكري

(مراجع)

ب. بشارة، أمجد مسيحة

٢٧٢.٢

ج. العنوان

رقم الإيداع: ٢٠١٦ / ٣٦١١

ISBN :978 - 977- 384 -383-2

المحتويات

- تمهيد 7
- مقدمة 11
- الفصل الأول: كتاب المسيحيين قبل العهد الجديد 34
- الفصل الثاني: الصراع بشأن الناموس في القرن الثاني 62
- الفصل الثالث: إعادة تصوّر حادثة الخروج 111
- الفصل الرابع: رسالة الإنجيل في الأنبياء 147
- الفصل الخامس: الصلاة بالمزامير 223
- الفصل السادس: العيش بداخل النصّ 277
- خاتمة 305
- قائمة ببعض كتابات الآباء الواردة في الكتاب 309

”لن تتمكن من الدخول للاسفار المقدسة بدون
دليل يرشدك ويظهر لك الطريق.

جيروم، رسالة بولس الرسول 53.6

تمهيد

الكنيسة الإنجيلية في خطر أن يكون إيمانها منتزعا عن جذوره؛ لأن رسالتها عن المسيح منفصلة بشكل كبير عن جذورها في أسفار العهد القديم. وهذا نتيجة الإهمال أكثر من كونه نتيجة التعمد. أعتبر نفسي جزءا من التقليد الإنجيلي الذي بدأ في القرن التاسع عشر مع حلم استرداد كنيسة العهد الجديد. وضع قادة هذا التراث تأكيدا كبيرا على أهمية العهد الجديد لكنهم أهملوا العهد القديم. وأخفقوا في إدراك أن العهد القديم كان كتاب كنيسة العهد الجديد.⁽¹⁾ كثير من الطوائف الإنجيلية وقعوا في نفس الخطأ. وليس منهم كنيسة، بما فيهم كنيسة، تقدر أن تدعي أن العهد القديم غير موحى به أو أنه ليس جزءا من الأسفار القانونية المسيحية. ومع ذلك فإننا نادرا ما نفهم اليوم صلة العهد القديم الوثيقة بإنجيل الكنيسة عن يسوع المسيح، وقليل ما تعلم الكنيسة عن هذا.

هذا الكتاب يستعرض كيف استخدم آباء الكنيسة وقادة ومعلمو الكنائس في القرون الأربعة الأولى العهد القديم ككتاب للإيمان المسيحي موحى به. وبالتالي؛ فهذا الكتاب ليس عن منهجيات التفسير التي استخدمها الآباء، على الأقل بالمعنى

¹See Ronald E. Heine, "Alexander Campell and the Old Testament," *Stone-Cambell Journal* (2002): 163-81.

المتعارف عليه في مثل هذه الدراسات. أعتقد أن "فرانسيز إم يونج" كانت على صواب عندما أكدت عدم كفاية المقاربات التي تُتبع في المعتاد في دراسة تفاسير آباء الكنيسة للكتاب المقدس.⁽²⁾ بالطبع ستكون منهجياتهم التفسيرية أمرًا لا يمكن إغفاله في المناقشة، لكن الغرض من هذه الدراسة لا يندرج تحت هذا المضمار. أنا مهتم بدراسة الدور المحوري الذي لعبه العهد القديم في تشكيل تفكير وحياة القرون الأولى من عمر الكنيسة. أرجو أن أحوز على فهم الطريقة التي نظر بها الآباء إلى العهد القديم وبعض استخداماتهم له.

وبالرغم أنه من الطبيعي أن يأخذ المسيحيون الأوائل الأسفار المقدسة لليهود كأسفارهم، لكن هذا الأمر به بعض الإشكاليات. كيف ينبغي لهم كمسيحيين أن يتعاملوا مع متطلبات الناموس اليهودي؟ كيف يتسنى لهم أن يفهموا إشعاع 53 ليتحدثوا عن معاناة يسوع الناصري بينما قادة المجمع يفهمون أن الأصحاح يشير إلى معاناة الشعب اليهودي؟ هل إش 7: 41 تشير إلى عذراء تلد كما يعتقد المسيحيون، أم امرأة شابة تلد كما ينادي اليهود؟ هذه نوعية الأسئلة التي فرضت على المسيحيين الأوائل عندما قبلوا الأسفار المقدسة عند اليهود واعتبروها جزءًا من كتابهم المقدس.

قدّم العهد القديم النظرة التي رأى المسيحيون الأوائل يسوع الناصري من خلالها. والعقائد التي ظهرت وتعلق به وبأهمية حياته للبشرية تعتمد على نصوص العهد القديم التي يقرأونها.

² Frances M. Young, *Biblical Exegesis and Formation of Christian Culture* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 2.

تكن للمسيحية أن تقوم بدون العهد القديم. عندما تم الانتهاء من كتابة الأسفار التي تُشكل العهد الجديد، وتم وضعها في مكانة الأسفار الموحى بها جنبًا إلى جنب مع أسفار العهد القديم، شكل العهدين القديم والجديد الكتاب المقدس للمسيحيين. وكان العهد القديم في نفس مقام العهد الجديد من حيث السلطان، وكان يُستخدم بنفس طريقة استخدام العهد الجديد في التعليم والوعظ. استمر هذا الموقف من الآباء فيما يتعلق بالعهدين خلال فترة الإصلاح البروتستانتي، واعتبر لوثر وكالفن كلا العهدين ضروريين للتعليم المسيحي. وكان في حقبة ما بعد التنوير أن العهد الجديد بدأ في التغرّب عن العهد القديم. وصلت هذه العملية إلى ذروتها في الدراسات النقدية في أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين. وكانت لازالت النتيجة النهائية لهذه العملية هو المزيد من التخبط في استخدام العهد القديم في الكنيسة.

ساهمت عدة منظمات وأفراد في تأليف هذا الكتاب. الفصل الثاني والثالث كانا في البداية عبارة عن محاضرتين قدمتهما ل C. H. (Phillips Lectures) في (Puget Sound Christian college) في عام 2002. هاتان المحاضرتين منحتاني القوة الدافعة لأبدأ في تطوير هذه الفكرة الوليدة التي بقيت خاملة في عقلي لسنوات عديدة. كما قُدّم الفصل الثاني في (Graduierte Kolloquium für) في (Eberhard Karls Universität Tübingen) في ألمانيا عام 2004.

ومن خلال إعانة مالية من (Institut zur Erforschung des Urchristentums) والجمعية الأوربية الإنجيلية توفر لي صيفًا ممتعًا من البحث في عام 2004 في مدينة توبنجن Tübingen على

محتوى الفصل الرابع. وفي الأوقات الممتعة في ذلك الصيف جلستُ في الصباح على مائدة واحدة مع البروفيسور "أوتو بيتز"، وكنا نتناقش في الفهم المسياني عند الانبياء والربيين. لا بد أن أذكر هنا أنني مدينٌ بالكثير للبروفيسور "أوتو بيتز" من أجل تشكيل جوانب كثيرة من فهمي لليهودية القديمة. ولا يكفيني أن أذكر هذا في أحد الحواشي؛ لأن مديونيتي له غير مبنية في المقام الأول على الكتب والمقالات التي كتبها حول هذا الموضوع. بل إن الأمر يمثل تأثيرًا في اللاوعي من خلال خبراتي معه خلال 10 سنوات عملنا فيها معًا في رئاسة *Graduierte Kolloquium für* بجامعة *Tübingen*. لا بد أن أشكر أيضًا "رون شافير" الذي يعمل كطالب مساعد في *Puget Sound Christian college*. لقد قرأ "رون" أجزاءً كبيرة من هذا الكتاب في مرحلة الإعداد، ورصد العديد من الأخطاء في الكتابة أو الصياغة. كما قرأ صديقي الراعي الدكتور "ميلتون جونز" مسودة الكتاب، وأعطاني الكثير من النصائح التي جعلت الكتاب ممتعًا أكثر بالنسبة للقارئ. كما أشكر دكتور "دي إتش وليامز"، محرر هذه السلسلة، لدعوته لي لإضافة جزء آخر من هذه السلسلة، ومن أجل ملاحظاته التقييمية المفيدة. وبالطبع أتحمل أنا مسؤولية كاملة عن العيوب الباقية. في النهاية كانت ولا تزال زوجتي "جيليان" وابنتي "كاترينا" داعمتين لي وصبورتين تجاه الساعات الطويلة من العزلة التي أقضيها مع كتبي وكمبيوترتي.

رونالد إي. هاينه

مقدمة

حدثت أمور عظيمة خلال التاريخ المسيحي عندما قام أفراد بإعادة اكتشاف الكتاب المقدس. من ناحية كان "إعادة اكتشاف" مارتن لوثر للكتاب المقدس هو ما قاده إلى صياغة آرائه التي تمخض عنها الإصلاح البروتستانتي في القرن السادس عشر. صارع لوثر كراهب اغسطيني شاب مع مفهوم "برّ الله". ولأنه كان يريزح تحت ثقل الشعور بالدينونة، ولم يجد ما يريح قلبه في ممارسة الاعتراف والتكفير عن الذنوب، أخذ لوثر يبحث في الكتاب المقدس ليجد عوناً. وفي بحثه اكتشف الله المحب الذي منح برّه بسخاء لكل خاطئ مؤمن. صنع لوثر هذا الاكتشاف في دراسته لسفر المزامير وكذلك عمله على رسالة أفسس ورومية و غلاطية والعبرانيين. وعلى هذا الأساس الكتابي بنى العقائد التي شكلت الإصلاح البروتستانتي.⁽¹⁾

كما وضع "كارل بارث" التفكير اللاهوتي على مسار جديد في القرن العشرين مع "إعادة اكتشافه" للكتاب المقدس. ولأن بارث كان قد تتلمذ على يد بعض العلماء البارزين من أصحاب المدرسة الليبرالية في القرن التاسع عشر في ألمانيا، فقد رُسم

¹ See "Preface to the Complete Edition of Luther's Latin Writings," in *Martin Luther: Selections from His Writings*, ed. J. Dillenberger (New York: Doubleday, 1951), 3-12.

قسًا في مدينة Safenwil في سويسرا. وبينما كان بارث يعمل وهو شاب على عظامه للطبقة العاملة، أدرك أن اللاهوت الذي تعلمه في الجامعة ليس لديه الكثير ليخاطب احتياجات هؤلاء الناس. فلجأ بارث إلى الكتاب المقدس وخلال دراسته للكتاب اكتشف ما أسماه "عالمًا غريبًا وجديدًا" حيث الله هو المركز، وليس الإنسانية كما كان يعتقد ليبراليو القرن التاسع عشر.⁽²⁾ صاغ بارث منهجه اللاهوتي الذي أعاد مكانة الكتاب المقدس في البحث اللاهوتي. لقد فهم أن الكنيسة يجب أن تخضع لسلطان الإنجيل والناموس، وأكد على الوظيفة الصحيحة للاهوت وهي تفسير "العهد القديم والجديد".⁽³⁾

القليلون من المسيحيين اليوم يشكون في مركزية الكتاب المقدس في حياة الكنيسة. ومع ذلك كان ولا يزال هناك أسئلة عن الدور الذي يمكن أو يجب أن يلعبه العهد القديم في حياة الكنيسة. هذه الأسئلة لها مكانها في الكنيسة البروتستانتية أكثر من الكنيسة الرومانية الكاثوليكية؛ لأن غياب الليتورجيا في الكنيسة البروتستانتية يجعل دمج العهد القديم بالإنجيل متروكا للمؤمن أو لراعي الكنيسة. وكانت -ولا تزال- الأسئلة تُثار بشأن مدى صحة استخدام الكنيسة للعهد القديم وكذلك الطريقة الصحيحة في تفسيره حتى يخاطب المسيحيين. كان "بيرنارد دبليو أندرسون" يكتب في منتصف القرن العشرين، وأثار الانتباه إلى مركزية قضية الاستخدام المسيحي للعهد القديم في تحديد معنى الإيمان المسيحي. لكنه أشار إلى أن السؤال

² Karl Barth, "The Strange New World within the Bible," in *The Word of God and the Word of Man*, trans. D. Horton (New York: Harper & Row, 1957), 28-50.

³ Karl Barth, *God in Action*, trans. E. G. Homrighausen and K. J. Ernst (Manhasset, NY: Round Table), 50, 51.

ظلَّ "بلا إجابة" من الكنيسة، والأسوأ من ذلك أنه لم يجد
"مطروحًا" إلا نادرًا.⁽⁴⁾

يشكل العهد القديم ما يقرب من ثلاثة أرباع الكتاب المقدس. لم
يجمعه مسيحيون ولكن جمعه يهود في الحقبة السابقة للمسيحية،
وكان ولا يزال يمثل الأسفار المقدسة لليهود. ومع ذلك فالكنيسة
منذ بداياتها تدّعي بملكيتها للعهد القديم. إنَّ محتوى الكتاب الحالي
سيلقي الضوء عن كيف صارع آباء الكنيسة في القرون الأربعة
الأولى مع إشكالية العهد القديم، وكيف استخدمت الكنيسة
العهد القديم، أو كيف قرأته كاسفار مقدسة موحى بها. لكننا
قبل الانتقال إلى هذا الموضوع، سنلقي نظرة موجزة لبعض
المواقف تجاه العهد القديم التي اعتقتها بعض الشخصيات عبر
تاريخ الكنيسة البروتستانتية بدءًا بفترة الإصلاح.

مواقف تجاه العهد القديم في حقبة الإصلاح البروتستانتية

إيراسموس (1466-1536)

كان إيراسموس من روتردام معاصرًا للمارتن لوثر، ولم يترك
الكنيسة الكاثوليكية الرومانية، لذا فهو بشكل مباشر لم يكن
مشاركًا في ثورة الإصلاح. ومع ذلك شارك لوثر رغبته في
إصلاح المنظومة المسيحية. لكنَّ إيراسموس اتخذ مسارًا مختلفًا
عن لوثر في محاولاته للإصلاح. كان إيراسموس بحق رجل نهضة،
واعتقد بفكرة النهضة وضرورة الرجوع للمصادر القديمة لإنعاش

Bernard W. Anderson, *The Old Testament and Christian Faith*,
ed. Bernard W. Anderson (New York: Harper & Row, 1963),
1, 5.

المجتمع المعاصر. وبالإضافة إلى الكلاسيكيات اليونانية واللاتينية، والتي لجأ لها كل قادة حركة النهضة، اعتبر إيراسموس أن الكتاب المقدس واحدًا من هذه المصادر القديمة التي يجب أن يلجأ إليها الناس.

كان إيراسموس فقيهاً لغوياً بامتياز، واشتهر خصيصاً بنشره للنسخة النقدية الأولى للعهد الجديد بلغته اليونانية. ولم يرتكز عمله البحثي على النص اليوناني للعهد الجديد فقط، وإنما على الكلاسيكيات اليونانية واللاتينية وعلى آباء الكنيسة من اليونانيين واللاتين أيضاً. لم يتعلم العبرية أبداً لكي يدرس العهد القديم، وإنما ظنّ أنه يستطيع اكتشاف المبادئ العليا للمسيح في العهد الجديد، وأن هذه المبادئ عندما نضيفها إلى أفضل مبادئ للثقافة اليونانية والرومانية الكلاسيكية، فسيؤدي ذلك إلى بزوغ نوع من الحضارة المسيحية الكلاسيكية.

لم يرفض إيراسموس العهد القديم تماماً. كما أدرك أن كتاب العهد الجديد نهلوا منه، وأنه شكل خلفية هامة للمسيحية. ومع ذلك لم يكن العهد القديم في نفس الدرجة من السلطان والمرجعية التي للعهد الجديد. وعندما اضطر صديقه "جون رويشلتن"، العالم العبري، أن يدافع عن أدب الربيين ضد محاولة تدميره، دافع إيراسموس عن "رويشلتن" في حين أنه لم يدافع عن الأدب اليهودي. في الواقع صّارح إيراسموس صديقاً آخر أنه طالما أن العهد الجديد صامدٌ، فإنه يفضّل أن يرى العهد القديم يهلك بدلاً من أن يتحطم سلام الكنيسة بسببه.⁽⁵⁾

See John William Aldridge, *The Hermeneutic of Erasmus*, Basil Studies of Theology 2 (Richmond, VA: John Knox, 1966), 46-49; and Roland H. Bainton, *Erasmus of Christendom* (New York: Scribner's Sons, 1969), 143.

مارتن لوثر (1483-1546)

كان لمارتن لوثر موقفًا أكثر إيجابية تجاه العهد القديم مقارنة بموقف إيراسموس. كان لوثر يعرف العبرية، وكذلك اليونانية واللاتينية، وقد أدرج العهد القديم إلى جانب العهد الجديد في ترجمته للكتاب المقدس إلى اللغة الألمانية. كانت مقارنة لوثر للعهد القديم شيئًا معقدًا، لكن لا يوجد ثمة شك في أنه كان يعتبر العهد القديم كلام الله، وأنه في غاية الأهمية للكنيسة. في "مقدمته للعهد القديم" (Preface to the Old Testament) التي كتبها عام 3251، أشار لوثر إلى العهد القديم بأنه "الأقطة والمزود الذي يرقد فيه الطفل يسوع".⁽⁶⁾ هذه الصورة تمدنا بأحد المفاتيح لفهم لوثر للعهد القديم. في النهاية، هو كتابٌ عن المسيح.

إذا أراد المرء أن يفسّر سفر اللاويين بشكل صحيح، يجب أن يقرأه بتركيز على المسيح: "لأنه هو الرجل الذي ينطبق عليه كل شيء، كل جزء فيه".⁽⁷⁾ وجود وعود عن المسيح في كتابات موسى مثل تك 3: 15، تك 22: 18، تث 18: 15، يمثل سببًا رئيسيًا لاحترام لوثر الشديد لكتابات موسى.⁽⁸⁾ يجد لوثر المسيح ومملكته مُصورين بشكل مسبق في مملكة العهد القديم وكهنوته، وتقدماته، وتاريخ الآباء البطارقة، وفي نبوات الأنبياء، وفي الأفكار والصور الروحية في المزامير.⁽⁹⁾

⁶ In *Martin Luther's Basic Theological Writings*, ed. Timothy F. Lull (Minneapolis: Fortress, 1989), 119.

⁷ نفس المرجع السابق، صفحة 130.

⁸ "How Christians Should Regard Moses," in Lull, *Luther's Basic Theological Writings*, 142-143.

⁹ Heinrich Bornkamm, *Luther und das Alte Testament* (Tubingen: Mohr Siebeck, 1948), 82.

ومع ذلك يقول لوثر أيضًا: "موسى مات. انتهت فترة رئاسته بمجيء المسيح. لم يعد له خدمة".⁽¹⁰⁾ واعتبر ناموس موسى مُلزمًا فقط لليهود؛ فالنواميس التي يشترك فيها الأمم مع اليهود قد كتبت على قلوب الأمم ولا تستمد من موسى. ولا حتى الوصايا العشرة تنطبق على المسيحيين بصفتها آتية من موسى؛ لأنه لكي تقبل جزءًا من موسى فهذا يجبرك أن تحفظ الناموس كله. يقول لوثر: "نحن سنعتبر موسى مُعلّمًا، لكننا لن نعتبره مُشرعنا- ما لم يتفق مع كل من العهد الجديد والناموس الطبيعي".⁽¹¹⁾

ومع ذلك لا يزال الناموس يعمل في الكنيسة، حسب فكرة لوثر الشهيرة عن التزاوج بين الناموس والإنجيل. لا يستطيع أحد أن يسمع الإنجيل ويقبل نعمته وحياته قبل أن يُقتل أولاً بحرف الناموس. يقول لوثر: "الحياة تنفع الموتي فقط. النعمة تنفع الخطية فقط، والروح القدس ينفع الحرف فقط. لا يستطيع أحد أن يحصل على أحدهما دون الآخر".⁽¹²⁾ الناموس يعلم الشعب أنهم خطاة، وأنهم يقفون مع البشرية معًا تحت الدينونة. وبمجرد أن يذل الناموس الناس بأن يجعلهم واعين لطبيعتهم الحقيقية، يصبحون مستعدين للتوبة وقبول عطية المسيح. هذا الفعل لا يمنحهم الغفران فقط لخطاياهم، ولكن يحررهم من الناموس، مثلما تحرر "يسوع من القبر، وبطرس من السجن".⁽¹³⁾

رأى لوثر أن الناموس يقف جنبًا إلى جنب مع وعود الإنجيل في كل سفر من أسفار الكتاب المقدس. يُشار إلى العهد الجديد

¹⁰ "How Christians Should Regard Moses," 139.

¹¹ نفس المرجع السابق.
¹² "Concerning the Letter and the Spirit," in Lull, *Luther's Basic Theological Writings*, 85.

¹³ *Commentary on Galatians*, in Dillenberger, *Luther: Selections from His Writings*, 109-10, 120.

بالإنجيل لأن به إنجيل (أو بشارة) أكثر من الناموس، والعهد القديم يُسمى كتاب الناموس، لأن به ناموس أكثر من الإنجيل. ومع ذلك يشكل العهدان وحدة واحدة، لأن شمولية الكلمة الإلهية، إنجيل وناموس، محتواة في كليهما.⁽¹⁴⁾

جون كالفن (1509-1564)

كان جون كالفن أهم شراح الكتاب المقدس في حقبة الإصلاح. وأنتج تفاسير وعظات على معظم أسفار الكتاب المقدس. وآراؤه تجاه العهد القديم شبيهة بآراء لوثر، لكنه يعطي دورًا أوسع للناموس في حياة الكنيسة أكثر من لوثر. اهتم كالفن بشكل خاص خلال كتاباته بإظهار أن الإعلان أو الوحي في كلا العهدين من "طبيعة جوهرية واحدة".⁽¹⁵⁾

آمن كالفن مثل لوثر بأن المسيح مُعلن وحاضر في العهد القديم. وفي تعليقه على يوحنا 5: 93، حيث يتحدى يسوع اليهود بأن "يفتشوا الكتب" لأنها تشهد له، يذكر كالفن أن المسيح لا يمكن أن يُعرف بطريقة صحيحة إلا في الأسفار المقدسة، ولذلك فإن السبب الرئيسي لدراسة الأسفار هو اكتساب معرفة المسيح. كما يذكر أيضًا أن كلمة "الكتب" هنا تشير بوضوح إلى العهد القديم. ويستخلص من هذا أن المسيح لم يظهر "أولاً في الإنجيل"، ولكن فقط بعد "شهادة الناموس والأنبياء" يظهر يسوع "في الإنجيل ليراه الجميع". كان القصد الأكل لعمل الله خلال موسى هو أن يدعو الشعب للمسيح. "لأن الناموس بدون المسيح ليس به شيء جوهرية، وفي الواقع لن ينفعنا بشيء". كذلك

¹⁴ Bornkamm, *Luther*, 70-73.

¹⁵ Ronald S. Wallace, *Calvin's Doctrine of the Word and Sacrament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1957), 27.

في تعليقه على كورنثوس الثانية 3: 41-71 يذكر كالفن أنه بينما الناموس هو "مصدر النور"، فإننا نرى "بريقه فقط عندما يظهر المسيح لنا فيه"، لأنه "لا يوجد نور في الناموس، ولا حتى في كلمة الله بالكامل، بدون المسيح الذي هو شمس البر".⁽¹⁶⁾

يُعرّف كالفن في كتابه "أسس الدين المسيحي" الناموس بأنه "المنظومة الكاملة للدين والتي قدمت على يد موسى" (2: 7: 1).⁽¹⁷⁾ ويقسم هذه المنظومة إلى ناموس أخلاقي وناموس طقسي، ويشكل الناموس الطقسي القوانين التي تنظم العبادة لشعب إسرائيل. هذا الناموس الطقسي، وليس الناموس الأخلاقي، هو الذي يعتقد كالفن بأن المسيح أبطله (2: 7: 31-61).⁽¹⁸⁾ أما الناموس الأخلاقي فلا يزال سارياً في الحقبة المسيحية ويعمل بثلاث طرق. الأولى، إنه يكشف برّ الله وإعوجاجنا، فهو مرآة نرى فيها وجوهنا المتسخة. الوظيفة الثانية للناموس هو كبح هؤلاء الذين بدون ناموس لن يحترموا العدالة. وأخيراً، الناموس الأخلاقي يعلم المؤمنين ما هي إرادة الله، ويعمل "كسوط للجسد" ليحثنا على الطاعة (2: 7: 21). ثم يختتم كالفن هذا الجانب من مناقشة الناموس الأخلاقي بقوله: "لابد أن يبقى دائماً كحقيقة مثبتة، أن الناموس لم يفقد شيئاً من سلطانه، ولا بد أن يلتقى منا نفس الاحترام والطاعة" (2: 7: 51).⁽¹⁹⁾

¹⁶ Calvin: Commentaries, ed. Joseph Haroutunian, The Library of Christian Classics Ichthus Edition (Philadelphia: Westminster, 1958), 104-5, 111.

¹⁷ John Calvin, Institutes of the Christian Religion, trans. H. Beveridge, 2 vol. (Grand Rapids: Eerdmans, 1983 reprint), 1:300.

¹⁸ نفس المرجع السابق، ٣١٠-١٢.

¹⁹ نفس المرجع السابق، ٣٠٤-١١.

ومع ذلك يعلّق كالفن في تفسيره للعبرانيين مرات كثيرة على حدود خدمة موسى وغاية الناموس. يتحدث كالفن في سياق مناقشته لعبرانيين 3: 5 عن الحدود الموضوعية على موسى التي لا يستطيع تجاوزها. هنا يشير كالفن إلى عدم اكتمال الإعلان المعطى لموسى مقارنة بالإعلان الكامل المعطى في الإنجيل. ويقول في تعليقاته على عب 7: 12 إن خدمة موسى كانت مؤقتة مثل خدمة هارون، وكلاهما "أبطل بمجيء المسيح". ومع ذلك فهو يخفف من هذه العبارة بالتأكيد على أن المسيح أبطل فقط ذلك الجزء من الناموس المتعلق بالكهنوت وليس بالأجزاء التي تعلم عن الإيمان ومخافة الله أو ترشدنا في "إدارة الحياة". وعندما يناقش عب 10: 1 يرى كالفن أن الإنجيل حاضر في الناموس ولكن بصورة ضبابية وغامضة، بينما يوجد في العهد الجديد في خطوط ذات ألوان زاهية وواضحة وبارزة.⁽²⁰⁾ وفي تعليقه على 2كو 3: 7، يقابل بين الإنجيل والناموس كادتين للحياة والموت. الناموس يشخص المرض لكنه عاجز عن أن يصف علاجًا. لكن الإنجيل يوفر الدواء. "لأنه بينما يترك الناموس الإنسان لنفسه، فهو يدينه بالضرورة إلى الموت. أمّا الإنجيل فيحضره إلى المسيح ويفتح له باب الحياة". كذلك خدمة موسى هي مؤقتة، لكن خدمة المسيح دائمة. يرى كالفن أن بولس في هذا النص يشير إلى إبطال "العهد القديم كله، بقدر ما يتعارض مع الإنجيل". قصد بولس أن يظهر "كم بالأحرى يعمل روح الله بقوة في الإنجيل، أكثر من القديم تحت الناموس".⁽²¹⁾

²⁰John Calvin, *Commentaries on the Epistle of Paul the Apostle to the Hebrews*, trans. John Owen (Albany, OR: Sage Software, 1996).

²¹John Calvin, *Commentary on Corinthians*, vol.2 from the Calvin Translation Society edition, http://www.ccel.org/c/calvin/comment3/comm_index.htm.

وعندما يناقش كالفن رومية 3: 31 يقول بأن الناموس كله، الطقسي والأخلاقي أيضًا، كلاهما نُقِضَا وأنجزا في المسيح. الإيمان بالمسيح يؤكد الناموس الأخلاقي لأن هدفه هو قيادة المرء إلى المسيح بالإشارة على خطية الإنسان. ومع ذلك بدون الإيمان بالمسيح يصبح الناموس بلا قوة على فعل أي شيء سوى الدينونة. أمّا الناموس الطقسي فهو يندثر بمجيء المسيح، ولكن لأن الطقوس تشير إلى المسيح في صورها فهي تجد تحقيقها فيه.⁽²²⁾

تُظهر رؤية إيراسموس للعهد القديم أن العهد القديم كان مُهانًا في بعض الأحيان أثناء حقبة الإصلاح. أمّا مواقف كل من لوثر وكالفن فتظهر أن الإصلاح البروتستانتي بدأ بقناعة ثابتة بأن العهد القديم هو كلمة الله بنفس قدر العهد الجديد، وكلاهما يشكلان معًا الأسفار المقدسة للمسيحيين. كلا الرجلين أدركا أن الناموس الموسوي أظهر بعض الإشكاليات في الاستخدام المسيحي للعهد القديم، لكن لم يعتقد أيٌّ منهما بأن هذه الإشكاليات تشكك في قيمة العهد القديم في إرشاد المسيحيين في طرق الله ومشيئته. ربما النقطة الأهم هي أن لوثر وكالفن وجدا المسيح مصورًا بشكل مسبق في الطقوس، ومُتنبأ به في نبوات العهد القديم. هذه الحقيقة الأخيرة جعلت من العهد القديم أساسًا للاهوت المسيحي.

²² John Calvin, *Commentaries on the Epistle of Paul the Apostle to the Romans*, trans. and ed. John Owen (Grand Rapids: Eerdmans, 1948), 151-52.

مواقف نجاه العهد القديم في حقبة التنوير والحقبة الرومانسية

شهدت أواخر القرنين السابع عشر والثامن عشر ظهور ما يُسمى بحركة التنوير. كان المفكرون في أوروبا القرن السابع عشر مترنحين بالاكشافات العلمية الكثيرة، وكانوا حساسين لما اعتبروه قمعاً من حكوماتهم ومن الكنيسة الكاثوليكية الرومانية، لذا سعوا من أجل اكتساب حريات فردية في كل جوانب الحياة وعالم الفكر. كان الفرد المستقل الذي تجرأ ليفكر على طريقته الخاصة هو الشخص التنويري المثالي. تغيرت المواقف تجاه الكتاب المقدس تغيراً ملحوظاً في هذه الحقبة. ولم يكن قادة التنوير يشككون تحديداً في الاستخدام المسيحي للعهد القديم، لكن ما تشككوا فيه هو المفهوم العام للإعلان الإلهي.

الربوبية الإنجليز *English Deists*

افتقرت الكنيسة في عصر التنوير إلى لاهوتي بارز. لم يوجد لوثر ولا كالفن، ولا شلايرماخر، ولا هرناك، ولا بارث، ولا بولتمان. وكانت الربوبية *Deism* شكلاً شائعاً للاهوت التنويري، وتمركز بشكل أساسي في إنجلترا. آمن الربوبيون أن الله خلق العالم لكنه لم يتدخل فيه بأي وسيلة. كان لديهم القليل ليقولوه في الدفاع عن الإعلان / أو الوحي بشكل عام، واعتبروا العهد القديم بصفة خاصة مشكوكاً في قيمته. كان دينهم دين العقل. في عام 1730 نشر الربوبي ماثيو تيندال كتاباً بعنوان "المسيحيون قدماء كالخليفة" (*Christians as old as the Creation*). هذا العمل يعكس الرؤية الربوبية التقليدية للإعلان (أو الوحي). يؤكد تيندال أن

”المسيحية الحقيقية“ هي شيء معقول، وتتشكل من الحقائق المشتركة مع كل الأديان في كل العصور. الديانة الموحى بها تُقبل فقط بقدر توافقها مع العقل. وبالتالي يجب أن ”يرفض“ العهد القديم تمامًا؛ لأنه يقدم الكثير من الممارسات غير المعقولة، منها الختان، والذبائح الحيوانية، وكذلك قصص عن أحداث معجزية ومذابح للشعوب.⁽²³⁾ هرناك Harnack الذي سنتطرق إليه لاحقًا، يبرز الربوبي توماس مورجان كتلميذ لتيندال، والذي ذهب أبعد من أي ربوبي آخر في اعتراضاته على العهد القديم. سار مورجان، في آرائه السلبية عن التعاليم الدينية الواردة في العهد القديم متوازيًا بشكل مذهل مع الهرطوقي ماركيون في القرن الثاني، الذي رفض كليةً الاستخدام المسيحي للعهد القديم.⁽²⁴⁾

جون لوك (1632-1704)

حاول أهم فلاسفة التنوير الذين ليس لهم أي شيء إيجابي ليقولوه عن المسيحية أن يؤسسوا المسيحية على العقل. في عام 1695 نشر الفيلسوف الإنجليزي جون لوك عظة بعنوان ”معقولة المسيحية كما قدمت في الأسفار المقدسة“، وبعد ما يقرب من قرن، وفي عام 1793 نشر الألماني إيمانويل كانط كتاب ”الدين في حدود العقل فقط“ (Religion within the Limits of Reason Alone).

كان جون لوك نظرة إيجابية نحو المسيحية، ولم ينكر الوحي، وصدّق أن الوحي يتطلب إيمانًا. ومع ذلك يرى جون لوك

²³ As cited in Robert M. Grant, *A Short History of Interpretation of the Bible*, rev. ed. (New York: Macmillan, 1963), 247-48.

²⁴ Adolf von Harnack, *Marcion: The gospel of the Alien God*, trans. J. E. Steely and L. D. Bierma (Durham, NC: Labyrinth, 1990; German original 1924), 136-37.

تعارضًا بين العقل والإيمان. واعتبر أن كل معلوماتنا تنبع من مدركات حواسنا. وبمجرد أن ندرك شيئًا بحواسنا فإننا نحوذ على هذا الإدراك في أذهاننا كأفكار. ثم يستطيع الذهن بعد ذلك أن يتأمل هذه الأفكار ويستنبط منها استنتاجات. إذن فالعقل هو وسيلة الذهن لعمل استدلالات من أفكار وصلتنا عن طريق "ملكاتنا الطبيعية". بينما يختلف الإيمان عن هذا في أن الإيمان يتضمن قبول فرضيات لم نصل إليها عن طريق العقل الطبيعي، ولكن يُستمد "من الله بطريقة غير اعتيادية في التواصل". دعى لوك هذه الطريقة الثانية للوصول إلى الحق بالوحي أو الإعلان. ومع ذلك فإن قبول أية افتراض منسوب للوحي لا بد أن يكون معقولاً، حتى أنه في نهاية المطاف فإن العقل يحكم الوحي.⁽²⁵⁾

من الواضح أن لوك يرى العهد الجديد أكثر أهمية من العهد القديم. ومع ذلك فالعهد القديم يواصل أداء دور للمسيحيين بالعمل من خلال 3 طرق: الأولى، يوفر العهد القديم الافتراضات الأولية لفهم التعاليم الرئيسية للعهد الجديد. يرى لوك أنه ما من أحد يستطيع أن يفهم عقيدة الفداء في العهد الجديد بدون أن يكون على دراية أولاً بسقوط آدم.⁽²⁶⁾ الثانية، يوفر الناموس الموسوي الإرشادات الأخلاقية التي لا تزال تنطبق على المسيحيين. هنا يقارن لوك بين ناموس الإيمان وناموس الأعمال. ناموس الأعمال هو ناموس موسى، أمّا ناموس الإيمان فهو عقيدة بولس عن التبرير بالإيمان كما ترد في رسالة رومية، وهي ما يفهمها لوك على أنها تركز على الاعتقاد بأن يسوع هو المسيح. أمّا

²⁵ *An Essay Concerning Human Understanding* 4.18.2 and 4.17.4, cited in John Locke, *The Reasonableness of Christianity*, ed., abr., and intro. I. T. Ramsey (Stanford, CA: Stanford University Press, 1958), 10-11.

²⁶ Locke, *Reasonableness of Christianity*, 25.

الأجزاء الطقسية والمدنية في الناموس الموسوي فكانت تنطبق على اليهود فقط. بينما الناموس الأخلاقي ينطبق على أي أحد في أي مكان. يمتاز المسيحيون عن غير المؤمنين في أنهم تحت ناموس الإيمان أيضًا، وهو ما يغطي التقصير في حفظ الناموس الأخلاقي.⁽²⁷⁾ أخيرًا توفر نبوات العهد القديم، مع معجزات يسوع الدليل على إمكانية تصديق إن يسوع هو المسيح. وهذا في غاية الأهمية، لأن هذا الأمر الأخير يمثل العقيدة الرئيسية المطلوبة "لنوال الحياة الأبدية".⁽²⁸⁾ هناك عنصر عقلائي جدًا في فهم لوك للوحي الكتابي، وهو يضع العهد القديم في مرتبة تالية للعهد الجديد، لكنه يؤمن أن العهد القديم يلعب دورًا ضروريًا في الإيمان المسيحي.

إيمانويل كانط (1724-1804)

بالنسبة لإيمانويل كانط الديانة المثالية هي الأخلاق المبنية على العقل بدون معوقات الدوجما (العقيدة)، والهياكل، والكهنة. رأى كانط أن الأخلاق المبنية على العقل هي الإيمان الديني النقي الوحيد. الإيمان الكنسي كاختيار ثان، هو الوسط الذي يعتمد عليه الإيمان الديني النقي. ومع ذلك فالإيمان الكنسي ليس العقل أساسه الأول بل الكتاب المقدس. لأن الكتاب المقدس ضروري لحفظ الإيمان ويعمل كوسط للعقيدة الأخلاقية. يقول كانط: "يا للحظ.. عندما يحتوي مثل هذا الكتاب، بجانب أحكامه، أو قوانين الإيمان، أنقى عقيدة أخلاقية في أكتمالها".⁽²⁹⁾

²⁷ نفس المرجع السابق، ٣٠-٣١.

²⁸ نفس المرجع السابق، ٢٣-٣٣، قارن ٤٣-٤٤.

²⁹ Immanuel Kant, *Religion within the Limits of Reason Alone*, trans. T. M. Greene and H. H. Hudson (New York: Harber & Row, 1960), 98.

بالرغم إن كانط لا يحدد أن الأسفار المقدسة وراء الإيمان الكنسي هي العهد الجديد فقط، لكن من الواضح كفاية أن هذا ما يعنيه. كان يرى عدم وجود "اتصال ضروري على الإطلاق" بين الإيمان اليهودي والكنيسة. واعتبر أن الإيمان اليهودي يتألف فقط من مجموعة من "القوانين التشريعية" التي لا تحكم دينًا بل منظمة سياسية. في الواقع لم تكن اليهودية دينًا على الإطلاق بل كومنولث من الناس الذين "ينتمون إلى سلالة معينة". وتخلت الكنيسة تمامًا عن "اليهودية التي نشأت منها، وتأسست على مبدأ جديد تمامًا، وأحدثت ثورة مكتملة في العقائد الإيمانية".⁽³⁰⁾

فريدريك شلايرماخر (1768-1834)

أثناء فترة التفاعل الرومانسي مع العقلانية المفرطة لحركة التنوير، برز صوت كبير جديد في الكنيسة. فريدريك شلايرماخر، الذي يُسمى "أبو اللاهوت البروتستانتي الحديث"، حيث أصبح في البداية شخصية عامة بارزة من خلال كتابه "عن الدين، خطابات لمحتفريه من المثقفين" (On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers)، والذي قدّمه في برلين عام 1971. في هذه الخطابات دافع شلايرماخر عن الدين ضد انتقادات حركة التنوير. وبروح المذهب الرومانسي نادى بأن الدين لم يكن منظومة ميتافيزيقية أو دوجماتيقية، بل أن طبيعته الصحيحة تستقر في أحاسيس الفرد بالاعتمادية على الله غير المحدود. وبينما كان الوحي له أهمية أكبر عند شلايرماخر مقارنةً بسابقه من أنصار التنوير، يتضح من الأساس الذي بنى عليه الدين أن الوحي الكتابي ليس هو الأولوية الأعلى.

³⁰ نفس المرجع السابق، 116-118.

يضع شلايرماخر لاهوتاً نظامياً في عمله الأكثر أهمية "الإيمان المسيحي" (The Christian Faith)، والذي نُشر عام 1281. وكلاهوتي بروتستانتى اعتبر العهد الجديد كافياً "كعيار للعقيدة المسيحية".⁽³¹⁾ فالعهد القديم ليس له قيمة لأنصار الدوجما. أي عقيدة تعتمد فقط على العهد القديم لبرهنتها، لا يمكن اعتبارها "عقيدة مسيحية أصيلة".⁽³²⁾ والعنصر النبوي فقط في العهد القديم له أهمية للاستخدام المسيحي، لأن "العواطف الدينية" العامة لا تظهر إلا في هذا العنصر. أما العواطف المسيحية المتميزة فلا يمكن إيجادها في العهد القديم إلا من خلال عمليات عقلية لإزالة الكثير مما هو موجود وتخيُّل الكثير مما هو ليس موجود.⁽³³⁾ بالنسبة لشلايرماخر فإن العهد القديم لا "يشارك في الكرامة المعيارية أو في إلهام العهد الجديد". وهو يدرك المكانة العالية التي كان المسيح والرسل يكتونها لأسفار العهد القديم، ويرى أن هذا هو السبب الرئيسي للمكانة التي مُنحت لها في الكنيسة منذ ذلك الحين. ومع ذلك ينادي بأن هذا لا يمثل سبباً في استمرار الكنيسة في استخدام العهد القديم. ويعتقد أن استخدام المسيح والرسل للعهد القديم يبرر استمرار استخدام الأسفار النبوية والمزامير فقط. يفضل شلايرماخر أن تُضاف هذه الأسفار إلى العهد الجديد كملحق. ويوافق على إضافة العهد القديم كله إلى الجديد، لكنه يرجع فيقول إنه يجب أن يظهر كملحق تابع وليس كعمل أساسي يسبق العهد الجديد في الترتيب.⁽³⁴⁾

³¹ Friedrich Schleiermacher, *The Christian Faith*, trans. H. R. Mackintosh and J. S. Stewart, 2nd German ed. (Philadelphia: fortress, 1976), 604.

³² نفس المرجع السابق، ١١٥.

³³ نفس المرجع السابق، ٦٢.

³⁴ نفس المرجع السابق، ٦٠٨-١١.

لم يلقَ الوحي الكتابي، خاصة الذي نجده في العهد القديم، قبولاً كبيراً في الفترة الزمنية التي نصفها بعصر التنوير والحقبة الرومانسية. في هذه الفترة كان العلم الحديث يتطور. في هذا العصر كان العقل البشري يبشر بحرية جديدة بعد فترة تُعتبر أطول فترة قمع للعقل على يد الكنيسة في العصور الوسطى. يعرفُ كَانطُ التنوير بأنه الشجاعة اللازمة للتخلص من "وصاية" السلطات الخارجية، وأن يستخدم المرء عقله فقط.⁽³⁵⁾ ورأوا أن الوحي الكتابي وثيق الصلة بسلطة رجال الدين في الحقبة السابقة. كان هذا عصر الفرد، عصر المثل العليا مثل حرية التفكير، وحرية الشعور، وحرية التعبير عن النفس.

مواقف تجاه العهد القديم في الحقبة الحديثة

ظهرَ فصل كبير بين العهدين الجديد والقديم في أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، خاصةً في الدراسات الأكاديمية للكتاب المقدس. يذكر R. E. Clements أن "الهدف الرئيسي" لتطبيق الدراسات النقدية على العهد القديم في أواخر القرن التاسع عشر "هو هدف تاريخي، يهتم باستعادة معرفة تاريخ شعب إسرائيل القديم وديانته".⁽³⁶⁾ نُشرت في هذه الفترة كتباً عن العهد القديم احتوت كثيراً في عناوينها كلمات مثل: "ديانة إسرائيل" أو "تاريخ ديانة إسرائيل".⁽³⁷⁾ وفي رأي

³⁵ Immanuel Kant, "What is Enlightenment?" (1784), in *The Portable Enlightenment Reader*, ed. Isaac Kramnick (New York: Penguin, 1995), 1.

³⁶ R. E. Clements, *One Hundred Years of Old Testament Interpretation* (Philadelphia: Westminster, 1976), 4.

³⁷ See, for example, the titles appearing in Henning Graf Reventlow, *Problems of Old Testament Theology in the Twentieth Century* (Philadelphia: Fortress, 1985), 5-6.

الكثير من دارسي الكتاب المقدس في أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، كان العهد القديم يدور حول ديانة إسرائيل، بينما العهد الجديد يتعلق بديانة المسيحيين. ولم يعد يُنظر للوحدة بين العهدين التي ميّزت فهم لوثر وكالفن. في مقال نُشر عام 4091 نادى "هيرمان جانكل" بأن الفاصل الزمني الذي يفصل بين العهد القديم والقرن العشرين، وأيضًا العهد الجديد، يستدعي استبعاد استخدامه كمصدر للعقيدة المسيحية. ولأن "جانكل" كان من السلالة الفكرية لشللايرماخر فلم يعتقد أن هذا خطير بأي شكل، لأنه رأى أن مركز الدين يرتكز على التقوى، وأن العقيدة هي شيء هامشي فقط. لم يكن هدف شرح العهد القديم هو اكتشاف التعاليم في كلمات الكاتب بل اكتشاف شخصيته.⁽³⁸⁾

أدولف فوه هارناك (1851-1930)

بعض أكثر الأوصاف تطرفًا ضد العهد القديم في هذه الحقبة قالها المؤرخ الكنسي واللاهوتي الألماني العظيم أدولف فوه هارناك. كان العمل المبكر جدًا لهارناك هو مقالة عن ماركيون، وكتبها م1870 في مسابقة برعاية كلية اللاهوت بجامعة Dorpat، وقد حصل على الجائزة في هذه المسابقة. حثته الكلية على مراجعة المقالة ونشرها، لكنه لم يفعل هذا وقتها. ومع ذلك استمر في العمل عليها، وفي عام 1920م نشر دراسة مُعدّلة تمامًا بعنوان "ماركيون: إنجيل الله الغريب" (Marcion: The Gospel)

³⁸ Hermann Gunkel, "Ziele und Methoden der Erklärung des Alten Testaments," Monatschrift für Kirchliche Praxis 4 (1904): 521-40, cited in Reventlow, *Problems of Old Testament Theology*, 7-8.

(of the Alien God).⁽³⁹⁾ يبدو أن هذه الدراسة المبكرة لماركيون كان لها تأثير دائم على فكر هارناك. وأصبح ماركيون نموذج اللاهوتي. وقام بالتفخيم من مقارنة ماركيون للمسيحية. ولا نرى سوى الماركيونية المفخمة من وراء المنهج الذي اتبعه هارناك في كتابه الأبرز "تاريخ العقيدة" (History of Dogma). رأى هارناك تحولاً كبيراً حدث عندما انتقل الإنجيل من المسيحيين اليهود الأوائل إلى اليونانيين. إذ أصبحت المسيحية تابعة لمنظومة الفكر العقلاني في العالم اليوناني. وهذا تطلب تصنيفاً وترتيباً حسب الأولوية لما سُم سابقاً على أنه "بساطة إعلان إلهي". ومع ذلك فإن قوام الوحي الإلهي كان غير قابل للإدارة في مثل هذه المنظومة. كان الجاني هو كتلة المحتوى الذي يشكل العهد القديم، الذي أُضيف إلى رسالة يسوع البسيطة والتي كانت لا تتطلب سوى الاعتراف بالله، واتباع مشيئته، والترحيب بملكوته. كان ماركيون، كما يدّعي هارناك، الوحيد الذي اخترق هذه الكتلة المربكة بالقاء العهد القديم جانباً، حتى يستطيع أن يقدم رسالة المسيح السهلة والمتأسكة. كان ماركيون في نظر هارناك هو المحرر الأعظم للمسيحية. وكان برنامجه يُلخص في هذه الكلمات: "لا محاولة للجمع، ولكن تبسيط وتوحيد، وإيضاح لكل رقعة وثقب في المسيحية".⁽⁴⁰⁾

اعتقد هارناك أنه لولا ظهور لوثر في القرن السادس عشر ما ظهر أن "إدراك بولس وماركيون للفارق بين الناموس والإنجيل" وأصبح قضية مركزية. وكان هارناك حزيناً لأن لوثر لم يضع العهد القديم كله تحت الحكم الذي أصدره ضد كتب الأبوكريفا.

³⁹ Harnack, *Marcion*, ix-x.

⁴⁰ نفس المرجع السابق، ٥-١٢.

كان يجب على لوثر أن يقول إن الكل "جيد ونافع للقراءة"، لكنه لا يرتقي لنفس مرتبة قانونية العهد الجديد.⁽⁴¹⁾

وبفضل تقليد ماركيون وكذلك لوثر، يعلن هارناك بجرأة أنه لا يمكن الحفاظ على المساواة بين العهد القديم والعهد الجديد، و"لا سلطان للعهد القديم في المسيحية". عرفت الكنائس البروتستانتية هذا لمدة قرن من الزمن، كما يدعي هارناك، وواجهها أن "تضع العهد القديم... في مقدمة قائمة الكتب" التي هي صالحة ونافعة للقراءة"، وتستمر بقوة في معرفة الأجزاء التي تبني فعلاً، ولكن لا تترك الكنيسة في شك بشأن حقيقة أن العهد القديم ليس كتاباً قانونياً". ثم يختتم كلامه حزيناً بقوله: "لكن هذه الكنائس كسيحة".⁽⁴²⁾

كارل بارث (1886-1968)

كان هناك فيض من الأصوات اللاهوتية البارزة في منتصف القرن العشرين، ولكن لا شك أن التأثير المهيمن كان لكارل بارث وردولف بولتمان. إن التعليم اللاهوتي لبارث أعطى العهد القديم مكانة قانونية غير مشكوك فيها. في سلسلة محاضراته الأخيرة في مدينة "بازل" بعد مسيرة من التدريس الجامعي استمرت 04 عامًا، كان بارث يؤكد على أن محتوى قانون المجمع اليهودي كان يُعترف به من قبل المسيحيين الأوائل باعتباره شهادات أصيلة عن كلمة الله وموثوق بها ولها سلطان". ثم يقول إن "اللاهوت الإنجيلي" المعاصر يصغي إلى العهد القديم بانتباه وجدية، وليس فقط كمجرد تمهيد للعهد الجديد". ويعبر عن

^{٤١} نفس المرجع السابق، ١٣٤-٣٥.

^{٤٢} نفس المرجع السابق، ١٣٧.

قبوله للعبارة الكلاسيكية بأن "العهد الجديد مُخفي في القديم،
والعهد القديم مُعلن في الجديد". ويقول بارث إن اللاهوت
عندما يهمل هذه القاعدة، ويركز فقط على العهد الجديد فهو
مُهدد باستمرار بالإصابة بسرطان في عظامه". ومع ذلك هناك
تركيز بالضرورة على العهد الجديد، لأنه يحمل شهادة على إتمام
الكلمة النبوية المنطوقة في العهد القديم ومن أجل تحقيق هدف
تاريخ إسرائيل. المجتمعات المسيحية في القرن الثاني حتى القرن
الرابع كانت تعترف بأصالة شهادة قانون العهد الجديد عن تاريخ
يسوع، بينما "في نفس الوقت استحوذت بشكل طبيعي ملحوظ
وبسهولة على قانون العهد القديم من المجمع اليهودي".⁽⁴³⁾

دولف بولتمان (1884-1976)

يعطي بولتمان العهد القديم دورًا غير مؤكد في الإيمان المسيحي
أكثر من بارث. يصنّف H. G. Reventlow بولتان كواحد ممن يمنحه
مكانة محدودة في الكنيسة".⁽⁴⁴⁾ يبني بولتمان رأيه على قراءة
وجودية للعهد القديم لا يطلب المرء منها إجابة عن كيف تمده
هذه القراءة بالأساس التاريخي الذي تستقر عليه المسيحية، وإنما
إلى أي مدى تصطدم مطالب هذه القراءة بحياتنا كإعلان إلهي.
إنه يستخدم مقابلة لوثر بين الناموس والنعمة كإطار لهذا الفهم،
ويؤكد ذلك بمعنى أن "العهد القديم يوفر الافتراضات الأولية
للعهد الجديد". هذا يعني أن معرفة الناموس لا بد أن تسبق
الإنجيل، لأن النعمة لا يمكن أن تُفهم حتى يشعر المرء باستحالة

⁴³ Karl Barth, *Evangelical Theology: An Introduction* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1963), 27-30.

⁴⁴ Reventlow, *Problems of Old Testament Theology*, 36.

مطالب الناموس. ومع ذلك فالناموس بهذا المعنى غير مرتبط بالضرورة بالعهد القديم. الناموس يشير إلى المطالب الأخلاقية الموجودة فيه، لكن هذه المطالب، إذا كانت أخلاقية فعلاً، فهي غير سارية ببساطة لأنها واردة في العهد القديم. لكنها سارية لأنها "متأصلة في العلاقة البشرية نفسها"، ويمكن أن تُعرف بالتأمل في هذه العلاقة. وبالتالي فإن الاعتقاد بأن المرء مُلزم بالمطالب الأخلاقية الإلهية في علاقته برفقائه من البشر، والتي يمكن أن تُستمد من العهد القديم، لا حاجة باستمدادها من هذا المصدر. الكنيسة تستخدم العهد القديم تربوياً لتجعل هذه المطالب معروفة لأن الوصايا العشر هي "صيغتها الكلاسيكية".⁽⁴⁵⁾

يَصْرُ بولتمان على أن العهد القديم يمكن قراءته حرفياً فقط، وافترض أن هذه القراءة لا يمكن أن تكون إعلاناً للمسيحيين، فهي "كانت، ولا تزال لليهود".⁽⁴⁶⁾ القصص الواردة في العهد القديم لها علاقة بتاريخ إسرائيل، الذي هو "ليس تاريخنا، وبقدر ما أعلن الله نعمته في هذا التاريخ، فمثل هذه النعمة لا تعيننا نحن".⁽⁴⁷⁾ يؤكد بولتمان أن الطريقة الوحيدة التي يمكن للعهد القديم أن يعمل كإعلان للإيمان المسيحي هو أن يحصل على تصديق كهذا من المسيح. بهذا المعنى تمسكت الكنيسة بالعهد القديم، ونادت بأنه بقراءته فقط في ضوء المسيح نحصل على الفهم الصحيح. ثم يقول، لكن هذا يعني أن العهد القديم ليس كلمة الله بالمعنى السليم، لكن الكنيسة "وجدت فقط فيه ما

⁴⁵ Roudolf Bultmann, "The Significance of the Old Testament for the Christian Faith," trans. B. W. Anderson, in *The Old Testament and Christian Faith*, ed. Bernhard W. Anderson (New York: Harper & Row), 13-17.

⁴⁶ نفس المرجع السابق، ٣٣، ٣١.

⁴⁷ نفس المرجع السابق، ٣١.

يعرف بالفعل من إعلان يسوع المسيح“. ومع ذلك يؤكد بولتان، أنه توجد وسيلة يمكن بها فهم العهد القديم باعتباره كلمة الله. ولأن العهد القديم يحتوي أشياء كثيرة تتطابق مع ”الفهم المسيحي للوجود“- الإنسان كمخلوق خاضع لله، الوعي بالخطية، والرجاء للنعمة- يمكن للعهد القديم أن يعمل كمرآة تعطينا فهمًا لحالتنا أمام الله، وعن ”كلمة المسيح التي قيلت في هذا الموقف“. هذه هي الطريقة الصحيحة لفهم العهد القديم كنبوة والجديد كتحقق. ثم يستنبط بولتان نتيجة مشروطة في الإشارة إلى الاستخدام المسيحي للعهد القديم. يقول ”إذا تم الاستحواذ على العهد القديم في إعلان الكنيسة باعتباره كلمة الله، فإن هناك شروط لا يمكن انتهاكها“: 1- أن يُقرأ حرفيًا فقط، -2- أن يُتبنى فقط بالقدر الذي يكون فيه ”تجهيز للفهم المسيحي للوجود“.⁽⁴⁸⁾

ربما هناك أصوات بروتستانتية أخرى تعدّل من المشهد الذي رسمته بتفاصيل أخرى، لكن لا شك أنه كان ولا يزال هناك تآكل لمكانة وسلطان العهد القديم في مجمل اللاهوت البروتستانتى منذ بداية حركة التنوير. اللاهوت البروتستانتى لم يصل إلى مكانة ثابتة لدور العهد القديم في الكنيسة.

سنرى في الفصول التالية أن آباء الكنيسة لم يشكوا أبدًا في أن العهد القديم له مكانة مركزية في حياة الكنيسة. لم يتفقوا جميعًا في كيفية قراءته لتسديد احتياجات الكنيسة لكن باستثناء ماركيون وربما بعض الغنوصيين الذين لم يكونوا من آباء الكنيسة، لم يعتقدوا أبدًا أنه يجب رفضه باعتباره غير قانوني أو معاملته على أنه مؤلف من الدرجة الثانية مقارنة بالعهد الجديد. لقد أصاب

^{٤٨} نفس المرجع السابق، ٣٣-٣٥.

”أفيريل كاميرون“ في ملاحظته بأن الطاقات التي بُذلت على يد الآباء في شروحاتهم للعهد القديم تثبت كيف دافع ”المسيحيون بتشبث“ عن العهد القديم بالرغم من الصعوبات التي كثيراً ما واجهوها في تفسيره.⁽⁴⁹⁾

⁴⁹ Averil Cameron, *Christianity and the Rhetoric of Empire: The Development of Christian Discourse* (Berkeley: University of California Press, 1991), 110.

1

كتاب المسيحيين قبل العهد الجديد

«فَفَتَحَ فِيلْيُبُّسُ فَاهُ وَابْتَدَأَ مِنْ هَذَا الْكِتَابِ فَبَشَّرَهُ يَسُوعَ»
أعمال الرسل ٨: ٣٥

لم تخلُ الكنيسة يوماً من أسفار مقدسة حتى قبل أن تكتب رسائل بولس والكتابات الأولى التي تشكل العهد الجديد الحالي، بعقدين أو أكثر بعد قيامة يسوع. الكتابات المتبقية التي تُشكل العهد الجديد كتبت في النصف الثاني من القرن الأول، وبعضها مع نهاية هذا القرن. وقد مرَّ قرنٌ واحدٌ آخر على الأقل قبل أن تجمع هذه الكتابات معاً لتُشكل الأسفار القانونية التي تعترف بها الكنيسة. ومع ذلك فالكتابات التي نطلق عليها اسم العهد الجديد، والتي تشكل مصدر معلوماتنا عن بدايات الحركة المسيحية، تُخبرنا بأن الرسل والمبشرين كانوا يلجأون باستمرار إلى الكتب ليؤسسوا تعاليمهم عن يسوع الناصري، وعن موضوعات أخرى ذات أهمية جوهرية لإيمانهم. كانت هذه الإشارات لما نُسَميه

الآن بـ“العهد القديم“،⁽¹⁾ والذي كانت تشير إليه الكنيسة الأولى بكلمة “الكتب“.⁽²⁾ في هذا الفصل من كتابنا سنتعرض بإيجاز إلى هذه الإشارات المسيحية المبكرة عن الأسفار المقدسة. بالإضافة إلى ذلك، سنتطرق إلى الترجمات التي كانت الكنيسة تقرأها لهذه الأسفار المقدسة.

كتاب المسيحيين في القرن الأول الميلادي

كان المسيحيون الأوائل يهودًا بالولادة. وكان ولا يزال لليهود أسفارهم المقدسة التي نسميها العهد القديم، أو الكتاب المقدس العبري. وعندما أصبحوا مسيحيين استمروا في استخدام هذه الكتابات كأسفار مقدسة. ولم يروا أن الإيمان بيسوع يتعارض مع الإيمان الذي تعلموه من العهد القديم. كان يسوع هو المتمم للأمال التي عبّرت عنها هذه الأسفار.

كل الإشارات لما يُسمى الكتب في العهد الجديد هي للعهد القديم.⁽³⁾ عندما يقول بولس أن “المسيح مات من أجل خطايانا حسب الكتب، وأنه دُفن، وأنه قام في اليوم الثالث حسب الكتب“، فهو يعني حسب ما تقوله أسفار العهد القديم عن المسيح (1كو 15: 3-4). وعندما يقول لوقا إن بولس كان يدخل المجمع في تسالونيكي و”كان يُحاجُّهم ثلاثة سُبُوتٍ مِنْ

¹ يبدو أن ميلتون أسقف ساردس في أواخر القرن الثاني هو أول من أطلق تعبير “العهد القديم“ على الأسفار العبرية (التاريخ الكنسي ليوسابيوس ٤: ٢٦).

^٢ الكتب - γραφή وهي المصدر من الفعل γράφω وقد استخدمت في نصوص العهد الجديد للإشارة إلى مقطع مُحدد، أو إلى الكتابات المقدسة بشكل عام. كما جاءت في: “مر ١٢: ٣٠؛ لو ٢٤: ٢٧؛ يو ٥: ٣٩؛ أع ٨: ٣٢“، ويدعوها الرسول بولس مرة واحدة بـ“الكتابات المقدسة - γραφαις ἁγίας“ (ن).

^٣ الاستثناء الوحيد لهذا يرد في ٢بط ٣: ١٦، حيث تندرج رسائل بولس مع العهد القديم تحت مصطلح “الكتب“.

الْكَتُبِ“، فهو يعني أن بولس كان يحتاجهم من أسفار العهد القديم (أع 71: 2-3). ينطبق نفس الشيء على كلام لوقا عن أبولوس الذي كان يدحض اليهود في أخائية ”مُبَيِّنًا بِالْكَتُبِ أَنَّ يَسُوعَ هُوَ الْمَسِيحُ“ (أع 81: 82). وعندما يُذكر بولس تلميذه تيموثاوس أنه يعرف الكتب المقدسة منذ الطفولة وهي قادرة أن تقوده إلى الخلاص بالإيمان في يسوع المسيح، ثم يضيف أن ”كل الْكِتَابِ هُوَ مُوحَى بِهِ مِنَ اللَّهِ، وَنَافِعٌ لِلتَّعْلِيمِ وَالتَّوْبِيخِ، لِلتَّقْوِيمِ وَالتَّادِيْبِ الَّذِي فِي الْبِرِّ“ (2 تي 3: 51-61).

تعبير ”مكتوب“ ιαπαργέυ الذي يظهر كثيرًا في العهد الجديد قبل اقتباس من الكتب، دائمًا ما يسبق عبارات من العهد القديم. وتظهر كثيرًا في الأناجيل الأربعة لتبين الارتباط بين جوانب معينة من خدمة يسوع وأحداث ونبوات العهد القديم. هذه الارتباطات تترواح من عبارات تتعلق بمكان ميلاد يسوع، إلى أفعال محددة في خدمته، إلى آلامه الأخيرة على الصليب. يستخدم لوقا نفس التعبير ليقدم اقتباسًا من المزامير مبررًا اختيار بديل من الرسل عن يهوذا بعد انتحاره (أع 1: 02). يشير لوقا بأن بولس استخدم هذا التعبير أيضًا ليربط بين المزمور الثاني بقيامة يسوع في عظته في أنطاكية بيسيدية (أع 31: 33).

كما يؤسس بولس الكثير من العقائد التي تميّز بها على أساس من العهد القديم، بالإضافة لفهمه لعمل الله في المسيح. من بين هذه العقائد: عبودية كل البشر للخطية (رو 3: 01-02)، دور الإيمان في الخلاص (رو 1: 71)، التبرير من خلال الإيمان (رو 4)، تعثر اليهود وخلاص الأمم (رو 9: 33؛ 01: 12-51)،

وعقيدته عن آدم الأول وآدم الثاني (1كو 51: 54). رأى بولس أن الأحداث التي رويت في العهد القديم سُجِّلت لتعلم المسيحيين وتشجعهم (رو 51: 4؛ 1كو 01: 11).

يؤكد لوقا أن يسوع نفسه علم تلاميذه أن العهد القديم كان كتبًا تتحدث عنه هو شخصيًا.⁽⁴⁾ يُسجّل لوقا في ختام إنجيله أن يسوع المقام مَشى مع تلميذين في الطريق إلى عمواس وكان "يَفَسِّرُ لَهُمَا الْأُمُورَ الْمُخْتَصَّةَ بِهِ فِي جَمِيعِ الْكُتُبِ"، وبالطبع كان يقصد بالكتب أسفار العهد القديم (لو 42: 72). ويربط لوقا مرة ثانية، قبل روايته عن صعود المسيح، أن يسوع علم تلاميذه أن الناموس والأنبياء والمزامير كلها تحتوي على أمور تختص به. هذا التعليم الأخير الذي أعطاه يسوع إلى تلاميذه، حسبما يقول لوقا، يذكر أن آلام وقيامه المسميًا ترتبط بالعهد القديم. كما يؤكد أن العهد القديم يتضمن إعلانًا بأن رسالة التوبة وغفران الخطايا يجب أن تُعلن "لِجَمِيعِ الْأُمَّمِ" في اسم يسوع (لو 42: 44-74). ليس هناك شك أن العهد القديم كان يشكل كتابًا مقدسًا للمسيحيين الأوائل، وأنهم قرأوه بالنظر إلى المسيح. كان هذا

⁴ يتضح من نصوص الأناجيل، أن المسيح كان يقرأ نص العهد القديم قراءة كريستولوجية، بمعنى أن يسوع رأى أن العهد القديم يتحدث عنه سواء بنبوات مباشرة أو بسيرة أشخاص كانوا مثالاً لجزء من حياته وخدمته. يتجلى هذا عندما يتحدث يسوع مع اليهود قائلاً: "فتشوا الكتب لانكم تظنون أن لكم فيها حياة أبدية، وهي التي تشهد لي.. لأنكم لو كنتم تصدقون موسى لكنتم تصدقوني، لأنه هو كتب عني" (يو 5: 39، 46)، وقد رأى يسوع أيضًا أن يونان النبي كان مثالاً له (مت 12: 20)، . وقراءة يسوع الكريستولوجية هذه قد أنتقلت للكنيسة الأولى، ومنها استطاعت الكنيسة الربط بين الإيمان بيسوع وجذورهم اليهودية. للمزيد أنظر:

John W. Wenham, Christ and the Bible (Downers Grove, Ill., InterVarsity, 1973), 106-8.؛ R. T. France, Jesus and the Old Testament: His Application of Old Testament Passages to Himself and His Message (London: Tyndale, 1971), 75. (ن)

بديهيًا تمامًا بالنسبة لهم؛ لأنهم لم يروا أنفسهم مختلفين عن اليهود. فقد كانوا يؤمنون أن يسوع هو إتمام لوعود الآباء في العهد القديم. لذلك كانت معتقداتهم عن المسيح متفقة تمامًا مع إيمانهم اليهودي. عندما سمع فيلبس الخصي الحبشي وهو يقرأ الأصحاح 35 من إشعياء، يقول لوقا إن فيلبس بدأ "مِنْ هَذَا الْكِتَابِ"، أي إشعياء 35، و"بَشَّرَهُ يَسُوعَ" (أع 8: 53). كما أعلن بولس إلى المسيحيين في رومية أن الإنجيل الذي يبشّر به "سَبَقَ فَوَعَدَ بِهِ بِأَنْبِيَائِهِ فِي الْكُتُبِ الْمُقَدَّسَةِ" (رو 1: 2). وبالتالي انضمت كتابات العهد القديم مع الرسالة المسيحية في ارتباط من غير التحام في عقول المسيحيين الأوائل. لم يقدرُوا على تخيّل احتمالية وجود إيمان مسيحي بدون العهد القديم. كان العهد القديم ضروريًا لفهمهم عن هوية يسوع، وحياته، وموته، وقيامته، وما أوصاهم به ليفعلوه كتلاميذ له.

كتاب المسيحيين في النصف الأول من القرن الثاني الميلادي

استمر استخدام العهد القديم فقط ككتاب الكنيسة الوحيد خلال النصف الأول من القرن الثاني. كانت الأسفار التي تشكّل العهد الجديد قد كتبت كلها بحلول هذا الوقت، بالرغم من عدم وجود قائمة محددة بالأسفار القانونية للعهد الجديد حتى ذلك الوقت. وكان لا يزال العهد القديم هو ما اعتبره المسيحيون في النصف الأول من القرن الثاني ككتاب موحى به وله سلطان.

تستخدم الكتابات المعروفة بالآباء الرسولين، والتي تضم أعمال أغناطيوس، ورسالة برناباس، وأعمال بوليكاربوس، وإكليمنديس، والديداخي، تعبير "الكتب" بشكل حصري للإشارة إلى العهد القديم. هذه الوثائق تظهر معرفة بمعظم الكتابات التي كُتبت في العهد الجديد فيما بعد. هناك عبارات وُجمل اقتبست من كتابات أصبحت فيما بعد جزءًا من العهد الجديد، ولكن باستثناء نصين فقط، لم يُشار لسفر واحد من أسفار العهد الجديد في كتابات الآباء الرسولين بتعبير "الكتب"، ولم يُوضع في نفس مستوى أسفار العهد القديم. نفس الظاهرة تتكرر في أعمال يوستين الشهيد، الذي كُتب في منتصف القرن الثاني.

في كتابات الآباء الرسولين، النصان اللذان وردَّ فيهما تعبير "الكتب" في إشارة إلى نص من العهد الجديد، يظهران فيما يُعرف برسالة إكليمنديس الثانية،⁽⁵⁾ ورسالة بوليكاربوس إلى أهل فيليبي. رسالة إكليمنديس الثانية، والتي ربما كتبت في منتصف القرن الثاني أو بعد ذلك بقليل، تشير إلى عبارة يسوع التي قال فيها أنه جاء ليدعو خطاة وليس أبرارًا (مت 9: 13)، ونصوص أخرى موازية)، بأنها ترد في "الكتب". يتبع هذا القول اقتباسًا من إشعياء الذي يُشار إليه أيضًا أنه ورد في "الكتب أيضًا". كما أن الملاحظات التفسيرية المتعلقة بالنص الوارد في متى تُقدّم بنفس الصياغة التي يُقدّم بها اقتباس إشعياء. اعتبر الاقتباسين في نفس المكانة. ما يثبت ذلك أن العبارة التي نتكلم عنها هي قول يسوع (إكليمنديس الثانية 2: 4). أمّا رسالة بوليكاربوس إلى أهل

⁵ عظة مسيحية قديمة، تُنسب بالخطأ إلى القديس إكليمنديس الروماني. (ن)

فيلبي، وهي الرسالة الأخرى من كتابات الآباء الرسولين، والتي وردت فيها كلمة "الكتب" للإشارة إلى نصوص العهد الجديد، يعود تاريخها إلى 135م. في هذه الرسالة يربط بوليكاربوس مز 4: 5 بأفسس 4: 26، ويشير إلى الاثنيين بتعبير "هذه الكتب" (رسالة بوليكاربوس إلى أهل فيلبي 12: 1).

أما ما يُعرف برسالة إكليمندس الأولى، والتي قد يعود تاريخ كتابتها إلى العقد الأخير من القرن الأول، فتقتبس من كلام يسوع مرتين، وتقدم هذا الكلام ببساطة على أنه "كلمات الرب يسوع" (إكليمندس الأولى 13: 1-2؛ 46: 7-8). في نفس الرسالة يوجد إعادة صياغة لما ورد في (1كو 1: 10-13)، ويجدد أن ذلك يأتي من "رسالة المبارك بولس الرسول" (إكليمندس الأولى 47: 1-3). كما يقلد الكاتب 1كو 13 بعبارات وأفكار مستمدة من هذا النص بدون إعطاء أية إشارة إلى مصدره (إكليمندس الأولى 49). كذلك أغناطيوس، أسقف أنطاكية في سوريا في الربع الأول من القرن الثاني، كان يعرف بالتأكيد بعض رسائل بولس على الأقل. في رسالته إلى أهل أفسس يشير إلى أهل أفسس كـ "مبتدئين مع بولس.. الذي يذكرم في المسيح يسوع في كل رسالة" (رسالة أغناطيوس إلى أهل أفسس 12: 20). في حين يقتبس أغناطيوس عبارات من مواضع عديدة من العهد الجديد، وعلى الأغلب من رسائل بولس، لكنه لا يقدم أية إشارة إلى أنه يقتبس عبارات من هذه الوثائق.⁽⁶⁾

جزء كبير من رسالة بوليكاربوس إلى أهل فيلبي، والتي كتبت بعد سنوات قليلة من رسائل أغناطيوس، هي عبارة عن انظر على سبيل المثال، رسالة بوليكاربوس إلى أهل فيلبي 17: 2-18: 1، حيث توجد عبارات مستمدة من 1كو 1: 18-20.

تجميع لعبارات مقتبسة من كتابات في العهد الجديد. ومع ذلك لا يُذكر أبداً مصدر هذه العبارات. يعرف بوليكاربوس أن بولس كتب رسالة إلى أهل فيلبي، لأنه يذكر أن بولس تعب بينهم، وقد امتدحهم "في بداية رسالته" (رسالة بوليكاربوس إلى أهل فيلبي 11: 3). وكما ذكرت سابقاً، اقتبس بوليكاربوس جزءاً من أفسس 4: 26 وأشار إليها بتعبير "الكتب".

الديداخي، الذي يُفترض أنه كتب على مشارف نهاية القرن الأول أو في أوائل القرن الثاني، يقدّم ظاهرة مثيرة للاهتمام. يبدو أنه يقتبس أجزاء كبيرة من إنجيل متى،⁽⁷⁾ ولكنه لا يذكر متى أبداً. ولا تظهر الصيغة التي يقدّم بها الكلام سواء "الكتب تقول" أو "مكتوب" في هذه الوثيقة، بالرغم من وجود العديد من الاقتباسات من العهد القديم. التقديم الرسمي الوحيد لاقتباس من العهد القديم: "هكذا قيل من الرب"، ويقدم بهذه الصيغة اقتباساً من ملاخي (الديداخي 41: 3). وتفوق العبارات المقتبسة من أسفار العهد الجديد العبارات المقتبسة من العهد القديم في هذه الوثيقة. وهذا ربما بسبب أن الوثيقة تدّعي أنها "تعليم الرسل الاثني عشر"، وكان يُنظر لكتابات العهد الجديد على أنها أعمال الرسل.

هذه الوثائق المسيحية من النصف الأول للقرن الثاني تُظهر كلها دليلاً واضحاً على أن كتّابها كانوا على معرفة بمعظم الكتابات التي تشكل العهد الجديد. ومع ذلك، هناك تردد واضح بشكل عام تجاه وضع هذه الكتابات، التي اعتُبرَ أن مصدرها الرسل، على

⁷ للمزيد عن علاقة نص الديداخي بإنجيل متى، انظر: Aaron Milavec, "Synoptic Tradition in the Didache Revisited," J ECS (2003): 443-80. .

نفس المستوى مع أسفار العهد القديم. رسالة إكليمندس الثانية، التي ذكرتها سابقاً، تسبق قولاً للمسيح يرد في الأناجيل بتعبير "الكتب"، وهذا قد يشير إلى تجاوز لهذا التردد في منتصف القرن الثاني. كما يدعم المؤلف أحد تعاليمه بقوله أن هذا أعلنته "الكتب والرسل" (إكليمندس الثانية 41: 2). كلمة "الكتب" عادة ما تظهر لتشير إلى كتابات العهد القديم، وكلمة "الرسل" إما أنها تشير إلى كتابات الرسل أو إلى التقليد الشفاهي المستمد منهم.

استمر العهد القديم في مكانته كأسفار موحى بها في كتابات المسيحيين في النصف الأول من القرن الثاني. عندما كتب إكليمندس لأهل كورنثوس، نجده يشير إلى دراستهم "للكتب المقدسة" ويقول: "هذه صحيحة ومن الروح القدس". ثم الأمثلة التي يستدعي بها انتباه كنيسة كورنثوس من هذه "الكتب المقدسة" كلها من سفر دانيال (إكليمندس الأولى 54). ثم يقوم بشيء مماثل بعدها، إذ يشير مرة ثانية إلى "الكتب المقدسة" و"أقوال الله". في هذه المرة النصوص التي يشير إليها هي بالتحديد من الخروج والتثنية (إكليمندس الأولى 35). يُلاحظ أن أغناطيوس يظهر اهتماماً قليلاً بالعهد القديم، إذ يقتبس منه 3 مرات فقط.⁽⁸⁾ ومع ذلك، اثنان من هذه الاقتباسات الثلاثة سبقها بالصيغة التقليدية "مكتوب"، هذه الصيغة التي تُستخدم في تقديم النصوص المقدسة. رسالة برناباس مكتظة باقتباسات من العهد القديم. هذه الاقتباسات تُسبق أحياناً بمثل هذه الصيغة مثل "يقول الأنبياء" (رسالة برناباس 6: 2)، أو "قال

⁸ See William R. Schoedel, *Ignatius of Antioch*, Hermenia (Philadelphia: Fortress, 1985), 9.

موسى“ (رسالة برناباس 01: 1). كذلك توجد الصيغ التقليدية “مكتوب“ (رسالة برناباس 5: 2؛ 5: 1)، أو “تقول الكتب“ (رسالة برناباس 4: 7؛ 5: 42)، وهي منتشرة في كل أرجاء الرسالة كصيغة تقديمية لاقتباسات العهد القديم. يبدو أن برناباس يعتبر أخنوخ الأول كسفر مقدس، لأنه يسبق اقتباسًا من هذا السفر بصيغة “تقول الكتب“ (رسالة برناباس 61: 5).⁽⁹⁾

يوستيه الشهيد

إنَّ مكانة كتابات العهد الجديد في علاقتها بمفهوم أسفار العهد القديم المقدسة عند يوستين مثلها مثل الآباء الرسولين. بالرغم أن يوستين كتب في منتصف القرن الثاني.

بينما يلمح يوستين إلى كتابات كثيرة موجودة في العهد الجديد، فإنه لا يذكرها بالاسم. وينسب اسم الرسول يوحنا لما يشير له كروية تنبأ بأن مَنْ يؤمنون بالمسيح سيحتفلون بملك ألفي في أورشليم (الحوار مع تريفو 81: 4). وهذا ربما إشارة إلى سفر الرؤيا. يشير يوستين عدة مرات إلى ما يسميه “مذكرات الرسل“ (memories of the apostles). واقتباساته من هذه المذكرات عادة ما تتوازي مع محتوى يرد في إنجيل متى ولوقا.

ويذكر أن هذه المذكرات تُسمى بشائر/ أناجيل وأنها تُقرأ بجانب الأنبياء في أوقات العبادة المسيحية (الدفاع الأول 66: 3؛ 67: 3). ذكرت سابقًا أن أحد أقوال يسوع عوملت على نفس مستوى أسفار العهد القديم في رسالة إكليمنديس الثانية، والتي ربما يرجع تاريخ كتابتها إلى منتصف القرن الثاني. كما أن ذكر

⁹ يقتبس أيضًا في العهد الجديد في رسالة يهوذا (١٤٤-١٥).

يوستين بأن قراءات من ذكريات الرسل كانت تُضم إلى قراءات من أنبياء العهد القديم في العبادة يُظهر أيضًا أن محتوى الأناجيل الحالية كان يُعتبر متساويًا في مكانته مع أسفار العهد القديم في منتصف القرن الثاني.

ومع ذلك حين يتحدث يوستين عن الأسفار المقدسة (أو الكتب) فهو يعني العهد القديم، كما تُظهر ذلك الكثير من النصوص الواردة في "حواره مع تريفو" (مثال: الحوار 23: 4؛ 37: 4). ويؤكد أن تريفو يرفض الاعتراف بالمسيح كسيًا، "كما تُظهر الكتب" (الحوار 39: 6). وفي نص آخر يدعي بأن أسفار العهد القديم تخص المسيحيين أكثر من اليهود؛ لأنهم "يطيعونها"، لكنه يقول (لتريفو) "لكنك تقرؤها ولا تفهم معانيها" (الحوار 29: 2). وبحسب فكر يوستين فإن الرسالة المسيحية عن المسيح موجودة بالكامل في أسفار العهد القديم. ويقول: "لأنني قد أثبتُّ كيف أعلنته كل الأسفار كملك، وكاهن، وإله، ورب، وملاك، وإنسان، ورئيس جُند، وصخرة، وطفل وُلد، ومَن تَألم أولاً ثم صعد إلى السموات، وسيأتي ثانيةً في مجد ليملك في ملكوت أبدي" (الحوار 34: 2).

