الوعظ بالمسيح من كل الكتاب المقدس

تطبيق اللاهوت الكتابي على الوعظ التفسيري

جِرِيَم جولدزوورثي

الوعظ بالمسيح من كل الكتاب المقدس

تطبيق اللاهوت الكتابي على الوعظ التفسيري

جِرِيَم جولدزوورثي

الوعظ بالمسيح من كل الكتاب المقدس: تطبيق اللاهوت الكتابي على الوعظ التفسيري

© 2018 هيئة ائتلاف الإنجيل "The Gospel Coalition"

كافة حقوق الطبع والنشر محفوظة.

تم طباعة هذا الكتاب باللغة الإنجليزيّة تحت عنوان:

Preaching the Whole Bible as Christian Scripture: The Application of Biblical Theology to Expository Preaching

Copyright © 2000 by Wm. B. Eerdmans Publishing Co.

ISBN 978-0-8028-4730-0

Published by Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2140 Oak Industrial Drive N.E., Grand Rapids, Michigan 49505.

www.eerdmans.com

This on-line Arabic edition is published by arrangement with Wm. B. Eerdmans Publishing Co. All rights reserved.

اقتباسات النصوص الكتابيّة مأخوذة من ترجمة البستانيّ – ڤاندايك، إلا إذا أُشير إلى غير ذلك.

المحتويات

تقديم بقلم جون سي. تشابمان.....4

تمهيد.....6

مقدمة: يسوع وحيوان الكوالا.....8

1. لا شيء إلا المسيح وإيّاه مصلوبًا.....13

الجزء 1:

أسئلة أساسيّة نطرحها حول الوعظ والكتاب المقدس

2. ما هو الكتاب المقدس؟.....21

3. ما هو اللاهوت الكتابي؟.....32

4. ما هو الوعظ؟.....41

5. هل كان يسوع عالم لاهوت كتابي؟.....55

6. ما هو نوع وحدة الكتاب المقدس؟.....71

7. كيف تعمل رسالة الإنجيل بداخل الكتاب المقدس؟.....89

8. ما هو هيكل الإعلان الكتابي؟.....104

9. هل يمكنني أن أقدّم عظة مسيحيّة دون الإشارة إلى يسوع؟.....123

الجزء 2:

تطبيق اللاهوت الكتابي عمليًّا على الوعظ

مقدمة للجزء الثاني: المسيح في كل الكتاب المقدس.....141

10. الوعظ من النصوص الروائيّة التاريخيّة للعهد القديم.....146

11. الوعظ من نصوص شريعة العهد القديم.....158

12. الوعظ من أنبياء العهد القديم.....173

13. الوعظ من أدب الحكمة.....188

14. الوعظ من المزامير.....201

15. الوعظ من النصوص الرؤيويّة.....218

16. الوعظ من الأناجيل.....228

17. الوعظ من سفر أعمال الرسل ومن الرسائل.....238

18. الوعظ باللاهوت الكتابي.....250

قائمة المراجع.....262

تقديم

تعرَّفتُ على علم اللاهوت الكتابي في وقت متأخر من خدمتي. أتذكر أني قرأت كتابًا لجِريَم جولدزوورثي بعنوان "*Gospel and Kingdom*" **[الإنجيل والملكوت]** في عام 1981 م، وكان هذا بمثابة بزوغ فجر يوم جديد أمامي. فلطالما علمتُ أن قصة داود وجليات لم تكن في واقع الأمر تتعلّق بمواجهة "المشكلات العملاقة" في حياتي، لكن فاتتني ملاحظة علاقتها بيسوع وبالخلاص. وطوال فترة كبيرة من خدمتي، لم يحظَ العهد القديم بمكانته الصحيحة والملائمة في وعظي، لأني كنت مشوّشًا ومرتبكًا بشأن معناه المسيحي. كنت أعلم أنه كلمة الله، وأن له عصمته الخاصة به. ولكنني كنت أعلم أيضًا أنه إن أسعد تفسيري لنص ما من العهد القديم شخصًا يهوديًّا، أو حتى مسلمًا، ففي هذه الحالة لا يمكن لهذا النص أن يكون مسيحيًّا.

يعد هذا الكتاب إضافة رائعة إلى المجهود الذي قام به الكاتب بالفعل في هذا المجال. فهو سيشجع الوعّاظ على التعامل مع كل من العهد القديم والعهد الجديد على نحو يُقرُّ بأن المسيح هو التتميم لكل شيء.

في كليتي اللاهوت اللتين أعلِّم بهما، أستمع إلى عظات من الطلبة بصورة منتظمة. ودون شك، يكمن الجانب الأصعب من تدريبهم في ربط العهد القديم برسالة الإنجيل ربطًا ينبع بتلقائيّة من النص الكتابي، لا كمجرد ملحق يُلصَق به في النهاية لجعله مسيحيًّا. سيساعدهم هذا الكتاب على الوعظ من العهد القديم في ثقة ودقة.

في عيد ميلادي الستين، تلقيت هدية كانت عبارة عن جهاز مشغل اسطوانات من أحدث طراز. كان هذا بمثابة مفاجأة لي — مفاجأة سارة للغاية! وقد سُرَّ بها للغاية الصبي ذو الثمانية أعوام الذي يقطن بالمنزل المجاور لي. ونجح في تشغيل الجهاز قبل حتى أن أنتهي من قراءة الصفحة الأولى من كتيب إرشادات التشغيل. وهكذا أيضًا، إن استطعنا تشجيع الوعّاظ على التعامل مع الأسفار المقدّسة على النحو الذي يطرحه هذا الكتاب، فحينئذ خلال جيل واحد من الآن، سيتمكن كل طفل في مدارس الأحد من فهم كيفيّة تناغم خروج بني إسرائيل من أرض مصر، والخروج الذي أكمله يسوع في أورشليم معًا في وحدة واحدة. سيتمكنون من "تشغيل الموسيقى" من كتبهم المقدسة، بينما لا يزال آخرون يتلعثمون مع كتيب الإرشادات.

لدي أصدقاء غير مسيحيين يقبلون من آن لآخر دعوتي للذهاب معي إلى الكنيسة. لكن لا يحدث هذا بصورة منتظمة، ولا أكون متيقنًا على الإطلاق إن كانوا سيأتون أم لا. حين يحدث هذا، أفرح. ويبدو منطقيًّا تمامًا أن أرجو أن يسمع هؤلاء رسالة الإنجيل حين يأتون بالفعل. قد لا تشكّل الرسالة الجزء الرئيسي من العظة، ولكن، إن أصغوا، حتمًا ستصلهم فكرة واضحة عن موضوع ومركز إيماننا.

ربما تتصورون فرحي الشديد حين قرأت الكلمات التالية في الفصل التاسع من هذا الكتاب:

> تُقدَّم العظات في الكنيسة لا محالة إلى أناس شديدي التنوع. لدينا أولئك المنتظمون الأمناء الذين يمكن الاعتماد على تواجدهم هناك كل أحد، عدا حين يمرضون أو يسافرون في عطلات. ولدينا من يعتبرون أن الحضور "المنتظم" يعني التواجد مرة واحدة شهريًّا. كما لدينا من يعد ارتباطهم بحضور الكنيسة مرتخيًا إلى حد ما، فهم يذهبون حين يكون المناخ مواتيًا، وإن شعروا برغبة في هذا. ثم نجد من ليس لديهم أي ارتباط فعلي بأية كنيسة أو أية جماعة محددة، وقد أتى بهم أصدقاء كمغامرة لمرة واحدة، أو فقط من مروا بالمكان بمحض الصدفة. وكما يصيغ الأمر زميل لي، إن من يصدف وجودهم في الكنيسة لمرة واحدة ينبغي أن تُتاح لهم الفرصة على الأقل كي يسمعوا ما نتحدث عنه بالفعل.

لا شك أن هذا الكتاب سيساعدنا أن نعرف كيف يساهم كل جزء من الأسفار المقدسة في فهمنا لرسالة الإنجيل. صلاتي أن يحدث هذا.

جون سي. تشابمان
سيدني، أستراليا
مايو 1999

تمهيد

يهدف هذا الكتاب إلى توفير دليل دراسي للوعّاظ، لمساعدتهم على تطبيقٍ متّسقٍ لمنهجيّة مركزيتها المسيح على عظاتهم. وفي حين أن القارئ الرئيسي هم رعاة نالوا تعليمًا لاهوتيًّا، لكنني على دراية بوجود كتلة لا بأس بها من الوعّاظ العلمانيّين، الذين ربما حصلوا على قليل من التعليم الأكاديمي الرسمي، أو لم يحصلوا على الإطلاق. وبالتالي، قصدتُ تخفيف حدة اللغة التقنية إلى حد ما، بينما قدّمت في الوقت ذاته مراجع هامة وضروريّة، وتعليقات تقنية في الحواشي السفليّة.

لست أبغي، من خلال تسليط الضوء على اللاهوت الكتابي، أن يكون هذا مجرد تكرار لما أصدرته من قبل في هذا الموضوع. ومع ذلك، وجب عليَّ إدراج بعض الشرح الأساسي لما أفهمه بشأن ماهيّة منهجيّة اللاهوت الكتابي، وما تقدّمه، بهدف إضفاء الترابط المنطقي والتماسك على الكتاب. وفي هذا الشأن، قدّمتُ عددًا من الرسوم التوضيحيّة للمساعدة على تكوين مفاهيم صحيحة عن هيكل الإعلان في الكتاب المقدس. في الجزء الأول من الكتاب، كان غرضي هو أن أضع نفسي مكان الراعي والواعظ الإنجيلي، وأطرح نوع الأسئلة نفسها التي من شأنه أن يطرحها عن الكتاب المقدس، وعن اللاهوت الكتابي، وعن الوعظ. وفي الجزء الثاني، سعيتُ إلى تطبيق منهجيّة اللاهوت الكتابي على الأنواع المختلفة من الأدب الكتابي، واضعًا نصب عينيَّ طوال الوقت مهمة الوعظ.

يوجد فيما بين الإنجيليّين إهمال وتجاهل غريب للاهوت الكتابي، بالرغم من كونه، بحسب اعتقادي، أحد النتائج الحتميّة المترتّبة على نظرة إنجيليّة للكتاب المقدس. ما أكثر الكتب التي تتحدّث عن الوعظ، بل وعن الوعظ "التفسيري". ومع ذلك، وفيما عدا القليل من المصادر المتناثرة هنا وهناك، يبدو أن القليل جدًا منها يتناول دور اللاهوت الكتابي في عملية الانتقال من النص إلى المستمع.

في أوائل السبعينيات من القرن العشرين، كنتُ محاضرًا منتدبًا لمُقرَّر اللاهوت الكتابي في كلية لاهوت مور. ونزولًا على إلحاح الطلبة، قمتُ بتدوين المُقرَّر الدراسي للمادة، الخاص بتطبيق العهد القديم، في دليل دراسي تمهيدي للمعلمين والوعّاظ المسيحيّين. ويبرهن استمرار طباعة الكتاب الذي نتج لاحقًا عن هذا الدليل بعنوان، *Gospel and Kingdom*: *A Christian Interpretation of the Old Testament* (Carlisle: Paternoster, 1981) **[الإنجيل والملكوت: تفسير مسيحي للعهد القديم]**، منذ ذلك الحين على وجود احتياج حقيقي إلى نوع من اللاهوت الكتابي الأساسي، ليس بالنوع الأكاديمي التقني.

في بداية عام 1995 م، عدت إلى تولي منصبٍ بدوام كامل في هيئة تدريس كلية لاهوت مور، لتعليم مُقرري اللاهوت الكتابي ومبادئ علم التفسير. وإنني لأبدي امتناني الشديد لرئيس الكلية، ولمجلس إدراتها لمنحي عطلة خاصة في أثناء عام 1999 م لكتابة هذا الكتاب. وقد نلت قدرًا كبيرًا من التحفيز على كتابته من خلال الفرصة التي أتيحت لي لتعليم هذه الموضوعات، ومن خلال تفاعلي مع هيئة

التدريس ومع الطلبة. جاءنا بعض الطلبة من الخارج، من بريطانيا والولايات المتحدة الأمريكيّة، للدراسة معنا، بسبب تركيزنا على اللاهوت الكتابي. وإني أحسبه امتيازًا عظيمًا أن أكون جزءًا من فريق الخدمة في كلية لاهوت مور، والتي صارت الآن، منذ بداياتها المتواضعة في عام 1856 م كموضع لتدريب قساوسة أبروشيّة سيدني الأنجليكانيّة، مركزًا دوليًّا لتعليم اللاهوت الإصلاحي والإنجيلي.

كان جون تشابمان، الذي اشتهر بين معارفه باسم "تشابو"، بالنسبة لي مرشدًا روحيًّا، وصديقًا، وزميلًا منذ قبولي الإيمان في عام 1950 م. لديه خدمة كرازيّة ووعظيّة واسعة الانتشار ومثمرة في أنحاء أستراليا، وفي الكثير من الدول في الخارج. وقد وافق متعطّفًا على كتابة تقديم هذا الكتاب.

كلية لاهوت مور
سيدني، أستراليا
مايو 1999

مقدمة

يسوع وحيوان الكوالا

"جزء يسوع" المتوقَّع

يُحكى أن معلِّمة أستراليّة بمدارس الأحد شعرت بحاجتها إلى إجراء بعض التحسينات على أسلوبها في التعليم. فقد رأت أن كلامها صار متوقَّعًا بصورة زائدة عن الحد، وأن الأطفال بدأوا يشعرون بالملل من طريقة سردها للقصص، ثم سؤالها لهم عن الدرس المستفاد منها. ولهذا اتخذت قرارًا بأن تسلك مسارًا جديدًا في محاولة منها لتدارك الأمر. وفي الأحد التالي، وبمجرد انتهاء المقدمات، وقفت هذه المعلمة أمام الصف المكوَّن من أطفال في عمر الخامسة، وسألتهم: "من يستطيع أن يخبرني ما هو الشيء الرمادي اللون، المكسو بالفراء، والذي يعيش في شجرة الصمغ[1]؟" تفاجأ الأطفال تمامًا بهذا الأسلوب الجديد وغير المتوقع، وظنوا أنه لا بد وأن هناك حيلة في هذا، وحدَّقوا مشدوهين إلى المعلمة دون أن يظهر أي تعبير على وجوههم. فحثتهم هي قائلة: "هيا، لا بد وأن أحدًا منكم يعرف. ما هو الشيء الرمادي اللون، المكسو بالفراء، والذي يعيش في شجر الصمغ — له أنف أسود صلب وعينان خرزيتان؟" أيضًا لم يأتها أي جواب. "قطعًا تعلمون". أربكها هذا الإحجام. "هو يحيا في شجر الصمغ، ويأكل أوراق الصمغ. له عينان خرزيتان كبيرتان، وأذنان يكسوهما الفراء". لكن أيضًا ساد صمت. وإذ كانت المعلمة على وشك تغيير استراتيجيتها، والانتقال إلى شيء آخر، رفعت فتاة صغيرة يدها تدريجيًا في الهواء في تردد شديد، فسألتها المعلمة، مسرورة: "نعم، سوزي؟" أجابت الطفلة: "أعلم أنه يسوع، ولكنه يبدو شبيهًا بالكوالا!"

في حين يعد هذا الأسلوب المتوقَّع، على ما أرجو، مثالًا ساخرًا مبالَغًا فيه، لكننا يمكن أن نجده على صعيد أكثر تطورًا وتعقيدًا. ناقش معي بعض الطلبة في كلية لاهوت مور تحفظاتهم بشأن الاستماع إلى وعّاظ يتعاملون مع العهد القديم على نحو يدفعهم إلى التفكير هكذا، في أثناء العظة: "أوه! ها قد أتى الآن جزء يسوع!" كان هؤلاء الوعّاظ يحاولون تجنب تقديم شرح للعهد القديم دون المسيح، مما قد يؤدي بهم في أحيان كثيرة إلى منهجيّة أخلاقيّة. وتظهر جليًا حاجة الواعظ إلى أن يكون لديه وعي واضح بالعلاقة ما بين نصوص العهد القديم وشخص يسوع وعمله، لكن يحتاج ذلك الواعظ أيضًا أن يكون قادرًا على عرض هذه العلاقة بأساليب وطرق تتجنب مثل هذه النمطية. فبالتأكيد إن كان أسلوب ربط الواعظ للنص بيسوع يضفي شعورًا بالملل والتوقعيّة فحينئذ يوجد خطب ما.

---

[1] الاسم الشائع لأي نوع من أشجار الكافور أو اليوكاليبتوس.

مشكلات نواجهها مع العهد القديم

كان غرضي الأصلي في هذا الكتاب هو تناول الموضوع الشائك الخاص بالوعظ من العهد القديم. لا يوجد أدنى شك في ذهني، وبالتأكيد في أذهان الكثيرين، من كون الوعظ من العهد القديم يفرض الكثير من المشكلات أمام الواعظ المسيحي. وإذ قمتُ بتعليم العهد القديم لبضعة سنوات في كليتي لاهوت، وفي كلية لدراسة الكتاب المقدس، اكتشفت أن الكثيرين يتوقعون مني أن أكون محفِّزًا ومتمرسًا في وعظي منه. ولكنني مع ذلك، وطوال تلك السنوات التي قضيتها في الخدمة الرعويّة التفرغيّة، رأيت أن هناك حاجة إلى الانضباط الشديد عند التخطيط لبرنامج وعظي منتظم من العهد القديم. فبالتأكيد، من الأسهل عليَّ، كمسيحي، أن أعظ من العهد الجديد لا من العهد القديم. لكن، ربما يشعر البعض أن الوعظ من العهد القديم يتطابق من حيث المبدأ مع الوعظ من العهد الجديد. بالطبع قد يبدو هذا صحيحًا بالفعل، إن اجتهدنا وكنا جادين في اختيارنا للنصوص. ولكننا نقر بالفطرة، حتى على صعيد التعليم الأخلاقي من كتب الأنبياء، أو حمد الله من المزامير، بأن هذه الكتابات لا تزال تنبعث من الفترة التي سبقت مجيء يسوع إلى العالم. فكم وكم إذن ستكون الهوة جلية حين نكون بصدد تناول بعض الوصايا الطقسيّة من ناموس موسى!

الفصل بين العهدين

ولكن، قادتني اعتبارات أخرى إلى اتباع منهجيّة أكثر عمومًا في تناول موضوع الوعظ واللاهوت الكتابي. الاعتبار الأول هو تقسيم الدراسات الكتابية واللاهوت الكتابي إلى القسمين المتخصصين للعهد القديم والعهد الجديد، والذي، مع كونه ضروريًا على الصعيد الأكاديمي، لكنه أدى إلى فصل باهظ التكلفة بين العهدين. هناك تباينات واختلافات واضحة بين العهدين تجعل هذا الفصل يبدو منطقيًا، بل وضروريًا، إلا أن الكنيسة المسيحيّة قد استلمت قانونيّة واحدة للكتاب المقدس، وهي لطالما أقرت بكل من التباينات بين العهدين، ووحدتهما الجوهرية. لهذه المشكلة بالتحديد عدة مظاهر، لكننا لا نحتاج سوى إلى ذكر مظهرين فحسب. أولًا، يوجد ميل، في المناهج الدراسيّة الأكاديميّة التي تضعها كليات اللاهوت وكليات دراسة الكتاب المقدس، إلى الإصرار في ثبات على الفصل ما بين العهدين. كان لهذا تداعياته على أسلوب تعليم الرعاة ووعظهم، وعلى القدوة التي يمثلونها أمام واعظيهم ومعلميهم من العلمانيين. علاوة على ذلك، بينما قد تثير دراسة العهد الجديد حتمًا أسئلة بشأن استخدام العهد القديم فيه، تجري دراسة العهد القديم بسهولة في عزلة تامة عن الأسئلة التي تتعلق بالكيفية التي ينبغي بها لهذه الكتلة الهامة من الأدب أن تؤدي دورها باعتبارها نصاً مقدسًا مسيحيًّا. ثانيًا، في مجال الكتابة اللاهوتيّة، نلاحظ سمتين رئيسيّتين للكتابات وثيقة الصلة بما تضطلع به هذه الدراسة. فإن جميع علوم اللاهوت الكتابي على الأغلب هي إما لاهوت للعهد القديم، أو لاهوت للعهد الجديد. قليلون جدًا من الكُتّاب هم من حاولوا كتابة لاهوت للكتاب

المقدس ككل.[2] بالإضافة إلى ذلك، نادرًا ما تتناول تفسيرات العهد القديم قضية المعنى المسيحي للنص. بل وتميل بعض سلاسل تفسير العهد القديم التي يصدرها ناشرون إنجيليون إلى الخجل الشديد حيال إثارة أسئلة عن كيفية ارتباط النصوص بالاهتمامات التي قد يتم تناولها في عظة تُلقى يوم الأحد. ربما نقول ببعض التبرير إن قضية التطبيق المسيحي ليست محط اهتمام كتب التفسير. ولكن لا يبدو للأسف أنها محط اهتمام أية مجموعة رئيسيّة أخرى من الكتابات الأدبية.

مشكلات نواجهها مع العهد الجديد

هناك مشكلة أخرى متصلة بهذا، وهي تؤثر على أسلوب تعاملنا مع العهد الجديد. هذه المشكلة موجودة أيضًا لدى من يعظون من نصوص من كلا العهدين؛ ربما تختلف حيثياتها بسبب التباينات ما بين العهدين، إلا أن طبيعتها واحدة: ما علاقة هذا النص بشخص يسوع الناصري وعمله؟ دعوني أكون أكثر تحديدًا قليلًا. يميل الوعّاظ المهتمون بالوعظ التفسيري إلى وضع برنامج وعظي تقدَّم فيه سلسلة من الشروحات التفسيريّة من سفر واحد. بحسب خبرتي، يوقِع الوعظ بسلسلة من العظات، ليكن، من رسالة ما، الواعظ بسهولة في خطر التفتيت، إذ في حين كُتبت الرسالة كرسالة واحدة لتُقرَأ كاملة كوحدة واحدة، لكنها عادة ما تُقسَّم بحيث يتم تناولها في عظات الآحاد على فترة تبلغ حوالي عدة أسابيع. لا خطب في هذا في حد ذاته، شريطة أن نكون مدركين للتغيُّر في ديناميكيات الرسالة. فربما قدم بولس رسالة الإنجيل في الجزء الأول من الرسالة، ثم استطرد ليذكر بعض التطبيقات الأخلاقيّة والرعويّة. وبالتالي، حين يتسنّى للواعظ أخيرًا تناول الجزء الأخير من الرسالة، ربما يكون قد مَرَّ أسبوعان أو أكثر منذ قُدّم شرح رسالة الإنجيل، وبهذا يسهُل فقدان الصلة ما بين رسالة الإنجيل والسلوك، والتي تبدو وثيقة للغاية في الرسالة نفسها. والنتيجة المترتبة على هذا هو أن التحريضات والوصايا لم تعد تُرى على أنها نابعة من بشارة نعمة الله في رسالة الإنجيل، بل على أنها مجرد أوامر وتعليمات تختص بالسلوك المسيحي، أي باعتبارها ناموسًا بحتًا.[3]

عادة ما تكون العلاقة بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون، أي العلاقة بين عمل المسيح المكتمل ودور المؤمنين، ظاهرة جليًا في النص. على سبيل المثال، كثيرًا ما أشار بولس إلى هذه العلاقة باستخدام كلمة "لذلك" أو باستخدام أداة أخرى تفيد معنى النتيجة. فإن أردنا، على سبيل المثال، أن نعظ سلسلة

---

[2] تميل الدراسات الموجَّهة أكاديميًّا بدرجة أكبر إلى اعتبار محاولة شخص واحد كتابة لاهوت للكتاب المقدس كاملًا مهمة ضخمة بما يزيد عن الحد. ويبدو أن ما يدفع بعض علماء اللاهوت إلى هذا هو الوعي بالتباينات الغامرة بين العهدين، وبالتالي يعتبرون المهمة مستحيلة. وأحد الاستثناءات على هذا هو مؤلَّف الكاتب بريفارد تشَيلدز.

Brevard Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments* (London: SCM, 1992).

كان الكتاب الإنجيليون أقل إحجامًا عن أداء هذه المهمة، لكنهم أيضًا مالوا إلى إصدار مؤلَّفات تخاطب بالأكثر القارئ غير الأكاديمي وغير المتخصص.

[3] سوف أتناول في الفصل الحادي عشر كيفيّة تشكيل نعمة الله لناموس العهد القديم.

عظات من رسالة فيلبي، يشكِّل نص العبد في فيلبي 2: 1–11 وحدة مميَّزة يمكن تقديمها في عظة واحدة، حيث يوجد شرح وافٍ لعمل المسيح الخلاصي لأجلنا. ثم ربما يقدَّم في الأحد التالي الجزء الآخر من الأصحاح، ليكن الأعداد من 12–18. ما أسهل علينا أن نتجاهل كلمة "إِذًا"، ونرى الوصايا والتحريضات في هذا النص على أنها مستقلة، وليست، كما يطرحها بولس، تطبيقات على نعمة الله في المسيح.[4] ربما يتمكّن شخص منتظم في الحضور، واسع الاطلاع إلى حد ما، أن يكتشف الرابطة. لكنَّ وافدًا جديدًا، أو شخصًا فاتته عظة الأحد الماضي، يمكن أن يتولد لديه الانطباع بأن جوهر المسيحيّة يدور بأكمله حول حفظ القواعد وتنفيذ القوانين.

أيضًا توجد قضايا أوسع نطاقًا بخصوص العلاقة بين المؤمن في العصر الحديث ومحتويات النص القديم. هل يمكن لقول جاء على لسان يسوع، على سبيل المثال، في العظة على الجبل، أن يكون له معنى مستمر ككلمة مباشرة موجَّهة للمؤمنين اليوم؟ ما هي القضايا التفسيريّة التي نواجهها في الأناجيل الأربعة، التي تروي حالة لم تعد موجودة، أي وجود يسوع في الجسد؟ أيضًا، كيف يمكن تطبيق المادة القصصيّة لسفر أعمال الرسل على حياة الكنيسة في العصر الحديث؟ فليس بالضرورة أن يشكِّل وصف لحدث يختص بالرسل أو بالكنيسة الأولى نمطًا لكل زمان. فإننا نقر بسهولة بوجود عناصر التوقف والفجوة بيننا وبين العهد القديم، لكننا لا نقر بهذه السهولة نفسها بوجود تلك العناصر بيننا وبين العهد الجديد.

كلُّنا مفسّرون:

الجميع لا بد أن يكونوا علماء في اللاهوت الكتابي

هناك بعض القضايا والمشكلات التي يواجهها الواعظ، شاء أم أبى، والتي لا يمكن تفاديها من خلال إصرار تبسيطي على وضوح الكتاب المقدس. فإن الواعظ هو مفسّر للكتاب المقدس، وهكذا أيضًا كل مؤمن يقرأ الكتاب المقدس، ويسعى إلى استيعاب تطبيقه على حياته اليوميّة. يلزمنا أن نكون على دراية جيدة ببعض المبادئ الأساسيّة النابعة من طبيعة الكتاب المقدس نفسها. ولكننا نقر أيضًا بأن فحصنا لطبيعة الكتاب المقدس يتضمن بعض الافتراضات الأساسيّة أو الافتراضات المسبقة التي ينبغي علينا تبنّيها. إنه لأمر حيوي أن نتذكر أن نقطة مرجعيتنا هي يسوع الناصري كما تشهد له الكلمة المقدسة. وتشكل الشهادة الرسوليّة له منهجيّة نقتاد بها في تناول الكتاب المقدس ككل. تستلزم منا هذه الشهادة تكوينًا واعيًا لمنهجيّة لاهوت كتابي في تناولنا لوحدة الكتاب المقدس وتنوعه.

---

[4] كما يقول المثل: "When we see a *therefore*, we should ask what it is there for" [حين نرى كلمة **لذلك**، ينبغي أن نسأل أنفسنا ما هو "ذلك"؟].

في هذه الدراسة، أتناول الموضوع على أساس بعض الافتراضات المسبقة التي تشكَّلت في البداية من خلال قبولي الإيمان في حداثتي في أثناء وجودي في خدمة إنجيليّة، ثم من خلال دراستي اللاهوتيّة في كلية لاهوت مور. وقد أجبرتني الدراسات العليا اللاهوتيّة التي حصلت عليها من جامعة كمبريدج، ومن كلية لاهوت يونيون بولاية فيرجينيا على الفحص المتمعن لافتراضاتي المسبقة وأسباب تمسكي بها. خضعت البعض من افتراضاتي القديمة بالفعل لقدر من التعديل، من جراء اكتسابي لما أظنه استيعابًا أفضل لرسالة الكتاب المقدس ككلٍّ. وقد وصلتُ، على كل حال، إلى قناعة بأن موقف المسيحيّة التاريخيّة التقليديّة هو الموقف الأكثر اتساقًا وتماسكًا، على الرغم من حاجته إلى بعض النضج.[5] ويسير موقفي في خطى موقف اللاهوت الإصلاحي والإنجيلي.[6] وبناء على هذا الأساس، أسعى إلى تكوين لاهوتي الكتابي كأداة تفسيريّة رئيسيّة لفهم معنى النص الكتابي، وكأداة شرحيّة تفسيريّة حيويّة في الوعظ. وفي حين أظن أنه من الأهمية بمكان أن أوضح افتراضاتي المسبقة، إلا أنني من خلال هذا لا أوحي بأن الموضوعات التي أثيرت في هذا الكتاب لا تلائم سوى من يتفقون مع جميع تفاصيل افتراضاتي المسبقة. رجائي أن يجد أي واعظ أو معلم، يرغب في شرح وتفسير الأسفار المقدسة باعتبارها كلمة الله، التشجيع في هذه الصفحات، كي يؤدي تلك المهمة الأكثر نبلًا وسموًا على الإطلاق.

---

[5] أثرت موضوع الافتراضات المسبقة في كتابي:

According to Plan: The Unfolding Revelation of God in the Bible (Leicester: IVP, 1991).

وأيضًا في:

"'Thus Says the Lord,' the Dogmatic Basis of Biblical Theology," in *God Who is Rich in Mercy: Essays Presented to Dr. D.B. Knox, ed. P.T. O'Brien and D.G. Peterson* (Homebush West, Sydney: Lancer, 1986).

كما تناول كارل. ف. هـ. هنري الموضوع ببراعة في كتابه:

Carl F. H. Henry, *Toward a Recovery of Christian Belief* (Wheaton: Crossway, 1990).

[6] وأتمنى بهذا أن أظل متسقًا ومتوائمًا مع موقف الإيمان المسيحي بوجود الله (Christian Theism).

الفصل الأول

لا شيء إلا المسيح وإيّاه مصلوبًا

معضلة الواعظ

لدى الوعّاظ الإنجيليّين أجندة وخطة عمل محددة. فإننا نبغي أن نكرز بالمسيح بأكثر الطرق الممكنة فاعليّة. نريد أن نرى الناس يقبلون إلى الإيمان، ويتأصّلون في الحياة الروحيّة على أثبت الأسس — كلمة الله. نريد أن نراهم يتقدّمون في فهمهم الروحي وفي التقوى، وأن نرى الكنائس تنمو، وتنضج، وتمد يد العون إلى العالم بالإنجيل، وبأعمال الرحمة. نبغي التأثير في مجتمعاتنا المحليّة عن طريق الكرازة وخدمات الرعاية. ونريد أيضًا أن نقوّي ونشدّد عائلاتنا، وننشئ أبناءنا في الإنجيل. وفي لُبِّ هذه الأجندة تكمن قناعة بأن الله قد كلّفنا بخدمة الوعظ وتعليم الكتاب المقدس كوسيلة رئيسيّة لتحقيق هذه الأهداف. يقف الوعّاظ الإنجيليّون في صف طويل ممتد من تقليد مبجَّل يرجع حتى إلى الرسل، وهو تقليد مركزيّة الكلمة الموعوظة في حياة الكنيسة المسيحيّة. نؤمن بأن الوعظ ليس مجرد بند فرعي في برنامج الكنيسة المحليّة، بل أنه يقع في لُبِّ ما يعنيه أن نكون شعب الله. ونعتبر عمل الوعظ هو الوسيلة الرئيسيّة التي يمكن بها لكنائس شعب الله أن تعبِّر عن خضوعها لكلمته. قطعًا ليست العظة التي تُقدَّم في خدمة العبادة في الكنيسة هي الوسيلة الوحيدة التي يمكن لكلمة الله أن تصلنا بها، بل إننا نشجع الناس على دراسة الكتاب المقدس في بيوتهم دراسة شخصيّة، وعلى حضور اجتماعات دراسة الكتاب المقدس في مجموعات صغيرة، بل وعلى تلقّيهم بعض التدريب الأكاديمي بدرجة أكبر في الكتاب المقدس وفي علم اللاهوت. لكن لا شيء من هذا، بقدر أهميته، ينبغي أن ينتقص من أولويّة الوعظ. سأتناول في الفصل الرابع موضوع الطبيعة الجوهريّة للوعظ.

ما الذي كان بولس يعنيه حين كتب هذه الكلمات في 1 كورنثوس 2: 2 "لأَنِّي لَمْ أَعْزِمْ أَنْ أَعْرِفَ شَيْئًا بَيْنَكُمْ إِلاَّ يَسُوعَ الْمَسِيحَ وَإِيَّاهُ مَصْلُوبًا"؟ بالتأكيد كتب بولس في جميع رسائله عن الكثير من الموضوعات الأخرى غير موت يسوع المسيح، لكن يبدو واضحًا أيضًا أن الموضوع الرئيسي لجميع كتاباته كان هو شخص يسوع وعمله. ولكنه كتب كذلك عن مسائل تختص بحياته الشخصيّة، وحياة إخوته من المؤمنين. يعد هذا النص الوارد في رسالة كورنثوس الأولى بالتحديد نقطة بداية جيدة يمكننا منها البدء في بحثنا ودراستنا، إذ فيه يجحد بولس منظور ورؤية الشخص الوثني، والفيلسوف، بل واليهودي الذي يحاول فهم الواقع بمعزل عن الحق الذي في المسيح. "وَلكِنَّنَا نَحْنُ نَكْرِزُ بِالْمَسِيحِ مَصْلُوبًا: لِلْيَهُودِ عَثْرَةً، وَلِلْيُونَانِيِّينَ جَهَالَةً! وَأَمَّا لِلْمَدْعُوِّينَ: يَهُودًا وَيُونَانِيِّينَ، فَبِالْمَسِيحِ قُوَّةِ اللهِ وَحِكْمَةِ اللهِ" (1 كورنثوس 1: 23–24). كان

السبب في مركزيّة المسيح هو لئلا يكون إيمان قارئيه "بِحِكْمَةِ النَّاسِ بَلْ بِقُوَّةِ اللهِ" (1 كورنثوس 2: 5). يعني هذا أن الوسيلة الوحيدة الملائمة للتجاوب مع قوة الله المُعلَنة وحكمته هي التركيز على شخص المسيح. وفي موضع آخر يُعرِّف بولس قوة الله بأنها هي نفسها المسيح وإنجيله.[7] سنحتاج، إذن، إلى التطرّق لاحقًا إلى هذا الموضوع في دراستنا لماهيّة الإنجيل.[8]

ليست المشكلة التي نواجهها كوعّاظ بالجديدة من نوعها. فعبر العصور، صارع الوعّاظ المسيحيّون مع قضية مركزيّة المسيح، وتأثير هذا على تناولنا لنص الكتاب المقدس. هذه المشكلة جليّة ومؤكَّدة في الوعظ من العهد القديم، ولكنها أيضًا، وعلى نحو أكثر دهاءً، موجودة في الوعظ من العهد الجديد. فإن لم يكن نص ما يدور بصورة مباشرة حول أحداث الإنجيل من حياة يسوع، وموته، وقيامته، فإلى أي مدى نكون إذن مجبَرين على صنع الرابطة؟ هل قد يرغب بولس منا حقًا أن نعظ عظات نختمها بالإدلاء بالملاحظات الساذجة نفسها بشأن موت يسوع عن خطايانا؟ وهل يستطيع العهد القديم أن يخاطبنا من داخله تلقائيًّا، دون أيّة محاولة متكلّفة من جانبنا لربطه بالإنجيل؟

لا شك أن الكثير من الوعّاظ المسيحيّين، في حقيقة الأمر، يعظون من العهد القديم عن الله في سفر المزامير، أو عن حياة الإيمان الظاهرة في شخص أو آخر من أبطال إسرائيل، دون ربط هذا بشخص المسيح وعمله. علاوة على ذلك، لا يتم تناول العهد القديم بمعزل عن العهد الجديد فقط في كتب اللاهوت الأكاديميّة أو في الدراسات الكتابيّة، بل إن الكثير من الكتب والأدلة الدراسيّة للدراسة الاستقرائية للكتاب المقدس مكتوبة بشكل خاص بغرض بنيان المؤمنين من العهد القديم، لكن دون أي محتوى مسيحي صريح. ويبدو أن العديد من العوامل تساهم في هذا، وبالأخص بين الكُتّاب الإنجيليّين. أولًا، هناك الافتراض الصحيح بأن العهد القديم هو نصٌ مسيحي، وأنه لا بد أن يُخصَّص لمنفعة الشعب المسيحي، بالرغم من الصعوبات التي يتطلّبها فعل هذا. ثانيًا، هناك الإقرار بأن أناس العهد القديم آمنوا بالإله نفسه الذي نعترف به نحن كمؤمنين. لكن يرافق هذين العاملين أيضًا الافتراض المشكوك فيه بأن دور أناس العهد القديم الرئيسي كان إمدادنا بأنماط ونماذج للإيمان والسلوك نتمثل بها، أو على النقيض، نتجنبها.

عادة ما يحدث إخفاق في التعرُّف على كيفيّة الربط بين أناس وأحداث العهد القديم وبيننا، نحن الذين مِن المفترض أننا أناس العهد الجديد. يؤدي هذا الإخفاق إلى بعض العيوب والنقائص الكبرى في الوعظ، من أهمّها الميل إلى تفسير أحداث العهد القديم أخلاقيًا، أو ببساطة إيجاد نماذج تقويّة للتمثّل بها. لكن، كما يقول إدموند كلوني:

---

[7] 1 كورنثوس 1: 17، 24؛ رومية 1: 16.

[8] انظر الفصل السادس والفصل السابع.

هذا الوعظ الذي يتجاهل تاريخ الإعلان (*Historia revelationis*)، والذي "يساوي مرارًا وتكرارًا بين إبراهيم وبيننا، وبين صراع موسى وصراعنا، وبين إنكار بطرس وخيانتنا، والذي يجري فقط تمثيليًّا، لا يقدم كلمة الله، ولا يسمح للكنيسة برؤية مجد عمل الله؛ لكنه فقط يعظ عن الإنسان الخاطئ، والمأمول، والمُفتدى، والتقي، لا عن يسوع المسيح".[9]

أيضًا أصاب كلوني في إشارته إلى وجوب أن نكون انتقائيّين للغاية في بحثنا عن نماذج نحذو حذوها في قديسي العهد القديم.[10] ففي النهاية، نعلم أن العهد القديم لطالما كان مصدر حرج للبعض بسبب عدم ارتقاء الكثير مما يُعتبَر أعمال تقوى وبر في إسرائيل القديمة ببساطة إلى معايير اليوم. يثير هذا الأمر القضية ذات الصلة المختصة بالمشكلات الأخلاقيّة في الكتاب المقدس. فإن العهد القديم مصدر للكثير من مثل هذه المشكلات الأخلاقيّة لمن يأخذونه على محمل الجد. فقد كان الموت والخراب، والذبح والنهب، أفعالًا معتادة في قصص امتلاك بني إسرائيل لأرض كنعان. ماذا نتعلم من مثل هذه المواقف؟ إن كانت قصة إيليا تعلِّمنا "أن نسلك قريبين من الرب" كما قال أحدهم ذات مرة، فما هو إذن تأثير إصدار إيليا أمرًا بذبح جميع أنبياء البعل على هذه العلاقة مع الله؟ نجح غالبيتنا في إيجاد طريقة ما للتملص من هذه المعضلات الأخلاقيّة التي أنشأها العهد القديم. من المُستبعَد أن يجد الإنجيلي راحةً من جراء افتراض الليبراليّة القديمة بكون العهد القديم يمثِّل شكلًا بدائيًّا، وبالتالي، دون المستوى، للديانة. لكن تظل المشكلة قائمة. ماذا يسعنا، على سبيل المثال، أن نقول بشأن لعنات المزمور المئة والسابع والثلاثين، التي تُصدِّق على سلوك من يمسك بأطفال بابل ويضرب بهم الصخرة؟[11]

---

[9] Edmund P. Clowney, *Preaching and Biblical Theology* (London: Tyndale Press, 1962; Grand Rapids: Eerdmans, 1961), p. 78, n. 9, quoting from Karl Dijk, *De Dienst der Prediking* (1955), p. 109.

[10] Clowney, *Preaching*, pp. 79–82.

[11] مزمور 137: 9. في الترجمة الموزونة [ترجمة إيقاعية للمزامير بحيث يمكن ترنيمها في الكنيسة] لمزمور 137، نجحت الكنيسة الإصلاحيّة المسيحيّة (Christian Reformed Church) في تخفيف حدة الآيات بجعلها مبنية للمجهول وغير شخصية بقدر أكبر:

God give you evil for reward,
Blest be the one who brings your fall,
Babylon great — your seed be smashed!
Vengeance shall come from God our Lord.
Psalter Hymnal (Grand Rapids: CRC Publications, 1987)

[ليجازك الرب شرًا
طوبى لمن يخربك
يا بابل العظيمة – ليُضرَب نسلك في الصخرة!
النقمة من الرب إلهنا].

وتعد الكتب الدراسيّة لدراسة الكتاب المقدس بالأسلوب الاستقرائي[12] مصدرًا رئيسيًّا للمشكلة، لا لوجود خطب ما في تطبيق هذا الأسلوب بحد ذاته على دراسة الكتاب المقدس، بل لعدم كفاية هذه المنهجيّة وحدها. فإن كلّفنا مجموعة من المؤمنين بقراءة مقطع ما من العهد القديم مقترنًا ببعض الأسئلة المُحدَّدة التي تهدف إلى جعلهم يتمعّنون في النص ليتسنّى لهم فهم ما يقوله، فإن هذا جيد إلى حد ما. لكن هذا الأسلوب إما أنه يفترض ويُسلِّم جزافًا بقدرة هؤلاء على رؤية الكيفيّة التي يلائم بها هذا المقطع فعليًّا وحدة الكتاب المقدس ككل، وبالتالي، ارتباط المقطع بالمسيح، أو أنه يتجاهل ضرورة فعل ذلك. كثيرون لن يجدوا في هذا مشكلة. فإن التوازيات بين شخصيّات العهد القديم وبيننا هي كل ما يحتاجه بعض القراء كي ينتابهم شعور عميق بأن هذه هي كلمة الله التي تخاطبهم اليوم. يتحتّم عليَّ أن أقول إنني أجد في هذا مشكلة حقيقيّة، لا لعدم اكتراثي بما لدى الكتاب المقدس ليقوله لنا، بل بالتحديد لأنني مكترث. السؤال اللاذع الذي أطرحه هنا هو إن كان الانتباه الغالب المولى لنماذج الإيمان وعدم الإيمان في الكتاب المقدس حقًا يسلّط الضوء على ما يريد الله في الأساس أن يقوله لنا.

يمكنني أن أوضح هذه الفكرة من خلال جانب من جوانب التعليم الكتابي أكثر سهولة. من الواضح أن العهد الجديد يُظهر لنا أن شخص يسوع المسيح جدير بأن نتمثّل به. بل في حقيقة الأمر، يعد التمثّل بالمسيح بعدًا هامًا من أبعاد التعليم عن وجود التلميذ المسيحي. ومع ذلك، يدرك غالبيّة المؤمنين أن التمثّل بالمسيح ليس هو محور تعليم العهد الجديد. فإننا نخلُص ونتغيّر إلى صورة المسيح لا بجهودنا التي نبذلها في التمثُّل به. تختزل فكرة كهذه الإنجيل إلى جَهد أخلاقي. لكننا نُقر بأن الإنجيل يخبرنا بعمل المسيح الفريد تمامًا، من جهة كل من حياته وموته، وأننا به نخلص بالإيمان. لا يمكننا أن نتمثّل بحدث الإنجيل أو أن نحياه كما هو، فقط يمكننا أن نؤمن به. لا يسعنا أن نشق طريقنا إلى السماء بالمسعى الأخلاقي، بل فقط بالاتكال على عمل المسيح المكتمل لأجلنا. كذلك، لا يمكننا أن ندعو آخرين إلى أن يعيشوا الإنجيل أو يعملوه، بل يتحتّم علينا أن ننادي بالرسالة عما فعله الله لأجلهم في المسيح. فإننا نحذو حذو العهد الجديد في دعوة البشر إلى السلوك بمقتضى نتائج الإنجيل وتطبيقاته، لكن لا يمكننا أن نحثهم على أن يحيوا الإنجيل فعليًّا، فهذا هو عمل المسيح الفريد. هذا التمييز بين الإنجيل وثماره في حياتنا هو أمر حيوي للغاية. فإن كنا نرفض أفكار المسيحيّة الليبراليّة، التي اختزلت عمل يسوع إلى نموذج أخلاقي، فإن نتائج هذا ينبغي أن تمتد إلى الكيفيّة التي نتناول بها الكتاب المقدس. يبدو واضحًا من العهد الجديد أن النموذج الأخلاقي للمسيح هو أمر ثانوي بالنسبة لعمله الأساسي والفريد لأجلنا، ومعتمدًا عليه. ومع ذلك،

---

[12] أشير بهذا إلى العديد من سلاسل الدراسة المتاحة، التي تستخدم الأسلوب الاستقرائي (أي الانتقال من النص إلى تطبيق عام). يُقرَأ جزء من النص، ويتم تناوله من جهة المعلومات المحدَّدة التي يستطيع أن يقدمها. ثم بعد هذا تُعمَّم التطبيقات على القارئ وعلى جميع المؤمنين. وكثيرًا ما تكون المنهجيّة هي طرح بعض الأسئلة التي يُقصَد بها جعل القارئ يفكر بشكل تحليلي في المقطع الذي قرأه من النص الكتابي.

لا يبدو هذا واضحًا للكثيرين حين يتعلّق الأمر بالعهد القديم. تُختزَل رسالة العهد القديم بسهولة زائدة عن الحد إلى التمثّل بالنموذج التقوي وتجنب النموذج الآثم. يثير هذا أسئلة كثيرة حول طبيعة وحدة الكتاب المقدس، والعلاقة بين العهدين. وسيتحتّم علينا أن نتطرّق لاحقًا إلى هذه الأسئلة.

مركزيّة الإنجيل

تتعلّق الرسالة المركزيّة للعهد الجديد بالله المتجسد، يسوع الناصري، الذي فعل نيابة عنا ما لم نكن نستطيع أن نفعله بأنفسنا، كي يعيدنا، نحن الضالين الهالكين، إلى الله ثانية. يعجُّ الكتاب المقدس بأكمله بهذا الوعي بالمبادرة الإلهيّة في الخلاص. ففي العهد القديم، لم تكن خطية آدم وحواء، التي جلبت عليهما دينونة الله، هي نهاية القصة، بل كانت في جعبة الله خطة رحمة ونعمة. وتدور قصتا نوح وإبراهيم في طلاقة وفصاحة حول عمل الله السيادي الذي عمله لردِّ بشر متمردين عن حافة الهلاك. وقد كان العهد الذي قطعه الله مع شعب مختار هو في المقام الأول عهد نعمة. اختار الله شعبه، وقطع لهم وعودًا هامة وكبرى، وعمل بنفسه كي يتمّم هذه الوعود. لم يُعطى بنو إسرائيل قواعد السلوك في ناموس سيناء إلا بعد العمل الفدائي العظيم الذي تم بالخروج من أرض مصر: "أَنَا الرَّبُّ إِلهُكَ الَّذِي أَخْرَجَكَ مِنْ أَرْضِ مِصْرَ مِنْ بَيْتِ الْعُبُودِيَّةِ" (خروج 20: 2). فقد كانوا آنذاك شعبه بالفعل من خلال ما فعله لهم في الماضي. لم يكن بإمكانهم أن يُخلِّصوا أنفسهم من أرض مصر ومن عبوديتهم لآلهة غريبة؛ لم يكن بإمكانهم سوى أن يقفوا وينظروا خلاص الرب الذي يصنعه لهم (خروج 14: 13–14). ثم، إذ خلصوا بالنعمة، التصقوا بإلههم في عهد سيناء. تُوجهنا أوَّلية النعمة هذه، العاملة والسارية طوال العهد القديم، إلى مركزيّة وأوَّليّة إنجيل النعمة في العهد الجديد.

تعد طبيعة العلاقة بين الخلاص المُعلَن في العهد القديم، وإنجيل يسوع المسيح شيئًا نناضل ونكد كي نفهمه بناءً على لاهوتنا الكتابي. ليست هذه بالمهمة السهلة، وكم يسهل إهمالها أو تجاهلها لصالح منهجيّة أخلاقيّة وأكثر سذاجة في تناول معنى العهد القديم بالنسبة لنا. فإن المنهجيّة المسيحيّة والكتابيّة المتّسقة هي أن نبدأ من العهد الجديد، وبالأخص، من الإنجيل.

أولًا، يُعد الإنجيل مركزيًّا في فكرنا من جهة اختباريّة. فمن خلال الإنجيل، يتسنّى لنا الإقرار بربوبيّة المسيح، وباحتياجنا، وبنعمته التي تخلّص كل من يؤمن به. ربما كنا، قبيل إيماننا بالإنجيل، نعلم الكثير من المعلومات بشأن محتويات الكتاب المقدس، بل وربما كنا نتبنى بإخلاص أفكارًا دينيّة. إلا أن الإنجيل هو وسيلتنا لفهم الحق عن الله، بل وإن الرسالة التي تدور حول المسيح هي نقطة التحوّل. فإن التغيير والرجوع إلى الله، سواء كان تدريجيًّا أو فجائيًّا، هو تحوّل عن رؤية والتزام شخصي يكون فيهم أنفسنا هي في المركز. فبالنسبة للذهن العلماني اللا ديني، يعد التغيير هو المرحلة التي عندها تتوقف جميع الحقائق في هذا الكون الذي نعيش فيه عن احتشادها ضد إله الكتاب المقدس، كي تصير شاهدة لكونه حقيقة

واقعة. إن الإنجيل هو نقطة بداية حياتنا الأبدية مع الله، وهو وسيلة تصالحنا معه، وامتلاكنا اليقين في قبول الله لنا، وفي هبة الحياة الأبديّة. وهو الوسيلة التي بها نُولد ثانية، ونختبر سكنى الله الروح القدس.[13]

ثانيًا، يعد الإنجيل مركزيًّا من جهة لاهوتيّة. وعلى الرغم من أننا تطرقنا إلى هذا الموضوع من قبل، إلا أننا لا ينبغي أن ننسى قط أنه، في كلا العهدين، كان الأساس لما يُدعى شعب الله لعمله هو دائمًا ما قد تم بالفعل. يقدم العهد الجديد يسوع باعتباره ذاك الذي يتمّم وعود الله، بتحقيقه خلاص الجنس البشري، الذي لولا هذا لظل بعيدًا عن متناول أيدينا. ففي مقابل خلفيّة تعقيد التاريخ، والتوقعات النبويّة للعهد القديم، يعلن يسوع أنه هدف جميع مقاصد الله ووعوده. ففي حين يصف العهد القديم غاية عمل الله من حيث بقية من الشعب المختار، وأرض الموعد، والهيكل، والمَلك الداودي، ومجموعة كبيرة من الصور والاستعارات، يُصرِّح العهد الجديد ببساطة بأن موت يسوع وقيامته يتمّمان هذا كلَّه. فإن أعمال الله المعجزيّة، التي فسرتها كلمته النبويّة، والتي بها أعلن طبيعته، يُصرَّح من خلال كلمات يسوع ورسله بكونها أشياء تحضيريّة استباقيّة لشخص يسوع وعمله. فإن الإله الذي يعمل في العهد القديم هو نفسه الإله الذي يصير جسدًا في العهد الجديد، كيما يتمم عمل الفداء النهائي في العالم.

وفي لُب هذا العمل الخلاصي، لا تكمن تعاليم يسوع الأخلاقيّة، بل حياته وموته اللذان اتسما بالطاعة، بالإضافة إلى قيامته المجيدة، وصعوده عن يمين الله في الأعالي. وعلى نحو ملحوظ، تُصوَّر القيامة على أنها هي الحدث الذي يشمل بداخله جميع الموضوعات والأفكار اللاهوتيّة للعهد القديم، ويتممها. ليس هذا بمثابة تشويه لأهمية البعد الأخلاقي بأي حال من الأحوال. بل يبيّن لنا الكتاب المقدس أن الله إله عادل وحقاني، وأن الحرية التي لنا في المسيح ليست استباحة وخروجًا عن القوانين. لكن الأمر هو مسألة منظور، كما سأذكر بعدة طرق في هذه الدراسة. في أحيان كثيرة تنشأ تشوهات المسيحيّة لا من خلال إدخال عناصر غريبة تمامًا عليها بل من خلال إخراج عناصر معينة هي كتابية بجلاءٍ خارج منظورها الصحيح. تخرج أخلاقيّات الكتاب المقدس عن منظورها الصحيح حين تُعطى مكاناً حصريًّا دون نعمة الله، أو متقدمًا على نعمة الله. بكلمات أخرى، دائمًا ما تسبق عطية الله المهمة التي نُكلَّف بها، بأن نسلك بالتقوى في حياتنا، وهي دائمًا أساس لها.

الوعظ واللاهوت الكتابي

في غضون كتابتي لهذا الكتاب، استعنت بقدر ضخم وعلى نطاق واسع من الكتب عن الوعظ. وبفحص تاريخ الوعظ، سيتبيّن لنا أن طبيعته قد خضعت للكثير من التغييرات. فقد تعرضت مكانة العظة

---

[13] ليس هذا هو المكان المناسب لمناقشة أيهما يأتي أولًا، الإيمان أم التجديد. ويساورني شك في أن بعض الحُجج بشأن هذا الأمر هي في غير محلها. فصحيح أن الخاطئ، إذ هو ميت في الذنوب والخطايا، لا يمكنه من ذاته قبول الإيمان بالإنجيل بدون نعمة الروح القدس. وصحيح أيضًا أن العهد الجديد يعلِّم بأن الكلمة والروح القدس متلازمان.

وطبيعتها، من آن لآخر، لهجوم من مختلف الجهات، وبمختلف الطرق. غالبية الوعّاظ اليوم سيتسنّى لهم الولوج إلى الكتابات المعاصرة، لكن قليلين منهم لديهم الميل أو الموارد اللازمة لدراسة تطوّر الوعظ عبر القرون. وكإنجيليّين، ربما نعرف بعض الشيء عن الوعظ الرسولي، مستمَدًا من العهد الجديد. ولكن عدا ذلك، وما لم نكن مهتمين بصورة خاصة بعلم الآبائيات، أو بوعظ العصور الوسطى، أو أية فترة تاريخيّة أخرى، فإننا على الأرجح سنحصر قراءتنا وفهمنا في البعض من المساهمات الكثيرة من الكتابات المتاحة في عصرنا. لكن انطباعي الشخصي عن الكتابات المعاصرة هو أنها تولي الأهمية الغالبة لشئون التواصل الفعّال، ووسائل إعداد العظة، أما القضايا الأخرى المتعلقة بطبيعة الكتاب المقدس، التي تمدنا بمبادئ التفسير والتطبيق، فهي ليست بارزة وظاهرة بقدر الأشياء الأخرى.

وفي هذا بالتحديد يكمن تميُّز اللاهوت الكتابي وتبرز أهميته. فإن الكثير من الكتابات عن الوعظ إما أنها تتجاهل اللاهوت الكتابي تمامًا، أو تشير إليه إشارات عابرة. توضَع افتراضات بشأن تطبيق نتائج عمليّة متأنية لاستخراج المعنى، لكن لا يتم دائمًا تناول مبادئ الربط بين النص القديم والمستمعين المعاصرين بهذا الوضوح نفسه. وحين أؤكد على كون اللاهوت الكتابي هو الوسيلة الناجحة لفعل هذا، لستُ بهذا أسعى إلى إقحام موضوعي المفضَّل على الأمر، أو إلى الإدلاء بتصريح جديد براق لم يفكر فيه أحد من قبل قط. كل ما أقوله هو أن الكيفيّة التي يعرض بها الكتاب المقدس رسالته، التي تصل إلى أوجها في شخص يسوع الناصري وعمله، هي نفسها تمدنا بالمبادئ التي نحتاجها. ليس اللاهوت الكتابي سوى السماح للكتاب المقدس ككل بالتكلّم، لا أكثر ولا أقل من هذا، بصفته الكلمة الواحدة للإله الواحد عن الطريقة الواحدة للخلاص.

في الصفحات التالية، سأتناول بعض الأسئلة وثيقة الصلة بالموضوع، والتي قد يطرحها أي واعظ إنجيلي، بشأن الافتراضات التي نضعها، والمنهجيّة التي نستخدمها، والتطبيقات التي يمكننا استخلاصها في أثناء إعدادنا للعظات التفسيريّة. وبهذه الوسيلة، أرجو أن أوضّح دور اللاهوت الكتابي، لا كشيء إضافي اختياري، بل كلب عمليّة نقل كلمة الله إلى المستمع المعاصر. يتناول الجزء الأخير من الكتاب موضوع تطبيق اللاهوت الكتابي على القوالب الأدبية المختلفة، أو على أنواع خاصة من الكتابات تشكّل معًا التنوع المذهل بداخل وحدة الكتاب المقدس

الجزء الأول

أسئلة أساسيّة نطرحها

حول الوعظ والكتاب المقدس

الفصل الثاني

ما هو الكتاب المقدس؟

الإنجيليّون هم شعب الكتاب المقدس

انتشرت الكثير من الكتابات حول ما يميِّز الإنجيليّين عن غيرهم، حتى صار مصطلح "إنجيلي" مطاطيًا إلى حد ما، ويصعب تعريفه. لكن حري بنا أن نحاول ذلك. وسأفترض هنا أن خلاصة التعريف هي كالآتي: الإنجيلي هو ذلك الشخص الذي يظل محتفظًا بتمسّكه بقناعاته بشأن السلطة المطلَقة للكتاب المقدس باعتباره كلمة الله المكتوبة. أيضًا يمكننا تعريف الإنجيلي بذكر خصائص ترتبط ببعض التأكيدات: يُقدِّر الإنجيلي قيمة تقاليد الكنيسة، لكنه يُخضعها للكتاب المقدس. يؤمن الإنجيلي بهبة المنطق والعقل البشري لكنه يدرك في الوقت ذاته أنها خاضعة للحق المطلق الذي أعلنه الله، ذاك الذي وحده يحدد الشيء المعقول والمنطقي. يؤمن الإنجيلي بعمل الروح القدس بالنعمة داخل المؤمن، لكنه يؤكّد على أنه لا يعمل بمعزل عن كلمة الكتاب المقدس، أو ضدها. وهكذا، يشجب الإنجيلي المعتقد واسع الانتشار الذي مفاده أن المؤمنين خاضعون لسلطة ثلاثيّة: الكتاب المقدس، والتقليد، والعقل. هذا المعتقد مرفوض لأنه غير قابل للتنفيذ، بقدر عدم واقعيته. علاوة على ذلك، هو معتقد مُضلِّل لأنه يفترض التساوي بين هذه السلطات الثلاثة. لكن فور وقوع أي تصادم بين أي من هذه السلطات، يتحتم أن تسود سلطة واحدة على الجميع. فبمجرد قبولنا لسلطة الكتاب المقدس العليا، لا تصير أهمية التقليد والعقل محل شك. يمكننا رؤية أهمية التقليد لدى الإنجيليّين من خلال استراتيجيّة المصلحين الذين وصفوا موقفهم باستمرار بأنه هو الموقف الكاثوليكي (الجامع) بحق، المشهود له من قبل آباء الكنيسة. يعتبر المذهب الإنجيلي نفسه، على الرغم من ظهور الحركة بشكل مميَّز وظاهر في أزمنة حديثة نسبيًا، أنه هو المسيحيّة الأصيلة، والتاريخيّة، ومن هذا المنطلق، التقليديّة.

بالطبع يعني اسم "إنجيلي" رجل الإنجيل. وإذ يتحصّن أي شخص ينتمي إلى أي معتقد ويزعم كونه مسيحيًا مؤمنًا في غالبيّة الأحيان في هذا الزعم بالكتاب المقدس وبالإنجيل، فإننا لا بد وأن نكون أكثر تحديدًا. يلزم إذن تعريف الإنجيل من حيث محتواه وتطبيقاته، ويلزم تسليط الضوء على الكتاب المقدس من حيث طبيعته وسلطانه. عادة ما تناول الإنجيليّون هذا الموضوع الأخير من خلال الجزم بوعيهم بسلطان الكتاب المقدس من حيث وحيه، وعصمته، وتنزهه عن الخطأ. لستُ أقترح الخوض في ذلك الحديث هنا سوى كي أؤكد إدراكي جيدًا بأن جميع هذه الخصائص تنبع من طبيعة الإنجيل ومن علاقة الكتاب المقدس بيسوع المسيح، ولا يمكن فهمها فهمًا سليمًا سوى في ضوء ذلك.

حين ندعو أنفسنا باسم "إنجيلي"، فهذا لا يعني بالضرورة أننا نفهم دائمًا تطبيقات هذا الاسم، أو أننا متّسقون من جهة تنفيذنا لهذه التطبيقات في حياتنا أو في وعظنا. يمكن لفهمنا في المقابل أن يكون هلاميًا وسلبيًّا في الأساس. يحمل هذا في طياته الخطر الدائم للفريسية: "اللهم أشكرك أني لست مثل هؤلاء الكاثوليكيّين، والليبراليّين، والكاريزماتيّين؛ أقرأ كتابي المقدس يوميًّا، ولا أقبل سوى سلطة الكتاب المقدس". يمكن للقناعة أيضًا أن تكون شيئًا من قبيل "الشعور بالرضا"، الذي يربط بصورة ما الاختبار الروحي ببعض القناعات الغامضة عن كون الكتاب المقدس هو السلطة التي تضفي على هذا الاختبار شرعيته وتوثقه. يكمن الخطر هنا في أنه طالما كان ما نفعله يُشعرنا بالرضا عن أنفسنا، فإننا نَقنَع بقبول أنه كتابي دون فحص الأسفار المقدسة بالضرورة لنرى إن كان الأمر هكذا حقًا. ربما يرجع هذا الشعور بالراحة والرضا إلى مجرد دفء داخلي غير محدَّد المعالم، أو إلى إقرار المحيطين بنا بنجاح استراتيجيّاتنا في الخدمة. يتوافد الناس إلى اجتماعاتنا، ويعبِّر كثيرون منهم عن مقدار المساعدة التي قدمها لهم التعليم، وأشياء من هذا القبيل. لا أريد أن أكون منتقدًا للإخوة الإنجيليّين، لكن يجدر بي القول إنه أحيانًا ما توجد القليل من الأمور المشتركة بين مجموعات مختلفة أو أفراد مختلفين يدَّعون حملهم لهذا الاسم. من السهل أن ندَّعي كوننا كتابيّين، لكن الأصعب من هذا هو أن نترجم هذا في الكيفيّة التي نقرأ بها الكتاب المقدس، ونشكِّل بها أفكارنا، وحياتنا، وخدماتنا. علينا جميعًا أن ننتبه جيدًا، وأن نكون يقظين بالصلاة في مساعينا كي نكون كتابيّين.

إن كنا نحن الإنجيليّون شعب الكتاب المقدس، فإننا لا بد إذن أن نجتهد لتطبيق فهمنا لرسالة الكتاب المقدس ولتأثيراته على نظرتنا إلى العالم، وعلى الكيفيّة التي نسعى بها للحياة فيه كشعب الله. ليس الغرض الرئيسي من هذا الفصل هو تعريف المذهب الإنجيلي، بقدر ما هو محاولة لفهم ما يتضمنه المعتقد الإنجيلي فيما يخص طبيعة الكتاب المقدس. نحتاج كوعّاظ إنجيليّين أن نبذل قصارى جهدنا كي نضمن أن تكون طبيعة وعظنا كتابيّة بحق. فإن استخدام نصوص الكتاب المقدس، أو التركيز على الشخصيات الكتابيّة، أو استخدام الشعارات البالية التي نؤكد كونها كتابية لا يضمن في حد ذاته كون وعظنا كتابيًّا بحق. رجائي أن تساعدنا هذه الدراسة لتطبيق اللاهوت الكتابي على الوعظ على أن نكون كتابيّين بدرجة أكبر في وعظنا.

الكتاب المقدس هو كلمة الإله الواحد

أحد الافتراضات الأساسيّة في النظرة الإنجيليّة للكتاب المقدس هو أنه يوجد إله واحد، أعلن عن ذاته لنا من خلال كلمته. هنا ينصب تركيزنا على السلطان الفائق لله، إذ هو وحده الله. هذا الإله الواحد ثابت ومتسق في طبيعته، وفي مناصرته للحق الذي هو كاتبه ومصدره. لا مجال في الإيمان الإنجيلي للنسبيّة لأن الله هو وحده الله. لا يوجد سيناريو آخر يمكنه أن يعلل طبيعة الرسالة الكتابيّة غير هذا. علاوة على ذلك، يتضمن هذا السيناريو سلطان الله باعتباره مصدر وخالق كل شيء. الشيء الوحيد الذي يجعل

الحق نسبيًّا هو حجزنا الأثيم له. لسنا هنا بصدد افتراض أننا، لو كنا بلا خطية، لأمكننا فهم الحق كله. لكن لا بد أن نؤكد على أن الله خلقنا قادرين على اكتساب المعرفة؛ إن لم تكن معرفة تامة وكاملة، فهي إذن حقيقيّة.[14]

ينبغي أن نُذكِّر أنفسنا أيضًا ببعض جوانب التعليم الكتابي وثيقة الصلة بهذا. فقد خلق الإله الواحد كل شيء، ويظهر برهان وجوده وكينونته في كل مكان في الخليقة. خُلق الجنس البشري على صورة الله، وبالتالي بمعرفة بأن كل جزء من الخليقة يشهد عن وجود الخالق وعن قوته وسلطانه. لكن تمرَّد الجنس البشري على خالقه، وحجز معرفة الحق. إلا أن الله في محبته ورحمته عمل كي يفتدي شعبًا لنفسه. فإن الكلمة الموجَّهة إلى العالم الآن هي كلمة فداء، تتأكد أصالتها وموثوقيتها من خلال روح الله، حين ينزع عنا روحنا المتمردة، واهبًا إيّانا قلب إيمان.

إن الله واحد، وتشمل خطته للخلاص كل الجنس البشري. لا مجال هنا لتلك النسبيّة التي تضع جميع الآلهة والأديان على المستوى نفسه. تستبعد طبيعة الله الفريدة هذا الأمر، إذ هو قدوس وكامل على نحو ليست الآلهة الأخرى المزعومة عليه. لا تلائم خطة الله للخلاص المُعلَنة في الكتاب المقدس سوى إلهًا هو وحده الله؛ وهي خطة شاملة وعامة تعكس كلًا من وحدانيّة الله وتفرّده. وإن الواعظ الذي لا يتحلى بالثقة في هذه التعاليم لا يمكنه أن يعظ بحسب الكتاب المقدس. فأمام رفض فكر ما بعد الحداثة للمطلَقات، وأمام النسبيّة السائدة، لا بد أن نتحلّى بالجرأة كي نؤكد على وحدانيّة الله، وعلى الطبيعة المطلَقة لسلطانه. فإن الحق مطلَق ومتماسك لأنه حق إله مطلق ومتماسك. وليس فكر ما بعد الحداثة والنسبيّة الشائعة سوى مظاهر لإلحاد أيدولوجي ينبغي مقاومته. وأقصى صورة للنسبيّة هي النظرية التي مفادها أن الكون قد جاء بمحض الصدفة لا بتصميم خالقٍ. في كون كهذا، لا تعد معرفتنا، أو اعتقادنا بأننا نعرف، سوى حدثًا عرضيًّا يقع بمحض الصدفة. في المقابل، يصدِّق الوعظ الإنجيلي على المنظور العام للإيمان المسيحي بوجود إله (Christian Theism). فإننا نقر بأن الكون هو خليقة إله واحد، وأن له هدف، ونظام، وترتيب. فقط الخطية، ودينونة الله المترتبة عليها، هما ما يربكان ويشوهان هذا الترتيب.

الكتاب المقدس هو <u>الكلمة الواحدة</u> من الله

تناولنا فيما سبق وحدانيّة الله وتفرّده باعتبارهما أساس وقاعدة فهمنا للسلطان. يحوي الكتاب المقدس بعض الصور البلاغيّة والاستعارات التي يمكننا بها التأكيد على الفكرة، وبالأخص صورة الفخاري والخزف.[15]

---

[14] تعد هذه التفرقة بين المعرفة التامة والشاملة والمعرفة الحقيقيّة سمة مميزة لنظرية المعرفة للإيمان المسيحي بوجود الله كما وضعها كورنيليوس فان تيل. وأحد تطبيقات هذه النظرية هو أننا لن نعرف كل شيء في السماء، إذ أن الله وحده هو من لديه ذلك النوع الشامل والتام للمعرفة.

[15] إشعياء 29: 16؛ 41: 25؛ 45: 9؛ 64: 8؛ إرميا 18: 6، 11؛ رومية 9: 21.

تحمل فكرة الصانع أو الخالق نفسها (author) في طياتها، ككلمة مشتقة منها، لغويًّا وفعليًّا، فكرة السلطان (authority). فإن الخالق الأسمى، الذي خلق كل شيء، يملك السلطان كي يتسلّط على كل شيء. وحين نتقدم لفحص كلمة هذا الإله الواحد، ندرك الأهمية التي حظيت بها في الخلق وفي الفداء. لماذا تشدِّد قصة الخلق في سفر التكوين على قول الله: "قَالَ... لِيَكُنْ... فَكَانَ"؟ ألم يكن بوسع الله (مجازًا) أن يطرقع أصابعه فيخلق، أو ببساطة أن يفكر في فكرة الخلق فتحدُث؟ هل نحن هنا بصدد قصة تجسيميّة تشخيصيّة بدائية ترى الله وكأنه إنسان، وتنقل أسلوبًا بشريًّا في التصرف إلى الحدث؟ لا يمكن! فإننا أنا وأنت لا نخلق الأشياء بقولنا: "ليكن"، بل بالأحرى ربما نقول: "أعتقد أنني سأصنع مقعدًا (أو بعض الكعك)"، لكننا بعد هذا نتحرك، ونصنع الشيء مستخدمين أيدينا وأدواتنا كي نشكِّل مواد خام موجودة بالفعل. ليست قصة الخليقة بقصة تجسيميّة تشخيصيّة، بل هي قصة فريدة بصورة مطلقة. يقول الله كلمة، فيأتي الكون ككل، وكل ما فيه أيضًا، إلى حيز الوجود. الكل من العدم. لا مواد خام، ولا أدوات. فقط الله وكلمته القديرة. تصير هذه الكلمة نفسها مركزيّة في فهمنا للوعظ، وسنتناولها مرة ثانية حين ننظر إلى طبيعة الوعظ.

تتبع وحدانيّة كلمة الله من وحدانيّة الله. يوجد من يصرِّحون بأن المسيحيّة هي ظاهرة غربيّة ثقافيّة، وهو تصريح غريب في ضوء الأصول الشرقيّة للمسيحيّة. يتم اعتبار المسيحيّة غربيّة لأن مسيحيّين غربيّين هم على الأغلب من أدخلوا الإيمان المسيحي إلى أفريقيا، وآسيا، وإلى الأمريكتين. في بعض الأحيان أساء هؤلاء فعل هذا للغاية، أو فعلوه دون مراعاة، مولِّدين الانطباع بأن المسيحيّة والحضارة الغربيّة شيء واحد. لا بد لنا أن نقول إن المسيحيّة كانت حقًّا عاملًا مؤثرًا في تشكيل الحضارة الغربيّة، لكن كانت هناك عوامل أخرى كثيرة تكمن وراء التطوّرات الثقافيّة الغربيّة، تمت بصلة ضعيفة أو لا تمت بصلة على الإطلاق للمسيحيّة. تضمنت هذه العوامل الأمبرياليّة الفاسدة للكنيسة والدولة، بالإضافة إلى العلمانيّة التي نشأت عن فكر التنوير.

شهد عالم ما بعد الاستعمار (postcolonial world)[16] انتعاشًا للانتماء العرقي (ethnicity) المميَّز والواعي، وخاصة بين الشعوب الأصليّة للدول المستعمَرة سابقًا. كان أحد النتائج التي ترتبت على هذا هو تواجُد العديد من المحفزات على النسبيّة (relativism) والتوفيقيّة بين الأديان والمعتقدات الروحيّة (syncretism)، التي تتحدّى تفرّد الإنجيل، وتفرّد تعليم الكتاب المقدس. لا يمكن لمثل هذه التحركات أن يُكتَب لها النجاح إلا في حالة عدم السماح للكتاب المقدس بالتكلّم بسلطانه الموثَّق ذاتيًّا باعتباره كلمة الله. سرعان ما تتطوّر هذه النسبيّة الثقافيّة إلى نسبيّة أيدولوجيّة ولاهوتيّة. وكمثال على هذا، في فيلم وثائقي عن المسيحيّين الأصليّين في دولة كندا، عبَّرت سيدة قبليّة من أصل أمريكي، كانت أيضًا راهبة كاثوليكيّة تتبع

[16] المترجم: التوسع الإمبريالي لأوروبا في باقي أنحاء العالم مع الامتداد إلى التعاملات الاجتماعيّة والتعليميّة والاقتصاديّة والسياسيّة والحضاريّة بشكل عام.

كنيسة روما، تعبيرًا تامًا عن النسبيّة التي أباحها المَجمع الفاتيكاني الثاني، حين دافعت عن المزج التوفيقي بين "عبادات السكان الأصليّين، والممارسات الدينيّة القديمة" وبين الكاثوليكيّة. وأوضحت أنه لو كان يسوع قد وُلد منهم (أمريكي الأصل)، لا من اليهود، لاختلفت المسيحيّة تمامًا. في هذا التصريح نجد افتقارًا تامًا إلى الوعي بسيادة الله في إتمام الخلاص في التاريخ. بالطبع لم يُترَك هنا مجال للصورة الكتابيّة بشأن الكيفيّة التي بها سيجمع الله أناسًا من جميع الأمم ليدخلهم إلى البركة كما وعد إبراهيم. فقد وُضع روح المسيح، اليهودي، والأرواح التي عبدها الأمريكيّون القبليّون الأصليّون ما قبل المسيحيّة على قدم المساواة.

كما تعرضت وحدة الكتاب المقدس للهجوم منذ رفض حركة التنوير في القرن الثامن عشر فكرة أن تكون لله، إن وُجد كائن كهذا على الإطلاق، أية صلة بتكوين الكتاب المقدس. وبالتالي، تم التأكيد على وجوب التعامل مع الكتاب المقدس كأي كتاب آخر أعدّه وأصدره بشر. أيضًا غيَّر النقد التاريخي من فهم الناس لوحدة الكتاب المقدس تغييرًا جذريًّا. وباستبعاد فكرة الكاتب الواحد، ذابت الوحدة، تاركة إيّانا أمام مجموعة من الوثائق المتفرّقة والمتفاوتة، مرتبطة ببعضها البعض أيدولوجيًّا ارتباطًا هشًّا ومرتخيًا. بالطبع لست أقترح هنا رفض جميع المنهجيّات النقديّة واكتشافاتها من أساسها دون أدنى تردد، إذ يُذكِّرنا تجسّد يسوع بأن كلمة الله هي كلمة إلهيّة وأيضًا بشريّة. فإن النقد الكتابي، حين يجري بشكل سليم، يصير مهمة لاهوتيّة تسعى إلى فهم العلاقة بين العنصر الإلهي والعنصر البشري في كلمة الكتاب المقدس. لا تكمن المشكلة في الدراسة النقديّة، بل في الافتراضات المسبقة غير الكتابيّة والإنسانية[17] التي تُطبَّق في القدر الكبير جدًا من الفحص النقدي للنص.[18]

وأحد المهام التي يتحتّم علينا القيام بها هي مقاومة الهجمات المتعمَّدة التي يشنّها النقد الإنساني على وحدة الكتاب المقدس. لكن، بالإضافة إلى ذلك، لا بد أن نقر أيضًا بأن هذه الوحدة قد عانت بطبيعة الحال في الوسط الإنجيلي. يظهر هذا بأكثر وضوح في الكيفيّة التي يعظ بها الكثير من الإنجيليّين من الكتاب المقدس. تُنتزَع النصوص من قرائنها؛ وتُنسَب لها تطبيقات دون تقديم الاهتمام الواجب لما يسعى كاتب النص الكتابي، الذي هو في النهاية الروح القدس، إلى قوله من خلال النص. وصار الوعظ الذي مركزه المشكلة، والوعظ الموضوعي، هو الشيء المعتاد. وتتعامل دراسات الشخصيّات الكتابيّة مع أبطال وبطلات الكتاب المقدس باعتبارهم نماذج منفصلة للكيفيّة التي ينبغي أن نسلك بها. وهكذا يحتاج منا القول

---

[17] المترجم: أي بحسب المذهب الإنساني [humanism].

[18] يمكن إيجاد معالجة ممتازة لفكر التنوير وتطور المنهجية النقدية التاريخية في الكتاب التالي:
Roy A. Harrisville and Walter Sundberg, *The Bible in Modern Culture* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995).

المأثور القديم عن كون نص دون سياقه ذريعة أو فرصة يُساء استغلالها[19] إلى إعادة فحص. فمع أنه ينقل حقيقة هامة، لكنه يلح علينا بأن نطرح سؤالًا بشأن ماهيّة سياق النص الذي يمنعه من أن يصير ذريعة أو فرصة يُساء استغلالها. الإجابة على هذا ليست بسيطة، لكن خلاصة الأمر هي دون شك أن النص جزء من كلمة واحدة موحَّدة آتية من الله. فالكتاب المقدس ككل هو سياق النص. لا يعني هذا عمليًّا أننا ينبغي أن نخوض في سرد القصة الكتابيّة كاملة في كل مرة نعظ فيها، بل هذا يعني أننا ينبغي أن نجتهد كي نفهم مبدأ حركة الإصلاح السليم، والذي ثبُتت صحته، المُسمَّى "قياس النص الكتابي" (analogy of Scripture)، أي الحق القائل بأن النص الكتابي يفسره النص الكتابي الآخر. فإن معنى أي نص متصل بمعنى جميع النصوص الأخرى. ومما يجعل من هذه المهمة طيّعة وممكنة هو المبدأ الذي سأجتهد كثيرًا في التشديد عليه في هذه الدراسة: أن المركز والمرجعيّة لمعنى كل الكتاب المقدس هو شخص يسوع الناصري، مسيح الله، وعمله.

في حين قامت أكثر الجوانب تدميرًا للمنهجيّة النقديّة التاريخيّة وتطوراتها بتقويض معنى وحدة الكتاب المقدس، قام اللاهوت الكتابي بالكثير للحفاظ على هذه الوحدة. لكن لا بد من الإقرار بأن الكثير من اللاهوتيّين الكتابيّين قد تبنّوا الافتراضات المسبقة لفكر التنوير، وبالتالي فإن اللاهوت الناتج عنهم ناقص من المنظور الإنجيلي. وسأسعى إلى إثبات أن لاهوتًا كتابيًّا متّسقًا مع الافتراضات المسبقة الإنجيليّة له قوة تفسيريّة عظمى، ويحافظ على معنى وحدة الكتاب المقدس، بينما يقر أيضًا بالتنوّع الكبير الموجود به.

الكتاب المقدس هو كلمة الله
عن الطريق الواحد للخلاص

يتمسك الإنجيليّون بشدة بمسألة تفرّد المسيح وحصريته.[20] فإننا نرفض الفكرة التي مفادها أن كل الطرق تؤدي إلى الله، لسبب بسيط، وهو أن الكتاب المقدس يرفضها بشكل صريح. فإن الفكرة التي تنادي بوجوب تشجيع الثقافات المختلفة على إنشاء وتطوير روحانياتها غير المسيحيّة أو التوفيقيّة هي فكرة غريبة تمامًا على الكتاب المقدس. ليس الدين هو سعي البشر للوصول إلى الله، كما يُنادَى بين الكثيرين. بل إن الصورة الكتابيّة تُظهر بالأحرى أن حق الله المُعلَن يُواجه تحديًا من خلال عبادة الأوثان. ولذا يبدو من تناول بولس للموضوع في رومية 1: 18–32 أن الدين في حقيقة الأمر هو السعي البشري التام إلى تجنب حق الله الظاهر جليًّا في كل مكان، فينا ومن حولنا.

---

[19] المترجم: القول الأصلي هو كالآتي: "كل نص دون سياقه هو ذريعة أو فرصة للخروج بنص يود المتحدّث البرهنة به على أمر ما لا يقوله النص" [Any text without its context is a pretext for a proof text].

[20] See, for example, John McIntosh, "Biblical Exclusivism: Towards a Reformed Approach to the Uniqueness of Christ," *Reformed Theological Review* 53.1 (1994).

فإن جرى الاعتقاد بأن كل الديانات تؤدّي إلى الله، فلا جدوى إذن من الوعظ من الكتاب المقدس. عادة ما يُصاحب هذه النسبيّة الدينيّة شكل ما من أشكال مذهب عالميّة الخلاص (universalism). يعني هذا أن الآراء الدينيّة للملحد الذي يخلق إلهًا على صورته مقبولة مثلها مثل آراء المسيحي المؤمن بوجود إله. كل من المسيحي والملحد سيواجهان المصير ذاته، ويكمن الاختلاف الوحيد الممكن بينهما في جودة الحياة الحالية التي تنتجها كل مجموعة من القناعات. لا يمكننا قبول هذا. لدى بعض الإنجيليّين عدم يقين بشأن مصير من لم يسمعوا رسالة الإنجيل قط، لكن هذا، كما أفترض، ليس مجرد رأي بل مسألة تتعلّق بفحص البراهين الكتابيّة. فمن السمات المميزة للإيمان الإنجيلي هو كون المصير الأبدي أمرًا محوريًّا، وهذا ما يضفي على الكرازة والوعظ إلحاحها وضرورتها. كما يقول برنارد رام: "لا يزال التباين المطلق بين المُخلَّصين والهالكين يحكم فكر الإنجيلي ولاهوته".[21]

مرة أخرى نقول إن ما يقوّي قناعتنا بشأن الطريق الواحد للخلاص هو منظور لاهوتي كتابي. على اللاهوت الكتابي أن يساعدنا على تجنّب أسوأ أنواع النسبيّة الناتجة عن الحركة المسكونيّة في المسيحيّة (ecumenical relativism)، والنسبيّة الناتجة عن حوار الأديان المختلفة (Interfaith relativism). لكن، بشكل شخصي، ينبغي لهذا اللاهوت أن يمد وعظنا بطاقة أكبر من الغيرة والحماس من نحو الكرازة، ومن نحو العقيدة الصحيحة باعتبارها وسيلة ترسيخ الإنسان في الإيمان، واقتياده إلى الكمال والنضوج. ويعد موطن القوة الأكبر في اللاهوت الكتابي هو أنه يكشف الغطاء عن التماسك الداخلي الشديد للحبكة والخطة الإلهيّة في تاريخ الخلاص. يعد هذا جانبًا من جوانب قوته الدفاعيّة في الدفاع عن المسيحيّة. يمكن في كثير من الأحيان أن يغيب عن أذهاننا تركيبات العلاقات المتداخلة بين الموضوعات والعقائد الكتابيّة حين نسمح لوعظنا بأن يتركز على المواقف العمليّة والمشكلات، آملين بهذا أن نشتهر بكوننا واعظين موائمين لروح العصر ووثيقي الصلة بأحواله. الخطر الكامن في هذا هو أن الموائمة تصير قراراً ذاتيًا لا قراراً مبنيًا على التحليل الكتابي للأمور. ففي النهاية، الله وحده هو القادر أن يقول ما هو الشيء الموائم ووثيق الصلة.

ومن بين سمات وسيلة الخلاص الكتابيّة التي تنفرد بوضعها برنامجًا فريدًا تمامًا لإنقاذ عالم الخطاة هي سمة النعمة الإلهيّة. فإن الديانات، بالإضافة إلى مذهب الغيريّة الإنساني (humanistic altruism)، تضع برامج من الأعمال والجهد البشري كوسائل لبلوغ المصير المرجو. لكن تقدم المسيحيّة صورة فريدة شاذة تمامًا عن طريقة التفكير العلمانيّة، بحيث وجب التصريح بها والدفاع عنها باستمرار، حتى بداخل صفحات الكتاب المقدس نفسه. فقد دُعي إبراهيم للخروج من عالم العبادة الوثنيّة كي يكون هو الرجل الذي من نسله قصد الله مباركة جميع أمم وقبائل الأرض (تكوين 12: 1–3). كما دُعي بنو إسرائيل للخروج من أرض مصر حتى يمكن إنهاء عبوديتهم للسلاطين المصريّة، بحيث يصيرون أمة تملك الحريّة في أن تعبد الإله الواحد الحي الحقيقي. أينما برزت التوفيقيّة بين الأديان والمعتقدات الدينيّة، أو كما يُطلَق عليها

[21] Bernard Ramm, *The Evangelical Heritage* (Waco: Word, 1973), p. 148.

اليوم أحيانًا الحوار بين الأديان (interfaith dialogue)[22] في حياة شعب إسرائيل، كان هذا انتهاكًا مباشرًا للفرائض والأحكام الإلهيّة. وكان هذا حتمًا يؤدي إلى كارثة. توجد وسيلة واحدة يمكن من خلالها أن تجد الأمم الله: من خلال خلاص إسرائيل، التي تعيَّنت كي تكون نورًا للأمم.

الكتاب المقدس هو كلمة الله الواحدة المكتوبة التي تقدّم وسيلة الخلاص

إن الله واحد، ويوجد وسيط واحد بين الله والناس، الإنسان يسوع المسيح؛ هكذا كتب بولس لتيموثاوس في سياق إعرابه عن اهتمامه بأمم العالم.[23] تحدثنا بالفعل عن وحدانيّة الله، وعن خطته للخلاص. يلزمنا الآن أن نُذكِّر أنفسنا بأهميّة الكتاب المقدس باعتباره كلمة الله المكتوبة. ولا يسعنا فعل هذا دون التطرّق إلى تفرّد يسوع باعتباره الكلمة المتجسّد، والوسيط الوحيد بين الله والجنس البشري. يتمسك الواعظ الإنجيلي بقناعته بأن الكتاب المقدس له اعتبار وقيمة كبيرة للغاية. فقد تكلّم الله إلى الجنس البشري، ولم يتركنا، نحن من أتينا لاحقًا، دون شاهد. فقد مارس الروح القدس، البارقليط المعزّي الموعود به،[24] خدمته المتحنّنة والكريمة بحيث تسلَّمنا الأسفار المقدسة الموحى بها لتكون هي السجل الصحيح والأمين للوسيلة التي بها تكلّم الله وعمل في التاريخ لأجل خلاصنا.

لا يقتصر هذا العمل المقدّس الخاص بتدوين ما قاله الله على الرسل وكتبة العهد الجديد وحدهم. يتشكّك كثيرون من النقّاد في التقاليد التي أكّدت كون موسى هو كاتب الأسفار الخمسة الأولى من العهد القديم. وليكن التقليد مخطئًا، لكن أساس هذا الرأي موجود في النص نفسه: فقد تسلّم موسى تعليمات بأن يدوّن بعض الأشياء، وكُتبت أشياء أخرى بإصبع الله، كما يوجد سجل يفيد كتابة موسى للمزيد.[25] استمرت هذه السابقة من خلال يشوع[26] والأنبياء.[27] ويبرُز المبدأ نفسه في العهد الجديد. ليس أن سجل حياة يسوع الأرضيّة وموته يظهر في نوع أدبي جديد وفريد فحسب، أي القالب الأدبي للإنجيل، بل إن غالبية وثائق

---

[22] يعد الحوار بين الأديان في العصر الحديث، الذي يهدف إلى فهم أكبر للشعوب الأخرى التي تعتنق ديانات مختلفة أمرًا مفروغًا منه، وليس هذا ما نرفضه. ومع ذلك، لا يمكن أن تبقى النسبيّة الدينيّة التي ينادي بها البعض من مروجيها دون مواجهة.

[23] 1 تيموثاوس 2: 5. كان السياق هو تشجيع بولس على الصلاة لأجل الجميع، إلا أن مبدأ وساطة المسيح، المشار إليه في النص، له الكثير من النتائج والتطبيقات التي يتجاوز نطاقها القرينة المباشرة.

[24] يوحنا 14: 15–17، 26؛ 15: 26؛ 16: 13–14.

[25] خروج 17: 14؛ 24: 4؛ 34: 1، 28؛ تثنية 4: 13؛ 5: 22؛ 9: 10؛ 10: 2، 4؛ 27: 3، 8؛ 31: 9، 19.

[26] يشوع 8: 32؛ 24: 26.

[27] إشعياء 30: 8؛ إرميا 30: 2؛ 36: 2، 17، 28.

العهد الجديد كُتبت في الأصل كرسائل مُوجَّهة لمختلف الكنائس المسيحيّة التي كانت تواجه تحديات واحتياجات مختلفة.

ومن الموضوعات التي سيتوجّب علينا تناولها بأكثر تفصيل هو موضوع علاقة الكتاب المقدس بشخص يسوع المسيح. تبرز هذه القضية لأجل سببين على الأقل. السبب الأول هو ما دُوِّن بشأن قناعة الشخصيّة الرئيسيّة، يسوع، بأنه هو نفسه يكمّل ويتمّم كل ما جاء قبلًا في نصوص العهد القديم. والسبب الثاني هو الإشارة المشتركة إلى كل من يسوع والأسفار المقدّسة بكونهما: كلمة الله.

دعونا الآن نَذكُر واحدة من أهم النتائج المترتّبة على طبيعة الواقع كما يقدّمه الكتاب المقدس. إن الله موجود وهو ليس بصامتٍ.[28] فقد تكلّم الله على نحو يلقي بالضوء على الواقع، وأيضًا على نحو يمكن للبشر فهمه، باعتبارهم مخلوقات قادرة على التفكير والفهم المنطقي. وبينما سأل مفكرو الحداثة عن معنى نص ما، تشكّك مفكرو ما بعد الحداثة إن كان للنص أي معنى على الإطلاق.[29] لكن على الواعظ الإنجيلي أن يقبل أن لكل نص معنى، لأن هذا المعنى قد رسّخه وأكّد عليه خالق كل شيء. هذا الخالق نفسه قد تواصل معنا بناءً على كونه هو من يحدّد المعنى، ونحن مخلوقات قادرة على استقبال هذا التواصل. يتم في الكتاب المقدس تناول مسألة حجزنا الخاطئ لهذا الحق الذي يُنقل إلينا، بالإضافة إلى الحل الفدائي الذي يتضمن الإنجيل، والذي يتم إجراؤه فينا بالروح القدس. فقد سطع الله داخل ظلمتنا بنور المسيح، وعلى هذا الأساس، نعظ في يقين بقوة إنجيل الله، وبعمل الروح القدس الفعّال في تطبيقه وتنفيذه.

الكتاب المقدس هو إذن كتاب عن المسيح

لا يتطلب الأمر منا الكثير كي نبرهن على أن كتابات العهد الجديد جميعها تسلّط الضوء بطرق متنوعة على يسوع الناصري في حياته، وموته، وقيامته. بل وحتى حين لا تكون الأحداث التاريخيّة بحد ذاتها هي بؤرة التركيز، تكون هي الافتراض المسبق للاهتمام بالعقيدة وبطبيعة الوجود المسيحي. فلا معنى لأي سفر في العهد الجديد دون التأكيد المحوري على كون يسوع المسيح قد حل بيننا كمتمّم للخلاص. وعلى الرغم من كون العهد الجديد يتألّف من سبع وعشرين سفراً مُميَّزاً الواحد عن الأخر، إلا أنه مُوحَّدةٌ

---

[28] يعكس هذا عنوان كتاب هام للمؤلف فرانسيس تشيفر، يتناول السبب الذي لأجله نستطيع أن نكون على يقين من قدرتنا على معرفة ما هو حق وصحيح.

Francis Schaeffer, *He Is There and He Is Not Silent* (London: Hodder and Stoughton, 1972).

[29] يمكن إيجاد تناول شامل لهذا الموضوع لدى عالم لاهوت إنجيلي في الكتاب التالي:

Kevin Vanhoozer, *Is There a Meaning in This Text?* (Grand Rapids: Zondervan, 1998).

انظر أيضًا دفاعًا عن الواقعيّة الكتابيّة (Biblical realism) في الكتاب الآتي:

Royce Gruenler, *Meaning and Understanding*, Foundations of Contemporary Interpretation 2 (Grand rapids: Zondervan, 1991).

باعتباره كتابًا عن يسوع، المخلص الذي جاء كي يحيا، ويموت، ويقوم من الأموات؛ والذي يحل وسط شعبه الآن من خلال كلمته وروحه؛ والذي سيأتي ثانية في مجد عظيم كي يدين الأحياء والأموات.

أمام بساطة تصريحنا بهذه الحقيقة المحوريّة عن العهد الجديد، أحيانًا ما يكون تنفيذ الجوانب العمليّة، كما أشرت قبلًا، أصعب بكثير. توجد قضايا هامة، وأحيانًا مُعقَّدة للغاية، تتعلّق بتفسير نصوص العهد الجديد، والتي ستكون موضوعًا لفحص أكثر دقة وكثافة في الجزء الثاني من هذا الكتاب.[30] أحد أوجه سوء استخدام نصوص العهد الجديد، والذي لا بد أن يثير قلقنا جميعًا، هو ميلنا إلى فصل القضايا الأخلاقيّة وحياة التقوى عن جذورها الموجودة في رسالة الإنجيل. ولكي أقدّم بعض الأمثلة عمّا أعنيه، أشير إلى بعض العظات التي استمعت إليها في الكنيسة. المثال الأول كان سلسلة عظات عن "علامات الكنيسة الناضجة". وبحسب ما أذكر، لم يكن هناك على الإطلاق ما هو غير كتابي من جهة تفسير النصوص، ولكن ما أزعجني هو التركيز العام للعظة، وتطبيقها. قُدِّمت سمات متنوّعة عمّا ينبغي أن نتوقّع إيجاده في الكنيسة الناضجة حقاً. كان الأمر أشبه بوصف ما ينبغي أن تكون عليه شجرة بلوط سليمة. وكان التطبيق هو أننا نحتاج ككنيسة أن نكون أكثر اجتهادًا وجديّة في إحداث وخلق علامات النضوج هذه. ما كان ينقص هذه السلسلة من العظات هو المكان الذي تشغله هذه النصوص في سياق العهد الجديد لشرح رسالة الإنجيل. فقد صار التركيز الرئيسي هو الناموس لا الإنجيل. وعودة إلى تشبيه شجرة البلوط ثانية، فإن وصف شجرة سليمة لا يساعدنا على زراعة واحدة، بل فقط يُمكِّننا من التعرّف على الشجرة السليمة إن رأيناها. لكن كي نزرع شجرة بلوط، يلزمنا أن نعرف معلومات عن التربة، والبذار، والعوامل المؤثّرة على زراعة شجرة كهذه. دون الإنجيل، تصير جميع وصايا العهد الجديد لا ناموسًا فحسب، بل وصايا فريسيّة ناموسيّة.

المثال الثاني كان عظة سمعتها عن الوصايا للآباء بحسب أفسس 6: 4. كان موضوع العظة على وجه الخصوص هو الأبوّة المسيحيّة. مرة أخرى كان هناك تفسير دقيق للنص المباشر، وكانت الأفكار التي أثيرت وثيقة الصلة بالموضوع. لكن غاب عن العظة شيئان. أولًا، لم تُوضِّح أن ما كان بولس يقوله كان تطبيقًا لشرحه السابق لرسالة الإنجيل. ثانيًا، ونتيجة لهذا، لم يمثّل هذا عزاءً للآباء الذين أدركوا إخفاقهم في السلوك بمقتضى هذا المقياس السامي — لم تكن هناك نعمة للآباء المقصّرين والمخفقين. فإن تفسيراً جيدًا لنص محدود دون سياقه الأكبر قد حوّل النص إلى ناموس، دون أن تظهر أيّة نعمة في المشهد.

---

[30] يتم تناول السهولة التي بها أساءت الجماعات المهرطقة قراءة الكتاب المقدس في الكتاب التالي:
James W. Sire, *Scripture Twisting* (Downers Grove: IVP, 1980).
كما يمكننا إيجاد تناول أحدث لمغالطات شائعة الممارسة في الوعظ في الكتاب التالي:
Donald A. Carson, *Exegetical Fallacies* (Grand Rapids: Baker, 1984).

أما فيما يتعلّق بالعهد القديم، فإن المهمة تشكّل تحديًا أكبر. في هذه المرحلة، أود فقط أن أسلّط الضوء على مبدأ أساسي سندرسه لاحقًا بأكثر تفصيل. يلزم التشديد على هذا المبدأ، والتأمّل والتمعّن في التفكير فيه، وتحليله، والعمل بمقتضاه، إن أردنا لوعظنا من العهد القديم أن يكون مسيحيًّا. والمبدأ ببساطة هو كالآتي: يقول يسوع إن العهد القديم هو كتاب عنه هو نفسه. وفي مقدمة هذا الكتاب أشرت إلى مشكلة سهولة توقع "جزء يسوع"، حين نحاول أن نفعل الصواب، ونجعل عظات العهد القديم مسيحيّة بشكل صريح. دعوني أصيغ الأمر بشكل آخر. قال يسوع للجموع التي كانت شاهدة على شفائه لرجل أبرص: "فَتِّشُوا الْكُتُبَ (العهد القديم) لأَنَّكُمْ تَظُنُّونَ أَنَّ لَكُمْ فِيهَا حَيَاةً أَبَدِيَّةً. وَهِيَ الَّتِي تَشْهَدُ لِي. وَلاَ تُرِيدُونَ أَنْ تَأْتُوا إِلَيَّ لِتَكُونَ لَكُمْ حَيَاةٌ" (يوحنا 5: 39–40). ومرة أخرى قال: "لأَنَّكُمْ لَوْ كُنْتُمْ تُصَدِّقُونَ مُوسَى لَكُنْتُمْ تُصَدِّقُونَنِي، لأَنَّهُ هُوَ كَتَبَ عَنِّي" (يوحنا 5: 46). كما يسجّل لنا لوقا التصريح المذهل والفائق الذي أدلى به المسيح القائم من الأموات، بأنه هو موضوع كل الأسفار المقدسة (لوقا 24: 27، 44–45). هذه النصوص، بالإضافة إلى الكثير من البراهين الأخرى، توجِّهنا إلى العلاقة الجوهريّة التي تربط جميع المقاطع الكتابيّة بالموضوع الرئيسي: حياة، وموت، وقيامة يسوع الناصري، مخلّص العالم.

إذن، أود الآن أن أوجه للواعظ الإنجيلي سؤالًا بسيطًا، لكن له غرض، وهو سؤال ينبغي لنا جميعًا أن نطرحه على أنفسنا فيما نتأهّب كي نعظ (وبالطبع ينبغي أن يكون الجواب واضحًا وضوح الشمس في أذهاننا قبل أن ننهض على أرجلنا لنعظ): كيف يشهد هذا النص من الكتاب المقدس، وبالتالي عظتي أيضًا، للمسيح؟ يوجد أساسان رئيسيّان لهذا السؤال. الأساس الأول، كما هو مذكور بأعلاه، هو أن يسوع نفسه يصرِّح بكونه هو موضوع كل الكتاب المقدس. والأساس الثاني هو الهيكل العام للإعلان الكتابي، الذي لا يجد تماسكه سوى في شخص المسيح وعمله. ولهذين الأساسين نستطيع أن نضيف أساسًا ثالثًا: ليس من قبيل الصدفة أن استطاعت الكنيسة المسيحيّة إدراك أن الكتاب المقدس هو كلمة الله، بينما تقر في الوقت ذاته أن هذا اللقب ينتمي أيضًا إلى يسوع (يوحنا 1: 1–14).

أمام هذه الاعتبارات عن طبيعة الكتاب المقدس، لا يسعني أن أفكّر في سؤال أكثر تحديًا للواعظ في تقييمه لنفسه من سؤال ما إن كانت عظته شرحًا وعرضًا أمينًا للكيفيّة التي يشهد بها النص للمسيح أم لا.

الفصل الثالث

ما هو اللاهوت الكتابي؟

استيعاب الصورة الكبرى

يُعرِّف جيرهاردس فوس (Geerhardus Vos) اللاهوت الكتابي كالآتي: "هو ذلك الفرع من اللاهوت التفسيري الذي يتعلّق بعملية إعلان الله عن ذاته كما هي مودَعة في الكتاب المقدس".[31] يشدّد فوس هنا على حقيقة أن إعلان الله مغروس بداخل التاريخ، وأنه يشتمل على تدرج زمني. هذا هو أساس لاهوت كتابي إنجيلي بحق. بمَ يوحي لنا إذن مصطلح "اللاهوت الكتابي"؟ من وجهة نظر الواعظ الإنجيلي، يختص اللاهوت الكتابي بالتنقيب عن الصورة الكبرى، أو النظرة العامة، للإعلان الكتابي. فهو يتّصف بطبيعة الإعلان الكتابي الذي يروي قصة، بدلاً من تقديم مبادئ غير زمنيّة بشكل مجرَّد. نعم بالفعل يحتوي هذا اللاهوت الكتابي على العديد من المبادئ غير الزمنيّة، لكن ليس على نحو مجرَّد. بل إن هذه المبادئ مقدَّمة داخل سياق تاريخي من إعلان تدريجي. فإن سمحنا للكتاب المقدس بأن يروي قصته، سنجد وحدة كاملة متماسكة، ذات معنى ومغزى. وكي نفهم هذه الوحدة الكاملة ذات المعنى والمغزى، ينبغي أن نسمح للكتاب المقدس بأن يظل كما هو: تعقيد ملحوظ وبارز، ومع ذلك وحدة مذهلة، تحكي قصة الخلق، وخطة الله للخلاص. على الوعظ، كي يكون أمينًا تجاه خطة الله وقصده، أن يدعو البشر باستمرار للرجوع ثانية إلى هذا المنظور. فإن كان الله قد أعطانا صورة واحدة للواقع، وإن تكن مليئة بالتشابك والتركيبات والتنوّع، وممتدة عبر العصور، فإن على وعظنا إذن أن يعكس هذا الواقع كما هو مُقدَّم.

أحد الجوانب التي تسبّب النزاع حتى بين الإنجيليّين أنفسهم في هذا الشأن هي مسألة طبيعة وحدة الكتاب المقدس. فقد طال تأثير فكر التنوير على النقد الكتابي أحيانًا أولئك الذين يزعمون تبنّيهم موقفًا إنجيليًّا. يتبنّى هؤلاء اتجاهًا تجريبيًّا (empiricist)، حتى صار الغياب الظاهري للوحدة في السجلات الكتابيّة مقبولًا كحقيقة، بدلًا من تنوّع هذه السجلات. ينبغي التأكيد على أن مثل هذا المذهب التجريبي لا يتّفق مع اتجاه إنجيلي. فإن وحدة الكتاب المقدس هي مسألة إعلان غير خاضعة لتحقيق وفحص تجريبي. فإنني أؤمن ببساطة أن الكتاب المقدس يقدم لي صورة واحدة، ودقيقة، ومتماسكة عن الواقع، والسبب الرئيسي في ذلك هو أن يسوع يخبرني بهذا. فإن وحدة الكتاب المقدس مسألة إيمان، تسبق تمامًا التوصل إليها تجريبيًّا. فإن الاكتشاف التجريبي للوحدة هو محكوم بالافتراض المسبق عن الإعلان الإلهي. وإن كنت أعاني من صعوبة في فهم كيفيّة صمود هذه الوحدة أمام بعض الظواهر، أو أمام بعض الظواهر الظاهريّة، فإن

[31] Geerhardus Vos, *Biblical Theology: Old and New Testaments* (Grand Rapids: Eerdmans, 1948), p. 13.

المشكلة تكمن في فهمي، لا في النص الكتابي. علاوة على ذلك، مع أنني أعلم أنه ليس بالأمر البسيط دائمًا أن نتمكّن من إظهار كيف يتكلّم كل نص في الكتاب المقدس عن المسيح، لكن هذا لا يغيّر من حقيقة تصريح المسيح بأن كل نص يتكلّم عنه. ما يشجّعني على الخوض في هذه المهمة هو المكاسب الرائعة والفهم الذي يتيحه لي التطبيق البسيط لمنهجيّة لاهوت كتابي إنجيلي.

هذه النظرة الموحَّدة للإعلان هي نتاج المبادئ التي تناولناها في الفصل السابق بشأن طبيعة الكتاب المقدس. يوجد افتراض مثير للفضول يبدو أن اللاهوتيين الليبراليّين، وعلماء لاهوت الأرثوذكسيّة الحديثة[32] يفترضونه، وهو أن الله لم يكن ببساطة يقصد أن يقول ما أراد أن يقوله في دقة وتماسك على نحو يستطيع البشر فهمه. فقد قاد النقد الكتابي، أو المنهجيّة النقديّة التاريخيّة، بقدر أهميّة بعض جوانب هذا المسعى، العالم الأكاديمي في طريق مسدود، إلى الحد الذي فيه لم تعد تفسيرات النص تتناول القضايا الروحيّة عن الله، ونعمته المُخلّصة في حياة شعبه. لقد تَغيَّر مسار القصة الكتابيّة من خلال افتراضات نظريّة التطوّر، والأفكار المعارضة للأمور فوق الطبيعيّة (anti-supernaturalism). وكانت النتيجة تفتيتًا وتجريدًا من الروحانيّة قضت على رسالة كلمة الله الواحدة.

وبرزت أحد المحاولات لتدارك الأمر في اللاهوت الكتابي للقرن العشرين. كتب بريفارد تشَيلدز (Brevard Childs) عن هذا في كتابه "*Biblical Theology in Crisis*" [اللاهوت الكتابي في أزمة].[33] ففي حين أصاب تشَيلدز بإقراره بمشكلة الطريق المسدود للنقد، إلا أن لاهوته الكتابي قد أخفق مع ذلك في بذل الجهد للتعامل مع مسألة السلطان الكتابي، وفهمها. ثمة أهمية لكتابه بسبب تحليله لإخفاق اللاهوت الكتابي، وخاصة الصورة الأمريكيّة منه، في الخروج من المأزق الذي أحدثته الأعمال النقديّة القديمة. في حين يعد تشَيلدز أكثر تفهّمًا من النقاد المتطرفين للفكر الإنجيلي، لكن لم تنجح مساهمته الضخمة في الكتابة عن علوم اللاهوت الكتابي، بحسب رأيي، في عرض لاهوت كتابي حقيقي.[34] فقد ظل مقيَّدًا بافتراضات مسبقة غير كتابيّة في استخدامه للمنهجيّة النقديّة.

وبالتالي، تتطلّب الصورة الموحَّدة وجود منظور كتابي ينتقل من الخلق، وحتى الخليقة الجديدة، ممتدًا إلى الأزل والأبد في كلا الاتجاهين. تعوزنا المساحة هنا كي نتناول القضية الشائكة عن علاقة الزمن بالأزل والأبد، لكن لا بد أن نقر بأن الكتاب المقدس يقدم لنا صورة من الارتباط بالزمن.[35] يعني هذا أن الصورة الكبرى هي في الأساس صورة تاريخيّة؛ لكنها ليست مجرد صورة تاريخيّة. أُصابُ بالإحباط حين

---

[32] المترجم: الأرثوذكسيّة الحديثة هي اتجاه لاهوتي تطوّر نتيجة الحرب العالميّة الأولى كرد فعل ضد تعاليم اللاهوت الليبرالي في القرن التاسع عشر ولإعادة تقييم تعاليم حركة الإصلاح الإنجيلي، ويعتبر كارل بارت من أبرز قادة هذا الاتجاه.

[33] Brevard Childs, *Biblical Theology in Crisis* (Philadelphia: Westminster, 1970).

[34] Brevard Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments* (London: SCM, 1992).

[35] ومن الإسهامات الهامة في هذا الشأن، لكن ليس دون وضع اعتبار لنقاده، هو كتاب أوسكار كولمان:
Oscar Cullmann, *Christ and Time* (London: SCM, 1951).

أرى أن الكثير من المخططات العامة أو المقدمات للعهد القديم لا تحوي الكثير مما يتعدى نوعًا من الملخص التاريخي للأحداث المدوَّنة في السفر. ربما يتعامل قليلون مع العهد الجديد بهذا الأسلوب، وذلك بسبب الأهمية البارزة ليسوع. لكن فيما يتعلّق بالعهد القديم، عادة ما يتم تجاهل محتواه اللاهوتي بشكل غريب. ولكن الحقيقة هي أن الكتاب المقدس ككل يعرض رسالته في صورة لاهوت يقع داخل إطار من التاريخ.

ألم يكن اللاهوت الكتابي من اختراع رجل يُدعى جابلر؟

في شهر مارس من عام 1787 م، ألقى جوهان فيليب جابلر محاضرته الافتتاحيّة كأستاذ لاهوت بجامعة ألتدورف بألمانيا. كان عنوان محاضرته باللغة اللاتينيّة يترجَم تقريبًا كالآتي: "محاضرة عن التمييز الصحيح بين اللاهوت الكتابي واللاهوت العقائدي، والتعريف السليم للحدود الفاصلة بينهما".[36] لم يكن جابلر هو أول من استخدم مصطلح "اللاهوت الكتابي"، إلا أن محاضرته كانت لها أهميتها بسبب محاولته تحديد كيفيّة تكوين لاهوت يختلف بشكل كبير وواضح عن عقائد فترة ما بعد الإصلاح. وقبل جابلر، استخدم بعض علماء اللاهوت الألمانيون في القرن السابع عشر مصطلح "لاهوت كتابي" في عناوين مؤلَّفاتهم.[37] ويبدو أيضًا أن اهتمام جابلر الأكبر كان الحفاظ على نزاهة وسلامة اللاهوت العقائدي، أكثر منه إنشاء منهجيّة جديدة لتناول الدراسات الكتابيّة.[38] لا ينبغي مساواة تاريخ اللاهوت الكتابي بتاريخ استخدام اسم أو مصطلح معين. ودون أن ننتقص من أهمية التفرقة التي لفت جابلر الانتباه إليها، علينا أن نؤكّد على وجوب تتبّع تاريخ اللاهوت الكتابي بحسب نوع العمل اللاهوتي لا بحسب استخدام الاسم. علاوة على ذلك، لا يمكننا التسليم بأن ما أشار إليه جابلر باللاهوت الكتابي، وميّزه عن اللاهوت العقائدي، هو بأي حال من الأحوال ما نفهمه الآن عن المصطلح. قطعًا، ليس صحيحًا أنه كان هو أول من خاض في اللاهوت الكتابي كما نعرفه اليوم. بل إن نقطة البداية لتعريف اللاهوت الكتابي لا بد أن تكون الكتاب المقدس نفسه.[39]

---

[36] "Oratio de justo discrimine theologiae biblicae et dogmaticae regundisque recte utriusque finibus."

[37] وفقًا لهانز–جواقيم كراوس (Hans-Joachim Kraus)، كان هؤلاء هم وولفجانج جاكوب كرايستمان (Wolfgang Jacob Christmann) (1629 م)، وهينريكس دييست (Henricus Diest) (1643 م)، وسيباستيان شميدت (Sebastian Schmidt) (1671 م)، ووردت هذه الأسماء في كتابه:

Die Biblische Theologie: Ihre Geschichte und Problematik (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1970), pp. 19-20.

[38] See J. Sandys-Wunsch and L. Eldredge, "J. P. Gabler and the Distinction between Biblical and Dogmatic Theology: Translation, Commentary, and Discussion of His Originality," *Scottish Journal of Theology* 33 (1980): 133-58.

[39] تناولت هذا الأمر في مقالي:

"Is Biblical Theology Viable?" in *Interpreting God's Plan: Biblical Theology and the Pastor*, ed. R. J. Gibson, Explorations 11 (Carlisle: Paternoster, 1997),

ومن وجهة نظري، ما هو أهم من التفرقة التي عملها جابلر هي الفكرة التي طرحها هانز جواقيم كراوس (Hans-Joachim Kraus)، والتي مفادها أن عودة فكر الإصلاح إلى عقيدة الكتاب المقدس وحده (*سولا سكريبتورا*)، وتعريفه لها، يكمن في خلفية الوصول إلى لاهوت كتابي.[40] وكي يعمل اللاهوت الكتابي كما ينبغي، يلزمنا أن نكون على استعداد للخضوع للسلطان الفائق للكتاب المقدس، سامحين لإعلانه بتشكيل افتراضاتنا المسبقة. إذن، نستطيع، تاريخيًّا، أن نلاحظ كيف أن لاهوتًا كتابيًّا حقيقيًّا هو نتاج فهم إنجيلي إصلاحي لطبيعة الكتاب المقدس وسلطانه. كثيرًا ما انحرف اللاهوت الكتابي المعاصر عن هذا المسار، وهذا مدعاة لبعض الندم من قبل الراعي والواعظ الإنجيلي. ونتيجة لهذا، ينبغي علينا أن نغتنم كل فرصة متاحة كي نستعيد ثانية هذا الجانب الهام من ميراثنا الإنجيلي.

لاهوت يتّسم بكونه كتابيًّا

بما أن اللاهوت الكتابي هو نظام وصفي، على الأقل جزئيًّا، فإن منهجيته تُملى علينا من قبل الكتاب المقدس نفسه. فإن لاهوتًا كتابيًّا حقيقيًّا يقبل الرأي الكتابي عن الإعلان. ومع ذلك، وحتى مع الاتفاق بشأن الطبيعة العامة والسلطان العام للكتاب المقدس، توجد منهجيّات مختلفة في هذا اللاهوت. تعد نقطة البداية المنهجيّة الأصح هي رسالة الإنجيل، إذ فيه يُعلَن أن شخص يسوع هو التعبير النهائي والأكمل عن إعلان الله لملكوته.[41] فيسوع هو هدف العهد القديم ككل، وهو تتميمه؛ وبصفته التجسيد للحق الإلهي، فهو المفتاح التفسيري للكتاب المقدس. السبب الآخر الذي يدعونا أن نبدأ بيسوع المسيح هو أن عنده تبدأ رحلة إيماننا. ربما تعرضنا جميعًا قبل الإيمان لبعض المعرفة عن محتوى الكتاب المقدس، لكن حين نرجع إلى المسيح، يتغير كل شيء بالنسبة لنا، بما في ذلك نظرتنا للكتاب المقدس. ربما اعتبرناه قبلًا كتابًا بشريًّا، غير معصوم، مليئًا بالتناقضات والأسباب التي تدعونا لعدم تصديقه، إلا أننا صرنا نراه الآن ككلمة الحق الإلهي، التي بواسطتها نكتسب استيعابًا وفهمًا لواقع جديد تمامًا، وشاملٍ.