نسخة الكتاب التي قرأتها الكنيسة الأولى

السبعينية

الكتاب الذي قرأه أغلبية المسيحيين الأوائل هو النسخة اليونانية من العهد القديم العبري المعروفة بالسبعينية. قليلون جدًا من مسيحي القرون الأربعة الأولى قرأوا العهد القديم باللغة

العبرية التي كُتبت بها. كانت العبرية يتحدثون بها فقط في ضواحي
أورشليم في بدايات المسيحية. بينما في بقية فلسطين تحدث اليهود
الأرامية التي كانوا يتحدثون بها في سبي بابل. وعلى الأرجح
كانت اليونانية منتشرة على نطاق واسع في الجليل. ومن المؤكد
أن الداخلين للمسيحية من غير اليهود خارج فلسطين كانوا
يتحدثون اليونانية. في حين أظهر كتاب أسفار العهد الجديد:
بولس ومرقس ومتى ويوحنا، معرفتهم بالعهد القديم المكتوب
بالعبرية، بالرغم من أن اقتباساتهم تميل إلى اتباع السبعينية.⁽¹⁰⁾

من بين آباء الكنيسة كان أوريجانوس هو الوحيد المتحدث
باليونانية في القرن الثالث، والمتحدث باللاتينية جيروم في القرن
الرابع، الذي تعلم العبرية لكي يعمل على النص العبري للكتاب
المقدس. ومع ذلك فأعمال أوريجانوس الكثيرة كشرحات
وعظات على العهد القديم تعتمد على الترجمة السبعينية. وقد أنتج
عملاً بحثياً هائلاً على نص السبعينية المعروف بالهكسابلا أو
السداسية (Hexapla). في هذا العمل وضع أوريجانوس في ستة
أعمدة متوازية النص اليوناني السبعيني، وثلاثة ترجمات أخرى
للعهد القديم إلى اليونانية، والنص العبري، وترجمة صوتية للنص
العبري بحروف يونانية.

ثم أدرج أوريجانوس في العمود الذي يحتوي على السبعينية
علامة النجمة (*) عندما كان يجد في السبعينية شيئاً مفقوداً في
النص العبري، وعلامة (†- obelus) أمام الكلمات التي لم تظهر في
النص العبري. وعندما أنتج جيروم ترجمته اللاتينية الجديدة للعهد

¹⁰ See Martin Hengel, *The Septuagint as Christian Scripture*,
trans. M. E. Biddle (Edinburgh: T&T Clark, 2002;
repr. Grand Rapids: Baker Academic, 2004), 102.

القديم بناءً على النص العبري، استمر تفضيل غالبية الكنيسة للنسخ اللاتينية الأقدم المبنية على السبعينية. بدأ أن جيروم نفسه قد أنجز جزءاً كبيراً من ترجمته عن العبرية، والنص السبعيني كما راجعه أوريجانوس في الهكسابلا في متناول يده. كانت السبعينية للكنيسة الأولى مثل ترجمة الملك جيمس للكنيسة البروتستانتية المتحدثة بالإنجليزية من منتصف القرن السابع عشر إلى النصف الثاني من القرن العشرين. كانت السبعينية هي النسخة التي تُقرأ في فترات العبادة في الكنيسة. وكان يتعلم منها المرشحين للمعمودية. وكانت النسخة التي بُنيت عليها دراسات وجدالات الدارسين في الكنيسة. وكانت ببساطة كتاب الكنيسة. ومع ذلك، لم تكن السبعينية ترجمة أنتجها المسيحيون، لكنها كانت ترجمة أنجزها اليهود قبل الحقبة المسيحية ليقدموا نصاً مفهوماً للأسفار المقدسة لمجموع كثيرة من اليهود كانت اليونانية بالنسبة لهم هي اللغة الأولى.

أصل السبعينية

لا نعرف الكثير عن أصل السبعينية. أقدم رواية عن تكوينها نجدها في عظة يهودية بعنوان "رسالة أرسطياس" (The Letter of Aristeas)، والتي تدّعي بأن الترجمة أُنجزت في الإسكندرية في القرن الثالث الميلادي لكيما تُضمّ أسفار الناموس اليهودي إلى المكتبة العظيمة هناك. تذكر القصة أن الملك بطليموس الثاني طلب من رئيس الكهنة في أورشليم أن يرسل مترجمين إلى الإسكندرية ليترجموا الأسفار العبرية. فاستجاب رئيس الكهنة بإرسال 72 مترجماً، 6 من كل سبط من الأسباط الاثني عشر، وكل واحد منهم كان متمرساً في كل من العبرية واليونانية. ثم

قُرِبَ عدد المترجمين إلى 70، ليعطي اسمًا للترجمة (Septuagint) وتعني 70 باليونانية.

معظم "رسالة أرسطياس" تمثل دفاعًا عن الشعب اليهودي. تصف الهيكل وأورشليم والناموس اليهودي، وتمتدح حكمة الشيوخ الذين أرسلوا لترجمة الأسفار اليهودية، والاحترام الكبير الذي أظهره الملك بطليموس الثاني للشعب اليهودي وشرائعه. عمل الترجمة الفعلي وُصف بكلمات موجزة جدًا، إذ تشير الرسالة بأن المترجمين عملوا في مجموعات منفصلة بمهام خاصة لكل واحد، ثم اجتمعوا معًا، وقارنوا النتائج، وتوصلوا لترجمة موحدة وافقوا عليها كلهم. ثم جمع ديمتريوس أمين المكتبة في الإسكندرية نسخة بناءً على الترجمة المنقحة التي اعتمدها المترجمون (رسالة أرسطياس 302-7). وقيل أن العملية بأكملها استغرقت 72 يومًا، أي ما يساوي عدد المترجمين.

هناك اتفاق واسع على أن جزءًا كبيرًا من القصة الواردة في "رسالة أرسطياس" ذات طبيعة أسطورية. لم يعد الدارسون يعتقدون أن الترجمة كانت عملاً رسميًا أنجز بناءً على طلب من الملك ليضيف أسفار الناموس اليهودي إلى مكتبة الإسكندرية. ولكن يُعتقد أن هذه الترجمة تمت على الأغلب بواسطة اليهود الذين كانوا يحتاجون لنسخة من الناموس باللغة التي يتحدثونها، وأنها أُنجزت في وقت ما في القرنين أو القرون الثلاثة الأخيرة قبل الميلاد. يكرر يوسيفوس، وهو مؤرخ يهودي عاش في فلسطين في القرن الأول الميلادي، قصة أرسطياس ولكن بإعادة صياغة مطوّلة للوثيقة. ومع ذلك لا يقول أي شيء عن الأسلوب الفعلي الذي اتبعه المترجمون في عملهم، ولم يذكر سوى كيف

قُسمت أيام عملهم، وأن العمل أُنجز في 72 يومًا ("تاريخ اليهود" Jewish Antiquities- 12: 12- 12: 118). ويعيد التأكيد الوارد في رسالة أرسطياس (311) بأن الترجمة المنجزة كانت قُرئت أمام جمع من المجمع اليهودي في الإسكندرية. ثم صدَّقوا على الترجمة، وأقسموا بشكل مهيب ألا يُسمح بتحريفها بأي شكل (تاريخ اليهود 12: 109).

يروى فيلون، الفيلسوف اليهودي الإسكندري في القرن الأول، رواية مختصرة عن قصة ترجمة الناموس إلى اليونانية، وتتفق إلى حد كبير مع رواية "رسالة أرسطياس". لكنه يقدم تفسيرًا مختلفًا عن كيف أنتج المترجمون نسخة مشتركة. يؤكد فيلون أنهم عملوا تحت تأثير الإلهام، وأنتجوا ترجمتهم كما لو كانت قد أمليت عليهم. لهذا لم يكن هناك حاجة لمقارنة النصوص للوصول إلى اتفاق بين المترجمين المختلفين، كما قال أرسطياس أنه حدث. في المقابل، كل كاتب أنتج نفس الترجمة بالضبط. وعلاوة على ذلك، يقول فيلون كانت الترجمة اليونانية تمثل النص العبري تمثيلًا كاملاً (حياة موسى 2: 37-40). وتشير ملاحظات فيلون المبالغ فيها، أن الترجمة السبعينية قد وضعت في مكانة عالية من قبل الجماعة اليهودية في الإسكندرية في القرن الأول الميلادي. معظم المسيحيين الأوائل اتفقوا مع فيلون بشأن الإرشاد الإلهي كان وراء إنتاج نص السبعينية.⁽¹¹⁾ ومع ذلك جيروم في القرن الرابع الميلادي كان ناقدًا عنيفًا للسبعينية، ومع

١١ انظر: يوستينوس "الحوار مع تريفو ٦٨: ٧١؛ الدفاع الأول ٣١؛ حث لليونانيين ١٣"؛ إيرينيئوس "ضد الهرطقات ٣: ٢١: ٢"؛ إكليمنديس الإسكندري "ستورماتا ١: ٢٢: ١٤٨"؛ أيبفانيوس "بناريون ٣: ٦"؛ يوحنا ذهبي الفم "عظات علي متى ٥: ٤"؛ أغسطينوس "مدينة الله ١٨: ٤٢".
(ن)

ذلك قبل الروايات التي أخبرها أرسطياس وكررها يوسيفوس (جيروم، الدفاع 2: 25).

تشير رسالة أرسطياس إلى ترجمة الناموس اليهودي فقط. ولا تفصح بشيء عن ترجمة أسفار أخرى من العهد القديم. ولا أحد يعرف متى تُرجمت الأسفار الأخرى، بالرغم أن معظمها لا بد أن يكون قد تُرجم قبل الحقبة المسيحية. فقد عرف واستخدم كل من فيلون ويوسيفوس، وهما كاتبان يهوديان من القرن الأول الميلادي، الترجمة السبعينية، واقتبسا من أسفار كثيرة منها. لكن المسيحيين بعد ذلك أغفلوا حقيقة أن الإشارة فقط إلى ترجمة الناموس التي قام بها الـ 72 مترجمًا. وقد اعتبروا العهد القديم كاملاً باليونانية قد أنجز في الأسكندرية في وقت ما وكانوا يشارون إلى الكتاب كله بالسبعينية.

الاختلافات بين السبعينية والنص العبري

هناك اختلافان كبيران بين السبعينية وبين النص العبري وفقاً للنصين اللذين بين أيدينا اليوم. الاختلاف الأول والأوضح هو أن السبعينية كانت تضم دائماً 15 سفرًا إضافيًا يشير إليها البروتستانت بأسفار أبوكريفا العهد القديم. فأقدم المخطوطات وأكثرها موثوقية للأسفار اليونانية بالكامل، التي تعود إلى القرنين الرابع والخامس الميلادي، تضع أسفار الأبوكريفا بين أسفار العهد القديم باليونانية، ثم يتبعها أسفار العهد الجديد باليونانية. يصعب تحديد مكانة هذه الأسفار في عقل المسيحيين الأوائل بشكل دقيق. ويبدو أنها لم تُقبل بين الأسفار العبرية المعترف بها من اليهود، ولا يُعرف كيف كانت مكانتها بين الجماعة

اليهودية السكندرية المتحدثة باليونانية. ومع ذلك فإن المخطوطات اليونانية القديمة المشار إليها سابقاً هي مخطوطات مسيحية بشكل واضح؛ لأنها تضم العهد الجديد بجوار الترجمة السبعينية.

لا يبدو أن الكنيسة الأولى اعتبرت أسفار الأبوكريفا على نفس مستوى الأسفار التي تشكل قائمة الأسفار القانونية. يقدم ميليتون، الذي كان أسقفًا على ساردس في أواخر القرن الثاني، قائمة بأسفار العهد القديم التي اعترفت بها الكنيسة الشرقية المتحدثة باليونانية في ذلك الوقت (يوسايوس، التاريخ الكنسي 4: 26: 12-14). وإلى حدٍ كبير تتطابق قائمته مع أسفار العهد القديم التي تستخدمها الكنيسة البروتستانتية اليوم. ومع ذلك، لا تحتوي القائمة على أستير ومراثي، وتضم حكمة سليمان من أسفار الأبوكريفا. هذه أقدم قائمة مسيحية لأسفار العهد القديم، وتُظهر أن معظم أسفار الأبوكريفا لم تُدرج في العهد القديم المعترف به في ذلك الوقت. أسفار الأبوكريفا أُهملت بشكل كبير في الكتابات المسيحية في القرن الثاني، وقد ذكرت فقط بشكل انتقائي بواسطة كتاب مسيحيين في القرن الثالث.⁽¹²⁾ في حين دافع أوريجانوس عن أصالة سفر معروف بـ "سوسنة"، كما استخدم هو وغيره حكمة سليمان بكثرة. ومع ذلك لا يوجد من آباء الكنيسة في القرون الأربعة الأولى من كتب تفسيراً لأي من أسفار الأبوكريفا أو استخدم نصاً من هذه الأسفار في شكل عظة.⁽¹³⁾ في المقابل كانوا يقتبسون من حين لآخر نصوصاً من الأبوكريفا بدون الإشارة إلى مكانتها أو وضعها.⁽¹⁴⁾

¹² نفس المرجع السابق، صفحة 66-67.

¹³ نفس المرجع السابق، صفحة 68.

¹⁴ كما لم تظهر هذه الأسفار في أي من قوائم أسفار الكتاب المقدس التي وضعها آباء الكنيسة في القرون الأربعة الأولى، أنظر علي سبيل المثال: الرسالة

الاختلاف الكبير الآخر بين السبعينية والنص العبري الذي بين أيدينا اليوم يتمثل في فوارق ملحوظة موجودة بين النصين في بعض أسفار العهد القديم. على سبيل المثال أيوب وإرميا هما أقصر في السبعينية عن النص العبري. كما توجد اختلافات عديدة في أسفار يشوع، صموئيل الأول، ملوك الأول، أمثال، أسير. فضلاً عن ذلك هناك اختلافات نصية طفيفة في السبعينية والنص العبري الحالي منتشرة في أسفار أخرى. ليس ممكناً أن نفسّر هذه الاختلافات بشكل مؤكد. الشيء الذي اتضح منذ اكتشاف قصاصات عديدة من المخطوطات العبرية في قمران هو أنه لم يوجد نص وحيد معياري للأسفار العبرية في حقبه الكنيسة الأولى.⁽¹⁵⁾ النص العبري الذي يُبنى عليه الترجمات الانجليزية الحالية يُعرف بالنص الماسوري (masoretic text). هذا النص تم تنقيحه بواسطة بعض اليهود مؤخرًا في الحقبه المسيحية (أواخر القرن الأول حتى منتصف القرن الثاني الميلادي).⁽¹⁶⁾ كان ولا يزال البعض يرون أنه من الممكن، أن السبعينية ربما تمثل، في كثير من نقاط الاختلاف، قراءة عبرية أقدم من النص الماسوري، وهو الآن الرأي الأكثر ترجيحًا.

الفصحى لاثناسيوس رقم ٣٩؛ كيرلس الاورشليمي عظات لطالبي العماد ٤: ٣؛ يوسابيوس القيصري، تاريخ الكنيسة ترجمة القس مرقس داود، ص ١١٣؛ اوريجانوس مقدمه المزامير ذكره تاريخ يوسابيوس، ص ١٧٤؛ قائمة غريغوريوس النيززي. القصيدة الشعرية ١٢ : ٥؛ قائمة ايفانيوس، بناريون ٨: ٦؛ قائمة جيروم في الرسالة الي بولس اسقف نولا Ad paulinum ٥٣: ٨؛ قائمة المؤرخ روفينوس Exposition of the Creed ٣٧. (ن)

¹⁵ These biblical texts from Qumran can be read in English translation in *The Dead Sea Scrolls Bible*, trans. Martin Abegg Jr., Peter Flint, and Eugene Ulrich (San Francisco: HarperSan-Francisco, 1999).

¹⁶ Hengel, *Septuagint as Christian Scripture*, 44.

ترجمات أخرى للعهد القديم في الحقبة المسيحية المبكرة

من الهام جدًا أن نفهم أن المسيحيين الأوائل كانوا يقرأون نصًا للعهد القديم يختلف في بعض النقاط عن النص الذي نقرأه في الترجمات الإنجليزية اليوم. بعض هذه الاختلافات على قدر من الأهمية، بينما البعض الآخر غير مهم. كان الشرح الكتابي وقتها يركز، أكثر من الآن، على كلمات منفصلة في النص. وإذا لم يدرك المرء أن الكلمة تختلف في الترجمات التي تُقرأ، أو حتى تغيب في أحد هذه الترجمات، فإن التعليقات التي يقدمها على النص ستكون بلا معنى.

من الهام أيضًا أن نفهم أن الاختلاف بين الترجمات كان موجودًا في العالم المسيحي الأول. كان المسيحيون في القرون الأربعة الأولى يقرأون العهد القديم إما من الترجمة السبعينية أو من ترجمات أخرى تعتمد على السبعينية بشكل كبير. ومع ذلك فاليهود الذين تحاوروا كثيرًا مع المسيحيين عن الكتاب المقدس ومعانيه في تلك القرون، كانوا يقرأون أسفارهم في ترجمات أخرى. لأن السبعينية أصبحت مرتبطة أكثر بالمسيحية في القرنين الأول والثاني المسيحي، لذا توقف اليهود عن استخدامها بشكل كبير. وإذا كان اليهود من بين المتحدثين باليونانية، كانوا يستخدمون ترجمات يونانية أخرى أنجزها مترجمون يهود في القرن الثاني. وإذا كانوا يعيشون في أماكن تتكلم اللغة الآرامية كلغة أولى، كانوا يستخدمون ترجمات آرامية وصياغات مُعدّلة تُسمى الترجوم. وكان الأفراد من المتخصصين في المجتمع اليهودي يقرأون النص العبري للعهد القديم. ظهرت هذه الاختلافات

بين هذه النسخ والسبعينية، التي استخدمها المسيحيون، في الصراعات بين المسيحيين واليهود حول معاني نصوص جوهرية. وسناقش هذه النزاعات في الفصول التالية.

ومع ذلك، فالمسيحيون أيضًا كثيرًا ما استفادوا من هذه الترجمات اليونانية البديلة للعهد القديم ليفهموا النص السبعيني، الذي كان غامضًا بعض الشيء لشخص مسيحي يتحدث اليونانية، مثلما يحدث هذا كثيرًا لمراهق في العصر الحديث يقرأ ترجمة الملك جيمس. وكثيرًا ما تم اقتباس ترجمات يونانية بديلة في التفسير الكتابية المسيحية المبكرة لإظهار ما فهمه دارس آخر يستطيع قراءة النص العبري لمعنى النص. وبالطبع كان هناك مجتمعات مسيحية لا تتحدث اليونانية. أقدم هذه المجتمعات وأكبرها كانوا في شمال أفريقيا وأوربا وكانوا يتحدثون اللاتينية، وفي مناطق سوريا والعراق وإيران الآن وكانوا يتحدثون السريانية. وكل واحد من هذه المجتمعات استخدم ترجمات للعهد القديم تنطق بلسانه. لذلك فإن معرفة الكلمات بالتحديد التي يتأملها أو يفسرها أحد المفسرين أو الوعاظ القدامى تمثل عاملاً كبيرًا في فهم تعليقاته. في الأجزاء التالية سنتطرق بإيجاز لهذه الترجمات البديلة للعهد القديم، لأنها ستظهر في حديثنا في الفصول التالية.

الترجمات اليونانية

هناك 3 ترجمات إضافية للعهد القديم باليونانية أنجزها يهود في القرن الثاني الميلادي. أول هذه الترجمات أنجزها يهودي اسمه أكويلًا Aquila على مشارف نهاية الربع الأول من القرن الثاني. قدّم أكويلًا ترجمة حرفية جدًا للنص العبري، متجاهلاً التعبيرات

الاصطلاحية (idioms) في اليونانية. واستمر في حرفيته لدرجة أنه حتى ترجم الكلمة العبرية eth، وهي تعمل كعلامة للمفعول به المباشر للفعل في العبرية، بحرف الجر syn ومعناها "مع" في اليونانية. وهذا كان يؤدي بوضوح إلى نصوص غريبة في أفضل الأحوال. فقد نص أوكيلا، باستثناء بعض الاقتباسات في كتابات آباء الكنيسة.

الترجمة الثانية قام بها دخيل يهودي يُسمى "ثيودوسيون". ويبدو أن ثيودوسيون قد راجع النص السبعيني على أساس النص العبري. نعرف عن نص ثيودوسيون أكثر من نص أوكيلا؛ لأن ترجمته لسفر دانيال حلت محل سفر دانيال في السبعينية، وأصبحت هي النص الخاص بدانيال في مخطوطات السبعينية. وأخيراً مع نهاية القرن الثاني، أنجز سيماخوس، وهو مسيحي يهودي من طائفة معروفة بالأبيونيين، ترجمة للعهد القديم إلى اليونانية. لا نعرف الكثير عن الأبيونيين باستثناء أنهم اعتبروا هراطقة في نظر الكنيسة بشكل عام. اتبع سيماخوس النص العبري بدقة، محولاً إياه إلى التعبيرات الاصطلاحية في اليونانية (idioms). لم يتبق شيئاً من هذه الترجمات اليونانية الثلاثة للعهد القديم في القرن الثاني الميلادي. نسخ أوريجانوس هذه الترجمات، كل واحدة في عمودها في السداسية (الهكسابلا)، لكنها هلكت أيضاً باستثناء بعض القصصات.

هناك أيضاً ترجمات يونانية لبعض الأسفار، على حدة أو أجزاء من العهد القديم، قام بها مترجمون غير معروفين قبل القرن الثالث. وجد أوريجانوس نص ترجمتين، وربما ثلاثة، من الترجمات اليونانية لأجزاء من العهد القديم أدرجها في سداسيته.

إنَّ معرفتنا لكل الترجمات اليونانية للعهد القديم، باستثناء السبعينية، مبنية على الاقتباسات التي تظهر في كتابات آباء الكنيسة، خاصة في أعمال أوريجانوس، ويوسابيوس، وجيروم.

الترجمات اللاتينية

الترجمة الأهم لدراستنا للكتاب المقدس بعد الترجمات اليونانية، هي الترجمة اللاتينية. ارتبط اسم جيروم بترجمة الكتاب المقدس إلى اللاتينية، بالرغم من وجود ترجمات لاتينية أخرى، لكل الأسفار المسيحية، قبل ترجمة جيروم المعروفة بالفولجاتا. هذه الترجمات المبكرة يُشار إليها بالترجمات اللاتينية القديمة. وربما ظهرت لأول مرة في شمال أفريقيا، وفي مناطق من أوروبا لم تكن تتحدث اليونانية. هذه الترجمات اللاتينية القديمة اعتمدت على السبعينية، ثم بعد ذلك على ترجمات لاتينية أخرى. هذه الترجمات تركت آثارها في الاقتباسات التي قام بها معظم آباء الكنيسة المتحدثين باللاتينية من الكتاب المقدس، خاصة الآباء المبكرين مثل ترتليان وكبريانوس.

بالقرب من نهاية القرن الرابع الميلادي بدأ جيروم مشروع ترجمته للنص العبري إلى اللاتينية. وقد أصبح مقتنعًا بأن النص العبري، مقارنة بالسبعينية، كان يمثل النص الصحيح للعهد القديم. لهذا اعتقد أن العبرية هي الأساس الصحيح الوحيد لترجمة هذه الأسفار. هذا القبول للنص العبري بصفته النص الصحيح كان معناه أنه رفض أسفار الأبوكريفا الواردة في السبعينية؛ لأنها ليست جزءًا من الأسفار العبرية. ثم أصبحت ترجمة جيروم في النهاية النص المقبول في الكنيسة المتحدثة باللاتينية، ولكن

بعد إضافة أسفار الأبوكريفا. ثم يعلن مجمع ترنت عام 1546 هذا النص بصفته النص الرسمي الذي تستخدمه الكنيسة.. بالرغم أنه لم يُقبل في حياة جيروم. لكن قبوله واستخدامه يرجع بشكل كبير إلى ما بعد حقبة آباء الكنيسة التي سنتطرق إليها لاحقاً في هذا الكتاب. معظم الآباء اللاتين الذين سأذكرهم هنا استخدموا ترجمات لاتينية قديمة معتمدة على النص السبعيني.

البشيتا السريانية

كانت هناك ترجمة أخرى للعهد القديم باللغة السريانية تُعرف باسم "البشيتا"، قد ترجع أجزاء منها إلى القرن الثاني الميلادي. هذه الترجمة اعتمدت على النص العبري، وليس السبعينية. ولا يُعرف ما إذا كان المترجمون كانوا يهوداً أم مسيحيين،⁽¹⁷⁾ لكنها كانت نسخة العهد القديم التي استخدمها آباء الكنيسة المتحدثون بالسريانية مثل أفراوات وإفرايم.

الترجوم

في النهاية لا بد أن أذكر ترجمة العهد القديم إلى اللغة الآرامية المعروفة بالترجوم، أو بصيغة الجمع الترجوميم. لم يستخدم آباء الكنيسة هذه الترجمة للعهد القديم. ومع ذلك فترجمات الترجوم استخدمها عدد كبير من اليهود. سنذكر قراءات مختلفة من الترجوم من حين لآخر لنُظهر فهم اليهود لنص معين في العهد القديم وعلاقته بالفهم المسيحي لنفس النص.

¹⁷ Sebastian P. Brock, "The Earliest Syriac Literature," in *The Cambridge History of Early Christian Literature*, ed. Frances Young, Lewis Ayres, and Andrew Louth (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 163.

بدأت ممارسة ترجمة أسفار العبرية إلى الآرامية في العبادة في المجمع بعد فترة ما بعد السبي وقبل الحقبة المسيحية. كانت الآرامية اللغة الرسمية للإمبراطورية الفارسية، ونتيجة السبي كان جزء كبير من المجتمع اليهودي يتحدث الآرامية بدلاً من العبرية. كانت الترجمات في البداية شفاهية للقراءات التي تقال في العبادة بالمجمع. ولم تكن عادةً ترجمات آرامية حرفية للنص العبري، لكن كان فيها نوع من إعادة الصياغة، وكانت قراءة تفسيرية إلى حدٍ كبير. فيما بعد أُنجزت ترجمات مكتوبة للترجوم. اثنان من مجموعة الترجمات هذه مهمتان لدراستنا في هذا الكتاب. الأول يُعرف بـ ترجوم أونكيلوس Targum Onqelos على أسفار موسى الخمسة. الثاني هو ترجوم يوناثان Targum Jonathan على أسفار الأنبياء. هذان الترجمان الرسميان أُنجزا بواسطة المجمع اليهودي. وتأكدت صياغتهما النهائية في بابل في القرن الخامس الميلادي. ومع ذلك ربما نشأ ترجوم أونكيلوس في فلسطين في أواخر القرن الأول أو بداية القرن الثاني الميلادي. ويبدو أيضاً أن ترجوم يوناثان، مثل ترجوم أونكيلوس، بدأ في فلسطين قبل صياغته النهائية في بابل.⁽¹⁸⁾ ومع ذلك لا يوجد تاريخ عام موّحد لهذه النسخة الفلسطينية.

أقدم كتاب مقدس مسيحي: تلخيص

لم يتشكك مسيحيو القرن الأول والنصف الأول للقرن الثاني في أن العهد القديم هو كتابهم المقدس. وعندما بدأت

¹⁸ On the targumim, see Ernst Würthwein, *The Text of the Old Testament* (New York: Macmillan, 1957), 56-59; and Philip S. Alexander, "Targum, Targumim," in ABD 6, ed. David Noel Freedman, Gary A. Herion, David F. Graf, and John David Pleins (New York: Doubleday, 1992), 320-31.

الكتابات الرسولية في الظهور، اعتبرت في مكانة عالية. انطبق هذا بالأخص على البشائر الأربعة. في حين استمر العهد القديم محتفظًا بمكانة غير قابلة للنقاش في أذهان المسيحيين ككتاب مقدّس. تدريجيًا بدأت البشائر في الارتفاع إلى مكانة متساوية من المرجعية والسلطان مع العهد القديم في العبادة المسيحية؛ لأنها احتوت على كلام المسيح. لأن العهد القديم هو الذي أعطى أهمية لقصة يسوع في أذهان المسيحيين الأوائل، واستمروا في الرجوع إليه لتحديد إيمانهم بالمسيح وتبرير هذا الإيمان.

ومع ذلك كان العهد القديم يُقرأ مترجمًا بالأساس، بواسطة المسيحيين واليهود في عصر كنيسة الآباء. عرف غالبية المسيحيين العهد القديم بترجمته اليونانية المعروفة بالسبعينية، أو في إحدى ترجماته اللاتينية القديمة. المجتمع اليهودي الأكبر المشتت في أرجاء العالم عرف العهد القديم إمّا في ترجماته اليونانية مثل ترجمة أكويلا وسماخوس أو ثيودوسيوس أو في الترجمات الآرامية.

تتضمن الترجمات دائمًا قدرًا معينًا من التفسير بينما ينتقل فكر لغة ما إلى فكر لغة أخرى. مترجمو النصوص اللاهوتية تظهر آراءهم اللاهوتية في أعمالهم. لذلك فإنّ ترجماتهم بها ميول لاهوتية معينة، سواء كانت متعمدة أو لا. كل الترجمات اليونانية التي ذُكرت في هذا الفصل أنجزها يهود. ومن بينها الترجمة السبعينية فقط هي التي يرجع تاريخها إلى ما قبل الحقبة المسيحية. كان المسيحيون متعنتين في رأيهم بأنّ السبعينية هي النص الكتابي الموثوق به. لكن اليهود، كما ذكرت سابقًا، قد هجروا استخدام السبعينية، ورأوا أنّ الترجمات الأحداث أكثر دقة. من

المستحيل أن نحدد إلى أي مدى يعكس هذا الموقف رفضهم للتفسيرات المسيحية للبعينينة.

ومع ذلك فإن اختيار المسيحيين للبعينينة لاستخدامهم الخاص يمثل عاملاً في تشكيل هذه النظرة اليهودية. كثير من المجادلات بين المسيحيين واليهود كان أساسها القراءات المختلفة في هذه الترجمات المختلفة المستخدمة. وكما سنذكر لاحقاً في هذا الكتاب، كان هناك جدالات حامية بين اليهود والمسيحيين حول ترجمات مختلفة لإشعيا 7: 14 كما وردت في البعينينة وترجمة أكيلا، وسياخوس، وثيودوسيوس. الاختلافات بين النظرة المسيحية والنظرة اليهودية للمسيح كانت مُعتمدة في بعض الأحيان على الطرق المختلفة لترجمة نص مُحدد، أو بسبب الاختلاف بين النص البعيني والنص العبري الماسوري.⁽¹⁹⁾

في الفصول التالية، سأطرق بالتفصيل من حين لآخر لبعض الاختلافات في نصوص مسيانية هامة بين قراءة النص البعيني وقراءة نص ماسوري لاحق للنص العبري كما يستخدمه الربيون. يبقى موضوع النقاش والبحث المستمر هو هل تعبّر الترجمة البعينينة أم النص العبري الماسوري بأمانة أكبر عن قراءة النص العبري الأصلي القديم في هذه النصوص التي يوجد بها اختلافات. ومع ذلك، من الواضح أن البعينينة تستحق دراسة أكثر جدية لمحاولة فهم الأصول المسيحية، ولكي نكون أمناء تجاه هذه الأصول.⁽²⁰⁾

¹⁹ راجع الأمثلة التي أوردناها في الفصل الرابع من هذا الكتاب.

²⁰ See the recent book by R. Timothy McLay, *The Use of the Septuagint in New Testament Research* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003); and Hengel, *Septuagint as Christian Scripture*.

للعهد القديم تأثير هائل على تشكيل الوعي المسيحي المبكر. كان العهد القديم هو كتاب المسيحيين الأوائل حتى قبل أن تُعتبر الأناجيل كتاباً مُقدساً. ووفقاً للروايات المتوفرة في العهد الجديد، كان العهد القديم هو الوسيلة الأقدم في الإخبار عن قصة يسوع. وعندما نفكر نحن المسيحيين في الرجوع إلى مصادر إيماننا، فإن هذا الكتاب المقدس الأقدم لا بد أن يأتي في مقدمة قائمة هذه المصادر، وإلا سنسيء فهم أصولنا أو سنشوهدا.

2

الصراع بشأن الناموس في القرن الثاني

«لأنَّ غَايَةَ النَّامُوسِ هِيَ: الْمَسِيحُ..»

رومية ١٠: ٤

برزت المشكلة المتعلقة باستخدام العهد القديم في الكنيسة بشكل خاص في منتصف القرن الثاني عندما انفصلت الكنيسة عن اليهودية، وأصبحت غالبية أعضائها من الأمم. بأي وجه يستطيع المسيحيون، الذين لم يكونوا من اليهود، أن يدعوا أن كتاب اليهود هو كتابهم بينما يفهمونه بشكل مختلف عن اليهود؟ على أي أساس يستطيع المسيحيون أن يتجاهلوا الناموس، الذي كان يمثل أهم أجزاء العهد القديم بالنسبة لليهود، ومع ذلك يدعون بأن العهد القديم هو كتابهم أيضًا؟ كان هناك بعض الأشخاص من داخل الكنيسة ينادون بأنه لا يمكن تطويع الناموس على الطريقة المسيحية.

كان على الكنيسة في القرن الثاني أن تبرر استخدامها للعهد القديم ضد ثلاث مجموعات محددة. كان لكل مجموعة اعتراضاتها ضد الاستخدام المسيحي للعهد القديم، حتى وإن كان لديهم أرضية مشتركة فيما بينهم. أنكر اليهود صحة الفهم المسيحي للعهد القديم. وكانوا منشغلين بشكل خاص بادعاء المسيحيين بعبادة إله إبراهيم وموسى بينما يهملون ناموس موسى.

شكّل الغنوصيون المجموعة الثانية من تشككوا في الاستخدام المسيحي للعهد القديم. مصطلح غنوصي مثل مصطلح بروتستانتية اليوم، بمعنى أنه يشمل مجموعة متنوعة من الناس الذين يتشاركون بعض الآراء الأساسية لكنهم يختلفون في آراء أخرى كثيرة.⁽¹⁾ مزج الغنوصيون جوانب من الإيمان المسيحي بمعتقدات مستمدة من تعاليم دينية وفلسفية متنوعة في العالم اليوناني-الروماني. بعض الغنوصيون رفضوا العهد القديم بجملته، بينما البعض الآخر رفضوا أجزاء منه، وأعادوا تفسير الأجزاء التي احتفظوا بها بشكل جديد تمامًا. الجانب الأكثر إزعاجًا في إعادة تفسيرهم هو تأكيدهم على أن الله الخالق الذي يتكلم ويعمل في العهد القديم لم يكن الإله الحقيقي بل إلهًا أقل كان يتحدث ويتصرف بجهل.

أمّا المجموعة الثالثة فتألفت من ماركيون وأتباعه، وكان على الكنيسة أن تبرر لهم استخدامها للعهد القديم. لم يتبق شيئًا من كتابات ماركيون، لذا فإن معرفتنا عن آرائه تأتي من كتابات آباء الكنيسة الذين كتبوا عظات ضده. وبناءً على هذه المصادر المعادية، يبدو أن أنصار ماركيون قد منعوا تمامًا استخدام العهد القديم في كنائسهم. اعتقد ماركيون، مثل الغنوصيون إلى حد ما،

¹ See Michael Allen Williams, *Rethinking "Gnosticism"* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996).

أن الله الذي أُعلن في العهد القديم، لم يكن هو الله المُعلن في المسيح. واعتقد أن إله العهد القديم كان محدودًا في معرفته، وكان عادلًا، لكنه لم يكن مُحبًا في تصرفاته. آمن ماركيون أن العهد القديم يمثل وثيقة يهودية تمامًا، ولا تنطبق إلا على اليهود فقط.

لم تكن قضية الناموس هي القضية الوحيدة المثارة بين الكنيسة وبين هذه المجموعات المنشقة، لكنه شكل إحدى القضايا الكبرى. في هذا الفصل سنتعرض لثلاثة جوانب من هذا الصراع الذي نشأ في القرن الثاني.

حوار يوستين مع تريفو اليهودي، واعتراض اليهود على الفهم المسيحي للناموس

في منتصف القرن الثاني قام أحد المدافعين المسيحيين الذي يُسمى يوستين بتأليف كتاب بعنوان "الحوار مع تريفو اليهودي". لا نعرف شيئًا عن تريفو بخلاف ما ذكره يوستين في حوارهِ. الظروف الخاصة بالحوار هي مقابلة بالصدفة بين يوستين وتريفو في أفسس. كان يوستين، الذي دخل المسيحية من خلفية فلسفية، يتمشى في الخارج ويرتدي ملابس فيلسوف.⁽²⁾ فحياه تريفو، الذي كان بصحبة مجموعة من أصدقائه، وتصادف دخولهما في حوار بينما يمشون. عرّف تريفو نفسه كعبراني هرب من فلسطين بسبب الحرب الأخيرة بين الرومان واليهود. ربما تكون هذه الحرب هي حرب هادريان ضد ثورة اليهود التي قادها باركوبا في عام 135م. وهناك إشارات في الحوار تُظهر أنه كتب على الأرجح في شكله الحالي في وقت ما بعد 160م

² كانت عبارة عن عباءة سوداء أشبه بروب المُحامة المعروف في أيامنا هذه.

(ن)

تقريبًا. ومع ذلك يحدد يوستين زمن هذا النقاش في وقت قبل هذا التاريخ.

يحكي يوستين لتريفو كيف تحوّل من الفلسفة إلى المسيحية؛ عندما أخبره شخص مسيحي لم يُذكر اسمه عن الأنبياء العبرانيين، "الذين مجدوا خالق كل الأشياء كإله وآب، وبشروا بابنه المسيح" (الحوار مع تريفو 7: 3). وعندما أكمل هذا الشخص المسيحي الذي لم يُذكر اسمه نقاشه مع يوستين، وجد يوستين روحه ملتهبة بمحبة الأنبياء و"أصدقاء المسيح" (الحوار مع تريفو 1: 8). ثم يشير يوستين لتريفو بأنه ربما يريد هو أيضًا أن يتبع طريق الخلاص مثلما تبعه هو بنفسه. يجب تريفو ويقول له كان الأفضل لك أن تبقى فيلسوفًا. ثم ينصح يوستين ويقول له إذا أردت أن تجد نعمة أمام الله فيجب أن تختن، وتحفظ السبت، وأيام الأعياد، وباختصار تراعي كل الشرائع الواردة في العهد القديم (الحوار مع تريفو 8: 3-4). فيكون رد تريفو هذا موضوعًا لجزء كبير من الحوار.

دفاع يوستين عن الاستخدام المسيحي للعهد القديم

لا بد أن يدافع يوستين عن إدعاء المسيحيين بأن العهد القديم يحمل مصدر دينهم، في حين أنهم لا يطيعون الشرائع الدينية الموجودة فيه. يقول يوستين إن اعتراض اليهود يتلخص في أن المسيحيين لا يمارسون الختان، ولا يحفظون السبت، ولا يراعون أيام الأعياد. في الواقع يشكو تريفو بأن أسلوب حياة المسيحيين يبدو مشابهاً جدًا لأسلوب حياة الأمم الوثنيين. ولا ينفصل المسيحيون عن الأمم بأي طريقة واضحة مثلما يفعل اليهود.

ويدّعي تريفو أن المسيحيين يحتقرون العهد القديم، ويرفضون التزاماته، ومع ذلك يدّعون أنهم يعرفون إله العهد القديم. ويتحدى يوستين بأن يدافع عن كيف يستطيع أن يرجو أي شيء بينما لا يحفظ الناموس (الحوار مع تريفو 10).

يصر تريفو بأن العهد القديم لا بد أن يؤخذ كاملاً، وأن الناموس بشكل خاص لا بد أن يُقرأ ويُطاع حرفياً. في حين المسيحيون يتجاهلون المعنى الحرفي للناموس، ويدّعون بأن العهد القديم هو كتاب عن المسيح والمسيحية. جدير بالذكر هنا أن اليهود في القرن الثاني، مثل المسيحيين، كانوا ينفذون شرائع العهد القديم حرفياً. لم تكن تُقدم ذبائح منذ دمار الهيكل في 70م. وبعد الهزيمة الثانية لليهود على يد الرومان في 135م، تبددت آية آمال في تقديم ذبائح يهودية في أورشليم مرة ثانية. إن الحفظ الحرفي للناموس كان قد تقلص بشكل كبير جداً حتى بالنسبة لليهود في القرن الثاني.⁽³⁾

الناموس القديم والجديد

يبدأ يوستين دفاعه بالقول بأن إله العهد القديم وإله المسيحيين هو نفس الإله. ويصرُّ بقوة أن المسيحيين واليهود يعبدون نفس الإله. هذا الإله المشترك هو إله إبراهيم وإسحاق ويعقوب.. أي إله العهد القديم. ثم يواصل يوستين بأن المسيحيين لا يضعون رجاءهم في موسى أو في ناموس موسى، لأنه وقتها سيصبحون مثل اليهود تماماً. ويقول: الناموس المعطى من خلال موسى على جبل سيناء أصبح قديماً، ويختص باليهود دون غيرهم. وحتى

³ See Marcel Simon, *Versus Israel*, trans. H. McKeating (Oxford: Oxford University Press, 1986; first published in Paris, 1948), 12-50.

العهد القديم نفسه ينتظر عهدًا جديدًا. ثم يلجأ يوستين إلى إرميا 31: 32-31، حيث يعد الله بأن يصنع عهدًا جديدًا مع بيت إسرائيل. هذا العهد سيكون عهدًا مختلفًا عن العهد الذي صنعه سابقًا عندما أخرجهم من أرض مصر (الحوار مع تريفو 11). وبالتالي يناهز يوستين بأنه يوجد ناموس جديد أو شريعة جديدة أبطلت الناموس القديم.

هذا الناموس الجديد هو أبدي، وغير محدود بجنس معين من البشر. ويضيف يوستين بأن هذا الناموس الجديد هو المسيح. ثم يلجأ إلى إشعيا 51: 4، حيث تقول الترجمة اليونانية للعهد القديم المعروفة بالسبعينية- وهي تمثل الكتاب المقدس الذي يقرأه يوستين، بأن شريعة (أو ناموس) ستخرج من عند الله وستكون نورًا للأمم. كانت الترجمة اليونانية لكلمة "أمم" (nations) في السبعينية هي نفس الكلمة التي تُترجم أمم أو وثنيين (gentiles). لذا يجادل يوستين بأن هذه الشريعة الجديدة من الله ستكون نورًا للأمم (gentiles). في النهاية يؤكد يوستين أن تابعي المسيح هم إسرائيل الحقيقي والنسل الحقيقي لإبراهيم. هذا الأخير (إبراهيم) نال شهادة وبركة من الله قبل أن يُختن ويعده الله بأنه سيكون أبًا "لِجْمُهُورٍ مِنَ الْأُمَّمِ" (تك 17: 4، الحوار مع تريفو 11). إلى هذا الحد ترفض حُجَّة يوستين الناموس باعتباره أصبح باليًا بمجيء المسيح الذي افتتح عهدًا جديدًا. ثم يزعم أيضًا بأن المسيح هو العهد الجديد الذي تحدث عنه أنبياء العهد القديم.

تقسيمات للناموس القديم

لا بد أن يبين يوستين كيف فهم المسيحيون الناموس فعلياً، لأنه يشكل جزءاً لا يُستهان به من الكتاب المقدس الذي أخذوه من اليهود. في حقيقة الأمر، لم يستخدم المسيحيون نصوصاً كثيرة من الناموس لأغراض مسيحية. على أي أساس لا ينفذ المسيحيون مطالب الناموس ومع ذلك يدعون أنه جزء من كتابهم المقدس يجب أن يستخدموه؟ يظل هذا أحد الأسئلة المستمرة التي يواجهها المسيحيون حتى الآن. وكذلك تظل إجابة يوستين أحد الطرق التي يتبعها المسيحيون في التعامل مع هذه القضية.

يتعامل يوستين مع هذه المشكلة بأن يفرّق بين ناموس وناموس. فهو يقسّم الناموس إلى قسمين. القسم الأول ربما يُشار إليه بشكل عام بالناموس الأخلاقي، بالرغم من أن يوستين لم يعطه هذا الاسم. هذا الناموس يشير إلى عبادة الله والحياة البارة. هذا الناموس عام، وأزلي، وربما يمكن تحديده بالوصايا العشرة بشكل أساسي، رغم أن يوستين لم يقدم هذا التعريف بوضوح. في الواقع لم يقل يوستين الكثير عن هذا الناموس. لم يكن هذا الجزء من الناموس هو موضع النقاش بينه وبين تريفو اليهودي. ثم يقسّم يوستين القسم الثاني من الناموس إلى جزأين آخرين. أحدهما له علاقة بما يسميه "سر المسيح". وهذا ما يسميه العنصر النبوي في الناموس. الجزء الآخر حسب يوستين هو الناموس الذي أعطي للعبرانيين "بسبب قساوة قلوبهم" (الحوار

44: 2). ويقصد بهذا الجزء ما نشير إليه بالناموس الطقسي.⁽⁴⁾ وعلى هذا الجزء الأخير اختلف المسيحيون واليهود.

الجزء النبوي من الناموس يتألف من الشرائع التي يعتبرها يوستين "نماذج تيولوجية" (Types) لمعانٍ روحية أعلى. ومع ذلك هذه الشرائع لا تبدو مجموعة مختلفة عن الشرائع الطقسية. بل أن الشرائع الطقسية هي التي يجد فيها معنىً روحياً خاملاً. فهو يرى على سبيل المثال شريعة الختان كنموذج للختان الروحي الحقيقي. لا يرى يوستين أن الناموس الاخلاقي أو العنصر النبوي في الناموس قد أبطل بالشريعة الجديدة التي تمثل في شخص المسيح. فلا يعتبر يوستين سوى الناموس الطقسي المفهوم بطريقة حرفية، والذي يتألف من الختان، وحفظ أيام خاصة، والذبائح وشرائع الطعام، وشرائع الطهارة، هو الذي أبطله المسيح. ويقول بأن هذه الشرائع تتعلق فقط بالأمة اليهودية والتدبير الذي دُشنَّ على يد موسى. فضلاً عن ذلك رأى يوستين أن هذه الشرائع لم تُعطَ إلا لتغنت العبرانيين.

الصلاحية المحدودة للناموس الطقسي

يدلل يوستين بحجج على أن الناموس الطقسي أُعطي بسبب قساوة العبرانيين، وبالتالي ليس له صلاحية عامة دائمة. ويقول إننا كمسيحيين قد نحفظ الختان والسبوت والأعياد، إذا كنا لا نعرف لماذا أعطيت هذه الوصايا، أعني بسبب أفعالكم المخالفة وقساوة قلوبكم" (الحوار مع تريفو 18: 2؛ قارن 43: 1). يزعم

⁴ On Justin divisions of the law, see Theodore Stylianpoulos, *Justin Martyr and the Mosaic Law*, Dissertation Series 20 (Missoula, MT: Scholars Press, 1975), 51-68; Willis A. Shotwell, *The Biblical Exegesis of Justin Martyr* (London: SPCK, 1965), 8-9.

يوسيتين بأن الختان ليس ضرورياً لإرضاء الله؛ لأن الله قبل أناساً كثيرين قبل أن يُعرف الختان. ويذكر آدم الذي يقول بشأنه إنه ما كان له أن يظل بلا ختان لو كان الختان ضرورياً، ثم يشير إلى هايل وأخنوخ ولوط وملكي صادق. هؤلاء الأشخاص أنفسهم لم يحفظوا سبتاً، ونفس الشيء إبراهيم وكل نسله حتى موسى. يؤكد يوسيتين أن منظومة الذبائح تأسست لمنع اليهود من عبادة الأوثان، وكان القصد من السبت هو ألا ينسوا الله. كذلك الشرائع الخاصة بالأطعمة قصد بها أن يبقوا الله أمام أذهانهم بينما يأكلون؛ لأنهم كانوا يميلون إلى ربط الخطية بالأكل (الحوار مع تريفو 18-20). ويسمح يوسيتين بالفعل للداخلين إلى المسيحية من اليهودية بأن يستمروا في حفظ الناموس الطقسي طالما كانوا يدركون أن خلاصهم في المسيح وليس في حفظ الناموس، وطالما لا يحاولون إقناع المسيحيين من الأمم بأنهم أيضاً يحتاجون إلى حفظ الناموس الطقسي، وطالما كانوا يواظبون على حياة الشركة مع الكنيسة بشكل عام واعتيادي ولا ينكفئون على أنفسهم (الحوار 46-47).

يَصْرُ يوسيتين على أن إلغاء المسيح للناموس الطقسي لا يعني أن المسيحيين يستخفون بالعهد القديم. في الواقع، يصرُّ يوسيتين أنه يمكن أن يقال إن العهد القديم ينتمي للمسيحيين أكثر من اليهود، لأن المسيحيون يطيعون أسفار العهد القديم بينما اليهود يقرأونها ولكن لا يفهمون معناها الصحيح (الحوار 1: 29). ويقول إنَّ القراءة المسيحية ترى العهد القديم كسلسلة من النبوات والرموز (types) التي تجد تحقيقها في المسيحية والكنيسة. ويعرّف النبوات كعبارات منطوقة من الروح القدس

تتعلق بما كان سيحدث. أمّا الرموز التيبولوجية (types) فهي من عمل الروح القدس الذي يجعل شيئاً ما يتم في تاريخ إسرائيل ويكون رمزاً لشيء كان سيحدث لاحقاً (الحوار مع تريفو 114:1).

زعم يوستين أن الناموس الطقسي الوارد في العهد القديم لا ينبغي إطاعته بمعناه الحرفي بواسطة أي أحد سوى اليهود. وهذا صحيح بسبب محدودية الجمهور الذي أُعطي لهم في البداية، وبسبب الظروف الخاصة التي أُعطي فيها (قساوة قلب اليهود)، وبسبب أنه كان يسبق المسيح الذي منح الشريعة الجديدة لجميع الناس. هذه الشريعة الجديدة قد سبق وتنبأ بها الأنبياء العبرانيون. ومع ذلك فالشرائع الطقسية لا يزال بها دلالة نبوية للمسيحيين لأنها تشير رمزياً لجوانب من التدبير المسيحي.

بالإضافة إلى ذلك، هناك ناموس أخلاقي في العهد القديم له صلاحية أزلية بالنسبة للمسيحيين وكذلك اليهود أيضاً. دافع يوستين على الفهم المسيحي للناموس بتحديد هذه الفوارق المتعددة. وكما يقول أحد الدارسين هذه المقاربة "سمحت بأن تجعل كل نظام طقسي جيد في وقته".⁽⁵⁾ هناك مسيحيون آخرون في أواخر القرن الثاني وبدايات القرن الثالث، مثل برناباس ومليتون، تبناوا منهجاً أقل غموضاً عن يوستين نحو قضية الناموس.

⁵ William Horbury, "Old Testament Interpretation in the Writing of the Church Fathers," in Mikra, ed. Martin Jan Mulder and Harry Sysling, *Compendia Return Iudaicarum ad Novum Testamentum* 2.1 (Minneapolis: Fortress 1990), 761.

برناباس، ومليتون، وأوريجانوس والتفسير المسيحي مقابل التفسير اليهودي للناموس

رسالة برناباس

ربما ترجع كتابة "رسالة برناباس" إلى زمن سابق لكتابة يوستين حوارهِ مع تريفو. وهي ليست رسالة بالمعنى الصحيح،⁽⁶⁾ وليست عملاً لبرناباس (برنابا) رفيق بولس الرسول. الإشارة الوحيدة لاسم المؤلف ترد في نهاية الوثيقة كعنوان فرعي يُقرأ "رسالة برناباس". وأدى افتراض الكنيسة الأولى بأنها عمل لرفيق بولس إلى اعتقاد البعض بأن الرسالة مرتبطة بشكل مباشر بالرسول. كانت تُنسخ مع الأسفار القانونية للعهد الجديد في مخطوطات القرن الرابع المعروفة بالمخطوطة السينائية (Codex Sinaiticus)، وحازت على اعتبار كبير عند كل من إكليمنديس وأوريجانوس في القرن الثالث. وبينما يدرجها يوسابيوس بين "الأسفار المنحولة" في نقاشه لقانونية العهد الجديد، وحقيقة أنه يذكرها تُظهر أنها كانت عملاً اعتبره البعض قانونياً في الكنيسة الأولى (التاريخ الكنسي ليوسابيوس 3: 52). لا نعرف مَنْ هو المؤلف، أو الموجه إليه الرسالة (باستثناء رفاقته المسيحيين)، أو الزمن المحدد لكتابتها. صياغتها ترجح زمن كتابتها على الأرجح في النصف الأول من القرن الثاني، وربما في بدايات هذا النصف.

الجزء الأكبر من رسالة برناباس (الفصول من 2-71) يتعرض لموضوع الفهم الصحيح للعهد القديم. يُثار مرتين في هذا الجزء السؤال عن هل العهد لليهود أم للمسيحيين، ويُجاب في المرتين بمناقشة نفس النصوص الكتابية في سفر الخروج (رسالة برناباس⁷ لا تعتبر رسالة بسبب أنها بلا مقدمة ولا خاتمة ولا إمضاء. (ن)

4: 8-6؛ 31: 1؛ 41-1-4).⁽⁷⁾ وبينما لا يظهر النصان بالضبط في بداية ونهاية النقاش حول العهد القديم، لكنها قريبان بما يكفي ومتكرران بما يكفي لنراهما كقوسين حول الموضوع المركزي في هذا الجزء. إجابة برناباس لهذه القضية تتلخص في أن العهد أعطي أولاً إلى اليهود من خلال موسى على جبل سيناء، ولكن سرعان ما أخذ منهم عندما كسر موسى اللوحين الحجريين؛ لأنه وجد بني إسرائيل يعبدون العجل الذهبي. وبالتالي كل شيء في العهد القديم، بما في ذلك الناموس، يشير إلى يسوع، الذي يرث العهد ويُنعم به على المسيحيين الذين افتداهم من الظلمة (رسالة برناباس 41: 4-7، 4: 8-6).

لذلك لا يوجد شيء في ناموس موسى يجب فهمه أو حفظه حرفياً. فلم يُقصد به أن يُفهم هكذا. كان موسى نبياً وتحدث بأمثال.⁽⁸⁾ ويجب أن تُفهم كلماته كأمثال تشير إلى المسيح والملكوت الذي أسسه (رسالة برناباس 6: 8-91). قُصد بشرية الختان أن نطبقها على أسماعنا وقلوبنا، لكن اليهود فهموا هذه الشريعة بشكل خاطئ لأن ملاكاً شريراً أضلهم (رسالة برناباس 91: 1-6). تحدث موسى بالروح عندما قَدّم لهم الشرائع الخاصة بالطعام. ومع ذلك أساء اليهود فهمها، وظنوا أنها تشير إلى طعام حرفي (رسالة برناباس 01: 9). بنفس الطريقة لا تشير شريعة السبت إلى اليوم السابع من الأسبوع حرفياً، لكنها تشير إلى نهاية العالم التي ستحدث بعد 6 آلاف سنة، والتي حُسبت بالاتفاق مع ما قاله الكتاب المقدس عن أن يوماً واحداً عند الرب بألف سنة. بعد أن تنتهي الستة آلاف عامًا، سيعود الرب،

⁷ النص الثاني يتعرض لنص إضافي بخلاف نصوص سفر الخروج.
⁸ See Ferdinand R. Prostmeier, "Antijudaismus im Rahmen christlicher Hermeneutik," ZAC/JAC (2002): 40-44.

ويدين الأشرار، ويتمتع براحة سبتية حقيقية (رسالة برناباس 51: 1-7).

وعلى عكس يوستين الذي أقر بفترة زمنية كان الناموس الطقسي ينطبق فيها على الشعب اليهودي بمعناه الحرفي، لم يسمح برناباس بأية إمكانية لفهم حرفي للناموس على الإطلاق. إن مقارنة برناباس تعطي صلاحية عامة للناموس كله ولكن بفهمه مجازياً. هاتان المقاربتان التي يمثلها يوستين وبرناباس تحددان نسقاً لطريقتين لمواثمة الكنيسة للناموس. سيتبع إيريناؤس يوستين، وهو ما سنتعرض له في آخر هذا الفصل، وسيستحوذ مليتون وأوريجانوس على مقارنة برناباس، وسنتعرض لها الآن.⁽⁹⁾

مليتون أسقف ساردس

كان مليتون أسقفًا لمدينة قديمة تُسمى ساردس في آسيا الصغرى خلال الربع الثالث من القرن الثاني. يُدرج يوسابيوس اسمه بجوار فيلبس ويوحنا وبوليكاربوس وآخرين في قائمة "المضيين العظماء"، الذين دفنوا في آسيا الصغرى (التاريخ الكنسي 5: 24). كل هؤلاء، وفقاً لمصدر يوسابيوس، كانوا يحفظون احتفال الفصح في اليوم الرابع عشر من الشهر، وهو ما يعني إنهم احتفلوا بالقيامة في يوم الفصح اليهودي. لا نعرف أكثر من هذا عن حياة مليتون. ولم تصلنا سوى أجزاء فقط من كتاباته. ومع ذلك اكتشفت له بين مجموعة برديات بودمر⁽¹⁰⁾ عظة

⁹ See William Horbury, "Jewish-Christian Relations in Barnabas and Justin Martyr," in *Jews and Christians: The Parting of the Ways, A.D. 70 to 135*, ed. J. D. G. Dunn (Tubingen: Mohr Siebeck, 1992; repr., Grand Rapids: Eerdmans, 1999), 329-30.

¹⁰ See M. Testuz, ed., Papyrus Bodmer XIII, *Meliton de sardes Homelie sur la Paque* (Geneva: Bodmer, 1960). The Homily can be read in English in *Melito of Sardis: On Pascha and Fragments*, ed. and trans. S. G. Hall (Oxford: Clarendon,

كاملة تقريبًا باليونانية كان قد قدّمها عن الفصح (On Pascha). هذه العظة تتيح لنا التعرف على مقارنة مليتون لناموس العهد القديم. ربما تبدو مقارنة مليتون للناموس أقرب إلى مقارنة يوستين عن مقارنة برناباس. فهو لا ينكر أن الناموس كان له وظيفة هامة في معناه الحرفي، ولم يُصر كبرناباس بأن اليهود أساءوا فهم الناموس بشكل مستمر. يرى مليتون الناموس بجوار العناصر الأخرى لإعلان العهد القديم على أنها كانت "مثالاً أو رمزاً-type" وجد تحقيقه في أحداث وتعاليم تتعلق بالإنجيل. عمل "الرمز" كنسق أو كنموذج يصنعه النحات قبل أن يبدع العمل الفني الحقيقي الذي يريده. النموذج له قيمة مبدئية، لكن بمجرد أن يُصنع التمثال، يصبح النموذج بلا نفع (عن البصخة 53-73).⁽¹¹⁾ سمي Judith Lieu تفسير مليتون للعهد القديم بـ "لاهوت الاستبدال" (replacement theology). تكمن قيمة القديم في نموذج الجديد الذي يحتويه. ومع ذلك عندما يظهر الجديد "يفقد النموذج كل قيمته الأصلية".⁽¹²⁾

يمكننا أن نرى اقتراب مليتون من رسالة برناباس بشكل خاص في استخدامه لمفهوم المثل parable في العلاقة مع الناموس. أصرّ برناباس كما ذكرنا سابقاً أن موسى تحدث بأمثال. وبالتالي كل كلمات موسى لابد أن تُقرأ مجازياً. بينما أصرّ مليتون أن "شعب إسرائيل كانوا نموذجاً للكنيسة وكان الناموس كتاباً في شكل أمثال" (عن البصخة 40). الإنجيل يُخرج معنى الناموس

(1979), or in more recent translation by Alistair Stewart-Sykes, *Melito of Sardis: On Pascha* (Crestwood, NY: St. Valdimir's Seminary Press, 2001).

¹¹ See Stewart-Sykes, *Melito of Sardis*, 32.

¹² Judith M. Lieu, *Image and Reality: The Jews in the World of the Christians in the Second Century* (Edinburgh: T&T Clark, 1996), 216-17.

ويمثل تحقيقه. وعلى عكس شعب إسرائيل، الذي يمثل "النموذج" أو المثل، فالكنيسة هي "مستودع الحق". وقبل إعلان الحق "كان الرمز مُكرماً جداً"، كما كان "المثل" قبل إعلان "تفسيره" (أي الإنجيل). ولكن بمجرد أن "ينتقل الرمز نسقه إلى الجوهر الحقيقي"، وبمجرد أن تُشرح "الأمثال" بالتفسير، يصبح الرمز "فارغاً" والامثال "تتحقق". ثم يختتم مليتون: "هذه الامور التي كانت مُكرمة جداً يوماً ما أصبحت بلا أهمية اليوم؛ لأن الامور المكرمة جداً في جوهرها قد ظهرت" (عن البصخة 40-43). يدرك مليتون أن الرمز "له زمانه الصحيح" (عن البصخة 38)، وبهذا المنظور يتشارك في شيء مع مقارنة يوستين للناموس. ومع ذلك بشكل عام، فهو أقرب إلى مقارنة برناباس، لأنه على عكس يوستين يقول إن لا شيء في الناموس له قيمة باقية بمجرد مجيء الإنجيل.

أوريغانوس

كان أوريغانوس السكندري أهم لاهوتي في القرن الثالث، وبالتأكيد هو الأكثر غدارة من بين الكتاب المسيحيين من حيث أعماله في بدايات الكنيسة. فقد ألف تفاسير وعظات على معظم أسفار الكتاب المقدس ومقالات في موضوعات لاهوتية كثيرة. ومن بين عظاته الباقية حتى الآن عظات على سفر التكوين والخروج واللاويين والعدد. تُغطي حياته كلاهوتي مسيحي النصف الأول من القرن الثالث. وكانت كتاباته متنوعة ومؤثرة لدرجة أنه سبرز بشكل واضح في الفصول التالية من الكتاب. وكذلك فإن مقارنته لكتابات موسى سنستعرضها بالتفصيل في الفصل الثالث.

كان أوريجانوس واعياً بالتخبط المتجذّر، وأيضاً النفور المحتمل من فرض الناموس على الداخلين للمسيحية من الأمم. وقارن قبول الكنيسة للناموس بابنة فرعون التي أخذت الطفل موسى من النيل. تأخذ الكنيسة "موسى" عند مياه المعمودية، لكنه يُوجد راقداً في سَلِّ خشن وغير جذاب ومطليّ بالزفت. في مثل هذه الظروف يكون الناموس بلا قوة. هذه السمات غير الجذابة للناموس هي التفسيرات الحرفية التي أعطتها اليهود للناموس. ثم عندما يدخل موسى الكنيسة، يجد قوته الحقيقية في الفهم الروحي للناموس (عظات على سفر الخروج 2: 4). اعتبر أوريجانوس نفسه أنه يتبع مثال الرسول بولس في تفسير الناموس. ويقول إن طريقة قراءة اليهود للناموس تقودهم إلى فهم خاطئ له، وتقودهم لرفض المسيح. أمّا طريقة بولس في قراءة الناموس، كما نراها على سبيل المثال في 1 كو 10 : 1-4، هي قراءة روحية للناموس وتقود من يقرأها إلى المسيح مباشرة (عظات على سفر الخروج 5: 1).

وبأمثلة أكثر عمقاً يقارن أوريجانوس القراءة الحرفية للناموس بالماء المر الذي اكتشفه بنو إسرائيل عند مارة. والأشخاص الداخلون حديثاً إلى الإيمان من الذبح إلى الأوثان لن يكونوا قادرين على أن يشربوا من هذا الناموس إذا قرأوه كدليل استرشادي لتقديم الذبائح. يفهم أوريجانوس أن هذا يندرج تحت وصية بولس بأن نبني من جديد الأشياء التي هُدمت (انظر غلاطية 2: 18). لكنّ الله يعلن صليب المسيح كشجرة تُلقى في ماء الناموس المر. وحكمة المسيح تحلّي المياه، ومن ثمّ يمكن أن تُستخدم في الشرب. لذلك فإن المرارة التي في حرفية الناموس

تتحوّل إلى مذاق لذيد من خلال سرّ صليب المسيح (عضات على سفر الخروج 7: 1).

أشار R. P. C. Hanson أن أوريغانوس لم يرفض تمامًا الفهم الحرفي لأجزاء الناموس كلها. يتحدث أوريغانوس في تفسيره لرومية (2: 9) عن "ناموس طبيعي" مكتوب على قلوب الناس. والأمثلة التي يقدمها عن هذا القانون الطبيعي تتوازي مع الوصايا الأخلاقية في الوصايا العشرة. الأكثر من هذا، أن أوريغانوس في كتابه "ضد كيلسوس" (2: 3) يبدو كمن يعتبر الداخلين إلى الإيمان من اليهود الذين يستمرون في حفظ ناموس آبائهم كمسيحيين. فضلًا عن ذلك يشير "هانسون" أن هناك نواميس متعددة في العهد القديم لا تعتبر "أمثلة واضحة لمبدأ أخلاقي عام"، ويعتقد أوريغانوس أنها مُلزِمة للمسيحيين. أحد هذه الأمثلة هو الشريعة الخاصة بالغرباء والمهتدين.⁽¹³⁾ بالرغم أن مقارنة أوريغانوس للناموس بوجه عام تتمثل في قراءته كما لو كان يحتوي على رسالة روحية، فهو لا يصرّ على أنه لا توجد وصية في الناموس قصد أن تُفهم حرفيًا.

زعم أوريغانوس أنه بقراءة الناموس روحياً كان الإنسان المسيحي قادرًا على حفظه بشكل كامل. بهذه الطريقة استطاع المسيحيون حفظ شرائع عديدة لم يعد يحفظها اليهود حرفيًا. كان أوريغانوس يكتب في القرن الثالث بينما كان الهيكل اليهودي في أورشليم تحت الحطام لأكثر من قرن من الزمان. يشرح أوريغانوس أن اليهود لم يعودوا قادرين على تقديم الذبائح بشكل حرفي، و غير قادرين على حفظ شريعة الأبرص، لان هذين

¹³ R. P. C. Hanson, *Allegory and Event* (Richmond: John Knox, 1959), 298-303.

الشريعتين مرتبطتان بالهيكل بشكل مباشر. يذكر أوريجانوس في عظاته على سفر اللاويين أنه عندما جاء المسيح الذي هو "هيكل الله الحقيقي" توقف الهيكل الحجري الأول عن الوجود. وبظهور رئيس الكهنة الحقيقي، تزول رئاسة الكهنوت السابقة. وعندما أتى حمل الله الحقيقي، فلا يوجد أي مكان للمذبح أو التقدّمات التي كانت تُقدّم عليه (عظة على اللاويين 01: 1). ربما نضيف إلى قائمة أوريجانوس الشرائع التي تحدد خدمات الكهنوت والشرائع العديدة التي تنظم حياة الكهنة؛ لأن الكهنوت زال عن الوجود مع الهيكل. ومع ذلك يؤكد أوريجانوس على أن كل الشرائع يحفظها المسيحيون بفهم روحي. ثم يختتم: وبالتالي التفسير الحرفي للناموس يحدُّ بشدة من مدى تأثيره، لكنّ التفسير المسيحي يمنحه إمكانيات غير محدودة (عظات على سفر الخروج 11: 6).

لا تزال الكنيسة تصارع مع القضية التي يخاطبها أوريجانوس بشكل مباشر. كيف يمكن للكنيسة أن تستخدم المحتوى الموجود في سفر اللاويين والجزء الأخير من الخروج الذي يضع حدود العبادة في إسرائيل وحياة شعب الله في القديم؟ هل يجب أن نُرحّل هذه الأجزاء للدراسة التاريخية ونعزلها عن آية دلالة معاصرة في فهم العقيدة والحياة؟ أم يمكن أن تستمر هذه الأجزاء في لعب دور في الحياة اللاهوتية للكنيسة المعاصرة؟ إجابة أوريجانوس على السؤال الأخير هي بالإيجاب بشكل واضح. لم تكن مقارنته ابتداءً مفاجئاً لنا، إذ نستطيع إيجاد مقاربة متشابهة لنفس الموضوعات في رسالة العبرانيين 9-01 في العهد الجديد نفسه. حيث يُعامل الناموس كـ "ظل" للأشياء العتيدة في

المسيح“. انتهى الكهنوت والذبايح بمجيء المسيح، لكن الأكثر من ذلك، اعتبر الكهنوت والذبايح أعمالاً ومناصب استباقية كانت تُشير إلى المسيح. لا نحتاج أن نفترض صحة كل تفسير أو تطبيق خرج به أوريجانوس بشأن شرائع إسرائيل التي كانت تحكم عبادة الهيكل؛ لكي نؤكد أن كثيراً من هذه الممارسات القديمة بها أصداء هامة للفهم المسيحي لمعنى المسيح والحياة التي نحن مدعوون لنعيشها فيه.

إنَّ مقارنة أوريجانوس للناموس تدين إلى تقليد ”رسالة برناباس“ أكثر مما تدين لتقليد يوستين. كما أن حنكة ومهارات أوريجانوس التفسيرية وشهرته الواسعة كعالم كتابي أعطت أهمية بارزة لمقارنته في أرجاء الكنيسة الأولى. وكما أشار ”ويليام هوربوري“ أن نظرة برناباس بأن الشرائع الطقسية ”لم يُقصد أن تُحفظ حرفياً قد انتقلت بشكل مُنقَّح من خلال أوريجانوس إلى التيار العام السكندري في تقييمه المسيحي للعهد القديم“، وبالتالي ”كان له تأثير لا يمكن إغفاله على نظرة المسيحيين الأوائل للأسفار اليهودية“.⁽¹⁴⁾

بتولمايس ونظرة الغنوصيين للناموس

آراء جماعات غنوصية مختلفة بشأن العهد القديم

ظهر معلمون كثيرون في الكنيسة في القرن الثاني كان يُشار إليهم في كتابات آباء الكنيسة بالغنوصيين، وذلك في أواخر القرن الثاني وبدايات القرن الثالث. كان الغنوصيون، كما ذكرنا سابقاً، مجموعة متسعة الأطياف. ومع ذلك بشكل أو بآخر كان لهم وجود

¹⁴ Horbury, "Jewish-Christian Relations," 316.

مُهدد، وفي ذات الوقت مُتغلغل بشكل كبير في الكنيسة الأولى. ويمكن تعقب تعاليمهم من الإسكندرية إلى روما، وحتى أقصى الشرق وصولاً لبلاد فارس. تصدى الآباء لهم في كتاباتهم لأن تعاليمهم كانت ترزعزع الكثير من العقائد الأساسية للكنيسة. لدينا مقالات تتضمن هجومًا على الغنوصيين كتبها إيريناؤس وترتليان وهيبوليتس، وهناك إشارات كثيرة لتعاليم الغنوصيين في كتابات آباء آخرين في الكنيسة. في عام 5491 اكتشفت الكثير من المخطوطات في نجع حمادي في مصر التي تتضمن كتابات غنوصية.⁽¹⁵⁾ وتمثل ملخصات تعاليم معلمين غنوصيين عديدين في كتابات آباء الكنيسة بالإضافة إلى مخطوطات نجع حمادي المصادر الأساسية لمعرفةنا عن هذه التعاليم.

إحدى السمات الموجودة في كثير من التعاليم الغنوصية هي الموقف المهين تجاه إله العهد القديم. يقول إيفانيوس، وهو أحد آباء الكنيسة الذين كتبوا ضد الهرطقات في القرن الرابع، إنَّ الغنوصيين "يستخدمون كلاً من العهد القديم والجديد، لكنهم يرفضون الذي تحدّث في العهد القديم".⁽¹⁶⁾ بعض الغنوصيين، ممّن ظهوروا في مقالة من اكتشافات نجع حمادي بعنوان "المقالة الثانية عن العظيم شيث" (The Second Treatise of the Great Seth)، كانوا يرفضون العهد القديم تمامًا: "أبطال إيمانه، وتاريخ خلاصه، ومتطلباته الشرعية، وإلهه".⁽¹⁷⁾ بينما آخرون مثل مؤلف "المقالة الثلاثية" (The Tripartite Tractate)، كان ينظر نظرة اعتبار لأنبياء

¹⁵ An English translation of the Gnostic writing was published under the direction of James M. Robinson, *The Nag Hammadi Library in English* (San Francisco: Harper & Row, 1977).

¹⁶ Epiphanius, *Against Heresies* 26.5.8, in *The Gnostic Scriptures*, trans. Bentley Layton (London: SCM, 1987), 208.

¹⁷ Birger A. Pearson, "Use, Authority, and Exegesis of Mikra in Gnostic Literature," in Mulder and Sysling, *Mikra*, 639-40.

العهد القديم. ومع ذلك فمعظم الغنوصيين يبدو أنهم اختاروا فقط بعض أجزاء العهد القديم التي يستطيعون إعادة تفسيرها واستخدامها في التعبير عن آرائهم، مثل الأصحاحات الأولى من سفر التكوين، بينما رفضوا أو سخفوا بقية الكتاب. لم يكن موقف موسى والناموس جيدًا بين الغنوصيين. في مقالة من اكتشافات نجع حمادي بعنوان "إنجيل فيلبس"، يصف الناموس بشجرة معرفة الخير والشر في تك 2، 3. بحيث إنها تستطيع أن تعطي معرفة للخير والشر؛ لكنها لا تستطيع أن تمكن البشرية من صنع الخير أو من منعها عن الشر. وعطية الناموس الوحيدة للبشرية هي الموت (إنجيل فيلبس 47: 5-11).

كما يصحح مؤلف "أبو كريفيا يوحنا" (Apocryphon of John) عبارات وردت في سفر التكوين تتعلق بالخلق و الطوفان، مؤكدًا على أن عبارات موسى غير صحيحة (أبو كريفيا يوحنا 31: 02؛ 22: 22، 22؛ 32: 3، 92: 6). يقول إيفانيوس في مؤلف له ضد طائفة من الغنوصيين تُسمى "الأركونيين" (Archontics)، أنهم يؤمنون أن الناموس أُعطي من إله أقل مكانة يُسمى صباؤوت، وهذا الصباؤوت هو إله اليهود (ضد الهرطقات 04: 2؛ 8: 5؛ 1: 1). في نفس الصدد يحكي إيريناؤس أن باسليدس الغنوصي علم بأن الناموس أُعطي بواسطة "أركون الأركونيين"، وهو الذي أخرج اليهود من مصر، والذي يعتبرونه الله (ضد الهرطقات 1: 42؛ 4، 5). كثيرًا ما يُسخف إله العهد القديم بسبب ادعاءاته بالحصريّة لنفسه كما يرد في كلمات الأنبياء مثل إشعياء 54: 5 "أَنَا الرَّبُّ وَلَيْسَ آخَرُ. لَا إِلَهَ سِوَايَ"

(انظر أبوكريفا يوحنا 11: 12؛ 31: 9)، ويدعون بأن مثل هذه العبارات تكشف جملة بمكانته الوضيعة في البناء الهرمي للآلهة.

كذلك في مقالة من اكتشافات نجع حمادي بعنوان " شهادة الحق " (The Testimony of Truth) يتم السخرية من إله الناموس في تأمل لكلماته وأفعاله في التكوين والتثنية. فقد حسد آدم لأن آدم أكل من شجرة المعرفة (تك 3: 22-32)، ولم يعرف مكان آدم (تك 3: 9)، ويقول إنه إله غيور يفتقد ذنوب الآباء في الأجيال التالية (تث 5: 9). يتشكك الكاتب في أن الله الذي يُوصف في هذه النصوص لديه المؤهلات الصحيحة ليكون إلهًا (شهادة الحق 74: 41-84: 8).

بتولمايس الغنوصي وثلاثة مصادر للناموس

الغنوصي الوحيد، أو على الأقل الوحيد الذي نعرف عنه، والذي أعطى اهتمامًا أكثر للناموس، وكان له موقف أكثر إيجابية تجاه الناموس، هو معلم يُسمى بتولمايس. خلف بتولمايس، حوالي 061 ميلادية، الغنوصي الشهير فالنتينوس كمدير لمدرسة الغنوصيين من أتباع فالنتينوس في إيطاليا. كتب بتولمايس خطابًا لامرأة تسمى فلورا يجيبها فيه عن أسئلة يبدو أنها أرسلتها له بشأن الناموس الموسوي. لقد حفظ إيفانيوس من آباء الكنيسة في القرن الرابع خطاب بتولمايس في مقالته ضد الهرطقات (Against Heresies).⁽¹⁸⁾

¹⁸ *Against Heresies* 33.3.1-33.7.10. This letter can be found in English translation in Layton, *Gnostic Scriptures*, 306-15; in Robert Grant, *Second Century Christianity: a collection of fragments*, 2nd ed., (Louisville: Westminster John Knox, 2003), 63-69; and in abridged form in J. Stevenson, ed., *A New Eusebius* (London: SPCK, 1982), 91-95.

يبدأ بتولمليس بذكر أنه يوجد الكثير من الأفكار المغلوطة عن
الناموس؛ لأن الناس يفتقرون إلى المعرفة الصحيحة عن مصدره
وطبيعة وصاياه. وتنقسم مناقشته إلى جزأين في هاتين الفكرتين.
ويقول إن البعض يعتقدون أن الناموس أتى من الله الأب.
وبالرغم أن هذا هو التعبير الشائع عند المسيحيين عن الله،
لكن بتولمليس من المؤكد أنه لم يقصد إله المسيحيين واليهود؛
بل الألوهة الغنوصية الأعلى والتي تُسمى غالبًا بـ "البايثوس"
أو العمق. البعض الآخر ينسب مصدر الناموس إلى الشيطان،
الذي يقولون أنه خلق العالم. يؤكد بتولمليس أن كلا الرأيين خطأ.
لا يمكن أن يأتي الناموس من الله الكامل، لأن الناموس غير
كامل. ولا يمكن أيضًا أن يأتي من الشيطان الظالم، لأن الناموس
عادل. بهذه النقطة يتحول بتولمليس من تحليله عن الألوهة التي
صدر عنها الناموس إلى إثبات أن شرائع كثيرة في أسفار موسى
الخمسة لا تأتي من أي مصدر إلهي.

يزعم بتولمليس أن بعض الشرائع مصدرها الله، وبعض
الشرائع الأخرى مصدرها موسى، وأخرى مصدرها شيوخ
إسرائيل. ويبيّن زعمه هذا على كلمات المخلص الواردة في نصين
من بشارة متى. النص الأول هو متى 19: 6-8، وفيه يتعرض
يسوع لموضوع الطلاق، ويقول إن موسى سمح بالطلاق بسبب
قساوة قلوب بني إسرائيل (متى 24: 1)، حتى إذا لم يقصد الله
ذلك من البداية. ويزعم بتولمليس أن هذا يبيّن أن هناك شرائع
في التوراة من موسى وكذلك شرائع من الله. ويحمّل المسؤولية
لموسى لأنه أجبر على فعل هذا بسبب ضعف الشعب وبسبب
رغبته في منع حدوث الأسوأ لهم. ثم ينتقل بتولمليس إلى متى 15:

2-8. وهنا يسوع يتهم الفريسيين بكسر ناموس الله فيما يتعلق باكرام الوالدين من خلال الإدعاء بانهم يعطون الله المال الذي كان يُفترض أن يقدموه لمساعدة والديهم. يسوع ينسب هذا التصرف إلى تقليد الشيوخ. لذا يستنتج بتولميس من هذا أن الشرائع في التوراة ليست كلها مستمدة من الله.

بتولميس عن طبيعة وصايا الناموس

كان بتولميس مهتمًا فقط بالناموس المستمد من الله ذاته. فهو يدعي بأن هذا أيضًا ينقسم إلى 3 فئات. وهنا يبدأ الجزء الثاني من تحليله للناموس، وهو ما أشرت له سابقًا بطبيعة وصايا الناموس. أنه يصف الفئة الأولى بالشرعية النقية وفي نظره هي الوصايا العشرة. وهذا هو الناموس الذي جاء المخلص ليتممه. الفئة الثانية من الناموس المستمدة من الله يُشار إليها كشرعية بها عناصر أدنى وظالمة متغلغة في نسيجه. هذه شرعية الثأر: عين بعين، وسن بسن. الشرعية النقية تقول "لا تقتل". لكن هذه الشرعية تطالب بحياة في مقابل حياة لكي تمنع القتل، لابد من الموت. هذا العنصر المتناقض هو ما قصد بتولميس بأنه عنصر أدنى متغلغل في نسيج الناموس. أما القسم الأخير من الناموس المستمد من الله هو الجزء الرمزي الذي رفعه المخلص إلى معناه الروحي، هذه هي الشرائع الطقسية في التوراة. وبمجرد أن ظهر الحق، فالمشار إليهم في كل الشرائع الطقسية تغيروا. وأبطل معناها الحرفي. التقدّمات التي تقدّمها الآن هي التقدّمات الروحية للتسبيح والشكر. الختان ينطبق على قلوبنا، والسبت يُحفظ عندما نتوقف عن الأعمال الشريرة، وأصوامنا يجب أن تتضمن امتناعًا عن الشر.

بعد أن قام بتولمليس بتأصيل هذه الأقسام الثلاثة، يؤكد أن القسم الأول، أو القسم النقي قد تممه المخلص. لقد تُممت مطالب الوصايا العشرة في تعاليم المخلص بأنه لا يجب أن نغضب، مقارنةً بوصية لا تقتل. ولا يجب أن ننظر بشهوة، مقارنةً بشريعة الزنى. ولا يجب أن نخلف على الإطلاق، مقارنةً بشريعة الحلف الكاذب. القسم الثاني من الناموس، الذي يتضمن عناصر أدنى قد أبطله المخلص. وهذا حصل عندما أعطى وصايا تتناقض مع هذا القسم. في مقابل التحدث عن عين بعين، علم المخلص بأنه ينبغي أن ندير الحخد الآخر. القسم الثالث من الناموس أو الناموس الطقسي، الذي تضمن صوراً رمزية، تم تعديله. كانت هذه الصور مهمة في وقت كان الحق المقصود منها غائباً. ولكن عندما ظهر الحق، تغير المشار إليه من هذه الشرائع بحيث أنها الآن لها دلالة روحية فقط. من الواضح أن هذا يمثل تحليلاً ذكياً للناموس، ويشبه في أجزاء محددة الموقف الذي تبناه يوستين ومليتون كما أشرنا سابقاً. ومع ذلك يُحسب لتولمليس نقطة إضافية أنه لم يحدد بعد الإله الذي أعطى الناموس.

منه أعطى الناموس؟

يعود بتولمليس بعد تحليله للناموس إلى سؤاله الأول. إذا لم يُستمد الناموس من الله الآب، ولا من الشيطان، فمن أين أتى الناموس؟ يقول بتولمليس أنه مستمد من الخالق الذي صنع الكون وكل ما فيه. وهذا الخالق له جوهر مختلف عن الاثنين (الآب والشيطان)، وهو إله متوسط بينهما. ولأن الله الكامل هو صالح (مت 19: 17)، والشيطان شرير، فلا بد أن يكون الإله المتوسط عادلاً. هذا الإله أدنى من الله الآب، لأن الله

الآب هو غير مولود، بينما هذا الإله الأدنى مولود، لكنه أفضل وصاحب سلطان أكبر من الشيطان، الذي يمثل الفساد والمادة جوهره. في الواقع، هذا الإله هو صورة الإله الأفضل. ولكن بتولميس يجبطنا ويجبط فلورا أيضًا، لأنه اختار أن ينهي درسه بهذه النقطة واعدًا فلورا بأنه سيعلمها عن هذا المبدأ الأولي في درس لاحق.

لَمَن أشار بتولميس بوصف الإله المتوسط؟ هل كان يقصد "المخلص" كمصدر للناموس؟ هناك أشياء عديدة تشير بأنه كان يقصد ذلك. بالقرب من نهاية خطابه ينسب خلق العالم إلى المخلص، ويذكر يوحنا 1: 3 ليدعم هذا التأكيد. كما يذكر هناك أن الخلق هو من أعمال إله عادل. بالقرب من نهاية خطابه، كما ذكرنا سابقًا، يوحد بين الإله الذي أعطى الناموس بخلق العالم ووصفه بأنه عادل. كما يقول إن الإله المعطي للناموس هو مولود، في مقابل الله الآب غير المولود. يذكر Christoph Marksches احتمالية أن بتولميس ربما اعتقد أن الناموس مصدره "المخلص"، ويشير بأن خطاب بتولميس لفلورا ربما هو عن اللاهوت المقبول من جماعة من اللاهوتيين المسيحيين يمثلهم مدافعو القرن الثاني وخاصةً يوستين ليس ببعيد.⁽¹⁹⁾

رأي إيريناؤس عن الناموس ودفاعه ضد بتولميس
وغنوصيته أخريه

كان إيريناؤس اللاهوتي المسيحي الأبرز في القرن الثاني. وكان متجذرًا بقوة في التقليد المسيحي السابق له الذي يعود إلى الرسل. قضى إيريناؤس شبابه في آسيا الصغرى. وهناك

¹⁹ Christoph Marksches, "New Research on Ptolemaeus Gnostic," ZAC/JAC (2002): 239-53.

كما يقول إيريناؤس، في خطاب حفظه يوسابيوس، كان يعرف بوليكاربوس (التاريخ الكنسي 5: 20). ويدّعي بأنه سمع بوليكاربوس وهو يحكي عن حواراته مع الرسول يوحنا وبعض التلاميذ الأولين للمسيح، وعمّا تعلمه عن الرب منهم. هذه الصلة بوليكاربوس تضع إيريناؤس بعد جيلين فقط من جيل الرسل. بعض التشابهات بين مفاهيم وعبارات إيريناؤس ويوستين جعلت البعض يفترض بأن إيريناؤس كان تلميذًا ليوستين في مرحلة ما. هذا الأمر يظل فرضية، لكننا نعرف بالفعل أنه كان على علم ببعض كتابات يوستين؛ لأنه يشير إلى عمل ليوستين ضد ماركيون (ضد الهرطقات 4: 6: 2). أصبح إيريناؤس أسقفًا لمدينة ليون في بلاد الغال (فرنسا) في 177م بعد مقتل الأسقف السابق في اضطهاد ثار على المسيحيين في هذه المدينة. كتبت كتابات إيريناؤس في العقدين الأخيرين من القرن الثاني. وبقي لنا منها عملان فقط: ضد الهرطقات، وشرح الكرازة الرسولية. سنتطرق إلى أجزاء من كتاب "شرح الكرازة الرسولية" في الفصل الرابع. يهمننا فقط الآن كتاب "ضد الهرطقات".

يقول إيريناؤس إنّ كتاب "ضد الهرطقات" يستهدف بالأساس أتباع فالنتينوس.⁽²⁰⁾ ومع ذلك فهو يشمل أيضًا طوائف غنوصية كثيرة أخرى، بما في ذلك ماركيون. أمّا مدى معرفة إيريناؤس بتعاليم بتولمايس، الذي تعرضنا له في الجزء السابق، فيبقى أمرًا غير واضح. في بداية مقاله يقول إيريناؤس أنه مهتم بشكل خاص بتلاميذ بتولمايس، الذي انشقت مدرسته من فالنتينوس. وفي نهاية الفصل الثامن من الكتاب الأول من "ضد

²⁰ Irenaeus, Against Heresies is translated into English in ANF 1:315-567.

الهرطقات“، نجد كلمات ”هكذا علم بتولميس“. المشكلة أن هذه الكلمات غير موجودة في التقليد اليوناني، حيث يُحفظ جزءًا كبيرًا من الكتاب الأول، لكنها تظهر في الترجمة اللاتينية في القرن الرابع. لقد أشار Marksches بأن الفصول الثانية الأولى من كتاب ”ضد الهرطقات“ لا يجب اعتبارها كتعاليم أتباع بتولميس، لكن كتعاليم لأتباع فالنتينوس.⁽²¹⁾ هذا الغموض الخاص بالمشار إليهم تحديداً من المعارضين الذين تعرّضت لهم الفصول الثانية الأولى من كتاب ”ضد الهرطقات“ لا يؤثر بشكل كبير على نقاشنا في هذا الفصل عن آراء إيريناؤس عن الناموس. ومع ذلك هذا يحذرنا من الإفراط في الثقة في تحديد الأشخاص؛ لأن نص إيريناؤس، على الأقل كما هو بين أيدينا الآن، هو غير دقيق.

لاهوت إيريناؤس عن التدبير الإلهي

طوّر إيريناؤس فهمه للناموس في سياق لاهوته العام. وكان لاهوته هو لاهوت التدبير الإلهي. تحدث آباء الكنيسة كثيراً عن التدبير الإلهي. الكلمة الإنجليزية ”تدبير Economy“ مقتبسة من الكلمة اليونانية ”إيكونوميا Oikonomia - αἰμονοκίον“. وليس هناك أية علاقة بين استخدام الآباء لهذه الكلمة مع ارتباطها الحديث في اللغة الإنجليزية بالأسواق والأمور المالية. من الصعب الحصول على ترجمة دقيقة لما قصده الآباء بهذا المصطلح في تعبير إنجليزي دقيق. فهو يشير عادة إلى خطة الله لخلاص البشرية. ومع ذلك فكلمة ”خطة“ غير كافية بدرجة ما عن فهم غوامض هذا المفهوم؛ لأن كلمة ”خطة“ قد تعني لنا ليس أكثر من مجرد فكرة عن شيء لابد أن يُنفذ. هناك خطط كثيرة، كما نعرف

²¹ Marksches, "Ptolemaeus," 249-52.

جيدًا، لا تخرج أبدًا عن حيز العقل. لكن عندما يتحدث الآباء عن تدبير الله أو خطته، فهم لا يشيرون فقط إلى الفكرة العامة في عقل الله، بل أيضًا إلى الأسلوب الذي أتبعه الله في تنفيذ تلك الخطة لتخرج من حيز العقل الإلهي إلى أرض الواقع. هذا التدبير أو الخطة الخلاصية لها علاقة أساسية بعمل الله في تجسّد المسيح. ومع ذلك تضمّن هذا التدبير كلاً من الإعداد والتنفيذ. هذه الفكرة الكلية كانت في ذهن إيريناؤس بينما يشرح الفهم المسيحي للناموس بوضعه في سياق التدبير الإلهي.

وحدة العهدية القديم والجديد

وبالقرب من منتصف كتاب "ضد الهرطقات" يشير إيريناؤس إلى أنه سوف يُناقش حسب الخطة التي وضعها لكتابه "سبب الاختلاف بين العهدين" بجانب "وحدتهما". ويصرّ على أن الهرطقة يضعون الناموس الموسوي في مقابلة مع الإنجيل، لأنهم لم يجتهدوا في دراسة "أسباب الاختلاف بين العهدين" (ضد الهرطقات 3: 21: 21). ويقول إن الرسل كانوا يرصدون بدقة هذه الأمور الواردة في "تدبير الناموس الموسوي"، وهذا يُظهر بدقة أن الناموس جاء من نفس الإله الذي ندعوه الرب. وما كان لهم أن يفعلوا هذا لو كان المسيح قد كشف لهم أن "تدبير الناموس" جاء من إله مختلف (ضد الهرطقات 3: 21: 51).

من أساسيات لاهوت إيريناؤس اعتقاده بأن الكلمة، أي الابن في وجهة نظره، كان ولا يزال موجودًا مع الآب، مثل حكمته، أي الروح القدس في وجهة نظره (ضد الهرطقات 4: 02: 3). الكلمة، أو الابن، هو من يتكلم في الكتاب المقدس

في كلا العهدين، ويعلن عن مشيئة الله الواحد (ضد الهرطقات 4: 7: 2-4). الكلمة ذاته هو الذي تحدث مع موسى في العليقة (ضد الهرطقات 4: 5: 2؛ 4: 01: 1). كما يمكن الإشارة إلى كتابات موسى على أنها "كلمات المسيح" (ضد الهرطقات 4: 2: 3). الابن هو الذي "يخدم الأب ويتم كل شيء من البداية إلى النهاية). هذا هو السبب في وحدة العهدين: حقيقة أن العهدين يأتيان من نفس الإله الواحد وتم تنفيذهما بواسطة الابن الوحيد.

إنّ كلام يسوع في يوحنا 8: 65 بشأن أن إبراهيم فرح برؤية يومه، يلعب دورًا هامًا في تطور فهم إيريناؤس عن وحدة العهدين. هذه الحجة تهاجم ماركيون، لكنها تتشعب لتضم الغنوصيين بشكل عام وكذلك اليهود. يبدأ إيريناؤس بما يعنيه يسوع من خلال قوله يوحنا 8: 65، ويضع هذا بجوار كلام بولس "أَمَنَ إِبْرَاهِيمُ بِاللَّهِ فَحُسِبَ لَهُ بَرًّا" (رو 4: 3). ثم بعد ذلك يقوم إيريناؤس بشكل أو بآخر بسرد ما فعله إبراهيم وحُسب له برًا. أولاً، آمن إبراهيم بأن الله وحده هو من خلق السماء والأرض. ثانيًا، آمن إبراهيم أن هذا الإله سيجعل من نسله (إبراهيم) كنجوم السماء. ثالثًا، ترك إبراهيم عائلته وتبع "الكلمة". في النهاية رأى إبراهيم كني يوم الرب آتٍ ورأى "تدبير آلامه"، الذي من خلاله سيخلص هو وكل من يتبع مثال إيمانه، وابتهج. لهذا عرف إبراهيم كلاً من "الرب" و"أبي الرب".

الكلمة من خلال الخليقة يعلن عن الأب كخالق، ويعلن عن نفسه وعن الأب من خلال الناموس والأنبياء. عندما أتى الكلمة في شكل منظور كان يعلن عن الأب. يعتقد إيريناؤس أن يوحنا 8: 65 تبين أن إدعاء أتباع ماركيون والغنوصيين بأن الإله الحقيقي

هو غير إله العهد القديم، هو إدعاء باطل. وتبين كذلك أن اليهود أخطأوا في تصورهم أنه بمقدورهم أن يعرفوا الأب بمنزل عن الكلمة (ضد الهرطقات 4: 5 : 3-4 : 7: 4). مرة أخرى، إن حضور الكلمة في كلا العهدين هو مفتاح فهم إيريناؤس لوحدهما.

الاختلافات بين العهدين القديم والجديد

الاختلافات بين العهدين تكمن ليس في الإله الذي رسمهما، وإنما في الطبيعة البشرية. يشرح إيريناؤس تعليقه في سياق المثل الوارد في متى 13: 52، والذي يشبه المسيح فيه بين ملكوت السموات ورب منزل يُخرج من كنزه أمورًا جديدة وأمورًا عتيقة. يؤكد إيريناؤس على أنه لا يوجد سوى رب منزل واحد، لكنه يخرج أمورًا جديدة وقديمة. الجديد والقديم يشيران إلى العهدين، أحدهما يتضمن الناموس والآخر يتضمن الإنجيل. وكلا العهدين يأتي من "كلمة الله ربنا يسوع المسيح، الذي تحدث مع إبراهيم وموسى"، وحررنا بنعمته. أعطي الناموس لأنه مناسب "للعييد الذين لا يزالون غير مدربين". أمّا هؤلاء الذين تبرروا بالإيمان وتحرروا فيقبلون فرائض تناسبهم، وهؤلاء الذين هم أبناء يكون لهم نصيب في ميراث الرب الكامل (ضد الهرطقات 4: 9: 1).

العهد الجديد عرفه الأنبياء وأنبأوا به، وكذلك عرفوا من سينفذه، حتى أن الناس في كل العصور "يتقدمون بالإيمان به وينالون تكميل الخلاص من خلال العهدين". يقول إيريناؤس لا يوجد سوى خلاص واحد، وإله واحد، لكن "الفرائض التي تُشكل الشخص كثيرة، والخطوات التي تقود الإنسان إلى الله

ليست قليلة“ (ضد الهرطقات 4: 9: 3). في الواقع، كلا العهدين تمثلا في إبراهيم، الذي تبرر بالإيمان قبل أن يُختن وبالتالي هو أب لكل من يتبع كلمة الله بإيمان.

لكن إبراهيم قبل أيضًا عهد الختان ”لكيما يتمثل العهدان فيه“، وبالتالي فهو وكل الأبرار الآخرين الذين أرضوا الرب قبل الختان يتصلون بكل المسيحيين الذين يتبعون المسيح على أساس الإيمان. ”ساد الختان وناموس الأعمال خلال هذه الفترة المتوسطة“ (ضد الهرطقات 4: 25: 1). هذا يبيّن أن إيريناؤس فهم العهد الموسوي في محدوديته في فترة ضيقة من الوقت يحدّها من كلا الجانبين علاقة إيمان مع الله.

هذا الفهم يهمل فعليًا أهمية العهد الموسوي وفي نفس الوقت يعترف بفائدته المحدودة. يرى إيريناؤس أن القصد من العهد الموسوي هو قصد مزدوج، من ناحية جعل من قبلوه يخدمون الله. وكان هذا لفائدتهم، ومن ناحية أخرى ليصوّر مظاهر حياة الكنيسة التي لم يكن من قبلوا الناموس قادرين على فهمها (ضد الهرطقات 4: 32: 2). لقد فهم إيريناؤس أن العمل الخلاصي للمسيح في التجسّد ينطبق بأثر رجعي. لقد جاء المسيح ليس فقط لهؤلاء الذين آمنوا به في عهد طيباريوس قيصر، أو حتى في زمن إيريناؤس، لكن لأجل كل من أكرموا الله وأحبوه في زمانهم، لأنهم كانوا قادرين على ذلك، وعاشوا في بر، وترجوا رؤية المسيح (ضد الهرطقات 4: 22: 2).

الناموس و "تقليد الشيوخ"

يؤكد إيريناؤس أنه عندما جاء الابن حرر كل من خدموه طواعية وبشكل قانوني. هذا التأكيد جاء في سياق الإشارة إلى اليهود. لقد اتبعوا "تطهيرات خارجية"، وأساءوا فهم الناموس، الذي قصد به أن يكون "رمزاً لأمر آتية". كما تظاهروا بأنهم "يحفظون أكثر مما هو مُقرر" (ضد الهرطقات 4: 11 : 4). هذا "الأكثر" هو "تقليد الشيوخ" الذي أشار إليه إشعياء (إش 1: 22)، وأدان يسوع هذا في (مت 51: 3). يقول إيريناؤس إن "تقليد الشيوخ كان متناقضاً مع الناموس الذي أعطاه موسى".

على العكس من بتولمايس -الذي تعرضنا له سابقاً- لا يجد إيريناؤس هذا التقليد المعدل في التوراة نفسها، لكنه يربطها بالناموس الشفاهي، الذي يشير إليه بناموس الفريسيين (ضد الهرطقات 4 : 21 : 1). كان حريصاً على ذكر أن يسوع "لم يصف الناموس الذي أعطاه موسى بوصايا الناس"، وإنما التقليد "المبتدع" من الشيوخ هو الذي أطلق عليه هذا الوصف (ضد الهرطقات 4 : 21 : 4). في ناموس الفريسيين هذا حُذفت بعض الأمور، وأضيفت أخرى، وأمور أخرى فسرت حسب الهوى.

يؤكد إيريناؤس أن اليهود فضلوا تقليد الشيوخ عن ناموس الله. ويقول لو أنهم اختاروا ناموس الله، لكانوا مستعدين لمجيء المسيح (ضد الهرطقات 4 : 21 : 1). لكنهم بتشبثهم بالناموس الشفاهي قد أعفوا أنفسهم من "حفظ وصايا الناموس، التي تمثل في محبة الله"، ومحبة القريب (ضد الهرطقات 4 : 21 : 1- 2). الاعتراف بهذين الشريعتين كأعظم الوصايا

في الناموس والإنجيل يُظهر أن كلا العهدين مصدرهما نفس الإله. أعطى الله شرائع معينة في كل عهد لتكون مناسبة له، لكنه طالب بأن تُحفظ هاتين الوصيتين في كلا العهدين لأنها ضروريتان للخلاص (ضد الهرطقات 4: 21 : 3).

"المسيح غاية الناموس"

عندما قال بولس "المسيح غاية (نهاية) الناموس" (رو 10: 4)، فهذا يعني أن المسيح كان البداية أيضًا. إيريناؤس يقول: "لأن من يفتح النهاية، يفعل البداية أيضًا". المسيح كلمة الله هو من قال لموسى: "رأيت مذلة شعبي في مصر، ونزلت لأنقذهم" (ضد الهرطقات 4 : 12 : 4، قارن خر 3 : 7-8). كلام يسوع بشأن الزنى والحلف وأمور أخرى في متى (5: 27-إخ) يُظهر أن يسوع لم يبطل المبادئ الطبيعية للناموس، كما علم ماركيون، وإنما حققها ووسع مداها (ضد الهرطقات 4 : 13 : 1). يقصد إيريناؤس بـ "المبادئ الطبيعية" الوصايا العشرة.⁽²²⁾ هذه المبادئ الطبيعية للوصايا العشرة كتبت في قلوب كل الأبرار الذين سبقوا موسى وناموسه "ضد الهرطقات 4 : 61 : 2-3). هناك استمرارية وتواصل بين مفهوم المبادئ الطبيعية الذي صاغه إيريناؤس وما صاغه يوستين وأوريجانوس، كما ذكرنا سابقًا في بداية هذا الفصل.

ثم ينتقل إيريناؤس إلى التشبيه الذي صاغه عن العبيد والاحرار في الإشارة إلى الناموس والإنجيل (ضد الهرطقات 4 : 31 : 2). ويقول إنَّ الناموس أعطى للعبيد، ولذلك كان

²² Norbert Brox, trans., *Irenaus von Lyon Adversus Haereses. Gegen die Haresien IV*, Fontes Christiani 8.4 (Freiburg: Herder, 1997), 102.

عليهم أن يحصلوا على شعائر خارجية تعمل كقيود يعلم الناس عبادة الله. في المقابل حرر الكلمة النفس حتى تعبد الله بدون أغلال. ومع ذلك هذه الحرية الجديدة تتضمن "خضوعاً أكثر اكتمالاً.. إلى مَنْ حررنا" (ضد الهرطقات 4 : 31 : 3). لهذا السبب تريد تعاليم يسوع المبادئ الطبيعية للناموس "اتساعاً وعرضاً" بين المسيحيين (ضد الهرطقات 4 : 31 : 3-4). لذلك فإن هذه المبادئ الطبيعية مشتركة بين اليهود والمسيحيين (ضد الهرطقات 4 : 31 : 4).

الأرضية المشتركة بين إيريناؤس ويوستين وبتولمايس

يزعم إيريناؤس، مثل يوستين، أن "بعض الوصايا" قدمت بسبب تصلب الشعب اليهودي (ضد الهرطقات 4 : 51 : 2). هذه هي الشرائع التي نصفها بالشرائع الطقسية. يضع إيريناؤس إعطاء هذه الشرائع الطقسية في سياق تدبير الله العام، رغم أنه لم يستخدم كلمة "تدبير" في هذا النقاش بالتحديد. يؤكد إيريناؤس أن الله لم يكن محتاجاً للبشرية عندما جبلها. كان الخلق عملاً نابعاً بالكامل من نعمة الله السخية. ثم اختار الله الآباء البطارقة من أجل خلاصهم، وبدأ يُعد شعباً ليكون علاقة شركة معه. رسم الله "بناء الخلاص مثل مهندس لمن أرضوه". وهؤلاء الذين "كانوا متدمرين في البرية" أعطوا ناموساً "ملائماً لهم بدقة"، وهؤلاء "الذين دخلوا الأرض الجيدة" منحوا "ميراثاً مستحقاً"، لكن هؤلاء "الذين لجأوا إلى الآب" أعطوا أفضل ثياب وأقيمت لهم وليمة العجل المسمن. يقول إيريناؤس: لذلك

فإن الله ”بطرق كثيرة أعدّ الجنس البشري لسيمفونية الخلاص“
(ضد الهرطقات 4: 42 : 2).⁽²³⁾

بالنسبة لإيريناؤس، الشرائع الخاصة بالحيمة، والنظام اللاوي،
والذبايح، والتقدمات، وكل الوصايا الأخرى المتعلقة بهذه الأمور.
قد فرضت لتعليم الشعب. لا يحتاج الله أيًا من هذه الأشياء
المطلوبة في هذه الشرائع. ولكن لأن الشعب تحول مرارًا إلى
الأوثان، كان على الله أن يستخدم هذه الأمور التي لا تمثل
سوى حقائق ثانوية أو رموز تيبولوجية (Types) لتذكيرهم
بالأمور الأساسية والحقيقية. يفهم إيريناؤس وصية الله لموسى
بأن يضع كل شيء حسب ”المثال“ الذي رآه على الجبل (خر
25: 40) بأنها تعني أن كل شيء أعطاه موسى للشعب، باستثناء
الوصايا العشرة، يجب أن نفهم تيبولوجيًا (بصفتها رموزًا لأمور
مستقبلية) (ضد الهرطقات 4: 14 : 3). ”لهذا فإن الناموس
كان وسيلة تأديب لهم وكذلك نبوة عن أمور مستقبلية“ (ضد
الهرطقات 4: 15 : 1).

يعتقد إيريناؤس، مثل يوستين الذي اعتبر الناموس الأخلاقي
ناموسًا عامًا وأزليًا، بأن حفظ المبادئ المتضمنة في الوصايا
العشرة أمرًا ضروريًا للخلاص في أي وقت، وفي كلا العهدين.
هذه الشرائع ”مستمرة معنا“، لأنها مكتوبة على قلوب كل الأبرار
السابقين لموسى، وزادها الرب اتساعًا عندما جاء في الجسد
(ضد الهرطقات 4: 16 : 4؛ 4: 15 : 1). يعتقد إيريناؤس أن

كليات موسى في تثنية 5: 22، وهو يقول إن الله لم يصف شيئًا
نفس المرجع السابق صفحة ١٠٨، كلمة ”سيمفونية“ التي يستخدمها
بروكس هي ترجمة لكلمة consonantiam. وهو يوضح أن إيريناؤس قد
استمد هذه الكلمة من ختام مثل الابن الضال (لوقا ١٥: ٢٥)، الذي استمد
منه بعض التشبيهات الواردة في نقاشه.

إلى الوصايا العشر بعد أن أعطائها لهم، يعني أن الناموس الذي كتب على لوحين من الحجر كان الناموس الوحيد الذي أراد الله أن يُقدِّمه. ومع ذلك فحادثة العجل الذهبي غيرت هذا. عبادة العجل معناها أن الشعب قد عاد إلى مصر بأذهانهم وفضلوا العبودية على الحرية. لذلك أخضعهم الله للعبودية التي رغبوا فيها بوضعهم تحت عبودية الناموس (الطقسي) (ضد الهرطقات 4 : 15 : 1). وفي مقابل ديمومة الشرائع المتضمنة في الوصايا العشرة، ألغى الرب "شرايع العبودية" بواسطة "حرية العهد الجديد" (ضد الهرطقات 4 : 16 : 5).

يزعم إيريناؤس، مثل يوستين هذه المرة أيضًا، أن الشرائع المتعلقة بالختان والسبت لم يكن يُقصد منها أبدًا أن يكون لها أية علاقة بالبر. بل أعطيت كإشارات بين الله وشعبه، أو لتجعل نسل إبراهيم معروفين ومميزين (ضد الهرطقات 4 : 16 : 1). في سبيله لإثبات ذلك يذكر إيريناؤس حقيقة أن إبراهيم تبرر بدون الختان وبدون حفظ السبت. ثم يسرد بعد ذلك آخرين خلصوا بدون الختان: لوط، نوح، أخنوخ، وجموع الأبرار الذين سبقوا موسى. هؤلاء كلهم كانوا أبرارًا لأنه كان لديهم "معنى الوصايا العشرة مكتوبًا على قلوبهم". وبسبب أن هذا البر الداخلي والحب لله قد ماتا بين الشعب في مصر، فقد صنع الله العهد مع موسى وكتب الوصايا العشر على ألواح حجرية (ضد الهرطقات 4 : 16 : 3).

كما يذكر إيريناؤس، مثل بتولمايس، التفرقة التي فعلها يسوع في متى 19: 7-8 بين شريعة الطلاق التي أعطها موسى والقصد الإلهي من البداية. لكن إيريناؤس، على العكس من

بتولمليس، لم يستخدم هذا في إثبات أن الله ليس مصدر كل هذه الشرائع الواردة في العهد القديم. وفهم أن كلام المسيح عن أن شريعة الطلاق أعطها موسى بسبب "قساوة قلب" الشعب هو ليعني موسى من اللوم. ويذكر بالإضافة إلى ذلك أن الرسل أحياناً يمنحون بعض التسهيلات في العهد الجديد بسبب الضعف البشري. ويذكر أربعة أمثلة من بولس في كورنثوس الأولى أصحاح 7. ويقول، إذا كان الأمر كذلك في العهد الجديد، فلا يجب أن نندهش إذا فعل الله نفس الشيء من حين لآخر في العهد القديم من أجل مصلحة شعبه (ضد الهرطقات 4 : 15 : 2). يجب أن يُذكر هنا أن إيريناؤس يرى هذا التنازل كتجلى للرحمة الإلهية، إذ هو تنازل من جانب الله في النهاية، وليس من جانب موسى كما زعم بتولمليس.

أهمية لاهوت التديب الإلهي لإيريناؤس

نادى كل من يوستين وإيريناؤس بأن هناك فوارق وتقسيمات داخل الناموس الموسوي. الناموس الأخلاقي متمثلاً بالأساس في الوصايا العشرة وشريعة محبة القريب اعتبراً بمعزل عن بقية التشريعات الموسوية باعتبارها ذات صفة عمومية وغير مرتبطة بزمن. يجب أن يُقرأ هذا الناموس ويُحفظ حرفياً من قبل المسيحيين وكذلك اليهود، مع بعض التعديلات التي أُجريت على شريعة السبت.

بينما أُعتبر بقية الناموس الموسوي محدوداً من حيث الشعب الذي طُبّق عليه وإطاره الزمني. كان ناموساً يهودياً، وله صلاحية تنتهي بمجيء المسيح. هذا الناموس لا معنى له بالنسبة

للمسيحيين في معناه الحرفي. ومع ذلك يتضمن عنصرًا رمزيًا ونبويًا يوفر معلومات هامة للتعرف على المسيح. هذا الجانب من الناموس، بحسب زعم يوستين وإيريناؤس، أخفق اليهود في إدراكه. لأنهم ظنوا أن الشرائع الطقسية لها أهمية حرفية فقط، وأخفقوا في إدراك المسيح عندما ظهر.

وجه يوستين حُجته إلى اليهود بشكل خاص. بينا إيريناؤس كان يستهدف شريحة أكبر. لقد رأى الاحتياج إلى مناقشة قضية الناموس الموسوي في إطار لاهوتي أشمل، بدلًا من النظر إليه ببساطة حسب كل شريعة بمفردها. وربما دُفع في هذا الاتجاه بسبب مقاربة الغنوصيين التي نادرًا ما ركزت على شرائع منفردة وإنما أثاروا السؤال الأشمل عن مكانة إله العهد القديم. في هذا السياق الأوسع كان إيريناؤس محتمًا بما يشير إليه اليوم بوحدة الكتاب المقدس المسيحي. إنَّ الفهم الغنوصي (وفهم ماركيون أيضًا)، لو ساد، لكان قد مزَّق العهد الجديد عن العهد القديم. لكنَّ إيريناؤس سعى باجتهاد لإظهار أن نفس الإله الذي تحدَّث من خلال موسى هو الذي تجسَّد في المسيح. كلا العهدين هما عمل إله واحد في التصميم المعشَّق للتدبير الإلهي.

رفض ماركيون للناموس

وصلت قضية استخدام الكنيسة للعهد القديم إلى نقطة حرجة بالنسبة للمسيحيين في القرن الثاني بسبب رجل يدعى ماركيون، الذي كان مسيحيًا وتاجرًا ثريًا. سافر ماركيون إلى روما حوالي 140م. ولم يتبقَّ شيئًا من كتاباته، كما ذكرنا في بداية هذا الفصل. وكل كاتب مسيحي تقريبًا في النصف الثاني من

القرن الثاني كتب كتاباً ضد ماركيون.⁽²⁴⁾ هذه الكتابات أيضاً لم يتبق منها شيء باستثناء مقالة مطولة لترتليان بعنوان "ضد ماركيون" (Against Marcion)، كتبت في الربع الأول من القرن الثالث. يُعتبر هذا العمل المصدر الأساسي لنا لتعاليم ماركيون.⁽²⁵⁾

لا يبدو أن ماركيون كان غنوصياً، بالرغم من أنه يبدو متأثراً بالتعاليم الغنوصية. لقد رفض استخدام الكنيسة للعهد القديم، ولم يؤمن بأن الله الخالق في العهد القديم هو نفسه أبو المسيح. واعتاداً على إيش 54: 7، ربط ماركيون إله العهد القديم بالشر الموجود في العالم. ثم طَبَّقَ كلمات يسوع في لو 6: 34-44، التي تقول أن الشجرة الجيدة لا يمكن أن تحمل ثماراً رديئة، على الله. ثم استنتج أن إله العهد القديم، الذي يدَّعي في إيش 54: 7 بأنه خالق الشر، لا يمكن أن يكون صالحاً. ومن ثمَّ لا بد من وجود إله ثانٍ يكون صالحاً. هذا الإله الصالح هو الأب الذي أعلن عنه المسيح (ضد ماركيون 1: 2).⁽²⁶⁾ يدَّعي أتباع ماركيون أن هذا الإله عُرف أولاً في السنة الخامسة عشر لطيباريوس قيصر، عندما ظهر المسيح على الأرض (ضد ماركيون 1: 91؛ 2: 4؛ 3: 6). هذا التاريخ مستمد من لوقا 3: 1.

لم يرفض ماركيون الاستخدام المسيحي للعهد القديم فحسب، بل رفض كثيراً من كتابات الرسل التي قبلتها الكنيسة وشكلت

²⁴ E. C. Blackman, *Marcion and His Influence* (London: SPCK, 1948), 3.

²⁵ An English translation of Tertullian's *Against Marcion* can be found in ANF 3:271-474.

²⁶ يذكر أوريجانوس في المبادئ ٢: ٥ : ٤ استخدام أتباع ماركيون لنفس عبارة يسوع عن الأشجار الجيدة والرديئة، ويشير إلى أن أتباع ماركيون طبقوها على الناموس، وجادلوا بأن الناموس لا بد أن يحكم عليه من ثماره. إذا كانت ثماره جيّدة، فالناموس جيّد، ويأتي من إله صالح، ولكن إذا كانت ثماره عادلة أكثر من كونها جيّدة فلا بد أن من أعطى الناموس هو عادل.

فما بعد أسفار العهد الجديد. زعم ماركيون أن هذه الوثائق تم تشويهها بأفكار يهودية على يد تلاميذ المسيح اليهود (ضد ماركيون 1: 02 : 1-1 : 02 : 3؛ 4 : 3 : 2 : 4 : 3 : 5). ولم يكن يثق إلا في بولس، لكنه ظنَّ أن حتى كتابات بولس تم تحريفها في بعض المواضع. ثم وضع ماركيون قائمة بالكتابات الرسولية التي اعتقد أنها تمثل تعاليم الإله الصالح الذي اكتشفه. وهي إنجيل لوقا، الذي اعتقد أن أحد رفقاء بولس هو كاتبه، وعشرة رسائل لبولس بالترتيب التالي: غلاطية، كورنثوس الأولى والثانية، رومية، تسالونيكى الأولى والثانية، وأفسس (والتي أسماها الرسالة إلى اللاودوكيين)، وكولوسي، وفيلمون، وفيلبي.

فصل ماركيون للناموس عن الإنجيل

يقول ترتليان إن أهم إنجازات ماركيون هو "الفصل بين الناموس والإنجيل". العمل الرئيسي لماركيون عبارة عن مقالة بعنوان "المتناقضات" (Antitheses) تتألف من عبارات متقابلة مستمدة من الناموس والإنجيل لهدف إظهار "الخلاف بين الإنجيل والناموس". يؤكد ترتليان أن الغرض من هذا العمل هو توثيق تنوع الآلهة في العهدين (ضد ماركيون 1: 19 : 4). يشرع ترتليان في دحض كتاب "المتناقضات" في الكتاب الرابع من كتابه "ضد ماركيون" (Against Marcion). في هذا الكتاب يأخذ ترتليان نسخة إنجيل لوقا التي اعتمد عليها ماركيون، ويثبت أنه حتى إنجيل ماركيون لا يدعم ادعاءاته، ولكن يبيِّن أن المسيح في إنجيل لوقا يأتي من الله الخالق إله العهد القديم (ضد ماركيون 4 : 1 : 4-1 : 4 : 1 : 2؛ 4 : 43 : 9).

يقر ترتليان بوجود اختلافات في تدبير الخالق وتدبير المسيح. هناك وصايا مختلفة وشرائع مختلفة، لكنَّ الاختلافات لا تشير إلى الإهين متعارضين. ويذكر نصوصًا عديدة من إشعيا وإرميا ليظهر أن العهد الأول هو عهد مؤقت حتى في زمانه، وأن عهدًا أبدياً كان يُنتظر في المستقبل (ضد ماركيون 4 : 1 : 3-7). إن فهم ترتليان للناموس وعلاقته بالإنجيل يتبع النهج الذي اتخذه يوستين وإيريناؤس. فهو يصف شرائع الوصايا العشرة بأنها "أحكام من المرتبة الأولى" (ضد ماركيون 2 : 17 : 24)، ودافع عن شريعة الثأر كوسيلة معقولة لكبح العنف، وأعطى شرائع الأطعمة تفسيراً رمزياً، وفهم أن شرائع الذبائح أُعطيت لمنع انتشار الوثنية بين الشعب (ضد ماركيون 2 : 18). يزعم ترتليان أن الناموس في تفاصيله الدقيقة قد أُعطي لمواجهة تعنت الشعب العبراني، وكذلك كان له معنى مجازي ونبوي، ولكن ترتليان يتجاوز مناقشة هذه المعاني (ضد ماركيون 2 : 19 : 1-2 : 19).

رفض ماركيون العهد القديم والناموس لسببين رئيسيين: الأول، أنه اعتقد أن المسيحية شيء جديد تمامًا. وليس لها مقدمات، ولا سوابق، ولا مرحلة تمهيدية. بالنسبة لماركيون بدأ الإنجيل في لوقا 3: 1 عندما جاء يسوع إلى يوحنا المعمدان ليعتمد منه. واعتقد أن إله المسيحية لم يكن له أية تعاملات مع التاريخ البشري قبل السنة الخامسة عشر لطيباريوس قيصر (ضد ماركيون 1: 19). هاجم ترتليان هذا الجانب بالتحديد من تعاليم ماركيون. كانت مقارنة ترتليان بهدف إظهار الوحدة بين

المسيح وما يرد في العهد القديم باستخدام النصوص التي قبلها
ماركيون شخصيًا.

ادعاء ماركيون بأن العهد القديم يعلم أمورًا غير لائقة
عنه الله

السبب الثاني الذي قاد ماركيون لرفض العهد القديم هو
إصراره على أن يُفسَّر حرفيًا. وهذه القضية واجهها أوريجانوس.
لم يكتب أوريجانوس عملاً محددًا ضد ماركيون؛ لأنه كان يكتب
في منتصف القرن الثالث، لكنه كثيرًا ما تحدث بشكل مباشر
ضد تعاليمه، وأحيانًا يذكره بالاسم، وكثيرًا ما كان يذكر آراءه فقط
دون ذكر اسمه. هاجم أوريجانوس تعاليم ماركيون مرات عديدة في
مقالته اللاهوتية العامة المسماة بـ "المبادئ". يركز أوريجانوس
مثل ترتليان على فكرتين مركزتين في عقيدة ماركيون: إنكاره
لوحداية الله وإنكاره لوحدة العهدين. ينادي أوريجانوس بأن الله
واحد، وهو خلق كل الأشياء، وهو إله كل أبرار العهد القديم،
بما فيهم موسى والأنبياء، وهو أبو ربنا يسوع المسيح. بالإضافة
إلى ذلك، هذا "الإله الواحد الصالح والعاقل" هو مصدر كل
من الناموس والإنجيل (المبادئ- المقدمة 4؛ قارن 2: 4-5؛ 4
: 2: 1).

يذكر أوريجانوس أن ماركيون قال إن الأسفار لا يجب أن
تُفسَّر رمزياً.⁽²⁷⁾ أحد انتقادات ماركيون للعهد القديم هو أنه إذا
قرئ حرفيًا، فإنه سيعلم أمورًا غير لائقة عن الله (ضد ماركيون
2: 72: 01). الله لا يعرف مكان آدم، ويحتاج أن يسأل. وعليه

²⁷ Origen, *commentary on Matthew* 15.3. see Robert M. Grant, *Heresy and Criticism* (Louisville: Westminster John Knox, 1993), 44.

أن يسأل قايين عن أخيه. ولا بد أن ينزل من السماء ليرى ماذا يحدث في سدوم وعمورة. كذلك يصدر الله إرشادات متناقضة؛ فهو يحرم العمل في السبت، لكنه يأمر بأن يُحمل التابوت حول إريحا سبعة أيام متتابة. ويحرم عمل أي صور لأي شيء على الأرض أو في السماء، ومع ذلك يأمر موسى بأن يصنع حية نحاسية. وهو يندم على بعض أفعاله، كما لو أنه ارتكب خطأً (ضد ماركيون 2: 12-62). يصف أوريجانوس أن أتباع ماركيون يجمعون كل ما يستطيعون من القصص الواردة في العهد القديم ليدعموا نظرتهم بأن إله العهد القديم عادلاً وليس صالحاً، ودائماً ما يرد على الشر بشر. ويشيرون إلى كل من أغرقوا في الطوفان، ويذكرون دمار سدوم وعمورة، ويذكرون دمار جيل بأكمله من بني إسرائيل في البرية. يجيب أوريجانوس بأن أتباع ماركيون يتمسكون بهذه الآراء لأنهم مقيدون بالفهم الحرفي للنص (المبادئ 2 : 5 : 2).

سوابق أفلاطونية

إنّ اعتراض ماركيون بأن العهد القديم يتضمن عبارات غير لائقة عن الله لهو نفس الاعتراض الذي طبقه الفيلسوف أفلاطون في القرن الرابع قبل الميلاد على أشعار هوميروس. في قصص هوميروس، آلهة اليونان تكذب وتغش وترتكب الفحشاء وتشتهي وهكذا. اعتبر أفلاطون مثل هذه الأعمال لا تليق بالآلهة. لذلك زعم أن أعمال هوميروس لا يجب أن تستخدم في تعليم الصغار، لأن قصص هوميروس كانت أعمالاً متوارثة ومعتادة. فيما بعد قام الفلاسفة باستعادة قصص هوميروس من

خلال تطبيق التفسيرات الرمزية لها. ونادوا بأن القصص لم يُقصد أبدًا أن تُقرأ حرفيًا، لكنها كانت ترمز لمبادئ مجردة.

كان أوريجانوس على علم بنقد أفلاطون لقصص هوميروس وكيف استعادها الفلاسفة اللاحقون من خلال استخدام الرمزية الاستعارية (allegory). لذا اتخذ نفس النهج تجاه العهد القديم. وأقرّ بأن أمورًا كثيرة قيلت عن الله في العهد القديم لا تكون لائقة إذا فهمت حرفيًا. وحتى العبارات التي تشير إلى أيادي الله وعينه أو أطرافه اعتبرها غير لائقة بالنسبة له. اعتبر أوريجانوس الله كائنًا روحانيًا. لذلك فإن الكلام عن أيدي أو عينين أو أعضاء أخرى لا يمكن فهمه حرفيًا. بل لا يمكن فهمه إلا روحياً باعتبارها تشير إلى حقيقة أن الله يرى ويفعل. ومع ذلك فرؤية الله وتفاعله لا يتضمن آية أعضاء جسمية، مثل العيون والأيادي البشرية. مثل هذه العبارات عن الله يجب أن تُفهم روحياً (المبادئ 4: 2: 1، 9؛ 4: 3: 2). وبهذه الطريقة استعاد أوريجانوس العهد القديم كله إلى الكنيسة بما في ذلك الناموس.

خاتمة

كانت قضية الناموس ذات أهمية مركزية بالنسبة للكنيسة في القرن الثاني؛ لأنها ارتبطت بشكل مباشر بالله. آمنت الكنيسة بأن الله قد عمل في المسيح من أجل خلاص العالم، لكنها لم تؤمن، كما فعل ماركيون، بأن هذا أول عمل لله أو أول إعلان عن نفسه. آمن المسيحيون بأن الله الذي يعبدونه قد خلق العالم الذي أرسل إليه المسيح مؤخرًا كمخلص. لقد أوضح العهد القديم لهم بأن هذا الإله الخالق قد أقام علاقة خاصة مع إبراهيم ونسله،

وأنه أعطى لنسل إبراهيم ناموس من خلال موسى لينظموا به حياتهم. كما آمنوا بأن المسيح الذي اتبعوه هو من نسل إبراهيم، وكما رأينا في الفصول السابقة، كانوا قادرين على إيجاد عبارات عنه في كتابات موسى والأنبياء والمزامير. ولكي يحافظوا على وحدانية الله الذي يعبدونه في المسيح بالله الخالق في العهد القديم، كان عليهم أن يجيبوا على السؤال الخاص باستمرارية أو عدم استمرارية مطالب هذا الإله من شعبه كما عبّر عنها في ناموس موسى.

كل المسيحيين المثقفين في القرنين الثاني والثالث أدركوا الإشكالية التي فرضها ناموس موسى على استخدامهم للعهد القديم. لم يتخذوا كلهم نفس النهج في سبيل حلّ هذه الإشكالية. الأكثر تطرفاً منهم، مثل ماريكون والغنوصيون، إمّا أنهم رفضوا العهد القديم أو حاولوا التفرقة بين شرائع أصلها إلهي وشرائع أصلها بشري. من بين هؤلاء المسيحيين الذين حافظوا على أرثوذكسية العقيدة، هناك من شددوا على التاريخ وزعموا أن العهدين على اختلافهما مناسبين للخلفيات التاريخية، والبيئة التي نشأ فيها النص. بينما آخرون شددوا على الهرمنيوطيقا (فن التفسير)، ونادوا بأن القضية تتمركز حول كيف قصد للناموس أن يفهم. هذان النهجان لم يُعتبرا في معارضة مع أحدهما الآخر في القرنين الثاني والثالث، ومن فضلوا أحد النهجين على الآخر كانوا يستخدمون بشكل دائم تقريباً بعض جوانب النهج الآخر في التعامل مع أجزاء معينة من الناموس.

أمّا نحن ورثة الإصلاح نتشبت باستماتة بشعار "الكتاب المقدس فقط" (sola scriptura)، وحسنًا نفعل، لأنه لا شيء

سوى الكتاب المقدس يمدنا بالقصص والتعاليم الأساسية عن الإيمان المسيحي. لكننا كثيراً ما نتصرف كما لو لم يحدث شيء ذو قيمة أو إيجابي بين عصر الرسل والقرن الذي ظهر فيه أوائل قادة تقليدنا الإصلاحى. ولولا جهود الآباء في أواخر القرن الثانى وبدايات القرن الثالث كما استعرضنا فى هذا الفصل، فما نعرفه الآن ككتاب مقدس مسيحي، فى حالة أن وجد مثل هذا المفهوم أصلاً، لكان شكلاً آخر تماماً. بالإضافة إلى ذلك، نحن من نعز بالكتاب المقدس المسيحي ونعتبر الناموس جزءاً منه لا نزال نقرأ الناموس بطرق تتصل بشكل مباشر مع الخطوط التى رسمها الآباء فى القرنين الثانى والثالث.

3

إعادة تصور حادثة الخروج

”هذه الأمور جميعها أصابهم مثلاً...“
(كورنثوس الأولى ١٠: ١١)

ضمن أحد أعداد مجلة ”نيويورك تايمز“ لعام 1002 يوجد مقالاً نقدياً مطولاً لثلاث مسرحيات عن الهولوكوست اليهودي كانت تعرض وقتها أو بالقرب من بداية أو نهاية عرضها على مسارح برودواي. وبالقرب من نهاية المقال ذكر أن الناجين من الهولوكوست كثيراً ما يصرون على الحفاظ على دقة ”التفاصيل التاريخية“ عند سرد أحداث الهولوكوست، ويفضلون أن تأخذ الأعمال الإبداعية شكل الأفلام الوثائقية. ومع ذلك أشار كاتب المقال أنه حتى الأفلام الوثائقية تكون رمزية في رؤيتها، لأنها لا بد أن تكون انتقائية فيما تعرضه. ويؤكد الكاتب أن الفنانين الذين اختاروا موضوع الهولوكوست ”يسعون بطرق مختلفة لإعادة تصور أجزاء من الحدث، في محاولة لإيجاد إطار يمكنهم من التعبير الأمين تجاه الحدث... وأن تستكشف مضامينه

أو ملابساته الأوسع علينا، أو على ما يمكن أن نكون عليه
كبشر“⁽¹⁾

إنَّ ملاحظة الكاتب عن إعادة تصوّر حدث تاريخي بهدف
استكشاف مضامينه أو ملابساته الأوسع عن فهمنا لحياتنا
يذكرنا بأحد الطرق التي قرأ بها آباء الكنيسة العهد القديم. ومع
ذلك، فلم يكونوا أول من اتخذ هذا النهج نحو أحداث كبرى
في العهد القديم. إعادة التّصوّر هذه قد مارسها عددٌ من كتّاب
أسفار العهد الجديد، ومارسه أيضاً كتّاب متأخرون لأسفار العهد
القديم ذاته، بينما كانوا يتذكرون أحداثاً في المراحل المبكرة من
تاريخ إسرائيل.

أكد المقال النقدي في ”نيويورك تايمز“ على جانبين في عملية
إعادة التّصوّر. الجانب الأول، لا بد أن تكون إعادة التّصوّر
”ملتزمة بالحدث“ أو أمينة تجاه الحدث. لا يمكن تجاهل الحدث
التاريخي أو تحريفه لفرض رؤية خاصة. الجانب الثاني، الهدف
من العملية هو استكشاف مضامين هذا الحدث السابق على
حياتنا. بكلمات أخرى، لا بد أن تكون إعادة التّصوّر ملتزمة
بالحدث، ووثيقة الصلة بنا.

كانت أحد المبادئ التي قادت آباء الكنيسة في قراءتهم للكتاب
المقدس هو ما أشاروا إليه بـ”نفع“ النص الكتابي، وهذا المبدأ
كانوا قد تعلموه خلال دراستهم غير الدينية. كان ”النفع“ أحد
سته موضوعات معيارية كان المعلم يناقشها في المعتاد مع الطالب
قبل الشروع في قراءة نص ما سويماً.⁽²⁾ هذه القضية المتعلقة

¹ R. J. Lifton, “The Challenge of Reimagining the Unimaginable” New York Times, February 25, 2001, 7-8.

² Ronald E. Heine, “The Prologues of Origen’s Pauline Commentaries and *Schemata Isagogica* of Ancient Commentary

بالنفع كانت ترتبط في كثير من الأحيان بقضية ”الغموض في النص“. وهذه نقطة أخرى يثيرها المعلمون غير الذينيين في قراءتهم للنصوص مع الطلبة.⁽³⁾ يذكر أوريجانوس على سبيل المثال في العظة 72 على سفر العدد أن الكثيرين من المسيحيين الذين يقرأون سفر اللاويين أو سفر العدد ربما يستنتجون أنه لا يوجد شيء نافع لهم في هذين السفرين، بسبب الأشياء الكثيرة الغامضة الواردة فيها. ومع ذلك يصرُّ على أن العمل الأزلي الذي ينتجه الروح القدس لا يمكن أن يتضمن شيئاً غير نافع مهما كان غموض أجزاء منه بالنسبة لبعض الناس (عظات على سفر العدد 72: 1). كل الكتاب المقدس، في ذهن أوريجانوس ومعظم آباء الكنيسة، هو نافع للقارئ المسيحي. وما دعاه أوريجانوس وآباء الكنيسة بأنه ”نافع“، أشرت إليه سابقاً بعبارة ”وثيق الصلة بنا“، وأشار مقال نيويورك تايمز بأنه استكشاف ”المضامين الأوسع“ لحدث في الماضي من خلال البحث فيما قد يعنيه هذا الحدث في حياتنا.

هذا الاهتمام ”بنفع“ الأسفار لم يكن شيئاً تعلّمه آباء الكنيسة في دروسهم غير الدينية فقط. فلقد وجدوه أيضاً في أسلوب قراءة كتاب العهد الجديد أنفسهم للعهد القديم. في كورنثوس الأولى 01: 11 يُشير بولس إلى بعض الأمور التي اختبرها شعب إسرائيل في زمن تيهانهم في البرية، وقال إنها حدثت ”رمزياً“ أو ”مثالاً“. يريد بولس أن يفهم هذه الأحداث بطريقة نافعة للقراء المسيحيين. الكلمة التي تُرجمت ”مثالاً“ في نص بولس هي في

Literature,” in *Studia Patristica* 36, ed. Maurice F. Wiles, Edward Yarnold, and P. M. Parvis (Leuven: Peeters, 2001), 421-39, esp. 422-23.

³ نفس المرجع السابق.

اليونانية (τυπικός -typikos). ويمكن ترجمتها "typically" أي كـ نموذج أو كـ نمط، لكن معناها حسب رأيي يمكن تمثيله بشكل أفضل في الإنجليزية من خلال كلمة (symbolically) أي رمزياً.

هناك نوع من الرمزية التيبولوجية (typology) في عملية إعادة التصور. ومع ذلك لم يكن آباء الكنيسة يميزون في المعتاد بين الرمزية الاستعارية (allegory)، وما يُسمى الرمزية بالمثل أو الرمزية التيبولوجية typology. ولم يكونوا يستخدمون هذه المصطلحات في المعتاد، لكنهم كانوا دائماً ما يفرقون بين الفهم الحرفي والفهم الروحي للنص. القراءة الحرفية تفهم ما يُقال في النص بهدف وصف حدث ما جرى في وقت ما في الماضي. بينما المعنى الروحي هو تفسير مُستنبط، له مغزى للقراء المسيحيين، يُبنى على وصف الحدث الماضي في النص. كان الآباء يدركون دائماً أن نصوص الكتاب المقدس لها معنى حرفي. وفي نفس الوقت لم يعتقدوا أن الأحداث التي تُروى في الأسفار قد سُجلت فقط للحفاظ عليها كتاريخ. لكنها سُجلت لتعلم أجيالاً لاحقة من القراء بطريقة ما.

عندما قال بولس أن هناك أحداثاً معينة حدثت لبني إسرائيل "مثالاً" أو "رمزياً"، لم يقصد أن هذه الأحداث لم تحدث. الأحداث التي لها رمز هي أحداث حقيقية، لكن لها دلالة من وراءها. إذا كانت الأحداث التي أشار إليها بولس في تاريخ إسرائيل قد حدثت رمزياً، فإن معانيها الأوسع تُفقد إذا قرئت كتقارير تاريخية عن الماضي. إن دلالة الرمز تكمن ليس في الرمز ذاته، ولكن في الحقيقة التي يشير إليها الرمز. هذا لا يلغي الدلالة التاريخية للأحداث المتعلقة بالعهد القديم، لكن هذا يشير إلى أن

هناك معانٍ أكبر من وراء هذه الأحداث، وعلينا أن نجدها في الوقائع التاريخية نفسها.

كما يقول بولس، إذا أدرك المرء أن الأحداث الرئيسية الكبرى في القصص الواردة عن شعب إسرائيل قد قصد أن تُفهم كرموز، حينئذٍ ستُفتح آفاق جديدة لعلاقة العهد القديم بحياة المسيحيين يجب أن نستكشفها. في الفصل السابق تعرضنا لكيف فسّر المسيحيون الأوائل الأجزاء الخاصة بالشرائع في العهد القديم. في هذا الفصل سنتعرض إلى الطريقة الأساسية لقراءتهم للقصص الواردة فيه من خلال دراسة كيف لثلاثة من القراء للعهد القديم في القرون الأربعة الأولى للكنيسة قد أعادوا تصوّر الحدث الأكبر في تاريخ إسرائيل كرمز لجوانب متعددة من الحياة المسيحية. هؤلاء القراء المسيحيون الثلاثة هم: الرسول يوحنا، الذي كتب إنجيله في أواخر القرن الأول، وآباء الكنيسة أوريجانوس الذي كتب في منتصف القرن الثالث، والقديس أغريغوريوس النيصي، الذي كتب في أواخر القرن الرابع. الحدث المقصود هو حدث خروج شعب إسرائيل من مصر وارتحاله إلى أرض الموعد.

الخروج كرمز في العهد القديم

تعمل حادثة الخروج كنسق للفداء في الكتاب المقدس. يمكننا أن نجد إعادة تصوّر للخروج في ظروف جديدة في العهد القديم ذاته. سفر النبي إشعيا يستخدم حادثة الخروج رمزياً ليتكلم عن عودة المسبيين من بابل إلى أرض الوطن. على سبيل المثال في إشعيا 52: 11-12 يخاطب النبي المسبيين بلغة الخروج بينما

يحثهم على مغادرة بابل. ولكن في مقابل الخروج من مصر عندما أجبرَ المصريون العبرانيين على المغادرة بسرعة (خر12: 33)، يخبر النبي العبرانيين في بابل بالأخبار في عجلة. ثم يضيف النبي، مرةً أخرى بلغة الخروج، أن الرب سيتقدم الشعب وسيحرسهم من خلف. هذا يذكر بعمود السحاب الذي كان يقود الشعب في الخروج بسيره أمامهم، لكنه كان يتخذ أيضًا مكانًا خلفهم في البحر الأحمر عندما اقترب جيش فرعون منهم (خر13: 21، 14: 19-20). يتحدث النبي عن عودة المسبيين من بابل إلى وطنهم، لكنه يتحدث عن الحدث بمصطلحات خروج بني إسرائيل من مصر. إنه يعيد تصور الخروج ومضامينه على المسبيين كسلوب تفكير عن العودة من بابل.

في إشعياء 48: 20-21 يتحدث النبي مرةً أخرى عن عودة المسبيين كحدث خروج. الرمزية هنا مُستمدة من إحدى المعجزات التي أجراها الله لشعبه في البرية. وكان يحث الشعب على مغادرة بابل، لأن الرب يسترد شعبه. يفهم إشعياء عودة المسبيين من بابل كعمل من أعمال الله له رمز في افتداء الله لإسرائيل من مصر في الماضي. ثم يعود النبي إلى الارتحالات في البرية التي تبعت الخروج، ويتذكر تدبير الله المعجزي للماء من أجل شعبه في الصحراء. المعجزة التي حدثت في حوريب، حيث وفر الله الماء للشعب من صخرة (خر17: 6)، ترمز إلى عناية الله الساهرة على المسبيين العائدين (من بابل).

عندما يربط إشعياء عودة المسبيين من بابل بالخروج من مصر، فهو يستكشف ما عسى أن تعنيه أعمال الله لأجل شعبه في هذا الحدث المبكر في الظروف الخاصة بالمسبيين العائدين.

لقد رأى النبي التشابهات العامة الواضحة بين الحديثين. في كلا الحديثين الشعب عديم الحيلة، ويمثلون جماعة بلا دولة تحت سلطة بلد غريبة. في كلا الحديثين شعب الله يغادر الأرض الغريبة ويرتحل نحو وطنه. تُرى ماذا يحمل الحدث الأول للحدث الأخير؟ من ناحية يرى إشعياء أن كلاهما من أعمال الله نيابة عن شعبه (قارن إش: 48: 20، خر: 20: 2). وهناك رابط ثانٍ يضعه إشعياء هو أن الله يمكن الوثوق به في دفاعه وعنايته بشعبه. الله هو حارسهم من الأمام ومن الخلف، ويقدر أن يدبر ما يحتاجونه تمامًا كما دبر الماء من الصخرة. كان بإمكان بني إسرائيل أن يطمئنوا على مستقبلهم لأن إله الخروج كان معهم.

إن قصة الخروج والارتحال في البرية تم إعادة تصوورها فعليًا في سياقات جديدة في العهد القديم من أجل استكشاف المعنى الذي تحتويه هذه الأحداث للشعب في أجيال لاحقة. هذه العملية تستمر في العهد الجديد وما بعده، وأريد الآن أن أحول الانتباه إلى إعادة تصور الخروج والارتحال في البرية من منظور مسيحي.

إنجيل يوحنا: إعادة تخيل الخروج في حياة يسوع

ربما يبدو إنجيل يوحنا اختياريًا غريبًا كمثال توضيحي لعملية إعادة التصور. لا يقتبس يوحنا كثيرًا من العهد القديم. في فهرس اقتباسات العهد القديم في الطبعة الثالثة للعهد الجديد اليوناني إصدار (United Bible Society)، هناك 61 بندًا فقط لإنجيل يوحنا، ومن بين هذه البنود الستة عشر هناك اقتباسان فقط

من أسفار الشريعة. في المقابل هناك 16 اقتباسًا من العهد القديم في متى، و13 اقتباسًا في مرقس، و62 اقتباسًا في لوقا.

إن استخدام يوحنا للعهد القديم أكثر غموضًا من الاقتباسات الواضحة. في فهرس إشارات وتلميحات العهد القديم في العهد الجديد اليوناني طبعة Nestle-Aland، هناك 65 إشارة لأسفار الناموس وحدها مُدرجة لإنجيل يوحنا. لكن هذا لا يفي حق استخدام يوحنا للعهد القديم. يشير براين كابر Brian Capper في مقالة تناقش علاقة محتملة بين إنجيل يوحنا والمجتمع الأسيني في أورشليم، إلى "تشابك متين للأحداث (في إنجيل يوحنا) برموز مستمدة من أسفار العهد القديم".⁽⁴⁾ وهذا في رأيي يعكس جوهر استخدام يوحنا للعهد القديم. هناك "تشابك متين للأحداث" المختارة من حياة يسوع "برموز مستمدة من أسفار العهد القديم".

يلمح يوحنا في بداية إنجيله أنه سيعيد تصوّر بعض الأحداث الكبرى في العهد القديم على أساس علاقتها بقصة يسوع. يشير يوحنا بوضوح في الأصحاح الأول من إنجيله إلى العهد القديم كمكان نجد فيه كل السمات البارزة لحياة يسوع. لوقا يفعل هذا في نهاية إنجيله عندما يربط تعليم يسوع لتلميذي عمواس، حيث يفسّر يسوع "الأُمُورَ الْمُخْتَصَّةَ بِهِ" في موسى والأنبياء (لوقا: 42:72). لكنّ يوحنا يضع إشارة مماثلة في العهد القديم إلى يسوع في الأصحاح الأول من إنجيله عندما يحكي عن حديث فيلبس مع ثنائيل: "وَجَدْنَا الَّذِي كَتَبَ عَنْهُ مُوسَى فِي التَّامُوسِ وَالْأَنْبِيَاءِ يَسُوعَ ابْنَ يُوسُفَ الَّذِي مِنَ النَّاصِرَةِ" (يو: 1:54). يكرر يوحنا

⁴ Brian Capper, "With the Oldest Monks...: Light from Essene History on the Career of the Beloved Disciple?" JTS (1998): 1.

إشارة العهد القديم إلى يسوع في الأصحاح الخامس من إنجيله، عندما أخبر يسوع اليهود الذين كانوا يتجادلون معه أن موسى كتب عنه (يو: 5: 64، قارن أيضًا 5: 93). ومن ثم يذكر يوحنا من بداية إنجيله أنه سيخبر قصة يسوع في ضوء أحداث تحمل رموزًا تشير إليه وردت في أسفار موسى.

الفصل ١٧

كيف أعاد يوحنا تصور الخروج والتهيان في البرية؟ كان الحدث الرئيسي للخروج الذي يتذكره ويحتفل به بنو إسرائيل هو ذبح حمل الفصح ووضع دمه على قوائم بيوتهم لإنقاذهم من الملاك المهلك. يربط يوحنا بين يسوع وبين حمل الفصح بذكره لقول المعمدان عن يسوع: "هُوَ ذَا حَمَلِ اللَّهِ" (يو: 1: 92، 63)، وهو حدث بارز في بداية روايته عن خدمة يسوع. وعند الصليب، يسجل يوحنا فقط بأن رجلي يسوع لم تكسر على الصليب، ثم يقتبس كلمات قيلت عن حمل الفصح: "عَظْمًا لَا تَكْسُرُوا مِنْهُ" (خر: 21: 64، يو: 91: 63). ومع ذلك هناك ارتباط آخر غامض وغير مباشر بين يسوع وحمل الفصح في إنجيل يوحنا. تضع الأناجيل الأزائية العشاء الأخير ليسوع مع تلاميذه في عيد الفصح (متى 62: 81-91). لكن يوحنا يضع العشاء الأخير في اليوم السابق للفصح (يو: 31: 1، 91: 13). يرى يواقيم جيرمياس أن تأريخ يوحنا "لأحداث الفصح 42 ساعة مبكرًا يجعل صلب المسيح متزامنًا مع ذبح حملان الفصح".⁽⁵⁾ يرى يوحنا دلالة موت يسوع مرموزًا لها في ذبح حمل الفصح في الخروج. وكان دم حمل الفصح علامةً لخلاص شعب الله.

⁵ Joachim Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus* (Philadelphia: Fortress, 1977), 82.

التبهاه في البرية وقصة يسوع

بعدهما عبر بنو إسرائيل البحر ودخلوا صحراء سيناء، نفذ على الفور الطعام الذي أحضروه معهم من مصر. لم يمكنهم العثور على طعام في الصحراء، وبدأ الشعب يتذمر ويقول إنهم سيموتون في البرية. وبسبب تذمراتهم أرسل الرب حيات سامة بينهم ولدغ كثيرون منهم وماتوا. صرخ الشعب لموسى طالبين مساعدته، ثم أخبر الرب موسى أن يصنع صورة لحية ويضعها على راية. وكل من لدغته حية حقيقية يمكنه النظر إلى الحية النحاسية ليحيا (عد12: 4-9). طبق يسوع هذه الصورة على نفسه في إنجيل يوحنا عندما تحدث مع نيقوديموس الذي جاءه ليسأله عن الله. فقال له يسوع: "كَمَا رَفَعَ مُوسَى الْحَيَّةَ فِي الْبَرِّيَّةِ هَكَذَا يُتَبَغَّى أَنْ يُرْفَعَ ابْنُ الْإِنْسَانِ، لِكَيْ لَا يَهْلِكَ كُلُّ مَنْ يُؤْمِنُ بِهِ بَلْ تَكُونُ لَهُ الْحَيَاةُ الْآبَدِيَّةُ" (يو3: 41-51). هنا جانب آخر من قصة الخروج أدخله يوحنا في الاختبار المسيحي من خلال إعادة تصوّره من حيث علاقته بالمسيح.

ومع ذلك يربط يوحنا يسوع بعوز بني إسرائيل للطعام في برية سيناء بما هو أكثر من مجرد الإشارة إلى قصة الحية. فهو يضع معجزة يسوع في مضاعفة الارغفة في سياق المن الذي أعطاه الله لبني إسرائيل بمعجزة في البرية. يعيد خروج 61 سرد قصة مجاعة بني إسرائيل في برية الخطية. استجاب الرب لشكوى بني إسرائيل بالوعد بقوله: "هَآ أَنَا أَمْطِرُ لَكُمْ خُبْزًا مِنْ السَّمَاءِ" (خر61: 4). يحكي يوحنا في الأصحاح السادس من إنجيله بين معجزة يسوع في مضاعفة الارغفة الخمسة والسمكتين حتى يطعموا خمسة آلاف من الشعب. لكن كل البشائر الأربعة

تحكي هذه القصة، ويوحنا فقط يسجل أن يسوع علم الشعب بعد هذه المعجزة، وأعلن عن نفسه بأنه ”الخُبز الحَقِيقِيّ... النَّازِلُ مِنَ السَّمَاءِ“ (يو: 6: 23: 33).

لم يتدمر بنو إسرائيل بسبب نفاذ الطعام في البرية فقط، لكنّ الماء نفذ أيضًا، وتدمروا بسبب هذا. أخبر الله موسى بأن يأخذ عصاه ويضرب صخرة في حوريب، وعندما فعل موسى هذا، تدفقت المياه ليشرب الشعب (خر 17: 6، قارن عد 1: 31-1). قبل عقود من كتابة يوحنا لإنجيله، كان الرسول بولس قد ربط بالفعل بين هذه الصخرة التي خرج منها الماء للشعب، وبين المسيح (1كو 10: 4). كذلك يوحنا بالمثل، وربما بنفس التقليد، رأى رابطًا بين قصة الشعب في حوريب وبين المسيح.

يحكي يوحنا في الأصحاح السابع من إنجيله عن قصة يسوع في عيد المظال اليهودي، الذي كان يُقام كل عام في أورشليم. اعتادت كل عائلة أن تبني خيمة مؤقتة وتعيش فيها لمدة أسبوع، وكان هذا لتذكرة الشعب بحياة أسلافهم عندما كانوا تائبين في البرية ويعيشون في مساكن مؤقتة بعد الخروج (لا 24: 32). أحد الأحداث التي صارت جزءًا ثابتًا من هذا الاحتفال في أيام يسوع هو ما يُسمى بإراقة أو سكب الماء (water libation). في كل صباح يذهب موكب من الكهنة إلى بحيرة سلوام، ويملأون إبريقًا ذهبيًا بالماء. هذا الماء كان يُحمل في موكب مهيب ويصعدون به إلى الهيكل. وعندما يصل الموكب إلى ”باب الماء“ كانوا ينفخون البوق ثلاث مرات. وكان الكاهن الذي يؤدي المراسم يأخذ الماء إلى المذبح ويسكبه في إناء به فتحة ومزراب يخرج من أسفله حتى تسيل المياه من الإناء في شكل تيار (m. Sukkah 4.9). ولأن

هذا الطقس كان يحدث في عيد المظال، والذي يُقام تذكّارًا
لتيهان الشعب في البرية، فرما كان يذكرّ بالماء الذي دبره الله
من الصخرة في البرية.

في قصة يوحنا عن يسوع في عيد المظال، يقول إنه في اليوم
الأخير من الاحتفال وقف يسوع وصاح: "أَنْ عَطِشَ أَحَدٌ
فَلْيُقْبَلْ إِلَيَّ وَيَشْرَبْ" (يو: 7: 37). في أجواء عيد المظال، الذي
يُقام تذكّارًا لتيهان بني إسرائيل في البرية، وربما بتحديد أكثر
بالربط بطقس سكب الماء، الذي كان يذكرّ بني إسرائيل بأن
الله دبر لهم الماء بطريقة معجزية في البرية، يشير يوحنا إلى
يسوع كمصدر حقيقي للماء لكل من هم عطشى. بكلمات أخرى،
أخذ يوحنا حدثًا آخر من قصة الخروج والترحال نحو أرض
الموعد وعامله كرمز يمثل جانبًا هامًا عن أهمية يسوع إلى البشرية.

يسوع والخيمة

جانب آخر من قصة خروج إسرائيل وتجربته في البرية
يقراه يوحنا رمزياً من حيث علاقته بيسوع. لقد ذكرت بالفعل
عمود النار الذي كان يتقدّم بني إسرائيل ليلاً وعمود السحاب
نهارًا بعد مغادرتهم لمصر. يسجّل سفر الخروج في نهايته شيئًا
خاصًا جدًّا عن عمود السحاب والنار. عندما انتهى موسى وبنو
إسرائيل من بناء الخيمة، والتي كانت مُحكمة الصنع لِيَتَعْبَدُوا اللَّهَ
فيها، والتي كانت تُفكك وتُحمل مع الشعب في كل مرة ينتقلون
فيها، وقد كرسوها للرب. عندما اكتملت وتكرست الخيمة، يقول
الكتاب إن "ثُمَّ غَطَّتِ السَّحَابَةُ (التي كانت تقود الشعب) خَيْمَةَ

الاجتماع وَمَلَأَ بِهِاءَ الرَّبِّ الْمَسْكَنَ“ (خر 04: 43). كان عمود السحاب والنار يمثل مجد الله الحاضر وسط شعبه في الخيمة.

يبدأ يوحنا إنجيله بطريقة مختلفة عن كتاب الأناجيل الأخرى. فهو يبدأ بالحديث عن “الكلمة” الذي كان “عند الله” “في البدء”، و”الكلمة كان الله“. ثم يضيف يوحنا: ”وَالْكَلِمَةُ صَارَ جَسَدًا وَحَلَّ بَيْنَنَا، وَرَأَيْنَا مَجْدَهُ، مَجْدًا كَمَا لَوْحِيدٍ مِنَ الْآبِ“ (يو 1: 1، 41). هذه العبارة التي تُترجم في كثير من الترجمات ”حل بيننا“ أو ”عاش بيننا“ في يو 1: 41 تعني في الواقع ”حل أو سكن بيننا في خيمة“. اختيار يوحنا لهذه الكلمة بالتحديد في سياق إشارته لمجد المسيح الذي أعلن في سكناه في خيمة الجسد يشير بقوة إلى أن يوحنا يريد لقراءه أن ينظروا للمسيح في ضوء قصة الخيمة في الخروج. في خيمة الاجتماع اختار الله أن يُظهر مجده لبني إسرائيل. ويشير يوحنا أنه في الخيمة الجسدية للمسيح اختار الله أيضًا أن يُظهر مجده للبشرية كلها.

يرى يوحنا أن الأحداث الخمسة الكبرى في خروج بني إسرائيل وخبرة البرية تتضمن دلالة رمزية لفهم شخصية يسوع: ذبح حمل الفصح، رفع الحية النحاسية لشفاء الشعب، التدبير المعجزي للخبز من السماء، والتدبير المعجزي للماء من الصخرة، وظهور مجد الله في عمود السحاب والنار الذي استقر على خيمة الاجتماع. هذه الأحداث اختبرها شعب إسرائيل تاريخيًا، لكنها تتضمن إمكانية أن يكون لها دلالة تمتد وتتجاوز معناها الحرفي. حسب كلمات بولس: ” هَذِهِ الْأُمُورُ جَمِيعُهَا أَصَابَتْهُمْ مِثْلًا“ (1كو 01: 6، قارن 01: 11). مثل هذه الأمور بالتحديد

يشير إليها يسوع عندما يقول لليهود في يوحنا 5: 64 "لأنكم لو كنتم تصدقون موسى لكنتم تصدقونني، لأنه هو كتب عني".

لقد نسج الرسول يوحنا هذه الأحداث التي تتضمن رموزاً من خبرتي الخروج والبرية في سرده لقصة حياة يسوع. هذه الأحداث عملت على إبراز جوانب هامة من شخصية يسوع وخدمته. إن قراءة يوحنا لهذه القصص من العهد القديم توسع فهمنا لشخصية يسوع وهويته. فهو يمثل ظهوراً جديداً لمجد الله وسط شعبه. وهو الطعام والماء الضروريان لإعالة شعب الله في برية هذا العالم. وهو حمل الفصح الذي ذبح ليخلص شعب الله من سلطان الموت. وهو الحية النحاسية التي رفعت في المحلة في البرية لتشفي من سقطوا في قبضة الخطية المميتة. من ناحية، قد يقول البعض أن يوحنا يرى كل أعمال الله الخلاصية لشعبه خلال الخروج والتهيان في البرية قد تلخصت في شخص يسوع. لقد استكشف يوحنا المضامين الأوسع لهذه القصص الواردة في العهد القديم ليساعد قراءه على فهم أفضل لهوية يسوع. سنتطرق الآن إلى استمرار آباء الكنيسة في ممارسة "إعادة التصور" لأحداث الخروج لاستكشاف المضامين التي قد تحتويها هذه القصص لإفادة زمانهم.

أوريغانوس: إعادة تصور الخروج في حياة أتباع يسوع

كما ذكرت سابقاً، ينبهنا الرسول بولس لحقيقة أن قصة الشعب القديم تتضمن رموزاً وفي نفس الوقت هي قصة تاريخية (1كو 10: 11). أدرك أوريغانوس حكمة بولس وطبقها على قراءته للعهد

القديم. بدأ أوريجانوس عظته الخامسة على الخروج بعبارة منهجية عن التفسير المسيحي لأسفار الناموس. ويقول إن بولس علم كنيسة الأم كيف يفسرون أسفار الناموس في العهد القديم. لقد فعل بولس هذا لأنه عرف كيف ستبدو هذه الأسفار غريبة على الداخلين من الأم إلى الإيمان المسيحي، وكيف ستكون مُربكة إذا لم يفهموا المبدأ الصحيح لتفسيرها. يؤكد أوريجانوس أن منهج بولس يعطي بعض الأمثلة عن كيفية قراءة الناموس، وهذه الأمثلة يجب أن تُستخدم كنسق عام للقراءة المسيحية لهذه الأسفار. يقول أوريجانوس إن رغبة بولس هي تمييز المسيحيين عن اليهود من خلال اختلاف أسلوبهم في فهم الناموس. الفهم الحرفي لليهود جعلهم يرفضون المسيح. أمّا الفهم الروحي الذي أعطاه المسيحيون للناموس يثبت أنه قصد للكنيسة (عظات على سفر الخروج 5: 1).

بعد هذه العبارة العامة عن الأسلوب الصحيح للإنسان المسيحي في قراءته لأسفار الناموس، يقدّم أوريجانوس قراءة حرفية لخروج بني إسرائيل من مصر، وعبور البحر، والتوقعات الأولى في البرية، مُقدّمًا الأحداث التاريخية فقط. ثم يضع عرض الرسول بولس لهذه الأحداث بجوار القراءة الحرفية. يقرأ بولس عبور البحر كمعمودية، والسحابة التي قادت الشعب باعتبارها الروح القدس، والمن كطعام روحي، والصخرة التي خرج منها الماء كالمسيح (1كو 10: 1-4). ثم يختم أوريجانوس بأنه على المسيحي أن يتبع مثال بولس ويطبق منهجه على نصوص أخرى في العهد القديم (عظات على سفر الخروج 5: 1).

هذا الجزء من كلام أوريجانوس يؤكد فكرتين هامتين: الأولى أن قراءة بولس لنصوص من الناموس يجب أن تعمل كمنادج للشرح المسيحيين. إن منهجية بولس التي تُرى في هذه المنادج يجب أن تُطبق على كل نصوص الناموس، حتى إذا لم يتعرض لها بولس في رسائله. الفكرة الثانية، هذه القراءة للناموس كما مثلها بولس هي الأسلوب المسيحي المميز لمقاربة أسفار الناموس. إنها تبرر الاستخدام المسيحي لهذه الأسفار، وتجعل المسيح مرئيًا فيها. إنَّ أوريجانوس يأخذ بجدية نموذج بولس كمؤشر لكيفية تعامل المسيحيين مع العهد القديم كرمز.