لاهوت كما يقدمه الكتاب المقدس

عادة ما يساء فهم مصطلح "اللاهوت الكتابي"، إذ لا يحظى دائمًا بتقدير من جهة كونه مصطلحًا رسميًّا تقنيًّا يشير إلى طريقة خاصة لصياغة علم لاهوت. وبالتالي، يصف بعض الإنجيليّين اللاهوت الكتابي بأنه ذلك اللاهوت الذي يقابل اللاهوت غير الكتابي أو اللاهوت الليبرالي. ولذلك، يلزم التشديد على أننا نستخدم المصطلح بصورة رسمية للإشارة إلى علم لاهوت، يُفهَم من منظور كتّاب الكتاب المقدس داخل إطارهم التاريخي الخاص، لا إلى علم لاهوت في صورة تصريحات تخص ما يؤمن به المؤمنون

---

[40] Kraus, *Die Biblische Theologie*, p. 17.

[41] ستجد توسّعًا تفصيليًّا في هذا الموضوع في الكتاب التالي:
Graeme Goldsworthy, *According to Plan: The Unfolding Revelation of God in the Bible* (Leicester: IVP, 1991).

الآن بشأن موضوعات معينة (العقيدة المسيحيّة). في حين يهتم اللاهوت النظامي، أو، كما يُطلق عليه أحيانًا، اللاهوت العقائدي (dogmatic theology)، بتأسيس وصياغة العقيدة المسيحيّة عن أي موضوع من الكتاب المقدس، يهتم اللاهوت الكتابي بالكيفية التي كان إعلان الله في ذلك الزمان يُفهَم بها، وبالصورة الكاملة التي تكونت عبر العمليّة التاريخيّة ككل. يحتاج الواعظ أن يفهم دور كل من اللاهوت الكتابي واللاهوت النظامي. فإن الأول يسلّط الضوء على سياق النص في الإعلان الكتابي ككل؛ بينما يسلّط الأخير الضوء على معنى النصوص في السياق المعاصر للعقيدة المسيحيّة كما تنطبق علينا اليوم.[42]

تركّز أحد منهجيّات تناول اللاهوت الكتابي على المحتوى اللاهوتي لكل سفر من الأسفار الكتابيّة، أو ربما لمجموعة من الأسفار. وبالتالي، ينتج عن هذا لاهوت أسفار موسى الخمسة، ولاهوت الأنبياء الأوائل،[43] ولاهوت الأسفار النبويّة المختلفة، وغير ذلك. تتناول بعض علوم اللاهوت الكتابي للعهد الجديد الأناجيل الإزائيّة (Synoptic Gospels)، وأدب الرسول يوحنا (الذي قد يشمل سفر الرؤيا أو لا يشمله)، وبولس، والرسائل الجامعة. مثل هذه المنهجيّة التحليليّة هي صحيحة ومقبولة وضروريّة، لكن يلزم ربطها بمنظور جامع يربط كل جزء منفرد بالكل. فإن كيفيّة تنسيق علوم اللاهوت الكتابي يمكن أن تؤثر بشكل جوهري على الناتج. وعادة ما يشي تنسيق كاتب ما لعلم لاهوت، بدوره، بفهم الكاتب لطبيعة الكتاب المقدس. قد يؤدي تناول تحليلي بحت إلى تفتيت الكتاب المقدس بسهولة شديدة، مما يشوّه الوحدة التي أسسها الكاتب الإلهي. أما التناول الجامع (synthetic approach) البحت فهو قد ينتج وحدة تبسيطيّة تغفل الكثير من تنوع الكتاب المقدس. يتطلب اللاهوت الكتابي مزيجًا من منظورين عن المادة الكتابيّة. المنظور الأول هو المنظور التحليلي، أو النهج التزامني أو الآني (synchronic approach)، الذي يسلّط الضوء على تفاصيل الإعلان في مرحلة ما.[44] أما المنظور الثاني فهو المنظور الجامع، أو النهج التعاقبي

---

[42] بعض علوم اللاهوت الكتابي، وخاصة تلك الأقدم، كانت في حقيقة الأمر علوم لاهوت نظامي، مؤسَّسة على أحد العهدين أو الآخر. يمكن ببساطة فهم الاختلافات في المنهجيّة من خلال النظر إلى صفحات المحتويات لهذه الكتابات، وملاحظة الكيفيّة التي نُسّقت بها المادة المكتوبة. على سبيل المثال، قام بول هينيش بتقسيم لاهوته الكتابي إلى أربعة أقسام: الله، الخليقة، أعمال البشر، والحياة ما بعد الموت، في كتابه:

Paul Heinisch, *Theology of the Old Testament* (Collegeville: Liturgical Press, 1955).

وفيما يلي بعض المؤلَّفات الأخرى التي كانت مرتَّبة في منهجيتها بحسب الموضوعات:

Edmund Jacob, *Theology of the Old Testament* (London: Hodder and Stoughton, 1955);
Alan Richardson, *An Introduction to the Theology of the New Testament* (London: SCM, 1958).

رفض جيرهاردس فون راد هذه المنهجيّة الموضوعيّة، وكان تنسيقه لمادته المكتوبة في صورة العناوين التالية: تاريخ عبادة يهوه (Yahwism)، ولاهوت أعراف وتقاليد إسرائيل التاريخيّة، والنبوة. وهذا في كتابه:

Gerhard Von Rad, *Old Testament Theology* (Edinburgh: Oliver and Boyd, 1965).

[43] المترجم: أسفار يشوع، وقضاة، وراعوث، وصموئيل الأول، وصموئيل الثاني، وملوك الأول، وملوك الثاني، وأخبار الأيام الأول، وأخبار الأيام الثاني، وعزرا، ونحميا.

[44] كلمة "تزامني" (synchronic) هي المصطلح التقني الذي ينطبق على دراسة وفحص ما يحدث في مرحلة ما في الزمن.

(diachronic approach)، حيث توضع التفاصيل معًا على التوالي لتكوين الصورة الكبرى.[45] نحتاج إلى كلا المنظورين لأننا لا بد أن نصف التفاصيل بدقة، وفي الوقت ذاته نسمح للصورة الكبرى بأن تضع إطارًا لهذه التفاصيل. يتكوّن النهج التزامني من سلسلة من اللقطات الثابتة غير المتحركة، حيث يتم الضغط على زر التوقّف بحيث يتسنّى لنا فحص الفهم اللاهوتي في مرحلة ما من مسيرة التاريخ الكتابي. أما النهج التعاقبي فهو ينظر إلى الصورة المتحركة في كمالها الديناميكي، فيما يتحرك التاريخ الكتابي عبر الزمن.

تاريخ الفداء (تاريخ الخلاص)

يعرب الشخص اللاهوت الكتابي الإنجيلي عن ثقته في نزاهة النص الكتابي ونزاهة منظوره التاريخي أيضًا. حين يُقبَل الكتاب المقدس كما هو، نجده يعرض لنا صورة عن تاريخ كوني شامل ممتد عبر فترة من الزمان محدَّدة بوضوح من قبل الله، ولكنها مع هذا غير محددة لدى المؤرخين من البشر. فهي تمتد من الخلق "في البدء" وحتى الخليقة الجديدة للسماوات الجديدة والأرض الجديدة. ينتهك هذا قطعًا المبادئ الطبيعيّة للنزعة التاريخيّة (التاريخانيّة) العلمانيّة، وكتابة التاريخ، من جهة عدم وجود دليل وثائقي معلوم على الكثير من المكتوب سوى الإعلان الكتابي نفسه، كما لا توجد سابقة علمانيّة لكتابة حقيقيّة للتاريخ تجري قبل وقوع الحدث. ومع ذلك يبدو واضحًا أن النبوة في العهد القديم، وفي تعاليم يسوع والرسل عن الأمور الأخيرة، قد قُدّمت باعتبارها توقّعًا حقيقيًّا لتاريخ مستقبلي. يفترض التاريخ العلماني مُسبقًا ضرورة وجود مُلاحظين من البشر وشهود عيان للأحداث والبراهين؛ أما التاريخ الكتابي فهو يفترض مُسبقًا إعلان الترتيب الإلهي للأحداث.

يعد "تاريخ الخلاص" مصطلحًا يُستخدم بالارتباط بمنظور معين في صياغة اللاهوت الكتابي، وهو منظور يتعرّف على تاريخ محدد باعتباره هو الإطار الذي بداخله عمل الله، ويعمل الآن، وسيعمل في المستقبل. يلزم تمييز فكرة تاريخ الخلاص، على غرار فكرة اللاهوت الكتابي، عن الإشارات إلى المصطلح في الدراسات الكتابيّة الحديثة. سعى بعض العلماء والدارسين، مثل العالم اللوثري فون هوفمان (J. C. K. von Hofmann) الذي كان رائدًا في استخدام المصطلح، من خلال هذا المصطلح إلى وصف ظاهرة كتابية، وإلى وصف وجهة نظر كتّاب الكتاب المقدس أنفسهم. وكان هذا بمثابة رد فعل تجاه حركة التشكّك التاريخيّة التابعة للنقد التاريخي في القرن التاسع عشر من ناحية، وتجاه العقائد والتعاليم الصلبة والجامدة للمدرسة الفلسفيّة البروتستانتية (Protestant Scholasticism) من ناحية أخرى. وأعتقد أنه لا تزال هناك حاجة لإبداء كلا الاعتراضين، بالإضافة إلى الاعتراضات الأخرى، على التناولات السائدة للنص الكتابي التي تقوض من مفهوم وحدة إعلان الله.

---

[45] كلمة "تعاقبي" (diachronic) هي المصطلح التقني الذي ينطبق على عملية الإعلان عبر الزمن.

يحوي تاريخ الخلاص ضمنًا إقرارًا بأن يهوه، إله إسرائيل، وإله وأبا ربنا يسوع المسيح، هو رب التاريخ. فإن التاريخ يحدث بسبب أحكامه، ولهذا التاريخ معنى ومغزى لأنه يتعلّق بالتنفيذ المعصوم لهذه الأحكام الإلهيّة. وبهذا، لا يتمكّن أحد من تمييز معنى التاريخ الحقيقي سوى من يقبل كلمة ذاك الذي يضفي على التاريخ معناه. إن التاريخ معقد، كما نعلم حتى من خلال نظرة سطحيّة إلى البراهين على وجود شعوب وثقافات كثيرة في العالم. إلا أن التاريخ مع ذلك به وحدة جوهريّة لأنه، بحسب الكتاب المقدس، يخدم مقاصد الله، ويتحرك لا محالة صوب تتميمها. يتحدث أنصار فكر ما بعد الحداثة عن غاية التاريخ النهائيّة، غير مفترضين بهذا أن التاريخ لا يحدث، بل بالأحرى أنه لا يمكن نسب أي معنى محدّد إلى أي شيء يحدث بالفعل. تعد هذه صورة من الإلحاد التاريخي، الذي يرفض وجود إله يدير الأحداث ونتائجها.

يقوم المنظور "الجامع" (catholic) للكتاب المقدس باستبعاد ودحض نسبيّة فكر ما بعد الحداثة. يختص إيماننا الجامع (catholic faith) بالمعنى الشامل والعام للأحداث الكتابيّة.[46] تبدأ القصة الكتابية بخلق كل شيء، بما في ذلك أسلاف الجنس البشري بأكمله. وبعد السقوط يظل الجنس البشري بأكمله في المشهد، في القصة المؤدية إلى الطوفان، وما تلا هذا. وحين دُعي إبراهيم، أبو إسرائيل، ليترك أرضه الوثنيّة، تشتمل الوعود التي قُطعت له على قصد الله بأن يجلب البركة من خلال نسل إبراهيم إلى جميع قبائل الأرض (تكوين 12: 3). فإن الشمولية الكتابيّة، التي تعني وجود معنى شامل وعام لمقاصد الله التي تُتمَّم بين مجموعة واحدة من البشر، تزعزع من صمود النسبيّة الدينيّة، وتحول دون الدفاع عنها. لا تشيح منهجيّة تاريخ الخلاص بنظرها البتة عن هذا المنظور الشامل، فيما تتحرك عبر قصة شعب إسرائيل وحتى مجيء يسوع المسيح. إن تاريخ الخلاص هو الإطار الذي بداخله نفهم مغزى ودلالة مجيء يسوع، بينما، في الوقت ذاته، يبيّن لنا مجيء يسوع موضوع تاريخ الخلاص ككل. وسنعود لاحقًا إلى هذا الجانب من المنظور الكتابي.

وهكذا، يُوجِّهنا تاريخ الخلاص نحو الأبعاد الثلاثة للكتاب المقدس، والتي يلزم أن يضعها وعظنا في الاعتبار: الأدب، والتاريخ، واللاهوت. إننا مُكلَّفون بشرح النص الكتابي وتفسيره، ولهذا لا بد أن نفهم كيف يعمل أدب الكتاب المقدس لتقديم رسالته. تتضمن هذه الرسالة تاريخًا، لكن هذا التاريخ ليس مجرد تسلسل من أحداث تاريخيّة غير متّصلة ببعضها البعض؛ بل توجد وحدة في التاريخ، وبداخلها يظهر إعلان الله ومقاصده الخلاصيّة. يوجهنا الأدب إلى التاريخ، وإلى التفسير اللاهوتي لذلك التاريخ. يرفض الموقف الإنجيلي الرأي القائل بأن التاريخ، كمجرد أحداث، هو ما يُشكِّل الإعلان، وهو موقف اتّخذه علماء لاهوت الأرثوذكسيّة الحديثة، واللاهوتيون الليبراليّون بصور متنوعة. وقد تسبّب هذا الموقف في جعل اللاهوت

---

[46] كلمة "جامع" (catholic) مشتقة من الكلمة اليونانيّة "*kata*" (بمعنى: فيما يخص أو بحسب)، وكلمة "*holos*" (التي تعني: الكل).

الكتابي الأمريكي عاجزًا في النهاية عن التعامل مع الإعلان الكتابي.[47] فإن الموقف الإنجيلي يشدّد على أن الأحداث وحدها لا تفسر نفسها بنفسها، بل لا بد من كلمة الله اليقينيّة والثابتة كي توضّح معناها. نرى هذه العلاقة بين الكلمة والحدث مرارًا وتكرارًا في الكتاب المقدس. بل وقد استلزم موت يسوع وقيامته كلمة الله لتفسير معناهما ودلالتهما.

وبالنسبة للواعظ، يعد تاريخ الخلاص جانبًا هامًا من سياق أي نص كتابي، لأنه يسلّط الضوء على الطبيعة التدرجيّة للإعلان، وعلى حقيقة أن النصوص لا تمت جميعها بالصلة نفسها للإنجيل، وبالكنيسة المسيحيّة اليوم. وإننا نقر بهذا كلّما قدّمنا تفسيرات وأعذار عن بعض الجوانب من ناموس موسى التي لم نعد نحفظها. ونقر بهذا كلّما تعاملنا مع نص من العهد القديم باعتباره مرتبطًا بإسرائيل القديمة على نحو يجعله لا يمكن أن يمت بصلة مباشرة لنا. لكننا لا نميل إلى أن نكون بهذه الحساسيّة تجاه هذا التدرج حين نتقدّم إلى العهد الجديد. عادة ما يُفترَض أن كل ما في قصص الأناجيل ينطبق بصورة مباشرة على المؤمن المعاصر، مع أن الحال الذي وقعت فيه هذه الأحداث يختلف بالتأكيد عن حالنا اليوم. وما ينبغي أن نجتهد بحرص وعناية كي نعرفه هو إن كان هذا الاختلاف يؤثر في فهمنا للنص أم لا. تتناول غالبيّة نصوص الأناجيل الفترة التي كان يسوع فيها هنا بالجسد، قبيل موته وقيامته. وعلى منظور تاريخ الخلاص داخل اللاهوت الكتابي أن يجعلنا على الأقل نطرح السؤال حول ما إذا كانت القيامة، والصعود، ويوم الخمسين تغيّر من منظورنا عن أحداث سبقت هذه الأحداث الرئيسيّة. على سبيل المثال، في حين استخدم يسوع بصورة متكرّرة فكرة تبعيته بينما كان هنا بالجسد، لم يُستخدم هذا المفهوم بعد يوم الخمسين.[48] فإن الوعظ من نص ما مثل لوقا 9: 23 "إِنْ أَرَادَ أَحَدٌ أَنْ يَأْتِيَ وَرَائِي، فَلْيُنْكِرْ نَفْسَهُ وَيَحْمِلْ صَلِيبَهُ كُلَّ يَوْمٍ، وَيَتْبَعْنِي" يستلزم منا أن نسأل لماذا لا يظهر هذا المفهوم بعد يوم الخمسين، وكيف ينبغي أن نترجمه بمفردات ما بعد يوم الخمسين.

"عونًا في الضيقات" للواعظ!

يعد اللاهوت الكتابي هو الخادم المُهمَل للواعظ. ففي حين أن افتراضنا بأن الوعظ يمكن أن يكون يومًا مهمة سهلة هو افتراض سطحي ومضلل، إلا أننا سنكون على حق إن قلنا إن اللاهوت الكتابي يُمكِّن الواعظ من الربط بين الأجزاء المختلفة من الكتاب المقدس على نحو يمنع الوعظ من نص ما من أن يصير شيئًا شكليًّا، أو انطلاقة نحو كتلة من توصيات أخلاقيّة. دعوني أقترح بعض الوسائل يمكن بها لتطبيق مدروس للاهوت الكتابي على مهمة الوعظ أن يساعد الواعظ كي تكون خدمته أكثر فاعليّة. في موضع آخر، توسّعت في الرأي القائل بأن اللاهوت الكتابي يعزّز تقديرًا وإجلالًا للكتاب المقدس، وليسوع، وللإنجيل،

---

[47] أحد مناصري هذا الموقف البارزين كان جورج إرنست رايت:
George Ernest Wright, *God Who Acts: Biblical Theology as Recital* (London: SCM, 1952).
[48] *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 1 (Grand Rapids: Eerdmans, 1964), pp. 213-14.

وللمهمة الرعويّة، ولشعب الله.[49] ويرجع السبب في كل هذا في الأساس إلى النظرة المُوسَّعة التي يُمَكِّننا هذا اللاهوت من اكتسابها عن الإعلان الكتابي. فمن خلال صنعه للروابط المشروعة والصحيحة بين أبعاد الرسالة الكتابيّة، يبيّن لنا بوضوح أهمية كل بُعد. فهو يمدّنا بمنظور عن النطاق الأوسع لخطة الله ومقاصده، لولا هذا لفُقد بسهولة وسط اهتمامات بالإشباع الفوري "وبركات اليوم الحاضر". كما أنه يبيّن كون إعلان العهد القديم ككل هو البنية التحتيّة للإعلان عن شخص يسوع وعمله في افتداء شعب لنفسه. سأحاول التحدّث عن البعض من هذه المكاسب في الجزء الثاني من هذا الكتاب، في غضون تناولنا لتطبيق اللاهوت الكتابي على الأنواع الأدبيّة المختلفة في الكتاب المقدس.

يساعد اللاهوت الكتابي في تحرير الواعظ من إحباط وتعاسة عدم معرفته بالموضوع الذي ينبغي أن يعظ به. فهو للوعظ التفسيري معين نظيره، ومع ذلك من العجيب أنه يتعرّض للإهمال في الكتابات التي تتناول ذلك الموضوع. يُمكِّن اللاهوت الكتابي الواعظ من الإخبار بكل مشورة الله، وهو، نوعًا ما، نهج أكثر إبداعًا وتشويقًا من مجرد الانتقال من سفر إلى آخر في برنامج وعظ. يُمَكِّن اللاهوت الكتابي أولئك الوعّاظ الذين يستخدمون أشكالًا متنوعة من جداول قراءة النصوص الكتابيّة بحسب التقليد الكنسي (lectionary) كأساس للعظة من توضيح العلاقة بين كل قراءة والأخرى. بالطبع أحد أكبر المكاسب التي يحققها اللاهوت الكتابي هو أنه يثري عقيدة المسيح في العظة بما لا يُقاس من خلال إظهار الأبعاد المختلفة لفهم العهد الجديد للمسيح، والقوام المتعدّد الألوان المنسوج داخل هذا الفهم. وحين يجري الأمر بشكل سليم، لن يحتاج الوعظ بالمسيح من كل جزء من الكتاب المقدس قط إلى أن ينحط إلى بديهيّات يسهل توقّعها عن يسوع. فإن الغنى في المسيح لا يُستقصى ولا ينضب، واللاهوت الكتابي هو الوسيلة لإبراز هذا الغنى.

[49] See Graeme Goldsworthy, "The Pastor as Biblical Theologian," in *Interpreting God's Plan: Biblical Theology and the Pastor*, ed. R. J. Gibson, Explorations 11 (Carlisle: Paternoster, 1997).

الفصل الرابع

ما هو الوعظ؟

طرح الأسئلة الصعبة عن الوعظ

في عام 1980 م، قدَّم كلاس رونيا (Klaas Runia) مُجمَلًا للانتقادات التي وُجِّهت لمفهوم الوعظ وممارسته في الكنيسة،[50] معتبرًا أن مصدر الهجوم هم علماء الاجتماع، وواضعو نظريات التواصل، وعلماء اللاهوت. وقد رأى رونيا أن هذا يبيح رد فعل مدروسًا دفاعًا عن الممارسة التقليديّة للمناداة بكلمة الله. لكن توجد أسئلة صعبة عن الوعظ يلزم تناولها، إذ حتى بداخل الكنائس الإنجيليّة نفسها تعرضت مركزيّة العظة، ووسيلة تقديمها، إلى الانتقاد، وإلى الكثير من التغييرات. ويقتبس رونيا قول بي. تي. فورسيث (P. T. Forsyth): "ربما تكون هذه بداية تنطوي على جرأة زائدة عن الحد، لكنني سأغامر وأقول إن المسيحيّة تقوم أو تسقط من خلال وعظها".[51] لا شك أننا نواجه أسئلة صعبة عن طبيعة الوعظ وأهميته. فهل نذعن لواضعي النظريات ولعلماء لاهوت العصر الحديث، أم نمضي قدمًا لنعظ عظة يوم الأحد التقليديّة، وإن بدا أننا نشهد تراجعًا من جهة عدد المستمعين المنتظمين؟ بالطبع ليست جميع الكنائس في تناقص، ولطالما كانت هناك قصص النجاح المُذهلة التي تحفّزنا وتمدّنا بنماذج نقتدي بها، لكن كيف لنا أن نحدّد طبيعة هذا النجاح، وما هي المعايير التي نستخدمها كي نوطّد من فاعليّة الوعظ؟

يقف البروتستانتيّون الإنجيليّون في صف طويل من تقليد كبير ومُبجَّل، يختص بمركزيّة الوعظ في حياة الكنيسة المجتمعة، يعود إلى عصر الإصلاح. يمكننا في هذا الصدد اللجوء إلى ممارسة المصلحين، والتطهّريين، وقادة النهضة الإنجيليّة، ناهيك عن الوعّاظ العظماء للقرن التاسع عشر والعشرين. توجد قصص مؤثّرة ومحفّزة عن رجال نظير جون ويسلي، وجورج وايتفيلد، وتشارلز هادون سبرجن، ومؤخرًا كامبل مورجان، ود. مارتن لويد جونز، وبيلي جراهام، الذين كان وعظهم للآلاف فعّالًا للغاية في اجتذاب الكثيرين جدًا إلى الإيمان، وفي بنيان الكثيرين. يتحتّم علينا أن نسأل ما هو الباعث على هذا العمل الذي من خلاله آمنت جماهير بالمسيح. أيمكن أن يكون الأمر مجرد ظاهرة عابرة مُقدَّر لها أن يعفي عليها الزمن بدخولنا الآن إلى عصر وسائل الإعلام والتواصل الإليكترونيّة، ذلك العصر المُوجَّه تكنولوجيًّا؟

أحد المكاسب الحقيقيّة التي حصلنا عليها من تطبيق منهجيّة اللاهوت الكتابي هي أنها تمكّننا من فهم التعليم الكتابي عن أي موضوع بطريقة شموليّة. لسنا نعتمد على بعض النصوص الإثباتيّة لترسيخ

---

[50] Klaas Runia, *The Sermon Under Attack*, The Moore College Lectures, 1980 (Exeter: Paternoster, 1983).

[51] Runia, *The Sermon Under Attack*, p. 1, quoting P. T. Forsyth, *Positive Preaching and the Modern Mind*, The Lyam Beecham Lecture on Preaching, Yale University (London: Hodder and Stoughton, 1907), p. 3.

عقيدة ما، أو لاستيعاب مفهوم ما ذات أهميّة، بل نستطيع النظر إلى ما يكمن وراء المفهوم الذي تكوَّن كما نراه في العهد الجديد، ونسأل ما الذي يدفعه بالفعل إلى هذا البروز الذي يبدو أنه يحظى به. نستطيع ملاحظة الخيوط المختلفة التي تضفي على هذا المفهوم قوامه وثراءه. حينئذ يتسنّى لنا تقييم الأهميّة التي لا بد أن تولى له في الكنيسة المعاصرة بصورة أفضل.

نادرًا ما تتناول الكتب الإرشاديّة العاديّة عن الوعظ الموضوع من وجهة نظر اللاهوت الكتابي. ربما يرجع هذا إلى عدة أسباب، أحدها هو الإهمال النسبي للاهوت الكتابي بين الإنجيليّين، والتشكُّك الصريح فيه بين الكثير من غير الإنجيليّين. هذا حال يدعو إلى الندم، وبشكل ما يصعُب فهمه. ففي النهاية، تعد القناعة المشتركة والعامة للإنجيليّين هي أن الكتاب المقدس هو كلمة الله، وأننا مُكلَّفون بأن ننادي به. ومع ذلك، ولسبب ما، يبدو أن المنظور الجلي عن وحدة الكتاب المقدس، ورسالة الإعلان الكتابي الكاملة، قد طُمس تحت كتلة من الاهتمامات الأدنى أهمية.

بناء لاهوت كتابي عن الكلمة الموعوظة

يتّضح جليًّا من العهد الجديد أن الوسيلة الرئيسيّة التي نمت بها الكنيسة كانت هي الوعظ والكرازة بالإنجيل. وقد عبَّر الرسول بولس، الذي كتب لأهل كورنثوس بأنه لم يعزم ألا يعرف شيئًا بينهم إلا يسوع المسيح وإيّاه مصلوبًا، عن الأمر ببساطة كالتالي: "وَلكِنَّنَا نَحْنُ نَكْرِزُ بِالْمَسِيحِ مَصْلُوبًا: لِلْيَهُودِ عَثْرَةً، وَلِلْيُونَانِيِّينَ جَهَالَةً!" (1 كورنثوس 1: 23؛ 2: 2). لم يكن فعل الكرازة، أو الوعظ، هو طرح آراء، أو إعادة تفسير للتقاليد الدينيّة القديمة بطرق جديدة ومبتكرة؛ بل كان هو الكرازة والمناداة بكلمة الله. وبغض النظر عن شكل الكرازة والمناداة، كان المحتوى هو إنجيل يسوع، وبهذه الوسيلة وحدها انضم أناس إلى الكنيسة: "إِذًا الإِيمَانُ بِالْخَبَرِ، وَالْخَبَرُ بِكَلِمَةِ اللهِ" (رومية 10: 17). نلاحظ بدءًا ذي بدء أن كلمة الله لقب يُنسَب إلى كلٍّ من يسوع، والشهادة عن يسوع. وتمتد هذه الأخيرة لتنطبق على القانونيّة الكتابيّة النهائيّة لهذه الشهادة، بحيث نُطلق مُحِقّين على الكتاب المقدس أنه كلمة الله.

في الفصل السابق، اقترحت أن نقطة البداية المنهجيّة الأصح لصياغة اللاهوت هي رسالة الإنجيل، بما أن شخص يسوع مُقدَّم فيها بصفته التعبير النهائي والأكمل عن إعلان الله عن ملكوته. فإن يسوع هو الهدف والتتميم لكل العهد القديم؛ وكونه هو التجسيد لحق الله، فهو إذن المفتاح التفسيري للكتاب المقدس. والسبب الآخر الذي يدعونا للبدء من يسوع المسيح هو أن رحلة إيماننا تبدأ من نقطة تقابلنا معه. حين نُقبِل إلى الإيمان بالمسيح، يتغير كل شيء بالنسبة لنا، بما في ذلك نظرتنا للكتاب المقدس. ففي حين أننا ربما كنا قبلًا نعتبره كتابًا بشريًا غير معصوم، مليئًا بالتناقضات والأسباب التي تدعو إلى عدم تصديقه، إلا أننا صرنا نراه الآن ككلمة الحق الآتية من الله، والتي بواسطتها نكتسب استيعابًا وفهمًا للواقع، ومنظورًا جديدًا وشاملًا تمامًا.

وكما رأينا في الفصل الأول، تشهد جميع النصوص الكتابيّة بشكل ما ليسوع المسيح، وهذا يجعله مركز الإعلان الكتابي، ونقطة المرجعيّة الثابتة لفهم كل شيء آخر في الكتاب المقدس. علاوة على ذلك، وكما يذكرنا بولس في رومية 1: 16، الإنجيل هو قوة الله للخلاص لكل من يؤمن. وحين نصيغ فهمًا كتابيًّا للخلاص، ندرك أنه يتضمّن العملية الكاملة التي من خلالها يخرجنا الله من ظلمتنا الآثمة إلى نور المسيح، ويشكّلنا لنصير على صورته، وفي اليوم الأخير، يُكمِّلنا في محضره إلى الأبد. وما هو دور الوعظ في خطة الخلاص الكبرى هذه؟ حين نبدأ من يسوع، في سعينا لصياغة لاهوت كتابي عن الوعظ، نلاحظ بعض التأكيدات المفتاحيّة. على سبيل المثال، في يوحنا 1: 1–14 ويوحنا 14: 6، يسوع هو نفسه كلمة الله الذي صار جسدًا، وهو التجسيد للحق. لم يأتِ يسوع فقط كي يخبرنا بالحق، بل هو نفسه الحق. تؤدي هذه التصريحات إلى تطبيقات ضخمة بالنسبة لعلم التفسير واللاهوت الكتابي. فما لم نصر على وجود كلمتين لله، ورسالتين مختلفتين، فإننا نقبل إذن بأن يسوع المسيح والكتاب المقدس تربطهما العلاقة الأوثق على الإطلاق. فهما ليسا متطابقين، إذ أن الواحد هو الله الذي جاء في الجسد، والذي نعبده إلهًا لنا؛ والآخر كتاب موحى به ليس هو الله، ولا نعبده.[52]

تُذكِّرنا افتتاحيّة إنجيل يوحنا بأن وسيلة التواصل الإلهيّة التي بها خُلقت العالمين هو الكلمة ذاته الذي اتّخذ جسدًا بشريًّا كي يحل بيننا. هذا النص وحده كافٍ كي يعيدنا إلى بدء الخليقة لنفحص الكيفيّة التي عملت بها الكلمة الخالقة منذ ذلك الوقت وحتى هذه اللحظة. يخبرنا يوحنا بأن للكلمة تاريخ، هو جزء من تاريخ الخلاص، وهذا التاريخ يصل إلى ذروته في الحدث الذي يصفه في العدد الرابع عشر من الأصحاح، أي بصيرورة الكلمة جسدًا، وحلوله بيننا. وفي عقد يوحنا للمقارنة بين موسى ويسوع، لم ينتقص من خدمة موسى، بل يربطها بكلمة الله الأعظم الذي به النعمة والحق صارا. وفي وصف يوحنا لتجسد يسوع بكونه "نصب خيمة" (tabernacling، بحسب الترجمات الأخرى، وحلولًا بحسب الترجمة العربيّة)،[53] يربط عن عمدٍ التجسّد بحلول الله وسط شعبه في خيمة الاجتماع كما هو وارد في العهد القديم. ويتأكد هذا من خلال الكيفيّة التي ينتقل بها يوحنا سريعًا جدًا في الأصحاح الثاني إلى قصة تطهير الهيكل. لم يكن هيكل هيرودس سوى رمزًا للهيكل الحقيقي الذي ظهر بمجيء يسوع. وقد كانت إشارة يسوع إلى نقض الهيكل إشارة واضحة إلى موته، إذ فسَّر يوحنا تصريحه بإعادة بنائه في ثلاثة أيام بأنه إشارة إلى القيامة.[54]

---

[52] ينبع الاتهام المعتاد والمتكرر الموجَّه للإنجيليّين بكونهم يعبدون الكتاب المقدس (bibliolatry) من تحامل وإجحاف، ولا يلائم الحقائق.

[53] Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν.

ويكاد يكون استخدام الفعل الذي يعني "اتخاذ شخص لخيمة مكان سكن" (to take up one's dwelling in a tent) إشارة مؤكدة إلى خيمة الاجتماع في البريّة.

[54] يبدو أن هذه الفكرة تفوت من يعتبرون الإشارات الأخرى ليسوع إلى نقض وخراب الهيكل إشارة رئيسيّة إلى الهدم الحرفي للبناء في عام 70 م.

وقد نتج عن تناول يوحنا لكلمة "لوجوس" في هذا النص الافتتاحي وضع تجسّد الكلمة الحي، يسوع، في ثبات داخل سياق تاريخ الخلاص في إسرائيل، مع مد خط هذا التاريخ المقدس رجوعًا إلى الخلق، وما قبل ذلك إلى وجود المسيح المسبق باعتباره الكلمة الأزلي لله.

كلمة الله التي تخاطبنا

بما أن لاهوتًا كتابيًّا للوعظ هو أمر ضروري في لاهوت كلمة الله، يلزمنا أن نفهم إذن أهميّة هذه الكلمة في خطة الله الكاملة وقصده. فإن إنجيل الكلمة الذي صار جسدًا يطالبنا بفحص سوابقه في العهد القديم. وسنقوم في إيجاز بفحص طبيعة كلمة الله في الخلق، والدينونة، والخلاص، فيما ينكشف تاريخ الفداء تدريجيًّا، ويتحرك صوب الإتمام في رسالة الإنجيل. فإن كلمة الله التي بها خُلق الكل هي نفسها الكلمة التي قطعت عهدًا مع شعب نال فداءً، والتي في النهاية اخترقت عالمنا في صورة الله–الإنسان، عمّانوئيل.

1. الخليقة والسقوط:

يفترض تناول التاريخ المقدس لكلمة الله في افتتاحيّة إنجيل يوحنا منهجيّة لتكوين نظرة عامة لاهوتيّة كتابيّة للموضوع. يبدأ يوحنا إنجيله مسترجعًا إلى الأذهان الكلمات الأولى من سفر التكوين، لكنه في غضون هذا يُعرِّف كلمة الله التي بها أُحدِث الخلق بأنها الكلمة نفسه الذي صار جسدًا. وتخبرنا قصة سفر التكوين بأن الله أوجد الكون بكلمة، وبالتالي فهي ترسخ المبدأ الذي يتطوّر عبر الكتاب المقدس، والمختص بكون الله اختار بإرادته أن يتواصل مع خليقته من خلال كلمته. وتتماشى مع هذا حقيقة أنه حين خلق الله أول زوج بشري باركهما بمخاطبتهما بكلمة منطوقة (تكوين 1: 26–30). فقد كان جانبًا من كونهما خُلقا على صورة الله هو مخاطبة الله لهما بكلمات، وقدرتهما على فهم هذا الخطاب.[55] وتضع الكلمة التي نطق بها الله أساس الإطار الذي بداخله يوجد البشر، ويتواصلون مع كل شيء آخر في الخليقة، وتفسّره. نجد هنا هرميّة في العلاقات، حيث أن الله هو رب الكل وصاحب السيادة، وهو يختار بشرًا كي يكونوا ممثليه العظماء، مانحًا إيّاهم سلطانًا وسيادة على بقيّة الخليقة.

يخبرنا الأصحاح الثالث من سفر التكوين كيف أقنعت الحية البشر بأن يتشكّكوا في نزاهة كلمة الله، ويرفضوا سلطانها. كان "السقوط" في حقيقة الأمر محاولة فاشلة للقفز إلى الأعلى وانتزاع السلطان من يد الله ومن كلمته. وبالرغم من العواقب الوخيمة لهذا، إلا أن انتزاع الإنسان للسلطان هو في حقيقة الأمر الإصرار على مبدأ الاستقلال البشري عن سلطان كلمة الخالق. ومن ذلك الحين فصاعدًا، صار

---

[55] سيلزم للاهوت كتابي عن الصلاة أن يدرس ويفحص هذا المبدأ القائل بأن الله بادر بمخاطبتنا أولًا قبل أن نتمكّن نحن من مخاطبته على الإطلاق.

سؤال "أحقًا قال الله؟" هو السمة المُميّزة لإرادة البشر المتمرّدة، في سعيهم للهروب والتملّص مما يترتّب عليه حق الخالق في التسلّط عليهم بكلمته.

كانت المرحلة التالية من الأحداث الدراميّة هي كلمة الله الجديدة التي خاطب بها آدم وحواء، كلمة دينونة، والتي شملت كامل نطاق وجودهم. ففي الواقع، بما أنهما اختارا تحدّي سلطان كلمة الله وحُكمه، فإن الخليقة التي كانت قد أُخضعت لتسلّطهما ستتحدّى من الآن فصاعدًا ذلك السلطان. أما الدينونة الأبشع على الإطلاق فهي أن رفضهما للكلمة الخالقة للحياة قد أنتج حكمًا بالموت. لكن كانت النعمة التي، كما يُذكّرنا يوحنا، تظهر كاملة في يسوع، جليّة في المشهد بالفعل. فحتى بداخل كلمة الدينونة نفسها، يبدأ الله في الكشف التدريجي عن خطة النعمة. يظهر تدارك الكارثة بشكل يتعدّى مجرّد التلميح في تكوين 3: 15. كما يشير تأجيل حكم الموت، كيما تستمر الحياة، والتناسل، والصراع من أجل البقاء، إلى خطة أكبر وأوسع لمصير الخليقة.[56] وفي مسار انكشاف تلك الخطة، كانت كلمة الله مركزيّة في كل من النطق بالدينونة على أعداء ملكوت الله، وفي إعلان خلاص شعب مختار كي يكونوا ورثة للملكوت. فإن لاهوتًا كتابيًّا عن الوعظ هو جانب خاص من لاهوت كتابي أوسع وأشمل عن كلمة الله، ولن يعني هذا اللاهوت الكتابي عن الوعظ شيئًا إلا في ذلك السياق الأشمل.

2. كلمة الله كعهد الخلاص:

لطالما كانت وسيلة إعلان الله خطته للخلاص هي كلمته. فحتى في تلك المرات التي أعلن فيها الله عن ذاته بوسائل منظورة، كالأحلام والرؤى، كانت الكلمات هي وسيلة تفسيرها ونقلها. فإن التركيز الغالب هو على كلام الله؛ وحين ذُكَر أنه ظهر لأحدهم، كان هذا عادة كي يتكلّم أو كي يعلن مجده.[57] لم يكن كلام الله مجرد نقل معلومات، لكنها كانت كلمة دينونة وكلمة فداء. عادة ما لجأ أولئك العلماء، نظير ويليام تمبل، الذين رفضوا فكرة الإعلان التصريحي للحقائق (propositional revelation)، إلى فصل خاطئ بين إبلاغ الله بالحق عن ذاته، وإعلانه عن ذاته.[58] وكما هو الحال في أحيان كثيرة، لسنا هنا أمام اختيار بين أمرين "إما... أو..." (either-or)، بل الجمع بينهما "... و... معًا" (both-and). ليست معرفة الله

---

[56] يناقش الكتابان التاليان ويجملان هيكل الإعلان عن هذه الخطة:
Graeme Goldsworthy, *Gospel and Kingdom: A Christian Interpretation of the Old Testament* (Exeter: Platernoster, 1981); and*According to Plan: The Unfolding Revelation of God in the Bible* (Leicester: IVP, 1991).

[57] على سبيل المثال، تكوين 12: 7؛ 26: 2، 24؛ خروج 3: 16؛ 6: 3.

[58] تم دحض هذه الفكرة المغلوطة في الكتاب التالي:
Peter Adam, *Speaking God's Word* (Leicester: IVP, 1996), p. 18. See also Leon L. Morris, *I Believe in Revelation* (London: Hodder and Stoughton, 1976), chapter 6.

شيئًا سريًّا يتعذّر الحديث عنه، بل إننا نعرفه من خلال أفعاله **وأيضًا** من خلال كلمته، التي بها يعرِّفنا بأفعاله ويفسّرها لنا. لا يحدث إعلان الله عن ذاته من خلال حضور روحه بمعزل عن إعلانه عن حقائق عن ذاته من خلال كلمته. علاوة على ذلك، لم يكن من شأننا أن نعرف شيئًا عن حضور روح الله ما لم يَسُرَّ هو بأن يخبرنا.

كان دور العهد، باعتباره علاقة تنطوي على وعد يؤسسها الله بنعمته مع البشر، موضوع الكثير من الدراسات الأكاديميّة. أيضًا أمد هذا العهد الكنيسة المسيحيّة بالهيكل الذي بداخله فهمت المسيحيّة قديمًا عمل الله.[59] كثيرًا ما جرت مناقشة صياغة العهد من حيث أشكال وصور المعاهدات القديمة، وكانت هذه فكرة مثمرة.[60] ولكنّنا مع ذلك لا نستطيع تجنّب فكرة الوعد، الذي هو كلمة ينطق بها الله عن حدث مستقبلي سيتمّم به قصده بإصلاح شعبه والخليقة ككل أيضًا، باعتبارها فكرة ضروريّة ولازمة للعهد. وبالتالي، كان العهد مع إبراهيم، الوارد في تكوين 12: 1–3، نموذجًا مُصغَّرًا (paradigmatic) لتاريخ الخلاص العتيد أن يأتي. فهو يَعد بشعب، وبأرض يسكن فيها هذا الشعب، وبعلاقة مبارَكة مع الله. ومن خلال هذا الشعب المختار، يَعد الله ببركة ستمتد إلى جميع قبائل الأرض. وقد تسبّبت المفارقة الظاهريّة في القصة الكتابيّة في جعل هذه الوعود مصدر حيرة وارتباك شديد. يعرض لنا ختام سفر التكوين سيناريو يكاد ينكر بكل صورة من الصور حقيقة وعود العهد. وتظل الوعود كما هي — وعودًا. فهوذا شعب، قلة في العدد، يجدون أنفسهم في أرض لم يُوعَدوا بها، وهناك، سرعان ما انكشف روع القمع الذي سيقاسونه على أيدي المصريين.

ومع ذلك، ترد كلمة العهد ككلمة ذات موثوقيّة وجديرة بالتصديق، يتكلّم بها إله رؤوف حافظ العهد مع شعبه.[61] وبناءً على كلمة العهد هذه، يختار الله موسى للذهاب إلى بني إسرائيل المُستعبَدين حاملًا معه كلمة الخلاص (خروج 2: 23–25). فقد اختير موسى وسيطًا لخطة الله لخلاص شعبه، وليكون أيضًا البوق النبوي الذي سيخاطب الشعب بكلمة. فقد أُوصي بالذهاب للتكلّم إلى إسرائيل وفرعون. كان يحمل كلمة وعد لإسرائيل، كلمة خلاص مصحوبة بآيات وعجائب، وفوق كل هذا، مصحوبة بأعمال جبروت الله وقدرته التي أتمَّت إطلاق شعبه من العبوديّة. ثم دُعي موسى بعد هذا لتأسيس الوجود العهدي للأمة، بتسليم كلمة الله إلى الشعب عند جبل سيناء.

كان حديث الله مع إسرائيل في سيناء شبيهًا بحديثه مع آدم وحواء في جنة عدن، إذ حدَّدت هذه الكلمة علاقة الشعب بالله، وببعضهم البعض، وبالخليقة. فقد استلمت أمة خُلقت من جديد كلمة تنص على

---

[59] See William J. Dumbrell, *Covenant and Creation: An Old Testament Covenantal Theology* (Exeter: Paternoster, 1984); Thomas Edward McComiskey, *The Covenants of Promise* (Nottingham: IVP, 1984); O. Palmer Robertson, *The Christ of the Covenants* (Phillipsburg: Presbyterian and Reformed, 1980).

[60] ستتم مناقشة هذا بأكثر تفصيل في الفصل الحادي عشر.

[61] تعبّر كلمة חֶסֶד (حِسِد) العبريّة عن أمانة الله في حفظه للعهد، وتُترجَم بشتّى الطرق في الترجمات الإنجليزيّة: رحمة (mercy)، لطف (loving kindness)، احسان (steadfast love)، وغير ذلك.

علاقتها بالله وبالعالم المحيط بها، وفصَّلت هذه الكلمة العلاقات التي يتحتّم تواجدها داخل الأمة، وبين المجموعات والأفراد. في كل الأحوال، وضعت كلمة الله الإطار الذي بداخله سيفسّر الشعب الكون من حولهم. وفي كل الأحوال، يوجد عنصر عهدي. وفي كل الأحوال كانت كلمة الله هي بؤرة التركيز: فقد تكلّم الله، وكان رد الفعل الصحيح الوحيد: "كُلُّ مَا تَكَلَّمَ بِهِ الرَّبُّ نَفْعَلُ" (خروج 19: 8). كان الاختلاف الرئيسي بين الكلمة التي قيلت داخل جنة عدن، والكلمة التي قيلت خارجها هي أن الأولى كلمة تكلّم بها الله مباشرة لشعبه، أما الأخيرة فقد كانت من خلال وسيط بشري يقوم بدور المتحدّث بلسان الله أو بوق الله (God's mouthpiece).

وكما لزم أن يستجيب آدم وحواء في طاعة لعمل الله في الخلق ولكلمته، هكذا لزم على شعب إسرائيل أن يستجيبوا في إيمان وطاعة للخلق الفدائي الذي أتمه الله للأمة بالخروج من أرض مصر. ثمة أهمية أن نرى كلمة الله في سيناء في سياق وعد العهد وفداء الله بإنقاذه لشعبه من أرض مصر. فقد بدأت عملية تسليم الناموس في سيناء بهذه الكلمات: "أَنَا الرَّبُّ [يهوه] إِلهُكَ الَّذِي أَخْرَجَكَ مِنْ أَرْضِ مِصْرَ مِنْ بَيْتِ الْعُبُودِيَّةِ" (خروج 20: 2). غالبيتنا على دراية جيدة بهذا التصريح الذي يضع الناموس بأكمله داخل سياق شعبٍ نال الخلاص بالنعمة، ثم أوصي بالسلوك بما يتوافق مع تلك الحقيقة. ومع ذلك، ما أسهل انتهاكنا لذلك المبدأ حين نعظ بالناموس دون دعمه بكلمة رسالة الإنجيل ككلمة نعمة.

3. "هكذا قال الرب": بداية الوعظ

دعونا الآن نسلّط انتباهنا على التركيز الكتابي على تكلُّم الله أو إصداره أمرًا لأنبيائه بالتكلُّم، ثم تكلُّم هؤلاء الأنبياء بما يجزمون بكونها كلمات الله.[62] صار نمط الكلمة النبويّة الذي تأسس من خلال خدمة موسى هو النمط القاطع والثابت لمخاطبة الله لشعبه. فإن الأنبياء هم أيضًا واعظو العهد القديم. تُستخدم عبارة "هكذا قال الرب" أكثر من أربعمائة مرة في نبوات العهد القديم أو القصص التي تعبّر عن عمل الإعلان النبوي في إسرائيل. كما تُستخدم كلمات متنوّعة لنقل فكرة المناداة بكلمة الرب. وفيما يتعلّق بطاعة شعب إسرائيل وأمانتهم، كان الصوت النبوي هو الذي أتى بكلمة الدينونة، من جراء عهد منتهَك ومكسور. وفي مراحل مختلفة من تاريخ إسرائيل، تمّمت الخدمة النبويّة أدوارًا مختلفة: تسليم الشريعة، تعيين ملك، إدانة الخطية، الوعد بالخلاص. وفي كل موقف من هذه المواقف، كانت كلمة الله هي المُنادَى بها.

من بعد استقبال إبراهيم وموسى لكلمة الله، توقّفت الحقبة اللاهوتيّة الكتابيّة بصورة مفاجئة بعد الوصول إلى ذروتها مع داود وسليمان. وإذ كانت الأمة تنحدر، لم تعد تعكس الحالة المُخلَّصة لشعب الله. وفي أثناء المراحل الأولى من هذا الانحدار، دعا الصوت النبوي الشعب للرجوع إلى إخلاصهم وأمانتهم

---

[62] ترد عبارة "تكلّم الله/ قال الله" في ترجمة NRSV الإنجليزيّة أكثر من 50 مرة؛ كما ترد عبارة "تكلّم الرب/قال الرب" أكثر من 250 مرة؛ وأيضًا ترد العبارة النبويّة "هكذا قال الرب" أكثر من 400 مرة.

تجاه عهد سيناء. وكان هذا هو الموضوع الغالب على خدمة إيليا واليشع. ولكن، إذ استمرت إسرائيل في انحدارها المحتَّم صوب كارثة، من جراء التمرّد على كلمة الرب دون توبة، برز نوع جديد من الأنبياء. وكان لدى هؤلاء الأنبياء ثلاثة أشياء رئيسيّة ينادون بها داخل الإطار الخاص لخطايا إسرائيل. حمل هؤلاء كلمة اتهام، وكلمة دينونة، وكلمة استرداد. في أحيان كثيرة، قُدمت الكلمة الأخيرة في صورة نمطيّة يُشار إليها من قبل علماء نقد الأسلوب (form critics) باسم نبوّة الخلاص (oracle of salvation).[63] وكانت السمة المميزة لهذه النبوّة هو أنها تبدأ بصيغة "لا تخف" ("Fear not" or "do not be afraid")، التي قيلت في حالة كارثة أو دينونة وشيكة ومحدقة، لتعبِّر عن أمانة الله في أن يُخلِّص شعبه.

يجدُر بنا أن نذكر سمة أخرى مُميَّزة، وهي سمة حيويّة في اللاهوت الكتابي للوعظ. في كلمة الرجاء النبويّة، تتبع فكرة عمل الخلاص المستقبلي لله، والذي يتحقّق فعليًّا بالمناداة بكلمة الله. ليس هذا بالشيء المثير للدهشة في ضوء دور الكلمة في الخلق. وبالتالي، فكما خلق الله بكلمته، سيُوجِد أيضًا خليقة جديدة بالكلمة المُنادَى بها. ويكمن الاختلاف بين الخليقة الأولى والخليقة الجديدة في التوسّط البشري للكلمة في الخليقة الأخيرة. نجد هذه الفكرة بشكل ملحوظ جدًا في نبوّة إشعياء، حيث لا تَعد الرسالة النبويّة بعمل خلاصي سيقوم به الله في المستقبل فحسب، لكنها تشير أيضًا إلى أن هذا الخلاص سيتحقّق من خلال عمل المناداة والإعلان:

> اُخْرُجُوا مِنْ بَابِلَ، اهْرُبُوا مِنْ أَرْضِ الْكَلْدَانِيِّينَ. بِصَوْتِ التَّرَنُّمِ أَخْبِرُوا. نَادُوا بِهذَا. شَيِّعُوهُ إِلَى أَقْصَى الأَرْضِ. قُولُوا: قَدْ فَدَى الرَّبُّ عَبْدَهُ يَعْقُوبَ. وَلَمْ يَعْطَشُوا فِي الْقِفَارِ الَّتِي سَيَّرَهُمْ فِيهَا. أَجْرَى لَهُمْ مِنَ الصَّخْرِ مَاءً، وَشَقَّ الصَّخْرَ فَفَاضَتِ الْمِيَاهُ. (إشعياء 48: 20–21)
>
> لِذلِكَ يَعْرِفُ شَعْبِي اسْمِي. لِذلِكَ فِي ذلِكَ الْيَوْمِ يَعْرِفُونَ أَنِّي أَنَا هُوَ الْمُتَكَلِّمُ. هأَنَذَا. مَا أَجْمَلَ عَلَى الْجِبَالِ قَدَمَيِ الْمُبَشِّرِ، الْمُخْبِرِ بِالسَّلاَمِ، الْمُبَشِّرِ بِالْخَيْرِ، الْمُخْبِرِ بِالْخَلاَصِ، الْقَائِلِ لِصِهْيَوْنَ: «قَدْ مَلَكَ إِلهُكِ!» (إشعياء 52: 6–7)

هذا بالإضافة إلى النص الذي قرأه يسوع في مجمع الناصرة (لوقا 4: 16–30):

> رُوحُ السَّيِّدِ الرَّبِّ عَلَيَّ، لأَنَّ الرَّبَّ مَسَحَنِي لأُبَشِّرَ الْمَسَاكِينَ، أَرْسَلَنِي لأَعْصِبَ مُنْكَسِرِي الْقَلْبِ، لأُنَادِيَ لِلْمَسْبِيِّينَ بِالْعِتْقِ، وَلِلْمَأْسُورِينَ بِالإِطْلاَقِ. لأُنَادِيَ بِسَنَةٍ مَقْبُولَةٍ لِلرَّبِّ، وَبِيَوْمِ انْتِقَامٍ لإِلَهِنَا. لأُعَزِّيَ كُلَّ النَّائِحِينَ. (إشعياء 61: 1–2)

وتتكرّر فكرة مجيء يوم مستقبلي للخلاص من خلال المُناداة بكلمة الرب مرارًا كثيرة في أسفار الأنبياء الأواخر لإسرائيل.[64] وأكرّر هنا أن الوظيفة النبويّة ترتبط بصورة مباشرة ولاهوتيّة بإعلان الله عن

---

[63] تم تناول هذا الجانب من اللاهوت الكتابي للوعظ في الكتاب التالي:
Gail O'Day, "Toward a Biblical Theology of Preaching," in *Listening to the Word*, ed. G. O'Day and T. G. Long (Nashville: Abingdon, 1993).

[64] على سبيل المثال، إشعياء 62: 11؛ إرميا 23: 18؛ 31: 7؛ ناحوم 1: 15؛ زكريا 1: 17.

ذاته بكونه هو الخالق بكلمته. فإن المناداة النبويّة تنطق بكلمة الله للخلاص. ويقدم لنا إشعياء 65: 17–25 رؤيا عن السماء الجديدة والأرض الجديدة، تؤيّد فكرة الخليقة الجديدة الواردة في العهد الجديد:

> لأَنِّي هأَنَذَا خَالِقٌ سَمَاوَاتٍ جَدِيدَةً وَأَرْضًا جَدِيدَةً، فَلاَ تُذْكَرُ الأُولَى وَلاَ تَخْطُرُ عَلَى بَال. بَلِ افْرَحُوا وَابْتَهِجُوا إِلَى الأَبَدِ فِي مَا أَنَا خَالِقٌ، لأَنِّي هأَنَذَا خَالِقٌ أُورُشَلِيمَ بَهْجَةً وَشَعْبَهَا فَرَحًا. فَأَبْتَهِجُ بِأُورُشَلِيمَ وَأَفْرَحُ بِشَعْبِي، وَلاَ يُسْمَعُ بَعْدُ فِيهَا صَوْتُ بُكَاءٍ وَلاَ صَوْتُ صُرَاخٍ. (إشعياء 65: 17–19)[65]

وسيلة الإعلام هي الرسالة

1. يسوع، الله الذي يتكلّم:

تصف عبارة "وسيلة الإعلام هي الرسالة" (the medium is the message) أهمية الوسيلة التي من خلالها تجرى الاتصالات أو نقل المعلومات. يتم تناول هذه الفكرة في كتاب شهير ألّفه العالم الأكاديمي الكندي مارشال ماكلوهان (Marshall McLuhan) بعنوان "*The Medium Is the Massage*" **[وسيلة الإعلام هي المُدلِّك]**،[66] والذي يعد عنوانه تحريفًا تهكميًّا مقصودًا للعبارة الشهيرة.[67] وقد اعتبر ماكلوهان أن تأثير وسائل الإعلام الجماهيري المختلفة أكبر بكثير من تأثير الرسائل الفعليّة التي تنقلها هذه الوسائل. وبالتالي، تصير وسيلة الإعلام هي الرسالة الحقيقيّة التي تشكّل فكرنا. يمكن تطبيق فكرة ماكلوهان على رسالة الإنجيل، إذ أن وسيلة الإعلام هنا، أو الوسيط، هو ذاته محتوى الرسالة التي ينقلها. ثم نستطيع أن نقول أيضًا إننا في أثناء فهمنا لهويّة يسوع، نبدأ بحقيقة أنه هو الله الظاهر في الجسد. وينتقي يوحنا بعض النتائج المترتّبة على هذه الحقيقة التي كانت موضوع الافتتاحيّة، فيقول: كان الكلمة الله، وكل شيء به كان.

وكيف نعرف الله؟ حين طلب فيلبس من يسوع أن يريه الآب، ذكَّره يسوع بأنه إذ رأى الابن فقد رأى الآب (يوحنا 14: 8–10). ليس هذا ادعاءً بوجود أحادي (monistic being) لله،[68] بل تأكيد على الوحدة الموجودة بداخل الله، وعلى الدور الحصري ليسوع باعتباره هو المُعلن والمُخبِّر عن الآب. لهذا بعض التطبيقات البعيدة المدى على الوعظ، إذ أننا مرة ثانية نقف قبالة حقيقة أنه بمجرد مجيء المسيح، يكون

---

[65] يتفق نص رؤيا 21: 1–4 مع هذا النص من نواحٍ كثيرة.

[66] المترجم: يوجد هنا تلاعب بكلمتي "Message" أي "رسالة"، و"Massage" أي "تدليك". وهذا التلاعب مقصود، لكي يوصل الكاتب فكرته بأن وسائل الإعلام تقوم بما يشبه التدليك لحواس وحس الإنسان.

[67] Marshall McLuhan, *The Medium is the Massage* (Harmondsworth: Penguin, 1967).

في هذا الكتاب وفي الكثير من الكتب الأخرى، يعرض ماكلوهان آراءه عن كون وسائل التواصل، لا محتوى الرسائل نفسها التي تنقلها، هي التي تصوغ وتشكّل فعليًّا في طريقة تفكيرنا.

[68] المترجم: بحسب المذهب الأحادي أو الأحاديّة (monism). وهي نظريّة فلسفيّة تقول إن الأشياء المتنوّعة الموجودة في الكون تتكون من مادة واحدة وبهذا تكون خاصيّة الكون الأساسيّة هي الوحدة.

هو الإله الذي يعلن لنا عن الآب. إن أرادت كنائسنا أن ترى الله، ينبغي أن تراه في المسيح وبواسطته. يمنع هذا كلمة "الله" المُكوَّنة من أربعة أحرف من أن تصير إطارًا فارغًا يمكن للعقل البشري أن يضع فيه صورته الخاصة عن الله. لكن، بالتأكيد، يصير هذا صحيحًا فقط إن امتلأت كلمة "يسوع" المُكوَّنة من أربعة أحرف بمحتوى من الشهادة الكتابيّة ليسوع.

2. يسوع، كلمة الله المنطوقة:

حين صرَّح يسوع بأنه هو الحق، جعل نفسه الفيصل لما هو حق، والمصدر لكل معنى. نرى هنا مرة ثانية أن وسيلة الإعلام هي نفسها الرسالة. تصف افتتاحيّة رسالة العبرانيين يسوع، الابن، بأنه هو الكلمة الذي خَلَفَ كلمة الأنبياء وحل محلّها:

> اَللهُ، بَعْدَ مَا كَلَّمَ الآبَاءَ بِالأَنْبِيَاءِ قَدِيمًا، بِأَنْوَاعٍ وَطُرُق كَثِيرَةٍ، كَلَّمَنَا فِي هذِهِ الأَيَّامِ الأَخِيرَةِ فِي ابْنِهِ، الَّذِي جَعَلَهُ وَارِثًا لِكُلِّ شَيْءٍ، الَّذِي بِهِ أَيْضًا عَمِلَ الْعَالَمِينَ، الَّذِي، وَهُوَ بَهَاءُ مَجْدِهِ، وَرَسْمُ جَوْهَرِهِ، وَحَامِلٌ كُلَّ الأَشْيَاءِ بِكَلِمَةِ قُدْرَتِهِ، بَعْدَ مَا صَنَعَ بِنَفْسِهِ تَطْهِيرًا لِخَطَايَانَا، جَلَسَ فِي يَمِينِ الْعَظَمَةِ فِي الأَعَالِي. (عبرانيين 1: 1–3)

قيل هنا عن يسوع إنه هو الكلمة النبويّة، والكلمة الخالقة، والكلمة المخبرة عن الله، والكلمة الحاملة لكل شيء، والكلمة الفادية. على الواعظ أن يسمح لعملية استخراجه للمعنى من النص وتفسيره له أن تستكشف تطبيقات هذا، ويسعى إلى فهم ما يعنيه أن يكون يسوع بالنسبة لنا هو النمط والنموذج لكل حق. وبهذا تصير عقيدة سليمة عن المسيح جزءًا حيويًّا من صياغتنا للاهوتنا، ودونها على الأرجح نصير مروِّجين لصور انفعاليّة وعاطفيّة عن يسوع. لا يمكن بأي حال من الأحوال اعتبار كلمات يسوع في قصص الأناجيل أنها شيء آخر غير تفسير وشرح لمن هو وماذا يعمل. فإن كلماته جزء هام من الرسالة، لكن لا ينبغي فصلها عن أعماله. وسيجد الواعظ الذي يتناول أقوال يسوع سهولة شديدة في الانزلاق إلى خطأ نقل الفكرة التي مفادها أن جوهر المسيحيّة يكمن فيما علَّمه يسوع. سرعان ما سيختزل الناس فكرة تعاليم يسوع إلى بعض العموميّات الأخلاقيّة أو إلى القاعدة الذهبيّة، فينحصر يسوع بهذا في كونه المعلّم الصالح. ليحترس إذن ذلك الواعظ الذي يعظ من أمثال يسوع!

3. يسوع، كارزًا:

يوجد تركيز جلي في الأناجيل على قيام يسوع بالتعليم؛ فقد كان واعظًا متجوّلًا، ولدينا الكثير من أقواله محفوظة لنا بالفعل في الأناجيل. لكن في لُبِّ هذا التعليم تكمن قناعة يسوع بأنه يتمّم كلمة العهد القديم، التي منها كان النص الوارد في إشعياء 61، الذي قرأه يسوع في مجمع الناصرة. إن يسوع الكارز والواعظ هو نفسه موضوع اهتمامنا، إذ في لب كرازته يكمن عمل خلاصه. كلا الأمرين متلازمان. وأحد

المشكلات التي تزعج وتطارد من يعظ من نصوص من الأناجيل هي السهولة التي يمكنه بها انتزاع أقوال يسوع من السياق الأكبر لأعماله. وأحد المكاسب العظيمة التي حصلنا عليها من النقد الأدبي الحديث كان إعادة التركيز على التركيبات الأدبيّة للوثائق، واستراتيجيّات الكتّاب. ومع ذلك، لا تزال نصوص مثل الموعظة على الجبل تُستخدَم في العظات باعتبارها نصوصًا قائمة بذاتها، ومفسرة نفسها بنفسها، دون وضع أي اعتبار للاهتمامات اللاهوتيّة للإنجيل الذي وردت فيه. وفي ضوء التركيز المُنصب في الأربعة أناجيل جميعها على موت يسوع وقيامته، من العجيب أن تُستخدم أقوال يسوع في أحيان كثيرة جدًا باعتبارها مجرد إرشادات أخلاقيّة.

يتمّم يسوع كواعظ وكارز جميع نبوات العهد القديم. ففي تثنية 18: 5، وعد موسى، نبي العهد القديم الأول والأكيد، إسرائيل بنبي جديد. وفي حين برز الكثيرون من الأنبياء، لكن لم يتمّم أحد منهم الدور النبوي بالدرجة الكاملة التي تمّمه بها يسوع. من الصعب تحديد علامات النبي الحقيقي في العهد القديم بكلمات وألفاظ موضوعيّة. فإنه حتى النص نفسه المُشار إليه بأعلاه (تثنية 18: 20–22) يبيّن كيفيّة تمييز النبي الكذّاب لا النبي الحقيقي. أما عن النبي الحقيقي، فقد قيل إنه سيتكلّم بكل ما يوصي به الله (عدد 18). وبصورة ما، على ما يبدو، ستُثبت كلمة الرب التي يتكلّم بها النبي مصداقيّة نفسها. ومرة أخرى، نجد تعريفًا سلبيًّا للنبوة في سفر إرميا؛ إذ لم يتكلّم الأنبياء الكذبة بكلمة الرب لأنهم لم يقفوا في مجلسه (إرميا 23: 18–22). ولو وُجد نبي على الإطلاق وقف في مجلس الرب، وأُرسِل من قبله، فهذا النبي كان يسوع.

4. يسوع، المستمع الطائع:

يساعدنا اللاهوت الكتابي على تقدير قيمة عامل حيوي في عقيدة المسيح في العهد الجديد: أن يسوع جاء بصفته المتمّم لجميع مقاصد الله للبشريّة، وبالأخص، لإسرائيل. فقد عصا آدم وحواء كلمة الله، وتمردا عليها برفضهما لها. لكن، في البرية خارج جنة عدن، أبدى الله من نحوهما نعمته ورحمته. وفي النهاية اختير ابن جديد لله كي ينال هذه النعمة، لكن في هذه الحالة تمتعت أمة كاملة بهذا الامتياز. لكن أيضًا عصت إسرائيل كلمة الرب. وبمرور الوقت، وفيما كانت مقاصد الله تتكشف تدريجيًّا، سقط ابن الله العاصي هذا تحت الدينونة، وتهاوت مملكة داود وسليمان، منزلقة صوب الفناء. لكن بقيت بقية صغيرة من الأمناء في السبي، وأعلنت الكلمة النبويّة أن يومًا ما سيأتي حين تُرد بقيّة أمينة إلى أرض الموعد، وتتحقّق مقاصد الله الخلاصيّة. وستتألّف هذه البقيّة من أناس يصغون إلى كلمة الرب ويطيعونها. ستصير الكلمة مكتوبة على قلوبهم، وسيعرفون الله بحق.[69] لكن أين هو هذا الابن الحقيقي لله؟

[69] إرميا 31: 31–34؛ حزقيال 36: 24–28.

بحسب رواية متى لحدث معموديّة يسوع (متى 3: 1–17)، كان يوحنا المعمدان يُعمِّد بالارتباط بدعوته إلى التوبة. وحين تردَّد يوحنا أمام فكرة تعميد يسوع، أُوصي بفعل هذا، "لأَنَّهُ هكَذَا يَلِيقُ بِنَا أَنْ نُكَمِّلَ كُلَّ بِرّ". حينئذ نزل الروح القدس وأتى على يسوع، وَصَوْتٌ مِنَ السَّمَاوَاتِ قَائِلاً: «هذَا هُوَ ابْني الْحَبِيبُ الَّذِي بِهِ سُرِرْتُ». وبالتالي، يُصوَّر يسوع هنا بصفته ابن الله، الذي يُكمِّل البر البنوي الذي طُولب به كل من آدم وشعب إسرائيل. ويتناول إنجيل لوقا حدث التجربة على نحو مماثل لتناول إنجيل متى لها. يصف كلا الإنجيلين التجربة الأولى باعتبارها تحديًا لبنوة يسوع، ثم جوابه على هذا التحدي، مقتبسًا نص تثنية 8: 3، الذي يقول كاملًا:

فَأَذَلَّكَ وَأَجَاعَكَ وَأَطْعَمَكَ الْمَنَّ الَّذِي لَمْ تَكُنْ تَعْرِفُهُ وَلاَ عَرَفَهُ آبَاؤُكَ، لِكَيْ يُعَلِّمَكَ أَنَّهُ لَيْسَ بِالْخُبْزِ وَحْدَهُ يَحْيَا الإِنْسَانُ، بَلْ بِكُلِّ مَا يَخْرُجُ مِنْ فَمِ الرَّبِّ يَحْيَا الإِنْسَانُ.

وهكذا، يبدأ كل من إنجيل متى وإنجيل لوقا سردهما لخدمة يسوع بإظهار أنه هو آدم الحقيقي والطائع، وإسرائيل الأمينة. فهو يكمّل كل بر بكونه الإنسان الطائع بحق. وأخيرًا، هوذا إنسان يستمع إلى كلمة الله، ويطيعها طاعة كاملة. وبالتالي، فإن يسوع هو الإله الذي نطق بالكلمة الخالقة في البدء، والإله الذي ينطق الآن بالكلمة التي تخلق من جديد، وهو نفسه رسالة تلك الكلمة، والمستمع الأمين لها.

تشكّل هذه الفكرة الأخيرة أهميّة من جهة الكيفيّة التي نتعامل بها مع تطبيق النصوص التي تخص شعب الله. فإن كنا، مثلًا، نعظ من سفر المزامير، ووردت إشارة إلى شعب الله، فإن حقيقة إكمال وإتمام يسوع لدور شعب الله الحقيقي ينبغي أن تؤثّر على تطبيقنا. تبيّن لنا منهجيّة اللاهوت الكتابي أن يسوع هو الكارز والواعظ الحقيقي، وهو أيضًا المستمع الحقيقي. وبمقتضى هذا، فإنه يبرّرنا في صراعنا كي نعظ بأمانة، ويبرّر الرعيّة في صراعهم كي يستمعوا بأمانة.

الكلمة في العالم

حين كان يسوع بعد هنا بالجسد، بدأ في نقل تكليف مهمة الوعظ إلى تلاميذه. فقد أرسلهم ليكرزوا باقتراب ملكوت الله. ولذا، وعلى سبيل المثال، يسجل لوقا 10: 2 حدث إرسال السبعين رسولًا بهذا الإلزام: "إِنَّ الْحَصَادَ كَثِيرٌ، وَلكِنَّ الْفَعَلَةَ قَلِيلُونَ. فَاطْلُبُوا مِنْ رَبِّ الْحَصَادِ أَنْ يُرْسِلَ فَعَلَةً إِلَى حَصَادِهِ". وحين رجع التلاميذ فرحين مخبرين عن خضوع الشياطين لهم، قال لهم يسوع: "رَأَيْتُ الشَّيْطَانَ سَاقِطًا مِثْلَ الْبَرْقِ مِنَ السَّمَاءِ" (لوقا 10: 18). فقد غلب المسيح الشيطان، لكن يُفعَّل هذا النصر ويصبح مؤثّرًا من خلال خدمة الوعظ.

يبدو أن تطوّرات أخرى للأحداث، وبالأخص عزم يسوع على الذهاب إلى أورشليم ليواجه موته، قد غطت على هذا الاتجاه الخاص من خدمة يسوع. لكننا سنرى فيما بعد أن آلام يسوع وموته هي في حقيقة الأمر ما جعلت عمل الكرازة بالملكوت فعّالًا ومؤثرًا. فقد كان موت يسوع صدمة غير مرغوب فيها للتلاميذ.

فلا يبدو أنهم فهموا أن اقتراب ملكوت الله مُقيَّد بموته. وقد ترك إنجيل لوقا بشكل واضح ومتعمّد مهمة الكشف عن هذه الحقيقة للص المُحتضر. بل ولم يفهم هذا اللص نفسه الأمر بشكل صحيح تمامًا. يبدو أنه أقرَّ بالفعل بأن يسوع هو الملك، إلا أن الإذلال الذي قاساه في الصلب قطعًا لا يمكن أن يكون استعلانًا لمُلكه. وبالتالي طلب من يسوع قائلًا: "اذْكُرْنِي يَارَبُّ **مَتَى** جِئْتَ فِي مَلَكُوتِكَ" (لوقا 23: 42)، فكان جواب يسوع: "الْيَوْمَ". أيضًا بدا أن تلميذي يسوع المنطلقين إلى عمواس قد اشتركا مع اللص في عجزه عن ربط الصلب بالملكوت، مما جلب عليهما توبيخًا قاسيًا:

"أَيُّهَا الْغَبِيَّانِ وَالْبَطِيئَا الْقُلُوبِ فِي الإِيمَانِ بِجَمِيعِ مَا تَكَلَّمَ بِهِ الأَنْبِيَاءُ! أَمَا كَانَ يَنْبَغِي أَنَّ الْمَسِيحَ يَتَأَلَّمُ بِهذَا وَيَدْخُلُ إِلَى مَجْدِهِ؟" (لوقا 24: 25–26)

وقد أشار إنجيل لوقا إلى عمل الكرازة بالإنجيل فيما بعد يوم الخمسين بكونه استمرارًا للمناداة بالكلمة، بمجرد خروج الكلمة المتجسّد من المشهد. فقد ألقت القيامة بضوء جديد على الصلب، ولهذا سأل التلاميذ يسوع إن كان الملكوت عتيدًا أن يظهر في ذلك الوقت أم لا: "يَارَبُّ، هَلْ فِي هذَا الْوَقْتِ تَرُدُّ الْمُلْكَ إِلَى إِسْرَائِيلَ؟" (أعمال 1: 6). فقد كانوا، على غرار اللص المُحتضر، لا زالوا يتوقّعون ظهور الملكوت كواقع سياسي، يتضمّن وجود أورشليم والهيكل في الوسط. إلا أن الإجابة التي تلقّوها هي أن الملكوت سيأتي إلى العالم من خلال عمل الكرازة والوعظ:

"لَيْسَ لَكُمْ أَنْ تَعْرِفُوا الأَزْمِنَةَ وَالأَوْقَاتَ الَّتِي جَعَلَهَا الآبُ فِي سُلْطَانِهِ، لكِنَّكُمْ سَتَنَالُونَ قُوَّةً مَتَى حَلَّ الرُّوحُ الْقُدُسُ عَلَيْكُمْ، وَتَكُونُونَ لِي شُهُودًا فِي أُورُشَلِيمَ وَفِي كُلِّ الْيَهُودِيَّةِ وَالسَّامِرَةِ وَإِلَى أَقْصَى الأَرْضِ." (أعمال الرسل 1: 7–8)

كان من شأن هؤلاء أن يكونوا شهودًا له. وقد تبدّد أي شك، إن وُجد، فيما كان يعنيه هذا حين حل الروح القدس في يوم الخمسين. فقد كانت ظاهرة الألسنة بمثابة النقيض لحدث بابل، مشيرةً إلى حقيقة أن الخلاص يأتي من خلال كلمة الله الموعوظة، والمسموعة، الكلمة عن المسيح. وحين جرت محاولات لمنع الرسل من الكرازة، كان هذا هو جوابهم:

إِنْ كَانَ حَقًّا أَمَامَ اللهِ أَنْ نَسْمَعَ لَكُمْ أَكْثَرَ مِنَ اللهِ، فَاحْكُمُوا. لأَنَّنَا نَحْنُ لاَ يُمْكِنُنَا أَنْ لاَ نَتَكَلَّمَ بِمَا رَأَيْنَا وَسَمِعْنَا. (أعمال الرسل 4: 19–20)

وبهذا، استمرت مهمة الوعظ الرسوليّة في الكنيسة الأولى، باعتبارها وسيلة لتحقيق واقع الملكوت. وهكذا سيظل الحال إلى اليوم الذي فيه سيأتي يسوع ثانية في مجد عظيم لاكتمال الملكوت. يستمر الله في التواصل مع خليقته بكلمته. فإن مهمة الواعظ مهمة مهيبة إذ "اسْتَحْسَنَ اللهُ أَنْ يُخَلِّصَ الْمُؤْمِنِينَ بِجَهَالَةِ

الْكِرَازَةِ".[70] تتحدّى هذه الكرازة منطق العقليّة التي بلا إله، وتقاومه، ومع ذلك فهي الطريقة التي اختارها الله واستحسنها. فإن النمط الذي كشف عنه استطلاعنا السريع لمنهجية اللاهوت الكتابي هو نمط كلمة الله المُنادَى بها باعتبارها وسيلته المختارة للخلق، وللخلق من جديد. ويشتمل المنظور الذي مركزه المسيح على حقيقة أنه في حين تكلّم الله مباشرة إلى البشر الأبرياء وغير الخطاة في جنة عدن، إلا أن النمط الذي يبرز بمجرد دخول الخطية هو نمط كلمة تأتي بتوسّط بشر. وتُعِد الكلمة النبويّة الطريق لكلمة الله المتجسّد. ثم بعد صعود الكلمة، تصير خدمة الوعظ هي الوسيلة المُعيَّنة لاستمرار هذا المبدأ الخلاصي. لكن بما أن المسيح هو الكلمة الخالق، فإن الكرازة والمُناداة التي تتمّم قصد الله هي فقط ودائمًا الكلمة عن المسيح. كيف يشهد وعظنا للمسيح؟ هذا سؤال مهيب يشكّل أمامنا تحديًا، ولا يمكننا تجنبه.

[70] 1 كورنثوس 1: 21. تشير الجهالة في الأساس إلى محتوى ما يُكرَز به، لكن لا يمكن فصل هذا عن فعل الكرازة، الذي يصير بلا معنى دون المحتوى.

الفصل الخامس

هل كان يسوع عالم لاهوت كتابي؟

نظرة يسوع للكتاب المقدس

ربما يبدو سؤالنا المختص بما إن كان يسوع عالم لاهوت كتابي أم لا سؤالًا أحمقًا وسخيفًا إلى حد ما، لكنني أطرحه بكل جديّة لأنه، إن كان كذلك، فإن الوعظ التفسيري الحقيقي لا بد أن يسترشد إذن باللاهوت الكتابي. في الفصل الرابع، تحدثت عن يسوع باعتباره بؤرة تركيز لاهوت كتابي عن الوعظ. يوجد المزيد والمزيد مما يمكن قوله عن كلمات يسوع الفعليّة المدوَّنة، وعن التقنيات التي، بحسب كتّاب الأناجيل، استخدمها كواعظ وكارز. لكن في هذا الفصل، أبغي بشكل خاص أن أتناول ما كُتب عن يسوع من جهة استخدامه لنص العهد القديم وتعامله معه، وكيف ربط هذا النص بنفسه. ثم سأتناول ماذا كان تأثير هذا على وعظ الرسل. أحد أهداف هذا الفصل هو معرفة الكيفيّة التي بها يمدنا وعظ يسوع وتعليمه بمبادئ منهجيّة لاهوتيّة يمكن أن تشكّل وعظنا. يبدو منطقيًّا للغاية أن نفترض أن يسوع حتمًا كان يدرك، أكثر من جميع الوعّاظ، دور اللاهوت الكتابي في الوعظ.

ينصب الكثير من الاهتمام الحالي باستخدام العهد الجديد للعهد القديم على التأثير اليهودي للقرن الأول على يسوع والمؤمنين الأوائل. بالفعل يمكن لهذا أن يساعدنا في فهم بعض منهجيّات التفسير المتَّبعة في استخدام الكتاب المقدس، لكن، بحسب رأيي، يكمن خطر ما في إغفال تميّز يسوع وتفرّده باعتباره مشكّل الفكر والفهم المسيحي. فوفقًا لنص لوقا 24: 45، كان المسيح القائم من الأموات هو في النهاية من فتح أذهان التلاميذ ليفهموا الكتب، لا دراستهم لليهوديّة المعاصرة. دعونا بكل ما أوتينا من سبل نغتنم غنى المعلومات التي تمدنا بالخلفيّة التاريخيّة للعهد الجديد، المُكتشَفة في مخطوطات البحر الميت، والموجودة في اليهوديّة الرابينيّة، لكن دعونا لا ننس قط أن شهادة العهد الجديد تفيد بأن شخص يسوع الناصري وعمله قد فرضا بالقوة هوة عظيمة بين المسيحيّين واليهود من جهة التفسير الكتابي. تفسّر رسالة الإنجيل الديانة اليهوديّة باعتبارها ظاهرة تاريخيّة ودينيّة، لا العكس.

وقد أصابت النظرة الإنجيليّة لسلطان الكتاب المقدس في لجوئها إلى براهين عن وجهة نظر يسوع تجاه الكتاب المقدس.[71] ويمدّنا ليون موريس (Leon L. Morris) بمثال نموذجي حين قال: "بالنسبة للمسيحي، تعد وجهة نظر يسوع المسيح محوريّة وحيويّة. فهو مقياس المؤمن، وبالطبيعة فإن نظرته للكتاب

[71] James I. Packer, *Fundamentalism and the Word of God* (London: Inter-Varsity Fellowship, 1958); D. Martyn Lloyd-Jones, *Authority* (London: Inter-Varsity Fellowship, 1958); E. M. B. Green, *The Authority of Scripture* (London: Falcon, 1963).

المقدس هي النظرة المسيحيّة".[72] ويواصل موريس حديثه مشيرًا إلى عدم الاتساق الشديد الذي يكمن في ادّعائنا بكوننا تلاميذ ليسوع، بينما نؤكد في الوقت ذاته على أنه كان "حائدًا ومتخبطًا بشكل جاد في نظرته للإعلان". ويوجز جيمس باكر الموقف كالتالي:

> إن يسوع المسيح، الذي كان أبعد ما يكون عن رفض مبدأ السلطان الكتابي، قَبِل هذا المبدأ وبنى فوقه، مُصدِّقًا عليه بأكثر تركيز، وبكامل ثقل سلطانه الشخصي. وكان هذا السلطان الذي صرَّح بأنه له مطلقًا وقاطعًا.[73]

يوجهنا باكر إلى المواضع الكثيرة التي فيها صدَّق يسوع على العهد القديم باعتباره كلمة الله ذات الموثوقيّة والسلطان.[74] وإن كان يسوع على خطأ في هذا، أفيمكننا إذن أن نتحلّى بالثقة في أي تصريح آخر له؟ فإن سلطان المسيح وسلطان الكتاب المقدس يقومان معًا أو يسقطان معًا. وتلازم قضية معنى الكتاب المقدس هذه الحقيقة عن السلطان الكتابي. فإن كلمة ذات موثوقيّة وسلطان لا بد وأن تُفهم بشكل سليم وصحيح، إن وجب طاعتها والسلوك بمقتضاها.

نظرة يسوع لنفسه

1. متمّم الكتب:

ينبغي على الواعظ أن يكون حسّاسًا تجاه عقيدة المسيح في العهد الجديد، التي تقع بنيتها التحتيّة في العهد القديم، بينما ظهرت في أكمل تعبير لها من خلال كل من يسوع وكتّاب العهد الجديد. ليس هذا هو المكان المناسب لنقدّم فيه عقيدة المسيح بصورة تامة وشاملة، لكن نستطيع أن نذكر على الأقل البعض من الأفكار البارزة الخاصة بفهم يسوع لذاته، والتي تمدّنا ببعض مبادئ اللاهوت الكتابي.

أحد الأفكار الرئيسيّة في هذا الشأن هي أن يسوع لم يعتبر نفسه أنه جاء لينقض القديم ويؤسّس شيئًا جديدًا تمامًا. فإن حدث الإنجيل ليس **جديدًا** (*de novo*)، بل يُنظر إليه باعتباره إتمامًا وتحقيقًا لجميع أعمال الله الخلاصيّة ووعوده في العهد القديم. تحدّث يسوع مرارًا وتكرارًا عن دوره في تتميم المكتوب.[75] ومن الجدير بالذكر أنه في حين أن بعض هذه النصوص كانت خاصة، لكن لدينا أسس حقيقيّة تدعو لاستنتاج أن يسوع اعتبر أن دوره كان أن يتمّم كل المكتوب في الأسفار المقدسة، لا فقط النص غير

---

[72] Leon L. Morris, *I Believe in Revelation* (London: Hodder and Stoughton, 1976), p. 49.

[73] Packer, *Fundamentalism and the Word of God*, p. 54.

[74] على سبيل المثال، متى 5: 17–18؛ 9: 13؛ 12: 3، 5؛ 19: 4–5؛ 21: 16، 42؛ مرقس 12: 24؛ يوحنا 10: 35.

[75] متى 3: 15؛ 5: 17؛ 13: 14؛ 26: 54، 56؛ مرقس 1: 15؛ 14: 49؛ لوقا 4: 21؛ 21: 22، 24؛ 22: 37؛ 24: 44–47؛ يوحنا 13: 18؛ 15: 25؛ 17: 12.

المعتاد هنا أو هناك. وقد تبنَّى كتّاب الأناجيل والرسل القناعة ذاتها.[76] وبالتالي، إذ قال يسوع إن الكتب تشهد له، وإن موسى كتب عنه، يشير إلى تعليمه السابق قائلًا: "أَنَّهُ لاَ بُدَّ أَنْ يَتِمَّ جَمِيعُ مَا هُوَ مَكْتُوبٌ عَنِّي فِي نَامُوسِ مُوسَى وَالأَنْبِيَاءِ وَالْمَزَامِيرِ".[77]

2. ابن الإنسان:

كان ابن الإنسان هو اللقب الأكثر استخدامًا من جهة فهم يسوع لذاته، وهو لقب لم يستخدمه سوى يسوع وحده للإشارة لنفسه،[78] ويرد حوالي سبعين مرة في الأناجيل الإزائيّة. هل كان يسوع يستند حصريًّا أو في الأساس على تعليم الأصحاح السابع من سفر دانيال عن ابن الإنسان، أم أنه أخذ هذه الشخصيّة المحوريّة في سفر دانيال وملأها بمحتواه الخاص؟ من الجدير بالذكر أن ترجمة NRSV الإنجليزيّة تترجم العبارة الواردة في دانيال 7: 14 هكذا: "شبه إنسان". وبالتالي، حجبت هذه الترجمة، بهذا التفسير للعبارة الأراميّة، الصلة بين هذا النص وبين استخدام يسوع التقني للّقب. تسلّط رؤيا دانيال الضوء على أن كيانات السلاطين الملحدة للإمبراطوريّات البشريّة قد قُدِّر لها أن تتلاشى وتبيد حين تُرَد كل قوة وسلطان إلى قديسي العلي. تعد ديناميكيّة ملكوت الله هذه هي الفكرة الرئيسيّة لسفر دانيال. يشير جورج إلدون لاد (George Eldon Ladd) إلى ثلاثة جوانب أو فئات رئيسيّة للتعليم عن ابن الإنسان في الأناجيل الإزائيّة:[79]

أ. ابن الإنسان على الأرض:

يقترح لاد أن استخدام يسوع للقب كان تصريحًا منه بكونه، في خدمته الأرضيّة، هو نفسه الكائن شبه الإنسان السماوي، سابق الوجود، الوارد في سفر دانيال:

> في الوقت ذاته، كان شيئًا لم يُسمع به قبلًا أن يظهر ابن الإنسان على الأرض كإنسان بين البشر. كان جوهر اللغز المسياني هو كيف أمكن ليسوع أن يكون ابن الإنسان الأرضي في اتضاع ووداعة، وفي الوقت ذاته الإنسان السماوي، سابق الوجود.[80]

ب. ابن الإنسان المتألم:

لا يمكن القول إن ابن الإنسان في سفر دانيال قد أتم مهمته من خلال الألم. ومع ذلك، طرح يسوع هذه الفكرة في استخدامه للّقب حين قال إن "ابْنَ الإِنْسَانِ يَنْبَغِي أَنْ يَتَأَلَّمَ كَثِيرًا، وَيُرْفَضَ مِنَ الشُّيُوخِ وَرُؤَسَاءِ

---

[76] متى 1: 22؛ 2: 15، 17، 23؛ 4: 14؛ 8: 17؛ 12: 17؛ 21: 4؛ 27: 9؛ يوحنا 12: 38؛ 18: 32؛ 19: 24، 28، 36؛ أعمال الرسل 1: 16؛ 3: 18؛ 13: 27، 33.

[77] يوحنا 5: 39، 46–47؛ لوقا 24: 44.

[78] Leonhard Gopplet, *Theology of the New Testament*, vol. 1, trans. J. Alsup (Grand Rapids: Eerdmans, 1981), pp. 178–99; Hans Conzelmann, *An Outline of the Theology of the New Testament*, trans. John Bowden (London: SCM, 1969), pp. 127–39; Morna Hooker, *The Son of Man in Mark* (London: SPCK, 1967).

[79] George Eldon Ladd, *A Theology of the New Testament* (Grand rapids: Eerdmans, 1974), pp. 145–58.

[80] Ladd, *Theology*, p. 155.

الْكَهَنَةِ وَالْكَتَبَةِ، وَيُقْتَلَ، وَبَعْدَ ثَلاَثَةِ أَيَّامٍ يَقُومُ" (مرقس 8: 31). وبما أن ابن الإنسان في سفر دانيال كان وسيلة مجيء ملكوت الله، يُثار إذن سؤالًا حول العلاقة بين هذه الشخصيّة والشخصيّات الأخرى المتّصلة بالملكوت في العهد القديم. وهنا تتبادر إلى ذهننا شخصيّة الملك وشخصيّة العبد المتألّم. ففي حين ربما ناقض هذا التوقعات اليهوديّة المعاصرة، إلا أنه متوافق تمامًا مع العهد القديم. فقد طُعِّمت رسالة الألم بالفعل داخل تاريخ اعتلاء داود العرش، وتتطوّر في المزامير، بما في ذلك مزمور 22 (مزمور لداود). ويرى لاد أن يسوع "قد وحَّد عن وعي في شخصه المفهومين المحوريّين للإيمان اليهودي، "بارناشا" (ابن الإنسان)، و"عيبيد يهوه" (عبد الرب)".[81] يمثِّل هذا إعادة تفسير جذريّة لشخصيّة سفر دانيال من خلال التوحيد بين خيوط متباينة ومختلفة لم يكن من السهل ربطها معًا في الفكر اليهودي.

ج. ابن الإنسان الرؤيوي:

يشمل هذا غالبيّة النصوص التي تقتبس نص سفر دانيال، وتلك التي تتحدث عن مجيء ابن الإنسان، وعن تسلّطه في قوة. ويعد التفسير الشائع هو تطبيق هذه الأقوال على المجيء الثاني أو "الباروسيا".[82] ومع ذلك، فإن الإشارة إلى أولئك المعاصرين ليسوع الذين لن يذوقوا الموت قبل أن يروا ابن الإنسان آتيًا في ملكوته[83] تفترض وجوب أن ندمج داخل ذلك أيضًا المجيء الأول. ربما يقدّم لنا صعود المسيح، الذي يعكس رؤيا دانيال، المفتاح (إن كنا نحتاج إلى ذلك!) بأن كلا المجيئين يتمّمان التوقّع بطرق واحدة ومختلفة أيضًا. فقد تلا صعود يسوع في سحب السماء الرسالة الملائكيّة بأنه سيأتي ثانية كما ارتفع (أعمال الرسل 1: 11).

نستنتج من هذا أن يسوع رسَّخ مبادئ لاهوت كتابي في تعامله مع العهد القديم. فقد فهم أن علاقته بالعهد القديم هي علاقة استمراريّة وإتمام. وبسلوكه مسارًا غير متوقّع تمامًا، من وجهة نظر الديانة اليهوديّة، صرّح بكونه هو الإعلان التام الذي يرسِّخ في كل زمان الأسلوب الصحيح لتفسير العهد القديم. فهو لم يكتفِ بإظهار أن الديانة اليهوديّة المعاصرة كانت في الأساس على المسار الخاطئ، بل أثبت أيضًا الفكرة الأساسيّة والمحوريّة التي مفادها أن العهد القديم ببساطة لا يمكن فهمه بمعزل عن شخصه. نحتاج أن نسلّط الضوء على هذا المبدأ، إذ سيكون هامًا في الكيفيّة التي نتعامل بها مع نصوص العهد القديم في الوعظ. في حين أنه صحيح بدرجة ما أن العهد القديم لازم كي نتمكّن من تفسير العهد الجديد، إلا أن المبدأ الذي يفوق هذا هو أن رسالة الإنجيل المقدَّمة في العهد الجديد هي التفسير القاطع والأكيد لكل ما كان يدور حوله العهد القديم.

---

[81] Ladd, *Theology*, p. 156.

[82] المترجم: كلمة يونانيّة قديمة تعني الحضور أو القدوم أو الزيارة، وتستخدم لاهوتيًّا للإشارة إلى مجيء المسيح ثانية.

[83] متى 16: 28؛ مرقس 9: 1.

نظرة يسوع لتاريخ الخلاص

يوجد في الأربعة أناجيل ما يزيد عن مئة وعشرين إشارة إلى الملكوت. وفي العهد الجديد، يُشار إليه بكلمات متنوّعة مثل الملكوت، وملكوت الله، وملكوت المسيح، وملكوت السماوات.[84] لا يساورنا شك كبير في كون هذا مفهومًا ديناميكيًّا، إذ يضعه يسوع في سياق الزمن والإتمام. يُعلِمنا إنجيل مرقس بأن يسوع بدأ خدمته بهذا الإعلان: "قَدْ كَمَلَ الزَّمَانُ وَاقْتَرَبَ مَلَكُوتُ اللهِ" (مرقس 1: 14–15). وهكذا نرى يسوع مُدركًا لكونه جالب الملكوت الذي يتمّم توقّعات شعب إسرائيل في العهد القديم.

وقد تجادل اللاهوتيّون ودارسو الكتاب المقدس كثيرًا حول مسألة الملكوت: هل يشير إلى حكم ملكي أم نطاق حكم، أهو حاضر أم مستقبلي، وكيف يكون مجيئه؟ لا تفيدنا هذه التقسيمات الثنائيّة كثيرًا، إذ أن البراهين تشير إلى كون الملكوت حكمًا ملكيًّا ونطاق حكم في الآن ذاته، وحاضرًا ومستقبليًّا في الآن ذاته. لكن قبل حسم هذه المسألة، يجدر بنا أن نذكر أن موضوع كرازة يسوع، والموضوع الذي أُرسِل التلاميذ الآخرون ليكرزوا به، كان في المقام الأول أن الملكوت قد اقترب.[85] لم تكن الآيات التي صنعها يسوع والأمثال التي تكلّم بها سوى جزءًا من مظاهر مجيء الملكوت. ففي النهاية، يكمن انطلاق الابن الملوكي لداود صوب أورشليم كي يتألم، ويموت، ويقوم من الأموات في لب مجيء الملكوت.

سيكون من قبيل المبالغة أن نقول إن يسوع يظهر في الأناجيل بأنه يبدأ بصورة شاملة تاريخ خلاص وفقًا للاهوت كتابي، إلا أنه قطعًا يرى نفسه عاملًا بداخل عمليّة تاريخ الخلاص ككل، محضرًا إيّاه إلى أوجه. فإننا نراه يقبل نظم وقواعد العهد القديم في كلماته وأعماله، ويفترض مسبقًا وجودها. وقد سلّط التركيز على كرازته بالملكوت الضوء على كون فكرة ملكوت الله فكرة محوريّة وحاكمة في لاهوت العهد القديم. ولا يشكّل عدم استخدام عبارة "ملكوت الله" في حد ذاتها في العهد القديم أيّة أهميّة على الإطلاق، فإننا لسنا هنا بصدد دراسة لكلمة، لكن اهتمامنا منصب في الأساس على المفاهيم اللاهوتيّة التي تضفي تماسكًا على الكتاب المقدس. فإن الملكوت مفهوم مفتاحي رئيسي يضفي هذا التماسك.[86]

وهنا يتحتّم عليَّ أن أقول إنني أجد تحفظ اللاهوتيّين الكتابيّين على قبول إمكانيّة وجود فكرة واحدة مركزيّة متحكّمة في الكتاب المقدس أمرًا مربكًا ومحيرًا إلى حد ما. ينبع هذا التحفظ، بحسب اعتقادي، بوجه عام من المنهجية التجريبيّة (empiricist approach)، التي صار بعض الإنجيليّين أنفسهم يقبلونها. وكما ذكرت قبلًا، تعد وحدة الكتاب المقدس مسألة قناعة لاهوتيّة وإيمان، بسبب شهادة يسوع عنها، وبسبب طبيعة رسالة الإنجيل. ليست هذه الوحدة مؤسَّسة على كون الكتاب المقدس مجموعة مقتطفات من كتابات

---

[84] See Graeme Goldsworthy, "The Kingdom of God," in *The New Dictionary of Biblical Theology*, ed. B. Rosner and T. D. Alexander (Leicester: IVP, forthcoming).

[85] يوجد ما يزيد عن مئة إشارة في الأناجيل الأربعة إلى تعليم يسوع عن ملكوت الله.

[86] See Graeme Goldsworthy, *Gospel and Kingdom: A Christian Interpretation of the Old Testament* (Exeter: Paternoster, 1981); and *According to Plan: The Unfolding Revelation of God in the Bible* (Leicester: IVP, 1991).

دينيّة، بل على كونه كلمة الله الواحدة عن الخلاص بواسطة المسيح. اقترح بعض اللاهوتيّين الكتابيّين منهجيّة متعدّدة الأجزاء لتناول موضوعات اللاهوت الكتابي.[87] هذا مقبول شريطة أن نقر أيضًا بتنوّع الكتاب المقدس داخل وحدته الكاملة. لا تقتصر الوحدة فقط على قانونيّة الكتابات الأدبيّة المقبولة، بل هي أيضًا مسألة تتعلّق برسالة الإعلان الإلهي المتماسكة. فإن الإحجام عن التعبير عن الوحدة والتنوّع معًا في اللاهوت أمر محير ومربك.

وقد قدّمتُ اقتراحًا بأن ملكوت الله موضوع سائد ومتحكم، لأنه يفسح المجال لصورة مقبولة ومشروعة من منهجيّة اختزاليّة (reductionist approach)[88] في تناول كامل الرسالة الكتابيّة، دون أن تصير تلك الرسالة مبتذلة أو دمثة أو مشوّهة. يعد افتراضنا لكون الله هو الفكرة السائدة والمتحكّمة أمرًا مبتذلًا ودمثًا لأن كلمة "الله" هي كلمة من أربعة أحرف دون محتوى محدد. فإن الله يُعلَن من خلال عمله الخلاصي ومن خلال كلماته. وليس الثالوث الوجودي (ontological trinity)[89] في علم اللاهوت النظامي سوى إله ديناميكيّة الملكوت الذي يُعلن عن ذاته في تعاملاته مع شعبه، وفي المقام الأول، في صيرورته واحدًا منهم. ليس ملكوت الله شيئًا مجرَّدًا على الإطلاق، لأنه حكم الله الملكي ونطاق حكمه في الآن ذاته. وهو لم يكن قط راكدًا لأنه حاضر ومستقبلي في الآن ذاته باعتباره امتدادًا للماضي التاريخي. هذا الملكوت شامل بمعنى أنه، في حين يوجد واقع خارج الملكوت، لكنَّ كل واقع يُفهم في علاقته بالملكوت. وهذا الملكوت هو مفهوم اختزالي فقط من جهة أننا نستطيع أن ننزع عنه المظاهر الزمنيّة المختلفة التي تشكّل التدرّج بداخل تاريخ الخلاص، كيما نكشف لب الواقع الذي هو الله، وشعبه، والبيئة المخلوقة حيث يتواصل الله مع شعبه.

تُصوِّر الأناجيل يسوع مُسلّطًا الضوء على ملكوت الله، لا على مفهوم جديد وجب عليه بعد هذا تفسيره، بل على مفهوم معلوم لدى سامعيه، قام بعد هذا بإيضاحه من جهة شخصه وخدمته. من هذه الناحية، كان يسوع لاهوتيًّا كتابيًّا، أدرك هيكل الإعلان من جهة تاريخ الخلاص، وأدرك دوره المحدّد والقاطع في هذا التاريخ. لم يبتدع يسوع اللاهوت الكتابي، بل أظهر أنه هو الموضوع الحقيقي للاهوت الكتابي الذي ظل يتطوّر منذ أن تلقّى البشر إعلانًا من الله في البدء. وبهذا رسَّخ اللاهوت الكتابي باعتباره المفتاح لفهم الأسفار المقدسة، من خلال كونه هو ذاته حدث تاريخ الخلاص الذي يضفي المعنى والأهميّة

---

[87] Gerhard F. Hasel, "The Future of Old Testament Theology: Prospects and Trends," in *The Flowering of Old Testament Theology: A Reader in Twentieth-Century Old Testament Theology, 1930-1990*, ed. B. Ollenberger, E. Martens, and G. Hasel (Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1992), 373–83; and "Proposals for a Canonical Biblical Theology," *Andrews University Seminary Studies* 34.1 (1996): 23–33.

[88] المترجم: الاختزاليّة هي نهج لفهم طبيعة الأشياء المُعقّدة عن طريق اختزالها إلى تفاعلاتٍ من أجزائها، أو إلى أشياء أكثر بساطة أو أساسيّة بدرجة أكبر.

[89] المترجم: هو دراسة للثالوث من جهة وجود وجوهر وطبيعة كل أقنوم من الثالوث.

على جميع الأحداث الأخرى. في حين كان العهد القديم في كل موضع بليغًا في وصفه لسيادة الله على التاريخ كي يتمّم مقاصده، يعلن يسوع أنه هو غاية عمل الله السيادي هذا.

وفي ضوء ذلك، إنه لشيء صادم، بل وفي الحقيقة مروع للغاية أن يحظى اللاهوت الكتابي الإنجيلي بتقدير ضئيل للغاية من قِبَل الوعّاظ الإنجيليّين. فإن دورة دراسيّة شاملة في اللاهوت الكتابي ينبغي أن تحظى بأقصى أهميّة في التعليم المسيحي للبالغين في الكنائس. ليس وقوع هذا محتملًا بينما لا تجعل كليات اللاهوت من اللاهوت الكتابي مادة دراسيّة رئيسيّة إلزاميّة في أي منهاج للدراسات العليا أو الدرجات اللاهوتيّة. فإن إمكانيّة إرسال رعاة كنائس إنجيليّين ليقوموا بالإشراف الرعوي على كنائس دون أن يتأصّلوا بأساس متين في اللاهوت الكتابي هو أحد فضائح زمننا الحاضر. أرني كنيسة دون تقدير جيد للعهد القديم واللاهوت الكتابي، وسأريك كنيسة ذات فهم ضعيف وواهن لرسالة الإنجيل.

الرسل وظهورات ما بعد القيامة

تُصوِّر قصص الأناجيل تلاميذ يسوع بأنهم كانوا، في العموم، بطيئي التعلّم – وهي مفارقة في ضوء معنى كلمة "تلميذ"، أنه "شخص يتعلّم". ربما توجد بعض الأسباب لهذا، لكن كان السبب الرئيسي هو العقليّة اليهوديّة التقليديّة التي من الواضح أنها كانت لديهم. تُظهر قصة التلاميذ، وبالأخص الرسل، تحوّلًا من طريقة فهم لإعلان الله إلى طريقة أخرى فيها صار يسوع في المركز. بلا شك كانت أحد المشكلات في فكر التلاميذ هي عجزهم عن استيعاب بعض مفاهيم العهد القديم الرئيسيّة في علاقتها بمجيء ملكوت الله. وتعد آلام المسيّا مثالًا. ربما ما أنشأ هذه الصعوبة هو هيمنة نموذج سياسي للملكوت الآتي على فكرهم. وفي لُب هذا النموذج كانت تكمن فكرة الحرب المقدّسة التي ترجع حتى إلى حدث الخروج من أرض مصر، وهزيمة جيوش فرعون على يد يهوه.[90] وقد أدت حملات امتلاك شعب إسرائيل لأرض الموعد تحت قيادة يشوع والقضاة إلى الإخضاع النهائي للأعداء على يد داود، ذلك النصر العظيم الأخير قبل انحدار الأمة وخرابها. وبعد ذلك، تم تعزيز فكرة الحرب المقدّسة والإنقاذ والتحرير الإلهي من خلال قصة إستير والمكابيّين، التي هي أحداث تاريخيّة يكمن في خلفيتها التصوير النبوي والرؤيوي لانتصارات شعب الله، والاسترداد المجيد للأمة، وأرضها، وهيكلها، وحكمها الملكي.

في كل هذا يبدو أن صورة الفصح عن حمل الله المذبوح، وآلام داود الممسوح ورفضه قبل تبرئته الأخيرة، وعبد الرب المتألم، قد صارت في طي النسيان. فقد كان يهود زمان يسوع، بما في ذلك التلاميذ، أغبياء وبطيئي "الْقُلُوبِ فِي الإِيمَانِ بِجَمِيعِ مَا تَكَلَّمَ بِهِ الأَنْبِيَاءُ!" إذ كَانَ يَنْبَغِي أَنَّ يَتَأَلَّمُ الْمَسِيحَ قبل أن يَدْخُل إِلَى مَجْدِهِ (لوقا 24: 25–26). وهكذا، سواء كان بطرس الذي رفض فكرة تألُّم يسوع جالبًا بهذا على نفسه التوبيخ "اذْهَبْ عَنِّي يَاشَيْطَانُ!" (متى 16: 21–23)، أو اللص المحتضر الذي عجز عن فهم أن الصلب

[90] يبدو أن فكرة يهوه رجل الحرب تنبع ظاهريًا من نشيد موسى في خروج 15.

كان حقًا هو وسيلة تحقيق حكم يسوع الملكي (لوقا 23: 40–43)، أو التلميذان اللذان في عبوس شقّا طريقهما صوب عمواس بعد الصلب (لوقا 24: 13–21) — جميعهم أظهروا مدى صعوبة التكيّف والتأقلم مع حقيقة المسيّا المتألم.

يقدّم لنا لوقا أكثر القصص شمولًا وتفصيلًا، مما يساعدنا، من منظور تاريخي، على فهم كيف كان تاريخ الخلاص الخاص برسالة الإنجيل يُعتبَر هو الفهم القاطع لحقيقة الفداء. تكشف قصة طريق عمواس عن تلميذين ليسوع مثبطَي الهمم، على استعداد لترك كل شيء وراءهما ونسيان الأمر برمته. فقد كانا يرجوان أن يسوع هذا هو ذلك المزمع أن يفدي إسرائيل، ولم تنفعهما قصص النساء عن رؤيته حيًّا ثانية، بل فقط زادتهما حيرة. وفي هذه الحالة من الغباء، وغياب الإيمان، واليأس، يخطو المسيح القائم من الأموات ليضع كل شيء في نصابه الصحيح.

1. المبدأ التفسيري الجديد (الإنجيل):

كان المبدأ التفسيري للعهد القديم، إن جاز القول، من ناحية، غير معقّد بشكل كبير. فإننا نرى بداخل العهد القديم معنى متماسكًا لتاريخ تعاملات الله مع شعبه. وعلى الرغم من طول العمليّة الشديد، لكن يوجد استقرار ثقافي ولغوي جعل من القراءة الواضحة للنصوص القديمة شيئًا بسيطًا نسبيًّا. لكن تغير هذا بعد السبي البابلي، وما تلاه من تبني اللغة الأراميّة لتكون لغة الحديث لليهود. ومرة أخرى، كانت التكيفات اللغويّة لازمة حين أُخضِع عالم اليهود للثقافة الهيلينيّة، وصارت اللغة اليونانيّة لغة الحديث الشائعة. بالرغم من هذه التغيّرات اللغويّة، ظلّت الروح الجماعيّة للشعب اليهودي روح استمراريّة لتاريخ إسرائيل والإيمان النبوي للآباء.

وخارج هذه الشئون اللغويّة، كانت القضية الرئيسيّة تكمن في التفسير اللاهوتي للتاريخ ولاختبار شعب إسرائيل واليهود. كان الأنبياء هم المخبرين بهذا التفسير اللاهوتي. في بعض الأحيان أُسيء فهم كلامهم، وكثيرًا ما تعرّض كلامهم للرفض، لكن ظلّت الرسالة النبويّة هي التفسير القاطع للأحداث، والمنبئة بمقاصد الله المستقبليّة، التي لا بد وأن تتحقّق يومًا ما. وقد واجه بنو إسرائيل واليهود في بعض الأحيان صعوبة شديدة في فهم واستيعاب الرسالة النبويّة لأنها في كثير جدًا من الأحيان كانت رسالة اتّهام ودينونة إلهيّة. وحين توقّفت الكلمة النبوية بانتهاء خدمة الأنبياء الثلاثة لفترة ما بعد السبي، جاءت فترة طويلة نشأت فيها كافة أنواع التشكّكات والمبادئ التفسيريّة الخاطئة. وفي لُب أكثر المبادئ التفسيريّة استقامة كان يكمن تقليد الفريسيّين وبدايات الديانة اليهوديّة الرابينيّة أو الحاخاميّة. ومن وجهة نظر هؤلاء، يمكن اعتبار

الطوائف الرؤيويّة مثل جماعة قمران[91] بلا شك جماعات منشقة. لكن حينئذ كان من شأن هذا أن ينطبق أيضًا على الجماعة الرؤيويّة التي قادها يسوع الناصري.

ليس اهتمامنا هنا منصبًا على نظرة اليهود المعاصرين، والفريسيّين، والصدوقيّين، وآخرين، ليسوع وتلاميذه، بل على كيفيّة تصوير الكتاب المقدس لكلٍّ من استمرارية المبدأ التفسيري المسيحي، والجدة الجوهريّة له. يمثِّل تلميذا عمواس عجزًا عامًا عن التكيّف مع فكرة المسيّا المتألّم باعتباره جالب الملكوت. ويبيّن إنجيل لوقا بوضوح أن ما شكّل الفارق هو التقابل مع المسيح القائم من الأموات. فأيًّا كان ما وقع في المحاضرة التفسيريّة التي ألقاها يسوع على التلميذين حين فسر لَهُمَا الأُمُورَ الْمُخْتَصَّةَ بِهِ فِي جَمِيعِ الْكُتُبِ (لوقا 24: 27)، فلابد أنها شكّلت أساسًا للخدمة الرسوليّة اللاحقة. وإذ كتب لوقا عن تحدُّث يسوع إلى المجموعة الأكبر من التلاميذ، وفتح ذهنهم ليفهموا الكتب، يبدو أنه يريدنا أن نفهم مركزيّة آلام يسوع وقيامته في مبادئ التفسير (لوقا 24: 45–47). لا يمكننا أن نوفي هذه الفكرة حقّها البتّة لأنها تدلّل على أن لغز معنى كل الأسفار المقدسة يجد حلّه في موت يسوع وقيامته. والقضيّة العمليّة بالنسبة للواعظ هي إن كان يستطيع تحمّل كلفة افتراض أن الناس سيفهمون هذا دون تذكرتهم به. هل يمكننا أن نقدّم شرحًا حقيقيًّا وأمينًا لأي نص من الكتاب المقدس بمعزل عن لُب حدث الإنجيل هذا؟ ومرة ثانية، إن كنّا نعتقد بضرورة صنع الرابطة، فكيف لنا أن نتجنّب مشكلة التوقعيّة والرتابة في تطبيقنا؟

2. إعادة توجيه توقّعات التلاميذ ومنظورهم العام:

بعد حديث يسوع المُدوَّن في لوقا 24، بقي حدثان من شأنهما أن يرسّخا طبيعة الكنيسة المسيحيّة في كل زمان وحتى مجيء يسوع ثانية. هذان الحدثان هما الصعود، الذي هو حدث مُهمَل للغاية في فكر الكثير من البشر، ويوم الخمسين. كان هذان الحدثين كلاهما موضوع أحاديث يسوع من البداية، ولم يكن ينبغي أن يُؤخَذ التلاميذ بهما على حين غرة. على سبيل المثال، في حديث العشاء الأخير المُدوَّن في يوحنا 14–16 أخبر يسوع تلاميذه بأنه سيمضي عنهم ويتركهم، لكنه لم يكن ليتركهم يتامى، فإن معزّيًا آخر كان عتيدًا أن يأتي إليهم في هيئة الروح القدس، وبهذا يظل يسوع معهم.

يستطرد لوقا في هذه الفكرة في الأصحاح الأول من سفر أعمال الرسل. وتَظهر الاستمراريّة بين تعليم ما بعد القيامة مع ما جرى قبلًا في أن ملكوت الله كان لم يزل هو موضوع تعليم يسوع (أعمال الرسل 1: 3–8). لكن ينكشف سوء فهم التلاميذ لطبيعة الاستمراريّة في سؤالهم: "يَارَبُّ، هَلْ فِي هذَا الْوَقْتِ تَرُدُّ

[91] المترجم: طائفة من اليهود الذين خرجوا من أورشليم اعتراضًا على التوجه العالمي الذي اجتاحها، وسكنوا في كهوف وادي قمران، وقد آمنوا بأنهم طائفة مختارة أو بقيّة تقيّة ستشهد النهاية التي كانت بحسب وجهة نظرهم حربًا مقدسة ستقع للقضاء على الشر في اليهوديّة.

الْمُلْكَ إِلَى إِسْرَائِيلَ؟" بدا الأمر وكأنهم تكيّفوا مع فكرة المسيّا المتألّم إذ صاروا يدركون الآن أن الموت لم يكن بقادرٍ على أن يمسكه، ولكنهم مع ذلك ظلوا متمسّكين بالأفكار القديمة عن مجيء الملكوت.

وتبيِّن إجابة يسوع أنهم أساءوا فهم طبيعة اللحظة التي أحضرهم إليها موته وقيامته. لم يستبعد أو يرفض الأفكار القديمة عن مجيء الملكوت رفضًا تامًا، لكنه أعاد توجيه فكرهم بشأن طريقة مجيء الملكوت. فهم سينالون قوة من الروح القدس، وسيكونون شهودًا له من أُورُشَلِيمَ ... وَإِلَى أَقْصَى الأَرْضِ (أعمال الرسل 1: 8). هذه هي الطريقة التي سيأتي بها ملكوت الله: سيمارس يسوع سلطانه الملكي بواسطة صولجان إنجيله المكروز به.

يتم تعزيز استراتيجيّة الملكوت هذه المختصة بالكرازة بالإنجيل من خلال حقيقة الصعود الذي وقع بعد هذا الحديث الأخير مباشرة. يبدو أن لوقا، فيما كان يقص حدث رحيل يسوع ورسالة الملائكة، كان يشدّد على ارتباط الصعود بفكرة ابن الإنسان. يشير ارتفاع يسوع في السحب، والإشارة إلى مجيئه ثانية بالطريقة نفسها إلى الكيفيّة التي بها تضع رسالة الإنجيل هيكلًا لمجيء ابن الإنسان. في الأصحاح السابع من سفر دانيال، يأتي ابن الإنسان على سحب السماء إلى الله ويأخذ الملكوت. ويعالج هذا مسألة الصعود وحقيقة أن البعض من معاصري يسوع سيكونون شهودًا عليه. ثم يقص دانيال بعد هذا كيف يصبح هذا الملكوت ملكًا لقديسي العلي. ويعالج هذا مسألة مجيء يسوع ثانية "كما رأوه منطلقًا"، وحقيقة أن المجيء الثاني يتم أيضًا الحديث عنه بمعطيات دانيال 7. كما كان تناول إنجيل متى لهذا الأمر هو من خلال التحدّث عن "الإرساليّة العظمى"، حيث كانت كلمات يسوع الأخيرة، بما في ذلك تصريحه بامتلاكه كل السلطان الذي دُفع إليه، هي على الأغلب إشارة إلى ابن الإنسان في سفر دانيال.