لقد ذكرنا سابقًا كيف تعامل إنجيل يوحنا مع أحداث رئيسية في الخروج والتيه في البرية رمزيًا من حيث علاقتها بحياة يسوع. أخذ أوريجانوس هذه الرمزية التيبولوجية (typology) أو القراءة الرمزية لقصص العهد القديم وتقدّم خطوة أكثر إلى الأمام. تتلخص هذه الخطوة في أن الحدث في العهد القديم قد يرمز لشيء في حياة يسوع. هذا الجانب من قراءة أوريجانوس للعهد القديم هي ما أريد أن أستعرضه باختصار لأقدم صورة معبرة عن كيف تسير عملية إعادة التّصور لقصة شعب إسرائيل من منظور الخبرة المسيحية.

كورنثوس الأولى 2: 13 وصياغة الرمزية اللاتية

تمثل كورنثوس الأولى 2: 13 نصًا هامًا بشكل خاص في صياغة مقارنة أوريجانوس في التعامل مع العهد القديم. في هذه الآية يشير بولس إلى أنه يتكلم "بِمَا يُعَلِّمُهُ الرُّوحُ الْقُدُّسُ، قَارِنِينَ الرُّوحِيَّاتِ بِالرُّوحِيَّاتِ". هذه الكلمات أمدت أوريجانوس بأهم

وأكثر الأساليب التي استخدمها في تمييز معاني النص الكتابي. هذا المبدأ هو ما أسماه المفسرون بعد ذلك بـ "تفسير الكتاب بالكتاب". وهي ممارسة تقوم بوضع كلمات المؤلف داخل سياق كتاباته الأخرى للتأكد من معنى نص بعينه. كان علماء قواعد اللغة اليونانية يفعلون هذا لتفسير أشعار هوميروس، وكان الفلاسفة يفعلون هذا لتفسير أعمال أرسطو وأفلاطون، وبعض اليهود عملوا به أيضًا لتفسير العهد القديم.

استخدم أوريجانوس أفكارًا وكلمات محددة لربط نصوص مختلفة من الكتاب المقدس. وبسبب تكرار العديد من الصور الهامة في الكتاب المقدس، نتج عن هذا العمل جوهر الرمزية الكتابية. ربما قام أوريجانوس باختكار بعض هذه الرموز بنفسه. لكنه من المؤكد قد ورثه عن مفسرين آخرين سابقين للكتاب المقدس، سواء يهود أو مسيحيين. اعتمدت الرمزية على شبكة من النصوص نُسجت من مصطلحات وأفكار مشتركة.⁽⁶⁾ ومع ذلك بمجرد أن تثبتت الرمزية، فقد عملت مستقلة عن الاقتباس الواضح من النصوص التي اعتمدت عليها. فأصبحت الشخصيات والأماكن والأحداث الواردة في الكتاب المقدس رموزًا لأشخاص

كان ما يُسمى بالتفسير الرمزي للكنيسة الأولى بمثابة كبش الفداء في الدراسات البروتستانتية في مجال الهرمنيوطيقا أو علم التفسير. حيث ترجع جنود استنكار الفهم الرمزي للكتاب المقدس إلى لوثر، بالرغم أن لوثر نفسه لم يهجر استخدام هذا الفهم الرمزي كلياً. وكان الفهم الرمزي يوصف بأنه وهم مثل إخراج الأرانج من النصوص الكتابية (في إشارة إلى الساحر). بالطبع لا يمكننا إنكار إساءة استخدام التفسير الرمزي في أحيان كثيرة، الأمر الذي أدى إلى تفسيرات خيالية. ومع ذلك هذا الأسلوب كما مارسه الآباء لم يكن بلا محددات. الرمز الكتابي الواحد ليس له معانٍ متعددة. المعاني الرمزية يتم التثبت منها من خلال مقارنات داخل النص الكتابي نفسه، وكان من المعتاد أن يراعي الآباء بصرامة المعنى المثبت منه كرمز بعينه. فإذا كان الآباء قد تثبتوا من خلال الشواهد المختلفة من أن "مصر" ترمز إلى هذا العالم، فإنهم كانوا يطبقون هذا المعنى على "مصر" في كل مرة يقرأونها بشكل رمزي.

وأماكن وأحداث في الدراما الخلاصية. لذا كان القارئ الفاهم عندما يرى هذه الشخصيات والأماكن أو الأحداث في نص من نصوص العهد القديم فإنه يتذكر الحدث الخلاصي المرموز إليه.

أحد الأمثلة لكيفية عمل هذه الرمزية يتضمن فرعون ومصر في قصة الخروج. عند جمع عدد من النصوص الكتابية معًا، تثبت أن فرعون يرمز لإبليس، وبالتالي إذا كان فرعون يرمز لإبليس، حينئذٍ من الواضح أن مصر التي حكمها فرعون هي رمز للعالم الذي يتسلط عليه إبليس. في ضوء هذين الرمزين، يرمز الخروج من مصر إلى الدخول في الإيمان أو مغادرة الشعب عالم إبليس، وتمثل صراعات شعب إسرائيل في البرية صراعات المسيحيين أيضًا.⁽⁷⁾

يزعم أوريجانوس في مقاله عن الفصح (Treatise on the Passover) أن كورنثوس الأولى 5: 7-8 والتي تشير إلى المسيح بوصفه "حمل فصحنا" الذي ذُبح لأجلنا، وبالتالي يحث المسيحيين قائلًا: "أذَا لِنُعَيْدُ... بِفَطِيرِ الْأَخْلَاصِ وَالْحَقِّ"، تعلم أن "الفصح لا يزال يحدث اليوم، وأن الحملان تُذبح والشعب يخرج من مصر". ويربط أوريجانوس هذا بكلام الله على أنه رأى مذلة شعبه في مصر وأنه نزل ليخلصهم من مسخريهم ومن فرعون (خر3: 7-8)- ويُدْرَج أوريجانوس "فرعون" في الكلام- مع تجسد المسيح وصلبه. "لأنه حررنا بالفعل من مصر ومن قادتها الذين سمرهم في الصلب وفضحهم منتصرًا عليهم في الصليب". المسيح هو "الحمل الحقيقي الذي حررنا من عبودية رئيس عالم الظلمة

⁷ For the formation of this symbolism, see Ronald H. Reine, "Reading the Bible with Origen," in *The Bible in Greek Christian Antiquity*, ed. P. blowers (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1997), 136-39.

الحاضرة“. لقد ذُبح حمل الفصح في مصر كرمز (epyt). يقول أوريجانوس إن مصر تعني الظلمة، وفرعون حاكم مصر ”يعني المشتت، لأنه يشتم أعمال الفضيلة التي تعمل في النور بواسطة سلطان رئاسته“.⁽⁸⁾

الأحداث الواردة في الخروج فيها تعليم للمسيحيين

يستخدم أوريجانوس تشبيه الخروج كثيرًا ليعلّم رفقائه المؤمنين في عظاته على الخروج. ويؤكد أن خروج 1: 8-11 لم يُكتب ليعلّمنا تاريخًا فقط لكن ليعلّمنا عن كيف نسلك، كما يقول بولس (1كو 01: 11). يزعم أوريجانوس أن القصد من هذه الكلمات هو تعليمنا أنه إذا أردت أن تعود إلى العالم بعدما تعمّدت وأصبح الله ملكًا عليك، ”فلتعلم أن ملكًا آخر قد نُصّب بداخلك... وهو يجذبك إلى أعماله“. ويقول أوريجانوس، هذا الملك الآخر الذي يسيطر على الإنسان المسيحي ليس سوى إبليس، وهو الذي يقول ”هُوَذَا بَنُو إِسْرَائِيلَ شَعْبٌ أَكْثَرُ وَأَعْظَمُ مِنَّا“ (خر 1: 9). يقول إبليس هذا الكلام عن المسيحيين إذا كنا أقوى منه. ويواصل أوريجانوس حديثه بأن هذا يحدث فقط إذا ”طردتُ سهامه النارية مستخدمًا ترس الإيمان“ عندما ”ينهاك بأفكاره الشريرة علي“. ومن خلال هذا الرفض الواعي والمتكرر لمحاولات إبليس نستطيع فقط أن نجعله ”يقول عنا نحن أيضًا: بنو إسرائيل شعب أكثر وأعظم منا“ (عظات على سفر الخروج 1: 5).⁽⁹⁾

⁸ Origen, *Treatise on the Passover* 3, 47, 49, in *Origen: Treatise on the Passover and Dialogue of Origen with Heraclides and His Fellow Bishops on the Father, the Son, and the Soul*, trans. R. J. Daly, ACW 54 (New York: Paulist Press, 1992), 28, 54, 56.

⁹ Origen, *Homilies on Genesis and Exodus*, trans. Ronald E.

ويقول أوريجانوس في تعليقه على وعد الله بأنه إذا حفظ إسرائيل وصاياه فلن يضرهم بالمرض الذي أنزله على المصريين (خر 51: 62) بأن هذا لا يعني أن مَنْ يحفظ وصايا الله لن يصيبه المرض الجسدي. وأيوب دليل على ذلك. ويذكر أن مصر هي رمز لهذا العالم في الكتاب المقدس ويساوي بين مرض المصريين بمحبة هذا العالم وخدمة الجسد. ويختم قوله بأن مَنْ يحفظ الوصايا فإنه سيتجنب هذه "الأمراض" (عظات على سفر الخروج 7: 2).⁽¹⁰⁾

في خروج 41: 11-21 يتذمر بنو إسرائيل على موسى عندما بدأوا يواجهون صعوبات الحياة في البرية، وكانوا يدعون بأنه كان من الأفضل لهم أن يخدموا المصريين بدلاً من أن يموتوا في البرية الجرداء. فيقول أوريجانوس إن هذه الكلمات هي كلمات نفس ضعيفة أمام التجارب. ويؤكد أن الموت في البرية أفضل بكثير من خدمة المصريين. على الأقل مَنْ يموت في البرية قد انفق من سلطة إبليس، متمثلاً في فرعون، وبدأ ترحاله في الطريق إلى الفضيلة (عظات على سفر الخروج 5: 2).⁽¹¹⁾

ففي الأمثلة التي ذكرناها سابقاً، من مقالة أوريجانوس عن الفصح وعظاته على سفر الخروج، يستكشف أوريجانوس الرموز الواردة في ثلاثة وقائع من تاريخ إسرائيل. أي ثلاث قصص من العهد القديم تتضمن فرعون ومصر والخروج، ليفهم ويفسر الصراع الذي يختبره كإنسان مسيحي في البيئة المعادية لزمانه. في عظاته على سفر العدد يأخذ أوريجانوس الفكرة العامة

Heine, FC71 (Washington, DC: Catholic University of America Press, 1982), 234-236-37.

¹⁰ نفس المرجع السابق مع بعض التعديلات.
¹¹ نفس المرجع السابق.

لتيهان الشعب في البرية، ويستكشف دلالاتها الرمزية لفهم الوجود المسيحي. لقد صورت بالفعل رسالة العبرانيين في العهد الجديد الحياة المسيحية من خلال رمزية حياة بني إسرائيل في البرية (عب3: 7-4، 11، 11: 13-16).

يركز أوريجانوس بشكل خاص على تحرك شعب إسرائيل من مكان لآخر. ويذكر أن الشعب في البرية عاش في خيم وليس في منازل. وهذا أمر هام، لأن المنازل تستقر على أساسات دائمة، بينما الخيمة تُستخدم في السفر حيث لم تأتي بعد نهاية الرحلة. بالنسبة لأوريجانوس فإن دلالة ذلك هي أن الإنسان المسيحي في سفر وترحال مستمر للحصول على حكمة الله، الحكمة التي تنفتح أمام الإنسان مثل طريق بلا نهاية. كل مكان حلوا فيه يمثل إحرازًا لنجاح في السعي نحو الحكمة الإلهية، لكن حتمًا تظهر آفاق جديدة، ويجهز الإنسان المسيحي أمتعته ويتحرك نحو مكان جديد ليحل فيه، مثل بولس الذي يتقدم إلى الأمام في طريقه (انظر في 3: 12-14، وكذلك عظات أوريجانوس على سفر العدد 17: 4).

العظة السابعة والعشرون لأوريجانوس على سفر العدد بعنوان "الأماكن التي حل فيها بنو إسرائيل". هذه العظة الطويلة تتبع مكان مكان من الأماكن التي حل بها بني إسرائيل بحسب خط سيرهم، وتفحص دلالة هذه التوقفات لفهم تقدم حياة الإنسان المسيحي من المعمودية (عبور البحر) إلى الدخول إلى المجازاة عند الموت (أرض الموعد). يذكر أوريجانوس أن عدد 33: 2 يتحدث عن تسجيل موسى لارتحالات الشعب والأماكن التي مروا بها "حَسَبَ قَوْلِ الرَّبِّ". ويسأل أوريجانوس: "لماذا يريد

الرب تسجيل هذه الأمور؟“ ثم يجيب باللجوء إلى معيار ”النفع“ الذي ذكرته سابقاً. ويقول هل يجرؤ أحد على الادعاء بأن ”هذه الأمور التي سُجلت حسب أمر الرب لا تحتوي على شيء نافع، أو ليس بها ما يتعلق بالخلاص، أو لا تروي شيئاً أكثر من الحدث نفسه الذي انقضى فعلياً في ذلك الوقت، لكن سرده الآن لا يحتوي على شيء يتعلق بنا؟“. يرفض أوريجانوس هذا كراي آثم وغريب عن الإيمان الجامع، ويعتقد به فقط الذين ينكرون أن الناموس والإنجيل مستمدان من نفس الإله. لهذا يستطيع كل منا أن يقول إنه خرج من مصر روحياً عندما تركنا حياة الوثنية وقبلنا الناموس الإلهي (عظات على سفر العدد 27:2). بالنسبة لأوريجانوس يمثل تيهان الشعب في البرية حياة المسيحيين في العالم. البيئة المحيطة لا تزال معادية، لكن السلطان الطاغى لإبليس قد أصبح وراء ظهورنا.

إن قراءة أوريجانوس لقصص العهد القديم، كما يدعي بنفسه، تسير في نهج قراءة بولس الرسول. على سبيل المثال يقول بولس إن العبارة التي قيلت بشأن إيمان إبراهيم-بأنه ”حُسِبَ لَهُ بَرًّا“- قيلت لأجلنا كما قيلت لأجل إبراهيم (رو4: 23-24)، وأن تجارب بني إسرائيل في البرية سُجلت لتعليمنا (1كو10: 11). ترجع جذور التطبيق الروحي لتاريخ العهد القديم على الحياة المسيحية إلى العصر الرسولي. ثم تبنّى الآباء هذا النهج وتوسعوا فيه بأكثر من الأمثلة المحدودة الواردة في العهد الجديد نفسه. قرأ أوريجانوس القصة في أسفار الشريعة كقصص حية بمعناها المتعلقة بالحياة المسيحية المعاصرة في العالم. ومع ذلك هذا المعنى لا يكمن فقط في إعادة سرد تاريخ إسرائيل كما هو مُسجَل

فقط، بل يكمن في إعادة تصوّر هذه الأحداث القديمة في سياقات وظروف مسيحية جديدة. دعنا نتوجه الآن إلى مثال آخر بارز لهذه القراءة الرمزية لقصص العهد القديم.

إغريغوريوس النيصي: إعادة تخيل حياة موسى كنموذج للفضيلة المسيحية

بالقرب من نهاية القرن الرابع كتب إغريغوريوس النيصي أسقف كنيسة كابودكية (شرق هضبة الأناضول في وسط تركيا) مقالة بعنوان "عن حياة موسى" استجابةً إلى طلب أحد أصدقائه الشباب لإرشاد يتعلق بحياة الفضيلة. يستعرض إغريغوريوس في عمله هذا دراسة حياة موسى كنمط ثابت لأي أحد يريد أن يكون كاملاً في الفضيلة. ويدرك أن مثل هذه الدراسة تتضمن صعوبات متأصلة في كل من الاختلافات والمسافات التي تفصل موسى عن حياتنا المعاصرة في القرن الرابع في كابودكية. ويسأل كيف لأحد أن يحاكي إبراهيم أو موسى بينما هو من جنس مختلف، وليس لديه الظروف الخاصة التي ميّزت حياة هؤلاء الأبطال القدامى.⁽¹²⁾ يدرك إغريغوريوس أنه ببساطة لا يستطيع أن يعيد سرد قصة موسى ويتوقع من قراءه أن يحاكيوا موسى. ومن ثمّ عليه أن يعيد تصور قصة موسى من أجل استكشاف "مضامينها" التي تخص المسيحيين في زمانه.

يبدأ إغريغوريوس هذه المهمة أولاً بعرض القصة الحرفية لحياة موسى كما تُعرض في أسفار الشريعة في العهد القديم. وهذا يمثل عرضاً مباشراً بشكل كبير لمسار حياة موسى مع بعض الإشارات التفسيرية. وبعد استعراض القصة الحرفية، يتابع حياة موسى

¹² Gregory of Nyssa, *Life of Moses* 1. 14.

التي تشكّل النصف الثاني من المقالة. وهنا يركز اهتمامه ليس على القصة الحرفية وإنما على النظر إلى الأحداث الواردة في حياة موسى كنماذج للفضيلة المسيحية. ويقول في ختام الجزء الحرفي: "الآن لا بد أن نكيّف (نطبّق) هذه الحياة التي رسمناها على الهدف الذي رمى إليه كلامنا في هذه الدراسة؛ لنجني من الأشياء التي ذكرناها بعض النفع عن حياة الفضيلة".⁽¹³⁾ سيقوم إغريغوريوس، بكلمات أخرى، بإعادة تصوّر حياة موسى ليظهر نفعها للحياة المسيحية في زمانه. إنّ "الأحداث الحرفية المتطابقة" لا يمكن تكرارها كما هي في حياة إنسان آخر. ويسأل: "فكيف يستطيع المرء مرة ثانية أن يجد الشعب يتضاعفون خلال استقرارهم في مصر؟ وكيف نجد مرة ثانية طاغية يستعبد الشعب ويوجّه عدوانيته إلى الذكور المولودين ويترك الإناث والضعاف ليزدادوا عددًا؟ وكيف نجد مرة أخرى كل الأشياء التي تتضمنها الأسفار؟" (حياة موسى 2: 94).

يدرك إغريغوريوس أنه لن يتناسب كل شيء في حياة نموذجه القديم (موسى) مع الهدف الذي يسعى إليه بالنظر إلى هذا النموذج. بعض الأحداث سيتم تجاوزها في عملية إعادة التصوّر، لأنها ستكون غير وثيقة الصلة بهدفه. بكلمات أخرى، إعادة تصوّر حياة موسى ستلتزم بشدة بهدفها في عرض نموذج للكمال في حياة الفضيلة. سيقراً إغريغوريوس القصة الحرفية لحياة موسى من منظور ظروف أحد الكهنة الذي يرغب في التقدّم نحو الكمال في حياة الفضيلة في كابودكية في القرن الرابع الميلادي.

¹³ *Life of Moses* 1.77, in Gregory of Nyssa: *The Life of Moses*, trans. A. J. Malherbe and E. Ferguson. Classics of Western Spirituality (New York: Paulist Press, 1978), 51. References to *Life of Moses* are to this translation.

وسيكيف التاريخ الحرفي على الهدف من كتابه (حياة موسى 2: 05-84).

بضعة أمثلة تكفي لإظهار كيف أدى إغريغوريوس مهمته. أحد الأحداث الهامة للغاية في أوائل حياة موسى هو الحدث الخاص بدعوته. في (خروج 3) يدعو الله موسى لقيادة الشعب من خلال ظهور معجزي في عليقة مشتعلة دون أن تحترق. قصة العليقة المشتعلة من منظور إغريغوريوس تشير إلى الحق عن الله والعالم، وتدلل على التجسد. من خلال هذا الظهور الإلهي تعلم موسى الفرق بين ما هو حقيقي فعلاً وما يظهر فقط أنه حقيقي. العالم يخلط بين الظاهر والوجود الحقيقي، وبالتالي يعيش في باطل دائم. يتعلم موسى أن الله وحده هو الكائن الحقيقي ولهذا فهو الحق ذاته.

قد يفترض المرء أن كلام إغريغوريوس عن الوجود الحقيقي مؤسس على اسم الله الذي أعلن لموسى عندما يقول الله: "أَهْيَه الَّذِي أَهْيَه". لكن إغريغوريوس لا يذكر أبداً هذا الكلام سواء في العرض الحرفي لحياة موسى أو هنا في تأملاته على القصة. يؤسس إغريغوريوس كل كلامه على الاختبار المرئي لموسى عن العليقة التي تشتعل دون أن تحترق. لا بد أن إعلان اسم الله في هذه القصة قد أثر على فكر إغريغوريوس، لكن ما يقوله فعلياً يبدو أنه مبني على منظر العليقة. الحواس أدركت عليقة مشتعلة. وهذا يستدعي أن تحترق وتلتهمها النيران، لكن العليقة لا تلتهم. لذلك هناك حقيقة أعلى ظهرت هنا، شيء يظل كما هو

ولا يتغير، هذا الشيء يسميه إغريغوريوس "الوجود الحقيقي الصحيح" (حياة موسى 2: 52).⁽¹⁴⁾

ومع ذلك فالعليقة التي اختار الله أن يعلن ذاته فيها لموسى، كانت عليقة عادية ملموسة. في عقل إغريغوريوس هذا الإعلان الإلهي، الإعلان عن الحقيقة ذاتها، في عليقة ملموسة يستبق إعلاننا لاحقاً لله نرى فيه نور الله، ليس في عليقة مشتعلة، ولكن في الإنسان يسوع المسيح، الذي وصفه إغريغوريوس بـ "الجسد المليء بالأشواك" (حياة موسى 2: 26). وبتكليف قصة موسى على الهدف من عرضه للطريق نحو الكمال في حياة الفضيلة، أبرز إغريغوريوس في هذه المرحلة المبكرة من حياة موسى أن الإدراك الصحيح لله وإعلانه عن ذاته في المسيح هو أمر أساسي للحياة الفاضلة. الحياة الفاضلة تعتمد على الفهم الصحيح لله الذي هو الحق.

في قصة الضربات على المصريين يرى إغريغوريوس فرصة لاستكشاف الدور الهام الذي يلعبه الاختيار البشري الحر في الحياة الفاضلة. نرى هنا بوضوح الانتقائية التي وعد إغريغوريوس أن يتبعها في معالجته لقصة موسى. فهو لا يناقش كل ضربة، لكنه ينتقي الضربات التي يظن أنها ستمكنه من صياغة الفكرة التي يود التأكيد عليها في مقالته. ويتم المرور على الضربات الأخرى في عرض موجز، ويشير بأن قراءه سيمكنهم تتبع نفس النهج على تلك الضربات بأنفسهم (حياة موسى 2: 85).

¹⁴ هذه العبارة تمثل وسيلة يستخدمها إغريغوريوس للإشارة إلى الله. كل شيء موجود، أو لديه "كينونة" يستمد وجوده أو "كينونته" من "الوجود الحقيقي"، الذي هو الله. هي طريقة أخرى لقول إن كل شيء يعتمد على الله، لكن الله نفسه لا يعتمد على شيء لأنه هو "الوجود" بذاته.

عندما يتناول إغريغوريوس الضربات، فهو يذكر أولاً خداع إبليس كما يبدو في قدرة السحرة المصريين على تقليد معجزات موسى الأولى بحيلهم الخاصة؛ حتى أن فرعون والمصريين كانوا قادرين على رفض مطالب موسى. هذا يتفق مع ما لاحظناه سابقاً في خبرة موسى عن العليقة المشتعلة. ذكر إغريغوريوس هنا أن العالم يخلط المظاهر بالحقيقة. الذين أظهروا قبولاً استناروا بالحق، والعنيدون ظلوا في "ظلمة الجهل". الفئة الأولى أشار إليهم "بالعبرانيين" والفئة الأخرى "بالمصريين". هاتان الفئتان يعملان كرمزين لحياة الفضيلة والتقوى والحق، وحياة الشر والإثم والباطل.

الحياتان العبرية والمصرية تظهران متقابلتين بشكل واضح في ضربة الضفادع- وهي برمائية قبيحة الشكل ومزجة الصوت ورديفة الرائحة، "ودخلت بيوت المصريين وأسرتهن ومخازنهم، لكنها... لم تؤثر على حياة العبرانيين". يستخدم إغريغوريوس الضفادع والتي يرتبط وجودها بـ "الوحل القذر" كرموز "للحياة المستسيحة والمنحطة"، ويقول إن من يحيا هذه الحياة هو ثنائي الصفة (مثل البرمائيات)، أي إنسان بالطبيعة لكنه يصير "حيواناً بالشهوة" (حياة موسى 2: 68).

ثم يثير إغريغوريوس بوضوح قضية حرية الإرادة البشرية عند تعامله مع الكلام عن أن الله قسى قلب فرعون (خر 9: 12). كيف لفرعون أن يتحمل مسؤولية عناده إذا كان الله قد جعله عنيداً؟ يجد إغريغوريوس إجابة لهذا السؤال في تأكيد بولس أن الله قد أسلم البعض إلى "شهوات منحجلة" لأنهم لم يعترفوا بالله (رو 1: 26، 27). وعندما ننسب أفعال فرعون

لله، فإن هذا سيمحي الخط الفاصل بين الفضيلة والشر. بل إن فشل فرعون في الاعتراف بالله هو ما يُبنى عليه التأكيد في خر9: 12. ثم يطبق إغريغوريوس هذا الفهم على ضربة الظلام على كل المصريين بينما كان العبرانيون يتمتعون بنور الشمس. السبب في أن البعض في الظلمة بينما البعض الآخر في النور لا يرجع إلى قوة إلهية. فكيفية استخدامنا لحرية الإرادة هي مصدر ضرباتنا الخاصة (حياة موسى 2: 73، 80-88).

موت أبكار كل المصريين يحفز إغريغوريوس للتحدث عن عدل الله. إذا قُتل الأطفال بسبب ظلم والديهم، فكيف لا يتعارض هذا مع تأكيد حزقيال بأن "الابن لا يعاني بسبب خطايا أبيه"؟ لا يجد إغريغوريوس أيّ حلّ لهذه الإشكالية سوى أن يفترض أن موسى أراد أن يعلم شيئاً رمزياً (تبولجياً) من خلال هذا الحدث. ما يعلمه موسى هو كالتالي: المرء الذي يريد أن يعيش بالفضيلة لا بد أن يحطم بدايات الشر تمامًا بمجرد أن يدركها. وهذا ما يفسره تعليم يسوع بأن الغضب هو بداية القتل والشهوة هي بداية الزنا (مت5: 21-22، 28). وبتحطيم الغضب والشهوة وكل الشهوات الشريرة الأخرى بمجرد ظهورها، فإن تبعاتها لن يُسمح لها بالظهور (حياة موسى 2: 91، 92-94).

أصبح عبور البحر رمزًا شائعًا للمعمودية المسيحية بعدما فسّره بولس هكذا (1كو10: 2). يتبع إغريغوريوس هذا التقليد. جيش فرعون الذي يتبع الشعب إلى البحر وهلك يمثل بالنسبة لإغريغوريوس الشهوات التي تستعبد البشرية. والإنسان الذي نال المعمودية لا بد أن يحرص على ألا يسمح لأي من هذه

الشهوات أن تنجو من الماء خشية استمرار العبودية. يؤكد إغريغوريوس هنا بالربط مع تأكده السابق على تحطيم "بدايات الشر"، أننا في الماء يجب أن نمت كلاً من ميول الذهن الفاسدة والأعمال التي تصدر عنها (حياة موسى 2: 125).

عندما يأتي إغريغوريوس إلى الأماكن التي حلَّ فيها بنو إسرائيل في البرية فهو يُمارس مرة أخرى الانتقائية في معالجته، ويترك قصص الأماكن الأخرى للمجتهدين من قرائه ليدرسوها متبعين نقاطه الاسترشادية. ومعالجته للمكان الأول الذي حلوا فيه تُظهر كيف تتقدّم خطته من حدث إلى آخر في حياة موسى. بعد عبور البحر يرتحل بنو إسرائيل لمدة 3 أيام في البرية. ثم يجدون ماءً لكنهم لا يقدرّون أن يشربوا منه بسبب مرارته. يقوم موسى بتحلية الماء بالقاء خشبة في الماء حسب أمر الرب. يفهم إغريغوريوس هذا الاختبار بأنه يمثل ما يختبره الكثيرون بعد معموديتهم. بعد ترك الملذات المصرية خلفهم، تبدو الحياة مرةً في البداية بالنسبة لهم. ثم يقول إغريغوريوس إن الخشبة الملقاة في الماء هي القيامة، والتي بدأت بخشبة الصليب، وبمجرد أن "يقبل المرء سر القيامة... فإن حياة الفضلية، التي صارت حلوة برجاء الأمور العتيدة" تصبح أحلى مذاقاً من كل الملذات التي تُركت وراءنا (حياة موسى 2: 135، 132).

يشكّل اختبار موسى على جبل سيناء أهم النقاط المحورية في مقالة إغريغوريوس. هذا الحدث يمثل تقارباً استثنائياً بين موسى والله. البعض يمكنه الحصول على هذه الخبرة بالرغم من رؤية الجميع لها كهدف أخير لحياة الفضيلة. هذا مبني على قصة سفر الخروج حيث مُنع الجميع باستثناء موسى من لمس الجبل (خر 19:

12). وبينما وقف جميع الشعب بعيداً، "أماً موسى فأقترَبَ ألى الضَّبَابِ حَيْثُ كَانَ اللهُ" (خر 20: 21). يعتقد إغريغوريوس أن هذه العبارة بها المفتاح لفهم كل من طبيعة الله وتقدُّمَ الذهن البشري في محاولته لمعرفة الله. بالنسبة لإغريغوريوس يختبر المرء أولاً المعرفة الدينية كنور، في مقابل الظلمة التي كان يعيش فيها قبلاً، لكن بينما يتقدم الذهن ويخترق أعماق أكثر داخل سر رغبته في معرفة الله، فإنه في النهاية يدرك الله في الضباب، لأن الله غير مرئي ولا يُسبر غوره. فتنحول الرؤية المرجوة إلى عدم رؤية، لأن معرفة ماهية الله "لا يمكن الوصول إليها ليس من قبل البشر فقط، بل كل الكائنات العاقلة. لذلك عندما نرى موسى في المعرفة، أعلن أنه رأى الله في الضباب، بمعنى أنه قد أدرك أن ما هو إلهي يتجاوز كل معرفة وإدراك العقل. ما رآه موسى على الجبل هو الله الكلمة، لذا تعلم (من خلال الوصايا) أن الحياة الفاضلة تتألف من الاعتقاد الصحيح والسلوك الصحيح (حياة موسى 2: 16-66). هذا كلام واضح لما كان غامضاً في تأملات إغريغوريوس عن الرؤية الإلهية (الثيوفانيا) في العليقة المشتعلة: الحياة الفاضلة تعتمد على الفهم الصحيح لله.

يتبع إغريغوريوس ترتيب قصة موسى إلى حد كبير كما وردت في نص سفر الخروج، لأنه يؤمن أن هذا التابع له دلالة في تحديد مراحل تقدُّم النفس. في خروج 33 يصعد موسى مرةً أخرى على الجبل ويطلب أن يرى مجد الله. يعتقد إغريغوريوس أن هذا الطلب مثير للانتباه بسبب كل ما حصل عليه موسى بالفعل في علاقته مع الرب. هذا الطلب يشير له بأنه لا توجد نقطة توقف في حياة الفضيلة، ولا يوجد مستوى من التحصيل يشعر

فيه المرء بالاكْتفاء ويتوقف عن التقدّم إلى الأمام. المجهودات السابقة للنفس في الفضيلة تزيد من قدرتها على النمو، مثلما تقوي التدريبات الرياضية الجسد. إن السعي للفضيلة بلا نهاية. ”الرجاء دائماً.. يشعل الرغبة في الخفيات من خلال ما يُرى باستمرار“. سُمح لموسى أن يرى من وراء الله. بالنسبة لإغريغوريوس هذا معناه أنه سُمح له أن يتبع الله، ”لأن اتباع الله حيثما يقودك معناه أن تنظر الله“. الرغبة في رؤية أو معرفة الله تجد تحقيقها الكامل في اتباع الله، وهو تشبيه في الكتاب المقدس يعني إطاعة الله. لكي ترى وجه الله فهذا معناه أن تكون أمامه وفي مواجهته، وهذا يعني أنك تقاومه. ”كما يشهد الصوت الإلهي بأنه لا يستطيع الإنسان أن يرى وجه الرب ويعيش“ (حياة موسى 2: 219-55).

وعلى الفور بعد الكلام عن موسى في خروج 33، يحكي إغريغوريوس عن قصة حسد مريم وهارون لموسى في سفر العدد 12. الفكرة من وراء هذه القفزة هو أن القصة الواردة في سفر العدد 12 توضح أهمية الاستنتاج الذي وصل إليه في النقاش الذي حدث على خروج 33. عندما حسدت مريم وهارون موسى وتكلموا ضده، واجههم الله مباشرة وضرب مريم بالبرص. يتجاوب موسى بالصلاة من أجل شفاء مريم. فيقول إغريغوريوس أن هذا يُظهر الارتفاع العظيم الذي وصل إليه موسى في حياة الفضيلة. موسى لا يدافع عن نفسه، لكنه يتشفع لمن أهانوه. يلاحظ إغريغوريوس أن موسى ”ما كان ليفعل هذا لو لم يكن خلف الرب، الذي أظهر له ظهره كمرشد آمن للفضيلة“ (حياة موسى 2: 256-63).

لا يستمر النقاش حول موسى أكثر من هذه النقطة. ينتقل إغريغوريوس بسرعة إلى قصة موت موسى في تثنية 34، حيث يُشار لموسى بصفة عبد الرب. ويعتبر إغريغوريوس نسب هذا اللقب أعظم إنجازات موسى. ويسأل: "ماذا تعلمنا ذلك؟ يعلمنا ذلك أن لا يكون لنا في هذه الحياة إلا هدف واحد، ويسأل: وهو أن ندعى خدام الله بفضل الحياة التي نعيشها" (حياة موسى 2: 15-314).

إعادة تصوّر الماضي الكتابي: تلخيص

يعيد إغريغوريوس تصوّر حوادث الخروج بشكل يختلف قليلاً عن أوريجانوس. كلاهما يؤمن أن الأحداث تتضمن معانٍ تتجاوز بكثير الأحداث ذاتها، معانٍ تلمس حياتها الخاصة وحياة معاصريها. ومع ذلك كان لإغريغوريوس هدف وحيد ثابت تسيّر نحوه عملية إعادة تصوّره. هذا الهدف يقود فكره في إعادة تصوّر الأحداث؛ فهو لا يلجأ لحوادث في حياة موسى لا يرى أنها تساهم بشكل مباشر في تحقيق هذا الهدف. إنه يثبت عينيه على ما يسميه الكتاب الإغريق (skopos) أو الهدف من المقالة، ولا يميل عن المسار الذي يقود إلى هذا الهدف.

تعتمد طريقة يوحنا البشير وأوريجانوس وإغريغوريوس النصي في قراءة قصص العهد القديم على افتراض أن بعض الأحداث التاريخية هي رموز أو مثال، كما يقول بولس في كورنثوس الأولى 10: 11. عندما يحكي يوحنا عن استخدام يسوع لقصة المن ليظهر أنه خبز الحياة، يعيد يوحنا تصوّر حدث تاريخي يشير إلى أبعد من ذاته إلى شيء أعظم. عندما يقرأ

أوريجانوس الصعوبات التي اختبرها بنو إسرائيل في البرية بعد هروبهم من مصر كوصف للصراع الذي يجتازه الإنسان المسيحي بعد المعمودية، فهو يقرأ القصة الكتابية كقصة رمزية. وعندما يتعامل إغريغوريوس النيصي مع الأحداث البارزة في حياة موسى كمرحلة للتقدم في اكتساب شخصية الخادم المسيحي الحقيقي، فهو يعيد تصوّر المضامين الأوسع لأحداث تاريخية محددة.

القراءة الرمزية للعهد القديم لم تحظ بأي تفضيل من معظم شراح الكتاب المقدس في العصر الحديث. ومع ذلك، فهي طريقة يوظفها الوعاظ كثيرًا، حتى وإن لم يدركوا ذلك، عندما يستخلصون تطبيقات من نصوص العهد القديم في وعظهم. عندما قدمت مسودة مبكرة لهذا الفصل كحاضرة عامة، أشار أحد الزملاء كان مُدرّسًا لفن الوعظ بأنني كنتُ أصف مهمة الواعظ المعاصر. وقال لا يجب أن يفهم الواعظ النص الكتابي ويكون أمينًا في قراءته فقط، لكنه يجب أن يعيد تصوّر النص في السياق المعاصر. وأنا أشك أن هناك بعضًا من الوعاظ قد تعلموا بالفعل أي شيء من هذا في دراساتهم عن العهد القديم في كلية اللاهوت. ولو تلقوا هذا النوع من التعليم، فعلى الأرجح من خلال القسم الخاص بعلم الوعظ وليس القسم الخاص بالكتاب المقدس. ومع ذلك هناك اتصال كما يبين هذا الفصل بين التفسير الكتابي للآباء وتفسير القصص الكتابية داخل الكتاب المقدس ذاته. النوع الأخير يمكن أن نجده في التفسيرات النبوية لأحداث كتابية سابقة في العهد القديم وكذلك في تفسيرات قديمها كتاب متعددون من كتاب أسفار العهد الجديد لنصوص من العهد القديم.

إن إرث مرحلة ما بعد التنوير، وصولاً إلى ما بعد الإصلاح، في مجال الدراسات الكتابية للعهد القديم ينص على أن "التاريخ" لابد أن يكون عنصرًا حاكمًا. السؤال الذي لابد أن نجيب عليه هو ما الذي حدث فعليًا. هذه المقاربة تلغي 1600 عام من تاريخ الشرح المسيحي، والأهم من ذلك لدراستنا الحالية، فإنها تلقي جانبًا عمل المفسرين الأوائل للكتاب المقدس كشيء غير وثيق الصلة بنا. إن المفسرين الأوائل بدءًا من الرسل قد آمنوا أن نص العهد القديم يشير لأمر تتجاوز المعلومات التاريخية التي يوصلها. وسواء أشرنا إلى هذه الأمور بكلمة رموز أو مثال (types)، فإن الأحداث الكبرى للعهد القديم مثل الخروج والته في البرية والحياة في أرض الموعد كان يُنظر إليها على أنها تعلمنا أمورًا لم تحدث بعد، وكذلك تعرّفنا بما حدث بالفعل.

هذا لا يعني أننا لا ينبغي أن ننقب عن التاريخ في نصوص العهد القديم. لكن بالنسبة لراعي الكنيسة فإن هذه الفوائد المستمدة من هذا التنقيب هي فوائد محدودة. يحتاج راعي الكنيسة أن ينخرط أيضًا، في المقام الأول، في نوعية القراءة التأملية للعهد القديم التي وظفها المفسرون الأوائل. هذا يتطلب العيش مع قصص العهد القديم بالأسلوب الذي سأنقشه في الفصل السادس. هذا يتطلب التأمل في القصص في ضوء ما نعرفه عن المسيح من العهد الجديد، وفي ضوء خبرتنا المسيحية أيضًا. لقد انتقد الشاعر الفيكتوري "جيرارد مانلي هوبكنز" مرةً بسبب الأمور الغامضة الكثيرة في أسلوب كتابته. فدافع عن نفسه بأن قال إنه إذا بذل القراء بعض المجهود سيجدون أن معظم الأمور الغامضة "تتفجر" بالمعاني.⁽¹⁵⁾ أعمال المفسرين الأوائل التي تعرضنا لها في

¹⁵ "Editor's Preface to Notes. Hopkins, Gerard Manley. 1918"

هذا الفصل تشير إلى أن القارئ الحريص والمتأمل في قصص العهد القديم الذي يحاول إعادة تصوّر مضامين هذه القصص على الحياة المسيحية المعاصرة سيختبر هذا التفجّر بالمعاني.

Poems,” <http://www.bartleby.com/122/101.html>; cf. W. H. Gardner, “Introduction,” in *Gerard Manley Hopkins: Poems and Prose*, ed. W. H. Gardner (Middlesex, UK: Penguin, 1983), xiv-xv.

4

رسالة الإنجيل في الأنبياء

”بُولُسُ . . . الْمُفْرَزُ لِإِنْجِيلِ اللَّهِ، الَّذِي سَبَقَ فَوَعَدَ بِهِ بِأَنْبِيَائِهِ
فِي الْكُتُبِ الْمَقْدَسَةِ“
(رومية ١: ١-٢)

كانت الكتابات النبوية هي الأساس الذي بنى عليه المسيحيين الأوائل مفهوم عن المسيح. حيث كان يُعتقد أن طبيعة المسيح وأسلوب حياته وعمله وموته وقيامته وتمجيده كلها موصوفة في الكتابات النبوية. وبينما صارح المسيحيون الأوائل مع الناموس، كما رأينا في الفصل الثاني، لكنهم وجدوا متعة خاصة في أسفار الأنبياء. يقول جيروم عن إشعياء ”يبدو لي أنه يكتب إنجيلاً وليس نبوة“، ويضيف أن داود ”يجعل صدى المسيح يتردد من خلال قيثارته“ (رسالة 53: 8).

اعتبر الآباء نصوصاً كثيرة في العهد القديم على أنها نصوص نبوية تقع خارج القائمة الحالية التي نسميها الأسفار النبوية. وفعلاً هذا لأنهم آمنوا أن كتاب هذه الأسفار تلقوا إلهاماً نبوياً. موسى على سبيل المثال كان يُعتبر نبياً وكذلك مُشرِّعاً. النصوص مثل

تكوين 49: 10، والعدد 24: 17، كانت تعتبر نبوات عن المسيح أعلنها موسى. يندرج تحت هذا إلى حد ما الكلام النبوي الأكثر وضوحًا الذي يقوله موسى في تثنية 18: 15-19. ومع ذلك، كان داود هو مَنْ أُعْتَبِرَ النبي المتميز. وكان المسيح كثيرًا ما يُنظر إليه باعتباره المتكلم الفعلي في مزامير داود. التقليد الخاص بـ داود وموسى كانبيا نجاهه بالفعل في كتابات العهد الجديد (مثال: مر 12: 36؛ لو 24: 27، 44؛ يو 1: 45؛ 5: 46، أع 1: 16؛ 2: 29-30؛ 3: 22؛ 4: 25). كذلك اعتبر المجتمع اليهودي قبل المسيحية في قرمان أن داود تحدث نبويًا (11Q527)، وكانوا يرون أيضًا أن الله تحدث من خلال موسى كما لو كان ملاكًا (4Q377).

رأى المسيحيون الأوائل إشارات عن المسيح في نقاط كثيرة فرعية في أسفار الأنبياء. ومع ذلك أجمعوا على عدد من النصوص الرئيسية في وقت مبكر جدًا، واعتبروها أساس فهمهم للمسيح. هذه النصوص كان يتكرر ذكرها بين العديد من الكتاب المسيحيين في القرون الأربعة الأولى للكنيسة. يُفترض في المعتاد أن هذه النصوص الشائعة من العهد القديم تم تجميعها في أكثر من كتاب يُشار إليها اليوم بـ "الشهادات Testimonies"، وهذه الكتب التي تضم هذه الشهادات شكلت المصادر التي أخذ عنها الآباء المبكرون على الأقل اقتباساتهم.⁽¹⁾ بلا شك كان

¹ Rendel Harris, Testimonies, Part 1 (Cambridge: Cambridge University Press, 1916), and Part 2 (Cambridge: Cambridge University Press, 1920),

هذان المرجعان قداما أقوى الحجج لهذه الرأي. يزعم هاريس أنه كان هناك كتاب واحد فقط لهذه "الشهادات"، لكن جرى تعديلات على هذه الفكرة بمرور السنوات. كما يزعم أن هذا العمل كان أول مؤلف مسيحي فعلي. بينما يشير Beskow في كتابه (Rex Gloria: The Kingship of Christ in the Early Church [Uppsala: Almqvist &

السبب الأول وراء تجميع مثل هذه النصوص هو استخدامها في مناظرة اليهود بشأن يسوع كمسيًا منتظر في الأسفار اليهودية. ومع ذلك معظم هذه النصوص كانت تُذكر أيضًا كنبوءات مسيانية في الأدب اليهودي في نفس الفترة. أوضح "بير بيسكاو" Per Beskow أن هذه الأجواء من الصراع بين اليهود والمسيحيين لم تمنع كل منهما من الاستقاء من مخزون مشترك من النصوص.

ويقول: "بل على العكس انتقلت النصوص المسيانية الرئيسية إلى الكنيسة التي اعتقدت أن هذه النبوءات قد تحققت في يسوع المسيح". ويذكر بيسكاو ما ورد في عدد 24: 17؛ إذ كان المسيحيون الأوائل -كما سنرى لاحقًا- يطبقونها على المسيح كمثل لتلك النصوص. كما وُجد نفس النص في قائمة نصوص مسيانية وضعها اليهود في قران (4Q175).⁽²⁾ في هذا الفصل سنناقش كيف فهم آباء الكنيسة هذه النصوص النبوية المحورية، وبقدر الإمكان سنضع ذلك في مقابل التفسير الذي وضعه اليهود لهذه النصوص. فبرغم أن اليهود والمسيحيين كثيرًا ما طبقوا نفس النصوص على المسيًا، لكنهما كثيرًا ما استمدوا معانٍ مختلفة من هذه النصوص، وبالتالي كانت لهم آراء مختلفة عن المسيًا.

Wiksells Boktrycheri AB, 1962], (77 أن إصرار هاريس على وجود كتاب وحيد لهذه الشهادات، وتاريخه المبكر جدًا، لا يحظى بقبول عام، لكن الكثيرين يقبلون بشكل مُعدل لحجته. هؤلاء الكثيرون لا يقرون بوجود كتاب وحيد كبير لهذه الشهادات، بل تجميعات متعددة أصغر في الحجم لهذه الشهادات. لم يبقَ أيٌّ من هذه التجميعات التي قام بها المسيحيون اليوم باستثناء شهادات كبريانوس (Testimonia of Cyprian) والتي تم تأليفها في القرن الثالث. ومع ذلك يوضح Beskow أن قائمة الشهادات المسيانية الواردة في كتابات قران (751Q4) جعلت "من وجود مثل هذه النصوص في المسيحية داخل حدود الاحتمالات المعقولة". (Rex Gloriae, 77).

² Beskow, Rex Gloria, 80-81.

آمن مفسري العهد القديم من المسيحيون الأوائل بأن اختيار النصوص التي يناقشونها ومعاني تلك النصوص يرجع إلى الرسل ثم إلى المسيح شخصيًا. هذا الرأي نجده مبكرًا جدًا في إنجيل لوقا، حيث تُنسب ليسوع هذه الكلمات: ”هَذَا هُوَ الْكَلَامُ الَّذِي كَلَّمْتُمْ بِهِ وَأَنَا بَعْدُ مَعَكُمْ: أَنَّهُ لَا بُدَّ أَنْ يَتِمَّ جَمِيعُ مَا هُوَ مَكْتُوبٌ عَنِّي فِي نَامُوسِ مُوسَى وَالْأَنْبِيَاءِ وَالْمَزَامِيرِ. حِينَئِذٍ فَتَحَّ ذَهْنُهُمْ لِيَفْهَمُوا الْكُتُبَ“ (لوقا 24: 44-45، قارن أيضًا 24: 27). ثم نجد أقدم قائمة ونقاش حول نصوص من العهد القديم فهتت كتبوات عن المسيح ترجع إلى يوستين، الذي كتب في منتصف القرن الثاني.⁽³⁾ كان يوستين مقتنعًا بأن شرحه للنصوص النبوية يحدو حدو الرسل الذين حصلوا على فهم هذه النصوص من المسيح القائم من الأموات.⁽⁴⁾ وتُبْنَى قناعة يوستين هذه على الآيات السابقة المقتبسة من إنجيل لوقا (الحوار مع تريفو 76: 6، 53: 5، الدفاع الأول 50: 12).

٣ المؤلف الضائع لأرسطو من بيلا (Aristo of Pella) بعنوان ”حوار ياسون وبابسكوس“ (The Dialogue of Jason and Papiscus) يرجع تاريخه إلى ما قبل أعمال يوستين، ويظهر أنه يحتوي على نقاش حول النصوص النبوية المتعلقة بالمسيح والإنجيل.

See Adolf Von Harnack, Die Uberlieferung der griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts in der alten Kirche unde im Mittelalter 1.1.2, Texte und Untersuchungen 1 (Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1883), 115-30; and A. Lukyn Williams, Adversus Judaeos (Cambridge: Cambridge University Press, 1935), 28-30.

⁴ See the excellent discussion in Oscar Skarsaune, The Proof from prophecy: A Study in Justin Martyr's Proof-Text Tradition: Text-Type, Provenance, Theological Profile, Supplements to Novum Testamentum 56 (Leiden: Brill, 1987), 11-13, 256-59; cf. Jack T. Sanders, "The Prophetic Use of the Scriptures in Luke-Acts," in Early Jewish and Christian Exegesis: Studies in Memory of William Hugh Brownlee, ed. C. A. Evans and W. F. Stinespring (Atlanta: Scholars Press, 1987), 193-95.

حُجة المسيحيين الأوائل: "برهان النبوة"

في بدايات القرن العشرين قام عالم ألماني يُدعى (A. F. Von Ungern-Sternberg) بدراسة تفصيلية عن الاستخدام المسيحي لنبوات العهد القديم كإثبات على أن يسوع هو المسيح وأن إنجيل المسيح يرقى عن ناموس موسى.⁽⁵⁾ كان هذا العالم "ستيرنبرج" قادرًا على أن يبيّن بشكل مقنع وجود مجموعة مشتركة من النصوص النبوية بُنيت عليها الأفكار الأساسية للإيمان المسيحي منذ زمن يوستين في منتصف القرن الثاني إلى زمن يوسابيوس في القرن الرابع. لذلك زعم أن "عناصر" هذا البرهان النبوي موجودة بالفعل في العهد الجديد. واستنتج من هذا أن هناك اتساقًا في البرهان النبوي الذي استخدمته الكنيسة في مدة تتجاوز أكثر من 250 سنة تمتد من 50م تقريبًا إلى 315م. ويذكر أيضًا أن أدلوف فان هرنالك، وهو مؤرخ كنسي شهير، قد أكد على أن بعض الأمور قد انتقلت مباشرة من زمن الرسل إلى الكنيسة الأولى كما هو الحال فيما يُسمى بـ "برهان النبوة" (The Proof from Prophecy)⁽⁶⁾.

استخدم آباء الكنيسة هذه النصوص المشار إليها بـ "برهان النبوة" في ثلاث مناسبات عامة؛ المناسبة الأولى في الجدل مع اليهود حول مسيانية يسوع الناصري، كما ذكرنا سابقًا. المناسبة الثانية تمثلت في صراع الكنيسة ضد ماركيون وأتباعه، وهو ما ناقشناه في الفصل الثاني. كان ماركيون ضد اليهود، لكنّ آراءه

⁵ A. F. von Ungern-Sternberg, *Der traditionelle alttestamentliche Schriftbeweis "De Christo" und "De Evangelio" in der alten Kirche bis zur Zeit Eusebs von Caesarea* (Halle: Verlag von Max Niemeyer, 1913).

⁶ نفس المرجع السابق، صفحات ٢٩٥-٩٦.

بشأن إمكانية تطبيق النصوص النبوية من العهد القديم على يسوع الناصري كانت تتشابه بدرجة كبيرة مع آراء اليهود. لم يؤمن أن المسيح الذي أعلنه الإنجيل وبشّر به بولس هو المسيح المنتظر في العهد القديم. بالنسبة لما يكون كان مسيح العهد الجديد يمثل إلهًا مختلفًا عن الإله الذي يتحدث عنه العهد القديم. السياق الثالث لاستخدام آباء الكنيسة لنصوص "برهان النبوة" هو تطوير وتأسيس العقيدة المسيحية ذاتها. أمّا كتاب إيريناؤس بعنوانه "شرح الكرازة الرسوليّة" (Proof of the Apostolic Preaching) فيُظهر أنه في العقد الأخير من القرن الثاني كانت لا تزال تُستخدم هذه النصوص النبوية من العهد القديم على نطاق أكثر اتساعًا من نصوص العهد الجديد لتعليم المسيحيين عن العقائد المسيحية الأساسية.⁽⁷⁾ واستمرّ الكثيرون من آباء الكنيسة اللاحقين في استخدامها بنفس الأسلوب. يذكر أحد الدارسين أنه في القرن الرابع اعتبر يوسابيوس برهان النبوة أنه يشكّل "أقوى برهان على صحة المسيحية وأكثرها حسماً".⁽⁸⁾

هذا الفصل من كتابنا يدور حول هذه النقاط الستة التي استُخدمت "برهان النبوة" لتأكيداتها وإثباتها: 1- ألوهية المسيح ووجوده السابق. 2- التجسّد (بما في ذلك زمن ظهور المسيح، وميلاده من عذراء، ومكان ولادته). 3- خدمة المسيح في الشفاء من الأمراض. 4- آلام المسيح وموته. 5- المسيح وتمجيده. 6- دعوة الأمم.⁽⁹⁾ شكّلت هذه الموضوعات أساسات

⁷ نفس المرجع الثاني، صفحات ٢٧-٢٨، وأيضًا (Harris, Testimonies, ١:٦٣).

⁸ Aryeh Kofsky, *Eusebius of Caesarea against Paganism* (Leiden: Brill, 2002), 75.

⁹ هذا الإطار مستمد من الاستنتاجات التي تم التوصل إليها في دراسات "سترنبيرج" على برهان النبوة بشكل عام (Schriftbeweis, ٢٧, ١٩٧).

العقيدة المسيحية. ووجدها المسيحيون الأوائل مشروحة في تعاليم الأنبياء. وآمنوا أن هذه النصوص النبوية في الواقع تفسّر الأحداث الواردة في حياة يسوع الناصري وأعطتها دلالات أبدية في الخطة الإلهية لخلاص العالم.

الهوية المسيح ووجوده السابق

هل كان المجتمع اليهودي المعاصر لزمن المسيح ينتظر مسيًّا ذا طبيعة إلهية وله وجود سابق؟

من الصعب أن نجزم بأن اليهود في زمن آباء الكنيسة كانوا يعتقدون أن المسيا الذي ينتظرونه هو ذو طبيعة إلهية وله وجود سابق. يظهر أن اليهودية في الحقبة السابقة للمسيحية كانت ترى في المسيا مجرد إنسان ينحدر من بيت داود.⁽¹⁰⁾ الدلائل، وهي ليست شاملة، تشير بأنه في زمن المسيح وحتى القرن الأول كان بعض اليهود على الأقل يعتقدون بمسيًّا نازل من السماء وله وجود سابق، لكن هذه الفكرة هُجرت فيما بعد ربما كرد فعل للنظرة المسيحيّة.

تحدث وثيقة يهودية ترجع إلى القرن الأول الميلادي معروفة بـ "أمثال أخنوخ" (Similitudes of Enoch) عن ابن الإنسان صاحب الشخصية الساموية الذي له وجود سابق باعتباره

٢٠٤-٢٢١، ٥-٢٢) ومن دراسات "سكارسون" Skrasaune على استخدام يوستين لبرهان النبوة (Proof from Prophecy, 139, 260). يقسم سترنبرج تحليله للنصوص بين ما يتعلق بشكل مباشر بالمسيح وما يتعلق بشكل عام بالجدل حول الإنجيل في مقابل الناموس. لقد أخذت فقط ما يتعلق بالمسيح، لأننا تعرضنا سابقًا لمسألة الناموس في الفصل الثاني ومع ذلك أضفت من الفئة الثانية ما يتعلق بدعوة الأمم؛ لأن هذا استخدمه كثيرون من آباء الكنيسة كبرهان على أن يسوع الناصري هو المسيا.¹⁰ Emil Schurer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ* (175 B.C.- A. D. 135), rev. and ed. Geza vermes, Fergus Millar, and Mathew Black, vol. 2 (Edinburgh: T&T Clark, 1986), 518-19.

شخصية مسيانية. وتقول الوثيقة إن ابن الإنسان "أعطي اسمًا... حتى قبل خلق الشمس والقمر، وقبل خلق النجوم" (سفر أخنوخ الأول 48: 2-3).⁽¹¹⁾ وربما كان كاتب هذا الكلام يتأمل في مزمور 72: 17، والذي يشير إلى "اسم" وأعمال تصلح أن تكون أساسًا للتعليم عن وجود سماوي مسبق للمسيح كما نراه في الفكر المسيحي اللاحق.

اختلف العلماء اختلافًا شديدًا حول ما يشير إليه هذا النص من سفر أخنوخ الأول عن المعتقدات اليهودية المسيانية. كان العلماء المسيحيون يميلون إلى القول بأن كلمة "اسم" في هذا النص تشير إلى الشخصية الفعلية للمسيح، وبالتالي يثبت النص على الأقل أن بعض اليهود كانوا يعتقدون أن المسيح هو شخصية إلهية وله وجود سابق.⁽¹²⁾ في المقابل يزعم العالم اليهودي "جوزيف كلاوزنر" أنه بين الربيين في القرن الثاني الميلادي لم يوجد أي مفهوم عن "مسيحًا له وجود سابق". وزعم أن الإشارة إلى "اسم" المسيح في هذا السياق قد تشير فقط إلى فكرة المسيح، وليس إلى شخصه الفعلي، بحيث إن نص أخنوخ لا يمكن أن يشير إلى أي شيء أكثر من "فكرة" عن مسيحيًا لها وجود سابق.⁽¹³⁾

¹¹ E. Isaac, "1 (Ethiopic Apocalypse of) Enoch," in *The Old Testament Pseudepigrapha*. Vol. 1, ed. James H. Charlesworth (Garden City, NY: Doubleday, 1983), 35.

¹² See Wilhelm Bousset and Hugo Gressmann, *Die Religion des Judentums im Spät-hellenistischen Zeitalter*. 3rd rev. ed. (Tubingen: Mohr Siebeck, 1966), 263; and Schurer, *History*, 2:519-23.

¹³ Joseph Klausner, *The Messianic Idea in Israel*, trans. W. F. Stinespring (London: Allen and Unwin, 1956), 459, 461; cf. 465-66. For an opposing view from a Jewish Scholar, see Moses Buttenwieser, "Messiah," in *The Jewish Encyclopedia*, vol 8 (New York: KTAV, n.d.), 511; and Samson H. Levey, *The Messiah: An Aramaic Interpretation. The Messianic Exegesis of the Targum* (Cincinnati: Hebrew Union College-Jewish Institute of Religion, 1974), 98.

النصوص النبوية التي استخدمها المسيحيون الأوائل لإثبات الوجود السابق للمسيح

كانت ألوهية المسيح ووجوده السابق⁽¹⁴⁾ عقيدتين مسيحيتين ثابتتين منذ زمن العهد الجديد (مثل: يو: 1: 1-3؛ في 2: 5-7؛ كو 1: 15-17). وفي أواخر القرن الثاني والثالث حُفظت هاتين العقيدتين بقوة في مقابل آراء بعض المسيحيين الذين اعتقدوا أن الله تبنى الإنسان يسوع من أجل عمله الخلاصي في العالم عند معموديته. لكن أوريجانوس أكد في القرن الثالث أن الابن كان له وجود أزلي مع الله الأب. هذا الرأي أصبح عقيدة ثابتة مقبولة (orthodoxy)، وكان يمثل الفكرة الأساسية التي استخدمت في تنفيذ آراء أريوس وأتباعه في مجمع نيقية عام 325م.⁽¹⁵⁾ نتج عن هذا المجمع قانون الإيمان الذي حدّد العقيدة الأرثوذكسية لالهية المسيح والعلاقة الأزلية بين الأب والابن.

لعبت النصوص النبوية من العهد القديم دورًا بارزًا في كل من الجدل بين المسيحيين واليهود على موضوع إلهية المسيح ووجوده السابق، وفي تطوير الفهم المسيحي للمسيح أيضًا. سندرس استخدام ثلاثة من هذه النصوص فيما يلي: مزمو 72: 17، زكريا 6: 12، مزمو 110: 1.

١٤ تُستخدم كلمتي "المسيح" و"المسيّا" بالتبادل، الأولى هي الكلمة اليونانية تعني "مَن هو ممسوح"، والثانية هي الكلمة العبرية لنفس الشيء. استخدم المسيحيون كلمات يونانية بينما استخدم اليهود كلمات عبرية. في هذا الفصل سنستخدم كلمة "المسيح" عند مناقشة وجهات النظر المسيحية وكلمة "المسيّا" عند مناقشة وجهات النظر اليهودية.

¹⁵ See Ronald E. Heine, "Articulating Identity," in *The Cambridge History of the Early Christian Literature*, ed. Frances Young, Lewis Ayres, and Andrew Louth (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 201-6.

فهم المسيحيين واليهود لمزمور 72: 17

”يَكُونُ اسْمُهُ إِلَى الدَّهْرِ. قُدَّامَ الشَّمْسِ يَمْتَدُّ اسْمُهُ،
وَيَبَارَكُونَ بِهِ. كُلُّ أُمَّمِ الأَرْضِ يُطَوِّبُونَهُ“

أشرنا إلى مزمور 72: 17 سابقاً كأحد النصوص التي تقف وراء الحديث عن اسم أزلي في كتاب يهودي مبكر يُسمى بـ ”أمثال أخوخ“. التقاليد اليهودية اللاحقة تربط بوضوح هذه الآية بالمسيح. الترجوم الخاص بالزمير، الذي لا نستطيع تحديد زمن كتابته بدقة، لكنه ليس قبل القرن الرابع الميلادي،⁽¹⁶⁾ يُعامل المزمور بإجماله كمزمور مسيحي. ويترجم الآية 17 كالتالي: ”ليت اسمه يُذكر إلى الأبد، اسمه الذي تحدّد حتى قبل أن تظهر الشمس إلى الوجود“.⁽¹⁷⁾ كما أن مزمور 72: 17 هو أحد سبع نبات مسيحية تُذكر بكثرة في التلمود.⁽¹⁸⁾ كما ذكرت الآية في التلمود البابلي في نقاش حول الأشياء التي خلقت قبل خلق العالم كان من بينها اسم المسيح: ”سبعة أشياء خلقت قبل العالم، وكانت كالتالي: التوراة، التوبة، جنة عدن، جهنم، عرش المجد، الهيكل، واسم المسيح.. اسم المسيح، كما هو مكتوب في (مز 72: 17): ’اسمه سيبقى إلى الأبد، قدام الشمس سيكون اسمه‘“ (b. (19) Pesahim 54a).

¹⁶ See Philip S. Alexander, “Targum, Targumim,” in ABD 6, ed. David Noel Freedman, Gary A. Herion, David F. Graf, and John David Pleins (New York: Doubleday, 1992), 326.

¹⁷ Levey, *Targum*, 117.

¹⁸ Jean- Joseph Brierre-Narbonne, *Exegese Talmudique des propheties messianiques I* (Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1934), 34- 35.

¹⁹ Klausner, *Messianic Idea*, 460; cf. the third or fourth century AD midrash *Genesis Rabbah* 1.4, in H. Freedman, trans., *Genesis*, vol. 1 of *Midrash Rabbah*, ed. H. Freedman and Maurice Simon (London: Soncino Press, 1961), 6.

كما ذكرت الآية في مدراش القرن الرابع الميلادي على المراثي في مناقشة عن الأسماء التي أعطيت للمسيح من مدارس الرابين المتعددة. "قالت مدرسة الراي يَنَّا Jannai: إن اسمه هو 'ينون'- Jinnon؛ لأنه مكتوب: قبل الشمس اسمه 'ينون Jinnon' (مز 72: 17)".⁽²⁰⁾ يوجد هنا تلاعب بالألفاظ في هذه العبارة. الفعل العبري yinnon (تُنطق بنفس نطق Jinnon)⁽²¹⁾ في العبارة الثانية يُعامل كاسم وليس كفعل. وهذا يهدف ربط اسم المسيح باسم يشبه إلى حدٍ ما اسم قائد هذه المدرسة الربينية.

أقدم استخدام مسيحي موثق لمزمور 72: 17 كإشارةٍ إلى المسيح يظهر في حوار يوستين مع تريفو اليهودي الذي كتب في منتصف القرن الثاني. هذا المزمور هو أحد النصوص التي استخدمها الكتاب المسيحيون في القرن الثاني والثالث مثل يوستين وإيريناؤس وترتليان لإثبات إوهية المسيح ووجوده السابق.⁽²²⁾ يشير يوستين بأنه كان هناك جدال بين المسيحيين واليهود حول المشار إليه تحديداً في مزمور 72. ويقول إن اليهود أشاروا بالمزمور إلى سليمان؛ لأن عنوان المزمور ينسبه إلى سليمان. لكن يوستين معبراً عن وجهة النظر المسيحية يقول أن المزمور يشير إلى المسيح. فهو الذي كان "موجوداً قبل الشمس" (مز 72: 17، الحوار مع تريفو 64: 5-7). وفي اقتباس ثانٍ لمزمور 72: 17 يقول يوستين أن المزمور يتنبأ بأن المسيح سيولد "من الرحم قبل الشمس والقمر" (الحوار مع تريفو 76:

²⁰ A. Cohen, trans., *Lamentations*, in vol. 7 of *Midrash Rabbah*, ed. H. Freedman and Maurice Simon (London: Soncino Press, 1961), 138. The comment in the midrash is quoted from the *b. Sanhedrin* 98b.

²¹ وترجم يدوم أو يستمر

²² Ungern-Sternburg, *Schriftbeweis*, 141.

(7). هذا الاقتباس يدمج بين مز 72: 17 ومز 110: 3 حسب الترجمة السبعينية.

يبدأ إيريناؤس إثباته للوجود السابق للمسيح بترجمة غريبة للنص العبري لتكوين 1: 1. لم يكن إيريناؤس يعرف اللغة العبرية، وبالتالي لابد أنه اعتمد على مصدر آخر لتعليقاته. إنه يعامل الفعل العبري "خلق" (بارا- bara) كما لو كان الكلمة الآرامية التي تعني "الابن" (bara)، ويفهم الآية كالتالي: "الابن كان في البدء. ثم خلق الله السموات والأرض".⁽²³⁾ هذا التفسير ربما نشأ من التأمل في يوحنا 1: 1-3، وهذا الشاهد يذكره إيريناؤس تاليًا. ينبغي أن نقارن هذه المنهجية مع منهجية المدرسة الربينية للراي "ينّا" التي ذكرناها سابقًا، التي قالت أن اسم المسيح سيكون "ينون Jinnon" على أساس مز 27: 17. يجد إيريناؤس دعمًا إضافيًا لإثبات الوجود المسبق للمسيح في دمج مز 110: 3 مع مز 72: 17 كما ذكرنا سابقًا: "قبل نجمة الصباح ولدتك" و"اسمك قبل الشمس". ويعلق إيريناؤس "أي قبل

²³ هذا اقتراح Norbert Brox في Irenaus von Lyon, vol 1, Fonts Christiani 8.1, trans. and intro. Norbert Brox (New York: Herder. 1993), 62n22

ويذكر سكارزون Skarsaune (برهان النبوة، 235-36) صياغة مختلفة لكلام إيريناؤس قدمها J. P. Smith في كتاب (Hebrew Christian Midrash in Iren. Epid.43, Biblia 38-1957) قد تعني "في البدء خلق الله (تبارك اسمه!) ابناً، وبعد ذلك خلق السماء والأرض". كان لجيروم فهم لتك 1: 1 الذي يقول أنه مبني على الكلمة العبرية التي تعني "في البدء" (bereshith)، يفهم على أن الآية تعني "في الابن، خلق الله السموات والأرض". ويقول إن هذا التفسير ظهر في "الجدل بين ياسون وبابسكس" (Dispute of Jason and Papiscus) من أعمال أرسطو من بيللا وهو ما فقد، ولكنه يسبق تاريخيًا حوار يوستين مع تريفو. ويقول إن هذا التفسير يرد أيضًا في عمل ترتليان "ضد براكسياس" (Against Praxeas) (5: 1)، وتفسير هيلاري على المزامير (2: 2). (Saint Jerome's Hebrew Questions on Genesis, trans with intro. and commentary by C. T. R. Hayward. OECS [Oxford: Clarendon, 1995], 30, 100-101)

خلق العالم، طالما أن النجوم خلقت في نفس الوقت مع العالم“
(شرح الكرازة الرسوليّة 43).

يهاجم ترتليان وجهة النظر اليهودية وأنصار ماركيون التي تقول بأن مزموّر 72 يشير إلى سليمان. ويقول بأن هناك عبارات في المزمور لا تنطبق إلا على المسيح، وهذا يجب أن يثبت أن المزمور بأجماله يشير إلى المسيح وليس إلى سليمان. إحدى هذه العبارات هي مز 72: 17. يفهم ترتليان أن عبارة ”قُدَّامَ الشَّمْسِ“ تعني ”أن كلمة الله، الذي هو المسيح، كان موجودًا قبل الشمس“ (ضد ماركيون 5: 9: 11-9). ذكرنا سابقًا أن كلاً من إيريناؤس ويوستين دجما مز 110: 3 مع مز 72: 17. أمّا ترتليان فلا يدمج هذه الآيات في هذا الجزء، لكنه يناقش بالفعل مز 72 بعد مناقشة مز 110 مباشرة، وهذا يوحي على الأقل بأنه كان يعرف الارتباط بين المزمورين في الكتابات المسيحية.

النقاش المسيحي على مز 72 حتى وقت متأخر من القرن الرابع يشير إلى أن الجدل حول مَنْ هو المشار إليه تحديداً في المزمور لم يكن قد حُسم بعد. يشير ثيودوريت أسقف قورش أن اليهود استمروا في التمسك بأن المزمور عن سليمان، وأشار إلى أن بعض المسيحيين تبناوا هذا الرأي أيضاً. ويزعم مثل ترتليان تقريباً أن جزءاً كبيراً من المزمور لا يمكن إلا أن ينطبق على المسيح، وبالتالي لا بد أن ينطبق المزمور بأكمله عليه (تفسير على المزامير 72).⁽²⁴⁾ يعطي ثيودوريت مز 72: 17 التفسير المسيحي النموذجي، الذي يفهم أن كلمة ”اسم“ تشير إلى المسيح والتي

²⁴ Theodoret of Cyrus: *Commentary on the Psalms 1-72*, trans. Robert C. Hill, FC 101 (Washington, DC: Catholic University of America Press, 2000), 413.

تجعل وجود المسيح سابقاً لوجود الشمس. كما استخدم مز72:
17 في القرن الرابع للدفاع عن أزلية المسيح في المناظرات
المسيحية العقائدية. يذكر هيلاري أسقف بواتيه هذه الآية في
حُجته ضد المسيحيين من أتباع آريوس الذين أنكروا أزلية
الابن. ويقول أن هذه الآية تثبت أن المسيح يسبق كل الأزمنة
التي تُقاس بواسطة الشمس والقمر (عن الثالث 12: 34).

الصياغة المختلفة لـ زكريا 6: 12 بيد اليهود والمسيحيين

”هُوَذَا الرَّجُلُ «الغُضُّ» اسْمُهُ. وَمِنْ مَكَانِهِ يَنْبُتُ وَيَبْنِي
هَيْكَلَ الرَّبِّ“

يدمج يوستين زكريا 6: 12 مع مزور 72: 17 في مناقشة
مثيرة تُظهر كيف لنصين متفرقين في العهد القديم أن يُجمعا معاً
على أساس كلمة مشتركة في كلا النصين. لقد قام كل من
اليهود والمسيحيين بهذه التريبطات في تفسيراتهم للنصوص.
يقول يوستين: ”اسمه سيرتفع فوق الشمس“ (بحسب الترجمة
التي قرأها يوستين لمز 72: 17)، ثم يضيف: ”ومرة أخرى
اسمه 'الطلع - Rising' كما يقول زكريا“ (زكريا 6: 12، الحوار
مع تريفو 121: 2). هنا قام يوستين، أو المصدر الذي استقى
منه، بتعديلين كبيرين على النص في مز 72: 17، كما يظهر في
الترجمة السبعينية. التعديل الأول، قد وضع كلمة ”فوق“ بدلاً
من كلمة ”قبل“ التي تظهر في السبعينية. التعديل الثاني استخدم
الفعل ”يطلع“ كما يظهر في نص السبعينية لزكريا 6: 12، بدلاً
من الفعل ”يمتد“ في النص السبعيني لمز 72: 17. يبدو أن كلا
التعديلين كان يهدف تقريب الآية إلى الاسم ”الطلع Rising“

الذي يرد في نص زكريا 6: 12 في السبعينية. الفعل والاسم في زكريا 6: 12 يشقان من نفس الجذر في اليونانية، وكلمة "فوق" ربما ظن أنها أكثر ملائمة لفكرة "الطلوع" (Rising).

هناك علاقة مماثلة بين الاسم والفعل الرئيسيين في النص العبري لزكريا 6: 12، لكن هنا الكلمتان العبريتان تمثلان تشبيهاً مُستمدًا من الزراعة. النص العبري يشير إلى اسم الرجل بـ "التَّبْتُ" أو "الغصن أو الفرع" ويقول إنه "سينبت". الفعل والاسم المستخدمان في الترجمة السبعينية اليونانية يمكن أن يُستخدما للتعبير عن نمو النبات، لكنها يُستخدما أكثر للإشارة إلى أجرام سماوية، وهو ما نراه "يبرز" في السماء. القراء اليونانيون للنص مثل يوستين الذين ليس لديهم معرفة بالنص العبري، فهموا بشكل تلقائي الكلمة بمعنى "فلكي" وليس بمعنى "زراعي". كما فهم الفيلسوف اليهودي فيلون السكندري في القرن الأول، الذي كتب باليونانية وقرأ النص الكتابي في الترجمة السبعينية، نفس الكلمة بمعناها الفلكي. وبسبب اعتماده على السبعينية ذكر، مثل المسيحيين تقريبًا، بأن النص لا يمكن أن يشير إلى شخص له طبيعة جسمية، وإنما لابد أن يشير إلى شخص لا جسم له ويكون انعكاسًا مطابقًا للصورة الإلهية ("بلبله الألسنة" Confusion of Tongues 4: 45). في حين من الطبيعي أن يفهم الربيون الكلمة بمعناها الزراعي.

الفهم المسياني للاسم "الغصن" يظهر في الأدب اليهودي منذ كتابات قمران، التي يرجع تاريخها إلى ما قبل الحقبة المسيحية. ومع ذلك فالرابط المباشر للكلمة في هذه الكتابات يظهر مع إرميا 23: 5 "أقيم لداود غصن برّ"، وليس مع زكريا 6: 12 (4Q174)

12 مع إر 23: 5، وفهموا أن كلاهما يشير إلى المسيّا: ”انظروا رجلٌ اسمه الغصن، وسينبت... هذا يشير إلى المسيّا، الذي قيل عنه أيضًا أَقِيمُ لِدَاوُدَ غُصْنِ بَرٍّ، فَيَمْلِكُ مَلِكٌ وَيَنْجَحُ، وَيُجْرِي حَقًّا وَعَدْلًا فِي الْأَرْضِ“ (Korach 18: 21)⁽²⁵⁾.

التفسير الربيني لزكريا 6: 12، بالرغم أنه تفسير مسياني، لكنه لا يربط الآية بمفهومي الوجود السابق أو الألوهية كما فعل يوستين في ربطها بآية مز 72: 17 كما ذكرنا سابقًا. الخلاف ربما يكمن في الترجمات الكتابية المستخدمة؛ هناك معانٍ فلكية للكلمات الرئيسية في زك 6: 12 فهمها يوستين، الذي كان يقرأ يونانية السبعينية، بينما قام الربيون بإبراز فهمهم لهذه الكلمات كفهم يتعلق بالأرض والنباتات، وهؤلاء كانوا يقرأون النص العبري. الفهم الفلكي ليوستين للآية يتضح في اقتباس لاحق يربط فيه الآية الخاصة بزكريا مع عدد 24: 17 ”يَبْرُزُ كَوْكَبٌ مِنْ يَعْقُوبَ“. هنا يقول يوستين: ”أوعز موسى بأنه سيطلع كنجم عندما قال: يَبْرُزُ كَوْكَبٌ مِنْ يَعْقُوبَ، وَيَقُومُ قَضِيبٌ مِنْ أُسْرَائِيلَ“. ويقول سفر آخر: ”هوذا رجل اسمه الطالع“ (الحوار مع تريفو 106: 4، قارن أيضًا 126: 1).

المعنى الفلكي لكلمة ”يطلع“ استمر في الكنائس المتحدثة باليونانية واللاتينية في القرنين الثالث والرابع بينما كانوا يطبقون زكريا 6: 12 على يسوع.⁽²⁶⁾ وبالرغم أن كلا من اليهود والمسيحيين فهموا

²⁵ Judah J. Slotki, trans., *Numbers*, vol. 6 of *Midrash Rabbah*, ed. Freedman and Simon, 734.

²⁶ See Origen, *HomJud 8.1, HomLev 9. 10*; Gregory of Nyssa, *On the Inscriptions of the Psalms 2.5*; Eusebius, *Preparation for the Gospel 11.15.5*; Ambrose, *ExpPs 118 12.2.3, The Mysteries 2.7*.

أن زكريا 6: 12 تشير إلى المسيّا، لكن طبيعة المسيّا الذي فهموا أن الآية تشير له اختلفت بشكل ملحوظ. قراء الكتاب المقدس بالعبرية قرأوا عن رجل سيأتي اسمه "النبت" أو "الغصن"، وتوقعوا أن يكون إنساناً من نسل داود. بينما قراء السبعينية الذين رأوا كلمة "الطلع" بمعنى فلكي، وأنها تنطبق على شخص سيأتي، ولا يمكن فهم هذا الشخص على أنه مجرد إنسان، واستنتجوا أنه شخصية إلهية له وجود سابق. هذان المعنيان المتفاوتان عن المسيّا اعتمدا على صورتين مختلفتين عبّرت عنهما مفردات في النصين الكتابيين المقروئين. الآراء المختلفة عن المسيّا المستمدة من نفس النص الكتابي تؤكد على مدى أهمية أن نعرف ماذا قال النص الكتابي بالفعل كما قرأه المفسّرون الأوائل، بينما نسترجع هذه الجدالات التفسيرية المبكرة.

مزمور 110

يعتبر مزمور 110 نصاً نبوياً مهماً آخر استخدمه المسيحيون الأوائل لإثبات ألوهية المسيح ووجوده السابق. الآية الأولى والرابعة كثيراً ما اقتُبست في العهد الجديد. الآية الثالثة بدأت تُطبّق على المسيح، كما تكشف الكتابات التي وصلتنا، مع يوستين في منتصف القرن الثاني.

يعتبر مزمور 110 أكثر نص من العهد القديم من حيث مرات اقتباسه في العهد الجديد.⁽²⁷⁾ تكشف الأناجيل الإزائية أن يسوع

²⁷ Hermann L. Strack and Paul Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash* 4.1, 2nd ed. (Munich: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1956), 452; David M. Hay, *Glory at the Right Hand: Psalm 110 in Early Christianity*, Society of Biblical Literature Monograph Series 18 (Nashville; Abingdon, 1973), 15.

نفسه أحم الفريسيين بشأن المسيّا باستخدام مزمو 1:110: "قَالَ الرَّبُّ لِرَبِّي: اجْلِسْ عَنْ يَمِينِي حَتَّى أَضَعَ أَعْدَاءَكَ مَوْطِنًا لِقَدَمَيْكَ" (انظر مت 22: 41-46، ونصوص أخرى متوازية). يبدو من هذا النص الوارد في متى أن المزمور كان يشكل نصًا مسيانيًا بشكل شائع بين اليهود. ومع ذلك لا يوجد أي تفسير مسياني سابق للحقبة المسيحية لهذا المزمور في الكتابات اليهودية. قيل أن الربيين ربما منعوا الاستخدام المسياني لمزمور 110 بين اليهود بعدما بدأ المسيحيون في استخدامه بشكل واسع عن المسيّا.⁽²⁸⁾ كان اليهود يشعرون بالإهانة من فكرة المسيّا الجالس عن يمين الله في السماء. هذا الجلوس عن يمين الله يتفق تمامًا مع الفهم المسيحي للمسيّا صاحب الشخصية الإلهية؛ لكنه يتعارض مع الفهم اليهودي عن المسيّا كإنسان ينحدر من داود كما يُظهر الجدل السابق بين يسوع والفريسيين.

كان الراي أكيبا Akiba منخرطًا في جدال في أوائل القرن الثاني مع ربيين آخرين بشأن المسيّا الجالس في السماء، وهو ما يوحي به مزمو 1:110 إذا كان المزمور يشير إلى المسيّا. يذكر الراي أكيبا إشارة إلى استخدام كلمة "عرش" بصيغة الجمع في السماء كما ذكرت في دانيال 7: 9 "كُنْتُ أَرَى أَنَّهُ وُضِعَتْ عُرُوشٌ، وَجَلَسَ الْقَدِيمُ الْإَيَّامِ"، وقال أن هذا يشير إلى عرش الله وآخر للمسيّا. بينما رأى معارضوه أن هذا تجديف على الألوهية (b. Sanhedrin 38b). هذا الجدل يشير إلى أن الربيين كانوا يواجهون معارضة بسبب فكرة أن المسيّا يُرفع بجوار الله في السماء، لكن هذا يشير إلى أن بعض الربيين في القرن الثاني قد تطرقوا إلى

²⁸ Beskow, *Rex Glorae*, 133, following Billerbeck.

الفكرة بالفعل.⁽²⁹⁾ الفهم اليهودي الطبيعي لهذا المزمور ينطبق على داود. والبعض بناءً على (4ع)، فهموا أنه ينطبق على إبراهيم،⁽³⁰⁾ وحسب كلام يوستين (الحوار 33، 83)، وترتليان (ضد ماريون 5: 9: 7-9)، فقد فهم البعض أنه ينطبق على حزقيا. ومع ذلك، لا يوجد شيء نعرفه في الكتابات اليهودية يتحدث عن انطباق المزمور على حزقيا.

يزعم يوستين أن المزمور لا يمكن أن يشير إلى حزقيا، لأن (4ع) لا يمكن انطباقها على حزقيا بأي حال من الأحوال (الحوار مع تريفو 33). بعد ذلك يتقدم يوستين بحجته إلى الأمام زاعماً أن حزقيا بالإضافة إلى عدم كونه كاهناً على طقس ملكيصادق، فإنه أيضاً لم يكن فادي إسرائيل، ولم يُرسل قضيب سلطان إلى أورشليم، ولم يتسلط وسط أعدائه، وهي الأمور التي ميّزت المشار إليه في مزمور 110. ويقول يوستين، هذه التأكيدات يمكن انطباقها جميعاً على يسوع. كما يؤكد أن العبارة الواردة في مز 110: 3 (كما تُقرأ في السبعينية). "ولدتك من الرحم قبل نجم الصبح" تشير إلى المسيح (الحوار مع تريفو 83).

في نهاية القرن الثاني استخدم إيريناؤس مز 110: 3 ليثبت أن ابن الله وُلد قبل خلق العالم (شرح الكرازة الرسولية 43، 48). هذا الفهم للآية يتبناه أوريجانوس في بدايات القرن الثالث وهو يزعم أن قديسي العهد القديم قد تعلموا على يد المسيح بالفعل، لأنه قبل التجسّد كان "موجوداً قبل كوكب الصبح" (تفسير على يوحنا 6: 18). وفي القرن الرابع يذكر كيرلس الأورشليمي مز 110: 1 كبرهان على أن المسيح هو الرب مع الأب حتى

²⁹ Beskow, *Rex Gloriam*, 134.

³⁰ Levey, *Targum*, 122; cf. Hay, *Glory*, 27-30.

قبل التجسّد (“مقالات للموعوظين” Catechetical Lectures 10: “مقالات للموعوظين” 9)، ومز 110: 3 كبرهان على أنه كان موجودًا “قبل كل الدهور” (مقالات للموعوظين 11: 5).

أصبح مز مور 110 نصًا هامًا في جدالات القرنين الثالث والرابع بين المسيحيين بشأن المسيح وعلاقته بالآب. وترتليان في دفاعه ضد بركسياس، الذي رفض أية تمايز بين الآب والابن، يزعم أن كلمة “الرب” تنطبق على شخصين إلهيين في مز 110: 1 وهما الآب والابن (ضد براكسياس 13: 3). كما يستخدم نوفاتيان نفس الآية ضد أتباع سابلوس الذي كان يرى الآب والابن شخص واحد مثلما رأهما براكسياس، ليثبت أن الابن هو كينونة ثانية بعد الآب (عن الثالوث: On the Trinity 26: 6). وفي القرن الرابع، استخدم باسليوس القيصري مز 110: 1 ليظهر بطلان النظرة الأريوسية بأن الابن أقل من الآب. يقول باسليوس: “عن اليمين لا تشير إلى مكانة أقل، كما يظنون، وإنما علاقة متساوية” (عن الروح القدس 15: 6 On the Holy Spirit).

أوضح “روان جرير” أن مز 110: 1 استخدم بطريقتين في العهد الجديد. في الأناجيل الإزائية استخدمه يسوع، كما ذكرت سابقًا، ليثبت أن المسيح هو رب داود. هذا التطبيق لهذه الآية يدعم الحجة القائلة بأن المسيح هو شخصية إلهية وله وجود سابق، وهي حجة ناقشناها في هذا الجزء. أمّا سفر الأعمال ورسالة العبرانيين فقد استخدمنا هذه الآية كبرهان على قيامة المسيح،⁽³¹⁾ كما فعل آباء الكنيسة. لهذا سنعود إلى مز 110: 1 عند مناقشة قيامة يسوع.

³¹ Rowan Greer, “The Christian Bible and its Interpretation,” in James L. Kugel and Rowan A. Greer, *Early Christian Inter-*

تجسد المسيح

ارتبطت موضوعات متعددة بتجسد المسيح في وعي المسيحيين الأوائل. كل موضوع منها بُني على واحد أو أكثر من النصوص النبوية في العهد القديم. زمن مجيء المسيح نوقش في علاقته بتكوين 49: 10 "لَا يَزُولُ قَضِيبٌ مِنْ يَهُوذَا وَمُشْتَرَعٌ مِنْ بَيْنِ رِجْلَيْهِ حَتَّى يَأْتِيَ شَيْلُونُ وَلَهُ يَكُونُ خُضُوعٌ شُعُوبٍ"، وارتبط مجيئه بنجم على أساس ما ورد في سفر العدد 24: 17 "يَبْرُزُ كَوْكَبٌ مِنْ يَعْقُوبَ". ومكان ولادته أثبت من ميخا 5: 2، ونسبه لعائلة داود من أشعيا 11: 1، وميلاده من عذراء من إشعيا 7: 14. هذه النصوص: تك 49: 10، عدد 24: 17، ميخا 5: 2، إشعيا 11: 1 استخدمت بواسطة يوستين وإيريناؤس وترتليان للتحديث عن التجسد.⁽³²⁾ كما أن تك 49: 10-11، وميخا 5: 1-4، إشعيا 11: 1-4 هي أيضًا ثلاثة نصوص من سبع نبوات مسيانية ورد ذكرها بكثرة في التلمود.⁽³³⁾

تلاويك 49: 10، عدد 24: 17، إشعيا 11: 1

إنَّ النصوص التي طبقت على المسيح من العهد القديم كثيرًا ما كانت تُناقش في مجموعات وليس على حدة. تك 49: 10، وعد 24: 17، وإش 11: 1 تشكل إحدى هذه المجموعات. ومع ذلك لا يجد أيٌّ من هذه النصوص أهمية خاصة في أسفار العهد الجديد. فلم يتم اقتباسها، ونادرًا ما يوجد تلميح لها.⁽³⁴⁾ في المقابل

pretation (Philadelphia: Westminster, 1986), 131-32.

³² Ungern-Sternberg, *Schriftbeweis*, 142.

³³ Brierre-Narbonne, *Exegese Talmudique I*, 34-35.

³⁴ يوجد تلميح لتك 49: 10 في عب 7: 14 ورؤ 5: 5. وفي رؤ 5: 5 بالتحديد هناك تلميح مشترك إلى أش 11: 1. نفس التلميح لإش 11: 1 يظهر في رؤ 22: 16 مع تلميح ضعيف إلى عد 24: 17. هذا النص الأخير

لهذا التجاهل النسبي في أسفار العهد الجديد، يوجد نصان من هذه النصوص يردان بكثرة كنصين من النصوص المسيانية عند اليهود، والنصوص الثلاثة هي أهم نصوص مسيانية لجأ إليها آباء الكنيسة.⁽³⁵⁾ سنذكر استخدام هذه النصوص مجتمعة معاً لاحقاً. لكن لا بد لنا أن نبدأ في نقاش اختلاف بارز في صياغة تكوين 49: 10 في النصوص القديمة التي كان يقرأها كل من اليهود والمسيحيون.

”لَا يَزُولُ قَضِيبٌ مِنْ يَهُودَا، وَمُشْتَرَعٌ مِنْ بَيْنِ رِجْلَيْهِ، حَتَّى يَأْتِيَ شِيلُونُ وَلَهُ يَكُونُ خُضُوعُ شُعُوبٍ“ (تك 49: 10 فاندريك)

هناك صياغات مختلفة للنص الوارد في تك 49: 10 كما سجل هذا العديد من آباء الكنيسة، وجميعهم كانوا يقرأون من السبعينية. هذا الاختلاف مصدره اختلاف في صياغة النص العبري نفسه. معظم النسخ القديمة للنص العبري بها كلمة ”شيلون shiloh“ في العبارة الثالثة من الآية. وهذا ما اعتبره المفسرون اليهود اسماً. ومع ذلك، في بعض نسخ النص العبري ترد كلمة (shelo) والتي يمكن أن تعني ”من يُنتهي إليه“ (أو من له الشيء) أو ”ما ينتمي

ربما يكون أساساً للكلام عن ”النجم“ في مت 2: 2. الكلمة العبرية لكلمة ”غصن“ (nezer) في إش 1: 1 غالباً ما تشكل أساساً للكلام الوارد في مت 2: 23 عن أن يسوع سيُدعى ناصرياً.

³⁵ يذكر سكارزون Skarsaune أن هناك تطابقاً ضئيلاً بين قائمة Brierre-Narbonne للسبعة نصوص المسيانية التي ورد ذكرها كثيراً في التلمود وأهم النصوص المسيانية الواردة في العهد الجديد. ويشير إلى أن هذا التباين يمكن تفسيره بافتراض أن المسيحيين الأوائل كان عليهم أن يشرحوا الأمور المختصة بالمسيح التي لم تكن جزءاً من الآمال المسيانية اليهودية المعتادة، مثل موته وقيامته وصعوده، وأنهم لجأوا إلى نصوص العهد القديم التي يمكن أن تدعم تفسيراتهم. ويخمن أن المسيحيين اللاحقين الذين كانوا لا يزالون في اتصال مع الآراء اليهودية المسيانية، حاولوا أن يملأوا ملفاتهم بنصوص تبرهن على وجهات نظرهم بما في ذلك النصوص المسيانية اليهودية المعتادة (برهان النبوة 260-61).

إليه“ (أو الشيء الذي له).⁽³⁶⁾ المعنى الأول يؤكد على الشخص، أما المعنى الثاني يركز على ”الأشياء“ التي تخصه. في ترجمتي لتك 49: 10 من النص العبري والسبعينية، فيما يلي، قمت بوضع خط تحت العبارة المشار إليها. النص العبري كما لدينا اليوم يقول: ”لَا يَزُولُ قَضِيبٌ (حَاكِمٌ) مِنْ يَهُوذَا وَمُشْتَرَعٌ (رئيس) مِنْ بَيْنِ رِجْلَيْهِ حَتَّى يَأْتِيَ شِيلُونُ وَهُوَ يَكُونُ خُضُوعٌ شُعُوبٍ“. أما معنى شيلون فهو ما حيرَ المفسرون والمترجمون القدامى، بقدر ما يحيرنا اليوم. النص السبعيني يقول: ”لَا يَزُولُ قَضِيبٌ (حَاكِمٌ) مِنْ يَهُوذَا وَمُشْتَرَعٌ (رئيس) مِنْ بَيْنِ رِجْلَيْهِ حَتَّى تَأْتِيَ لَهُ الْأَشْيَاءُ الْمُخْتَزَنَةُ، وَهُوَ رِجَاءُ الشُّعُوبِ“ (أي الأمم).⁽³⁷⁾ يبدو أن مترجمي السبعينية كان لديهم نص عبري يحتوى على كلمة (shelo)، وأنهم فهموا هذه الكلمة على أنها تعني ”الأشياء التي له“.

ترجوم أونكيلوس، وهو ترجمة تفسيرية يهودية لأسفار موسى الخمسة إلى الآرامية، أنجز في فلسطين في أواخر القرن الأول الميلادي أو بداية القرن الثاني، يترجم العبارة كالتالي: ”حتى يأتي المسيحاً، الذي ينتمي إليه الملكوت، والتي ستطبعه كل الشعوب.“⁽³⁸⁾ هذه الترجمة (المسيحاً) تشير إلى أن الترجوم

³⁶ These are the two meanings given to the construction by F. Brown, S. R. Driver, and C. A. Briggs, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* (Oxford: Clarendon, 1959), 1010.

³⁷ يدعي جيروم، في ترجمته (الفولجاتا) لسفر التكوين في القرن الرابع، في ”مقدمة أسفار موسى الخمسة“ أن ترجمته اعتمدت على النص العبري وليس السبعينية. لكنه يذكر أنه درس سداسية أوريجانوس بعناية، والتي احتوت على نص محقق للسبعينية. ترجمة جيروم لتك 49: 10 تقول: ”لا يزول قضيب من يهوذا، ولا رئيساً من نخديه حتى يأتي من يرسل، وهو سيكون رجاء الأمم“. البشيتا السريانية، والتي تُرجمت على الأغلب في القرن الثالث الميلادي، تترجم العبارة المشار إليها لتعني ”حتى يأتي من له الأمر“.

(As cited in Ludwig Kohler and Walter Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, vol. 4 [Leiden: Brill, 1999], 1478-79).

³⁸ Levey, *Targum*, 7.

مثل السبعينية، يعتمد على النص العبري الذي يتضمن كلمة (shelo) "شيلوه" والتي فهم أنها تشير إلى "شخص" مُنتظر. هذه الطريقة لفهم تك49: 10 يقترب كثيراً من إدعاء يوستين إنه النص الصحيح كما يرد في السبعينية، كما سنرى في الفقرات التالية.⁽³⁹⁾ وُلد يوستين في السامرة في أوائل القرن الثاني، ولا بد أنه قضى جزءاً من حياته المبكرة هناك. نحن فقط نتساءل هل كان هذا هو الأسلوب الشائع لفهم تك49: 10 في فلسطين في ذلك الوقت.

يسجل يوستين قراءتين مختلفتين للنص اليوناني لتك49: 10. أحدهما يقول عنها أنها قراءة تريفو اليهودي، وتعني "حتى تأتي له الأشياء التي كانت مخترنة له". هذه هي قراءة النص السبعيني الذي بين أيدينا. لكنَّ يوستين يؤكد على أن هذا ليس النص الصحيح للسبعينية. ويزعم أن النص الصحيح للسبعينية يقول: "حتى يأتي مَنْ أُخترنت له" (الحوار مع تريفو 120: 4)، وهو يفهم الآية بهذه الطريقة. أمّا أوريجانوس الذي كان أعظم لاهوتي في القرون الأولى للمسيحية وهو مَنْ عمل بجهد كبير على نص السبعينية، أورد النص بالطريقتين في موضعين مختلفين.⁽⁴⁰⁾

هناك اختلاف فعلي حسب ترجمة النص، ويوستين يعي ذلك. القراءة التي يقبلها تريفو اليهودي تؤكد على "الأشياء المذخرة"، وتؤكد أيضاً على سبط يهوذا كمستقبل لهذه الأشياء. أمّا القراءة التي يقبلها يوستين تؤكد على الشخص المنتظر (الحوار 120: 4-5). القراءة التي يدّعي يوستين أنها الصحيحة تجعل الآية

³⁹ See Skarsaune, *Proof from Prophecy*, 27.

⁴⁰ See *La Bible d'Alexandrie* IXX 1: *La Genese*, trans., intro., and notes by M. Hari (Paris: Editions du Cerf, 1986), 308-9.

مفهومة كنبوة عن المسيح أكثر من القراءة الواردة في السبعينية اليوم. قراءة يوستين قبلتها الكنيسة الأولى قبولاً واسعاً.⁽⁴¹⁾ ومع ذلك يعتقد البعض أن النص الذي يزعم يوستين بصحته لم يكن أبداً النص الوارد في السبعينية لكنه نص استحدث كطريقة لتفسير تك: 49: 10 بواسطة شخص مسيحي، وهذا النص ورد في مجموعة من النصوص النبوية التي تنتمي إلى تقليد الشهادات الذي ناقشته في بداية هذا الفصل.⁽⁴²⁾ أنا أميل إلى ترك السؤال مفتوحاً في ضوء الطبيعة المحدودة لمعرفتنا عن نص السبعينية في القرنين الأول والثاني الميلادي.

اعتقد آباء الكنيسة أن تك: 49: 10 تثبت أن يسوع هو المنتظر في النبوات، لأنه لم يوجد حكام يهود من سبط يهوذا بعد زمن يسوع.⁽⁴³⁾ إشكالية هذا التفسير أن الحكام المنحدرين من يهوذا قد توقفوا قبل مجيء يسوع. كان هيرودس الكبير أدومياً. وقد حصل على لقب ملك من الرومان ليحكم على اليهودية. وشعر اليهود بهذا التعارض بين التاريخ وكلمات تك: 49: 10، لأنهم أيضاً، حتى وإن لم يعتبروا يسوع الناصري يتم هذا الكلام، فقد اعتقدوا أن الآية مسيانية.⁽⁴⁴⁾ أظهرت مخطوطات البحر الميت أن الفهم اليهودي المسياني كان سابقاً على المسيحية.⁽⁴⁵⁾

⁴¹ List in Skarsaune, *Proof from Prophecy*, 29, compiled by Smit Sibinga.

⁴² Skarsaune, *Proof from Prophecy*, 29.

⁴³ See Irenaeus, *Proof of the Apostolic Preaching* 57; cf. *Against Heresies* 4.10.2; Justin, *1 Apology* 32. 1-3.

⁴⁴ يؤكد سكارزون (Proof from Prophecy, 264) أنه كان هناك "تقليد تفسيري غير منسوب لأحد بعينه في المصادر اليهودية" اعتبر أن هذا الآية مسيانية.

⁴⁵ Text in Josef I. Trafton, "Commentary on Genesis A (4Q252=4QcommGen A=4QBless)," in *The Dead Sea Scrolls. Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations*, vol. 6B, *Pesharim, Other Commentaries, and Related Documents*, ed. James H. Charlesworth et al. (Tubingen: Moher Siebeck, 2002).

لقد كانوا يعتقدون أن المسيح الموعود به في تك49: 10 لم يكن قد جاء، لكنهم وجدوا الحقيقة التاريخية تقف أمامهم، لأن رؤساء يهوذا قد توقفوا. وقاموا بكل هذه الإشكالية من خلال شرح مبتكر للعبارة الثانية في الآية التي تُترجم عادة بـ”ولا مشرع من بين فخذيه“. هذا الشرح يقول: لأن الكلمة العبرية المترجمة ”مشرع“ تتعلق بكلمة تعني ”شريعة“ أو ”تشريع“، فإن ترجم أونكيلوس يفهم الكلمة بأنها تشير إلى معلم للناموس، وترجم الترجوم العبارة كالتالي: ”ولا كاتب من بين أبناء أبنائه، إلى الأبد، حتى يأتي المسيحاً.“⁽⁴⁶⁾ هذا التفسير، الذي يحوّل مغزى الكلمة من القيادة السياسية إلى العبادة الروحية لإسرائيل، استخدم كثيراً في التفسيرات اليهودية اللاحقة لهذه الآية.⁽⁴⁷⁾ مدرّاش التكوين ربا (Genesis Rabbah)، الذي تعود أجزاء منه على الأقل إلى القرن الثالث، يفسّر ”القضيب“ في العبارة الأولى من تك49: 10 كتلميح إلى ”رؤساء السبي exilarchs في بابل الذين أدبوا شعب إسرائيل بالعصا“، ورأوا أن ”المشرع“ أو ”المشترع“ في العبارة الثانية تشير إلى ”بطاركة Patriarchs بيت الرب“ الذي يعلم التوراة في أرض إسرائيل.⁽⁴⁸⁾

كان أوريجانوس على دراية بأحد التفسيرات اليهودية المشابهة لما شرحناه بشأن رؤساء السبي وبطاركة الربيين الذين كملوا نسل الحكام من يهوذا. ويشير إلى هؤلاء الذين يحاولون حلّ

217.

⁴⁶ See Moses Aberbach and Bernard Grossfeld, *Targum Onqelos on Genesis 49: Translation and Analytical Commentary*, Society of Biblical Literature Aramaic Studies 1 (Missoula, MT: Scholars Press, 1976), 13.

⁴⁷ See Skarsaune, *Proof from Prophecy*, 262-63.

⁴⁸ H. Freedman, trans., *Genesis*, vol. 2 of *Midrash Rabbah*, ed. Freedman and Simon 906-7.

صعوبة تك49: 10 بزعمهم أن "رئيس الأمة ethnarch الذي يأتي من سبي يهوذا، ويحكم الشعب، لن يتوقف نسله حتى مجيء المسيح الذي يتصورونه". يُبطل أوريجانوس هذا التفسير باستخدام حجتين. الأولى، يلجأ فيها إلى هوشع 3: 4، التي تتحدث عن توقف الملوك والذبايح والكهنوت والأقوال النبوية في إسرائيل، ويقول أنه إذا تحقق هذا، وهو ما يؤكد حدوثه بالفعل، فإن الملك (القضيب) قد زال من إسرائيل". الحجّة الثانية يلجأ فيها إلى العبارة الأخيرة من تك 49: 10 عن مجيء من سيكون "رجاء الأمم"، ويقول من الواضح أنه أتى لأن عدداً كبيراً من الأمم قد تحولوا إلى الله من خلال المسيح (المبادئ 4: 1: 3).

ومع ذلك فإن يوسابيوس المؤرخ الكنسي في القرن الرابع هو من يتطرق بتفصيلات كثيرة محاولاً التوفيق بين تك49: 10 مع التاريخ الواقعي. ويزعم أنه لأن أشخاصاً لم ينحدروا مباشرة من يهوذا (الرجل ذاته) قد تسلطوا على اليهود قبل أسرة داود وبعد العودة من السبي، فإن المشار إليه في تك49: 10 لا يمكن أن يكون إلى يهوذا الشخص أو نسله. ويزعم أن سبط يهوذا كان يتمييز بنوع من الواجهة طالما كانت الأمة موجودة. ويقول يوسابيوس أن هذه الواجهة انتهت في زمن أغسطس قيصر عندما ظهر المسيح على الأرض و"أصبحت الأمة كلها خاضعة إلى روما". ويواصل كلامه: "ثم بدلاً من حكامهم حسب النسل أو حسب الدستور حكمهم هيروودس أولاً، وهو أجنبي، ثم الإمبراطور أغسطس" (برهان الإنجيل 8: 1، التاريخ الكنسي 1: 6: 8-1).⁽⁴⁹⁾ يحل يوسابيوس التباين المتعلق بتوقف الحكام

⁴⁹ Eusebius, *The Proof of the Gospel*, vol. 2, ed. and trans. W. J. Ferrar (Grand Rapids: Baker Academic, 1981), 102.

من يهوذا وبداية حكم هيرودس بذكر أن المسيح وُلد خلال حكم أول حاكم غير يهودي من الشعب، ولذلك فقد تم نبوءة مجيئه في زمن توقف فيه نفوذ يهوذا. بالرغم أن تك49: 10 لم تكن نبوءة بارزة من النبوات التي انطبقت على المسيح في أسفار العهد الجديد، فمن الواضح أنها أصبحت مهمة في النقاشات حول يسوع المسيح في القرون التالية من التاريخ المسيحي المبكر.

الشاهدان عدد 24: 17 وإشعيا11: 1 اللذان كثيراً ما جمعهما المسيحيون الأوائل بجوار تك49: 10، هما أقدم نصوص يهودية يُعرف أن المسيحيين اقتبسوها لإثبات أن يسوع هو المسيح.⁽⁵⁰⁾ يبدو عدد 24: 17 في مجموعة من النصوص المسيانية اليهودية التي اكتشفت في قران (4Q175).⁽⁵¹⁾ وثائق قران المعروفة بوثيقة دمشق (Damascus Document 4Q265-737.18-21)، ودرج الحرب (The War Scroll (IQM 11.6-7)، وكتاب البركات (1Q28b) 28: 5) تطبق عدد 24: 17 على المسيح.⁽⁵²⁾ النص الأخير من كتاب البركات يمزج إش11: 4 وعد24: 17 مع كلمات من بركة يهوذا في تك49: 9. ترجوم أونكيلوس، الذي ذكرناه سابقاً الذي ظهر في فلسطين في أواخر القرن الأول وبداية القرن الثاني، يحدد بشكل واضح أن المقصود في عدد 24: 17 هو المسيح، إذ يترجمها كالتالي: "ملك سيظهر من يعقوب ويُمسح المسيح من إسرائيل".⁽⁵³⁾

⁵⁰ Beskow, *Rex Gloriam*, 94.

⁵¹ For the text, see Frank Moore Cross, "Testimonia (4Q175=4QTestimonia= 4QTestim)," in Charlesworth et al., *Dead Sea Scroll*, vol. 6B, 308-27.

⁵² *La Bible d'Alexandrie LXX4: Les Nombres*, trans., intro., and notes by Gilles Dorival (Paris: Les Editions du Cerf, 1994), 451-53. The same texts are cited by Skarsaune, *Proof from Prophecy*, 265.

⁵³ Levey, *Targum*, 21.

في بدايات القرن الثاني الميلادي عُيِّر باركوزيفا (Bar Kozeva)، قائد الثورة اليهودية ضد روما، وقد بَدِّل اسمه إلى باركوبا (Bar Kokhba) أي "ابن النجم"، ومن المؤكد أنه قصد التلميح إلى النبوة الواردة في عد 24: 17. ويحكي التلمود الفلسطيني أن الراي أكيبا في بداية القرن الثاني وصف باركوبا بالنجم الوارد في عد 24: 17، وعندما رأى باركوبا صرخ: "هذا هو الملك المسميًّا" (y.Ta'anith 4: 5).⁽⁵⁴⁾ ومع ذلك يذكر المدرش على المراثي أن الراي أكيبا نال توبيخًا من الراي يوحنان بن تورثا لوصفه باركوبا بالمسيًّا. أجاب الراي يوحنان بن تورثا: "أكيبا، سينمو العشب على خديك، ولن يكون (ابن داود) قد أتى".⁽⁵⁵⁾ ومع ذلك، فإن الاستخدام المسياني لعدد 24: 17 لا يوجد في التلمود البابلي. وهذا ربما كان نتيجة ربط النبوة بباركوبا، الذي كانت لثورته ضد روما نتائج كارثية على اليهود.⁽⁵⁶⁾

وُجد في قرمان جزء من تفسير يهودي لإشعيا 11: 1-6 بالرغم من أنه مقطع، لكنه يشير بوضوح أن مجتمع قرمان فهم إش 11: 1 على أنه يتحدث عن مجيء المسيَّا.⁽⁵⁷⁾ شظرات "كتاب البركات" (The Book of Blessings) الذي وُجد في قرمان أيضًا يحتوي على تفسير مسيَّاني على الآيات الأولى من إشعيا 11 (1Q286b 5.21 ff). ترجوم يونانان يذكر بوضوح في ترجمته أن الغصن الخارج من أصل يسي هو المسيَّا.⁽⁵⁸⁾

⁵⁴ As quoted in Strack and Billerbeck, *Kommentar*, 1: 76.

⁵⁵ Cohen, *Lamentations*, vol. 7 of *Midrash Rabbah*, 157.

⁵⁶ Skarsaune, *Proof from Prophecy*, 265.

⁵⁷ Maurya p. Horgan, "Isaiah Pesher 4 (4Q 161=4QpIsa)", in Charlesworth et., *Dead Sea Scrolls*, vol. 6B, 95-97; CF. 4Q285 fr. 5.

⁵⁸ Levey, *Targum*, 49.

كثيراً ما أورد آباء الكنيسة عد 24: 17 وإش 11: 1 في ربط مباشر مع تك49: 10. يمزج يوستين عد 24: 17 مع إش 11: 1، 11: 10، وينسب ذلك كله إلى إشعياء: ”سيطلع نجم من يعقوب، ونبتٌ سيخرج من أصل يسي، والأمم سيضعون رجاءهم في يديه“ (الدفاع الأول 32: 12).⁽⁵⁹⁾ هذا الاقتباس يتبع مباشرة تفسير يوستين على تك49: 10-11، وهو ما استخدمه ليؤكد توقف الحكم اليهودي عند ظهور المسيح.

يرى هيبوليتس إشارة إلى الميلاد العذراوي في المزج بين إش 11 وتك49. إنه يرى العبارة الواردة في تك49: 9 تقول بأن يهوذا ”سيطلع من غصن“ كما تقول السبعينية، تُشير إلى أن المنحدر من يهوذا وداود حسب الجسد سيُجبل به من الروح القدس وسيخرج ”كغصن مقدس من الأرض“. ثم يقتبس بعد ذلك إش 11: 1 ويقول: ”ما يسميه إشعياء برعم“ يسميه يعقوب ”غصن“ (المسيح ضد المسيح 1: 7-8).

كما يعامل إيريناؤس إش 11: 1 كشهادة عن الميلاد العذراوي للمسيح، رابطاً مريم، وليس يوسف، بنسل يسي. ويحذو حذو هيبوليتس في الإيمان بأن تك49 تصف كل من زمن مجيء المسيح وكذلك الإشارة إلى ميلاده العذراوي. يُظهر سفر العدد 24 أن المسيح انحدر من نسل يعقوب، وأنه جاء من السماء. والنجم الوارد ذكره في عد 24: 17 يرتبط بالنجم الوارد في متى 2، الذي أرشد المجوس إلى يسوع (شرح الكرازة الرسولية 57-58). كما يرى ترتليان أن الصلة بين يسوع وداود

⁵⁹ Skarsaune, *Proof from Prophecy*, 143.

يرى سكارزون أن العبارة الثالثة تأتي من إش 51: 5. كما يعتبر هاريس في (Testimonies, 1: 8) النسب الخطأ للكاتب كدليل على أن هذه النصوص مستمدة من كتاب ”شهادت“ ولم تقتبس مباشرة من العهد القديم نفسه.

تكون من خلال مريم وليس من خلال يوسف. ويؤكد أن
إش 11: 1 تبين أن العذراء التي سيأتي منها المسيح لابد أن
تنحدر من ذرية داود (جواب لليهود 9: 26؛ وقارن أيضًا قيامة
الجسد 21: 5). في القرن الرابع، يمزج هيلاري أسقف بواتيه
تك 49: 9 مع إش 11: 1 ويربط مريم بسبط يهوذا، ويقول إنها
كانت أم ربنا حسب الجسد.⁽⁶⁰⁾

كثيرًا ما كان الآباء يطبقون كلمة "القضيبي" الواردة في
إش 11: 1 على المسيح نفسه. استخدم أوريجانوس الآية ليثبت
أن المواهب الموعود بها في إش 11: 2-3 لا يمكن أن تنطبق
على أي أحد، لكنها تستقر بشكل خاص على "القضيبي الذي
يخرج من جذع يسي" (عظات على سفر العدد 6: 3). ويقول
يوسابيوس أنه حتى اليهود يتفقون على أن إش 11: 1 لا يمكن
أن تشير إلى أي أحد سوى المسيح (تفسير على إشعيا 1:
62-65).

في منتصف القرن الثالث استخدم كبريانوس، الذي كان
أسقفًا على قرطاجنة، إش 11: 1، و2 صم 7: 12-16، ومز 132:
11 ليثبت النسب الداودي للمسيح. (شهادات ضد اليهود 2:
11)، كما استخدم إش 11: 1 وعد 24: 17 ليثبت أن طبيعته
تتألف من كل من الإنسانية والألوهية. وكان يظن أن "النجم"
الوارد في عد 24: 7 يشير إلى طبيعته الإلهية. واعتمد البرهان
على بشريته في النبوءة على قراءة السبعينية، حيث يقول النص
السبعيني "رجل سيخرج من إسرائيل"، والنص العبري يقول

⁶⁰ *Tractates on the psalms* 131.8, in *S. Hilarii Episcopi Pictaviensis Tractatus super Psalmos*, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 22, ed. A. Zingerle (Leipzig: G. Freytag, 1891), 668.

”قضيبتُ سيخرج“ (شهادات ضد اليهود 2: 11، 10). يطبق أوريجانوس نفس جزئي النبوءة على طبيعتي المسيح في عظاته على سفر العدد (18: 4، قارن أيضاً ضد كلسوس 1: 59-60)، والتي ظهرت في وقت قريب من مقالة كبريانوس. في القرن الرابع يواصل يوسايبوس تفسير ”النجم“ و”الرجل“ (برهان الإنجيل 9: 1). بينما يصف أمبروسيوس النجم الذي رآه المجوس بأنه النجم الوارد في عد 24: 17 ويقول أنهم ”أدركوا أن هذا هو النجم الذي عرّف بالإنسان والله“ (تفسير على لوقا 2: 48).

إش 7: 14 والميلاد العذراوي للمسيح

الميلاد العذراوي للمسيح وموته على الصليب يشكلان الأمران الأكثر إثارة لاستهجان اليهود من بين كل العقائد المسيحية.⁽⁶¹⁾ يخصص يوستين جزءاً مطولاً من حوارهِ مع تريفو اليهودي لكل من هذين القضيتين. ويبدأ النقاش عن الميلاد العذراوي بالإشارة إلى نقطتين اختلف فيهما اليهود مع المسيحيين في تفسير إش 7: 14. يقول يوستين: النقطة الأولى أن اليهود زعموا أن إش 7: 14 لا تقول ”العذراء ستحبل، بل المرأة الشابة ستحبل وتلد ابناً“. الأمر الثاني حسب كلام يوستين أن اليهود يفهمون أن النبوة تشير إلى حزقيا، الذي كان ملكاً في زمن إشعيا النبي (الحوار مع تريفو 43: 7). الحجة الأولى تتعلق بلغة النص والثانية تتعلق بالمشار إليه في النص.

النص العبري لإشعيا 7: 14 يستخدم كلمة ”أماه“ (amah) عن المرأة التي ستحبل. السبعينية تُترجم الكلمة العبرية بكلمة يونانية تعني ”عذراء“. الترجمات اللاحقة للعهد القديم إلى

⁶¹ Ungern- Sternberg, *Schriftbeweis*, 23.

اليونانية والتي قام بها أكيلا وسيماخوس وثيؤودسيوس ترجمت الكلمة العبرية "ألماه" بكلمة يونانية تعني "شابة".⁽⁶²⁾ أصرَّ اليهود في زمن يوستين وما بعده على أن هذا هو الفهم الصحيح لإش 7:14، وأن الآية لم تقل شيئاً عن ميلاد من عذراء. لكنَّ آباء الكنيسة فيما بعد صاغوا حُججاً سنطرق إليها حالياً ضد هذا التفسير اليهودي المبني على استخدام اللغة. يحتاج يوستين ضد التفسير اليهودي، لكنه لا يوظف أية حُجج مميزة تتضمن اللغة ذاتها.

نال تطبيق إش 7:14 على حزقيا الملك تصديقاً واسعاً في الأدب اليهودي. البعض ظنَّ أن حزقيا كان هو المسيحاً وأن الأزمنة المسيانية مَضت، بينما اعتقد آخرون أنه سيعود كمسيّاً. في القرن الرابع قال الرايِّ هاليل: "ليس هناك مسيّاً آخر لإسرائيل، لانهم تمتعوا بالفعل به في أيام حزقيا".⁽⁶³⁾ في المقابل الراي الأهم في أواخر القرن الأول يوحنا بن زكاي من جامنيا اعتقد أن حزقيا كان على وشك أن يأتي ويتسلط على يهوذا.⁽⁶⁴⁾

ثم يقدِّم يوستين حُججتين ضد إصرار تريفو على أن نص إش 7:14 لا يشير إلى عذراء لكنه يشير فقط إلى امرأة شابة. وحُجته الأولى التي تؤكد على كلمة "عذراء" تدور حول الكلمة التي اختارها المترجمون اليهود المشهود لهم للعهد القديم الذين أنجحوا الترجمة السبعينية في الحقبة السابقة للمسيحية عندما كان ^{١٢} كان سيماخوس مسيحياً من أصل يهودي، وكان ينتمي لطائفة تُدعى الأيونيين. هؤلاء الأيونيون لم يعتبروا المسيح إلهاً بالولادة، لكنه كان إنساناً عادياً وأعطى قوة إلهية عند المعموديته. انظر:

Hans-Joachim Schoeps, *Jewish Christianity*, trans. D. R. A. Hare (Philadelphia: Fortress, 1969), 61-62.

⁶³ B. Sanhedrin 99a, cited in Strack and Billerbeck, *Kommentar*, 1:31.

⁶⁴ B. Berakhot 28b, quoted in Klausner, *Messianic Idea*, 396.

بطليموس ملكاً على مصر. وعندما قال تريفو ومعلمو اليهود إن إش 7: 14 لا تشير إلى عذراء تحبل، كانوا يؤكدون أن شيوخهم السبعين الذين انتجوا السبعينية كانوا على خطأ فيما توصلوا إليه (الحوار مع تريفو 68: 8، 84: 3، 71: 1). هذه النقطة من حجة يوستين تؤكد أن كلمة "عذراء" ترد في ترجمة اليهود أنفسهم للأسفار العبرية؛ هذه الترجمة التي يمكن الإشارة إليها كما نقول نحن بـ "النسخة المعتمدة للكتاب المقدس".

حجة يوستين الأخرى بأن إش 7: 14 لا بد أن تشير إلى عذراء وليس إلى امرأة شابة تعتمد على منطق هذه الولادة باعتبارها آية أو معجزة. ويسأل، كيف يمكن للحمل وولادة طفل أن يكونا معجزة إذا كان الحمل نتيجة توالد جنسي طبيعي؟ كل النساء اللواتي يلدن بهذه الطريقة يجبن (الحوار مع تريفو 84، قارن أيضاً ضد ماريون لترتليان 3: 13: 4-5). ثم يشير بأن الميلاد العذراوي لا يجب أن نظنه مستحيلاً، لأن الله جعل الأمهات العواقر يلدن مثل أمهات صموئيل وإسحاق ويوحنا المعمدان.

أما حجة يوستين ضد إشارة إش 7: 14 إلى حزقيا فتعتمد على إش 8: 4، والتي ترد في النص الذي يدعي يوستين أنه يقتبس من السبعينية بين نصفي آية إش 7: 16. ويقتبس إشعيا النص كالتالي: ابتداءً من إش 7: 14:

"ها العذراء تحبل وتلد ابناً، ويدعون اسمه عمانوئيل. وسيأكل زبداً وعسلاً. وقبل أن يعرف أو يقدر أن يميز الشر سيختار الخير. لأنه قبل أن يعرف الصبي أن يدعو يا أبي أو يا أمي، سيحصل علي قوة دمشق وغنيمة السامرة قدام ملك آشور. وستهجر الأرض"

(الحوار مع تريفو 66: 2-3، ما تحته خط هو إش 8: 4).

اقتبس يوستين هذا النص بنفس إضافة إش 8: 4 سابقاً عندما قدّم أولاً قضية إش 7: 14 والميلاد العذراوي (الحوار 43: 5-6). ولم يُشر أبداً أن النص الذي يقتبسه يرد في السبعينية بالضبط كما يقتبسه. ربما عرف يوستين الكلمات المقتبسة من أحد كتب الشهادات وأن إش 8: 4 كانت مضافة إلى النص بواسطة أحد المسيحيين.⁽⁶⁵⁾

يزعم يوستين استناداً على النص السابق أن تريفو لا يستطيع إثبات أن حزقيا أو أي يهودي آخر أثار حرباً ضد دمشق والسامرة في وجود ملك آشور وتغلب عليهما بينما لا يزال طفلاً صغيراً لا يستطيع أن يدعو "يا أبي" أو "يا أمي". لكنه يؤكد أن هذا يمكن أن يُقال عن المسيح. فلقد جاء المجوس من العربية للسجود له عندما وُلِد، وهذا حدث في أيام هيرودس. يدّعي يوستين أن الكتاب يشير هنا إلى هيرودس كملك آشور، بسبب شخصيته الشريرة. قوة دمشق وغنمة السامرة تشيران إلى قوة الشيطان الشرير الذي كان يعيش هناك. ومجيء المجوس من العربية للمسيح عند مولده يُظهر أن يسوع انتصر على القوى الشيطانية عندما وُلِد. وتحرر المجوس، الذين كانوا قبلاً تحت سلطة الشيطان، من قبضته، وأظهروا ذلك بترحالهم إلى بيت لحم من أجل السجود للطفل يسوع. ومع ذلك فتريفو يعتقد أن شرح يوستين غير مقنع بالمرّة بقدر ما هو غير مقنع لنا على الأرجح (الحوار مع تريفو 77-79).

لا يتبع أوريجانوس نفس الحجّة التي اتبّعها يوستين، لكنه كان على علم بفهم مشابه للصلة بين المجوس والقوى الشيطانية وتأثير

⁶⁵ Skarsaune, Proof from Prophecy, 32-34.

ميلاد المسيح عليهم. وقصد أن يشرح لماذا اتبع المجوس الوارد ذكرهم في بشارة متى النجم إلى بيت لحم. يذكر أوريجانوس أن المجوس بشكل عام كانوا يعتمدون على الاشتراك مع الشياطين للحصول على قوة لأداء أعمالهم. ويفترض أنه عند ميلاد يسوع افتقدت القوة الإلهية الأرض، سواء من خلال جمهور الملائكة الذين يحكي عنهم لوقا أو في شخص الطفل يسوع نفسه، وحطمت قوة الشياطين. ثم وجد المجوس أن سحرهم لم يعد فعالاً. وفي سعيهم لمعرفة السبب، لاحظوا علامة في السماء. كما يعتقد أوريجانوس أنهم كانوا يعرفون على الأرجح نبوات بلعام.⁽⁶⁶⁾ وربما تخمنوا أن الشخص المقصود بالنجم في نبوة بلعام في عد 24: 17 كان قد وصل، وأنه أقوى من القوى الشيطانية. لذلك شرعوا في البحث عنه والسجود له (ضد كلسوس 1: 60). وبالرغم أن قصة أوريجانوس لا تثبت صحة حُجج يوستين، لكنها تُظهر أن يوستين كان يعمل داخل إطار افتراضات كانت مقبولة بوجه عام عن الرؤية الكونية المعاصرة لزمانه.

يحاول يوسايوس أن يؤسس حُجة يوستين بوجه عام على أساس تاريخي. ويزعم أن عمانوئيل لا يشير لأحد سوى الله، الذي رآه إبراهيم سابقاً في شكل إنسان. هذا الاسم لا يمكن نسبه لحزقيا، لأنه لم يعبر في شخصه عن معنى "الله معنا"، ولا توجد آية إشارة عن طبيعة إلهية لديه. علاوة على ذلك، كان حزقيا قد وُلد بالفعل قبل إعطاء هذه النبوة، وبالتالي فإن إشارة إشعيا لميلاد مستقبلي لا يمكن أن يُقصد بها ميلاد حزقيا.⁽⁶⁷⁾

⁶⁶ انظر النقاش حول عد 24: 17 سابقاً.

⁶⁷ يقدم كيرلس الأورشليمي في "مقالات للموعظين" (Catechetical Lec- tures 12.22) نفس الحجة ضد النبوة التي تشير إلى حزقيا.

ثم يلجأ يوسايبوس إلى تاريخي دمشق ويهوذا ويزعم أن عمانوئيل يجب أن يُولد عندما تُحرم هاتين المملكتين من ملوكهما. ويقول أن هاتين الدولتين ظلّ لها ملوك حتى مجيء المسيح. وبينه حُجته بشأن دمشق على إشارة بولس إلى أريetas ملك دمشق (2كو11: 32)، ويقول إن اليهود استمر لديهم ملوك، حتى وإن كان بشكل "غير منتظم" وليسوا من نسل داود، من خلال هيرودس وخلفائه في زمن المسيح. لكن بعد مجيء المسيح أزال الحكيم الروماني كل السلطات المحلية من كل الولايات. وهذا يؤكد التحقيق الحرفي لنبوة إشعيا (برهان الإنجيل 7: 1).

شرحنا أن آباء الكنيسة في القرنين الرابع والخامس استخدموا حُجة جديدة مبنية على لغة إش 7: 14. وزعموا أن الكلمة اليونانية التي تعني "شابة" والتي استخدمتها الترجمات اليونانية الأخرى للأسفار العبرية لترجمة الكلمة العبرية "أماه" في إش 7: 14، يمكن أن يكون معناها مثل كلمة "عذراء" التي استخدمها مترجمو السبعينية. وبالتالي فإن استخدام كلمة "شابة" لترجمة إش 7: 14 لا تعني أن الشابة ليست عذراء. بنى الآباء هذه الحجة على تث 22: 23-29، حيث تُناقش مسألة اغتصاب عذراء مخطوبة أو عذراء غير مخطوبة. وزعموا أن كلمتي "شابة" و"عذراء" تستخدمان بالتبادل بنفس المعنى. ثم يطبق الآباء هذا الدليل على إش 7: 14 ليظهروا أن استخدام كلمة "شابة" لا يلغي فهم أن الآية تضمنت ميلاداً عذراوياً. هذه الحجة بُنيت على الترجمات اليونانية للأسفار العبرية ولم تضع في الحسبان النص العبري.⁽⁶⁸⁾

⁶⁸ Adam Kamesar, "The Virgin of Isaiah 7: 14. The Philological Argument from the Second to the Fifth Century," JTS (1990): 52-57.

يذكر Kamesar أن أوريجانوس كان يعرف نفس الحجة في القرن الثالث. وقد

أمّا جيروم، الذي كان يعرف العبرية أكثر من أي أب من آباء الكنيسة، فقد قدّم الحجة الخاصة بلغة إيش 7: 14 على أساس النص العبري. ويتفق مع اليهود أن الكلمة العبرية "ألماه" ليست هي الكلمة المعتادة للتعبير عن معنى "عذراء"، لكنه يصرّ على أنها ليست أيضًا الكلمة المعتادة للتعبير عن معنى "شابة"، كما يتمنون أنه يفهموها.⁽⁶⁹⁾ ويستخدم مدخلًا مبنياً على علم تاريخ الألفاظ (etymology) ليثبت أنه بالرغم أن الكلمة العبرية "ألماه" لا تعني بوضوح "عذراء"، لكنها تعني امرأة شابة محمية من النظرات العامة بواسطة عائلتها بحيث يستدعي بالضرورة أن تلمّح هذه الكلمة إلى أن هذه المرأة الشابة لا بد أن تكون عذراء. ويؤكد أن كلمة "ألماه" لم تُستخدم أبدًا في الكتاب المقدس عن أي امرأة لم تكن عذراء، ويتحدى اليهود أن يظهروا له موضعًا واحدًا في الأسفار العبرية تُستخدم فيه الكلمة لتعني "امرأة شابة متزوجة بالفعل" (Quaestiones hebraicae in Genesim 24: 43).⁽⁷⁰⁾

مينا 5: 2 ومدينة ميلاد المسيح

استُخدمت ميخا 5: 2 (في السبعينية 5: 1) بواسطة يوستين وإيريناؤس وترتليان في حججهم التي اعتمدت على النبوات.⁽⁷¹⁾

كان واحدًا من الآباء القليلين الذين كان لديهم بعض المعرفة باللغة العبرية. ينقل أوريجانوس الحجة إلى النص العبري، ويؤكد أن الكلمة العبرية "ألماه"، التي تظهر في إيش 7: 14، تستخدم للتعبير عن معنى "عذراء" في تث 22: 23-26، (ضد كلسوس 1: 34). ومع ذلك، هذا ليس الحقيقة. الكلمة العبرية لكلمة "عذراء" في هذه الآيات هي "Kamesar" (bethula "virgin," 58-60).

⁶⁹ Kamesar, "Virgin" 62-63.

⁷⁰ *Saint Jerome's Hebrew Questions on Genesis*, trans. With intro. and commentary by C.T.R. Hayward, OECS (Oxford: Clarendon, 1995), 58.

⁷¹ Ungern- Sternberg, *Schriftbeweis*, 142. See Justin, *1 Apology* 34.1, *Dialogue with Trypho* 78; Irenaeus, *Proof of the Apostolic Preaching* 63; Irenaeus, *Against Heresies* 4.33.11; Terullian,

وكانت نصًا مسيانيًا مسيحيًا هامًا منذ البشير متى (2: 5-6). كما يشير البشير يوحنا (7: 41-42) أن اليهود كانوا يفهمون بالفعل الآية على أنها تشير إلى مكان ولادة المسيح، وهناك مؤلفات يهودية لاحقة تؤكد ذلك. في ترجم يوناثان تُترجم ميخا 5: 2 كالتالي: "وأنت يا بيت لحم أفراته، أنت التي كنت أصغر من أن تحسبي بين ألوف بين يهوذا، منك سيخرج أمامي المسيح، فيمارس سلطانه على إسرائيل، وهو الذي ذكر اسمه قبلاً، منذ أيام الخلق".⁽⁷²⁾

ثم يحكي التلمود الفلسطيني قصة، تم تكرارها والتوسع فيها في المدراس على المراثي. هذه القصة تدعي أن ابن حزقيا الذي يُسمى مَنحيم أو "المعزي"، هو المسيح. عندما أثير السؤال عن مكان ولادته، كانت الإجابة أنه من "القرية الملكية في بيت لحم اليهودية" (y. Berakhot).⁽⁷³⁾ وهذه إشارة واضحة إلى ميخا 5: 2، وتشير أنه كان فهمًا شائعًا بين المجتمع اليهودي أن يأتي المسيح من بيت لحم.

كانت نبوة ميخا هامة لآباء الكنيسة بسبب تحديدها الجغرافي. يبدأ ترتليان الحجة التي يبنها على ميخا 5: 2، بقبول فهم اليهود لها. ويذكر أن المسيح كان لابد أن يُولد في بيت لحم بسبب النبوة الواردة في ميخا. ثم يفترض إنكار اليهود أن يسوع الناصري كان المسيح المنتظر، ويتساءل ما عسى أن يكون اتمام هذه النبوة؟ ثم لأن بيت لحم كانت قد عُدت من الشعب اليهودي منذ المرسوم

Answer to the Jews 13.2.

⁷² Levey, *Targum*, 93

⁷³ Beierre-Narbonne, *Exegese Talmudique* I, 41; Cohen, *Lamentations*, vol.7 of *Midrash Rabbah*, 137.

الروماني الذي يجرّم على اليهود أن يعيشوا في هذه المنطقة.⁽⁷⁴⁾ ويسأل ترتليان، كيف يمكن للمسيح أن يأتي من بيت لحم الآن، حيث لا يوجد أحد من بيت إسرائيل هناك يمكن أن يولد من أصلهم؟ ويزعم أن هذا برهان على أن المسيح الموعود به في ميخا 5: 2 قد جاء بالفعل في شخص يسوع الناصري (جواب لليهود 13: 1-8).

يستخدم أوريجانوس نص ميخا ليفنّد تأكيد كلّسوس بأن نبوات العهد القديم التي يستخدمها المسيحيون يمكن أن تنطبق على أي عدد من الأشخاص الذين يطوفون ليحصلوا على قوتهم من الآخرين ويدّعون أنهم نازلين إلى الأرض من عند الله. يصرّ أوريجانوس أنها لا تنطبق على أي مدّعي للالهوية؛ لأن الشخص المذكور لا بد أن يُولد في بيت لحم. ولتعزيز الادعاء المسيحي بأن يسوع تم هذه النبوة، يثير أوريجانوس انتباهنا لما يبدو أنه صار بالفعل نوعًا من الجذب السياحي لبيت لحم. ويقول إنه في بيت لحم يوجد كهف يحتوي على مذود يُشار إليه بالمكان الذي ولد فيه يسوع، ويضيف أن هذا الموقع كان شهيرًا في هذه المنطقة حتى بين غير المسيحيين (ضد كلّسوس 1: 50-51).

كما يؤكد يوسابيوس في القرن الرابع التحديد الوارد في نص ميخا، ويزعم أنه يوجد اثنان مشهوران وُلدا في بيت لحم: داود ويسوع. ومع ذلك عاش داود ومات قبل أن تُنطق هذه النبوة. كذلك الجزء الأخير من النبوة لا يمكن أن يشير إلى داود؛ لأنها تتحدث عن الشخص المولود في بيت لحم على أنه منذ

⁷⁴ يشير ترتليان هنا إلى منشور روماني منع اليهود من العيش في كل المنطقة المحيطة من أورشليم بعد تمرد اليهود بقيادة باركوبا، وهذا التمرد أُخمد في ١٣٥

الأزل. لذلك لا يمكن أن تشير ميخا5: 2 إلا على المسيح. ويذكر يوسابيوس، مثل أوريجانوس أن السكان المحليين في بيت لحم "إلى هذا اليوم" يظهرون للزائرين الكهف الذي ولدت فيه العذراء طفلها (برهان الإنجيل 7: 2: 2)، وفي نص آخر في نفس المؤلف يقول يوسابيوس أنه في زمانه كانت بيت لحم ذات شهرة عالية لكونها مكان ولادة يسوع لدرجة أن الناس يأتونها من أطراف الأرض لمشاهدة هذا المكان (برهان الإنجيل 1: 1: 2).

خدمة الشفاء في حياة المسيح

يبدو أن خدمة يسوع في شفاء المرضى وإقامة الموتى اعتبرها المسيحيون الأوائل مؤشراً مسيانياً هاماً. هناك نصان من إشعيا (35: 5-6؛ 61: 1-2)، في بعض الأحيان يكون هناك خلط بينهما. هذان النصان رأهما المسيحيون كنصين نبويين يشيران إلى خدمة المسيح. يستخدم لوقا إيش 61: 1-2 ليقدم خدمة يسوع (لو 4: 18-21)، ومرة أخرى ليجيب على سؤال يوحنا المعمدان بشأن مسيانية يسوع (لو 7: 22، قارن مت 11: 5). بينما يبدو أن مرقس كان يفكر في إيش 35: 5-6 بينما يسجل استجابة الجموع له عندما جعل شخصاً مصاباً بالصمم والخرس يتكلم ويسمع (مت 7: 37). كما يبدو أن كلام لوقا في أعمال 3: 8 يعتمد على إيش 35: 6، حيث يدخل المفلوج الذي شفاه بطرس إلى الهيكل وهو يمشي ويقفز. في القرن الرابع رأى كيرلس الأورشليمي أن شفاء بطرس للرجل المفلوج هو إتمام ل إيش 35: 6 (مقالات للموعوظين 17: 21). كما يشير لوقا بأن هناك حجة لفهم يسوع كسيّاً تُبنى على نبوات الشفاء هذه، هذه الحجة كانت جزءاً من أوائل العظات المسيحية. وفي أع 2: 22 يسجل لوقا إشارة بطرس إلى "قوات

وعجائب وآيات“ يسوع في عظته يوم الخميس، وفي أع 10: 38 يسجل لوقا حوار بطرس مع كرنيليوس الذي يشير فيه بطرس مرة أخرى إلى الخدمة الشفائية.

وبالرغم من وجود اعتقاد يهودي بشكل عام عن قيامة عامة لبني إسرائيل في زمن المسيّا (2Bar.30: 1-5)، فإن المؤلفات اليهودية القديمة لا تشير إلى انتظار مسيّا يشفي الضعفاء وقيم الموتى. وُصف العهد المسياني بأنه الدهر الآتي. وتحكي المشناه عن حكماء قالوا إن عبارة “كل أيام حياتك” تتضمن “أيام المسيّا”، ولا تشير إلى “هذا العالم فقط” (m. Berakhot 1: 5).⁽⁷⁵⁾ ويظهر أيضًا أن الراي فينحاس بن يائير، من النصف الأخير للقرن الثاني الميلادي، يضع القيامة في عصر المسيّا، ويقول أن القيامة “ستأتي من خلال إيليا مبارك الذكر” (m. Sotah 9: 15).⁽⁷⁶⁾

ومع ذلك، توجد شذرة في كتابات قمران (4Q521) تصف المسيّا كمن “يعتق الأسرى، ويرجع البصر إلى العميان، ويقوم المنحنيين”. ويمتدح على أنه من “سيثفي المجروحين، ويحيي الموتى، ويأتي بالآخبار السارة إلى المساكين”.⁽⁷⁷⁾ العبارة الأخيرة تلمح بوضوح إلى إشعياء 61: 1، التي كانت كما ذكرنا نصًا مسيانيًا هامًا بالنسبة للمسيحيين الأوائل، وربما تلمح أيضًا إلى إش 26: 19.⁽⁷⁸⁾ بينما العبارة السابقة عن المسيّا يبدو أنها

مستلقة من مزمو 146: 7-8.

⁷⁵ *The Mishnah*, trans. Herbert Danby (London: Oxford University Press, 1958), 3.

⁷⁶ نفس المرجع السابق، صفحة 307.

⁷⁷ Geza Vermes, *The Complete Dead Sea Scrolls in English* (New York: Penguin, 1997), 391-92.

⁷⁸ Suggested by Craig A. Evans, “Qumran’s Messiah: How Important Is He?” in *Religion in the Dead Sea Scrolls*, ed. John J. Collins and Robert A. Kugler (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 139.

ورد في إشعياء 35: 3-6، حيث الحديث عن الله الذي يأتي ليخلص بأعمال شفاء للعميان والصم والعرج والعسم- والتي لجأ إليها آباء الكنيسة خاصة في بحثهم عن المسيح في الانبياء. تتقدم إش 35: 3-6 قائمة من النصوص النبوية الذي يذكرها كبريانوس في كتابه "الشهادات" (Testimonies) ليبين أن المخلص الموعود به للبشرية قد جاء بالفعل (شهادات ضد اليهود 2: 7). كما يدمج إيريناؤس إش 35: 3-6 مع إش 53: 4؛ 29: 18؛ 26: 19 ليبين أن أعمال الشفاء التي قام بها يسوع وإقامة الموتى تثبت أنه ابن الله (شرح الكرازة الرسولية 67). ويذكر نفس المجموعة من النصوص مجمعة مرة أخرى، ولكن بدون إش 29: 18 كنصوص تبشّر بأعمال الشفاء التي أجراها المسيح (ضد الهرطقات 4: 33: 11).

يذكر يوستين إش 35: 5-6 كبرهان على أنه قد تم التنبؤ بأن المسيح "سيشفي كل الأمراض وسيقيم الموتى" (الدفاع الأول 48: 1-2). كما يشير إلى أن صانعي الأساطير من الوثنيين يقرأون نبوات العهد القديم عن مجيء المسيح ويخترعون آلهة ذات طبيعة أسطورية متطابقة مع الأمور التي تعلموها في هذه الأسفار، خاصة عن هوية المسيح أو أعماله. واخترعوا إله الشفاء اسكلابيوس بعدما قرأوا نبوة في إش 35 عن أن المسيح "سيشفي كل الأمراض وسيقيم الموتى" (الدفاع الأول 54: 10، قارن 22: 3-6: 3). ودمج يوستين حجة اسكلابيوس في حوار مع تريفو اليهودي، لكنه يمنحها صياغة جديدة. ويقتبس إش 35: 7-1، بالكامل ويشير إليها كنص واحد يتنبأ بأن المسيح سيقم الموتى وسيشفي كل الأمراض. ويفهم أن المقصود بـ"البرية" في

إش 35: 1 هم الأمم، الذين كانوا معدومين من معرفة الله، لكن الآن حصلوا عليها من خلال المسيح.⁽⁷⁹⁾ ويقول يوستين أن هذا المسيح ظهر بين اليهود، حيث أجرى أعمال الشفاء واستعاد الحياة المشار إليها في نص إشعيا. ولكن استجابة اليهود لأعماله العظيمة كانت بنعته بالساحر والمخادع. ومع ذلك، كان هناك البعض من اليهود الذين آمنوا بسبب أعماله. ويواصل يوستين حديثه بأن أي أحد عنده ضعف جسدي ويتمسك بتعاليم المسيح سيُقام بجسد سليم في المجيء الثاني (الحوار مع تريفو 69: 3-7).

يرى ترتليان "قاعدة الإيمان" Rule of Faith كأساس لاختبار كل التفسيرات. حسب قاعدة الإيمان تُختصر خدمة المسيح في عمليين: التبشير بالناموس الجديد، وعمل المعجزات ("وصفة ضد الهرطقة" - Prescription against Heretics 13.4). يلمح ترتليان إلى هاتين الفكرتين عن قاعدة الإيمان في مقاله "ضد اليهود"، ويلجأ إلى نبوة إشعيا ليؤكد أنها تنبأت بأن المسيح سيجري هذين العملين. إش 58: 1-2 تؤكد الخدمة الكرازية الوعظية للمسيح، وإش 35: 4-6 تُظهر أنه كان عليه أن يجري أعمالاً مُعجزية. يضيف ترتليان أن اليهود لا يستطيعون أن ينكروا أن المسيح أجرى معجزات، لأنهم هاجموا ليس بسبب الأعمال بل بسبب فعلها في السبت (أجوبة لليهود 9: 29-31، قارن يوحنا 5: 18-1). يزعم ترتليان في مقاله "عن إقامة الجسد" أن إش 35: 5-6 تتحدث عن المسيح بلغة مباشرة غير مجازية. ويسأل: ألم تُفتح أعين العميان؟ ألم تتحدث السنة الخرس بوضوح؟ ألم يقفز العرج مثل الأيل؟ (عن قيامة الجسد 20: 6).

⁷⁹ يسايوس أيضًا يعتبر هذه البرية أنها كنيسة الأمم (Proof of the Gospel). (6. 21).

أمّا أوريجانوس فيعطي إيش 35: 5-6 معنىً حرفياً ومجازياً. يهاجم الفيلسوف كلسوس المسيحيين ويقول إنهم يعتبرون المسيح ابن الله، لأنه شفى العرج والعميان. فيجيب أوريجانوس أن هذا صحيح وأن هذا الاعتقاد مبني على نبوءة إيش 35: 5-6. بكلمات أخرى، النبوة هي التي تفسّر معنى المعجزات، وتُظهر أن يسوع هو ابن الله لأنه أجرى هذه المعجزات. ثم يختتم أوريجانوس حُجته بالتأكيد على أن تلاميذ المسيح قد تفوقوا حتى على معجزات المسيح الخاصة بالجسد عندما أجروا معجزات شفاء هؤلاء العميان والصم في نفوسهم والعرج في إنسانهم الداخلي؛ حتى إنهم الآن يرون ويسمعون عن الله، ويدوسون قوات إبليس في طريقهم الجديد (ضد كلسوس 2: 48).⁽⁸⁰⁾

في منتصف القرن الثالث الميلادي يوظف نوفاتيان من روما إيش 35: 3-6 ليثبت ألوهية يسوع المسيح. تتحدث إيش 35: 4 عن الله نفسه الذي يأتي ليخلص. ويتبع هذا مباشرة بقائمة من أعمال الشفاء التي ستحدث في ذلك الوقت. يزعم نوفاتيان أنه طالما أن هذه المعجزات الشفائية هي علامة على مجيء الله، ولأن هذه المعجزات قد أُجريت على يد المسيح، فلا بد أن نعترف إمّا بأنه هو ابن الله، أو نتفق مع زمرة الهرطقة الذين يُعرفون بـ "المونارخيين" الذين أنكروا أية تمايز بين الله الأب والابن ويقولون أن يسوع المسيح هو الله الأب نفسه. ويؤكد نوفاتيان أنه لا بد من الوصول إلى إحدى النتيجتين، لأن الآيات التي فعلها

⁸⁰ يقدم أوريجانوس أيضًا تطبيقًا مزدوجًا لإشعيا 35: 5-6 في نقاشه لأعمال الشفاء التي قام بها يسوع والتي وردت في مت 15: 29-31. (تفسير على متى 11: 18).

يسوع تتم نبوءة إيش 35: 5-6، والتي تعلن عن مجيء الله (عن الثالث 12).

في القرن الرابع استخدم يوسابيوس القيصري إيش 35: 3-6 ليثبت ألوهية المسيح. ويفهم أن النص يقول أن أعمال الشفاء هذه هي أعمال الله، ولأن المسيح عملها، فهذا يظهر شخصيته الإلهية (برهان الإنجيل 9: 13). ويقتبس أثناسيوس إيش 35: 3-6 ويفهم أنها تعني أن الله سيأتي عندما تظهر علامات مجيئه. ويزعم أنه لم يأت وقت في تاريخ إسرائيل ظهرت فيه هذه الآيات "إلا عندما جاء كلمة الله نفسه في الجسد" (تجسد الكلمة (81)). (38)

آلام المسيح وموته

أعلن الرسول بولس أن الرسالة المسيحية عن المسيح المصلوب هي "لِلْيَهُودِ عَثْرَةٌ، وَلِلْيُونَانِيِّينَ جَمَالَةٌ" (1كو 1: 23). ويقول تريفوليوستين أن كل اليهود كانوا ينتظرون المسيا لكنهم لا يعتقدون أن يسوع الناصري يحقق توقعاتهم، لأنهم لا يعتقدون أن "المسيح يجب أن يُصلب في عار؛ لأن الناموس يقول إن مَنْ يُصلب هو ملعون" (الحوار مع تريفوليوس 89: 1-2، تث 21: 23). اكتشف جرافيتي في عام 1856 في أجنحة الخدم في القصر الملكي على تل بالاتين Palatine في روما يصور شخصاً يُدعى أليكسامينوس وهو يشير بيده اليمنى نحو صليب عليه رجل مصلوب برأس حمار. ومكتوب على الجرافيتي "أليكسامينوس،

⁸¹ Athanasius, "Contra Gentes" and "De Incarnatione," ed. And trans. R. W. Thomson, Oxford Early Christian Texts (Oxford: Clarendon, 1971), 229.

يعبد الله“. هذا جرافيتي قديم، لكن لا يوجد تاريخ محدد لرسمه. ومع ذلك فهو يُظهر طبيعة الازدراء والسخرية التي انهالت على الرسالة المسيحية عن المصلوب.

مزمور 22 وإشعيا، 53

لأن الصلب كان محور الكرازة المسيحية في القرون الأولى، فقد كان ضرورياً للكنيسة الأولى أن تكون قادرة على إظهار أن الصلب جزء من الخطة الإلهية. ويتضح هذا من رد يوستين على اعتراض تريفو اليهودي بأن المصلوب لا يمكن أن يكون هو المسيح:

”الكلام الوارد في التاموس عن أي شخص يُعلق على خشبة هو ملعون يعزز رجاءنا المبني على المسيح المصلوب. هذا الرجاء لا يعتمد على حقيقة أن المصلوب قد لعن من الله، لكن على حقيقة أن الله أعلن مسبقاً الأمور التي عليك أنت ومن هم مثلك أن يفعلوها؛ لأنك لم تفهم أنه هو الكائن قبل كل الأشياء، وهو الكاهن الأزلي لله، والملك والمسيح“
(شرح الكرازة الرسولية 68-69)

لجأ المسيحيون الأوائل بشكل خاص إلى إش 53 ومزمور 22 لدعم ما يؤكد عليه يوستين. يعلق إيريناؤس بعد اقتباس جزء كبير من إش 53 له علاقة بآلام المسيح، أنه يتضح أن إرادة الله تتحقق بحدوث هذه الأمور للمسيح (شرح الكرازة الرسولية 68-69).

هناك جدل طويل لم ينته بين الدارسين حول هل اليهودية السابقة للمسيحية قد احتوت أي فكرة عن مسيياً يتألم أم لا. هناك إشارات قليلة للمسيياً المتألم بطريقة أو بأخرى في اليهودية

الريينية المتأخرة، لكن لا يوجد من بين هذه الإشارات شيء عن المسياً الذي يموت ميتةً مخزيةً مثل الصَّلب.⁽⁸²⁾ على سبيل المثال، ترجوم يونانان يفهم العبد المشار إليه في إش 52: 13 بأنه المسياً. ومع ذلك فإن ترجمة إش 53 تعيد صياغة النص بطريقة تجعل الصورة النهائية ليست عن عبد متألم ولكن عن مسياً منتصر يتغلب على أعداء شعب الله.⁽⁸³⁾

يقول أوريجانوس في آخر كتاباته "ضد كلسوس" أنه يتذكر حواراً له مع بعض الربيين لجأ فيه إلى نبوءة إش 53. ويقول إن رد الربيين على حُجته دار حول التأكيد على أن إش 53 يتحدث عن الشعب اليهودي بجملته، ويشير إلى الأهم في الشتات (ضد كلسوس 1: 55). والمدراش المتأخر كثيراً "مدراش رباه" على سفر العدد يكرر هذا الفهم اليهودي عندما يطبق إش 53: 12 على شعب إسرائيل، ويقول أن نفوسهم "قد انكشفت... للموت في السبي".⁽⁸⁴⁾ يدعي أوريجانوس أن أنجح حجة قدمها ضد هذه النظرة اليهودية في نقاشه مع الربيين كانت مبنية على كلام إشعيا في 53: 8 "بأنه سيق للموت بسبب آثام شعبي". ويؤكد أوريجانوس بقوله: "لأنه إذا كان الأمر كما يفهمون أن النبوة بها إشارة إلى الشعب، فكيف قيل عن الشعب أنه سيق للموت بسبب آثام شعب الله، إذا كان نفس الشعب هم شعب الله؟" (ضد كلسوس 1: 55).

كما يبدو أن مزمو 22 لم يرتبط أبداً بالمسياً في التقليد اليهودي. يقول يوستين لليهود الذين كان يخاطبهم بشأن

⁸² Schurer, *History*, rev., 2:547-480

⁸³ Levey, *Targum*, 63-67.

⁸⁴ Slotki, *Numbers*, vol. 6 of *Midrash Rabbah*, 501.

مزمور 22: "تقولون إن هذا المزمور لا يشير إلى المسيح. أتم عميان من كل وجه، ولا تفهمون أنه لا يوجد في جنسكم ما يُسمى بملك أو مسيح قد تُقبت رجله أو يديه بينما كان حيًا ثم مات بهذه الطريقة الغريبة، أي الصلب، إلا يسوع هذا" (الحوار مع تريفو 97: 4). وفي القرن الرابع يقول ثيودوريت أسقف قورش إن اليهود يشيرون بمزمور 22 إلى داود.⁽⁸⁵⁾ كما يلمح الأب أفرات السرياني في القرن الرابع إلى أن بعض اليهود يشيرون بمزمور 22 إلى شاول ("إيضاحات" 17.10 Demonstrations).

كان إش 53 نصًا هامًا للغاية لفهم المسيحيين الأوائل عن آلام المسيح، وربما يرجع إلى تقليد يُنسب إلى يسوع نفسه في الأناجيل. على الأرجح يجب أن يُفهم إش 53 كجزء كبير من التعليم الذي يُقال أن يسوع سلّمه لتلاميذه عن آلامه. كل الأناجيل الإزائية تحكي أنه بعد اعتراف بطرس مباشرة بأن يسوع هو المسيح، بدأ يسوع يعلم التلاميذ أنه لابد أن يتألم ويُقتل (مت 16: 21، مر 8: 31، لو 9: 22). ويورد لوقا في الأصحاح الأخير من إنجيله حادتين يعلم فيهما المسيح القائم تلاميذه عن النصوص النبوية التي تنبأت بآلام المسيح. الحادثة الأولى تشير إلى تعليم من "موسى والأنبياء"، ويضيف في الثانية "المزامير" إلى قائمة النصوص (لو 24: 25-27، 44-46). ثم يُظهر لوقا أن إش 53 هو نص أساسي لفهم المسيحيين الأوائل لما حدث ليسوع عندما يحكي عن فيلبس الذي "بَشَّرَهُ بِيَسُوعَ" أي للخصي الحبشي من نص إش 53: 7-8 (أع 8: 32-35).

⁸⁵ On Ps. 22: 30-31, in Hill, *Theodoret of Cyrus: Commentary on the Psalms*, 154.

كان مزمو 22 جزءًا مهمًا من فهم المسيحيين الأوائل لآلام المسيح لدرجة أن العبارات والجمل والمصطلحات المستمدة من المزمور قد تخللت نسيج قصة الصلب كما روتها الأناجيل الإزائية بدون أية إشارة واضحة لاقتباس منه. على سبيل المثال اقتسام رداء يسوع وإلقاء القرعة تشير إلى كلمات مز 22: 18، لكن لم تُعطَ أية إشارة لاقتباس الكلمات (مت 27: 35، مر 15: 24، لو 23: 34).⁽⁸⁶⁾ نفس الشيء ينطبق على استخدام مز 22: 7-8 للحديث عن أفعال وكلمات الواقفين عند الصليب (مت 27: 39، 43، مر 15: 29، لو 23: 35)، وصرخة التخلي التي قالها يسوع التي تقتبس من مز 22: 1 (مت 27: 46، مر 15: 34).

افترض يوستين أن الفهم المسيحي للنصوص النبوية المتعلقة بآلام المسيح مستمدة من المسيح نفسه. ويؤكد أن المسيح "كشّف لنا كل الأشياء التي نميزها من خلال نعمته في الأسفار المقدسة" (الحوار مع تريفو 100: 2). في هذه العبارة التي تظهر في تطبيقه لمزمور 22 على المسيح، لا يدّعي يوستين بتدخّل فائق للطبيعة يعطيه أو يعطي الآخرين قوة خاصة على التمييز. بل يدّعي أن المسيح علم الرُّسل كيف يفهمون نصوص العهد القديم التي تثبت مسيانيته، وأن الرسل نقلوا هذا الفهم إلى المجتمع المسيحي.⁽⁸⁷⁾ في سياق آخر يربط يوستين بوضوح إش 53 بتعليم عن آلام مسيانية يقول لوقا 24 أن المسيح أعطاه للتلاميذ بعد القيامة (الدفاع الأول 50). وحتى قبل يوستين يفهم إكليمنديس الروماني الذي كتب في العقد الأخير من القرن الأول الميلادي، ~~كلا من إش 53 ومز 22~~ على أنها كتبا عن المسيح.^{٨٤} في المقابل، يوحنا ١٩: ٢٤ يذكر أن الجنود ألقوا قرعة على قميص يسوع، ثم يقتبس مز ٢٢: ١٨ ويصفه بـ "الكتاب" الذي حققه هذا الفعل.

⁸⁷ Skarsaune, *Proof from Prophecy*, 12.

ويذكر كلاهما لإثبات الاتضاع الذي افتقد به المسيح الأرض
(رسالة إكلميندس الأولى 16).

زعم ماركيون، وهو مهرطق مسيحي، لكنه في النهاية
مسيحي، أن يسوع الناصري لا يمكن أن يكون هو المسيح
المنتظر، لأن اليهود رفضوه وقتلوه. ويجب ترتليان أن هذا
حدث بسبب التنبؤ بمجيئين للمسيح. المجيء الأول، وهو الذي
كان يجب أن يحدث في مذلة واتضاع، وتم التنبؤ به مجازياً في
أمثال. ويزعم ترتليان أنه بسبب هذا فشل اليهود في إدراك
أن يسوع هو المسيحاً. أمّا المجيء الثاني، وهو ما سيكون في
قوة ومجد، فقد تم التنبؤ عنه بوضوح في نصوص مثل دانيال
7: 13-14 ومزمور 45: 2-9. ويؤكد أن هذه كانت النبوات
التي بنى عليها اليهود آمالهم المسيانية. وصف ترتليان للمجيء
الأول للمسيحاً مُشَبَّعَ بلغة إش 53. كما يُستمد من بعض النصوص
الأخرى للعهد القديم، بما في ذلك مزمور 22: 6 (ضد ماركيون
3: 9: 7-9: 2). كما يُستخدم يوستين، نفس لغة الأمثال،⁽⁸⁸⁾
ويؤكد أن مزمور 22 هو "مثل غامض" عن آلام و صليب
المسيح (الحوار مع تريفو 97: 3). ثم يقتبس المزمور كله تقريباً
ويقدّم تفسيراً خريستولوجياً له مبيناً كيف تحقق المزمور في آلام
المسيح (الحوار 98-106). بنفس الطريقة يبيّن يوسايبوس أن
مزمور 22 كتب عن المسيح مُقدِّماً تفسير على المزمور بجملته.
ويبدأ بالقول بأن يسوع اقتبس الآية الأولى من هذا المزمور على

⁸⁸ ربما اقتبس ترتليان هذا المفهوم من يوستين، كما أنه ربما اقتبس الفكرة كلها
المتعلقة بالمجيئين للمسيح، لأن يوستين يستخدم هذه الحجة ضد تريفو بقدر
ما يستخدمها ترتليان ضد ماركيون.

الصليب (مت 27: 46)، ويزعم أن هذا يبين أن "المزمور يشير له وليس آخر سواه" (برهان الإنجيل 10: 8).⁽⁸⁹⁾

أمّا لاكتانتئوس، الذي كتب في أوائل القرن الرابع، فيبين أن صلب يسوع كان لا يزال يمثل فضيحة في عصره. ويؤكد أن المسيحيين يتعرضون للسخرية من آلام المسيح ويُتهمون بعبادة رجل تعرّض لعقوبة بشعة. ويجب لاكتانتئوس على هذه السخرية بالالتجاء إلى نبوات العهد القديم ليبين أن آلام المسيح كانت جزءًا من "الخطة الإلهية". يدّعي لاكتانتئوس مثل ترتليان ويوستين بأن اليهود قد بنوا آمالهم المسيانية على هذه النبوات التي تحدثت عن المسيّا آتيا في قوة ومجد. ويقول، وكانوا جاهلين بحقيقة أن المجيئين الاثنيين للمسيّا تنبأ بهما الأنبياء، وأن المجيء الأول سيكون في اتضاع. ويقتبس إش 53: 1-6 كشهادة أساسية لمجيء المسيّا في حالة اتضاع (القوانين الإلهية 4: 16).

إشعيا، 53 وعمل المسيح الفدائي

يعمل إش 53 كبرهان على أن آلام المسيح كانت جزءًا من خطة الله، ليس هذا فقط لكنه يؤصّل دلالة العمل الفدائي لموت المسيح على الصليب. رسالة برناباس، التي كتبت على الأرجح في الثلث الأول من القرن الثاني، تستخدم إش 53: 5، 7 كبرهان على أن الرب "قدّم جسده إلى الفساد" ليقدرنا بغفران الخطايا (5: 1-2). وفي الحوار مع تريفو 13 يذكر يوستين أن موت المسيح يؤدي إلى إزالة الخطايا من خلال الإيمان بدمه.