وبالتالي، يقوم الصعود بدور هام في تأسيس متضمنات حدث الإنجيل بالنسبة لتاريخ الخلاص.[92] ففي الأساس، فرض الصعود علينا إعادة قراءة لمعنى أخرويّات العهد القديم. ففي حين توجد في العهد القديم حدة متزايدة في النظرة النبويّة المتنوّعة ليوم الرب الآتي، لكنها تظل مثبَّتة على منظور حدث واحد فيه يعمل الله بشكل نهائي لإتمام مقاصده. كان خطأ التلاميذ واللص المحتضر يكمن في توقّع حدوث هذا الاكتمال التام على الفور. وعلى الأرجح سيظل السؤال المتعلّق بوجود تفرقة من عدمه في العهد القديم بين مجيء أول ومجيء ثاني محل جدال مستمر. فإن الإشارات في العهد القديم إلى تفرقة كهذه ضئيلة، إن وجدت على الإطلاق.[93] وأقصى ما يمكن أن نقوله هو أن تفرقة العهد الجديد لا تنتهك النظرة النبويّة للعهد القديم بل بالأحرى تملأها بالمحتوى وتكمّلها. يوضّح الصعود جليًّا حتميّة مجيء ثانٍ بطريقة الانطلاق نفسها. سيلزمنا أن نحاول فهم علاقة الواحد بالآخر، وبما يقع بينهما.

---

[92] See Thomas F. Torrance, *Space, Time and Resurrection* (Grand Rapids: Eerdmans, 1976).

[93] انظر الحديث عن النبوة في الفصل الثاني عشر.

وهكذا فإن الصعود هو الحدث الذي يضع بعض وجهات النظر الهامة بشأن طبيعة الوجود المسيحي بين ذهاب المسيح وإيابه في نصابها الصحيح. فهو يقيم يسوع باعتباره الإنسان الحقيقي والممثّل لنا في السماء، ويبيّن أن الملكوت يأتي من خلال خدمة الوعظ بالكلمة في كنيسة الله، ويُظهِر دخول التاريخ إلى "الأيام الأخيرة"، إذ تتحقّق جميع النبوات في القيامة والصعود. وبالتالي تعد الكنيسة واقعًا أخرويًّا، وخدمتها لكل الأمم علامة على بلوغنا نهاية التاريخ من ناحية خاصة.

الرسل وخدمة ما بعد يوم الخمسين

يتمّم حلول الروح القدس في يوم الخمسين وعد يسوع في أعمال الرسل 1: 8. كان غرض هذه الهبة هو موضوع حديث يسوع في يوحنا 14–16. وتقودنا دراسة لاهوتيّة كتابيّة لدور الروح القدس إلى استنتاج أن الروح القدس لطالما كان حاضرًا أينما كانت الكلمة الخالقة والخالقة من جديد فاعلة ونشطة. وتهدف هذه العلاقة بين كلمة الله وروحه فقط إلى إثبات أن اللاهوت الكتابي واللاهوت النظامي مكمّلان لبعضهما البعض. فإن اللاهوتي الكتابي الذي لا يجتهد ولا يكد كي يكون أيضًا لاهوتيًّا عقائديًّا سيكون أقل فاعليّة كلاهوتي كتابي، والعكس صحيح. هذا لأن دراسة العقائد تتطلّب محاولة التقدّم إلى ما هو أبعد من تفاصيل اللاهوت الكتابي وصولًا إلى المبادئ المتضمنة بداخله، والتي تحكم هذه التفاصيل. حين دُفعت الكنيسة المسيحيّة من قِبل التفاصيل الكتابيّة إلى صياغة عقيدة الثالوث، أقرّت بأن الإله الذي عمل في الكلمات والأحداث المُحدَّدة هو إله متّسق يعمل دائمًا بما يتناغم مع طبيعته. وأحد تطبيقات الثالوث هو التميُّز بين الكلمة والروح القدس، دون فصلهما.

في سجل لوقا عن أحداث يوم الخمسين، نُصاب بالذهول من جرّاء تركيزه على الكرازة بالإنجيل، بحيث كانت الآيات والعجائب التي يصنعها الرسل تخدم المناداة بالحدث الخلاصي. أما السمة الصادمة الأخرى لهذا السجل فهي الكيفيّة التي لجأ بها بطرس في أعمال الرسل 2: 16–21 إلى الكتاب المقدس لتفسير الظاهرة، دون أن يراوده أدنى شك حيال استخدام نص يصف لا التنبؤ والرؤى فحسب، بل أيضًا العلامات الرؤيويّة لنهاية الزمان كتحوّل الشمس إلى ظلمة والقمر إلى دم. فقد اعتبر بطرس حلول الروح القدس حدثًا يتعلّق بنهاية الزمان.

1. مركزيّة القيامة:

كان الفكر الإنجيلي محقًا في تشديده على الموت الكفاري البدلي ليسوع، لكن في بعض الأحيان كان هذا على حساب أهميّة القيامة. في حين نثور حين يُهاجم اللاهوتيّون المتطرّفون فكرة قيامة يسوع بالجسد، إلا أن معنى هذه القيامة وأهميّتها لا يحظى دائمًا بتقديرنا أو تركيزنا. لا ينبغي علينا أن ننتقص البتّة من أهميّة موت المسيح، إلا أن مركزيّة القيامة في الإيمان الرسولي هامة بالقدر ذاته. في عظة بطرس في يوم الخمسين، أشار بوضوح إلى موت يسوع، دون أن يتبع هذا فعليًّا أي تفسير لاهوتي له، عدا

أنه لم يقع عرضًا بل بحسب خطة الله (أعمال الرسل 2: 23). وفي مقابل هذه الإشارة الموجزة، يتناول بطرس القيامة تناولًا لاهوتيًّا بأكثر توسّع (أعمال الرسل 2: 24–36). أولًا، تبرهن القيامة على استحالة أن يُمسَك يسوع من الموت، وهي حقيقة يعكسها مزمور 16. وثانيًا، القيامة تتميم للعهد الداودي، حيث وعد الله واحدًا من نسل داود بكرسي المملكة. وثالثًا، تبرهن القيامة على مكانة يسوع باعتباره هو المستحق أن يهب الروح القدس لشعبه. ورابعًا، تبيّن أن الله جعله ربًّا ومسيحًا.

يبدو أن الوعظ الرسولي كان أكثر اهتمامًا بالتركيز على المعنى اللاهوتي للقيامة، على الرغم من، وأقولها ثانية، أن هذا لم ينتقص من أهمية موت يسوع، الذي تفترضه القيامة مسبقًا. كما أننا نلاحظ في الخطاب الرسولي حس اللاهوت الكتابي. فقد ربط بطرس ويوحنا، حين كانا في رواق سليمان بعد شفاء الرجل المفلوج، بين خدمة يسوع وإله الآباء (أعمال الرسل 3: 11–26)، مشيرين إلى أن موته قد تمَّم نبوات الأنبياء، مطالبًا المستمعين بتوبة. وأيضًا أنه حين يأتي يسوع ثانية، سيحل إصلاح شامل وعام كما تنبأ الأنبياء،[94] متمّمًا العهد الذي قُطع مع إبراهيم.

كما يعد دفاع إستفانوس أمام رؤساء الكهنة واليهود تحفة متقنة أصيلة من اللاهوت الكتابي (أعمال الرسل 7: 2–51). فقد كان المنطق بسيطًا. أولًا، دعا الله إبراهيم للخروج من بلاد ما بين النهرين. وثانيًا، وصل التاريخ الآبائي إلى مرحلة فيها كان موسى متأهّبًا لخدمته. ثم استخدم الله موسى لإخراج الشعب من أرض مصر. وثالثًا، على الرغم من وصول تاريخ إسرائيل إلى أوجّه ببناء هيكل سليمان، كان الوقت قد حان كي يتحوّل شعب إسرائيل عن هذه الصور القديمة، إذ أن الله لاَ يَسْكُنُ فِي هيكل مَصْنُوع بالأَيَادِي. وكانت كلمة استفانوس الأخيرة قبل أن يُرجَم هي الإفادة برؤياه لابن الإنسان قَائِمًا عَنْ يَمِينِ اللهِ. ومرة أخرى نرى هنا تتميمًا لرؤيا دانيال في قيامة المسيح، وصعوده.

وحين نأتي إلى عظة بولس الأولى المُدونة، والتي ألقاها في المجمع في أَنْطَاكِيَةِ بِيسِيدِيَّةَ، مرة أخرى نجده يقدم لنا شرحًا لاهوتيًّا كتابيًّا. فقد بدأ بالإشارة إلى حدث الخروج، ثم واصل حديثه مُقدمًا نظرة عامة على تاريخ الخلاص الذي يشمل رحلة البريّة، وامتلاك كنعان، وحكم القضاة، وصولًا إلى مُلك شاول، ثم إلى مُلك داود. ثم ينتقل بولس من داود إلى نسل داود، يسوع، إذ يتمّم موت يسوع النبوة. وكانت ذروة هذه العظة هي التصريح البارز بتحقُّق مواعيد الله في القيامة. ربما يبدو من غير الآمن تفسيريًّا أن نزعم بُناءً على هذا النص الواحد أن بولس كان يقصد أن جميع النبوات تتحقّق في القيامة، إلا أن البرهان يمهّد بالفعل لمثل هذا المعنى الشامل والقاطع، وهو ليس غير متّسق مع هذا النص. علاوة على ذلك، في ضوء نظرة العهد الجديد للقيامة، يصير من الملائم أن نقول إن هذا كان قصد بولس. وهنا أود فقط أن أستبق حديثي الوارد في الفصل السابع، حيث سأؤكد على أن التميز بين المجيء الأول والمجيء الثاني لا يكمن

[94] المترجم: أزمنة رد كل شيء.

بالقدر الأكبر فيما يحدث، بل في كيفيّة حدوثه. فإنني بتأكيدي على كون بولس يوحي ضمنيًا بأن جميع النبوات تتم في القيامة باعتبارها ذروة المجيء الأول، لست بالتالي أنتقص من الرابطة بين النبوة والمجيء الثاني. ومرة ثانية أقول إن اللاهوت الكتابي هو ما يساعدنا على تبيُّن هذه المسألة وتسويتها.

يُعطَى الفحص اللاهوتي للقيامة شكلًا رسوليًّا في رسالة بولس إلى أهل رومية. يربط ملخص بشارة الإنجيل في رومية 1: 1–4 هذه البشارة بالنبوة وبتاريخ الخلاص في العهد القديم. فإن القيامة إعلان عن بنوّة يسوع، التي هي، كما رأينا قبلًا، إقرارًا بناسوته الحقيقي. وهكذا، يبيّن التصريح اللاحق الذي جاء في رومية 4: 24–25 أن قيامة يسوع هي التي أحدثت موقفنا البار أمام الله أو تبريرنا. كانت القيامة هي "آمين" التي نطق بها الآب تصديقًا على عمل المسيح المُكتمل. فإن القيامة بالجسد ضروريّة إن كان ينبغي شمول بشريّتنا الكاملة، بما في ذلك أجسادنا، داخل عمل المسيح الخلاصي.[95] فإننا نتبرّر بالقيامة لأن يسوع، ممثّلنا أمام الآب، قد تبرّر بموجبها في استعلان قبوله أمام الآب.

2. علاقة الإنجيل بالسلوك المسيحي:

تتضمن أحد ديناميكيّات الوعظ انتقاء جزء محدَّد من النص يمكن تناوله بصورة منطقيّة في الوقت القصير المتاح لأيّة عظة. عادة ما يلجأ الوعّاظ الذين يكنّون الإعجاب للوعظ التفسيري إلى سلسلة من العظات حيث يُقسَّم النص الأطول إلى مقاطع يمكن التحكّم بها. وعادة ما يجري الوعظ عبر رسالة من العهد الجديد على هذا الأساس، وإن لم يتم تناول كل جزء من النص في العظة. ينتج عن هذا انفصال أجزاء الرسالة إلى عظات مختلفة، ويزيد من هذا الفصل وجود أسبوع كامل ما بين كل عظة والأخرى. الخطر الكبير الذي يكمن في هذه الطريقة هو عزل النصوص التي تدور حول السلوك المسيحي عن تلك النصوص التي تشرح بوضوح وصراحة طبيعة الإنجيل. وبالتالي، ففي حالة الوعظ من رسالة أفسس، على سبيل المثال، يوجد الكم الأكبر من الموضوعات الأخلاقيّة في الأصحاحات الثلاثة الأخيرة من الرسالة، بينما تتناول الأصحاحات الثلاثة الأولى بشكل رئيسي القضايا اللاهوتيّة التي تشكّل أساس السلوك المسيحي. يتّضح المنطق جليًّا حين تُقرأ الرسالة كاملة، لكنه يحتجب وراء عمليّة مطوَّلة من التفتيت.

أحد مكاسب اللاهوت الكتابي في الوعظ هو أنه يساعدنا على تقدير قيمة الهيكل الداخلي للشهادة الرسوليّة، وعلاقته بالسلوك المسيحي. ووفقًا لمصطلحات بولس اللاهوتيّة، ينصب اهتمامنا على علاقة التقديس بالتبرير. وبمصطلحات لاهوتيّة كتابيّة أشمل، ينصب اهتمامنا على علاقة الناموس بالنعمة.[96] إن لم تكن الحياة الأبديّة هي جزاء سلوك جدير بالمكافأة، بل هبة بالنعمة، فإن جميع الوصايا الأخلاقيّة إذن هي نتائج وتطبيقات الإنجيل، ويلزم اعتبارها كذلك بوضوح. أما البديل عن هذا فهو الوعظ بالناموس، وترك

[95] See Graeme Goldsworthy, "'With Flesh and Bones': A Biblical Theology of the Bodily Resurrection of Christ," *Reformed Theological Review* 57.3 (1998): 121–35.

[96] See David G. Peterson, *Possessed by God: A New Testament Theology of Sanctification and Holiness* (Leicester: Apollos, 1995).

انطباع بأن جوهر المسيحيّة يكمن فيما نفعله لا فيما فعله الله. وهكذا تزحف الناموسيّة بسهولة إلى المشهد حتى حين نظن أننا تفاديناها. ربما يفهم الواعظ جيدًا العلاقة بين الناموس والنعمة، لكن هيكل برنامج العظة يمكن أن يُقوِّض من هذه العلاقة في فكر الكثيرين من مستمعيه.

ومن الحقائق اللاهوتيّة الكتابيّة الأساسيّة من جهة العلاقة بين الناموس والنعمة هي أن تسليم الناموس لموسى على جبل سيناء جاء بعد عمل الفداء الجبار والمعجزي الذي عمله الله في حدث الخروج من أرض مصر. ويحتفي نشيد موسى في خروج 15 بغلبة الله على العدو، باعتبارها استعلانًا للطف الله، أو حفظه للعهد. وقد تشدَّد شعب الله المفدي في البرية بواسطة المن، والسلوى، والماء كمؤن إلهيّة (خروج 16–17). ثم، حين وصلوا إلى سيناء، ذكَّرهم الله بهذا: "أَنَا حَمَلْتُكُمْ عَلَى أَجْنِحَةِ النُّسُورِ وَجِئْتُ بِكُمْ إِلَيَّ" (خروج 19: 3–4). فإن تسليم الناموس مسبوق بالتصريح بأن يهوه هو إلههم الذي كان قد خلّصهم بالفعل.[97]

التطبيقات على الوعظ

1. بمَن يتعلق الكتاب المقدس بأكمله في الأساس؟

أحد تطبيقات توجُّه يسوع من نحو الأسفار المقدسة هو أن هذا لا بد أن يزيد من وعينا بحقيقة أن الكتاب المقدس هو في الأساس عن الله، وعن أعمال خلاصه في يسوع المسيح. بالطبع يعد العنصر البشري هامًا، لكن يلزم وضعه في حجمه الحقيقي. فقد خلق الله البشر، وهو من يحدّد وجودهم ومصيرهم، ويتحكّم بسيادته في كل ما يحدث في تاريخهم. ويبدأ تعريف بشريتنا بالتصريح المفتاحي الوارد في تكوين 1: 26–28 بأننا خُلقنا على صورة الله. ينبغي على هذه الحقيقة البسيطة وحدها — بأن فهم الإنسان لنفسه لا بد أن يكون وفقًا لقواعد الله ومقاصده المُعلَنة — أن تحدّد كيفيّة تعاملنا مع الكتاب المقدس. وخلال عمليّة الخلاص المطوَّلة التي بدأت بمجرد طرد آدم وحواء من جنة عدن، ظل الأساس الثابت لفهم البشر لأنفسهم هو علاقتهم بالإله الحي الحقيقي. وأحد مظاهر التعبير عن هذا هو إمكانيّة تصنيف جميع البشر بأنهم إما حافظو العهد أو منتهكو العهد. تعد هذه أحد الوسائل التي نقول بها ببساطة إن الله وعلاقتنا به هي السمة الحاسمة والمحدِّدة في الكتاب المقدس. فإن الوعظ عنا، وعن مشكلاتنا، وعن وسائل تُمتّعنا

---

[97] خروج 20: 1–2. تؤيد الدراسات التي افترضت أن الناموس تم هيكلته ووضعه عمدًا بحسب نمط المعاهدات السوزريانيّة [السياديّة] القديمة الفكرة التي مفادها أن الناموس لم يكن قط وسيلة كي يصير الشعب مقبولًا أمام الله، بل كانت نتيجة مترتّبة على قبولهم أمامه.

See, for example, William J. Dumbrell, *Covenant and Creation: An Old Testament Covenantal Theology* (Exeter: Paternoster, 1984).

وانظر أيضًا الحديث الوارد عن هذا في الفصل الحادي عشر أدناه.

بحياة أفضل، بل وفعل هذا دون التطرّق إلى معنى وأهمية الإنجيل، هو بمثابة تشويه جذري لإدراك البشر، ولمعنى الكتاب المقدس.

كون الكتاب المقدس هو في المقام الأول عن الله فيما يعلن عن نفسه في يسوع المسيح يعني أن الواعظ لابد وأن يكون مُدقّقًا بصورة مطلَقة في توضيح هذا. فإن علاقة الوصايا الكتابيّة، أي الأشياء التي نوصى أو نُحَض على أن نكونها أو نفعلها، بالتصريحات الكتابيّة، أي الأشياء التي هي حق بالفعل، أمر حيوي. سيلزمنا أن نتناول هذا بمزيد من التفصيل حين نتطرّق إلى الأنواع والقوالب الأدبيّة المختلفة، لكن سنكتفي الآن بإدراك أن الوعظ يلزم أن يظل يلفت الانتباه نحو المنظور الكتابي عن العلاقة بين الله وشعبه.

2. كيف يكون هذا موائمًا لنا؟

على الوعظ أن يكون موائمًا لنا أو وثيق الصلة بنا، وأنا على يقين من أن جميعنا نتفق مع هذا. لكن ما الذي تعنيه كلمة "موائم" (relevant)؟ ومن هو الذي يحدّد الشيء الموائم، وعلى أي أساس؟ ما مدى استماعنا للتصريح القائل بأن رأيًا أو رسالة ما ليسا موائمين لأناس معيّنين؟ وإن الواعظ المسيحي أو المتحدّث في مؤتمر مقدَّر له من آن لآخر أن يتلقّى تعليقات بشأن كيف كانت عظته "مفيدة" أو "موائمة" للمستمعين. يحتاج الواعظ المسيحي إلى التشجيع، ولا شيء يمكن أن يكون أكثر تثبيطًا لهمته من عدم تلقّيه تعليق واحد بصورة أو بأخرى عن عظة ألقاها بعد ساعات من الإعداد. ومع ذلك، فإن الوقوف عند الباب بعد خدمة الكنيسة ليس حقًا بالوقت المناسب لاستجواب الناس عن سبب كون العظة مفيدة لهم، أو من أيّة ناحية تباركوا بها.

إن مواءمة العظة هو أمر نسبي، إذ تتوقّف على كيفيّة استقبالنا وإدراكنا لها. وعادة ما يكون أساسها شيئًا بسيطًا للغاية كالاستمتاع. كما يمكن اعتبار العظة موائمة لنا لأن الواعظ حفَّزنا بل وأيضًا قام بتسليتنا. وربما بدت موائمة لنا لأنها أكّدت على أفكارنا أو أحكامنا المسبقة التي كوّنّاها بالفعل. يلزم على الواعظ أن ينتبه؛ إذ يمكن للكثير من التهنئات والثرثرة بشأن المواءمة، والبركة التي حصل عليها المستمعون من الرب من خلال العظة أن تكون مغوية ومضلّلة بشدة. يمكن أيضًا فحص المواءمة بسهولة من خلال أسس عقائديّة بحتة. ربما يسلّط هذا الضوء على الحاجة إلى إتاحة فرص لمناقشة العظات في سياق غير رسمي بدرجة أكبر، مثلًا، في مجموعات صغيرة. وكثيرًا ما تمنّيت كواعظ أن تُتاح لي فرص أكبر لفحص ردود أفعال الناس.

ينطبق هنا مبدأ هام أساسه رسالة الإنجيل. بما أن الإنجيل هو الذي يُظهِر لنا، بالإعلان، الطبيعة الحقيقيّة لمشكلتنا البشريّة، بالإضافة إلى حل الله لها، فينبغي إذن فحص مواءمة العظة تحت مجهر رسالة الإنجيل. تكمن مشكلة عمليّة في هذا. نعلم أننا، بحسب نوعية المستمعين، لا بد أن نستخدم وسائل متنوّعة للفت انتباههم. يسهل تحفيز جماعة من مؤمنين ناضجين، يجلسون في ترقُّب ممسكين بكتبهم المقدسة

مفتوحة أمامهم، أكثر من جماعة من غير الملتزمين، يقطنون مجتمعًا تسوده ثقافة الإشباع اللحظي. كلما كان مستمعونا أبعد عن فكر موجَّه بالإنجيل، ازدادت صعوبة تحفيزهم على الإصغاء إلى شرح كلمة الله وتفسيرها. وبالتالي، فإننا كثيرًا ما نلجأ إلى "الضغط فوق الجرح"، بأن نبدأ عظاتنا باحتياج مشترك محسوس، أو مشكلة مشتركة محسوسة، يمكن أن تكون أي شيء بدءًا من صغر النفس، وحتى حقوق الحيوان أو الاحتباس الحراري. لا يوجد خطب ما في مثل هذا التوجّه، بل وبالفعل ربما يكون ضروريًّا في بعض الظروف والمواقف؛ لكن ما لم يتم إعادة تعريف المشكلة المحسوسة بعد هذا بواسطة الإنجيل، فإننا مهدَّدون إذن بخطر اختزال الرسالة المسيحيّة إلى رسالة واقعيّة تختص بمساعدتنا على أن نشعر أننا أفضل حالًا، أو على أن نجعل العالم مكانًا أفضل للحياة.

لا يكتفي الإنجيل بتعريف المشكلة وحل الله لها، بل ينبغي عليه أيضًا أن يعرِّف الكلمات المسيحيّة الطنانة التي نستخدمها لفحص العظات والأحاديث. ربما يُغوى أحدنا بقول إن ألفي شخص في مؤتمر لا يمكن أن يكونوا مخطئين حين يكاد يكون هناك إجماع على عظة متحدّث ما. وأمام خطر أن أبدو متشائمًا قليلًا، سأضطر أن أقول إنه من الممكن تمامًا أن يكونوا جميعهم مخطئين. يعتمد قدر كبير من الآراء على ما تعلَّم الناس أن يتوقّعوه. ليس ممكنًا فحسب، بل إن الاحتمال كبير للغاية، أن تتولّى الطبيعة البشريّة زمام الأمر، ما لم نحترس باستمرار في هذا الشأن. باختصار، إن الإنجيل هو ما يُعرِّف الشيء الموائم لنا؛ وأيضًا الشيء النافع لنا. ليس السؤال الأول الذي نحتاج أن نطرحه جميعًا هو: "أكانت العظة موائمة لي؟"؛ أو "هل أفادتني العظة؟"؛ أو "هل تباركت بها؟"؛ بل السؤال الصحيح هو "كيف شهدت الدراسة (العظة) للمسيح وإنجيله الذي هو قوة الله للخلاص؟"

الفصل السادس

ما هو نوع وحدة الكتاب المقدس؟

الاستمراريّة وعدم الاستمراريّة كمبدأ في الإنجيل

اشتملت دراستي، كطالب، للمدخل إلى اللاهوت الكتابي على قراءة كتب من قبيل كتاب "*The Kingdom of God*" **[ملكوت الله]** لكاتبه جون برايت،[98] والمُؤلَّف الكلاسيكي "*Biblical Theology*" **[اللاهوت الكتابي]** للكاتب جيرهاردس فوس.[99] كان مثيرًا لدهشتي إلى حد ما أن أعلم بوجود عدد كبير من الكتب المصنَّفة باعتبارها لاهوتًا كتابيًّا، لكنها لم تكن تتناول سوى أحد العهدين أو الآخر. كيف يمكن للاهوت للعهد القديم أن يكون لاهوتًا كتابيًّا؟ إلى حد ما يمكن لمنهجيته أن تكون منهجيّة اللاهوت الكتابي. لكن، إن كان ما ذكرناه عن الكتاب المقدس وعن طبيعة اللاهوت الكتابي صحيحًا، فبالطبيعة إذن، لن يكون لاهوت للعهد القديم أو العهد الجديد حقًا لاهوتًا كتابيًّا. ربما يكون الفصل بين العهدين مدفوعًا أحيانًا بالحاجة إلى التخصّص، وبتقسيم العمل في هيئات التدريس اللاهوتيّة، لكنني أظن أن هناك سبب أكثر جديّة وخطورة يكمن وراء الفصل بين العهدين: مبادئ التفسير. ومرة أخرى نقول يلزم أن يدرك الوعّاظ ومعلمو الكتاب المقدس كلًا من أسباب التركيز على الفصل بين العهدين لا على وحدة الكتاب المقدس، ونتائج ذلك. فإن تركيزًا مستمرًا على التميّز يؤدي إلى الفصل.

ليست العلاقة بين العهدين مسألة أكاديميّة، فإننا، كلما قرأنا الكتاب المقدس، وسعينا إلى تطبيقه، نفترض بهذا وجود نوع ما من العلاقة. ونحظى بتأييد في هذا الرأي حين نقرأ العهد الجديد، إذ سرعان ما نكتشف أن بعض الافتراضات يُدلى بها باستمرار من قبل مختلف كتّاب الكتاب المقدس فيما يخص علاقة ما يكتبونه بالعهد القديم. يقتبس كل سفر في العهد الجديد على الأغلب من العهد القديم اقتباسات مباشرة أو يلمح إليه. ويُفترَض باستمرار أن القارئ سيقدّر قيمة هذه العلاقة، وسيفهم الروابط والصلات التي يتم التلميح إليها. ربما نظن أن المسألة لا تتعلّق حقًا سوى باستخدامنا للعهد القديم، إلا أن الأمر ليس هكذا. فإن الوعّاظ كثيرًا ما يضعون افتراضات بشأن مكان المسيحي المعاصر فيما يتعلّق بأقوال يسوع. وبالتالي، إن قال يسوع شيئًا لمستمعيه المباشرين، فلا بد وأنه يقوله لنا نحن أيضًا. ومع ذلك، ندرك لزوم إجراء بعض التعديلات على تصريحات يسوع بشأن الأحداث المستقبليّة التي تحقّقت بالفعل في التاريخ المُدوَّن في الأناجيل أو في سفر أعمال الرسل؛ فهي لم تعد بالنسبة لنا مستقبليّة. كيف لأحداث كموت يسوع وقيامته

---

[98] John Bright, *The Kingdom of God* (New York: Abingdom, 1955).
[99] Geerhardus Vos, *Biblical Theology: Old and New Testaments* (Grand Rapids: Eerdmans, 1948).

أن تؤثّر على تطبيق ما سبقها؟ يلزمنا أيضًا أن نستوعب شيئًا ما من التطبيقات التفسيريّة للصعود وليوم الخمسين على كل ما يسبقها.

وبما أن اهتمام اللاهوت الكتابي مُنصب على فهم ديناميكيّات الإعلان التدريجي، فإن هذا يجعلنا نفكّر في كيفيّة ارتباط الأجزاء المختلفة من الكتاب المقدس بالكل. وفي لُب هذا الكل يكمن حدث الإنجيل الذي ندرك كونه أساس فهمنا. أحد جوانب هذا هو أن الإنجيل يفرض علينا وسيلة لفهم أحد القضايا الفلسفيّة الرئيسيّة لكل زمان: علاقة الواحد بالكثيرين (The relation of the one to the many).[100] ما علاقة الفرد بالجماعة، وفي النهاية، ما علاقة الله بالخليقة، وبالفرد؟[101] ينصب اهتمامنا هنا بالأخص على فهم كيف يمكن أن يكون لدينا كتاب مقدس واحد ذو رسالة موحدة، ومع ذلك عهدان — بل وستة وستون سفرًا.[102] تكمن المشكلة هنا في الميل الفطري للفكر البشري إلى حل مثل هذه القضايا من منطلق الواحد أو الآخر، أي بالتركيز **إما** على الوحدة **أو** على التباين في العلاقات. ولكن الإنجيل المسيحي قد وجّهنا في اتجاه مختلف: اتجاه **كل من** الوحدة **و**التنوع (أو التباين). ينبغي لنا أن ندرس كيف يحدث هذا.

كانت أحد القضايا الرئيسيّة التي شغلت تلاميذ يسوع هو التضارب الظاهري بين ناسوته الجلي أمامهم وبين تصريحاته بالألوهيّة. وكي يكون الإنجيل إنجيلًا، كان ينبغي الإقرار بيسوع إلهًا حقيقيًّا وإنسانًا حقيقيًّا في الآن ذاته. ولكن كيف يمكن ليسوع أن يكون إلهًا وإنسانًا في الآن ذاته في حين أن هاتين الطبيعتين تبدوان غير متوافقتين. يبيّن لنا التاريخ الحلول المختلفة التي اقتُرحت لهذا اللغز. أولًا، كان هناك الحل اليهودي أو الأبيوني، وهو أن يسوع لم يكن هو الله على الإطلاق، لكنه كان مجرد إنسان. كان هذا حلًا كلاسيكيًّا من قبيل "إما هذا أو ذاك" (either-or" solution"). فإن المنطق يستلزم الواحد أو الآخر، ولا يمكن أن يجتمع الاثنان معًا. هذا هو الضلال الذي يتردّد صداه في كل محاولة، سواء كانت قديمة أو حديثة، لاختزال يسوع إلى مجرد معلّم صالح وقائد لحركة أخلاقيّة. كان الحل الثاني هو الحل اليوناني أو الغنوسي، والذي استنتج أنه من المُحِط من قدر يسوع أن ننسب إليه مادة أو وجودًا بشريًّا، وأصر على أنه كان روحًا إلهيّة خالصة.[103] وبين طرفي النقيض هذين من ناسوت (دون لاهوت) ولاهوت (دون ناسوت) وُجد قدر ضخم من الآراء عن ناسوت جزئي، ولاهوت جزئي. واستندت هذه الآراء على افتراض أنه إلى

---

[100] المترجم: فلسفة تقول إن الأشياء غير المحدودة وتغيراتها يمكن في النهاية إرجاعها وربطها بشيء واحد، أو فكرة واحدة. وهذا الفكر يبدأ بالافتراض بأن الكون شيء واحد. وبالتالي لا بد أن يكون هناك جانب توحيدي وراء كل شيء.

[101] يمكن إيجاد دراسة للقضية التاريخيّة والفلسفيّة، من وجهة نظر مسيحيّة، في الكتاب التالي:
Rousas J. Rushdoony, *The One and the Many: Studies in the Philosophy of Order and Ultimacy* (Faifax, Va.: Thoburn Press, 1978).

[102] يمكن إيجاد مساهمة هامة في هذه الدراسة لدى دافيد باكر في الكتاب التالي:
David L. Baker, *Two Testaments, One Bible*, rev. ed. (Leicester: Apollos, 1991).

[103] سمي الرأي القائل بأن يسوع بدا أنه إنسان فقط، بينما هو روح خالصة بالدوسيتيّة (Docetism)، وهو الاسم المشتق من الفعل اليوناني "*dokein*" أي "يبدو".

الحد الذي به كان يسوع إلهًا، كان لا بد لشيء ما في ناسوته أن يتناقص. وكانت السمة المشتركة بين كل هذه الانحرافات عن استقامة العقيدة المسيحيّة هو الإخفاق في رؤية كل من اللاهوت الكامل والناسوت الكامل معًا في الشخص الواحد، يسوع الناصري.

كانت ثمة أهمية واضحة أن يبدأ المسيحيّون في فحص هذه القضية، لأنها تتعلّق بالكيفيّة التي بها ندرك الواقع. وتم في مجمع خلقيدونيّة في عام 451 م وضع تعبير رسمي عن الحل المنتمي إلى الإيمان المستقيم.[104] وفي ذلك الوقت، كانت القضية المرتبطة بهذا، والخاصة بطبيعة الله كآب، وابن، وروح قدس، موضوع الكثير من الجدل. وهذا هو أساس القضيّتين: تنعكس طبيعة الله في ذاته على الكيفيّة التي بها خلق كل شيء، وعلى الكيفيّة التي بها يتعامل ويتواصل مع خليقته. علاوة على ذلك، تم اعتبار أن العلاقة بين طبيعتي المسيح الإلهيّة والبشريّة تعكس الكيفيّة التي بها يتواصل الله ويتعامل معنا كبشر. كان موطن القوة في مجمع خلقيدونيّة هو أنه لم يحسم مشكلة كيف يمكن لشخص واحد أن يكون إلهًا كاملًا وإنسانًا كاملًا في الآن ذاته، ولكن بدلًا من أن يحل اللغز، حافظ عليه. وبهذا أتاح لنا المجمع الفرصة لتناول المسألة كيما يتسنّى لنا تجنّب تشويه الحقيقة. فقد أقرّ المجمع بوجود لغز في التجسّد؛ إذ لا يمكننا ببساطة تفسير كيف يمكن لشخص واحد أن يكون إلهًا وإنسانًا في الآن ذاته. يعكس هذا اللغز بدوره اللغز الكامن في ذات الله، وهو كيف يمكن لإله واحد أن يكون ثلاثة كيانات حقيقيّة أو ثلاثة أشخاص مميزين. ومن وجهة نظر مجمع خلقيدونيّة، تورّطنا كل من عقيدة التجسّد والثالوث في موقف من قبيل "هذا وذاك" (both-and).

وبالتالي، تبنّت العقيدة المسيحيّة المستقيمة التعريف الخلقيدوني القائل إن العلاقة بين الطبيعة الإلهيّة والطبيعة البشريّة للمسيح هي علاقة اتّحاد دون اندماج أو انصهار، وعلاقة تميّز دون انفصال. وتم اعتبار الهرطقات التي حاربتها الكنيسة الأولى تحديات تواجه طبيعة الإنجيل نفسها، ونزاهة الإيمان المسيحي. ففي كل حالة من هذه الحالات، كانت الهرطقات تمثّل منظورًا رافضًا لمنظور "هذا وذاك" الذي يطالبنا به الإنجيل.[105] فكي يكون الإنجيل إنجيلًا، وكي يكون الكتاب المقدس هو الكتاب المقدس، وكي يكون الواقع هو الواقع كما هو بالفعل، ينبغي أن يكون يسوع إلهًا حقيقيًّا وإنسانًا حقيقيًّا في الآن ذاته، وأن يكون الله واحدًا وثلاثة في الآن ذاته.

---

[104] See John H. Leith, ed., *Creeds of the Churches: A Reader in Christian Doctrine from the Bible to the Present*, rev. ed. (Richmond: John Knox, 1973), pp. 34-36.

ونستطيع أن نجد منظورًا مماثلًا لمنظور مجمع خلقيدونيّة فيما يُطلَق عليه قانون القديس أثناسيوس (Creed of St. Athanasius)، الذي يعرض جوانب الوحدة والتميز في الثالوث وفي التجسد.

[105] يمكن أن نجد دراسة عن العواقب الكارثيّة لهذه الهرطقات القديمة على الكنيسة الحديثة في الكتاب التالي:
C. FitzSimons Allison, *The Cruelty of Heresy* (London: SPCK, 1994).

تساعدنا هذه الصياغات لعقيدتي الثالوث والتجسّد على رؤية أن معطيات اللاهوت الكتابي ترشدنا إلى بعض الجوانب الرئيسيّة من الواقع الحقيقي. أولًا، الله في جوهره وحدة وتميّز. فإننا نقول إن الثالوث وجودي (ontological) (مسألة تتعلّق بالكينونة الجوهريّة)، وليس مجرد شيء وظيفي أو شكلي (economic or modal) (مسألة تتعلّق بالوظيفة والدور). تقول صورة شائعة من الموداليّة أو الشكليّة (modalism) إنه حين يخلق الله، نطلق عليه اسم الآب، وحين يكون في وسطنا كي يخلّصنا، نطلق عليه اسم الابن، وحين يسكن بداخل شعبه نطلق عليه اسم الروح القدس. لكن جميعهم نفس الشخص، فقط يرتدي الله، إن جاز القول، ثلاث قبّعات مختلفة، ويلعب ثلاثة أدوار مميَّزة. هذا ضلال مبين. فإن الثلاثة أشخاص أو أقانيم (لفظ غير كافٍ لكنه يخدم الغرض) يتفاعلون ويتواصلون معًا بطريقة تعبّر عن كل من وحدانيّة الله وتعدّديّته في جوهره. تعني الوحدة أن الله واحد. ويعني التميّز أنه ثلاثة. يعني عدم الاندماج أو الانصهار وجوب الحفاظ على التميّز، وعد قابليّة الثلاثة أشخاص للتبادل فيما بينهم. ويعني عدم الانفصال أننا في تميّزنا بينهم، لابد ألا تغيب عن نظرنا على الإطلاق وحدانيّة الله.

يمكن التعبير عن الطبيعة الوجوديّة للثالوث بالقول إنه لو لم يكن الله قد خلق شيئًا، وبالتالي، لو لم يوجد جنس بشري قط يحتاج إلى الخلاص، ويمكن السكنى بداخله، كان من شأن الله أن يظل هو الآب، والابن، والروح القدس من الأزل وإلى الأبد. ينعكس هذا الجانب الوجودي لله على النظام المخلوق، وفوق الكل، على تفاعل الله وتعامله مع هذا النظام. أيضًا يشتمل تجسّد يسوع على النوع ذاته من الوحدة والتميّز، ويُظهِر العلاقة الكاملة والمثاليّة بين الله والبشر. جميع العلاقات الموجودة منظَّمة بناء على هذا الأساس. كل شيء به درجة ما من الوحدة مع كل شيء آخر، لكن سيظل دائمًا هناك نوع من التميّز ينبغي الحفاظ عليه. وتتوقّف الطبيعة الدقيقة للوحدة والتميز بين أيّة جوانب من الواقع على الكيفيّة التي جعلها الله تتصل ببعضها. يمكننا أن نرى هذا المبدأ ساريًا في كل ما يحيط بنا، وفي العلاقات المختلفة التي وصفها لنا الكتاب المقدس. يقف هذا في مقابلة مع وجهات نظر وتوجّهات بعض الفلسفات غير المسيحيّة التي تتجه إما إلى التفتيت وغياب الوحدة، كما نرى في فكر ما بعد الحداثة، أو إلى الوحدانيّة الواحدية التي لا تتجزّأ لكل شيء، كما في البوذيّة أو الهندوسيّة. وحدها عقيدة الثالوث، التي هي نتاج إعلان الله عن ذاته في يسوع المسيح، هي التي يمكنها أن تهبنا الإمكانيّة لفهم طبيعة الواقع فهمًا حقيقيًّا. هذه العقيدة المسيحيّة، التي تحافظ على التميّز بين الله والخليقة، مناقضة تمامًا لاندماج وانصهار هذين الواقعين معًا كما في فكر الواحديّة (pantheism) أو فكر الحلوليّة (panentheism).[106]

[106] في مذهب الواحديّة (pantheism)، يعد الكون والله واحدًا؛ الله هو كل شيء وكل شيء هو الله. هذا اندماج وانصهار كامل. أما في فكر الحلوليّة (panentheism)، في حين أن الكون هو الله، لكن الله أعظم من الكون. ليس الاندماج والانصهار جادًا وحقيقيًّا كمذهب الواحديّة، إلا أن التميّز بين الله والخليقة لا يزال غير واضح المعالم بشكل كبير.

أساس الوحدة: كلمة الله الواحدة

يعزز اللاهوت الكتابي فهمنا لوحدة الكتاب المقدس، كما رأينا في الفصل الثاني. مرة أخرى أشدّد على أن قبولنا لوحدة الكتاب المقدس ليس مسألة تجريبيّة اختباريّة مبنيّة على فحص التماسك الظاهري للنصوص، بل هو في الأساس قناعة لاهوتيّة مبنيّة على ما يعلنه الله عن ذاته في رسالة الإنجيل. وقد كان المبدأ الذي رسّخه الرسول بولس هو أن الله واحد، وأنه يوجد وسيط واحد بين الله والناس. لهذا المبدأ، كما ذكرتُ قبلًا، تطبيقات ونتائج تؤثّر على فهمنا لوحدة الكتاب المقدس. فإن إله الإنجيل هو إله واحد عمل بطريقة واحدة كي يجلب الخلاص إلى جميع أمم العالم. وتتطلّب مسألة اكتشاف هذه الوحدانيّة في الكتاب المقدس فحصًا ودراسة مستمرة من قبلنا. وتتساوى هنا أهمية فهمنا لما لا تعنيه هذه الوحدانيّة مع أهمية تحديدنا لما تعنيه بالفعل. بكلمات أخرى، لا يمكننا تناول موضوع وحدة الكتاب المقدس دون أن ننخرط في الآن ذاته في مسألة تبايناته وتميّزاته الظاهرة.

لمبدأ الوحدة والتميّز صلة وثيقة بفهمنا للكتاب المقدس ولنوع الوحدة الموجودة بداخله. يمكن للهرطقات القديمة عن الله وعن يسوع أن تنطبق على أشياء أخرى، ومنها الكتاب المقدس. سرعان ما يُترجَم رأي أبيوني عن يسوع إلى رأي أبيوني عن الكتاب المقدس (أنه كتاب بشري خالص). كان هذا بالتأكيد هو ما حدث في عصر التنوير حين تم استبعاد الله من عمليّة فحص الكتاب المقدس، ثم مواصلة المنهجيّة النقديّة التاريخيّة بناء على وجوب التعامل مع الكتاب المقدس مثله مثل أي كتاب آخر. كانت النتيجة المتطرّفة لهذا المنظور هو اختزال الكتاب المقدس إلى مجرد وثائق تشهد عن الأفكار الدينيّة للكتّاب. وبالتالي، تم تقويض وحدة الكتاب المقدس تقويضًا خطيرًا، بينما صارت قيمته بصفته إعلانًا محل شك، أو رُفضت بشكل صريح.

علاوة على ذلك، يمكن أن يُترجَم رأي دوسيتي عن يسوع أيضًا إلى رأي دوسيتي عن الكتاب المقدس. إن كان يسوع قد بدا فقط أنه إنسان بينما هو إله كامل، يُنظر بالتالي إلى الكتاب المقدس ككلمة المسيح من المنظور ذاته. فإن السمة البشريّة الجليّة للكتاب المقدس، المتضحة من خلال لغته البشريّة، وسرده التاريخي عن الأشخاص، لا تصير هي الواقع الذي نبحث عنه على الإطلاق؛ بل وراء هذه المظاهر الخارجيّة يكمن معنى روحي إلهي خفي، يمت بصلة ضئيلة أو لا يمت بصلة على الإطلاق للمظاهر التاريخيّة الخارجيّة. ويُظهِر التفسير المجازي لآباء الإسكندريّة تأثير الغنوسيّة الهلينيّة، التي لم تستطع ببساطة قبول إمكانيّة أن يكون الواقع المادي شيئًا صالحًا. كان مارسيون الغنوسي هو من فصل بين العهدين على أساس أن قصة العهد القديم صوَّرت لنا إلهًا مختلفًا تمامًا بل وأدنى من إله العهد الجديد.

تعد طبيعة وحدة الكتاب المقدس مسألة معقدة للغاية؛ ومع ذلك، ينبغي على الواعظ أن يحاول فهمها جيدًا باستمرار. فإن اللاهوت الكتابي هو نظام أساسه إدراك كل من الوحدة والتميّز في الكتاب المقدس. في حين تُعتبَر نقطة التميّز الرئيسيّة في الكتاب المقدس هي العهدان، لكن يلزمنا أن نقر أيضًا

بوجود تباينات بداخل كل عهد كما هي بين العهدين. في كل هذا نفعل حسنًا حين نتذكّر كلمات مجمع خلقيدونيّة بأن التميّز دون الوحدة يصير انفصالًا، والوحدة التي تُرى دون التميّز تصير اندماجًا أو انصهارًا. كلا الوضعين حائدان عن الصواب، ويعدان انصرافًا عن منظور رسالة الإنجيل عن الوحدة **والتميز معًا**. سنتناول الآن هذا المبدأ في تطبيقه الخاص على الكتاب المقدس ككل.

1. التنوع الأدبي:

لدى الواعظ الإنجيلي بعض الافتراضات المسبقة بشأن طبيعة الكتاب المقدس. وحين نكون قد توصلنا إلى موقف إنجيلي بشأن وحي الكتاب المقدس وسلطانه، لا نشعر بالطبيعة أننا مُلزَمون بإعادة النظر في هذا كلما جلسنا لإعداد عظة جديدة. ولكننا نجد، من آن لآخر، ضرورة أن نعيد النظر في فهمنا لجوانب مختلفة من الكتاب المقدس، وهذا أرجو أن يساعدنا هذا الكتاب على فعله. خضعت الأبعاد الأدبيّة للكتاب المقدس لفحص أكثر تمعّنًا ودقة مع ظهور النقد الأدبي الجديد، وأثيرت بعض القضايا التفسيريّة المفتاحيّة التي تخص الأهمية النسبيّة للكاتب، وللنص نفسه، وللقارئ. وقد وضع فكر ما بعد الحداثة أمامنا بعض التحدّيات من خلال تحويل الانتباه بعيدًا عن الكاتب، بل وعن النص، إلى القارئ، لذا يلزمنا أن ندرك أن هذه مسألة لاهوتيّة تتعلّق بما نفهمه عن الله وعن الإعلان. يشكّل فكر ما بعد الحداثة تحديًا لرسالة لإنجيل لأنه نابع من فلسفة موت الإله (The death of God philosophy).[107] يعد هذا صورة من الإلحاد الأدبي الذي لا يستطيع قبول أن قصد الكاتب قابل لاكتشافه ومعرفته. بالتأكيد يعني موت الكاتب موت كل من الكاتب الإلهي والكُتّاب البشريّين. ويقف هذا في تناقص تام مع الإيمان التاريخي المسيحي بوجود الله.

يقر التفسير الإنجيلي بأنه وراء تنوّع التعبير الأدبي في الكتاب المقدس يكمن القصد الإلهي وأيضًا أسلوب التعبير البشري عنه داخل سياق تاريخي محدّد. فإن الوحدة الأدبيّة للكتاب المقدس، إن جاز أن نقول إنها موجودة على الإطلاق، ليست وحدة لغويّة أو أسلوبيّة، ولا هي مبنيّة على أيّة سمة أدبيّة أخرى. ففي حقيقة الأمر، يعد التنوّع الأدبي للكتاب المقدس هو أحد سماته الأكثر بروزًا. فإننا نقر بأن أساس وحدة المجموعة هو محتوى التركيبات الأدبيّة المختلفة وتماسك هذا المحتوى، لا نوع الأدب الموجود. وهكذا، تُقبَل مجموعة من الأسفار المكتوبة على مدى فترة زمنية تبلغ حوالي ألف وخمسمائة عام، باللغة العبريّة والأراميّة واليونانيّة، وتحوي قدرًا كبيرًا من الأنواع الأدبيّة، بكونها الكلمة الواحدة للإله الواحد من قبل جماعة الأمناء.

---

[107] المترجم: فلسفة نيتشه عن موت الإله، وهي تعني غياب كل ما يتجاوز المادة، أي العالم الذي يتجاوز عالمنا المادي. وبالتالي يعني هذا غياب جميع الثوابت والمثاليات والقيم الأخلاقيّة والمطلقات والحق. ويحل محل هذا ما يطلق عليه نيتشه "إرادة القوة".

See Kevin Vanhoozer, *Is There a Meaning in This Text?* (Grand Rapids: Zondervan, 1998).

لمجموعة الأسفار العبريّة والأراميّة، التي نطلق عليها العهد القديم، وجود متميّز، تاريخيًّا، وأيضًا لغويًّا. تشير البراهين إلى أن هذه المجموعة كانت قد صارت بالفعل مقبولة كمجموعة رسمية ذات موثوقيّة، أو كقانونيّة كتابيّة في وقت وقوع الأحداث المُسجَّلة في العهد الجديد. وقد عنى تهلُّن المنطقة (أي جعلها هيلينيّة) أن اللغة اليونانيّة صارت هي لغة الكتابات المسيحيّة الأولى التي تشكِّل العهد الجديد. وبالتالي، يتضح أن السمات الأدبيّة مبنيّة على التاريخ، لكن لا يحصرنا هذا داخل نسبيّة ثقافيّة في التفسير الكتابي، بل يعني أن الواعظ يحتاج إلى الانخراط في استخراج متمعّن ومتأنٍ للمعنى، يشمل وضع السياق التاريخي الذي فيه برزت الكتابات الأدبيّة المختلفة في الاعتبار.

2. التدرّج التاريخي:

يعد اللاهوت الكتابي علمًا تاريخيًّا ووصفيًّا من جهة شروعه في فهم الكيفيّة التي تم بها التعبير عن لاهوت الكتاب المقدس. بمجرّد التعرّف على الإطار التاريخي العام، تصير المهمة هي محاولة فهم كيف قدم كتّاب الكتاب المقدس القصة كي تعلن مقاصد الله وأعماله. تكمن وحدة التاريخ الكتابي في النحو الانتقائي الذي به تسلك القصة مسارات معينة، لا مسارات أخرى مُحتمَلة. توجد استمراريّة في مسار القصة تقاوم الدخول في طرق مسدودة لا تؤدي إلى شيء. وبالتالي، فإننا نتبع شيث، لا قايين؛ وسام، لا حام؛ وإبراهيم، لا لوط؛ وإسرائيل، لا أدوم؛ وداود، لا شاول؛ ويهوذا، لا السامرة؛ وأورشليم، لا بابل. وأخيرًا، يعد الانتقاء الأكثر أهمية وبروزًا هو انتقاء يسوع بصفته المسيّا في مقابل الرفض اليهودي له في ذلك الوقت. ويعتبر العهد الجديد أن الاستمراريّة التاريخيّة الحقيقيّة لأمة إسرائيل هي أن يوجد شعب الله في يسوع المسيح. هذا التحليل للتاريخ لاهوتي بدرجة كبيرة، وليس تجريبيًّا. وبالتالي، نلاحظ أن العلاقة بين الأبعاد الأدبيّة، والتاريخيّة، واللاهوتيّة، تبيّن مرة أخرى الوحدة والتميّز.

على الصعيد العملي، على الواعظ التفسيري أن يجتهد كي يجعل الإطار التاريخي العام للإعلان الكتابي جزءًا من الشرح التفسيري الذي يُقدَّم للمستمع. يلزم الإشارة باستمرار إلى هذا البعد التاريخي إن أردنا تجنب التفسيرات الدوسيتيّة التي تتورّط في تفسير مجازي جامح، من ناحية، أو في تفسيرات أخلاقيّة عليلة تتجاهل الموضوع اللاهوتي الحقيقي للنص، من ناحية أخرى. إنه لتحدٍ يواجهه الواعظ أن ينشئ هذا السياق التاريخي دون التعثّر في مقدّمات مُطوَّلة للجزء الرئيسي من العظة. علاوة على ذلك، لا يلزم فعل هذا، أي وضع النص في سياقه التاريخي، مع القصص التاريخيّة فحسب، بل تشكّل النصوص التي ليست بها إشارة تاريخيّة صريحة تحديًّا أكبر، بما أننا ينبغي أن نخطو خارج النص المباشر لإيجاد الروابط، ولصنع العلاقات التاريخيّة.

ربما تكون واحدة من أكثر الأشياء المفيدة التي يمكننا فعلها في هذا الشأن هو أن نساعد مستمعينا على تناول التاريخ الكتابي دون خوف. يمكن تحقيق هذا باستخدام مخطط بسيط يُطبَع في ملخص العظة،

أو يُعرَض كوسيلة إيضاح مرئية (انظر الفصل الثامن).[108] يمكن استخدام مخطط زمني بسيط ينتقل من الخليقة الأولى وحتى الخليقة الجديدة بالحد الأدنى من التفاصيل، كي نبيّن الموقع النسبي للشخصيات والأحداث الرئيسيّة في التاريخ.

أحد القضايا التي شكّلت تحديًا أمام الموقف الإنجيلي بشأن التاريخ الكتابي هي قضية الطبيعة التاريخيّة للوثائق الكتابيّة. وكمثال من ضمن الأمثلة على هذا: انقسم الإنجيليّون فيما بينهم حول الغرض التاريخي الدقيق لقصة الخلق الواردة في تكوين 1. سيكون من الصعب للغاية أن نعظ من هذا النص دون الإشارة إلى الآراء المختلفة، ودون التصريح باتفاقنا مع رأي منها أو الآخر. هل يعرض لنا تكوين 1 صورة تاريخيّة دقيقة وقاطعة تُلزمنا بأن نؤمن بوقوع الخلق في ستة أيام تتألّف من أربع وعشرين ساعة، أم هو قصة تصويريّة، أكثر تلاؤمًا مع مختلف النظريات العلمانيّة والعلميّة؟ قد يقول البعض إنه لا يمكن التعامل مع القالب الأدبي الفريد المستخدم هنا وكأنه قطعة من كتابة حديثة للتاريخ. ويقول آخرون إن الأمر نفسه ينطبق على جميع النصوص التاريخيّة، وإننا في حاجة إلى أن نسمح للمؤرخين الكتابيّين بالكتابة وفقًا لأعراف وعادات زمانهم.[109]

يوضّح لنا هذا المثال عن قصة الخلق شيئًا من التفاعل بين الأبعاد الأدبيّة، والتاريخيّة، واللاهوتيّة. يتحتّم على الواعظ أن يحاول باستمرار فهم واستيعاب هذا التفاعل كيما يتعامل بإنصاف مع النص. لكن يوجد جانب واحد ينبغي فيه لموقف إنجيلي أن يقف ويقاوم بإصرار ووضوح القواعد العلمانيّة للنقد التاريخي: ينبغي أن نقبل بأن الله، رب التاريخ، لا يكتفي بتوجيه نتائج الأحداث، لكنه يستطيع، وقد فعل هذا، أن يتكلّم بطرق متنوّعة عن أحداث المستقبل. فإن كتابة التاريخ الكتابي المدفوعة بالقواعد العلمانيّة لعلم التأريخ تنتج كتابات متشكّكة في الماضي، وغير مُصدِّقة على الإطلاق للمستقبل. وبسبب غياب سجلات من خارج الكتاب المقدس عن التاريخ القديم الوارد في الكتاب المقدس، وبالطبع بسبب غياب أي شيء عن المستقبل، لا تتمكّن منهجيّة النقد التاريخي من قبول الصحة التاريخيّة للتاريخ القديم. وبالتالي، تصير القصص الأولى لسفر التكوين حبيسة داخل فئة الأسطورة، أو ربما يُشار إليها بأنها قصص ملحميّة (sagas). وإما أن الصلة بين الأساطير أو القصص الملحميّة وما حدث بالفعل تُترك مفتوحة أو تُرفض تمامًا.[110]

---

[108] قدمت في هذا الكتاب مخطّطًا بسيطًا يمكن استخدامه لفائدة كبيرة في التعليم، كما يمكن إيجاده أيضًا في الكتابين التاليين:
Graeme Goldsworthy, *According to Plan: The Unfolding Revelation of God in the Bible* (Leicester: IVP, 1991), p. 102.
Graeme Goldsworthy, *Gospel and Kingdom: A Christian Interpretation of the Old Testament* (Exeter: Paternoster, 1981), p. 32.

[109] See V. Philips Long, *The Art of Biblical History*, Foundations of Contemporary Interpretation 5 (Grand Rapids: Zondervan, 1994).

[110] John Bright, *A History of Israel*, 2nd ed. (Philadelphia: Westminster, 1972), p. 91.

لا يستطيع الواعظ التفسيري الإنجيلي أن يتجنّب مشكلة التاريخ، لكنه مع ذلك ينبغي أن يكون على دراية بالافتراضات المسبقة التي تقود كلًا من المواقف الإنجيليّة وغير الإنجيليّة. في حين نقر بالحاجة إلى الاحتراس من فرض قواعد القرن العشرين لعلم كتابة التاريخ (التأريخ) على الكتاب المقدس، لكن عمليًّا توجد بضعة مواضع توقعنا فيها التاريخانيّة الكتابيّة (biblical historicism) في المتاعب. وإن جعلنا رسالة الإنجيل نقطة مرجعيتنا، يتضح لنا — باستثناء "سيمنار يسوع" (Jesus Seminar)[111] وأعمال التنقيب الأخرى عن يسوع التاريخي — أن طبيعة رسالة الإنجيل التاريخيّة هي أمر حيوي وضروري لهذه الرسالة. ربما لا تقدّم لنا الأربعة أناجيل وجهة نظر حديثة عن أفضل وسيلة لعرض سجلات تاريخيّة، لكنها أيضًا لن تضلّلنا.

وقد تم المساومة على الطابع الجوهري للتاريخ الكتابي من قبل الكثير من المواقف النقديّة واللاهوتيّة.[112] وبالتالي، وكما رأينا فيما سبق، مال الغنوسيّون وأنصار التفسير المجازي إلى الحط من شأن الأحداث التاريخيّة المدوَّنة في العهد القديم. وقد كان هذا متوافقًا مع ميل متزايد في الكنيسة الأولى إلى تجريد رسالة الإنجيل من محتواها التاريخي. وامتزجت تحديات الغنوسيّة والتفسير المجازي مع تحديات كاثوليكيّة العصور الوسطى حيث ظل التفسير المجازي هو المبدأ التفسيري السائد. وفي الكاثوليكيّة، أعيد تعريف النعمة، وانتُزع لب الإنجيل من داخل الأعمال الموضوعيّة والتاريخيّة التي عملها الله في المسيح، فصار عمل النعمة تأثيرًا روحيًّا داخل قلب المؤمن، وجُعل التبرير نتيجة للتقديس.

في حين رفض فكر الإصلاح التفسير المجازي، وتقديس الأسرار المقدسة كوسائط في الخلاص (sacramentalism)، عن طريق إعادة النعمة إلى مركز ولُب رسالة الإنجيل الموضوعيّة في التاريخ، إلا أن الطبيعة التاريخيّة للإنجيل قد تعرّضت للهجوم ثانية. فقد غيّرت حركة التنوير ومنهجيّة النقد التاريخي بالكامل من أساس الافتراضات المسبقة لفحص وتحليل التاريخ، الذي شمل التاريخ الكتابي أيضًا. تم الافتراض ببساطة أن الله لم يكن، أو لم يكن ممكنًا أن يكون، متداخلًا ومشتركًا سواء في أحداث التاريخ أو في كتابة التاريخ؛ فإن الكون نظام مغلق يقوم على مبدأ السبب والنتيجة، وبالتالي جميع الأحداث

هذا الكتاب أقل تشكّكًا من الكثير من الكتب الأخرى، وهو على استعداد لقبول احتمال الصحة التاريخيّة لقصص إبراهيم. بل يتمادى الكاتب ويقول: "يمكننا الجزم بكامل الثقة بأن إبراهيم، وإسحاق، ويعقوب كانوا شخصيات تاريخيّة حقيقيّة". وقد استخدم مارتن نوت منهجيّة مماثلة في إثبات الصحة التاريخيّة، لكنه كان أكثر تشكّكًا من برايت. فقد استنتج أنه لم يكن هناك ما يمكن معرفته عن إسرائيل قبل تكوين عشيرة الاثني عشر سبطًا في أرض كنعان.

See John Bright, *Early Israel in Recent History Writing* (London: SCM, 1956).

[111] المترجم: سلسلة من المؤتمرات العلميّة لمجموعة من كبار العلماء، حوالي 200 فرد، كان هدفها هو البحث في يسوع التاريخي، وما قاله، وما نُسب إليه من أعمال، في مقابل مسيح الإيمان. وهي إحدى أنشط المجموعات الدراسيّة في النقد الكتابي.

[112] See Graeme Goldsworthy, "The Gospel and the End of History," in *Explorations* 13, ed. R. J. Gibson (Carlisle: Paternoster, forthcoming).

التاريخيّة متشابهة. وصلت هذه المنهجيّة إلى ذروتها من خلال إرنست ترولیتش (Ernest Troeltsch) في نهاية القرن التاسع عشر. واشتملت قواعده للنقد التاريخي على افتراضات استبعدت احتماليّة التدخل الإلهي، واستبعدت أحداثًا فريدة غير متكررة كالقيامة. وبالطبيعة إذن صارت المعجزة شيئًا غير صحيح تاريخيًّا وغير مقبول.

كان التحدي الأكبر الأخير الذي واجه التاريخ الكتابي قبل مجيء عصر ما بعد الحداثة هو اللاهوت الوجودي (existential theology). قام اللاهوتيّون الكتابيّون الذين استخدموا هذا المنظور الفلسفي بدرجات مختلفة بإحداث فجوة تفصل ما بين الأحداث التي وقعت والأحداث كما كُتبت في النص. وعلى خلاف النقاد التاريخيّين الأقدم، لم يكن اهتمام هؤلاء كبيرًا بمحاولة الوصول إلى الأحداث الحقيقيّة وراء النص وفهمها، بل كانت قضية الصحة التاريخيّة للنص ثانويّة بالنسبة للكيفيّة التي ساعد بها النص على فهم الإنسان لذاته. وبحسب رودلف بولتمان (Rudolf Bultmann)، "يكمن معنى التاريخ دائمًا في الحاضر، وحين يُفهَم الحاضر بالإيمان المسيحي بكونه هو الحاضر الأخروي، يمكن حينئذ إدراك ورؤية المعنى في التاريخ".[113] ويشق هيلموت ثيليك (Helmut Thielicke) طريقه إلى لب قضية التاريخ، قائلًا:

> ليس بولتمان مهتمًا، إذن، بما إن كانت وقائع وحقائق العهد الجديد كميلاد المسيح، أو القيامة، أو يوم الخمسين حقيقيّة، أم هي أساطير خرافيّة، أو ربما تفسيرات وتعليقات على حقائق ووقائع في صورة خرافيّة وخياليّة، كقصص القيامة. يمكن للمحتوى الفكري للأحداث التاريخيّة كما للخرافة أيضًا أن يؤثّرا بالتساوي على فهمي لوجودي.[114]

أعربت في موضع آخر عن قلقي من تواجد هذه التأثيرات المناقضة للتاريخ كثيرًا في الوعظ الإنجيلي.[115] فإن لاهوت "يسوع في قلبي" لا يشوه المنظور الثالوثي (أي المتعلّق بالثالوث) للعهد الجديد فحسب، بل يقترب بشدة من الإنجيل الداخلي لكاثوليكيّة العصور الوسطى. عادة ما يُنظَر إلى تعليم الولادة الجديدة على أنها سمة مميزة للمذهب الإنجيلي، لكن حين تُجعَل عبارة "ينبغي أن تُولد ثانية" هي الإنجيل، هنا تحدث المساومة في الموضوعيّة الحقيقيّة للإنجيل الكتابي وفي طبيعته التاريخيّة. كما أن أحد المظاهر الذاتيّة الأخرى التي تميّز البعض من المذاهب الإنجيليّة الشائعة هو الانشغال بالمشاعر والاختبار. عادة ما يكون هذا الاختبار غير مُحدَّد الملامح، ويوضع على قدم المساواة مع القدرة على أن تبدو سعيدًا وتشعر

---

[113] Rudolf Bultmann, *History and Eschatology: The Presence of Eternity* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1957), pp. 154-55. Quoted in Hendrikus Berkhof, *Christ the Meaning of History* (Grand Rapids: Baker, 1979), p. 31.

المترجم: يقول بولتمان إن الإنسان لا يلزمه أن يرى معنى في التاريخ بتطلّعه خارج ذاته إلى التاريخ العام، بل بالنظر إلى داخله، حيث يكمن معنى التاريخ في حاضره وفي قراراته التي يتّخذها. وفي كل لحظة هناك احتمال أن تكون هذه هي اللحظة الأخرويّة، وهذا فقط يتحقّق بإيمان الإنسان الشخصي.

[114] Helmut Thielicke, *The Evangelical Faith*, vol. 1, *Prolegomena* (Grand Rapids: Eerdmans, 1974), p. 58.

[115] Goldsworthy, "The Gospel and the End of History."

بالسعادة. يمكن إيجاد هذه الظاهرة بدرجة كبيرة في الكنائس التي تطلق على نفسها إنجيليّة، لكن قراءة الكتاب المقدس، ودراسته، وشرحه التفسيري الجاد ضئيل للغاية فيها. وتعد ديانة "الشعور بالرضا والسعادة" هذه قريبة من الديانة الليبراليّة التي دعا إليها فريدريك شليرماخر (Friedrich Schleiermacher)، أكثر من قربها من المذهب الإنجيلي للمصلحين. وأخيرًا، يمكن للاهتمام الإنجيلي باتخاذ القرار، بقدر أهمية دعوة الناس إلى اتخاذ قرار، أن يصير قرارًا فقط لأجل القرار. ويشبه هذا الوعظ الوجودي لبولتمان كثيرًا في كونه يميل إلى تجاهل أهمية الحقائق التاريخيّة الموضوعيّة لرسالة الإنجيل بصفتها هي أسس قرارنا وموضوعه.

3. الإعلان التدريجي:

في لُب اهتماماتنا في اللاهوت الكتابي يقع الإعلان التدريجي، الذي يمدنا بالبيانات اللازمة للاهوت. يقبل اللاهوت الكتابي الإنجيلي أن يسوع والرسل كانوا على حق، وأن الأسفار المقدسة تقدم لنا سردًا صحيحًا وأمينًا لهذا الإعلان. وبداخل الوحدة الكاملة لإعلان الله عن خطته الكونية الواحدة العظيمة يوجد كشف تدريجي لهذه الخطة، يصطحبنا داخل تنوّع الكتاب المقدس. ينصب اهتمامنا هنا لا على علاقة العهد القديم بالعهد الجديد فحسب، بل على علاقة أجزاء كل عهد من العهدين بالكل.

تفيد فكرة الإعلان التدريجي أن الله ابتدأ يعلن مقاصد خلاصه في وقت مبكر للغاية في الكتاب المقدس — يقول البعض إن هذا كان في تكوين 3 بينما كان آدم وحواء لا يزالان في جنة عدن. وفي حكمة الله، تشابك هذا الإعلان مع أحداث التاريخ التي لم تكن بالطبع تقع بمحض الصدفة، بل تحت تحكّم رب التاريخ. وبهذه الوسيلة، تم تقديم إعلان عن الخلاص وعن غايته، له أساس تاريخي. من منظور ما، لا يكتمل هذا الإعلان حتى الاكتمال الأخير العظيم، أي المرحلة الأخيرة، حين ينظر شعب الله إليه وجهًا لوجه، ويُظهَرون مع المسيح في المجد.[116] لكن ليس هذا هو المنظور الوحيد، فإن العهد الجديد نفسه يهيكل الإعلان الكتابي وفقًا لبعض الأحداث والشخصيّات الرئيسيّة. وقد تطرّقنا بالفعل إلى أهمية حدث صعود يسوع بالنسبة لهيكلة الفترة الواقعة بين المجيء الأول ليسوع ومجيئه ثانية. ولكن دعونا نلاحظ الآن تأثير الإعلان التدريجي على الوعظ. بأبسط صورة، يعني الإعلان التدريجي أن علاقة النصوص بالمؤمن المعاصر ليست واحدة. ندرك هذا بمجرد قيامنا ببعض التعديلات على الكيفيّة الي نفهم بها ناموس موسى في تطبيقه على شعب إسرائيل في البرية، كيما نفهم رسالته لنا اليوم كمؤمنين.

وهكذا إذن، لا تعني وحدة الإعلان الكتابي تماثُل التطبيق. ومع ذلك، لا يعني الإعلان التدريجي وجود أجزاء من الكتاب المقدس ليس موائمة لنا. لكنَّ المهمة الموضوعة على عاتقنا هي أن نفهم طبيعة التنوّع داخل الوحدة، كيما يتسنّى لنا أن نتعامل بإنصاف مع نصوص من أي موضع في الكتاب المقدس،

---

[116] 1 كورنثوس 13: 12؛ كولوسي 3: 4.

وأن نطبقها أيضًا بإنصاف. إن لم نكن على استعداد لفعل ذلك، فإننا سننشئ قانونيّة كتابيّة داخل القانونيّة الكتابيّة. والخلاصة في كل هذا هي أن جميع النصوص تشهد بصورة ما ليسوع.

في أثناء سعينا لفهم هيكل الإعلان التدريجي، تم ملاحظة بعض التقابلات، وتم طرحها بطرق متنوعة باعتبارها جوهر العلاقة ما بين العهدين.[117] تشمل هذه التقابلات تاريخ الخلاص والاكتمال الأخروي، والمثال (type) والمشار إليه بالمثال (antitype)، والوعد وتحقيقه، والمعنى الحرفي والمعنى الكامل، والعهد العتيق (old covenant) والعهد الجديد (new covenant)، والناموس والنعمة، وإسرائيل والكنيسة. تساهم كل مقابلة من هذه المقابلات في فهمنا الكلي لهيكل الإعلان. ويتبيّن من خلال قدرتنا على دمج قدر كبير جدًا من وجهات النظر المختلفة تعقيد المسألة. لكن لا يستبعد ذلك التعقيد أو يلغي بأي حال من الأحوال إمكانية رؤية الإعلان على نحو شامل وتام، كما أنه لا ينقض الوحدة الأساسية للرسالة.

تمثل هذه التقابلات المختلفة، كما أطلِق عليها، الأطراف النقيضة لعملية وحدة جوهريّة تتضمّن بداخلها تنوّعًا. وهكذا، يسلّط هذا الضوء على الطبيعة الديناميكيّة للإعلان. يعني هذا ببساطة أنه في تطوّر الإعلان التدريجي، عرف إبراهيم أكثر مما عرفه نوح، وعرف موسى أكثر مما عرفه إبراهيم. كما عرف داود أكثر مما عرفه موسى، وعرف حزقيال أكثر مما عرفه داود، وعرف بولس أكثر مما عرفه هؤلاء جميعًا. الجانب الآخر من هذا التدرّج هو أن النمط الذي نلاحظه، والذي يتأكّد في العهد الجديد، ليس تدرّجًا بسيطًا، يحدث تدريجيًّا، مثل ازدياد الضوء تدريجيًّا في فجر يوم جديد. بل توجد مراحل يمكن تمييزها، أو حقب تكوّن هيكل الإعلان. أقر علماء اللاهوت الكتابي بهذا الجانب لفترات طويلة، بالرغم من وجود اختلافات لا يُستهان بها في الرأي بشأن ما هي الحقب الرئيسيّة.

قديمًا في عام 1770 م، اقترح كارل فريدريك باهردت (Carl Friedrich Bahrdt) "نظامًا كتابيًّا للعقيدة" في العهد القديم يتضمّن أربع فترات زمنيّة: (1) من السقوط وحتى الطوفان، (2) من الطوفان وحتى موسى، (3) من موسى وحتى السبي البابلي، وأخيرًا (4) من السبي وحتى هيرودس الكبير.[118] بعض الأمثلة الأحدث للكتابات الأساسيّة في اللاهوت الكتابي هي:

جيرهاردس فوس (Geerhardus Vos):[119]

1. الحقبة الموسويّة، التي تشمل،
   أ. نوح.
   ب. من نوح وحتى الآباء العظام.

---

[117] See Graeme Goldsworthy, "The Relationship of the Old Testament and the New Testament," *in The New Dictionary of Biblical Theology*, ed. B. Rosner and T. D. Alexander (Leicester: IVP, forthcoming), and Baker, *Two Testaments, One Bible*.

[118] Hans-Joachim Kraus, *Die Biblische Theologie: Ihre Geschichte und Problematik* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1970), pp. 26-30.

[119] Vos, *Biblical Theology: Old and New testaments*.

ج. فترة الآباء.

د. فترة موسى.

2. الحقبة النبويّة.
3. العهد الجديد (الذي لم يتسنَّ لفوس إكماله قط).

إدموند كلوني (Edmund Clowney):[120]

1. من الخلق وحتى السقوط.
2. فترة ما قبل الطوفان.
3. من الطوفان وحتى دعوة إبراهيم.
4. من إبراهيم وحتى موسى.
5. من موسى وحتى المسيح (حيث يتعامل الله من خلال الثيوقراطيّة).
6. مجيء المسيح والأيام الأخيرة.

ويليام فانجيمرين (William VanGemeren) (الذي يحدد اثنتي عشر فترة في تاريخ الفداء):[121]

1. الخليقة في تناغم وانسجام.
2. الخليقة في اغتراب.
3. الاختيار والوعد.
4. أمة مقدسة.
5. أمة كالأمم الأخرى.
6. أمة ملكيّة.
7. أمة منقسمة.
8. أمة مُستَرَدة.
9. يسوع والملكوت.
10. العصر الرسولي.
11. الملكوت والكنيسة.
12. أورشليم الجديدة.

تكمن القضية فيما إن كانت هذه التحليلات تصل فعليًّا إلى الهيكل الرئيسي للإعلان أم لا. لا أحد يستطيع أن ينكر أن هؤلاء الكُتّاب قد سلّطوا الضوء على شخصيات رئيسيّة أو أحداث رئيسيّة في تاريخ

[120] Edmund Clowney, *Preaching and Biblical Theology* (London: Tyndale Press; Grand Rapids: Eerdmans, 1961).
[121] Willem VanGemeren, *The Progress of Redemption* (Grand Rapids: Zondervan, 1988).

الخلاص لتمييز الحقب. فإن الحقب المُشار إليها (ولاحظ الاختلافات في منهجيّة التناول) توحي بالتنوّع أو التدرّج في الإعلان، لكن هل تبرز الوحدة أيضًا؟ أتذكر منهجيّة التدبيريّة القديمة، التي قسَّمت، حرفيًّا، تاريخ الخلاص إلى سبع فترات مميّزة تمامًا عن بعضها، ليست بينها سوى وحدة ضئيلة. وقد قُدمت هذه المنهجيّة في **الكتاب المقدس الدراسي لسكوفيلد** (Scofield Reference Bible)، وفي كتابات ج. ن. داربي (J. N. Darby). وحديثًا، تم إحياؤها ثانية في كتابات هال ليندسي (Hal Lindsey)، التي تشمل بصورة خاصة مؤلَّفه بعنوان "*The Late Great Planet Earth*".[122] يحدد هذا النظام التدبيرات التالية:

1. البراءة (جنة عدن).
2. الضمير (ما قبل الطوفان).
3. الإدارة البشريّة (من نوح وحتى برج بابل).
4. الوعد (من إبراهيم وحتى مصر).
5. الناموس (من موسى وحتى يوحنا المعمدان).
6. النعمة (عصر الكنيسة).
7. الملكوت (الملك الألفي).

وتعد التدبيريّة، بالإضافة إلى بعض الصور الأخرى من مفهوم قبل الألفيّة، نظام لاهوت كتابي معيبًا لأنه لا يستمد افتراضاته التفسيريّة المسبقة من الكتاب المقدس. على سبيل المثال، تُشدّد التدبيريّة على تحقُّق جميع النبوات حرفيًّا، بينما لا يتّفق هذا مع برهان العهد الجديد، الذي يفسّر النبوّة في ضوء المسيح. جميع التحليلات لهيكل حقبي لتاريخ الخلاص هي من ناحية ما "تدبيريّة". يتحتّم علينا أن نحاول إيجاد ووصف الهيكل الحقيقي كيما يكشف أمامنا النمط الأساسي للكتاب المقدس ككل في وحدته وفي تنوّعه أيضًا.

الوعظ بالإعلان التدريجي

وفقًا للنص المعيَّن الذي نقدمه ونفسره في آنه، على وعظنا أن يعكس الطبيعة التدرّجيّة للإعلان. يتطلّب منّا الوعظ من العهد القديم بعض التقدير لارتباط النص بالوجود المسيحي. إن أردنا أن يتعلّم الناس كيفيّة قراءة الكتاب المقدس ككل بأنفسهم، وكيفيّة تطبيقه، فلا ينبغي أن تُسلِّم العظة ببساطة بوجود الروابط بالفعل دون الإشارة إليها. على وعظنا أن يُظهر، وأن يصف بصراحة من آن لآخر، هيكل الكتاب المقدس، والروابط التي يطالبنا بصنعها بين النص القديم والمؤمن المعاصر. وعلى الواعظ، في تناوله للعهد الجديد، أن يكون على دراية بالافتراضات المسبقة للنص التي تربطه بتاريخ الخلاص رجوعًا إلى العهد القديم. في حين يلزم أن يفهم الواعظ هذه الروابط كي يستخلص أفضل ما يمكن للنص تقديمه، لكن ربما ليس من

[122] Hal Lindsey with C. C. Carlson, *The Late Great Planet Earth* (Grand Rapids: Zondervan, 1970).

المحبَّب أن يقدم حديثًا مطولًا عن خلفية النص كلما وعظ. ومع ذلك، يلزمنا بالفعل أن نظل واضعين باستمرار نص العهد الجديد داخل سياقه الأكبر، الذي يشمل خلفيته في العهد القديم. علاوة على ذلك، سيكون من الصعب أن نعظ بشكل متسق ومنهجي من أي سفر من العهد الجديد دون أن نتطرّق سريعًا جدًا إلى بعض الاقتباسات المباشرة أو التلميحات إلى العهد القديم. وبما أن العهد القديم هو الافتراض المسبق للعهد الجديد، فإن فِهمنا إذن لما يقوله العهد الجديد لا يمكن أن يُشذب ويصير أفضل إلا بتوضيح الروابط الفعليّة الموجودة فيه. تشمل بعض الوسائل التي يمكن بها فعل هذا المقابلات المذكورة بأعلاه. وسأقوم هنا بالتعليق على ثلاثة من هذه المقابلات.

1. المثال (type) والمُشار إليه بالمثال (antitype):

لطالما كان التفسير التمثيلي (**typology**) موضوعًا جدليًّا إلى حد ما، ربما بسبب التجاوزات الغريبة التي قدّمها بعض أنصار هذه المنهجيّة. لكن من الواضح أنها منهجيّة مؤسّسة على الأسفار المقدّسة نفسها، ولا يمكن تجاهلها. وحين تُفهم هذه المنهجيّة بشكل صحيح، تكشف أمامنا هيكل الإعلان على نحو لا يترك الروابط للصدفة أو للفكر التخيّلي. يستمد التفسير التمثيلي اسمه من الكلمة اليونانية τύπος (*typos*)، والتي يمكن أن تعني بصمة أو ختمًا، لكنها مستخدمة في أغلب الأحيان في العهد الجديد بمعنى نموذج أو نمط يُتَّبع أو يُحتذى به. يلزم أن نقول إن استخدام العهد الجديد للكلمة لا يشير دائمًا إلى التفسير التمثيلي كمبدأ هيكلي. ربما يشتق التفسير التمثيلي اسمه من هذه الكلمة، لكنه يُستخدم لوصف شيء أكبر بكثير مما قد يعنيه استخدام الكلمة.

يكمن جوهر التفسير التمثيلي في الإقرار بأنه بداخل الكتاب المقدس نفسه توجد أحداث، وشخصيّات، ومؤسّسات معيّنة في التاريخ الكتابي تمت بصلة خاصة ومحددة لأحداث، أو شخصيّات، أو مؤسّسات جاءت لاحقًا. تتمثّل هذه العلاقة في كون الشيء الأقدم يستبق الأحدث ويكون ظلًا له، والشيء الأحدث يملأ الأقدم أو يكمّله. وهي وسيلة نقول بها "هذَا مَا قِيلَ"، أي أن حدثًا هامًا لاحقًا هو المُشار إليه بالحدث الأقدم (أعمال الرسل 2: 16). يؤكّد تصريح بطرس بشأن يوم الخمسين على أن الظاهرة التي شوهدت هي تلك التي قيل عنها بيوئيل النبي. ولكن يتجاوز التفسير التمثيلي مجرد التتميم للكلمة النبويّة، مقرًا بأن الأحداث التاريخيّة نفسها يمكن أن تتوازي وتتماثل مع شيء معين مرموزًا إليه بالمثال (antitype) أو إتمامًا معيّنًا.

أحيانًا يُرفض التفسير التمثيلي على أنه مجرد شكل آخر من التفسير المجازي، وبالتالي هو خارج عن نطاق التحكّم وغير مقبول. هذا خلط شائع، ينبغي تجنّبه بإصرار. بعض أوجه الشبه هي أن التفسير المجازي (منهجيّة آباء الإسكندريّة) والتفسير التمثيلي (منهجيّة آباء أنطاكية) كليهما يقرّان بوجود نوع ما من العلاقات والتماثلات. لكن الاختلاف بينهما حيوي. فمن جهة، يعد التفسير المجازي منهجيّة اعتبرت

الأحداث والصور القديمة عديمة الأهميّة في ذاتها بوجه عام. ربما يكون لها بعض الأهميّة والمعنى، إلا أن المهمة الفعليّة تكمن في تجاوزها للوصول إلى المعنى الروحي الأعمق. هذا المعنى الأعمق لا يمت بأية صلة عادة للمعنى التاريخي الأصلي. لا توجد صلة تاريخيّة أو لاهوتيّة فعليّة بين النص ومعناه الروحي، ويتم الربط عادة بناء على أكثر الأسس سطحيّة، التي تميل إلى نوع ما من الربط الحر بين الأفكار.

أما التفسير التمثيلي، من جهة أخرى، فهو يقر بأن المعنى التاريخي الأصلي للنص يمت بصلة لاهوتيّة للتعبير اللاحق الذي عادة ما يملأه ويكمله. تعتمد شرعيّة وصحة هذه المنهجيّة على الفهم السليم لهيكل الإعلان التدريجي. ثمة أهمية لمبدأ الوحدة والتميّز في تحديد الوحدة الجوهريّة للإعلان التي تسمح لنا بتطبيق نصوص قديمة على أنفسنا. يساعدنا التفسير التمثيلي على الوصول إلى حل لأسئلة من قبيل كيف "خلَّص" الله البشر فعليًّا قبل الإعلان عن الحدث الخلاصي الواحد والوحيد الخاص بيسوع المسيح. في حين يرى التفسير المجازي بشكل رئيسي علاقة تصوريّة سطحيّة بين أحداث العهد القديم والإنجيل المسيحي، ينظر التفسير التمثيلي إلى المثال على أنه جزء من عملية الإعلان اللاهوتيّة المؤديّة إلى المُشار إليه بالمثال أو إلى التتميم في الإنجيل. يعد المثال ظلًا للحقيقة المُعلَنة في المُشار إليه بالمثال، لكنه ليس مجرّد ظل، بل هناك صلة لاهوتيّة بينه وبين المُشار إليه في وحدة تعني أن من تعاملوا مع المثال هم أيضًا على صلة بالمُشار إليه بالمثال. قال يسوع: "أَبُوكُمْ إِبْرَاهِيمُ تَهَلَّلَ بِأَنْ يَرَى يَوْمِي فَرَأَى وَفَرِحَ" (يوحنا 8: 56). بكلمات أخرى، كانت الوعود التي قُطعت لإبراهيم مثالًا للمسيح، ويجوز لنا أن نقول إن إيمان إبراهيم بهذه الوعود كان وكأنه رأى فعليًّا المسيح، وقبله بالإيمان. سعى التفسير المجازي، على غرار التفسير التمثيلي، إلى الإجابة عن السؤال المختص بمعنى نصوص العهد القديم بالنسبة للمؤمن. إلا أنه، على خلاف التفسير التمثيلي، لم يستطع الإجابة عن الأسئلة المختصة بعلاقة أناس العهد القديم بالخلاص في المسيح. وسيتوجب علينا العودة إلى التفسير التمثيلي ثانية في الفصل الثامن.

2. الوعد – وتحقيقه:

يعد التقابل بين الوعد وتحقيقه جانبًا خاصًا من الهيكل الأكبر للتفسير التمثيلي. يلزم أن نقول إن نظرة العهد الجديد للتتميم لم تكن محصورة دائمًا في تحقيق إعلانات العهد القديم عن الأمور الآتية. على سبيل المثال، توجد في متى 2: 15 إشارة إلى رجوع يوسف ومريم مع الطفل يسوع من مصر بكونه حدثًا يتمّم نبوة "من مِصْرَ دَعَوْتُ ابْني"، المأخوذة من هوشع 11: 1. في حقيقة الأمر، لم يكن نص هوشع نبوة، بل بالأحرى كان تذكيرًا بالحدث التاريخي للخروج من أرض مصر تحت قيادة موسى. ويمكن الإدلاء بالملاحظة نفسها بشأن استخدام متى 2: 18 لنص إرميا 31: 15، والذي يعد أيضًا إشارة تاريخيّة لا نبوة. كل ما يلزم أن نقوله في هذا الشأن هو أن هذه الإشارات تساعدنا على رؤية المبدأ الأكبر للتفسير التمثيلي ساريًا وعاملًا.

ولكن، في غالبية الأحيان، نرى جانب الوعد وتحقيقه في صورة تصريح يدلي به العهد الجديد بشأن تحقق الوعود والتوقّعات النبويّة التي وردت في العهد القديم. وكما يُشار عادة، مثل هذا التتميم لا يكون بالضرورة محصورًا في حدث واحد. فعادة ما يكون للوعود، ونبوات الدينونة، ونبوات الاسترداد بعض التتميم الجزئي في العهد القديم، وهذا مؤشر آخر إلى هيكل الإعلان. وحين نأتي إلى من يُطلَق عليهم الأنبياء المتأخرون، أو الأنبياء الكتبة، نستطيع تمييز مستويين من الدينونة النبوية، والاسترداد النبوي. أولًا، يوجد تتميم عاجل يتحقّق في تاريخ الأمة، مثل خراب أورشليم على يد البابليّين، ومرسوم كورش بإطلاق المسبيّين. وثانيًا، توجد النظرة الأبعد التي ترى الدينونة كارثة لها أبعاد كونيّة، والاسترداد على أنه خلق جديد تمامًا للسماوات والأرض.

ويمثّل تصريح يسوع والرسل بأن الكل يتم في المسيح أهم جانب من جوانب منظور الوعد وتحقيقه. ومرة ثانية أود أن أشدّد أن على أن طبيعة التتميم لم تكن بديهيّة أو واضحة من ذاتها. فقد كان يهود زمن يسوع، الذين ظنوا أنهم يعلمون كيف سيتم الوعد والنبوة، عاجزين عن استيعاب تتميم هذه الأمور في يسوع. فإما أن نسمح ليسوع بأن يملي علينا شروط وحيثيات التتميم أو سيكون علينا أن نستنتج أنه كان مخطئًا. يبيّن العهد الجديد أن تتميم يسوع لتوقّعات إسرائيل لم يكن بالطبع مفهومًا بصورة بديهيّة لدى اليهود المعاصرين. ربما نسأل لماذا. تكمن الإجابة في حقيقة أن يسوع هو كلمة الله النهائيّة والأكمل في هذا الشأن؛ أي أن يسوع لم يكن مجرد تتميم، بل هو أيضًا إعلان إضافي ونهائي. في حين يساعدنا العهد القديم على فهم ما يدور حوله العهد الجديد، إلا أن فهم العهد الجديد ليسوع هو في المقام الأول ما يضفي على العهد القديم معناه بالنسبة لنا. يذكّرنا بولس بأن قارئي العهد القديم الذين لا يرونه من خلال المسيح لديهم برقع موضوع على أذهانهم، وهذا هو ما يشكّل الفارق بين نظرة مسيحيّة متّسقة للعهد القديم وبين جميع المساعي الأخرى لفهمه (2 كورنثوس 3: 14–16). وإنه لتصريح هام للغاية بالنسبة لوعظنا من العهد القديم أنه في المسيح وحده يُرفع البرقع.

3. تاريخ الخلاص – غاية أخرويّة:

يرى المنظور الكتابي لتاريخ الخلاص الله مُحركًا لأحداث العالم بصورة حتميّة صوب غاية فيها يعود كل شيء إلى نصابه الصحيح. عادة ما ينحصر علم الأخرويّات (eschatology)، أو دراسة الأمور الأخيرة، في الفصل الأخير من مراجع اللاهوت النظامي. يبدو هذا منطقيًّا: الأمور الأخيرة، الفصل الأخير. لكن هناك منطق آخر – **منطق إلهي** (*theo-logic*) – يُقر بأن الأخرويّات هي الفصل الأول.[123] سلكت البعض من علوم اللاهوت المُصلَحة القديمة، التي بدأت بأحكام الله الأزليّة المسار الصحيح، في كونها

[123] Peter F. Jensen, *At the Heart of the Universe* (Leicester: IVP, 1994; Wheaton: Crossway, 1997).
يقدم هذا الكتاب ملخصًا عامًا للعقيدة المسيحيّة مع وضع علم الأخرويّات ومجيء يسوع ثانية في الفصل الأول.

أقرّت بأولويّة خطة الله وقصده. فإن البدء بالأمور الأخيرة يُذكّرنا بأن جميع الأحداث تستمد معناها من الأحداث التي وقعت في المسيح، ومما هو عتيد أن يقع بعد حين يستكمل الله خطته عند مجيء المسيح ثانية. وهكذا، يُذكّرنا بولس في كولوسي 1: 16 بأن كل شيء قد خلق في المسيح، وبالمسيح، وللمسيح. لم يكن الخلاص خطة لاحقة وُضعت لتدارك كارثة السقوط التي لم تكن معلومة مسبقًا. بل كانت خطة الله الأصليّة في الخلق تقتضي أن تجد معناها وتتميمها في المسيح وفي إنجيله. هذا المنظور الذي أساسه مركزيّة المسيح هام وحيوي لفهم الكتاب المقدس، وعلى الواعظ أن يُذكّر رعيته به باستمرار.

ويُعد تاريخ الخلاص هو عملية تحقيق الأمور الأخيرة في تاريخ عالمنا. يكمن تاريخ الخلاص والأمور الأخيرة في لُب الرسالة الكتابيّة، ويمداننا بوسيلة الوصول إلى فهم لمعنى وجودنا. وإنه لاستهتار جسيم من قبل الواعظ أن يُضفي الطابع الناموسي الأخلاقي على نصوص منعزلة، وأن ينقل فكرة مفادها أن القضية الحقيقة تكمن في تقدير الذات، أو السعادة، أو الصحة الجيدة، أو الإنجاز والإشباع، أو أي جودة أخرى مرجوة في الحياة، وكأن هذه الأشياء تحمل قيمة في ذاتها. ينبغي أن توضع جميع هذه المميزات الجيدة في حجمها ومنظورها الصحيح من خلال الإنجيل، ومن خلال إطاره الذي هو تاريخ الخلاص.

الفصل السابع

كيف تعمل رسالة الإنجيل بداخل الكتاب المقدس؟

ما هو الإنجيل؟

تتردَّد كلمة "إنجيل" (gospel) تقريبًا على لسان الجميع، وتُستخدَم استخدامًا دينيًّا وعلمانيًّا. في العالم الديني، عادة ما تُستخدم الكلمة دون أي إجماع حقيقي على ما يعنيه اللفظ. بل وحتى حين يتم طرح كلمة "إنجيل" كلفظ له أساس كتابي، نجد بعض الفوارق الكبرى بين، مثلًا، الرأي الكريستادلفي،[124] والإنجيلي، والليبرالي بشأن ماهيته. كما توجد أيضًا فوارق في استخدام الإنجيليّين أنفسهم للكلمة. من المثير للقلق أن بعض الكتب والدورات الدراسيّة عن الكرازة يبدو أنها تُسلِّم بدراية كل مسيحي بماهيّة الإنجيل، مفترضة أن ما يلزم بدرجة أكبر هو تقديم المساعدة بشأن تقنيات وسبل شرح رسالة الإنجيل لغير المؤمنين. وقد ثبُت بالتجربة هشاشة أساس هذا الافتراض، ووجود قدر كبير من الخلط والتشويش بين المؤمنين بشأن ماهيّة الإنجيل.[125] ربما لدى الوعّاظ إنجيل نظري وآخر معمول به. فإننا نظريًّا نتبع أسلوبًا لاهوتيًّا، منشئين، بقدر الإمكان، فكرة لها أساس كتابي، تركّز على شخص المسيح وعمله. لكن يسهل، في الممارسة الرعويّة، أن نكون واقعيّين وعمليّين، فننشغل بإنجيلنا المعمول به بصفته بؤرة وعظنا وتعليمنا. ربما يكون هذا الإنجيل موضوعًا خاصًا مفضَّلًا، أو مسألة طائفيّة. يتم رفع المعمودية، ورأي معين بشأن المجيء الثاني، والعمل الاجتماعي، ومذهب الخلق، والمواهب الروحيّة، وموضوعات من هذا القبيل، إلى مستوى الإنجيل لتصير هي بؤرة التركيز الرئيسيّة في وعظنا. مما يبعث على الأسى بشكل خاص أن تُجعَل هذه الأناجيل الزور أساسًا لضم مؤمنين آخرين.

إن آجلًا أو عاجلًا، سيؤكد لنا أحدهم بأن الكتاب المقدس ككل هو الإنجيل؛ وبينما نجد هذا تركيزًا جديرًا بالثناء على وحدة الكتاب المقدس، إلا أنه في المقابل رأي غير عملي تمامًا من جهة التطبيق. إن كان الكتاب المقدس ككل هو الإنجيل، فأي جزء منه نعطيه الأولويّة حين نكرز؟ يقدّم لنا الكتاب المقدس نفسه الإجابة التي نحتاجها: بأن الإنجيل هو رسالة ذات محتوى محدَّد قابل للتعريف، وهي ما ينبغي أن نؤمن بها كي نخلص. يوجد ما يكفي من البراهين الكتابيّة التي تبرر فهمنا لكون الإنجيل هو الحدث، أو الرسالة المُنادَى بها عن ذلك الحدث، الذي جعله الله موضوع إيماننا وثقتنا، كي نخلص. قطعًا تتعدّى

---

[124] المترجم: طائفة الكريستادلفين (والتي تعني إخوة في المسيح)، هي طائفة من بين تعاليمها رفض عقيدة الثالوث وتعاليم أخرى.

[125] See Graeme Goldsworthy, "The Gospel," in *The New Dictionary of Biblical Theology*, ed. B. Rosner and T. D. Alexander (Leicester: IVP, forthcoming).

المناداة بالحدث مجرد سرد لوقائع، بل إن معنى الحدث ودلالته أمر حيوي. يكمن اختلاف بين أن نقول: "حُكم على رجل يُدعى يسوع بالموت على صليب من قبل الرومان"، وأن ننادي بهذا: "المسيح مات عن خطايانا". بل وحتى إن أردنا استخدام الكلمة بمعنى أقل محدوديّة، سنواجه إن آجلًا أو عاجلًا الحاجة إلى عمل بعض التفرقات في فكرنا وفي وعظنا. لابد لنا الآن أن نطرح هذا السؤال: "ما هو الإنجيل؟"

وفقًا لما ورد في مرقس 1: 14–15، بدأ يسوع خدمته بالكرازة بِبِشَارَةِ ["إنجيل" gospel] مَلَكُوتِ اللهِ، برسالة مُجملها كالتالي: "قَدْ كَمَلَ الزَّمَانُ وَاقْتَرَبَ مَلَكُوتُ اللهِ". وكان رد الفعل المطلوب تجاه هذه البشارة هو: "فَتُوبُوا وَآمِنُوا بِالإِنْجِيلِ". لا يلزمنا أن نقول إن هذا يشير إلى وجود تمييز بين رسالة الإنجيل ورد الفعل الملائم تجاهها. فإن اعتبرنا الأمر بالتوبة والإيمان جزءًا من الإنجيل، سيصير هذا إيمانًا بالإيمان، ولهذا فإن التمييز بين الرسالة والمطالبة بالإيمان بها حيوي. يعني هذا أن الكرازة بالإنجيل لا بد أن تتجاوز مجرد دعوة البشر إلى اتخاذ قرار. فقد تكوَّن محتوى رسالة الإنجيل التي كرز بها يسوع من عنصرين رئيسيين، عنصر إتمام بعض التوقّعات والنبوّات،[126] وعنصر اقتراب ملكوت الله. كلا العنصرين مشبَّعان بتاريخ الخلاص لرسالة العهد القديم. وبالتالي، فإن الإنجيل رسالة عن أعمال الله، وعن التصريحات النبويّة المختصّة بما ستؤدي إليه هذه الأعمال، وعن الإعلان بأن يسوع هو من يحقق هذه النبوّات.

يشبه هذا المنظور الوارد في إنجيل مرقس مقدمة بولس العامة عن الإنجيل في رومية 1: 1–4. يعرِّف بولس في هذا النص الإنجيل بأنه هو الرسالة عن الله، ومن الله: هو إنجيل الله. هذا الإنجيل قد سبق الحديث عنه في الكلمة النبويّة للعهد القديم؛ وهو عن الابن، الذي يمكن التعرّف عليه تاريخيًّا من حيث سلسلة نسبه البشريّة من داود. لهذا النسب تطبيقات لاهوتيّة عميقة لأنه يربط يسوع بالنمط التاريخي للمُلك بين شعب الله، وبالتوقّعات النبويّة المختصة بحكم الله المجيد العتيد أن يأتي من خلال مَلك داودي. وأخيرًا، يصف بولس القيامة بأنها ذروة حدث الإنجيل ككل. فقد برهنت القيامة على كون يسوع هو ابن الله، كما أنها هي الحدث الذي يشار إليه في رومية 4: 25 بأنه وسيلة تبريرنا. يتضح من توسُّع بولس في هذه النظرة العامة في بقية الرسالة أن قيامة يسوع تفترض مسبقًا موته الكفاري على الصليب. وينبغي أيضًا اعتبار أن موت يسوع يفترض مسبقًا حياته. تبرهن القيامة على أن يسوع هو ابن الله، وهو لقب يؤكد على الأغلب على الناسوت الحقيقي ليسوع. كما أن قيامة يسوع بالجسد من الأموات كانت شهادة عن الحياة البشريّة التي عاشها في طاعة كاملة نيابة عنّا. ويعد هذا هو أساس المقارنة التي تم عقدها بين آدم والمسيح في رومية 5: 19،

---

[126] لم تكن الترجمة الإنجليزيّة NIV موفّقة في ترجمة العبارة اليونانيّة *Πεπλήρωται ὁ καιρὸς* إلى "قد جاء الوقت". فإن عنصر التتميم في الفعل ("قد كمَل") أقوى لكونه يوحي ضمنيًّا بوجود علاقة بين شيء ما من الماضي والزمان الذي جاء الآن.

لأَنَّهُ كَمَا بِمَعْصِيَةِ الإِنْسَانِ الْوَاحِدِ جُعِلَ الْكَثِيرُونَ خُطَاةً، هكَذَا أَيْضًا بِإِطَاعَةِ الْوَاحِدِ سَيُجْعَلُ الْكَثِيرُونَ أَبْرَارًا.

كانت قيامة يسوع بالجسد تبريرًا له باعتباره الإنسان ابن الله، وبالتالي هي أساس تبرير جميع من يؤمنون به.

لا حاجة لنا إلى المزيد من الاستفاضة في هذه الفكرة. فإن الإنجيل هو الرسالة عن يسوع في حياته، وموته، وقيامته. وهو العمل المميَّز الذي عمله الله الابن، الذي، بتجسّده، صار ابن الله عنا، ثم كانت قيامته برهانًا وتصديقًا على هذا الدور. لكن ربما يلزمنا أن نُذكِّر أنفسنا من آن لآخر بوجود حقائق متصلة برسالة الإنجيل، ليست هي نفسها الإنجيل، لكن دونها لن يكون الإنجيل إنجيلًا. يُذكِّرنا منظور الوحدة والتميز الذي نكتسبه من التجسد والثالوث بأن أقانيم الثالوث، مع أنهم إله واحد، ليسوا قابلين للتبادل فيما بينهم. لم يتجسّد الآب في رحم مريم، ولم يُصلَب الروح القدس. وبالتالي، حين يشير بولس إلى إنجيله بكونه عن الابن، ندرك أنه يوجد مدلول حقيقي لكون هذا هو عمل الابن المميّز، لا عمل الآب أو عمل الروح القدس.

بالطبع ليس غرضنا من هذا التميّز هو إنكار اشتراك الأقانيم الثلاثة للثالوث جميعًا في الإنجيل، لكننا نهدف من خلاله إلى الإشارة فقط إلى تميُّز كيفيّة اشتراك كل أقنوم عن الآخر. فإن الآب أرسل الابن، وليس العكس. والروح القدس أحدثَ الحبل في رحم العذراء. والابن وُلد من مريم، وعاش، ومات، وقام من الأموات. يفهم الغالبية ذلك، لكن الخلط والتشويش عادة ما يبرزان حين يتم اعتبار الخدمات المميَّزة للآب أو الروح القدس هي الإنجيل، أو حين يُسمح لها بالحلول محل الإنجيل. فإن الكرازة بالتعيين المسبق، أو الخلق، أو الولادة الجديدة، وأو معموديّة الروح القدس ليست كرازة بالإنجيل. جميع هذه الأشياء متصلة بالإنجيل، وضروريّة كي يعمل، لكنها ليست هي الرسالة الأساسيّة التي ينبغي أن يُؤمَن بها للخلاص. علاوة على ذلك، وعلى خلاف رسالة الإنجيل، لا تتطرّق هذه الموضوعات بصورة مباشرة إلى مسألة تبريرنا ويقين خلاصنا. وحدها الرسالة التي مفادها أن إنسانًا حقيقيًّا وطائعًا أتى نيابة عنّا، وعاش عوضًا عنّا نوع الحياة التي ينبغي أن نحياها ولكننا نعجز عن ذلك، وسدّد بالكامل العقوبة التي نستحقّها عن الحياة التي نحياها بالفعل، على خلاف ما ينبغي — هي التي يمكنها أن تهبنا اليقين بأننا قد نلنا سلامًا مع الله بربنا يسوع المسيح.

الإنجيل هو المفتاح التفسيري

من خلال الإشارة إلى كون الإنجيل هو المفتاح التفسيري، أعني بهذا أن التفسير السليم لأي جزء من الكتاب المقدس يتطلّب منّا دائمًا أن نربطه بشخص يسوع وعمله. تم الإقرار بهذا في البند الثالث من إقرار إيمان شيكاغو بخصوص مبادئ التفسير الكتابيّة، الذي يقول: "نؤكد على أن شخص يسوع المسيح

وعمله هما بؤرة التركيز المحوريّة للكتاب المقدس بأكمله".[127] وقد تناولنا بالفعل بعض نتائج تصريحات يسوع التي أدلى بها بعد القيامة، بأن كل الأسفار المقدسة هي عنه. هذه وسيلة أخرى نقول بها إن يسوع هو الوسيط الأوحد للحق الإلهي. هذا الدور التوسّطي له أهمية كبيرة من جهة فهمنا للكتاب المقدس.

> لأَنَّهُ يُوجَدُ إِلهٌ وَاحِدٌ وَوَسِيطٌ وَاحِدٌ بَيْنَ اللهِ وَالنَّاسِ: الإِنْسَانُ يَسُوعُ الْمَسِيحُ، الَّذِي بَذَلَ نَفْسَهُ فِدْيَةً لأَجْلِ الْجَمِيعِ. (1 تيموثاوس 2: 5–6)

إن يسوع ذاك الذي هو وسيط كلمة الله لنا هو نفسه الذي يُعرَّف من حيث عمله الخلاصي التاريخي. وبالتالي، فإن معنى الكتاب المقدس في هذه الحالة مرتبط بعمل يسوع الخلاصي. نرى منظورًا آخر عن هذا الحق في إقرار بولس المختصر في رومية 1: 16

> لأَنِّي لَسْتُ أَسْتَحِي بِإِنْجِيلِ الْمَسِيحِ، لأَنَّهُ قُوَّةُ اللهِ لِلْخَلاَصِ لِكُلِّ مَنْ يُؤْمِنُ.

وبمجرد إدراكنا بأن جزءًا من خلاصنا يتعلّق بالوصول إلى فهم صحيح لما يقوله الله لنا في كلمته، نُدفع إلى الاستنتاج بأن الإنجيل هو قوة الله للخلاص التفسيري. يتحتّم على الخلاص أن يشمل أيضًا خلاصنا من التفسيرات الآثمة للكتاب المقدس. لكن هذا يستلزم منّا بذل الجهد، مثله في ذلك مثل أي بعد آخر من أبعاد تقديسنا. علاوة على ذلك، لن يكتمل هذا الخلاص حتى يأتي يسوع ثانية. يمكننا هنا تطبيق نص آخر وهو الكلمات التي وجهها بولس لتيموثاوس:

> وَأَنَّكَ مُنْذُ الطُّفُولِيَّةِ تَعْرِفُ الْكُتُبَ الْمُقَدَّسَةَ، الْقَادِرَةَ أَنْ تُحَكِّمَكَ لِلْخَلاَصِ، بِالإِيمَانِ الَّذِي فِي الْمَسِيحِ يَسُوعَ. كُلُّ الْكِتَابِ هُوَ مُوحًى بِهِ مِنَ اللهِ، وَنَافِعٌ لِلتَّعْلِيمِ وَالتَّوْبِيخِ، لِلتَّقْوِيمِ وَالتَّأْدِيبِ الَّذِي فِي الْبِرِّ، لِكَيْ يَكُونَ إِنْسَانُ اللهِ كَامِلاً، مُتَأَهِّبًا لِكُلِّ عَمَل صَالِحٍ. (2 تيموثاوس 3: 15–17)[128]

يُعبِّر بولس هنا عن المبدأ التفسيري الهام وهو أن العهد القديم يُحكِّمنا للخلاص، ولكن فقط فيما يتعلّق بيسوع المسيح. لا مفر من دور الإنجيل باعتباره وسيلة التفسير السليمة للعهد القديم، ما لم نؤمن بأن شيئًا آخر غير الخلاص هو الموضوع الرئيسي لكلمة الله لنا.

كان التفسير الذي مركزه المسيح سمة مميِّزة لحركة الإصلاح، التي كانت بمثابة تحوّل جذري عن كاثوليكيّة العصور الوسطى. وبحلول وقت الإصلاح، كان علماء اللاهوت للكنيسة الكاثوليكيّة بروما قد تبنّوا على الأغلب فكر توما الأكويني (1226–1274 م)، الذي خفف من وطأة نتائج الخطية على الفكر والفهم البشري. فقد طرح نظامًا فيه أمكن بلوغ معرفة الله، المعرفة الصحيحة لكن غير المُخلِّصة، من خلال الحواس البشريّة والعقل البشري، سواء دون الإعلان الخاص الموجود في الكتاب المقدس، أو دون خدمة

---

[127] Earl D. Radmacher and Robert D. Preus, eds., *Hermeneutics, Inerrancy, and the Bible* (Grand Rapids: Zondervan, 1984), p. 882.

[128] تشير العبارتان "الْكُتُبَ الْمُقَدَّسَةَ" (ἱερὰ γράμματα) في العدد الخامس عشر، و"كُلُّ الْكِتَابِ" (πᾶσα γραφὴ) في العدد السادس عشر إلى العهد القديم.

الروح القدس.[129] ثم، بحسب رأيه، يتم اكتمل هذا الإعلان الطبيعي والفطري من خلال إعلان خلاصي خاص، أي بالنعمة.[130] رفض المصلحون فكرة "الغريزة زائد النعمة" هذه لصالح "النعمة وحدها". كما أعيد تعريف النعمة لدى المصلحين من منطلق كتابي بدرجة أكبر من المفهوم الكنسي والطقسي لتوما الأكويني. لا يعني تعبير "النعمة وحدها" فقط أننا نخلص بعطية الله السخية المترائفة في المسيح وحده، بل أيضًا أن المعرفة الصحيحة لله من خلال كلمته هي جزء من هذا الخلاص. فإن فهمنا الصحيح للكتاب المقدس يتطلّب إيمانًا بالمسيح مع استنارة من الروح القدس. يصير المسيح هو معنى الأسفار المقدسة، بحيث لا يمكن فهم أي جزء من هذه الأسفار فهمًا سليمًا دون الإشارة إليه.

الإنجيل هو المركز اللاهوتي الكتابي

ومما يمت بصلة وثيقة لكون الإنجيل هو المفتاح التفسيري حقيقة أن الإنجيل هو المركز اللاهوتي للكتاب المقدس ككل. ويتضح هذا بما لا يدع مجالًا للشك من خلال اللاهوت الكتابي، الذي يقدّم لنا التفاصيل المحدّدة للعمليّة التي تقودنا عبر الإعلان التدريجي الكامل، والتي تصل إلى التركيز على المسيح باعتباره هو المتمم.[131] يتعلّق لاهوت الكتاب المقدس بالله كخالق وكفادٍ للعالم، ويتناول اللاهوت الكتابي انكشاف هذا الموضوع تدريجيًّا عبر عمليّة تاريخ الخلاص. ربما أحد أهم الجوانب في هذه العملية بالنسبة للواعظ هو أنها تظهر الوحدة الموجودة بين الأسفار المقدسة، بحيث يرتبط كل جزء بشكل ما بشخص المسيح وعمله.

وقد قمتُ بتسليط الضوء على وحدة الإعلان هذه من خلال افتراض أن ملكوت الله هو السمة الموحدة الشاملة في الرسالة الكتابيّة. يتكوّن الواقع بحسب المنظور الكتابي من عنصرين رئيسيّين، الله والنظام المخلوق. يجوز لنا قول هذا لأن الكتاب المقدس لا يقدم أيّة أسس لافتراض وجود أي شيء آخر يتعدّى هذين العنصرين.[132] ثم يتم التمييز في الكتاب المقدس بين ما هو مخلوق بحيث يُعطى الجنس

---

[129] يمثل هذا التطبيق لفلسفة أرسطو التجريبيّة تشابهًا ملحوظًا مع نقطة بداية المسيحيّة الليبراليّة. أجرى جاك دي سينارکلينز (Jacques de Senarclens) تحليلًا دقيقًا للتشابه بين الكاثوليكيّة والبروتستانتيّة الحديثة في كتابه:
Jacques de Senarclens, *Heirs of the Reformation* (London: SCM, 1963).

[130] من الجدير بالذكر أن فكر توما الأكويني عن النعمة كان شديد الاختلاف عن فكر المصلحين. فقد ألصقت الكاثوليكيّة بوجه عام النعمة بخدمات الأسرار المقدسة للكنيسة، التي مالت إلى تجريد الإنجيل من أعمال المسيح التاريخيّة، وجعل عمله حدثًا حاضرًا في الأساس، يجري داخل نفس المؤمن. وبالتالي، يُربَط إعلان النعمة الخلاصي بتفسير كنسي، بدلًا من ربطه بنص الكتاب المقدس الذي يفسر نفسه ذاتيًّا.

[131] See Graeme Goldsworthy, *Gospel and Kingdom: A Christian Interpretation of the Old Testament* (Exeter: Paternoster, 1981), and *According to Plan: The Unfolding Revelation of God in the Bible* (Leicester: IVP, 1991).

[132] لا بد لنا أن نفترض إذن إنه إن وُجد أي شيء آخر، غير الله والكون المخلوق، فليس من الضروري أن نعرف شيئًا عنه، وهو لا يؤثر بأي صورة من الصور على الحق الكتابي.

البشري، الجزء الوحيد المخلوق على صورة الله، مكانة مميَّزة تفوق بقية الخليقة. وبالتالي، فإن النمط الذي يبرز في جميع أجزاء الكتاب المقدس هو أن إعلان خطة الله يتضمّن ثلاث نقاط محوريّة:

1. الله ربًا؛
2. شعبه يعيشون قدامه كرعاياه الطوعيين والمُحِبين؛
3. البيئة المخلوقة التي فيها يتواصل الله مع شعبه.

يتفق هذا المنظور الاختزالي[133] عن الواقع مع جميع أجزاء الكتاب المقدس. ودائمًا نجد ما يشير إلى تواصل الله مع شعبه في موضع محدّد. ويفترض مخطط "الله–الشعب–المكان" وجود علاقات أكيدة ومحدّدة بوضوح، يمكن تمييزها من البداية في قصص الخلق. وقد كان رد الفعل تجاه تكدير التمرد البشري لهذه العلاقات هي عملية بها يتحتم إصلاح الجنس البشري إصلاحًا كاملًا من خلال الفداء.

هذه العملية، أي "تقنيات وآليات" الخلاص، التي يتحقّق بها الإصلاح هي ما يسعى اللاهوت الكتابي إلى فهمه، إذ أن هذه هي الوسيلة التي نتعلّم من خلالها ربط النصوص القديمة بالوجود المسيحي المعاصر. وباقتراحي لهذه المنهجيّة التحليليّة، أقر تمامًا بالحاجة أيضًا إلى الفحص المستمر للخطة الكبرى باستخدام تفاصيل الكتاب المقدس. فيلزمنا أن نتذكّر أن فحص الكل من خلال الأجزاء لا بد أن يلازم فحص الأجزاء من خلال الكل. وفي المقام الأول، يلزمنا أن نفهم أن نقطة البداية الأساسيّة هي الإنجيل. لنأخذ إذن مخطط الله–الشعب–المكان ونلاحظ كيفيّة استخدامه في الانكشاف التدريجي لإعلان الكتاب المقدس. وفي هذا يتحتّم علينا أن ندرج عنصر العلاقة، التي هي قاعدة فكرة ملكوت الله، وهي أن جوهر الملكوت هو شعب الله في مكان الله تحت حكم الله.[134] تعني الخطية رفض حكم الله، وتمثل الدينونة المترتبة على هذا تهديدًا بالإفساد التام للنسيج ككل. سيظل الله صاحب السيادة، لكن فُقدت الشركة التي يستمتع بها البشر معه. وحدها خطة الفداء المُحبة هي التي يمكنها معالجة الأزمة.

نستطيع أن نلاحظ في الانكشاف التدريجي لإعلان الملكوت الاستعلانات التالية لفكرة الملكوت الأساسيّة على التوالي:

في جنة عدن

يتمتّع الله، وشعبه، والمكان جميعهم بالعلاقات المثاليّة الكاملة كما قصدها الله.

---

[133] أعني هنا بكلمة "اختزالي" قدرتنا على تمييز المكونات الرئيسيّة والأساسيّة للواقع بحسب هذه المفردات.

[134] See Goldsworthy, *Gospel and Kingdom*, chapter 5.

خارج جنة عدن

تم تشويش وبلبلة العلاقات التي أسّسها الله عند الخلق بسبب الخطية. لم تنقطع العلاقات بالكامل، ويمضي العالم قُدمًا تحت حكم الموت.