⁸⁹ The Proof of Gospel: Eusebius, vol. 1, ed. and trans. W. J. Ferrar (Grand Rapids: Baker Academic, 1981), 216. Unless otherwise noted, subsequent references appear in the text and are to this translation.

ثم يقتبس إيش 52: 1-54: 6 كبرهان على هذا التأكيد. كما يفهم أن إيش 53: 7 تربط بين يسوع وحمل الفصح. وفي عبارة تذكرنا بكلمات بولس في كورنثوس الأولى 5: 7، يقول يوستين: "كان حمل الفصح هو المسيح، الذي ذُبح فيما بعد، حتى إن إشعياء قال: 'كشاة تساق إلى الذبح'". ويقارن يوستين الخلاص من الموت الذي يقدمه دم المسيح لهؤلاء الذين يؤمنون.. بخلاص بني إسرائيل من مصر الذي قدمه دم حمل الفصح (الحوار مع تريفو 111: 3). أمّا مليتون أسقف ساردس في عظته الفصحية التي قدمها بالقرب من نهاية القرن الثاني، يقرأ قصة حمل الفصح وصلب المسيح كرمز وحقيقة من خلال إيش 53: 7. ويبدأ بقصة العبور: "كيف ذُبحت الحملان، وكيف خلص الشعب". ثم بتشبيه إشعياء لشخص متألم بحمل مذبح تبدأ رواية مليتون، ثم يحول قصة العبور إلى قصة يسوع الذي "بالرغم أنه سيق للذبح مثل شاة... لم يكن شاة، وبالرغم أنه كان صامتاً مثل نعجة، لم يكن نعجة".

لأنه بدلاً من الحمل كان ابناً .
 وبدلاً من الشاة كان رجلاً .
 لأنه وُلد ابناً ، وسيق كحمل ،
 وذُبح كشاة ، ودُفن كإنسان .

وقام من الموت كإله . (عن الفصح ١-٨) (٩٠)

يشير يوسابيوس إلى منظومة الذبائح اليهودية، حيث كانت الحيوانات تُقدّم فيها كفدية عن حياة الأشخاص، كرمز يعتره النقصان للذبيحة التي قدمها المسيح عندما "ذُبح مثل شاة عن كل الجنس البشري" (برهان الإنجيل 1: 10). ثم تُذكر إيش 53:

⁹⁰ *Melito of Sardis: On Pascha*, trans. Alistair Stewart-Sykes (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 2001), 37-39.

7، ويتبعها الأعداد من 4-9، كبرهان نبوي عن موت المسيح باعتباره ذبيحة عن الآخرين. ومع ذلك نجد أوريجانوس هو مَنْ يقدِّم أقوى عبارة عن موت يسوع الكفاري عن البشرية بناءً على إش 53. ويذكر أنه توجد قصص عديدة تنتشر بين اليونانيين عن أبطال أنهم مصائب أو مجاعات بتقديم ذواتهم كذباخ إلى الآلهة المستائين. لكنه يقول أنه لم يُحكى أن شخصًا اتخذ على عاتقه تطهير العالم كله. "كان يسوع فقط هو القادر أن يحمل في نفسه على الصليب ثقل خطية الجميع نيابة عن الكون كله". ثم يستعرض أوريجانوس العديد من الايات من إش 53، لكن آية 7 كانت محورية: "لقد أرسل الأب يسوع هذا لاجل خطايانا، وبسبب هذه الخطايا سيق كشاة إلى الذبح، وكان صامتًا كحمل أمام جازيه" (تفسير على يوحنا 28: 160-170).⁽⁹¹⁾ كما يضيف أثاناسيوس بما يتفق مع نفس السياق، أنه بموت يسوع "تحقق الخلاص للجميع وخلصت كل الخليقة". إن أساس هذا التأكيد هو صدى لإشعيا 53: 7. يسوع "مثل شاة سَلِّم جسده الخاص إلى الموت كفدية من أجل خلاص الجميع" (تجسُّد الكلمة 37).⁽⁹²⁾

قيامه المسيح وتمجيده

أول إشارة لتطبيق نبوات العهد القديم على قيامة المسيح هو كلام بولس لأهل كورنثوس بأن إنجيله يحمل تأكيدًا على أن المسيح كان سيقوم في اليوم الثالث تحقيقًا للكتب. ومع ذلك لا يتحدث بولس عن ماهية هذه الكتب التي استخدمها ليثبت هذا

⁹¹ *Origen: Commentary on the Gospel according to John*, Books 13-32, trans. Ronald E. Heine, FC 89 (Washington, DC: Catholic University of America Press, 1993), 325-27.

⁹² Athanasius, "Contra Gentes" and "De Incarnatione," trans. Thomson, 227.

(1كو15: 1-4). بينما يبدو أن متى يربط بين حديث يسوع عن "آية يونان" وقيامته (مت12: 39-40). كما يشير يوحنا أنه وجدت كتب، كما تعلم الرسل فيما بعد، تثبت ضرورة القيامة، لكنه لا يحدد أيًا من هذه الكتب (20: 9). أمّا لوقا هو مَنْ يُعطي أكثر الأمثلة تفصيلاً عن أول استخدام مسيحي للنبوة فيما يتعلق بالقيامة. في ختام إنجيله يشير إلى أن المسيح قد أدرج نبوات العهد القديم عن قيامته في تعليمه لتلاميذه بعد القيامة، لكنه لم يذكر نبوات محددة (لو24: 46). ثم في تسجيله لعظة بطرس في يوم الخميس، يذكر لوقا مزمو 16: 8-11 كجزء محوري لحجة بطرس عن القيامة. الآية المحورية هي (ع10) التي تقول أن الرب لم يترك نفسه "في الهاوية" ولم يدع تقية أو صفة "يرى فساداً". يزعم بطرس أن داود لا يمكن أن يكون قد تحدث عن نفسه؛ لأن قبره كان لا يزال باقياً في أورشليم. ثم يقول، لكن كلا العبارتين تنطبقان على يسوع، إذ "أقامه الله" (ع25-32). ثم يذكر لوقا نفس الآية في نفس الحجة فيما بعد في سفر الأعمال في عظة قدّمها بولس (ع13: 35-37).⁽⁹³⁾ وفي نفس السياق يذكر لوقا مز2: 7 وإش55: 3 ويربطها بالقيامة في (ع13: 33-34).

مزمور 16

"لأنك لن تترك نفسي في الهاوية. لن تدع تقية يرى
فساداً" (مز16: 10)

من بين النصوص النبوية التي ذكرت في العهد الجديد بشأن القيامة، يلعب مزمور 16 دوراً هاماً في نقاشات آباء الكنيسة عن قيامة يسوع وتمجيده، وهذا الدور متنوع بشكل كبير. لا

⁹³ في أوائل القرن الرابع يذكر لكتانتيوس مز16: 10 كبرهان نبوي على أن المسيح كان يجب أن يقوم في اليوم الثالث (ملخص القوانين الإلهية 47).

يبدو مزمو 16:10 كنبوة عن القيامة في الكتابات المسيحية في القرن الثاني. وظهوره في هذه الكتابات لا يمثل اقتباساً مباشراً، ولكن كجزء من اقتباس إيريناؤس لعظة بطرس في أع 2 (ضد الهرطقات 3: 12: 2). أمّا ترتليان في أوائل القرن الثالث يلمح من بعيد إلى مز 16:10، ولكن ليس في سياق يتعلق بالقيامة (ضد ماركيون 4: 7: 11). بينما تظهر الآية مرة واحدة في كتابات كبريانوس لنص يثبت أن المسيح لن يغلبه الموت (شهادات ضد اليهود 2: 24)، ومرة واحدة في مقالة منسوبة خطأً إلى كبريانوس حيث تشكل جزءاً من صلاة يصلحها المسيح (ضد اليهود 3).

يبدو أن أوريجانوس فقط هو من يستخدم مز 16:10 بمزيد من التوسع في القرن الثالث. ويذكر الآية مرتين في دفاعه ضد كلسوس كواحدة من نبوات عديدة عن القيامة (ضد كلسوس 2: 62، 3: 32). ومع ذلك فغالبية استخداماته لهذه الآية ذات طبيعة عقائدية وليست دفاعية. في محاورته مع هيراقليدس يستخدم العبارة الأولى من الآية كبرهان على أن نفس المسيح كانت في الهاوية (هيراقليدس 7). ويستخدم نفس العبارة بطريقة مماثلة في تفسيره ليوحنا، حيث يستخدم إشارة يوحنا المعمدان إلى "حذاء" المسيح ليشير إلى نزولين لابن الله: المجيء الأول باتخاذ الجسد، والثاني بالنزول إلى الهاوية (تفسير على يوحنا 6: 175، قارن 1: 220، تفسير على رومية 1: 5). في تفسير متى استخدمت الآية لإثبات الرأي القائل بأنه بعد موت المسيح نزل إلى الهاوية وبشر الأرواح التي كانت مسجونة هناك. كما يظهر أن المسيح لم يبق في الهاوية، لكنه صعد لأعلى إلى يمين الأب

ليقول للموت "أَيْنَ شَوْكَتِكَ يَا مَوْتُ؟" (تفسير متى 132، 138). في نص آخر في "تفسير متى" تُستخدم العبارة الأولى من مز 16: 10 بالتزامن مع تأكيد أوريجانوس أن نفس يسوع، وليس روحه أو جسده، هي التي أعطيت "فِدْيَةً عَنْ كَثِيرِينَ" (مت 20: 28). ثم يقول أوريجانوس، ومع ذلك لم تبق نفس يسوع مع مَنْ أعطيت لهم كفدية كما يُبين مز 16: 10 (تفسير على متى 16: 8). ثم يأخذ أوريجانوس العبارة الأخيرة من مز 16: 9 "جَسَدِي أَيْضًا يَسْكُنُ مُطْمَئِنًّا (على الرجاء)" لِيُظهر أن المسيح صعد إلى السماء بجسده المادي. ويقول أن كلمات هذا المزمور قالها المسيح لأن جسده هو أول جسد يسكن على الرجاء. إنَّ المسيح بعد القيامة "صعد إلى السموات ورُفِعَ جسده الأرضي معه". ثم يضيف أوريجانوس إش 63: 1 إلى تفسيره لصعود المسيح المقام. فلا شيء سوى منظر صعود الجسد إلى السماء هو ما جعل القوات السائية تنادي بكلمات إشعياء: "مَنْ ذَا الآتِي مِنْ آدَمٍ، مِنْ الْأَرْضِ؟ ثِيَابُهُ حُمْرَاءُ مِنْ بُصْرَةَ، لِأَنَّهُمْ رَأَوْا فِي جَسَدِهِ آثَارَ الْجِرَاحِ مِنْ بُصْرَةَ، أَيِ الْجِرَاحِ الَّتِي قَبْلَهَا فِي جَسَدِهِ".⁽⁹⁴⁾ يفهم أوريجانوس بوضوح أن مز 16: 9-10 يتحدث عن قيامة يسوع وتمجيده.

في بدايات القرن الرابع يستأنف لاكتانتوس ويوسابيوس الاستخدام الدفاعي للآية كبرهان على القيامة، كما فعل ذلك الآب أفراوات السرياني. يستخدم لاكتانتوس مز 16: 10 مرتين كبرهان على أن المسيح كان يجب أن يقوم من الأموات

⁹⁴ في أوائل القرن الرابع يذكر لاكتانتوس مز 16: 10 كبرهان نبوي على أن المسيح كان يجب أن يقوم في اليوم الثالث (Epitome of the Divine Institutes 74).

(القوانين الإلهية 4: 9، وملخص القوانين الإلهية 47)، ويفهم يوسايوس أن هذه الآية تتحدث عن تنبؤ داود بقيامة المسيح كما لو كان المسيح نفسه يتحدث (برهان الإنجيل 3: 2). ويذكر أفراوات مز 16: 10 كلمات يمكن استخدامها فقط عن المسيح (إيضاحات 17: 10). كما يستخدم أثناسيوس هذه الآية في الحديث عن القيامة (تجسد الكلمة 21)، ويقول في تفسيره على هذا المزمور أنه كما لو كان المسيح يرثم بهذه الكلمات. من المثير أيضًا أنه يضيف أن بطرس في أع 2 يعلمنا أن نفكر بهذه الطريقة عن المزمور.⁽⁹⁵⁾

مزمور 110: 1

”قَالَ الرَّبُّ لِرَبِّي: اجْلِسْ عَنْ يَمِينِي حَتَّى أَضَعَ أَعْدَاءَكَ
مُوطًا لِقَدَمَيْكَ“

يعتبر مزمور 110: 1 نصًا هامًا لكل من العهد الجديد وآباء الكنيسة في الحديث عن تمجيد يسوع. خلال مناقشة مزمور 110: 1 في جزء سابق عن الوجود السابق للمسيح ذكرت ملاحظة ”روان جرير“ بأن هذه الآية تُستخدم بطريقتين في العهد الجديد. أحدهما للإشارة إلى الوجود السابق للمسيح مع الله، والأخرى تتعلق بتمجيده بعد موته. يذكرها لوقا بالمعنى الأخير في عظة بطرس في يوم الخمسين بالتزامن مع حُجته من مزمور 16 (أع 2: 33-35)، ويلمح للآية في عظة أخرى لاحقة قَدَّمها بطرس (أع 5: 31)، ومرة أخرى في عظة اسطفانوس (أع 7: 55-56). في رسالة العبرانيين تمثل هذه الآية شهادة هامة لرفعة المسيح (عب 1: 3، 13، 8: 1، 10: 12-13، 12:

⁹⁵ PG 27: 100.

(2). وتوظف رسالة بولس مز 110: 1 بالتزامن مع الحديث عن قيامة المسيح وصعوده والجلوس على يمين الله (رو8: 34، 1كو15: 25-27، أف1: 20، كو3: 1)، وفي رسالة بطرس الأولى تُستخدم للإشارة إلى رفعة المسيح وخضوع السلاطين السماوية له (1بط3: 22).

أقدم تطبيق لمزمور 110: 1 على المسيح الممجد بعد العهد القديم يظهر في رسالة إكليمنديس الأولى 36: 5-6، حيث تُقتبس في سياق يذكرنا برسالة العبرانيين أصحاح 1. كما يلمح بوليكاربوس، الذي كتب في وقت ما في النصف الأول من القرن الثاني، إلى مز 110: 1 بربطه بقيامة المسيح وصعوده، فهو الذي أعطى كما يقول "مجدًا وعرشًا" على "يمين" الله (رسالة بوليكاربوس إلى أهل فيليبي 2: 1). كما يستخدم يوستين مز 110: 1 لبيِّن أن الله أخذ المسيح إلى السماء بعد إقامته من الأموات (الدفاع الأول 45: 1). ويفهم ترتليان أن مز 110: 1 يشير إلى الحالة المجيدة للابن بعد قيامته (ضد براكسياس 30: 4-5). ويعتقد إيريناؤس أن الكلام عن أن يسوع "ارتفع إلى السماء، وجلس عن يمين الله" في مرقس 16: 19 يؤكد الكلمة النبوية في مز 110: 1 (ضد الهرطقات 3: 10: 6). كما يصف "الأعداء" في مز 110: 1، الذين يُخضعون للمسيح الممجد، ككائنات سماوية متمردة (شرح الكرازة الرسولية 85).⁽⁹⁶⁾ كما يدمج هيبوليتس مز 110: 1 مع الكلام عن الطفل الذي اختطف إلى عرش الله في رؤ 12: 5، ويستخدم الشاهدين لبيِّن أن المسيح كان ملكًا سماويًا وليس أرضيًا (المسيح وضد المسيح 61: 2). ويقتبس

⁹⁶ Irenaeus, *Proof of the Apostolic Preaching*, trans. and annotated by Joseph P. Smith, ACW 16 (New York: Newman Press, 1952), 100.

لاكتانتوريوس مز 110: 1 كبرهان على أن المسيح سيصعد إلى الآب بعد آلامه وقيامته (القوانين الإلهية 4: 12: 17). وكل من كبريانوس (شهادات ضد اليهود 2: 26) ونوفاتيان (عن الثالث 9: 8) يذكران الآية ليُظهرها رفعة المسيح.

من الواضح أن مز 110: 1 كان له تأثير هائل على العقيدة المسيحية الخاصة بتمجيد المسيح. وأصبحت لغته جزءًا من كل قوانين الإيمان الكنيسة التي تتحدث عن "جلوس المسيح على يمين الآب".⁽⁹⁷⁾ وهذا يتضمن قانون الإيمان الرسولي، وقانون إيمان نيقية والقسطنطينية، وهي القوانين الأكثر استخدامًا في الكنيسة اليوم.

مزمور 24

بالرغم أنه لم يُستخدم في العهد الجديد للحديث عن تمجيد المسيح، لكن مز 24: 7-10 يتنافس عند الآباء مع مز 110: 1 في الأهمية التي أعطيت له في هذا الموضوع. كان هذا المزمور مهمًا بالنسبة لليهود؛ إذ تشير المشناه أنه كان يُرثم به في الهيكل بواسطة اللاويين في كل أول يوم من الأسبوع (4: 7: m.Tamid). يعكس هذا عنوان المزمور في السبعينية: "مزمور عن داود في اليوم الأول من الأسبوع".⁽⁹⁸⁾

⁹⁷ Jean Danielou, *The Theology of Jewish Christianity*, vol. 1 of *The Development of Christian Doctrine before the Council of Nicaea*, trans. John A. Baker (London: Darton, Longman & Todd, 1964), 258.

⁹⁸ Skarsaune, *Proof from Prophecy*, 267.

مزمو ر 24: 7-10 وتطبيقه على سليمان والمسيح

”ارْفَعْنَ أَيُّهَا الْأَرْتَاجُ رُؤُوسَكَ، وَارْفَعْنَ أَيُّهَا الْأَبْوَابُ
الدَّهْرِيَّاتُ، فَيَدْخُلُ مَلِكُ الْمَجْدِ.

مَنْ هُوَ هَذَا مَلِكُ الْمَجْدِ؟ الرَّبُّ الْقَدِيرُ الْجَبَّارُ، الرَّبُّ الْجَبَّارُ فِي
الْقِتَالِ.

ارْفَعْنَ أَيُّهَا الْأَرْتَاجُ رُؤُوسَكَ، وَارْفَعْنَاهَا أَيُّهَا الْأَبْوَابُ
الدَّهْرِيَّاتُ، فَيَدْخُلُ مَلِكُ الْمَجْدِ.

مَنْ هُوَ هَذَا مَلِكُ الْمَجْدِ؟ رَبُّ الْجُنُودِ هُوَ مَلِكُ الْمَجْدِ. سِلاَهُ
(مز: 24: 7-10)

يقول يوستين أن اليهود كانوا يطبقون هذه الآيات على سليمان
عندما أخذ تابوت التابوت إلى الهيكل (الحوار على تريفو 36: 2).⁽⁹⁹⁾
تطبيق المزمور على سليمان يُشاع أكثر في المؤلفات اليهودية
المتأخرة. يقول التلمود البابلي أنه حين بنى سليمان الهيكل وتمنى
أن يأخذ تابوت العهد ليضعه في قدس الأقداس، رفضت بوابات
الهيكل أن تنفتح. وبعد أن صلى سليمان وكرر كلمات مزمور
24: 7 ”ارْفَعْنَ أَيُّهَا الْأَرْتَاجُ رُؤُوسَكَ...“، اندفعت البوابات
إليه بشكل مهدد، وسألته ”مَنْ هُوَ هَذَا مَلِكُ الْمَجْدِ؟“ ثم كرر
سليمان كلمات مز 24: 9-10. ولم تنفتح البوابات بعد. ولكن فقط
بعد أن أضاف كلمات 2 أخ 6: 42 ”أَيُّهَا الرَّبُّ الْإِلَهُ، لَا تَرُدَّ وَجْهَ
مَسِيحِكَ (أي المَسِيَّا)“، انفتحت البوابات (b. Shabbat 33a).
هذه القصة تكررت عدة مرات في ”مدراش ربا“ ومع بعض
التعديلات البسيطة.⁽¹⁰⁰⁾

⁹⁹ في الحوار مع تريفو 85: 1 يقول يوستين إن بعض اليهود طبقوا الآيات
على حزقيا وآخرين طبقوها على سليمان. لم أجد التطبيق على حزقيا في
المؤلفات اليهودية المتأخرة.

¹⁰⁰ Slotki, *Numbers*, vol.6 of *Midrash Rabbah*, 570-71, 654;
Cohen, *Lamentations*, vol. 7 of *Midrash Rabbah*, 176.

يبدو أن المسيحيين الأوائل كانوا يعرفون التفسير اليهودي الذي ربط كلمات هذا المزمور باقتراب سليمان من بوابات الهيكل. ومع ذلك طبقوه على المسيح المقام في اقترابه إلى بوابات السماء. على سبيل المثال، يوستين يقول في دمجهم لمزمور 24: 9-7 مع مزمور 110: 1 أن كلمات المزمور ووجهت إلى القوات السماوية الذين تلقوا أمرًا بفتح بوابات السماء أمام المسيح المقام عندما صعد ليجلس عن يمين الأب حتى يجعل أعداءه موطنًا لقدميه. ومع ذلك فإن القوات السماوية لم يتعرفوا على المسيح الصاعد، لأن هيئته كان يعوزها المجد. لذلك سألوا: "مَنْ هُوَ هَذَا مَلِكُ الْمَجْدِ؟" فيجيب الروح القدس: "رَبُّ الْجُنُودِ هُوَ مَلِكُ الْمَجْدِ". ثم يختم يوستين أنه لا يوجد من حراس بوابات الهيكل في أورشليم من كان يجرؤ أن يصف سليمان بأنه "مَلِكُ الْمَجْدِ" (الحوار مع تريفو 36: 3-6).

مزمور 24 وصعود المسيح في الجسد

استخدم هذه الآيات المسيحيون الأوائل ليثبتوا أن المسيح المتجسد هو مَنْ صعد إلى السماء، وبلا شك ليثبتوا أنه قام من الموت في الجسد. ومع ذلك يعرف ترتليان أن مزمور 24 هو مزمور يتحدث عن صعود المسيح، لكنه لا يقول شيئاً عن أن القوات السماوية لم تتعرف على المسيح عندما صعد (الهروب في زمن الاضطهاد 2: 12، ترياق العقرب 10: 7، ضد ماركيون 5: 17). وبالتالي فهو لا يقول شيئاً عن صعود جسد المسيح، وإن كان من المؤكد أنه يؤمن بقيامة المسيح من الموت بالجسد.

الحوار الوارد في مز 24: 7-10 يفهمه غالبية الآباء كالتالي: الذين تلقوا أمرًا بفتح البوابات هم القوات السمائية. وردوا بالسؤال عن هوية الذي يقترب منهم، لأنهم لا يعرفون الجسد اللحمي. ثم يُوصف الشخص المقرب بـ "مَلِكُ الْمَجْدِ" الذي يجب أن تفتح له البوابات. هذه الفكرة كررها الكثير من الآباء مع تعديلات بسيطة.⁽¹⁰¹⁾

يضع إيريناؤس الحوار في سياق القيامة والصعود والجلوس عن يمين الآب كما يظهر في مز 110: 1. ويقول أن المسيح لم تلاحظه القوات السمائية عندما نزل من السماء إلى الأرض، لأنه كان غير منظور. ومع ذلك الآن بعد تجسده أصبح منظورًا ولم تتعرف عليه القوات السمائية. هذا يجعل الحوار بين الملائكة السموات في الأعلى، الذين يتولون حراسة البوابات، والملائكة في الأسفل الذين رأوا بالفعل وتعرفوا على المسيح الصاعد والذين طلبوا أن تفتح له البوابات. ثم يختتم إيريناؤس هذا التابع كله بكلمات مزمور 110: 1. المسيح الذي قام وصعد ينتظر الآن على يمين الآب حتى الدينونة، حين يخضع له كل أعدائه (شرح الكرازة الرسولية 83-85، قارن ضد الهرطقات 3: 16: 8).

دمج مزمور 24: 7-10 مع إشعيا، 63: 1-3 لوصف صعود المسيح

يعقد أوريجانوس مشهد الصعود أكثر بدجه لـ إش 63: 1-3 ومز 24: 7-10.⁽¹⁰²⁾ بعد ما حطم يسوع أعدائه بواسطة آلامه وأخذ نقائصنا وأمراضنا وخطايانا، تلطخت ثيابه بدم المعركة.

¹⁰¹ See Danielou, *Jewish Christianity*, 159-63.

¹⁰² رأينا بالفعل أن أوريجانوس يدمج بين إش 63: 1 مع مز 16: 10 بشأن صعود المسيح.

ويزعم أوريجانوس، لذا لا بد أن يصعد إلى الآب، ويُغسل في معمودية ما، قبل أن ينزل ويوزع عطايا على البشرية (قارن أفسس 4: 8-11). وبينما كان يسوع يقترب إلى السماء مع موكبه، سألت القوات السمائية بكلمات إشعياء 63: 1 ”مَنْ ذَا الْآتِي مِنْ أَدُومَ، بِيْتَابٍ حُمْرٍ مِنْ بَصْرَةَ؟ هَذَا إِلَهِي بِمَلَابِسِهِ، جَمِيلًا جَدًّا؟“ ويقول المصاحبون له في موكبه لمن أوقفوهم عند بوابات السماء ”ارفعوا بواباتكم، ليدخل ملك المجد“. لكنَّ حراس البوابات يترددون بسبب الدم الذي رأوه، ويسألون ثانيةً بكلمات إش 62: 2 ”مَا بَالُ لِبَاسِكَ مُحَمَّرٌ، وَبِيْتَابِكَ كَدَائِسِ الْمُعْصَرَةِ؟“. ثمَّ يجيب يسوع بإعادة صياغة لـ إش 63: 3 ”لقد سمحتهم سحقًا“ (تفسير على يوحنا 6: 287-292، قارن تفسير على متي 16: 19).⁽¹⁰³⁾ في هذا الحوار، الشيء الذي أثار تساؤلات القوات السمائية هو الجروح الدامية لآلام في جسد الشخص الصاعد. هذا بالطبع يُوحى بأن الجسد اللحمي هو الصاعد كما في رواية إيريناؤس ويوستين، وهو ما ذكرناه سابقًا.

آباء كثيرون أُعجبوا بإيريناؤس وقرأوا له في الشرق والغرب في القرن الرابع، ومثله استخدموا مزمو 24: 7-10 في ربط مباشر وغير مباشر بـ إش 63: 1-3 للتأكيد على صعود الجسد إلى السماء. كما استخدم جيروم، الذي من المؤكد قد اعتمد على أوريجانوس، هذه النصوص لتفسير أف 3: 10-11. ويذكر عقيدة أوريجانوس بأن آلام المسيح كانت للملائكة والقوات السمائية وكذلك للبشر أيضًا. ويعتقد أن آلام المسيح كانت جزءًا من حكمة الله التي لم تعرفها الكائنات السمائية. ويقول جيروم:

¹⁰³ Origen: *Commentary on the Gospel according to John*, Books 13-32, trans. Ronald E. Heine, FC 89 (Washington, DC: Catholic University of America press, 1993), 246-47.

”وبناءً على ذلك فقد اندهشوا لعودة الله إلى السماء بجسد،
وقالوا: مَنْ ذَا الْآتِي مِنْ أَدُومَ، بَثِّيَابٍ حُمْرٍ مِنْ بُصْرَةَ؟ هَذَا
الْبَهِيُّ بِمَلَابِسِهِ؟ (إش 63: 1). وفي نص آخر: مَنْ هُوَ هَذَا مَلِكُ
الْمَجْدِ؟ رَبُّ الْجُنُودِ هُوَ مَلِكُ الْمَجْدِ (مز 24: 8).“⁽¹⁰⁴⁾

أمَّا أمبروسيوس وهو مُعجب آخر بأوريجانوس ويتحدث
اللاتينية من القرن الرابع، فيدمج إش 63 ومز 24 في عرضه
للصعود في مقاله ”عن الأسرار“ (On the Mystery). ويقول أن
منظر الجسد الصاعد إلى السماء يجعل القوات السماوية تتشكك
في هوية المسيح، لذا يسألون: ”مَنْ هُوَ مَلِكُ الْمَجْدِ؟“. وعندما
أراد بعضهم الاعتراف به قالوا ”ارفعوا أبوابكم“، فيجيب آخرون
بسؤال من إش 63: 1: ”مَنْ ذَا الْآتِي مِنْ أَدُومَ، بَثِّيَابٍ حُمْرٍ
مِنْ بُصْرَةَ؟“ (عن الأسرار 7: 36). ويضع أمبروسيوس في
عظته ”عن الإيمان“ التي يجادل فيها ضد الأريوسيون الذين
اعتبروا المسيح أقل من الله، تأكيدًا مختلفًا إلى حد ما على مز 24.
يقول أمبروسيوس في هذا السياق، لا شيء سوى مجد الصاعد
والأكاليل العديدة التي يحضرها معه كمنتصر على الموت هي
التي سببت الدهشة بين القوات السماوية. وبالتالي فإن الجنود
الملائكية تسعى لدخول أكثر علوًا ورفعًا للمسيح عند عودته من
البوابات التي غادر فيها لذلك فهم يصيحون أن ترتفع البوابات.
لكنَّ بعض الجنود الملائكية كانت لا تزال الدهشة تملكهم من
المنظر حتى سألوا: ”مَنْ هُوَ مَلِكُ الْمَجْدِ؟“. بينما ملائكة أخرى،
الذين كانوا حاضرين عند القيامة ويعرفون مَنْ هُوَ هَذَا، أجابوا:
”الرب العزيز القوي، القدير في الحروب“. ثم تخرج الصيحات

¹⁰⁴ Ronald E. Heine, *The Commentaries of Origen and Jerome on St. Paul's Epistle to the Ephesians*, OECS (Oxford: Oxford University Press, 2002), 150.

مرة أخرى "ارتفعي أيتها البوابات"، لكنَّ المعارضين يكررون سؤالهم: "مَنْ هُوَ هَذَا مَلِكُ الْمَجْدِ؟". يشرح أمبروسيوس إنهم يسألون لأنهم كانوا قد رأوه في اتضاعه، ولا يستطيعون ربط هذا بالكائن المجيد الذي رأوه أمامهم. وتجبب المجموعة الأولى على سؤالهم: "رَبُّ الْجُنُودِ هُوَ مَلِكُ الْمَجْدِ". ثم يؤكد أمبروسيوس أن الابن هو رَبُّ الْجُنُودِ الوارد ذكره في مز 24: 7-10. لكن "رَبُّ الْجُنُودِ" هو لقب الأب في العهد القديم. ويختتم بقوله كيف إذن يمكن للآريوسيين أن يقولوا إن الابن أقل من الأب (عن الإيمان 4: 1: 14-5)؟ لا يُذكر إيش 63 عند الحديث عن مز 24، لأن استخدام إيش 63 في تقليد أوريجانوس لإبراز صعود جسد يسوع المجروح كان سيقبل من شأن الفكرة التي يريد أمبروسيوس التأكيد عليها. يريد أمبروسيوس أن يؤكد على الطبيعة المجيدة للمسيح، ضد الآريوسيين، وليس اتضاعه.

يكرر إغريغوريوس النيصي، وهو مُعجب غيور بأوريجانوس في الشرق، بأن أوريجانوس دمج إيش 63: 1-2 مع مز 24: 7-10. يؤكد إغريغوريوس أن صعود المسيح لم تدركه القوات السمائية لأنه كان يرتدي "الثوب المتسخ لحياتنا" ورداءه كان أحمر "من معصرة شرور البشر".⁽¹⁰⁵⁾ أمَّا صديق إغريغوريوس النيصي وهو إغريغوريوس النزيانزي فيستخدم هذا المزج الذي فعله أوريجانوس لمناقشة الصعود في "عظته الثانية عن القيامة". ويضيف إلى التأكيد على صعود الجسد تأكيدًا على الطبيعة المجددة لشخصية الصاعد، وهو ما ذكرناه سابقًا عند أمبروسيوس. من ناحية يقول إغريغوريوس النزيانزي إن البوابات يجب أن

¹⁰⁵ "In Ascensionem Christi," in Sermons Pars I, Gregorii Nysseni Opera 9, ed. G. Heil, A. Van Heck, E. Gebhardt, and A. Spira (Leiden: Brill, 1967), 326.

”ترفع“ أو ”يجعلونها أعلى“ من أجل أن ”تستقبله، مُرفَعًا بعد آلامه“. وهذا يوحي كما في كلام أمبروسيوس أن البوابات غير كافية لاستقبال الشخص الذي يقترب منها. من ناحية أخرى، بعض الكائنات السماوية تشككت في هويته لأنه ”أخذ جسده معه فضلًا عن آثار آلامه“، ولم يكن هذا أو تلك معه عندما نزل من السماء. هؤلاء المشككون الذين يسألون ”مَنْ هُوَ مَلِكُ الْمَجْدِ؟“ لا بد أن يُجاب عليهم بكلمات مز 24: 8. وإذا سألوا أيضًا بكلمات إشعياء ”مَنْ ذَا الْآتِي مِنْ أَدُومَ؟“، يجب أن يُخبروا ”بجمال الجسد الذي تلم، وتزيّن بالآلام، وصار بديعًا بالجواهر الإلهي“ (Oration 45.25).⁽¹⁰⁶⁾ وفقًا للآباء فإن أسئلة إشعياء تنطبق بشكل واضح على آلام الصليب وصعود الجسد أكثر من أسئلة مزمو 24.

مزمو 24: 7 وانفتاح السماء للبشرية

”ارْفَعْنَ أَيُّهَا الْأَرْتَاجُ رُؤُوسَكَ، وَارْتَفَعْنَ أَيُّهَا الْأَبْوَابُ الدَّهْرِيَّاتُ، فَيَدْخُلَ مَلِكُ الْمَجْدِ.“

يستخدم أثناسيوس، وهو أب شرقي من القرن الرابع، مزمو 24: 7 ليتحدث عن صعود جسد الرب، ولكن بتأكيد مختلف نوعًا ما. يزعم أثناسيوس أن الرب قال: ”ارفعوا أبوابكم أيها السلاطين ولترتفع الأبواب الدهرية“؛ لتُفتح أبواب السماء للبشرية. يقول أثناسيوس لم يكن يسوع يحتاج لأن تُفتح الأبواب له شخصيًا، لأنه ”رب الكل“ و”لا شيء في الخليقة قد أغلق أمام الخالق“. لأنه مثلما سلم جسده للموت من أجل البشرية، كذلك

¹⁰⁶ NPNF27, Sage Digital Library (Albany, OR: Sage Software, 1996), 833, modified.

الآن ”يَهْدُ طريق الصعود إلى السماء بجسده“ (تجسد الكلمة
25).

دعوة الأمم

أُعتبر تحوُّل غير اليهود إلى الإيمان بالمسيح دليلاً هاماً على صحة ادعاء المسيحيين الأوائل بأن يسوع الناصري هو المسيح الذي وعد به الله. هذا يتبع منطقياً من الادعاء بارتفاعه إلى ”يمين الله“، حيث يصير أعداؤه رعايا خاضعين له.⁽¹⁰⁷⁾ يعتبر مز 2: 7-8 أهم شهادة في العهد القديم استخدمها الآباء ليثبتوا ملك المسيح العام.⁽¹⁰⁸⁾ وكان يُستخدم أحياناً بالتزامن مع إش 42: 6-7 أو إش 49: 6-7، وكلاهما يشيران إلى الشخص المدعو بأنه ”نور للأمم“.⁽¹⁰⁹⁾ كان مز 2: 7-8 يمثل أهمية خاصة لأنه يمزج عبارة كانت تُفهم على أنها إشارة إلى رفعة يسوع وتمجيده: ”الرَّبِّ: قَالَ لِي: أَنْتَ ابْنِي، أَنَا الْيَوْمَ وَلَدْتُكَ“ (انظر أيضاً أع 13: 33)، مع عبارة أخرى تجعل دعوة الأمم كنتيجة مترتبة على هذه الرفعة ”اسألني فَأُعْطِيكَ الْاُمَمَ مِيرَاثًا لَكَ، وَأَقَاصِي الْأَرْضِ مُلْكًا لَكَ“. وبهذا يكون الأمم، الذين كانوا مشتتين في أقاصي الأرض، بدخولهم إلى حظيرة الإيمان بالمسيح، تأكيداً على الاعتقاد المسيحي بأن يسوع الناصري كان هو المشار إليه في مز 2: 7-8.

¹⁰⁷ See 1 Clement 36.4-6, where Ps. 2: 7-8 and Ps. 110:1 are cited in conjunction.

¹⁰⁸ Beskow, *Rex Glorise*, 97.

¹⁰⁹ هذان النصان الآخران يظهران معاً في حجة مسيانية في رسالة برناباس 14: 7-8 بدون إضافة مز 2: 7-8.

يوستين: المسيحًا سيرث الأمم

يبدأ يوستين شرحه لدخول الأمم إلى الإيمان بوعده الله لإبراهيم في تك 12: 1-3 بأنه سيتبارك فيه "جَمِيعُ قَبَائِلِ الأَرْضِ". لكنه يركز على الوعد كما تكرر لإسحاق (تك 26: 4)، وليعقوب (تك 28: 14). في النصين الآخرين، صدر الوعد بأن "جَمِيعُ أُمَّمِ الأَرْضِ" (تك 26: 4) أو "قَبَائِلِ الأَرْضِ" (تك 28: 14) سيباركون في "نسلك". في هذا السياق يذكر يوستين أيضًا تك 49: 10، خاصة العبارة التي تتحدث عن مجيء شخص من نسل يهوذا سيكون "رجاء الأمم". ويزعم أن هذه الكلمات لا بد أن تُفهم عن المسيح، لأن رجاءنا نحن الأمم هو يسوع. أمّا اقتباس مزمو 72: 17 "كل أُمَّمِ الأَرْضِ..."⁽¹¹⁰⁾ ستبارك فيه، يعيد يوستين إلى النقاش الذي بدأ به حول نسل إبراهيم. وفكرته هنا هي أن داود لم يعد يتكلم عن "نسل" كمصدر لمباركة كل الأمم، وإنما يتحدث عن شخص "فيه". ويزعم يوستين: "الآن إذا كان كل الشعوب مباركين في المسيح، ونحن الذين نأتي من كل الشعوب، نؤمن به، لذا يتبع هذا أنه هو المسيح ونحن من تباركنا من خلاله".

يواصل يوستين حديثه، ويقول: "نحن من قبلنا عطية السمع والفهم، وخلصنا بواسطة هذا المسيح". تنطلق حجة يوستين بالربط بين عبارات مفتاحية تكررت في النبوات الذي يذكرها "نُورًا لِلأُمَّمِ" و"عَهْدًا لِلشَّعْبِ" و"ميراث أو تَمْلِيكٍ" (إش 49). ويدعي يوستين أن إش 49: 6 تشير إلى خلاص الأمم، لأن ¹¹⁰ في نص يوستين تترجم الكلمة "شعوب" nations، بينما في النص السبعيني (مز 71: 17)، كما يوجد لدينا اليوم، فتترجم الكلمة "قبائل" tribes. أما الكلمة العبرية فهي "شعوب".

الله خاطب المسيح باعتباره "نُورًا لِلْأُمَّمِ". يصرُّ يوستين أمام معارضية اليهود أن هذه الكلمات تشير إلى هؤلاء الأمم "الذين استناروا من خلال يسوع". ثم يذكر كلمات إيش 42: 6، التي تشير إلى شخص مُعَيَّن على أنه "عَهْدًا لِلشَّعْبِ"، وسيكون أيضًا "نُورًا لِلْأُمَّمِ"، ويطبقها على المسيح والأمم الذين استناروا به. هذا الاقتباس يتبعه مباشرة إيش 49: 8، التي تشير أيضًا إلى شخص يخاطبه الله بكونه "عَهْدًا لِلشَّعْبِ"، وهو ما يقول أن هذا الشخص سيعطي "أُمَّلَاكِ الْبَرَارِيِّ" كـ "ميراث". هذا يعمل كمقدمة لشهادة مز 2: 7-8، التي تمثل العمود الفقري لحجة يوستين. ويسأل يوستين: "ما هو ميراث المسيح؟ أليس هم الأمم؟ ما هو عهد الله؟ أليس هو المسيح؟ فهو يقول في موضع آخر: أنت ابني أنا اليوم ولدتك. اسألني فَأُعْطِيكَ الْإِثْمَ مِيرَاثًا لَكَ، وَأَقَاصِي الْأَرْضِ مُلْكًا لَكَ" (الحوار مع تريفو 119: 4-122: 6).⁽¹¹¹⁾

ترتليان: هل جاء المسيح الذي يرث الأمم؟

بالرغم أن ترتليان يتبع الخطوط الرئيسية لحجة يوستين، لكنه يقدم صيغة أكثر قوة ووضوحًا لها. تبدو الحجة أكثر اكتمالًا في مقالة "ضد اليهود"، حيث تُشكل جزءًا كبيرًا من عمله، وكذلك

¹¹¹ إيريناؤس لديه حجة أقصر كثيرًا عن حجة يوستين فيما يتعلق بقوة شهادة دخول الأمم إلى الإيمان. لكنه مع ذلك يزعم أن مز 2: 8 لا بد أن يفهم عن المسيح وليس عن داود، لأن المسيح فقط من له سلطان على الأمم (شرح الكرازة الرسولية ٤٩، قارن أيضًا ضد الهرطقات ٤: ٢١: ٣). يخصص يوسابيوس الكتاب الثاني من مؤلفه (Demonstration of the Gospel) لموضوع دخول الأمم إلى الإيمان، ويفتش بعناية شديدة عن نصوص في العهد القديم يمكن أن تنطبق على هذا الموضوع. ويجد نصوصًا أكثر مما أوردنا في نقاشنا. ومع ذلك فكل النصوص المحورية التي استخدمها يوستين تظهر في حجة يوسابيوس (البرهان الإنجيلي ٢: ٢).

تظهر بشكل مختصر أكثر في كتابه ضد ماريكون 3: 20. يزعم ترتليان أن مسألة مجيء المسيح ليست هي المسألة المثارة. كل من اليهود والمسيحيين يتفقون أن المسيح وُعد به في العهد القديم. المسألة المثارة هي هل المسيح الذي وُعد بأنه سيأتي قد جاء بالفعل أم لا. يبدأ ترتليان باللجوء إلى دليل دخول الأمم في الإيمان. ومع الأسف النص الأول الذي يلجأ إليه هو نص معيب في الترجمة التي استخدمها. فهو يذكر إش 45: 1 من نص مبني على القراءة اليونانية التي تضع كلمة "الرب" (kyrio) بدلاً من كورش (kyro) في الجملة الافتتاحية ومن ثم تُترجم الآية: "هكذا يقول السيد الرب إلى المسيح ربي".⁽¹¹²⁾ بالنسبة لترتليان هذا يؤكد أن الآية عن المسيح. ويختتم بأن الكلمات المتبقية في الآية، والتي تتحدث عن شعوب يسمعون المسيح ومدن تُفتح له، تشير إلى قبول الأمم للإنجيل. ثم يطبق مز 19: 4 على كرازة الرسل عندما ذهبوا إلى أقصى الأرض. يوجد تطبيق مماثل لمزمور 19: 14 قَدَمه الرسول بولس في حُجَّة مُستمدة من نصوص عديدة من العهد القديم لشرح رفض اليهود للإنجيل (رو 10: 18).

ثم يقدّم ترتليان قائمة بالأمم التي انتشر بها الإنجيل ليثبت أن الأمم قد تحولوا إلى الإيمان بالمسيح بأعداد غفيرة. ويبدأ بقائمة تعتمد على أعمال 2: 9-10، لكنه يكمل عليها بشعوب من مناطق شمال أفريقيا من كيتولي (Gaetulia) ومن موريتانيا، ومن الأوربيين الغربيين من مناطق أسبانيا والغال (فرنسا)، وسكان بريطانيا العظمى، والشعب السلافي من سمراتيا (روسيا

¹¹² إش 45: 1 تُذكر بنفس الطريقة في النص اليوناني الأقدم لرسالة برنابا 12:

الآن)، ومن الشعوب الهندية الأوربية (Dacians) من مناطق حول ترانسيلفانيا، والألمان من وسط أوروبا، والقبائل البدوية في شمالي أوروبا وآسيا المعروفين بـ "السكوثيين" (Scythians). ويؤكد ترتليان أن هناك شعباً يحمل اسم المسيح في كل هذه الأماكن، ولذلك يُمكن أن يُقال أن المسيح يملك على هذه الأمم. وهذا ما لا يمكن أن يُقال عن أي ملك سابق في التاريخ البشري، سواء كان ملكاً عبرانياً أو وثنياً (جواب لليهود 7: 1-8). يدعي ترتليان أن "اسم المسيح انتشر في كل مكان، ويؤمن به أناس في كل مكان، ويُعلن في كل الأمم التي سردناها سابقاً، ويحكم في كل مكان، ويُعبد في كل مكان" (جواب لليهود 7: 9).

ثم يستعرض ترتليان في حُجته سلسلة من النصوص النبوية المتعلقة بالمسيح، كثير منها تعرضنا له سابقاً في هذا الفصل (جواب لليهود 8-14). في منتصف هذه المناقشة يعود ترتليان إلى حُجّة دخول الأمم إلى الإيمان وبينها على مز 2: 7-8 "أنت ابني، أنا اليوم ولدتك. اسألني فأعطيك الأمم ميراثاً لك، وأقاصي الأرض ملكاً لك". ويزعم أن "الإين" المذكور هنا، لا يمكن أن يشير إلى داود، بسبب الوعد بالتسلط على "أقاصي الأرض". ملك داود على اليهودية فقط. لذا لا بد من فهم ذلك على أن المقصود هو المسيح، "الذي استحوذ على العالم كله ملكاً له من خلال الإيمان بانجيله". ثم يذكر ترتليان إش 42: 6-7 بشرح مدرashi لعباراتها ليؤكد على هذا الفهم.

"انظر، لقد جعلتك عهداً لشعبي، ونوراً للأمم، لتفتح عيون العميان" أي الخطاة و"تحرر قيود المأسورين" أي تحررهم من الآثام، "والذين في السجون" بمعنى الموت، "والجالسين في الظلمة" مشيراً بالطبع إلى الجهل.

ويزعم ترتليان؛ إذا كانت كل هذه الأمور قد تحققت في المسيح، فليس هناك شخص آخر يمكن أن نتوقعه كمشار إليه في هذه النبوات (جواب لليهود 12).

ثم يعود ترتليان إلى نبوات أخرى عن المسيح تتعلق بالموضوعات التي ناقشتها بالفعل في هذا الفصل: مولده، آلامه، وتمجيده. وفي ختام مقاله يعود ترتليان مرة أخرى إلى مز 2: 7-8 وموضوع دخول الأمم إلى الإيمان. ويزعم ترتليان أن كل الأمم تقوم من عمق خطية البشرية إلى الخالق وإلى مسيحه. إن كلمات مز 2: 7-8 تجبر أي شخص على الإقرار بأن فعلة الأمم هذه تم التنبؤ بها. ولا أحد يمكن أن يجادل أن كلمات هذه الآيات تنطبق على أي أحد سوى المسيح "الذي أثار العالم كله بأشعة إنجيله" (جواب لليهود 14: 12-13). بالرغم أن ترتليان يستخرج معظم برهانه من النبوات في مقاله، لكن حُجته بشكل عام متفردة في التركيز الذي يضعه على البرهان المتعلق بدخول الأمم إلى الإيمان. من الواضح أن هذه الحجة التي يرى أنها تحمل معظم الثقل، كما ذكرنا سابقاً، يبدأ بها ويسردها مرة أخرى في منتصف المقالة، ويختم بها. هذه هي الحجة التي يعلّق عليها ثقل ادعائه بأن المسيح الذي أتى هو المسيح الذي كان مزمعاً أن يأتي. ويقول: "لا يمكن أن تجعل ما تراه حادثاً في الحاضر أمراً مستقبلياً" (جواب لليهود 14: 13).

الأسمنت والطوب

النصوص النبوية التي تعرضنا لها في هذا الفصل، وغيرها مثلها، شكلت فهم المسيحيين الأوائل عن يسوع. فقد وُصف في هذه النصوص بأنه الموعود به المرسل من الله لأجل خلاص البشرية. هذا الفهم لشخصية يسوع المستمد من هذه النصوص هو ما جعل المسيحيين الأوائل ينشرون الرسالة التي تقول أن المنتظر قد جاء وأن الخلاص أصبح الآن متاحًا باسمه. هذه الصورة التي شكلتها هذه النصوص عن يسوع هو ما تُعبّر عنه عقائد لاحقة تُعرف بالخرستولوجيا (دراسة طبيعة المسيح) والسوتيرولوجيا (دراسة طبيعة الخلاص).

ربما يُقال أن النصوص النبوية في العهد القديم كانت بمثابة المادة الأسمنتية لبنان الكنيسة في فهمها للمسيح. لكن هذه المادة اللاصقة ليست المادة الرئيسية في البنيان. بل قوالب الطوب هي المادة الرئيسية. هذه المادة الرئيسية التي تشكل فهم الكنيسة للمسيح تتمثل في حياة يسوع الناصري وموته وقيامته. ومع ذلك، فالمادة الأسمنتية لا غنى عنها في البنيان، إذ تجعله قادرًا على التشكل والتماسك معًا. بدون النصوص النبوية للعهد القديم ما استطاع المسيحيون الأوائل أن يستخلصوا الاستنتاجات التي خرجوا بها عن المسيح. النصوص النبوية اليهودية القديمة التي قرأها المسيحيون الأوائل وصارعوا معها في محاولاتهم لفهم هوية يسوع الناصري وقصد حياته لحياتنا، هذه النصوص هي في متناول أيدينا في كتبنا المقدسة. كان المسيحيون الأوائل أول من شقوا طريقهم في هذه النصوص من منظور مسيحي متميز.

وهذا يعطيهم الحق في أن يكون لهم صوت في كل النقاشات
التالية عن كيف يقرأ المسيحيون هذه النصوص.

5

الصلاة بالمزامير

”مَتَى اجْتَمَعْتُمْ فِكُلُّ وَاحِدٍ مِنْكُمْ لَهُ مَزْمُورٌ“
(كورنثوس الأولى ١٤: ٢٦)

تصف ”كاثلين نوريس“ في كتابها الرائع ”الحياة الانفرادية“ (The Cloister Walk) وتتأمل في تجربتها كمكرسة في دير بنديكتي في South Dakota. أحد الأمور المتعلقة بالحياة الرهبانية التي اكتشفتها، وهي بروتستانتية كانت قد تركت الكنيسة وراءها لعدد من السنين، أنها وجدت أمراً جذاباً هو الصلاة الجماعية بالمزامير، وهو ما كان يحدث عدة مرات في اليوم. تقول كاثلين نوريس: ”أنت تأتي إلى ’سفر التسايح‘ العظيم في الكتاب المقدس من خلال كل الحالات المزاجية والاحوال الحياتية، ولدهشتك تجد أن المزامير لا تنكر مشاعرك الحقيقية وإنما تسمح لك بأن تتأملها، أمام الله مباشرة وأمام الجميع.“⁽¹⁾

¹ Kathleen Norris, *The Cloister Walk* (New York: Riverhead, 1997), 92.

كان الصدق مع الله في صلوات المزامير هو الذي جذبني تدريجيًا إلى ممارسة الصلاة بها بشكل منتظم. لدي ملاحظات في مذكرات محفوظة هنا وهناك، أعرف من خلالها أنني قد بدأت ألاحظ هذا الأمر في المزامير قبل ثلاثين عامًا من الآن. كتبت هذه الملاحظات بعد سنوات قليلة من إدراكي الكامل بأنه بالرغم من المحاولات الطبية العديدة وصلوات أناس كثيرين، لن تُشفى الإصابة المخيَّة التي يعاني منها ابني، والتي حدثت له بطريقة غير معروفة سواء خلال ولادته أو بعد ذلك بفترة قصيرة. ثم عملت بعدها كخادم لكنيسة صغيرة في وسط إلينوي. وأصبحت الصلاة تدريجيًا صعبًا للغاية بالنسبة لي. كنتُ أعرف كيف أصلي، أو على الأقل ظننتُ أنني كذلك. كانت الصلاة تتألف من التسبيح والشكر والتضرع. لكنني لم أشعر بأن التسبيح أو الشكر يروق لي، وما اعتبرته أهم التضرعات التي قدمتها لله لم تُستجاب بقدر ما أتذكر.

في السنوات التالية كنتُ أدرس كلاهوتي شاب في كلية مسيحيَّة، وكنتُ أصارع لأفهم إيماني، وقتها بدأت لغة المزامير لأول مرة تخرق إدراكي. ملاحظاتي التي دونتها عن تلك الأيام تشير إلى الاتطباع الذي تركته المزامير عليّ بينما أقرأها قراءة تأملية. رصدتُ بجانب التسبيح والشكر في المزامير علامات اعتراض على السماء في الصلاة من حين لآخر. سمعتُ كاتب المزمور وهو يصرخ في إحباط وغضب: "إِلَى مَتَى يَا رَبُّ تَغْضَبُ كُلَّ الْغَضَبِ..؟" (مز: 79: 5). وسمعتُه وهو يرثي ذاته عندما يقارن حالته المؤسفة بحالات الرخاء التي ينعم بها الاشرار (مز: 73). سمعتُه يتشكك في هل سيعود الله يتعطف عليه

مرة أخرى (مز 77). وكل هذه قيل مباشرة لله في الصلاة! لا أستطيع القول أنني بدأت أصلي المزامير على الفور، أو أن حياتي في الصلاة قد تغيّرت في لحظة. لكن انتباهي انجذب إلى طيف كامل من المشاعر التي تعبّر عنها المزامير. لقد لاحظ ديتريتش بنهوفر مرة أننا سننمو تدريجيًا في فهم معنى المزامير فقط عن طريق الصلاة بها.⁽²⁾

كان العقل المسيحي الأول مُشبعًا بالمزامير. استخدم يسوع مز 22 كصلاة ليعبّر عن آلامه الشديدة على الصليب (مت 27: 46). هناك اقتباسات من سفر المزامير في العهد الجديد أكثر من أي سفر آخر في العهد القديم. كما ألف آباء الكنيسة تفسير عديدة وعظمت على سفر المزامير. كثير من المزامير قدّمت برهانًا نبويًا على أن يسوع هو المسيا، وأشارت بنقاط عقائدية تتعلق بطبيعة المسيح وعمله. كما كانت المزامير تُرثم في فترات العبادة في الكنيسة الأولى ثم في وقت لاحق في الأديرة. وكانت تُستخدم في التداريب الروحية والاحتفالات والصلاة. حمل المسيحيون الأوائل المزامير في عقولهم وقلوبهم.

بالقرب من نهاية حقبة الآباء في منتصف القرن الخامس الميلادي، أكد البابا ليو الكبير أن الكنيسة في كل مكان كانت تُرثم وتوقر المزامير (عظة 9: 4). ثم بعد ذلك في أواخر القرن السادس جعل البابا غريغوريوس الكبير جمل القس بالمزامير سببًا في رفض سيامته. قال البابا غريغوريوس أن الجهل بالمزامير يشير إلى عدم جدية الإنسان تجاه نفسه (الرسالة 48). أمّا جيروم، العالم والراهب في القرن الرابع، فله في رسائله

² Dietrich Bonhoeffer, *Life Together*, trans. J. W. Doberstein (New York: Harper & Row, 1954), 48.

إشارات عديدة إلى استخدام المزامير في حياة التقوى المسيحية، ومعظم إشارته هي لممارسات روحية تؤدي في الأديرة. ويقدم على سبيل المثال الرهبان المقيمين في الأديرة في مصر، الذين يجتمعون بعد الساعة التاسعة لترتيل المزامير وقراءة الأسفار المقدسة (الرسالة 22: 35). وفي رسالة أخرى يصف جيروم حياة الصلاة للنساء في الدير الذي أسسته صديقه باولا في بيت لحم وكانت رئيسة له: "عند الفجر، وفي الساعة السادسة والنصف، وفي الساعة التاسعة، وفي المساء، وفي منتصف الليل كنَّ يتلون المزامير كل واحدة في دورها. لم يكن يُسمح لأي أخت أن تكون جاهلة بالمزامير، كان عليهن كل يوم أن يتعلمن جزءًا محددًا من الأسفار المقدسة" (الرسالة 108: 20).⁽³⁾

الأهمية البارزة للمزامير في الحياة الرهبانية تظهر مرة أخرى عندما يقارن جيروم بين حياته الرهبانية الريفية والحياة في مدينة روما. ويقول، في زيارته إلى المدينة كان يقابل العمارة الفاخرة فضلاً عن الأصوات الصاخبة في الأسواق المزدحمة. ولكن في بيته في دير، فإن العمارة "بسيطة ولها طابع ريفي، والهدوء يسود المكان، إلا في إنشاد المزامير"، التي يرتلها العمال بينما يذهبون إلى أعمالهم. يضيف جيروم، المزامير هي "أغاني الريف" (الرسالة 46: 12).⁽⁴⁾

في بدايات القرن الخامس سجلت الراهبة الأسبانية "إيجريا" Egeria ملاحظاتها أثناء سفرها إلى الأرض المقدسة لزيارة الكنائس الشهيرة ومقابر قديسي العهد القديم والجديد. وتشير مرات كثيرة إلى قراءة المزامير والترنم بها في العبادة التي شاركت

³ NPNEF 26: 206.

⁴ Ibid., 64-65; cf, Epistle 53.8.

فيها في هذه الأماكن المقدسة.⁽⁵⁾ كذلك إغريغوريوس النيصي في رحلة حج إلى أورشليم في أواخر القرن الرابع يعلق على العربة التي كانت تصاحب جماعة الحجاج والتي كانت أشبه بكنيسة، لأن المجموعة كلها كانت ترنم المزامير باستمرار وكانوا يصومون طوال فترة الرحلة كلها (On Pilgrimages).⁽⁶⁾ أمّا باسيلوس أسقف قيصرية في كبادوكية في القرن الرابع نال انتقاداً من بعض رجال الإكليروس من مقاطعة مجاورة بسبب ممارسات رأوا أنها تخرج عن سياق الممارسات الأولى في الكنيسة. إحدى نقاط الانتقاد تتعلق بترتيل المزامير. فأجاب باسيلوس أن العادة التي اتبعتها تتفق مع ما يحدث في كل الكنائس. وقال: "يقوم الشعب في أول الليل للذهاب إلى بيت الصلاة، وفي تعب وتوجع ودموع مستمرة يعترفون لله، ثم يقومون أخيراً من صلواتهم ويبدأون في ترنيم المزامير". ويقول: "ثم يتقسمون إلى مجموعتين ويصلون، ويحييون على بعضهم البعض، وأحد الأشخاص يقود الإنشاد والآخرين يردون عليه. وبهذه الطريقة يقضون الليل وهم يرنمون المزامير ويصلون". ويضيف باسيلوس، ثم عند الفجر "كلهم بصوت واحد... يرنمون مزموماً للاعتراف للرب، وكل واحد يصيح تعبيرات توبته". ثم يختم باسيلوس: "إذا اعترض أحد على ذلك، فإنه سيعترض على ممارسات المصريين، والليبيين، والطيبين، والفلسطينيين، والعرب، والفينيقيين، والسريان، والذين يعيشون بالقرب من الفرات، لأن الجميع يمارسون السهرات والصلوات، والترنيم المشترك بالمزامير" (الرسالة

(207)⁽⁷⁾

⁵ See Egeria: *Diary of a Pilgrimage*, trans. and annotated by George E. Gignars, ACW 38 (New York: Newman, 1970).

⁶ NPNF 25: 383.

⁷ Saint Basil: *The Letters*, trans. Roy J. Deferrari, Loeb Classical

هناك تقليد ممتد لاستخدام المزامير في العبادة المسيحية. كلمات الرسول بولس في 1كو14: 26 هي أقدم وصف لفترات العبادة المسيحية. هذه الكلمات كتبت في منتصف القرن الأول الميلادي. أول شيء يذكره بولس في هذه الكلمات هو أن كل عابد يأتي بمزمور ليشارك به.

كان استخدام المزامير في العبادة على الأرجح ممارسة أخذتها الكنيسة عن المسيحيين الأوائل من اليهود عند دخولهم المسيحية. في أواخر القرن الثاني الميلادي يخبرنا أحد المؤلفات اليهودية الذي يُدعى "المشناه" أنه كان هناك مزمور لكل يوم من أيام الأسبوع يرغمه اللاويون في الهيكل (m. Tamid 7:4). أما أثناسيوس، الأسقف المسيحي للإسكندرية في منتصف القرن الرابع الميلادي، فيبدو أنه كان على دراية بهذه الممارسات اليهودية الخاصة بترنيم مزمور مُعيّن في كل يوم من أيام الأسبوع. وفي رسالته إلى مارسليانو ينصح بتلاوة مزمور معين في اليوم الأول والثاني والرابع والسادس من الأسبوع.⁽⁸⁾ ولا يزيد في التدريب الخاص بالمزامير في أيام معينة بأكثر من هذا، لكنّ المزامير التي نصّح بها لهذه الأيام الأربعة هي نفسها المزامير التي كان اللاويون يرغمونها في الهيكل في نفس الأيام الأربعة (الرسالة

Library 3 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1962), 187-89.

⁸ The Letter is available in English translation in *Athanasius: "The Life of Antony" and "The Letter to Marcellinus,"* trans. Robert C. Gregg, Classics of Western Spirituality (Mahwah, NJ: Paulist Press, 1980), 101-29. On the use of specific psalms for set days in the early Christian liturgy, see E. Ferguson, "Athanasius' Epistola ad Marcellinum in interpretationem Psalmorum, in *Studia Patristica* 16.2, ed. E. A. Livingstone (Berlin: Akademie Verlag, 1985), 300.

إلى مارسلينو 23). وبالتالي يمكننا القول بأنه يوجد اتصال باليهودية في استخدام الكنيسة للمزامير في العبادة.

المزامير كصلوات للمسيحيين: أثناسيوس،
وثيودور الطرسوسي، ويوحنا ذهبي الفم،
ويوحنا كاسيان

أثناسيوس

يقول أثناسيوس في رسالته إلى مارسلينو أنه علم أن مارسلينو بالرغم من اجتهاده في دراسة كل الأسفار، إلا أنه كان يفضل بوجه خاص سفر المزامير، وأراد أن يتعلم معنى كل مزموّر. ويعترف أثناسيوس أنه هو أيضاً، بالرغم من توقيره لكل الأسفار، إلا أن سفر المزامير كان يروق له على نحو خاص، ويقول كل الكتاب موحى به "لكن سفر المزامير له دقة إقناعية في التعبير لهؤلاء الذين كرسوا نفوسهم له" (الرسالة إلى مارسلينو 1: 2). فضلاً عن ذلك يجد المرء نوعاً من النظرة الإجمالية لأسفار العهد القديم كله في سفر المزامير. ويقول أنه مثل الحديقة التي تتضمن أشياء من الناموس والتاريخ والأنبياء في شكل موسيقى. مزامير عديدة تشدو بالخلقة وأفكار عامة عن الخروج والعدد والتثنية. كما يلمح السفر لأزمة القضاة ويشوع والملوك والعودة من السبي في موسيقى المزامير. فضلاً عن ذلك الأفكار النبوية عن المسيح غزيرة للغاية (الرسالة إلى مارسلينو 3-8). وبالإضافة إلى توفير ملخص موجز لمحتوى العهد القديم كله، يتضمن سفر المزامير عناصر خاصة به تُرجم بجانب ما يكرره من أسفار أخرى (الرسالة إلى مارسلينو 2).

العنصر المتفرد في سفر المزامير أنه يسمح للقارئ بالدخول إلى شخصيات العهد القديم وأحداثه كمشارك، أو بالأحرى لنا أن نقول؛ أنه يسمح لهذه الشخصيات والأحداث أن تتغلغل بداخل القارئ كعامل عاطفي مؤثر في تشكيل حياته أو حياتها بما يتفق مع التعاليم الواردة فيه. يقول أثناسيوس: "بالإضافة إلى الأمور الأخرى التي يتعرض لها سفر المزامير من الأسفار الأخرى، فهو يملك سمة فريدة وباهرة وهي: أن انفعالات كل نفس سُجلت فيه. تغيرات وكذلك تصحيحات هذه الانفعالات تم وضعها ورسمها في هذا السفر. وبالتالي من يرغب في أن يتعلم منه بدون حدود فهو يشكل ذاته بهذه الطريقة" (الرسالة إلى مارسلينو 10). ما يعنيه أثناسيوس، بينما يواصل شرحه، أنه في سفر المزامير لا نُخبر فقط بما ينبغي أن نفعل، كما يحدث في أسفار الشريعة، على سبيل المثال، لكننا ننال عوناً فعلياً لفعل هذا. لا نُوصى فقط بأن نتوب، لكننا نُعطى مشاعر وكلمات التوبة. لا يُقال لنا ينبغي أن نسبح أو نتضرع إلى الله، لكننا نُقاد بداخل مشاعر التسبيح والتضرع، ونُعطى الكلمات التي نستخدمها في التعبير عنها (الرسالة إلى مارسلينو 10). نحن دُعينا- إن صح التعبير- لنجعل كلمات المزامير كلماتنا الخاصة. ولن نستطيع أن نفعل هذا بكلمات موسى أو الأنبياء. ولكن باستثناء النبوات الواردة في سفر المزامير التي تتعلق بالمسيح ودعوة الأمم، عندما نتلو المزامير فنحن نعاملها كما لو كانت قد كتبت عنا، وكما لو كانت الكلمات الموجهة إلى الله هي صلواتنا الخاصة (الرسالة إلى مارسلينو 11). يقول أثناسيوس إن المزامير "مثل مرآة" يرى فيها المرء ذاته وانفعالات نفسه". عندما نرجم المزمور الثالث،

ونحن واعيّن بابتلاءاتنا، فإننا نعتبر كلمات المزمور هي كلماتنا نحن. بنفس الطريقة يعبر مزمور 51 عن "كلمات توبة المرء ذاته".⁽⁹⁾ هكذا ألف الروح القدس المزامير حتى تفهم مشاعرنا ويعبر عنها بكلماتنا نحن (الرسالة إلى مارسلينو 12).

ديودور الطرسوسي

كان ديودور أسقف طرسوس معاصرًا لأثناسيوس. ترجع جذوره إلى أنطاكية، وكان له نفس منهج فهم الأسفار الذي كان شائعًا للمعلمين في هذه المنطقة. اعتقد هؤلاء المعلمون أن الكتاب المقدس ينبغي أن يُفهم حرفيًا. وكانوا يعارضون بشكل ملحوظ التفسير المجازي المعروف بالتفسير الرمزي الذي ارتبط بشكل خاص بمعلمي الإسكندرية. آمن هؤلاء بأن الكتاب المقدس تضمّن معانٍ مستترة لا توجد في سطح النص الحرفي.⁽¹⁰⁾ رفض ديودور هذا الفهم للأسفار، وأصرَّ على أن قارئ السفر لا بد أن يقرأ النص بمعناه الحرفي.

ومع ذلك لا بد للمرء ألا يضع فجوة كبيرة بين هذين المنهجين لفهم الأسفار المقدسة. يعتبر يوحنا ذهبي الفم، الذي كان تلميذًا لديودور، أجدر من يُمثل المنهج الذي اتبعته مدرسة أنطاكية في فهم النصوص الكتابية. من المؤكد أن قراءة ذهبي الفم للأسفار بشكل عام هي قراءة حرفية، لكنه من حين لآخر كان يتبع منهج مدرسة الإسكندرية في شرحه للعهد القديم. في عظته

⁹ أذكر المزامير وفقًا لترقيتها في الترجمة الإنجليزية (والفانديك أيضًا). وهذا يعني أن رقم المزمور يزيد برقم أعلى من ترتيب في السبعينية بعد مزمور 9. كما يختلف رقم الآية بفارق رقم، لأن السبعينية ترقم عنوان المزمور باعتبارها الآية الأولى في المزمور.

¹⁰ انظر تفسيرات كل من أوريجانوس وإغريغوريوس النيصي التي ناقشناها في الفصل الثالث.

على مزمو 7، يصطدم بلغة التسييح التي تُستخدم عن الله في (11ع، 12). فلا يقدر أن يحمل نفسه على التأكيد بأن هناك أقواسًا وسهامًا في السماء أو آلات موت أو سيوف هناك. فقال، لابد للمرء أن يستخلص من هذه الكلمات "أفكارًا لائقة بالله". ويواصل قوله، إذا انطبق هذا على هذه الأمور، لابد أن يفعل المرء نفس الشيء مع مفاهيم "الغضب والسخط" (شرح على المزامير 7: 11).⁽¹¹⁾ هذا الشارح الأنطاكي الكبير يحذو حذو أوريجانوس الذي يُعتبر أهم أب وأهم ممثل للفهم السكندري للكتاب المقدس،⁽¹²⁾ عندما يصرُّ على أنه لابد أن نستخلص "أفكارًا لائقة بالله" من النص الحرفي للكتاب المقدس. وهذا هو المفتاح الرئيسي الذي يحكم منهج أوريجانوس بأكمله نحو النص الكتابي.⁽¹³⁾ سنرى فيما يلي أن ديودور نفسه يتجاوز المعنى الحرفي للمزامير في تفسيره.

يشارك ديودور نفس الاهتمام الذي كان لمعظم الآباء المفسرين المسيحيين لسفر المزامير، سواء اتفقوا مع آباء أنطاكية أو آباء الأسكندرية، وهو الأهمية الأولى لتحديد المتكلم في كل مزمو.⁽¹⁴⁾ ويقول هيلاري أسقف بواتيه من القرن الرابع: "أول شيء لابد أن نفهمه في المزامير هو كيف نميز المتكلم أو

¹¹ St. John Chrysostom: *Commentary on the Psalms*, 2 vol., trans. with intro. by Robert Charles Hill (Brookline, MA: Holy Orthodox Press, 1998), 1: 134-35.

¹² عن شرح أوريجانوس وتأثيره، انظر الفصل الثاني.

¹³ See Ronald E. Heine, "God," in *The Westminster Handbook to Origen*, ed. John Anthony McGuckin (Louisville: Westminster John Knox, 2004), 107.

¹⁴ On this subject, See the important study by Marie - Joseph Rondeau, *Les Commentaires Patristiques du Psautier*, 2 vol., *Orientalia Christiana Analecta* 219, 220 (Rome: Pont. Institutum Studiorum Orientium, 1982, 1985). The relevant material is in vol. 2.

الموجّه إليه الكلام“ (على المزمور الأول 1).⁽¹⁵⁾ هذا يوفر مفتاحًا لفهم معنى المزمور، لكي يفهم المرء المزمور في سياق الظروف التاريخية للمتكلم أو سامعيه. لهذا السبب في ”مقدمة تفسير على المزامير“ يحدد ديودور عددًا من المزامير يعتقد أنها تعالج موضوع السبي البابلي. ويقول: ”بعض هذه المزامير يبدو أنها قيلت بواسطة أناس يواجهون التهجير، وبعض المزامير قالها أناس في السبي بالفعل، ومزامير أخرى قالها أناس يترجون العودة، ومزامير أخرى قالها أناس عادوا بالفعل“. هذه المواقف الأربعة المختلفة لأناس لهم علاقة بالسبي توفر مفتاحًا لتفسير كل مزمور. بالطبع هناك ظروف أخرى أحاطت بالمتكلمين في المزامير.

بعض المزامير ترجع إلى الأيام الأولى من تاريخ إسرائيل وتصف ”ما حدث في مصر وفي الصحراء“. وبعض المزامير ترجع إلى حقبة المكابيين المتأخرة جدًا في تاريخ إسرائيل، ”والمتكلم فيها أفراد محددون مثل أونياس وأمثاله من القادة. مزامير أخرى تتحدث فيها شخصية جماعية تعبّر عن كل بني إسرائيل خلال فترات المعاناة التي مروا بها في ذلك العصر“. في النهاية هناك مزامير المتكلمون فيها لا بد أن يكونا ”إرميا وحزقيال تحديدًا“.⁽¹⁶⁾

بالرغم أن ديودور شديد الاعتقاد بأن السرّ في فهم معنى النص الكتابي يكمن في المعنى الحرفي، لكنه لا يُقصر معنى النص

¹⁵ S. Hilarii Episcopi Pictaviensis Tractatus super Psalmos, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 22, ed. A. Zingerle (Leipzig: G. Freytag, 1891), 19.

¹⁶ Karlfried Froehlich, trans. and ed., *Biblical Interpretation in the Early Church* (Philadelphia: Fortress, 1984), 84.

الكتابي بالضرورة على ظروفه التاريخية. على سبيل المثال، فهو يعتقد أن مز 30 يحتوي على كلمات الملك حزقيا عندما سُفِي من مرضه ونجى من تهديد الآشوريين (انظر 2مل 19-20). لكنَّ ديودور في نفس الوقت مستعد للاعتراف بأنه بمجرد التثبُّت من هذا المعنى، يمكننا أن نرى المزمور ينطبق على البشرية بوجه عام. الأعداء بالنسبة لحزقيا في مز 30: 1 هم الآشوريين والأمراض الجسدية. لكن "أعداء" البشرية هم "مختلف ألوان الخبرات المرتبطة بالفناء". يقول ديودور أن كل كلمات القديسين في الكتاب المقدس "قيلت لتناسب الأحداث الواردة في زمانهم لكنها تلائم أحداث المستقبل".

ملاحظات ديودور تذكرنا بالتصنيف غير المنتظم الذي كانت عليه أشكال الشروحات القديمة. إنَّ الاختلاف بين مدرستي أنطاكية والأسكندرية في كثير من الأحيان لم يتجاوز الاختلافات في التركيز على جوانب معينة دون الأخرى. اعتقدت مدرسة الاسكندرية هي الأخرى أن كلمات الأسفار المقدسة تتحدث عن مواقف حرفية تخاطبها الأسفار، لكنها رأت أن ما يُسمى بالمعنى "المستتر" أو "الأعلى" هو المعنى الأكثر أهمية. في حين ركزت المدرسة الأنطاكية أكثر على المعنى الحرفي، لكنها رأت أيضًا أن معاني الكلمات يمكن أن "تكيف" إلى معاني أكثر شمولية يتصل بمن هم خارج السياق الكتابي الأول. يناقش ديودور "مبدأ التكيف" هذا في مقدمة تفسيره لمزمور 119، ويفهم أن هذا المزمور هو في المقام الأول صلاة للمسيبين في بابل ويتوقعون الرجوع إلى أورشليم. ويعتقد أن هذه الصلاة يمكن أن تُفصل عن ظروفها التاريخية وتُفهم على أنها صلاة كل القديسين من

أجل القيامة. ويقول أنه بينما يعبر المزمور عن صلاة المسيئين،
”فهو يَكَيِّفُ نفسه بأكثر دقة مع هؤلاء الذين يشتاقون بجرارة
إلى القيامة العامة“.⁽¹⁷⁾

يشير ديودور في مقدمة تفسيره على المزامير أن المسيحيين
يرتلون المزامير بشكل منتظم. ومع ذلك يذكر أن التأثير الكامل
لرسالة المزامير لا تُستوعب عادة بترتلها ولكن بفهمها.. ”عندما
نجد ذواتنا في نفس الظروف التي توحى لنا باحتياجنا للمزامير“.
ويقول قليلون هم ”من يحتاجون فقط مزامير الشكر“؛ لأن
الصعوبات والضرورات التي تفرضها حالتنا البشرية تدفع المزامير
التي تعبّر عن انفعالات أخرى غير الشكر إلى انتباهنا. ”ومن ثم
عندما تجد نفوسنا في المزامير الصياغة الأكثر ملاءمة لشواغلنا
التي نريد أن نضعها أمام الله، فإن نفوسنا تدرك أن هذه المزامير
هي دواء ملائم وعجيب“. يقول ديودور هذا عمل الروح القدس
الذي تنبأ بتنوع مشكلاتنا ووفّر ”من خلال المبارك جدًا داود
الكلمات الصحيحة من أجل معاناتنا“. نحن في المعتاد لا ندرك
هذا الجانب من المزامير حين نرتلها. ولكن فقط عندما نواجه
الصعوبات ”لابد أن نفهم ونمتلك“ المزامير ”مثلما يجتذب الجرح
الذي فينا الدواء الصحيح، والدواء الصحيح يَكَيِّفُ نفسه بدوره،
مُعبرًا عن المشاعر المتطابقة“.⁽¹⁸⁾ هذا الفهم لقدرة المزامير على
استيعاب مشاعرنا وتوفير الكلمات المناسبة لصلواتنا يشبه إلى
حدّ كبير فهم أثناسيوس الذي تطرقنا إليه سابقًا.

¹⁷ نفس المرجع السابق، صفحات 87-94، والاقبسات من 91-93.

¹⁸ نفس المرجع السابق، صفحات 82-83.

يوحنا ذهبي الفم

ربما كان يوحنا ذهبي الفم أعظم واعظ بين آباء الكنيسة. فلقد قضى سنوات شبابه في الوعظ في أنطاكية ثم بعد ذلك رُسم أسقفًا على القسطنطينية. بالرغم أنه على مدار حياته كان منجذبًا إلى التداريب الروحية للحياة الرهبانية. وقبل أن يبدأ مسيرته في الوعظ، قضى وقتًا تحت إرشاد أحد الرهبان الشيوخ. ومن المؤكد أنه كان واعيًا بممارسة الصلاة بالمزامير في الحياة الرهبانية. ففي عظته الرابعة عشر على رسالة تيموثاوس الأولى يمتدح التدريبات الروحية للرهبان الذين يقسمون ساعات النهار والليل في ترتيل المدائح المستقاة من الأنبياء ومزامير داود في أوقات محددة. وفي عظة أخرى يمتدح الرهبان الذين ينتهون من وجبة المساء بترتيل مدائح الشكر لله ويحولون الليل إلى نهار بتشكراتهم وإنشادهم المزامير (عظة على متى 55: 6، 7). ولا بد أن ذهبي الفم قد مارس هذا الشيء هو أيضًا، بالرغم من ندرة اللمحات التي حصلنا عليها عن حياته الخاصة من خلال كتاباته. ففي تعليماته للمتقدمين للمعمودية في أنطاكية، يشير إلى صاحب الحرفة أو العامل الذي يرتل المزامير بينما يعمل بيديه. وإذا فضل ألا يفعل هذا بصوت مسموع فينبغي أن يفعل هذا في قلبه. وبهذه الطريقة يجعل من محل عمله بمثابة دير (تعليمات للموعظين 2: 4).

في عظته التاسعة على رسالة كولوسي، يمتدح ذهبي الفم مرة أخرى أهمية ترتيل المزامير. وفيها يوجِّح قراءه قائلًا لهم أن أبناءهم يغنون بأغاني إبليس ولا يعرفون المزامير. ويقول أنهم حتى ينجلون من المزامير ويعاملونها كمزحة. على النقيض فينبغي على

الآباء والأمهات أن يعلموا أبناءهم من خلال ترتيب المزامير. ثم يقتبس سلسلة من الآيات من سفر المزامير ليظهر كلاً من تنوع وأهمية الموضوعات التي يمكن تعلمها بهذه الطريقة. وعندما يعلق على كلام بولس بأنه ينبغي أن يلبسوا "الرَّبَّ يَسُوعَ الْمَسِيحَ، وَلَا تَصْنَعُوا تَدْبِيرًا لِلْجَسَدِ لِأَجْلِ الشَّهَوَاتِ" (رو13: 14)، فهو يوضح معنى عبارة "وَلَا تَصْنَعُوا تَدْبِيرًا لِلْجَسَدِ لِأَجْلِ الشَّهَوَاتِ" بالإشارة إلى مَنْ يشربون المسكرات بإفراط، ويأكلون بإفراط، ويتزينون بإفراط، أو يتشبهون بالنساء، أو يعيشون حياة ناعمة ومترفة. ويقول هؤلاء يفعلون ما يفعلون ليس لأجل الصحة وإنما لإشعال الشهوة فيهم. ويهتمهم بأن هذه الحياة الغارقة في اللذة تجعل النفس تترقد في سبات السكر. وبالتالي بدلاً من العيش على هذا المنوال، يجب على المسيحيين أن يعبدوا "الرَّبَّ بِخَوْفٍ" ويهتفوا "بِرَعْدَةٍ" كما يوصي مز2: 11. وهذا يحدث بترتيب المدائح وتقديم الصلوات واستبدال أغاني الشوارع بالمزامير (عظة 24 على بولس على رو13: 11).

كانت المزامير تُنشد بانتظام في فترات العبادة في الكنيسة في زمن ذهبي الفم. كان المسيحيون يجتمعون وينشدون المزامير كما كان يفعل المسيحيون القدماء. ويلاحظ ذهبي الفم أن الفارق بين الاثنين هو أن المسيحيين الأوائل كانوا يجتمعون بوحداية القلب، لكن الآن هناك انقسام بينهم (عظة على كورنثوس الأولى 37: 8 على آية 33). ويبدو أن الجميع لم يكونوا حاذقين في إنشاد المزامير بنفس الدرجة. لذا يحث ذهبي الفم سامعيه، في تعليقه على أف5: 18-19 أن يتعلموا ترتيب المزامير، لأن مَنْ يرتلون المزامير يمتلئون بالروح القدس (عظة على أفسس 19).

بالإضافة إلى ذلك لم يكن الجميع في شعب كنيسته يُخطفون في روح الصلاة عندما يرتلون المزامير. لذا يحذّر شعبه من عدم نفع ترتيل المزامير بدون الالتفات إلى معنى ما يُقال. ويقول أن البعض ممن يأتون إلى العبادة يظنون أنه بإنشاد مزموّر أو اثنين وتقديم صلوات عشوائية فإنهم يكملون متطلبات الخلاص. ويشبّه هؤلاء بمن يتهمهم الله من خلال إشعياء النبي بأنهم يكرمونه بشفتيهم بينما قلوبهم بعيد عنه (إش 29: 13، عظة على متى 11: 9). من ناحية إيجابية يمتدح ذهبي الفم الأرامل الذين يأتون إلى الكنيسة ليلاً ونهاراً لينشدن المزامير (عظة على 1كو 30: 7 على 20ع). كما أنه يرى ترتيل المزامير في جنازات المسيحيين كتعزية للنائحين، ويحث المغلوبين بالحزن أن يتأملوا في معاني المزامير التي ينشدونها في الجنازات (عظة على عبرانيين 4).

كما أَلَّفَ ذهبي الفم تفسيراً طويلاً إلى حدّ ما على سفر المزامير.⁽¹⁹⁾ ونجد أنه يقدّم إرشادات عن كيفية الصلاة، لكنه لا يشير أبداً إلى استخدام المزامير نفسها كصلاة. يشير R. C. Hill، الذي ترجم هذا التفسير إلى الإنجليزية، إلى رؤية ذهبي الفم للصلاة في هذا الكتاب على أنه "مباشر وبسيط" ويظن أنه "يسير بسلاسة بين سمات الصلاة لله مثل طيبب يكتب وصفة طبية".⁽²⁰⁾ والتشبيه الطبي كما يشير Hill مستمدّ من ذهبي الفم نفسه. "الصلاة كما ترون هي دواء، ولكن إذا لم نعرف كيف نضع الدواء، فلن نحصل على فائدة منه".⁽²¹⁾ هنا يستعرض ذهبي الفم وصفة سداسية من أجل النجاح في توصيل الصلاة إلى

¹⁹ Hill, St. John Chrysostom: Commentary on the Psalms.

²⁰ Robert C. Hill, "The Spirituality of Chrysostom's Commentary on the Psalms," JECS (1997): 569, 572.

²¹ Hill, Chrysostom, 1: 118.

مسمع الله: 1- يجب على مُقَدِّم الصلاة أن يكون مستحقًا لقبول شيء من الله. 2- لا بد أن تكون الصلاة متوافقة مع شرائع الله. 3- لا بد للشخص الذي يصلي أن يكون مثابرًا في تقديم الصلاة. 4- لا يجب أن يطلب أمرًا أرضيًا، لكن 5- لا بد أن يطلب أمورًا نافعة حقًا، و6- لا بد أن يساهم بكل شيء في استطاعته لتحقيق الصلاة. (22)

في نفس الوقت هناك نصوص أخرى في تفسير يوحنا ذهبي الفم على المزامير، حيث تشير تعليقاته عن الصلاة إلى روحانية أعمق مما تشير إليه هذه القائمة الخاصة بقواعد الصلاة الناجحة التي ذكرها. على سبيل المثال، كلمات كاتب مزمور 130: 1-2، والتي تقول: “مِنَ الْأَعْمَاقِ صَرَخْتُ إِلَيْكَ يَا رَبُّ. يَا رَبُّ، اسْمَعْ صَوْتِي” تجعل ذهبي الفم يعلق بأن الصلاة لا بد أن تنبع من أعماق قلب الإنسان لكي تكون فعالة ولا تبقى كمجرد كلمات يقذفها اللسان بينما الذهن تائه بعيدًا. الصلوات النابعة من أعماق وجداننا تشبه جذور شجرة عظيمة تمتد بعمق في الأرض وتجعل الشجرة ثابتة أمام الهبات العاصفة للرياح. مثل هذه الصلوات “تبقى قوية ولا تلين”، ولا تفشل حتى إذا حاولت “كل جيوش إبليس المحاربة” تشتيتها. يقول ذهبي الفم هكذا يصلي القديسون. ويشير إلى إيليا وحنة في الكتاب المقدس، ويشير إلى نساء قديسات شاهدين ذهبي الفم وهن يصلين بفيضان من الدموع من أجل “زوج غائب أو طفل مريض”. “مَنْ يَصَلُّونَ بِهَذِهِ الطَّرِيقَةِ تَسْتَفِيدُ نَفُوسُهُمْ حَتَّى قَبْلَ أَنْ تُنْمَحَ طَلِبَاتُهُمْ. هذا النوع من الصلاة يلجم الشهوات، ويسكن الغضب، ويطرد الحسد، ويُخضع الغريزة، ويطفيء الشهوات الأرضية، ويُحضر النفس إلى السكون، ويرفع

نفس المرجع السابق، صفحة 117.

النفس إلى السماء. ويضيف "لهذا عندما تمارس الصلاة، لا تتطلع فقط إلى الحصول على ما تسأله، ولكن لتجعل نفسك في حالة أفضل بفضل الصلاة نفسها. لأن هذا أيضًا نتيجة الصلاة".⁽²³⁾

وعندما يأتي ذهبي الفم إلى مز 141: 2 "لَتَسْتَقِمَّ صَلَاتِي كَالْبُخُورِ قَدَامَكَ. لِيَكُنْ رَفْعُ يَدَيَّ كَذَبِيحَةِ مَسَائِيَّةٍ" يتحول إلى الذبائح الصباحية والمسائية في الهيكل ليشرح هذه الكلمات لسامعيه. كانت هذه ذبائح يومية إلزامية من الحملان في الهيكل، وكان يجب أن تُقدّم سواء أتى أو لم يأت أي أحد خلال النهار ليقدم ذبيحة. وكانت تشير إلى أن الله لا بد أن يُعبد في كل الأوقات "في بداية ونهاية اليوم". والتقدمات التي جعلت لأجل خطايا المرء قد تكون مقبولة أو غير مقبولة، بناءً على نوايا مقدمها. لكنّ الذبائح الصباحية والمسائية كانت مقبولة دائماً، لأنها لا ترتبط بخطايا من يقدمها، لكنها كانت مطلوبة بحسب الشريعة. في ضوء هذا يقول ذهبي الفم "لهذا يطلب كاتب المزمور أن تكون صلواته مثل الذبيحة التي لم تتلوث بأي عيب أو أثم لمقدمها، مثل ذلك البخور الطاهر والمقدس".⁽²⁴⁾ هنا يعتبر ذهبي الفم الصلاة عملاً من أعمال العبادة المقدّمة لله وليس كمجرد طلب لشيء يُمنح للسائلين.

يوحنا كاسيان

يصف يوحنا كاسيان، وهو راهب في أوائل القرن الخامس ويعرف يوحنا ذهبي الفم، كيف يمكن إدماج المزامير في نوع من الصلاة السريّة. قام كاسيان بتأليف أعماله في دير كان قد

²³ Hill, Chrysostom, 2: 180-81, modified.

²⁴ نفس المرجع السابق، صفحة ٢٦٨-٦٩.

أسسه في مارسيليا، وكان قد قضى عشرة سنوات في بيت لحم، ومن هناك قام بعدة زيارات إلى الأديرة في مصر. وفي كتابه المعروف بـ "المناظرات" (The Conferences) يحكي عن تعاليم آباء رهبان مصريين مختلفين. وفي المناظرة الثانية للآب إسحاق يتعرّض لموضوع الصلاة.

يشير الآب إسحاق أن المسيحيين الذين تقدموا في الفضائل والذين يتغذون باستمرار على كلمات الرسل والأنبياء سيضمون أفكار المزامير ويبدأون في الترنّم بها، ليس بصفقتها تأليفات كاتب المزمور، ولكن كلماتنا نحن، هذه الكلمات تعبر عن أعمق مشاعر نفوسنا في الصلاة. سندرك أن المزامير كانت متحققة ليس فقط في حياة كاتبها الأوائل، بل إنها تجد تحقيقاً في حياتنا أيضاً. يقول الآب إسحاق عندما يحدث هذا لا نعود نعتمد على شرح المزمور لنفهم معناه. نحن ندخل إلى الحالة الذهنية التي كتب فيها المزمور و"نتوقع المعنى ولا نتبعه".

وفي لغة تذكرنا بأثناسيوس (كما ذكرنا سابقاً) يشير الآب إسحاق إلى المزامير "كمرآة ناصعة" لمشاعرنا الحقيقية. وبينما تتفق مشاعرنا مع المشاعر المعبر عنها في المزامير، فإن مشاعرنا تصبح معلّمة ونفهم المزمور، ليس بقراءته وإنما بتوقعه خلال تجربتنا الخاصة. يقول الآب إسحاق، عندما يحدث هذا يصل ذهننا إلى "الصلاة العديمة الفساد". هذه هي الصلاة بدون كلمات أو تشبيهات. وتخرج من ذهن مشتعل وقلب منتش، وحسب كلمات بولس يُعبر عنها "بأنات لا ينطق بها" (رو8: 26).⁽²⁵⁾

²⁵ "The Second Conference of Abbot Isaac," The Conferences of John Cassian 1.10.11, NPNF 2 11: 407-8.

المزامير كصلوات للمسيح: أوريجانوس، وجيروم، وأغسطينوس

أوريجانوس كرجل صلاة

يُعرف أوريجانوس بأنه أول لاهوتي نظامي وأعظم علماء الكتاب المقدس في الكنيسة الأولى. في حين الأكثر من هذا وتلك أنه يجب أن يُعرف باعتباره رجل صلاة. فكل من لاهوته ودراساته المتخصصة في الكتاب المقدس قد تغلغلا في صلاته وتقواه. يقول أوريجانوس في خطاب لأحد تلاميذه السابقين كان يتمتع بقدرات ذهنية متميزة تؤهله ليصبح واحدًا من المحامين الرومان أو فيلسوفًا يونانيًا، ويحثه على توجيه قدراته العقلية إلى خدمة المسيحية. ويجب أن يكون الحب الأول والعمل الأساسي لهذا التلميذ هو دراسة وتفسير الأسفار المقدسة. ومع ذلك، يجب أن يحدث هذا في سياق الصلاة. يستخدم أوريجانوس قول المسيح في مت 7: 7 ليطلع في ذهن تلميذه أنه لا بد أن "يقرع" على أبواب الكتاب المقدس المغلقة، و"يطلب" المعاني المستترة فيه، والأهم من ذلك أن "يسأل" أو يصلي أن يُعطى له الفهم. إنَّ الكتاب المقدس يسلم معناه الحقيقي فقط لهؤلاء الذين يتقربون إليه بهذه الطريقة.⁽²⁶⁾ هناك أدلة متكررة في أعمال أوريجانوس الكتابية بأنه كان يمارس هذا بنفسه. كان دائمًا ينهي مقدمة التفسير أو العظة بتلميح للصلاة أو بطلب للصلاة ليرشده الله في فهمه بينما يشرع في تفسير نص كتابي. هذا واضح جدًا في الكلمات التالية في أوائل تفسيراته على سفر المزامير، حيث يلمح أيضًا إلى مت 7: 7، فيقول لصديقه الذي يكتب له التفسير:

²⁶ Letter of Origen to Gregory 1,3, ANF 10: 295-96.

”لأنه لا توجد إمكانية للخير بدون الله، خاصة حين يتعلق الأمر بفهم الأسفار الموحى بها، أظن أنك ينبغي أن تقترب من الله وأبي الكون من خلال مخلصنا وكاهننا الأعظم الذي صار إلهاً. أسأله أن يسمح لي أن أطلب بالطريقة الصحيحة لأن هذا يفتح الوعد بأن من يطلب بجد“.⁽²⁷⁾ أو كما يقول في تفسيره على يوحنا: ”لأنه طالما.... وصلنا إلى هذا الحد في تفسيرات الإنجيل بحسب يوحنا. دعنا ندعو إلهاً الكامل الذي يهب الكمال من خلال كاهننا الأعظم الكامل يسوع المسيح. يجب أن نسأله أن يفتح أذهاننا لنكتشف الحق فيما ندرسه“ (تفسير على يوحنا 28: 6).⁽²⁸⁾

أهمية المزامير في فهم أوريجانوس للصلاة

من أوائل أعمال أوريجانوس عظته عن موضوع الصلاة التي كتبها بناءً على طلب صديقه أمبروسوس وسيدة تدعى تاتيانا. لم يتحدث عن الصلاة بالمزامير في هذه العظة، لكنه كثيراً ما لجأ في نقاشاته عن النقاط المختلفة المتعلقة بالصلاة. فيقول على سبيل المثال أنه ينبغي على المرء أن يصلي ثلاث مرات في اليوم على الأقل. ويثبت حجته هذه من صلوات دانيال، الذي كان يصلي ثلاث مرات في اليوم عندما كان في خطر وشيك (دا 6: 10). ويذكر بطرس وهو ذاهب ليصلي في الساعة السادسة كدليل على الصلاة في منتصف اليوم (أع 10: 9-11). وبقية الأمثلة التي يسوقها كلها في المزامير. الصلاة الصباحية يشار إليها في

²⁷ The remarks of Origen are preserved in Epiphanius, Panarion 64, 7.4.

²⁸ Origen: Commentary on the Gospel according to John, Books 13-32, trans, Ronald E. Heine, FC89 (Washington, DC: Catholic University of America Press, 1993), 202-3, revised. See also ComJN 1.89; 20.1 ComRom Prol.; HomGn 13.1; HomEx 1.1; 5.1; 8.1.

مز: 5: 3 ("بِالْغَدَاةِ تَسْمَعُ صَوْتِي")، والصلاة المسائية يُشار إليها في مز 141: 2 ("لِيَكُنْ رَفْعُ يَدَيَّ كَذَبِيحَةٍ مَسَائِيَّةٍ"). ويضيف أوريجانوس أنه يجب أن تكون هناك صلاة في الليل، لأن داود يتحدث عن القيام في منتصف الليل "في مُنْتَصَفِ اللَّيْلِ أَقَوْمٌ لِأَحْمَدِكَ عَلَى أَحْكَامِ بَرِّكَ" (مز 119: 62). كما يؤكد على هذا إشارة إلى بولس وسيلا اللذين كانا يرثمان ويصليان في منتصف الليل في السجن في فيليبي (أع 16: 25، عن الصلاة 12: 2).⁽²⁹⁾

عندما يقدّم أوريجانوس موجزًا للموضوعات التي يرى أنها لا بد أن تشكل الصلاة، فإنه ينهل بشكل أساسي من المزامير ليقدم أدلته. ويقول، الصلاة لا بد أن تتكون من أربعة موضوعات. يجب أن تبدأ بتمجيد الله بالترتيب الوارد في مز 104: 1-7 "يَا رَبُّ إِلَهِي، قَدْ عَظُمْتَ جِدًّا. مَجْدًا وَجَلَالًا لَبَسْتَ. اللَّابِسُ الثَّوْرَ كَثُوبٍ". ثم يقول يجب أن يتبع هذا بشكر عام على البركات التي يقبلها الشخص أو الآخرين. استجابة داود في صم 2: 7-18 نحو وعود الله بشأنه وبشأن بيته توفر دليلًا على هذا الجانب من الصلاة. ثم يجب أن الاعتراف يتبع الشكر. ويجد أوريجانوس قدوة في الاعتراف في كلمات داود "مِنْ كُلِّ

²⁹ Translation in *Alexandrian Christianity*, trans. with intro. and notes by John Ernest Leoard Oulton and Henry Chadwick, Library of Christian Classics 2 (Philadelphia: Westminster, 1954), 262.

جدير بالذكر أن ممارسة الصلاة ثلاث مرات في اليوم على الأقل تظهر كممارسة مسيحية مبكرة جدًا. يعترف ترتليان، الذي كتب في بدايات القرن الثالث، بنفس السواعي بناءً على العهد الجديد، ويذكر نقص الشواهد التي ذكرها أوريجانوس. ف عطية الروح القدس أعطيت للتلاميذ بينما كانوا مجتمعين في الساعة الثالثة (أع 2: 15)، وذهب بطرس ليصلي في الساعة السادسة (أع 10: 19)، وبطرس ويوحنا ذهبا إلى الهيكل في الساعة التاسعة للصلاة (أع 3: 1)، ويضيف ترتليان أن دانيال كان يصلي ثلاث مرات في اليوم (دا 6: 10).

مَعَاصِي نَجِي “ (مز 39: 8)، وَأَيْضًا “قَدْ أَتَنَّتْ، قَاَحَتْ حُرُّ
 صَرِي مِنْ جَهَةِ حَمَاقِي. لَوِيْتُ. انْحَنَيْتُ إِلَى الْغَايَةِ. الْيَوْمَ كُلُّهُ
 ذَهَبْتُ حَزِينًا” (مز 38: 5-6). ثم يقول أوريجانوس أن الموضوع
 الرابع اللائق للصلاة هو طلبه الشخص من أجل “الأمور
 العظمى والسماوية”. هذه الطلبات يجب أن تُقدّم بشكل عام
 ومن أجل الشخص نفسه، ويجب أن تتضمن طلبات من أجل
 عائلة الشخص وأصدقائه المقربين. مثل هذه الطلبات يجب أن
 تتبع النموذج الوارد في مز 28: 3، الذي يقول: “لَا تَجْذِبْنِي مَعَ
 الْأَشْرَارِ، وَمَعَ فَعَلَةِ الْأَثْمِ”. في النهاية يجب أن تُختم الصلاة بتمجيد
 الله مرة أخرى بالترتيب الوارد في التسبحة أو (الذكولوجية)
 الواردة في رومية 16: 27.

يبنى أوريجانوس رأيه بأن الطلبات الموجهة لله في الصلاة
 يجب أن تكون من أجل “الأمور العظمى والسماوية” بناءً
 على وصيتين لايردان في الأناجيل، لكنه يعتبرهما من أقوال
 يسوع: (30) “اطلبوا من أجل الأمور العظمى، والأمور الصغرى
 ستزاد لكم”، وأيضًا “اطلبوا الأمور السماوية، والأمور الأرضية
 ستزاد لكم” (عن الصلاة 2: 2). (31) يلمح أوريجانوس في مقالة
 “ضد كلسوس” إلى هذه الأقوال ويفسرها في تعليقه بأن صلاة
 الإنسان المسيحي “لا تهتم بأية أمور يومية عادية، لأنه تعلم من
 يسوع ألا يطلب شيئًا صغيرًا، بمعنى شيئًا مُدركًا بجواسنا، لكن
 من أجل الأمور العظيمة والإلهية فقط، والتي تساعدنا في رحلتنا،

³⁰ See Oulton and Chadwick., *Alexandrian Christianity*, 331-32,
 for other places Origen cites this saying and for other church
 fathers who cite it.

³¹ Trans. in Oulton and Chadwick, *Alexandrian Christianity*,
 240.

كعطايا إلهية، إلى حالة البركة معه التي نحصل عليها... من خلال ابنه“ (ضد كلسوس 7: 44).⁽³²⁾

يمكننا أن نجد مثلاً لما يعنيه أوريجانوس بطلب ”الأمور العظمى والسموية“ في نقاشه عن الامتيازات التي تأتي للشخص الذي يصلي. يزعم أوريجانوس أن أول وأعظم بركة للصلاة هي أن يركز المرء ذهنه على الله. إنَّ التقرب لله يتطلب استعداداً معيناً للذهن. لأن الله يعرف كل أسرار النفس، فعندما نقرب إليه يجب أن نستجمع أنفسنا ”ذاتها لترضي من يفحص قلوبنا ويفتش كياننا الداخلي (مز 7: 9)“.

ويقول أوريجانوس حتى إذا لم يوجد أي نفع في الصلاة بخلاف ذلك، فهذا في حد ذاته سيكون مكسباً فائقاً. يمثل سفر المزامير أحد الأماكن التي يلجأ لها أوريجانوس ليوضح ويشرح هذه البركة في الصلاة. إنَّ الاقتراب الصحيح لله يظهر في هذه الكلمات ”أَلَيْكَ رَفَعْتُ عَيْنِي يَا سَاكِنَا فِي السَّمَاوَاتِ“ (مز 123: 1)، وأيضاً ”أَلَيْكَ يَا رَبُّ أَرْفَعُ نَفْسِي“ (مز 25: 1). والشخص الذي يقترب إلى الله بذهن تطهَّر من أشياء مثل الغضب ضد من أخطأوا في حقه وكل الأفكار المشتتة ”يكون أكثر قدرة على الاتحاد بـ ’روح‘ الرب الذي يملأ العالم“. فضلاً عن ذلك، هذا التطهير من أجل الصلاة يمكن المرء من الاشتراك في صلاة شفيعنا وكاهننا الأعظم، ابن الله ”الذي يصلي إلى الاب معه الذي هو شفيعه“ (عن الصلاة 8: 1-9: 2).⁽³³⁾

³² Trans. in Origen: Contra Celsum, trans. Henry Chadwick (Cambridge: Cambridge University Press, 1965), 432-33, modified.

³³ Trans. in Oulton and Chadwick, Alexandrian Christianity, 255-58, modified.

أحد التصريحات الأكثر وضوحًا لأوريجانوس عن استخدام المزامير في الصلاة يظهر في مقالته "ضد كلسوس". اتهم كلسوس المسيحيين بأنهم لا يستطيعون أتباع المنطق الأرقى للفلسفة، لأن فهمهم مُقيد بالأمور الجسديَّة، ولا يستطيعون أن يروا شيئًا نقيًا". فأجاب أوريجانوس على هذا الاتهام بأننا نحن المسيحيين نقول في صلاتنا "قَلْبًا نَقِيًّا اخْلُقْ فِيَّ يَا اللَّهُ" حتى نستطيع أن نرى الله بقلب نقي؛ لأن القلب النقي هو الوحيد القادر على رؤية الله (ضد كلسوس 7: 45).⁽³⁴⁾ هذه العبارة توحى بأن مز 51: 10 كان جزءًا أساسيًا في صلوات الاجتماعات التبعديَّة التي كان أوريجانوس يشارك فيها. ولولا ذلك، ما استطاع أن يقول بثقة عن هذه العبارة بأنها "جزء من صلاتنا". إن الانتشار الواسع للإشارات إلى مزامير متعددة في التعاليم المتعلقة بالصلاة التي ذكرناها سابقًا تشير أيضًا إلى أن المزامير لعبت دورًا هامًا في كل من حياة الصلاة العامة والخاصة بأوريجانوس.

الكنيسة اللبدي باعتبارها الجسد المُصلي

لم يعتقد أوريجانوس أن الفرد المسيحي كان يصلي منعزلًا، حتى وإن كان بإمكانه أن يقدم صلواته على انفراد. ذكرنا سابقًا أن أوريجانوس كان يعتقد أن كلمة الله، شفيعنا وكاهننا الأعظم مع الآب، يقف "مُصليًا نيابةً عن مَنْ يصلون، ويتضرع مع مَنْ يتضرعون" (عن الصلاة 10: 2).⁽³⁵⁾ كما اعتقد أن الله محاط بالملائكة، وأرواح القديسين المنتقلين، وأرواح أخرى. هذا الحشد من الكائنات السماويَّة يعملون "مع الشعب الذي

³⁴ Trans. in Chadwick, *Contra Celsum*, 433.

³⁵ Trans. in Oulton and Chadwick, *Alexandrian Christology*, 258.

يرغب في عبادة الله الفائق“. هؤلاء لا يُصلي لهم في حد ذاتهم من قبل المصلين، ولكن ”يصلون ويتشفعون معهم“. ثم يقول أوريجانوس، وبالتالي عندما يصلي المسيحيون ”يصلي معهم عددٌ لا حصر له من القوات المقدسة. لا يُتوسل إليهم، لكنهم يعينون جنسنا الفاني“. ويضيف أنهم يفعلون هذا ”بسبب الشياطين الذين يرونهم يحاربون ويعملون ضد خلاصنا“ (ضد كلسوس 8: 64).⁽³⁶⁾

من الهام أن تكون على علم بهذا الجسد الأكبر الذي للكائنات المشاركين في الصلاة مع الشخص الذي يصلي على الأرض، لأن هذا الجسد الأكبر هو جزء من مفهوم أوريجانوس عن الكنيسة التي يشارك فيها كل شخص كعضو في الجسد الذي رأسه المسيح. ربما اعتقد أوريجانوس أن الكنيسة كانت موجودة في السماء مع الله حتى قبل خلق العالم.⁽³⁷⁾ من المؤكد أنه فهم أن الكنيسة تتألف من كل القديسين سواء في فترة العهد القديم أو كل من قبل الإيمان في المسيح منذ التجسد، ويُضاف إلى ذلك الجنود الملائكية في السماء.⁽³⁸⁾

في الواقع، يشير أوريجانوس إلى أنه عندما تجتمع الكنيسة للعبادة والصلاة، يكون هناك نوعان من الحضور مجتمعان. حضورٌ يتألف من الشجر المنظورين الذين جاءوا معاً، وحضورٌ يتألف من

³⁶ Trans. in Chadwick, *Contra Celsum*, 501.

³⁷ For a fuller discussion of aspect of Origen's understanding of the church, see Ronald E. Heine, *The Commentaries of Origen and Jerome on st Paul's Epistle to the Ephesians*, OPCS (Oxford: Oxford University press, 2002), 48-53; H. J. Vogt, *Das Kirchen-verstandnis des Origenes* (Vienna: Bohlau verlag, 1974), 205-10.

³⁸ For this view, see F. Ledegang, *Mysterium Ecclesiae: Images of the Church and Its Members in Origen*, BELT 156 (Leuven University press, 2001), 649-55, 665-67.

جمهور الملائكة غير المنظورة. بناءً على مز 34: 7 "مَلَاكُ الرَّبِّ
حَالٌ حَوْلَ خَائِنِيهِ، وَيُنَجِّهِمْ"، وبناءً على إشارة يعقوب إلى
ملاك يخلصه من الشر (تك 48: 16)، يستنتج أوريجانوس أنه
حين يجتمع المسيحيون "بصدق من أجل تسييح المسيح"، فكل
منهم يصاحبه ملاك (عن الصلاة 31: 5). ويقول أوريجانوس:
"ربما توجد قوات ملائكية تقف بجوار تجمعات المؤمنين وقوة
الرب والمخلص نفسه، وكل الأرواح المقدسة أيضًا التي رقدت
قبلنا، كما اعتقد، ومن الواضح أن هؤلاء أيضًا الذين لا يزالون
على قيد الحياة، برغم أن 'كيفية' ذلك ليس من السهل التكلم
بشأنها".⁽³⁹⁾

يتعمق أوريجانوس بهذا الفهم خطوة أخرى إلى الامام حين
يطبق على الكنيسة الممتدة أقوالاً في العهد الجديد تتحدث عن
الوحدة بين أعضاء الجسد ووحدة الجسد بالمسيح. فأقول مثل
"فَأَنَّ كَانَ عَضْوٌ وَاحِدٌ يَتَأَلَّمُ، فَجَمِيعُ الْأَعْضَاءِ تَتَأَلَّمُ مَعَهُ" (1كو 12:
26) تنطبق كما يعتقد أوريجانوس ليس فقط على هذه الحياة،
ولكن تنطبق أيضًا على من لم يعودوا بعد في هذه الحياة الحاضرة
ولكن يتحركون حُبًا من أجل معاناة القديسين في العالم. بالإضافة
إلى ذلك، كلام المسيح على أنه يكون مريضًا عندما يمرض أحد
القديسين، ويكون مسجونًا أو عريانًا أو جائعًا أو عطشانًا عندما
يعاني القديسون هذه الأمور، يُظهر أن المسيح يعتبر ما يحدث
للمؤمنين كأنه يحدث له شخصيًا (مت 25: 31-45، عن الصلاة
11: 2). هذا الفهم وحده هو ما يسمح لأوريجانوس بأن يصف

³⁹ Trans. in Oulton and Chadwick, *Alexandrian Christianity*,
325; cf. also *On prayer* 11.1.

المسيح باعتباره المتحدث في بعض المزامير حتى وإن بدت الكلمات أحياناً غير مناسبة له.

المسيح كمتحدث في صلوات المزامير

أنجز أوريجانوس ثلاثة تفاسير على سفر المزامير وكذلك عدداً كبيراً من العظات. لم يتبق أي من هذه الأعمال الكبيرة كاملاً. ليس لدينا سوى شذرات من التفاسير التي بقيت لنا في اقتباسات وردت في أعمال آباء ومفسرين لاحقين وترجمات لاتينية لبعض العظات قد أنجزت في القرن الرابع.⁽⁴⁰⁾ ومع ذلك في ظل الطبيعة المتقطعة لهذه النصوص، يمكن التأكد بكل يقين أن أوريجانوس اعتبر المسيح هو الشخص الذي يصلي في كثير من المزامير.

يبدأ أوريجانوس مناقشة حول مز 71 بقوله: "من الواضح أن المسيح يتحدث هذه الكلمات في هذا المزمور. إنه يصلي بأن يكون الله ملجأه. إن من يقول 'أَنَّ الْآبَ فِيَّ وَأَنَا فِيهِ' (يو: 10: 38)، يقول أيضاً 'عَلَيْكَ اسْتَنْدْتُ مِنَ الْبَطْنِ. وَأَنْتَ مُخْرِجِي مِنْ أَحْشَاءِ أُمِّي' (في ترجمة أخرى: من رحم أمي أنت تحميني)" (مز 71: 6). نقطة الاتصال بين هذه العبارة في مزمور 71 وحياتة المسيح على الأرض هي خلاص الله للطفل يسوع من ذبح هيرودس لأطفال بيت لحم. كما يجد أوريجانوس نقطتين اتصال تساعدان في تأكيد أن المسيح هو المتكلم في مز 71. النقطة الأولى

⁴⁰ For details on these works of Origen on the Psalms, see Ronald E. Heine, "Restraining Origen's Broken Harp: Some Suggestions concerning the prologue to the Caesarean Commentary on the Psalms," in *The Harp of Prophecy: The Psalms in Early Christian Exegesis*, ed. Brian Daly (Notre Dame Press).

هي كلمات مز 71: 14 "وَأَزِيدُ عَلَى كُلِّ تَسْبِيحِكَ".⁽⁴¹⁾ ويسأل أوريجانوس "ومَن غير الابن، قد زاد على كل التسبيح الوارد في الناموس والأنبياء؟" ويزعم أوريجانوس أن المسيح زاد على تسبيح الله في الناموس والأنبياء؛ لأنه يعرف، على عكس فهم الكتبة اليهود، أن "الحرف الذي يقتل"، أي المتطلبات الشرعية للعهد القديم- "يَعْلَمُ فَعَلِيًّا كَلِمَاتِ الرُّوحِ الْقُدُسِ الَّذِي يَحْيِي". نقطة الاتصال الثانية يجدها أوريجانوس بين مز 71 وحياة المسيح هي في الآية 20. هنا بعد أن قام المسيح وبالتالي أعلن عن قوة الله، فهو يقول للآب "تعود تصعدني من أعماق (هاوية) الأرض".⁽⁴²⁾ هاتان النقطتان المتصلتان ب حياة المسيح تؤكدان لأوريجانوس أن كلمات المزمور بجملة تمثل صلاة للمسيح. الأسباب الضمنية وراء هذا الاستنتاج هي امتداد للمنطق التفسيري الوارد في أع 2: 25-31. هنا يُقتبس مز 16: 8-11 ويُطبَّق على المسيح على أساس أن الكلمات لا يمكن أن تنطبق على داود، وإنما تلائم ما حدث مع المسيح. ومع ذلك يعي أوريجانوس أنه حتى في المزمور الذي يبدو أن المسيح هو المتكلم فيه، لا ينبغي أن تُنسب كل كلمة له. على سبيل المثال في مز 71، يقول إن الشياطين هي التي تتكلم كلمات آية 11: "أَنَّ اللَّهَ قَدْ تَرَكَهُ. الْحَقُّوهُ وَأَمْسِكُوهُ لِأَنَّهُ لَا مُنْقَذَ لَهُ".⁽⁴³⁾

كما يرى أوريجانوس مز 59 على أنه صلاة للمسيح، ويقتبس هذه الكلمات ليدعم هذا: "جريتُ بلا إثم وجعلتُ

⁴¹ لا بد أن تتذكر أن أوريجانوس يقرأ المزامير من الترجمة السبعينية، وبالتالي فإن هذا النص يختلف أحياناً عما يترجم عن العبرية في الترجمات الإنجليزية والعربية. انظر "نسخة الكتاب التي قرأتها الكنيسة الأولى" في الفصل الأول من هذا الكتاب.

⁴² PG 12:1517D-1520A.

⁴³ PG 12: 1520D.

طريقي مستقيماً“ من ع4، والكلمات الآتية ”أحفظ قوتي بالاتصال بك“ من ع9، وأيضاً ”انتبه لتفتقد كل الأمم“ من ع5.⁽⁴⁴⁾ في حين يبدو مزمو 3 أكثر تعقيداً بالنسبة لأوريجانوس. المزمو له عنوان ”مزمو لداود حينما هرب من وجه أبشالوم ابنه“. يذكر أوريجانوس أن هذا يعرفنا بالمتكلم وبمناسبة المزمو. لكنه يضيف: ”لكن ليس من المحتمل أن نجعل كل شيء في المزمو يحكي عن هذه القصة؛ لأنه ماذا ستعني هذه الكلمات إذا أخذناها عن داود ”أَنَا اضْطَجَعْتُ وَنَمْتُ. اسْتَيْقَظْتُ لِأَنَّ الرَّبَّ يَعْضُدُنِي“ (مز3: 5)؟“، أيضاً ”إذا أراد أحد أن يكون عبداً للحرف، ولا يبحث عن شيء وراءه، فدعه يشرح كيف تنطبق الكلمات التالية على النبي ’هَشَّمَتِ أَسْنَانَ الْأَشْرَارِ‘ (مز3: 7)“. لذا يؤكد أوريجانوس أنه بدلاً من هذا يجب البحث عن ”مَن هو داود ومَن هو أبشالوم“، بمعنى مَن المقصودون من هذين الشخصيتين في المزمو. كما يحتاج المرء أن يسأل: ما هو ”الهجوم“ الذي قام به أبشالوم ”ضد أبيه“، وما هو ”الهروب الذي قام به الملك الذي تحمّل بoudاعة ثورة ابنه عليه الذي أراد أن يأخذ مملكته، بل ويأمر الملك قادته بأن يبقوا على حياة الفتى أبشالوم“. يذكر أوريجانوس: ”كثيراً ما يُستخدم داود ليغني المسيح في الكتب المقدسة“. والهوية الحقيقية للمهاجمين وهجائهم المشار إليها في مز3: 1-2 نجدها في قصة القبض على يسوع وفي محاكمته وصلبه. إن كلمات مز3: 3 هي كلمات المسيح، الذي لم يتخل عنه الله، لكن من خلال قيامته عاد إلى المجد الذي كان له من البدء. بالمثل المعنى الروحي لمز3: 5 ظهر ”في شخص الرب“، الذي يشير إلى ”النوم“ الذي اختبره عند الصليب. النوم يُفهم كتعبير

⁴⁴ PG 12: 1477A.

متلطف يُنسب إلى بولس ويُقصد به الموت (1كو15: 20، 51). يقول أوريجانوس "وبعد هذا النوم عضده الآب وأقامه". أمّا "أَسْنَانَ الْأَشْرَارِ" كما ترد في مز3: 7 فليس لها علاقة مباشرة بالمسيح. وإنما هذه العبارة لها معنى روحي يمكن انطباقه على كل القديسين. الأسنان هي "الأفكار العقيمة التي تأتي إلينا بمخالفة الطبيعة"، وهي التي يستخدمها "المشتكون" ليفترسوا لحمنا بمعنى "الأشياء التي تنشأ من الجسد بالطبيعة".⁽⁴⁵⁾

كما يجب على أوريجانوس أن يعمل استقصاءً نصياً قبل أن يقول أن المسيح هو المتكلم في مزمور 69. فيجد أمراً يتعلق بالمسيح مدفوناً داخل عبارة تم تفسيرها بالنظر إلى قصة المسيح في مزمور سابق. عندما يفسر كلمات مز69: 2 "غَرَقْتُ فِي حَمَاءِ عَمِيقَةٍ، وَلَيْسَ مَقَرٌّ. دَخَلْتُ إِلَى أَعْمَاقِ الْمِيَاهِ، وَالسَّيْلُ غَمَرَنِي"، فإن أوريجانوس يطبق منطق التفسيري كما ذكرنا سابقاً فيما يخص مز 71. هذا المنطق يرجع إلى العهد الجديد نفسه. لكن هذا المنطق يبدو أنه يفشل هذه المرة. فهو يتأمل هل داود يمكن أن يقول هذا الكلام: "نحن نجد أن داود لم يختبر شيئاً كهذا في القصص الواردة عنه". وعندما يستثنى أوريجانوس داود كمشار إليه في المزمور، فإنه يسأل بعد ذلك هل هذه الكلمات ربما تشير إلى المسيح؛ لأن المزمور يحتوي أيضاً على هذه العبارة "لأنَّ غَيْرَةَ بَيْتِكَ أَكَلْتَنِي" (مز69: 9). وهذه العبارة لها علاقة بتطهير المسيح للهيكل في يو2: 17. لكن أوريجانوس يقول "نحن لا نعرف عن المخلص نفسه أنه قد اختبر شيئاً هكذا". بكلمات أخرى، ليس هناك في قصة يسوع الواردة في الأناجيل ما يظهر أنه يتطابق مع كلمات مز69: 2.

⁴⁵ PG 12: 1117B-1132D.

ثم يفك أوريغانوس لغز المتكلم في مز 69: 2 باللجوء إلى المزمور السابق له. والذي تُذكر فيه أيضًا عبارة "أعماق البحر" كما يلي: "قَالَ الرَّبُّ: مِنْ بَاشَانَ أَرْجِعْ. أَرْجِعْ مِنْ أَعْمَاقِ الْبَحْرِ" (مز 68: 22). وفي هذا المزمور اعتبرت باشان إشارة إلى "الحزري" الذي "استهان به" الرب (انظر عب 12: 2) عندما نزل نيابة عنّا، أي في التجسّد. وطالما أن المتكلم في مز 68: 22 "يعلم كيف نزل إلى باشان وقال أَرْجِعْ مِنْ أَعْمَاقِ الْبَحْرِ"، فيتبع هذا أن نفس الشخص يجب أن نعتبره المتكلم بنفس الكلمات" في مز 69: 2. وبالتالي فإن المتكلم في مز 69 يمكن اعتبار أنه المسيح. ثم يختتم أوريغانوس: "لذلك فإن المسيح نفسه يرفع صلواته إلى الأب، عندما يأخذ الآلام الخاصة بالبشرية لنفسه. ومن الواضح أنه يشير إلى الهاوية التي نزل إليها وحده وعبرها".⁽⁴⁶⁾

تحديد متى يتكلم المسيح في المزامير

في المزامير التي تعرضنا لها حتى الآن يعتبر أوريغانوس أنّ المتكلم هو المسيح بدلاً من داود الذي يرد اسمه في عنوان هذه المزامير. وتبدأ عملية تحديد المسيح كمتكلم، كما ذكرنا سابقاً بالسؤال حول هل بعض كلمات المزمور تنطبق على داود وظروفه. وعندما يتضح أنها لا تنطبق يتحول البحث إلى المسيح. وفي البداية يُسأل هل الكلمات محل الدراسة تتعلق بشيء في حياة المسيح بالجسد. وإذا وُجد شيء، يُستنتج أن المسيح هو المتكلم في المزمور. وإذا لم يوجد شيء في قصة المسيح له علاقة بالكلمات الحرفية في المزمور، يتقدم البحث أكثر نحو الدلالة الروحية للكلمات، هذه الخطوة الأخيرة اعتبرت

⁴⁶ PG 12: 1512B; 1509 A-B.

صحيحة ومشروعة كأساس لتحديد شخص المتكلم في المزمور تمامًا مثل الخطوة الأولى.

هناك طريقة أخرى يستخدمها أوريجانوس أحيانًا لتحديد المسيح كمتكلم لكلمات معينة في المزمور لا تبدو منطبقة عليه شخصيًا. وقد ذكرنا هذا في ختام الجزء السابق عندما ذكرنا أن أوريجانوس رأى نوعًا من الوجدانية بين يسوع والقديسين بناءً على المثل الذي قاله يسوع في مت 25. في مقدمة تفسيره لمزمور 4، يذكر أن هذا المزمور يُعرف أنه منسوب إلى داود. ومع ذلك بطريقة سرية يُنسب "إلى المسيح، الذي يتمص شخصية القديسين عند بلاياهم وازديادهم في هذه البلايا كأنها بلاياهم هو شخصيًا... وأيضًا عندما يحول انتباهه إلى هؤلاء القساة القلوب ومحبي الغرور". يقول أوريجانوس عندما يناقش افتتاحية المزمور: "عند دُعائي استجب لي يا إله بري" إن الشخص المتكلم إما أن يكون النبي "أي داود" أو "المسيح في العمل الذي تولاه نيابة عنا".⁽⁴⁷⁾ في المقابل مزمور 22 يُعتبر صلاة واضحة للمسيح، لأن المسيح استخدم هذه الكلمات الواردة في آية 1 في مت 27: 46 "إلهي، إلهي، لماذا تركتني؟". يقول أوريجانوس إن "هذا هو صوت السيد المسيح عندما سُمّر على الصليب" ويضيف ما يلي:

لكن المزمور يعبر أيضًا عن حالتنا بشكل مجازي، لأننا نحن كنا مهجورين في السابق ومهملين، لكن الآن صرنا مقبولين ومخلصين بواسطة الآم ذلك الذي لم يكن معرضًا للألم، عندما حمل على نفسه حماقتنا وشرنا الذي يعبر عنه في الكلمات الآتية من المزمور "كلام زلاتي بعيد عن خلاصي". كأنه

⁴⁷ PG 12: 1133C-1136A.

يقول "الخطايا جعلتني بعيدًا عن الخلاص" (٤٨).

هنا يفهم أوريجانوس أن المسيح يصلي، لكن كلماته تضم كل القديسين أيضًا معه. وبعض الكلمات كما تُقرأ على الأقل في السبعينية، لا تنطبق إلا على القديسين.

مع ذلك فإن مز 30 يوفر أوضح مثال على هذا الجانب من فهم أوريجانوس للمزامير. وتظهر كلمات آية 3 "يَا رَبُّ، أَصْعَدْتَ مِنَ الْهَائِيَةِ نَفْسِي" بوضوح أن "هذا المزمور يتحدث على لسان المسيح". وفي نفس الوقت مثل هذه الكلمات "يمكن أن تُقال على لسان أحد القديسين". ثم يواصل أوريجانوس: لأن كل القديسين "كانوا في الهاوية بمعنى مجازي عندما كانوا في الخطية، وقد رفعهم الرب عندما أعانهم بواسطة كلمته" (49) تشرح Marie-Joseph Rondeau أن أوريجانوس يفهم كلمات مز 30: "يَا رَبُّ إِلَهِي، اسْتَعْنَتْ بِكَ فَشَفَيْتَنِي" على أنها كلام المسيح بلسان جسده. (50) يقول أوريجانوس: "هذه الكلمات من ناحية تقال بلسان الإنسان البار".

ولكن لنأمل ليس من الصحيح أيضًا أن نفهم الكلمات على أنها من المخلص كمتكلم في المزمور. المؤمنون هم جسد المسيح وأعضاء أحدهما الآخر. "فَإِنْ كَانَ عَضْوٌ وَاحِدٌ يَتَأَلَمُ، فَجَمِيعُ الْأَعْضَاءِ يَتَأَلَمُونَ مَعَهُ" (١ كو ١٢: ٢٦). وبالتالي عندما يكون جسد المسيح متألمًا ومحتاجًا للشفاء، فلن يكون من الغريب أن نقول له لحساب شفائنا: "يَا رَبُّ إِلَهِي، اسْتَعْنَتْ بِكَ فَشَفَيْتَنِي". لأنه حقًا يعترف بخطايانا كأنها خطاياهم في المزمور الثاني والعشرين عندما يقول "كلام ذلالي

48 PG 12: 1253A-B.

49 PG 12: 1292 B.

50 Rondeau, Les Commentaires Patristiques, 2: 125.

بَعِيدٌ عَنْ خِلاصِي“ ، وَفِي الْمَزْمُورِ التَّاسِعِ وَالسِّتِينَ : ”يَا اللَّهُ
أَنْتَ عَرَفْتَ حَمَاقَتِي ، وَذُنُوبِي عَنْكَ لَمْ تَخْفَ“ .⁽⁵¹⁾

هنا يستدعي أوريجانوس اتحاد المسيح بكنيسته، بناءً على التشبيه بالجسد الذي يستخدمه بولس في 1كو12: 26، ليبين أن الكلمات التي تبدو منطوقة بشكل كبير على القديسين يمكن أن تفهم كصلاة للمسيح. لاحظنا سلفاً أن أوريجانوس استخدم نفس الآية من كورنثوس الأولى مع المثل الذي قاله المسيح في متى 25 في مقاله عن الصلاة (On prayer) ليؤكد على الاتحاد بين القديسين الذين لا يزالون على قيد الحياة وهؤلاء الذين كانوا يعيشون قبلاً، والاتحاد بين المسيح وجسده، أي الكنيسة الممتدة عبر الزمن. تعتقد Rondeau أن هذه الطريقة في اعتبار المسيح المتكلم باسم جسده في المزامير تمثل ”أحد الخيوط التي تدخل المسحة المسيحية القديمة لسفر المزامير“، وتذكر Rondeau أن هذا التقليد يبلغ ذروته عند أغسطينوس.⁽⁵²⁾

جِدْوَمٌ عَنِ صَلَوَاتِ الْمَزَامِيرِ

قدّم جيروم تفسيراً موجزاً وعدة عظات على سفر المزامير. وفي مقدمة تفسيره الموجز بعنوان ”مختارات على المزامير“ (Excerpts on the Psalms) يقر بأنه يعتمد بالمقام الأول على أوريجانوس في تعليقاته.⁽⁵³⁾ ويعتقد بعض الدارسين أن عظاته هي ترجمة منقحة لعظات أوريجانوس الضائعة على المزامير.⁽⁵⁴⁾ وستوضح فيما يلي

⁵¹ PG 12: 1292D-1293A.

⁵² Rondeau, Les Commentaires Patristiques, 2: 25.

⁵³ S. Hieronymi Presbiteri Opera, 1.1, CCSL 72, Commentarioli in Psalmos, ed. G. Morin (Turnholt: Brepols, 1959), 177-78.

⁵⁴ See Rondeau, Less Commentaires Partistiques, 1: 54-55, where she discusses the work of V. Peri on this issue. See also Heine, “Restraining Origen’s Broken Harp.”

أنه حتى إن لم نتعرض لترجمات أعمال أوريجانوس على سفر المزامير، فإننا لن نبتعد أبدًا عن أوريجانوس عندما نصغي إلى جيروم وهو يتحدث عن هذا الموضوع.

وصلت عظات جيروم على سفر المزامير إلى الرهبان في ديره في بيت لحم. ويقول في عظته على مز 119 (مز 120)، "حتى وإن لم نبلغ ما يُفترض أن نكون عليه. نحن نصلي في الساعة الثالثة والسادسة والتاسعة. ونتلو صلاة الغروب مع غروب الشمس ونقوم في منتصف الليل. ثم نصلي ثانية حتى صباح الديك" (عظة 41).⁽⁵⁵⁾ وفي مقدمة عظته على مز 9 يذكر أن هذا المزمور كان يُرتل في وقت العبادة (عظة 4).⁽⁵⁶⁾ وعندما يصل إلى مز 14 (15) يعلّق جيروم على الاتفاق العظيم بأن يأتي هذا المزمور بالذات في تتابع منتظم للقراءة الليتورجية في ذاك اليوم بالتحديد، لأن به رسالة لسامعيه (عظة 5).⁽⁵⁷⁾ بكلمات أخرى لم تكن المزامير جزءًا من العبادة فقط عندما توفر نصًا لعظة اليوم، بل كانت جزءًا ثابتًا في كل فترات العبادة.

ذكرنا سابقًا في هذا الفصل أن Randeau قد أظهرت أن الآباء أولوا اهتمامًا خاصًا إلى تحديد شخصية المتكلم في كل مزمور،⁽⁵⁸⁾ وقد لاحظنا أن أوريجانوس يفعل هذا. كما يذكر جيروم مرارًا وتكرارًا في شروحاته لسفر المزامير أن المفكّر لابد أن يكون حذرًا بشكل دائم تجاه تغيير المتكلم في المزامير. ويقول: "المزامير محيّرة، لأنه فحاة وبدون أية مقدمات يحدث تغيير في شخص

⁵⁵ The Homilies of Saint Jerome, vol. 1, trans. Marie Liguori Ewald, FC 48 (Washington, DC: Catholic University of America Press, 1964), 312.

⁵⁶ نفس المرجع السابق، ٣٥.

⁵⁷ نفس المرجع السابق، ٣٨.

⁵⁸ انظر حاشية رقم ١٤ في هذا الفصل.

المتكلم“. في الواقع، يوجد أحياناً حوار ما بين الشخص الذي يصلي وبين الله في المزامير. ويختتم جيروم: ”حتى هذه الآية كان النبي يتكلم، الآن فجأة، الله هو الذي يتكلم إلى الشعب“ (العهدة 13).⁽⁵⁹⁾ يناقش جيروم هذا الحوار أو الديالوج الإلهي في تعليقه على مز 91: 9 (90: 9 حسب السبعينية):

الكلمات السابقة قيلت إلى الرجل البار في اسم الرب. لكن الآن يوجد تغيير في المتكلمين، والشخص البار في تأمل يجيب الرب: ”أنت يارب رجائي (ملجائي)“. من يقول هذا هو الشخص البار. ثم ”جَعَلْتَ الْعَلِيَّ مَحْصَنَكَ“، مرة أخرى يحدث تغيير في المتكلم، وهذا التغيير المتكرر في المتكلمين يزيد من غموض المزامير. الآن بينما يصلي البار إلى الرب ويقول: ”أنت هو رجائي“، فهو يسمع من الرب الجواب: ”جَعَلْتَ الْعَلِيَّ مَلْجَاكَ“. لذلك فإن الآية التالية تكمل على نفس المنوال ”لَا يُبَلِّغُكَ شَرًّا، وَلَا تَدْنُو ضَرْبَةً مِنْ خَيْمَتِكَ“ (العهدة 68).⁽⁶⁰⁾

تتماشى الترجمة اللاتينية لجيروم مع السبعينية هنا، وهو ما يختلف بدرجة ما عن الترجمة الإنجليزية للآية. في هذا الحوار يُفهم أن الصلاة تُوجّه لله في الشطر الأول من آية 9، بينما يجيب الله على الصلاة في الشطر الثاني من الآية.

وعندما يعلق على الجملة الختامية في مز 7: 6 ”قُمْ يَا رَبُّ.. بِالْحَقِّ أَوْصَيْتَ“ يقول جيروم: ”نحن نقول هذا. نحن الامناء ننطق بهذه الكلمات، لأن في المزامير يتغير شخص المتكلم بشكل متكرر“. ثم بعد آيتين عندما يواجه جيروم كلمات ”أقض لي يا

⁵⁹ On Ps. 80; trans. in Homilies of Saint Jerome, 1: 97.

⁶⁰ The Homilies of Saint Jerome, vol. 2, trans. Marie Liguori Ewald, FC 57 (Washington, DC: Catholic University of America Press, 1966), 86, altered.

رَبُّ كَحَقِّي وَمِثْلَ كَمَا لِي الَّذِي فِيَّ“، يقول ”لا يمكن أن يقول داود هذا الكلام. هذا الكلام يليق بأن يُنسب إلى المخلص الذي لم يخطئ أبداً“ (العظة 3).⁽⁶¹⁾ هذا التعليق الأخير يجسد المنطق التفسيري الذي لاحظنا أن أوريجانوس يستخدمه في الأجزاء السابقة، والذي ذكرنا أنه يعود إلى العهد الجديد نفسه في تطبيقه لعدة مزامير على شخص المسيح.

يحدد جيروم في معظم الحالات شخص المسيح كمتكلم في المزامير، سواء في حالة تجسده أو حالة تمجده. من حين لآخر يمتد هذا التحديد ليضم القديسين باعتبارهم جسد المسيح، كما لاحظنا ذلك في الحديث عن أوريجانوس. يقول جيروم عندما يشير إلى كلمات مز 3: 1 ”كثيرون قَائِمُونَ عَلَيَّ“ إن ”هذا المزمور يمكن أن يشير إلى كل من داود والمسيح، ومن خلال المسيح إلى كل القديسين“ (عن المزامير 3: 2).⁽⁶²⁾ ويقول إن مزمور 35 هو عن المسيح، ولكن يمكن أن يُشار به إلى كل القديسين من خلال المسيح (عن المزامير 34: 12).⁽⁶³⁾ وعندما يقول المتكلم في مز 4: 1 ”سمعتني يا إله بري“ يقول جيروم أنه ”لا يليق أن نأخذ هذا عن داود“. هذا الكلام سيكون به تهور إذا أتى من الرجل الذي في مزمور سابق، ”كان على وشك أن يُقتل على يد ابنه بسبب قتل أوريا“. ”ومن ثم فإن المزمور كله يجب أن يُشار به إلى المسيح ومن خلال المسيح إلى الأبرار“ (عن المزامير 4: 2).⁽⁶⁴⁾ يقول جيروم أن مز 31 كله ”يمكن أن

⁶¹ Ewald, Homilies of Jerome, 1: 30-31.

⁶² Excerpts on the Psalms, CCSL 72: 183. On the discrepancy between chapter and verse numbers given, see n. 9 above.

⁶³ نفس المرجع السابق، صفحة ٢٠٥.

⁶⁴ نفس المرجع السابق، صفحة ١٨٤.

يُفهم عن داود من ناحية تاريخية، وعن الرب من ناحية نبوية“. ومع ذلك عندما يعلّق على مز 31: 20، فهو يعكس الترتيب الاعتيادي للانتقال من داود إلى المسيح، ويبدأ بالافتراض أن هذه الآية هي عن المسيح، لكن يمكن أن تُفهم أيضاً عن داود. ويقول أن هذا الكلام يمكن “أن يُفهم عن داود وبنفس القدر عن الرب، لأن الله حمى داود من شاول وأبشالوم، وحمى الرب من الفريسيين واليهود“ (عن المزامير 30).⁽⁶⁵⁾

في نفس الوقت جيروم مستعد للسباحة في بعض الأحيان ضد تيار الفهم المسيحي التفسيري الشائع ويعتبر أحد المزامير عن داود، في حين سُراح سابقون قد طبقوا نفس المزمور على المسيح. فهو يقول على سبيل المثال، أنه بسبب كلام الأعميين في أريحا الذين نادوا على يسوع قائلين: “ارْحَمْنَا يَا ابْنَ دَاوُدَ!“, فإن كثيرين يجعلون “داود“ في مز 132: 1 كإشارة إلى المخلص. لكنّ جيروم لا يعتقد بهذا. ويقول: “أنا أعارض رأي هؤلاء الذين يفسرون داود في هذا النص على أنه المسيح- وليس لأننا ننكر أن داود هو مثال المسيح، بما يتفق مع النصوص الكتابية، لكن في هذه الحالة بالتحديد فإن هذا الشرح ليس له معنى“ (العهدة 44).⁽⁶⁶⁾

يقول جيروم، بالرغم أن مز 38 يقال على لسان تائب، “فيمكن أن يُشار به إلى المسيح“؛ لأن تعديات الجنس البشري هي خطايا المسيح“ (عن المزامير 37).⁽⁶⁷⁾ ينطبق نفس الشيء على مزمور 69. يقول جيروم: يُفهم أن المسيح هو المتكلم في

⁶⁵ نفس المرجع السابق، صفحة ٢٠٣.

⁶⁶ Ewald, Homilies of Jerome, 1: 329.

⁶⁷ Excerpts on the Psalms, CCSL 72: 206-7. (يعني بهذا أن المسيح أخذ). (خطايا البشرية على نفسه).

المزمور بأجملة بالرغم أن "البعض يعتقدون أن كلمات مثل "يا الله أنت عرفت حماقتي، وذنوبي عنك لم تخف" (مز 69: 5) - "لا تنطبق تمامًا عليه". ومع ذلك يرى جيروم كلمات مز 69: 21 "وَيَجْعَلُونَ فِي طَعَامِي عَلَقَمًا، وَفِي عَطَشِي يَسْقُونَنِي خَلًّا" كتأكيد قوي على أن المسيح هو المتكلم في المزمور (على المزامير 68: 2، 22).⁽⁶⁸⁾ مزمور : 88: 2 "أَمَلْ أذُنَكَ إِلَى صُرَاخِي" هي كلمات "الابن إلى الأب، الذي يتحدث بلساننا" (عن المزامير 87).⁽⁶⁹⁾

مثل أوريجانوس يعطي جيروم اهتمامًا وعناية بهوية المتكلم أو المتكلمين في كل مزمور. ويرى أن هذا يمثل مفتاحًا لفهم المزمور. كما يحدد أحيانًا داود كمتكلم وحيد في المزمور، وفي أوقات أخرى يجد كلاً من داود والمسيح كمتكلمين في المزمور. في هذه الحالات يتكلم داود والمسيح في عبارات منفصلة في المزمور، وفي أحيان أخرى نفس الكلام يُفهم على أنه كلام كل منهما. فهو كلام داود تاريخيًا وكلام المسيح نبويًا. عندما يتحدث المسيح في المزامير قد يتحدث بلسان شخصه، لأن بعض عبارات المزامير تبدو وثيقة الصلة بشكل خاص بنقاط محددة في حياته. أو أنه يتحدث باسمنا. في الحالة الأخيرة ينطق المسيح بكلمات لا تنطبق عليه بشكل مباشر، مثل الاعتراف بالخطايا وطلب الغفران عنها. بعض صلوات المزامير هي كلماتنا نحن أيضًا وقد قيلت بلساننا. في النهاية يجد جيروم الله وهو يجيب على بعض الكلمات الموجهة له في المزامير في شكل حوار

⁶⁸ *Excerpts on the Psalms*, CCSL 72: 215-16.

⁶⁹ CCSL 78: 400.

ودي مع الشخص الذي يصلي. في الواقع هو يعتبر تسبيحنا لله من خلال المزامير تقليدًا لتسبيح الله الذي يحدث في السماء.⁽⁷⁰⁾

أغسطينوس وصلوات المزامير

أغسطينوس هو الأستاذ بلا منازع في استخدام المزامير في كشف نفس الإنسان عاريةً أمام الله في التسبيح والاعتراف في الصلاة. يلاحظ روان وليامز Rowan Williams أن "أول عبارة في اعترافات أغسطينوس هي اقتباس من المزامير، أمّا بقية الكتاب فنادرًا ما تمر صفحة بدون ولو إشارة واحدة إلى المزامير".⁽⁷¹⁾ تتخلل المزامير كل ما كتبه أغسطينوس. لاحظ ميخائيل فيدروفيتش أنه يوجد ما يزيد عن "عشر آلاف اقتباس للمزامير" في مجموع كتابات أغسطينوس.⁽⁷²⁾ لقد عاش حياته المسيحية بالكامل في سياق المزامير. وفي اعترافاته يروى كيف أثرت المزامير على تفكيره بقوة في بدايات حياته المسيحية (الاعترافات 9: 4).⁽⁷³⁾ وكتب سيرته الأولى بوسيديوس، يشرح أنه في نهاية حياة أغسطينوس كان لا يزال منشغلاً باستمرار بالمزامير. وكان يختار أن يبقى منفردًا على فراش الموت بحيث يستطيع أن يصلي مزامير التوبة في الساعات الأخيرة من حياته.⁽⁷⁴⁾

⁷⁰ Ibid, 392; trans. in Ewald, Homilies of Jerome, 2: 47.

⁷¹ Rowan Williams, "Augustine and the Psalms," Interpretation (2004): 17.

⁷² Expositions of the psalms 1-32, intro. Michael Fiedrowicz, trans. and notes by Maria Boulding, ed. John E. Rotelle, WSA 3.15 (Hyde Park, NY: New City, 2000),13.

⁷³ Saint Augustine: Confessions, trans. with intro. By R. S. Pine-Coffin, Penguin Classics (London: Penguin, 1961), 186.

⁷⁴ Possidus, Life of Augustine 31.2, cited in Boulding, Expositions of Psams 1-32,14.

أنتج أغسطينوس عملاً ضخماً عن سفر المزامير يُسمى "شروحات على المزامير" (Expositions of the Psalms). هذه الشروحات هي عبارة عن عظات قدّمها أمام شعبه على كل مزمور من المائة والخمسين مزموراً، مع بعض المزامير التي تعرض عليها في عظات عديدة. وبالرغم أن العمل امتد على فترة زمنية تقدر بثلاثين عامًا، لكنّ العمل كان يمثل خطة موحّدة في ذهن أغسطينوس. كان هدفه أن يدخل المزامير إلى الإيمان المسيحي بحيث تستطيع كلماتها أن "تعمل بالكامل كصلاة" في الحقبة المسيحية.⁽⁷⁵⁾

قبل إن هناك تأكيدين وجدا في معالجة أغسطينوس للمزامير. التأكيد الأول هو الاستخدام "العلاجي" للمزامير،⁽⁷⁶⁾ وهذا يشبه ما ذكرناه سابقاً عن أثناسيوس وآباء آخرين، بالرغم أن معالجاتهم ينقصها القوة التي كانت لأغسطينوس شخصياً. التأكيد الثاني هو فهم المزامير كصلوات للمسيح.⁽⁷⁷⁾ وهذا يشبه الفهم الذي لاحظناه عند أوريغانوس وجيروم. ومع ذلك يطور أغسطينوس هذا المفهوم أكثر.

أغسطينوس عن المزامير لشفاء النفس

يشير أغسطينوس في اعترافاته بأن مزمور 4 كان هاماً بشكل خاص لشفاء نفسه في وقت دخوله الإيمان. وعندما قرأ كلمات مز 4: 1 اعتبرها صرخة قلبه في محضر الله. وكلمات مز 4: 2

⁷⁵ Boulding, Expositions of the Psalms 1-32, 27-28.

⁷⁶ نفس المرجع السابق، صفحات 39-43. يستخدم فيودوروفيتش كلمة "علاجي" في نقاشه لهذه السمة، لكنه لا يستخدمها كعنوان لتصنيف معين. وإنما يشير لها كأسلوب "أنثروبولوجي للتفسير... يتعامل مع سفر المزامير كمرآة للنفس ودواء لشفائها" (43).

⁷⁷ نفس المرجع الآخر، صفحات 43-65.

جعلته يمتلئ بالخوف، لأنه ظن أنه فعل بالضبط ما تدينه هذه الكلمات. ومع ذلك تحرك نحو التوبة والرجاء بكلمات "ارْتَعِدُوا وَلَا تَخْطُوا" (مز4: 4)، لأنه بدأ ينظر إلى ماضيه برعدة وينتظر مستقبلاً بلا خطية. تعلم من ع5، 6 أن من يطلبون الفرح في الأمور الخارجية "يتذوقون خيالات فارغة"، ويجوعون أذهانهم. وعندما وصل إلى الآية الأخيرة في مز4، يقول أوغسطينوس أنه صرخ بنغمة الانتظار الواثق الذي توصله الآية (الاعترافات 4: 9).

في هذا النقاش في الاعترافات، يحكي أوغسطينوس من تجربته الخاصة ما يعلمه بعد ذلك لشعبه- في كتابه شروحات على المزامير- بأن ينتظروه في صلاتهم باستخدام بعض المزامير. المزمور الرابع شخص حالة نفسه ووفر له العلاج اللازم لشفائها. هذه العملية ملائمة بالفرح والثقة (مز4: 7-8). وفي تفسيره لمزمور 94 (أو 93) يطبق أوغسطينوس نفس الفهم للجوانب الخاصة بالتأديب في المزمور والجوانب الخاصة بالتعزية على شعبه. هذا المزمور يتحدث عن نصره الأشرار وجرائمهم ضد شعب الله. يصرخ الأبرار إلى الله في يأس، ويسألونه إلى متى سيستمر هذا. ثم يفهمون أن الله على دراية بجالتهم وسوف يتعامل معها، وأنه بمقدورهم أن يثقوا في الله كصخرة ملجأ. يعلق أوغسطينوس أنه إذا أحزن هذا الموقف شعب كنيسته فبإمكانهم أن يطمئنوا بأن المزمور يحزن معهم، وأن المزمور يسأل أسئلتهم الخاصة بالحياة، ليس لأنه لا يعرف الإجابة، ولكن ليساعدهم على إيجاد الإجابة. ويضيف بأن هذه أمر ضروري لكل شخص يأمل في أن يعزي شخصاً آخر. في البداية لابد أن يحزن المشير مع الشخص المتألم،

حتى بعد أن يتشارك الحزن يستطيع بعد ذلك أن يقدم التعزية. ثم يختتم أغسطينوس، هذا ما يفعله الروح القدس في المزامير. إنه يصيغ أفكارنا في كلمات من أجلنا (شرح المزامير 93: 9، على مز 94: 3-4).⁽⁷⁸⁾ ومن ثم لا بد أن ندخل أنفسنا في نفس الخط مع المشاعر المعبر عنها في المزمور حتى نستطيع أن نختبر الشفاء الذي يختبره كاتب المزمور. "انظر كيف يقوم المزمور ذاته. دَع نفسك أن تتقوم معه. لأن لهذا السبب تبني المزمور شكواك... المزمور يأخذ كلماتك، حتى تأخذ الآن كلمات المزمور" (شرح المزامير 93: 27).⁽⁷⁹⁾

يشرح ويليامز أن أغسطينوس اعتقد أن كلمات المزامير تطلق العواطف المدفونة في الشخص الذي يصلها. فهي تدخل الشخص الذي يصل في حوار مع الله "يتغير فيه المتكلم البشري بشكل كامل، ويُعطى قوة على التعبير عن أمور ستظل مخفية عنه بدون ذلك". يذكر ويليامز في نقاشه عن المزمور الرابع، الذي تعرضنا له سابقاً يقول أن "أغسطينوس يتحدث عن ما 'يشكله' المزمور فيه". ويضيف ويليامز إن "عمل التلاوة يصبح افتتاحية لعمل النعمة في التغيير".⁽⁸⁰⁾

يشير أغسطينوس، مثل غيره قبله، إلى المزامير كـ "مرآة" نرى فيها انعكاسات نفوسنا. "إذا كان المزمور يصلّي، صل أنت أيضاً. إذا كان المزمور يتهد، تنهد أنت أيضاً. إذا كان فرحاً،

⁷⁸ Expositions of the Psalms 73-98, trans. and notes by Maria Boulding, ed. John E. Rotelle, WSA 3.18 (Hyde Park, NY: New City, 2002), 385-86; also cited in the introduction by Fiedrowicz in Expositions of the Psalms 1-32, 39-40.

⁷⁹ As quoted by Fiedrowicz in Expositions of the Psalms 1-32, 40.

⁸⁰ Williams, "Augustine and Psalms," 18; cf. Fiedrowicz in Expositions of the Psalms 1-32, 40.

ابتهج. إذا كان يصرخ في رجاء، ترجّ أنت أيضًا. إذا كان يعبر عن الخوف، خف. كل ما كتب هنا يشبه مرآة منتصبة أمامنا“ (شرح المزامير 4، مز30: 1).⁽⁸¹⁾ ما أراه قد يكون انعكاسًا لمراحم الله في حياتي. هذا يجعل المزامير مصدر بهجة بيننا تثير ذكرياتي وتجلب إلى وعيي الأمور الصالحة التي فعلها الله لأجلي (شرح المزامير 106: 1). في نفس الوقت قد يكون انعكاس نفسي الذي أراه في المزامير سببًا لأخاف بيننا أرى ما يسميه ”روبرت فروست“ بـ ”الأماكن المقفرة الخاصة بي“. ⁽⁸²⁾ يقول أغسطينوس ”خف من الشر الذي بداخلك، ورغباتك الجامحة، ما لم يخلق الله بداخلك، ولكن ما صنعته من نفسك“. هذا الإدراك للشر الذي بداخلي هو ما ينتزع من فم صرخة ”مِنَ الْخَطَايَا الْمُسْتَتْرَةِ أَبْرَثْنِي“ (Exp. 4 Ps 30.1، على مزمو 19: 12).⁽⁸³⁾ يقول أغسطينوس لابد أن تكشف الظروف المحيطة بالشخص الذي يصلي في كل مزمو، لعلنا نعرف أن هذا هو حالنا أيضًا. ثم يضيف أنه بينما نتشارك معه ظروفه ”نتحد بصلواتنا مع صلاته“ (شرح المزامير 54: 4، على مزمو 55: 1).⁽⁸⁴⁾

يؤكد أغسطينوس في تعليقاته على مزمو 34 أن الصلاة الحقيقية لا تطلب شيئًا سوى الرب نفسه. ويذكر أن مرثم المزمور لا يطلب الثروة ولا الصحة ولا أية امتيازات شخصية

⁸¹ Boulding, Expositions of the Psalms, 1-32,347.

⁸² “Desert Places,” in The Poetry of Robert Forst, ed. Edward Connery Lathem (New York: Hold, Rinehart, and Winston, 1969), 296.

⁸³ Boulding, Expositions of the Psalms, 1-32,212.

⁸⁴ Expositions of the Psalms 51-72, trans, and notes by Maria Boulding, ed. John E. Rotelle, WSA 3/17 (Hyde Park, NY: New City, 2001), 55-56.

أخرى. بل يطلب فقط حضور الرب في حياته. لكنّ دافعها الأول والطاغي هو أن يحظى المرء بحضور الله نفسه في حياته. يضيف أغسطينوس عندما يحدث هذا، فإن النعم الأقل ستتبع ذلك. ويضيف أيضًا أنه إذا كانت صلاة المرء تطلب فقط أن يكون الرب حاضرًا، فحينئذ بنا يصلّي المرء سيقول الرب له "انظر، أنا حاضر. ماذا تريد؟ ماذا تطلب مني؟ أي شيء أعطيه لك سيكون أقل بكثير في قيمته من ذاتي. أملكني، خذني أنا، تمتع بي، اقبلني" (شرح المزامير 33: 8-9).⁽⁸⁵⁾

أغسطينوس عن تحديد المتكلم في المزامير

مثل أوريجانوس وجيروم يدرك أغسطينوس عدة متكلمين مختلفين في المزامير. ومثلها أيضًا يدرك أن المتكلم في المزامير قد يتغير فجأة وبدون سابق إنذار. هذه التغيرات لا يُشار إليها بأية طريقة من كاتب المزمور. ولكن صياغة النص ذاته هي التي تكشف هل الكاتب بشري أم إلهي (شرح المزامير 44: 8).⁽⁸⁶⁾ تتبع عملية تحديد أغسطينوس للمسيح كتكلم في المزمور نفس الاستراتيجيات التي لاحظنا استخدام أوريجانوس لها.

داود نفسه، الذي يشار إليه كثيرًا بالنبى، يكون أحيانًا هو المتكلم (شرح المزامير 11: 6، 20، 30، Ps 30.1 Exp). في أوقات أخرى قد يتحدث داود بلسان الكنيسة أو المسيح (شرح المزامير 59: 1). ومن حين لآخر يوضح أغسطينوس أن مزمورًا بعينه لا بد أن يُفهم على أنه يقال بلسان المسيح وليس داود، لأن الكلام لا

⁸⁵ Expositions of the Psalms 33-50, trans and notes by Maria Boulding, ed. John E. Rotelle, WSA 3/16 (Hyde Park, NY: New City, 2000), 29-30.

⁸⁶ نفس المرجع السابق، صفحة ٢٨٨.

يناسب ظروف داود كما يشرحها عنوان المزمور. كلمات مز3: 6 (السبعينية) على سبيل المثال عن الراحة والنوم والقيام، لابد أنها على لسان المسيح وتتعلق بموته وقيامته، لأنها لا تناسب هروب داود من أبشالوم، كما يُحدد العنوان هذا المزمور. ومع ذلك في كثير من الأحيان تكون الكلمات ببساطة هي ما تشير إلى المتكلم. في بعض الأحيان تكون الكلمات ملتبسة، وتوحي بمتكلم إلهي، ولكن تتطلب أن تكون كلماتنا الخاصة. مزمور 27 يعرض هذه الحالة. ليس صحيحًا أن نقول إن كلمات المزمور هي كلماتنا، وليست كلمات الروح القدس، لأنها تبدو منطقية على الروح القدس أكثر منّا. لكن أغسطينوس يعلق بلهجة شديدة "إننا إذا أنكرنا أنها كلماتنا، فنحن نكذب". هذا المزمور مليء بالتهنيدات والدموع. وهو يمثل صلاة البائس. ولا يمكن أن يكون الرب بائسًا. المزمور يعبر عن حالة إله رحيم يخاطب البائس بلسانهم هم. ثم يضيف أغسطينوس وبالتالي "إنه صوتنا هنا، وليس بصوتنا. إنه صوت روح الرب وليس بصوته" (Exp.2 Ps 26.1).⁽⁸⁷⁾

في مزامير أخرى يكون المسيح بلا أدنى شك هو المتكلم، لأن هناك كلمات من هذه المزامير ارتبطت بالمسيح في الأناجيل. مز31: 5 على سبيل المثال اقتبس بينما كان المسيح يسلم الروح على الصليب (لو23: 46)، وآيات من مزمور 22 ترتبط بصلب المسيح في الأناجيل (مت27: 46، يو19: 24). عندما تظهر كلمات المزمور في الأناجيل يكون من الواضح أن المسيح هو المتكلم في هذا المزمور (Exp.2 Ps 30: 11).⁽⁸⁸⁾ يُستخدم مزمور

⁸⁷ Boulding, Expositions of the Psalms 1-32,274.

⁸⁸ نفس المرجع السابق، ٣٣٠-٣١.

16 في العهد الجديد كبرهان على أن يسوع هو المسيحًا (أع2: 30-25، 13: 35-37). لذا يستطيع أغسطينوس أن يربط بكل ثقة المزمور بالمسيح. ومع ذلك المزمور ليس برهانًا مسيانيًا بالنسبة له، وإنما صلاة يقولها المسيح "من موقف الطبيعة البشرية التي اتخذها" (شرح المزامير 5: 1).⁽⁸⁹⁾

المسيح يتكلم في كل مزمور

من ناحية، من الصحيح أن نقول أن أغسطينوس فهم أن المسيح هو المتكلم في كل مزمور. فهو يشير إلى المسيح الذي يتكلم في المزامير بالمسيح بأكمله. ويعني أغسطينوس بهذا كلاً من الرأس، أي المسيح ذاته والآن صعد إلى السماء، والجسد، الذي يفهم أنه الكنيسة على الأرض من القديسين القدامى في العهد القديم وحتى نهاية الزمن.⁽⁹⁰⁾ بكلمات أخرى الكنيسة التي تحدث في المزامير كجسد المسيح هي الكنيسة العامة والأبدية. على سبيل المثال يسأل أغسطينوس شعب كنيسته هل يظنون أنهم فقط جسد المسيح بدون كل القديسين الذين سبقوهم. ويجب أن جسد المسيح يضم كل الأبرار من بدء الخليقة. هؤلاء القديسون الأولون "آمنوا أنه سيأتي، ونحن نؤمن أنه أتى فعلاً. وهم نالوا الشفاء بالإيمان به، مثلما شفينا نحن أيضاً" (Exp. 3Ps) (36.4)⁽⁹¹⁾. يؤكد أغسطينوس في عظة أخرى أن جسد المسيح "هو الكنيسة. وليس هذه الكنيسة المحلية أو تلك، بل الكنيسة

⁸⁹ نفس المرجع السابق، 182.

⁹⁰ This has been observed by many scholars of Augustine. See for example, Rondeau, *Les Commentaires Patristiques*, 2: 365-88; Fiedrowicz in *Expositions of the Psalms 1-32*, 57-65: Williams, "Augustine and the Psalms," 18-20.

⁹¹ Boulding, *Expositions of the Psalms*, 33-50, 131.

التي تمتد في كل العالم". هذا يختص ببعده المكان. ثم يضيف بعد الزمان: "وهي مكونة ليست فقط من الناس الذين يعيشون الآن، لأن من سبقونا ينتمون إلى الكنيسة فقط، وكذلك هؤلاء الذين سيأتون بعدنا، وحتى إلى نهاية الزمن" (شرح المزامير 56: 1).⁽⁹²⁾

هذا المفهوم عن جسد المسيح الذي يتكلم في المزامير يهب ديناميكية قوية لفهم أغسطينوس للمزامير كصلاة. وتظهر تعليقاته على كلمات مز 86: 3 "ارحمني يا رب، لأنني ألتجئ إليك أصرخ اليوم كله" تظهر ديناميكيات هذا الفهم بشكل محسوس.

أنت صرخت خلال أيامك، وقد انقضت أيامك. وشخص آخر اتخذ موقعك وصرخ في أيامه. أنت هنا، وهو هناك، وهي في مكان آخر. إن جسد المسيح يصرخ اليوم كله، بينما يتبادل أعضاؤهم أماكن أحدهما الآخر ويخلف أحدهما الآخر. وشخص واحد فقط يمتد عبر العصور كلها حتى نهاية الزمن، لكن أعضاء المسيح هم الذين لا يزالون يستمرون في الصراخ، بالرغم أن بعضهم يرتاحون فعلياً فيه، وآخرون يرفعون صرخاتهم الآن، وآخرون سيصرخون عندما نذهب نحن إلى الراحة، وآخرون بعدهم مرة ثانية. الله يسمع صوت جسد المسيح الكامل يقول "إليك أصرخ اليوم كله" (شرح المزامير 85: 5).⁽⁹³⁾

يصارع أغسطينوس في نقاشه لمزمور 22 مع كيف تتبع عبارة "الهي، الهي، لِمَاذَا تَرَكَتَنِي"، والتي يتضح أنها كلمات المسيح لأنه تفوه بها على الصليب، مباشرة كلمات "كلام ذلالي يتركني بعيداً جداً عن خلاصي". هذا الاعتراف بالخطايا لا يبدو ملائماً مع المسيح. ولكن من المؤكد أن المزمور كله يجب أن يفهم على

⁹² Boulding, Expositions of the Psalms, 51-72, 104.