في تاريخ الفداء

يدعو الله عشيرة واحدة من البشر، ومن خلفوها، ليكونوا هم الإطار الذي بداخله يعلن خطته ومقاصده لفداء البشر من كل القبائل. فقد وُضعت علاقات ملكوت الله في موضعها الصحيح، لكنها لم تدرَك قط من قِبل أناس خطاة.

في الأخرويّات النبويّة

يُشكل نمط الفداء وملكوت الله الموعود به، الذي أخفق في أن يتأتى في تاريخ إسرائيل، نمط خلاص مجيد مستقبلي، وملكوتٍ وعد به الأنبياء.

في يسوع المسيح

حيث أخفق آدم، وحيث أخفقت إسرائيل، جاء يسوع، كآدم الأخير وإسرائيل الحقيقي، لتنفيذ مقاصد الله تنفيذًا كاملًا. وقد احتسب كماله وبره للمؤمنين من جميع الأزمنة التاريخيّة كهبة مجانيّة.

في الاكتمال

يصل الكمال في يسوع، والكمال الذي يأخذه المؤمنون بالإيمان، إلى كامل صورته في المؤمنين وفي العالم فقط حين يأتي المسيح ثانية في المجد.

يمكننا أن نقول هذا بأسلوب آخر:

1. تأسس نمط الملكوت في جنة عدن.
2. انكسر هذا النمط حين دخلت الخطية.
3. أعيد تأسيس النمط في تاريخ الخلاص في إسرائيل، لكنه لم يُدرك بالكامل قط.
4. يشكِّل هذا النمط نفسه النظرة النبويّة عن ملكوت مستقبلي.
5. يترسّخ نمط الملكوت بصورة كاملة في يسوع بشكل نيابي.
6. يبدأ تكوُّن نمط الملكوت في شعب الله من خلال الإنجيل.
7. يكتمل نمط الملكوت عند مجيء المسيح ثانية.

إذن، هذا هو ما تشتمل عليه "آليات وتقنيات" الخلاص: ما فُقد بالسقوط ينذر به الله في تاريخ الفداء في إسرائيل. ثم يأتي الواقع الملموس، أي يسوع، الذي يحمل في ذاته ملء الملكوت، كونه هو الله، والإنسان، والنظام المخلوق، جميعهم في علاقة كاملة ومثاليّة.

يضع الإنجيل هيكل التاريخ والأخرويّات

يضع الإنجيل هيكلًا للتاريخ بوضعه هيكلًا لتاريخ الخلاص. ربما يتحتّم علينا أن نوضّح علاقة تاريخ الخلاص بالتاريخ العام للعالم. أولًا، نلاحظ أننا نستخدم كلمة "تاريخ" للإشارة إلى ما يحدث بالفعل في شئون البشر. يمكن أن يمتد هذا ليشمل "التاريخ الطبيعي" أو ما يحدث في الكون، سواء كان هذا يتضمّن البشر أو لا. ومن وجهة النظر الكتابيّة، يقع التاريخ بحسب مشيئة الله ومقاصده. وبالتالي، يمكن اعتبار أن التاريخ ليس هو ما يحدث فحسب، بل ما هو عتيد أن يحدث أيضًا. يشير تاريخ الخلاص إلى ذلك الجانب من التاريخ العام حيث يعمل الله بشكل خاص لإعلان خلاصه لشعبه، وأيضًا لإتمام هذا الخلاص. وتكمن علاقة تاريخ الخلاص بالتاريخ العام في إعلان الله بأن تاريخ الخلاص له نتائج كونيّة: يعمل الله لأجل فداء جمهور كبير من كل أمة، وقبيلة، ولسان (رؤيا يوحنا 7: 9). وبالتالي، وبحسب وجهة النظر الكتابيّة، كل تاريخ العالم متصل بتاريخ الخلاص. فلا يوجد سوى تاريخ واحد، لكن لدينا مبرر لتمييزنا لتاريخ الخلاص للأسباب المقدَّمة بأعلاه.

كيف إذن يضع الإنجيل هيكلًا لتاريخ الخلاص؟ ربما يفترض البعض أن ما يحدث هو النقيض، وأن تاريخ الخلاص هو الذي يضع هيكلًا للإنجيل. هذا صحيح كما أن العهد القديم يضع هيكلًا للإنجيل. ففي حقيقة الأمر، يعتمد الإنجيل وتاريخ الخلاص على بعضهما البعض اعتمادًا متبادلًا، إلا أن الإنجيل هو خطة الله النهائيّة التي لا بد أن تخدمها جميع الجوانب الأخرى من التاريخ. ويعد الاهتمام المباشر للواعظ هو فهم علاقة الإنجيل ببُنى التاريخ. يخدم التاريخ الإنجيل. ويعد تاريخ العالم، المكتوب من منظور الله ودون التأثيرات المُوهنة لخطية الإنسان وجهله، هو في النهاية تاريخ الإنجيل.[135] أما الأخرويّات، أي دراسة الأمور الأخيرة، فهي تسلّط الضوء على كون جميع الأحداث تخدم الغرض النهائي الذي عيّنه الله. تبدأ الأخرويّات بالمقاصد الأزليّة لله التي بها "اخْتَارَنَا فِيهِ [في المسيح] قَبْلَ تَأْسِيسِ الْعَالَمِ، لِنَكُونَ قِدِّيسِينَ وَبِلاَ لَوْمٍ قُدَّامَهُ فِي الْمَحَبَّةِ" (أفسس 1: 4). ولأن التاريخ هو القصة التي يتحكّم بها الله، والتي حتمًا ستصل إلى الغاية النهائيّة التي عيّنها لها، فإن هيكله هو تاريخ الخلاص والأخرويّات.

أحد السمات المدهشة لتناول العهد الجديد للإنجيل هو التشديد على بعض الجوانب الرئيسيّة لتاريخ الخلاص في العهد القديم. على سبيل المثال، يعد النص الأكثر تعرّضًا للإهمال هو نص سلسلة نسب يسوع، التي استهل بها متى إنجيله. يوجز متى بنية هذه السلسلة من خلال انتقاله من إبراهيم إلى داود،

---

[135] أستخدم كلمة "تاريخ" هنا للإشارة إلى كتابة التاريخ، والذي ينبغي تمييزه عن التاريخ كأحداث تقع بالفعل.

ومن داود إلى السبي، ومن السبي إلى المسيح (متى 1: 17). أشرتُ في الفصل السادس إلى بعض الطرق المختلفة التي فهم بها علماء اللاهوت الكتابي هيكل تاريخ الخلاص. والسؤال الذي يلزم أن نطرحه الآن هو، ما هو الهيكل الذي يقدمه لنا الإنجيل؟ يبدو أن بعض المنهجيّات تبدأ بالتحقيق والفحص في العهد القديم كيما تفهم أية أحداث هي الأكثر أهمية ولماذا. لكن لماذا يرتب إنجيل متى الأشياء بالتركيز على إبراهيم، وداود، والسبي، والمسيح؟ حين نأتي إلى عظة بطرس الأولى عن رسالة الإنجيل نجد أن تركيزه الرئيسي كان من داود إلى المسيح. وتشير عظة بولس في أنطاكية أولًا إلى إبراهيم، ثم تنتقل عبر تاريخ الخلاص إلى داود، ثم تقفز من داود إلى المسيح (أعمال الرسل 13: 17–23). بالإضافة إلى ذلك، يولى كل من بطرس وبولس مكانة خاصة للقيامة. ويعزز ملخَّص بولس للإنجيل في رومية 1: 1–4 هذا الفهم. ومن هذه النصوص، نستخلص هيكلًا أساسيًّا للمناداة بالإنجيل. توجد نقطة بداية من إبراهيم، تشتمل على تاريخ نسله، وتصل إلى ذروتها في داود. ثم ننتقل إلى نسل داود، يسوع الناصري، الذي فيه يتم كل شيء. وإذ نضع في اعتبارنا أن مجيء يسوع المسيح لم يكن بمحض الصدفة، وأن تاريخ الخلاص يخدم الإنجيل، يمكننا أن نفترض إذن أن الإنجيل هو الذي يحدّد ما هي أحداث العهد القديم التي تشكّل تاريخ الخلاص.

وبالتالي، فإن إبراهيم، وداود، ويسوع المسيح هم مفاتيح توضح هيكل الإعلان الكتابي الذي يصل إلى ذروته في حدث الإنجيل. ربما نلاحظ هنا أن الدفاع الذي قدّمه استفانوس في الأصحاح السابع من سفر أعمال الرسل يضيف إضافة هامة إلى هذا الهيكل، بذكر سليمان باعتباره هو فعليًّا من نفّذ رغبة داود في بناء الهيكل (أعمال الرسل 7: 47). ونعلم أن سليمان هو ابن داود الذي فيه بدأت الوعود التي قُطعت لداود تتحقّق بالفعل. لكن المعنى الحقيقي في كل هذا هو أن هيكل الإعلان الكتابي هو قطعًا هيكل إنجيل. وبالمفردات الملموسة لتاريخ الخلاص، يمكن تمييز هيكل الإنجيل هذا فقط داخل الحدود والمعالم التي تشير إليها النصوص المفتاحيّة للعهد الجديد. بكلمات أخرى، يتعامل الإعلان مع كيان تربطه المعالم التاريخيّة من إبراهيم وحتى داود (وسليمان). يوجهنا ذلك الكيان بعد هذا إلى المسيح، ولكن كي يفعل هذا ينبغي أن يقفز بنا عبر ألف عام من التاريخ. ونعلم من العهد الجديد كيف يتم هذا: من خلال توسّط النبوة. إذن، كان إنجيل بولس هو الإنجيل الذي وعد به الأنبياء قديمًا (رومية 1: 2). ومرة أخرى، نصل إلى فهم للإنجيل على أنه هو الحدث الذي يتمّم توقعات ونبوات العهد القديم. وتشمل طبيعة حدث الإنجيل، أي التفاصيل الفعلية عن شخص يسوع وعمله، جميع هذه التوقّعات والنبّوات.

في حين يمكن إجمال حدث الإنجيل من خلال سرد تاريخ يسوع الناصري، إلا أن عرض العهد الجديد لمدلول هذا الحدث وأهميته يُمَكّننا من تمييز جوانب خاصة ومحددة في عمل الله. كما رأينا في الفصل السادس، تتم المناداة بيسوع باعتباره هو المتمّم لجميع مقاصد الله لإسرائيل كشعب الله. فهو مختار الله، وشريكه البشري في العهد. وتبيّن كثرة صور العهد القديم التي تنطبق على يسوع بأن دور المتمّم هو دور خاص للغاية. فإن جميع الأدوار الخلاصيّة للعهد القديم مُجملة في يسوع. ويتعلّق علم دراسة المسيح

بفهم ما يعنيه أن يكون يسوع هو المسيح. وفي فكر الإصلاح القديم، أشار علم دراسة المسيح إلى وظائف المسيح التي مكَّنته من أن يصير مخلّص العالم. تضمن هذا بالأخص فهم أن يسوع لم يتمّم فحسب وظائف العهد القديم، بل أيضًا أضفى عليها معناها الحقيقي. أولًا، يسوع هو نبي **من الطراز الأول ودون منازع.** لم تكن كلمات الإعلان التي نطق بها أنبياء العهد القديم فقط إشارة إليه، بل هي فعليًّا تعتمد عليه ليصبح لها معنى وشرعيّة. وبالتالي، في حين عادة ما كان لكلمات نبي ما تتميم أقرب في تاريخ إسرائيل، لكن كان السبب الكامل للنطق بالنبوة هو استباق التتميم في المسيح. لهذا تطبيقات ضخمة من جهة الكيفيّة التي نعظ بها من أسفار الأنبياء. علاوة على ذلك، يعد يسوع نفسه هو كمال الكلمة النبويّة. في حين تكلّم الله قديمًا بالأنبياء، لكنه كلّمنا في هذه الأيام الأخيرة في ابنه (عبرانيين 1: 1–2). يسوع هو **النبي** الذي يضفي هدفًا ومعنى على جميع الأنبياء الآخرين، وهو أيضًا الكلمة المنطوق بها؛ وكونه إسرائيليًّا حقيقيًّا لا غش فيه، فهو ابن الله المستمع إلى الكلمة.

على النحو ذاته يتمّم يسوع دور الكاهن، فهو وحده رئيس الكهنة الحقيقي الذي يَظْهَرَ أَمَامَ وَجْهِ اللهِ لأَجْلِنَا (عبرانيين 9: 24–28). ولكنه أيضًا يتمّم دور الذبيحة والهيكل، لكونه هو موضع تقديم الذبيحة حيث يتصالح الله مع الإنسان. كما أنه يتمم دور الملك، إذ هو الخليفة الحقيقي لداود الملك، ومن هو أعظم من سليمان، الذي اشتهر بأنه ابن الله.[136] وبصفته هو الإسرائيلي الحقيقي الذي لا غش فيه، فهو أيضًا العبد الطائع طاعة كاملة. وإلى القائمة التقليديّة للنبي، والكاهن، والملك، يمكننا على نحو مُبرَّر أن نضيف وظيفة الرجل الحكيم. ليس يسوع هو فقط المُخبِر بحكمة الله، بل هو أيضًا الرجل الحكيم بحق. وبهذا، فهو يعطينا حكمة، ويرشدنا في سبيل اقتناء الحكمة وتعلّم مواجهة الحياة في هذا العالم.

الإنجيل ونهاية العالم

إن الهدف من تاريخ الخلاص هو التتميم النهائي للفداء ومجيء ملكوت الله في ملئه. وبالتالي، يتجه الإنجيل صوب النهاية. تستحضر فكرة نهاية العالم كافة الصور عن كارثة كونيّة، وخراب مروع، وتوقف الحياة كما نعرفها على هذا الكوكب. يوجد سبب كتابي وجيه لهذا التصوّر، لكن الكتاب المقدس يقدم لنا أيضًا نظرة إلى نهاية العالم أدق من النظرة الشائعة. وقد حوى التمهيد للعظة المسيحيّة الأولى التي ألقيت بعد القيامة على الإشارة إلى تحقق نبوة يوئيل الرؤيويّة في تلك اللحظة. كانت ظاهرة الألسنة ليوم الخمسين تتميمًا لكلمات يوئيل عن الأيام الأخيرة حين يسكب الله من روحه على كل بشر (أعمال الرسل 2: 17). ويواصل بطرس حديثه مقتبسًا بقية الوحي وكأنه تم أيضًا في يوم الخمسين:

> وَأُعْطِي عَجَائِبَ فِي السَّمَاءِ مِنْ فَوْقُ وَآيَاتٍ عَلَى الأَرْضِ مِنْ أَسْفَلُ: دَمًا وَنَارًا وَبُخَارَ دُخَانٍ. تَتَحَوَّلُ الشَّمْسُ إِلَى ظُلْمَةٍ وَالْقَمَرُ إِلَى دَمٍ، قَبْلَ أَنْ يَجِيءَ يَوْمُ الرَّبِّ الْعَظِيمُ الشَّهِيرُ. (أعمال الرسل 2: 19–20)

[136] وبهذا يتمم الوعد الوارد في 2 صموئيل 7: 14.

وهكذا، وعلى الرغم من إدراك الرسل الواضح بأن قيامة يسوع وصعوده كانا يعنيان أن الملكوت الآن آتٍ من خلال الكرازة بالإنجيل في العالم، وعلى الرغم من الرسالة التي كان مفادها أن الصعود ستقابله عودة مماثلة للمسيح، بدا أن هؤلاء الرسل لم يجدوا صعوبة في المناداة بأن النهاية قد أتت بالفعل. يقول يوحنا إن هذه هي الساعة الأخيرة، وقَدْ صَارَ الآنَ أَضْدَادٌ لِلْمَسِيحِ كَثِيرُونَ (1 يوحنا 2: 18). وبحسب فهم يهوذا، تتم بالفعل نبوات الزمان الأخير (يهوذا 18). كما يصف بولس معاصريه بأنهم هم من انتهت إليهم أواخر الدهور (1 كورنثوس 10: 11). وتخبرنا رسالة العبرانيين بأن الله كلمنا "فِي هذِهِ الأَيَّامِ الأَخِيرَةِ" في ابنه (عبرانيين 1: 2). وهي تصف يسوع بأنه "أُظْهِرَ مَرَّةً عِنْدَ انْقِضَاءِ الدُّهُورِ لِيُبْطِلَ الْخَطِيَّةَ بِذَبِيحَةِ نَفْسِهِ" (عبرانيين 9: 26).

بالإضافة إلى ذلك، يرى كتّاب العهد الجديد أيضًا نهاية عتيدة أن تأتي في المستقبل. فإن الوضع المعاصر لا يُضغي على حقيقة النهاية، فعلى المؤمنين أن يفهموا أنه توجد أيضًا نهاية مستقبليّة. توصَف النهاية بأنها حين يُبوَّق الْبُوق الأَخِيرِ... فَيُقَامُ الأَمْوَاتُ (1 كورنثوس 15: 52). تكلّم الأنبياء عن مجيء قوم مستهزئين في الأيام الأخيرة، وهؤلاء يقول عنهم بطرس إنهم جاءوا آنذاك. إلا أن موضوع استهزائهم، أي مجيء المسيح ثانية، كان لم يزل حدثًا مستقبليًّا (2 بطرس 3: 2–7). فإن السَّمَاوَاتُ وَالأَرْضُ الْكَائِنَةُ الآنَ ستُبتلع بالنار في يوم الدينونة.

تُجبرنا هذه الاعتبارات على الإقرار بأن الإجابة على الحُجة القديمة المختصة بما إن كانت الأمور الأخيرة قد تحققت (صارت حاضرة) أم لا زالت مستقبليّة تكمن في الإنجيل من خلال الحاضر والمستقبل **معًا**. بل في حقيقة الأمر، يشير البرهان الذي ذكرناه للتو إلى كون النهاية ماضية ومستقبليّة، بمعنى أن حدث الإنجيل التاريخي كان هو مجيء النهاية. علاوة على ذلك، يصف العهد الجديد الوجود المسيحي بأنه حياة معاشة في أواخر الدهور. وبالتالي، فإن حدث الإنجيل هو النهاية، ويعيش الوجود المسيحي في النهاية، كما ستأتي النهاية عند مجيء المسيح ثانية. كيف يمكن أن يكون هذا؟ غالبية المؤمنين على دراية جيدة بافتراض أننا ينبغي أن نجيب عن سؤال "هل خلصت؟" بالجزم بالآتي: "إنني خلصت، وأخلص الآن، وسأخلص". هذه مجرد وسيلة أخرى نقول بها: "لقد بلغتُ النهاية، وأبلغ النهاية الآن، وسأبلغها في المستقبل". يَقبل هذا الجواب البسيط لُب منظور العهد الجديد عن الإنجيل والأمور الأخيرة. فإن منظور "الآن وليس بعد" ("now and not yet") يقر بوجود فارق بين المجيء الأول والمجيء الثاني للمسيح، بالإضافة إلى وجود رابطة وثيقة للغاية بينهما. ما هو الفارق إذن، وما هي الوحدة؟

1. الإنجيل، عمل المسيح لأجلنا:

يعد الإنجيل هو الحدث التاريخي الذي وقع في الماضي، والذي فيه عمل يسوع لأجلنا ما لم نستطع نحن أن نفعله بأنفسنا. ولكي يعمل يسوع عمل الفداء هذا، يبلُغ فعليًّا، بصفته الله المتجسّد، الهدف، أو

الغاية النهائية (*telos*)، أو **الحدث الأخير في الخطة** (*eschaton*)، في نفسه. فإنه هو نفسه الغاية، إذ فيه يترابط الله والجنس البشري والنظام المخلوق ككل معًا ترابطًا كاملًا. يسوع هو ملكوت الله الذي يجتاح عالم التمرّد على الملكوت، ذلك العالم المغترب. في يسوع أتت نهاية العالم نيابة عنا، ولأجلنا. ولا يمكن أن يصير بلوغ هذه النهاية لنا إلا إن تم مد جسر بين الملكوت والخطاة المتمردين، أي وسيلة ما لاسترضاء الغضب البار لله. كان من الممكن، بشكل يمكن تصوّره، أن يأتي يسوع ويعيش بصفته الإنسان الحقيقي شريك الله في العهد دون أية إشارة إلى الخطاة. لكن كان من شأن الناتج الأخير أن يكون إنسانًا واحدًا، فحسب، في السماء وإلى الأبد — يسوع. "إنجيل" كهذا ليس من شأنه أن يكون لأجلنا، بل فقط لأجل يسوع. ولكن الإنجيل هو الحدث الذي وقع لأجلنا. كان التجسّد لازمًا فقط لأجل من جاء يسوع ليخدمهم.[137]

ثمة أهمية أن نتذكّر هنا شهادة يسوع بشأن تتميم النبوّة. أبغي أن أؤكد بشكل قاطع أن **جميع** النبوات قد تمت بالفعل في حدث الإنجيل في المجيء الأول ليسوع، إذ لم تكن النبوة ترى سوى مجيئًا واحدًا. ومع ذلك، ينبغي أن ندرك أيضًا بشكل ما أن منظور العهد الجديد عن مجيئين متفق أيضًا مع هذا. يوجد ميل إلى محاولة التمييز بين نبوات العهد القديم عن النهاية، وتقسيمها إلى مجموعتين، تلك التي تنطبق على المجيء الأول، وتلك التي تنطبق على المجيء الثاني.[138] سيكون من المغوي أن نفهم النبوات التي تتحدث بمفردات قاطعة، مثلًا، عن السماوات الجديدة والأرض الجديدة في إشعياء 65: 17 على أنها تشير فقط إلى المجيء الثاني. هذا خطأ. فإن منظورًا كتابيًّا بدرجة أكبر يقر بأن التميز بين المجيء الأول والمجيء الثاني لا يكمن فيما يحدث بل في كيفيّة حدوثه. لا شيء مما سيحدث عند مجيء المسيح ثانية لم يحدث بالفعل في المسيح عند مجيئه الأول. جميع نبوات العهد القديم قد تمت **فيه**، وقد حدث هذا **لأجلنا**.

2. ثمر الإنجيل، عمل المسيح فينا:

إن كان هناك شيء قد عُمل بالفعل لأجلنا، فيلزم إذن وجود نقطة تلامس معينة بحيث يصير هذا لمنفعتنا بالحقيقة. فإن الكرازة بالإنجيل هي الكرازة بالرسالة التي مفادها أن الملكوت قد أتى في المسيح.

---

[137] مرقس 10: 45؛ فيلبي 2: 6-8.

[138] Anthony A. Hoekema, *The Bible and the Future* (Grand Rapids: Eerdmans, 1978), p. 1.
ترد في الكتاب الكلمات التالية: "يزخر العهد القديم بنبوات تختص ببركات مستقبليّة لإسرائيل. وفي العهد الجديد، تتحقّق الكثير من هذه النبوات، لكن ليس جميعها، في شخص المسيح. وبالتالي، يتضح أن بعض النبوات لن تتم سوى في المجيء الثاني". بحسب رأيي، ليس هذا القول دقيقًا. يقر هويكيما نفسه بوجود صلة وثيقة بين المجيئين، مؤكدًا على أن الحدث الأخروي المُتنبأ عنه في العهد القديم قد وقع بالفعل، وأن ما تم اعتباره حدثًا واحدًا في العهد القديم يشتمل الآن على مرحلتين، وأن التتميم الأول عربون للمستقبل (الصفحات 21-22). ومع ذلك، من الأهمية بمكان أن نفهم أن اشتمال العملية على مرحلتين لا يعني أن بعض النبوات لا تشير إلى المجيء الأول.

يُطبِّق الروح القدس تلك الرسالة على المختارين، ليقبلوا الإنجيل بالإيمان، ويعتمدوا إلى المسيح. بكلمات أخرى إذن، يُدخلنا الإيمان في اتحاد بالمسيح، بحيث يُحسَب لنا نحن المؤمنين كل ما هو له بصفته الإنسان الوحيد الأمين والمقبول. يُشار إلى هذا الاتحاد، أو الوحدة، التي نُوهَب إيّاها في المسيح في الكتاب المقدس بكوننا **في** المسيح، و**مع** المسيح في الأحداث الخلاصية. فقد صُلبنا مع المسيح (غلاطية 2: 19–20)، ومتنا معه (كولوسي 3: 3)، ودُفنا معه، متحدين معه في موته (رومية 6: 4–5). كما أحيينا مع المسيح، وأُقمنا معه، وأُجلِسنا معه في السماويات (أفسس 2: 5–6).

كان السبب في هذا الاشتراك، بالإيمان، في الأحداث التاريخيّة لفدائنا في المسيح هو أن نتغيّر أكثر فأكثر إلى صورته. بكلمات أخرى، هذه النهاية نفسها التي أتت بالفعل في المسيح تأتي الآن وسط شعب الله. يغيّرنا الإنجيل إلى صورة المسيح، ويعد التقديس هو النهاية التي تنمو **فينا** الآن، لا كتنفيذ ناموسي للشريعة، بل كثمر الإيمان بالمسيح المُتمِّم. تتحقّق نبوات الله ومواعيده في العهد القديم فينا؛ وبالتالي، تصير النهاية واقعًا حاضرًا يتزايد وينمو وسط شعب الله. وإذ متنا، فإننا مدعوون كي نميت ما هو أرضي بداخلنا (كولوسي 3: 5). ينبغي أن نحسب أنفسنا أمواتًا للخطية ولكن أحياءً لله (رومية 6: 11–13).

3. اكتمال الإنجيل، عمل المسيح معنا:

عند مجيء المسيح ثانية، سيتحقق ويكتمل كونيًّا كل ما حدث بالفعل في المسيح **لأجلنا**، وكل ما كان هو الواقع المتزايد في النمو **وسط** شعب الله في عصر الروح القدس الحاضر. لن توجد بقايا من النبوة لازالت تنتظر تحقيقها. فكما تمت كل نبوة في المسيح، هكذا ستتم كل نبوة على نحو مكتمل عند مجيء المسيح ثانية. ففي المسيح، أتت نهاية العالم، نهاية الزمان القديم. لكننا الآن لا زلنا نعيش في تقاطع الأزمنة. يوجد احتكاك مستمر بين ما لنا الآن في المسيح، وما سيكون عليه الواقع في أنفسنا عند مجيئه ثانية. أيضًا يُعَد أفق ما سنكون عليه في المستقبل بمثابة محفز لنا كي نكون في أنفسنا ما نحن عليه بالفعل في المسيح.[139] من الأهمية بمكان أن نمتلك في الوعظ فهمًا واضحًا لمنظور العهد الجديد عن بلوغ النهاية:

- قد أتت النهاية **لأجلنا**،
- النهاية تأتي **فينا**،
- النهاية ستأتي **معنا**.[140]

---

[139] كولوسي 3: 4؛ 1 يوحنا 3: 2–3.

[140] قدمت شرحًا مستفيضًا لهذا المنظور في الكتاب التالي:

الإنجيل في الوعظ

بما أن غرض هذا الكتاب هو فهم المكان الذي يشغله الإنجيل في الوعظ التفسيري، فإنني سأستبق هنا فقط بعض الجوانب التي سيتحتّم عليَّ تناولها في الجزء الثاني من الكتاب. شدّدت فيما سبق على أنه في حين يوجد القدر الكبير في الكتاب المقدس الذي بالمعنى الدقيق ليس هو الإنجيل، لكن لا شيء في الكتاب المقدس يمكن فهمه بشكل صحيح دون الإنجيل. وبهذا، يلزم أن نقول إن التفرقة المتكرّرة كثيرًا بين الكرازة بالإنجيل والتعليم تحتاج إلى إعادة النظر فيها بتمعن. فلكي يكون أي وعظ أمينًا تجاه المنظور الكتابي، لا بد أن يكون بشكل ما وعظًا بالإنجيل. لكن توجد مع هذا بعض التفرقات التي ينبغي أن نعرضها.

1. الإنجيل في الكرازة:

يكمن قلقي حيال الكرازة في أن التركيز على الحاجة إلى رد فعل يكون في بعض الأحيان أكبر من التركيز على الشرح والعرض الواضح للإنجيل. فإن إخبار الناس بحاجتهم إلى أن يأتوا إلى يسوع، وبأنهم ينبغي أن يولدوا ثانية، ويكرسوا حياتهم للمسيح، وما إلى ذلك، ليس كرازة بالإنجيل. بل هو، في أفضل الأحوال، إخبارهم بما ينبغي أن يفعلوه، أو، في حالة الولادة الجديدة، إخبارهم بما قد حدث لهم بالفعل حين قبلوا الإنجيل. من الجدير بالملاحظة أن عظة بطرس في الأصحاح الثاني من سفر أعمال الرسل لم تحوِ أية مناشدة، بل صدرت المناشدة عن الجمع أنفسهم: "مَاذَا نَصْنَعُ؟" كانت قوة ووضوح رسالة الإنجيل هي التي طبعت عليهم حاجتهم إلى فعل شيء حيالها.

وبالتالي، ربما تحتوي العظة الكرازية، كما نرى من سفر أعمال الرسل، على عناصر أخرى غير الإنجيل. فإن إخبار الناس بحاجتهم إلى الإنجيل، حاجتهم المحسوسة وحاجتهم الفعليّة، هو بالتأكيد أمر هام، لكنه ليس هو الإنجيل في حد ذاته. حين ننتهي من عرضنا لما عمله الله لأجلنا في المسيح — الإنجيل — حينئذ نستطيع أن نواصل لشرح مزايا وفوائد قبول هذا الإنجيل، وعواقب تجاهله. ولكن، ليس إخبار الناس بأنهم يستطيعون الاختيار إما بين السماء أو الجحيم بمثابة تقديم رسالة الإنجيل. كما أن إخبارهم، كما فعل بطرس، بأن التوبة والإيمان ملازمان لعطية الروح القدس هو أمر هام، لكنه أيضًا ليس الإنجيل. كلما عبّر الناس عن شعورهم بيقين الخلاص في صيغة ضمير المتكلم، نعلم أن شيئًا ما مفقود. حين يُجاب عن سؤال: "كيف تعلم أن الله سيقبلك؟" بالإجابة: "لأن يسوع في قلبي"، أو "لأنني طلبت من يسوع أن يدخل حياتي"، أو "لأن الروح القدس يسكن فيَّ"، وغير ذلك، ينبغي حينئذ مراجعة الأساس الحقيقي لليقين من جهة رسالة الإنجيل. لكننا نفرح حين تأتي الإجابة في صيغة ضمير الغائب: "لقد بذل الله ابنه

According to Plan, The Gospel in revelation (Exeter: Paternoster, 1984).

ويمكن إيجاد تناول أشمل لهذا الرأي عن الأخرويّات في الكتاب التالي:

Adrio König, *The Eclipse of Christ in Eschatology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1989).

الوحيد ليموت على الصليب لأجلي"، "مات يسوع، وقام، وهو الآن في السماء لأجلي". حين ينصب التركيز على عمل المسيح المكتمل والكامل، لا على عمل الروح القدس الذي لم يكتمل بعد فيَّ، فإن أسس اليقين تكون صحيحة.

2. الإنجيل في التلمذة والنمو الروحي:

يمكن لقولنا إننا في حاجة إلى الإنجيل لنبدأ الحياة الروحيّة، وأيضًا لكي نستمر فيها، أن يكون مضللًا مع كونه صحيحًا تمامًا. تكمن المشكلة في النظر إلى الإنجيل فقط على أنه الكيفية التي بها نبدأ الحياة الروحيّة، إذ حينئذ ستكون الوسيلة الوحيدة للاستمرار هي الناموس. ولكن المنظور الذي يعرضه لنا العهد الجديد على نحو متسق هو أننا في حاجة إلى الإنجيل كي ننمو. حكيم هو القول إن التقديس هو التبرير العامل. تقول نظرة أخرى لهذا إن رجال ونساء الإيمان المشهورين الذين نتطلّع إليهم جميعًا عادة ما يكون لديهم وعي أكبر بعدم استحقاقهم وبعظمة نعمة الله. كلما ازداد وعينا بكوننا خطاة مغفوري الخطايا، ومتبرّرين، زاد الاحتمال أن يرى فينا الآخرون طبيعة وصفات المسيح. سيكون من الصعب علينا أن ندرك السبب الذي لأجله يقر المؤمنون، على الأغلب بوجه عام، بمزايا وفوائد ممارسة طقس عشاء الرب، الذي هو مناداة منظورة بالإنجيل، بانتظام، إن لم يكن الإنجيل هو وسيلة النمو.

3. الإنجيل في القضايا الأخلاقيّة:

وأخيرًا، أقول كلمة عن المكان الذي يشغله الإنجيل في القضايا الأخلاقيّة. مرة أخرى ينتظرنا حديث لاحق في هذا الشأن. وأمام خطر أن أبدو تبسيطيًّا، أود أن أفترض أنه لا يوجد سوى سؤال واحد ينبغي طرحه عند تسوية أية قضيّة أخلاقيّة. لست أفترض بهذا بأي شكل من الأشكال أن الإجابة دائمًا ما تكون سهلة، لكن سيفيدنا حقًا أن يكون لدينا السؤال الصحيح كبداية. حين واجه كتبة العهد الجديد قضايا أخلاقيّة في الكنائس المختلفة التي كتبوا لها، كان من السهل نسبيًا عليهم أن يلجأوا إلى الوصايا العشر؛ ولكنهم لم يفعلوا هذا. دعونا نضع هذه الحقيقة كقاعدة عامة: لم يعد أساس العهد الجديد في القضايا الأخلاقيّة هو موسى على جبل سيناء، بل المسيح على جبل الجلجثة. ليس هذا بمثابة وضع فاصل بين الإثنين، لأنهما متصلان. فإن المسيح على الجلجثة يقبل المبادئ الكامنة وراء ناموس موسى، ويكمّلها. سنتناول هذا مرة ثانية في الفصل الحادي عشر. لكن يكفي الآن أن أقول إن السؤال الذي ينبغي أن نطرحه على أنفسنا، في تعاملنا مع القضايا الأخلاقيّة، بل في جميع شئون اتخاذ القرار (الأخلاقي أو غير ذلك)، هو: "ما هو العمل أو السلوك الذي يتفق مع الإنجيل؟"

أختم حديثي هنا بأن أذكر مرة أخرى المبدأ القائل بأن الوعظ التفسيري والكتابي هو دائمًا شرح تفسيري للإنجيل وتطبيقاته. وفي حين أننا ربما لا نسلّط الضوء دائمًا على لُب الإنجيل، لكن لن يقدم لنا أي نص معناه الحقيقي إلا إن فهمناه من حيث علاقته الحيويّة بالإنجيل.

الفصل الثامن

ما هو هيكل الإعلان الكتابي؟

تطبيق هيكل الإنجيل

إنه لمن المغري لعلماء اللاهوت الكتابي أن يعتقدوا بأن أفضل وسيلة لفهم الهيكل التاريخي للإعلان التدريجي هي منهجيّة تسلسل زمني بسيطة. تتضمن هذه المنهجيّة البدء بالأحداث الأقدم، كالخليقة والسقوط، ثم المتابعة عبر الإطار الزمني الكتابي، مع انتقاء المعلومات وثيقة الصلة من النصوص في أثناء متابعتنا. ولكن يوجد خطأ أساسي في هذه المنهجيّة يكمن في تجاهل دور كلمة الله الأخيرة في يسوع المسيح في تفسير طبيعة كل ما آل إليها. ربما يقول أحدهم إن المنهجيّة الزمنيّة كانت هي المنهجيّة الوحيدة المتاحة للشخصيّات الكتابيّة وللكتّاب أنفسهم، وبالتالي ينبغي أن تكون كافية لنا. يتجاهل هذا حقيقة أن حدث الإنجيل لم يكن مُتوقَّعًا أن يحدث بالصورة التي اتخذها. دون شك كشف الإعلان النبوي عن أحداث الإنجيل، وبالتالي كان ينبغي التعرُّف عليها بناءً على العهد القديم. ومن هنا جاء توبيخ يسوع للتلميذين المتجهين إلى عمواس. ولكن، كما رأينا بالفعل، تَطلَّب تتميم التوقّعات النبويّة المزيد من الإعلان؛ فلم يكن بالأمر الجلي، تجريبيًّا، أن يكون يسوع هو المتمّم للتوقّعات النبويّة، بل إن كلمته التي تثبت موثوقيتها ذاتيًّا هي التي أعلنت ذلك. وهكذا، تطلبت كيفيّة مجيء الملكوت، الذي توقّعه اليهود والتلاميذ، تغييرًا جذريًّا في ضوء شخص يسوع وعمله.

يترتّب على هذا ببساطة أننا في حاجة إلى أن نبدأ من كلمة التتميم القاطعة في الإنجيل، ونسمح لها بأن تبيّن لنا ما هو الهيكل الحقيقي لإعلان العهد القديم، وما هو مدلوله. كانت هذه هي الحُجة التي طرحتُها في الفصل السادس والفصل السابع. والآن، بعد أن قمنا بترسيخ تميّز الإنجيل ومكانته الهامة، صرنا في وضع يسمح لنا بتناوُل الهيكل الكامل للإعلان الكتابي، وتطبيقه على التفسير الكتابي في الوعظ.

التاريخ في تاريخ الخلاص

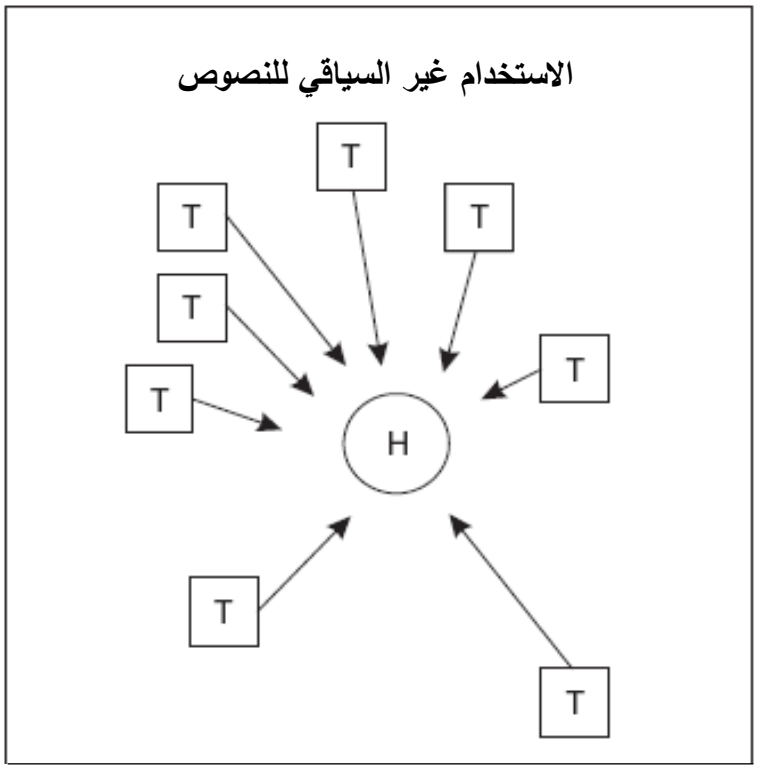
لا تحظى جميع الأحداث في التاريخ بالأهمية ذاتها. وحتى في كتابة التاريخ العلماني، يُنظَر إلى بعض الأحداث بأنها أكثر أهمية من الأخرى، وأن تأثيرها على مسار تاريخ العالم أكبر من تأثير أحداث أخرى. وفي السرد الكتابي لتاريخ الخلاص، لا تحظى جميع الأحداث الواردة في النصوص بالأهمية ذاتها. بالتأكيد يعد حدث مجيء يسوع الناصري، في المقام الأول، حدثًا فريدًا؛ إذ هو الظرف الوحيد المدوَّن الذي فيه صار الله إنسانًا وجال في وسطنا. كما نُقر أيضًا بأهميته الفريدة لكونه هو الحدث الوحيد في التاريخ الذي به تحقق خلاص الجنس البشري. وتعد أحد سمات تاريخ الخلاص الكتابي هو أن أهمية الأحداث

تتحدّد بحسب مقاصد الله لا بحسب البرهان التجريبي لتأثيرها على الجنس البشري. وقد تم تذكرة إسرائيل بعدم أهميتهم النسبية في تاريخ العالم من ناحية، وبأهميتهم المركزيّة من ناحية أخرى في الكلمات التالية:

> لَيْسَ مِنْ كَوْنِكُمْ أَكْثَرَ مِنْ سَائِرِ الشُّعُوبِ، الْتَصَقَ الرَّبُّ بِكُمْ وَاخْتَارَكُمْ، لأَنَّكُمْ أَقَلُّ مِنْ سَائِرِ الشُّعُوبِ. بَلْ مِنْ مَحَبَّةِ الرَّبِّ إِيَّاكُمْ، وَحِفْظِهِ الْقَسَمَ الَّذِي أَقْسَمَ لآبَائِكُمْ، أَخْرَجَكُمُ الرَّبُّ بِيَدٍ شَدِيدَةٍ وَفَدَاكُمْ مِنْ بَيْتِ الْعُبُودِيَّةِ مِنْ يَدِ فِرْعَوْنَ مَلِكِ مِصْرَ. (تثنية 7: 7–8)

لم يكن الأساس هنا هو النفوذ السياسي أو العسكري للأمة، بل كانت الأهمية الحقيقيّة لأية أمة تكمن في مكانها الذي تشغله في مقاصد الله الخلاصيّة. ومن منظور كتّاب الكتاب المقدس، لم تكن الحركات الكبرى في تاريخ العالم تستحق الإخبار بها إلا حين تمس الأمة المختارة التي تقع في مركز مقاصد الله الخلاصيّة. لم يَجِد أي سفر في الكتاب المقدس عن هذا مقدمًا سردًا تاريخيًّا عن الرومانيّين القدامي، أو اليونانيّين، أو الصينيّين.

إذن، توجد انتقائيّة شديدة في التاريخ بداخل تاريخ الخلاص. علاوة على ذلك، يحوي تاريخ الأمة المختارة نفسه أحداثًا أكثر أو أقل أهميّة. ودائمًا ما تتعلّق أهميّة الحدث بتفسيره اللاهوتي ومعناه. وبحسب البراهين التي تناولناها بالفعل، ترتبط الأهميّة اللاهوتيّة بعلاقة الأحداث بخطة الله الواحدة للخلاص التي تصل إلى ذروتها في شخص يسوع المسيح. ويمكن فهم التاريخ الكتابي من خلال فهم علاقة الأحداث الفرديّة بهذه الخطة الإلهيّة الكُبرى والشاملة. فإن تاريخ الخلاص هو تاريخ لاهوتي، وهو تاريخ الإنجيل. وقد ذكرنا في الفصل السابع أن الإنجيل يسلّط الضوء على أحداث معينة تمدنا بالإطار الرئيسي لتحقق تاريخ الخلاص. يلزمنا الآن أن نحاول تطبيق هذا الإطار الرئيسي المُؤسَّس على الإنجيل على التاريخ الكتابي الأكثر تفصيلًا.

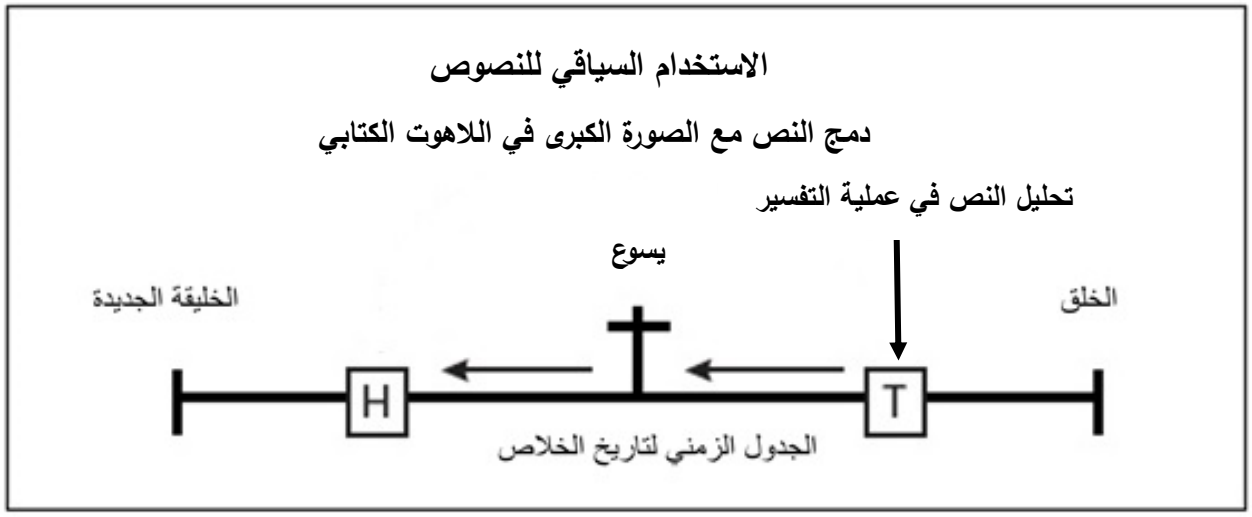


المخطط الأول: التطبيق المباشر الحدسي لنصوص فرديّة لا تمت بصلة لبعضها البعض (T) على المستمع (H) مع تجاهل هيكل تاريخ الخلاص للإعلان

إبراهيم، ثم داود (وسليمان)، ثم يسوع المسيح — هذه هي نقاط الارتكاز الرئيسيّة في تاريخ الخلاص. كيف، إذن، يتصل بقية التاريخ الكتابي بهذه الشخصيّات العظيمة؟ لنذكر أولًا تطبيقًا هامًا لهذا السؤال بالنسبة للواعظ الإنجيلي. لا يمكن للوعظ التفسيري أن يجري بشكل سليم إلا حين يوضع النص داخل سياق تاريخ الخلاص، بحيث يمكن في هذا السياق رؤية العلاقات ما بين النصوص. ودون وعي بهذا الهيكل التوحيدي في تاريخ الخلاص، يصير الكتاب المقدس مُفتَّتًا، ويصير الطريق من النص إلى المستمع مسألة تتعلّق بحدس الواعظ، أو تفضيله، أو انحيازه (انظر المخطط الأول).

بل وإن وُجد بعض الوعي باختلاف العلاقة التاريخيّة التي تربط أجزاء مختلفة من الكتاب المقدس بالمستمع المعاصر، يمكن أن يكمن في الخلفية الاعتقاد بأن تأثير ذلك الاختلاف على التطبيق ضئيل للغاية، فيظل تطبيق العظة مسألة حدس أو تفضيل. نرى هذا حين يتم تجاهل المعنى اللاهوتي الحقيقي للأحداث، وخاصة أحداث العهد القديم، لصالح التركيز على دراسات عن الشخصيّات الكتابيّة. يتطلّب هيكل الإعلان، ووحدة الكتاب المقدس ككتاب عن المسيح، أن يفتش الواعظ عن العلاقة الحقيقيّة بين النص وشخص المسيح وعمله. وإذ نعلم من العهد الجديد علاقة المستمع بالمسيح، نستطيع التحرّك وفقًا للهيكل التوحيدي للكتاب المقدس، من النص، مرورًا بالإنجيل، ثم وصولًا إلى المستمع. يوضح المخطط

الثاني كيف يمكننا الانتقال من نص من العهد القديم (T) إلى المستمع المعاصر (H). يتواجد المستمع في مكان ما بين المجيء الأول للمسيح ومجيئه الثاني، ومن هذا المنطلق، يتواجد بداخل تاريخ الخلاص.

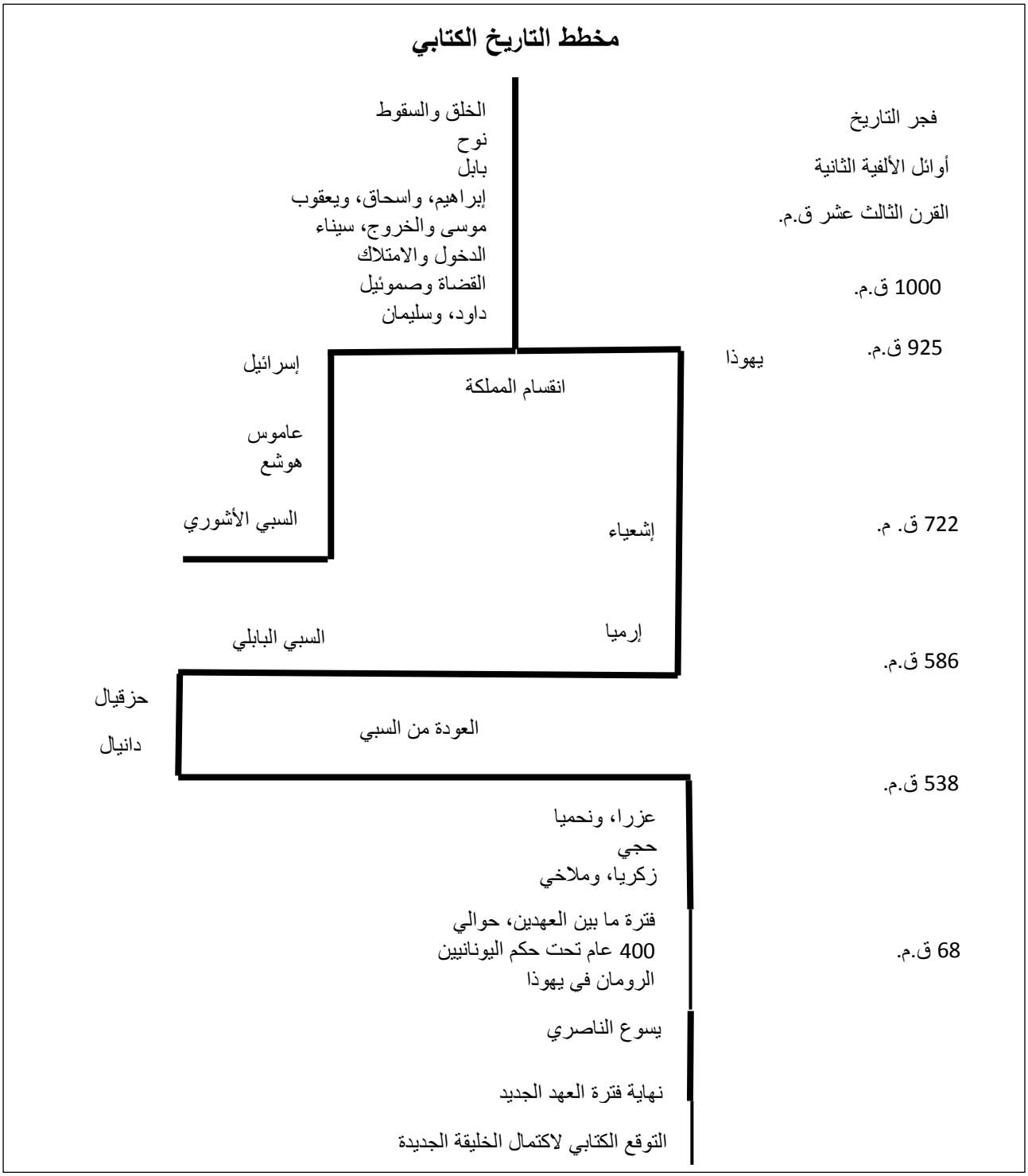


المخطط الثاني: وضع النص في سياقه المختص بتاريخ الخلاص. يتم أولًا ربط النص (T) لاهوتيًّا بالمسيح باعتباره النقطة المحوريّة لكل الكتاب المقدس، ثم يتم ربطه بالمؤمن أو المستمع (H).

ينصب اهتمامنا التالي على وضع تفاصيل التاريخ الكتابي داخل هيكل تاريخ الخلاص الذي يصل إلى أوجه في إبراهيم، وداود، والمسيح. تعد أحد سمات أي تسجيل للتاريخ هي عملية الانتقاء وفقًا لاهتمامات المؤرّخ. يمكن كتابة تاريخ أيّة أمة من عدة وجهات نظر مختلفة، بحيث يمكن لأحد الكتابات، عن الفترة الزمنيّة نفسها، أن تكون تاريخًا سياسيًّا، وأخرى تاريخًا عسكريًّا، بل ويمكن لأخرى أن تكون تاريخًا اقتصاديًّا، وهكذا. ويكمن أساس عملية الانتقاء في التاريخ الكتابي في لاهوت الفداء ومجيء ملكوت الله. وبالتالي، يشترك كتّاب الكتاب المقدس أنفسهم في العمليّة المستمرة لصياغة لاهوت كتابي. وأحد الاختلافات الرئيسيّة بين اللاهوت الكتابي الذي يصيغه كتّاب الكتاب المقدس وذلك الذي يُصاغ لاحقًا هو أن الأول هو جزء من عملية الإعلان الموحى به.

ليس هذا هو المكان الملائم لنقدم أي نوع من التغطية التفصيليّة للتاريخ الكتابي، ولكنني مع ذلك سأشدّد ثانية على حاجتنا إلى التمييز بوضوح بين الشهادة الكتابيّة عن التاريخ، الماضي والمستقبلي على حد سواء، ومحاولات المؤرّخين النقديّين في العصر الحديث إعادة ترتيب ما حدث في الماضي باستخدام منهجيّة تاريخيّة علمانيّة. وبالنسبة للمفسر الإنجيلي، القضية الرئيسيّة هي أن يحاول فهم كيف دوَّن كُتّاب التاريخ الكتابي تاريخهم فعليًّا، وما هي القواعد التي استخدموها. وفي هذا الشأن أدرج هذا المخطط للتاريخ

الكتابي الذي أفادنا كثيرًا عبر السنوات،[141] والذي تكمن قيمته في بساطة عرضه للتاريخ الكتابي كاملًا في صورة منظورة.



المخطط الثالث: مخطط التاريخ الكتابي يبين الأحداث والشخصيّات الرئيسيّة في تاريخ الخلاص.

[141] See Graeme Goldsworthy, *Gospel and Kingdom: A Christian Interpretation of the Old Testament* (Exeter: Paternoster, 1981), and *According to Plan: The Unfolding Revelation of God in the Bible* (Leicester: IVP, 1991).

حين نأتي إلى فحص تناوُل العهد الجديد لهذا التاريخ القديم، نجد أن بعض الأجزاء مفترَضة أو مسلَّمًا بها، وأن محاولة فهم علاقتها بالشخصيات والأحداث الرئيسيّة متروكة لنا. يسلّط العهد الجديد الضوء على أجزاء معينة من العهد القديم، كما رأينا، لكن لا يعفينا هذا من مهمة السعي لفهم دور الأجزاء الأقل بروزًا. ليس من الصعب علينا أن نميّز دور نص تكوين 1–11 بصفته تمهيدًا لميلاد الأمة المختارة، التي تبدأ قصتها من إبراهيم في تكوين 12. وبالرغم من وجود بعض الجوانب المثيرة للمشكلات في هذه الافتتاحيّة لتاريخ الخلاص، لكن ليس استيعاب معناها وغرضها الرئيسي أمرًا صعبًا.[142] أيضًا من الأهمية بمكان ألا نختزل تلك الأجزاء إلى مجرد نوع من الخلفيّة الأسطوريّة. يؤدي تحيز مؤرخ العصر الحديث ضد التاريخ الكتابي إلى تطبيق افتراضات مسبقة غير كتابيّة على البرهان النصي. لكن في المقابل، يَقبَل الموقف الإنجيلي بأن الله، رب التاريخ، يعلم تمامًا ما حدث، ويعلم أيضًا كيف يريده أن يُدوَّن من خلال الكتّاب الموحى لهم. وتستلزم منا بشريّة الكلمة الكتابيّة أن نحاول فهم المنهجيّات القديمة لكتابة التاريخ. وفي النهاية لابد لسلطان الإنجيل أن يكون هو الفيصل في نظرتنا لهذه النصوص. على سبيل المثال، يشير عقد المشابهة بين آدم والمسيح في رومية 5 و1 كورنثوس 15 إلى وجوب اعتبار آدم إنسانًا حقيقيًّا تمرّد على خالقه، كسلف للجنس البشري.

ثمة أهمية أن نلاحظ هنا العملية الانتقائيّة. كان الخلق يتضمن بعض العلاقات المحدَّدة والخاصة، التي عانت من غضب الله، ومن التشويش والتشوه، من خلال السقوط، أو الخطية، أو التمرد البشري. يبدأ وعد الفداء في تكوين 3: 15 بتركيز عام على كل الجنس البشري. ثم تُلاحَظ عملية الانتقاء، أو الاختيار، بالتركيز على نسل واحد من آدم، نسل شيث، مؤديًّا إلى نوح، ثم على نسل سام، مؤديًّا إلى إبراهيم. وتعكس قوائم الأمم في تكوين 10 وقصة بابل في تكوين 11 تاريخ العالم. ومن هذا العالم الذي يحوي بشريّة متمرّدة، دعا الله رجلًا واحدًا ليكون أبًا لأمة واحدة مختارة. ومن هذه اللحظة فصاعدًا تدور القصة حول نسل إبراهيم من خلال إسحاق ويعقوب. ومن هؤلاء تبرز أمة عديمة الأهمية نسبيًّا، تصير لاحقًا وبسرعة أمة عظيمة. ومن جموع من العبيد المقهورين في مصر، تخرجهم يد الله المخلّصة، ليصيروا أمة مُنظَّمة في البرية، مقتادًا إيّاهم كي يمتلكوا أرض كنعان. وبالرغم من الغموض الكبير الذي يلف سلوك هذه الأمة وتوجهها من نحو الله مخلّصها، صارت إسرائيل أمة عظيمة تحت ملكها الأعظم، داود. وتصل هذه العظمة إلى أوجّها في سليمان باني الهيكل؛ لكنها كانت، مع هذا، قصيرة الأمد، إذ برز الارتداد ليصير هو المبدأ السائد في حياة هذه الأمة المُفضَّلة والمختارة.

ربما نسأل لماذا، كما بيَّنت دراساتنا، يميل العهد الجديد إلى الانتقال من داود إلى يسوع المسيح مباشرة. فبالرغم من أن فترة تبلغ حوالي ألف عام تقع بينهما، لكن لا يخصص العهد الجديد سوى مساحة ضئيلة للأحداث التاريخيّة التي وقعت في أثناء هذه الفترة. يَذكُر إنجيل متى حدث السبي باعتباره نوعًا ما

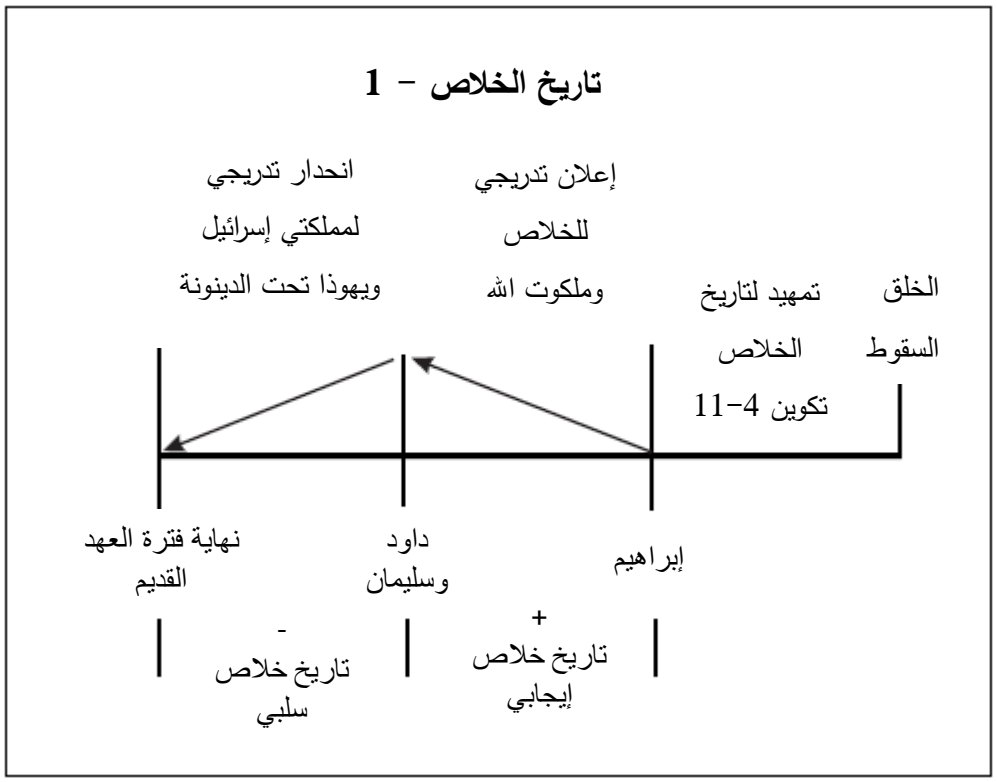
[142] Goldsworthy, *Gospel and Kingdom*, chapter 6.

من مرحلة وسطيّة لا أكثر. علاوة على ذلك، يتجاهل العهد القديم نفسه الأربعمائة عام الأخيرة من هذه الفترة الواقعة ما بين داود والمسيح. ومع ذلك، تُذكِّرنا مبادرة إنجيل متى بأن قدرًا لا بأس به من أدب العهد القديم يتناول فترة ما بعد داود. يتكون هذا القدر من شريحة كبيرة من الأسفار التاريخيّة، وجميع الأسفار النبويّة. ويصطحبنا التاريخ عبر انحدار مملكة إسرائيل وخرابها؛ ثم عبر فترة السبي البابلي؛ ثم يوجهنا إلى مصائر يهود ما بعد السبي في الشتات، وأيضًا في الحالة اليهوديّة التي أعيد تنظيمها في فلسطين.

وبالتالي، يبرز النمط التالي:

1. الخلق، والسقوط، والتاريخ البدائي (تكوين 1–11): هي الأحداث التمهيديّة، وهي الافتراض اللاهوتي المُسبَق للجوانب الرئيسيّة لتاريخ الخلاص.
2. يُسرَد تاريخ نسل إبراهيم على نحو يُظهر بشكل رئيسي نعمة الله المخلّصة، بالرغم من الإخفاقات الكثيرة للمختارين. وفيما يلي العناصر المُميَّزة لتاريخ الفداء من إبراهيم وحتى داود وسليمان:
   أ. اختيار الله للشعب.
   ب. وعود العهد الذي قطعه الله مع إبراهيم: نسل سيمتلك أرضًا، وسيحيا كشعب الله، وسيكون وسيلة بركة لجميع الأمم.
   ج. العبوديّة في مصر، والتي تبدو ظاهريًّا أنها تبطل وتنقض وعود العهد.
   د. الفداء من العبوديّة، ليصيروا شعب الله المُعتَق.
   هـ. عهد سيناء، هيكل يشكل حياة إسرائيل كشعب الله.
   و. الدخول إلى أرض الموعد وامتلاكها.
   ز. حكم الله للشعب، من خلال الملك داود.
   ح. الهيكل، مركز سكنى الله وسط شعبه.
3. بعد بناء سليمان للهيكل، تسوء الأحوال بشكل جذري عن طريق الارتداد المتزايد.
4. بعد ذلك، وعلى الرغم من بعض المحاولات للإصلاح، يتحرك تاريخ إسرائيل ويهوذا لا محالة صوب الخراب والسبي.
5. بعد السبي، يتم استرداد انعكاس باهت للغاية للمجد الأول في أمة إسرائيل الثانية. وقبل الاجتياح اليوناني لإسرائيل في القرن الرابع، يُختتم العهد القديم.

وهكذا، إن أدرجنا الجزء الأول من حكم سليمان باعتباره ختامًا لحكم داود، نتمكن بسهولة من رؤية السبب الذي لأجله يشدّد العهد الجديد على هيكل يتحرك من إبراهيم صوب داود، ثم إلى المسيح. لا يشكّل اقتفاء أثر عملية تاريخ الخلاص من إبراهيم إلى داود صعوبة. لكن لا بد من فهم الانتقال من داود إلى المسيح بناءً على برهان آخر غير البرهان التاريخي البحت. وفي حقيقة الأمر، يصير الأنبياء ورسالتهم عن الملكوت المستقبلي هي بؤرة التركيز في هذا الشأن.



المخطط الرابع: تاريخ الخلاص في العهد القديم. مع إظهار أن الفترة من إبراهيم إلى داود (وسليمان) هي فترة حاسمة في هيكل الفداء وملكوت الله العتيد أن يأتي.

وحتى الآن، إذن، ربما نستطيع عرض الجزء الأول من هيكل تاريخ الخلاص للعهد القديم، كما يفترض المخطط الرابع، كفترة يُقدَّم فيها إعلان الخلاص وملكوت الله في سياق التاريخ الكتابي، وصولًا إلى وشاملًا الجزء الأول من حُكم سليمان. وفي حين ربما تتسم الفترة من إبراهيم إلى داود بكونها تاريخ خلاص إيجابيًّا يعلن طبيعة الفداء وملكوت الله، تعد الفترة ما بعد ارتداد سليمان سلبية من جهة هذين الأمرين؛ فهي فترة تعزّز عقوبات الدينونة المختصة بالعهد. ولكي أجعل المخطط أبسط ما يمكن، لم أحاول إدراج العودة من السبي. وسيستلزم تناول هذه العودة في الوعظ بصفتها صورة موجزة (recapitulation) لنمط الملكوت. وينتمي سفرا عزرا ونحميا إلى هذه الصورة الموجَزة باعتبارهما مظاهر ملموسة، وإن كانت مؤقتة للغاية، لتتميم نبوات الاسترداد. لكن يبيّن هذا الجزء من تاريخ إسرائيل أن العودة من السبي لم تكن سوى ظلًا باهتًا لواقع ملكوت الله العتيد أن يأتي.

النبوة وصورة موجزة لتاريخ الخلاص

كان بإمكاننا القول إن تاريخ المصير الفعلي لشعب الله في مملكتي إسرائيل ويهوذا قد آل إلى العدم بمجرد دخول الفساد والعفن. وحسنًا نسأل هل بقيت أيّة فحوى ملموسة من الوعود التي قُطعت لإبراهيم، وتكرّرت بطرق متنوعة لأمة إسرائيل، أم لا. يبدو أن الكل قد تبخّر، مع أن السبب في هذا يقع بالتأكيد على عاتق هذا الشعب غير الممتن والمتمرّد. غير أن النمط الثابت بالفعل هو أن الله ينتوي أن يأتي بملكوته، ولن تنجح خطية البشر في الإطاحة بهذا القصد. فإن واقع النعمة يُظهر أن الهدف سيتحقق بشكل ما على نحو متسق مع بر الله. كيف لنا إذن أن نحذو حذو العهد الجديد الذي يصطحبنا من الملك داود، عبر القرون غير الواعدة من الارتداد والسبي، وحتى المسيّا نفسه؟ تكمن الإجابة، والمشار إليها أيضًا في العهد الجديد، في كلمة الأنبياء.

نستطيع أن نقول إن النبوة في العهد القديم قد بدأت من موسى، مع أننا من ناحية أخرى نستطيع أن نطلق اسم نبوة على كل كلمة من الله جاءت بتوسّط بشر. ولكن، يعد موسى هو النبي القاطع الذي كان وسيط كلمة الله لشعب الله في سياق تاريخ الخلاص. كُلِّف موسى بأكثر من دور، إذ كان وسيط معجزة الفداء في الضربات وفي الخروج من أرض مصر، وممارسًا للحكم العهدي لشعب الله. هذه الرابطة بين الكلمة والفداء هامة لأنه لا يوجد أساس كتابي للرأي الحديث القائل بأن الإعلان هو الحدث، بينما الكلمة هي مجرد تأمل بشري في الحدث. لكن النمط الكتابي، في المقابل، هو أن الله يقول ما سيعمله، ولماذا، ثم يعمله حقًا، ثم لاحقًا يكرّر الكلمة بشأن ما قد عمله.

وبالتالي، تضع كلمة موسى النبويّة الأساس التفسيري لتاريخ الخلاص الذي تلاها. فقط كلمة من الله هي التي تستطيع حقًا تفسير معنى الأحداث من الخروج وحتى المُلك، وما بعد ذلك. بل وحتى في وجود آيات وعجائب، كان من المستحيل أن نقول تجريبيًّا إن الخروج من أرض مصر كان حدثًا فدائيًّا أتمّه الله تماشيًا مع وعود عهده. وبالتالي، تفسر الكلمة النبويّة التاريخ، وتعيِّن جوانب التاريخ التجريبي للعالم التي يمكن فهمها باعتبارها جزءًا من تاريخ الخلاص.

السمة التالية للنبوة هي الاختيار: يُعطى البشر طريقين للعيش. الطريق الأول، طريق الحياة، وهو طريق طاعة العهد. والطريق الثاني يؤدي إلى الموت، لأنه إنكار للحقوق الشرعيّة لرب عهد الحياة. هذه الطبيعة المشروطة للبركة، التي تميّز سفر التثنية، تُرى عاملة في تاريخ إسرائيل التالي.[143] يكمُن هذا التقييم اللاهوتي الوارد في النصوص التاريخيّة، بالإضافة إلى الأهمية المولاة للوظيفة النبويّة التي مارسها صموئيل

[143] Martin Noth, *The Deuteronomistic History*, trans. From the 2nd German ed. Of 1957 (Sheffield: JSOT, 1981). طرح هذا الكتاب الرأي الذي مفاده أن كتب الأنبياء الأوائل (يشوع، والقضاة، وصموئيل، والملوك) تحتوي على مادة واحدة شكَّلها اللاهوت المشروط لسفر التثنية. تم إجراء تعديل طفيف على هذه النظرية من خلال علماء لاحقين، لكنها احتفظت بقبول عام لها. تكمن نقطة القوة الرئيسيّة في النظرية في إظهار التشكيل اللاهوتي لكتابة التاريخ في هذه الأسفار.

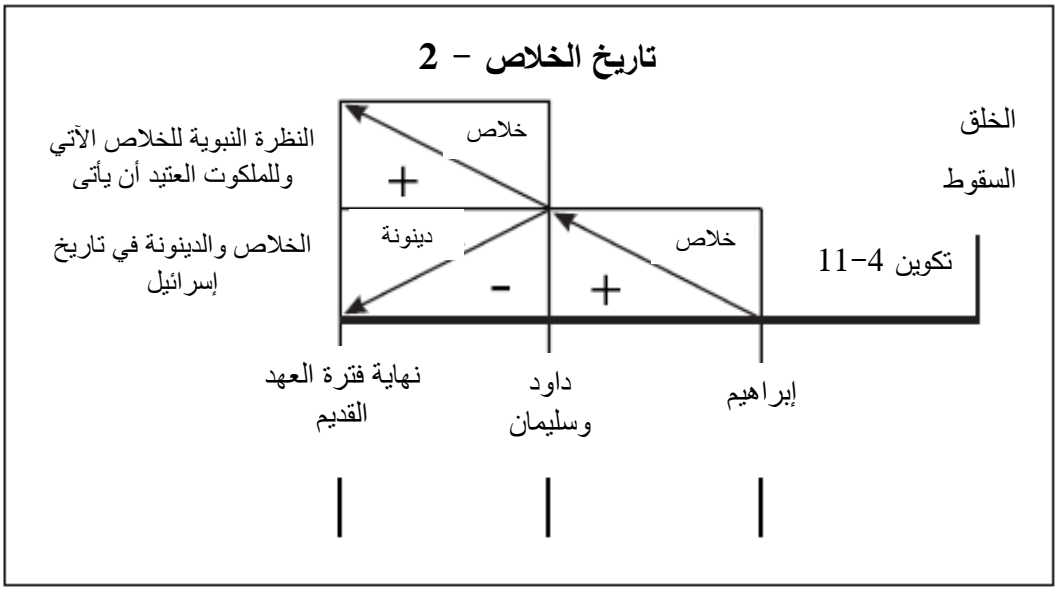
وآخرون، وراء الإشارة إلى الأسفار التاريخيّة (يشوع، والقضاة، وصموئيل، والملوك) في القانونيّة الكتابيّة العبريّة باسم الأنبياء الأوائل. تتقفّى هذه الأسفار النبويّة أثر قيام مملكة إسرائيل وسقوطها، وبالتالي تسلّط الضوء على كل من النعمة الفدائيّة والدينونة.

بعد موت سليمان، إذ انقسمت المملكة وانحدرت، يحدث بروز أخير للعمل النبوي الذي قام به الطراز العتيق من الأنبياء. تركز خدمة إيليا وأليشع بشكل أساسي على إمكانية استعادة بِنى العهد العتيق. لكن في النهاية كان الارتداد شديدًا حتى أن هذا الاحتمال نفسه بدا بعيد المنال بصورة متزايدة. وعند هذه المرحلة، ظهر النبت الجديد من الأنبياء، الذين يُطلق عليهم الأنبياء الكتبة، بنبرة جديدة. وُجِّهت لوائح اتهام مختلفة للشعب: طقسيّة، وأخلاقيّة، واجتماعيّة. كانت السمة المشتركة بين هذه اللوائح هي أنها تمثّل صورة أو أخرى من كسر للعهد. ومع لوائح الاتهام جاءت كلمات الدينونة، التي تألّفت من منظورين رئيسيين: عقوبة قوميّة فوريّة بدرجة أكبر، وبالأخص كما جاء في كتب الأنبياء الأواخر، وعقوبة بعيدة المدى وعامة على الخليقة ككل.

والخبر السار هنا بالتأكيد هو أن جميع هؤلاء الأنبياء الأواخر كانت لديهم، على قمة كلمة دينونتهم، كلمة تعزية واسترداد. توجد بعض الجوانب الرئيسيّة في هذا الشأن لا يمكن للواعظ أن يتحمّل كُلفة تجاهلها. أولًا، رسالة يوم الرب الذي فيه سيعمل الله أخيرًا وبصورة حاسمة للإتيان بملكوته. هذا اليوم هو يوم خلاص لشعب الله، لكنه أيضًا يوم دينونة على جميع من يقاومون مجيء الملكوت. فإن الخلاص والدينونة لصيقان دون انفصام في الفهم الكتابي لعمل الله. نرى هذا في طوفان نوح، وفي حدث الخروج من أرض مصر، وفي نبوات الخلاص الأخير، وبصورة مطلقة وتامة، في صلب المسيح. رأى أنبياء العهد القديم يوم الرب على أنه مجيء واحد وحيد للرب كيما يأتي بملكوته. وقد تطرّقت بالفعل إلى مسألة تعديل هذا المنظور في العهد الجديد.[144]

[144] See Graeme Goldsworthy, *The Gospel in Revelation* (Exeter: Paternoster, 1984); published in the USA as *The Lamb and the Lion* (Nashville: Nelson, 1985).

في هذا الكتاب قمتُ بطرح الفكرة التي مفادها أن سفر رؤيا يوحنا يُدرج منظور العهد القديم بشأن مجيء واحد للنهاية من خلال استخدامه لأسلوب الأدب الرؤيوي (apocalyptic). ثم يقدم السفر تعديل الإنجيل لهذا الرأي عن النهاية من خلال الكتابات التي وردت في صورة غنائيّة تسبيحيّة على الأغلب، والمحيطة بالرؤى الإعلانيّة. يمكن حمل التوجّه نفسه، كما أعتقد، إلى أجزاء أخرى من العهد الجديد مثل "الإعلانات الرؤيويّة صغيرة الحجم" الواردة في الأناجيل الإزائيّة.



المخطط الخامس: النظرة النبويّة للخلاص الآتي ولملكوت الله العتيد أن يأتي باعتبارهما صورة موجَزة لما حدث في تاريخ إسرائيل الماضي من خلال عرض نمط الخلاص والملكوت.

ثانيًا، وكي نحقق أغراضنا الأهم هنا، تتفق الكلمات النبويّة عن الاسترداد مع النمط الراسخ بالفعل لتاريخ الخلاص في الماضي. فقد شكَّل البرنامج الفدائي ككل الذي بدأ في تاريخ إسرائيل، وخاصة من إبراهيم إلى داود، نمطًا لما كان الله عتيدًا أن يعمله حين يقوم ليخلص شعبه، ويأتي بملكوته. وبالتالي، تَمثَّل دور الأخرويّات النبويّة في التأكيد على هيكل تاريخ الخلاص الذي وقع بالفعل، وعلى اكتمال هذا الهيكل باعتباره الهيكل الذي يرسّخ طبيعة عمل الله الخلاصي، وأيضًا سمات وخصائص ملكوت الله. وبالتالي، فقد تنبأ الأنبياء، أو وعدوا، بأمة جديدة تحوي بقية أمينة من الأمة القديمة المرتدة. كما تحدثوا عن خروج جديد من السبي والعبودية، ودخول جديد إلى أرض الموعد؛ وعن عهد جديد مكتوب على قلوب الشعب، لا على أحجار؛ وعن أورشليم جديدة، وهيكل جديد، ومَلك داودي جديد سيكون وسيطًا مثاليًا لحُكم الله. سيكون هذا الملكوت الجديد هو الموضع الذي إليه ستأتي كل الأمم للتصالح مع الله، إذ ستكون للخلاص نتائج وآثار عامة وكونيّة، وسينتُج عنه خلق سماء جديدة وأرض جديدة.

نستطيع الآن أن نعرض ببساطة النمط الذي يبرز من هذا. فإن النمط الذي أُعلِن في تاريخ الخلاص، الذي يمثل تاريخ إسرائيل من إبراهيم وحتى داود، والذي سقط في الانحدار والتدهور، هو نفسه النمط لخلاص أعظم وأكثر مجدًا، ولملكوت عتيد أن يأتي. قَدَّم الأنبياء ببساطة صورة موجزة عن نمط "الإنجيل" لتاريخ الخلاص، مبرزين إياه باعتباره نمط الواقع المجيد والأبدي العتيد أن يأتي. تمثل المساحتان اللتان تحويان علامة (+) في المخطط الخامس بأعلاه أبعاد الخلاص، وملكوت الله المترتب عليه. لا يكمن الاختلاف بينهما في "الشكل" بل في المستوى. يعني هذا أن ما أُعلِن في تاريخ إسرائيل لم يكن في

ذاته هو واقع الملكوت الذي يشير إليه هذا التاريخ، ولم يكن من الممكن أن يكون كذلك على الإطلاق، لأن الحدث الفدائي في الخروج من أرض مصر لم يكن بإمكانه أن يحل القضية الحقيقيّة لتغرّب الشعب عن الله. وبالمثل أيضًا، لم يكن نظام الذبائح الذي تأسّس في سيناء سوى صورة توضيحيّة عن الواقع، "لأَنَّهُ لاَ يُمْكِنُ أَنَّ دَمَ ثِيرَانٍ وَتُيُوسٍ يَرْفَعُ خَطَايَا" (عبرانيين 10: 4). وبالتالي، كانت النظرة النبويّة للخلاص والملكوت هي بلوغ الهدف الحقيقي. وبالرغم من تعبير الأنبياء عن رسالتهم بمفردات تاريخ إسرائيل الماضي، لكنهم يصورون المستقبل لا باعتباره ظلًا آخر لأمور آتية، بل باعتباره الواقع الملموس.

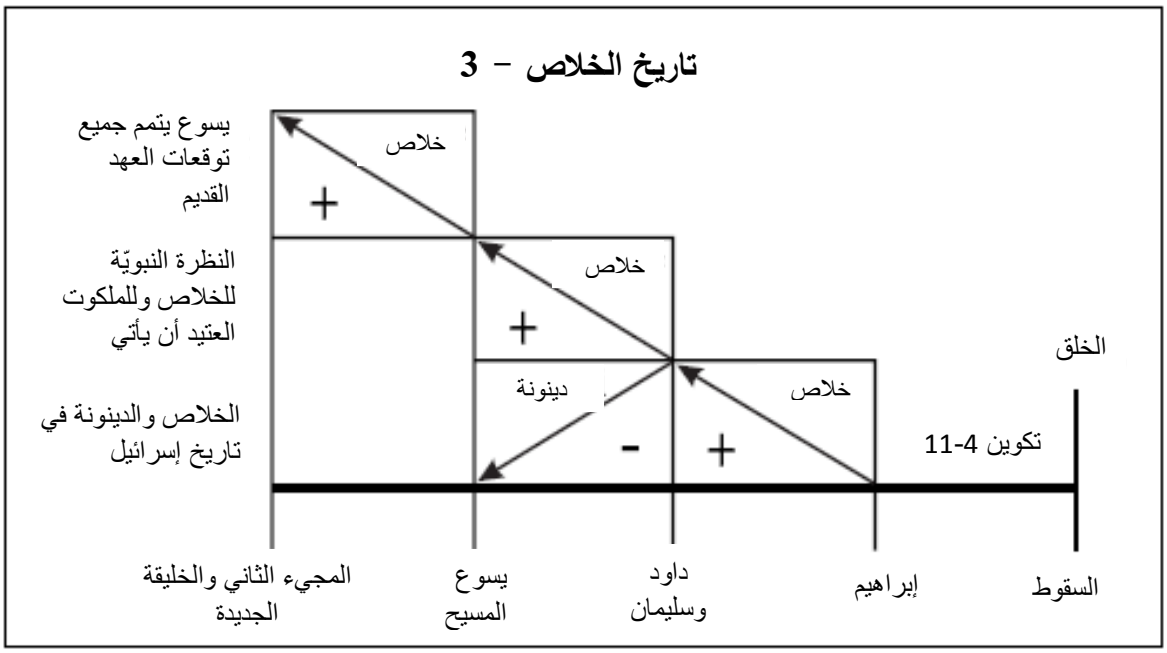
ويشير وصف هذه الرسالة النبويّة بالإنجيل في نصوص من قبيل رومية 1: 2 إلى فكرة هامة بشأن إعلان العهد القديم. ففي حين لم تكن هذه الرسالة النبويّة في حد ذاتها هي الواقع الملموس الذي يشكل أساس كل الخلاص، إلا أن وحدة الرسالة مع هذا الحدث الخلاصي جعلها وسيلة الخلاص لمعاصريها. كيف كان يمكن دون هذا لإبراهيم أن يُمثّل واقع السماء (لوقا 16: 22)، وأن يظهر موسى وإيليا مع يسوع فوق جبل التجلي؟ فقد خلُص قديسو العهد القديم بإيمانهم بمواعيد الله. كيف دون هذا يمكن لإبراهيم أن يكون مثالًا للتبرير بالإيمان؟[145] وهكذا، من المقبول تمامًا أن نقول إن قديسي العهد القديم قد خلصوا بالإيمان بالمسيح، إذ أنه هو الجوهر التام لجميع مواعيد الله التي آمن بها هؤلاء (2 كورنثوس 1: 20).

تتميم يكمل الصورة

يأتي بنا هذا إلى مسألة تتميم أنماط العهد القديم وتوقعاته. فإن السبب الذي لأجله استطاع متى القفز بنا من داود إلى يسوع هو أن المحصلة الكليّة للتوقّع النبوي هي مجيء الملكوت المجيد الذي كانت مملكة داود استباقًا وظلًا له. يُرى أن التتميم يحدث من خلال النسل الحرفي لداود الذي يأتي ليخلّص، ثم يملك على المملكة.

[145] رومية 4: 1–25؛ غلاطية 3: 6–29.

دائمًا يهدّدنا الخطر بأن تُشوِّه هذه المخطّطات المتقنة الصغيرة الواقع المعقّد للغاية، الذي وُضعت بغرض تمثيله. ولكن المقصود فقط هو أن تقدّم هذه المخطّطات صورة توضيحيّة لبعض الأبعاد الرئيسيّة التي تشكّل الهيكل الكامل للإعلان الكتابي. علينا باستمرار أن نمتحن صحتها في مقابل النص الفعلي للكتاب المقدس، وإن لزم الأمر، أن نُعدِّل من فهمنا لشكل الإعلان. يلزمنا أيضًا بعض الصياغة للمفاهيم إن أردنا أن نعظ من العهد القديم باعتباره كتابًا مقدسًا مسيحيًّا.



المخطط السادس: يسوع المسيح هو المتمم لجميع توقعات العهد القديم. فهو الواقع الملموس، الذي يستبقه التاريخ والتعبيرات النبويّة.

طبيعة التفسير التمثيلي

بناء على المذكور أعلاه، أود الآن أن أقترح منهجيّة كتابيّة لتناول موضوع التفسير التمثيلي. يختص التفسير التمثيلي، كما أشرت مسبقًا، بالمبدأ الذي مفاده أن الأشخاص، أو الأحداث، أو المؤسّسات في العهد القديم تمت بصلة لأشخاص، أو أحداث، أو مؤسسات أخرى تأتي لاحقًا، وتستبقها.[146] للأسف أثارت بعض منهجيّات تناول التفسير التمثيلي قدرًا لا بأس به من الشكوك من نحو المبدأ التفسيري نفسه. وعادة ما كان هذا ناتجًا عن حماس مغلوط لإيجاد المسيح في جميع النصوص المقدسة من خلال ربط

[146] David L. Baker, *Two Testaments, One Bible*, rev. ed. (Leicester: Apollos, 1991), p. 179.
يقول دافيد باكر في هذا الكتاب: "منذ خمسينيات القرن التاسع عشر، استخدم الكثير من علماء دراسة الكتاب المقدس مصطلح "التفسير التمثيلي" (Typology) للتعبير عن أحد جوانب تناول "تاريخ الخلاص" للعلاقة بين العهدين.

للأفكار دون أي أساس أو قيود. وبهذا، يتم اتباع نوع من المنهجيّة المفاهيميّة للانتقال من شخصيّة أو حدث أو حتى شيء في العهد القديم، وصولًا إلى معنى مسيحي، فقط بناءً على نوع من التشابه في المفاهيم، الذي عادة ما يكون تشابهًا فرعيًا تمامًا.[147] حين تم تطبيق هذه المنهجيّة غير الشرعيّة على إرشادات بناء خيمة الاجتماع، صارت كل تفصيلة حدّدها الله تشير بشكل ما إلى المسيح. يمثل خشب تابوت العهد ناسوت المسيح، في حين يمثل الغطاء الذهبي لاهوته، وبالتالي، نتج عن هذا عقيدة عن المسيح تحمل طابعًا نسطوريًّا شديدًا.[148] تم اعتبار أن الرمانات التي كانت تزين الثياب الكهنوتيّة تمثّل ثمر الروح، في حين قيل إن الفتحة الدائرية في الرداء، التي يدخل الكاهن رأسه منها، تمثل وجود المسيح الأزلي. تكمن المشكلة في هذه المنهجيّة في عدم تحقيقها من العلاقة الفعليّة بين النصوص محل الدراسة، والتتميم في المسيح.

كاد الشك الذي أثاره تفسير تمثيلي غير مُروَّض كهذا، والذي هو فعليًّا تفسير مجازي، أن يخمد حماس الكثير من المفسرين والوعّاظ المسئولين. ومع ذلك، وقعت بين علماء للكتاب المقدس موقّرين نهضة من الاهتمام بفهم التفسير التمثيلي باعتباره مبدأ شرعيًّا في التفسير الكتابي.[149] تبدأ الكثير من الدراسات عن التفسير التمثيلي بدراسة كلمة "مثال" واستخدامها في العهد الجديد. لهذه البداية أهميتها بما أن الكلمة مستخدَمة للإشارة إلى خط اتصال بين أحداث العهد القديم، والوجود المسيحي لمن يتم مخاطبتهم.[150] لكن استُخدمت الكلمة أيضًا بطرق أخرى ليست وثيقة الصلة كثيرًا بهذا الحديث عن العلاقات بداخل هيكل الإعلان.

---

[147] See Goldsworthy, *Gospel and Kingdom*, pp. 110–11.

أشير في هذا الكتاب إلى نقاش عن دراسة للكتاب المقدس دارت في برنامج إذاعي، بشأن إعادة بناء نحميا لأسوار وأبواب أورشليم. كان المنطق في تناول باب الضأن هو تدرج من الضأن إلى الراعي ثم إلى الراعي الصالح. وبالمثل انتقل باب الخيل من الخيل إلى الجنود الفرسان إلى لبس سلاح الله الكامل! لم يتم تناول بعض الأبواب الأخرى، مثل باب الدِّمن [الروث]، في هذه العظة.

[148] على ما يُقال، نسبت العقيدة النسطوريّة عن المسيح لا طبيعتين فحسب ليسوع، بل أيضًا شخصين مميزين.

[149] Gerhard Von Rad, "Typological Interpretation of the Old Testament," in *Essays on Old Testament Hermeneutics*, ed. Claus Westermann (Richmond: John Knox, 1964), pp. 17–39; G. W. H. Lampe and K. J. Woollcombe, *Essays on Typology* (London: SCM, 1957); Francis Foulkes, *The Acts of God: A Study of the Basis of Typology in the Old Testament* (London: Tyndale Press, 1958); Leonhard Goppelt, *Typos* (Grand Rapids: Eerdmans, 1982).

[150] في 1 كورنثوس 10: 6 يقول بولس: Ταῦτα δὲ τύποι ἡμῶν ἐγενήθησαν ["وَهذِهِ الأُمُورُ حَدَثَتْ مِثَالاً لَنَا"]، وفي العدد 11 يقول: ταῦτα δὲ τυπικῶς συνέβαινεν ἐκείνοις ["فَهذِهِ الأُمُورُ جَمِيعُهَا أَصَابَتْهُمْ مِثَالاً"]. هنا تُعبِّر الكلمتان "*typos*" و"*typikos*" عن العلاقة الحيويّة بين ما وقع في الماضي وبين الوضع الحالي. في رومية 5: 14 نقرأ: Ἀδάμ ὅς ἐστιν τύπος τοῦ μέλλοντος ["الَّذِي هُوَ مِثَالُ الآتِي"]، وهذا يعني أن آدم مثال أو ظل للمسيح، الآتي.

وبدلًا من أن نشغل أنفسنا باستخدام محصلة كلمات "مثال"، ينصب اهتمامنا الأكبر على الكيفيّة التي ربط بها كتّاب العهد الجديد بين وضعهم الحالي، وما وقع سابقًا في العهد القديم. وبالتالي، لا ينبغي أن نكتفي بدراسة لاستخدام الكلمة، بل نحاول بالأحرى تجاوز الاستخدام ذي الصلة الوثيقة بموضوعنا لهذه الكلمات لنصل إلى المبدأ محل التطبيق. لماذا أشار بولس في 1 كورنثوس 10: 6 إلى كون الأحداث التاريخية التي وقعت في البرية مثالًا (*typoi*) لمستمعيه المعاصرين، ولماذا في رومية 5: 14 يعد آدم مثالًا (*typos*) للمسيح؟ وما هي منهجيّة بولس التفسيريّة للعهد القديم؟ إن استطعنا الإجابة عن هذا، فإننا حينئذ سنكون بالتأكيد في وضع يسمح لنا بتطبيق المبدأ سواء أشار العهد الجديد بشكل خاص إلى كون نص ما مثالًا أو لا. قام بعض العلماء، بدافع قلقهم الشديد ورغبتهم في تجنب التجاوزات والتطرّفات في التفسير التمثيلي، والتي عادة ما تصل إلى ممارسة للتفسير المجازي دون ضوابط، بحظر استخدام التفسير التمثيلي إلى حد اختزاله إلى شيء ذات فائدة محدود للغاية في التفسير. وقد أصاب دافيد باكر في تعليقه بأن "منهجيّة التفسير التمثيلي في الكتاب المقدس غير منتظمة بشكل كبير حتى أنها ليس لها مصطلحات ثابتة".[151] كما أصاب أيضًا في تحديده لسمتين من سمات التفسير التمثيلي، وهما أنه، أولًا، لا يتعامل مع كلمات بل مع أحداث تاريخيّة، وأنه، ثانيًا، يشير إلى تشابهات حقيقيّة بين الأحداث التاريخيّة.[152] ويصف جون كوريد[153] أربع سمات رئيسيّة للمثال. أولًا، لا بد أن يكون له أساس تاريخي؛ لا بد للمثال وللمشار إليه بالمثال أن يكونا أحداثًا، أو شخصيّات، أو مؤسّسات تاريخيّة فعليّة. ثانيًا، لا بد من وجود تشابه تاريخي ولاهوتي أيضًا بين المثال والمشار إليه بالمثال. ثالثًا، لا بد من وجود تصعيد من المثال إلى المشار إليه بالمثال. رابعًا، لا بد من وجود بعض البراهين على أن المثال مُعيَّن من قبل الله ليستبق المشار إليه بالمثال.

ما يصفه كوريد هنا هو الاستخدام التقني الرسمي لمصطلح "التفسير التمثيلي" في العهد الجديد. ثم يواصل الكاتب ليرثي غياب التفسير التمثيلي في الوعظ اليوم، معتبرًا أن هذا يعود في الأساس إلى الجهل بالتفسير التمثيلي وإلى نقص التقدير لأهميته. لا يسعني سوى التعبير عن اتفاق من كل القلب مع هذه المشاعر. ولكن، ربما أزيد على هذا وأفترض أن إهمال التفسير التمثيلي يرجع إلى ارتباط الكلمة في العهد الجديد بعدد قليل فقط من الأمثلة الفعليّة على التفسير التمثيلي، وامتدادها لتشير إلى معانٍ أخرى ليست مركزيّة في الاهتمامات التفسيريّة المشتقة من الكلمة.[154] أود أن أفترض أن وراء الاستخدامات التقنيّة

---

[151] Baker, *Two Testaments, One Bible*, p. 191.

[152] Baker, *Two Testaments, One Bible*, p. 195.

[153] John Currid, "Recognition and Use of Typology in Preaching," *Reformed Theological Review* 53.3 (1994): 121.

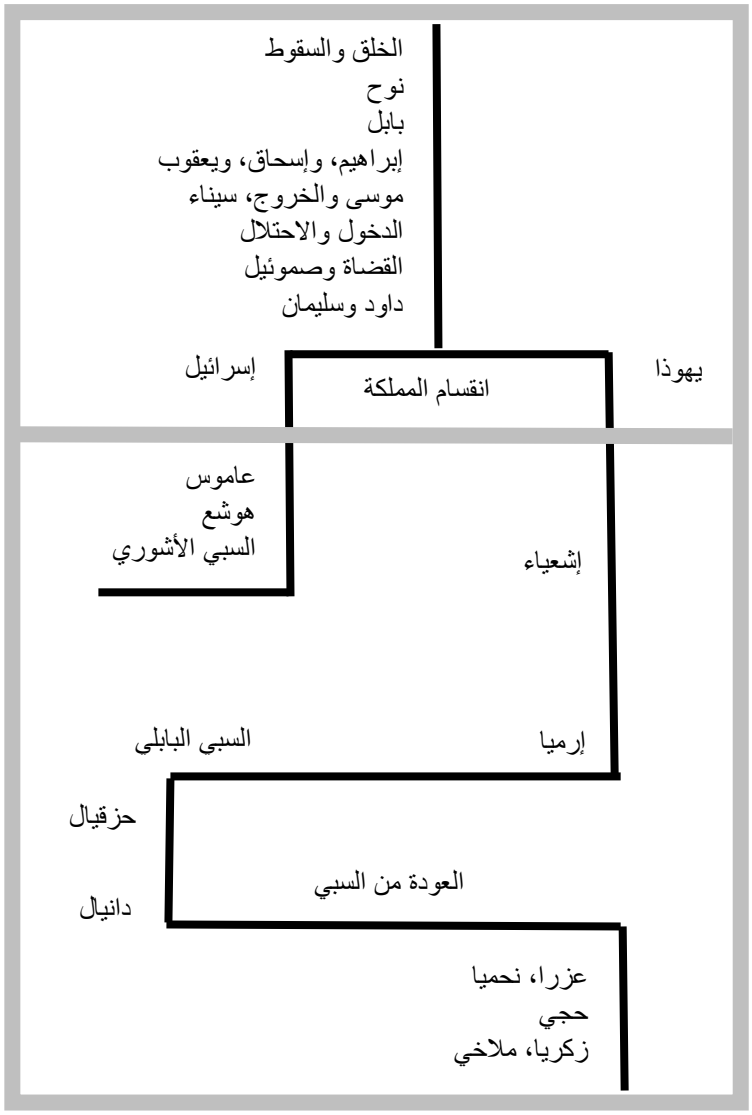
[154] Baker, *Two Testaments, One Bible*, p. 186.

يسرد دافيد باكر المرات التي وردت فيها مجموعة الكلمات المنتمية إلى كلمة "*typos*" في الكتاب المقدس اليوناني؛ ترد كلمة "*typos*" سبع عشرة مرة، مرتين منها في العهد القديم. ويشتمل الاستخدام على معنى "صور"، و"آثار المسامير"، و"نمط"،

الرسميّة التي تلائم معايير كوريد يكمن مبدأ بعيد المدى من جهة تطبيقه. يمكننا أن نشير إلى هذا المبدأ باسم التفسير التمثيلي واسع النطاق (macro-typology)، لأنه يشير إلى أننا لسنا نتعامل مع مجرد أمثلة متناثرة بل مع نمط عام وواسع النطاق. إن كان بولس قد استطاع شرعيًّا عمل الربط التمثيلي هكذا، أفليس هذا دليلًا على فهمه للهيكل العام للإعلان، الذي اجتهدتُ في هذا الفصل كي أفهمه؟ إن كنتُ على حق، فإن التشابه التمثيلي إذن ليس فقط بين أشخاص، وأحداث، ومؤسّسات، بل بين حقب كاملة من الإعلان. تظهر هذه التشابهات في المخطط الرابع، والخامس، والسادس بأعلاه. لستُ أريد التفصيل في هذه الفكرة، لكن لزم التنويه على أن حقبة تاريخ إسرائيل من إبراهيم وحتى داود هي، ككل، مثال لتتميمها في المسيح. وبين تلك الحقبة التاريخيّة (المثال) والمسيح (المشار إليه بالمثال) يقع التصوير النبوي الموجز الذي يؤكد على هذا الهيكل التمثيلي. لدينا هنا إذن الأساس الهيكلي لتطبيق الواعظ لنصوص العهد القديم، من أي موضع فيه، على المؤمن المعاصر. ولكنني أكرّر أن المشار إليه بالمثال ليس هو المؤمن في المقام الأول، بل المسيح. يمكننا الآن أن ندمج المخطط الثالث مع الهيكل الرئيسي للمخطط الرابع، والخامس، والسادس كي نبيّن كيف يتماشى هذا الهيكل التمثيلي مع تاريخ الخلاص.

و"نموذج أو مثل"، بالإضافة إلى التشابهات بين الأشخاص أو الأحداث. يرد الحال "*typikos*" مرة واحدة. كما ترد كل من الكلمتين "*Antitypos*"، و"*hypotyposis*" مرتين.

هيكل التفسير التمثيلي للكتاب المقدس



1. **الملكوت في تاريخ إسرائيل:**
في هذه الحقبة، يتحدّد المثال من خلال وجود تطور تدريجي لنمط الخلاص بدءًا من إبراهيم ووصولًا إلى الذروة في سليمان والهيكل.

2. **الملكوت في النبوة:**
في الحقبة الثانية، حيث لم يعد هناك تطور في نمط الخلاص في تاريخ إسرائيل، بل في المقابل يُظهر التاريخ الدينونة، صار الأنبياء هم بؤرة التركيز لتوقع خلاص مستقبلي، مؤكدين على منهجيّة التفسير التمثيلي للحقبة التاريخيّة باستخدام أجزاء من تلك الحقبة باعتبارها نمطًا للحقبة المستقبليّة المجيدة.

3. **إتمام الملكوت في المسيح:**
أخيرًا، يعلن العهد الجديد أن ما تم استباقه في تاريخ الخلاص، وما وعد به الأنبياء، يُتمَّم في المشار إليه بالمثال، أي المسيح.

المخطط السابع: التفسير التمثيلي واسع النطاق. تتأكد حقبة تاريخ الخلاص ككل، من إبراهيم وحتى داود وسليمان، في الأخرويّات النبويّة، وتُتمّم في المسيح. توجد جميع جوانب تاريخ الخلاص في العهد القديم في علاقة تعد هي علاقة المثال بالمسيح.

تطبيق التفسير التمثيلي واسع النطاق على الوعظ

تعد تطبيقات هذا التحليل على الوعظ بعيدة المدى، لأنه يسلّط الضوء على الأطروحة المركزيّة لهذا الكتاب: جميع النصوص في كل الكتاب المقدس توجد في علاقة مع المسيح قابلة للتمييز، وهي معيَّنة في الأساس كي تكون شهادة له. وخشية أن يسأل متشكّك كيف يمكن لنصوص عن الخطية وعن إبليس أن تشهد للمسيح، سأجيب إن مثل هذه النصوص شهادة هامة عن الغلبة والخلاص الذي ربحه المسيح لأجلنا، وعن حقيقة أنه جُعل "خَطِيَّةً لأَجْلِنَا" (2 كورنثوس 5: 21). ثمة أهمية أن ندرك كون هذا التحليل يعزّز الشهادة الكتابيّة التي مفادها أن الكتاب المقدس ككل يشهد للمسيح. يرد فحص لبعض الجوانب العملية لهذا التحليل في الجزء الثاني من الكتاب، لكن يكفي الآن أن نوجز بعض التطبيقات لمنهجيّة التفسير التمثيلي واسع النطاق في تناول هيكل الإعلان الكتابي على الوعظ.

ربما أحد أكثر الجوانب إثارة للنزاع في الأطروحة المركزيّة لهذا الكتاب هو التأكيد على أن تطبيق معنى أي نص ينبغي أن يجري لاهوتيًّا من خلال تطبيقه على المسيح. هذا مبدأ ذو أساس متين وهو حقيقة أن كل الكتاب المقدس يشهد للمسيح، وهو يسعى لأخذ عزم بولس "لَمْ أَعْزِمْ أَنْ أَعْرِفَ شَيْئًا بَيْنَكُمْ إِلاَّ يَسُوعَ الْمَسِيحَ وَإِيَّاهُ مَصْلُوبًا" على محمل الجد. إن الكتاب المقدس هو كلمة الله بفضل علاقته بالمسيح، لا بفضل تطبيقه الروحي على حياتنا. لن أكرر حُجة الفصول السابقة ثانية، لكن سأقول إن أيّة محاولة لربط نص ما بنا أو بمستمعينا المعاصرين بشكل مباشر دون فحص علاقته الأوليّة بالمسيح محفوف بالمخاطر. فإن الشيء الوحيد الذي يتحكّم في مسألة علاقة النص بنا هو علاقته الأسبق بالمسيح.

وبالتالي، يمكننا أن نقترح منهجيّة عامة لتناول تفسير التوجه المركزي لأي نص، حين نبغي الانخراط في وعظ تفسيري حقيقي.

1. تسعى عملية التفسير النصي إلى فهم كيف يؤدي النص دوره في سياقه الخاص لتاريخ الخلاص والإعلان الكتابي. يعد التفسير التمثيلي واسع النطاق مَعنيًا بالتشابه العام بين الحقب المذكورة في المخطط السابع أعلاه. وبالتالي، يلزم فحص التفاصيل التاريخيّة، أو الشخصيّات، أو المؤسّسات التي تظهر في النص من جهة دورها اللاهوتي في الحقبة التي تنتمي إليها.
2. في حال ورد النص في أحد الوثائق التاريخيّة للعهد القديم، بما في ذلك تلك الوثائق النبي تختص بانحدار المملكة، يمكننا من خلال ربط معناه اللاهوتي بالأخرويّات النبويّة أن نؤكّد على المسار اللاهوتي الذي يؤدّي إلى التتميم في المسيح.
3. يُوصَف الدور اللاهوتي المتشابه في شخص المسيح وعمله، الذي هو المُشار إليه بالمثال، بأنه هو نقطة التلامس مع حالتنا المعاصرة.

4. يتم بعد هذا استخلاص تطبيقات هذا الجانب من العقيدة عن المسيح في العهد الجديد على الوجود المسيحي بناءً على ما يعلّمه العهد الجديد عن علاقتنا بالمسيح.

الفصل التاسع

هل يمكنني أن أقدّم عظة مسيحيّة دون الإشارة إلى يسوع؟

كل الموضوعات تؤدي إلى المسيح

طرحتُ في مقدمة هذا الكتاب المشكلة المختصة بالكيفيّة التي بها يمكننا عرض المعنى المسيحي لنصوص العهد القديم دون الوقوع في خطر التوقعيّة والتكرار. لا يبدو أن عزم بولس ألا يعرف شيئًا بين مستمعيه إلا يسوع المسيح وإيّاه مصلوبًا قد أسقطه في فخ التوقعيّة. بالطبع، إن كنا نعني بالتوقعيّة أن الناس سيتوقّعون أن تقدم لهم كل عظة شيئًا من أمجاد المسيح، فدعونا إذن بكل ما أوتينا من قوة نكون مُتوقَّعين! بما أن في المسيح غنى لا يُستقصى، وبما أن تطبيقات هذا الغنى على وجودنا المسيحي لا متناهية، فإنني أشك كثيرًا في وجود حاجة إلى أن يكون الواعظ رتيبًا أو مُكرَّرًا.

لماذا أصر على التشديد على أننا يلزمنا أن ننطلق واضعين عقيدة المسيح نُصب أعيننا؟ هل من الممكن أن نقدم عظة مسيحيّة دون الإشارة إلى يسوع؟ أود أن أتجنب هنا الإجابة المُبسَّطة. ربما يمكنني أن أصيغ سؤالي بشكل آخر: لماذا قد ترغب من الأساس في محاولة تقديم عظة مسيحيّة دون الإشارة إلى يسوع؟ هل توجد وجهة غير هذه يمكننا النظر نحوها كي نرى الله، وكي نرى بشريّة حقيقيّة، وكي نرى معنى لأي شيء في الخليقة؟ دعونا نشرح إذن ما يعنيه هذا. تحدثتُ سابقًا في الفصل السابع عن استخدام منهجيّة اختزاليّة في تناول هيكل الكتاب المقدس؛ أقصد بهذا إجراء عملية تجريد، بحيث نستطيع أن نرى وراء التفاصيل المحدّدة الأبعاد الثابتة للواقع كما يصوره الكتاب المقدس. يشبه الأمر صورة بالأشعة السينيّة مأخوذة للواقع. لا أحد يتصوّر أن أشعة سينيّة لرأس شخص ما هي نفسها الصورة الفوتوغرافيّة التي تُظهر جميع الملامح الخارجيّة. ومع ذلك للأشعة السينيّة قيمة كبيرة في فهم البِنى التي تكمن وراء المظاهر الخارجيّة. هكذا أيضًا من جهة الصورة الكتابيّة للواقع. يمكننا أن نسعى لفهم "الهيكل العظمي" الذي يكمن وراء جميع التفاصيل. وهذا هو ما أعنيه بأن نكون اختزاليّين.

يمكننا أولًا التمييز بين الأبعاد الموجودة في الكتاب المقدس لتكون: **الله والخليقة**. ولكن، داخل الخليقة يوجد تمييز آخر حيوي بين البشر، المخلوقين على صورة الله، وبقية الخليقة. فقد أُعطي البشر السيادة على الخليقة، بينما يخضعون في الآن ذاته للإله صاحب السيادة. تعد الخطية هي رفض البشر لهذا الترتيب، وتمرّدهم على حكم الله السيادي. أما الخلاص فهو خطة الله لإعادة الواقع ككل إلى العلاقات

السليمة. فإن جوهر ملكوت الله هو حكم الله لشعبه، الذين، بدورهم، يتسلّطون على الخليقة. لا يوجد جزء في الكتاب المقدس لا يعرض حال الملكوت هذا كما كان أو كما سيكون، أو لا يُبرز خطة الله هذه داخل سياق السقوط الحالي للبشر. يجوز لنا أن نقول إن كل نص يتناول الواقع كما يقدمه الكتاب المقدس تحت هذا الهيكل الرئيسي: **الله والخليقة**، حيث **تساوي الخليقة الجنس البشري زائد العالم**.

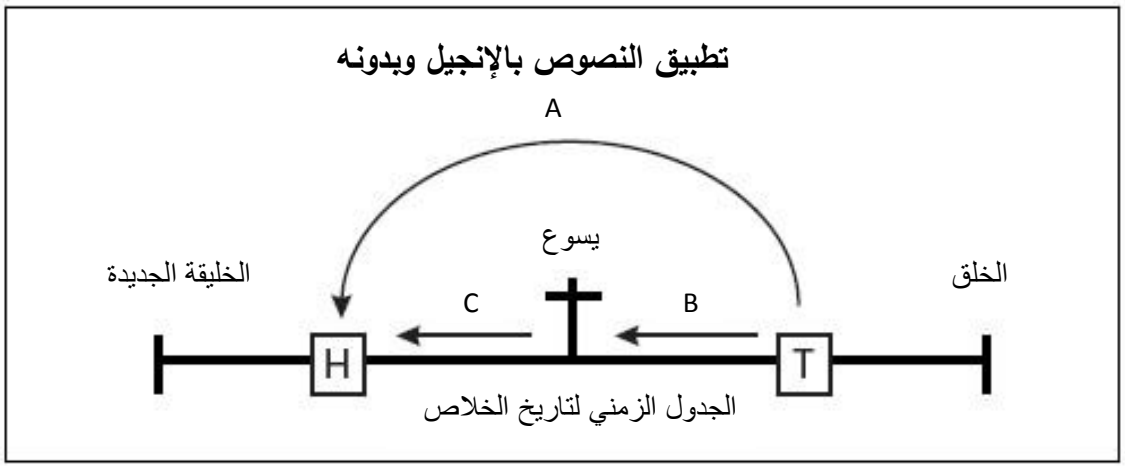
إن توقُّفنا للتأمل في معنى وجودنا المسيحي بمفردات كتابيّة، سنلاحظ أن العلاقات السليمة تُستعاد فينا وبيننا من خلال الإنجيل. فإن الوسيلة الوحيدة التي بها يمكننا على الأرجح معرفة ما ينبغي لحياتنا أن تشاكله هي أن نرى أولًا ما هو الواقع في المسيح. بالتأكيد يتعدى الأمر مجرد إلقاء نظرة لنرى كيف تعمل الأشياء في المسيح، بالرغم من أن هذا الجانب المعرفي قطعًا موجود؛ لكن الأهم هو أن الأمر يتعلّق باتحادنا بالمسيح بالإيمان به. يعني اتحادنا بالمسيح أن ما ينتمي إليه بصفته الشريك البشري الحقيقي للآب في العهد يُنسب إلينا بصفتنا وارثين معه.

تُترجَم هذه النظرة إلى الواقع — الله زائد شعب الله زائد النظام المخلوق — إلى عقيدة المسيح. إن أردنا أن نرى الله، فهو مُعلَن بأشد وضوح في يسوع المسيح. وإن أردنا أن نرى قصد الله لبشريتنا، فهو مُعلَن بأشد وضوح في يسوع المسيح. وإن أردنا أن نرى قصد الله للنظام المخلوق، فسنكتشف أنه متصل ببشريتنا، وبالتالي مُعلَن في المسيح. في حين سيكون الإغواء شديدًا بالانطلاق مباشرة في الوعظ من، مثلًا، الإسرائيلي التقي إلى المستمع المعاصر، إلا أن هذه المنهجيّة ستنتج لا محالة تشوهات في كيفيّة فهمنا للنص. لا تطبيق مباشر دون توسُّط المسيح. هذا هو المبدأ اللاهوتي الذي أردت التشديد عليه في هذه الدراسة. في حين أن المنهجيّة المباشرة، دون شك، ستنتج أفكارًا لطيفة، بل وأفكارًا بنّاءة إلى حد ما، لكننا ببساطة لا نستطيع تحمّل تبعات تجاهلنا لكلمات يسوع بأن الكتب المقدسة تشهد له. أقولها ثانية، إن كان الحال هكذا، فإن الكتب المقدسة إذن لا تشهد لنا إلا بقدر وجودنا فيه. يعني هذا بالتأكيد أن الكتب المقدسة أيضًا تبيِّن جيدًا ما يعنيه أن نكون خارج المسيح. ومع ذلك، حتى ذلك الجانب السلبي لا يمكن فهمه إلا في ضوء حل الله للمشكلة. وكما يؤكد كورنيليوس فان تيل (Cornelius Van Til)، بما أن الله خلقنا كائنات عهد تعتمد عليه، فلا يوجد إذن سوى نوعان من البشر، إما حافظو العهد أو منتهكوه.[155] يمكننا إعادة صياغة هذا التقسيم ليكون إما أناس في المسيح أو أناس خارج المسيح؛ ولا توجد فئة ثالثة.

في المخطط الثامن التالي، نرى طريقتين لربط الكتاب المقدس بمستمعينا. تتجاهل الطريقة الأولى تطبيقات هيكل تاريخ الخلاص للإعلان الكتابي على عقيدة المسيح. تعد هذه الطريقة في الأساس إنكارًا للدور الفريد الذي يقوم به المسيح بصفته الوسيط الواحد بين الله والناس، إذ أنها تتجاهل حقيقة أن المسيح هو مفسر الكتاب المقدس، وفي حقيقة الأمر، هو المفسر لكل الواقع. فإن كان هو كلمة الله الحية، وهو

[155] For example, Cornelius Van Til, *The Reformed Pastor and Modern Thought* (N.p.: Presbyterian and Reformed, 1974).

الحق، وهو من له خُلق كل شيء، فلا يمكن فهم أيّة حقيقة في هذا الكون فهمًا صحيحًا من جهة دلالتها التامة بمعزل عنه. ينبغي أن يشمل هذا فهمنا للكتاب المقدس. تتحرك المنهجيّة الصحيحة عبر البِنى الكتابيّة التي حتمًا تقودنا إلى المسيح قبل أن تقودنا إلى المستمع.



المخطط الثامن: تتجنب المنهجيّة غير الصحيحة (A)، المختصة بالتحرك من النص (T) إلى المستمع (H) مباشرة أو بديهيًا، هيكل الإعلان. أما الطريقة الصالحة والشرعيّة فهي تتبُّع المسار الكتابي (B) من النص إلى المسيح، ثم ربط هذا بالمسار الكتابي (C) من المسيح وإلى المستمع.

يلزمنا هنا أن ننوّه إلى عدم وجود أي تناقض بين نصوص العهد الجديد حيث يُطبَّق العهد القديم على المستمع مباشرة وبين هذا المبدأ. فبمجرد ترسيخ المبدأ في النص الأكبر، لا يلزم بالضرورة الإشارة إلى علاقة كل نص بالمسيح في كل موقف. ومن هذا المنطلق، يعرض بولس الإنجيل في بداية رسالته، ثم يتابع على هذا الأساس حديثه لحث قارئيه على السلوك المسيحي دون أن يطأ بالضرورة أرضًا قديمة في كل موقف.

التحريضات بدون الإنجيل ناموسيّة

ينطوي الوعظ بالأسلوب الصحيح على قدر من التحريض والحث كجزء من تطبيق الكتاب المقدس على حياة المستمعين. للتحريض أهمية، إن لم يكن لأي سبب آخر، فبسبب احتواء الكتاب المقدس على قدر كبير منه. بالطبع على الوعّاظ أن يطوّروا من أساليبهم الخاصة في التحريض كما يرونها ملائمة للظرف ولرعيتهم الخاصة. اعتاد زميل سابق لي أن يعرب عن قناعته بأن أعضاء الكنائس عادة ما يكون لديهم على ما يبدو توجّه يكاد يكون ماسوشيًا من نحو الوعظ. فإن أخبرهم الواعظ كم هم حفنة ميؤوس منها من البشر، وبما يلزمهم فعله حيال هذا، أو إن نصَّ لهم الناموس المتعلّق بكيف كان يلزمهم أن يحسِّنوا

من حياتهم الروحيّة ومن أدائهم الروحي، فسيطبع عليهم هذا شعورًا حقيقيًّا بالرضا. ربما يخرجون مضروبين ومكدومين، لكنهم مع هذا بخير! قد يكون في هذا مبالغة إلى حد ما، إلا أنني أشعر بأن الكثير من التعهدات بالقداسة قد تم النطق بها حين كان هذا هو ما حدث بالتحديد.