⁹³ Boulding, Expositions of the Psalms, 73-98, 225.

أنه كلمات المسيح، لأن عبارات مثل "يَقْسُمُونَ ثِيَابِي بَيْنَهُمْ، وَعَلَى لِبَاسِي يَقْتَرِعُونَ" (مز22: 18)، تجعل المرء كأنه يقرأ قصة الصلب في الأناجيل. وحل هذا اللغز هو أن المسيح يتكلم في المزمور كجسد وكأُس (شرح المزامير 6: 37).⁽⁹⁴⁾

نحن الذين نمثل الكنيسة، نحن من نقول في مز 38: 3 "لَيْسَتْ فِي عِظَامِي سَلَامَةٌ مِنْ جِهَةِ خَطِيئَتِي"، بالرغم أنه فيما بعد في المزمور نجد صوت المسيح يتحدث عن آلامه. إنه المسيح الكامل (بصفته جسداً ورأساً) هو الذي يتكلم في هذا المزمور. نحن "أعضاء" جسده كما يقول بولس في أفسس 5: 30 ويكرر ذلك في "الكثير من رسائله" (شرح المزامير 6: 37).⁽⁹⁵⁾ يقول أغسطينوس مرة أخرى "المسيح بأكمله" هو من يتكلم في مزمور 3. هذا يعني أن المسيح كَأُس وكجسد كما يتفق مع كلمات بولس في 1كو12: 27. لذلك فإن مزمور 3 هو صلاة الكنيسة المضطهدة في كل أرجاء العالم. لكنه هو أيضاً كلمات الفرد الذي تنهال عليه الإغواءات: "يَا رَبُّ، مَا أَكْثَرَ مُضَائِقِي! كَثِيرُونَ قَائِمُونَ عَلَيَّ". في كلتا الحالتين كلمات مزمور 3 هي كلمات المسيح جسداً ورأساً؛ لأن إبليس وملائكته يثورون ليس فقط "ضد جسد المسيح ككل، ولكن ضد كل فرد فيه على حدة" (شرح المزامير 3: 9-10).⁽⁹⁶⁾

من الواضح أن فهم أغسطينوس للمزامير كصلوات هو ذروة تعاليم آباء الكنيسة عن هذا الموضوع. الكنيسة كانت تتعبد باستمرار وتخطب الله بلغة صلوات المزامير. والمزامير تُحضر

⁹⁴ Boulding, Expositions of the Psalms, 33-50, 150-51.

⁹⁵ نفس المرجع السابق، 150.

⁹⁶ Boulding, Expositions of the Psalms, 1-32, 81-84.

أمام الله ليس فقط كل احتياجات الكنيسة، ولكن احتياجات وشواغل الأفراد من أعضاء الكنيسة.

الصلاة بالمزامير اليوم

كان ولا يزال هناك إحياء للاهتمام بالممارسات القديمة للكنيسة، وهذا يضم الاهتمام بالأسلوب الذي اتبعته الكنيسة في الصلاة. في عام 2001 نشر "آرثر بول بورز" مقالة في مجلة (Christianity Today) بعنوان "تعلم الأوزان القديمة للمزامير".⁽⁹⁷⁾ في هذه المقالة يناقش "بورز" مراكز العبادة في منطقة تيزيه Taize بفرنسا، وليندسفارن في إنجلترا، وأيونا Iona في اسكوتلاند. هذه المراكز تجذب آلاف الشباب كل عام. تمثل ممارسة الأنماط القديمة للصلاة المسيحية أحد أكبر عوامل الجذب في هذه المراكز. هذه المراكز تركز على الاجتماع عادةً في الصباح، والظهر والمساء، لترتيل المزامير جماعيًا. الصلوات تتضمن الصلاة الربانية، والكثير من المزامير، وصلوات أخرى تقليدية للكنيسة.

بالطبع ليس عمليًا أن يكون العامل المسيحي العادي قادرًا على الاجتماع بالكنيسة ثلاث مرات يوميًا للصلاة. حتى في الكنيسة الأولى من كانوا يجتمعون يوميًا لثلاث مرات وأكثر للصلاة لا بد أنهم كانوا أعدادًا قليلة نسبيًا من المسيحيين. ومع ذلك يمكن لغالبية المسيحيين أن يجدوا وقتًا منتظمًا لتصلي الكلمات التي صلتها الكنيسة الأولى في المزامير، إذا لم يكن جماعيًا، ففردياً على الأقل.

⁹⁷ Arthur Paul Boers, "Learning Ancient Rhythms of Prayer," Christianity Today, January 8, 2001, 38-45.

إن الصلاة بصلوات الكنيسة الأولى يمكن أن يثري بشكل هائل حياة الصلاة بالنسبة للإنسان المسيحي العادي. الكثيرون يشعرون بعدم الكفاءة، أو حتى بالجهل، عندما يتعلق الأمر بالصلاة. لقد قال ديتريش بنهوفر في كتابه "سفر المزامير: سفر الصلاة في الكتاب المقدس": "إننا نتعلم أن نصلي مثلما يتعلم الطفل الكلام. يتحدث الأب إلى الطفل والطفل يكرر كلام الأب. يقول بنهوفر: "ينبغي أن نتحدث إلى الله ليس بلغة قلوبنا المغلوطة والمشوشة، وإنما باللغة الواضحة والنقية التي تحدث الله بها لنا في يسوع المسيح".⁽⁹⁸⁾

يمكن للمزامير أن تصبح كتاب تعليمنا في الصلاة، وتعلمنا أن نطرح نفوسنا مكشوفة أمام الله بكلمات الله نفسه. كما يمكن أن تمدنا بأجندة جديدة تمامًا للصلاة في حياتنا. عندما نبدأ استخدام المزامير كصلواتنا الخاصة سنجد أن صلواتنا ترتفع عن الأخاديد الضيقة الشخصية لتجري وتمتد إلى أبعد آفاق لاهتمامات الله ذاته.

الجانب الحوارية للصلاة في المزامير ربما يكون في الواقع أكثر وضوحًا عندما نصليها كأفراد عنه عندما نصليها مع الكنيسة المجتمعة. عندما أقرأ المزامير بروح الصلاة فقط، أحيانًا يعلمني أو ينصيني صوت كاتب المزمور بينما يحكي قصص شعب إسرائيل. وأحيانًا أتحدث أنا، مخاطبًا الله مباشرة في كلمات كاتب المزمور. وفي أحيان أخرى يخاطبني الله مباشرة في كلمات المزمور. وقد يتحرك الحوار ذهابًا ورجوعًا داخل المزمور الواحد.

⁹⁸ Dietrich Bonhoeffer, Die Psalmen: Das Gebetbuch der Bibel (Gissen Brunnen Verlag. 1995, reprint, 1940), 10-11.

يمكننا أن نتعلم من الآباء انه حتى إذا كان علينا أن نصلي
المزامير على انفراد، لا يزال بإمكاننا أن نصليها جماعياً. عندما
نصلي المزامير يمتزج صوتي في التسبيح والتضرع والاعتراف مع
أصوات شعب الله كله، سواء معاصرنا أو سابقينا في الإيمان،
الذين رفعوا والذين لا يزال يرفعون صلواتهم إلى الله. هذه
الوحدانية مع الكنيسة بأكملها في الصلاة تتضمن المسيح نفسه،
رأس الكنيسة. بهذا المعنى المميز لحياة الشركة تصبح كل كلمات
المزامير صلاتي أنا حتى وإن لم أكن في هذه اللحظة اختبر الأفراح
أو الآلام التي تعبر عنها. بمقدوري أن أرفع حتى كلمات مزمو
ر 22: 1 التي صلي بها يسوع على الصليب، "ألهي، ألهي، لماذا
تركتني؟"، لأني واحد مع جسد المسيح الكامل، وحيث أن
كَانَ عَضُوٌّ وَاحِدٌ يَتَأَلَّمُ، فَجَمِيعُ الأَعْضَاءِ تَتَأَلَّمُ مَعَهُ". صلاتي هي
واحدة مع هؤلاء الذين يمرون بظروف تخلى الله عنهم فيها،
هؤلاء الذين يصرخون طلباً للخلاص، ولكنه لا يأتي، حتى كما
صرخ يسوع من أجل الخلاص في جثياني، ولم يأتِ خلاصاً
وشيكا.

6

العيش بداخل النص

«أَمَا نَحْنُ فَلَنَّا فِكْرُ الْمَسِيحِ» كورنثوس الأولى ٢: ١٦

في تقييم لفيلم تليفزيوني بعنوان (Out of the Ashes) عن طيبة نسائية يهودية عاشت في أوشفيتز Auschwitz ، يشير روبين بوجريين إلى «كريستين لاهي» (Christine Lahty) التي لعبت دور البطولة، أنها كانت «تسكن» شخصية هذه الطيبة. الوصول إلى مثل هذا التوحد بشخصية ما، يتطلب أكثر من مجرد تعلم المعلومات عن الشخصية. بل يتطلب وقتاً وجهداً من جانب الممثل أو الممثلة للدخول إلى عقل الشخصية. يقول بوجريين أنه لكي تستعد «لاهي» لدورها «فقد غمست نفسها في تاريخ الهولوكست، وكانت تقرأ الكتب وشهادات الآخرين، وتشاهد الأفلام الخاصة بتلك الفترة وتزور المتاحف». هذا الاستغراق في الظروف المحيطة بحياة الشخصية التي تؤدي دورها أثر على حياة «لاهي» نفسها لدرجة جعلتها تشعر بنوع من الأرق لم تشعر به من قبل. واستمرت هذه العملية برمتها في التأثير عليها

حتى بعد انتهاء التصوير. تقول كريستين لاهي: ”بعدما عدتُ إلى حياتي، لم أعد أقبل أي شيء كشيء مُسلم به فيما بعد.“⁽¹⁾

يمكن أن تقول إن آباء الكنيسة فعلوا شيئًا كهذا مع العهد القديم. لم يكونوا يختارون في المعتاد شخصيات من العهد القديم ويحاولون التوحد بها. ولم يكونوا مهتمين بمدى إقناعهم في أداء دور ما. إنَّها الشخصية الوحيدة التي أرادوا متعمدين أن يسكنوها هي شخصية المسيح، الذي سعوا وراء صورته وفكره في صفحات العهد القديم أيضًا، إن لم يكن أكثر من العهد الجديد. ومع ذلك ليس ما نتكلم عنه هنا هو مجرد محاكاة للمسيح، وإن كان هذا موجودًا طيلة الوقت. بل نتكلم عن شيء يتضمن أيضًا القضية الأشمل المتعلقة بالنظر إلى أنفسنا والعالم من خلال عينين مثبتتين على القصة الكتابية. يشير ”روبرت جينسون“ إلى اكتشاف كارل بارث لما يسميه بارث بـ ”عالم جديد غريب“ في الكتاب المقدس ”كحقيقة لا يمكن أن يفهمها المرء إلا بأن يسكنها.“⁽²⁾ وبالرغم أن عالم الكتاب المقدس لم يكن غريبًا بالنسبة لآباء الكنيسة بقدر ما كان غريبًا للعقل الليبرالي في القرن التاسع عشر الذي لكارل بارث، فقد اعتبروا العهد القديم شيئًا يجب أن يسكنوه.

من الهام هنا، لكل من القدامى والمعاصرين أن يميزوا بين قصة الكتاب المقدس والتاريخ الكتابي أو تاريخ الشرق الأدنى. لم يعتقد بارث أو آباء الكنيسة أنه باستطاعتهم أن يعيشوا التاريخ الكتابي

¹ Robin Pogrebin, “A Survivor’s Story: Choosing When There Are No Choices,” *New York Times*, April 13, 2003, 12.

² Robert W. Jenson, “Karl Barth.” in *The Modern Theologians*, ed. David F. Ford, 2nd ed. (Cambridge, MA: Blackwell, 1997), 21.

من جديد. ذكرنا في الفصل الثالث أنه برغم أن أغريغوريوس النيصي قدّم حياة موسى كنموذج للحياة الروحية، فإنه كان على دراية جيّدة بالاختلافات الثقافية والزمنية التي تفصل قراءه عن موسى. عَرَفَ إغريغوريوس أن قراءه لا يستطيعون الدخول من جديد إلى العالم التاريخي لمصر القديمة، أو يشاركون في الحياة البدوية التي عاشها بني إسرائيل في البرية.⁽³⁾ لكنّ القصة التي توصل الرسالة الإلهية هي ما يجب أن نعيشه في النصّ. هذا لا يقول أن القصة الكتابية خالية من التاريخ. بل هذا معناه كما يقول "نورث روب فراي" إن ما هو صحيح تاريخياً في الكتاب المقدس قد حدث بالفعل تاريخياً "ليس بسبب أنه صحيح تاريخياً، ولكن لأسباب مختلفة" لها علاقة "بالدلالة الروحية".⁽⁴⁾ أو كما يقول هنري دي لوباك: "كل شيء في الأسفار ذو طبيعة روحانية... كل ما ترويه الأسفار قد حدث بالفعل تاريخياً، لكن القصة الواردة لا تحتوي على كل قصد الأسفار في حد ذاتها. هذا القصد لا يزال يحتاج إلى أن يتحقق ويتحقق فعلياً فينا كل يوم".⁽⁵⁾ هذا القصد من العيش بداخل النصّ معناه أن نحيا في قصة النصّ، ولا نحاول أن نعيش في التاريخ القديم للنصّ. ربما يكون هذا عنصراً هاماً يحتاج المسيحيون بعد حقبة التنوير أن يكتشفوه. إن مجرد إعادة تركيب (reconstructing) التاريخ في النصّ قد يساعدنا لفهم النصّ بشكل أفضل، لكنه لا يدعو المؤمنين لأن "يعيشوا في النصّ".

^٣ انظر "إغريغوريوس النيصي: إعادة تخيل حياة موسى كنموذج لحياة الفضيلة المسيحية"، في الفصل الثالث من هذا الكتاب.

⁴ Northrop Frye, *The Great Code* (San Diego: Harcourt BRACE, 1982), 40.

⁵ Henri de Lubac, *Medieval Exegesis*, vol. 1, *The Four Senses of Scripture*, trans. Mark Sebanc (Grand Rapids: Eerdmans, 1998; original edition 1959), 227.

بداية العيش بداخل النص

تعمل القصة الكتابية بدرجة ما كنسق عام يمكن للمرء أن يوفق فيه ظروف حياته الشخصية. لكن مثل متعلم اليونانية الذي يحتاج أن يعرف كيف يحدد نهاية الاسم، لا بد لهذا النسق أن يتمثل ويترسخ بداخلنا إذا أردنا أن يعمل بشكل صحيح. وظيفة النسق في قصص العهد القديم تبدو أنها السبب الذي جعل كاتب رسالة العبرانيين يقدم في عب 11 قائمة بالمتألمين الأمناء من العهد القديم. وقبل سطور قليلة من هذه القائمة يشير إلى المعاناة التي اجتاز فيها مستقبلو رسالته، وربما كانوا لا يزالون يجتازونها، ويحثهم على الإيمان والمثابرة (عب 10: 32-36). ثم يقودهم إلى عالم العهد القديم، ويدخلهم في قصص هؤلاء الأمناء من هابيل إلى شهداء المكابيين. يشير الكاتب إلى أن الشخصيات الواردة في هذه القصص من العهد القديم يشاهدون الحياة التي يحياها قراء رسالته (عب 12: 1). وقصده من إعادة سرد هذه القصص ليس له علاقة بالتاريخ، وإنما ليشجع قراءه على الركض في السباق الموضوع أمامهم بصبر (عب 12: 1) بنفس الطريقة التي ركض بها هؤلاء القديسون السابقون سباقهم بصبر. هؤلاء القديسون يمثلون نسقاً لقراءه. وهو يشجعهم على محاكاة الأمانة التي تتجلى في قصص هذه الشخصيات من العهد القديم لكي يعيشوا بأمانة في عصرهم. وبالتالي فإن القصص الفردية لقراء رسالة العبرانيين ستندمج بدورها في قصة أشمل عن الإيمان البشري وأمانة الله؛ لأن كاتب الرسالة يواصل فيقول إن هؤلاء الأبطال القدامى في الإيمان لن "يُكْمَلُوا بِدُونِنَا" (عب 11: 39-40).

إمام عميق بالنص

بالنسبة لآباء الكنيسة، يتضمن العيش بداخل النص جانبين مرتبطين وإن كانا مختلفين. يمثّل الجانب الأول في المعرفة الدقيقة بالنص التي يتحصلون عليها من خلال سنوات من القراءة وسماع القصص الواردة فيه. كان هذا شرطاً لا بد منه. اعتقد أغسطينوس أن الخطوة الأولى التي يجب أن يتخذها من يطلب دراسة معاني الأسفار المقدسة هي قراءة الأسفار بشكل إجمالي، وكذلك حفظها، حتى قبل أن تفهم بعض أجزئها بالكامل (عن العقيدة المسيحية 2: 2: 9-12: 14). كما نصح جيروم صديقه بولينوس من نولا (Paulinus of Nola) "أن يعيش بين" أسفار الكتاب المقدس؛ "ليتأملها، ولا يعرف شيئاً آخر، ولا يطلب شيئاً آخر" (رسالة 53: 10). هذه المعرفة الدقيقة للنص الكتابي واضحة في كتابات وعظات كل آباء الكنيسة الكبار.

أمّا أمبروسيوس، في المثال التالي من كتابه "الهروب من العالم"، يستطيع أن ينسج النصوص معاً بكلمات أو أفكار شائعة ويتوقع من قرائه أن يستوعبوا الصور الأكبر التي استمدتها منها.

لذلك دعونا نهرب من هنا، حيث لا شيء، حيث كل ما يحسب نبيلاً هو فارغ، وحيث من يظن نفسه شيئاً هو لا شيء، نعم، لا شيء على الإطلاق. "رأيت الشرير مرتفعاً وعالياً أكثر من أرز لبنان، وعبرت ونظرت واذ هو لا شيء" (مزمو 37: 35-36). هل تعبر مثل داود... تعبر مثل موسى، لعلك ترى إله إبراهيم وإسحق ويعقوب، ولعلك ترى رؤية عظيمة (قارن خر 3: 6، مت 22: 32). هذه رؤية عظيمة، ولكن إذا رغبت في رؤيتها، فلتخلع حذاءك من قدميك (خر 3: 5)، اخلع كل قيد للإثم، اخلع كل

قيود العالم، اترك خلفك الحذاء الأرضي . . لأن الإنسان الذي يطلب الخير ويمدح، ليس من أجل حذائه، ولكن من أجل سرعة وجمال قدميه، كما يقول الكتاب "مَا أَجْمَل عَلَى الْجِبَالِ قَدَمِي الْمَبْشَرِ، الْمَخْبِرِ بِالسَّلَامِ، الْمَبْشَرِ بِالْخَيْرِ" (إش ٥٢: ٧؛ رُو ١٠: ١٥). لذلك فلتخلع حذاءك من قدميك، حتى تصير جميلة للكراسة بالإنجيل. يقول النص "اخلع" (خر ٣: ٥)، وليس "اربط". "اخلع" لعلك تعبر، ولعلك تجد أن الإنسان غير المقدس الذي أعجبت به على الأرض هو لا شيء ولا يمكن أن يكون شيئاً. لذلك اعبر، بمعنى، اهرب من الأرض، حيث يوجد الشر ويوجد الطمع.^(٦)

فكرة أمبروسيو في هذا التفسير، وهو تأمل على فعل "يعبر" الذي ورد في الأسفار، تتمثل في النصيحة البسيطة بالابتعاد عن إغواء وغرور الأمور العالمية، وتثبيت النظر على الأمور الإلهية. هذا المدخل الذي يتبعه يعكس أنه يعيش بداخل النص الكتابي، ويفترض أن قراءه يفعلون نفس الشيء أيضاً. ولكي ينجح عرضه هذا، لابد للتلميحات المتقطعة في خطابه أن تجتذب لقراءه القصص الكتابية التي تضمنتها. وهذا ممكن فقط إذا كانت أذهان القراء مشبعة بقصص الكتاب المقدس. لابد أن يعرفوا قصة مقابلة موسى مع الله في العليقة المشتعلة وطلب الله منه أن يخلع حذاءه من رجليه في حضور القدوس. ولابد أن يعرفوا كلمات إشعيا للمسيبين، الذين كانوا متشوقين لرسالة خلاص، الكلمات التي أخذها بولس فيما بعد وأطلقها على المرسلين الذين يعلنون الخلاص في المسيح. أنا من أدرجت

⁶ Saint Ambrose: Seven Exegetical Works, trans. Michael P. McHugh, FC65 (Washington, DC: Catholic University of America Press, 1972), 300-301.

الشواهد الكتابية في الاقتباس. أمبروسيوس لم يضع أية إشارة إلى مصادر تلميحاته أو اقتباساته؛ لأنه يفترض أنه ستردد صداها في أذهان قرائه. هذا العيش بداخل النص بمعنى العيش مع النص بعمق ولفترة طويلة من الوقت سيظهر بوضوح في كل شخص سنتعرض له في هذا الفصل.

تشكيل الحياة بالنص

الجانب الآخر من العيش بداخل النص الذي نجده عن آباء الكنيسة يعتمد تمامًا على الجانب الأول ويكون مستحيلًا بدونه. النص الكتابي، في رؤيته ومفرداته، شكل رؤية الآباء وأحاديثهم وحياتهم. يشرح "روبن دارلنج يونج" أن الراهب إيفجاريوس في القرن الرابع "فهم أن الراهب لا بد أن يكون من ساكني عالم الكتاب المقدس بنفس قدر الشخصيات التي ظهرت في النص". كان الرهبان بمثابة "معاصرين افتراضيين للآباء البطارقة والأنبياء والرسل"، وتشاركوا معهم نفس "فهم البناء الداخلي للواقع المخلوق" كما فهمه هؤلاء القديسون الأوائل.⁽⁷⁾ وترى "أفيريل كامرون" أن ذروة هذه العملية كانت ولا زالت العامل الأساسي الذي "منح المسيحية قوة لتسود في ثقافة العصور الوسطى في بيزنطة وفي الغرب". وتقول إن "الخطاب المسيحي وفر كلاً من

⁷ R. D. Young, "Appropriating Genesis and Exodus in Evagrius's On prayer," in *Dominico Eloquio- in Lordly Eloquence*, ed. P. M. Blowers, A. R. Christman, D. G. Hunter, and R. D. Young (Grand Rapids: Eerdmans, 2002), 243-44. See also Pau Blowers, "The Bible and Spiritual Doctrine: Some Controversies within the Early Eastern Christian Ascetic Tradition," in *The Bible in Greek Christian Antiquity*, ed. and trans. Pual M. Blowers (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1977), 230-31.

الإطار الذي بداخله اطلع معظم الناس إلى العالم والمفردات التي استخدموها لوصف هذا العالم⁽⁸⁾.

لم ينظر آباء الكنيسة إلى قصة الكتاب المقدس كشيء يجب أن يُكَيَّف مع الحياة كما يختبرونها في زمانهم الخاص. وإنما نظروا إلى حياتهم وزمانهم من منظور الكتاب المقدس. فقد رأوا الصراعات التي اختبروها على مستوى النفس والمجتمع كالصراعات التي يصورها الكتاب المقدس. واختبروا الصراعات والهزائم والانتصارات الواردة في الكتاب المقدس كأنها صراعاتهم وهزائمهم وانتصاراتهم. كانت رغبتهم أن يروا الحياة ويعيشوها مثلما فعل المسيح. كانت هذه رغبة قوية بداخل معظمهم، وأكدوا أن قوة هذه الرغبة شيء ضروري، فضلاً عن الوقت الذي ينقضي في الدراسة ليجدوا المسيح في الأسفار المقدسة. بالطبع لم يكن الهدف الأول في هذا السعي ذا طبيعة عقلية، وإنما كان هدفاً عملياً بمحاكاة المسيح في كل الأنشطة اليومية للحياة. كان الهدف هو اكتساب وممارسة الفضائل المنصوص عليها في الكتاب المقدس.

هذه الفضائل كانت مرتبطة بالمسيح بشكل محدد. أوريجانوس وإغريغوريوس النيصي، كما سنرى في هذا الفصل، اعتادوا أن يقولوا أن التمثل بالمسيح هو نفسه اكتساب وممارسة كل الفضائل، لأن الكتاب المقدس يساوي الفضائل بالمسيح. العيش بداخل النص لم يكن عملاً عقلانياً بالنسبة لآباء الكنيسة لكنه كان أمراً عملياً وأحياناً بدون شك كان تشكيلاً مؤملاً لحياتهم

⁸ Averil Cameron, *Christianity and the Rhetoric of Empire: The Development of Christian Discourse* (Berkeley: University of California Press, 1991), 222.

على صورة المسيح. دعنا ننظر إلى أمثلة محددة من المسيحيين
الأوائل الذين عاشوا بداخل النص.

إفرايم السرياني والاشتباك مع النص الكتابي

تم تعيين إفرايم على منصب تعليمي على يد أسقفه في الكنيسة
بمدينة نصيبين Nisibis على الحدود الشرقية من الإمبراطور
الرومانية (حاليًا في جنوب شرقي تركيا) بعد فترة وجيزة من مجمع
نيقية 325 م. واستمر في هذا المنصب حتى أصبحت نصيبين
جزءًا من الإمبراطورية الفارسية في 363 م، وفي ذلك الوقت
أُجبر هو وكل السكان المسيحيين في نصيبين على مغادرتها. ثم
هاجر إلى إديسا Edessa على بُعد مائة ميل تقريبًا نحو الغرب،
حيث قضى آخر عشرة سنوات من حياته.⁽⁹⁾

كانت السريانية هي اللغة الأصلية لإفرايم. وقد قرأ الكتاب
المقدس في الترجمات السريانية، وقد كتب أعماله باللغة السريانية.
كما كان شاعرًا، وكتب معظم أعماله اللاهوتية في صورة أشعار.
وعاش مع نص الكتاب المقدس كل حياته. ويقول في أناشيد
البتولية (Hymns on virginity):

حقك كان معي في شبابي،
وأمانتك معي في شيخوختي (٣٧: ١٠).^(١٠)

يصف سابستيان بروك مقارنة إفرايم للاهوت باعتبارها
”كتايبية وسامية في طبيعتها“، وبدون أية روابط بـ ”خلفية ثقافية

⁹ Saint Ephrem: Hymns on Paradise, intro. and
trans. Sebastian Brock (Crestwood, NY: St.
Vladimir's Seminary Press, 1990), 9-11.

¹⁰ نفس المرجع السابق، صفحة ٩.

أو فلسفية معينة“، ويقول إنها ”تعمل من خلال التصويرية
والرمزية اللتين تمثلان أساسًا لكل الخبرة الإنسانية“.⁽¹¹⁾

آمن إفرائيم أن الخليقة والكتاب المقدس يشهدان لله. ويقول
في أناشيده عن الفردوس:

في كتابه موسى

وصف خلق العالم الطبيعي؛

لعل الطبيعة والأسفار

تحمل شهادة عن الخالق. (٥ : ٢)^(١٢)

كل من الطبيعة والأسفار يحتويان على حقيقة روحية مُتضمَّنة
في وسط مادي. لذلك كلاهما لابد أن يُقرأ بعين الإيمان لإدراك
شهادتهما⁽¹³⁾.

رأى إفرائيم أن الله تجسّد في لغة الأسفار بقدر ما تجسّد
في يسوع المسيح. يشير ”بروك“ أن كلام إفرائيم المتكرر أنه
في الأسفار يتقلد الله أساءً. وهذا تفضّل من جانب الله نحو
محدوديات قدراتنا البشرية⁽¹⁴⁾. يقول إفرائيم إنّ الخالق..

قد غلّف جلاله

بمصطلحات نستطيع فهمها .

(أناشيد عن الفردوس ١١ : ٥)

ومع ذلك فالشخص الذي ينسى أو يتجاهل أنّ المصطلحات
التي تزين بها الله في الأسفار هي إستعارات،

يسيء أو يشوه هذا الجلال،

وبالتالي بخطئ

^{١١} نفس المرجع السابق، صفحة ٤٠.

^{١٢} نفس المرجع السابق، صفحة ١٠٢.

¹³ نفس المرجع السابق، صفحة ٣٩.

14Sebastian Brock, *The Luminous Eye: The Spiritual World
Vision of Saint Ephrem*, Cistercian Studies Series 124, rev. ed.
(Kalamazoo, MI: Cistercian Publications, 1992), 42.

بواسطة تلك الإستعارات
التي زينَ اللهُ بها نفسه لفائدته (أي لفائدة الشخص).
(أناشيد عن الفردوس ١١: ٦) (١٥)

ومع ذلك ليس اللهُ الآب وحده الذي تكمن صورته في
الاستعارات والرموز الواردة في الأسفار. بل صورة المسيح
موجودة فيها أيضاً. يستخدم إفرام في أناشيده عن البتولية
استعارة مذهلة عن المسيح الذي يرسم لنفسه لوحة (بورتريه)
في كتابات الناموس والأنبياء.

رموز متناثرة أنت جمعتها
من التوراة من أجل بهائك.
وقد نشرت النماذج..
التي في إنجيلك،
مع أعاجيب وآيات الطبيعة.
وقد مزجتها معاً كأطلية من أجل صورتك.
نظرت لنفسك،
ورسمت لوحتك.

.....
الأنبياء، والملوك، والكهنة،
الذين كانوا خلائق، وجميعهم رسموا صورتك،
لكمهم هم لم يحملوا أي شبه بك.

.....
حقاً رسموا خطوط اللوحة،
وأنت في مجيئك أكملتها.
ثم اختفت الخطوط بسبب قوة أطليتك،
التي ألوانها هي الأكثر بريقاً
(أناشيد عن البتولية ٢٨: ٢-٣) (١٦).

15 Brock, *Hymns on Paradise*, 155-56.

16 Sidney H. Griffith, "Faith Adoring the Mystery": Reading

زعم "سيدني جريفث" أن إفرائيم فهم أن الرموز والأسماء الواردة في قصص العهد القديم تتضمن نمطاً فكرياً "لفهم المسيحي عن الله والعالم". في الواقع كان هناك نوع من الإبدال حدث في عملية القراءة. "يقراً إفرائيم الأسفار حسب هذه الرموز والأنماط والأسماء والألقاب، وهذه بدورها تصبح محددات فكره الخاص"⁽¹⁷⁾. علاقة إفرائيم بالرموز الكتابية هي علاقة حساسة. فهي إما أن تُحطم لكي تُكشف وتُشرح معناها أو تُقحم في الحالة الفكرية للإمبراطورية الرومانية الشرقية في القرن الرابع الميلادي. أدرك إفرائيم أن اللغة الكتابية تضمنت رمزاً لشيء أعظم، لكنه أدرك أيضاً أن الأشكال المحددة للتعبير كانت ضرورية لفهم هذا الشيء الأعظم.

يصف سابستيان بروك مقارنة إفرائيم السرياني للنص الكتابي بمقاربة "الاشتباك" وخاصة "اشتباك.. الحب والانبهار". ويقارنها بكل من المقاربة العلمية الموروثة عن فرانسيس باكون، والتي فيها يحاول العقل "أن يهيم ويُخضع موضوع بحثه" من ناحية، ومن ناحية الانفصال detachment عن النص والذي كان أمراً مثالياً في معظم التفسيرات الكتابية في القرن العشرين. بالنسبة لإفرائيم لا بد أن يشتبك المفسر في حوار حب مع الصوت الإلهي في النص إذا أراد أن يتأكد من معناه (أناشيد عن الإيمان 32: 1). يقول إفرائيم:

ينبوعك يارب مخفي
عمن لا يعطش لك .
كذكبدو فارغا

the Bible with St. Ephraem the Syrian, The Pere Marquette Lecture in Theology 1997 (Milwaukee: Marquette University Press, 1997), 31-32.

نفس المرجع السابق، صفحات 28-29. 17

لمن يرفضك .
الحب هو حارس
مخزن كنزك السماوي .

(أناشيد عن الإيمان ٣٢ : ٢ - ٣) (١٨) .

يصرُّ إفرائيم أنه لكي تعرف الأمور الإلهية من خلال الأسفار،
لابد أن نصبح مشاركين في الرموز النصية التي تخفي وتكشف
السر (19) .

أوريجانوس عن السُّكنى في المسيح من خلال الأسفار

عاش أوريجانوس بداخل الكتاب المقدس بدرجة لم يصلها
الكثيرون مثله في تاريخ الكنيسة. وبالرغم أنه كان مثقفاً جداً في
المباحث العقلية لعصره، وضيعاً بدرجة كبيرة في فلسفة زمانه،
لكن حديثه تجدد بلغة الأسفار أكثر من أي فلسفة. تحدّث
أوريجانوس عن الفلسفة في استعارات كتابيّة وليس العكس.
عندما أراد أن ينصح تلميذه إغريغوريوس ليتعلم كل ما يستطيع
من الفلسفة ويستخدمها لأغراض مسيحية، فعل ذلك في شكل
استعارة كتابيّة. فقد أشار على إغريغوريوس بعبارة "تسلبون
المُصرِّين" (الرسالة إلى إغريغوريوس 1). وقال في دفاعه
ضد هجوم الأفلاطوني كلسوس على تعاليم الأسفار المقدسة بأن
"الكتابات المقدسة للأنبياء بها شيء فيها أكثر عمقاً من كلمات
أفلاطون الذي يُعجب به كلسوس" (ضد كلسوس 6: 17-17).

18 Brock, *Luminous Eye*, 43-44.

نفس المرجع السابق، صفحة ٤٤. 19

(18)⁽²⁰⁾. عرف أوريجانوس كتابات الفلاسفة، لكنه عاش في الأسفار المقدسة.

يخبرنا يوسابيوس أنه حين كان أوريجانوس صبيًا أصرَّ والده أن يضع دراسته للأسفار في أولوية قبل درساته المدرسية الاعتيادية. يقول يوسابيوس إن والده طلب من الصبي أن يحفظ نصوص الكتاب يوميًا ويردها بصوت مسموع. انكب أوريجانوس في هذه الدراسة، ليس فقط بحفظ النصوص، كما طلب منه والده، وإنما كان يزجج والده باستمرار بأسئلة عن المعنى المتضمن وراء الكلمات التي يحفظها (التاريخ الكنسي 6: 2: 7-9). يضيف يوسابيوس أنه بعد أن تولى أوريجانوس رئاسة مدرسة تابعة للكنيسة في الأسكندرية، اعتاد أن يقضي نهارًا شاقًا في التدريس ثم يقضي معظم ساعات الليل في دراسة الأسفار (التاريخ الكنسي 6: 3: 9). ربما يكون هذا نوعًا من التمييز في قصص يوسابيوس لتعزيز تصويره لتقوى أوريجانوس، لكن التنوع الذي تميّز به أوريجانوس في معالجة الأسفار، كما ظهر خلال كتاباته، يشير إلى أن دراسته للأسفار كانت دراسة طويلة ومتعمقة. قال أوريجانوس فيما بعد في حياته إن المسيح يظهر لهؤلاء "الذين يفكرون فيه ويتأملون فيه ويعيشون في شريعته نهارًا وليلاً" (عظة على التكوين 11: 3)⁽²¹⁾.

يتحدث أوريجانوس عن خبرته مع الأسفار من منظور الوقوف بداخل النص. ويتعامل مع قرائه وسامعيه بنفس الطريقة. تخاطب

20 *Origen: Contra Celsum*, trans. Henry Chadwick (Cambridge: Cambridge University Press, 1965), 331.

21 *Origen: Homilies on Genesis and Exodus*, trans. Ronald E. Heine, FC 71 (Washington, DC: Catholic University of America Press, 1982), 175.

عظمت أوريجانوس بشكل خاص قرائه باعتبارهم أشخاصاً يقفون داخل النص الكتابي ويختبرون التجارب والانتصارات الواردة فيه. فقد خرجوا من مصر، وصارعوا في البرية، وعبروا الأردن، ويحاربون كل يوم ضد قاطني أرض كنعان. وعليهم أن يروا حياتهم بصراعتها الخاصة داخل الإطار الفكري الذي يوفره لهم النص الكتابي. هذا يوضح نبرة ضرورية وأنية في قراءة الأسفار. نتذكر بذلك تأكيد كارل بارث:

إن كل آية في الكتاب المقدس هي حدث إيماني ملموس في حياتي الخاصة.. هل سبق لي وأن اختبرت أي شيء أكثر أهمية أو حسماً أو جدية أو عصيرية من هذا، بمعنى أنني كنت حاضراً بشخصي ومشاركاً في عبور إسرائيل للبحر الأحمر، ومشاركاً أيضاً في عبادة العجل الذهبي، وفي معمودية يسوع، وكذلك في إنكار بطرس وخيانة يهوذا، وأن كل هذا قد حدث لي هنا والآن؟^(٢٢)

يقراً أوريجانوس قصص العهد القديم كنوع من التيبولوجي (المثال) للخبرة المسيحية المستمرة. ويزعم إنه إذا استطاع كاتب رسالة العبرانيين أن يدعي أن الخيمة ونظام العبادة فيها هي مثال للسماويات (عب 8: 25) ثم الحروب الموصوفة في سفر يشوع والتي يشنها يسوع (يشوع)⁽²³⁾ لامتلاك الأرض يمكن فهمها كمثال للحروب التي يشنها الرب يسوع ضد إبليس وملائكته (عظة على يشوع 12: 1). أمّا الكنعانيون والفرزيون والسوسون فهم داخلنا. وهم يمثلون الرذائل التي نصارع ضدها

22 Karl Barth, *Church Dogmatics*, 1/2, ed. G. W. Bromiley and T. F. Torrance, trans. G. T. Thomson and H. Knight (Edinburgh: T&T Clark, 1980), 709.

٢٣ يسوع هو الترجمة اليونانية ليشوع بالعبرية. يشرح أوريجانوس اسم يسوع، في عظته الأولى على يشوع، هذا الاسم هو الترجمة السبعينية لكلمة يشوع. ويزعم أن سفر يشوع لا يتعلق بإنجازات ابن نون، وإنما عن يسوع ابن الله،.....

(عظة على يشوع 1: 7). وعبور الأردن هو معموديتنا في المسيح (عظة على يشوع 5: 1). يخبرنا بولس عن المعارك التي تنتظرنا بعد عبور الأردن، معارك مع "بَلْ مَعَ الرَّؤَسَاءِ، مَعَ السَّلَاطِينِ، مَعَ وُلَاةِ الْعَالَمِ عَلَى ظُلْمَةِ هَذَا الدَّهْرِ، مَعَ أَجْنَادِ الشَّرِّ الرُّوحِيَّةِ فِي السَّمَاوِيَّاتِ" (أف 6: 12). هؤلاء الأعداء يظهرون داخل قلوبنا (عظة على يشوع 5: 2). هم ملوك كنعان الذين يجلسون على عرش رذائلنا في مُدن محصنة يجب أن نحطمها (عظة على يشوع 13: 1؛ 14: 1). كثيرًا ما يستخدم أوريجانوس أف 6: 12 كقالب للتحدث عن الحروب الواردة في يشوع (عظة على يشوع 1: 5؛ 11: 4؛ 12: 1؛ 15: 1، 5)⁽²⁴⁾. هذه الآية وآيات أخرى مثل 1كو 10: 11 وأف 2: 2 (انظر عظة يشوع 13: 1؛ 14: 1) توفر وسائل لأوريجانوس ليضع سامعيه في منتصف الأحداث في النص الكتابي. هذه الآيات تسمح لسامعيه أن يعيشوا بداخل نص العهد القديم من منظور مسيحي.

ومع ذلك بالنسبة لأوريجانوس الهدف الأعلى للعيش بداخل النص الكتابي يتمثل في أن نسكن في ذهن المسيح نفسه⁽²⁵⁾. وهو يعني أن أناسًا قليلين فقط سيحققون هذا؛ لأن الغالبية لن يكن لديهم الرغبة، ولن يقضوا الوقت المطلوب مع النص الكتابي الذي يقتضيه ذلك. هذا هدف يمكن الوصول إليه فقط بالعيش مع النص الكتابي لفترة طويلة من الوقت في محبة عميقة للمسيح ورغبة في معرفته من خلال النص. وفي زمن أوريجانوس كانت

24 See also, Ronald E. Heine, *The Commentaries of Origen and Jerome on St. Paul's Epistle to the Ephesians* (New York: Oxford University Press, 2002), 66-69.

25 See Ronald Heine, "Reading the Bible with Origen," in Blowers, *Bible in Greek Christian Antiquity*, 141-44.

كلمة الكتب (أو الأسفار) تشمل العهد الجديد⁽²⁶⁾ وكذلك العهد القديم، ومن المؤكد أن أوريجانوس ضمَّ نصَّ العهد الجديد عندما كان يتحدث عن اكتساب فكر المسيح من خلال الأسفار. ولكن سيتضح في المناقشة التالية مدى أهمية نصوص العهد القديم بالنسبة لمفهوم أوريجانوس عن اكتساب فكر المسيح من خلال الأسفار.

عندما يناقش قصة المرأة السامرية عند بئر يعقوب، يساوي أوريجانوس البئر بالأسفار، والماء الذي تحدث عنه المسيح بأنه ينبوع ماء "يَنْبَعُ إِلَى حَيَاةٍ أَبَدِيَّةٍ" بنوع من المعرفة العليا يمنحها المسيح ذاته. يؤكد أوريجانوس أن هذه المعرفة العليا التي يمنحها المسيح لا يمكن الحصول عليها حتى يأتي المرء بانتظام على مدار فترة طويلة إلى بئر يعقوب، ويعطش كعطش الأيائل في مز 42. ويختتم بأن غالبية الناس مقصرين جدًا في هذه الممارسة (عظة على يوحنا 13: 21-42). في مواضع أخرى يستخدم أوريجانوس تشبيهات تتعلق بالطعام للإشارة إلى الأسفار المقدسة. وفي نقاشه للكلمات الآتية "فِي الْعِشِيَّةِ تَأْكُلُونَ لَحْمًا، وَفِي الصَّبَاحِ تَشْبَعُونَ خُبْزًا" (خر 16: 12)، يأخذ الخبز ليرمز به إلى "أسفار الشريعة والأنبياء"، التي قدَّمها المسيح إلى الكنيسة بعد قيامته (انظر لو 24: 27، 44-45). لن نقدر أن نفهم تعليمًا أعلى، وهو ما يساويه أوريجانوس بأكل اللحم، حتى نقضي نهار حياتنا نتغذى على الخبز. ثم في المساء "بعد تدريبات طويلة.. وكثير من التقدُّم" نستطيع أن نتمتع باللحم (عظة على الخروج 7: 8)⁽²⁷⁾. لاحظ

٢٦ في نقاش مع الأسفار يستخدم أوريجانوس تعبير "العهد الجديد" (kaine diatheke) ويقول إنه يتألف من الأربعة أناجيل، والأعمال، ورسائل الرسل، والرؤيا (عظة على يوحنا ١: ١٥-٢٢).
27 Heine, *Homilies on Genesis and Exodus*, 312-13.

مرة أخرى التأكيد على ضرورة قضاء فترة ممتدة من الوقت مع الكتاب المقدس، لكي نستمتع بالقصد المراد منه.

أعمق عبارات لأوريجانوس تتعلق باكتساب فكر المسيح نجدها في نصين في تفسيره على يوحنا. أحد هذه العبارات في مناقشته على مقابلة يسوع مع المرأة السامرية عند بئر يعقوب (يو 4: 7-16)، والتي أشرنا إليها سابقاً، والعبارة الأخرى في مقدمة تفسيره. في المرة الأولى يستمد من بولس التلميح الغامض إلى "الأشياء التي تفوق ما هو مكتوب" (1كو 4: 6) ليفسر عبارة "يَتَّبِعْ مَاءً يَنْبُغُ إِلَى حَيَاةٍ أَبَدِيَّةٍ" في يوحنا 4: 14. يؤكد أوريجانوس في نقاشه أن هذا الفهم الأكثر غموضاً يعتمد كليةً على فهم الأمور التي كتبت، أي الأسفار. في عظة على كورنثوس الأولى يقول إن الهراطقة، الذين يهملون تعاليم الكتاب، يأخذون هذه العبارة من كورنثوس الأولى، ليبرروا ادعاءهم بأن لهم تعاليم سريةً حصلوا عليها من المخلص. يرفض أوريجانوس هذا واصفاً ذلك بمنهجية مخادعة. لا يمكن للمرء أن يصعد إلى الأمور التي لم تكتب قبل أن يفهم بدقة تلك الأمور التي كتبت. ويقارن ذلك بالصعود على سلم - لا بد أن يبدأ المرء بالدرجات السفلى ويتقدم منها إلى أعلى⁽²⁸⁾.

يقول أوريجانوس لا بد أن نصعد من الأسفار إلى يسوع لعله يعطينا الماء الذي "يَنْبُغُ إِلَى حَيَاةٍ أَبَدِيَّةٍ" (عظة على يوحنا 13: 37). لا يمكن أن نقول بشكل مؤكد هل كان أوريجانوس يقصد هنا بكلمة الأسفار (أو الكتب) العهدين القديم والجديد معاً، أو

28 Fragment 19 on 1 cor. in *Claude Jenkins*, "Origen on 1 Corinthians," *JTS*, o. s. (1905): 357.

كما يزعم Rolf Gogler أنه قصد العهد القديم تحديداً⁽²⁹⁾. من المؤكد أن الرأي الأخير يتفق مع فهم أوريجانوس لأسفار العهد القديم. نحن نصعد فعلاً منها إلى يسوع. بالنسبة لأوريجانوس الصعود من الأسفار إلى يسوع يعني اكتساب فكر المسيح، لأنه ليس أحد سوى من له فكر المسيح يمكن أن يصل إلى الماء الذي يعطيه يسوع.

في مقدمة تفسير يوحنا يقدم أوريجانوس مناقشة أخرى عن اكتساب فكر المسيح من خلال العيش مع الأسفار. في الأجزاء الأولى من المقدمة يبني أوريجانوس هرمًا من الأسفار المقدسة بدءًا من شريعة موسى في الأسفار صعودًا إلى إنجيل يوحنا على رأس الهرم. ويقول إن الأسفار كلها تتحدث عن المسيح، لكن في الإنجيل نفسها، يحتل إنجيل يوحنا موقع القمة؛ لأنه يقدم إلهية المسيح بأكثر اكتمالًا عن الآخرين (تفسير على يوحنا 1: 14-22)⁽³⁰⁾.

يؤكد أوريجانوس أنه على المرء أن يشارك في اختبار يوحنا ومريم عند الصليب حتى يستطيع أن يفهم "فكر" هذا الإنجيل، لأنه عند الصليب قال يسوع عن يوحنا لمريم: "يا امرأة، هُوَذَا ابْنُكَ" (يوحنا 19: 26). يعتقد أوريجانوس أن مريم لم يكن لها

29 Rolf Gogler, *Origenes: Das Evangelium nach Johannes* (Einsiedeln: Benziger Verlag, 1959), 245.

كما ذكرت سابقًا، كلمة الكُتُب أو الأسفار كانت تضم في زمن أوريجانوس العهد الجديد والقديم أيضًا. وأحيانًا يستخدمها أوريجانوس بالطريقتين. أشار مرتين "لكل الأسفار" في هذا النقاش بالتحديد، وهو ما يشير أنه يقصد العهدين القديم والجديد معًا.

30 See Ronald E. Heine, "The Introduction to Origen's *Commentary on John* Compared with the Introductions to the Ancient Philosophical Commentaries on Aristotle," in *Origeniana Sexta*, ed. Gilles Dorival and Alain Le Boulluec, BETL 118 (Leuven: Leuven University Press, 1995), 8-11.

ابن سوى يسوع. ويبنى على هذا الافتراض أن كلام يسوع هذا يكافئ قوله: "يا امرأة، هذا هو يسوع الذي حملته". ثم يضيف أوريجانوس مباشرة تأكيد بولس في رسالة غلاطية "أحياناً لا أنا، بل المسيحُ يَحْيَا فِي" (2: 20)، ويختتم كلامه بأن بسبب إمكانية تطبيق كلام بولس على يوحنا أيضاً، فإن يسوع يمكن أن يشير ليوحنا على أنه ابن مريم، أي المسيح.

هذا يقود أوريجانوس إلى التأمل في المسؤولية الملقاة علينا لفهم كنوز الأسفار بطريقة جديدة بها. الأسفار تحتوي على لغة يومية بحيث يقدر أن يقرأها كل من أراد. لكن الكنز المدفون في الكلمات العادية لا يمكن معرفته إلا من الشخص الذي يقول بصدق: "أما نحن فلنا فكر المسيح، لعلنا نعرف الأمور التي أعطاها لنا الله" (تفسير على يوحنا 1: 23-24). بكلمات أخرى، كنوز الأسفار يكتشفها من عاشوا معها لفترة طويلة بما يكفي وبجدية كافية بحيث يبدأوا في السُّكْنَى في المسيح. من الواضح أن أوريجانوس اعتقد أنه اختبر هذا. كما يؤكد أن يوحنا اختبر هذا، لأن الغرض من هذه الحجة الواردة في مقدمة تفسيره ليوحنا هي أن من يفعل هذا فقط يستطيع أن يفهم معنى إنجيل يوحنا.

السُّكْنَى في فكر المسيح لا يقتصر في رأي أوريجانوس على فهم عقلائي أو روحاني للمسيح والأسفار. بل تنتج من ارتداء الفضائل التي تنسبها الأسفار للمسيح. يستطيع أوريجانوس أن يقول في شرحه لكلمات بولس في أف 4: 2 "أن تعرف المسيح هو نفسه تعلم الفضيلة" (تفسير على أفسس 4: 20)⁽³¹⁾. ويعلق

31 Heine, *Commentaries of Origen and Jerome on Ephesians*, 185; see also pp.190 and 252-53 on Eph. 4:24a and 6:11.

أوريجانوس على رومية 13: 14 "كثيراً ما قلنا أن المسيح هو الحكمة والبر والتقديس والحق وكل الفضائل في نفس الوقت. من المؤكد أن الشخص الذي قبل كل هذا يُقال بأنه قد لبس المسيح. لأنه إذا كان المسيح كل هذه الأمور، فإن مَنْ يملكها يملك المسيح بالضرورة معها" (تفسير على رومية 9: 34)⁽³²⁾. لذلك فإن السُّكنى في فكر المسيح يؤثر على الأسلوب الذي يعيش به المرء في العالم. عندما تكون غير أمين أو غير منصف معناه أنك تنضم للجنود الذين ضربوا المسيح وبصقوا عليه. يُكرم المسيح باظهار "الإكرام، والإخلاص، والحكمة، والعدل، والحق، وكل الأمور التي قيلت عن المسيح" (تفسير على رومية 2: 5)⁽³³⁾.

بالنسبة لأوريجانوس، النتيجة النهائية لسكنى المسيح أن كل شخص يفعل هذا يصبح، بشكل مشابه للمسيح، وسيلة يعلن الله من خلالها ذاته في العالم. في عظته على إرميا 16 يدمج أوريجانوس قصة من خر 33: 22-23 عن موسى عندما شاهد الله من الخلف من خلال شق في صخرة مع عبارة لبولس في 1كو 10: 4 بأن "الصَّخْرَةُ كَانَتْ الْمَسِيحَ". وكما أن يسوع "كان صخرة، وبالتالي كل مقلدين المسيح يصبحون صخوراً". بالإضافة إلى ذلك كما أن حضور يسوع على الأرض وفر شقاً صخرياً نرى من خلاله الله من ظهره أو من خلف، فبالتالي مقلدو المسيح من خلال كلماتهم يوفرون شقاً صخرياً في ذواتهم يمكن للناس أن يتأملوا في الله من خلاله (عظة على إرميا 16: 2-3).

32 *Origen: Commentary on the Epistle to the Romans, Books 6-10*, trans. Thomas P. Scheck, FC 104 (Washington, DC: Catholic University of America Press, 2002), 233, modified.

33 *Origen: Commentary on the Epistle to the Romans, Book 1-5*, trans. Thomas P. Scheck, FC 103 (Washington, DC: Catholic University of America Press, 2001), 116-17.

إغريغوريوس النيصي ونَحْت النفس بالأسفار

يعتمد فهم إغريغوريوس النيصي للأسفار والحياة المسيحية على مفهومين رئيسيين، ويفهم أن تتابع الأشياء المذكورة في الأسفار يحدد معاني الأسفار، ويفهم أن الحياة المسيحية يحكمها "شَد للأمام" مستمر، وهو مفهوم اقترضه من بولس في فيلبي 3: ⁽³⁴⁾13. المفهوم الأول يشير إلى التقدُّم في ترتيب النص الكتابي، والثاني يشير إلى التقدُّم في نضوج النفس. والاثنان يمتزجان معًا بينما يصوِّر إغريغوريوس تشكيل النفس من خلال الأسفار.

يعتقد إغريغوريوس أن ترتيب النص الكتابي في ذاته له دلالة. وحقيقة أن شيئاً يسبق أو يتبع شيئاً آخر في الأسفار يشير إلى قصد لدى الروح القدس في ترتيب النص بهذه الطريقة تحديداً. يذكر إغريغوريوس في دراسته لعناوين المزامير أن الظروف التاريخية لحياة داود التي يلمح لها في عناوين مزامير عديدة ليست في ترتيبها التاريخي. ويثير سؤالاً عن لماذا تكون المزامير "في حالة اختلاف مع التتابع التاريخي" ("على عناوين المزامير" *Inscriptions of the Psalms* 2.11)، ولكي يجيب على هذا السؤال

يشير إغريغوريوس إلى النهج الذي حدده في بداية دراسته. أولاً، لا بد أن يفهم المرء كيف يبدو الهدف من هذا النص. ثانياً، لا بد للمرء أن ينتبه إلى الترتيب المتتابع للمفاهيم في السفر الذي ناقشه. وهذا يُشار إليه بكل من ترتيب

³⁴For the first understanding, see Jean Danielou, "Akolouthia chez Gregoire de Nysse," *Revue des sciences religieuses* (1953): 219-49; for the second, see Jean Danielou, "La colombe et la tenebre dans la mystique Byzantine ancienne," *Eranos Jahrbush* 23 (1954): 409-18; and Jean Danielou, *From Glory to Glory*, trans. Herbert Musurillo (New York: Charles Scribner's Sons, 1961), 56-71.

المزامير، والتي رتبت حسناً بحسب علاقتها بمعرفة الهدف، ومن خلال أقسام السفر بحملته. (مقدمة "عن عناوين المزامير" (٣٥).

يزعم إغريغوريوس إن الهدف من سفر المزامير ليس له علاقة بالتاريخ. بل هدفه هو جذب "هؤلاء التائبين في غرور الحياة... إلى الحياة الحقيقية" (عن عناوين المزامير 2: 11). ويتحقق هذا الهدف بواسطة "تتابع طبيعي ومتقن في التعليم" (عن عناوين المزامير 1: 1).

الروح القدس كنّات

يشبه إغريغوريوس طريقة الروح القدس في تشكيل نفوسنا من خلال سفر المزامير بالطريقة التي يتبعها النّحات في عمله. يبدأ النّحات بفكرة عما يريد أن يصنعه. ثم يأتي ترتيب خطوات ضرورية لكيفية إنجازه هدفه. أولاً لابد أن يقطع الحجر من صخرة أكبر ملتصق بها، ثم تُهذَّب من كل النتوءات غير الضرورية. بعد هذا تأتي عملية من الكحت والسنفرة والصقل بأدوات أكثر حساسية بينما يقوم النّحات أو المثّال "بفرض صورة شكل النموذج على ما يتبقى" (عن عناوين المزامير 2: 11). في النهاية يُصقل المنتج الأخير ليصير السطح ناعماً. كل هذه الأفعال لابد أن تُتبع بالترتيب الصحيح من أجل تحقيق الهدف.

إن هدف نّحات نفوسنا هو أن يسوّينا أو يقدّدنا "على شبه الله". أولاً، سفر المزامير يقطعنا من صخرة الشر الذي ربطنا

35Ronald E. Heine, *Gregory of Nyssa's Treatise on the Inscriptions of the Psalms*, introduction, translation, and notes, OECIS (Oxford: Clarendon, 1995), 83.

أنفسنا بها. ثم يشذب الزوائد، ويبدأ في تشكيلنا بنزع العراقيل نحو تحقيق الهدف. في النهاية، ”بواسطة أشكال الفضيلة، يتشكل المسيح فينا، الذي على صورته وُجدنا في البدء، وفيها نُوجد من جديد“ (عن عناوين المزامير 2: 11). إن تتابع الأحداث التاريخية المشار إليه في المزامير ليس له علاقة بهذه العملية. لكن ترتيب المزامير ”هو الترتيب المتعلق بالخلاص“. يقدم إغريغوريوس مثلاً موجزاً عن كيف يفهم هو شخصياً هذا العمل. ويقول المزمور الأول ينزعنا من ”التصاقنا بالشر“. والثاني يُظهر لنا أننا يجب أن نثق في الله، والثالث يشير إلى الإغواءات التي يضعها العدو أمامنا بمجرد أن نصطف مع الرب (2: 11)⁽³⁶⁾. يذكر إغريغوريوس أن معظم المزامير التي تحتوي في عناوينها كلمة ”هليلويا“، والتي تعني ”سبحوا الرب“، تظهر مع نهاية السفر. وهذا لأن ”تسبيح الرب“ يلائم هؤلاء الذين وصلوا بالفعل إلى هدف الحياة الفاضلة وقد تطهروا من خلال الأجزاء السابقة من المزامير“ (عن عناوين المزامير 2: 7)⁽³⁷⁾.

تشكيل الإنسان الحقيقي

الهدف من العملية بجملتها في رأي إغريغوريوس كما ذكرنا سابقاً، هو ”تشكيل المسيح فينا، الذي في صورته وُجدنا في البدء، وفيها نُوجد مرة أخرى“ (عن عناوين المزامير 2: 11). ثم يطوّر مفهوم تشكيل المسيح في النفس في دراسته للمزامير من خلال تشبيهات عديدة من المزامير التي يعلّق عليها. فعندما يشير كاتب المزمور إلى ”ظل جناحي“ الله (مز 57:

٣٦ نفس المرجع السابق، صفحة ١٦٣-٦٥، مع بعض التعديل.

٣٧ نفس المرجع السابق، صفحة ١٤٢.

1)، يفهم إغريغوريوس أن الظل يشير إلى الفضائل. أمّا طبيعة الله نفسها "لا يمكن الوصول إليها ولا يمكن سبر غورها من جانب الطبيعة البشرية"، وتخلق عاليًا "فوق أفكار البشر". ومع ذلك، فإن الفضائل تطبع ظل طبيعته علينا (عن عناوين المزامير 2: 14)⁽³⁸⁾. يقول إغريغوريوس نفس الشيء بشكل متكرر في مقاله "عن اعتناق المسيحية" (On the Profession of Christianity). بدأت البشرية، كما نتعلم من تك 1: 27، على شبه الله. إنَّ هدف المسيحية هو استعادة البشرية إلى حالتها الأولى. ولكنَّ إغريغوريوس يتساءل كيف تستطيع البشرية أن تتقدّم إلى الأمام باجتهاد وتصبح على شبه الله. ويزعم أن الأسفار المقدسة لا تطالب بأن تصبح الطبيعة البشرية مثل الطبيعة الإلهية. وإنما ما تطالب به هو أن تحاكي الطبيعة البشرية أعمال الله، أي الفضائل⁽³⁹⁾. عندما يقول كاتب المزمور، في الترجمة السبعينية التي يقرأها إغريغوريوس، انطبع علينا "نور وجهك يارب" (قارن مز 4: 6)، يفهم إغريغوريوس أن وجه الله الذي انطبع علينا هو الفضائل "لأن الشكل الإلهي مطبوع فيها" (عن عناوين المزامير 1: 4)⁽⁴⁰⁾.

يزعم إغريغوريوس أن ترتيب المزامير يتبع تقدّم من يتكلمون من خلال الفضيلة. ويسمي هذا الترتيب بـ "منطق الفضيلة"

٣٨ نفس المرجع السابق، صفحة ١٩٦.

٣٩ عن أهمية التصاق المسيحيين الأوائل بالمحاكاة في تشكيل حياة الفضيلة، انظر

See Robert L. Wilken, *Remembering the Christian Past* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), 121-44.

40Heine, *Gregory of Nyssa*, 93.

(عن عناوين المزامير 2: 14)⁽⁴¹⁾. نتيجة هذا "المنطق" هو تشكيل "إنساننا الحقيقي" (عن عناوين المزامير 2: 16)⁽⁴²⁾.

إنساننا الحقيقي هو الشخص الذي يعيش في هذا العالم كصورة لله. هذا الشخص هو المنتج النهائي لعمل النحات الإلهي. وبممارسة الفضائل يُعطى هذا الشخص شكلاً لتلك "البصمة... التي رسمت على طبيعتنا في البدء" (عن عناوين المزامير 2: 16)⁽⁴³⁾. يفهم إغريغوريوس أن صورة الله، مثل بولس (2كو 4: 4؛ كو 1: 15)، هو المسيح (عن عناوين المزامير 2: 11). لذلك فإن الإنسان الحقيقي هو الشخص الذي سكن المسيح لدرجة تجعل حياته مُشكلة بالمسيح.

الهدف العملي للتدريب العقلاني

عاش آباء الكنيسة في نص الكتاب المقدس. وعرفوا قصصه وكلمات مديحه وإدائته، تعليماته وتحذيراته، وعوده وتحقيقاتها. قرأ الآباء كلماته، وأصغوا إلى كلماته، وفكروا في كلماته، وتحدثوا بكلماته، وعاشوا بكلماته. حددت الأسفار حياتهم. ومع ذلك فالمهمة العقلية في معرفة الكتاب لا تبدأ ولا تنتهي كمهمة عقلية. لكنها بدأت في الرغبة الجارفة بمعرفة المسيح ووصلت إلى نهايتها في التشكل على صورته. لم يكن هذا حلقة أنانية تدور في فلك الذات. وإنما لكي تتشكل أنت على صورة المسيح فهذا كان معناه بالنسبة لهم أن يعيشوا وسط رفقاءهم البشر في بر وصدق وأمانة وحب.

٤١ نفس المرجع السابق، ١٩٣.

٤٢ نفس المرجع السابق، ٢١١.

٤٣ نفس المرجع السابق، مع بعض التعديل.

يوجز أوريجانوس هذه العملية بشكل رائع في لغة مجازية عن بناء مكتبة داخل الإنسان بينما يختتم عظمته على فلك نوح. مثلما سمع نوح كلمة الله في عالم كان يتزايد في الشر أكثر فأكثر، وفي طاعة لهذه الكلمة بنى الفلك الذي خلص كل من أصغوا له، وبالتالي أي أحد يسمع "كلمة الله" مثلما فعل نوح "فهو يبني فلك خلاص داخل قلبه ويكرس مكتبة.. من الكلمة الإلهية داخل نفسه". ويقول أوريجانوس أن أبعاد هذا الفلك أو مكتبة الخلاص هي "الإيمان والرجاء والمحبة"؛ الإيمان بالثالوث، والمحبة التي تُعبّر في رقة وعطف، والرجاء الذي يرتفع إلى السماء. ثم يعود ليقدم مشورة:

لذلك إذا بنيت فلكاً، إذا جمعت مكتبة، فجمعها من كلمات الأنبياء والرسل... من هذه المكتبة تعلم القصص التاريخية، ومنها أدرك "السير العظيم" الذي تحقق في المسيح وفي الكنيسة. ومنها تعلم أيضاً كيف تقوم العادات، وتبتز الرذائل، وتطهر النفس وتحررها من كل قيد للعبودية، وترتب "غرف" فيها.. للفضائل والكمالات المتنوعة. (عظة على التكوين ٢: ٦) (٤٤).

44Heine, *Homilies on Genesis and Exodus*, 86-87, modified.

خاتمة

كان يسوع الناصري ولا يزال هو الأساس الذي يقف عليه الإيمان المسيحي. ومع ذلك هذا الأساس لم يقتصر على يسوع فقط. الإيمان المسيحي بُني على أساس يسوع الناصري كما يُفهم في علاقته بأسفار العهد القديم. هذه الأسفار حددت للإيمان المسيحي مَنْ هو يسوع. ووفرت الإطار الذي يُنظر من خلاله إلى ميلاده وخدمته وآلامه وقيامته وتمجيده. التلاميذ الأوائل ليسوع أعلنوا قصة حياته بالتزامن مع عبارة قصيرة هي "لأنه مكتوب". هذه العبارة دائماً ما كانت تسبق نصاً من العهد القديم رأوا فيه أنه يعطي مشروعية لما فعله يسوعه أو اختبره. قد تضافر العهد القديم مع إنجيل الكنيسة بطريقة ما بحيث تجعل من المستحيل فصل العهد القديم إلا بتحطيم الإنجيل أيضاً. استمر آباء الكنيسة في ممارسة فهم يسوع في إطار العهد القديم والتوسع في ذلك. ولم يوفر العهد القديم مشروعية لهم لهوية يسوع فحسب، بل عملت هذه النصوص على تفسير ما أنجزه يسوع للبشرية خاصة من خلال آلامه وقيامته.

ولأنهم وجدوا المسيح في العهد القديم، فقد وجد آباء الكنيسة أيضاً حياتهم كتابعين للمسيح مرسومة فيه. القصص التاريخية عن عبودية شعب إسرائيل وخلصهم، وتجاربهم وهزائمهم وانتصاراتهم عكست لهم الخبرات التي تجتاز فيها نفوسهم. نظروا إلى تعاليم العهد القديم والنماذج الواردة فيه بحيث تتشكل حياتهم

على صورة المسيح. سبحوا الله واعترفوا بخطاياهم، وتضرعوا إلى الله طلبًا للمعونة في كلمات مزامير داود. كان العهد القديم كتاب صلواتهم وكذلك الكتاب الأول لهم في تعلم الإيمان. لكنه لم يُستخدم مرة في أي من هذه المجادلات بمعزل عن المسيح. نظروا إلى المسيح من خلال العهد القديم، ونظروا إلى العهد القديم من خلال المسيح. وكان الاثنان لا ينفصلان في وعي آباء الكنيسة.

في وعي آباء الكنيسة يعتمد العهد القديم على المسيح في معناه مثلما تعتمد البوصلة على المجال المغناطيسي للقطب الشمالي. القطب الشمالي ليس جزءًا من البوصلة، لكن كل قراءتها تعتمد عليه. فهم آباء الكنيسة الشريعة والأنبياء والمزامير باعتبارها تشير إلى المسيح. واقتربوا نحو العهد القديم بافتراض أن قصده الشامل هو توصيل رسالة عن المسيح. يشير ترتليان إلى المسيح بصفته "من يضيء الكتابات القديمة" (ضد ماريكون 4: 40). ويقول هيلاري أسقف بواتييه أن كل النبوة هي "عن المسيح ومن خلال المسيح"⁽¹⁾. بينما قال أوريجانوس إن "الكلام عن المسيح... قد سُجِّل في أسفار التوراة،.. وفي كل من الانبياء والمزمير، وبشكل عام 'في كل الكتب'؛ لأن المخلص نفسه يقول عندما يعود بنا إلى الأسفار: 'قَتَّشُوا الْكُتُبَ لِأَنَّكُمْ تَظُنُّونَ أَنَّ لَكُمْ فِيهَا حَيَاةً أَبَدِيَّةً. وَهِيَ الَّتِي تَشْهَدُ لِي'" (تفسير على يوحنا 5: 6)⁽²⁾.

1Hilary of Poitiers, *Commentary on the Psalms*, 147 (on Ps. 54.2).

2Origen: *Commentary on the Gospel according to John*, Books 1-10, trans. Ronald E. Heine, FC 80(Washington, DC: Catholic University of America Press, 1989), 163-64.

لقد لاحظنا عدة مقاربات قام بها آباء الكنيسة لفهم العهد القديم. وأحياناً كانوا يصارعون مع القراءة الصحيحة للنص. وتنبهوا إلى الفوارق في قواعد اللغة ومفرداتها. ورصدوا نقاط جغرافية وطبوغرافية. قاموا بمراعاة الجوانب التاريخية في النص، لكنها كانت تمثل أساسيات فهم دلالة النص. وكل منها عمل كمؤشر نحو معنى أعمق مستتر عن كل الذين لم يفتح المسيح "أذهانهم.. ليفهموا الكتب" (لو 24: 45)، أو عن كل الذين لم يُزل المسيح القناع عن عيونهم (2كو 3: 14). قصد آباء الكنيسة بهذا أن الإيمان بيسوع الناصري باعتباره المسيح الموعود به يؤثر على طريقة فهم المرء لما كتب في العهد القديم. لاحظ "هنري دي لوباك" أن "الشرح المسيحي القديم يمثّل شرحاً في الإيمان... يؤخذ بجملته، وليس بتفاصيله، وبجوهره، وليس بتطريزاته، إنه عمل من أعمال الإيمان في.. التجسّد"⁽³⁾، أو كما وصف آخرون التفسير المسيحي باستخدام كلمات بولس، أنه شرح ينتقل "بإيمان، لأيمان" (رو 1: 17)، بمعنى أنه يبدأ في الإيمان وينتهي في الإيمان. والتركيز على المسيح كمفتاح تفسيري للعهد القديم يمثل الإرث الحقيقي لقراءة العهد القديم بعيون آباء الكنيسة. وهم بهذا يخلّدون فهم العهد القديم الذي وُجد بين المسيحيين الأوائل في العهد الجديد. هذا الإرث، كما ذكرت في المقدمة، استمر على يد قادة الإصلاح البروتستانتي؛ فظل إرثاً لكل المسيحيين.

³Henri de Lubac, *Medieval Exegesis*, vol.1, *The Four Senses of Scripture*, trans. Mark Sebanc (Grand Rapids: Eerdmans, 1998; original edition 1959), 260.

قائمة ببعض كتابات الآباء الواردة في الكتاب

Athanasius, <i>On the Incarnation</i>	أثناسيوس، "تجسد الكلمة"
Ambrose, <i>On the Mystery</i>	أمبروسيوس، "عن السر"
Gregory of Nyssa, <i>Life of Moses</i>	"إغريغوريوس النيصي، "حياة موسى"
Gregory of Nyssa, <i>On the Inscriptions of Psalms</i>	إغريغوريوس النيصي، "عن عناوين المزامير"
Gregory of Nyssa, <i>On the Profession of Christianity</i>	إغريغوريوس النيصي، "عن اعتناق المسيحية"
Augustine, <i>Expositions of the Psalms</i>	أغسطينوس، "شروحات على المزامير"
Augustine, <i>Confessions</i>	أغسطينوس، "الاعترافات"
Augustine, <i>On the Christian Doctrine</i>	أغسطينوس، "عن العقيدة المسيحية"
Ephrem the Syrian, <i>Hymns on Faith</i>	إفرايم السرياني، "أناشيد عن الإيمان"
Ephrem the Syrian, <i>Hymns on Paradise</i>	إفرايم السرياني، "أناشيد عن الفردوس"
Ephrem the Syrian, <i>Hymns on Virginity</i>	إفرايم السرياني، "أناشيد عن البتولية"
Origen, <i>Homily on Jeremiah</i>	أوريجانوس، "عظة عن إرميا"
Origen, <i>Commentary on John</i>	أوريجانوس، "تفسير على يوحنا"
Origen, <i>Commentary on Matthew</i>	أوريجانوس، "تفسير على متي"
Origen, <i>Commentary on Romans</i>	أوريجانوس، "تفسير على رومية"
Origen, <i>First Principles</i>	أوريجانوس، "المبادئ"
Origen, <i>On Prayer</i>	أوريجانوس، "عن الصلاة"
Origen, <i>Dialogue with Heraclides</i>	أوريجانوس، "حوار مع هيراقليدس"
Irenaeus, <i>Against Heresies</i>	إيريناؤس، "ضد الهرطقات"
Irenaeus, <i>Proof of Apostolic Preaching</i>	إيريناؤس، "شرح الكرازة الرسولية"

Basil of Caesarea, <i>On the Holy Spirit</i>	باسليوس القيصري، "عن الروح القدس"
Tertullian, <i>Against Marcion</i>	ترتليان، "ضد ماركيون"
Tertullian, <i>Against Praxeas</i>	ترتليان، "ضد براكسياس"
Tertullian, <i>Against the Jews</i>	ترتليان، "ضد اليهود"
Tertullian, <i>Answer to the Jews</i>	ترتليان، "جواب لليهود"
Tertullian, <i>Flight in Persecution</i>	ترتليان، "الهروب في زمن الاضطهاد"
Tertullian, <i>On the Trinity</i>	ترتليان، "عن الثالوث"
Tertullian, <i>Scorpiace</i>	ترتليان، "ترياق العقرب"
Tertullian, <i>Resurrection of the Flesh</i>	ترتليان، "عن قيامة الجسد"
Tertullian, <i>Prescription against Heretics</i>	ترتليان، "وصفة ضد الهرطقة"
Philo of Alexandria, <i>Confusion of Tongues</i>	فيلون السكندري، "بلبله الألسنة"
Cyprian, <i>Testimonies against the Jews</i>	كبريانوس، "شهادات ضد اليهود"
Cyril of Jerusalem, <i>Catechetical Lectures</i>	كيرلس الأورشليمي، "مقالات للموعوظين"
Lactantius, <i>The Divine Institutes</i>	لاكنتانتيوس، "القوانين الإلهية"
Melito of Sardis, <i>On Pascha</i>	مليتون أسقف ساردس، "عن الفصح"
Novatian, <i>On the Trinity</i>	نوفاتيان، "عن الثالوث"
Hippolytus, <i>Christ and Antichrist</i>	هيبوليتس، "المسيح وضد المسيح"
Hilary of Poitiers, <i>On the Trinity</i>	هيلاري أسقف بواتيه، "عن الثالوث"
Eusebius, <i>Commentary on Isaiah</i>	يوسابيوس، "تفسير على إشعياء"
Justin, <i>Dialogue with Trypho the Jew</i>	يوستين، "الحوار مع تريفو اليهودي"
Justin, <i>1 Apology</i>	يوستين، "الدفاع الأول"
John Chrysostom, <i>Exposition on Psalms</i>	يوحنا ذهبي الفم، "شرح على المزامير"
John Chrysostom, <i>Homily on Matthew</i>	يوحنا ذهبي الفم، "عظة على متي"
John Chrysostom, <i>Instructions to Catchumens</i>	يوحنا ذهبي الفم، "تعليمات للموعوظين"
John Cassian, <i>Conferences</i>	يوحنا كاسيان، "المناظرات"

نُرحب بآرائك ومقترحاتك.. رجاءً لا تتردد في الكتابة
إلينا.. فالتواصل معك يُسعدنا



١٦ شارع محمود بسيوني - من ميدان الشهيد عبد المنعم رياض -
الدور السابع - شقة ٢١ - وسط البلد - القاهرة - مصر

مكتبة مدار الكلمة Logos

☎ 02025798414 📞 0201277928981

☎ 0201286548388 📞 0201282456644

www.darelkalema.com

sales@elkalema.net

<http://www.facebook.com/elkalema>

[https://www.facebook.com/TEACH the TEXT](https://www.facebook.com/TEACHtheTEXT) تعلم النص

[http://www.facebook.com/Montessori-
Montessori-in-the-Arab-world](http://www.facebook.com/Montessori-Montessori-in-the-Arab-world)

<http://www.facebook.com/LiLillbnatFqt>

[http://www.facebook.com/pages/Green-Egypt-education--
مصر-الخضراء](http://www.facebook.com/pages/Green-Egypt-education--مصر-الخضراء)

[https://www.facebook.com/MydwFyalmAlhrwfMi-
doInTheWorldOfLetters](https://www.facebook.com/MydwFyalmAlhrwfMidoInTheWorldOfLetters) | ميدو في عالم الحروف
World Of Letters

هذا الكتاب ثري في محتواه، وسيستفيد منه طيفٌ واسعٌ من القراء: رعاة الكنائس، المهتمون من غير المتخصصين، الطلاب وكذلك الدارسون والمدرسون في مجال الدراسات الكتابية والآبائية. أهم سمات هذا الكتاب هو عرضه المركز للتفسيرات الآبائية. هذا الكتاب بمثابة إضافة لا غنى عنها لسعي الدوائر الإنجيلية إلى استعادة تاريخ الكنيسة، وبالتالي استعادة أرضية مشتركة مع التراث الأرثوذكسي والكاثوليكي.

Martin C. Albl, *Review of Biblical Literature*

تشهد الكنيسة اليوم ابتعاداً عن تعاليم العهد القديم سواء في الوعظ بالكنائس أو المناقشات العامة. لكن آباء الكنيسة المتخصصين من أمثال أغسطينوس وأوريجانوس وترتليان قبلوا العهد القديم، وسموا له بأن يلعب دوراً مركزياً في تشكيل معتقداتهم. وبينما يصارع المسيحيون اليوم مع مفاهيم تتعلق بالناموس اليهودي والأنبياء، فإن رعاة الكنائس والدارسين سيستفيدون إذا نظروا من خلال عدسات هؤلاء الرواد النبهيين. هذا المرجع يعمل على إعادة اكتشاف العهد القديم.

- يجمع رونالد هاينه في هذا الكتاب مبعثين معاصرين في غاية الأهمية: تجديد الاهتمام بالعهد القديم ككتاب مسيحي، وإعادة اكتشاف آباء الكنيسة. ويقدم لقارئه كتاب "قراءة العهد القديم بعيون الكنيسة الأولى" كمرشد للكنيسة في استخدامها المعاصر للكتاب المقدس كله. إن الموقف الداعم للقراءة الرومبة للعهد القديم ليس معناه رفض التاريخ، وإنما تجاوز التاريخ لما هو "نافع" للمياة الرومبة المسيحية. إن الدراسة المتعمقة لقراءة آباء الكنيسة لأسفار الناموس والأسفار التاريخية والأنبياء والمزامير تمثل وسيلة فعالة للاستفادة من آباء الكنيسة في الفهم المعاصر للعهد الجديد ذاته. إن نموذج الكنيسة الأولى يمثل دعوة لفعل ما هو أكثر من فهم النص، بل هو دعوة لنعيش في النص، ونشكل ميّاتنا به. أنصع بقراءة الكتاب بشدة لكل فئات القراء.

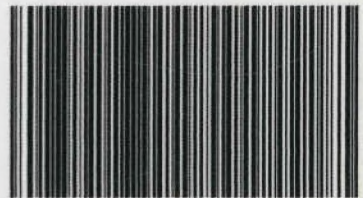
Everett Ferguson, *distinguished scholar in residence*,
Abilene Christian University

www.darelkalema.com
sales@elkalema.net



0201277928981 ☎ 02025798414 ■
0201282456644 ☎ 0201286548388 ☎

LE40 قراءة العهد القديم



978-977-384-383-2



<http://www.facebook.com/elkalema>

<https://www.facebook.com/elkalema.Roxy>

<http://www.facebook.com/مونتسوري-في-العالم-العربي> Montessori-in-the-Arab-world