ولماذا نحب أن نُعامَل بهذه الطريقة؟ ربما لا نستمتع حين نُنتقَد، لكننا نشعر على نحو ما بأننا، حين نُعامل هكذا، ننتفع من جميع النواحي. فإن الأحوال ستتحسن. وربما تتاح لنا الفرصة، إن اتحدنا جميعًا، أن نعيد هذه الكنيسة إلى مسارها الصحيح ثانية. كما أنني قد صرت الآن أعلم تمامًا ما ينبغي عليَّ فعله كي أحيا الحياة الروحية المنتصرة؛ وغير ذلك من أسباب. كما أفترض أننا نحب هذا النوع من المعاملة لأننا في أعماقنا وفي طبيعتنا ناموسيّون. فإننا نحب أن نتمكّن من قول إننا استوفينا جميع الشروط، سواء كانت الانتظار، أو المثابرة، أو التسليم الكامل، أو التخلّص من كل خطية معلومة، كيما يباركنا الله بحق. فإن الإغواء المستمر الذي نتعرض له هو رغبتنا في قياس نبضنا الروحي، وفي استخدام جهاز القياس التقديسي. ليس هذا بالضرورة مساويًا للممارسة الجديرة بالثناء لفحص النفس. فإن فحص النفس هو وسيلة لكشف المشكلة الخاضعة للفحص والتعامل معها، وهو وسيلة للرجوع إلى مصدر خلاصنا لأنه يذكِّرنا بحاجتنا المستمرة إلى النعمة.

يمكن للواعظ أن يساهم في هذا الميل الناموسي الكامن في لُب الخطية التي فينا جميعًا. كل ما علينا فعله كوعّاظ هو التركيز على إنسانيتنا: طاعتنا، وأمانتنا، وتسليمنا لله، وما إلى ذلك. صحيح أن هذه جميعها حقائق كتابيّة مقبولة وصحيحة، لكننا إن انتزعناها خارج المنظور، وتجاهلنا علاقتها بإنجيل النعمة، فإنها حينئذ ستَستبدل النعمة بالناموس. إن أخبرنا الناس باستمرار بما ينبغي عليهم فعله كي يعيدوا ترتيب حياتهم، فإننا حينئذ نضع حملًا ناموسيًّا ضخمًا فوق أكتافهم. بالطبع ينبغي أن نطيع الله، بالطبع ينبغي أن نحبه من كل قلوبنا، وأفكارنا، ونفوسنا، وقوتنا، فإن هذا ما يوصينا به الكتاب المقدس. لكن إن قُمنا يومًا بترك انطباع بأننا نستطيع فعل هذا من تلقاء ذواتنا، فإننا لسنا نخرج الإنجيل من المشهد فحسب، بل نفترض أيضًا أن الناموس في الحقيقة أضعف كثيرًا في مَطالبه مما هو حقًا. تحط الناموسيّة من قدر الناموس باختزال مقاييسه لتصل إلى مستوى كفاءتنا. يوجد قول مأثور مُضلِّل على نحو ميؤوس منه، نسمعه من آن لآخر، ونسمعه من أناس كان ينبغي أن يكونوا أحكم من هذا، وهو أن الله لا يطالبنا بشيء لا يمكننا التكفُّل به. يوحي هذا القول إما بأن الله يطالب بما هو أقل من مستوى الكمال، أو بأن الكمال نفسه أقل من مستوى الكمال بما أننا نستطيع بلوغه. في حقيقة الأمر، لم يُصَغ ناموس الله وفقًا للقدرة البشريّة الخاطئة على حفظه، بل ليكون تعبيرًا عن طبيعة الله الكاملة.

وبكلمات عمليّة، إن قدَّمنا نحن الوعّاظ عظاتٍ عن علامات المؤمن الروحي، أو الكنيسة الناضجة، أو الأب التقي، أو الابن الطائع، أو الراعي المهتم، أو الشيخ المسئول، أو قائد الكنيسة الحكيم، على نحو يوحي بأن مطابقة المعايير هي فقط مسألة فهم وطاعة، فإننا بهذا ناموسيّون، ونخاطر بهدم الشيء ذاته

الذي نرغب في بنائه. ربما ننجح في تحقيق الشكل الخارجي لمشاكلة النمط الكتابي، لكننا نفعل هذا على حساب إنجيل النعمة الذي وحده يستطيع بالحقيقة أن يُثمر هذه الأهداف المرجوة. فإن تحدّثنا في عظاتنا عمّا ينبغي علينا أن نفعله أو نكونه، دون ربط هذا بشرح تفسيري واضح لما فعله الله حيال إخفاقنا في أن نعمل أو أن نكون كما يريد بالكامل هو بمثابة رفض لنعمة الله، وجعل مستمعينا يشتهون أن يساعدوا أنفسهم ويُحَسّنوا منها على نحو أثيم، إن أردنا أن نسمي الأشياء بأسمائها الصحيحة.

ما هو الوعظ التفسيري؟

تُمَكِّننا نظرة عابرة إلى الكتابات المتاحة لدينا من التأكد من كون مصطلح "الوعظ التفسيري" مطاطيًّا إلى حد ما. يعتقد غالبيتنا ممن يتطلعون إلى استخدام المنهجيّة أن المصطلح مرادفٌ للوعظ الكتابي الحقيقي، ومع ذلك ليس وضع تعريف فعّال له بهذه السهولة. يؤكد هارولد بريسون (Harold Bryson)[156] على أن استخدام كلمة "تفسيري" هو استخدام متنوّع إلى حد ما، يُقصد به معانٍ مختلفة. أشار منشور عن الوعظ لكاتب مجهول الهويّة ينتمي إلى القرن الثالث عشر إلى ثلاثة أنواع رئيسيّة من الوعظ، وقد استُخدم هذا التقسيم في الدراسات الحديثة لهذا الموضوع.[157] وهكذا، كما قيل، تستخدم العظة الموضوعيّة سلسلة من النصوص الكتابيّة لتأييد موضوع ما. أما العظة النصيّة فهي تستخدم آية واحدة أو نصًا قصيرًا كنقطة انطلاق إلى موضوع قد أو قد لا يكون هو بؤرة تركيز ذلك النص. "لكن في المقابل، يسلّط الوعظ التفسيري الضوء في الأساس على النص (أو النصوص) محل الدراسة بالإضافة إلى قرينته (أو قرائنها)".[158] في حين يقر هادون روبينسون (Haddon Robinson) بمخاطر محاولة تعريف مفهوم ديناميكي كهذا على أنه وعظ تفسيري، لكنه مع هذا يضع التعريف التالي:

> إن الوعظ التفسيري هو تقديم مفهوم كتابي، مشتق من، ويُنقَل بواسطة، دراسة تاريخيّة، ولغويّة، وأدبيّة لنص ما في قرينته، يطبّقه الروح القدس أولًا على شخصيّة الواعظ واختباره، ثم من خلاله على مستمعيه.[159]

توجد بعض المشكلات التي تبرز من هذا التعريف في صورته الحالية، لكن هذا لا يُظهر سوى الصعوبة التي تواجهنا عند محاولة اختزال شيء ما إلى مبدأ عام مقتضب. ربما نستطيع، دون تفصيل مُبالَغ فيه في معنى التعريف، أن نفترض أن الوعظ التفسيري هو في الأساس ممارسة شرح معنى نص ما من الكتاب المقدس. ويميل ضم دور الروح القدس إلى التعريف، كما فعل روبينسون، إلى ربط التعريف

---

[156] Harold T. Bryson, *Expository Preaching* (Nashville: Broadman, 1955), pp. 12–13.

[157] Bryson, *Expository Preaching*, p. 12.

[158] Richard L. Mayhue, "Rediscovering Expository Preaching," in *Rediscovering Expository Preaching*, ed. John MacArthur Jr. (Dallas: Word, 1992), p. 9.

[159] Haddon W. Robinson, *Expository Preaching* (Leicester: IVP, 1986), p. 20.

من الملفت للنظر قيام الطبعة البريطانيّة لهذا الكتاب بتغيير العنوان الأمريكي التالي للكتاب:

Biblical Preaching (Grand Rapids: Baker, 1980). وبالتالي لا بد من افتراض أن اللفظين يُفهمان على أنهما مترادفان.

بالنتائج، بقدر أهمية النتائج.[160] واعتقادي هو أنه ينبغي تعريف العظة التفسيريّة من حيث منهجيّة الواعظ وتوجُّهه بغض النظر عن نتائجها. فإن أي إعلان للكلمة يتطلّب الروح القدس كي يجعلها فعالة، وهذا ليس شيئًا خاصًا بالوعظ التفسيري وحده، إلا لو أكّدنا على أن كل وعظ كتابي هو وعظ تفسيري.[161] يطرح سيدني جريدانوس (Sidney Greidanus) التعريف التالي:

> إن الوعظ التفسيري هو "وعظ مركزه الكتاب المقدس"، أي أنه تناوُل للنص "بحيث يتضح جليًّا معناه الفعلي والجوهري كما كان في ذهن كاتب النص نفسه، وكما هو في ضوء السياق الكامل للكتاب المقدس، وبحيث يتم تطبيقه على الاحتياجات الحالية للمستمعين".[162]

يتفق كل من روبينسون وجريدانوس معًا على أن الوعظ التفسيري يتعلّق بشرح وعرض معنى النص الكتابي كما هو في سياقه الخاص، وفي السياق الأكبر لوحدة الكتاب المقدس. توجد ضرورة للسياق الأكبر في مسألة التطبيق. بل وحتى أولئك الذين يسلكون منهجيّة التطبيق المباشر غير الصالحة (انظر المخطط الثامن بأعلاه) يمكنهم فعل هذا فقط لأنهم، دون تعمُّد، قد سلَّموا بوجود البِنى التي تستلزم المنهجيّة المقبولة والصالحة؛ أي أنهم سلّموا بوجود رابطة حيويّة بين النص والمؤمن هي أكبر من مجرد رابطة توضيحيّة.

خلاصة الأمر هو أن هذا النوع من الوعظ التفسيري يتعلّق بالتجاوب مع الكتاب المقدس كما هو بالفعل (انظر الفصل الثاني). فإن الوعظ النصي والموضوعي، إن جاز لنا أن نستخدم المصطلحات المُقترَحة، هما منهجيّتان غير مقبولتين إن كانتا تسيئان التعامل مع طبيعة الكتاب المقدس. فإن كان النص، على سبيل المثال، مجرد نقطة انطلاق للشروع في حديث ذات علاقات من أضعف ما يمكن بما يدور حوله النص، فإن هذا حتمًا سوء معاملة. ولكن، من الممكن، ومن الجائز، وفي بعض الأحيان من المرغوب فيه بشدة، أن نعظ من آية واحدة، أو حتى أن نسلّط الضوء على كلمة واحدة. وسوف أضع قيدًا على هذا بأن أقول إنه يلزم تناول الآية أو الكلمة بحسب معناها في سياقها. فإن دراسة لكلمة واحدة تجري تحت ستار الفكرة المغلوطة بأن المعنى متأصل في الكلمة نفسها هي دراسة محكوم عليها بالتضليل. بل في المقابل يُشتق معنى الكلمة من الاستخدام الخاص لها في سياقها، وتحتاج هذه الكلمة إلى ذلك السياق لتحديد معناها. فإن وحدة نقل المعلومات الأساسيّة والمفهومة هي الجملة؛ وإن سلّطنا الضوء على كلمة

---

[160] يُذكرنا هذا بانتقاد جي. آي. باكر الهام لتعريف للكرازة لأنه كان مرتبطًا بالنتائج التي ليست في نطاق تحكّمنا:
James I. Packer, *Evangelism and the Sovereignty of God* (London, Downers Grove: IVP, 1961, 1991), pp. 37–41.

[161] يتبنّى كل من دونالد ميلر (Donald Miller)، وجيمس دين (James Daane) هذا الرأي الذي مفاده أن كل وعظ حقيقي هو وعظ تفسيري.
Donald Miller, *The Way to Biblical Preaching* (Nashville: Abingdon, 1957).
James Daane, *Preaching with Confidence* (Grand Rapids: Eerdmans, 1980).
تم الاستشهاد بكلا الكتابين في هذا الصدد في الكتاب التالي:
Sydney Greidanus, *The Modern Preacher and the Ancient* Text (Grand Rapids: Eerdmans, 1988), p. 11.

[162] Greidanus, The Modern Preacher, p. 11, quoting from Merill Unger, *Principles of Expository Preaching* (Grand Rapids: Zondervan, 1955), p. 33.

واحدة، أو عبارة واحدة، فلابد أن توجد في سياق وحدة لها معنى. وهكذا، كلّما كانت الوحدة النصيّة أصغر، وجب على كفاءتنا فيما يخص معناها في سياقها أن تكون أقوى وأشد.

فإن جوهر أيّة منهجيّة للوعظ تسعى إلى أن تكون كتابيّة بحق هو عزم الواعظ على الخضوع تحت سلطان كلمة الله. ويتحتّم علينا كي نفعل هذا أن نضع خطة عمل رئيسيّة واحدة: أن نسمح للكتاب المقدس بأن يُملي علينا طبيعة رسالتنا، وشكلها، ومحتواها. لا يتجاهل هذا الحقيقة، التي سنتناولها لاحقًا، بأن أهدافًا وظروفًا مختلفة قد تُملي علينا الاستراتيجيّة التي نتَّبعها، لكن لا توجد استراتيجيّة للوعظ تستطيع أن تتحمّل تبعات تجاهلها للكيفيّة التي تَكلَّم بها الله، ولمحتوى الكتاب المقدس، وللأشكال التي اتخذتها الرسالة الكتابيّة تحت وحي الروح القدس. وبالتالي، فإن السبيل إلى الوعظ التفسيري هو السبيل إلى اللاهوت الكتابي الذي يُتَّبع، مع وضع الأسلوب الأدبي، والسياق التاريخي للمحتوى اللاهوتي في الاعتبار.

اقترح بعض العلماء والدارسين استبعاد لفظ "تفسيري" لصالح لفظ الوعظ "الكتابي". فإننا إن قبلنا المعنى الأساسي المتّصل بأصل الكلمة، وهو أن كلمة تفسيري تعني عرض شرح تفسيري لمعنى النص، فإننا ينبغي إذن أن نُدفَع كي نسأل كيف يُفسَّر معنى النص ويُشرَح على هذا النحو. وهنا يصير تصميمنا لأسلوب العظة مسألة أكاديميّة للغاية. سيتفق الغالبيّة، مع أن بعض الوعّاظ يبدو أنهم يتعلّمون هذا ببطء، على أن عظة تفسيريّة لا تقتصر على ممارسة لعمليّة استخراج المعنى والتفسير. بل إن طبيعة العظة هي تطبيق كلمة الله على إرادة المستمعين، واضعين نصب أعيننا دفعهم إلى الرغبة في مشاكلة تلك الكلمة. تعد عملية التفسير جانبًا هامًا من الإعداد لأيّة عظة، لكن التفسير ليس هو العظة. يسعى التفسير إلى فهم ما يعنيه النص في سياقه المباشر. لكن لا بد للعظة أن تنتقل من معنى النص إلى التطبيق الشرعي لذلك المعنى على ظروفنا المعاصرة في ضوء رسالة الإنجيل. يتضمن هذا استخدام مبادئ التفسير، وفي لُب هذه المبادئ يكمن اللاهوت الكتابي. وأفترض هنا أنه بمجرد الانتهاء من الشئون التفسيريّة الرئيسيّة للقواعد اللغويّة والشكل الأدبي، تصير العملية التفسيريّة التي يُطالب بها الفهم الإنجيلي للكتاب المقدس هي ربط المعنى اللاهوتي للنص برسالة الإنجيل. وهذا هو السؤال المُفتاحي للتفسير: "كيف يشهد هذا النص للمسيح؟" يلزم على الواعظ الإنجيلي أن يقاوم ما يجده في العصر الحديث من سيطرة الاهتمامات الأدبيّة واللغويّة البحتة على مبادئ التفسير بشكل يتجاهل الغرض النهائي لكلمة الله، وهو إعلان المسيح لعالم هالك.

استراتيجيّات أُطُر التعليم المختلفة

توجد أطر مختلفة يُقدَّم بداخلها شرح تفسيري للكتاب المقدس. لا تتضمّن جميع هذه الأطر الوعظ الأكاديمي الرسمي، لكن يثير هذا في حد ذاته مرة أخرى السؤال المختص بجوهر الوعظ. ولكن، دعونا نتبنّى نظرة عمليّة تجاه بعض الأوضاع التفسيريّة (أي التي تشرح وتفسر معنى النص الكتابي) النموذجيّة، والتي تختلف أكاديميًّا عن بعضها البعض تمامًا. الوضع الأول هو عظة صباح الأحد التي تُقدَّم في إطار

خدمة العبادة في الكنيسة، والتي، بحسب الأعراف الطائفيّة أو المحليّة، قد تكون رسميّة بدرجة أقل أو أكبر. الوضع الثاني هو دراسة متواصلة لسفر كتابي تضطلع بها مجموعة منزليّة صغيرة تنتمي إلى الكنيسة المحليّة. هذا الإطار غير رسمي، وقيادته بسيطة، ويشترك أعضاء المجموعة معًا في قيادتها. أما الوضع الثالث فهو عائلي يتضمن أبًا أو أبوين، وبعض الأبناء الأكبر عمرًا، لنقل ما بين سن الثانية عشر والسادسة عشر، القادرين على قراءة الكتاب المقدس جيدًا ومناقشته. ونعود الآن إلى سؤالنا الأصلي: "هل يمكنني أن أقدم هذه العظة، وأقود هذه الدراسة، وأناقش معنى القراءة اليوميّة للكتاب المقدس، دون الإشارة إلى يسوع؟"

والجواب البسيط، المُؤسَّس على المبادئ التي طرحناها حتى الآن، هو "لا!" مدوية. لا يُخرِج أي نص من الكتاب المقدس معناه الحقيقي دون الإشارة إلى يسوع المسيح في إنجيله. هذا أمر جوهري للغاية حتى أنني أتساءل أحيانًا لماذا نحتاج من الأصل إلى طرح هذا السؤال. ومع ذلك، يمكن للاستراتيجيّة التي نستخدمها أن تختلف من وضع إلى آخر. وينصب اهتمامي هنا على التفكير في كيف يمكن أن نكون مرنين من جهة استراتيجيّة عظة صباح الأحد. وقد قمتُ بانتقاد الاتجاه الذي يرى الحاجة إلى اكتشاف كنز تأملي طوال الوقت. فإن اللهث وراء الفكرة السعيدة، والكلمة المباشرة من الرب لهذا اليوم، والتفكير في أن كل غزو سريع للنص لا بد أن يكون مثمرًا يمكن أن يؤدي بسهولة إلى تشويه لمعنى النص، وإحلال الفكر المتوقّف على الرغبات والمشاعر أو الأفكار الرومانسيّة محل الواقع الحقيقي.

لنتناول أولًا المجموعة العائليّة المنزليّة. فإن الأعضاء في هذه الحالة ثابتون ومستقرّون، ولا يُسمَح سوى بتغيب موسمي لواحد أو آخر من أفراد العائلة، أو بمقاطعات موسميّة للروتين العائلي. يمكن الحفاظ على استمراريّة المجموعة حين يتواجد جميع الأعضاء، وحين يفهم الجميع ما يُقدَّم من دروس. نستطيع هنا تخيّل وحدة تعليميّة تمتد لعدة أيام، كل يوم يبني فوق الأيام السابقة له، ويُراجع ما قُدِّم فيها إلى أن تكتمل الصورة. على سبيل المثال، ربما تتطلّب قصة الخروج من أرض مصر القراءة التدرجيّة لسفر الخروج من الأصحاح الأول وحتى الأصحاح الخامس عشر لمدة أسبوعين أو ثلاثة أسابيع، بل وربما أكثر. قد تتخلل هذه القراءة بعض الوقفات لالتقاط بعض المعلومات عن الخلفية التاريخيّة، أو لربط هذه الأحداث بقصة نسل آدم، وكيف وجد شعب إسرائيل نفسه في أرض مصر. من شأن إيجاز الوعود الإبراهيميّة أو أحداث قصة يوسف أن يكون تدريبًا نافعًا. وفي النهاية، يُقرأ الحدث ككل. والآن، من المرجح في عائلة مسيحيّة من هذا النوع وهذا التوزيع العمري أن يثير أحدهم في غضون ذلك السؤال المختص بعلاقة هذه الأحداث بالإنجيل. ولكن، وإن افترضنا عدم بروز السؤال في أثناء الدراسة، يمكن طرح السؤال بأسلوب رسمي بدرجة أكبر في النهاية. فإن حدث الخروج، قطعًا من خلال فهم إنجيلي للأسفار المقدسة، يعد شهادة لطبيعة الإنجيل. ربما توجد العديد من التفاصيل الأخرى التي يمكن استيعابها طوال مسيرة الدراسة: سمات الشخصيات الرئيسيّة، وشيء ما عن أهمية الآيات والعجائب، وصفات الله، وغير ذلك. ومع ذلك، تخدم

هذه جميعها المعنى الرئيسي للنص في سياق تاريخ الخلاص، أي تخدم الإنجيل. وفي حالة الفهم الصحيح لها، تزيد من تقديرنا لما يعنيه أن نعلَم أن المسيح فصحنا قد ذُبح لأجلنا.

نستطيع أن نقول شيئًا مماثلًا بشأن استراتيجيّة المجموعة الصغيرة. على الأرجح، تتكون هذه المجموعة بالكامل من بالغين أو من مجموعة من الشباب الراشد. حتمًا ستكون استمراريّة المجموعة عرضة لخطر أكبر من الخطر الذي يحيط بمجموعة العائلة، لكن تظل الاستمراريّة موجودة. وبالتالي، سيتولّد شعور أكثر استرخاءً حيال اكتمال جلسة واحدة. وإن كان الوقت مُقصّرًا، يوجد دائمًا أسبوع تالي لاستكمال الحديث. توجد بعض المجموعات حيث الأعضاء أكثر نضجًا أو حيث يظهر كونهم مؤمنين على نحو أفضل. في هذه الحالة، أيضًا من المُستبعَد أن يسمح الأعضاء باستمرار الدراسات لمدة طويلة دون أن يثير أحدهم سؤال التطبيق المسيحي. وهكذا، سواء في إطار العائلة، أو في المجموعة الصغيرة، أو في أي إطار آخر لدراسة غير مُرتَّبة إلى حد ما للكتاب المقدس، حيث التوقّعات بشأن حضور ثابت ومستمر كبيرة، يمكن أن يُجرى تعديل على إجابة هذا السؤال. ربما تُعقَد بالفعل محاضرات أو جلسات لدراسة نص ما من العهد القديم حيث لا ترد أيّة إشارة إلى يسوع، لكن في النهاية ستكون هذه الدراسة معيبة بشكل كبير إن نوقش النص فحسب لينتج عنه بعض الملاحظات الأخلاقيّة العامة بشأن السلوك المسيحي.

لنأتِ الآن إلى العظة. يوجد هنا اعتباران على الأقل يقوداننى إلى افتراض أن كل عظة، كي تكون كتابيّة، ينبغي أن تتضمن إشارة إلى يسوع. الاعتبار الأول هو اعتبار عملي: فإن العظات التي تقدَّم في الكنيسة تقدَّم لا محالة إلى رعية شديدة التنوع؛ لدينا أولئك المنتظمون الأمناء الذين يمكن الاعتماد على تواجدهم هناك كل يوم أحد عدا حين يمرضون أو يسافرون في عطلات. لدينا أيضًا من يعتبرون أن الحضور "المنتظم" يعني التواجد مرة واحدة شهريًّا. كما لدينا من يعد ارتباطهم بحضور الكنيسة مرتخيًا إلى حد ما، إذ يذهبون حين يكون المناخ مواتيًا، أو إن شعروا برغبة في ذلك. ثم لدينا أخيرًا من ليس لديهم أي ارتباط فعلي بأيّة كنيسة أو أيّة جماعة محدّدة، وقد أحضرهم أصدقاؤهم في مغامرة لمرة واحدة، أو من فقط مرّوا بالمكان بمحض الصدفة. وكما يصيغ الأمر زميل لي، ينبغي أن تتاح الفرصة لأولئك الذين يصادف وجودهم في الكنيسة لمرة واحدة أن يسمعوا على الأقل ما نتحدّث عنه بالفعل. وهكذا، لنفترض أننا كنا نقدم في الكنيسة سلسلة عظات عبر رسالة من الرسائل، ووصلنا في ذلك الأحد إلى التحريضات الأخلاقيّة. فإننا إن قدّمنا شرحًا لهذه التحريضات بفرح، متجاهلين السياق الأكبر لرسالة الإنجيل، فإننا بهذا نؤكد على أسوأ المفاهيم المغلوطة عن المسيحيّة على الإطلاق لدى الزائرين؛ الآن صاروا يعلمون أن كونك مسيحيًّا يتعلّق فعليًّا بمحاولة أن تحيا حياة صالحة. هذا الاعتبار وحده كافٍ، في رأيي، كي يجعلنا نفكر مليًّا في مركزيّة المسيح في عظاتنا.

الاعتبار الثاني هو الاعتبار الأكاديمي بشأن الطبيعة الفعليّة للوعظ. وقد عبَّرت عن رأيي بشأن هذا الموضوع في الفصل الرابع. كل ما يلزمنا أن نقوله هو أنه لا يمكن تعريف طبيعة الوعظ، كما

أوضحناها بحسب أسسها الكتابيّة، تعريفًا صحيحًا إلا من خلال عرض طريق الخلاص. كما رأينا أنه ينبغي لحدث الإنجيل الذي يشكّل أساس خلاصنا أن يُوصَف ويُعرَّف بعناية من حيث حياة يسوع المسيح، وموته، وقيامته. لكنَّ الخلاص الذي تحقّقه هذه الأحداث هو العمليّة الكاملة التي بمقتضاها يُصالَح خطاة واقعون تحت دينونة الله وغضبه، ويُرَدّون، ويتبرّرون، ويتقدّسون، وفي النهاية يتمجدّون. لابد من رؤية الخلاص على أنه العمليّة الكاملة التي تصل إلى أوجّها في اكتمال الملكوت. ومن الحيوي أن نوضّح أن جميع ثمار الإنجيل هذه ليست سوى ثمار الإنجيل، لا ثمار الجهد الذاتي أو العزم الأخلاقي، أو أي شيء آخر.

وبالتالي، فإن أيّة عظة تهدف إلى تطبيق النص الكتابي على المستمعين، دون التوضيح جليًّا أنه في المسيح وبواسطة المسيح وحده يتحقّق التطبيق، ليست عظة مسيحيّة. فهي في أحسن الأحوال ممارسة لفكر منقاد بالرغبات وفكر ناموسي فريسي؛ وفي أسوأ أحوالها عظة شيطانيّة في ناموسيّتها المنكِرة للمسيح.

أنواع تقديم العظة

ينبغي أن يكون قد اتضح للقارئ الآن تفضيلي لمفهوم أن الوعظ التفسيري يعني الوعظ الكتابي، وأن الوعظ الكتابي يتضمّن ما يتجاوز مجرد تفسير لنص كتابي. بل وحتى حين تكون العظة متقَنة للغاية بحيث لا يظهر أساسها التفسيري، لكنها مع ذلك تمدّ بأساس متين للشرح الدقيق للنص، يظل غرض العظة هو تطبيق حق كلمة الله على المستمع. لكن لا يمكن عمل هذا التطبيق سوى من منطلق رسالة الإنجيل. وبالتالي، لا يُشكّل نص كتابي مشروح ثم مُطبَّق على المستمع عظة كتابيّة إن أُجرِيَ التطبيق دون الإشارة إلى شخص المسيح وعمله. فينبغي على الواعظ، نظير بولس، ألا يعزم أن يعرف شيئًا بين رعيته إلا يسوع المسيح وإيّاه مصلوبًا.

وفي ضوء ما كنت أتحدّث عنه بشأن الوعظ الكتابي، أقترح أن أنواعًا مختلفة من طرق تقديم العظة تكافئ بؤر تركيز مختلفة، ومنهجيّات مختلفة في تناول النص الكتابي. يمكن لغرض العظات أن يختلف وفقًا لاحتياجات الرعيّة، لكن يلزمنا الآن قطعًا أن نقيِّم أحد عادات تقديم العظات، وهي الممارسة الموجودة في بعض الكنائس المتعلّقة بتقديم عظة "تعليميّة" في خدمة الصباح، وعظة "بالإنجيل" في خدمة المساء. هذه التفرقة محفوفة بالمخاطر، إذ أنها تفترض أن الإنجيل هو فقط ما يجعلنا نبدأ في حياتنا كمؤمنين، وهو مقتصر على الوعظ الكرازي، بينما يعتبر الإنجيل غير ضروري لتعليم المؤمنين. هذا ليس صحيحًا بكل تأكيد. وبالتالي، ينبغي التفرقة من حيث الغرض: تغيير غير المؤمنين من ناحية، وبنيان المؤمنين من ناحية أخرى. كلا هاتين الفئتين في حاجة إلى الإنجيل، لكن بؤرة التركيز مختلفة.

وبالتالي، يستطيع الوعظ التفسيري الذي يحميه اللاهوت الكتابي من سوء الاستخدام الالتفاف في اتجاهات عديدة. ربما يتوجّب على العظة الموضوعيّة التي تخاطب قضايانا الأخلاقيّة أو الاجتماعيّة

الحالية أن تجوب إلى ما هو أبعد من حدود نص واحد، إلا أن تطبيق اللاهوت الكتابي سيمنع استخدام هذه النصوص جزافًا كنصوص زائفة لإثبات وجهات نظر معينة. ربما تسلّط العظات الموضوعيّة الضوء أيضًا على قضية عقائديّة معينة، لكن على كل عظة أن تكون عقائديّة أي أن تشرح الحقائق الكتابيّة للنص. وليس ربط هذه الحقائق باللاهوت النظامي سوى جانبًا واحدًا في بنيان رعية ما. وأشعر أنه لا توجد قواعد شاقة أو سريعة في هذا الشأن سوى أن نسمح للنص الكتابي نفسه بأن يحكم كيفيّة تقديمنا لمحتواه.

السماح للعهد القديم بالتكلّم

إن آجلًا أو عاجلًا سيُثار سؤالًا بشأن قدرة العهد القديم في ذاته ومن ذاته على مخاطبة المؤمن دون تفسير يتعلّق بعقيدة المسيح. أما السؤال المتصل بهذا فهو إلى أي حد ينبغي أن نسمح لنص العهد القديم بعرض معناه السياقي في خلفيته قبل التطلّع إلى تتميمه في شخص وعمل المسيح. هذان السؤالان متصلان ببعضهما البعض لكنهما ليسا واحدًا. يدور السؤال الثاني، ظاهريًّا، حول تفسير النص في سياقه. ولا شك أننا لا بد أن نفحص بكل ما أوتينا من قوة ما كان الكاتب يرغب في قوله لمعاصريه. هذا شيء أساسي لأجل فهم سليم للكتاب المقدس: علينا أن نفهم ما قيل، أي معنى النص، قبل أن نتابع لمعرفة معناه بالنسبة للمؤمن المعاصر. ثم بمجرد انتهائنا من عمل مسئول من جهة التفسير النصي، يتبقّى أمامنا ما يجب أن نفعله بعد هذا بهذه الرسالة. وهنا يأتي دور السؤال الأول من السؤالين بعاليه.

تم اقتراح أنه لكي نجيب على هذا السؤال بالنفي، ولكي نسعى لتتميم جميع نصوص العهد القديم في المسيح هو بمثابة إلقاء أنفسنا في فخ الوعظ بالرسالة نفسها من جميع النصوص: "لديهم عشرات الآلاف من النصوص، ولكن عظاتهم واحدة!" يمكن لهذا التهكّم أن يعكس خبرة سيئة وقعت على يد واعظ كسول لم يتكبد العناء لاستكشاف الإعلان المتعدّد الأوجه في الكتاب المقدس. أو ربما يعكس أيضًا فكرة ضيقة الأفق للغاية بشأن من وما هو يسوع. يسهُل علينا أن نتحدّث بلهجة تقية عن يسوع وعن الرب بينما في الآن ذاته لا نملك سوى فكرة ضئيلة عن غنى الإعلان الكتابي عنه. أما فكرة أن الوعظ بالمسيح في كل عظة يوقعنا في خطر تقديم العظة نفسها فهي فكرة مروعة للغاية حتى أننا نتساءل كيف يمكن لأحد أن يسقط على الإطلاق فريسة لها. وبعيدًا عن أخذ التنوّع الثري للعهد القديم واعتصاره والضغط عليه ليمر عبر قالب ضيق من الحديث التقوي السطحي عن يسوع، ينبغي على الوعظ بالمسيح من كل جزء من الكتاب المقدس أن يعني توسيع هذا التنوّع الكبير إلى أن يصل إلى غنى المسيح المُتمِّم الذي لا يُستقصى. إن لم نتكلّم عن جانب ما من غنى المسيح هذا في كل عظة، فإننا ينبغي ألا نعتلي المنبر.

لكي نتناول الأسئلة التي طرحناها بأعلاه، أود أن أضيف سؤالًا آخر. إن لم نفتّش عن المعنى المختص بشخص وعمل المسيح لنص العهد القديم بناءً على قدرة هذا النص على مخاطبتنا مباشرة في ذاته ومن ذاته، فما هو نوع التطبيق الذي نقترحه؟ إنني أؤكّد على أنه لا يوجد واعظ مسيحي واحد على

الإطلاق يسمح للعهد القديم بالتحدّث فقط في ذاته ومن ذاته. فيبدو أن الواعظ المسيحي الذي يعمل بناء على نظرية التطبيق المباشر لنصوص العهد القديم لا يتصوّر للحظة واحدة عدم وجود أي اختلاف بين مستمعيه والمستمعين أو القارئين الأصليّين. بل حتى على الواعظ اليهودي المعاصر أن يجري بعض التعديلات عند تطبيق نص ما على مستمعيه. يعلم الوعّاظ المسيحيّون أن مستمعيهم ليسوا من بني إسرائيل القدامى، أو من اليهود، أو حتى، في غالبية الأحوال، من اليهود المعاصرين. ومن هنا يأتي الافتراض بأنه حين يتم التحدّث عن الله، فهذا إله يسوع والرسل. وحين يخاطبنا الله كشعبه، فإننا لم نصر فجأة أتباعًا للديانة اليهوديّة، بل نظل مسيحيّين.

هل يمكن لمسيحيٍّ التعامُل مع الله بطريقة أخرى غير الإيمان بيسوع المسيح؟ لقد ذكرنا أن العهد الجديد لم يسمح بافتراض كهذا، إذ أن الله واحد ولا يوجد سوى وسيط واحد بين الله والناس، الإنسان يسوع المسيح. وبالتالي، ما يحدث حقًا حين يطبّق الوعّاظ المسيحيّون العهد القديم على مستمعيهم من المسيحيّين دون الإشارة إلى يسوع هو أنهم يصنعون الرابطة ضمنيًّا وافتراضيًّا. يسلِّم الواعظ بأن من يسمعونه لا يستجيبون مثلهم مثل بني إسرائيل القدامى، بل كمؤمنين معاصرين. وما لم تكن لهؤلاء ديانتان، وفكرتان مختلفتان عن الله، ووسيلتان مختلفتان للتعامل معه — وسيلة يبدونها تجاه نصوص العهد القديم، وأخرى تجاه العهد الجديد — فإنهم إذن لا بد أن يستجيبوا كمسيحيّين. والسؤال هنا هو إن كان تطبيق الواعظ واستجابة المستمعين له مسيحيًّا بحق، وملائمًا للرسالة أم لا. ولماذا نترك الأمر للصدفة؟ هذا عمل غير مسئول رعويًّا، ومهمِل وعظيًّا.

إعداد عظة

يُحكَم إعداد عظة في الأساس بطبيعة المهمة: شرح حق كلمة الله وتفسيره. لا يلقي الواعظ محاضرة عن قضية تحظى باهتمام عام، كما لا ينخرط في ممارسة للمهارات الخطابيّة، أو يرفّه عن مستمعيه، أو ينقل لهم بعض القناعات أو الآراء الدينيّة. بل يمارس الواعظ خدمة مقدّسة وهي خدمة المناداة بكلمة الله. وبما أن المهمة موكلة إليه من قبل الله، وتتضمّن نقل كلمة ذات موثوقيّة وسلطان، فعليه هو أيضًا أن يخضع لحكم هذه الكلمة وسلطانها. ينبغي على العمل الجاد المصحوب بالصلاة أن يميز الواعظ التفسيري الإنجيلي في أثناء إعداده للعظة. حين نفقد الشعور بالخشية والمهابة أمام خطورة المناداة بكلمة الله وأمام طبيعتها المهيبة، فإن الوقت بالتأكيد قد حان كي نقيِّم الوضع ونحاول تداركه. لن يحدث هذا سوى بخضوعنا لسلطان الله في حياتنا. وهكذا، ففي خضم إعدادنا لعظة ما ينبغي أن نصلي كي يعمل روح الله مُعلنًا لنا غنى تلك الكلمة. ومع ذلك، ليست خدمة الروح القدس أمرًا آليًّا وسريًّا، بل يعمل الروح من خلال أذهاننا وجهودنا التي نبذلها لتفسير النص الكتابي بشكل مسئول.

علاوة على الخضوع الشخصي للواعظ لسلطان كلمة الله، تتطلّب طبيعة الكتاب المقدس ثلاثة جوانب على الأقل في أثناء إعداد عظة: التفسير، والشرح، وفن الوعظ. ليست هذه الجوانب متتالية بالمعنى الدقيق لأنها تتفاعل معًا باستمرار. فإن التفسير هو التحليل الأكاديمي للنص، فيه نسعى إلى كشف الغطاء عما كان الكاتب يقوله. وتقودنا هذه العملية في قراءة متمعّنة للنص، واهتمام بخصائصه الأدبيّة بما في ذلك القواعد اللغويّة والقالب الأدبي، وفي اهتمام عام بالقرينة التاريخيّة واللاهوتيّة المباشرة.

لطالما كانت عملية الشرح هي البعد المُهمَل في الكتب التي تتكلّم عن الوعظ، وإن ذُكرت، عادة ما يُقدَّم قدر ضئيل عنها من حيث تقديم مساعدة ملموسة على تفسير نص ما. يهدف التفسير، أو الشرح، إلى كشف الغطاء عن الروابط بين النص القديم والمستمع (أو القارئ) المعاصر للكتاب المقدس، لا أكثر ولا أقل من هذا. وقد سلّطتُ الضوء في هذه الدراسة على أن هذه الروابط ليست بديهيّة أو حدسيّة، كما أنها ليست نقلًا سريًّا مباشرًا يجريه الروح القدس، بل هي مستمدة من طبيعة الكتاب المقدس باعتباره كتابًا عن المسيح. فإن اللاهوت الكتابي هو نظام يسعى إلى فهم هيكل الإعلان الكتابي، الذي يُمَكننا من صنع الروابط الصحيحة بين أي نص والمستمع المعاصر. يبيّن لنا اللاهوت الكتابي أن جوهر علم التفسير يكمن في كون كل جزء من الكتاب المقدس يؤدي بنا إلى المسيح، وبالتالي إلى المؤمن الذي هو في المسيح. ويُعرِّضنا تجاهل اللاهوت الكتابي مع مستمعينا لخطر حيداننا عن الطريق، بحيث يحل تطبيق غير كتابي محل التطبيق الكتابي. وأقر بأن اللاهوت الكتابي هو بمثابة إطلاق العنان للمبدأ البروتستانتي العظيم المنصوص عليه في فكر الإصلاح: الكتاب المقدس يفسر نفسه.

الجانب الثالث من إعداد العظة هو التطبيق الوعظي. يُظهر لنا اللاهوت الكتابي الرابطة اللاهوتيّة بين ما كان يعنيه النص في سياقه وما يعنيه فيما يتعلّق برسالة الإنجيل. ويكمن دور الواعظ الرعوي في صُنع هذه الروابط كي تخاطب الاحتياجات الخاصة لرعيته. بالتأكيد لا يستطيع الواعظ مخاطبة الاحتياج الفردي لكل شخص من رعيته، وإن كانت هذه الاحتياجات معلومة لديه، لكنه يستطيع توجيههم بحيث يتعلّمون عمل هذا التطبيق الخاص بأنفسهم. والأهم من هذا أن المهمة الوعظيّة تتضمّن الدور المميَّز المختص بإعلان كلمة الرب السيد. يلزم نقل الرسالة الكتابيّة باعتبارها كلمة الله التي تخاطبنا جميعًا الآن وفي هذه اللحظة؛ كلمة تحمل سلطانًا فائقًا، يسقطنا تجاهلنا إيّاها في خطر روحي. والشيء الوثيق الصلة بهذا هو أن نذكر فكرة طرحها جي. آي. باكر: أن الواعظ جزء من الرسالة.[163] ففي حين أن الواعظ مُكلَّف بمهمة مخاطبة الآخرين، إلا أن كلمة الله تخاطب الجميع سواسية، كلًا من الواعظ والرعية.

[163] James I. Packer, "The Preacher as Theologian," in *When God's Voice is Heard: Essays on Preaching Presented to Dick Lucas*, ed. C. Green and D. Jackman (Leicester: IVP, 1995), p. 88.

برنامج الواعظ للتعليم المسيحي

من الإهمال الرعوي أن يتصوّر أي واعظ له نظارة على رعية أن العظة يمكن أن تكون يومًا وجبة كافية لحياة صحية ونمو صحي للفرد وللكنيسة ككل. ليس قولنا إننا جميعًا في حاجة إلى المزيد من التعرض للحق الكتابي أكثر مما نحصل عليه من عظات يبلغ عددها من أربعين إلى خمسين عظة سنويًّا بمثابة انتقاصٍ من أهمية العظة وخدمة الوعظ على الإطلاق. لكن ثمة أهمية كبيرة لدراسة الكتاب المقدس دراسة شخصيّة أو في مجموعات صغيرة. ومع ذلك، عادة ما تُترك هذه الدراسات للصدفة، وإن وُجدت بالفعل، لا تحظى عادة بإشراف رعوي. يلزم فحص الاحتياجات الخَدَميّة لرعية الكنيسة، وإعداد خطة للتعليم المسيحي للبالغين. هذا أمر حيوي كوسيلة تكميليّة وتدعيميّة لخدمة الوعظ، وللمساعدة في تطبيقها على حياة الكنيسة.

تنطبق بعض المبادئ الكتابيّة على التدريب والتعليم المسيحي، ولا يمكن تجاهلها. بدءًا ذي بدء، نعلَم أن الخدمة (service) والخدمة الكنسيّة الرسميّة (ministry) شيء واحد. المزيد والمزيد من الكنائس صارت تقر بأن الخدمة الكنسيّة المحترفة، والمدفوعة الأجر، بدوام كامل، بغض النظر عن الكيفيّة التي نفهم بها موضوع الرسامة، تشغل في الأساس منصب القيادة والنظارة. لكن الأمر المعروف هو أن الخدمة هي دور يقوم به كل مؤمن. فقد كانت استعادة التركيز على تقدير المواهب الروحيّة هي ببساطة عودة إلى فهم أن "الخدمة" ليست مقتصرة على ما يقوم به القائد المرسوم، بل أن كل عضو هو خادم لديه إمكانية لأداء دور خدمي مميز. يقوم التعليم والتربية المسيحيّة بتأهيل أعضاء الكنيسة لممارسة هذه الأدوار الخدميّة. يمكن القيام بهذا التعليم عشوائيًّا أو يمكن القيام به مع وضع سبب وجوده نصب أعيننا، ومع الاهتمام بالقيام به على نحو فعّال.

يمكن لمرسوم، أو بيان، لبرنامج تربية مسيحيّة للمؤمنين البالغين في الكنيسة المحليّة أن يشبه شيئًا من هذا القبيل:

نؤمن:

أن كل مؤمن في يسوع المسيح هو جزء من جسد المسيح.

أن الله يدعونا إلى التعبير عن هذه الحقيقة من خلال شركة مع كنيسة محلية.

أن الله يعطي كل مؤمن مواهب روحيّة لمنفعة الجسد.

أن الله يدعو كل مؤمن إلى الخدمة مستخدمًا المواهب والوزنات.

أن المؤمنين في حاجة إلى تأهيل لمثل هذه الخدمة من خلال التعليم والتدريب.

لا يمكننا البدء في التوسّع في هذه المجموعة من المبادئ دون أن نقر أولًا ومرة أخرى بمركزيّة الإنجيل. يلزم أن يكون مركز حياة الكنيسة المحليّة وخدمتها هو الإنجيل بوعي ذاتي منها، إن أرادت أن

تحافظ على أي نوع من الفاعليّة لأجل ملكوت الله. حين نفكّر في استراتيجيّة تربية مسيحيّة، نتعرّف على الأقل على أربعة جوانب رئيسيّة توحي بها رسالة الإنجيل ضمنًا:

1. تعني المصالحة مع الله بواسطة الإنجيل موقفًا وتوجّهًا جديدًا من نحو كلمة الله، وبالتالي من نحو دراسة الكتاب المقدس. لا شيء يمكن أن يحل محل معرفة ما يحويه الكتاب المقدس.
2. من خلال دراستنا للكتاب المقدس نكتسب فهمًا عن الله، وعن الكيفية التي يعمل بها الله في العالم، والتي يتعامل بها معنا ومع العالم. يعني هذا أن الناتج الرئيسي لدراستنا للكتاب المقدس هو تكوين لاهوت، أي رؤية شاملة وتامة أساسها الله وإعلانه عن ذاته.
3. يقتادنا التطبيق العملي للاهوت على وجود المؤمن الفردي وعلى الحياة الجماعيّة في الكنيسة وفي العالم إلى اهتمام بالسلوك المسيحي. يدعونا الإنجيل إلى حياة تسعى دائمًا إلى مشاكلة الحق كما هو في يسوع.
4. تتطلّب بعض أنواع الخدمة المسيحيّة مهارات خدميّة خاصة للغاية. على المؤمنين أفرادًا أن يهتموا بمعرفة ما هي المواهب المعطاة لهم من قبل الله، وأن يتدرّبوا على استخدامها بشكل فعّال.

وهكذا، يُصمَّم أي برنامج تربية مسيحيّة شامل على أساس تركيز على حاجة كل مؤمن إلى أن يقتات ويتغذّى على الجوانب الأربعة التي هي المعرفة الكتابيّة، والعقيدة المسيحيّة أو علم اللاهوت، والقضايا العمليّة للسلوك المسيحي، والمهارات الخاصة لأداء خدمات معينة. يبدو واضحًا أن التفرقة بين هذه الجوانب الأربعة لا توحي بأنها منفصلة تمامًا عن بعضها البعض. بل في حقيقة الأمر تتفاعل هذه الجوانب معًا، وتوجد وسائل أخرى لتحليل تطبيقات الإنجيل، ومع ذلك، إن أردنا أن نقيم برنامجًا مسيحيًّا للتعليم والتدريب الفعّال، يلزمنا أن نكون تحليليّين حتى لا ينتهي هذا البرنامج إلى مجرد برنامج منوعات يشترك فيه الناس في أشياء مختلفة كما يقودهم مزاجهم.

علاوة على ذلك، توجد في أية كنيسة تعمل بشكل سليم الإمكانية للقيام بأربعة أنواع أو مستويات على الأقل من التربية والتعليم المسيحي:

1. المستوى الأساسي أو مستوى المبتدئين. نهتم في هذا المستوى بالوافدين الجدد أو الباحثين في الإيمان المسيحي، وبمن يبحثون عن معنى في المسيحيّة، أو من يتحسّسون طريقهم إلى الانضمام إلى كنيسة للمرة الأولى.
2. المستوى العام. يهتم هذا المستوى بالمؤمنين الراغبين في النمو والتقدم في الفهم الروحي، وفي النضوج كمؤمنين.

3. المستوى التدريبي. هذا المستوى مُصمَّم لمن اتضحت وتحدّدت مواهبهم الروحيّة على الأقل بصورة مؤقّتة، ولمن يستهدفون جوانب محدّدة من الخدمة تتطلّب مهارات محددة.

4. المستوى القيادي. هذا المستوى مُصمَّم لمن، من خلال النضج الروحي واستخدام المواهب، أظهروا إمكانية للإشراف والنظارة في مجال خاص من الخدمة في الكنيسة المحلية.

ربما يتساءل رعاة الكنائس الأصغر حجمًا على نحو جاد إن كان مخطط كهذا قابلًا للتنفيذ في أية كنيسة سوى الكنائس الكبرى التي تملك الكثير من الموارد القياديّة والرعويّة الناضجة والمتأهبة بالفعل. ولكنني أقترح هنا أن المبادئ تظل واحدة بغض النظر عن حجم الكنيسة المحليّة، وأنها تتعلّق بالأولويات الخدمية التي نختارها من بين أخرى. إن أرادت كنيسة صغيرة أن تنمو، توجد بعض المسائل التي يلزم تولي أمرها، ومن أهمها استراتيجيّة للكرازة. فإن كان الراعي المسئول على دراية بالمستويات المختلفة للاحتياج، يمكن تولي أمر هذه الاحتياجات حين تتاح الموارد. لنفترض أن الكرازة معترَف بها باعتبارها تطبيقًا رئيسيًّا لكون الإنجيل إنجيلًا. أي أننا لا نهدف إلى النمو لأجل النمو ذاته؛ بل نريد أن ننمو لأننا نؤمن أن مشيئة الله هي أن تنمو كنيسته. وبالتالي نريد أن نرى الناس يَقبلون الإيمان ويخلصون من أبدية ليس فيها المسيح. فما هو نوع التدريب الذي يحتاجه الناس كي يكونوا كارزين؟ الإجابة هي "لا شيء" و"كل ما يمكن التحصّل عليه". فمن ناحية، يعد التجديد هو كل البداية التي تحتاجها كي تكرز؛ لكن من ناحية أخرى، سيفيدك بالطبع أن تتلقى بعض التدريب الأساسي، إن كان متاحًا. لا ينبغي أن نولِّد انطباعًا بأننا في حاجة إلى درجة علمية في الكرازة قبل أن نتمكن من إخبار أصدقائنا وأقربائنا عن يسوع. ومع ذلك، نريد أن يصل الناس إلى أفضل مستوى من خلال تدريبهم.

لننظر الآن في أمر كنيسة "متوسطة"، أي متوسطة الحجم، تتألف، مثلًا، من مائة وخمسين عضو من البالغين. بالطبع ستتضمن الكنيسة برنامج مدارس أحد للأطفال، وعلى الأرجح مجموعة أو مجموعتين للشباب، وربما أيضًا عدة مجموعات صغيرة من البالغين يجتمعون على فترات منتظمة في بيوتهم. ويبدو أن العرف القديم الخاص بالاجتماع في وسط أيام الأسبوع لدراسة الكتاب المقدس، والذي **يصاحبه** اجتماع صلاة، قد صار شيئًا عفا عليه الزمن. في بداية كل عام، يقوم راعي الكنيسة بمناشدات صادقة لمتطوعين كي يخدموا بمدارس الأحد، ويقوموا بالأعمال الروتينية الأخرى. وفي الوقت ذاته، تتكوّن مجموعات البيوت وتعمل على أساس ظرفي، وعلى الأرجح لا تحظى سوى بالقليل من الإشراف أو المساعدة من قبل الراعي، أو لا تحظى بشيء على الإطلاق. وعلى الأرجح تُدار مجموعات الشباب من قبل شبان غير مدرَّبين لديهم غيرة وحماس، لكنهم ذوو معرفة ضئيلة. وبالتالي، هوذا كنيسة محلية يمارس بها بعض الأشخاص خدمات هامة لتعليم الكتاب المقدس، وخدمات رعوية هامة، دون تدريب، وبدرجات متفاوتة من النضج والفهم

الروحي.[164] كما يقوم بعض أعضاء الكنيسة أيضًا بخدمات هامة في بيوتهم سعيًا منهم إلى أن ينشئوا أبناءهم في الإيمان، أيضًا دون أي تدريب سوى ما تعلموه بأنفسهم.

يبدو لي أن راعي كنيسة كهذه ربما يحتاج إلى تحديد بعض الأولويّات في الخدمة. على الوعظ أن يظل متصدرًا القائمة، إذ ستكون العظة هي التعليم الرئيسي للكتاب المقدس الذي سيتلقّاه الكثيرون، إلى حين إقامة برنامج معمول به للتعليم والتدريب المسيحي. ثم، وحتى بعد إقامة هذا البرنامج، سيظل الوعظ دائمًا جانبًا ذي أهمية فريدة في حياة الكنيسة. وبالتأكيد تعد الأولويّة العظمى الثانية هي البدء بمجموعة صغيرة من قادة ومعلمين محتمَلين، مع إمدادهم بإرشاد وتوجيه أساسي في اللاهوت الكتابي. من المثير للدهشة أننا نقبل بسهولة شديدة وضع إدارة برنامج كامل للأطفال على عاتق متطوعين تلقوا، على الأغلب، قدرًا ضئيلًا من التدريب في الكتاب المقدس واللاهوت الكتابي، أو لم يتلقوا شيئًا على الإطلاق. يحتاج معلمو مدارس الأحد إلى التدريب. وفي الوقت ذاته، ينبغي ممارسة بعض الإشراف في مجال المناهج والمواد الدراسيّة المستخدَمة في مدارس الأحد وفي المجموعات الصغيرة. فإن كانت المواد المستخدَمة حاليًا موادًا أساسها الأخلاقيّات وليس مركزها الإنجيل، ينبغي استبدالها. ليس فعل هذا بالشيء السهل دائمًا، ولذا ينبغي على الأقل إخطار المعلمين والقادة بهذه المشكلات. وأية وسيلة لفعل هذا أفضل من تعليمهم وتوجيههم في اللاهوت الكتابي؟[165]

---

[164] Packer, "The Preacher as Theologian," p. 83.

يشير باكر في هذا الكتاب إلى مخاطر الدراسات الاستقرائيّة التي "توصيك بأن 'تلاحظ' دون إمدادك بأي تأهيل لاهوتي لمساعدتك على فعل هذا".

[165] Graeme Goldsworthy, *According to Plan: The Unfolding Revelation of God in the Bible* (Leicester: IVP, 1991).

قمت بكتابة هذا الكتاب حين كنت خادمًا في مجال التربية والتعليم المسيحي في كنيسة "Coorparoo Anglican Church" في مدينة بريسبان بهدف أن يكون دورة دراسيّة تُستخدَم في الكنيسة المحليّة. وقد استخدمت الكتاب كمرجع لدورة دراسيّة في اللاهوت الكتابي أقيمت لفترة تبلغ حوالي خمسة وعشرين أسبوعًا، على مدار ساعتين أسبوعيًّا. ربما كان من الممكن تقديم المبادئ الأوليّة للمادة الدراسيّة في وقت أقل من هذا بكثير، لكن ثمة أهمية كافية أن نصرف بعض الوقت فيها. وعلى مدى الخمس سنوات التي أقمت فيها هذه الدورة الدراسيّة استفاد منها ما يقرب من مائة شخص.

Graeme Goldsworthy, *Gospel and Kingdom: A Christian Interpretation of the Old Testament* (Exeter: Paternoster, 1981).

أيضًا قمتُ بكتابة هذا الكتاب لغرض مشابه، وبالأخص لأجل مساعدة الوعّاظ والمعلمين المسيحيّين على تناول العهد القديم. كان الكتاب مؤسَّسًا على مادة دراسيّة في اللاهوت الكتابي قمتُ بتدريسها في كلية لاهوت مور في العام 1973–1974، ثم وُضعت في كتاب بتشجيع من طلبة الكلية.

الجزء الثاني

تطبيق اللاهوت الكتابي

عمليًّا على الوعظ

مقدمة الجزء الثاني

المسيح في كل الكتاب المقدس

القوالب الأدبيّة

فيما ننتقل الآن إلى القضايا العمليّة المختصّة بتطبيق اللاهوت الكتابي على عملية إعداد العظة، يجدر بنا أن نذكر بضعة أفكار عن الأبعاد المختلفة التي لا بد لنا أن نتعامل معها في أثناء تناولنا للنص الكتابي. البُعد الأول هو بُعد القالب الأدبي (literary genre). لا تُثار هذه القضية في المجال التقني للدراسات الكتابية فحسب — بل هو عامل نجده في أي أسلوب أدبي للتواصل. فإننا نعتبر وجود أساليب متنوعة للتواصل من خلال الكلمة المنطوقة والكلمة المكتوبة أمرًا مسلَّمًا به، ولا يعاني معظمنا من مشكلات كبيرة في التكيف مع هذا. كما يُعَد انتقالنا من أسلوب تواصل إلى الآخر تلقائيًّا دون لحظة تفكير هو بقدر كبير جزء من ثقافتنا. للنثر العلمي (scientific prose)، أو القصة القصيرة، أو دعوة عرس، أو إعلان ترويجي عقاري في الصحيفة قواعد وأعراف مقبولة، نستطيع التمييز بينها بسهولة. وهكذا أيضًا، من جهة الكتاب المقدس، لا يستغرق القارئ الجديد الكثير من الوقت كي يستوعب أن مقطعًا من الرواية التاريخيّة (historical narrative) يبدو مختلفًا عن المزمور (psalm)، أو عن الإعلان النبوي (prophetic oracle)، أو عن المَثَل (parable).

في هذا القسم الثاني، سنتطرّق إلى بعض القوالب الأدبيّة الرئيسيّة الموجودة في الكتاب المقدس، متناولين إيّاها من منظورها الأدبي باعتبارها وسيلةً لنقل الحق اللاهوتي للإعلان الكتابي. ليس ثمة أهمية كبيرة أن يتمكّن الواعظ من تعريف القالب الأدبي، أو من تصنيف جميع القوالب الأدبيّة للكتاب المقدس، بقدر أهمية درايته بالكيفيّة التي يُستخدَم بها هذا النوع الأدبي بطرق مختلفة لأداء وظائف مختلفة. ينبغي أن يكون هدفنا هو أن نفهم الطرق المتنوعة التي يُنقَل بها حق كلمة الله، وأن نستجيب على نحو سليم ومناسب للنص في أثناء تفسيرنا له. ربما نجد بداخل الوحدات الأكبر التي يمكن تصنيفها بحسب القالب الأدبي السائد العديد من القوالب الأدبيّة الفرعيّة المختلفة، أو أنواعًا من التعبيرات الأدبيّة. حتمًا سنعبر على مناطق رماديّة[166] حيث قد يُثار بعض الجدل بشأن القالب الأدبي، وكيف يؤدي النص الأدبي وظيفته، لكننا نؤيد في المجمل مبادئ الوضوح الأساسي للكتاب المقدس، وكونه يفسر نفسه بنفسه.

---

[166] المترجم: أي حالات يصعب فيها تحديد القالب الأدبي على نحو واضح.

ولكي أوضح هذا، لننظر معًا مثالًا عن موضوع الارتحال. نستطيع تناول المفهوم العام نفسه باستخدام قوالب أدبيّة مختلفة، أو أنواع مختلفة من التعبيرات الأدبيّة، لتؤدي نتائج مختلفة تمامًا من جهة معنى النص. قارن بين النصوص التالية التي تدور جميعها حول ارتحالٍ من نوع ما:

ثُمَّ ارْتَحَلُوا مِنْ إِيلِيمَ. وَأَتَى كُلُّ جَمَاعَةِ بَنِي إِسْرَائِيلَ إِلَى بَرِّيَّةِ سِينٍ، الَّتِي بَيْنَ إِيلِيمَ وَسِينَاءَ. (خروج 16: 1)

أَيْضًا إِذَا سِرْتُ فِي وَادِي ظِلِّ الْمَوْتِ لاَ أَخَافُ شَرًّا، لأَنَّكَ أَنْتَ مَعِي. عَصَاكَ وَعُكَّازُكَ هُمَا يُعَزِّيَانِنِي. (مزمور 23: 4)

اَلْمُتَّكِلُ عَلَى قَلْبِهِ هُوَ جَاهِلٌ، وَالسَّالِكُ بِحِكْمَةٍ هُوَ يَنْجُو. (أمثال 28: 26)

فِي رُؤَى اللهِ أَتَى بِي إِلَى أَرْضِ إِسْرَائِيلَ وَوَضَعَنِي عَلَى جَبَل عَال جِدًّا، عَلَيْهِ كَبِنَاءِ مَدِينَةٍ مِنْ جِهَةِ الْجَنُوبِ. (حزقيال 40: 2)

إِنْسَانٌ كَانَ نَازِلاً مِنْ أُورُشَلِيمَ إِلَى أَرِيحَا، فَوَقَعَ بَيْنَ لُصُوصٍ. (لوقا 10: 30)

أَعْرِفُ إِنْسَانًا فِي الْمَسِيحِ قَبْلَ أَرْبَعَ عَشْرَةَ سَنَةً. أَفِي الْجَسَدِ؟ لَسْتُ أَعْلَمُ، أَمْ خَارِجَ الْجَسَدِ؟ لَسْتُ أَعْلَمُ. اللهُ يَعْلَمُ. اخْتُطِفَ هذَا إِلَى السَّمَاءِ الثَّالِثَةِ. (2 كورنثوس 12: 2)

يرد النص الأول في سياق رواية تاريخيّة، ويزعُم روايته لأحداثٍ وقعت بالفعل في التاريخ. لكن يستخدم النص الثاني صورة بلاغيّة لوصف اختبار افتراضي لضيقة شديدة، ربما هي الموت نفسه. ويصف النص الثالث اتجاه حياة بكونه مسيرة أو مسلَكًا يتَّسم بالحكمة. ويتعلّق النص الرابع باختبار رؤيوي، حقيقي كان أو خيالي، اجتازه نبي، فيه يرى نفسه وقد نُقل إلى موضع بعيد لكنه حقيقي. ويُعَد النص الخامس بداية لقصة، لا تعتمد فكرتها على وقوع الحدث فعليًّا أو عدم وقوعه. ويصف النص الأخير اختبارًا روحيًّا من نوعٍ ما يدَّعي أحدهم أنه اجتاز فيه. ليس الاعتبار الأهم هنا هو إن كانت هذه النصوص قد وردت في سياق قوالب أدبيّة محدَّدة رسميًّا أم لا، بل يلزم أن يكون الواعظ قادرًا على تحديد الكيفيّة المراد بها أن يؤدي هذا التعبير الأدبي الخاص وظيفته. ستكون إضافة أفضل لنا إن ساعدنا التحديد الرسمي للقالب الأدبي في تلك المهمة، إلا أن أهمية هذا ليست بقدر أهمية فهم التميُّز والفوارق الكامنة في كل تعبير أدبي، وما يبغي الكاتب أن يحقّقه من خلاله.

بوجه عام، نَعني بالقالب الأدبي فئة أو مجموعة من النصوص الأدبيّة تجمعها سمات مشتركة معيَّنة تُمَكّننا من تمييزها عن نصوص أخرى. وكما أشار جون بارتون (John Barton)، يُمَكِّننا تحديد القالب الأدبي من تجنُّب قراءة نص ما على أنه شيء بخلاف حقيقته.[167] وإن كانت هناك قوالب أدبيّة، فهناك أيضًا قوالب للحديث (genres of speech). وقد كانت أحد اهتمامات نقد الأسلوب هي محاولة تحديد قوالب

[167] John Barton, *Reading the Old Testament: Method in Biblical Study*, 2nd ed. (London: Darton, Longman, and Todd, 1996), p. 16.

الحديث الكامنة وراء النص المكتوب. وإذ يمكن لقالب أدبي واحد أن يشمل سفرًا كاملًا، مثل أدب الإنجيل أو الرسالة، ثم ترد بداخله أنواع أخرى، كالمَثَل أو ترنيمة الحمد، فقد افترض سيدني جريدانوس (Sidney Greidanus) منهجيّة متدرجة متراصفة في التحليل الأدبي.[168] فقد صنّف الكتاب المقدس ككل بكونه إخبارًا (proclamation). ثم داخل الكتاب المقدس نجد القوالب الأدبيّة الرئيسيّة من أدب الرواية، والنبوة، والحكمة، والمزمور، والإنجيل، والرسالة، والرؤيا النبويّة. ثم يقترح جريدانوس استخدام الكلمة الشهيرة "أسلوب" لوصف القوالب الأدبيّة التي ترد داخل هذه القوالب الأدبيّة الرئيسيّة. وبالتالي، في تناولنا لسفر الأمثال، يعد القالب الأدبي للسفر ككل هو أدب الحكمة. وداخل ذلك القالب الأدبي العام، توجد الأساليب الأدبيّة المميَّزة من تعليم (instruction)، وقول مأثور (proverbial saying)، ومَثَل عددي (numerical saying). ينتمي الإنجيل بحسب متى إلى القالب الأدبي للإنجيل. لكن حين نقرأه، نصادف أولًا سلسلة نسب، ثم قصص مواليد، ثم أقوال مُجمَّعة، ثم الموعظة على الجبل، ثم الكثير من الأمثال المنسوجة داخل قرائن روائيّة، وغير ذلك. ينبغي فهم كل قالب من هذه القوالب من حيثُ الدور المراد أن تؤديه داخل السياق الأدبي الأوسع. في هذا القسم، سينصب اهتمامنا بشكل رئيسي على محاولة فهم كيف تؤدي القوالب الأدبيّة المختلفة وظيفتها باعتبارها وسائل لنقل الحق اللاهوتي.

التدرج التاريخي

لا يمكننا على الإطلاق أن نتناول خصائص القوالب الأدبيّة المختلفة بمعزل عن القرائن التاريخيّة وقرائن تاريخ الخلاص التي ترد فيها هذه القوالب. على سبيل المثال، بفحص كتابات أدب الحكمة، نكتشف وجود أقوال حكمة تسبق تاريخيًّا أسفار الحكمة الرئيسيّة، وأسفار الحكمة نفسها، وأخيرًا أقوال حكمة في الأناجيل، وفي كتابات العهد الجديد ما بعد يوم الخمسين، من أبرزها رسالة يعقوب. بينما ثمة أهمية أن نفهم كيف يؤدي المثل القصير (aphoristic proverb) وظيفته من منطلق أدبي عام،[169] إلا أن الوظيفة اللاهوتيّة لمثَل ورد في أحد الأناجيل قد تختلف تمامًا عن وظيفة الأمثال الواردة في سفر الأمثال. فإن تدرّج تاريخ الخلاص يظل اعتبارًا رئيسيًّا في فهمنا للنصوص وربطها بالمؤمن. ويعد هذا وثيق الصلة بتناولنا للنص الروائي على وجه الخصوص، بما أنه هو الوسيلة الرئيسيّة لتكوين الهيكل التاريخي للكتاب المقدس.

الحقب اللاهوتيّة

نظرًا لكون الكتاب المقدس هو إعلان الله المقدَّم بداخل السياق الخاص لتاريخ الخلاص، فقد سعيتُ إلى تقديم شرح للهيكل العام والكامل لهذا الإعلان. ولا يمكننا القيام بهذا إلا من منطلق لاهوتي. في المخطط الثامن، قدمتُ طريقة صحيحة وطريقة خاطئة لتناول تفسير نص ما. تقتضي منا الطريقة الصحيحة

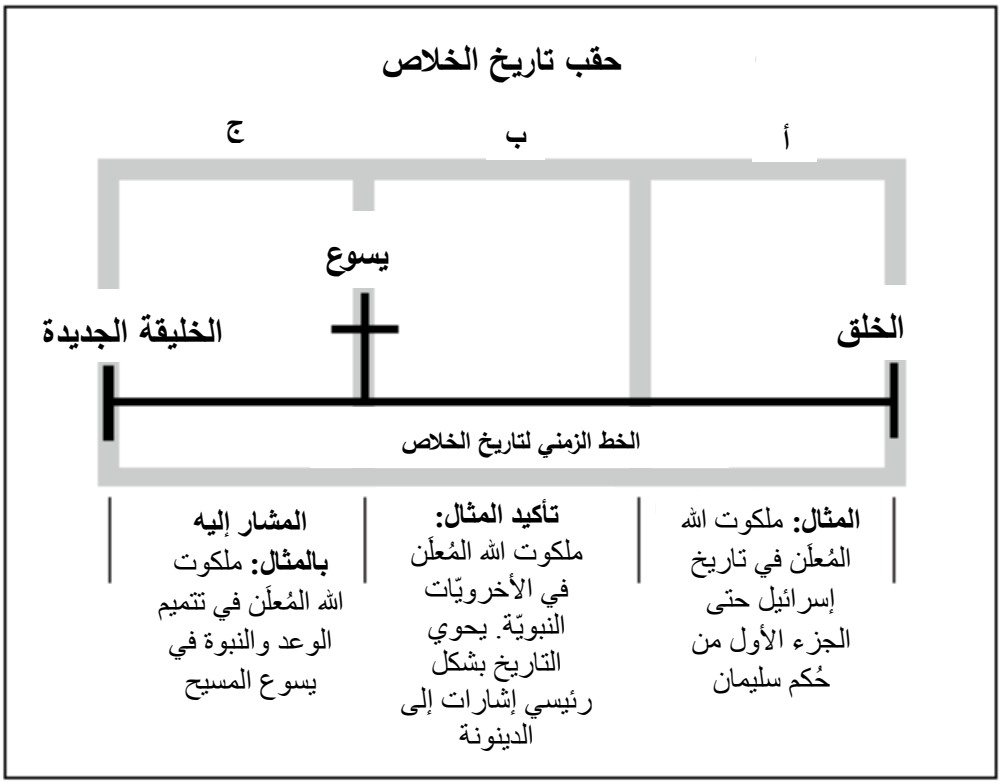
---

[168] Sidney Greidanus, *The Modern Preacher and the Ancient Text* (Grand Rapids: Eerdmans, 1988), pp. 22-23.

[169] المثل القصير (aphorism) هو قول قصير، ومختصر، ومعبّر.

انتقالًا من النص عبر الهيكل اللاهوتي للكتاب المقدس، صانعين الرابطة الصحيحة بينه وبين المستمع المعاصر. أبغي في هذا القسم الثاني من الكتاب تطبيق هذا المبدأ على بعض الأساليب أو القوالب الرئيسيّة للأدب الكتابي في سياقها التاريخي. وإن استخدمنا المخطط التاسع كملخَّص بسيط للهيكل الكتابي، سنتمكّن من تحديد موقع أي نص كتابي يصدُف تناولنا له. من الأهمية بمكان أن نحدد ما إن كان النص ينتمي إلى الحقبة أ (الملكوت المُعلَن في تاريخ إسرائيل)، أم الحقبة ب (الملكوت المُعلَن في الأخرويّات النبويّة)، أم الحقبة ج (شهادة العهد الجديد عن الملكوت المُعلَن في المسيح). ثم سيساعدنا القالب الأدبي للنص على تحديد وظيفته داخل تلك الحقبة من الإعلان، وهذه الوظيفة تتحدّد من حيث مساهمة النص لاهوتيًّا في الإعلان العام عن الملكوت في تلك الحقبة المحدَّدة. ثم ننتقل بعد هذا إلى تحديد كيفيّة وصول هذه المساهمة اللاهوتيّة إلى تتميمها، أي كيف تشهد للمسيح، وكيف تُعطى معناها النهائي من خلال المسيح. فإن ما نعنيه بقولنا إن المسيح موجود في كل الأسفار المقدسة هو أن الكتاب المقدس بأكمله يشهد للمسيح. ولهذا السبب، على الواعظ أن يطرح سؤالًا في كل عظة يقدمها: "هل أظهرت العظة التي قدمتُها كيف يشهد النص للمسيح؟"

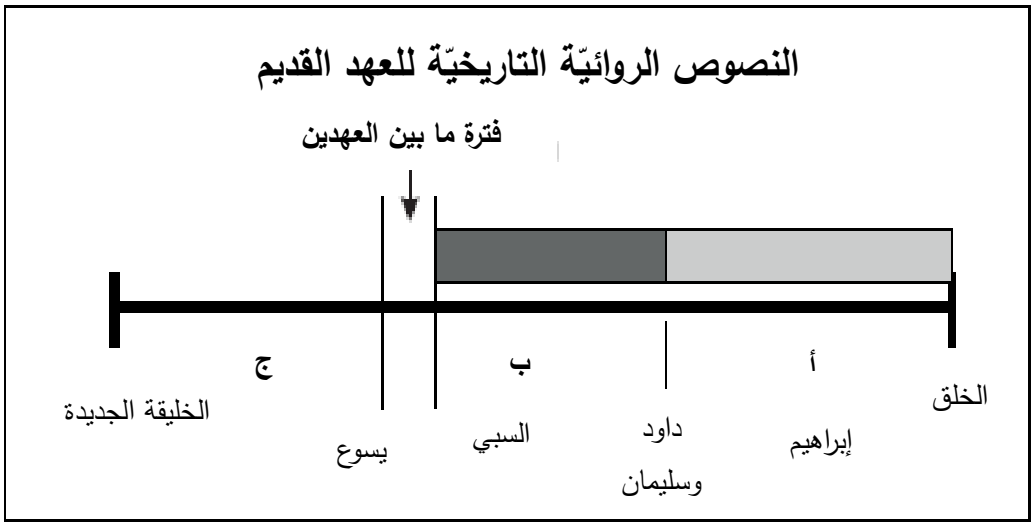
سنعرض في الفصول التالية بعض القوالب الأدبيّة الرئيسيّة على التوالي من جهة علاقتها بتدرّج تاريخ الفداء، بهدف تأسيس السياق اللاهوتي الكتابي للنصوص الفرديّة. كما نقدّم بعض الأمثلة من النصوص التي وقع اختيارنا عليها فقط بناءً على رغبة في فحص نصوص متنوّعة. لم ننتوِ تسليط الضوء فقط على النصوص البارزة أو الهامة لاهوتيًّا. بل في بعض الحالات، قمتُ باختيار نصوص ربما لا يتم اعتبارها ضمن أكثر مواد الوعظ ثراءً، هادفًا بهذا إلى تغطية مجموعة من النصوص تُمثِّل المجموعة الكاملة من المادة الكتابيّة.



المخطط التاسع: الحقب الثلاثة لتاريخ الخلاص التي تؤسّس السياق التمثيلي للتفسير الكتابي. ينبغي تحديد القالب الأدبي للنص داخل هذا الإطار التاريخي واللاهوتي إن أردنا ربطه بصورة صحيحة ومقبولة بالمستمع المعاصر.

الفصل العاشر

الوعظ من النصوص الروائيّة التاريخيّة للعهد القديم



المخطط العاشر: يشغل النص الروائي التاريخي للعهد القديم حقبتين. في الحقبة أ، كان التركيز الرئيسي للرواية هو على عمل الخلاص، وإعلان ملكوت الله. أما التركيز الثانوي فكان على الدينونة. لكن في الحقبة ب، كان التركيز الرئيسي هو على الانحدار والدينونة، أيضًا مع وجود تركيز ثانوي على الاسترداد، وعلى نموذج ملكوت الله.

النصوص الروائيّة التاريخيّة في سياق لاهوت كتابي

في البداية، ينبغي أن نميّز بين منهجيّتين رئيسيّتين وشديدتي الاختلاف عن بعضهما البعض للوعظ من النصوص الروائيّة التاريخيّة. في دراسة بارزة جرت منذ بضعة سنوات، تناول سيدني جريدانوس (Sidney Greidanus) هاتين المنهجيّتين في سياق جدل ثار في الكنيسة المُصلَحة الهولنديّة (Gereformeerde Kerken) في أثناء الثلاثينات وأوائل الأربعينات من القرن العشرين بدولة هولندا.[170] وإن لُب هذا الجدل لهو وثيق الصلة بنا اليوم كما كان آنذاك. إذ أنه يتعلّق بما إن كان ينبغي التعامل مع النصوص التاريخيّة من جهة قيمتها النموذجيّة[171] بشكل رئيسي، أم من جهة مساهمتها في تاريخ الخلاص،

[170] Sidney Greidnaus, *Sola Scriptura: Problems and Principles in Preaching Historical Texts* (Toronto: Wedge, 1970).

كان جريدانوس مهتمًا بتطبيق المبادئ التي لا بد أن تحكم الوعظ من النصوص التاريخيّة.

[171] المترجم: أي من حيث استخدامها كنموذج يُحتذى به أو ينبغي تجنبه.

وموقعها فيه. في الوعظ النموذجي (exemplary preaching)، تصير شخصيّات الرواية بمثابة نموذج إما للتقوى أو للإثم. قد يقع الاختيار على شخصيّة معينة، على سبيل المثال نحميا، لتكون وسيلة لتعلُّم مبادئ القيادة، أو أية سمة أخرى. لكن عادة ما يورط اتخاذ هذه المنهجيّة الواعظ في بعض الافتراضات الكبرى عن الشخصيّة. هل الدروس المستفادة الوحيدة من شخصية نحميا هي مبادئ القيادة الجيدة؟ فإن الشخصيّات الكتابيّة، حتى تلك الرئيسيّة، كثيرًا ما يحيط بها الغموض من جهة قيمتها النموذجيّة. ليس واضحًا دائمًا إن كان سمة أو تصرف ما قد دُوِّن عن عمد كخلل في الشخصيّة أم كفضيلة. يلزمنا إذن أن نقيِّم الشخصيات الكتابيّة، وهذا يشمل أبطال الإيمان العظماء، في ضوء المنظور الأكبر لتاريخ الخلاص. ولسنا، بانحيازنا إلى منهجيّة تاريخ الخلاص، نستبعد أي لجوء إلى دراسة لشخصيات الكتاب المقدس. لكن يتعلّق الأمر برمته بتوجه النص ككل. فإن أردنا رؤية النصوص الروائيّة من حيث شخصياتها، فدعونا نتذكر إذن أن الشخصيّة الرئيسيّة في قصة الفداء التي تتكشف تدريجيًّا هو الله نفسه.

تمتد النصوص الروائيّة التاريخيّة للعهد القديم عبر حقبتين من تاريخ الخلاص. في الحقبة الأولى (الحقبة أ في المخطط)، التي أشرنا إلى كونها تمتد من بداية التاريخ الكتابي وحتى (بل وتشمل) الجزء الأول من حكم سليمان، كان التركيز الرئيسي هو على وسيلة الخلاص، وطبيعة ملكوت الله. قطعًا كان حدثا الخلق والسقوط في الخطية هما افتتاحيّة هذه الحقبة. ثم، من الأصحاح الرابع من سفر التكوين فصاعدًا، نجد بناءً ثابتًا ومنتظمًا لصورة تعاملات الله بنعمته مع الجنس البشري، التي أدّت إلى الخلاص وإلى الملكوت. وقد ذكرنا كيف يُعَد تكوين 4–11 مرحلة تمهيديّة لدعوة إبراهيم، ولقطع وعود العهد. تشكّل هذه الوعود التي قُطعت لإبراهيم أساسًا للانكشاف التدريجي لجميع الأحداث التي تليها، وصولًا إلى أوجّها في داود الملك. وتتحقّق الوعود التي قُطعت لداود في الأصحاح السابع من سفر صموئيل الثاني تحقيقًا فوريًّا، مع كونه جزئيًّا، في سليمان، الذي ختم فعليًّا مجد حكم داود ختامًا مرضيًّا ببنائه الهيكل.

وتعرض لنا النصوص الروائيّة التاريخيّة التي تتناول الانحدار ما بعد السليماني لإسرائيل، بوجه عام، تركيزًا سلبيًا للغاية (الحقبة ب في المخطط). ومن منظور تاريخ الخلاص، تظل طبيعة ملكوت الله ووسيلة الخلاص كما هما. ولم يكن الانحدار مجرد عاقبة لخطية الإنسان، بل كان يُثبِت أيضًا أنه، بالرغم من أمجاد حكم داود، لكن الملكوت لم يأتِ بعد. ومن وجهة نظرنا المسيحيّة، نتذكّر أن خطة الله وقصده من البداية كان أن يأتي الملكوت من خلال تألّم ابنه وموته. ولهذا، ينبغي ألا نعتبر الإنجيل فكرة استدراكيّة متأخرة برزت بسبب أن الأحوال في إسرائيل آلت إلى أسوأ. لكن لطالما كان الإنجيل فكرة مُسبَقة لدى الله قبل كل شيء، بما في ذلك الخلق؛ إذ كيف يكون الله قد اختارنا في المسيح قبل تأسيس العالم (أفسس 1: 4)، دون هذا؟ ثمة أهمية، إذن، أن نُذَكِّر أنفسنا في أثناء إعداد العظة بأن الإنجيل فكرة مُسبَقة لدى الله، تسبق العمليّة التاريخيّة للعهد القديم ككل.

بعض النصوص الروائيّة ليست تاريخيّة، لكنها ترد كقصص تُروى داخل الروايات التاريخيّة. تصنَّف هذه القصص على الأغلب تحت قوالب أدبية أخرى، ويلزم تناولها بمقتضى هذا، ولكن سيظل مكانها داخل الرواية التاريخيّة دائمًا اعتبارًا هامًا في الوعظ. على سبيل المثال، الحكاية التي قصَّها يوثام، والمقاطع الروائيّة لسفر أيوب، وسرد الأحلام والرؤى؛ وفي العهد الجديد، أمثال يسوع؛ تختلف هذه جميعها عن الرواية التاريخيّة العادية. لكن على الأغلب يمكن اعتبار المادة الروائيّة نص تاريخي بالرغم من أن هذا قد لا يُرضي بالضرورة الناقد التاريخي العلماني.

وإجمالًا لمنظور تاريخ الخلاص بشأن النصوص الروائيّة، نقول إننا نرى نطاقين أو حقبتين رئيسيّتين. في الحقبة الأولى (الحقبة أ)، سنبحث عن الدور الذي يؤديه النص في النمط الكامل للخلاص وملكوت الله، المُعلَن حتى الجزء الأول من حكم سليمان. قد يكون تركيز نص ما في الأساس تركيزًا سلبيًّا، كما في دينونة الطوفان، وبلبلة الألسنة في بابل، والعبودية في مصر، والدينونة التي وقعت على إسرائيل بسبب العجل الذهبي الذي أقامه هارون، والتيهان في البرية، والهزيمة على يد الفلسطينيين. لكن مع ذلك، في هذه الحقبة، كان الاتجاه الرئيسي للتاريخ إيجابيًّا. فقد كان المسار الرئيسي للرواية ككل هو إعلان البركة في صورة وعد، ثم تتميمه في مملكة داود وسليمان. ضع في اعتبارك أن كلا الجانبين الإيجابي والسلبي حيويان كي نفهم الخلاص، بما أن الخلاص هو النجاة من الخطية ومن الدينونة. وبالتالي، يمكننا أن نرى الجانب الإيجابي للرواية في نجاة نوح، وفي الوعود التي قُطعت لإبراهيم، وفي النجاة من عبودية أرض مصر، وفي تكوين الأمة كشعب الله في سيناء، وفي الدخول إلى أرض كنعان وامتلاكها، وفي المُلك، وفي الهيكل.

في الحقبة الثانية (ب في المخطط العاشر)، حين كانت الأحوال تؤول من سيء إلى أسوأ في تاريخ إسرائيل، كان التركيز الرئيسي للرواية التاريخيّة هو على الدينونة التي كانت تجتاح الأمة فيما انقسمت إلى قسمين، وفيما كان كل قسم يخرب على التوالي. وكانت قمة الإذلال تكمن في حرمان نسل إبراهيم من كل ضمان مادي لبركة الله: الأرض، والهيكل، والمُلك. ومع ذلك، لم يكن الحال ظلامًا دامسًا في هذه الفترة. فإن نحَّينا جانبًا للحظة المساهمة الضخمة للأنبياء في تقديم الرجاء في ملكوت مستقبلي لله، يظل لدينا الجانب الإيجابي الذي نراه في تاريخ المجد والنصرة في وجه البلايا، ولا سيما ما نجده مدوَّنًا في دانيال 1–6 وفي سفر إستير. ثم، مع انتصار مملكة فارس على مملكة بابل، تُعتق الأمم المسبية، وترجع بقية من اليهود إلى أرض الوطن، كما نجده مدوَّنًا في سفري عزرا ونحميا. يقدم لنا هذان السفران الأخيران قصة مثيرة لإعادة بناء واعدة ومبشرة للغاية بأن تصير هي الاسترداد الحقيقي الذي وعد به الأنبياء؛ ومع ذلك لم ترقَ القصة طوال الوقت إلى هذا الحد. يمثل هذا الاسترداد المبشر تذكرة للشعب بأن تاريخهم هو السياق الذي فيه عمل الله في الماضي، والذي فيه سيعمل ثانية بكل تأكيد في المستقبل.

ويمكن القول، ربما ببساطة زائدة عن الحد، إن النصوص التاريخيّة للحقبة الأولى، وخاصة من إبراهيم وحتى داود، ترد جميعها تحت العهد الذي قُطع مع إبراهيم؛ أي كان هذا عصر الوعد. ولكنه أيضًا، كما رأينا، عصر فيه يُعلَن النمط المحدد للخلاص والملكوت، باعتباره محتوى الوعد. ثم، إن تلك النصوص التي ترد في الحقبة الثانية، من ارتداد سليمان وحتى نهاية العهد القديم، تقع في عصر النبوة. من الهام أن ندرك هذا. بل في حقيقة الأمر، ربما أتمادى لأقول إن غالبية ما يحدث من سوء استخدام للنص الروائي هو بسبب عدم تقدير قيمة هذه الفكرة. ينبع تيار "الإنجيل" للنصوص الروائيّة إما من وعود العهد (الحقبة أ) أو من الأخرويّات النبويّة (الحقبة ب)، إذ يقدم كلاهما سياق اللاهوت الكتابي للنصوص. من المستحيل أن نفهم الوظيفة اللاهوتيّة لنصٍ ما لم نفهم الصلة التي تربطه بوعود العهد أو بأخرويّات الأنبياء. وحين نتناول طبيعة الأخرويّات النبوية بأكثر تفصيل، سنرى أنها تشبه صاروخًا يدفع العهد الإبراهيمي صوب تتميمه. دعونا إذن نتناول بعض الأمثلة من النصوص الروائيّة التاريخيّة من حيث سياقها اللاهوتي الكتابي ومعناها.

1. قصة نوح (تكوين 6–9):

على الواعظ أن يبتكر استراتيجيّة قابلة للتنفيذ لتقديم عظة واحدة أو سلسة من العظات، ثم يقرّر مقدار الخلفية التاريخيّة اللازمة لإعداد المشهد أمام المستمعين. نعلم بالطبع أن السياق اللاهوتي لكل وعظ هو الخلق، والسقوط، وخطة الله للخلاص، ولذا لن أتطرّق في كل مرة إلى تلك الفكرة الواضحة. إذن، يوضَع نوح في سياق تفاقم شر البشر، ودينونة الله. ويطرح هذا الحدث الخلاصي بعض الأفكار الهامة التي تطوّرت في تاريخ الفداء اللاحق، ربما نذكر منها اختيار نوح، وخطة الخلاص، واستجابة الإيمان، وغير ذلك. لكن أيضًا يمكننا أن نرى في هذه القصة تعبيرًا عن واقع الملكوت. فكما نتج عن الخلق "ملكوت" يتمثّل في تقابل الله مع شعبه، آدم وحواء، في الموضع الذي أعده لهما، أي جنة عدن؛ هكذا أيضًا في قصة الطوفان لدينا حالة "ملكوت"، إذ يتعامل الله مع شعبه، أي نوح وعشيرته، في إطار الخلاص المُعَد، الذي هو الفلك. تتجاوز قصة نوح كونها مجرد قصة طاعة إيمان، إلى كونها جزءًا من الصورة الأكبر لحفظ الله شعبًا لنفسه، في خط نسل مباشر حتى إبراهيم، وبالتالي حتى داود والمسيح.

لم ترد إشارات كثيرة إلى نوح في العهد الجديد، لكنها كانت إشارات هامة. تسلّط هذه النصوص الضوء على الدور الخلاصي للفلك (1 بطرس 3: 20–22؛ 2 بطرس 2: 5)، وعلى إيمان نوح (عبرانيين 11: 7). أشار يسوع إلى كون حدث نوح به بعض أوجه التوازي مع يوم الخلاص الأخير، ومجيء ابن الإنسان (متى 24: 36–39؛ لوقا 17: 26–27). في هذه النصوص يوجد ما يكفي ويزيد مما يُمَكِّن الواعظ من ربط قصة نوح بالخلاص الأخير والدينونة، ومن إثارة مسألة شهادة النصوص للمسيح. تبرز في هذا الشأن باستمرار قضية عمليّة: أنه إن كان لكل شيء تتميمه في المسيح وفي الإنجيل، فلماذا لا ننسى أمر محاولة الوعظ من العهد القديم، ونسلّط اهتمامنا على العهد الجديد فحسب؟ لديَّ إجابة مختصرة

وإجابة أخرى مطوَّلة على هذا السؤال. تتعلّق الإجابة المطوَّلة بكل ما تحدثت عنه فيما يخص وحدة الكتاب المقدس ككتابٍ عن المسيح. أما الإجابة المختصرة فهي أن العهد الجديد يُصر على إحالتنا إلى العهد القديم كجزء من رسالته الكاملة عن المسيح. فمن نحن لنجادل في هذا!

2. سفر راعوث:

تحوي قصة سفر راعوث قيمة إنسانية ضخمة، ولهذا يتعرّض الواعظ لإغواء أن يتعامل معها على الصعيد النموذجي البحت. مرة أخرى، دعوني أشدّد على أهمية العامل البشري للنص، وأننا ينبغي ألا نبالغ في رد فعلنا ضد عمل دراسة للشخصيّات. لكن الشيء الأهم هو أن نبقي هذه الدراسة في منظورها الصحيح من حيث المسار الرئيسي للرواية. في حالة سفر راعوث، نحتاج أن نحاول فهم الغرض من السفر، ثم نتأكد من إظهار أي تحليل للشخصيّات لذلك الغرض. طُلب مني ذات مرة أن أعظ من الأصحاح الأول من سفر راعوث، في عظة واحدة، لا كجزء من سلسلة عظات. ولكن طُلب مني أن أتناول النص من حيث موضوع "كيفية التعامل مع رثاء الذات". نقرأ في الأصحاح الأول من السفر كيف ذهب أليمالك ونعمي مع ابنيهما إلى موآب، ليقيموا هناك بسبب مجاعة حلَّت على إسرائيل. ثم يموت الزوج في موآب، ويتزوج الابنان من امرأتين موآبيّتين. ويموت الابنان أيضًا، فتقرّر نعمي العودة إلى إسرائيل. لكن تتحوّل أحد الكنتين رجوعًا إلى موآب، بينما تعود الأخرى، راعوث، مع نعمي. وحين تصل السيدتان إلى بيت لحم، تخبر نعمي مَن حولها كيف مرَّرها الله، وجلب البلايا عليها. وفي ختام الأصحاح الأول، وإن تكن نعمي قد أبدت قدرًا من رثاء الذات، لكن لم يرد شيء عن كيفية تعاملها معه.

وحين كنت أفكر في طريقة تناولي لهذه العظة، قرّرت أن أنظر إلى رسالة سفر راعوث ككل. حينئذ فقط استطاع المعنى الحقيقي للأصحاح الأول أن يبرز أمامي. لو طُلب مني أن أعظ في سلسلة من أربع عظات، عظة واحدة عن كل أصحاح من الأصحاحات الأربعة، كنت حينئذ سأضطر إلى تتبّع هيكل السفر كاملًا. لكن الآن، كان عليَّ في المقابل أن أقدم ذلك الهيكل والرسالة العامة الكبرى للسفر في عظة واحدة. وبغض النظر عن الاستراتيجيّة التي وقع اختياري عليها، ظلّت هناك حاجة إلى أن يضفي اللاهوت الكتابي شكلًا وصورة على المبادئ التفسيريّة للنص. في القانونيّة الكتابيّة العبريّة، يعد سفر راعوث أحد المخطوطات الخمسة في القسم الثالث، قسم الكتابات **(الكتوبيم)**. وبالتالي، فإن الاعتبار الرئيسي هنا هو إن كان موقع السفر بين المخطوطات "العيديّة" الخمسة (the five "festal" scrolls)[172] ربما ينبغي أن ينبهنا إلى المعنى اللاهوتي المُدرَك للسفر إلى جانب معناه التاريخي.

[172] المترجم: سميت هكذا لأنها كانت تُقرأ في أيام أعياد اليهود بدءًا من عيد الفصح.

تبرهن رواية راعوث على تاريخيّتها لكون مجرى السفر يؤدي إلى سلسلة نسب داود. تشير الأصحاحات الأربعة إلى أربعة مراحل رئيسيّة.

1) يطرح الأصحاح الأول المشكلة: تُترَك نعمي مُعدَمة وموحشة. ومع ذلك، تكمن بذور الحل في السيدة الموآبيّة الشابة التي تترك حياتها القديمة، وتقبل بحياة نعمي، وشعبها، وإلهها.
2) يُطوِّر الأصحاح الثاني من الحل حين تجد الكنة نعمة لدى قريب للعائلة يستطيع أن يقوم بدور "الولي" [الفادي].
3) يتناول الأصحاح الثالث دور الولي ويطوّره.
4) يقدم الأصحاح الرابع حل مشكلة نعمي: يصير بوعز هو الولي، ويتزوج من راعوث. وبينما يبدو أن القصة تسلّط الضوء على راعوث، إلا أن الشعب في النهاية يرى أن الحل يخص نعمي. فقد نودي بأن الابن الذي وُلد لراعوث وبوعز هو ابنٌ لنعمي.

نكتفي بهذا القدر عن القصة، لكن أين هي روابط اللاهوت الكتابي التي تربط القصة بتاريخ الخلاص؟ يزول أسى نعمي حين تصير، بواسطة راعوث، سلفًا لداود الملك. كما يتجسّد أمامنا جانبًا من جوانب موضوع الفداء في دور بوعز. لكن ماذا عن راعوث؟ هل كل ما يتبقّى لنا هو صفاتها الجذّابة من صلابة وإخلاص، ونزاهة، وثقة. وربما يضيف البعض إلى القائمة روح المغامرة؟ ليس وصف راعوث غير غامض تمامًا، لكن نجد تشديدًا مستمرًا على أحد صفاتها: فقد كانت راعوث موآبيّة. تنتقل القصة من الحديث عن الموآبيّة، وصولًا إلى سلسلة نسب المسيّا.[173] وبالتالي، ليس من قبيل المبالغة أن نفترض أننا نرى هنا جانبين من علاقة إسرائيل بالأمم. أولًا، يبدو أن القيود المفروضة على التعاملات مع الموآبيّين، الواردة في تثنية 23: 2–6، قد أُغفلت في سفر راعوث. فبوجه عام، كان تعامل إسرائيل مع الأمم محظورًا، لكن بين الفينة والأخرى، تبرز حالة خاصة، تُظهِر قصد الله بضم الأمم. ثانيًا، ربما تبدو حقيقة غير مقبولة كون المسيا الملك من أصل موآبي، لكن يستبق هذا بوضوح أحد الموضوعات الرئيسيّة للكتاب المقدس: أي قصد الله أن يضم إلى ملكوته جمهورًا كثيرًا مجتذَبًا من كل أمة، وقبيلة، ولسان. على الواعظ إذن ألا يتجاهل كون رواية سفر راعوث واعدة كنص إرسالي.

3. احضار تابوت العهد إلى أورشليم (2 صموئيل 6):

نبلغ هنا ذروة حقبة الإعلان التاريخي عن ملكوت الله. يمكننا أن نتناول قصة نقل داود لتابوت العهد إلى أورشليم من منظورين تاريخيين على الأقل: فهي جزء من تاريخ تابوت العهد نفسه، وأيضًا جزء من صعود داود إلى العرش. في سفر صموئيل الأول، ذهب تابوت العهد في رحلة خارج قدس الأقداس، بسبب حماقة بني إسرائيل أمام التهديد الفلسطيني. أولًا، تم أخذ التابوت إلى المعركة على أمل أن يضمن

[173] M. D. Gow, *The Book of Ruth: Its Structure, Theme and Purpose* (Leicester: Apollos, 1992).

لإسرائيل النصرة. لكن أسفر هذا عن النقيض، فقد سُبي التابوت إلى مدينة أشدود الفلسطينيّة. ثم تبيّنت شدّة وطأة التابوت على الفلسطينيّين، فأُعيد في النهاية إلى بني إسرائيل. لكن أيضًا تبيّنت شدّة وطأته على بني إسرائيل، فتُرك في بيت أبيناداب. ولا نسمع عن التابوت ثانية حتى الأصحاح السادس من سفر صموئيل الثاني، عدا إشارة محل جدل إليه في 1 صموئيل 14: 18.

وفي الفترة ما بين رحلة التابوت إلى فلسطين وعودته، يتأسّس الحكم الملكي كاملًا. أثيرت هذه القضية أولًا في أثناء خدمة صموئيل النبي والقاضي، وثار جدل حولها، ثم حُسمت في النهاية مؤقّتًا بتولّي شاول المُلك. لكن حين أخفق حُكم شاول في الاختبار، اختير داود من قبل الله كي يفلح. يبدأ تاريخ صعود داود إلى العرش بمسحه ملكًا في 1 صموئيل 16. ومع كونه مختارًا وممسوحًا، تعرض للرفض والطرد من إسرائيل. ولم يتمكن من العودة بحق وإقامة مملكته إلا بعد موت شاول على يد الفلسطينيّين. وطوال هذه الفترة، تبيّن رفض داود فعل أي شيء عدا السماح ليهوه وحده بتبرئته، وإنجاح مسحه ملكًا. وفي الأصحاح الخامس من سفر صموئيل الثاني، مُسح داود ملكًا على إسرائيل في حبرون. ثم بعد هذا استولى داود على أورشليم، المدعوة صهيون، أو مدينة داود. وفي الأصحاح السادس، أشارت خطوة نقل التابوت إلى أورشليم إلى قصد داود بجعل أورشليم مركزًا للإيمان والحُكم.

وفي أثناء احضار التابوت من بيت أبيناداب، قُتل عزة من قِبل الله في الطريق إذ مد يديه ليسند التابوت. حينئذ، خاف داود وترك التابوت في بيت رجل آخر، لكن "تبارك" هذا الرجل بصورة غير متوقَّعة، وبالتالي قرّر داود نقل التابوت ثانية. فتم احضار التابوت إلى أورشليم بفرح عظيم، ورقص داود أمامه. وبرز الصراع داخل الاسرة الملكيّة حين أبدت ميكال، زوجة داود، احتقارها له، فأدينت بالعقم. كان احضار التابوت تمهيدًا لأحداث الأصحاح السابع من السفر، حيث أعرب داود عن رغبته في بناء هيكلًا ليهوه. وتكمن الفكرة اللاهوتيّة المركزيّة هنا في قطع الله عهد مع داود، وفي الوعد بجلوس نسل داود على العرش إلى الأبد، وكون ابن داود ابنًا لله.

تبرز العديد من الاحتمالات لإعداد عظة من نص 2 صموئيل 6. وبغض النظر عن التركيز الذي سيتبناه الواعظ، من الهام أن تُرى الأحداث في سياق التاريخ الأكبر للخلاص. يعيدنا تاريخ تابوت العهد إلى تفعيل الوعود التي قُطعت لإبراهيم في حدث الخروج وتسليم الناموس الموسوي. نستطيع أن نرى هنا إذن الصلة اللاهوتيّة المباشرة بين العهد مع إبراهيم، والعهد مع إسرائيل في سيناء، وتركيز هذه الوعود على ممثِّل واحد من بني إسرائيل كابنٍ لله، هو المَلك الداودي. أيضًا يمكن اعتبار قصة احضار تابوت العهد إلى أورشليم فرصة للواعظ كي يتناول بعض الموضوعات الثانويّة، مثل موت عزة، أو مباركة عوبيد أدوم، أو لعن سلالة شاول الملكيّة في ميكال. لكن إن لم يُنظَر إلى هذه الموضوعات في سياق تاريخ الفداء الخاص بها، سيُفقد تمامًا الغرض من وجودها في شكل روائي. وكي نفهم علاقة هذا النص برسالة الإنجيل، لا بد أن نكون مستعدين للبحث في الموضوعات الكبرى للحكم الملكي، وسكنى الله وسط شعبه، والهيكل.

4. نحميا يبني أسوار أورشليم (نحميا 2–6):

أود تجنّب الاقتصار على الإشارة هنا إلى النصوص السهلة ذات التوجه الخلاصي الواضح. وتثير حقيقة وجود نصوص صعبة بالفعل قضية كيفية اختيار النص. ربما لا يطمح الكثير من الوعّاظ، في أثناء ممارستهم لخدمة المنبر في الكنيسة، إلى الوعظ من كل سفر في الكتاب المقدس. وقد نتصوّر أن هذه هي المهمة التي كانت في ذهن بولس حين كلَّم شيوخ أفسس عن إخبارهم "بِكُلِّ مَشُورَةِ اللهِ" (أعمال الرسل 20: 27). ونظرًا لعدم استطاعتنا الوعظ سوى من مجموعة محدودة منتقاة من النصوص، أفلن يكون من الأفضل أن ندع النصوص الصعبة والغامضة لشأنها؟ ندرك جيدًا أن النصوص لا تتطرّق جميعها، بقدر نصوص أخرى، بصورة مباشرة إلى حقائق الإنجيل، ومن هنا يبرز سؤال ما إن كان ينبغي أن نُبقي على بعض النصوص خارج حساباننا في برامج الوعظ. تُحدد إليزابيث أكتيماير (Elizabeth Achtemeier) أحد مصادر هذه الإشكاليّة، وهو أن الكثير من قصص العهد القديم لا تلائم أفكارنا المسبَقة عن الله.[174] ينطبق هذا بشكل خاص على ما يُطلَق عليه الصعوبات الأخلاقيّة، تلك المتصلة بقصص سفك الدماء والذبح. ولكن، قام جون برايت (John Bright) بالتعليق على هذا الموضوع قائلًا: "إنني أجده أمرًا مثيرًا للانتباه كثيرًا، وعجيبًا للغاية، أنه بالرغم من أن العهد القديم يسيء إلى مشاعرنا المسيحيّة في بعض الأحيان، لكن يبدو أنه لم يسيء إلى 'المشاعر المسيحيّة' للمسيح نفسه!"[175]

وبالالتفات إلى المقطع الذي نحن بصدده الآن، ربما يُغوَى الواعظ مرة ثانية بأن يعتبر بؤرة التركيز الجوهريّة في إعداد العظة هي الشخصيّة البشريّة الرئيسيّة. بالتأكيد يوجد الكثير مما يمكن تعلُّمه من دراسة لشخصيّة كل من عزرا ونحميا. فقد كانا رجلين أمينين، لعبا أدوارًا استراتيجيّة مختلفة في عملية إعادة بناء الدولة اليهوديّة، بعد الانهيار المروع لسقوط مملكتي إسرائيل ويهوذا، وسبي بابل. لكن من المؤسف أن ينشغل الواعظ بصورة زائدة عن الحد بهاتين الشخصيتين حتى يتغافل عن الدور الفعلي لروايات السفرين.

يقودنا سياق تاريخ الخلاص لسفري عزرا ونحميا إلى فهم لاهوتي للأحداث التاريخيّة الموجودة داخل قانونيّة الكتاب المقدس.[176] فقد كان لعودة اليهود إلى أورشليم بعد صدور مرسوم كورش في عام 538 ق.م. أبعاد سياسيّة وأيضًا نبويّة. تقع هذه العودة في السياق اللاهوتي للرجاء النبوي في استرداد كل ما قد فُقد في السبي. علاوة على ذلك، وصف الأنبياء في تنوُّع ما كان من شأنه أن يحدث عند استرداد كهذا

---

[174] Elizabeth Achtemeier, *Preaching Hard Texts of the Old Testament* (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1998), p. xii.

[175] John Bright, *The Authority of the Old Testament* (London: SCM, 1967), p. 77.

[176] افترض الكثير من الكُتَّاب عن تاريخ إسرائيل أن القصة الكتابيّة قد تعرّضت للتشويه والتحريف من خلال مشكلة نصيّة تتعلّق بتحديد التواريخ. فهم يفترضون أن نحميا، بخلاف النص الكتابي، كان سابقًا لعزرا في القدوم إلى أورشليم. لكن قدَّم جي. ستافورد رايت (J. Stafford Wright)، دفاعًا مفحمًا عن الترتيب الكتابي في كتابه التالي:

J. Stafford Wright, *The Date of Ezra's Coming to Jerusalem* (London: Tyndale Press, 1947).

بأنه هو مجيء الملكوت المجيد لله. واعتبرت نبوات، كالتي لإرميا عن سبي يدوم سبعين سنة تليه عودة، برهانًا على أن مرسوم كورش كان هو الوسيلة الفعّالة لتتميم هذا الرجاء. وبحلول وقت هذا المرسوم، يبدو أن جميع التنبؤات الأخرويّة للأنبياء، عدا نبوات أنبياء ما بعد السبي الثلاثة ونبوة دانيال، كانت قد صارت معروفة بالفعل. لم يكن من سبب يدعو لافتراض أن العودة من بابل لم تكن هي التمهيد ليوم الرب العظيم، والاسترداد المجيد لكل شيء.

إلا أن الواقع، كما نكتشفه من سفري عزرا ونحميا، ومن أنبياء ما بعد السبي، كان مختلفًا. فمن الجانب الإيجابي، حدث بالفعل خروج ثانٍ من السبي، إلا أن المسبيين العائدين كانوا، كما تنبأ بعض الأنبياء، بقية. وبتشجيع من الفارسيين، تمكن اليهود من البدء في إعادة بناء كلٍّ من الجوانب السياسيّة والاجتماعيّة للأمة، وإن ظل هذا تحت إشراف الإمبراطوريّة، وأيضًا الهويّة الدينيّة للأمة بالتركيز على هيكل أعيد بناؤه، وعلى الناموس. كانت مدينة أورشليم في مركز هذين الجانبين، ومن هنا جاء التركيز في سفر نحميا على إعادة بنائها. أيضًا تبرز أمامنا شخصية أخرى مثيرة للاهتمام، وهي شخصية زربابل، الذي كان من نسل سلالة داود الحاكمة، وقام بدور في إعادة بناء الهيكل، وكان واليًا أيضًا.[177]

أما من الجانب السلبي، تَعرِض لنا روايات سفري عزرا ونحميا صورة من صراع مستمر لأجل ترسيخ هويّة يهوديّة، في وجه مقاومة من قبائل محليّة، وفي وجه مكائد نُصبت من قبل أصحاب مناصب عليا في الإمبراطوريّة الفارسيّة. وحين بُني الهيكل أخيرًا، كان بناءً غير مبهر بدرجة كبيرة حتى أنه لم يرتقِ حتى إلى المجد الذي كان له قبل السبي، ناهيك عن كونه هيكل الرجاء النبوي. وتعرضت هذه الجماعة الجديدة لكافة أنواع المشكلات، ومن أهمها الضرب بشريعة الزواج المختلط عرض الحائط. كما أشار حجي النبي إلى غياب الإخلاص والأمانة في العهد، الذي تميز به المجتمع آنذاك. باختصار، يبدو واضحًا أن هذا لم يكن ملكوت الله الذي تنبأ عنه الأنبياء. كانت الأوجه الرئيسيّة للرجاء النبوي موجودة — أرض، وبقية عائدة، وهيكل جديد، وأورشليم مبنية من جديد، وقيادة داوديّة — لكن لم يكن مجدٌ. كان ظل إيخابود يخيم فوق الأرض.[178] وبالتالي، يلزم النظر إلى سفري عزرا ونحميا بوجه عام، وإلى إعادة بناء أورشليم بوجه خاص، في هذا السياق التاريخي الأوسع، كما تفسره لنا الكلمة النبويّة. فإن الاكتفاء بالوعظ النموذجي حتمًا سيشوّه هذا المنظور الذي يشير إلى الحاجة إلى مجيء التتميم الحقيقي، بينما يبيّن في الآن ذاته أمانة الله في حفظه لشعبه لأجل رجاء الملكوت العتيد أن يأتي.

---

[177] عزرا 3–5؛ نحميا 7: 7؛ حجي 1: 1، 12، 14؛ 2: 2؛ زكريا 4: 6–10.

[178] 1 صموئيل 4: 21–22؛ الكلمة العبريّة "**إيخابود**" تعني "غياب المجد". كما قالت زوجة فينحاس المحتضرة، والدة إيخابود: "زَالَ الْمَجْدُ مِنْ إِسْرَائِيلَ لأَنَّ تَابُوتَ اللهِ قَدْ أُخِذَ".

اعتبارات أدبيّة وتاريخيّة

يلزم هنا التمييز بين الوعظ من نص روائي وتقديم عظة في صورة روائيّة. في النوع الأول، ينصبُّ اهتمامنا على الاستجابة لطبيعة النص الكتابي، وفهم الدور الذي يؤديه. لكن في النوع الثاني، ينصبُّ اهتمامنا على وسيلة التواصل التي سيتبنّاها الواعظ في تقديمه للعظة. اجتهد بعض الكُتَّاب كثيرًا للإشارة إلى تأثير فن الخطابة اليونانيّة على شكل تقديم العظة في الكنيسة الأولى. لكن، يتناقض هذا الأسلوب الخطابي في الحديث مع طبيعة معظم النصوص الكتابيّة التي تأتينا في صورة روائيّة. وكما يقول جون هولبرت (John Holbert): "يقع الأسلوب الروائي في مركز اهتمام الكتاب المقدس بنقله لرسالته".[179] علاوة على ذلك، فإننا حين نود التعبير عن اختباراتنا الحياتيّة، فإننا حتمًا نفعل هذا في صورة روائيّة. وهذا ما نراه في ممارسة المشاركة بالاختبار الشخصي، تلك الممارسة الإنجيليّة الشهيرة. وقد اعتبر بعض دارسي علم الوعظ هاتين الفكرتين، أي طبيعة النص الكتابي كقصة، وأسلوبنا الرئيسي في رواية اختبارنا البشري، أساسًا لثورة وعظيّة.

نالت عبارة "فن الوعظ الجديد" رواجًا كعبارة تصف هذه النهضة في الاهتمام بالشكل الروائي للعظة.[180] وفي حين ليست العظة الروائيّة الرسميّة هي الاحتمال الوحيد المطروح هنا، إلا أن الغرض من هذه الخطوة كان تدارك عدم الاتزان الذي وقع من خلال ما يشير إليه هانز فراي (Hans Frei) باسم "انهيار الرواية الكتابيّة" (the eclipse of biblical narrative).[181] يقول كلفين ميلر (Calvin Miller): "إن العظة الروائية لا تحوي قصصًا، بل **هي نفسها** قصة تربط، من بدايتها وحتى ختامها، العظة ككل بحبكة واحدة كفكرة رئيسيّة".[182] صادق سيدني جريدانوس (Sidney Geridanus) على المنهجيّة الروائيّة في تناول النصوص الروائيّة، وقابل بين هذا الأسلوب والأسلوب التعليمي للعظة (didactic form).[183] وقد أدلى بتعليقه قائلًا: "لكنَّ الاعتراض الأخطر على الشكل التعليمي للعظة هو أنه ربما يشوّه عن غير عمد رسالة النص، في أثناء إعادة تشكيله للنص".[184] ومنطقيًّا، يمكن القول إنه إن كان الله قد رأى ملائمًا أن ينقل طرقه لنا في صورة روائيّة، أينبغي إذن في وعظنا أن نخفي هذا الأسلوب الروائي بحيث تخرج العظة في شكل سلسلة من خمس نقاط مفاهيميّة مجرَّدة تبدأ جميعها بحرف واحد؟

يفوق نطاق هذا الكتاب أن نتناول إيجابيّات وسلبيّات الأساليب المختلفة للعظة. ولكن، فيما يخص النصوص الروائيّة، أعتقد أن اللاهوت الكتابي لديه ما يساهم به في طريقة تقديمنا للعظة في النهاية. قدَّم

---

[179] John C. Holbert, *Preaching Old Testament: Proclamation and Narrative in the Hebrew Bible* (Nashville: Abingdon, 1991), p. 21.
[180] Eugene L. Lowry, *The Sermon: Dancing the Edge of Mystery* (Nashville: Abingdon, 1997), p. 20.
[181] Hans W. Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative* (New Haven: Yale University Press, 1974).
[182] Calvin Miller, "Narrative Preaching," in *Handbook of Contemporary Preaching*, ed. Michael Duduit (Nashville: Broadman, 1992).
[183] Sidney Greidanus, *The Modern Preacher and the Ancient Text* (Grand Rapids: Eerdmans, 1988).
[184] Greidanus, *The Modern Preacher*, p. 147.

جريدانوس تحليلًا جيدًا للأسباب التي تدعونا إلى تناول النص الروائي في صورة عظة روائيّة. كما أطلق أيضًا بعض التحذيرات وثيقة الصلة بشكل خاص بالواعظ الإنجيلي. وكرد فعل تجاه بعض الداعين إلى حركة "فن الوعظ الجديد"، يحذر جريدانوس من الظن بأن مجرد رواية القصة هو وعظ.[185] لكن يتطلّب الوعظ نقل معنى النص وغرضه إلى مستمعي اليوم. وسوف أعزز هذا التحذير بالإشارة إلى أن اللاهوت الكتابي ينبغي أن يزيد من وعينا بهذه النقاط المحوريّة:

1. ليست القصة في ذاتها كاملة على الإطلاق، بل هي جزء ينتمي إلى القصة الواحدة الكبرى للخلاص، التي تبلغ أوجها في يسوع المسيح. ولا يعد الاكتفاء برواية قصة مبنيّة على مقطع من رواية تاريخيّة من العهد القديم وعظًا مسيحيًّا، حتى مع كون القصة كاملة في ذاتها. بل تتضمّن العظة تطبيق الحقائق الكتابيّة على المستمعين الحاليين.
2. يعد اللاهوت الكتابي هو ما يضمن عدم تجريد الرسالة الكتابية من تاريخيّتها. يمكن للعظات التي تروي قصصًا أن تُختَطَف بسهولة من قبل فلسفة وجوديّة، كما أظهر لنا بولتمان (Bultmann). فتصير قيمة القصة بحسب هذه المنهجيّة لا في كونها تخبرنا بما وقع بالفعل في التاريخ، بل فقط في كونها تزيد من فهمنا الشخصي لأنفسنا. وبمجرد فصل القصة عن الإطار التاريخي، يصير اللاهوت مُشوَّهًا على نحو ميؤوس منه.

إعداد عظات من النصوص الروائيّة التاريخيّة

تشير طبيعة النص الكتابي، والوحدة اللاهوتيّة التي يبديها، إلى أن الوعظ من النصوص الروائيّة التاريخيّة يستلزم منا أن نحترم قصد الله المُعلَن بأن يغيّر حال الكون من خلال مجيء ملكوته. فكرتُ كثيرًا في الأسباب المُحتمَلة التي قد تجعل الكثير من الأطفال في ذروة حضورهم برامج مدارس الأحد، لا يظهرون ثانية البتة، بعد تخرجهم من هذه البرامج. هناك بلا شك الكثير من الأسباب، منها نقص التشجيع من الأبوين، أو غياب الخدمة النشطة في المنزل. لكن هناك عامل آخر يساهم في هذا، وأظن أنه جدير بوضعه في الحسبان. لا أريد بالتأكيد أن أبدو وكأنني أنتقد الكثير من المتطوعين الأمناء الذين يضعون المناهج الدراسيّة، ويعلّمونها في مدارس الأحد، إلا أن الانطباع الذي يتولّد لديَّ هو أن كلا المهمتين عادة ما يُضطلَع بهما دون فهم جيد للصورة الكبرى للإعلان الكتابي. وبالتالي، عادة ما يتلقّى الأطفال تعليمًا كثيرًا عن قصص منفصلة في الكتاب المقدس، كل منها لها تطبيقها المحدود الأنيق بحسب ما يلائم المراحل العمريّة المختلفة. وبالتالي، يصير التطبيق ناموسيًّا أخلاقيًا، إذ قُطعت صلته بإنجيل النعمة. وحين يبلغ الكثير من هؤلاء الأطفال عمر المراهقة، يكونون قد اتخموا بالفعل بالمبادئ الأخلاقيّة، الكافية، كما يظنون، كي تكفيهم بقية حياتهم. وبهذا ينسحبون ليعيشوا حياة لطيفة على نحو معقول، خالية من الإنجيل.

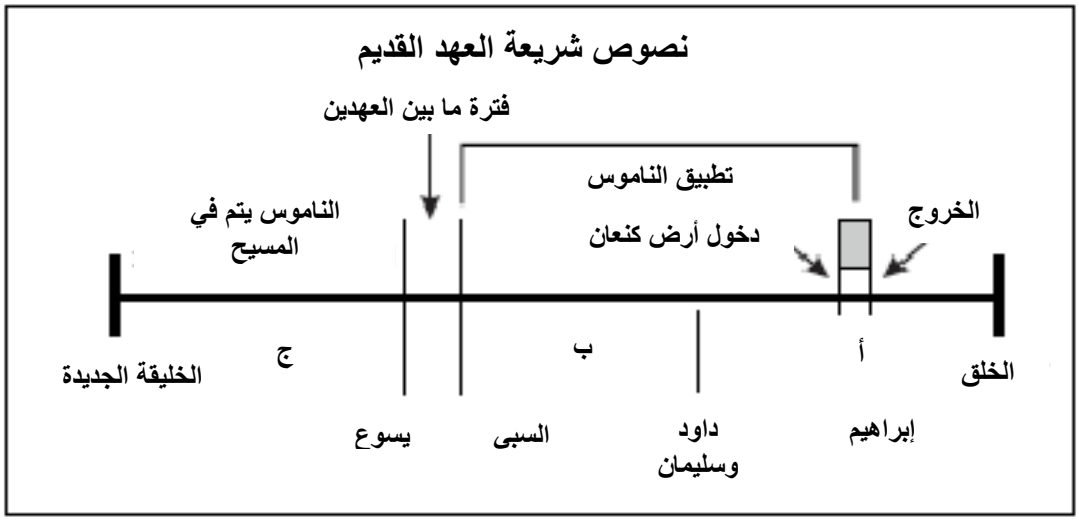
---

[185] Greidanus, *The Modern Preacher*, p. 149.

ماذا عسى الراعي أن يعمل لتدارك هذا الوضع؟ أقترح شيئين على الأقل. الشيء الأول هو، كما ذكرتُ في الفصل التاسع، أن يؤسّس برنامجًا تدريبيًّا لجميع أعضاء الكنيسة المشتركين في أي نوع من أنواع الخدمات التعليميّة أو الرعويّة. وفي لُب برنامج كهذا، لا بد أن تكمن دورة دراسيّة أساسيّة عن وحدة الكتاب المقدس كما تظهر في اللاهوت الكتابي. والشيء الثاني الذي أقترحه هو أن يضع برنامج وعظ يشتمل على سلسلة أو أكثر من النصوص الروائيّة التاريخيّة. ينبغي إعداد سلسلة كهذه مع الوضع في الاعتبار المسار اللاهوتي للسفر الكتابي داخل السياق الأكبر الذي يربطه بمجيء المسيح. وهنا أقترض مرة أخرى التمييز الذي ذكره جريدانوس: تميل العظة النموذجيّة بالأكثر إلى أن تقودنا لنسأل: "كيف تشهد هذه الشخصيّة (أو هذا الحدث) عن وجودي؟" لكن في المقابل، تميل منهجيّة تاريخ الفداء بشكل أكبر إلى أن تقودنا لنسأل: "كيف يشهد هذا الحدث (أو هذه الشخصيّة) للمسيح؟" دعونا لا ننسَ قط أن وجودنا لا يتحدَّد ولا يُعرَّف بشكل سليم إلا في ضوء إما وجودنا في المسيح أو خارجه. فإن أردنا أن نعلم حقًا كيف يشهد نصٌّ لوجودنا، فلا بد أن نعلم أن هذا يحدث من خلال شهادته للمسيح. هذا شيء أساسي في أيّة عظة مسيحيّة.

الفصل الحادى عشر

الوعظ من نصوص شريعة العهد القديم



المخطط الحادي عشر: تشغل نصوص شريعة العهد القديم فترة زمنيّة قصيرة نسبيًّا، لكنها كانت فترة هامة، تلت الخروج من أرض مصر مباشرة. وقد كان "الناموس الثاني"، أو سفر التثنية، هي الكلمات الأخيرة التي نطق بها موسى بعد انقضاء جيل واحد من حدث الخروج، وقبل دخول أرض كنعان مباشرة. استمر تطبيق الناموس من قِبَل الأنبياء وآخرين من أصحاب المناصب طوال فترة العهد القديم. ثم جاء المسيح ليتمّم الناموس.

الشريعة في سياق لاهوت كتابي

التعليق الأول والبيِّن الذي لا بد أن ندلي به بشأن شريعة العهد القديم هو سياقها في تاريخ الخلاص. فقد أُعطِي الناموس لشعبٍ كان قد اختير ونال بالفعل فداءً بالنعمة. لا مجال هنا إذن لقول إن الناموس كان وسيلة لبلوغ الخلاص بالأعمال. الأمر الثاني الجدير بالذكر هو أن كلمة "شريعة" (أو "ناموس") هي الترجمة المعتادة للكلمة العبريّة "توراه" (Torah)، والتي لا تُعطي بالضرورة المدلول القانوني المحدود نفسه الذي نميل إلى نسبه إليها، بل تعني بالتحديد "توجيهات وإرشادات". والأمر الثالث هو أنه في حين استمرت الاستعانة بشريعة سيناء بطرق مختلفة طوال فترة العهد القديم، لكن لا توجد في العهد الجديد الكثير من البراهين المباشرة التي تُثبت أن هذه الشريعة كانت تُعتبر بأي حال من الأحوال هي المعيار الذي يَحكُم

سلوك المؤمن. والأمر الرابع، وثيق الصلة بالتعليق السابق، هو أنه لطالما كانت العلاقة بين الناموس والإنجيل مثار جدل واهتمام منذ أزمنة العهد الجديد.[186]

وتعد قضية طبيعة الشريعة التي كانت متَّبعة قبل شريعة سيناء أيضًا مثار جدل كبير.[187] فمن الواضح أننا لا نستطيع وصف شعب الله في الفترة التي سبقت سيناء بأنهم بلا ناموس. وعلى الواعظ أن يتصدّى لهذا السؤال تفسيريًّا في أثناء تناوله لسفر التكوين كنص روائي. فإننا نرى بوضوح أن إبراهيم قد تلقَّى بعض التوجيهات والإرشادات الطقسيّة، كالختان، لكن لا يبدو واضحًا بالقدر نفسه ما كان ممكنًا أن يعنيه بالنسبة لإبراهيم أن يسير أمام الله ويكون كاملًا (تكوين 17: 1). تختلف التطبيقات الأخلاقيّة لروايات سفر التكوين إلى حد ما عن تطبيق الشريعة السينائيّة، التي قُدمت بصورة مكثَّفة كتعليمات رسميّة من الله لشعبه.

توجد منهجيّتان محتمَلتان لتناول قضية الناموس والنعمة. من ناحية، يمكن أن نبدأ من تسليم الناموس في سيناء، ثم نتابع عبر تطبيقه، إلى أن نبلغ العهد الجديد. لكن من ناحية أخرى، يمكن أن نبدأ من الإنجيل، متناولين قضية الناموس في ضوء فهمٍ للإنجيل. ربما نحتاج إلى اتباع المنهجيّتين، مع الإصرار على وجوب أن يدرك المسيحي أننا لا نتناول العهد القديم إلا كمسيحيّين وفقط بعيون مسيحيّة. والشيء الأكيد أننا، إن آجلًا أو عاجلًا، سيكون علينا أن نواجه لا القضية المتعلّقة بكيفيّة التعامل مع الناموس في العهد الجديد فحسب، بل أيضًا القضية الوعظيّة العمليّة عن منفعة محاولة الوعظ من شريعة العهد القديم.

حين يتعلّق الأمر بالوعظ من الشريعة، ربما يعطي غالبية الرعاة أولويّة للوصايا العشر، وهذا أمر يمكن تفهُّمه. فرسميًا، تعد هذه الشرائع هي النواة لكل مجموعة شرائع سيناء، ويُنظر إليها عادة باعتبارها إجمالًا لجميع المبادئ الأخلاقيّة للناموس. ويميل المؤمنون إلى الانحياز إلى الوصايا العشر (Decalogue) كملخَّص للتعليمات الأخلاقيّة. فبعد عصر الإصلاح، أصدرت الفروع الثلاثة الكبرى للكنيسة البروتستانتيّة، الكنيسة المُصلَحة، واللوثريّة، والأسقفيّة، وثائق تعليميّة عن طريق الأسئلة والأجوبة (catechisms)[188] بُنيت على إقرار إيمان الرسل، والصلاة الربانيّة، والوصايا العشر. وهكذا، مالت الكنائس البروتستانتيّة إلى اعتبار الوصايا العشر أساسًا للأخلاق المسيحيّة. لكن لطالما كانت وصية حفظ يوم السبت نقطة شائكة، إذ أنها

---

[186] See Donald E. Gowan, *Reclaiming the Old testament for the Christian Pulpit* (Atlanta: John Knox, 1976), chapter IV; Wayne Strickland, ed. *Five Views on Law and Gospel* (Grand Rapids: Zondervan, 1996).

[187] ربما يفترض تقليد ما أن الناموس، وخاصة الوصايا العشر، قد أعطي لآدم وحواء. ولكنني أجد البراهين على هذا قاصرة إلى حد ما. لكن من الواضح أنه كان هناك نوع ما من العلاقة العهديّة، أساسها خلق الله وكلمته المنطوقة. انتُهكت هذه العلاقة بعصيان الزوج البشري الأول.

[188] الوثائق التعليميّة عن طريق الأسئلة والأجوبة (catechisms) هي كتيّبات إرشاديّة عن التعليم المسيحي الأساسي.

تبدو وصية طقسيّة لا وصية أخلاقيّة.[189] وتكمن مشكلة هذه الوثائق التعليميّة البروتستانتيّة في كونها تستخدم الوصايا العشر بطريقة يبدو أن العهد الجديد لم يكن مهتمًا على الإطلاق باتباعها. لم يحدث في رسائل العهد الجديد أن ورد شرح للوصايا العشر بغرض تعليم الأخلاقيّات المسيحيّة؛ بل في حقيقة الأمر، لم ترد فيه سوى وصايا فرديّة، بل وليس كثيرًا. ومع ذلك، لا شك أن حُجَّتنا قد تكون أن العهد الجديد يُسلِّم بالفعل باستمراريّة الناموس الأخلاقي لإسرائيل، دون أن يشجبه في أي موضع، بل بالأحرى يزيد من حدة تطبيقه.

ويسلّط التركيز على الوصايا العشر الضوء أيضًا على تمييز معتاد أبقى على الشرائع الأخلاقيّة سارية، وتُخلَّص بصورة ما من الشرائع المدنيّة والطقسيّة. فقد كانت الشرائع المدنيّة تُطبَّق لأجل تنظيم مجتمع لم يعد موجودًا. إذ صار المجتمع الجديد يتميّز الآن من حيث هويته وماهيته في المسيح. كذلك، لم تكن الشرائع الطقسيّة سوى علاقة رمزيّة بالله، وقد أُعيد تعريف هذا البُعد في العهد الجديد من حيث المسيح، الوسيط الواحد. ومرة ثانية، يصعب إيجاد هذا التمييز بين تحرّرنا من الشرائع الطقسيّة، واستمرار خضوعنا للشرائع الأخلاقيّة في العهد الجديد. لسنا نقول بهذا إن محاولة دراسة شكل المبادئ الأخلاقيّة للعهد القديم أمر غير مقبول ولا يجدي نفعًا.[190] ولكن مرة أخرى، أعيد تعريف هذه الأخلاقيّات حين صار المسيح وسيط جميع العلاقات. فقد صرنا ندرك الفارق بين الناموس الطقسي والأخلاقي، من حيث شخصٍ. تتضمّن الشرائع الطقسيّة أفعالًا رمزيّة تشير إلى شيء يفوقها، إلى واقع آخر، عادة ما يكون إلهيًّا. أما الشرائع الأخلاقيّة، فهي تضعنا أمام قضايا تخص العلاقات الإنسانيّة الشخصيّة، المباشرة منها وغير المباشرة، أساسها، كتابيًّا، هو شخص الله الذي خلقنا على صورته. فبمجرد إدراكنا لبُعد العلاقة الشخصيّة، يصير تجنُّبنا للبعد المرتبط بشخص وعمل المسيح أمرًا غير وارد. يتميّز المؤمن باتحاده بالمسيح، ولا يستطيع التعامل شخصيًّا مع الله أو مع أي شخص آخر بمعزل عن هذه الحقيقة. فإن فكرة أن شرائع العهد القديم المختصة بالسلوك الأخلاقي يمكن أن تنطبق بصورة ما على المؤمنين بمعزل عن المسيح هي، على أقل تقدير، إنكار لهويّتنا في المسيح.

لكن ماذا عن الشرائع الغير أخلاقيّة؟ كيف تعمل؟ وهل يستحق الأمر عناء محاولة الوعظ منها؟ لا بد أن الإجابة على هذا تكمن في الدور الذي عُيِّنت الإرشادات الطقسيّة كي تؤديه بالنسبة لإسرائيل. يُعيدنا هذا إلى سياق الشريعة السينائيّة. وأتصوّر أن واعظًا جريئًا للغاية، وربما يصفه البعض بالتهور، هو من يعتزم إلقاء عظة كاملة عن، مثلًا، موضوع النجاسة الطقسية الوارد في لاويين 15. بل وتبدو القضية الأقل إثارة للجدل والأقل تحديدًا المختصة بالطعام الطاهر والنجس أيضًا غير موائمة لنا اليوم بشكل كبير،

---

[189] يتعامل السبتيون الأدفنتست مع هذا الأمر بالتصريح بكون وصية حفظ يوم السبت لا تزال سارية، بينما يقوم إقرار إيمان وستمنستر بتعديلها لجعل يوم الأحد هو يوم السبت المقدس.

[190] See, for example, Christopher Wright, *Living as the People of God* (Leicester: IVP, 1983).

ما لم نرغب في تشويه دلالة هذه الشرائع، مختزلين إيّاها إلى مجرد قضايا تختص بالعادات الصحية السليمة.[191]

يوجد جزءان رئيسيّان من الشرائع الطقسيّة يمكن دمجهما مع تلك الشرائع الأخلاقيّة من حيث كونهما مختصّين بشكل مباشر بالعلاقات الشخصيّة، لكن هذه المرة بالعلاقة مع الله نفسه. هذا الجزءان، وثيقا الصلة ببعضهما البعض، هما تعليمات إقامة الموضع المقدس، وتعليمات النظام الكامل للذبائح. فهما يمثلان، من ناحية، هدف جميع تعاملات الله مع شعبه، وهو تأسيس شركة بينه وبينهم. ومن ناحية أخرى، يُظهران شيئًا من "آليات" الله في إتاحة هذه الشركة في ضوء التغرّب العام للجنس البشري عنه من خلال التمرّد، الذي هو الخطية. فقد صارت المصالحة والتبرير متاحين فقط بسبب استيفاء المطلب العادل لإله قدوس، كما هو مُعلَن في شريعته.

على لاهوت كتابي عن نصوص الشريعة أن يضع في اعتباره المفارقة التي نجدها في الشريعة نفسها، وهي مطالبة الله شعبه بطاعة دقيقة وكاملة، بينما يمدّهم في الآن ذاته بوسيلة للتعامل مع حقيقة أن طاعة كهذه لا يمكن أن تصدُر عن بشر خطاة. وبالتالي، كانت خيمة الاجتماع ونظام الذبيحة الاسترضائيّة ككل أمرًا ضروريًّا مكمِّلًا للشريعة. فإن كان الله قد طالب شعب إسرائيل بأن يكونوا قديسين، كما أنه قدوس، وبأن يحبوا الرب من كل قلبهم، ونفسهم، وقدرتهم،[192] فهو كان يعلم أيضًا أن شعبًا لم يخلُص تمامًا بعد لم يكن بإمكانه بلوغ ذلك المقياس. وفي هذا الإطار، تتخذ فكرة محبتنا لله معنى جديدًا محكومًا بنعمته.

تعبِّر تعليمات إقامة خيمة الاجتماع بفصاحة عن نعمة الله. فقد أعطى الله هذه التعليمات بعد تسليم نواة عهد سيناء. وبالتالي، هذا هو التسلسل الصحيح لتاريخ الفداء:

- الاختيار والدعوة (إبراهيم).
- العبودية (خروج 1).
- المعجزة الفدائيّة لحدث الخروج (خروج 2 –15).
- الاجتماع عند سيناء (خروج 19).
- تسليم الوصايا العشر (خروج 20).

---

[191] لاويين 11. هذه المحاولة لتفسير هذه الشرائع بكونها تعبر عن مبادئ العادات الصحيّة السليمة، التي فهمها الله، وإن لم يفهمها إسرائيل، هي محاولة غير مقنعة. ففي حين ربما كانت بعض الأطعمة النجسة خطرة بالفعل، لكن لم تكن جميعها كذلك. أيضًا أبطلت هذه الشرائع في العهد الجديد بناءً على الإنجيل، على سبيل المثال، كما في أعمال الرسل 10، لا بظهور تقنيات التبريد، والوسائل المتقدّمة للحفاظ على الصحة.

[192] لاويين 19: 2؛ تثنية 6: 5.

- "كتاب العهد" (خروج 20: 22 – 23: 33).
- تصديق الشعب على العهد (خروج 24).
- تعليمات إقامة خيمة الاجتماع (خروج 25 – 31).

ينبغي أن نفهم الشريعة في هذا السياق الفدائي. أما التعليمات الأكثر تفصيلًا، الواردة في سفر اللاويين، والتي تصف انفصالًا مقدسًا عن العالم، صوب يهوه، واستعادة الشركة من خلال الذبيحة، فهي مجرد تأكيد على دلالة هذا السياق. ويجدر بنا أن نلاحظ بشكل خاص الغرض من الفداء كما نراه في خروج 19: 3–6. فقد جاء الله بإسرائيل إليه كيما يسلكوا أمامه كخاصَّة: مملكة كهنة وأمة مقدسة. فقد اختيروا ونالوا الخلاص كيما يكونوا شعب الله، ممثلين إيّاه أمام جميع أمم الأرض.

في هذا السياق أُعطيت الوصايا العشر، ثم تلتها بعض الشرائع الأكثر تفصيلًا، التي دُوِّنت في كتاب العهد. كان دور الشريعة هو تمكين هذه الأمة الجديدة المكوَّنة من مفديين من معرفة نوع الوجود المتَّسق مع هذه العلاقة الفريدة مع الله. لم تكتفِ الشريعة بمنح تعليمات تخص السلوك البشري، لكنها حققت أيضًا غرضًا شديد الأهمية، وهو وصف طبيعة الإله الذي افتدى هذا الشعب. فهي لم تكن مجرد دليل إرشادي للسلوك البشري؛ بل أشارت مبادئها الأخلاقيّة وطاعتها في الأساس إلى علاقة بالله. ففي لُبِّ الشريعة تكمن علاقة عهد مع الله. وعلى العلاقات بين الأفراد والجماعات أن تعكس علاقة كل من الفرد والجماعة بالله، تلك العلاقة التي تأسّست بالنعمة. فبمجرد أن تسلَّم موسى كتاب العهد، جمع الشعب، وتلى على مسامعهم ما قاله الله. حينئذ أجاب هؤلاء قائلين: "كُلُّ الأَقْوَالِ الَّتِي تَكَلَّمَ بِهَا الرَّبُّ نَفْعَلُ". ثم خُتم العهد بدم الذبيحة، في مراسم طقسيّة غير مفسَّرة بشكل كبير، لكنها مؤثِّرة (خروج 24: 3–8). باختصار، بدا أن العهد لا يمكن أن يُقطَع إلا على أساس ذبيحة دمويّة. إن كان هكذا، فإن العهد يتوقف إذن على كيفيّة تبرير الله للخاطئ الذي يأتي إليه لينال نعمة أمام المطالب الكاملة للشريعة.

ومن هنا جاءت ضرورة خيمة الاجتماع، معبرة عن جانبٍ رئيسيٍ من شخصية الله، وهو رغبته في أن يوجد في شركة مع شعبه، وصفَها في الأساس بسكناه في وسطهم. ومن الأخطاء الشائعة التي ارتُكبت في بعض التفسيرات الكتابيّة هو تفسير جميع تفاصيل خيمة الاجتماع والخدمة الكهنوتيّة فيها مجازيًّا ورمزيًّا، لجعل كل جانب منها يعطي مدلولًا مسيحيًّا خاصًا.[193] دون شك، كان التفسير الرمزي لبعض تفاصيل الخيمة جليًّا، لكن بعض التفاصيل الأخرى كانت صعبة الفهم. ولذا، ينبغي على الدور الذي تؤديه خيمة الاجتماع من جهة المصالحة والشركة أن يحكم فهمنا لجميع هذه التفاصيل. يسلّط لاهوت كتابي

[193] Vern Poythress (*The Shadow of Christ in the Law of Moses* [Brentwood, Tenn.: Wolgemuth and Hyatt, 1991]). في تناول فيرن بويثرس لخيمة الاجتماع، يستخلص البيانات الكتابيّة الهامة والرموز. وفي بعض الأحيان، بدا أنه، بخلاف البراهين الموجودة، يفترض معانٍ رمزيّة لبعض التفاصيل، لكن لم يكن هذا خطأ فادحًا في معالجته الرائعة.

لخيمة الاجتماع الضوء على أرض الموعد كمثال لاسترداد جنة عدن، إذ تشير الخيمة، ولاحقًا الهيكل، إلى سكنى الله وسط شعبه في الأرض. كما تتضمن النظرة النبويّة إلى الهيكل المُعاد بناءه للعصر المسياني وصفًا تفصيليًّا، يرد في حزقيال 40–47، يبلغ أوجه في الهيكل الجديد الواقع في وسط عدن الجديدة. ومن الأخرويّات النبويّة ننتقل إلى الهيكل الجديد، أي المسيح، ثم إلى الهيكل الموجود في السماء، وإلى الهيكل الجديد المخلوق من قبل روح المسيح بواسطة الإنجيل.

بالعودة إلى الشريعة، نجد أنه بينما كان موسى لا يزال فوق الجبل يستلم شريعة خيمة الاجتماع، تورَّط الشعب في انتهاكٍ للشريعة التي كانوا قد أجمعوا عليها بالموافقة لتوِّهم. وتُثبت حادثة العجل الذهبي الذي أقامه هارون أن شهوة الاستقلال عن كلمة الله لطالما كانت تميّز القلب البشري، حتى في أعقاب أروع استعلان على الإطلاق للنعمة وللتعليمات المختصة بشكل الحياة فيها. وهكذا، في حين نجد في إسرائيل الكثير من أبطال الإيمان الذين كانوا نماذج للتقوى، إلا أن الحقيقة المخيِّبة للآمال هي أن غالبيّة وجود إسرائيل يتميّز بالخيانة وبانتهاك الشريعة. وهذا ما أدى إلى خراب مملكتي إسرائيل ويهوذا، وإلى كارثة السبي.

وحين سقطت لعنة الناموس على المملكتين، ثبُتت صحة التهديدات النبويّة. لكن في خضم ذلك، تقدم الأخرويّات النبوية الرجاء لمن يضعون ثقتهم في الله. فيومًا ما، سيُجري الله عملًا سيغير القلوب الخاطئة لشعبه، لتصير مشيئاتهم انعكاسًا لمشيئته.

> هَا أَيَّامٌ تَأْتِي، يَقُولُ الرَّبُّ، وَأَقْطَعُ مَعَ بَيْتِ إِسْرَائِيلَ وَمَعَ بَيْتِ يَهُوذَا عَهْدًا جَدِيدًا. لَيْسَ كَالْعَهْدِ الَّذِي قَطَعْتُهُ مَعَ آبَائِهِمْ يَوْمَ أَمْسَكْتُهُمْ بِيَدِهِمْ لأُخْرِجَهُمْ مِنْ أَرْضِ مِصْرَ، حِينَ نَقَضُوا عَهْدِي فَرَفَضْتُهُمْ، يَقُولُ الرَّبُّ. بَلْ هذَا هُوَ الْعَهْدُ الَّذِي أَقْطَعُهُ مَعَ بَيْتِ إِسْرَائِيلَ بَعْدَ تِلْكَ الأَيَّامِ، يَقُولُ الرَّبُّ: أَجْعَلُ شَرِيعَتِي فِي دَاخِلِهِمْ وَأَكْتُبُهَا عَلَى قُلُوبِهِمْ، وَأَكُونُ لَهُمْ إِلهًا وَهُمْ يَكُونُونَ لِي شَعْبًا. وَلاَ يُعَلِّمُونَ بَعْدُ كُلُّ وَاحِدٍ صَاحِبَهُ، وَكُلُّ وَاحِدٍ أَخَاهُ، قَائِلِينَ: اعْرِفُوا الرَّبَّ، لأَنَّهُمْ كُلَّهُمْ سَيَعْرِفُونَنِي مِنْ صَغِيرِهِمْ إِلَى كَبِيرِهِمْ، يَقُولُ الرَّبُّ، لأَنِّي أَصْفَحُ عَنْ إِثْمِهِمْ، وَلاَ أَذْكُرُ خَطِيَّتَهُمْ بَعْدُ. (إرميا 31: 31–34)

> وَآخُذُكُمْ مِنْ بَيْنِ الأُمَمِ وَأَجْمَعُكُمْ مِنْ جَمِيعِ الأَرَاضِي وَآتِي بِكُمْ إِلَى أَرْضِكُمْ. وَأَرُشُّ عَلَيْكُمْ مَاءً طَاهِرًا فَتُطَهَّرُونَ. مِنْ كُلِّ نَجَاسَتِكُمْ وَمِنْ كُلِّ أَصْنَامِكُمْ أُطَهِّرُكُمْ. وَأُعْطِيكُمْ قَلْبًا جَدِيدًا، وَأَجْعَلُ رُوحًا جَدِيدَةً فِي دَاخِلِكُمْ، وَأَنْزِعُ قَلْبَ الْحَجَرِ مِنْ لَحْمِكُمْ وَأُعْطِيكُمْ قَلْبَ لَحْمٍ. وَأَجْعَلُ رُوحِي فِي دَاخِلِكُمْ، وَأَجْعَلُكُمْ تَسْلُكُونَ فِي فَرَائِضِي، وَتَحْفَظُونَ أَحْكَامِي وَتَعْمَلُونَ بِهَا. وَتَسْكُنُونَ الأَرْضَ الَّتِي أَعْطَيْتُ آبَاءَكُمْ إِيَّاهَا، وَتَكُونُونَ لِي شَعْبًا وَأَنَا أَكُونُ لَكُمْ إِلهًا. (حزقيال 36: 24–28)

لا بد أن القضية التي تشغلنا هنا، من منظور اللاهوت الكتابي، هي الكيفية التي قد تتحقّق بها نصوص كهذه. يبدو واضحًا أنها لم تتحقق في فترة إعادة البناء التي تلت السبي. وأُذكِّر القارئ هنا بما ذَكرتُه عن هيكل الإعلان الكتابي، لئلا يفترض ببساطة أن نقطة التطبيق الأولى هي المؤمن المسيحي. فحين وصف كاتب رسالة العبرانيين الناموس بكونه ظلًا للخيرات العتيدة، تابع حديثه مبيِّنًا أن ما لم يستطع

الناموس تحقيقه، حقّقه المسيح لأجلنا (عبرانيين 10: 1–18)، إذ قَدَّمَ عَنِ الْخَطَايَا ذَبِيحَةً وَاحِدَةً، ثم جلس عَنْ يَمِينِ اللهِ. وفي هذا السياق وحده اقتبس كاتب رسالة العبرانيين بعد هذا نص إرميا 31: 33–34، مطمئنًا فيه شعب الله بأن الله لم يعد يذكر خطاياهم، وهذا فقط بسبب استيفاء جميع مطالب الناموس في يسوع. ففي حقيقة الأمر، ربما يجدر بنا أن نقول إن يسوع هو الإسرائيلي الذي كُتب على قلبه ناموس الله كاملًا.

ربما ينبع جزءٌ من الصعوبة التي نواجهها في وعظنا من نصوص الشريعة من تكديس هذا الخليط الضخم من الشرائع والأفكار تحت عنوان واحد "الناموس". لكن إن تناولنا الأمر تحليليًّا، وأيضًا بناءً على جمع للمفهوم ككل، سنتمكن من التمييز جيدًا بين العناصر المختلفة التي تشكِّل هذا الكل.[194] فإن تناولنا عهد سيناء ككل، نجد في سفر الخروج، على التوالي، الوصايا العشر، ثم كتاب العهد، ثم شرائع خيمة الاجتماع. وفي سفر اللاويين، نجد شرائع التقديس، ونظام الذبائح، وشرائع الطاهر والنجس. وأخيرًا، يعيد سفر التثنية إيجاز بعض العناصر الرئيسيّة للشريعة، حين كان الجيل الثاني لإسرائيل على وشك دخول أرض الموعد.

وبالتالي، تنقلنا نظرتنا العامة إلى الشريعة في اللاهوت الكتابي من تفاصيل عهد سيناء، وعبر تسليم الناموس كما هو مدوَّن في سفر التثنية، ثم وصولًا إلى حياة شعب إسرائيل في الأرض. والحق الذي لا مناص منه هو أن نعمة الله ظلت تسطع فوق شعب لم يشتهروا سوى بقدرتهم الانتحاريّة على الحنث بالعهد. وفي حين يبدو التركيز على أبطال الإيمان، وعلى الإنجازات البرّاقة لإسرائيل، تركيزًا جذَّابًا، إلا أن الحقيقة المؤسفة هي أن هذه الأمة كانت متجهة صوب كارثة. وكان أنبياؤها بمثابة منارات ترشد إلى الشريعة، لكنهم اضطروا أيضًا أن يتولّوا مسئوليّة زوال هذه الأمة. ولم يخفف من وطأة رسالتهم وكآبتها سوى الوعود الأخرويّة بشعب يُخلَق من جديد، ويُكتب ناموس الله على قلبه.

كسر آدم الأول، الابن الأول لله، "الناموس" الذي استلمه من الله، فطُرح الجنس البشري بأكمله خارج الجنة إلى البرية. كما كسرت إسرائيل، ابن الله، الشريعة التي استلموها، فطُرحت الأمة بأكملها خارج أرض الموعد إلى برية السبي. ثم جاء آدم أخير، شريك لله في العهد، طائعٌ بحق، معلنًا ارتباطه بشعب كانوا في أمس الحاجة إلى معونته. ونكاد هنا نسمع تنهيدة ارتياح صادرة عن السماء: "وأخيرًا! ابن حقيقي لله". ودوت كلمات الله المصدِّقة والمؤيدة قائلة: "هذَا هُوَ ابْني الْحَبِيبُ الَّذِي بِهِ سُرِرْتُ". ثم يخرج آدم الحقيقي هذا، إسرائيل الحقيقيّة، إلى بريتنا ليُجرَّب وينتصر، كيما يعد لنا طريق العودة إلى جنة الله.

---

[194] يمكن إيجاد ملخص جيد لهذه العناصر في الكتاب التالي:
T. D. Alexander, *From Paradise to the Promised Land: An Introduction to the Main Themes of the Pentateuch* (Carlisle: Paternister, 1995).

لم يأتِ يسوع لينقض الناموس بل ليكمّله (متى 5: 17). فهو نفسه غاية، "**تيلوس**" (*telos*)، الناموس،[195] ونقطة ارتكازه النهائية والمطلقة، معلنًا بهذا بوضوح غير مسبوق كل ما كان يدور حوله حدث سيناء. فقد قام بتطبيق ناموس سيناء بصرامة لا تقبل المساومة: "إِنَّكُمْ إِنْ لَمْ يَزِدْ بِرُّكُمْ عَلَى الْكَتَبَةِ وَالْفَرِّيسِيِّينَ لَنْ تَدْخُلُوا مَلَكُوتَ السَّماوَاتِ" (متى 5: 20). وفي الموعظة على الجبل، وفي مثل الفريسي والعشار، وفي إجابة يسوع عن سؤال الناموسي بشأن الحياة الأبدية (لوقا 10: 25–29)، استطاع يسوع سحب بساط البر الذاتي من تحت أقدام من يظنون أنهم يستطيعون بطريقة ما تسلُّق سلم الناموس ليبلغوا قبول الله لهم. فقد جاء يسوع ليكمّل عنا كلَّ بر. ولم يتوقف الأمر عند حد تكميله لكل الناموس عنا في حياته الخالية من الخطية، لكنه ارتضى أيضًا بأن يُحتسَب عليه كسرنا للناموس، إذ حمل عنا لعنة الناموس (2 كورنثوس 5: 21). وبالإيمان بيسوع ننال هبة حفظه للناموس، التي أتمها عنا على نحو كامل، فنصير فيه بر الله. لسنا بالإيمان نُطيح بالناموس، "بَلْ نُثَبِّتُ النَّامُوسَ" (رومية 3: 31). فإننا نثبّته حين ندير ظهورنا لجهودنا المشوّهة لحفظه، وحين نضع كامل ثقتنا في ذاك الذي استوفى جميع مطالب الله نيابة عنا.

في حين تظل العلاقة بين الناموس والإنجيل مثار جدل ونزاع، توجد بعض الأفكار البارزة التي يمكننا طرحها في ثقة. ليس حدث الإنجيل إبطالًا ورفضًا للناموس، بل هو التعبير الأكمل عنه. فإن حياة يسوع، التي يشير إليها بعض علماء اللاهوت باسم الطاعة الإيجابيّة للمسيح، هي جزء من عمله التبريري بقدر موته (الذي يطلق عليه الطاعة السلبيّة).[196] لم يعد بإمكاننا التوسل لأجل غفران خطايانا فقط لأن يسوع قد حملها عنا على الصليب، بل لأننا حصلنا أيضًا مجانًا على بره الكامل الذي مارسه في أثناء حياته (رومية 5: 10).

قطعًا تتعلق الازدواجيّة الظاهرية التي يبديها بولس بشأن الناموس بموقع الناموس في تاريخ الخلاص. توجد وحدة بين الحياة المسيحيّة وحياة إسرائيل تحت العهد العتيق لأنها علاقة مع الإله ذاته الذي لا يتغيّر. لكن ما ناله التغيير هو وضوح إعلان الله، ووسيلة الخلاص. لم يعد موسى فوق جبل سيناء هو المنارة التي تهدينا؛ بل المسيح فوق جبل الجلجثة. وحين كان أهل أفسس في حاجة إلى تحذير من الإغواء بأن يظلوا يسلكون "كَمَا يَسْلُكُ سَائِرُ الأُمَمِ"، لم يكرِّر بولس على مسامعهم الوصايا العشر، بل قال: "وَأَمَّا أَنْتُمْ فَلَمْ تَتَعَلَّمُوا الْمَسِيحَ هكَذَا" (أفسس 4: 20). ومن جهة بعض المسائل الطقسيّة، يقول بولس: "فَلاَ يَحْكُمْ عَلَيْكُمْ أَحَدٌ فِي أَكْل أَوْ شُرْبٍ، أَوْ مِنْ جِهَةِ عِيدٍ أَوْ هِلاَل أَوْ سَبْتٍ، الَّتِي هِيَ ظِلُّ الأُمُورِ الْعَتِيدَةِ، وَأَمَّا الْجَسَدُ فَلِلْمَسِيحِ" (كولوسي 2: 16–17). أيضًا حين قال بولس للمؤمنين: "لأَنَّكُمْ لَسْتُمْ تَحْتَ النَّامُوسِ بَلْ

---

[195] رومية 10: 4 "لأَنَّ غَايَةَ النَّامُوسِ هِيَ: الْمَسِيحُ لِلْبِرِّ لِكُلِّ مَنْ يُؤْمِنُ". تفيد الكلمة اليونانية "**تيلوس**" (*telos*) الهدف أو الغرض من الناموس.

[196] يشير هذا المصطلح إشارة سليمة إلى كون حياة المسيح جزءًا من عمله الخلاصي. لكن غير دقيق من جهة أن يسوع لم يكن سلبيًّا بالكامل في موته.

تَحْتَ النِّعْمَةِ" (رومية 6: 14)، لم يكن يقصد أن الحياة المسيحيّة هي الإثم بلا شريعة، حاشا، بل تابع حديثه قائلًا:

> إِذًا لاَ شَيْءَ مِنَ الدَّيْنُونَةِ الآنَ عَلَى الَّذِينَ هُمْ فِي الْمَسِيحِ يَسُوعَ، السَّالِكِينَ لَيْسَ حَسَبَ الْجَسَدِ بَلْ حَسَبَ الرُّوحِ. لأَنَّ نَامُوسَ رُوحِ الْحَيَاةِ فِي الْمَسِيحِ يَسُوعَ قَدْ أَعْتَقَنِي مِنْ نَامُوسِ الْخَطِيَّةِ وَالْمَوْتِ. لأَنَّهُ مَا كَانَ النَّامُوسُ عَاجِزًا عَنْهُ، فِي مَا كَانَ ضَعِيفًا بِالْجَسَدِ، فَاللهُ إِذْ أَرْسَلَ ابْنَهُ فِي شِبْهِ جَسَدِ الْخَطِيَّةِ، وَلأَجْلِ الْخَطِيَّةِ، دَانَ الْخَطِيَّةَ فِي الْجَسَدِ، لِكَيْ يَتِمَّ حُكْمُ النَّامُوسِ فِينَا، نَحْنُ السَّالِكِينَ لَيْسَ حَسَبَ الْجَسَدِ بَلْ حَسَبَ الرُّوحِ. (رومية 8: 1–4)

1. الوصايا العشر (خروج 20):

على الرغم مما ذكرتُه فيما سبق عن الصمت النسبي للعهد الجديد بشأن الوصايا العشر، أود أن أؤكد على أن الوصايا العشر قابلة للوعظ بها بدرجة كبيرة، ليس هذا فحسب، بل هي تقدم أيضًا جانبًا هامًا من تعليم الكتاب المقدس عن التغيُّر لمشاكلة طبيعة الله. لا تحتاج الوصية الأولى منا إلى أي تعليق أو تفسير إذ أن المبدأ يظل ثابتًا إلى الأبد: لا يوجد سوى إله واحد ينبغي عبادته والسجود له. ثم تذكّرنا الوصية الثانية بأن الله لم يُظهِر لنا أيّة صورة منظورة عن ذاته، وبالتالي، فإن أيّة محاولة لصنع صورة أو تمثال هي عبادة أوثان، لأنها تنبع من تخيّلات وتصوّرات القلب البشري، لا من الإعلان. بالطبع ينطبق هذا المبدأ على محاولات تصوير يسوع في صورة نمطيّة مبسَّطة. فقد ورد الوصف الشكلي الوحيد ليسوع في الكتاب المقدس في ذلك الوصف الرمزي بدرجة كبيرة، في رؤيا 1: 13–16. أجد صعوبة في فهم لماذا يعارض بعض البروتستانت بعنف الصور والتماثيل ثلاثيّة الأبعاد التي يصنعها أتباع الكنيسة الكاثوليكيّة في روما ليسوع، بينما يُجيزون في الآن ذاته الصور ثنائيّة الأبعاد له التي تُرسَم على الزجاج الملّون أو على صفحات الكتب.

يلزم أن نتناول وصية حفظ يوم السبت في ضوء فهم العهد الجديد ليوم السبت. حتى وإن قبلنا بكون هذه الوصية فريضة تتعلّق بالخلق، لكن تظل التساؤلات بشأن كيفية حفظ المسيحي لها، ولماذا يجب أو لا يجب تغييرها إلى يوم الأحد تساؤلات تفسيريّة تحتاج أن تُحسَم قبل الوعظ من هذا الموضوع. وقد بُنيت الطبيعة الأخلاقيّة للوصايا العشر في الأساس على شخصية الله وطبيعته. فإن هذا هو الإله الذي أعلن عن ذاته أخيرًا في ابنه، يسوع المسيح، الذي صار لنا إذن هو النموذج الأخلاقي. على الوعظ من الوصايا العشر أن يوجّه المستمعين دائمًا إلى كلٍّ من استحالة تبرّرنا بأعمال الناموس، واستيفاء مخلّصنا لمطالب هذا الناموس نيابة عنّا. لن يكون من قبيل المبالغة أن نشدّد على أنه بالرغم من حتميّة وجود جانب طاعة القوانين في التقديس المسيحي، لكن ليست هذه الطاعة ممكنة إلا من خلال التبرير المُسبَق بالنعمة في المسيح. وسأشير إلى هذا ثانية في الفصل السابع عشر.

2. خيمة الاجتماع (خروج 25 – 30):

لن أضيف سوى القليل إلى ما ذكرته بالفعل عن خيمة الاجتماع في سياق اللاهوت الكتابي. يسهُل فهم السبب الذي لأجله كانت الخيمة، في بعض الكنائس، طريقة شائعة للوعظ عن المسيح. لكن للأسف يؤدي هذا بسهولة شديدة إلى تفسير رمزي خيالي وزائف. فإن الرموز في خيمة الاجتماع شديدة الوضوح، في أساسياتها ذات التوجه الخلاصي. كما أن دور الخدمة الكهنوتيّة في الخيمة أيضًا واضح. ومن الخيمة ننتقل إلى الهيكل، ثم إلى الهيكل الجديد بحسب الأخرويّات النبويّة. ثم يأتي يسوع باعتباره هو الهيكل الحقيقي حيث يسكن الله. وأخيرًا، يتناول العهد الجديد، ولا سيما رسالة العبرانيين، الهيكل السمائي حيث يوجد يسوع الآن. أما الهيكل الأرضي الجديد فهو خليقة الروح القدس بالكرازة بالإنجيل. يصير من اتحدوا بالمسيح موضع سكنى جديدًا للمسيح في الروح.

3. الأطعمة الطاهرة والنجسة (لاويين 11):

كما ذكرنا بأعلاه، ليس لدينا أساس منطقي واضح للفصل بين الطعام الطاهر والطعام النجس. وأية اعتبارات صحية، إن وُجدت، هي اعتبارات غير محدَّدة، لم ترد أيّة إشارة إليها. كما يبدو أن الإنجيل يستغني عن هذا التمييز تمامًا. هل توجد إذن أيّة منفعة من الوعظ من نص يبدو أن أعمال الرسل 10: 15 قد أبطله تمامًا؟ إن كان فهمنا للتعليم الذي قدمه يسوع عن الموضوع الأكبر للعهد القديم صحيحًا، فإن هذا النص إذن، شأنه في هذا شأن جميع النصوص الأخرى، يشهد بشكل ما للمسيح. يلزم إذن فهم هذا الأصحاح في ضوء السياق الأكبر لما هو طاهر ونجس، ولما هو مقدَّس ودنس كما نقرأ في لاويين 11– 16. لم يكن الشعب يتنجّس من جرّاء أطعمة معينة فحسب، بل أيضًا من جراء ظروف وأحوال مختلفة. وقد أبدى جوردون وينام (Gordon Wenham) تعليقه بشأن شريعة التنجّس بالمرض الجلدي (لاويين 13) قائلًا: "إن السبب هنا لاهوتي، لا صحي. فإن النجس والمقدس لا يمكن أن يجتمعا. كانت محلة إسرائيل مقدسة، وفي وسطها تقوم خيمة الاجتماع، كرسي حضور الله كلي القداسة".[197] كانت هذه الشرائع إذن جانبًا من تعليم الله لشعبه عن التعارض المطلق للنجاسة والدنس مع القداسة، وترياقًا فعّالًا للفكرة الشائعة عن بداهة معنى كلمة "مقدَّس". ففي حقيقة الأمر، هذه الكلمة محيّرة للغاية، لكن أخيرًا قدَّم لنا المسيح نفسه تعريفًا لها. ففي العهد القديم، أشار هذا اللفظ بطرق متنوعة إلى انفصال الله وشعبه عن عالم دنس انفصالًا تامًا. وكان التعبير التام عنه، سلبيًّا، هو ما رأيناه من رفض الله للخطية في الجلجثة، وإيجابيًّا، في رؤيتنا لله في يسوع.

---

[197] Gordon J. Wenham, *The Book of Leviticus*, The New International Commentary on the Old Testament (Grand Rapids: Eerdmans, 1979), p. 21.

4. إرشادات طقسيّة (عدد 10: 1–10):

أعطيت هذه الإرشادات الطقسيّة خارج المجموعة الرئيسيّة للناموس. وقد أدرجتُ هنا تعليقًا على هذا النص كي أشجِّع تقديم بعض العظات من سفر العدد. فقد أعطيت التعليمات المدوَّنة في هذا النص مباشرة قبل رواية بعض المشكلات الحقيقيّة، التي وصلت إلى ذروتها برفض شعب إسرائيل الصعود لامتلاك أرض الموعد. أُوصي موسى في هذا الأمر بصنع بوقين من فضة ليصدرا إشارة لأجل ارتحال المحلة، أو جمع الشعب إلى الخيمة. لا ينبغي أن نعتبر هذه الأبواق نوعًا من فرقة موسيقيّة قرويّة قيد التكوين، إذ كانت الأبواق تؤدي وظيفة كهنوتيّة. كما أنها لم تكن بمثابة الشيء الأعلى صوتًا الذي كان متاحًا آنذاك لإرسال إشارات في الحرب، بقدر ما قد يكون هذا صحيحًا. بل كان دور الأبواق هو إصدار إشارات تُظهر أعمال يهوه في إنقاذه لشعبه. ففي الحرب، كانت الأبواق بمثابة تذكرة أمام الله كي يخلِّص شعبه من أعدائهم (عدد 9). وفيما يتعلق بخيمة الاجتماع، كانت الأبواق تدعو الشعب للاجتماع إلى موضع المصالحة، وتشير إلى وقت التحرك صوب أرض الموعد، وأخيرًا تصدر إشارة تُذكِّر الله بأن هؤلاء هم شعبه.

تحظى الأبواق[198] وصوتها بأهمية شديدة في الكتاب المقدس، ويردِّد معناها الذي يرد في الأصحاح العاشر من سفر العدد صدى استخدامها الأوسع نطاقًا. يبدأ هذا الاستخدام بالصوت الفائق للطبيعة للبوق الذي تردَّد في سيناء، معلنًا حضور الله (خروج 19: 16، 19؛ 20: 18). كما تظهر الأبواق في بعض طقوس يوم السبت (لاويين 23: 24؛ 25: 9)، مما يشير إلى فكرة الراحة في أرض الموعد. أيضًا استخدمت في الحرب المقدسة لامتلاك أرض الموعد، وفي إصعاد تابوت العهد إلى المدينة المقدسة (2 صموئيل 6: 15). ظهرت الأبواق أيضًا عند مسح بعض الملوك. وفي الأخرويّات النبويّة، تشير الأبواق إلى الدينونة والخلاص؛ وهذا هو المعنى الذي يتردد صداه في العهد الجديد. فإن الملاك الممسك بالبوق سيجمع المختارين إلى الموضع المقدَّس (متى 24: 31)، وسيدعو البوق شعب الله من الموت في يوم القيامة (1 كورنثوس 15: 51–52؛ 1 تسالونيكي 4: 16). لا تكمن السمة المشتركة هنا في الصوت العالي للأداة المستخدَمة من قبل مُصدر الإشارات.[199] بل استخدم الله، وملائكته، وممثلوه من الكهنة الأبواق لدعوة شعب الله للدخول إلى موضع راحتهم في يقين قبولهم أمام الله. فإننا في المسيح نحيا في يقين من جهة اليوم الذي فيه سيبوَّق بالبوق، وسنُقام من الأموات في عدم فساد لندخل إلى راحتنا.

---

[198] يوجد نوعان من الأبواق – الأبواق المعدنيّة (في العبريّة *hatzotzerah*)، وأبواق قرون الكبش أو الشوفار (في العبريّة *shofar*) – لكن يبدو أن النوعين يستخدمان بالتبادل، وقد تُرجما إلى الكلمة نفسها في الترجمة السبعينيّة (في اليونانيّة *salpinx*).

[199] إن سمعت يومًا صوت الشوفار (*shofar*)، فستعلم أن قرن الكبش لا يصدر صوتًا عاليًا ولا صوتًا مدويًا للغاية. فإن له شكل غير ملائم، ومصنوع من مادة غير ملائمة كيما يصدر صوتًا لا يشبه صوت البوق النحاسي في شيء.

اعتبارات أدبيّة وتاريخيّة

ربما كان أهم تقدم أحرزته الدراسات الحديثة لنصوص الشريعة هو فحص الهيكل الأدبي للعهد. في النقد التاريخي القديم، تم التمييز بين الشرائع الحتميّة في صورة قوانين وأحكام (apodictic laws)، والشرائع الشرطيّة المصحوبة بنتائج للطاعة والعصيان (casuistic laws) في محاولة لاستيعاب الخلفيّة التاريخيّة لشرائع إسرائيل. إن الشرائع الحتميّة هي عادة أوامر مباشرة: "افعل ..."، أو "لا تفعل ...."؛ وجرى الاعتقاد بأنها كانت تخص إسرائيل وحدها، وجاءت في صورة الوصايا العشر. أما الشرائع الشرطيّة فهي شرائع الحالات الشرطيّة: "إن ... إذن ...."، أو هي شريعة تصدر من خلال سابقة. يحوي الناموس السينائي كلا نوعي الشرائع، ولا يتضح لنا ما هي المنفعة التي يجلبها لنا التمييز بينهما، عدا تنبيهنا إلى الكيفيّة التي عمل بها الناموس. من المحتمل أن تحوي الشريعة الشرطيّة أو المسبوقة ضمنًا مبادئ قابلة للتطبيق تتجاوز الحالة الخاصة. لكن يبدو أن الشريعة الحتميّة تتطرّق إلى المبدأ المعيَّن بصورة مباشرة بدرجة أكبر.

في منتصف القرن العشرين، ظهر اهتمام بالخصائص الرسميّة لبعض قوانين المعاهدات القديمة التي كانت تُعقَد في الشرق الأدنى. وتبيَّن من البحث أن عالم الآباء القدامى في الكتاب المقدس وفترة ميلاد أمة إسرائيل كانا يقعان تاريخيًّا في فترة نشاط سياسي وعسكري لا يُستهان به. وقد كشفت دراسات المعاهدات السياديّة القديمة (ancient suzerainty treaties)، أي المعاهدات التي يفرضها حاكم محتل (السيد suzerain) على أمة تم احتلالها (التابع vassal)، لتصير بعد هذا علاقة عهد، عما اعتُبرت توزايات هامة مع قواعد وقوانين الشريعة الكتابيّة.[200] قام ميريديث كلاين (Meredith Kline) بتطبيق هذا الرأي بقوة على سفر التثنية وأيضًا على الوصايا العشر.[201] وقد استفاد كلاين نقديًّا ولاهوتيًّا استفادة كبيرة من هذا الافتراض، إذ وجد أن هيكل سفر التثنية، الذي عادة ما يُنسَب إليه من قبل النقّاد تاريخ كتابة متأخر، أقدم بكثير من موسى. كما أوضح أيضًا أن الإجراء المعتاد لوضع نسخة مطابقة من المعاهدة في الموضع المقدس لإله الأمة المهزومة يفسر سبب وجود لوحين للشريعة. كان من شأن كل لوح من اللوحين أن يحوي الوصايا العشر كاملة. وبما أن السيد وإله التابع هما واحد، وُضعت كلا النسختين في الموضع المقدس نفسه.

إن المكسب اللاهوتي الذي نحصل عليه من هذا الفهم لهيكل العهد هو تعزيز انتزاع الشريعة من قالب الناموسيّة، لتصير ترتيبًا وهيكلة للحياة تحت حكم الملك العظيم. فقد كانت هذه الشريعة، كما يقول

---

[200] See John A. Thompson, *The Ancient Near Eastern Treaties and the Old Testament* (London: Tyndale Press, 1964); D. J. McCarthy, *Old Testament Covenant: A Survey of Current Opinions* (Richmond: John Knox, 1972); Wenham, *The Book of Leviticus*; Peter C. Craigie, *The Book od Deuteronomy*, The New Testament Commentary on the Old Testament (Grand Rapids: Eerdmans, 1976).

[201] Meredith G. Kline, *Treaty of the Great Kings: The Covenant Structure of Deuteronomy* (Grand Rapids: Eerdmans, 1963).

بدأ كلاين دراسته بتقديم دلائل تخص هيكل الوصايا العشر كاتفاقية عهد.

بيتر كريجي (Peter Craigie) "تذكرة للشعب بحريتهم في هذا العالم، وبالتزامهم التام تجاه الله".[202] فقد تأسست العلاقة بالفعل، وكانت هذه الشرائع هي التزامات الأمانة، أي التعبير الحقيقي عن علاقة تأسست بالنعمة. فيما يلي نوجز هيكل المعاهدات بحسب تصوّر العلماء والدارسين:

1. الافتتاحيّة: كلمة الملك أو، كما في حالة موسى، كلمة ممثِّل الملك.
2. التمهيد التاريخي، الذي يفسّر الأحداث التي أوجدت علاقة العهد الحالية.
3. اشتراطات التعاقد في العهد، كتعبير عن العلاقة بين الملك وشعبه.
4. جزاء البركات أو اللعنات، بحسب على رد فعل الشعب تجاه العهد.
5. التنسيق: المطالبة بعمل نسخة متطابقة، وإتاحة التجديد عند انتقال السلطة.

الوصايا العشر باعتبارها اتفاقيّة عهد

الافتتاحيّة

"أَنَا الرَّبُّ إِلهُكَ"

التمهيد التاريخي

"الَّذِي أَخْرَجَكَ مِنْ أَرْضِ مِصْرَ ..."

اشتراطات التعاقد

"لاَ يَكُنْ لَكَ آلِهَةٌ أُخْرَى أَمَامِي"، ... الخ

الجزاء

"لأَنَّ الرَّبَّ لاَ يُبْرِئُ مَنْ ..."

"لِكَيْ تَطُولَ أَيَّامُكَ عَلَى الأَرْضِ ..."

التنسيق

لوحي الشريعة

تجديد العهد قبل موت موسى، ولدى تسلُّم يشوع لمنصبه.

يجدر بنا أن نذكر بعد هذا سمة أدبيّة أخرى لنصوص الشريعة. فقد سلَّط جون سيلهامر (John Sailhamer) الضوء على الوحدة الأدبيّة لأسفار موسى الخمسة في كلٍّ من الشكل وتاريخ قبولها كأسفار

[202] Craigie, *Deuteronomy*, p. 37.

قانونيّة.[203] وقد قاده موقع عهد سيناء في سياقه الأدبي الروائي إلى شرح بضعة أشياء عن غرض كاتب أسفار موسى الخمسة كما وصلت إلينا مكتملة. إن منظور الأسفار هو أخرويّ، يتوقّع زمنًا فيه يصير ما لم يحققه الناموس في إسرائيل واقعًا ملموسًا.

> كوثيقة أدبيّة، تختلف [أسفار موسى الخمسة] بشكل أساسي عن وثيقة عهد سيناء. إذ أن الأسفار الخمسة هي وثيقة تتناول عهد سيناء من منظور لم يكن مساويًا لمنظور وثيقة العهد نفسها. تمثّل أسفار موسى الخمسة، شأنها في ذلك شأن الأسفار التاريخيّة الأخرى للعهد القديم، وأسفار الأنبياء، والعهد الجديد، نظرة إلى الوراء إلى إخفاق سيناء، وإلى الأمام إلى زمان التتميم (مثال: تثنية 30).[204]

علينا، إذن، في الوعظ من أسفار موسى الخمسة، أن ننتبه إلى هيكلها العام. يقترح سيلهامر وجود أمثلة روائيّة داخل أسفار موسى الخمسة وردت فيها بهدف إظهار تشكيل أحداث الماضي لما يحدث في المستقبل. ميَّز هذا، كما ذكرنا قبلًا، كيفيّة تشكيل الأنبياء لأخروياتهم بحسب قالب الخبرة التاريخيّة لإسرائيل.

يمدّنا العنصر الروائي بإطار يحيط بتسليم الناموس في سيناء. وكما يشير سيلهامر، لم نستلم الشريعة الكهنوتيّة الأكثر تفصيلًا إلا بعد وقوع حادثة العجل الذهبي. يقدّم هذا استراتيجيّة متصلة بالغرض من إظهار تناقض بين إبراهيم، الذي سلك بالإيمان قبل الناموس، وموسى، الذي أخفق تحت الناموس ومات في البرية. وبحسب هذا الفهم، تؤدّي أسفار موسى الخمسة دورًا مماثلًا لأهل غلاطية بإظهارها عجز الناموس.[205] ومع ذلك، علينا أن نحرص على ألا ننتقص من الأهميّة الإيجابيّة المولاة لموسى في الكتاب المقدس.

إعداد عظات من نصوص الشريعة

لدينا في الشريعة ما يكفي من إمدادات من الكتابات الواضحة نسبيًا الصالحة للاستخدام لفترة طويلة. يحوي التنوّع الثري للناموس الكثير من الأبعاد اللاهوتيّة الهامة التي تجد غايتها في الإنجيل. وبمجرد ترسيخنا لحقيقة أن ناموس سيناء لم يقدم وسيلة الخلاص بالأعمال، نصير حينئذ في المسار الصحيح لتوضيح أن جوهر أن تكون مؤمنًا لا يكمن في أن تكون صالحًا. ثمة أهمية للعلاقة بين الناموس والنعمة في العهد القديم، لأجل ترسيخ العلاقة بين نعمة التبرير واتباع الوصايا في حياة القداسة. وعمليًّا، لا توجد نهاية للموضوعات المحتمَلة التي يمكن أن نعظ بها عن الناموس؛ لكن بالنسبة للواعظ الذي يريد أن يذهب إلى ما هو أبعد من استخدام الوصايا العشر كوسيلة لشرح التطبيقات الأخلاقيّة للإنجيل، يكمن مكسب كبير في تناول الأقسام المتنوعة للناموس، وإظهار كيف أدّت دورها في إسرائيل.

---

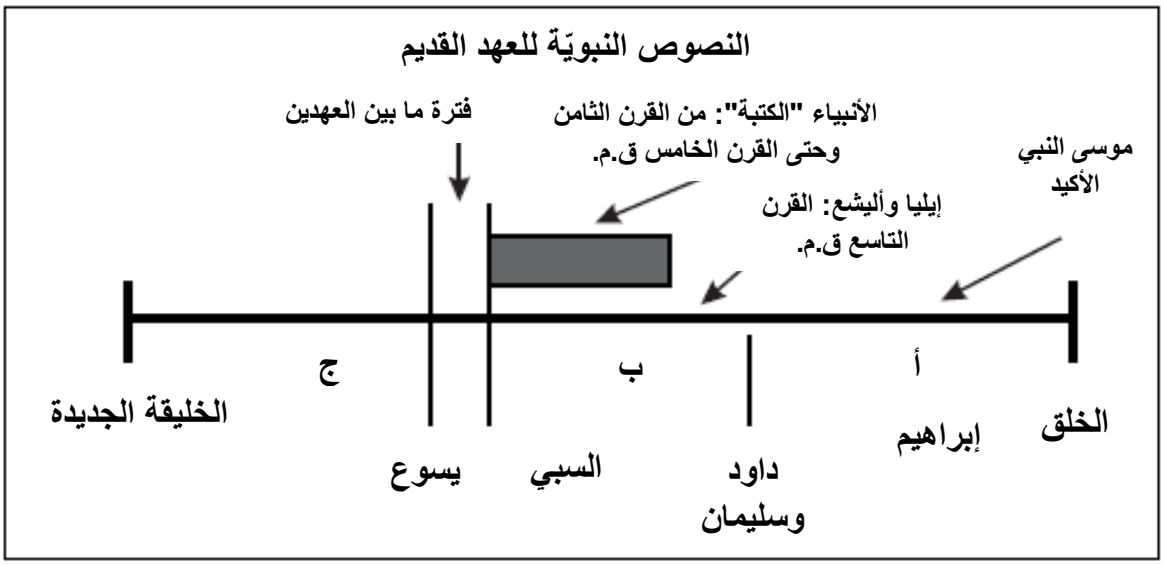
[203] John Sailhamer, *The Pentateuch as Narrative: A Biblical-Theological Commentary* (Grand Rapids: Zondervan, 1992).
[204] Sailhamer, *The Pentateuch*, p. 27.
[205] Sailhamer, *The Pentateuch*, pp. 61, 77.

الشيء الحيوي بالنسبة للواعظ هو أن يصل إلى مبدأ تفسير متسق يمكِّن أعضاء كنيسته من تطبيق معنى الناموس كما هو متمَّم في المسيح. يضيف الوعظ من العهد القديم تلاحمًا ونسيجًا إلى كلمات العهد الجديد. يسهل كثيرًا أن نفترض جدلًا أن الناس سيفهمون مفاهيم كالقداسة والبر، سواء عن الله أو عن شعبه. أشار المصلحون إلى الاستخدامات الثلاثة للناموس التي يمكننا وضعها في اعتبارنا في أثناء التخطيط للوعظ. أولًا، كان الناموس كابحًا لشر الإنسان؛ فهناك إله متحكّم، يهتم بجميع البشر ويضع أمامهم متطلّبات. ويعلن الناموس أننا مسئولون عن الاعتراف بهذا الإله ربًا. ثانيًا، يُبكّت الناموس على الخطية. دع أي شخص يميل إلى التبرير بالأعمال يُصرِّح، في وجه هذا الناموس، أنه يحفظ جميع شرائع الله طوال الوقت. ينبغي لشرح للناموس أن يُظهر شيئًا من خطورة الخطية، كيما نتمكّن بعد هذا من الحديث عن المجيء إلى المسيح لنوال الغفران. ثالثًا، يرشد الناموس شعب الله في البر. وربما تعد هذه أحد أكثر جوانب النزاع بين المؤمنين، ولن أكرّر ما ذكرته بالفعل في هذا الشأن. ولكن يبدو واضحًا أن الناموس لا يستطيع أن يؤدي وظيفته بهذا الشكل سوى في إطار الإنجيل.

في أثناء التخطيط لإعداد عظات من نصوص الشريعة، ربما تكون أحد الوسائل هي خطة طويلة المدى. فيمكنك، كجزء من برنامج يستمر لمدة عام، أن تخطّط للوعظ في سلسلة عظات عن الوصايا العشر؛ ثم في العام التالي في سلسلة عظات عن خيمة الاجتماع؛ ثم في العام الذي يليه عن ناموس القداسة؛ وهكذا. يمكنك أن تُبيّن كيف أن هذه الجوانب المختلفة تُثري فهمنا عن المسيح كمتمّم ومكّمل للناموس، وكيف أنها، بواسطته، يمكن أن تطلعنا على طبيعة السلوك المسيحي.

الفصل الثاني عشر

الوعظ من أنبياء العهد القديم



المخطط الثاني عشر: تبدأ النبوة من موسى. ثم تستعيد خدمة إيليا وأليشع إلى الأذهان خدمة موسى في فترة عهد سيناء. أما من أُطلق عليهم الأنبياء الكتبة، فقد أدّوا وظيفتهم في فترة الانحدار، والسبي، وإعادة البناء في فترة ما بعد السبي.

النصوص النبويّة في سياق اللاهوت الكتابي

تحدَّثتُ في الفصل الثامن عن الموقع الذي تشغله النبوّات في سياق تاريخ الخلاص، ولا سيما من جهة دورها في تطوّر الأخرويّات. ورأينا معًا كيف صيغت النظرة النبويّة للخلاص المستقبلي، الذي سيصنعه الله بالرغم من خيانة إسرائيل، بمفردات وألفاظ هي تكرارٌ لمفردات وألفاظ هيكل الخلاص الذي جرى اختباره من إبراهيم وحتى داود وسليمان. ولكن، تحوي الأسفار النبويّة الكتابيّة أيضًا ما يتعدَّى الأخرويّات، ويمكن للوعظ من هذه النبوّات أن يُدخِلنا في الكثير من التوجُّهات والموضوعات. ينبغي رؤية النبوّة في إسرائيل كوحدة كاملة. كان الشخص الأول الذي أشير إليه بكونه نبيًّا هو إبراهيم، في حديث الله مع أبيمالك (تكوين 20: 7). لا تخبرنا هذه الواقعة بالكثير عن المعنى المحدَّد للكلمة عدا، في هذه الحالة، أن الله كان يقف في صف إبراهيم. ثم أشار الله إلى صيرورة هارون نبيًّا لموسى في الصراع العتيد أن يندلع مع فرعون (خروج 7: 1). كان هذا الحق ممنوحًا لموسى، لكنه تجادل مع الله بأن إمكانياته الضعيفة في التكلُّم ستُعيق مهمة التصدّي للمَلك. كانت مسؤوليّة هارون النبويّة تقتضي إذن بأن يكون هو المتحدّث بلسان موسى، لكن من الواضح أن موسى هو من لعب الدور الرئيسي بما أنه كان ينبغي أن يكون "إِلهًا لِفِرْعَوْنَ". ثم بعد

هذا أشير إلى مريم، أخت موسى وهارون، بكونها نبيّة (خروج 15: 20). ليست لدينا الكثير من الأسباب الواضحة لهذه التسمية، عدا أنها قادت النساء في الرقص وفي إنشاد جواب نشيد موسى، الذي يحتفي بنصرة يهوه على المصريين. وبالتالي، فإن الدور الرئيسي الذي يمكن أن ننسبه حتى الآن إلى النبي هو أن هذا الشخص كان بصورة ما يُمَثِّل الله.

بدءًا من موسى، تصير الصورة أكثر وضوحًا، مع أن موسى لم يُدعَ باسم نبي إلا في نَصَّين فقط من سفر التثنية (تثنية 18: 15–22؛ 34: 10). هذان النصان وثيقا الصلة ببعضهما البعض هما مُهِمَّان كي نفهم جيدًا هذه الوظيفة. يفترض النصان وجوب اعتبار موسى النبيَّ الأكيدَ حقًّا. في النص الأول، يَعِد موسى بعدم توقّف وظيفة النبي. يؤدي هذا النبي دور الوسيط بين الله والناس، وبالأخص لنقل كلمة الله:

"وَأَجْعَلُ كَلاَمِي فِي فَمِهِ [النبي]، فَيُكَلِّمُهُمْ بِكُلِّ مَا أُوصِيهِ بِهِ. وَيَكُونُ أَنَّ الإِنْسَانَ الَّذِي لاَ يَسْمَعُ لِكَلاَمِي الَّذِي يَتَكَلَّمُ بِهِ بِاسْمِي أَنَا أُطَالِبُهُ." (تثنية 18: 18–19)

وتُبيِّن الكلمات الأخيرة من سفر التثنية أن نبيًّا مثل موسى لم يكن قد قام بعد في إسرائيل في زمن كتابة السفر. لا يشكّل تحديد تاريخ كتابة سفر التثنية أهمية لأجل فهم هذه الكلمات بقدر ما قد نظن في البداية. فبغض النظر عمّا نؤمن به بشأن اشتراك موسى في كتابة سفر التثنية كاملًا، فهو قطعًا لم يكتب رواية موته، ولا هذا التعليق الأخير. علاوة على ذلك، لا يشير عدم قيام نبي مثل موسى في زمن كتابة الأصحاح الرابع والثلاثين من السفر إلى غياب أي نشاط نبوي. لكن يقول النص الكلمات التالية:

وَلَمْ يَقُمْ بَعْدُ نَبِيٌّ فِي إِسْرَائِيلَ مِثْلُ مُوسَى ... فِي جَمِيعِ الآيَاتِ وَالْعَجَائِبِ الَّتِي أَرْسَلَهُ الرَّبُّ لِيَعْمَلَهَا فِي أَرْضِ مِصْرَ بِفِرْعَوْنَ وَبِجَمِيعِ عَبِيدِهِ وَكُلِّ أَرْضِهِ، وَفِي كُلِّ الْيَدِ الشَّدِيدَةِ وَكُلِّ الْمَخَاوِفِ الْعَظِيمَةِ الَّتِي صَنَعَهَا مُوسَى أَمَامَ أَعْيُنِ جَمِيعِ إِسْرَائِيلَ. (تثنية 34: 10–12)

لازمت الآيات والعجائب هذا الدور الوساطي لنقل كلمة الله المخَلِّصة، وصارت هي نفسها أدوات الخلاص. أيضًا يتضح لنا من شريعة سيناء المكتوبة ومن سفر التثنية أن نبيًّا مثل موسى لم يقُم من جهة أنه كان وسيطًا لنقل توراة أو شريعة الله. فقد فاق هذا النبي جميع الأنبياء الذين تكلّموا بكلمات الله إلى شعب الله.

بعد هذا، أُرسِل نبيٌّ مجهول الهويّة في قضاة 6: 8–10 من قبل يهوه لتذكير بني إسرائيل بحدث الخروج من أرض مصر، ذلك الحدث "البشاري". وبناءً على هذا الاستعلان الماضي لأمانة الله، تم حث الشعب على الثبات في وجه تهديدات المديانيّين. ثم أُرسِل جدعون مُخَلِّصًا للقضاء على المديانيّين. كان النبي التالي المذكور هو صموئيل، الذي لم يكن نبيًّا فحسب، بل كان أيضًا قاضيًا وماسحَ ملوك. كان الدور الوساطي لصموئيل جليًّا، فقد كان بمثابة الضمير للمَلك الأول الذي حكم إسرائيل، وللأمة ككل. ثم أرسله يهوه لمسح داود ملكًا مختارًا، ليكون رأس سلالة حاكمة من ملوك دعاهم يهوه لتمثيل حكمه وسط شعبه. وبالنسبة لداود، استمرت الوظيفة النبويّة من خلال ناثان وجاد النبيّين.

حين نصل إلى إيليا وأليشع، نجد أن كاتب الروايّة التاريخيّة يولي قدرًا كبيرًا من الاهتمام لخدمتيهما اللتين، من حيث الأهمية، تمتزجان معًا لتكوّنا وحدة واحدة. أدّى هذان النبيّان وظيفتهما في فترة كانت الأمة فيها على شفا ارتداد تام، ولا سيما من خلال الجهود المضنية التي بذلتها الزوجة الوثنيّة للملك آخاب. يُشار إلى إيزابل بأنها كانت تخطّط عن عمد للقضاء على عبادة يهوه، وفي غضون ذلك، دخلت في صراع مع إيليا. لكن يتبيَّن لنا أن الصراع الحقيقي كان دائرًا بين يهوه والبعل، كل منهما يمثّله أنبياؤه. إذن، من منظور اللاهوت الكتابي، أُرسِل إيليا وأليشع لدعوة شعب إسرائيل كي يرجعوا إلى عهد سيناء، ويدخلوا في حرب ضد القوى التي تسعى إلى إغوائهم بالارتداد. تتّسم خدمة هذين النبيين بسمتين متصلتين بالموقع الذي تشغله روايتهما ونبواتهما في سياق تاريخ الخلاص. السمة الأولى هي التحدّي النبوي الذي واجه إسرائيل للرجوع إلى حفظ للعهد والأمانة تجاهه. والسمة الثانية هي كثافة الآيات والعجائب التي أجراها هذان الرجلان. ونظير القوات التي صنعها موسى قبلهما، ومعجزات يسوع التي كانت عتيدة أن تأتي بعدهما، كانت هذه القوات تشير إلى مجيء ملكوت الله.

بدأ إيليا خدمته بالمناداة في أذني الملك بجفاف وقحط سيلحق بالأرض (1 ملوك 17: 1). يناقض هذا وعود العهد الذي قُطع لإسرائيل بشأن إخصاب الأرض وإثمارها، ويعيد إلى أذهاننا مشهد وقوف موسى أمام فرعون معلنًا حلول الضربات على أرضه. ثم أُرسِل إيليا بعد هذا إلى البرية ليُعال هناك كما أُعيل شعب إسرائيل قبلًا (1 ملوك 17: 2–7). وحين يبس مصدر الماء الذي كان إيليا يعتمد عليه، أُرسِل إلى أرملة صيدونيّة، كنعانيّة، لتعوله. وهناك أجرى إيليا آية، مدبِّرًا لهذه الأرملة وابنها إمدادًا لا ينضُب من الدقيق والزيت. وحين مات الطفل، أقامه إيليا من الموت. وهكذا، ذهب النبي الإسرائيلي المُخلِّص إلى امرأة أمميّة، في حين كانت إسرائيل تنقلب على العهد، مما أظهر قدرة الله على إقامة أبناءً له من "حجارة" الأجناس الأمميّة إن أراد ذلك.[206] وقد كان الصراع الذي احتدم بين إيليا وكهنة البعل فوق جبل الكرمل بمثابة دعوة واضحة وُجِّهت لإسرائيل كي يرجعوا إلى الكلمة النبويّة التي استلموها بواسطة موسى؛ أي دعوة رجوع إلى العهد. لم تكن هذه الحادثة مجرد تعزيز لشكل شريعة سيناء، من خلال الكيفية التي أمر بها إيليا بتقديم ذبيحة فوق مذبح شرعي، بل ذكَّرنا استدعاء النار من السماء أيضًا بالحادثة المشابهة لتقديم أول محرقة خطية.[207] كما أجرى أليشع أيضًا قوّاتٍ تعكس وعود الله بإعالة شعبه في الأرض. لكن ربما كانت أشهر قوّاته، والأكثر تداولًا في العظات، هي معجزة شفاء نعمان، الرئيس الأشوري. مرة أخرى نرى امتداد نعمة الله للخارج إلى الأمم في فترة كانت إسرائيل فيها تواجه خطر الانصراف عن مسؤوليتها بأن تصير وسيلة نقل البركة للأمم.

---

[206] قارن هذا مع متى 3: 9.

[207] 1 ملوك 18: 38؛ انظر أيضًا لاويين 9: 24. نجد الظاهرة نفسها مدوَّنة في 1 أخبار الأيام 21: 26 حين قدّم داود محرقة، وأيضًا في 2 أخبار الأيام 7: 1 في حادثة تدشين سليمان للهيكل.

إجمالًا لما تحدثنا عنه حتى الآن، نقول إن عهد النعمة الذي توسَّط فيه موسى قد أسّس هيكلًا لحياة الشعب الذين اختيروا ونالوا فداءً في حدث الخروج من أرض مصر. وتعزز جميع النبوات التي تلت موسى هذه الخدمة الموسويّة الأكيدة، معيدةً تطبيقها. تلازم النبوة والتوراة (الشريعة/التعليمات) أحدهما الآخر منذ وجب أن يؤدي النبي وظيفة المتحدّث بلسان الله في توجيه شعبه وإرشادهم. كان دور صموئيل هامًا، حيثُ كان أداة الله والمتحدث بلسانه لإقامة الحكم الملكي في إسرائيل بحسب قواعد العهد. كان على المَلك، مثله في ذلك مثل النبي، أن يكون حارسًا للوضع العهدي لإسرائيل ولسلوك الشعب. لكن، ساءت الأحوال بشدة، وانقسمت المملكة إلى قسمين. وفي بداية هذا الانحدار، أُرسِل إيليا وأليشع لاستعلان نعمة الله لشعب شارد، ولدعوتهم للرجوع إلى عهد سيناء ليسلكوا كأناس مفتدين بالنعمة. لم يجدِ هذا نفعًا؛ وانزلقت المملكتان إلى طي النسيان بسقوط دينونة الله على إسرائيل أولًا، ثم على يهوذا.

امتدت خدمة أليشع حتى القرن الثامن قبل الميلاد، وبالتالي تلاها بعد فترة وجيزة الأنبياء الكتبة الأوائل.[208] يغطي الأنبياء الكتبة، الذين يشكّلون الجزء الذي عادة ما يُسمَّى في القانونيّة الكتابيّة العبريّة باسم "الأنبياء الأواخر"، فترة واسعة وممتدة من التاريخ. يليق بنا، من المنظور التاريخي، وكي نفهم الإشارات المحليّة والتاريخيّة الواردة في كل سفر، أن نقسّم هذه الأسفار إلى أسفار ما قبل السبي، وأسفار السبي، وأسفار ما بعد السبي. ومن المنطقي أن نخمن وجود أساس لاهوتي لحفظ كلمات هؤلاء الأنبياء الأواخر في صورة مكتوبة، بينما لم نتعرَّف على أنبياء بارزين نظير موسى، وإيليا، وأليشع سوى من خلال نص روائي تاريخي. ليس بحوزتنا سجل بتنبؤات هؤلاء الرجال الثلاثة يكافئ المجموعة الضخمة من العظات والإعلانات التي نجدها في أسفار الأنبياء الأواخر. أيمكن أن يكمن السبب في أن الله كان، من خلال هذا النبت الجديد من الأنبياء، بصدد إعلان شيء جديد؟ فقد تشابه الأنبياء الأوائل معًا في دعوتهم لإسرائيل للرجوع إلى الأقوال النبويّة العظيمة لموسى. لكن الآن كانت بركات العهد، التي كان من المقرر لطاعة شريعة سيناء أن تجلبها، تنزلق من بين أيديهم. وكان الخراب يلوح في الأفق، ولم تكن محاولات الإصلاح سوى محاولات ضحلة وسطحية أو، في حالة يوشيا، أبطلت من قبل ملوك مرتدين لاحقين.

تشغل أسفار الأنبياء الكتبة فترة تاريخ العهد القديم من الانحدار المتسارع للمملكة المنقسمة وحتى ختام فترة العهد القديم. وكما يقول سيدني جريدانوس (Sidney Greidanus): "يعلن الأدب النبوي بشكل

---

[208] لا مجال هنا في هذا الكتاب للبحث في قضية هوية كُتَّاب الأسفار النبوية. وقد أشرت إليهم هنا باسم "الأنبياء الكتبة" لأن لدينا أسفارًا مكتوبة باسمهم. تفيد بعض الآراء بأن يوئيل كان أقدم الأنبياء الكتبة، وأنه كان معاصرًا لأليشع. لكن يضعه بعض الدارسين الآخرين في فترة ما بعد السبي. ويفترض هذا الاختلاف الشاسع في الآراء هنا عجزًا عن تحديد تاريخ كتابة السفر من خلال فحص طبيعة الرسالة التي قدمها، وبالتالي وجب أن يُترَك موقعه داخل تاريخ الخلاص في العهد القديم مفتوحًا.

صريح كونه وثيق الصلة بنا بصورة مباشرة من خلال كونه قُدم في صورة وعظ".[209] يقدم كل سفر من هذه الأسفار رسالة مميَزة متصلة بوجه عام بالظرف التاريخي الذي كان لا بد للنبي أن يتكلم عنه. ومع ذلك، تحوي جميع هذه الأسفار ثلاثة مكونات رئيسيّة مشتركة في رسائلها:

1. تناولت الأسفار حنث الشعب بالعهد من خلال أقوال اتهام وشكاية لاذعة.
2. حذرت الأسفار من عواقب هذه الحماقة بحديثها عن الدينونة التي أتت ولا تزال آتية.
3. ذكَّرت الأسفار الشعب بحفظ الله للعهد، وبكونه سيعمل أيضًا بصورة نهائيّة ليتمم مقاصده. تعد نبوات الاسترداد هذه هي الجزء الحيوي في أخرويّات العهد القديم. فهي تتناول أنماط تاريخ الخلاص التي تأسست من إبراهيم وحتى داود، ثم تُسقِطها على مستقبل من مجد وبهاء لا مثيل له، حين يعمل الله في ذلك اليوم العظيم كي يخلّص شعبه. في ذلك اليوم، سترى أمم الأرض نور إسرائيل، ومنها ستخرج جماهير باحثة عن الخلاص من خلال بركات إسرائيل.

على الواعظ أن يحرص على وضع أسفار الأنبياء داخل هذا الإطار لتاريخ الفداء. يميل البعض إلى استخدام كلمة "نبوي" حصريًا لوصف أسلوب من الوعظ موجَّه نحو انتقاد الكيانات الاجتماعيّة، والمظالم ليومنا هذا. لا شك أن الأسفار النبويّة ورسالة الإنجيل يتناولان بالفعل هذه القضايا، وعلى الواعظ أن يحاول فهم كيفيّة حدوث هذا. ولكن، الشيء المضلل للغاية هو أن نستخدم الكلمة "نبوي" مفترضين أن معناها يكمن في الأساس في مثل هذا التوجه الاجتماعي. أيضًا كانت الفكرة الشائعة القديمة بأن جوهر النبوة هو التنبؤ بالمستقبل، فكرة تبسيطيّة، ولكنها مع ذلك لم تكن دون أساس. فإن أسفار الأنبياء الكتبة تتسم بنشأة منظور أخروي لم يكن موجودًا من قبل لدى الأنبياء الأوائل. وقد ناقشتُ هذا بالفعل في الفصل الثامن، وبالتالي يكفي أن أقول هنا إن أخرويّات الأنبياء تُظهِر الخصائص التالية المتصلة بتاريخ الخلاص:

1. تكرّر الأسفار بإيجاز بُنى تاريخ الخلاص الموجودة بالفعل من الحقبة الممتدة من إبراهيم وحتى داود.
2. هذا التكرار ليس مجرد تكرار ينسخ شيئًا سابقًا، بل هو تكرار من جهة أنه حين يحدث، سيكون كاملًا، ومجيدًا، وأبديًّا.
3. تتضمن الأخرويات، التي تدور حول كل من الدينونة والاسترداد، بؤرتي تركيز رئيسيتين: بؤرة تركيز مباشرة بدرجة أكبر لها تأثير على أمة إسرائيل، وبؤرة تركيز أكثر شمولًا تتضمن الخليقة ككل. يفسح هذا المجال لأكثر من نقطة تتميم واحدة، ويمهد الطريق للتتميم الثلاثي في العهد الجديد.[210] لنتناول الآن بعض النصوص التي تمثل الأسفار النبويّة في سياق تاريخ الفداء.

---

[209] Sidney Greidnaus, *The Modern Preacher and the Ancient text* (Grand Rapids: Eerdmans, 1988), p. 288.

[210] انظر الحديث عن هذه الفكرة في الفصل السابع.

1. زواج هوشع (هوشع 1–3):

لا شك أن قصة زواج هوشع يمكن أن تساهم بالكثير في عظات عن الزواج نفسه، لكن لم يكن هذا هو الغرض الرئيسي لها. تنبأ هوشع في مملكة إسرائيل الشماليّة، في فترة كان تاريخ المملكة فيها يقترب إلى نهاية فوضويّة. يبدأ هوشع خدمته في فترة من الهدوء النسبي في أثناء حكم الملك يربعام الثاني. ويبدأ السفر بكلمة من الرب إلى هوشع موصيًا إياه بأن يتزوج من زانية. ويُعطَى الأبناء الذين تلدهم جومر، زوجة هوشع، أسماءً رمزيّة، أيضًا بأمرٍ من الرب، يرتبط كل اسم منها بانتهاكات شعب إسرائيل للعهد.[211] وفي ختام الأصحاح الأول نجد دعوة نبويّة تعيد التأكيد على حفظ يهوه للعهد، وقصده أن يعكس ويغيّر حالة الموت والخراب. ويعد الأصحاح الثاني نصًّا نبويًّا تُطبَّق فيه قصة زواج هوشع على علاقة "الزواج" التي تجمع بين إسرائيل ويهوه. كانت إسرائيل، نظير جومر، زانية. وبالرغم من وقوعها تحت الدينونة، سيتملّقها الله ثانية بحيث لا تعود الأسماء الرمزيّة لأبناء هوشع تنطبق عليها: فهو سيرحم "لورحامة"، وسيقول "لِلُوعَمِّي": "أَنْتَ شَعْبِي". تنتهي القصة في الأصحاح الثالث، حيث يُؤمَر هوشع بأن يحب الزانية، ويستردها ثانية كما سيفعل يهوه مع شعبه.

لا تَعبُر قصة زواج هوشع دون مشكلات، كما تبيِّن غالبية التفسيرات. لكن ينبغي لنا أن نقبل بحقيقة إصدار الله أمرًا لهوشع بأن يفعل شيئًا بعيد الاحتمال، وعلى ما يبدو غير أخلاقي، بزواجه من زانية. أيضًا تمثّل علاقة الأصحاح الثالث بالأول جانبًا آخر من المشكلات التفسيريّة. لكن في العموم، يبدو تيار هذه الأصحاحات الثلاثة صريحًا ومباشرًا بدرجة معقولة. فهو يقدم صورة توضيحيّة مذهلة عن خطورة حنث إسرائيل بالعهد، وعن محبة الله العهديّة وحفظه للعهد. يزداد تأثير هذه الأقوال النبويّة بسبب سياقها التاريخي لانحدار إسرائيل، والخراب الذي كان وشيكًا أن يقع بأيدي الأشوريّين. ويقدم هوشع في سفره آخر كلمة رجاء للمملكة الشماليّة التي ظلت طوال الوقت تتبع ارتداد وانشقاق يربعام الأول. ومع أن مقاصد الله لطالما كانت مسلَّطة على السلالة الحاكمة لداود في يهوذا، إلا أن إسرائيل أيضًا ظلّت دائمًا جزءًا ضروريًّا في خطة الله لمجيء ملكوته.

يتكرّر لُب هذه القصة التي وردت في هوشع 1–3 ثانية في موضعين بارزين في العهد الجديد. يقتبس بولس في رومية 9: 25–26 نص هوشع 1: 10 وهوشع 2: 23 بالارتباط بموضوعي اختيار الله ولغز عدم إيمان إسرائيل. كما يقتبس 1 بطرس 2: 10 نص هوشع 1: 9–10 وهوشع 2: 23 مضيفًا إليهما بعض التلميحات والاقتباسات الأخرى من العهد القديم التي تميز شعب الله تحت العهد الجديد. وكي

---

[211] هوشع 1: 4–8. كان اسم يَزْرَعِيلَ إشارة مباشرة إلى جريمة القتل التي وقعت في ذلك الموقع، والتي ارتكبها ياهو، وقتل فيها كل بيت آخاب (2 ملوك 10: 1–14)؛ أيضًا "لُورُحَامَةَ" و"لُوعَمِّي" هما اسمان عبريان يعنيان "لا رحمة"، و"لستم شعبي".

نضع هذه النصوص داخل إطار أكثر شمولًا لتاريخ الفداء، يلزمنا أن ندرك أن شخص يسوع هو المسار الذي يربط بين شعب الله القديم وشعبه الجديد. أقرَّ متى بهذا حين طبَّق نص هوشع 11: 1، الذي يسترجع إلى الأذهان لطف الله من نحو إسرائيل في إخراجهم من أرض مصر، على عودة الطفل يسوع من مصر بعد زوال تهديد هيرودس (متى 2: 14–15). كان إسرائيل هو الابن البكر لله الذي أخرجه من مصر في حدث فدائي؛ لكن بسبب الخيانة والغدر، دُعيت إسرائيل "لوعمي" (ليسوا شعبي). ويومًا ما، بحسب هوشع 1: 10–2: 1، سينعكس هذا الحال. لا يؤيد تاريخ إسرائيل اللاحق هذا التصريح، إلى أن نأتي إلى ذاك الذي **هو** إسرائيل الحقيقي الخارج من مصر، والذي، في معموديته، خاطبه الله قائلًا: "أَنْتَ ابْنِي الْحَبِيبُ، بِكَ سُرِرْتُ" (لوقا 3: 22). ويتوقف كل ما يقوله العهد الجديد عن الكنيسة باعتبارها الشعب الجديد لله على حقيقة أننا بالإيمان نتحد بابن الله الواحد الحقيقي، لنصير وارثين معه (رومية 8: 14–17).

لسنا، من خلال هذا المنظور الأوسع المرموز له بالزواج، نستبعد الوعظ عن موضوع الزواج. وإن أراد الواعظ أن يتناول هذا الجزء من نبوة هوشع من حيث كونه يتحدّث عن الزواج، فمن الأهمية بمكان أن يفعل هذا مقرًا بأن الزواج المسيحي، بحسب كلمات بولس في أفسس 5: 23، 25، علاقة تشير إلى علاقة المسيح بالكنيسة، وأنها مستمَدة منها. ويكتمل هذا في الزواج الأخروي للحَمَل كما نقرأ في رؤيا يوحنا 19: 7؛ 21: 2، 9.[212]

2. رؤيا إشعياء الإرسالية (إشعياء 2: 1–4):

يتحتّم علينا أن نطرح بعض الأفكار بخصوص هذا النص، من منظور اللاهوت الكتابي. أولًا، يبدو واضحًا أن هذا مقطع ينتمي إلى أخرويّات صهيون، ذو توجه إرسالي، لكونه يشير إلى يوم الخلاص، حين تتوافد الشعوب الأمميّة إلى الهيكل المعاد بناءه في أورشليم. ثانيًا، يلزمنا أن نتناول هذه النبوة من حيث معناها ودلالتها داخل سفر إشعياء ككل. فإن هذا المقطع الأخروي متطور إلى حد ما من جهة رؤيته عن دور أورشليم الجديدة في مركز العالم.[213] وسنتناول فيما يلي هذا التركيب وهذه الكُلية الأدبيّة للأسفار النبويّة.

إن كنا سنتجنب بالفعل الرأي القائل بأن سفر إشعياء يتكون من مجموعة عشوائيّة من أقوال نبويّة دون أدنى اعتبار لخطة أو هيكل ما، فلا بد أن نسأل إذن لماذا تظهر هذه النبوة في هذا الموضع بالذات؟ يقدم لنا الأصحاح الأول من سفر إشعياء مقدمة كئيبة للغاية عن خيانة يهوذا للعهد، والعواقب التي يختبرونها بالفعل في دينونات الله. ثم، وبشكل فجائي، نصطدم بهذه الرؤيا المذهلة عن استرداد وإصلاح.

---

[212] في رؤيا يوحنا 21: 2، 9، يقال عن صهيون إنها العروس. وكما في العهد القديم، يمكن لصهيون أن تكون إما المدينة أو ساكنيها أي شعب الله.

[213] See Barry G. Webb, "Zion in Transformation: A Literary Approach to Isaiah," in *The Bible in Three Dimensions*, ed. D. Clines et al. (Sheffield: JSOT, 1990); *The Message of Isaiah* (Leicester: IVP, 1996).

بالطبع كان باري ويب (Barry Webb) محقًا في تأكيده على أن هذه النبوة تكمّل الانتقال من حالة سلبية في الأصحاح الأول، "متطلعًا إلى حركة السفر ككل، من صهيون الكائنة إلى صهيون التي ستكون، بواسطة دينونة ممحصة ومنقية".[214] تتطلع أخرويات الأصحاح الثاني من سفر إشعياء إلى أخرويات الجزء الأخير من السفر الذي يصل إلى أوجه في رؤيا السماء الجديدة والأرض الجديدة في إشعياء 65: 17–25.

الفكرتان الرئيسيتان في هذه النبوة هما صهيون العائدة من جديد، وجمع الأمم. يقع لاهوت الهيكل في لُبِّ الإعلان الفدائي بسبب ما يتضمنه من رغبة الله في السكنى وسط شعبه. وهناك رابطة بين الهيكل والخدمة الكهنوتيّة لإسرائيل، لكون الهيكل هو موضع تقديم الذبائح، وبالتالي هو موضع المصالحة مع الله. كما يرتبط الهيكل أيضًا بالخدمة الملوكيّة، بالارتباط بداود وسليمان والسلالة الحاكمة المختارة. كان خراب هيكل أورشليم في عام 586 ق.م. على يد البابليّين بمثابة كارثة ضخمة، لكنها كارثة مَكَّن الله المسبيّين من تجاوزها من خلال خدمة نبوية مستمرة، ومن خلال رجاءٍ في بداية جديدة تبدأ بهيكل جديد.

في حين لم تنجح محاولات المسبيين العائدين من السبي في إعادة بناء الهيكل سوى بقدر بسيط، لكن يسلط أنبياء ما بعد السبي الضوء بطرق مختلفة على الواقع العتيد أن يأتي. وبالنسبة للكثيرين، ربما يبدو أن هذا الواقع قد تحقق بالفعل من خلال الإنجاز الاستثنائي لهيرودس في إعادة ترميمه للهيكل الثاني. ثم يتطور المعنى المرتبط بشخص وعمل المسيح لهذا الموضوع في الأناجيل إذ يتبيَّن لنا أن الهيكل الحقيقي هو يسوع نفسه. نلاحظ بعد هذا موضوع الخراب الوشيك للهيكل، والمشتق على الأرجح من فكرة "رجسة الخراب" الواردة في دانيال 9: 27 ودانيال 11: 31، في أقوال يسوع الرؤيويّة عن نهاية الأيام.[215] ولسبب ما، يعتبر الكثير من المفسرين أن هذه الأقوال قد تمت بالفعل في الخراب الحرفي لهيكل أورشليم في عام 70 م، ذلك الحدث الذي حظى باهتمام ضئيل للغاية لدى كتّاب العهد الجديد. لكن الشيء الأكثر الأهمية من هذا هو آية تطهير يسوع للهيكل، والتي تمدنا رواية إنجيل يوحنا بتفسير مختلف تمامًا لها.

> فَتَذَكَّرَ تَلاَمِيذُهُ أَنَّهُ مَكْتُوبٌ: «غَيْرَةُ بَيْتِكَ أَكَلَتْنِي». فَأَجَابَ الْيَهُودُ وَقَالُوا لَهُ: «أَيَّةَ آيَةٍ تُرِينَا حَتَّى تَفْعَلَ هذَا؟» أَجَابَ يَسُوعُ وَقَالَ لَهُمْ: «انْقُضُوا هذَا الْهَيْكَلَ، وَفِي ثَلاَثَةِ أَيَّامٍ أُقِيمُهُ». فَقَالَ الْيَهُودُ: «فِي سِتٍّ وَأَرْبَعِينَ سَنَةً بُنِيَ هذَا الْهَيْكَلُ، أَفَأَنْتَ فِي ثَلاَثَةِ أَيَّامٍ تُقِيمُهُ؟» وَأَمَّا هُوَ فَكَانَ يَقُولُ عَنْ هَيْكَلِ جَسَدِهِ. فَلَمَّا قَامَ مِنَ الأَمْوَاتِ، تَذَكَّرَ تَلاَمِيذُهُ أَنَّهُ قَالَ هذَا، فَآمَنُوا بِالْكِتَابِ وَالْكَلاَمِ الَّذِي قَالَهُ يَسُوعُ. (يوحنا 2: 17–22)

يبدو واضحًا أن خراب الهيكل كان يعني الصلب، إذ أن إعادة بنائه هي قيامة يسوع بالجسد. وفي ضوء هذا، نستطيع أن نفهم لماذا كان استفانوس متعنتًا بشأن حاجة اليهود إلى تجاوز الهيكل القديم المصنوع بالأيادي والمضي قدمًا (أعمال الرسل 7: 47–51).

---

[214] Webb, *The Message of Isaiah*, p. 45.

[215] مرقس 13: 1–26.

See Peter Bolt, "Mark 13: An Apocalyptic Precursor to the Passion Narrative," *Reformed Theological Review* 54.1 (1995).

يربط النص الذي نحن بصدده في إشعياء 2 إقامة الهيكل ثانية بجمع الأمم. من الممكن تفسير التعارض الظاهري بين هذا الجمع الذي يرد في العهد القديم وخروج الإرساليّة المسيحيّة إلى الخارج للكرازة من خلال الهيكل الجديد. فإن الهيكل الحقيقي هو حيث يوجد يسوع إذ أنه هو **نفسه** الهيكل، موضع التقاء الله مع الجنس البشري، أي موضع المصالحة والحكم الملكي. إن يسوع الآن في السماء، لكنه حاضر في وسطنا بروحه القدوس. وحيث يوجد الروح، يُكرَز بالإنجيل ويؤتى بشعب الله، يهود وأمم على حد سواء، إلى شركة مع الله في الهيكل الحقيقي. ليس الروح القدس حبيس مكانٍ مادي وجغرافي واحد. ولهذا تعد الإشارة إلى الرحلات الدينيّة التي تُعقَد حاليًا إلى فلسطين باسم رحلات إلى "الأراضي المقدسة" تسمية خاطئة.[216] فإن الرحلة الدينيّة الكتابية الوحيدة إلى لأراضي المقدسة هي الذهاب إلى يسوع بالإيمان، إذ هو يمثل بالنسبة لنا جبل صهيون الحقيقي.[217] تجتمع الأمم إلى الهيكل أينما يُكرَز بالإنجيل ويُطبَّق على قلوب البشر بواسطة روح يسوع.

يجدُر بنا أن نذكر فكرة واحدة أخرى. يوجد هيكل محدد للعلاقة بين اليهود والأمم في العهد القديم، يلزم تتبعه أيضًا في العهد الجديد. قال يسوع للمرأة السامرية إن الخلاص هو من اليهود. وكما وجب على يافث أن يكون له نصيب في خيام سام (تكوين 9: 26–27)، هكذا سيبارَك الأمم بواسطة الساميين، الذين هم نسل إبراهيم. ومع أن النسل الحقيقي لإبراهيم الذي تنطبق عليه جميع الوعود هو يسوع، وأبناء إبراهيم هم أولئك الذين ينتمون إلى المسيح (غلاطية 3: 16، 29)، لكننا ما لم نحافظ على الطابع اليهودي الأساسي للإنجيل، سنجعل من حديث بولس عن إسرائيل في رومية 9–11 إذن حديثًا غير ضروري.[218] يصوِّر لنا الأصحاح السابع من رؤيا يوحنا، مستخدمًا الصورة اليهوديّة الرؤيويّة نفسها، مجموعتين مميَّزتين من المفديين، لكنهما غير منفصلتين. وقد اكتمل العدد الكامل من المفديين من أسباط إسرائيل الإثنا عشر من خلال جماهير لا تُحصى من كل أمة، وقبيلة، ولسان.

---

[216] في حين أن إسرائيل أو فلسطين الحديثة ليست بكل تأكيد هي الأرض المقدسة، لكنني لا أريد أن أفترض بهذا أن زيارة هذه الأماكن أمر عديم القيمة بالنسبة للمسيحيين، الذين يتمنون أن يشعروا قليلًا بظروف ومناخ القصة الكتابيّة. وحري بنا أن نفكر في تعليقات يسوع عن إبطال جميع الأماكن "المقدسة" (يوحنا 4: 20–24). كما تعد الإشارة إلى مباني الكنيسة، أو أجزاء معينة منها، باسم المواضع المقدسة أيضًا تسمية خاطئة، مماثلة لتسمية فلسطين بالأرض المقدسة.

[217] يتضح هذا من خلال وصف الإيمان المسيحي في عبرانيين 12: 22–24 بأنه الذهاب إلى يسوع وإلى جبل صهيون.

[218] ناقش دونالد روبينسون بدقة، وبصورة مقنعة، كما أعتقد، قضية استمرار التمييز بين اليهود والأمم في العهد الجديد في كتابه التالي. وتعد المساواة في المسيح، التي تحدث عنها بولس في غلاطية 3، هي مساواة من جهة القبول أمام الله كإنسان جديد في المسيح، لكن هذه المساواة لا تطمس الاختلافات والتباينات.

Donald W. B. Robinson, *Faith's Framework: The Structure of New Testament Theology* (Sydney/Exeter: Albatross/ Paternoster, 1985), chapter 4.

3. رؤيا عاموس لسلة القطاف (عاموس 8: 1–14):

أُرسِل عاموس، النبي الآخر الذي تنبأ للمملكة الشماليّة، من الجنوب. وبدأت خدمته، نظير هوشع، في عهد الملك يربعام الثاني. كان الوضع السياسي المستقر نسبيًا في هذه الفترة مصحوبًا بقدر كبير من الظلم الاجتماعي، اعتبره النبي حنثًا طائشًا بعهد الله. أَرسَلَ يربعام أمصيا، كاهن بيت إيل، لتوبيخ عاموس على إدانته إسرائيل، لكن لم يُسفِر هذا سوى عن استثارة عاموس لينطق بالمزيد من كلمات الدينونة من قبل الرب (عاموس 7: 10–17). ثم أتت رؤيا سلة القطاف لتلي هذه السيرة الحياتية في سفر عاموس. توصف الثمار بأنها "قطاف"،[219] وتُفسَّر بكونها ترمز إلى النهاية العتيدة أن تأتي على إسرائيل.[220] ثم تلي هذه الرؤيا، في عاموس 9: 1–10، رؤيا للسيد قائمًا على المذبح، ينطق بكلمات الدينونة الأخيرة على إسرائيل. ثم بعد هذا تهدأ كآبة ووجوم سفر عاموس، التي تكاد تكون مستمرة، في الوحي النبوي الأخير للسفر الذي يقدم لنا صورة برّاقة للاسترداد والتعويض الذي سيقع في يوم الخلاص.

وتشبه القضايا التفسيريّة التي يثيرها نص عاموس 8 أمام الواعظ تلك القضايا التي تناولناها في الفصل الحادي عشر فيما يتعلّق بالناموس. فإن الحنث بالعهد هو انتهاك وكسر للناموس بغض النظر عن مظاهره الخاصة في الحياة الاجتماعيّة والدينيّة للشعب. علينا أن نحاول أن نفهم كيف يؤدي هذا الوحي النبوي وظيفته لاهوتيًّا في سياق هذه الحقبة من تاريخ الفداء، وعلى هذا الأساس نتمكّن من وضع المسار الذي من خلاله يقودنا النص إلى تطبيق صحيح ومقبول على الكنيسة المسيحيّة. تضمَّنت أحد مبادئ التفسير انتقالًا بسيطًا من مجتمع إسرائيل المؤسَّس على العهد إلى المجتمع الحديث الذي نعيش فيه. فإن كان الله يرعد بغضبه على السامرة أو على أورشليم، فإنه إذن في الآن ذاته يرعد بغضبه اليوم على مدينة نيويورك، أو لندن، أو هونج كونج، أو سيدني. يصير الأمر حين نصيغه بهذه الطريقة أبسط من اللازم، إذ لدى الله أيضًا كلمات دينونة نطق بها على الأمم الوثنية في العديد من الأسفار النبوية.[221]

إن التفسير الليبرالي جديرٌ بالثناء لاهتمامه بالتصدي لعلل المجتمع الحديث ومشكلاته. لكنه يضل حين يطبق الدينونة النبويّة تطبيقًا مباشرًا دون اهتمام بمسار تاريخ الفداء في الكتاب المقدس. فقد تلاقى الحنث بالعهد وحفظ العهد في إسرائيل معًا في ذاك الذي حفظ العهد، لكنه في الآن ذاته ارتضى أن يُحسَب ضمن الأثمة، وأن يسدّد العقوبة الكاملة عن الحنث بالعهد. لا يمكن أن نحذف ببساطة من هذه المعادلة الحقيقة المحوريّة لحمل يسوع لعنة العهد في موته على الصليب. فقد وضع الله نهاية، لكنه في هذه النهاية دبَّر وسيلة لحياة جديدة لشعب الله. يتحتّم تناوُل اهتمامات المسيحيّين بالعدالة الاجتماعيّة في إطار رسالة

---

[219] المترجم: ثمار صيفية (summer fruit).

[220] وبالتالي، كما تشير حاشية الترجمة الإنجليزيّة NRSV، نجد في كلمة "قطاف" (في العبريّة *qayits*)، وكلمة "النهاية" (في العبرية *qets*)، نوعًا من التلاعب بالألفاظ، مبنيًا على وقع ومنطوق الكلمتين.

[221] على سبيل المثال، النبوات التي قيلت ضد الأمم المحيطة بإسرائيل في عاموس 1: 3–2: 3.

الإنجيل. يثير هذا بالطبع بعض القضايا من قبيل أسلوب تصرفنا وما نسعى إلى تحقيقه. صحيح أن الإنجيليّين المعاصرين قد تفاعلوا كثيرًا ضد قضية العدالة الاجتماعيّة بسبب الأجندة الليبراليّة التي تخلط بين العمل الاجتماعي والإنجيل، لكن ينبغي أن ندرك أيضًا أن الديانة الإنجيليّة كانت هي أحد أعظم المحفزات على العمل الاجتماعي في التاريخ الحديث. لم يرَ الأنبياء حلًا للقضايا الاجتماعيّة سوى من خلال عمل الله الخلاصي، وحفظه العهد.

4. رسالة إرميا إلى من كانوا في السبي (إرميا 29: 1–14):

أمام التهديد الأشوري على أورشليم في نهاية القرن الثامن قبل الميلاد، أوصى إشعياء النبي الشعب بالثبات، مستندين على أمانة يهوه في حمايته للمدينة ولشعبه. لكن بعد مرور قرن على هذا، وأمام التهديد البابلي، أوصى إرميا الشعب بالنقيض. فقد كانت مهمته، تلك المهمة التي تفطر القلب، أن يُشرِف على خراب شعبه وأمته. فقد أُعطِي هذا الرجل أكثر رسالة منفرة وغير مستحَبة يمكن تصورها: قد انتهى أمر أورشليم. وحين وقعت الصاعقة بالفعل، وأخَذ ملك بابل ملك يهوذا وعددًا كبيرًا آخر إلى السبي، ظل إرميا يؤكد بشدة على فكرة وجوب احتمال السبي إلى أن يُسَر الرب بالتدخل. وتُفسَّر رؤياه لسلتي التين (إرميا 24)، التي تحوي الواحدة تينًا جيدًا والأخرى تينًا رديئًا، بأنها تعني أن التين الجيد هم من أُخذوا من الأرض. ثم تنبأ إرميا عن إقامة مؤقته للشعب في بابل لمدة سبعين سنة (إرميا 25: 11–12؛ 29: 10).

تعزز الرسالة المثيرة للفضول في الأصحاح التاسع والعشرين من سفر إرميا، التي كُتبت من أورشليم إلى المسبيين في بابل، هذا الوضع المعكوس. فقد أوصى إرميا المسبيين بالاستقرار واستغلال الوضع أفضل استغلال؛ أي أن يبنوا، ويزرعوا، ويتزوجوا، ويُكثِروا. كان عليهم أن يطلبوا سلام المدينة، وكأنهم يطلبون سلام أورشليم.[222] كان من شأن هذا أن يكون احتمالًا غير وارد بحسب بنود وعود العهد، لولا وعد الاسترداد والعودة الذي كان عتيدًا أن يأتي. فلا بد وأن تَمركُز مقاصد الله في بابل المدينة الزانية العظيمة كان أمرًا لا يمكن استيعابه أو تصوّره من قبل معظم اليهود. ولكن، يُمَثل استخدام الله للوثنيين كأداة لتأديب شعبه ذروة الدينونة على الحانثين بالعهد. كان هذا أيضًا استعلانًا مذهلًا للنعمة، في إعالة الله لبقية من الأمناء إلى أن يحين الوقت المناسب لردِّهم ثانية إلى الأرض. بحسب إشعياء، ستكون العودة النهائية شبيهة بخروجٍ ثانٍ من العبودية، مشيرة إلى مسرة الرب بالخلاص.[223] بعد هذا، يعود الجزء الثاني من الأصحاح التاسع والعشرين من سفر إرميا ثانية إلى فكرة التين الرديء الفاسد، الذي يشير إلى من بقوا في أورشليم.

وبالتالي، كانت وظيفة هذا النص داخل سياقه الخاص هي تسليط الضوء على مقاصد الله وأمانته في خضم الدينونة. توجد دروس يمكن تعلُّمها أيضًا من طرق تعامل الله مع شعبه، إذ يتجلى أمامنا البر

---

[222] قارن هذا مع مزمور 122: 6.

[223] إشعياء 40: 1–5؛ 43: 1–7، 15–21؛ 48: 20–21؛ 51: 9–11؛ انظر أيضًا إرميا 23: 7–8.

المقدَّس لله، الذي لا بد أن يدين الخطية، لكن نرى أيضًا أنه إله يتحنن ويخلِّص. يقدم لنا إرميا 29: 10–14 مبدأ هامًا عن الصلاة. ففي حين يخلِّص الله استجابةً للصلاة، إلا أن صلاة المسبيّين كانت مؤسسة على كلمة الله المعلَنة. يلزم تناول بُعد آخر من هذه الرسالة وهو حلول بركة الله خارج حدود المملكة، لكن دائمًا على رجاء استرداد المملكة. فحين سارت إسرائيل في وادي ظل الموت، كان الله معها، وكانت عصاه وعكازه يعزيانها، لأن قانونه ومبدأه لن يخيب ولن يسقط.

5. الوحي النبوي الأخير (ملاخي 4: 1–6):

خدَم أنبياء ما بعد السبي الثلاثة مجتمع الاسترداد الذي كان يهدده خطر فقدان الرجاء. كان السبب في ذلك هو التعارض بين رجاء الاسترداد، الذي سيكون علامة على تأسيس ملكوت الله المجيد، وواقع الأمة الجديدة. يلزم قراءة هذه الأسفار النبويّة بالاقتران بسفري عزرا ونحميا. فإن سياقها في تاريخ الخلاص هو إعادة بناء أورشليم والهيكل، لكنه أيضًا سياق توقعات خائبة من جهة مجيء يوم الرب الموعود. لم يكن تتميم الرجاء النبوي بالرد من السبي، في أفضل أحواله، سوى تتميمًا جزئيًا. فلم تكن أمة ما بعد السبي وكياناتها سوى انعكاسًا باهتًا للمجد الموعود به، ويوجد سببان لهذا. السبب المباشر هو ما قدمه أنبياء ما بعد السبي، وهو استمرار خيانة الشعب. أما السبب اللاهوتي فهو ذلك الذي لم نستطيع فهمه سوى بعد حدوثه بالفعل، وهو أن المسيا الملك والمخلص لم يكن قد جاء بعد.

كان السبب المباشر إذن للافتقار إلى البركة هو عصيان الشعب، ولا سيما تنجيسهم للهيكل (ملاخي 2: 10–17). فإن كان هؤلاء يتوقون بالفعل إلى مجيء الرب، فقد كان ينبغي تحذيرهم من أن أحدًا لن يتمكّن من تحمّل مجيء كهذا لأنه سيتضمّن دينونة تنقية وتطهير وتمحيص (ملاخي 3: 1–5). لكن يوم الرب آتٍ، وسيُحرَق فاعلو الشر، ومن يتّقون اسم الرب سيجدون بركة (ملاخي 4: 1–3). ثم يختتم هذا الوحي النبوي بعودة إيليا كي يدعو الشعب للرجوع إلى العهد، ثم يأتي يوم الرب العظيم والمخوف.

تختتم القانونيّة الكتابيّة للعهد القديم إذن بإقرار صريح بأن القصة لم تكتمل بعد.[224] لا مجال أن يقنع يهود ما بعد السبي بالوضع الراهن، أيضًا لا لزوم لليأس. يُذَكِّرنا الوعد بإيليا جديد بالكيفية التي أدّى بها هذا النبي وظيفته في كل شيء. ثم يواصل العهد الجديد القصة بعد فجوة تقرب من أربعمائة عام. ويُنظَر إلى يوحنا المعمدان بكونه مُتمّمًا لدور إيليا بإرجاع الشعب إلى الله في توبة. يمكننا أن نشير في هذا الشأن إلى معموديّة يسوع باعتبارها اتّحاد يسوع بإسرائيل في توبتهم. ويلزم أن نتذكّر أن هدف التوبة هو الرجوع إلى الله. وفي حين لم تكن في يسوع خطية يرجع ويتوب عنها، لكنّه أظهر أنه هو الإسرائيلي

[224] تضع القانونيّة الكتابيّة العبريّة أسفار النفوئيم (الأنبياء) قبل أسفار الكتوبيم (الكتابات)، والسفر الأخير فيه هو سفر أخبار الأيام الثاني.

الذي كان كاملًا في توجهه من نحو الله، ومن ثَمَّ هو الابن الذي سُرَّ به الله. ينبغي أن نذكر أيضًا بالإضافة إلى هذا أن عدم اكتمال العهد القديم هو ما استلزم منا تفسيرًا مركزه شخص وعمل المسيح.

اعتبارات أدبيّة وتاريخيّة

تعامل النقد الأدبي القديم، أو بأكثر دقة، النقد التاريخي، مع الأسفار النبويّة بقدر من القسوة. انصبَّ التركيز الأكبر على تحليل مصدر الأسفار مما أدّى إلى التفتيت. ربما كان أبرز مثال على هذا هو القرار النقدي بنسب سفر إشعياء على الأقل إلى ثلاثة رجال مختلفين باسم إشعياء، وتحديد تاريخ الأصحاحات 40–66 بأنه يعود إلى فترتي السبي وما بعد السبي. لم يجد الوعاظ الإنجيليّون فائدة كبيرة في هذه المنهجيّة، بما أنها مالت إلى التفسيرات الواقعية للرسالة بحسب المذهب الطبيعي، ولا سيما النبوات الأخرويّة. لم تكن فكرة تكلُّم الله فعليًا من خلال الأنبياء تحظى بشعبية خاصة لدى النقاد، وكانت فكرة إقدام الله أو قدرته على جعل نبي يتنبأ باسم الملك كورش قبل مائتي عام من مجيئه هي ببساطة فكرة غير واردة.

لم يغيِّر ظهور نقد الشكل من تشكُّك الكثيرين في النصوص الكتابيّة، إلا أنه سلّط الضوء على كيفية استخدام الأشكال والأنواع الأدبيّة، عادة كقوالب نمطيّة، لنقل أنواع مختلفة من الرسائل. وهكذا، مثلًا، ساعدت لوائح الاتهام النبويّة، والتهديدات بالدينونة، ونبوات الخلاص النقاد على التركيز على الأبعاد الرئيسيّة للرسالة. كان الوحي النبوي للخلاص متصلًا بصورة خاصة بعبارة "لا تخف"، مما قاد البعض إلى افتراض تعمُّد يسوع استخدام هذه العبارة كمقدمة لنبوات الخلاص التي كان يصرح بتحقيقها. يحدد دونالد جوان (Donald Gowan) ثلاثة أنواع أدبيّة رئيسيّة في الأسفار النبويّة: رواية تاريخ سيرة حياة؛ وخطابات نبويّة؛ وكلمات موجَّهة من الإنسان إلى الله كالترنيمات، والمراثٍ، والصلوات.[225]

ولكن مؤخرًا، سلَّط نوع جديد من النقد الدبي الضوء على أسفار بأكملها، وسعى إلى فهم البواعث الإبداعيّة التي أتت بالنصوص المكتملة كما هي الآن. وهكذا، في حين لم يقبل الكثير من هؤلاء النقاد الجدد كون إشعياء، نبي القرن الثامن قبل الميلاد، مسؤولًا عن كتابة سفر إشعياء بأكمله، لكنهم وجدوا اهتمامًا جديدًا بوحدة السفر ورسالته.[226] يعد هذا التركيز الجديد صحيًّا للغاية لسعيه إلى فهم الأسفار لا كمزيج من فتات آتٍ من مصادر مختلفة، بل كنصوص موحَّدة تم تركيبها وجمعها عن عمد. تكمن نقطة الضعف في قدر كبير من هذه المنهجيّة في الميل إلى الاستخفاف بالتصريحات التاريخية واللاهوتية للنص. يلزمنا أن نضع الأبعاد الثلاثة جميعها نصب أعيننا.

---

[225] Donald E. Gowan, *Reclaiming the Old Testament for the Christian Pulpit* (Atlanta: John Knox, 1976), p. 121.

[226] يصر دارسون إنجيليّون على كل من الوحدة الأدبيّة لسفر إشعياء وعلى وحدة الكاتب.

See J. A. Motyer, *The Prophecy of Isaiah* (Leicester: IVP, 1993), and Webb, *The Message of Isaiah*.

في الفصل الخامس عشر، سنتناول الأدب الرؤيوي لنهاية الأيام. ربما يجدُر بنا الآن أن نبدي ملاحظة بشأن وجود قدر من النقاش الأكاديمي حول العلاقة بين الأدب الرؤيوي لنهاية الأيام (apocalyptic literature) والأخرويات النبويّة (prophetic eschatology). يقتضي تميُّز الأدب الرؤيوي الكتابي تناولًا منفصلًا للموضوع، لكن ينبغي أن نضع في اعتبارنا أن بعض أجزاء الأدب النبوي تقع في منطقة رمادية، يصعب التأكيد على كونها رؤيوية بحق أم لا. لكن في النهاية ليس هذا هو الاعتبار الأهم. لا تكمن القضية الرئيسيّة في تصنيف شكل أو نوع أدبي، لكن الواعظ ملزَم بأن يحاول فهم كيف يؤدي نص ما دوره كوسيلة لنقل كلمة الله. ثمة أهمية لتحديد النوع الأدبي فقط إن كان يساعدنا على إتمام هذه المهمة.

يجدر بنا التعليق على جانب آخر من جوانب الأدب النبوي، وهو لُغة الكثير من النصوص الأخروية. افترضتُ قبلًا أن التتميم القاطع للأخرويّات يحدث في يسوع المسيح. فإن كان يسوع المسيح إذن هو الأرض الجديدة والهيكل الجديد، وما إلى ذلك، فهل يعني هذا أن كل كلمات النبوات ولغتها تحمل قيمة رمزيّة؟ الإجابة لا. فقد استخدمت في النبوات جميع أنواع الصور البلاغيّة، وأحد مهام المفسر هي محاولة فهم متى استخدمت اللغة بأسلوب رمزي. سأتحدث بالمزيد من التفصيل عن هذا في الفصل المختص بالأدب الرؤيوي. فإن حقيقة كون يسوع هو التتميم للنبوة في ذاته لا تستنزف التتميم.[227] ففي حين يبدو واضحًا استحالة ضغط تتميم النبوة داخل قالب من الحرفية، يبدو واضحًا أيضًا استحالة إحالته حصريًا إلى تتميم "في المسيح". وبالتالي، على سبيل المثال، يتضمن وصف العصر المسياني الوارد في إشعياء 11 عودة إلى تجانس بين الحيوانات المفترسة والإنسان. ينتمي هذا إلى الرجاء الأوسع في عدن جديدة، وسماوات جديدة، وأرض جديدة.[228] فإن الغرض الكامل من تتميم الله لكل عنصر من الوعد في يسوع هو أن يحظى هذا الوعد بالاكتمال الشامل والنهائي. ليس غريبًا أن نفترض أنه بما أن الحيوانات جزء من المشهد الأصلي في عدن، فإن هذه النبوات المستمَدة من الطبيعة تشير إلى واقع أرض جديدة حقيقيّة حيث سيسكن البشر مرة ثانية في تجانس مع المملكة الحيوانيّة.

إعداد عظات من النصوص النبويّة

أشرتُ بالفعل إلى استيائي من منهجيّة الوعظ من الأسفار النبويّة التي تنتقل من توجيه اتهام لإسرائيل ويهوذا لأجل حنثهم بالعهد إلى إدانة لعلل ومشكلات توجد في المجتمع المعاصر. وكما يقول دونالد جوان (Donald Gowan): "إن الخطوة الأكثر إثارة للريبة هي تطبيق ما خوطبت به إسرائيل قديمًا على أمريكا، وكأن أمريكا هي الأمة الجديدة للعهد".[229] هذا تحذير مناسب ضد إعداد عظات من الأسفار

---

[227] انظر الفصل السابع لتعرف المزيد عن تتميم جميع النبوات لأجلنا، وفينا، ومعنا.

[228] إشعياء 65: 17–25. لاحظ تكرار ذكر الحيوانات في عدد 25. انظر أيضًا ذكر عدن في إشعياء 51: 3؛ حزقيال 36: 33–35؛ 47: 1–12.

[229] Gowan, *Reclaiming the Old Testament*, p. 126.

النبوية لأجل غرض دفين مسبَق، مثل استعراض المشكلات الاجتماعيّة، ما لم نكن على يقين من كون هذا تطبيقًا شرعيًّا للنصوص المنتقاة. يميل الوعّاظ التفسيريون بدرجة أكبر إلى المنهجيّة الاستقرائيّة؛ وإلى تناول سفر نبوي كما هو، ولأنه عن رسالة الإنجيل، ثم يرون إلى أين يقودهم السفر.

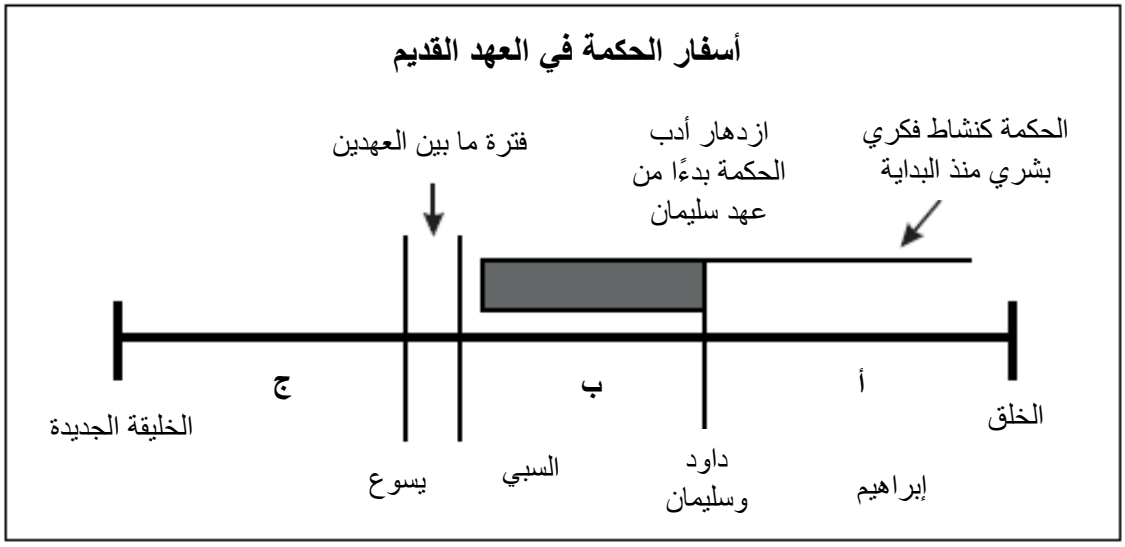
إننا في الغالب سنلتزم بخطة استقرائيّة في وعظنا من أسفار الأنبياء الصغار. فهي تسمَّى "صغار" فقط لأجل إيجازها النسبي، وهذا ما يجعل سلسة شاملة من العظات عنها طيِّعة بدرجة أكبر. لكن حين نعظ من أي سفر من الأسفار الثلاثة للأنبياء الكبار، والتي أيضًا سُمِّيت هكذا بسبب طولها، تصير العملية الانتقائية أكثر صعوبة. فيكون الواعظ هنا عُرضة إلى انتقاء نصوص شهيرة أو مُفضَّلة. وبغض النظر عن وسيلة الانتقاء المتَّبَعة، ينبغي دائمًا وضع النصوص أو النبوات المنتقاة في كل من سياقها الأدبي وسياقها في تاريخ الفداء. يمكن فعل هذا باختصار شديد في العظة نفسها، لكن يكون من المفيد في الفهم إن تم تسليط الضوء بشكل ما على الوحدة اللاهوتية للسفر. وفي مرحلة ما، يلزم وضع النص في سياق القانونيّة الكتابيّة بحيث يمكن رؤية علاقته بالإنجيل.

أحد أهم الخدمات الجليلة التي يمكن للواعظ أن يؤديها في تقديمه لعظات من النصوص النبويّة هي قطعًا تجنّب أيّة محاولة لتوقُّع التفاصيل الدقيقة لزمان تتميم مستقبلي وأحداثه. سيتحقق هذا إن حرصنا على وضع إنجيل يسوع المسيح داخل علاقته بالرسالة النبويّة باعتباره بؤرة تركيز التتميم. فإذ قدَّم لنا الأنبياء رجاءً في المستقبل في ظرف تاريخي معاصر، أمدونا برابطة حيوية بين مجيء يسوع الناصري والتاريخ السالف لشعب الله. يلزمنا أن نستمع إلى النص النبوي في سياقه الخاص إن أردنا فهم تأثيره على المجتمع العبري القديم، قبل أن نخطو نحو الاستماع إلى تتميمه في المسيح. لا يمكننا الوصول إلى هذا إلا إن انتقينا بعناية النصوص التي نعظ منها. إن أمكن، لنتناول نبوة كاملة؛ لكن، إن وقع اختيارنا على وحدة أصغر، سيكون علينا أن نفسر معناها كجزء من النبوة الكاملة.[230]

[230] Greidanus, *The Modern Preacher*, chapter 10.
يقدم هذا الكتاب إرشادات نافعة للغاية من أجل التطبيق العملي للوعظ من الأسفار النبويّة.

الفصل الثالث عشر

الوعظ من أدب الحكمة



المخطط الثالث عشر: إن الحكمة كنشاط بشري قديمة قِدَم الإنسان نفسه. بدأ إعلان حكمة الله لشعبه منذ بدأ الله بالتكلُّم إلى الجنس البشري. وظل هذا الإعلان المستمر يشكّل إطارًا من حكمة الله يمكن للحكمة البشريّة أن تتطور بداخله. فإن الحكمة الحقيقيّة هي رد فعل تجاه الاختبار البشري في ضوء حكمة الله.

أسفار الحكمة في سياق لاهوت كتابي

يوجد نوعان من الحكمة في الكتاب المقدس: حكمة الله وحكمة البشر. يمكن تقسيم النوع الثاني إلى حكمة وثنية، أو حكمة مُكتسَبة من الفكر البشري والخبرة البشريّة دون مرجعيّة حكمة الله، وحكمة إلهيّة، أي حكمة تُطَبِّق منظور الإعلان الإلهي على الفكر البشري والخبرة البشريّة. يتبنَّى بعض المؤمنين الفكرة المغلوطة بأن الحكمة الإلهيّة هي ببساطة أن يَسكُب الله، أو الروح القدس، فكره داخل فكرنا، أو أن يعمل بصورة مباشرة من خلال عقولنا. يبدو أن هذا يريحُنا ويَعتقُنا من التمعُّن في التفكير في مشكلاتنا وفي القضايا التي نواجهها، واتخاذ قرارات مدروسة نتحمّل مسؤوليتها بالكامل بعد هذا. ليس هذا المنظور عن الحكمة كتابيًّا. لا شك أن الله أوحى بالفعل لبعض الأشخاص بإعلان مباشر، مع أن سيكولوجيّة هذه العمليّة مجهولة لدينا بوجه عام، إلا أن الحكمة كمسعى بشري كانت موضوع أدب الحكمة في الكتاب المقدس، وبالتالي، لن يكون لهذه الكتابات أيّة جدوى إن قام الله باتخاذ جميع القرارات نيابة عنا.[231]

[231] هناك صلة وثيقة بين القضية الحيويّة الخاصة بالإرشاد في الحياة المسيحيّة وبين قضية الحكمة.
See Gary Friesen, *Decision Making and the Will of God* (Portland: Multnomah, 1980); Philip D. Jensen and Anthony J. Payne, *The Last Word on Guidance* (Homebush West, Sydney: Anzea Press, 1991).

يشتمل أدب الحكمة على سفر الأمثال، وسفر أيوب، وسفر الجامعة، وقد يضيف البعض إلى هذا سفر نشيد الأنشاد. تُصنَّف أيضًا قائمة من بعض المزامير، دون إجماع عليها، باعتبارها أدب حكمة. وقد حظت مسألة تمييز أدب الحكمة خارج أسفار الحكمة الرئيسيّة باهتمام علماء الكتاب المقدس؛ وعلى الواعظ أن يعي احتماليّة ظهور تعابير حكمة في كل أنحاء العهد القديم.[232] وأحد المشكلات التي تبرز أمامنا في أسفار الحكمة الرئيسيّة الثلاثة، بالإضافة إلى مزامير الحكمة المُتعارَف عليها، هي صعوبة تحديد تاريخ كتابة لها. ولكن، يبدو منطقيًّا ومعقولًا أن نقول إن أدب الحكمة قد بدأ بالازدهار منذ عهد سليمان، ثم استمر هكذا طوال غالبية ما تبقى من فترة العهد القديم. وتُملي علينا طبيعة أدب الحكمة نفسه ألا يكون تحديد تاريخ دقيق له أمرًا ممكنًا أو ضروريًّا.

وكي نضع أسفار الحكمة التي لإسرائيل داخل سياق اللاهوت الكتابي، سيفيدنا أن نفهم أن السياق التاريخي والثقافي العام لهذا النوع من الأدب يتضمّن نشاطًا فكريًّا وأدبيًّا قديمًا جدًا كان موجودًا في الأمم المجاورة لإسرائيل. ليس هذا بالأمر المفاجئ لأن البشر بوجه عام يتسمون بجمع المعرفة وتصنيفها. فإننا، كجنس بشري، لطالما تعلَّمنا بوسائل متنوعة من خلال الخبرات. هذا هو ما يُشكِّل أساس التقدم والتغيير العلمي والثقافي. وعادة ما كان هذا النشاط يجري في المجتمعات القديمة بقدرٍ من الوعي بالعنصر الديني المتضمَّن بداخله، سواء جاء هذا الوعي بواسطة إعلان إلهي أو بمعونة من لدُن العناية الإلهية. ولهذا، كان لدى قدماء المصريين وعيٌ بالنظام الكوني العام الذي يُشرِف عليه كائن إلهي يُدعى **ماعت** (*ma'at*). وقبل فترة طويلة من صيرورة إسرائيل أمة بخروجها من أرض مصر، كان أدب الحكمة مزدهرًا بالفعل في كلٍّ من بابل ومصر. وبحسب كلمات استفانوس، تهذَّب موسى بكل حكمة المصريين في أثناء سنوات نشأته في قصر فرعون (أعمال الرسل 7: 22).

وبالتالي، يتحتم علينا أن نقول إن التوجه الديني لم يكن هو السمة التي ميَّزت حكمة إسرائيل، كما لم يكن الدين نفسه سمة مميزة لإسرائيل. لكن كان الشيء الذي ميّزها وجعلها تفوق الأمم المجاورة لها هو معرفتهم بالإله الواحد الحي والحقيقي. يصحبنا لاهوت كتابي عن الحكمة حتى إلى آدم وحواء اللذين تكلم معهما الله، وأعلن لهما إطار الترتيب الإلهي الذي ينبغي عليهم أن يفكروا ويتصرفوا بداخله.[233] ومن تلك اللحظة فصاعدًا، نرى إعلان الله يشكّل أساس كل تفكير بشري سليم وكل وإرادة بشريّة سليمة. ولكن كان هذا الإعلان تدريجيًّا، امتدَّ من الوعود التي قُطعت لإبراهيم، عبر العبودية والخروج، وصولًا إلى دخول

---

[232] See Graeme Goldsworthy, *Gospel and Wisdom: Israel's Wisdom Literature in the Christian Life* (Exeter: Pternoster, 1987), chapter 9. This matter is also discussed in Donn F. Morgan, *Wisdom in the Old Testament Traditions* (Atlanta: John Knox, 1981).

[233] Friesen, *Decision making*, pp. 165-67.

يحوي الكتاب مثالًا مشوقًا وواضحًا عن هذا، حيث يتعلّم آدم وحواء وجوب استخدامهم للحرية التي أعطيت لهم من الله ليتخذوا بأنفسهم بعض القرارات.

أرض الموعد. وكما رأينا، نبلغ أوج هذه الحقبة الأولى من الإعلان التاريخي للفداء مع داود وسليمان. وليس من قبيل الصدفة إذن أن يبدأ أدب الحكمة في الظهور في عهد داود، ثم يزدهر على يد سليمان.

كانت حكمة سليمان هي موضوع القسم الروائي الوارد في 1 ملوك 3–10 كاملًا؛ إذ بعد هذا ينصب التركيز على مشكلات سليمان، وتهيمن "ضد الحكمة" على المشهد. لدينا دراية جيدة بقصة طلب سليمان للحكمة، في 1 ملوك 3. وقد ظهر البرهان الأول على هذه الحكمة في تولِّي سليمان أمر النزاع الذي دار بين سيدتين على طفل. يجدُر بنا أن نذكر أن الوصف شديد التألّق لحُكم سليمان ومجد وغنى مملكته يقع بأكمله داخل هذا السياق. فقد طلب سليمان قلبًا فهيمًا، واستجابة لهذا، أعطاه الله إيّاه مضيفًا إليه غنى وكرامة. يتضح من هذه القصة أن تلك العطايا الأخرى كانت مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بهبة الحكمة. كما كانت روعة الهيكل أيضًا جانبًا من جوانب حكمة سليمان، كما أدركت ملكة سبأ جيدًا (1 ملوك 10: 4–5).

لم تفُق حكمة سليمان حكمة جميع حكماء الشرق فحسب، بل اعتُبرت فترة حكمه، في الجزء الأول منها، ترديدًا لصدى ملكوت الله.[234] يشير تدفق الحكماء، ومنهم ملكة سبأ، أفواجًا إلى المملكة ليسمعوا حكمة سليمان إلى البركة الأخرويّة الموعودة للأمم من خلال نسل إبراهيم. وفي سياق اللاهوت الكتابي، تصل الحكمة إلى مستوى النضج في ختام الحقبة الأولى من إعلان الملكوت. يبدو هذا منطقيًّا، حيثُ أننا في عهد داود وسليمان نجد النمط الكامل للفداء وملكوت الله. بكلمات أخرى، ترسّخ في هذه الفترة إطار الإعلان الإلهي الذي يُمَكِّن البشر من فهم العالم والخبرات البشريّة. هذا الإطار المعرفي (أي كيف نعرف) والفكري (أي كيف نفكر) حيوي لتفسير وجودنا في العالم.

أحيانًا ما يشار إلى الحكمة المستمَدة من الخبرة البشريّة باسم الحكمة التجريبية (empirical wisdom). ولكن، ينبغي تمييز هذه الحكمة عن المذهب التجريبي الحديث، الذي هو مذهب علمي يفترض مخطئًا كونه موضوعيًّا، ويعمل بناءً على الافتراض المسبق بأن المعرفة المكتسَبة من خلال حواسنا هي المعرفة المقبولة الوحيدة. بما أن هذا الافتراض المسبق غير قابل للإثبات تجريبيًّا، فهو يتطلّب إذن قفزة إيمان "دينيّة"، مما يعد إنكارًا للشيء نفسه الذي يؤكِّده. أما المذهب التجريبي الكتابي، فهو يُقر باعتماده على إعلان الله عن ذاته لأجل فهم صحيح للواقع. قطعًا لا يمت هذا بصلة بالرأي المنسوب إلى توما الأكويني عن الطبيعة + النعمة، والذي يفترض احتمالية الفهم الصحيح، لكن الجزئي، من خلال الطبيعة أو الفطرة دون النعمة، أي دون هبة الإعلان الخاص. وبحسب هذا الرأي، تعد النعمة مكَمِّلة للمعرفة الفطريّة الطبيعيّة. إلا أن الرأي الكتابي عن الحكمة التجريبيّة ليس هو الطبيعة + النعمة، بل الطبيعة

[234] 1 ملوك 4: 20–34. لاحظ أصداء العدد 25 في أخرويات إرميا 23: 6؛ وميخا 4: 4؛ وزكريا 3: 10.

بواسطة النعمة. فإن إعلان الله بالنعمة هو المنشور الزجاجي الذي من خلاله يُرى ويُفهَم كل حق. بكلمات كتابية، "مَخَافَةُ الرَّبِّ رَأْسُ الْمَعْرِفَةِ"، و"بَدْءُ الْحِكْمَةِ مَخَافَةُ الرَّبِّ".[235]

وبالتالي، تتعلّق الحكمة بإدراك وفهم سليم للواقع. فهي تفترض مسبقًا ترتيبًا للكون معيَّنًا إلهيًّا، ويمكن إدراكه. وتناقض هذه الحكمة بصورة مباشرة نسبية فكر ما بعد الحداثة، إذ تفترض التماسك المنطقي في النظام الذي خلقه الله. يتّسم سفر الأمثال بالافتراض بأن الإنسان قادر على تكوين إدراك للنظام المخلوق من خلال الملاحظة والتوجيه، على نحو ينتج حياة جيدة، من الحكمة والبر، شريطة أن يبدأ بداية صحيحة من مخافة الرب. ويقدم سفر أيوب رسالة تقول إنه في أثناء طلب الفهم هذا، قد نواجه ألغازًا عميقة لا يمكن سبر غورها، وهذا يردنا ثانية إلى ثقة في صلاح الله. أما سفر الجامعة، ذلك السفر المعقَّد، فهو يتأمل في تشويه شر الإنسان لهذا الترتيب، إلى الدرجة التي بها يميل تطبيق متزمت للحكمة التجريبية على خبرات الحياة على الأرجح إلى تضليلنا. تكمل الأسفار الثلاثة جميعها بعضها البعض من جهة تشجيع المؤمن على استخدام عقله وملكاته لمحاولة فهم الحياة في كون الله، لكن أيضًا من جهة توبيخ وقاحة وعجرفة من قد يزعمون فهمهم الصحيح لكل شيء. فإن الثقة في صلاح إله صاحب السيادة المطلقة هي دعامة كل مسعى فكري.

يمكننا أن نضع كل أدب الحكمة في العهد القديم داخل إطار هذه الفترة العامة من التاريخ بدءًا من إسهام سليمان في كتابة سفر الأمثال. تبرز أهمية سليمان في ارتباط اسمه بموضوع الحكمة، مما قد يبدو مثيرًا للدهشة إلى حد ما، في ضوء سجل إخفاقاته كما يرويه لنا 1 ملوك 11 وما بعده. يلزم للاهوت كتابي عن الحكمة أن يضع في حسبانه السمات الخاصة التي تميّز الأسفار نفسها، مع مراعاة أن سبب الربط بينها تحت نوع أدبي مشترك لا يكمُن في سماتها الأدبيّة المشتركة، بقدر كونه يكمن في موضوع الحكمة المختص بكيفيّة فهمنا وإدراكنا للعالم. في أثناء فترة انحدار إسرائيل، استمر وجود أدب الحكمة، على ما يبدو. إلا أن تركيز هذا الأدب لم يعد منصبًّا على مصير الأمة. بل في حقيقة الأمر، كانت أحد المشكلات التي واجهها علماء اللاهوت الكتابي فيما يختص بأدب الحكمة هي افتقاره إلى اهتمام قومي، وصمته النسبي عن مسائل من قبيل تاريخ الفداء والعهد.

أحد الافتراضات التي نالت استحسان الكثير من علماء اللاهوت الكتابي هو أن أدب الحكمة يسلّط الضوء على الخليقة لا على الخلاص. بالطبع لم تكن موضوعات العهد وتاريخ الخلاص بارزة في هذه الكتابات، لكن سيكون من الخطأ أن نتصور أن مثل هذا التوجُّه نحو الخليقة كان بشكلٍ ما فكرًا مختلفًا تمامًا. لم يكن حكماء إسرائيل (sages of Israel) طائفة منفصلة تتبنى لاهوتًا مختلفًا. فإن الحكمة لا تنفصل

---

[235] أمثال 1: 7؛ 9: 10. يمكن وصف مخافة الرب هنا بأنها استجابة الإيمان الصحيحة لإعلان الله عن ذاته. لا يمكن لهذا الإعلان أن يكون شيئًا آخر سوى العهد، والفداء، والناموس.

عن الاهتمامات الرئيسيّة للاهوت العهد القديم. قطعًا تشير الروايات عن سليمان في 1 ملوك 3–10، بالإضافة إلى بعض النصوص الأخرى التي تربط الحكمة بالملك أو بالمسيا، إلى وثاقة الصلة بين الحكمة والخلاص. يتأكد هذا من خلال نصوص أخرى، لا تُصنَّف باعتبارها أدب حكمة، تعتبر أن غاية الخلاص هو خليقة جديدة. ربما كان لأدب الحكمة تركيز مختلف، إلا أن افتقاره إلى تاريخ خلاص صريح ليس هو المشكلة التي يُزعَم وجودها أحيانًا. وهكذا، يُعَد سليمان، رائد الحكمة الشهير، هو الابن المسياني لداود من حيث أهليته كبانٍ للهيكل. وبالرغم من إخفاق سليمان في النهاية في أن يسلك بمقتضى التوقعّات، تُبقي الأخرويّات النبويّة على فكرة الحكمة. ويصف إشعياء 11: 1–3 المَلك المسياني العتيد أن يأتي بمفردات حكمة:

> وَيَخْرُجُ قَضِيبٌ مِنْ جِذْعِ يَسَّى، وَيَنْبُتُ غُصْنٌ مِنْ أُصُولِهِ، وَيَحُلُّ عَلَيْهِ رُوحُ الرَّبِّ، رُوحُ الْحِكْمَةِ وَالْفَهْمِ، رُوحُ الْمَشُورَةِ وَالْقُوَّةِ، رُوحُ الْمَعْرِفَةِ وَمَخَافَةِ الرَّبِّ. وَلَذَّتُهُ تَكُونُ فِي مَخَافَةِ الرَّبِّ.

لم تكن الحكمة سمة بارزة في الأخرويّات النبويّة، لكن يوجد قدرٌ كافٍ منها يساعدنا على إكمال الصورة. إن الرابطة الأساسية بين الحكمة وتاريخ الخلاص هي سليمان والهيكل. ففي حين أن الطابع المشترك لأدب الحكمة هو فهم ما يوجد في الحياة كيما يتمكّن المرء على نحو أفضل من تولي مسؤوليّة تحقيق حياة صالحة وجيدة، إلا أن هذا، نظير حفظ الناموس، بعيد كل البعد عن بلوغ الكمال. فقد أخفق الملك نفسه، ذاك الذي كان الراعي العظيم للحكمة، في الاختبار، لكنه ظل مع هذا ضمن نسل الوعد الذي قُطع لداود. تشير أخرويّات الحكمة إلى حُكم المسيا الملك العتيد أن يأتي، والذي سيتسم بالحكمة. وأخيرًا، بالطبع، لا يتحقق هذا التوقع سوى في العهد الجديد. يأتي يسوع الناصري، ويُعلَن كونه هو رجل الله الحكيم. بل وحتى في طفولته، وُصف بمفردات الحكمة بأنه كان يَتَقَدَّمُ فِي الْحِكْمَةِ وَالْقَامَةِ وَالنِّعْمَةِ، عِنْدَ اللهِ وَالنَّاسِ (لوقا 2: 52). ونلاحظ هنا أن هذه الكلمات دُوِّنت بالارتباط بالصبي يسوع في الهيكل. فمن الملائم إذن، في ضوء علاقة الحكمة بهيكل سليمان، أن يظهر يسوع باعتباره هو نفسه الحكمة والهيكل الجديد. ثم في التعليم الذي قدَّمه يسوع، استخدم أنواع الحكمة المختلفة من قول مأثور ومَثَل. نحتاج إذن أن نضيف إلى عقيدة المسيح الكلاسيكيّة المُصلَحة المبنية على وظائف النبي، والكاهن، والملك، صفة الرجل الحكيم. ولهذا، يؤكد بولس على كون المسيح قد صار لنا حكمة من الله (1 كورنثوس 1: 30). ففي يسوع، تتلاقى الحكمة الإلهيّة والبشريّة معًا بصورة كاملة. علاوة على ذلك، وكما نرى في الأسفار الكتابيّة، ومن خلال قصص إخفاق الإنسان، وأيضًا من خلال خبراتنا الشخصيّة، نحن ميّالون بشدة لارتكاب الحماقات، وإن كنا مؤمنين. وتشير الحكمة إلى كوننا مسؤولين عن محاولة فهم الحياة والواقع في ضوء المسيح حتى نتخذ قرارات حكيمة. ونعلم أنه كما أن أفعالنا ملوَّثة بكوننا خطاة، هكذا هي ملوَّثة بحماقتنا. فإن الإخفاقين واحد، وكلاهما ينتهي أمرهما حين نتبرر بالمسيح. فإن برَّه يُحسَب للمؤمن، ولا يصير شيء من الدينونة على

الذين هم في المسيح يسوع. فإن صيرورة يسوع حكمة لنا يعني أننا نُحسَب حكماءً بالحق فيه. ومتى أعوزتنا حكمة، يوجد دائمًا مجال للتوبة ولليقين بأن لا شيء من الدينونة علينا.

1. أمثال 1: 1–7:

ينبغي ألا نحاول تقديم سلسلة من العظات من سفر الأمثال دون أن نشير على الأقل إلى افتتاحيّة السفر. ثمة أهمية لهذا النص لتحديد غرض السفر ككل، ولولاه قد يبدو السفر جمعًا اعتباطيًّا تمامًا لنصوص عشوائيّة عن الحكمة. يبدو جليًا أن هذا السفر مركَّب، لكن تُبين الافتتاحيّة وجود خطة وراء طريقة جمع النصوص معًا. ينبغي ألا نتجاهل العنوان الذي ينسب السفر ككل إلى سليمان، بالرغم من أن سليمان لم يكتب السفر بأكمله. يربط العنوان سفر الأمثال بهذه الشخصيّة الرئيسيّة التي تواجدت في أوج الحقبة الأولى من تاريخ الخلاص. وبعد ذكر الغرض الذي من المقرَّر أن يحققه السفر، يقدم السفر المبدأ الذي يحكمه في العدد السابع من الأصحاح: "مَخَافَةُ الرَّبِّ رَأْسُ الْمَعْرِفَةِ". لا ينفرد أدب الحكمة بطرح فكرة مخافة الرب، لكن عادة ما تكون هذه الفكرة مؤشرًا جيدًا إلى لغة الحكمة وتعبيراتها. نلاحظ أيضًا أن هذه المخافة هي مخافة **الرب**، أي مخافة يهوه، إله العهد. أيضًا هذه رابطة تربط السفر بتاريخ الخلاص. بينما لا تحوي الكثير جدًا من الأقوال المنفردة في سفر الأمثال أية إشارة إلى الله على الإطلاق، لكن ثمة أهمية أن نشدِّد على هذه الصلة التي تربط السفر بمخافة يهوه.

2. أمثال 8: 22–31:

فُسِّر هذا النص قديمًا على أنه إشارة إلى المسيح، وهذا بالتأكيد ليس صحيحًا في العهد القديم. لكن يمثل النص تجسيدًا شعريًّا للحكمة. لم يكن هذا تجسيدًا إلهيًّا نظير "الماعت" المصري، بل بالأحرى صورة بلاغيّة تعبّر عن مكانة الحكمة في تخطيط الله لشكل الكون. تُصوَّر الحكمة على أنها هي بداءة عمل الله؛ وبأنها تعتني بالخليقة وتفرح بها. وهكذا، أمكنَ أن ينتُج عن النظام الذي أسّسه الله في الخلق نظامٌ في حياة شعب الله. ولكن، في حين لا يدور النص حول المسيح بصورة مباشرة، لكنه بالتأكيد يستبق دور المسيح باعتباره هو حكمة الله في الخلق (كولوسي 1: 15–17).

3. أمثال 10: 1–32:

ثمة أهمية ألا يتجاهل الواعظ سياق تاريخ الخلاص في تناوله لبعض الأقوال المنفردة من سفر الأمثال. يمكن التعامل مع هذه الأقوال المنفردة بسهولة على أنها صحيحة في حد ذاتها، بل وقد يكون لها معنى إن تناولناها كأمثلة بسيطة من الحكمة الدنيويّة. فإن الحكمة التجريبيّة تُستمَد من الملاحظة والخبرة البشريّة، وبالتالي لا يوجد ما يميّز بين الكثير من هذه الأقوال وتلك الأقوال المأثورة الدنيويّة أو أقوال الحكمة

التجريبيّة النابعة من سياق ديني آخر.[236] ففي النهاية، يُعَد الوثنيون والعلمانيون ضمن الجنس البشري نفسه. وهم يسعون إلى فهم النوع نفسه من الخبرة البشرية، في العالم نفسه الذي يحيا فيه المؤمنون. يمكن لغير المسيحيين وللوثنيين أن يبرَعوا في أشياء كثيرة، إلى حد ما، وأن يتخذوا قرارات حكيمة. لكن تكمن أوجه الاختلاف في الافتراضات المسبقة عن علة هذا النظام الملاحَظ، وكيفية تقييم الخبرة والسلوك. يمثّل أمثال 10 مجموعة من الأقوال التي تقابل بشكل رئيسي بين السلوك الحكيم والسلوك الجاهل، أو بالأحرى، بين السلوك البار والسلوك الشرير. ويبدو أن هذين الزوجين من الصفات المتضادة مترادفان. لهذا الأصحاح تأثيرًا تراكميًا يعمل بناءً على الافتراض بأن طبيعة الله هي أساس تقييم ما هو حكيم وما هو بار. وما يجعل نظام القصاص الطبيعي في العالم يجري بالطريقة التي يجري بها هو أن الله هو من جعله هكذا.

تساهم الحكمة التجريبيّة لسفر الأمثال بشكل كبير في فهم الكلمة الكتابيّة "البر" (righteousness). وإذ تعد الكلمة فعليًّا مرادفة للحكمة، وإذ تتضمّن الحكمة إدراكًا وفهمًا لنظام الخليقة ككل، يُعتبَر البر إذن شيئًا يفوق كثيرًا المشاكلة الأخلاقيّة. فهو يشتمل على علاقة الشخص بالله، وبالناس، وبعالم الطبيعة. ولهذا، على سبيل المثال، ينتقل نص إشعياء 11، الذي يسلّط الضوء على حكمة المسيا الملك، إلى التأمل في استعادة النظام في الطبيعة. ويتطلّع إشعياء 32 إلى اليوم الذي فيه ستكون السمة المميِّزة للطبيعة هي العدل والبر. فإن البر يعني قبولًا لدى الله لأننا نعود ثانية إلى حالة من التناغم مع النظام الذي خلقه. حين يشير بولس إلى المسيح بصفته حكمتنا وبرنا، فهو يسلّط الضوء على الطبيعة الشاملة لتبريرنا في المسيح. فإن يسوع هو النظام الذي تمَّ استعادته لنا. ولهذا استطاع بولس بعد هذا أن يواصل حديثه محذرًا من الحكمة الإنسانيّة الأرضيّة، ومعربًا عن عزمه ألا يعرف شيئًا بين مستمعيه إلا يسوع المسيح وإيّاه مصلوبًا (1 كورنثوس 1: 30–2: 2).

4. أيوب 28:

إن أردنا نصًا واحدًا يُجمِل لنا رسالة سفر أيوب ككل، سيكون هذا النص هو مرادنا. في حين يوجد بعض الحق في الافتراض الشائع بأن سفر أيوب يتناول مشكلة الألم، لكن نستطيع التأكيد على أن الموضوع الحقيقي للسفر هو: أين نجد الحكمة؟ تكمن صعوبة في تحديد مكان سفر أيوب ككل في سياق تاريخ الخلاص، ولا سيما أن المقاطع الروائيّة فيه لا تمدنا بأيّة روابط تربطه بالنصوص الروائيّة الأخرى في العهد القديم. بل وليس واضحًا إن كان الغرض من هذه النصوص الروائيّة هو أن نعتبر شخصيّة أيوب شخصيّة تاريخيّة حقيقيّة. وفي ضوء كون هذا سفر حكمة، مكتوبًا كوحدة واحدة في صورة شعريّة، في تركيب منظّم

[236] يتفق معظم المفسرين على أن نص أمثال 22: 17–23: 14 يعتمد بشدة على الحكمة المصريّة لأمينيموبي [المترجم: حكيم مصري قديم]. وتفترض إمكانية مقارنة سليمان بحكماء وثنيّين، من بينهم ملكة سبأ، وجود بعض القواسم المشتركة مع حكمة الشرق الأدنى القديم.

للغاية، يمكن القول إن غرض السفر يتحقق سواء كانت القصة تاريخيّة أم لا. نستطيع من هذه الناحية مساواته إذن بأمثال يسوع.

5. سفر الجامعة:

يطرح سفر الجامعة أمام الواعظ بعض المشكلات التي يرجع سببها إلى صعوبة فهم هيكله وتركيبه. فيما عدا موقع السفر في سياق تاريخ الخلاص واللاهوت الكتابي بوجه عام، لا يمكننا إضافة المزيد لما ذكرناه بالفعل. ينتمي السفر إلى الفترة الواقعة بين عهد سليمان وختام العهد القديم. يرى بعض علماء اللاهوت أن السفر يحوي موادًا دفاعيّة ضد بعض الفلسفات الوثنيّة، وبالتالي يُرجِعون تاريخه إلى فترة متأخرة نسبيًّا. لكن الاحتمال الأكثر ترجيحًا هو أن غرض السفر هو أن يكون هجومًا مكثّفًا على تشوّه الحكمة الإسرائيليّة، مواصلًا بهذا نوع الاحتجاج نفسه الذي نجده في سفر أيوب. لا يمكن للتطبيق المتزمت لمبدأ القصاص الطبيعي (كما فعل أصدقاء أيوب) أن يفسر الخبرة البشريّة، التي تواجه الخلط المزدوج بين السر الإلهي والشر البشري.

6. نشيد أنشاد سليمان:

يعد المفتاح الوحيد للوصول إلى سياق تاريخ الخلاص لهذا السفر هو الصلة التي تربطه بسليمان، مما يعزز أيضًا القناعة بانتمائه إلى أدب الحكمة.[237] ويبدو أنَّ ما كان يدفع المحاولات القديمة لتفسير نشيد سليمان مجازيًا هو بوجه عام استياء من فكرة تناول سفر في الكتاب المقدس لموضوع علاقة الحب بين رجل وامرأة. يختلف المفسرون معًا من جهة آرائهم حول وحدة السفر، وتمتد الآراء من اعتباره مجموعة من قصائد الحب المنفصلة وحتى اعتباره قصة دراميّة واحدة منظمة للغاية تدور حول حب حقيقي. لا يتأثر موضوع السفر بالزمن، ومن منظور اللاهوت الكتابي، يكمُن السؤال في كيفية شهادته للمسيح. ربما يبدو أن هذا السفر يشكل تحديًا أمام تصريحات يسوع بأن كل الكتب تشهد له أكثر من أي جزء آخر في العهد القديم، ولا سيما أننا لا نمتلك أيَّ سجل عن انخراطه في علاقة جنسيّة بامرأة. وقد بذل المفسرون المعاصرون جهدًا مضنيًا بحق ليعيدوا التأكيد على الرأي القائل بأن السفر يدور في الأساس حول موضوع الحب البشري، حب رجل واحد لامرأة واحدة، وأنه ليس رمزًا أو صورة مجازيّة عن محبة الله لشعبه. حظى هذا الحب البشري باهتمام ملائم للغاية من الكتاب المقدس، معلنًا أيضًا أن أساسها هو محبة الله لشعبه، وخاصة

---

[237] بينما لا يشترك السفر في الكثير من الخصائص الأدبيّة لأدب الحكمة، إلا أنه يبدي بالفعل اهتمامًا بعوامل كبرى في وجودنا البشري: الحب والزواج. وفي الآن ذاته، لا يوجد الكثير ممَّا يربط اهتماماته بتاريخ الخلاص لإسرائيل.

محبة المسيح لكنيسته. لم تكن المنهجيّة المجازيّة على خطأ في رؤية هذه الصلة، لكنها أخطأت في إغفالها للقيمة الظاهريّة المباشرة لاهتمام النص بالحب البشري.[238]

اعتبارات أدبيّة وتاريخيّة

تتضمن الأسئلة الأدبيّة المتعلّقة بأدب الحكمة سؤالًا يختص بماهية الأشكال الأدبيّة الرئيسيّة الموجودة في هذا النوع من الأدب، وكيف تؤدي هذه الأشكال وظيفتها. عادة ما توجد صلة وثيقة بين الأسئلة المتعلقة بلاهوت أدب الحكمة والشئون الأدبية. في سفر الأمثال، كبداية، نلاحظ أنه ربما توجد ثلاثة أنواع أدبيّة رئيسيّة. النوع الأول هو النوع التعليمي أو التوجيهي، والذي يرد بشكل رئيسي في الأصحاحات التسعة الأولى وفي قسم "أمينيموبي".[239] هذا النوع التعليمي أو التوجيهي هو قول حكمة أكثر طولًا، يبدأ عادة بمخاطبة شخص ما.[240] ثم يلي هذه المخاطبة إما توجيه آمر مباشر أو جمل مشروطة ونتائجها. عادة ما كان التوجيه بمثابة تحريض للتلميذ أو الابن على الجهاد لنوال الحكمة، أو بمثابة تعليمات أخلاقيّة وتحذير من ممارسة الشر.

النوع الأدبي الثاني هو القول المأثور المكوَّن من شطرين، الذي عادة ما يحوي شكلًا من أشكال التوازي. في حين توجد بعض الأدلة على تدخل يد تحريريّة لتنسيق هذه الأقوال في ترتيب رسمي وبحسب الموضوع إلى حد ما، إلا أن المؤشرات تقول إن أصل ومصدر الجمل المنفردة يأتي من الخبرة البشريّة. ومن الأسئلة التي قد نطرحها هنا هو: إلى أي مدى نحاول سبر غور الأقوال المنفردة وتفسيرها، وإلى أي مدى ننساق وراء ترتيب سفر الأمثال في القانونيّة الكتابيّة المُكتملة؟[241] ويتعلّق السؤال اللاهوتي الهام بالكيفية التي قُصِدَت بها هذه الأمثال كي تؤدي وظيفتها.[242] علينا أن نشدد على أنه في حين يمكن لنصوص الشريعة والحكمة أن تتداخل معًا من جهة اهتماماتها، إلا أن أقوال الحكمة ليست مقدَّمة على أنها شريعة. فإننا نسيء فهم وظيفة الأمثال إن اعتبرنا الأقوال المنفردة شرائع متخفية تابعة لشريعة سيناء. كان دور شريعة سيناء هو إعلان حكمة الله المعصومة. إلا أن سفر الأمثال هو بمثابة حكمة بشرية موحى بها من الله تعكس مواقف فردية ملموسة من الخبرة. فهي ليست قواعد عامة مصحوبة بجزاء إلهي كشرائع سيناء. بل تكمن عقوبات أسفار الحكمة في طبيعة الأشياء نفسها. ففي حين يعلن الله بسخاء ونعمة عن

---

[238] See Barry G. Webb, "The Song of Songs as a Love Poem and as Holy Scripture," *Reformed Theological Review* 49.3 (1990): 91-99.

[239] أمثال 22: 17–23: 14. يمكننا أيضًا إيجاد الشكل التعليمي أو التوجيهي في بقية الأصحاح الثالث والعشرين، وفي الأصحاح الرابع والعشرين.

[240] عادة ما استخدمت اللغة العبريّة المخاطَب "يا ابني".

[241] انظر التعليقات التي أدليتُ بها بأعلاه عن الأصحاح العاشر من سفر الأمثال.

[242] Graeme Goldsworthy, *Gospel and Wisdom*, chapter 6.

حكمته في الإطار الشرعي لفهم الواقع، لكنه ينتظر من شعبه أن يُعبِّروا عن بشريتهم باستخدام تفكيرهم المنطقي وقدراتهم الفكرية داخل ذلك الإطار.

من الأنواع الأدبيّة الأخرى في سفر الأمثال هي الأقوال العدديّة، التي تتّسم بجمع بعض الأشياء معًا باستخدام صيغة ع، ع+1.[243] يبدو أن هذه الأقوال تؤدي وظيفتها بالطريقة نفسها التي تؤدي بها الكثير من جمل الأمثال وظيفتها، ببساطة من خلال جمع بعض الأشياء معًا، ثم تركها مفتوحة أمام القارئ كي يدرك ويفهم السمة المشتركة، بل وكي يضيف المزيد من البنود (ع+2، ع+3، ... إلخ). يبدو أن هذه الأقوال تقوم بتقسيم الأشياء لتبين أنه يوجد في حقيقة الأمر، وعلى النقيض مما نراه للوهلة الأولى من مظاهر خارجيّة، نظام وترتيب في العالم وفي الخبرة البشريّة.

تتعلق القضايا الأدبية المتصلة بسفر أيوب بعلاقة المقاطع النثرية بالمركز الشعري للسفر، وبتركيب المقطع الشعري. على الواعظ أن يقرر كيف يمكنه محاولة تقديم سلسلة من العظات من هذا السفر شديد الطول. اقترح بعض علماء اللاهوت أن المقدمة والخاتمة النثرية تمثلان قصة حقيقيّة حيثُ يخسر أيوب كل شيء، ثم يسترد كل شيء ثانية. بقدر ما يبدو هذا التخمين مثيرًا للاهتمام، إلا أننا بصدد تناوُل السفر القانوني لأيوب، لا بعض السوابق النظرية. وبالتالي، لا بد أن نعامله كوحدة واحدة، ونحاول فهم محتويات هذه الوحدة. سيساعد أي تفسير جيد على فهم الهيكل الأدبي. وبالنسبة للواعظ، يعد السؤال الأكثر إلحاحًا هو كيفية تناول حُجج الأصدقاء الأربعة لأيوب. فبما أن منهجيتهم قد تعرضت في النهاية للرفض، فهل يسعنا القول إن كل ما تفوَّهوا به كان خاطئًا؟ ضع في اعتبارك أيضًا أن الكثير من أقوال أيوب كانت متعارضة. ويقف الواعظ هنا أمام مهمة محاولة تحديد الحق الموجود في الخطابات المنفردة، بل وفي الكلمات المنفردة داخل كل خطاب. توجد حُجَّة جيدة بأن أصدقاء أيوب لم يخطئوا في تصريحاتهم الخاصة بقدر ما كانوا مخطئين في التطبيق المتزمت الذي استخلصوه من وجهات نظرهم. أشار بعض علماء اللاهوت إلى هذا باسم "أزمة الحكمة".[244] وقد تحدَّثتُ في موضع آخر عن الصراع الفكري الذي دار بين أيوب وأصدقائه كما يلي:

> لا يوجد اشتباك صريح ومباشر على الإطلاق بين الأفكار، ينصُر الواحدة على الأخرى بصورة مطلقة. بل ربما نفترض أن هذا الترتيب البارع للأفكار يشدد على حقيقة أن هؤلاء الأصدقاء لم يكونوا مخطئين بالكامل. وهنا تكمن جاذبية السفر. فهو تدريب على صُنع تواصل بين جانبين من الحكمة. يسلط الجانب

---

[243] هنا ع = أي عدد؛ أمثال 6: 16–19 (ع = 6)؛ 30: 15–16، 18–19، 21–23، 24–28، 29–31 (في جميع هذه النصوص عدا نص واحد ع = 3). يستخدم عاموس هذا الشكل في أقواله النبويّة التي تكلَّم بها ضد الأمم (عاموس 1: 3–2: 6).

[244] Goldsworthy, *Gospel and Wisdom*, chapter 7.

الأول الضوء على الأنماط الملحوظة للسبب والنتيجة، بينما يسلط الجانب الآخر الضوء على ألغاز خبرات الحياة.[245]

إن كان سفر أيوب يمثل وجود بعض الاحتكاكات بين معايير الخبرة البشرية، وعلاقة الأعمال بنتائجها، والألغاز المتعذَّر تفسيرها في الحياة، فإن سفر الجامعة يتضمن قدرًا أكبر من الاشتباك الصريح المباشر. لسنا بهذا نجرد حكمة الأمثال من أهليتها، إذ يوجد قدر كبير منها في سفر الجامعة، بل كل ما نهدف إليه هو أن نبحث في مسألة تطبيقها المتزمت على نحو يناقض الخبرة الحياتيّة. تكمن المشكلة الأدبية لسفر الجامعة في محاولة تمييز نوع من الخطة أو التطور.[246] وفي ضوء التشاؤم الواضح للجامعة (Qohelet) ورأيه بأن الكلَّ باطل،[247] على الواعظ أن يجد طريقة لفهم الرسالة باعتبارها مساهمة إيجابية في نظرتنا إلى الواقع. ففي النهاية، لا يصل الجامعة إلى حد اليأس، بل يُقر بغموض الحياة، لكنه في الآن ذاته يقر بكون الحياة هبة صالحة من الله.

ثمة أهمية لكلٍّ من سفر أيوب وسفر الجامعة لأنهما يقومان بتطوير موضوع رئيسي موجود بالفعل في سفر الأمثال، وإن لم يكن بهذا الوضوح. هذا الموضوع الرئيسي هو محدوديّة الحكمة البشريّة. في حين ربما يبدو سفر الأمثال الأكثر تفاؤلًا في هذا الشأن، إلا أن حدود الحكمة فيه واضحة. لطالما كانت حكمة الله المُعلَنة هي إطار الحكمة البشريّة الحقيقيّة، وطالما كانت عناية الله الصالحة هي موضوع الثقة واليقين حين تخيب حكمة البشر.

تكمُن الاهتمامات الأدبية لسفر نشيد أنشاد سليمان بشكل رئيسي في وحدة السفر وتركيبه. سنواجه بعض الصعوبة إن حاولنا تناول السفر كنوع من قصيدة مؤثرة، ولكننا أيضًا نرتكب الظلم بحقه إن تعاملنا معه ببساطة على أنه مقتطفات من قصائد حب. يقف الواعظ أمام خيارٍ بشأن الشخصيات الرئيسيّة: هل نقرأ عن الملك ومحبوبته، أم كان الملك دخيلًا في قصة حب دارت بين إثنين من رعاياه؟ هناك شيء واضح: أن منظور السفر بشأن الحب البشري هو منظور واقعي. فهو يُطري على غموض ولذَّات الحب الصريح الحر، ومع هذا لا يحوي لمحة من السفاهة أو الشهوانيّة. يقر السفر أيضًا بمخاطر الشهوة، بل وبالمخاطر التي قد تدخلها خطية البشر إلى الحب الحقيقي. فهو ليس مفرط العفة ولا شهوانيًا.

---

[245] Goldsworthy, *Gospel and Wisdom*, p. 95.

[246] بل تفترض أحد النظريات أن النسخة التي وصلت إلينا من السفر آتية من مجموعة مخطوطات أصلية تم خلط صفحاتها ببعضها وإعادة ترتيبها. ربما تكمن قيمة هذا النظرية غير المحتمَلة على الإطلاق في كونها تؤكد على الافتقار الظاهري للتطور في حُجة السفر.

[247] المترجم: مجرد نفخة أو نفس؛ الكلمة العبريّة هي "هيفيل" (*hevel*).

إعداد عظات من نصوص الحكمة

ربما أكبر مأزق نواجهه في تناولنا لأدب الحكمة في العظات هو الإغواء بعزل مقطع صغير من النص عن سياقة الأدبي وفي القانونيّة الكتابيّة، وعن سياقه في تاريخ الخلاص. يوجد قدر كبير جدًا من المادة العملية في سفر الأمثال وسفر الجامعة، حتى أننا ربما نُغوَى بتناول قول من أقوال الحكمة، أو مجموعة من الأقوال، ننتقيها لأجل صلتها الموضوعيّة الوثيقة بقضية سلوكيّة أو أخلاقيّة تواجه كنيستنا. لا أرى أية مشكلة فعليّة في الوعظ عن موضوع في ضوء أقول الحكمة هذه شريطة ألا نستغل الفرصة لوضع مستمعينا تحت الناموس دون الإنجيل. فإن سفر الأمثال يدور حول كيفية اكتساب المرء للحكمة أكثر من كونه يدور حول موضوعات خاصة عن الحكمة.

تشكل سلسلة من العظات من سفر أيوب تحديًا. ما هو القدر الذي نحتاج إلى تغطيته كيما نخترق إلى الرسالة الفعلية للسفر؟ علاوة على ذلك، كيف نستخدم سلسلة لبناء فهمٍ لرسالة السفر دون أن نعزل عنه أجزاءً، وبالتالي نشوهها؟ وأخيرًا، كما في كل عظاتنا، كيف نبيِّن علاقة العظة بالمؤمن؟ بالطبيعة، قد تحتاج سلسلة عظات عن سفر أيوب أن نبدأ بالافتتاحيّة النثرية. يُعِد هذا المسرح لما يليه، ويعطي سببًا للأحاديث التي دارت مع الأصدقاء. علاوة على ذلك، تؤكد هذه الافتتاحيّة على أنَّ ما تعرض له أيوب ليس، كما أكد أصدقاؤه، نتاج عن خطية بشعة اقترفها. وبحسب طول السلسلة، يمكن إيلاء بعض الاهتمام لبعض الأصدقاء أو لجميعهم، كيما نحاول بلورة حُججهم وردود أيوب عليها. في حين تعد المشكلة الظاهرة هي ألم أيوب، إلا أن قضية السفر أوسع من ذلك، وهي قضية محدوديات الحكمة البشريّة والحاجة إلى أن يضع الإنسان ثقته في إله صاحب السيادة المطلقة وحنون.[248] لن تكتمل أية سلسلة عظات من هذا السفر دون تناول حديث الله مع أيوب (أيوب 38: 1–42: 6)، الذي هو الحل الفعلي للمشكلة. افترض بعض المفسرين أن الخاتمة النثرية، حيث يُوبَّخ الأصدقاء، ويتبرأ أيوب ويتعافى، تتعارض مع الحل الذي قدَّمه المقطع الشعري. إلا أن هذه الخاتمة هي الناتج الممكن الوحيد للتبرئة، الذي يمكن عرضه في سياق العهد القديم المتعلق بالبركة العينية الفورية. ربما كان العهد الجديد ليرغب في أن نرجو في الحياة الأبدية، لكن هذا يفوق منظور العهد القديم.

تمثل سلسلة عظات من سفر الجامعة صعوبة مفاهيميّة أكبر بسبب الافتقار الواضح إلى البنية أو الهيكل في السفر. يتم تناول العديد من الاهتمامات المختلفة داخل الإطار الأكبر للبُطل. ولا يوجد شك كبير في كون الخاتمة تلعب دورًا هامًا في نقل رسالة السفر.

---

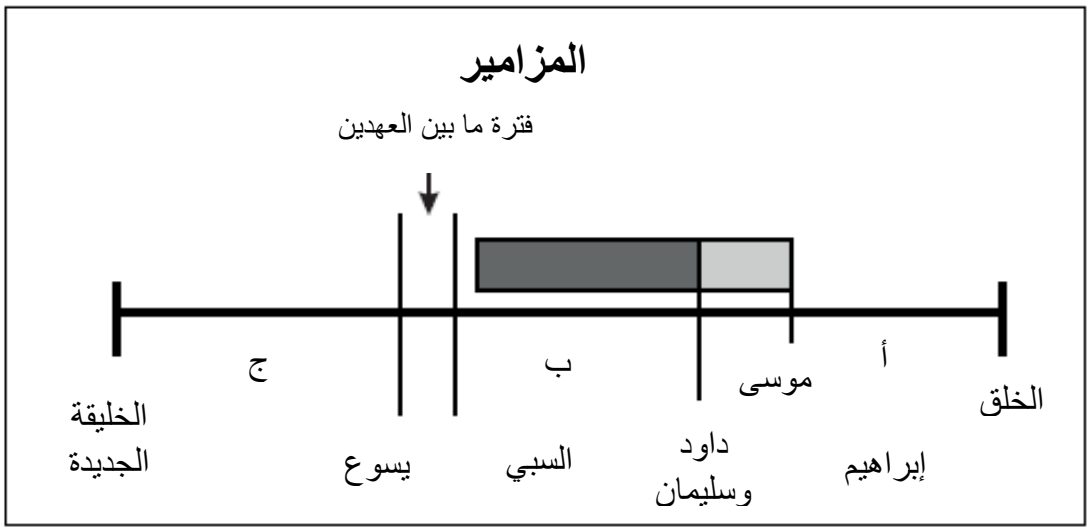
[248] هناك شرح ممتاز لهذا الأمر في كتاب:

Gerhard con Rad, *Wisdom in Israel* (London: SCM, 1972), chapter 12.

لدى الواعظ المسيحي مرونة كبيرة في تناول سلسلة من النصوص من أي سفر، شريطة أن يكون تناوله للنصوص أمينًا تجاه معناها في إطار السفر ككل. ينبغي أن يكون الاهتمام المُطلَق للواعظ هو أن يقدِّم معنى النص في علاقته بهدف الإعلان الكتابي ككل، أي شخص المسيح وعمله. هل يمكن أن أحافظ على نزاهتي كواعظ مسيحي إن تناولت جزءًا من الكتاب المقدس في عظتي وكأن يسوع لم يأتِ؟ وهل أتمم دعوتي للوعظ من نصوص الحكمة في العهد القديم إن أخفقتُ في إيضاح أن المعنى الكامل لهذه النصوص يتوقف على صيرورة يسوع حكمة لنا، وتألمه لأجلنا، وقيامته من الأموات كي يتيح لنا التبرير لكل إخفاقاتنا، كي نحيا في حكمة وبر كما ينبغي؟

الفصل الرابع عشر

الوعظ من المزامير



المخطط الرابع عشر: يُنسَب المزمور التسعون إلى موسى، ولا يوجد سبب ينفي إمكانية الظهور المبكر لترتيل المزامير في ذلك الوقت. كُتبت غالبية المزامير في الفترة من داود وحتى السبي.

المزامير في سياق لاهوت كتابي

نادرًا ما تتوقف أهمية المزامير بالنسبة للوعظ على تاريخ كتابتها. فإن الاعتبار الأهم هو أن نحاول فهم المنظور اللاهوتي للتراتيل الفردية، داخل سياق السفر القانوني ككل. تمدنا المزامير، بالإضافة إلى أدب الحكمة، بأفضل برهان عن مدى التشجيع الذي تلقاه بني إسرائيل الأمناء كي يربطوا إيمانهم العهدي بشئون الحياة اليوميّة. يمكن لقراءة دقيقة ومتمعنة في روايات الكتاب المقدس أن تولِّد لدى المرء انطباعًا بأن الحياة في إسرائيل كانت بأكملها عبارة عن معجزات أو أحداث مثيرة ومذهلة تقع ست مرات في أيام الأسبوع الستة، ومرتين في يوم السبت. خمَّن أحدُهم، مع أني لم أحاول التحقّق من صحة تخمينه، أننا إن قمنا بحساب متوسط جميع الآيات، والعجائب، والأحداث المعجزية المدوَّنة في الكتاب المقدس طوال فترة تاريخ إسرائيل، فسنجد دلائل على وقوع حدث واحد فقط كل ثلاثين عامًا. بالطبع يَلزَم أن نترك الروايات الفرديّة، ونرجع قليلًا إلى الوراء لنتمكن من رؤية الفترة الزمنيّة الطويلة للتاريخ الكتابي، ونقدر قيمتها. لا بد وأن كثيرين من بني إسرائيل قد عاشوا سنينًا طويلة دون أن يشهدوا حدَثًا واحدًا استثنائيًّا. لكن في غضون ذلك، ظلت حياة الإيمان مستمرة.

ربما يبدو أن الإشارة التاريخيّة الأقدم في سفر المزامير هي إلى نشيد موسى كعنوان للمزمور التسعين. وفي ضوء تاريخ حياة موسى باعتباره من رنَّم "ترنيمة البحر" الشبيهة بالمزمور، في الأصحاح الخامس عشر من سفر الخروج، لا ينتابنا شك في أن ترتيل المزامير كان نشاطًا قديمًا قِدم موسى.[249] ولسنا في حاجة إلى رفض نسب بعض المزامير إلى داود، بالرغم من الشك الذي أعرب عنه الكثير من المفسرين تجاه هذا العزو التقليدي. نستطيع أن نقول بوجه عام إن هذا النوع الأدبي قد نشأ في الحقبة التاريخيّة لظهور أمة إسرائيل، ثم حقق بعض التميُّز في عهد داود. وإن كان تكوُّن الشكل القانوني لسفر المزامير قد تأخَّر نسبيًّا، ربما حتى فترة السبي أو ما بعد السبي، في ضوء الأصل البابلي الواضح لمزمور 137، لكن تعرِض المزامير المنفردة وجهات نظر متنوعة بشأن تعاملات يهوه مع شعبه طوال فترة العهد القديم. بل في حقيقة الأمر، تمدّنا المزامير بقدر ضخم من الكتابات التي تمكِّننا من بناء لاهوت كتابي للعهد القديم. فإن الموضوعات الكبرى للخلق، والفداء، والعهد، والناموس، وحرب يهوه المقدسة، والأرض، والهيكل، والمَلك، والألم والاضطهاد البشري، وأمانة الله، ورجاء الخلاص المستقبلي، جميعها موجودة بوفرة في المزامير.

وهكذا إذن، تتأمل المزامير في أعمال الله الخلاصيّة، وفي إخفاقات البشر. فهي، نظير التاريخ الروائي وأسفار الأنبياء، تصف انحلال المملكة وتفسُّخها، والتوق إلى ذلك اليوم حين يعمل الله ليُخَلِّص شعبه. تُعيد بعض المزامير عرض تاريخ الخلاص، بينما تكتفي أخرى بحمد عظمة الله؛ وتصرخ أخرى في كربٍ وتوقٍ إلى الاسترداد والإصلاح. يمكننا أن نجد في سفر المزامير أيضًا، بالإضافة إلى الموضوعات الرئيسيّة للأسفار التاريخيّة، الموضوعات الرئيسيّة للأخرويات النبويّة.[250]

كيف كانت الحياة اليومية للإسرائيلي، وماذا كان تأثير جوانب وأركان ديانة يهوه على المجتمع، والحياة العائليّة، والتقوى الشخصيّة؟ تقدم لنا المزامير وأسفار الحكمة بعض الأجوبة والمفاتيح اللازمة للإجابة على هذه الأسئلة. وتوجد نظريات مختلفة تتعلّق بأصل المزامير واستخدامها في إسرائيل، ربما تساعد الواعظ في أثناء المراحل التفسيريّة لإعداد العظة، وربما لا تساعده. نحتاج أن نضع في اعتبارنا أيضًا استخدام الكنيسة المسيحيّة للمزامير في مجال العبادة الرسمية. فالافتراض هو أنه ما دام سفر المزامير قد استُخدم كنوع من كتب الترتيل في عبادة إسرائيل في الهيكل، أفلا ينبغي أن يكون هو كتاب الترتيل الأساسي في العبادة المسيحيّة؟ لطالما كانت المزامير جزءًا هامًا من العبادة الليتورجيّة الطقسيّة المسيحيّة. وعلاوة على ذلك، كان سفر المزامير بمثابة الحافز والباعث على نشاط الترتيل الحديث في الكنيسة المسيحيّة. فقد كانت الكثير من التراتيل القديمة في الكنائس البروتستانتيّة إما صورًا موزونة من المزامير أو إعادة صياغة لها. تُقر بعض الصياغات من المزامير بالمشكلة التفسيريّة المتمثِّلة في استخدام المزامير

[249] See William J. Dumbrell, *The Faith of Israel* (Grand Rapids: Baker, 1998), p. 208.
[250] See "Athanasius' Letter to Marcellinus on the Interpretation of the Psalms," printed as an appendix to *St. Athanasius on the Incarnation: The Treatise de Incarnatione Verbi Dei* (London: Mowbray, 1953).

كما هي كتراتيل مسيحيّة.[251] ويستند استخدام المزامير في العبادة الأسقفيّة على الافتراض بأن الكنائس المسيحيّة قادرة على القيام بهذه القفزة التفسيريّة من العهد القديم وحتى المنظور المسيحي.

تكمُن خلفية استخدام سفر المزامير بشكل مسيحي في الاستخدام الكتابي نفسه للمزامير. أولًا، اعتُبر سفر المزامير مجموعةً مكتملةً. ونظرًا للاعتقاد العام بأن سفر المزامير قد اتَّخَذ صورته النهائيّة ككتاب ترتيل، أي كجزء رئيسي من العبادة في المجتمع اليهودي، فقط في الهيكل الثاني، أي في فترة ما بعد السبي، لا بد بالتالي أن يُبنى وضع المزامير في سياق اللاهوت الكتابي على موضوع كل مزمور منفردًا، أيضًا مع وجوب تناول الشكل القانوني للسفر ككل. من هذا المنطلق، لا يخبرنا هذا بالكثير عن تحديد تاريخ التراتيل الفردية. ثانيًا، تُضفي الطبيعة الشعريّة للمزامير، وتميُّز تراتيل الحمد في المجموعة، جاذبيّة على سفر المزامير كمصدر للتسبيح المسيحي.

حين نأتي إلى العهد الجديد، نجد أن سفر المزامير هو أحد أكثر أسفار العهد القديم التي تم الاقتباس منها أو التلميح إليها. وبحسب هنري شايرز (Henry Shires)[252] كان تأثير سفر المزامير على العهد الجديد يفوق أي سفر آخر في العهد القديم (وربما يليه في القائمة سفر إشعياء). فقد سجَّل سبعين اقتباسًا للعهد الجديد من سفر المزامير، مسبوقًا بصيغ معينة،[253] وستين اقتباسًا آخر دون صيغة تمهيديّة، وأخيرًا مائتي وعشرين استشهادًا أو تلميحًا يمكن التعرُّف عليها. في حين يبدو أن سفر المزامير، كمجموعة كاملة، هو سفر قانوني معتمَد، لكن لم ترد في العهد الجديد أية إشارة إلى تسعة وعشرين مزمورًا من هذا السفر. ولكن، لا يسمح لنا هذا الصمت باستنتاج أن هذه المزامير كانت بصورة ما مشكوكًا بأمرها أو غير ملائمة.

اقترح سي. إتش. دود (C. H. Dodd) أن هناك مجموعة من نصوص العهد القديم كانت تُستخدَم كشهادات رئيسيّة لتكوين أساس لاهوت العهد الجديد.[254] تشتمل هذه الشهادات على بعض المزامير، على سبيل المثال، مزمور 2: 7؛ 8: 4–6؛ 90: 1؛ 118: 22–23. استلزمت هذه الشهادات إجراء عملية تفسيرية أعطت نصوص العهد القديم معنى مرتبط بشخص وعمل المسيح. يُذَكِّرنا كل من دود وشايرز بأن

---

[251] اكتسبت إعادة الصياغة المنسوبة إلى "تيت" و"بريدي" للمزمور الرابع والثلاثين شهرة اليوم، وتأتي في صورة الترتيلة التالية:

Through all the changing scenes of life,
in trouble and in joy,
the praises of my God shall still
my heart and tongue employ

وبغرض إطفاء شكل مسيحي على تعبيرات العهد القديم، التي بدونها ستظل غير معدَّلة، أضيفت التسبيحة الثالوثيّة في بعض الترجمات لتكون العدد الأخير من الترتيلة.

[252] Henry Shires, *Finding the Old Testament in the New* (Philadelphia: Westminster, 1974), pp. 126-27.

[253] هذه الصيغ هي جمل تصف ما يليها على أنه اقتباس من الكتاب المقدس، مثلًا "كما هو مكتوب"، "لأَنَّ دَاوُدَ يَقُولُ فِيهِ".

[254] C. H. Dodd, *According to the Scriptures* (London: Nisbet, 1952).

الاقتباس قد يشير ضمنًا، أو أحيانًا بصورة صريحة، إلى النص الكامل الذي أُخذ منه المقتطف.[255] وفيما يلي مجموعة من أكثر المزامير التي تم الإشارة إليها في العهد الجديد: مزمور 2، 22، 33، 34، 35، 39، 50، 69، 78، 89، 102، 105، 106، 107، 110، 116، 118، 119، 135، 145، 147. وتتصدر القائمة هذه المزامير الثمانية 2، 22، 34، 69، 78، 89، 110، 118.[256]

توضح بعض البراهين من الأناجيل أن يسوع استخدم المزامير في الصلاة، وكمصدر للتعليم الرسمي الموثوق. فقد رأى يسوع في نفسه أنه جاء متمّمًا بعض جوانب المزامير، ولا سيما في آلامه. كما استخدم المزامير بما يفوق أي سفر آخر في العهد القديم. وبالإضافة إلى إشارة كُتَّاب الأناجيل إلى استخدام يسوع المستمر للمزامير، استخدموها هم أنفسهم وطبَّقوها في رواياتهم عن يسوع وخدمته. ففي الكثير من المرات، اعتُبرت بعض الأحداث تتميمًا لنبوة جاءت في سفر المزامير. على سبيل المثال، يقتبس متى 13: 35 من مزمور 78: 2 ليشير إلى تتميمه؛ ويعد نص يوحنا 19: 24 تتميمًا لمزمور 22: 18؛ كما يعد نص يوحنا 19: 36 تتميمًا لمزمور 34: 20. وفي سفر أعمال الرسل، نجد الكثير من الاقتباسات من سفر المزامير؛ على سبيل المثال، في أعمال الرسل 2: 25–35، يشير بطرس إلى المزامير 16: 8–11؛ 132: 11؛ 110: 1، مما يوحي بأهمية المزامير في التعليم الرسولي لرسالة الإنجيل.

استُخدمت المزامير في العهد الجديد بالتأكيد كإشارة مباشرة إلى كلٍّ من المسيح والشعب. على سبيل المثال، يستخدم بولس في رومية 3: 10–18 بعض الاقتباسات من المزامير، بالإضافة إلى اقتباس من سفر إشعياء، ليترك تأثيرًا تراكميًّا، ويُبَين الحالة الخاطئة للجنس البشري ككل. ويقتبس عبرانيين 1: 5–13 من كلٍّ من سفر المزامير وسفر إشعياء مشيرًا بهذا إلى المسيح. لا يوجد تعارض بين الاستخدامات غير المرتبطة بشخص وعمل المسيح للمزامير والتأكيد على المبدأ العام بأن كل العهد القديم يشير إلى المسيح. فإن تلك النصوص التي تتناول خطية الإنسان تشهد عن الطبيعة الخاطئة التي احتُسبت على يسوع في موته على الصليب. وفي المقابل، تُظهر أهوال الصليب الطبيعة الحقيقية للمشكلة، في كونها استلزمت موت يسوع لتداركها وإصلاحها. ومرة ثانية، لسنا، بتأكيدنا على أن التفسير لا بد أن يجري من خلال شخص يسوع وعمله، نوحي ضمنًا بأن هذا التفسير يتوقف عند هذا الحد دون أن يخبرنا بشيء عن أنفسنا. بل في حقيقة الأمر، كيما يخبرنا التفسير بالحقيقة عن أنفسنا، **لا بد** أن يصل إلى هناك من خلال يسوع.

---

[255] في أثناء تكوين العهد الجديد، لم تكن هناك بالطبع تقسيمات للأصحاحات وللآيات في النص، كما هو لدينا اليوم. ولذا يبدو أنه كان من المعتاد اقتباس نص صغير بارز من الكتاب المقدس، ولكن كان من شأن هذا أن يشير ضمنًا إلى المقطع ككل.

[256] Shires, *Finding the Old Testament*, p. 131.

وبالتالي، تعد الهوية مسألة هامة: هل يستطيع المسيحي أن يتحد ببساطة مع كاتب المزمور (في حمد الله أو في صراخه طلبًا للمساعدة)؟ وإن اتَّحدنا بالفعل مع الكاتب، فإلى أي مدى وعلى أي أساس نفعل هذا؟ يعد طرح هذا السؤال الأخير بمثابة تحقق من الصلة بين المزمور والمؤمن المسيحي من جهة اللاهوت الكتابي. يَكمُن الخطر الذي يهدد الواعظ من جهة المزامير في التطبيق السهل للكثير جدًا منها على المستمع المعاصر. لكن ينبغي ألا نُغوى بالظن بأن المزامير يمكن أن تتكلم من نفسها وبنفسها إلينا. فإن كانت المزامير تُكلمنا عن الله، فلا بد أنها تكلمنا عن ذاك الإله الذي أعلن عن نفسه في هذه الأيام الأخيرة في يسوع المسيح. وإن كانت تكلمنا عن الخطاة، فهي تكلمنا عن أولئك الذين هم خارج المسيح. وإن كانت تتكلم عن دينونة الله، فهي تكلمنا عن لعنة الناموس التي قاساها المسيح نيابة عن شعبه على الصليب. وإن كانت تكلمنا عن الشخص الأمين، أو التقي، أو البار، فهي تكلمنا أولًا عن المسيح، وحينئذ فقط عن المفتَدين في المسيح. وفي ضوء ما ذكرتُه في الفصل التاسع، أعتقد أننا ينبغي أن نُكثِر من إيضاح هذا لمستمعينا، ولا نتركه للصدفة أو التخمين. على الواعظ أن يطرح باستمرار هذا السؤال عن المزامير: "كيف يشهد هذا المزمور للمسيح؟"

وكي نُجمِل استعراضنا للمزامير في سياق لاهوت كتابي، يَطرَح ويليام دامبريل (William Dumbrell) فكرة أن "سفر المزامير خلاصة وافية للَّاهوت كتابي، ويتناول بداخله قضايا تمس كل جانب من جوانب فكر العهد القديم وحياته".[257] ويتفق دامبريل مع كون المزمور الأول، الذي يدور حول طريقتين للحياة، قد وُضع في رأس المجموعة عن عمدٍ ليكون مقدمة رسمية للسفر من منطلق التوراة (تعليمات الله وتوجيهاته). ومرة ثانية، يُدلي بالتعليق التالي: "إن سفر المزامير ... يُعد كتاب حمد يُعلن أن الله، كخالق وفادٍ، قد أعطى شعب إسرائيل، من خلال التوراة، ومن خلال الإعلان عن ذاته في التاريخ، إمكانية حياة جديدة، بالإضافة إلى شرحٍ وافٍ للكيفيّة التي ينبغي أن تُعاش بها هذه الحياة الجديدة".[258] إن كان دامبريل على حق في هذه الملاحظات، تقع على عاتقنا إذن مهمة وضع المزامير كمجموعة وكمزامير منفردة في سياق لاهوت العهد القديم. ربما تبدو المنهجيّة الحدسية تجاه سفر المزامير بنَّاءة، لكنها لا تساعدنا في فهم المبادئ التفسيريّة التي تنطبق على العهد القديم.

يفترض كون الكثير من المزامير عبارة عن مزامير تسبيح تتجاوَب مع إعلان الله عن ذاته في أعماله الخلاصيّة العظيمة تجاه إسرائيل أن تعبيراتها اللاهوتية ستكون خلاصيَّة التوجُّه. وعلى الأرجح، يساعدنا وجود أساس تاريخي لفهم طبيعة الله على تجنب الكليشيهات النمطية في تحديد صفاته. بكلمات أخرى، تنبُع سمات الحمد في المزمور من إعلان الله عن ذاته في أعماله الخلاصيّة في التاريخ. ومن منطلق العهد الجديد، يعني هذا أن الإنجيل، أي إعلان الله عن ذاته في أعماله الخلاصيّة في المسيح، هو

[257] Dumbrell, *The Faith of Israel*, p. 211.
[258] Dumbrell, *The Faith of Israel*, p. 211.

الذي يحدد الكلمات التي تُستخدَم كوصفٍ لله. فإن الطبيعة التاريخيّة للإعلان الكتابي تصوِّر لنا إلهًا هو رب الخليقة، والمخَلِّص، وقاطع العهد وحافظه، وديَّان الكل، وحاكم الأمم، وغير ذلك. يحتاج الواعظ أن يوجِّه مستمعيه باستمرار إلى هذا المنظور الكتابي عن الله، ذلك المنظور الذي مركزه الإنجيل.

وبالتالي، كان رد فعل إسرائيل تجاه هذا الإعلان هو عبادة الله من منطلق تاريخي (مثل مزمور 78، 105، 106، 107، 114، 136). فلم يكن الاهتمام بمجد يهوه اهتمامًا فلسفيًّا أو تخمينيًّا، لكنه مؤسَّس على إبداء الله "**حِسِد** (*hesed*)"، أو حفظًا للعهد (مثل مزمور 92: 1–2؛ 100: 4–5). ترد الكلمة العبرية "**حِسِد**" حوالي مائة وثلاثين مرة في سفر المزامير.[259] أيضًا كان اسم الله فكرة رئيسيّة أخرى ترد كثيرًا فيه، مما يسمح لنا بفحصها باستخدام منهجية اللاهوت الكتابي. يشير الأصحاح السادس من سفر الخروج إلى ملازمة عنصر حفظ العهد لمعرفة الاسم "يهوه". وتُعَد الدعوة باسم الرب ردَّ فعل تجاه أعمال الله الخلاصيّة (مثل مزمور 63: 4؛ 79: 6؛ 80: 18). فإن يهوه هو الإله الحي، وهو بالتالي مصدر الحياة (مثل مزمور 90: 2–6؛ 102: 25–27). كما أنه يعلن أنه هو القدوس.

لاحظ معي مشكلة التعريف المحدَّد لما تشير إليه كلمة "قدوس". فإن بدأنا بالفكرة الشائعة التي بأن قداسة الله هي الصلاح الكامل، تَظهَر أمامنا مشكلة ميل البشر إلى ملء الفراغات برأيهم الشخصي عن الصلاح والقداسة، لا بالرأي الكتابي. يُدرك كتّاب المزامير جيدًا أن هذه الصفة تُستعلَن في أعمال الله لإنقاذ شعبه (مثل مزمور 22: 3–5؛ 30: 1–4؛ 33: 18–22؛ 71: 22–24؛ 98: 1–3؛ قارن هذا مع حزقيال 36: 22–23). كما تصير أية صورة عن القداسة ناقصة وقاصرة دون وعي بغضب الله. توجد في المزامير موضوعات أخرى أيضًا عن أعمال الله الرائعة، ومجد الله، والإله الوحيد.

في الوعظ من المزامير، يلزَم استخدام المبادئ التفسيريّة الأساسيّة نفسها التي نستخدمها للوعظ من أي جزء آخر من العهد القديم. وفي أثناء عملية التفسير، علينا أن نسعى لفهم السمات الفريدة للمزامير المنفردة، ثم معناها ودلالتها في سياقها القانوني والتاريخي. يقودنا تفسير النص إلى ربطه بالأفق اللاهوتي المباشر، ثم بعد هذا بالنمط الكامل لتاريخ الفداء كما يُتمَّم في المسيح.

---

[259] لا توجد طريقة واحدة لترجمة هذا اللفظ التقني. تستخدم الترجمات الإنجليزية كلمات وعبارات مختلفة من قبيل "steadfast love"، "loving kindness"، "mercy" وما إلى ذلك. (تترجم هذه الكلمات جميعها في الترجمة العربية البستاني – فانديك إلى كلمة "رحمة" أو "مراحم"). في غالبية الأحوال، يكون للكلمة مدلول عهدي، وبالتالي ربما تكون "محبة العهد"، أو "أمانة العهد" ترجمة ملائمة للكلمة.

اقترح بروس واتكي (Bruce Waltke)[260] كعالم لاهوت الإنجيلي منهجية قانونيّة[261] لتفسير المزامير. فهو يقول إننا نرى في المزامير أربع مراحل مميَّزة في الإدراك والإعلان التدريجي للنص، أدى توسُّع القانونية الكتابية إلى وجودها:

1. معنى المزمور بالنسبة للكاتب الأصلي.
2. معنى المزمور في المجموعات القديمة الأولى من المزامير، التي كانت متَّصلة بالعبادة في الهيكل الأول.
3. معنى المزمور في القانونيّة النهائيّة والمُكتملة للعهد القديم، التي كانت متصلة بالعبادة في الهيكل الثاني.[262]
4. معنى المزمور في القانونيّة الكاملة للكتاب المقدس شاملة العهد الجديد.

بتطبيق واتكي لوجهة نظره هذه على المزامير، اعتَبَر أن المَلك هو الموضوع البشري الرئيسي، سواء في الغرض الأصلي للمزامير المنفردة، أو في مجموعاتها القانونيّة القديمة. وفي فترة ما بعد السبي، كانت هذه الاهتمامات الملوكيّة تفسَّر بأنها أخرويّات مَسيَّانية، بالرغم من ترويضها في فترة ما بين العهدين من خلال المجمع. ثم، بمجيء المسيح برز المعنى الحقيقي للمزامير. ويستنتج واتكي أن المزامير هي الآن بمثابة صلوات يسوع المسيح، الذي إذ هو رأس الكنيسة يمثِّل جميع المؤمنين في صلواتهم الشخصية. وكوننا في المسيح، فإننا نستطيع أن نستأثر هذه الصلوات لأنفسنا.

ثمة أهمية لأطروحة واتكي هذه، إذ يثير فيها قضية معنى المزامير المرتبط بشخص وعمل المسيح. وسواء قبلنا أو لم نقبل بفكرة أن كاتب المزمور هو دائمًا الملك، وبالتالي، السابق المنذر بالمسيا، تظل هناك أهمية لفكرة العهد القديم عن "الواحد والكثيرين" (the one and the many)، أو الوظيفة التمثيليّة للملك والكاهن. في رأيي، لم تكن الخطوة التي قام بها واتكي لجعل كل المزامير أقوالًا تصدر عن الملك ضرورية. فإن يسوع ليس هو المسيا الملك الداودي فحسب، بل هو إسرائيل، وهو (بالاحتساب) شعب الله. لسنا في حاجة إلى ضغط كل المزامير بالقوة داخل قالب التصنيف الملوكي كيما نفهم معناها المسياني. فإن وافقنا على كون المزامير جزءًا من الكتاب المقدس الذي يشهد للمسيح، فإن السؤال الذي ينبغي الإجابة عليه هو الصلة التي تربط أي كاتب للمزمور أو موضوع أي مزمور بالمسيح، إذ فقط حين نحسم هذا الأمر نستطيع اتخاذ الخطوة التالية، وربط كاتب المزمور بأنفسنا. لا تكمُن بالتأكيد، من حيث المبدأ، صعوبة حقيقة في

---

[260] Bruce K. Waltke, "A Canonical Process Approach to the Psalms," in *Tradition and Testament*, ed. J. Feinberg and P. Feinberg (Chicago: Moody, 1981).

[261] المترجم: أي منهجية تعتمد على القانونيّة الكتابيّة.

[262] لاحظ هنا الافتراض بأن سفر المزامير القانوني كان في الأساس هو كتاب الترتيل الذي استخدم في الهيكل الثاني، وهو تخمين تشكّك فيه بعض العلماء بناءً على المقدمة التعليميّة التوجيهيّة لسفر المزامير، الواردة في المزمور الأول.

فعل هذا. إذ يشير لاهوت المُلك إلى المسيح بصورة مباشرة. لكن يسوع هو أيضًا الإسرائيلي الحقيقي الأمين، وبالتالي، سواء كان المزمور المنفرد قد جاء على فم الملك أو كان عن الملك، فهذه ليست قضيتنا. سنولي المزيد من الاهتمام للقضايا التفسيرية في أثناء تناوُلنا لبعض المزامير المنفردة المنتقاة.

1. المزمور الأول، مزمور تعليمي:

عادة ما يُصنَّف هذا المزمور بأنه مزمور حكمة أو مزمور تعليمي (didactic). لا يشغل المزمور موقعًا محددًا في تاريخ الخلاص. لكن يَنصَب اهتمامه اللاهوتي الرئيسي على مقابلة بين طريقتين للحياة؛ يُعبَّر عنها في توجُّه معيَّن نحو التوراة، يهدف إلى الفصل بين شُغل البار وشُغل الشرير الشاغل. توجد صلة وثيقة بين الملاحظات التي أدليت بها في الفصل الحادي عشر حول العلاقة بين الناموس والإنجيل وبين هذا المزمور. ففي النهاية، يستبق البار، ذو التوجُّه الإيجابي من نحو التوراة، والذي هو موضوع رعاية الله وحفظه، يسوع المسيح، ذاك الرجل البار لأجلنا. نحن في حاجة إلى صُنع هذه الرابطة لأن المزامير عادة ما تشير إلى مثالية لا يمكن بلوغها في اختبارنا الشخصي بمعزل عن تبريرنا في المسيح. يمكن لوضع القانونيّة الكتابيّة لهذا المزمور في بداية المجموعة التي تشكل الكتب الخمسة لسفر المزامير أن يكون له أهميته. يعتبر بعض المفسرين هذا برهانًا على أن السفر المكتمل كما هو لدينا الآن قد شُكِّل ليكون خلاصة وافية من التعليمات والتوجيهات، بغض النظر عن استخدامات المزامير في الهيكل.

2. المزمور الثاني، مزمور مَسِيَّاني ملوكي:

تشير بعض المزامير إلى المَلك بصورة مباشرة، لكن ليس بالضرورة أن يكون ظرف كتابتها معروفًا وواضحًا. قاد هذا إلى قدر كبير من التخمين من قِبل الدارسين بشأن الظرف الأصلي لكتابة المزامير الملوكيّة، وحظت نظريات عن احتفالات تتويج لا نعرف عنها شيئًا سوى من خلال هذه المزامير ببعض الشعبية والرواج. لكن ليس الأمر الأكثر إلحاحًا هنا هو القدرة على تحديد ظرف طقسي خاص أدى إلى كتابة المزامير، بقدر وضع هذه المزامير داخل لاهوت المُلك والمسيا. يشير المزمور الثاني إلى طريقة تعامل الله مع تمرد الأمم عليه، بأن يُقيم مَلكه ويمسحه في صهيون. يتَّفق هذا تمامًا مع أخرويات العهد القديم التي تعتبر استرداد صهيون والمُلك الداودي زمن دينونة وخلاص في آنٍ واحد. ثمة أهمية للإشارة إلى ابن الله في العدد السابع من المزمور. فقد أشارت كلمات العهد الذي قُطع مع داود إلى الابن الملكي لداود باسم ابن الله.

يقتبس العهد الجديد من المزمور الثاني ويُلَمح إليه حوالي سبع عشرة مرة.[263] تُطبِّق هذه الإشارات المزمور في الأساس على معموديّة يسوع، وتجليه، وقيامته، وحكمه النهائي، ودينونته. لسنا هنا بصدد تأييد

[263] Kurt Aland et al., eds., *The Greek New Testament* (London: United Bible Societies, 1966), p. 906.

لاهوت التبنِّي،[264] بل بالأحرى نُقر بالوظيفة متعددة الأوجه للابن المسياني لله. فإن هذا الابن هو إسرائيل ومَلك إسرائيل في آنٍ واحد. وفي حين لم يكن موضوع ابن الله بارزًا في العهد القديم، لكنه كان له شأن في المواضع القليلة التي ورد فيها. فإن إسرائيل هي ابن الله بحسب خروج 4: 22 وهوشع 11: 1. والمَلك الداودي هو أيضًا ابن الله بحسب 2 صموئيل 7: 14، وبحسب نص مزمور 2: 7 الذي نحن بصدد الحديث عنه الآن. ثم أُعلن في معمودية يسوع (متى 3: 17)، ومن خلال قيامته (رومية 1: 4)، أنه هو إسرائيل الملوكي. ونصير نحن بالاتحاد بالمسيح أبناءً ووارثين معه.[265]

3. المزمور التاسع عشر، مزمور الخليقة:

سواء كان هذا المزمور في الأصل قصيدتين منفصلتين أو لا، تبقى حقيقة أن كلا المقطعين يشكِّلان مزمورًا واحدًا في السفر القانوني. يلزَم أن نضع في اعتبارنا جانبي إعلان الله المكمِّلين لبعضهما، وهما جانب إعلان الطبيعة، وجانب تعليم الله المُعلَن. وكما افترض آرثر ويزر (Arthur Weiser)، ربما نستطيع أن نرى في هذا المزمور السمة المشتركة بين الجانبين، وهي إعلان الترتيب الإلهي.[266] يَلزَم أن نتطرّق هنا إلى مسألة اللاهوت الطبيعي، إذ ربما يفترض هذا المزمور، بالإضافة إلى المزمور الثامن، للوهلة الأولى، أن لاهوتًا طبيعيًا بحتًا كافٍ. لا جدال على أن طبيعة الله مطبوعة وظاهرة في خليقته. ويوضح بولس ذلك جيدًا في رومية 1: 18–20. لكنه يوضح أيضًا أن الجنس البشري قد تمرَّد على ذاك الإله الذي يمكن ملاحظته بوضوح شديد في الطبيعة، وأن البشر يحجزون الحق بالإثم. يمكننا أن نقول، إذن، إن كل حقيقة في الكون تشير بفصاحة إلى الله، لكن الإنسان بلا عذر لأن طبيعته الخاطئة تجعله يُحَرِّف هذا البرهان الجلي، مستبدلًا الله بأوثانٍ. يتعلّق الإعلان الطبيعي بما أعلنه الله عن ذاته في الخليقة، وهذا هو ما يدور حوله المزمور. يُستبعَد هذا الإعلان بسبب ما يفعله البشر الخطاة بهذا البرهان الجليِّ. هنا يتكلم كاتب المزمور، كمؤمن، عن عقلية المؤمنين الذين يستطيعون رؤية الحق في الطبيعة بسبب ما تلقوه بالفعل من إعلان خاص. فإن كل حقيقة في الكون هي، بالنسبة للذهن المتجدد، شاهد إضافي عن مجد الله. حين يعلن الله ذاته لنا في الخلاص، سرعان ما نرى مجده في السماوات وفي عالم الطبيعة.

كيف يشهد هذا المزمور للمسيح؟ يشهد المزمور للمسيح بحديثه عن الإعلان الواضح عن الله في الخليقة، التي تتجدد رؤية الإنسان لها، بعد أن غُشيت بالخطية، الآن في بكر كل خليقة (كولوسي 1: 15). وصف بعض المفسرين منظور بولس بمنظور المسيح الكوني. وتوجد أهمية لكلمات بولس في

---

[264] المترجم: تعليم هرطوقي يفيد بأن الله اختار المسيح ابنًا له بالتبني في فترة ما من حياته على الأرض بسبب حياته الخالية من الخطية. يعتقد البعض أن هذا التبني تم في معموديّة المسيح من يوحنا المعمدان.

[265] تنطبق البنوة على كل المؤمنين، ذكورًا كانوا أو إناثًا. لكن ثمة أهمية أن ندرك أن النساء، مثلهم مثل الرجال، هم حقًا أبناء (لا بنات) بفضل اتحادهن بالمسيح الابن.

[266] Arthur Weiser, *The Psalms* (London: SCM, 1962), p. 201.

كولوسي 1: 15–17 عن كون كل شيء قد خُلق فيه، وبه، وله. ويبيّن لنا هذا أن الإنجيل لم يكن فكرة استدراكيّة متأخرة، لكنه في حقيقة الأمر كان سبب الخلق في المقام الأول.

4. المزمور الثاني والعشرون، رثاء:

يعد المزمور الثاني والعشرون مزمورًا بارزًا، بسبب اقتباس يسوع للعدد الافتتاحي منه في صرخة اليأس التي دوت منه من فوق الصليب (متى 27: 46). كما أنه مزمور مثير للاهتمام بسبب وجود تغيُّر في المزاج بداخله يتعذر تفسيره. فهو يبدأ برثاء أو صرخة لطلب المعونة (عدد 1–21)، ثم يتحول إلى شكر (عدد 22–26)، ويُختَتَم بترنيمة حمد (عدد 27–31). ليست لدينا أية معلومات محدّدة عن ظرف كتابة المزمور، ولا عن الطبيعة المحدَّدة للاضطهاد الذي تعرض له هذا الرجل الإسرائيلي. افترض البعض أن تغيُّر المزاج يوحي بأن هذه المرثاة قيلت في إطار العبادة في الهيكل؛ أي كانت نوعًا من اعتراف رسمي وصرخة لطلب المعونة. ثم ربما قدم كاهن ما كلمة طمأنينة، شبيهةً بالوحي النبوي للخلاص الذي يبدأ بعبارة "لا تخف". وبالتالي، تلا هذا الشكر والحمد. لا مجال لدينا للتأكد من صحة هذه النظرية، لكن من الواضح أن شيئًا ما دفع إلى تغير المزاج في المزمور.

في سياق اللاهوت الكتابي، علينا أن نقول إن هذا المزمور من الممكن أن يُنسَب إلى أية فترة من فترات العهد القديم. فهو يتضمن تعبيرًا فرديًّا عن اختبارٍ كثير التكرار في أمة إسرائيل: وهو النجاة من القمع، ثم الاتجاه إلى الله بالحمد. يعج المزمور باليقين المستمَد من العهد، حتى في الرثاء الوارد في بدايته، إذ نجد فيه إشارة إلى عناية الله في القديم بشعبه الذين صرخوا إليه فنجاهم. ويفترض استخدام الصور الحيوانيّة في عدد 12–21 انعكاس التسلّط على الطبيعة والحيوانات، الذي واجه تحديًّا بسبب الخطية. ونتيجة لهذا، تم تصوير إثم البشر هنا بهذه الصور الحيوانيّة على نحو يستبق الصور الحيوانيّة لسفر دانيال.

يتناول المزمور إذن المشكلة الحقيقية للإثم والفجور، وتأثيره على الأتقياء، أي من يتّكلون على الله. وكان السبب الذي دعا إلى التحلي بهذه الثقة واليقين هو أمانة الله في أن يُخَلِّص في الماضي. إذن، كان العهد والخلاص هما أساس التحوّل من صرخة اليأس إلى اليقين. ويصعُب تحديد ما إن كان كاتب المزمور قد اختبر بالفعل النجاة قبل أن يتحوّل إلى الحمد، أم فقط كان يسلِّم بحدوثها بسبب أمانة الله. حين نأتي إلى استخدام يسوع للمزمور على الصليب، ندرك أنه قطعًا كان يعبِّر به عن قدر ما من ظلمة اللحظة وكآبتها. فقد شعر ابن الله، الذي هو بلا خطية، بأنه متروك تمامًا، حين قاسى غضب الآب على خطايا لم يقترفها. لكن الجانب الآخر من هذا الاستخدام هو الاحتمال الحقيقي بأن يسوع كان في واقع الأمر يربط نفسه بالمزمور ككل. فقد كانت ظلمته حقيقيّة، لكنه أيضًا كان متيقّنًا من أمانة أبيه الذي في السماء، وأنه سيتبرأ في النهاية. في بعض المناسبات، تنبأ يسوع عن آلامه المؤدية إلى القيامة. وهكذا، يعد المزمور

نموذجًا لآلام إسرائيل وتبرئتها في النهاية، وبالتالي، فهو يستبق أيضًا الألم الفدائي الذي سيقاسيه إسرائيل الحقيقي، وتمجيده النهائي لمدح أبدي للآب. هذا النموذج حيوي لفهم المؤمن لآلام الحياة الحاضرة، واليقين الذي عليه أن يتحلّى به من جهة اشتراكه في تبرئة المسيح. تلك هي الرسالة التي قدمها بولس بفصاحة شديدة في رومية 8.

5. المزمور الثامن والسبعون، مزمور تاريخ الخلاص:

لفترة طويلة، استرعت نصوص سرد تاريخ الخلاص في العهد القديم انتباه علماء الكتاب المقدس، ولا سيما أولئك المهتمين بعلم اللاهوت الكتابي. وبإرخاء الرابطة بين الكتاب المقدس والإعلان، الذي كان نتيجة حتمية لفكر التنوير، برزت فكرة أن الأحداث التاريخيّة شكَّلت الإعلان، بينما اختُزلت السجلات الكتابيّة المختصة بهذا التاريخ المقدس إلى مجرد تأمل لاهوتي في الأحداث. تكمُن المشكلة هنا في تقويض هذه الفكرة من القيمة التاريخيّة والإعلانيّة، أو اللاهوتيّة، للكتاب المقدس نفسه. صحيح أن الخلاص تمَّ من خلال حدث تاريخي، لكن هذا الحدث في حاجة إلى تفسير رسمي موثوق من كلمة الله كي يُعلِمنا بما حدث بالتحديد. كان خروج بني إسرائيل من أرض مصر حادثة هجرة من بين الآلاف من الهجرات. لكن تكمن قيمته الإعلانيّة فيما قاله الله بشأن ما كان يجريه في هذا الحدث. كما كان موت يسوع على الصليب حكم إعدام روماني من بين آلاف. لكن كلمة الله فسَّرت لنا أهميته ودلالته الفريدة.

ربما تؤدي نصوص سرد تاريخ الخلاص في المزامير وظيفة تختلف عن مجرد رواية تاريخيّة للأحداث، لكن ينبغي ألا نعتبر أن هذا يوحي ضمنًا بأن الأحداث عديمة الأهمية أو أن المزامير ليست ذات أهمية من جهة تصريحاتها التاريخيّة. ينضم المزمور الثامن والسبعون إلى مزامير أخرى (مثل مزمور 105، 106، 114، 136) في كونه يسلّط الضوء على الأحداث التاريخيّة لفداء إسرائيل. لكن تساهم بعض أوجه الاختلاف الهامة في تفرُّد هذا المزمور. فهو يتناول الأحداث الفدائيّة العُظمَى في سياق أدب حكمة. إذ يبدأ في صورة تعليم حكمة، ثم يَذكُر أن ما يلي هذا مَثَل ولغز.[267] نحتاج أن ندرس جيدًا الاحتمال القائل بأن المزمور الثامن والسبعين قد كُتب عن عمد كمقطعٍ من أدب الحكمة، له غرض يختلف تمامًا عن غرض مزمور سرد ترتيلي أكثر وضوحًا لتاريخ الخلاص، مثل مزمور 136.

حين نقارن هذا المزمور بنصوص سرد تاريخ الخلاص الأخرى (خروج 15؛ تثنية 26: 5–9؛ يشوع 24: 1–13؛ مزمور 105؛ 106؛ 136؛ نحميا 9: 6–31)، نجد بعض أوجه الاختلاف البارزة بالإضافة إلى بعض أوجه التشابه. وتحيلنا الإعادة الموجَزة (في عدد 42–43) لموضوع جحود إسرائيل

---

[267] من أجزاء المزمور التي يمكن وصفها بأنها حكمة على نحو خاص: أ) العنوان "*maskil*"، ب) الدعوة إلى الإصغاء، وعبارة "أَفْتَحُ ... فَمِي"، اللتين تفترضان كلاهما غرضًا تعليميًّا، ج) كلمة "ماشال *mashal*" (مَثَل)، و"حيداه *hidah*" (لغز) الواردتين في العدد الثاني، د) العبارة الواردة في عدد 4 أ "لاَ نُخْفِي عَنْ بَنِيهِمْ".

إلى تناول أكثر تفصيلًا لضربات أرض مصر. كما كانت الإغاظة النهائيّة لله التي أدت إلى رفضه لأفرايم وتثبيته ليهوذا، جبل صهيون، ولداود، فكرة فريدة بين نصوص سرد تاريخ الخلاص. ويبدو أن المقطع الأول من المزمور (حتى عدد 42) يُسَلط الضوء على تمرّد إسرائيل، في خمس إشارات منفصلة إلى هذا التمرد (عدد 9–11، 17–20، 32، 35–37، 40–42). ثم يشدّد المقطع الثاني على عمل الله، بدءًا من الرواية المفصَّلة عن الضربات، التي أظهرت سلطان الله على العدو، وانتهاءً بحُكم داود. وتُصيبنا أوجه التشابه بين العددين 70–71 من المزمور ونص 2 صموئيل 7: 8 بالصدمة. كما يجدُر مقارنة الأيدولوجيّة المَلَكية للمزمور بنص إشعياء 11: 2–3، الذي يحوي بعض التشابهات مع نص أمثال 8: 12–15. وفي عدد 72 من المزمور، تشير كلمة "تيبونا" (*tebunah*، مهارة)، وهي كلمة حكمة تعني براعة أو فطنة ودهاء، على الأرجح إلى أسلوب ممارسة داود للسلطة ("يديه"). وبالتالي، تعد الحِكمة المسيانية لحُكم داود، بحسب المزمور، هي العلاج للارتداد المستمر لإسرائيل.

ويؤدي ارتباط الحكمة المسيانيّة بخلاص الله إلى تطبيقات واضحة مرتبطة بشخص وعمل المسيح. فإن كنا على حق بشأن الظلال الدقيقة لأدب الحكمة في هذا المزمور، فإننا إذن نرى فيه دمجًا هامًا بين الحكمة وتاريخ الخلاص. وكما نرى في تاريخ سليمان (1 ملوك 1–10)، كان الملك الممسوح هو الرجل الحكيم. أيضًا كان لتلاقي الحكمة التجريبيّة (أمثال سليمان وأناشيده) مع لاهوت الهيكل (1 ملوك 8) والنور الذي سطع للأمم (1 ملوك 10) سابقته في داود، الذي يُنظَر إليه أيضًا على أنه الرجل الحكيم. ويؤكد لوقا على هذه الرابطة بإضافة إشارة إلى حكمة يسوع (لوقا 2: 40، 52) في روايته عن الصبي يسوع ومعلمي الهيكل. وبالتالي، فإن أحد الخيوط اللاهوتيّة التي نجدها في المزمور الثامن والسبعين هو خط إخفاق إسرائيل في التحلّي بالحكمة ومخافة الرب، تلك المشكلة تم تلافيها بنعمة الله في اختيار داود الملك والمخلِّص الممسوح والحكيم ليملُك على إسرائيل. وإن المعنى المرتبط بشخص المسيح وعمله لهذا جليٌّ. ولا يقودنا اختتام المزمور بحُكم داود إلا في اتجاه واحد فقط. وتشير النبرة السلبية للمزمور إلى شر وفساد القلب البشري الذي، أمام مشهد عجائب الله الخلاصيّة، يظل يتمرد على رحمته ونعمته.

6. المزمور السادس والتسعون، ترنيمة حمد:

لأسباب واضحة، يُصنِّف الكثير من المفسرين هذا المزمور كترنيمة حمد. لكن يختلف المزمور عن بقية ترانيم الحمد في كونه لا يخاطب الله مباشرة، بل بالأحرى يدعو الشعب إلى أن يحمدوه ويسبحوه. تأسست هذه الدعوة المتكررة للتسبيح والحمد على ما عمله الله، وعلى إعلان هذا العمل لعظمته. وكان التركيز أولًا على الخلاص الذي صنعه الله، وعلى المقدِس. كما تأسست هذه الدعوة أيضًا على حقيقة سيادة الله في العالم، ومجيئه كي يدين. ومرة أخرى، نرى عدم إمكانية فصل الخلاص الذي يصنعه الله لأجل شعبه عن عمله كديان قدير. فإن الخلاص والدينونة هما وجهان لعملة واحدة في الكتاب المقدس. يُدخِل هذا المزمور القارئ في علاقة شخصيّة بأعمال الله القديرة، كما يساهم أيضًا في الشهادة المجتمعة

لنصوص العهد القديم لحقيقة الخلاص والدينونة. وتكمن أهمية هذا المنظور اللاهوتي الكتابي الذي يتحرك عبر كل العهد القديم وصولًا إلى رسالة الإنجيل في ربطه لأحداث الإنجيل بعملية تاريخ الخلاص ككل. ولا يترك هذا أمامنا مجالًا للشك في حقيقة غضب الله الذي قاساه مخلِّصنا على الصليب، كوسيلة لخلاص كل من يؤمن.

اعتبارات أدبيّة وتاريخيّة

نشكر الله أننا استعطنا تجاوز أزمة النقد التاريخي الليبرالي القديم الذي كان شغله الشاغل أن يطرح أسئلة حول كتّاب الأسفار وتاريخ كتابتها، وحول ما يختفي وراء النص المكتمل، لا ما يوجد بداخله. وقد حقَّق ظهور النقد الشكلي بعض المكاسب في دراسة سفر المزامير، لكن نتجت عنه أيضًا بعض النظريات شديدة الغرابة بشأن مصادر المزامير المنفردة. يمكننا أن نجني بعض الفائدة بتناولنا لتصنيفات المزامير المنفردة، كما اقترحها نُقاد الشكل، كي يساعدنا هذا على إدراك اشتمالها على ظروف حياتيّة مختلفة. علاوة على ذلك، سيعزز إدراكنا للطرق المختلفة التي أدت بها المزامير وظيفتها من تقديرنا لثَراء سفر المزامير. شرع نُقاد الشكل في تصنيف عناصر الأدب على أساس أوجه شبه شكليّة، تضمنت محتوى الوحدات بالإضافة إلى التعابير الأدبيّة المستخدَمة للتعبير عن هذا المحتوى. وتمثَّلت النظرية في كون التشابه في الشكل يشير إلى تشابه في الاستخدام الأصلي. يفترض جين تاكر (Gene Tucker) أن غرض النقد الشكلي هو "ربط النصوص الموجودة أمامنا بشعب إسرائيل وبمؤسساته في القديم".[268] وقد اتَّبعت الكثير من التفسيرات الحديثة تصنيفًا وفقًا للنقد الشكلي للمزامير، وكانت الأقسام الأكثر شيوعًا هي: التراتيل، المراثي، المزامير المَلَكية، مزامير الشكر، مزامير التعليم والحكمة، ومزامير العبادة الطقسيّة أو الليتورجيّات. وقد أولى بضع نقاد الشكل القدماء اهتمامًا كبيرًا بالفارق بين مزامير الفرد ومزامير الجماعة، وجرت محاولات لمعرفة الظرف الحياتي الأصلي الذي استُخدم فيه المزمور. لكن لم تتسم نتائج هذه المنهجيات بالاتساق.

ومن منهجيات الدراسة الأكاديمية المعاصرة الأخرى هي محاولة فهم أهمية شكل سفر المزامير ككل كما هو الآن في القانونيّة الكتابيّة. كيف أدَّى كتاب المزامير كسفر وظيفته في إسرائيل؟ يختلف هذا السؤال عن سؤال أصل المزامير المنفردة ووظيفتها. فإن سفر المزامير هو مجموعة تقع تحت العنوان الوصفي الشامل: "تسبيحات".[269] لا تلائم جميع كتابات السفر هذا الوصف، أيضًا ليس معنى كلمة "مزمور" (psalm) واضحًا حقًّا. ربما تساعدنا عناوين بعض المزامير على فهم وظائفها. وكما يقول بيتر كريجي (Peter Craigie)، تمدُّنا العناوين المختلفة بخمسة أنواع من المعلومات:[270]

---

[268] Gene M. Tucker, *Form Criticism of the Old Testament* (Philadelphia: Fortress, 1971), xi.

[269] في اللغة العبريّة (تهيلّيم)، أي أناشيد حمد وتسبيح.

[270] Peter C. Craigie, *Psalms 1-50*, Word Biblical Commentary (Waco: Word, 1983).

1. ربط المزمور بشخص أو مجموعة من الأشخاص.
2. الظرف التاريخي المزعوم للمزمور.
3. معلومات موسيقيّة.
4. معلومات طقسية ليتورجيّة.
5. نوع المزمور.

كانت هذه العناوين معروفة ومستخدَمة من قبل كتّاب العهد الجديد (مرقس 12: 35–37؛ أعمال الرسل 2: 29–35). لا نعلم كيف ومتى وُضعت عناوين هذه المزامير المختلفة، لكنها تُظهِر لنا بالفعل كيف كانت المزامير تُفهَم في سفر المزامير القانوني.

أدلى بريفارد تشيلدز (Brevard Childs)[271] بتعليق بأن الدراسة النقدية للمزامير لم تكن مهتمة بالشكل القانوني للسفر. وقد أشار إلى كتابات كلاوس وسترمان (Claus Westermann) وتعليقاته التي بأن بعض الأنواع الأدبية قد جُمعت معًا (مثل التذمرات والشكاوى)، بينما تناثرت المزامير الملكيّة عبر كل سفر المزامير. واقترح وسترمان[272] أن مجموعة المزامير الواردة في سفر مراثي إرميا تبرهن على حيازة إسرائيل لمجموعة من المزامير المتجانسة من جهة الموضوع. وقد أغفل نقاد الشكل القدماء، نظير هيرمان جونكيل (Hermann Gunkel)، عملية التجميع. في الكتاب الأول من سفر المزامير، كان رثاء الفرد سائدًا. علاوة على ذلك، يفترض وسترمان أن المزمور الأول والمزمور المائة والتاسع عشر شكَّلا إطارًا حول المزامير التي تقع بينهما، مظهرًا بهذا أن المجموعة لم تعد لها وظيفة طقسية[273]، بل بالأحرى شكَّلت تقليدًا مكرَّسًا للناموس.

وبالتالي، يرى وسترمان بعض المجموعات في سفر المزامير: مزامير داود (41–3)، وكتاب المزامير الألوهيمي (83–42)،[274] الذي يشمل مزامير قورح (49–42) ومزامير آساف (83–73). وأحيطت مزامير آساف بإطار من مزمورين يختلفان عن مزامير الجماعة الواقعة بينهما. ويُتابع وسترمان في وصف أكثر تفصيلًا للتقسيمات والأطر التي تبيّن الغرض التحريري لسفر المزامير.

حقَّق جيرالد ويلسون (Gerald Wilson) في قضية تحرير سفر المزامير، ولاحظ خمسة مؤشرات عن شكل هذا التحرير:[275]

---

[271] Brevard S. Childs, "Reflections on the Modern Study of the Psalms," in *Magnalia Dei: The Mighty Acts of God*, ed. Frank M. Cross, et al. (New York: Doubleday, 1976), p. 380.

[272] Claus Westermann, *Praise and Lament in the Psalms* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1981), chapter 6.

[273] أي متصلة بالعبادة المنظمة والرسمية للجماعة.

[274] المترجم: مجموعة من المزامير يُدعى فيها الله عادة باسم ألوهيم.

[275] Gerald H. Wilson, "The Shape of the Book of Psalms," *Interpretation* 46.2 (1992): 129-42.

1. التقسيم الخماسي للسفر. يبدو أن صيغ الحمد الليتورجيّة التي تقع في ختام كل كتاب من الكتب الخمسة كانت، على الأقل جزئيًا، هي السبب الكامن وراء هذا التقسيم الداخلي لسفر المزامير (انظر مزمور 41: 13؛ 72: 18–19؛ 89: 52؛ 104: 48). وقد اعتُبر المزمور المائة والخمسون ختام الكتاب الخامس للمزامير وختام سفر المزامير ككل.[276]

2. قسمان مميزان بواسطة التقنية التنظيمية. تستخدم المزامير 1–89 إشارات إلى الكاتب وإلى النوع الأدبي لتصنيف المزامير؛ بينما توضَع الحدود في المزامير 90–150 من خلال تقسيمات مزامير الشكر والحمد. يفترض هذا أن القسمين خضعا لتطورات منفصلة.

3. مقدمة وخاتمة. يَقبَل الكثير من علماء اللاهوت اليوم بفكرة أن المزمور الأول كان مُرادًا به أن يكون هو النشيد التمهيدي لسفر المزامير ككل. ويقترح آخرون أن المزمور المائة والخمسين كان أيضًا مُرادًا به أن يكون هو الخاتمة للسفر. ويقول ويلسون أن المزامير 146–150 تؤدي معًا هذا الدور باعتبارها مجموعة من مزامير **الهلّلويا**.[277]

4. نقطة محورية مركزيّة. لاحظ والتر بروجمان (Walter Brueggemann) النقلة التي حدثت من المزمور الأول ودعوته إلى الطاعة، إلى المزمور المائة والخمسين ودعوته إلى الحمد والتسبيح. كان تذييل المزمور الثاني والسبعين، الذي يُعَد الإشارة الصريحة الوحيدة إلى وقوع تشكيل تحريري للسفر، هو العلامة التي ميزت هذا التحول من الطاعة إلى الحمد. يقاطع هذا المزمور الملكي مسار المزامير الألوهيميّة (83–42)، ويبدو أنه وُضع هناك عن عمد ليضفي شكلًا ذي معنى على سفر المزامير.

ويتابع ويلسون حديثه مقترحًا النتائج التي ترتبت على تشكيل كهذا لسفر المزامير:

1. يقدِّم لنا المزمور الأول دعوة للتأمل في سفر المزامير ككل باعتباره **توراة**، أي دليلًا مرشدًا إلى طريق الحياة لا إلى طريق الموت.

2. فجَّر كون المزمور الأول مقدمةً لسفر المزامير ككل الرأي الشائع بأن سفر المزامير كان هو كتاب الترتيل الرسمي الخاص بالعبادة في الهيكل الثاني. وبغض النظر عن الغرض الأصلي للمزامير، لم يعد ينبغي إنشادها باعتبارها رد فعلي بشري تجاه الله، بل صار يلزَم التأمل فيها باعتبارها مصدر كلمة الحياة الإلهية لنا.[278] إن كان ويلسون على حق في هذا، فإن هذا يُشَكِّل تحولًا في بؤرة تركيز المزامير من كونها رد فعل إلى صيرورتها وعيًا قانونيًّا بالإعلان في كلمة الله.

[276] Wilson, "The Shape of the Book of Psalms," p. 131.
[277] Wilson, "The Shape of the Book of Psalms," p. 133.
[278] Wilson, "The Shape of the Book of Psalms," p. 138.

3. ديناميكيّة من الرثاء إلى الحمد. وصف بروجمان[279] حركة ديناميكيّة في المزامير من وضوح الهدف (في الخلق)، إلى الارتباك (الخطية، ... إلخ)، ثم إلى استعادة التوجه الصحيح (الخلاص). يُلاحَظ أن النصف الأول من سفر المزامير تسوده المراثي، بينما يسود النصف الثاني الحمد والتسبيح.

4. تحوُّل وثيق الصلة بهذه الديناميكيّة، من الفرد إلى الجماعة. عادة ما كان الرثاء السائد في النصف الأول فرديًّا؛ بينما كان الحمد السائد في النصف الثاني جماعيًّا.

5. يهوه متوَّج على عرش تسبيحات شعبه. لا يعكس عنوان سفر المزامير، "**تيهيليوم**" (أي تسبيحات)، طبيعة المزامير المنفردة جميعها، لكنه يعكس ديناميكيّة انتقال إلى الحمد الانتصاري. يتأكد هذا، كما يقول ويلسون،[280] من خلال الرسالة المركزية للكتاب الرابع (106–90) يقع هذا الجزء في نقطة تلاقي بين القسمين الرئيسيين، ويُظهِر الاستجابة التفسيريّة لصرخة الارتباك واليأس التي تدوي في ختام المزمور التاسع والثمانين. يرى ويلسون أن هذه كانت أزمة إيمان استدعت ردًّا من الكتابين الرابع والخامس.

إعداد عظات من سفر المزامير

تكيِّف المزامير نفسها سواء على سلسلة عظات أو على عظة موسمية من مزمور واحد. وبمجرد الانتهاء من العملية التفسيريّة التجهيزيّة، يصير هامًا أن توضَع الرسالة المركزية للمزمور ولاهوته داخل أفقه اللاهوتي الخاص في حرص وعناية. بكلمات أخرى، لا بد أن نسأل كيف يؤدي هذا المزمور وظيفته لاهوتيًا في سياقه التاريخي الخاص. ينبغي ألا نترك أبدًا تطبيق المزمور للصدفة والتخمين. فإن الكنيسة المسيحيّة اليوم لا تتألف من بني إسرائيل القدامى الذين يحيون على رجاء خلاص مستقبلي وَعَدَ به الأنبياء. وبالتالي، يلزم وجود منظور لاهوت كتابي لربط أي مزمور بالمدى واسع النطاق للإعلان الكتابي ربطًا مُحكَمًا، ولإظهار كيف يخاطب هذا المزمور حياتنا في المسيح.

أما من جهة إعداد سلسلة عظات، فتوجد الكثير من الاحتمالات الخلاَّقة. أحد الاحتمالات التي ينبغي ألا تفتقر البتة إلى الجاذبية والتشويق هو عرض بعض الأمثلة للأنواع المختلفة من المزامير، وكيف تؤدي وظيفتها. لسنا في حاجة إلى أن نكون تقنيين بصورة زائدة عن الحد، بل يمكن لنظرة عامة مختصَرة على الأنواع المختلفة أن تجدي نفعًا. يحتاج الواعظ أن يحدد بنفسه ما إن كانت السلسلة ستصير أفضل بإضافة قدر من الحديث عن الشكل العام لسفر المزامير، أو لا.[281] وإن الفائدة التي سنجنيها من هذا هي الشهادة المجتمعة والمتعددة عن الحياة الروحية للإسرائيلي الأمين، واستباقها للقوام الثري للوجود المسيحي.

---

[279] Walter Brueggemann, *The Message of the Psalms* (Minneapolis: Augsburg, 1984).

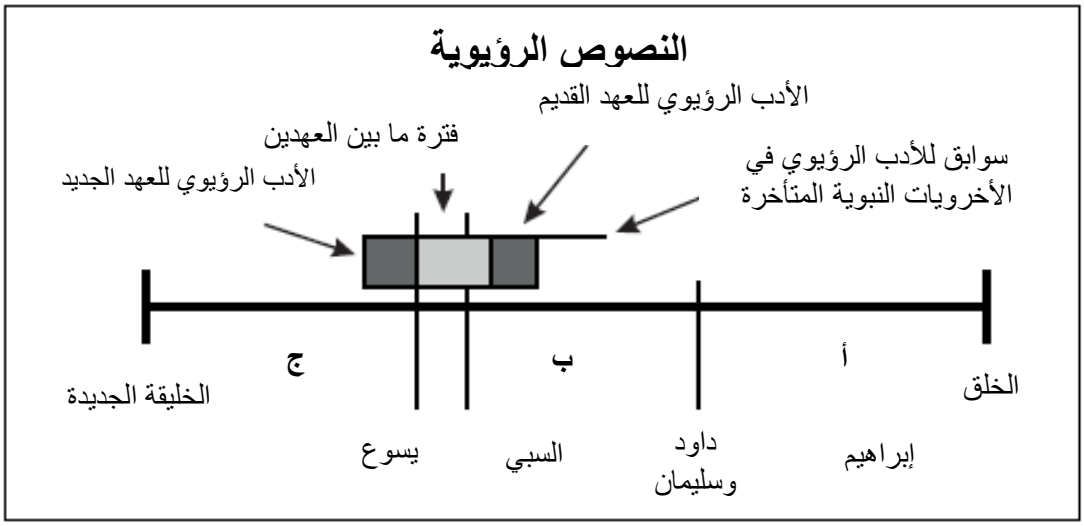
[280] Brueggemann, *The Message of the Psalms*, p. 139.

[281] إن كنت تعظ أمام كنيسة لا تزال تنشد من كتاب ترتيل بدلًا من متابعة الكلمات من جهاز لعرض الصور، يمكن عقد تشبيه جيد عن كيفية تقسيم كتاب الترتيل للترنيمات بحسب نوعها أو موضوعها.

وأشدد ثانية على كون هذا الوجود المسيحي هو نتاج فهمنا لكيفية استباق الكتاب المقدس للقوام الثري لشخص المسيح وعمله لأجلنا.

الفصل الخامس عشر

الوعظ من النصوص الرؤيوية



المخطط الخامس عشر: ينبُع الأدب الرؤيوي الكتابي من أدب النبوة. وفي العهد القديم، نجده في الأساس في سفر دانيال وفي بعض الأقوال النبويّة. يتداخل هذا الأدب مع ظاهرة أوسع تخص الأدب الديني اليهودي، الذي استمر حتى إلى القرن الأول والثاني الميلادي. وفي العهد الجديد، نجد هذا القالب الأدبي في الأحاديث الرؤيوية ليسوع وفي سفر رؤيا يوحنا.

النصوص الرؤيوية في سياق لاهوت كتابي

تشترك بعض نصوص الكتاب المقدس معًا في بعض السمات المميَّزة من أسلوب أدبي ومنظور لاهوتي، ويبرِّر هذا تناولًا منفصلًا لها. يُشَار عادة إلى هذه النصوص باسم النصوص الرؤيوية (apocalyptic passages)، وسنناقش سبب هذه التسمية وهذا التصنيف لاحقًا. سيقع اختياري في هذه المرحلة، كأساس، على مقاطع من سفر دانيال، وبالأخص من النصف الثاني من السفر، وبعض الكتابات الرؤيوية من سفر زكريا، وما يُطلَق عليه حديث جبل الزيتون الذي أجراه يسوع، وأخيرًا قدر كبير من سفر رؤيا يوحنا. دارت الكثير من النقاشات الأكاديمية حول مصادر هذا القالب الأدبي الرؤيوي، مسلِّطة الضوء في الأساس على الصلات الأدبية واللاهوتية بينه وبين أخرويات الأنبياء. وبناءً على ذلك، ظهر ميل إلى ملاحظة عناصر من أدب رؤيوي قديم في بعض الأقوال النبوية، تشترك معها في تركيز لاهوتي معيَّن. لم تعد النظريات التي تربط الأدب الرؤيوي بأدب الحكمة تحظى بالكثير من القبول، كما عجزت المحاولات لتفسير هذا القالب الأدبي من حيث التأثيرات الخارجيّة عن شرح المنظور اللاهوتي.

قطعًا من المفيد أن يكون الواعظ على دراية بالمشكلات المتعلِّقة بالتصنيف الدقيق لنصٍّ ما على أنه أدب رؤيوي، وتعليل خصائصه. لكن، على الواعظ أن يكون قادرًا على التجاوب مع طبيعة النص، وفحص معناه بصورة سليمة، بغض النظر عن تصنيف قالبه الأدبي. تشترك النصوص التي صُنِّفت بأعلاه تحت القالب الرؤيوي معًا في بعض الخصائص، والخاصية الرئيسية هي تبنيها لمنظور من جهة الأخرويات يتعدَّى التركيز العام للأخرويات النبوية. تكمُن مشكلة تحديدنا للقالب الأدبي الرؤيوي في أننا كلما حاولنا جمع بعض الخصائص المميَّزة لهذا القالب الأدبي، وَجدنا أن النصوص المرشَّحة كي تُنسَب إليه لا تشترك جميعها معًا في جميع هذه الخصائص. من الأفضل إذن أن نقر بأن بعض النصوص تحتوي على أساليب أدبية تستلزم فهمًا خاصًا، ثم نترك الأمر عند هذا الحد.

يطرح سفر دانيال أمامنا كافة أنواع المشكلات المثيرة لاهتمام الواعظ، ليس أقلها مشكلة وحدة الكل. تبدو الأصحاحات الستة الأولى التي تحوي روايات عن مصائر بعض السبايا من اليهود، الذين يتعرّضون لضغوط في بابل وفارس، مختلفة تمام الاختلاف عن الجزء الأخير من السفر، الذي يحوي سلسلة من الرؤى أقل ما يقال عنها إنها غريبة وغير معتادة على الإطلاق. بالنظر إلى السفر كما هو، نجد أنه كُتب من السبي في القرن السادس قبل الميلاد.[282] تكمُن الأهمية اللاهوتية للسفر، أولًا، في التعليم الواضح عن عدم تخلِّي إله إسرائيل عن شعبه، وإن كان قد سمح بانتزاعهم من أرض الموعد. وثانيًا، في التركيز على تغلُّب ملكوت الله على جميع السلاطين الوثنية الشريرة في العالم. وقد قوبلت مثابرة اليهود على حفظ العهد باستعلان الله لقوته وأمانته في أن يُخَلِّصهم. تَستَبق الأصحاحات الأولى من سفر دانيال، على الرغم من وجودها في قالب روائي، الرؤى الرؤيوية للأصحاحات اللاحقة. فقد أدى إذلال ملك الملوك لملوك العالم، بإعلانه عن حضوره ومُلكه، إلى رؤى عن مجيء الحكم الكوني لله، وعزل كل سلطان شرير في العالم. في هذا الشأن، بغض النظر عن التميز الأدبي لسفر دانيال، يعد السفر استمرارًا لأخرويات الأنبياء الأواخر.

ينبغي أن نضع في حسباننا، بينما ندرس الموقع الذي يشغله سفر دانيال في اللاهوت الكتابي، الرؤيا المركزية للأصحاح السابع من السفر، لا فقط بسبب الدور الذي تؤديه هذه الرؤيا في سفر دانيال، بل أيضًا بسبب أهميتها البارزة في العهد الجديد. أيضًا تصير النصوص شديدة الصعوبة، التي نقرأها في رؤى الأصحاح الثامن، وفي الأصحاحات 10–12، بالإضافة إلى معاني الأرقام الواردة في الأصحاح

---

[282] يفضِّل الرأي النقدي بوجه عام تاريخ كتابة في القرن الثاني قبل الميلاد، تجنُّبًا لقبوله لفكرة تنبؤ النبوات بالفعل عن أحداث مستقبليّة، ولأن وضع اليهود تحت حكم الملك السلوقي أنطيوخس أبيفانس يعتبر مفسِّرًا لتركيز هذا السفر. أرفض هذا التوجه الشكوكي من نحو النبوة، وأقترح أن تاريخ القرن السادس قبل الميلاد للكتابة يفسر لهجة السفر ككل، أفضل بكثير من تاريخ القرن الثاني.

See Joyce Baldwin, *Daniel*, Tyndale Old Testament Commentaries (Leicester: IVP, 1978); D. W. Gooding, "The Literary Structure of the Book of Daniel and Its Implications," *Tyndale Bulletin* 32 (1981).

التاسع، منطقية وواضحة بدرجة أكبر إن اعتبرنا أن رؤى الأصحاح الثاني والسابع تقدم تمشيطًا واسع النطاق لتاريخ الخلاص بدءًا من السبي البابلي وحتى تأسيس ملكوت الله. وفي لُبِّ هذا التمشيط يكمُن مجيء ابن الإنسان على سحب السماء، ووقوفه قدام الله، واستلامه الملكوت نيابة عن قديسي العلي. لا يساورنا الكثير من الشك حيال كون هذه الرؤيا هي أساس تلقيب يسوع لنفسه بلقب ابن الإنسان. يفترض هذا أن يسوع فهم جيدًا أن مجيئه في الجسد، أي مجيئه الأول، كان هو الحدث الأخروي لمجيء ملكوت الله.

تنتمي رؤى زكريا إلى فترة إعادة البناء في يهوذا، تلك الفترة التي تلت العودة من السبي. يَنصبُّ الاهتمام الرئيسي للرؤى على إعادة بناء الهيكل. وكما نعلم، أعيد بالفعل بناء هيكل في أورشليم، لكن لم يبلغ ذلك الهيكل قط، حتى في أوج عظمته كهيكل هيرودس، المجد الذي توقَّع الأنبياء أن يكون عليه باعتباره النقطة المركزية لملكوت الله عند مجيء الخلاص الأخير لشعب الله. وبالتالي، تشكّل رؤى زكريا جزءًا من اللاهوت الكتابي الأوسع نطاقًا لأرض الموعد والهيكل، الذي لا يُحسَم حسمًا حقيقيًّا في العهد القديم. علينا أن نحرص على وضع هذه النصوص النبويّة أولًا في سياقها التاريخي المتعلّق بفترة إعادة البناء المخيِّبة للآمال، ثم في السياق الأوسع المتعلّق بزوال خيبة الأمل هذه بمجيء الهيكل الحقيقي.

حين نأتي إلى حديث يسوع في جبل الزيتون، أو ما يُطلَق عليه "النص الرؤيوي المصغَّر" (little apocalypse)، نلاحظ بعض الموضوعات التي أثيرت فيه.[283] تشمل هذه الموضوعات خراب الهيكل، ونهاية الزمان العتيدة أن تأتي والتي سيصحبها الاضطهاد، والخراب والأسى، وتنجيس المقدَّسات، ثم مجيء ابن الإنسان. وقد أشرتُ إلى هذه المسائل بالفعل في الفصل الذي تحدثتُ فيه عن أسفار الأنبياء.[284] ثمة أهمية أن توضَع هذه النصوص الأخروية بصورة صحيحة داخل المخطط العام لمجيء الملكوت. كما توجد أيضًا صلة وثيقة بين الجزء الذي تحدثتُ فيه عن "الإنجيل ونهاية العالم" في الفصل السابع وهذه النصوص. من المؤسف أن هذه الأجزاء وأجزاء أخرى من الأدب الرؤيوي قد أسيء استخدامها من قبل البعض في محاولة للتكهن بموعد مجيء يسوع ثانية. وبالرغم من تأكيد يسوع على عدم جدوى هذا المسعى في متى 24: 36، إلا أن الإنسان يُصِر في عناد على محاولة التنبؤ بموعد المجيء الثاني بناءً على علامات الأزمنة التي يزعم رؤيتها في التاريخ المعاصر. وإنني لأفترض هنا أن هيكل أخرويات العهد الجديد، وتركيزه المرتبط بشخص وعمل المسيح، يستلزم منا أن نرى تتميم هذه الأحداث الأخروية في المجيء الأول ليسوع. تختلف الآراء في هذا الشأن، لكن يبدو لي أن هذه المنهجية هي أفضل تفسير للبيانات والمعطيات. لا

---

[283] متى 24؛ مرقس 13؛ لوقا 21.

[284] انظر التعليقات على إشعياء 2: 1–4 في الفصل الثاني عشر.

يعني هذا، كما ذكرتُ فيما سبق، عدم وجود أية إشارة إلى المجيء الثاني، لكن يعني فقط أن هذه الإشارات إليه ليست حصرية.

وأخيرًا، حين نأتي إلى سفر الرؤيا، نلاحظ وجود منهجيّات مختلفة في تفسير السفر. تتحدّد منهجيّة الواعظ، جزئيًا على الأقل، إن لم يكن بشكل رئيسي، من خلال الموقف الأخروي الخاص الذي يتبناه. وبالتالي، فإن واعظًا تدبيريًّا سيقرأ السفر بطريقة، بينما سيقرأه قبل الألفي التاريخي، أو بعد الألفي، أو اللا الألفي بطريقة أخرى تمامًا. يتعلّق هذا ببعض العوامل المنهجيّة، التي على الأرجح ستكون محسومة بالفعل لدى كل واعظ منذ وقتٍ طويل. وقد عرضتُ وجهات نظري الشخصية بشأن سفر الرؤيا في كتابٍ آخر.[285] وإنني أؤمن بأن سفر الرؤيا يدور في الأساس حول رسالة الإنجيل. وبقدر وصف السفر لمجيء النهاية، إلا أنني أدرك أن النهاية آتية بثلاث طرق كما تحدثتُ في الفصل السابع. كُتب هذا السفر لمعاصري يوحنا الذين كانوا، نظيره، يقاسون ضيقًا واضطهادًا لأجل الإيمان. وقد كتبه مستخدمًا الأسلوب الرؤيوي الذي كان مألوفًا بالفعل لدى اليهود، من المنظور نفسه للعهد القديم، أي من منظور مجيء واحد للرب في نهاية الزمان. ثم توضع الرؤى الرؤيوية التي تمثل هذا المنظور غير المتمايز عن مجيء الرب في إطار نصوص الترنيمات التي تعرض منظور مركزية الإنجيل. يعني هذا في الأساس أن النهاية قد أتت بالفعل من خلال أحداث الإنجيل، وأنها تأتي الآن في حياة الكنيسة، وأنها ستأتي أيضًا بمجيء المسيح ثانية. يحدث الخلط المسيحي بشأن ما تشير إليه الرؤى بسبب الإخفاق في رؤية هذا التوجُّه الإنجيلي. قطعًا يعد سفر الرؤيا سفر أخرويات، لكن لا بد من اعتبار المجيء الأول للمسيح هو الحدث الأخروي **الأوحد** الذي يتوقف عليه كل حدث آخر.

1. زكريا 4:

يفوق نطاق هذا الكتاب أن نقدم تفسيرًا تفصيليًّا للصورة الواردة في هذه الرؤيا. يبدو واضحًا أنها رؤيا موجَّهة إلى الهيكل وإلى إعادة بنائه. نعلم أن زكريا كان نبيًا لفترة ما بعد السبي، حين صارع اليهود ليعيدوا تأسيس مجتمعهم في وجه المقاومة.[286] وربما يبدو أن الشخصية الرئيسية في الرؤيا هو زربابل، الذي كان من نسل داود.[287] بحسب هذه الرؤيا، كان التغلّب على مقاومة بناء الهيكل سيحدث من خلال إنجازات سليل أسرة داود؛ إلا أن هذه الإنجازات ستكون فائقة للطبيعة، "لاَ بِالْقُدْرَةِ وَلاَ بِالْقُوَّةِ، بَلْ بِرُوحِي قَالَ رَبُّ الْجُنُودِ" (زكريا 4: 6). يشكّل هذا النص إذن جزءًا ضروريًّا من اللاهوت الكتابي للهيكل. لكن لم

---

[285] Graeme Goldsworthy, *The Gospel in Revelation* (Exeter: Paternoster, 1984); published in USA as *The Lamb and the Lion* (Nashville: Thomas Nelson, 1985).

[286] لا بد من قراءة أسفار أنبياء ما بعد السبي بالاقتران بسفري عزرا ونحميا.

[287] انظر عزرا 3–6؛ حجي 1–2؛ متى 1.

يتحقّق بناء فائق للطبيعة كهذا من خلال مَلك داودي، إلى أن أقيم الهيكل الجديد في اليوم الثالث بواسطة روح الله.[288]

2. دانيال 9:

يعرض لنا الأصحاح الثامن من سفر دانيال، عقب الرؤيا المركزيّة للسفر في الأصحاح السابع التي عن تأسيس ابن الإنسان لملكوت الله، رؤيا أخرى عن حيوانات تدخل معًا في صراع. أحد تفسيرات هذه الرؤيا هو أنها إشارة إلى الصراع الذي دار بين إمبراطوريّة مادي وفارس وإمبراطوريّة اليونان. يبدو إذن أن هذه الرؤيا كانت تشير إلى أحد جوانب التمشيط واسع النطاق لدانيال 7. ثم في الأصحاح التاسع، نجد صلاة توبة دانيال واعترافه، والتي يكمن لُبها في الأعداد 15–16. تأمّل دانيال في نبوة إرميا 29: 10 عن إعادة الله للمسبيين إلى أورشليم بعد سبعين سنة. وهنا استرجع دانيال إلى ذهنه نعمة الله التي أغدقها على إسرائيل بإخراجهم من أرض مصر، وطلب من الله أن يبدي هذه النعمة ذاتها لاسترداد أورشليم والهيكل. كانت الاستجابة لصلاة دانيال في صورة زيارة رؤيويّة من جبرائيل الملاك، حيث أحيلت السبعين سنة إلى سبعين أسبوعًا، ويُفهَم هذا عادة بأنه يعني حاصل ضرب سبعين في سبع سنوات (= 490 سنة). أحد وسائل فهم هذه الرؤيا هو أن نعتبر أولًا أن السبعين سنة الواردة في نبوة إرميا كانت رمزًا للفترة الواقعة من عام 597 ق م.، أو 586 ق م.، وحتى صدور مرسوم العودة إلى أورشليم، الذي صدر في عام 538 ق م.[289] ثم تمهّد هذه الرؤيا الطريق لحقيقة أن العودة من بابل لم تكن هي الحدث الذي سيعلن ملكوت الله إعلانًا كاملًا. تنتمي رؤى دانيال إلى أخرويات أنبياء ما بعد السبي. وإن كان تتميم رجسة الخراب (دانيال 9: 27) قد وقع بالفعل بتنجيس أنطيوخس أبيفانس للهيكل، فإن فقط توجُّهًا شكوكيًا من نحو سيادة الله على التاريخ وعلى كتابة كلمته هو ما سيجعلنا نحدد تاريخًا لكتابة سفر دانيال بعد وقوع ذلك الحدث. علاوة على ذلك، تفترض إشارة يسوع في حديثه على جبل الزيتون إلى هذا الحدث وجوب أن نفهم أن صليب المسيح هو التتميم الرئيسي له.

3. متى 24:

في ضوء ما ذكرناه قبلًا عن الأخرويات، لسنا في حاجة إلى إضافة المزيد بعد بشأن حديث جبل الزيتون أو "النص الرؤيوي المصغَّر". وإن كان الأسلوب الرؤيوي قد سلّط الضوء على مجيء ملكوت الله في نهاية الزمان، إلا أن التتميم الرئيسي كان في المجيء الأول للمسيح. فإن هذه المحاولات لفصل نبوات المجيء الأول عن نبوات المجيء الثاني يفوتها تركيز العهد الجديد باستمرار على أن في المسيح "النَعَم" لجميع مواعيد الله (2 كورنثوس 1: 20). وقد قُدِّمت العناصر الرؤيويّة لتعليم يسوع، نظير سفر الرؤيا،

---

[288] يوحنا 2: 19–21؛ رومية 1: 4؛ 8: 11.

[289] أحد الافتراضات هو أن رقم سبعين هو مجرد رقم تقريبي؛ وهناك افتراض آخر بأن هذا الرقم يمثل جيلين.

بالمنظور الأساسي للعهد القديم عن حدث واحد ووحيد، مع وجود اختلاف واحد: في العهد الجديد، يرد الحديث عن النهاية على أنها حالية، ومستقبليّة أيضًا. لا ينبغي إذن إحالة متى 24 إلى المستقبل البعيد. إذ لا شيء مما سيحدث في المجيء الثاني للمسيح لم يحدث بالفعل في مجيئه الأول. يكمُن الفارق في الشموليّة والاكتماليّة التي سيحدث بها هذا حين يأتي المسيح ثانية. ومع وضع الأسلوب الرؤيوي لنص متى 24 في الاعتبار، لا يصف النص شيئًا لا يحدث في موت يسوع، وقيامته، وصعوده.

4. رؤيا 3: 14–22:

قمتُ بإدراج رسالة واحدة من الرسائل التي وُجِّهت للكنائس السبعة هنا ليس لكونها مكتوبة بأسلوب رؤيوي، فهي ليست كذلك. لكنني أريد بهذا أن أبدي اعتراضي على الميل لانتزاع هذه الرسائل من سياقها الرؤيوي، والتعامل معها وكأنها مستقلة. صحيح أن هذه الرسائل تشكل سلسلة عظات رائعة، وأنها تقدم مادة جيدة عن الحياة في الكنيسة المحلية؛ لكن عادة ما يتم تجاهل دلالتها الحقيقيّة في سفر الرؤيا. بالطبع خاطب يوحنا في هذه الرسائل سبع كنائس مختلفة في أسيا الصغرى، بناءً على معرفته بتقدمها في الإنجيل، أو العكس. ولكن يخبرنا رؤيا 1: 4 بأن السفر ككل مكتوب إلى هذه الكنائس، ويعني هذا أن تلك الرسائل لا يُراد بها أن تنفصل عن باقي السفر. كما يعني هذا أيضًا، بحسب رأيي، أن بقية سفر الرؤيا كُتب ليكون كلمة وثيقة الصلة بهذه الكنائس التي كانت تصارع في ظروفها آنذاك. بقدر الإثارة التي قد نجدها في الكثير من تخمينات البعض عن نهاية العالم، إلا أن الأرجح هو أن يوحنا كتب السفر كاملًا لتشجيع مؤمني القرن الأول في صراعاتهم. فهو سفر يدور حول الإنجيل، وحول أمجاد المسيح في إنجيله. لهذا تطبيقات تتعلّق بنهاية هذا الزمان، لكن لا يلزمنا أن ننتظر حتى ذلك الوقت كي تنطبق حقائق السفر علينا. فإن المعارك الكونية العظمى الموصوفة في الرؤى هي الواقع الكامن وراء الصراعات الحالية للكنائس المحلية، ويظل هذا هو الواقع إلى أن يأتي المسيح ثانية.

5. رؤيا 7:

في تناول سابق لهذه الرؤيا العظيمة، افترضتُ أن جزئي الرؤيا هما منظوران مختلفان عن الواقع نفسه.[290] فقد بدا لي أن يوحنا كان يصف جماعة المفديين أولًا برقم محدد مثالي (دون تغيُّب أحد من المختارين)، ثم كجمع كثير لا يُحصى (لا يحد الاختيار من نعمة الله). في حين أؤمن بصحة هذه الملاحظة، لكنني أميل إلى المزيد من التأمل في النص لنرى تركيزًا لاهوتيًّا كتابيًّا آخر. صيغ الجزء الأول من الرؤيا بعناية كي يشمل المفديين الخارجين من أسباط إسرائيل الاثنا عشر، بينما يشير الجزء الثاني إلى جمع أعداد ضخمة من البشر من الأمم. بالرغم من المساواة التي نحظى بها جميعًا في الإنجيل من جهة قبولنا لدى الله — ليس يهودي ولا يوناني — لكن هذا لا يلغي جميع الاختلافات. فقد عبَّرت أخرويّات

[290] See Goldsworthy, *The Gospel in Revelation*, pp. 42-46.

العهد القديم بوضوح شديد عن نوال جميع قبائل الأرض للبركة من خلال نسل إبراهيم، وعن كون خلاص إسرائيل هو ما سيؤدي إلى جمع الأمم. ربما يبدو أن يوحنا، باستخدامه للأسلوب الرؤيوي، قد استكمل منظور اللاهوت الكتابي هذا ليصف المشهد المجيد لخلاص الله العامل.

اعتبارات أدبيّة وتاريخيّة

قد يبدو لبعض الوُعَّاظ أن الوعظ من النصوص الرؤيويّة هو بمثابة هرع بعض الحمقى إلى حيث يخشى الملائكة أن يطأوا بأرجلهم. بينما يرى آخرون أن هذه مهمة شاقة بسبب الصعوبات التي يواجهونها لفهم النصوص. وربما يتبع غالبية الوُعَّاظ الافتراض القائل بأن النصوص الرؤيويّة الرئيسيّة ترد فقط في النصف الثاني من سفر دانيال، وفي غالبية سفر الرؤيا. وقد أضفتُ إلى هذا ما يُطلَق عليه حديث جبل الزيتون الذي ألقاه يسوع، والمدوَّن في الأناجيل الإزائيّة، لأنه عادة ما يصنَّف بأنه حديث رؤيوي. ويقول الرأي المُتبنَّى عادة إن الأدب الرؤيوي هو قسم من الكتابات الدينيّة اليهوديّة، التي توجد معظمها خارج القانونيّة الكتابيّة. ويثير عدم وجود غالبية ما يصنَّف بأنه أدب رؤيوي داخل الكتاب المقدس سؤالًا عن قدر الطاقة والوقت الذي نحتاج أن نصرفهما، كوعّاظ من الكتاب المقدس، في فحص ودراسة الكتابات الأدبيّة الأوسع نطاقًا. ويوجهنا هذا بدوره إلى صعوبة تعريف الأدب الرؤيوي على أنه قالب أدبي.

ما هو النص الرؤيوي؟ يبدو أن النص الرؤيوي هو ما يقرّر علماء اللاهوت أو الخبراء وصفه بهذا الاسم! فهو ليس مصطلحًا كتابيًّا يعبر عن قالب أدبي، وهو يشتق اسمه من استخدام الكلمة في رؤيا 1: 1، حيث يترجَم "إعلان".[291] ويشير هذا إلى كون استخدام الاسم يفترض مسبقًا معيارية سفر الرؤيا بشكل ما لتحديد خصائص وسمات هذا القالب الأدبي. تحمل بعض الكتابات الحديثة الواردة في أبوكريفا العهد الجديد اسم "رؤيا".[292] وبما أن الكلمة تعني ببساطة "إعلان"، فإننا ندرك إذن أن استخدام الكلمة للإشارة إلى قالبٍ أدبي يفترض أن هذا نوع خاص من الإعلان. وبالتالي، فإن الأدب الرؤيوي هو عمل أدبي يحمل بعض التقارب مع سفر الرؤيا. هذه تسمية حديثة. تشترك بعض الكتابات، التي لا يُطلَق عليها كتابات رؤيويّة، في نفس خصائص هذا القالب الأدبي، بينما لا تشترك بعض الكتابات الأخرى، التي تحمل اسم الكتابات الرؤيويّة، في نفس سمات هذا القالب الأدبي.

ماذا نقصد إذن حين نصف نصًّا ما بأنه رؤيوي، وكيف يساعد هذا في مهمة الوعظ؟ تكمُن الصعوبة في اتخاذ القرار بشأن ما يشكّل هذا القالب الأدبي. فإن بدأنا بتعريفٍ يتضمن بعض الخصائص الأدبيّة أو اللاهوتيّة التي نلاحظها في وثيقة واحدة، فإن كل وثيقة أخرى نضيفها إلى هذه القائمة ستشكّل

---

[291] Ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ.

[292] على سبيل المثال، **رؤيا يعقوب** (من نجع حمادي بمصر، وهو عمل غنوسي تُرجم من اللغة اليونانيّة إلى اللغة القبطيّة)؛ و**رؤيا بولس** (باللغة اللاتينيّة، وعلى الأرجح تُرجم من اللغة اليونانيّة)؛ والسفر الغنوسي **لرؤيا بولس** (أيضًا من نجع حمادي). See M. G. Reddish, ed., *Apocalyptic Literature*: A Reader (Nashville: Abington, 1990).

تهديدًا للتعريف من خلال تميُّزها الشخصي. يدلي ويليام جي. دامبريل (William J. Dumbrell) بتعليقه قائلًا: "تنبُع المشكلة من كون منهجيّة التعريف تجعلنا ندور في حلقة مفرغة".[293] تكمُن مشكلة مشابهة لهذه في اتخاذ القرار بشأن أسفار الكتاب المقدس التي يمكن اعتبارها أدب حكمة. يميّز دامبريل، حاذيًا حذو بول هانسون (Paul Hanson) وجون كولينز (John Collins) بين ثلاثة تطبيقات للكلمة:

أ. أدب رؤيوي (Apocalypse) (قالب أدبي)؛

ب. رؤيوي (Apocalyptic) (المنظور الأخروي لمجموعة معينة من الكتابات)؛ ثم

ج. المذهب الرؤيوي (Apocalypticism) (الأيدولوجيّة الاجتماعيّة التي تصف الأدب بكونه متميزًا)

يقترح كولينز تعريفًا لهذا القالب الأدبي كالتالي:

> الأدب الرؤيوي هو نوع من الأدب الإعلاني، له إطار قصصي، حيث يكون وسيط الإعلان هو كائن من عالم آخر يأتي إلى مُستقبِل بشري، كاشفًا له عن حقيقة سامية. هذه الحقيقة زمنية، من جهة إشارتها إلى خلاص أخروي، ومكانيّة، إذ أنها تتضمن عالمًا آخر فائقًا للطبيعة.[294]

يرى كولينز أن الكلمة المفتاحيّة في تعريفه لهذا القالب الأدبي هي "التسامي" (transcendence).[295] تستلزم وسيلة الإعلان توسُّطًا من كائن من عالم آخر، وتوحي ضمنًا بوجود عالم آخر يفوق عالمنا هذا. يتجاوز الأدب الرؤيوي هذا العالم إلى عالم آخر.

> في جميع الكتابات الرؤيويّة، يرتكّز توقُّع الخلاص على إعلان ليس من هذا العالم. فإن التركيز على ما هو متسامٍ في الكتابات الرؤيويّة يفترض فقدانًا للمعنى، وشعورًا بالتغرّب في الحاضر، مما يتفق جيدًا مع الآراء الحالية عن الوسط الاجتماعي للمذهب الرؤيوي.[296]

تمثَّلت منهجيّة كولينز للوصول إلى تعريفٍ لهذا القالب الأدبي في أن يبدأ من الكتابات التي تُدعى باسم كتابات رؤيويّة، ومن تلك الكتابات التي أطلق عليها علماء العصر الحديث اسم كتابات رؤيويّة. يقتصر النطاق على تلك الكتابات التي ظهرت في الفترة من حوالي عام 250 ق م. (والتي تتضمن سفر دانيال، الذي يعتبر وثيقة تنتمي إلى القرن الثاني قبل الميلاد)، إلى حوالي عام 250 م.

في النهاية، ليست قضية القدرة على التحديد الدقيق لخصائص الأدب الرؤيوي هي القضية التي تشغل الواعظ. لكنَّ الفائدة الرئيسيّة التي تعود عليه من درايته بهذا هي أن يقل ميله إلى ضغط الشكل الأدبي لنص ما بالقوة مقحمًا إيّاه في قالب لا ينتمي إليه. ستُمَكِّننا بعض الدراية بالطبيعة العامة للأدب

---

[293] William J. Dumbrell, *The Search for Order: Biblical Eschatology in Focus* (Grand Rapids: Baker, 1994), p. 131.
[294] J. J. Collins, "Towards the Morphology of a Genre," *Semeia* 14 (1979): 9.
[295] Collins, "Towards the Morphology of a Genre," p. 10.
[296] Collins, "Towards the Morphology of a Genre," p. 11.

الرؤيوي اليهودي من أن نكون أكثر تلامسًا مع نص رؤيوي ومع الخواص التي تميزه. وكي نتعامل بإنصاف مع نص ما في أثناء مهمة الوعظ، من المهم أن نتجاوب مع طبيعة النص ومحتواه. وبالتالي، على سبيل المثال، سيُمَكِّننا إدراكنا لمنظور العهد القديم عن مجيء واحد للرب من تجنُّب تطبيق هذه النصوص في العهد الجديد حصريًّا على المجيء الثاني للمسيح. ينبغي توخي الحذر من جهة الرمزيّة الرؤيويّة. أحد السمات الشائعة للأدب الرؤيوي، لكنها ليست سمة عامة بأي حال من الأحوال، هي تفسير ملاك أو أية سلطة أخرى للرؤيا. في سفر دانيال، يجدر بنا أن نلاحظ أن مفسر الرؤيا يسلّط الضوء على بعض السمات البارزة في الرؤيا، متجاهلًا سمات أخرى تمامًا، ولا سيما التفاصيل. والمبدأ الهام الذي ينبغي التقيُّد به هنا هو أن نفسر النص الكتابي بالنص الكتابي. يشعر بعض مُعلمي الأدب الرؤيوي بضرورة أن يقدموا تفسيرات مؤكَّدة لجميع التفاصيل، لكن عادة ما تلائم هذه التفسيرات أنظمتهم اللاهوتيّة التي يتبنّونها مسبقًا. لا يوجد سبب بديهي يدعو إلى وجوب أن تعني كل تفصيلة في الرؤيا شيئًا، كما لا يوجد لزوم لتفسير كل تفصيلة نقرأها في مَثَلٍ. يفترض مبدأ قياس النص (analogy of scripture)[297] أن الرؤى ينبغي أن تقدِّم لنا فقط ما يسمح به السياق المباشر، وأنه ينبغي ضبطها وتنسيقها من خلال تتميمها في الإنجيل. ربما علينا أن نتوخى الحذر من جهة بعض التفاصيل، وأن نختزل بعض التفاصيل الأخرى إلى مجرد إسهامٍ في نسيج اللوحة اللفظية.

إعداد عظات من النصوص الرؤيويّة

الشيء الهام الذي ينبغي أن نضعه في اعتبارنا هو أن يبسّط وعظنا من صعوبة الكثير من هذه النصوص لدى من ليسوا على دراية جيدة بالأدب الرؤيوي، أو لدى من تخيفهم الصعوبة الظاهريّة في فهمها. يبدو أن كثيرين إما عالقون في غرابة الأسلوب أو نافرون منه. لكن لحسن الحظ، ترد جميع النصوص الكتابيّة التي يمكن تصنيفها بأنها رؤيويّة في سياق أوسع نطاقًا، إن انتبهنا إليه جيدًا، سنتمكّن من ربط النصوص بالنطاق الأوسع للّاهوت الكتابي وتاريخ الخلاص. وفوق كل هذا، على الواعظ أن يقاوم الإغواء الدائم بأن يصير زعيم "المجيء الثاني". ينبغي ألا نسمح البتة بأن تصير هذه العقيدة الهامة لمجيء المسيح ثانية أرض الصيد السعيدة، المفتوحة لمن يُطلَق عليهم أنبياء ومفسرين لأحداث العالم المعاصرة. ينجح ربط الأخرويات بالإنجيل بشكل كبير في منع هذا النوع من الخطأ.

في أثناء إعداد عظات من سفر دانيال، ينبغي وضع وحدة السفر في الحُسبان. من المؤسف أن الأعمال البطوليّة لدانيال وأصدقائه كثيرًا ما يتم عزلها عن المنظور الأكبر للسفر، المتعلّق بالنصرة النهائيّة والتامة لله، ومجيء ملكوته. وبالمثل أيضًا، على عظة من سفر الرؤيا أن تحرص على ربط المستقبل بالماضي. بالطبع من المسموح لنا أن نقدم عظات منفردة من أي جزء من الكتاب المقدس، إلا أن تذوُّقًا

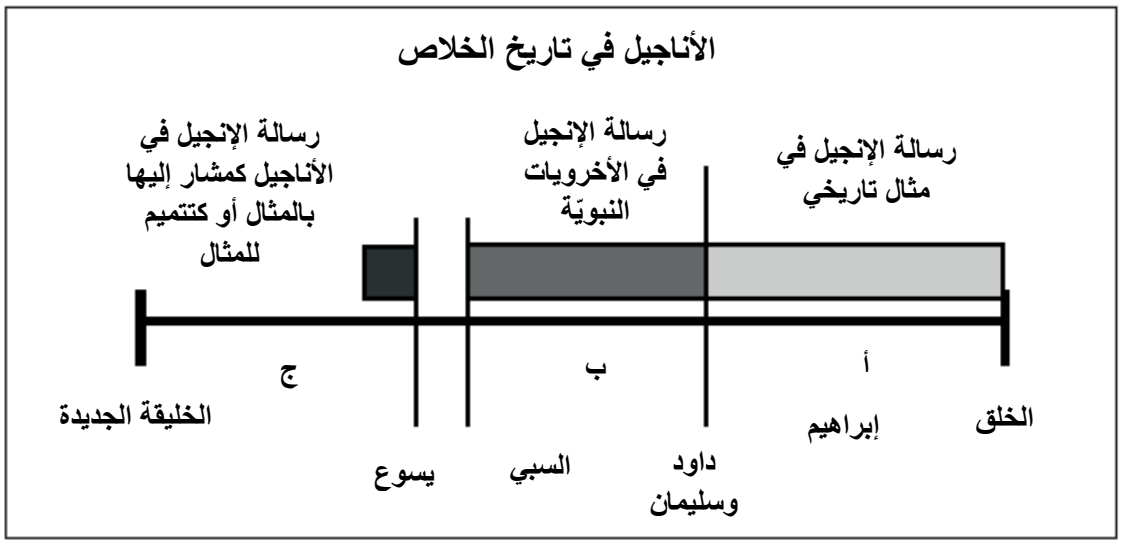
[297] المترجم: أي أن النص الكتابي يفسره نص كتابي آخر.

لمنظور اللاهوت الكتابي لا يسعه سوى أن يمتدح الوعظ التفسيري والجهود الأكثر تضافرًا لشرح وتقديم رسالة الأسفار ككل. يمكن أن نحقق هذا مع بقائنا انتقائيين من جهة المقاطع التي نختارها من الأسفار. علينا أن نتذكّر أن وعظنا ينبغي أن يُظهِر لجميع من يستمعون إلينا كون نصنا المختار جزءًا من سفر، هو بدوره جزء من الكتاب المقدس ككل؛ وأيضًا أن رسالة الكتاب المقدس هي يسوع المسيح في إنجيله. وكما يقول كيفين فانهوزر (Kevin Vanhoozer): "ليس وضوح الكتاب المقدس مبدأً مطلقًا ولا سمةً مجردة، بل هو دور خاص يتعلّق بغرضه المحدد: أن يشهد للمسيح".[298]

[298] Kevin Vanhoozer, *Is There a Meaning in This Text?* (Grand Rapids: Zondervan, 1998), p. 317.

الفصل السادس عشر

الوعظ من الأناجيل



المخطط السادس عشر: تُكَمِّل الأناجيل صورة تاريخ الخلاص في الكتاب المقدس من خلال تقديمها ليسوع المسيح باعتباره التتميم لمواعيد العهد القديم وآماله في خلاص مستقبلي لشعب الله. وبالرغم من الفجوة التاريخيّة في فترة ما بين العهدين، إلا أن الأناجيل مثبَّتة بارتكاز في الإطار الفدائي للعهد القديم.

الأناجيل في سياق لاهوت كتابي

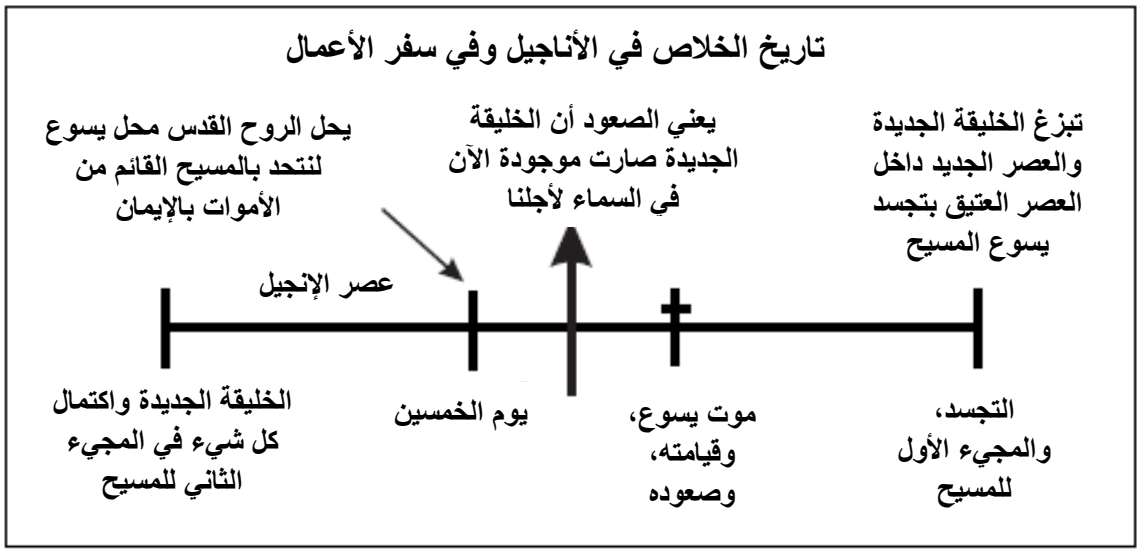
ربما يرى الكثير من الوُعَّاظ أننا حين نصل إلى الأناجيل، نُصبح أخيرًا في أرض الوطن. يمكن لهذا أن يحوي شيئًا من الخطأ، وأن يؤدي إلى مشكلات تتعلّق بالكيفيّة التي نعظ بها من النص ونطبقه. على الأرجح ينص المخطط السادس عشر على ما هو معروف وبديهي، وربما يمكن اعتباره غير ضروري. ولكنني استخدمتُ المخططات في بداية كل فصل من هذا القسم الثاني من الكتاب لأن كثيرين منا يحتاجون إلى تذكرة مستمرة بسياق اللاهوت الكتابي للجزء الذي نحن بصدد تناوله في الكتاب المقدس. إن لم تكن مِن بين مَن يفضّلون التعلم من خلال وسائل إيضاح بصريّة، أو إن كانت هذه المخططات تبدو أنها تستخف بعقلك أو تزعجك، فأرجو أن تتجاهلها.

لا يجري وضع الأناجيل في سياق اللاهوت الكتابي بصورة تلقائيّة. بل هناك ميل سائد لا فقط إلى فصل حدث الإنجيل عن تاريخ الخلاص للعهد القديم، بل أيضًا إلى التعامل مع قصص الأناجيل وكأنها قصص جامدة تاريخيًّا في ذاتها. أقصد بهذا أننا قد نختار نصوص الأناجيل ونعظ منها وكأنها تنتمي جميعها تلقائيًّا وبديهيًّا إلى القسم نفسه من تاريخ الخلاص الذي نحن الآن معاصروه. ولهذا أدرجتُ في هذا الفصل مخطّطًا آخر (المخطط السابع عشر)، ليُذَكِّرنا بهيكل تاريخ الخلاص داخل الأناجيل وسفر أعمال

الرسل. وكما في جميع الفصول التي تدور حول تطبيق اللاهوت الكتابي، ينبغي قراءة هذا الفصل في ضوء ما تحدّثتُ عنه في الفصل الثامن بشأن هيكل الإعلان الكتابي.

حين نُلقي نظرة مقرَّبة إلى هذا الجزء من الكتاب المقدس، نجد أن حدث الإنجيل، أي حدث الخلاص، يخضع لعملية تطوّر داخل روايات الأناجيل. يساهم التاريخ في الإعلان التدريجي عن الرسالة والأحداث بداخل الأناجيل. لا أحد قد يجترئ، على ما أظن، على عرض قصة يوحنا المعمدان، أو قصة زكريا في الهيكل، إلا باعتبارها حدثًا تمهيديًّا لرسالة الإنجيل الرئيسيّة. ويتضح من خلال أعمال الرسل 19: 1–5 أن من تجاوبوا مع رسالة يوحنا المعمدان كانوا لا يزالون في حاجة إلى الإنجيل الكامل عن يسوع. بل وقد وُضعت رسالة الإنجيل كما هي منصوص عليها في بداية خدمة يسوع، كما دوَّنها مرقس، في صورة كلمات لا تعرض القصة كاملة (مرقس 1: 14–15). نحتاج أن نفكر ما هي نقاط التلامس بيننا وبين قصص الأناجيل، وما هي الاختلافات الرئيسيّة بيننا وبينها من جهة اللاهوت الكتابي. أشرتُ في الفصل الثامن لا إلى أهمية موت يسوع وقيامته فحسب، بل أيضًا إلى أهمية صعوده. بالطبع لا نعيش اليوم في عهد يسوع، ولا في الموضع نفسه الذي عاش فيه. وينشئ هذا لا فجوة زمنيّة وثقافيّة فحسب، بل أيضًا فجوة لاهوتيّة أو فجوة في تاريخ الفداء. ومما له أهمية عظمى هو أن يسوع لم يعد معنا بالجسد. وليس بالضرورة أن تتساوى طريقة تعامله مع معاصريه مع الطريقة التي يتعامل بها معنا الآن. فقد تكلّم معهم آنذاك وجهًا لوجه، وهو اليوم يتكلّم إلينا من خلال كلمته في الكتاب المقدس، كما أنه حاضر معنا بروحه القدوس. لذا علينا أن نحترس ألا نقحم أنفسنا ببساطة داخل فلسطين القرن الأول، وداخل وجود يسوع الناصري بالجسد. فإن إطارًا من لاهوت كتابي هامٌ في هذا الجزء بقدر أهميته في أي جزء آخر من الكتاب المقدس.

وهناك اعتبار آخر لا بد أن ننتبه إليه في أثناء الوعظ من الأناجيل: أن جميع الأقوال التي نطق بها يسوع حتى موته كانت توقّعًا واستباقًا لموته وقيامته. يمكن اعتبار البعض من هذه الأقوال تمهيدًا لهذين الحدثين. فقد علَّم يسوع تلاميذه اليهود الذين أتوا من خلفية تختلف عن خلفيتنا. كما دخل في صراع مع خصوم ومقاومين من اليهود كالفريسيين والصدوقيين، وكانت الكثير من أقواله موجَّهة إليهم. بل ويتوجب علينا أن نتناول حتى أقوال يسوع الموجَّهة إلى تلاميذه في سياقها. وبدلًا من أن نفترض ببساطة أن تعاليم يسوع صالحة لكل زمان كتوجيهاتٍ للكنيسة، علينا أن نمارس بعض الحرص في انتقالنا من الرواية القصصيّة إلينا. أيضًا ربما من أسوأ صور الإهمال هو الوعظ من تعاليم يسوع على نحو يختزل دلالتها إلى مجرد مبادئ أخلاقيّة. ذات مرة، طلبتُ من مجموعة من الشيوخ المؤمنين أن يذكروا لي ما كانوا يعتبرونه جوهر المسيحيّة. لم يمر الكثير من الوقت حتى وصل النقاش إلى فكرة اتباع تعاليم يسوع، ولا سيما حفظ القاعدة الذهبيّة! بالتأكيد ثمة أهمية لتعاليم يسوع، لكن الحرص واجب لفهم أهداف هذه التعاليم والغرض منها.



المخطط السابع عشر: تقدّم الأناجيل نظرة مقرَّبة تفصيليّة إلى عملية تتميم العهد القديم. ينبغي ألا نستهين بالأهمية اللاهوتية للصعود. فقد جاء العصر أو الدهر الجديد في يسوع المسيح، لكن الصعود ويوم الخمسين يعنيان أن العصر الجديد يأتي الآن من خلال الكرازة بالإنجيل، إلى أن يأتي يسوع ثانية في نهاية الزمان.

كما يوضح المخطط بأعلاه، يُبَيِّن لنا هيكل اللاهوت الكتابي داخل الأناجيل حدوث تعديل هام للغاية في المنظور الأخروي للعهد القديم عن يوم الرب. فإننا ننتقل داخل روايات الأناجيل بدءًا من توقّع تتميم رجاء العهد القديم، وعبر الأحداث الحاسمة والمحوريّة في حياة يسوع وخدمته، وصولًا إلى المنظور المميَّز للعهد الجديد عن الأخرويات، والذي يفرِّق بوضوح بين المجيء الأول والمجيء الثاني للمسيح. من

الصعب، استنادًا على نصوص العهد القديم وحدها، أن نصل إلى هذا الهيكل عن مجيئين مع وجود تداخل بين الأزمنة. ربما يجوز أن نقول الشيء ذاته عن قصص الأناجيل، إلى أن نصل إلى حديث العشاء الأخير وأحاديث ما بعد القيامة. تظهر هذه النصوص جانبين رئيسيين، وهما حقيقة أن موت يسوع سيعني أنه كان تاركًا إيّاهم، وأن مجيء الروح يعني أنه سيظل دائمًا معهم. ويعد الصعود هو الجسر الذي يصل ما بين القيامة ويوم الخمسين.

تتضمن الأوجه الرئيسيّة للتشابه ما بين روايات الأناجيل وظروفنا المعاصرة حقيقة أن المجيء الأول ليسوع كان هو مجيء النهاية، أي بداية الأزمنة الأخيرة، وبداية العصر الجديد. فقد انتقلنا بشكل حاسم من التوقّع والرجاء، أو من المثال، إلى تتميمه، أو إلى المشار إليه بالمثال، في يسوع. وللمرة الأولى، صارت لدينا بشارة الإنجيل المكتملة، شريطة أن نستوعب قصة يسوع كاملة. ومن هذه اللحظة فصاعدًا، لم يعد بإمكاننا سرد قصة الكتاب المقدس دون إظهار تتميمها ومعناها في يسوع.

أما من جهة أوجه الاختلاف الرئيسيّة بين وضعنا وظروفنا الحالية وذلك الوضع الذي تصوّره الأناجيل، فهي تتمثّل في أننا لسنا من يهود القرن الأول، وأن يسوع ليس معنا هنا بالجسد. وعلى خلاف التلاميذ في الجزء الأول من الرواية، لسنا ننتظر بفارغ الصبر الأحداث التي ستكمِّل رسالة الإنجيل. بل إننا بالأحرى ننتمي إلى زمن الروح القدس والكرازة بالإنجيل في العالم أجمع. وقد أوضح يسوع جليًّا أنه كان ينبغي أن يمضي بعيدًا كي يأتي هذا العهد. ويُعَد اختبارنا للروح القدس منوطًا بطاعة يسوع الكاملة ومضيه بعيدًا إلى السماء.

1. سلسلتا نسب يسوع (متى 1 ولوقا 3):

ربما يعتبر البعض استخدام سلاسل النسب في الوعظ استعراضًا وتبجحًا طائشًا. أضف إلى هذا الصعوبة الشديدة التي تكمن في قراءتها بصوت مرتفع قراءة مثيرة للاهتمام. وربما نستطيع أن نتفهم لماذا لا تظهر هذه النصوص إلا نادرًا، إن ظهرت على الإطلاق، في كتب القراءات الكنسيّة، وفي برامج القراءة اليوميّة للكتاب المقدس. سمعتُ قبلًا عظة بارعة بحق قدمها واعظ اختار تسليط الضوء على الأصحاح الأول من إنجيل متى. أظهر هذا، من ناحية، بعض الشجاعة من جانب الواعظ، ومن ناحية أخرى عبَّر عن قناعتنا بأن متى لا بد وأنه اعتبر هذه المعلومات شديدة الأهمية. لا نستطيع أن نصدّق أنه عزم على إخافة قارئيه المرتقَبين بأن يبدأ سفره بجزء تمهيدي ممل من قوائم من الأسماء والبيانات. لكن في حقيقة الأمر، وكما رأينا بالفعل، يعد اللاهوت الكتابي لإنجيل متى ككل منوطًا بكيفيّة انتقال متى في سلسلة النسب من إبراهيم إلى داود، ومن داود إلى السبي، ومن السبي إلى يسوع. وعرَضًا، وفي غضون ذلك، تقدّم لنا السلسلة مفتاحًا لحل دلالة سفر راعوث من جهة اللاهوت الكتابي (متى 1: 5–6). فقد كانت سلسلة النسب هي صمام الأمان المثالي ضد عمل دراسة للشخصيّات بهدف أخلاقي نموذجي. ولهذا السبب

نفسه لا تصيب بعض العظات النموذجيّة عن الشخصيّات الكتابيّة الغرض الصحيح بسهولة. ليست القيمة النموذجيّة للشخصيّات هي الأهم، بل بالأحرى موقعهم داخل خطة الله اللاهوتيّة، والتي تصل إلى أوجها في يسوع الناصري. تشير سلسة نسب إنجيل متى إلى هيكل لاهوتي تعززه الكرازة الرسوليّة. يقول لنا إنجيل متى في الأساس، من ناحية، إننا ينبغي ألا نحاول البتة فهم العهد الجديد بمعزل عن العهد القديم، ومن ناحية أخرى، إننا لن نستطيع أن نفهم العهد القديم دون تتميمه في المسيح.

أما سلسة نسب إنجيل لوقا، فهي تظهر بصورة مفاجئة. فإننا لا نكاد نتعمّق في الجوانب الأكثر إثارة من القصة حتى يضعها لوقا أمامنا بصورة غير متوقَّعة. ومرة أخرى يبدو واضحًا أن الغرض من هذا كان لاهوتيًّا. ففي حين يبدأ متى من إبراهيم ويستكمل وصولًا إلى يسوع، يبدأ لوقا من يسوع، رجوعًا إلى آدم. وفي حين يبيّن لنا متى أن يسوع هو ذريّة أو نسل إبراهيم، الذي فيه تتحقّق جميع المواعيد التي قُطعت لإبراهيم، يُظهر لنا لوقا أن يسوع هو الإنسان الأخير والأعلى شأنًا في صف أبناء الله. فقد كان آدم هو الابن الأول لله، بينما الابن الأخير هو يسوع. وبما أن نص سلسلة نسب يسوع، ابن الله، يرد بين نص المعموديّة التي احتوت على كلمات الله، "أَنْتَ ابْنِي الْحَبِيبُ، بِكَ سُرِرْتُ"، ونص التجربة التي استهلّها إبليس بالكلمات: "إِنْ كُنْتَ ابْنَ اللهِ"، تفسر هذه السلسلة إذن كلا هذين الخطابين. فإن بنوّة يسوع هي إنسانيّته الحقيقيّة، التي فقدها آدم، وتَنكَّر لها شعب إسرائيل، لكن حافظ يسوع عليها بأمانة في حياته الفدائيّة.

2. تطهير الهيكل:

افترض بعض المفسرين المحافظين أنه بما أن يوحنا قد دوَّن هذا الحدث في الأصحاح الثاني من إنجيله، بينما وضعه مرقس في ختام خدمة يسوع، فلا بد أنهما حدثان منفصلان لا حدث واحد.[299] ولكن، ألا يمكن أن يكون التضارب الظاهري أمرًا يتعلّق فقط بالبنى اللاهوتيّة لكل إنجيل على حدة؟ ربما من المنطقي أن يُطهِّر يسوع الهيكل قرب الوصول إلى ذروة خدمته، وقبيل القبض عليه والحكم عليه بالموت. ويمهِّد ربط مرقس لهذا الحدث بدخول أورشليم والأحاديث الأخيرة ليسوع للمواجهة الحاسمة بين يسوع واليهود، تلك المواجهة التي أدّت إلى موته. لكن كان تركيز يوحنا مختلفًا. تُطلِعنا افتتاحيّة إنجيل يوحنا على بؤرة تركيز على الخليقة الجديدة التي جاءت بواسطة يسوع. وقد كان الهيكل يكمُن في لُب الخليقة العتيقة وأرض الموعد؛ لكن الآن صار كلمة الله جسدًا، وحل بيننا (بسط خيمته بيننا). ثم يضع يوحنا حدث تطهير الهيكل بعد فترة وجيزة من هذه الكلمات، مدرجًا تعليقه عن تصريح يسوع بإعادة بناء الهيكل في ثلاثة أيام، بكونه إشارة إلى قيامته. ثم تلا هذا حديث يسوع مع نيقوديموس عن الولادة من فوق بواسطة الروح. وترد إشارة أخرى إلى الهيكل في الأصحاح الرابع من إنجيل يوحنا في حديث يسوع مع المرأة السامرية. وفي هذا التتابع القصصي، كان التركيز منصبًّا على جدة بِنى الملكوت التي تأتي مع يسوع.

---

[299] يوحنا 2: 13–22؛ مرقس 11: 15–19؛ قارن هذا مع متى 21: 12–17؛ لوقا 19: 45–48.

وفي حين توجد استمراريّة لما هو قديم، إلى الحد الذي به كان ينبغي لنيقوديموس كمعلّم في إسرائيل أن يفهم ما كان يسوع يقصده، كان هناك تركيزًا آخر على عدم الاستمراريّة، أي على الجدة الجذريّة لما جاء به يسوع.

أدلى توماس جي. لونج (Thomas G. Long) بتعليقه على الرواية المرقسية لحدث تطهير الهيكل داخل سياقها الخاص بلعن شجرة التين من ناحية، وبالحديث عن الإيمان والصلاة من ناحية أخرى.

> يكشف النص بعد ذلك عن التعارض المركزي الذي نجده في إنجيل مرقس: النظام القديم في مقابل النظام الجديد، والسلطات وأصحاب المناصب في مقابل الملكوت، ومحدوديات الإمكانيّات البشريّة (والطبيعيّة) في مقابل الإمكانيّات الإلهيّة غير المحدودة، وأخيرًا الأوان الطبيعي للتاريخ في مقابل الأوان دائم الاخضرار للملكوت.[300]

الفكرة التي نطرحها هنا، بالتأكيد، هي أنه بالرغم من أن هذا الموسم لم يكن موسم الإثمار، لعن يسوع الشجرة. ثم واصل طريقه إلى الهيكل طاردًا الباعة والصيارفة خارجه. ثم حين يعاد الحديث عن شجرة التين، يدلي يسوع بتعليق عن موضوعي الإيمان والصلاة، اللذين يساعد مقطعا شجرة التين والهيكل على تفسيرهما. فإن مجيء الملكوت يثمر ما هو غير متوقّع، بينما يلزم القضاء على الشيء المتوقّع والعادي.

في ضوء هذا، يبدو منطقيًّا أن نفترض أن الموضعين المختلفين لنص تطهير الهيكل في إنجيل مرقس وإنجيل يوحنا يؤديان أغراضًا لاهوتيّة مختلفة. يسلّط هذا الاستنتاج الضوء على أن الأناجيل، بينما يبدو واضحًا أنها يراد بها أن تروي تاريخًا، ليست مجرد تاريخ. فهي تتعدّى مجرد تسجيلها للأحداث التي وقعت في حياة يسوع ابن النجار. وقد سُمِّيت بالأناجيل لأن الكنيسة الأولى أدركت جيدًا أنها كانت أساليب للتعبير عن رسالة وبشارة الإنجيل. فإن الإنجيل حدث، لكنه ليس حدثًا دون تفسير. أحيانًا قد يأتي التفسير في صورة تصريح مباشر يشرح الحدث ويفسره، وأحيانًا أخرى من خلال كيفية جمع الأحداث معًا لتروي قصة واحدة أكبر، تتعدّى كونها مجموعة من الحكايات. تحوي الأناجيل كلا الصورتين، لكن ربما ينبغي أن نقر بأن شكل رواية الإنجيل، لا التفسير المباشر، هو الذي يفسر لنا أجزاء الكل.

3. مثل السامري الصالح (لوقا 10: 25–37):

ظهرت مؤخَّرًا الكثير من الكتابات عن تفسير الأمثال، ولست أهدف هنا إلى محاولة تناول جميع النظريات.[301] بل هدفي المحدد هو أن أتناول هذه الأمثلة الملموسة من النصوص الكتابيّة في سياق اللاهوت الكتابي. سيحتاج المفسر، في أثناء إعداده لعظة، إلى أداء مهام أخرى. يمكن بسهولة فصل الأمثال عن سياقها، نظرًا لطبيعتها باعتبارها قصصًا مستقلّة، لينتهي بها الأمر إلى حديثها عن موضوعات تبدو في

[300] Thomas G. Long, "Shaping Sermons by Plotting the Text's Claim Upon Us," in *Preaching Biblically*, ed. Don M. Wardlaw (Philadelphia: Westminster, 1983), p. 92.
[301] A useful treatment is Craig L. Blomberg, *Interpreting the Parables* (Leicester: Apollos, 1990).

تعارض مباشر مع تركيز رسالة الإنجيل. إن كان نظام النقد التحريري (redaction criticism)[302] قد عَلَّمنا شيئًا، فهذا الشيء هو أن الوثائق الكتابيّة، بوجه عام، والأناجيل، بوجه خاص، قد صيغت ووُضعت بعناية كي تنقل رسالة معيَّنة. فلا يمكن أن نتصوّر أن يدرِج لوقا مَثَلًا ما داخل هيكل إنجيله، ذلك الهيكل المعقَّد لكن ذي التوجه الإنجيلي الواضح، ليقول به شيئًا مناقضًا تمامًا لتياره الرئيسي. ولكن، حين نتعامل مع المثل وكأن فكرته الرئيسيّة هي أننا ينبغي أن نتجوّل باحثين عن أناس أقل حظًا منا لنصنع معهم رحمة، فإننا بهذا نكون قد فقدنا الوعي بالسياق الكامل للمثل، المختص بجلب يسوع للخلاص وللملكوت إلينا. فإن كان المَثَل بمثابة لكمة موجَّهة إلى محاولة الناموسي أن يبرر ذاته، فكيف لنا إذن أن نعظ به وكأنه يشير إلى إمكانية أن نتبرّر بفعل الخير؟

ينبغي ألا نعظ من أي جزء يرد في أي إنجيل من الأناجيل قبل أن نولي على الأقل بعض الاهتمام للإنجيل ككل باعتباره تصريحًا لاهوتيًّا واحدًا. وبالتالي، علينا أن نضع المَثَل الذي نحن بصدد دراسته، في ذهننا، في سياق ربط الإنجيل بين يسوع وتاريخ الخلاص في العهد القديم، وكل ما تترتّب عليه رابطة كهذه. علينا أن نُذَكر أنفسنا بأن لوقا قد وضع أمثاله داخل إطار قصصي يدور حول تحوُّل يسوع إلى أورشليم لتتميم الغرض الواضح بأن يموت ويقوم كيما يأتي ملكوت الله. على الواعظ أن يقرأ ويعيد قراءة الأصحاحات العديدة المحيطة بالمثل، وأن يلاحظ استحالة تناوله للمثَل إلا بكونه جزءًا من الرسالة المختصة بما جاء يسوع ليعمله لأجلنا. حينئذ سنفهم لماذا اعتبر بعض المفسرين والوعاظ العظماء أن السامري كان هو القريب، وأننا قبل أن نتمكّن من أن نحب أقرباء آخرين لا بد أن نحب ونقبل من جاء كي يكون قريبنا السامري، وكي ينقذنا. ويُعَد التصريح الذي أدلى به توماس لونج (Thomas Long) وثيق الصلة بهذه الفكرة، إذ اعتبر أن العظات توازي أدبيًّا مصدرها، الذي هو "قالب أدب 'الإنجيل' نفسه، وأنها أسلوب أدبي فيه يتشكّل كل عنصر من الحبكة فعليًّا من خلال الحل النهائي للعقدة، أي آلام المسيح".[303]

4. ظهورات ما بعد القيامة (يوحنا 20):

لدينا منظوران مختلفان تمامًا في رواية يوحنا لظهورات يسوع بعد قيامته. يُظهِر هذا المنظوران شيئًا ما من سياق اللاهوت الكتابي، ومن الأبعاد وثيقة الصلة بفترة ما بعد القيامة. أولًا، نجد مريم المجدليّة واقفة خارج القبر بعد أن خرج بطرس ويوحنا من المشهد. خلطت مريم بين يسوع والبستاني، لكن، حين ناداها يسوع باسمها، أدركت أن هذا هو يسوع القائم من الأموات. يبدو أن مريم كانت على قناعة تامة بأن هذا كان ربَّها حتى أنها حاولت احتضانه، لكنه قال لها: "لاَ تَلْمِسِينِي لأَنِّي لَمْ أَصْعَدْ بَعْدُ إِلَى أَبِي" (يوحنا 20: 11-18). وفي تلك الليلة ظهر يسوع للتلاميذ. لم يكن توما موجودًا، وأُخبِر لاحقًا بالحدث. لكنه تشكّك

---

[302] المترجم: النقد التحريري هو فرع من فروع النقد الشكلي، لكنه لا يبحث في أقسام النص للتعرّف على نمطه الأصلي، بل يركّز بالأحرى على كيفيّة صياغة المحرّر للرواية للتعبير عن أهدافه الدينيّة.

[303] Long, "Shaping Sermons," p. 88.

وأصر على رغبته في أن يلمس ويرى بنفسه قبل أن يقبل أن يسوع حي. وبعد مرور أسبوع، إذ كانوا مجتمعين أيضًا، وكان توما معهم، ظهر لهم يسوع ووجَّه حديثه إلى توما: "هَاتِ إِصْبِعَكَ إِلَى هُنَا وَأَبْصِرْ يَدَيَّ، وَهَاتِ يَدَكَ وَضَعْهَا فِي جَنْبِي، وَلاَ تَكُنْ غَيْرَ مُؤْمِنٍ بَلْ مُؤْمِنًا". اقتنع توما على الفور وآمن. ثم طوَّب يسوع من يؤمنون دون أن يروا (يوحنا 20: 24–29).

ظهر يسوع أيضًا لكل من مريم وتوما. ولكن مُنعت مريم من لمسه، بينما دُعي توما لإجراء فحص جسدي متمعّن له من خلال اللمس. وقد قاد توبيخ يسوع لتوما برقة إلى بيان غرض كتابة يوحنا للإنجيل لمن سيأتون لاحقًا، ولن يروا يسوع، لكنهم سيُجتذَبون إلى الحياة الأبدية بالإيمان بالكلمة عن يسوع. كان منظور مريم يتعلّق بشخص يؤمن على الفور، إذ لم يراودها أدنى شك في أن من كان يخاطبها هو يسوع. لكن يبدو أن ما لم تفهمه في البداية هو أن القيامة لم تكن مجرد آية ضمن الآيات المعتادة، وكأن يسوع لم يمت قط. بل قد اختلفت الأحوال الآن، فقد كانت علاقتها بيسوع عتيدة أن تصبح من خلال الكلمة والروح القدس. لم يعد ممكنًا أن تتعامل معه بالجسد كما كانت تفعل من قبل. وهكذا، يروي يوحنا، بعد نص مريم، كيف نفخ يسوع وقال للتلاميذ: "اقْبَلُوا الرُّوحَ الْقُدُسَ".

في المقابل، لم يستطع توما أن يؤمن بأن يسوع قام حقًا، وبالتالي استلزم هذا إقناعه باستمراريّة الحال، لا بالانقطاع الجذري. ولهذا، دُعي للمس يسوع لإقناعه بأن يسوع الواقف هناك كان هو يسوع نفسه الذي عرفه قبلًا، والذي مات على الصليب. كان توما، نظير التلاميذ الذين ظنوا يسوع روحًا (لوقا 24: 36–43)، في حاجة إلى معرفة أن يسوع واقع مادي، لا مجرد روح أو شبح. وكما كان الصلب بالجسد، هكذا القيامة أيضًا بالجسد. وهكذا، كانت القيامة مؤشّرًا على استمرار الماضي، وانقطاعه في الآن ذاته. فقد صار يسوع نفسه حيًّا، لكنهم من الآن فصاعدًا سيتعاملون معه بشكل مختلف. فقد كان عصر الروح القدس باعتباره وكيل الكلمة على وشك أن يبدأ.

اعتبارات أدبيّة وتاريخيّة

الاعتبار الأدبي الرئيسي هنا هو أن الإنجيل قالب أدبي جديد ومميَّز، تسبب في ظهوره طبيعة حدث الإنجيل، وضرورة الكرازة به. لا توجد أناجيل في العهد القديم، لكننا في المقابل نجد فيه شهادة عن رسالة الإنجيل. ولهذا، توجد بعض جوانب الاستمراريّة الأدبيّة وأيضًا اللاهوتيّة بين العهد القديم والأناجيل. أيضًا تُميِّز الاستمراريّة التاريخيّة العلاقة بين الأناجيل والعهد القديم. لطالما عُرفت الروايات التاريخيّة في العهد القديم بكونها تمتلك بُعد التفسير اللاهوتي، ولهذا ينتمي الجزء الأكبر من هذه الروايات، والذي هو خارج أسفار موسى الخمسة، ضمن قسم القانونيّة الكتابيّة العبريّة المعروف باسم "الأنبياء الأوائل". وكما يقول سيدني جريدانوس (Sidney Greidanus): "لا ينبغي أن يفاجئنا وجود أوجه تشابه بين القالب الأدبي

للأناجيل وقالب أدب النبوة والسرد الروائي العبري".[304] وسأتمادى أيضًا وأقول إن من أحد الأشياء التي ساهمت في تميُّز طبيعة قالب أدب الأناجيل في العهد الجديد هي المجموعة الكاملة لنصوص العهد القديم التي جمعتها الأناجيل مع تتميمها في يسوع. لا يتطلب هذا بالضرورة ظهور جميع القوالب الأدبيّة للعهد القديم في الأناجيل، لكن يمكننا أن نتفهّم ظهور الكثير منها بالفعل. وبالتالي، لسنا نجد في الأناجيل ربطًا بين أقوال نبوية وتصريحات إتمامها فحسب، لكن استخدم يسوع أيضًا الأقوال النبويّة مشيرًا بها إلى وظيفته بصفته "النبي". يساعدنا هذا على استيعاب حدث جبل التجلي، حين تَمجَّد يسوع برفقة الشخصيتين النبويتين العظيمتين للعهد القديم، موسى وإيليا.

حين نعتاد ونتآلف مع نصوص أدب الحكمة في العهد القديم، نصير أكثر قدرة على التعرُّف عليها حين تظهر في الأناجيل، وعلى فحص غرضها بشكل أفضل. في حين لا يتشابه أدب الحكمة للعهد القديم في شيء مع أمثال الأناجيل، لكن تدفعنا بعض الأسباب إلى رؤية صلة ما بينهما. لم يكتفِ يسوع بدمج ثنائية الحكيم والجاهل المعتادة بأقواله، لكن برزت في استخدامه لهذه الثنائية كختام للموعظة على الجبل الفكرة الإضافية بأنه هو نفسه التجسيد لكل حكمة (متى 7: 24–29). استخدم يسوع أقوال الحكمة والأمثال، والتي اعتبرها البعض أمثال ممتدة في أسلوب روائي.

يُعَد الهيكل الأدبي للأناجيل اعتبارًا رئيسيًّا بالنسبة للواعظ.[305] وهذا لأن الهيكل الأدبي، كما أشرتُ بأعلاه، يؤدي غرضًا لاهوتيًّا. ولكن توجد مسألة أخرى وثيقة الصلة بهذا، ينبغي أن نضعها في حسباننا. فقد جَلَبت نشأة النقد الأدبي الحديث، وتأثيره على مبادئ التفسير، إسهامات جديدة إلى دراسة علم الوعظ. بالطبع يتولّد لدينا، كوننا إنجيليّين محافظين، بعض التحفظ تجاه هذه التطورات المستمرة. ولكن ينبغي على الإنجيليّين، كما أظن، أن يكونوا على استعداد لممارسة قدر من الانتقائيّة، وألا يكونوا متفاخرين أو محافظين بشكل زائد عن الحد، مما يمنعهم من التعلُّم من أي شخص آخر بقدر استطاعتهم. وكي نتجنب أن نُحمَل ببساطة بكل بدعة عابرة جديدة أو اتجاه عابر يصادفنا، ينبغي أن نفحص بتمعن ما يُقدَّم، ونسأل ما هي المبادئ والافتراضات المسبقة التي تشكّل أساس أيّة منهجيّة جديدة. وقد تكلّم رجل إنجيلي كسيدني جريدانوس (Sidney Greidanus) عن وجوب أن نعيد النظر في موضوع شكل العظة.[306] يوجد بعض المنطق في الافتراض بأنه إن كان يسوع قد تَكلَّم مستخدمًا الأسلوب القصصي، أكثر من كل الأساليب الأخرى، وإن كان القدر الكبير من الكتاب المقدس يرد في إطار روائي، فإننا ينبغي أن نحترس بشدة قبل أن نعيد صياغة نص روائي إلى أسلوب مختلف تمامًا في وعظنا منه.

---

[304] Sidney Greidanus, *The Modern Preacher and the Ancient text* (Grand Rapids: Eerdmans, 1988), p. 263.

[305] See Greidanus, *The Modern Preacher*, pp. 277-84.

يمكن الحصول على قدر كبير من المساعدة من خلال قراءة متمعنة للفصل الحادي عشر ككل من هذا الكتاب.

See also Sidney Greidanus, "Preaching in the Gospels," in *Handbook of Contemporary Preaching*, ed. Michael Duduit (Nashville: Broadman, 1992).

[306] Greidanus, *The Modern Preacher*, pp. 141-56.

ووفقًا ليوجين لوري (Eugene Lowry)، كان كتاب فريد كرادوك (Fred B. Craddock)، الذي صدر في عام 1971 م، بعنوان "**بلا سلطان**" (*One Without Authority*)، هو ما أدخلنا إلى عصر جديد في علم الوعظ في (أمريكا الشمالية).[307] كان هذا مدفوعًا جزئيًا بمبادئ تفسير أدبية حديثة سلَّطت الضوء على شكل النص وطبيعته، وكيف كان يُستخدَم في نقل الفكرة؛ وجزئيًا بفحص جاد لمدى قابلية ممارسة تقديم العظة أن تكون وسيلة تواصل للبقاء والنجاح في المجتمع الحديث. تركَّزت دراسة لوري على فكرة كرادوك عن الوعظ الاستقرائي، الذي يشار إليه أحيانًا باسم الوعظ الروائي. لسنا مضطرين إلى اتباع فلسفة الوعظ الحديثة لنستفيد من بعض القضايا المثارة حول النموذج التقليدي لتقديم العظة.

إعداد عظات من الأناجيل

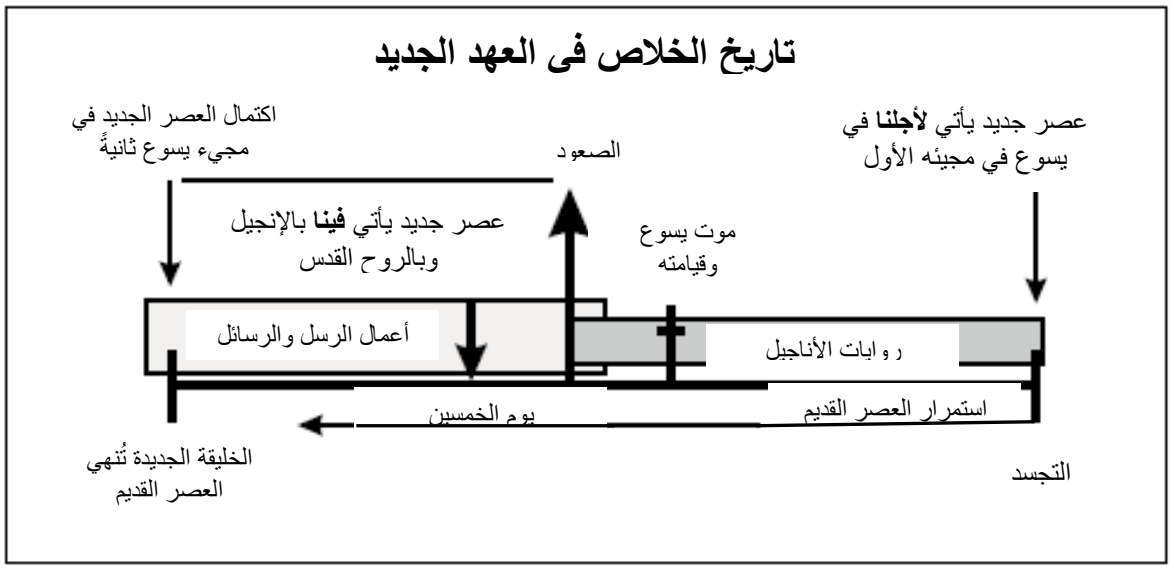
لا أود أن أكتفي في هذا الجزء من كل فصل بتكرار كلامي. لا بد أنه قد صار واضحًا الآن للقارئ أنني أفترض أن اللاهوت الكتابي ينبغي أن يكون قوة دافعة ومحفزة لنا في المسألة العمليّة المختصة بكيفيّة إعدادنا لسلسلة عظات. أحد الأشياء التي نود تجنُّبها هنا هو انتقاء نصوص مفضَّلة نشعر بالتآلف والراحة بدرجة أكبر معها، متجاهلين النصوص الصعبة والتي لا تمت بصلة باهتماماتنا أو شئوننا الخاصة. يوجد في الأناجيل الكثير والكثير حتى أن سلسلة من العظات لن يحدَّها سوى افتقارنا للفهم أو للإبداع. ينبغي أيضًا ألا يُحجَب شكل الأناجيل نفسها وغرضها بإعادة ترتيبنا للأحداث أو عزلنا لأجزاء عن الكل.

على هيكل أدب الأناجيل أن يوضَع في حسباننا حين نكون بصدد إعداد سلسلة من العظات. قد تستهدف السلسلة تسليط الضوء على هذا الهيكل بإظهار تتابع بؤر التركيز والمراحل المحورية. وعلى سلسلة عظات عن مجموعة من الأمثال أو المعجزات أن تُبرِز الدور الذي تؤديه هذه الأمثال وهذه المعجزات في الخطة العامة والغرض العام للإنجيل. ليس هذا سوى تطبيقًا للَّاهوت الكتابي، الذي به نضع قصص الأناجيل داخل سياقها في القانونيّة الكتابيّة، والذي به نلاحظ الهيكل النهائي للإعلان داخل الأناجيل. دعونا نضع في اعتبارنا أن يوحنا كان رائدًا في ذكره لغرض كتابته لإنجيله بوضوح. كان غرضه كرازيًّا، لكن ليس هذا فحسب. بل يتعدى الإيمان بأن يسوع هو المسيح، ابن الله، كي تكون لنا حياة باسمه، مجرد قبول الإيمان. فالأمر يتعلّق بالحياة، أي الحياة بالإيمان، والحياة مع الله، ومعرفة من هو يسوع وماذا فعل، وطبيعة الله. لن تجد شيئًا أكثر شمولًا من هذا. لكن الفكرة هنا هي أن يوحنا جمع مادته بعناية، ووفقًا لخطة. لا يدعو كتّاب الأناجيل الأربعة الواعظ إلى التعامل مع جمعهم المذهل لأحداث حياة يسوع، وموته، وقيامته، وكأنها مجموعة من نصوص مستقلة عن بعضها.

[307] Eugene L. Lowry, "The Revolution of Sermonic Shape," in *Listening to the Word: Studies in Honor of Fred B. Craddock*, ed. G. R. O'Day and T. G. Long (Nashville: Abingdon, 1993).

الفصل السابع عشر

الوعظ من سفر أعمال الرسل ومن الرسائل



المخطط الثامن عشر: يصنع حدث الإنجيل تشابكًا للعصر الجديد مع العصر القديم. يحدث هذا بطريقتين مختلفتين. أولًا، يخترق عصر الملكوت العصر القديم بمجيء يسوع بالجسد. وثانيًا، يجلب صعود يسوع وإرسال الروح القدس العصر الجديد داخل حياة من يؤمنون بالإنجيل.

سفر أعمال الرسل والرسائل في سياق لاهوت كتابي

في اللاهوت الكتابي، يوجد فَهم شائع بأن طبيعة حدث الإنجيل قد سببت بعض التعديلات والتغيرات في التوقعات التي كانت سائدة لدى اليهود المؤمنين. فقد كان النمط الأخروي العام لدى أنبياء العهد القديم هو وصول العصر القديم إلى نهايته التامة بمجيء عمل الخلاص الأخير في يوم الرب. كان الحدث الخلاصي العظيم يعني بالنسبة لهم إذن نهاية القديم، والتأسيس الفوري والكامل للجديد. لكن، وفقًا للعهد الجديد، تَبيَّن أن الحدث العظيم الواحد لليوم الأخير يشمل كل التاريخ الواقع بين المجيء الأول ليسوع ومجيئه الثاني. اعتاد المفسرون استخدام المثال التوضيحي لقصر نظر شخصٍ ينظر إلى قمم جبال في الأفق. فمن مبعدة، يبدو أن القمم تمتزج معًا مكونة طبقة واحدة، لكن حين نقترب من هذه الطبقة نكتشف في حقيقة الأمر وجود مسافة لا يستهان بها بين القمم، وأننا لا بد أن نرتحل مسافة أبعد لنبلغ أبعد قمة. هكذا أيضًا، قيل إن الرؤية النبوية اتسمت بقصر النظر بحيث ظهرت جميع أحداث النهاية، التي يفصل

بينها زمان غير محدَّد، كحدث واحد. لكن، حين نصل إلى التتميم، نكتشف أن مجيء ابن الإنسان ليس قمة واحدة بل قمتين، أو ثلاثة، إن أدرجنا مجيئه من خلال روحه القدوس. أشير مرة أخرى هنا إلى حديثي عن هيكل الإعلان في الفصل الثامن.

لا يخبرنا هذا المثال التوضيحي سوى بجزءٍ من القصة، كما تفعل أيضًا مخططاتنا، لكن تهدف هذه الأمثلة والمخططات إلى جعلنا نعي البنى الأساسية للواقع، تلك البنى التي تشكل أساس رسالة الكتاب المقدس. في المخطط الثامن عشر بأعلاه، حاولت عرض الكيفية التي يجلب بها الإنجيل العصر الجديد إلينا. ثمة أهمية أن نفهم سياق نصوص العهد الجديد المختلفة من جهة اللاهوت الكتابي، إذ أنها لا تتمتع جميعها بالعلاقة نفسها مع أحداث الإنجيل الرئيسيّة عن حياة يسوع، وموته، وقيامته. وبالتالي، لا تتمتع بالعلاقة نفسها مع القارئ المعاصر، أو المستمع إلى العظات.

ربما يبرُز أمامنا هنا سؤال: هل كان بولس الرسول موجودًا في الظرف اللاهوتي الكتابي نفسه الذي نحن فيه اليوم؟ ففي النهاية، ننتمي كلانا إلى فترة ما بعد يوم الخمسين، ويخاطب بولس كنائس مسيحيّة حقيقيّة مكوَّنة من مؤمنين، كما هي كنائسنا اليوم، كما أنه يعيش في الفترة ما بين يوم الخمسين والمجيء الثاني كما نحن، ويتناول مشكلات نابعة من الحالة الخاطئة نفسها للإنسان كما نعرفها ونختبرها اليوم. هل يوجد أي اختلاف؟ بالطبع يبدو واضحًا أن رسائل العهد الجديد هي الوثائق الكتابيّة الأقرب إلى حالنا المعاصر، مع وضع التغيرات التاريخيّة والثقافيّة التي وقعت بين القرن الأول والقرن الحادي والعشرين في الاعتبار. ولكن توجد فوارق على الواعظ أن يضعها في حُسبانه فيما يسعى إلى تطبيق الرسائل اليوم. من بينها أن بولس كان عضوًا في مجموعة فريدة من نوعها لن يتكرر دورها ثانية. فقد اعتبر بولس نفسه، بُناءً على دعوته ورؤياه للمسيح، واحدًا من الرسل. كان الرسول هو أحد أولئك الذين عرفوا يسوع وكانوا شهودًا على قيامته. كان هؤلاء هم من عيَّنهم يسوع ليقدموا عنه شهادة موثوقة قبل أن تأتي قانونيّة العهد الجديد إلى حيز الوجود. لم يعد لدينا الآن رسلٌ كهؤلاء، لكن صار لدينا العهد الجديد كنتاج للشهادة الرسوليّة.

إن كانت وثائق العهد الجديد، الأقرب إلى زماننا المعاصر، لا تزال بها أوجه اختلاف لاهوتيّة عنّا، فكم بالحري ينبغي أن نكون على دراية بالاختلافات الموجودة في الوثائق الأبعد زمنيًّا؟ تناولت أحد الدراسات المفعمة بالحيوية، التي انتعشت في الستينات من القرن العشرين، وضع سفر أعمال الرسل، ولا سيما الأصحاحات الأولى منه، التي تتناول يوم الخمسين وما أعقبه مباشرة. كان السؤال الذي أثير هو مدى معيارية سفر أعمال الرسل للكنيسة المسيحيّة اليوم. وقع كثير من الخلط بشأن هذا بسبب الإخفاق في تطبيق أي نوع من اللاهوت الكتابي على هذا الجزء. وقد أجريت أحد المحاولات لتدارك هذا الإخفاق من

قِبل فريدريك دي. برونر (Frederick D. Bruner).[308] فقد بيَّن أننا إن وضعنا مجيء الروح القدس في يوم الخمسين في سياق تاريخ الفداء، نجده يؤدي معنى مختلفًا عن المعنى الذي نسبته له الحركة الخمسينيّة المستحدَثة (Neo-Pentecostal movement).

يكمُن جوهر لاهوت الأصحاحين الأول والثاني من سفر أعمال الرسل في كونه مرحلة انتقاليّة من وجود يسوع بالجسد إلى تغيُّبه بالجسد، وحضوره بروحه. لم يكن ممكنًا حدوث هذا الانتقال سوى مرة واحدة، وهذا ما حدث بالفعل. وتتمثَّل القضايا التفسيريّة بالنسبة للوعاظ وجميع المفسرين المسيحيين لهذه الأحداث في فهم عناصر الاستمراريّة وعناصر عدم الاستمراريّة بين يوم الخمسين وزماننا المعاصر. تكمُن هذه الاستمراريّة–عدم الاستمراريّة، أو الوحدة–التباين، في لب مبادئ التفسير بغض النظر عن الجزء الذي نتناوله من الكتاب المقدس. في حين يبدو واضحًا إلى حد ما للغالبية أن علاقتنا بالعهد القديم تشتمل على استمراريّة وعدم استمراريّة، لكن حين يتعلّق الأمر بأجزاء مختلفة من العهد الجديد، يتم بسهولة إغفال هذا المبدأ.

جاء تلاميذ يسوع، الذين كانوا موضوع اختبار يوم الخمسين، كما يصف لنا الأصحاح الثاني من سفر أعمال الرسل، في فترة حرجة وفريدة من تدرُّج تاريخ الخلاص. فهم، على خلافنا، كانوا قد عرفوا يسوع بالجسد، وكانوا يهودًا لديهم بعض التوقّعات بشأن ما قد يعنيه مجيء المسيح بالنسبة لأمَّتهم وللعالم. وعلى خلافنا أيضًا، كان هؤلاء شهودًا على أحداث موت يسوع، وقد رأوه بعد قيامته، أو على الأقل سمعوا تقارير أدلى بها شهود عيان عن ظهوراته. كما قد تلقّوا تعليمًا خاصًا للغاية من الرب نفسه القائم من الأموات، وصل إلى أوجه في الكلمات المدوَّنة في أعمال الرسل 1: 5–8. كان هذا التعليم، في الأساس، هو لُبّ اللاهوت الكتابي الذي مكَّن التلاميذ من وضع الأحداث التي أحاطت بموت يسوع وقيامته في سياقها، ومن فهم الكيفية التي سيستعلَن بها الملكوت من تلك اللحظة فصاعدًا. وبالتالي، فبغض النظر عمَّا نقوله بشأن استمراريتنا مع يوم الخمسين، توجد بعض الجوانب في هذا اليوم التي لا يمكن أن تتكرّر البتة إذ لم يعد هناك تلاميذ عرفوا يسوع بالجسد، وكان عليهم أن يجتازوا هذا الانتقال إلى معرفته بالروح القدس. ثمة أهمية أن نفهم حدث يوم الخمسين في سياقه الأوسع نطاقًا، وأن نصيغ، بالحقيقة، لاهوتًا كتابيًّا للروح القدس. سيساعدنا هذا على فهم كيف لم يأخذ التلاميذ الروح القدس قبل يوم الخمسين، وكيف أخذوه في الآن ذاته. وفوق الكل، سيساعدنا هذا على فهم أن يوم الخمسين كان، بغض النظر عما يعنيه كونه خبرة جديدة، منوطًا لا بإيمان التلاميذ أو استعدادهم، بل بعمل المسيح المكتمل وبتمجيده.

إن كان اختبار يوم الخمسين انتقالًا إلى عصر الإنجيل والروح القدس، إلى فترة تداخل العصور، فماذا عسانا أن نقول عن بقية سفر أعمال الرسل؟ يعني العامل الانتقالي أننا لا بد أن نكون على استعداد

[308] Frederick D. Bruner, *A Theology of the Holy Spirit: The Pentecostal Experience and the New Testament Witness* (London: Hodder and Stoughton, 1971).

لرؤية أحداث أخرى باعتبارها تقع مرة واحدة أو باعتبارها أحداث فريدة. بالتأكيد قد ينطبق هذا فقط على تلك النصوص التي صارت مثيرة للنزاعات بسبب مزاعم كونها هي الوضع الطبيعي. ومن الأمثلة الجيدة على هذا حالة السامريين التي وردت في أعمال الرسل 8، وحالة تلاميذ يوحنا المعمدان في أعمال الرسل 19. في الحالة الأولى، نجد أن المؤمنين السامريين كان يلزمهم إشراف رسولي، إذ لم يكن ممكنًا أن يمضوا قدمًا بمفردهم. وبهذا، تم تلافي استمرار الانشقاق السامري الذي تعود جذوره إلى يربعام الأول. أما بالنسبة لحالة تلاميذ يوحنا المعمدان، فهي ببساطة تنم عن تلاميذ كانوا في حاجة إلى الاستماع إلى رسالة إنجيل يسوع المسيح كاملة. هذه الأحداث، إلى جانب قصة كرنيليوس وبطرس في أعمال الرسل 10–11، تعد جزءًا من مشهد الانتقال من تركيز على اليهود إلى ضم الأمم إلى خلاص الله.

يحتاج جزء آخر من سفر أعمال الرسل إلى فحص في ضوء اللاهوت الكتابي. هذا الجزء هو هيمنة الآيات والعجائب التي صاحبت خدمة الرسل. تمثّلت أحد منهجيات تقييم هذه الآيات والعجائب في اعتبارها شيئًا خاصًا بالرسل وحدهم، بحيث لم تعد هذه القوات تحدث بمجرد موتهم.[309] تعد هذه على الأرجح مغالطة الاستثناء الخاص (special pleading)،[310] لكننا مع هذا نحتاج أن نسأل كيف ومتى ظهرت الآيات والعجائب في الصورة الأكبر لتاريخ الخلاص. توجد في حقيقة الأمر ثلاث مجموعات رئيسيّة من القوات، بالرغم من وجود قوات أخرى لا تندرج ضمن هذه المجموعات. المجموعة الأولى هي مجموعة الآيات والعجائب التي صاحبت الحدث الفدائي العظيم للخروج من أرض مصر ودخول أرض الموعد. تقع المجموعة الثانية في خدمتي إيليا وأليشع، اللذين اضطلعا بمهمة دعوة شعب إسرائيل للرجوع إلى أمانتهم للعهد، في فترة كانت الأمة فيها على حافة ارتداد تام. وأخيرًا، نجد المجموعة الثالثة في خدمة يسوع والرسل. أما خارج الأناجيل وسفر أعمال الرسل، فقد كانت الإشارات إلى الآيات والعجائب نادرة إلى حد ما، وتعود غالبيتها إلى الخدمة الرسوليّة. نجد الاستثناء الرئيسي لهذا في سفر الرؤيا، حيث يشار إلى آيات كاذبة يجريها الوحش، والشياطين، والنبي الكذاب.[311] في حين يصعب أن نقول إن الآيات والعجائب لم تعد تُجرى بعد عصر الرسل، لكن يجدر بنا مع هذا أن نلاحظ الصمت النسبي للرسائل عن وجود هذه الظواهر في الكنائس المحلية.[312] يبدو لي أن منهجية لاهوت كتابي ستجعلنا نتحلّى بالحرص والحذر سواء من محاولة إخفاء القوات والمعجزات من المشهد المعاصر، أو من تأكيد كونها هي الوضع الطبيعي في حياة الكنيسة. وسيتوجب عليَّ أن أقول إنَّ تحفُّظنا بشأن القوات المعجزيّة، بينما نبذل أقصى طاقتنا في الكرازة بالإنجيل، أفضل بكثير من تحويل هذه القوات لتكون هي رسالة الإنجيل. ولكن مع ذلك، علينا أن نجتهد لترسيخ

[309] Walter J. Chantry, *Signs of the Apostles* (Edinburgh: Banner of Truth, 1976).

[310] المترجم: أحد أنواع المغالطات المنطقية (logical fallacies) حيث يقوم المحتج بوضع قاعدة عامة، ثم يستثني منها شخصًا أو شيئًا ما متناسيًا أن ما استثناه يخضع للقاعدة نفسها التي وضعها، بدون تقديم تبريرًا لذلك الاستثناء.

[311] رؤيا 13: 13–14؛ 16: 14؛ 19: 20.

[312] يُذكر حدوث القوات والمعجزات في الكنيسة في 1 كورنثوس 12: 10، 29، وفي غلاطية 3: 5.

المعايير الكتابيّة، ولا يوجد مؤمن قد يتأمل في اختبار رجوعه إلى الله دون أن يجعله هذا يؤمن بالقوات المعجزية.

السمة الرئيسية للّاهوت الكتابي التي تُعَبِّر عنها رسائل العهد الجديد، والتي ستؤثر على الكيفية التي نعظ بها من هذه الكتابات، هي علاقة الوجود المسيحي بالحدث التاريخي للإنجيل في كل من الرجاء الأخروي الماضي والرجاء الأخروي المستقبلي. تحدثتُ عن هذا في الفصل السابع، من حيث مجيء النهاية لأجلنا، وفينا، ومعنا. هذه هي علاقة السلوك المسيحي، أو التقديس، بحدث الإنجيل. وأقول، معرِّضًا نفسي لخطر التكرار، إن أخطر مشكلة نواجهها جميعًا كوعاظ هي الميل إلى تشويش هذه العلاقة. يحدث هذا حين نقدِّم السلوك المسيحي بناءً على أي أساس آخر غير الإنجيل. فإن التقديس هو، كما قيل في حكمة، تبريرنا عاملًا. عبَّر جيمس بوكانان (James Buchanan) عن حقيقة هامة حين قال: "لا شيء يمكن أن يكون غير كتابي في ذاته، أو ضارًّا بنفوس البشر، أكثر من أن يحل عمل الروح بالنعمة فينا محل عمل المسيح النيابي لأجلنا، كأساس للصفح عنا وقبولنا أمام الله".[313]

من المستبعَد أن يؤكد أحدُنا على كوننا نتبرر بالتقديس؛ لكن، سواء فعلنا هذا عن عمدٍ أو سهوًا، فهذا ما يحدث حين نسمح للتعليم عن السلوك المسيحي، والواجبات الأخلاقيّة، والتحريضات على القداسة بالانفصال عن البيان الواضح لرسالة الإنجيل، أو بالحلول محلها. يمكننا أن نبذل أقصى ما في وسعنا للوعظ من نصوص تدور حول ما ينبغي أن نكونه، أو ما يشكل كنيسة ناضجة، أو ما يريد الروح القدس أن يصنعه في حياتنا؛ لكن إن لم نوضح باستمرار، في كل عظة، الرابطة بين عمل الروح القدس فينا وعمل المسيح لأجلنا، فإننا حينئذ نشوّه الرسالة، مقدمين للناس لاهوتًا طبيعيًّا عن الخلاص بالأعمال. يستلزم الوعظ من الرسائل أن يتناول الواعظ رسالة السفر ككل، وإن كان سيعظ فقط من مجموعة منتقاة من النصوص، أو حتى من عدد كتابي واحد. ينبغي أن تُفهَم كل عظة بمفردها ككرازة بالمسيح. لا يجدي نفعًا أن نقول إننا تناولنا موضوع التبرير بالفعل منذ ثلاثة أسابيع، وإننا الآن نحذو حذو بولس في تناولنا للواجبات والوصايا المختصة بالسلوك المسيحي. لم يكن بولس يتوقّع فجوة من ثلاثة أسابيع تفصل بين عرضه لرسالة الإنجيل وتعريفه لتطبيقات هذه الرسالة في حياتنا. كما أنه لم يكن يتوقّع تغيُّب البعض في أثناء قراءة الرسالة كاملة، واستماعهم فقط إلى جزء من رسالتها منتزَعًا من سياقه.

1. الصعود وإرسالية العالم (أعمال الرسل 1):

تطرَّقنا إلى موضوع الصعود قبلًا في أثناء دراستنا للاهوت الكتابي ليسوع والرسل في الفصل الخامس. وبالتالي، سيكفي أن نُذَكِّر أنفسنا هنا بأن الأصحاح الأول من سفر أعمال الرسل يتيح لنا فهمًا جيدًا هامًا لهيكل الإعلان الكتابي الناتج من طبيعة حدث الإنجيل. باختصار، نلاحظ الأفكار التالية. كان

[313] James Buchanan, *The Doctrine of Justification* (Edinburgh: Banner of Truth, 1961), p. 401.

التلاميذ قد قبلوا الفكرة اليهوديّة المتبناة بوجه عام بأن مجيء المسيا سيعني المجيء الأخير لملكوت الله على نحو لا لبس فيه، إلا أن موت يسوع خيَّب آمالهم. لكن انتعش رجاؤهم ثانية بالقيامة. بالطبع كان الملكوت من شأنه أن يظهر آنذاك، ومن هنا برز السؤال الذي طرحوه في أعمال الرسل 1: 6 "هَلْ فِي هذَا الْوَقْتِ تَرُدُّ الْمُلْكَ إِلَى إِسْرَائِيلَ؟" تشير الإجابة التي قدمها يسوع إلى أن السؤال كان في غير محله. علينا أن نُسَلِّم بأن هذه الإجابة لم تكن عنيفة بقصد إحراجهم، بل كانت إجابة حقيقيّة على السؤال. فقد قال لهم يسوع: "سَتَنَالُونَ قُوَّةً مَتَى حَلَّ الرُّوحُ الْقُدُسُ عَلَيْكُمْ، وَتَكُونُونَ لِي شُهُودًا فِي أُورُشَلِيمَ وَفِي كُلِّ الْيَهُودِيَّةِ وَالسَّامِرَةِ وَإِلَى أَقْصَى الأَرْضِ" (أعمال الرسل 1: 8). كان ملكوت الله عتيدًا أن يُرَد بالحقيقة إلى إسرائيل، لكنه كان آتيًا من خلال الكرازة بالإنجيل في كل العالم.

استخدم البعض هذا التصريح لتعزيز فكرة أن يسوع كان يشير إلى وقوع حدثين مختلفين: الأول هو رد الملك إلى إسرائيل كخلاص يهودي خاص؛ والآخر الإرسالية العامة إلى الأمم برسالة الإنجيل. أعتقد أن هذا لا يتفق مع الحقائق الكتابيّة. علينا أن نفهم أن يسوع كان يقول إن المُلك سيُرَد آنذاك بالفعل، لكنه سيأتي إلى اليهودي والأممي على حد سواء بواسطة الكرازة بالإنجيل.

شكَّل الصعود إذن هيكلًا لعصر الإنجيل والاختبار المسيحي. فهو يُظهِر طبيعة تشابك العصور، وينشئ منظور العهد الجديد عن "الآن ولكن ليس بعد". إنه لشيء مخزٍ أن يتعرّض الصعود للإهمال بهذه الصورة في الوعظ. أشك أن أية كنيسة مسيحيّة قد تسمح بمرور يوم أحد عيد القيامة دون إشارة إلى حدث القيامة. أيضًا يتقابل غالبية المسيحيين يوم الأحد بمبرر في أذهانهم بأن اليوم الأول من الأسبوع قد حل محل يوم السبت المقدَّس، لأن يسوع قام من الأموت في ذلك اليوم. كل يوم أحد إذن هو يوم قيامة، لكن يوافق الصعود يوم خميس! ربما تحفظ الكنائس المهتمة بالعبادة الليتورجية، وتلك التي تتبع التقويم الكنسي القديم، يوم الصعود. لكن أخشى أنه يمر دون ملاحظة لدى الغالبية، وعادة دون أي تعليق. بالطبع لسنا نعتمد في وعظنا على التقويمات الكنسية القديمة. لكن إن اتبعنا برنامجًا مركزه الإنجيل، لن يتعرض الصعود لهذا لإهمال.

2. يوم الخمسين في اللاهوت الكتابي (أعمال الرسل 2):

إن كان الروح القدس قد أُعطي في يوم الخمسين كتتميم لا لبعض وعود العهد القديم فحسب، بل أيضًا للوعود التي قطعها يسوع في الحديث الذي أجراه في العشاء الأخير، فكيف وبأية صورة كان الروح القدس موجودًا قبل يوم الخمسين؟ يستدعي منا هذا ملخَّصًا سريعًا عن الروح القدس في اللاهوت الكتابي. كان الروح موجودًا وعاملًا في الخلق، وكان هو قوة الله التي بها نُفِخت نسمة الحياة داخل البشر. كان لخطية الإنسان تأثير على علاقات البشر مع الله، وبالتالي مع الروح القدس (تكوين 6: 3). وفيما ينكشف تاريخ الخلاص تدريجيًّا، يظهر دور الروح القدس بشكل رئيسي بالاقتران بخدمات إنقاذيّة وخلاصيّة خاصة،

تشمل خدمات القضاة والملوك.[314] ثم حين نصل إلى الأخرويّات النبويّة، يصير دور الروح أكثر بروزًا كوسيلة لإعادة الخلق في العصر المسياني.[315] وبواسطة الروح، سيجلب عبد الله الخلاص للأمم (إشعياء 42: 1–3)، وسيجمع شعب الله في يوم الخلاص، معززًا كلمة الرب بسلطان وقوة في خروجها لتعمل قصده ومسرته. كما سيكون هو القوة الكامنة وراء بناء الهيكل الجديد.[316] أيضًا سيتميز يوم الرب بانسكاب للروح على كل شعب الله (يوئيل 2: 28–32).

تشير قلة من النصوص إلى اشتراك الروح على نحو أكثر عمومية في خلاص شعب الله،[317] لكن كان التركيز الرئيسي للعهد القديم هو على دور الروح في عمل الله الخلاصي بواسطة المخلِّصين الممسوحين. على دور الروح القدس هذا أن يُعدَّنا لقبول الرابطة المسيحية التي تربط بين الروح والكلمة في العهد الجديد، ولقبول أنَّ أفضل وسيلة نفهم بها الروح هي أن نبدأ من يسوع بصفته هو من وُهب الروح بصورة كاملة. يُعرَّف حضور الروح في العالم من خلال حضور كلمة الله. ففي يوم الخمسين، أعطي الروح بالاقتران بالإنجيل المكتمل، ليكون وكيلًا للمسيح القائم من الأموات والممجَّد في هذا العالم. من هذه الناحية إذن، جاء وقت، كما يقول يوحنا، حين: "لَمْ يَكُنْ [الروح] قَدْ أُعْطِيَ بَعْدُ، لأَنَّ يَسُوعَ لَمْ يَكُنْ قَدْ مُجِّدَ بَعْدُ" (يوحنا 7: 39). وبغض النظر عن الكيفية التي نُقَيِّم بها وجود الروح في العالم قبل يوم الخمسين، فإن التشديد على كون منح الروح القدس مشروطًا باكتمال عمل المسيح واضحًا.

ربما نجزم بوجود اختلافات بالفعل بين دور الروح القدس في ظل العهد العتيق، ودوره في ظل العهد الجديد. ففي حين تحلَّى العهد القديم بالصمت إلى حد ما بشأن مكانة الروح القدس في حياة المؤمنين من بني إسرائيل، إلا أننا لا بد أن نؤمن قطعًا بأن البشر، في ظل العهد العتيق، كانوا قساة وأثمة وأموات روحيًّا كما في ظل العهد الجديد،[318] وأنهم كانوا في حاجة إلى تجديد الروح القدس بقدر حاجتنا، كي يقبلوا كلمة الله بالإيمان. وعلاوة على ذلك، لا بد أن نؤمن بأن الروح كائن دائمًا سواء كان موجودًا أو لا. كيف إذن يختلف دوره في العهد القديم عن دوره في يوم الخمسين؟ يكمُن دور الروح القدس في كونه هو الأداة القديرة لعمل الله في الخلاص، وفي تطبيقه لكلمة الله، كلمة الإنجيل، على قلوب البشر. لكن تكمُن الاختلافات في دور الروح في كيفية الإعلان عن الإنجيل. فقد كان الروح نشطًا في العهد القديم، لا فقط

---

[314] تكوين 41: 38؛ خروج 31: 3؛ عدد 11: 29؛ تثنية 34: 9؛ قضاة 3: 10؛ 6: 34؛ 11: 29؛ 13: 25؛ 14: 6، 19؛ 15: 14؛ 1 صموئيل 16: 13–14.

[315] إشعياء 11: 1–9؛ 32: 15–20.

[316] إشعياء 44: 3؛ 59: 21؛ 61: 1؛ حزقيال 36: 25–28؛ 37: 14؛ 39: 29؛ زكريا 4:6.

[317] مزمور 51: 10–12؛ إشعياء 63: 10–14.

[318] نوقشت قضية دور الروح القدس في حياة مؤمني العهد القديم ببراعة في الكتاب التالي:
Glenn Davies, "The Spirit of Regeneration in the Old Testament," in *Spirit of the Living God*, ed. B. G. Webb, Explorations 5 (Homebush West, Sydney: Lancer. 1991).

من خلال طرق الخلاص الفريدة التي تستبق روح المسيح في الخلاص، لكن أيضًا في الإعلان عن الإنجيل بحسب الظروف الخاصة لأية فترة زمنية.[319] يُستكمَل هذا التركيز في روايات الأناجيل في يسوع، الذي كان، فوق الكل، هو الإسرائيلي الذي أُعطي الروح، والذي يتمم جميع أدوار الشخصيات التي أعطيت قوة من قبل الروح في العهد القديم. ففي طاعة يسوع الكاملة، حتى إلى الموت، رسَّخ حقه في أن يُشرِك كلَّ شعبه معه، لا في بره كابن لله فحسب، بل أيضًا في نواله الروح. ولهذا السبب، بمجرد الانتقال إلى عصر الإنجيل والروح القدس في يوم الخمسين، صار الوضع الطبيعي أن يصاحب التوبة والإيمان قبول الروح. لا يستلزم وجود الروح في الحياة المسيحيّة شيئًا آخر — فلا معمودية أخرى في الروح، فقط الحياة في توافق مع الروح، في امتلاء مستمر به (غلاطية 5: 25؛ أفسس 5: 18).

3. كرنيليوس والأمم (أعمال الرسل 10):

يثير وضع هذا الحدث في سياق اللاهوت الكتابي بعض المشكلات. فبمجرد فهمنا للطبيعة الأخروية للإنجيل، ولحقيقة بدء الأيام الأخيرة بالفعل بالمجيء الأول للمسيح، نتمكّن من رؤية احتلال توقعات العهد القديم للمشهد بالكيفية التي يُكرَز بها بالإنجيل. كانت نقطة الخلاف تتمثل في أنه حتى مع ظهور المبدأ التفسيري الجديد في لوقا 24، ومع الاستنارة بالروح التي وقعت في يوم الخمسين، ظلَّ القلب البشري بطيء التعلّم، كما نعلم جميعًا من خبرتنا الشخصية. يبدو أن المؤمنين الأوائل كانوا لا يزالون يعانون من صعوبة في التكيُّف مع نتائج الإنجيل بالنسبة للأمم. وقد ساهم الخصي الحبشي والسامريون في أعمال الرسل 8 في التأكيد على لاهوت الإنجيل لغير اليهود، والآن في أعمال الرسل 10 لُقِّن بطرس درسًا لا يُنسى عن هذا الحق نفسه.

يُقرِّبنا أعمال الرسل 10، إذن، حيث يتعلّم بطرس ألا يُنجِّس الأمم، من جهود بولس المضنية لجلب الإنجيل للأمم بشكل أكبر. وتوضح الصعوبات التي واجهها المؤمنون المختونون أمام خبر قبول الأمم للروح القدس المشكلات التي كانوا يعانون منها من جهة تكيف وجهات نظرهم مع نتائج وتطبيقات الإنجيل. إن لم يؤدِّ ضم الأمم أي دور آخر، فسيكون أنه قد فرَضَ إعادة تقييم للوظيفة التي كان من شأن الناموس أن يؤديها في الكنيسة. العنصر الآخر الذي يظهر من تنسيق لوقا لمادته المكتوبة هو استعلان إعادة التقييم هذه في التيار الجديد الذي اندفع خارج أورشليم، والذي سرَّع به اضطهاد الكنيسة بعد موت استفانوس. يشكل نص كرنيليوس جزءًا هامًا من لاهوت كتابي عن الإرساليات، يُمَكِّننا من فهم التغيير الواضح في

---

[319] يشير جون جولدينجاي (John Goldingay) محقًا إلى أن الكثير من الأعمال المنسوبة للروح القدس في العهد الجديد توصَف في العهد القديم دون إشارة مباشرة إلى الروح. وبالتالي، يوضح العهد الجديد أن الروح مسؤول عن هذه الأحداث وعن الأعمال التي أجراها الله في العهد القديم.

John Goldingay, "Was the Holy Spirit Active in Old Testament Times? What Was New about the Christian Experience of God?" *Ex Auditu* 12 [1996].

المنظور، من جمع العهد القديم للأمم عند الهيكل في أورشليم، إلى تركيز العهد الجديد على الخروج إلى الأمم. يستعلَن لب هذا التغيير في تنويه استفانوس إلى الحاجة إلى تجاوز هيكل ثابت مصنوع بالأيادي (أعمال الرسل 7: 47–51). صار يسوع الآن هو الهيكل الموجود في السماء، حيث يجلس عن يمين الله، وأيضًا على الأرض، من خلال الروح القدس والإنجيل. لا يزال الأمم يهرعون إلى الهيكل كما رأى إشعياء، لكن صار الهيكل الآن هو أينما جمع روح يسوع شعبه بواسطة الكرازة بالإنجيل.

4. الإنجيل والسلوك المسيحي (1 كورنثوس 6):

يليق بنا أن ندلي ببعض التعليقات حول هذا النص لأنه يوضح بشكل جيد للغاية الرابط بين عرض رسالة الإنجيل وواجبات ووصايا التقديس. سمعتُ وعظًا فصيحًا للغاية من هذا النص، لكنه مع هذا افتقر لرسالة الإنجيل. بدا أن الواعظ لم يكن على وعي، في حماسه ليحذر مستمعيه من الأنماط السلوكيّة الآثمة، بأن بولس يقدم في النص بعض المفاتيح عن علاقة هذه الأوامر الصارمة برسالة الإنجيل. يرد المفتاح الأول في العدد الثاني: "أَلَسْتُمْ تَعْلَمُونَ أَنَّ الْقِدِّيسِينَ سَيَدِينُونَ الْعَالَمَ؟" فإن لعلاقتنا بالمسيح الديَّان نتائج أخروية مذهلة وفائقة، ومع ذلك هوذا مؤمنو كورنثوس يسلكون في الحاضر وكأنه لم تكن هناك عواقب لسلوكهم هذا.

وحين وصل بولس، في العدد 9–11، إلى قائمة غير الوارثين للملكوت، لم يقل ببساطة إن من يخطئون لن يدخلوا السماء، مع كون هذا صحيحًا. بل بالأحرى، كان يُذَكِّر الكنيسة بأن هذه الأشياء ليست واردة لدى من هم في المسيح، أي من اغتسلوا، وتَقدَّسوا، وتبرَّروا. لم يكن الأساس المنطقي للتقوى والدافع إليها هو إذن الناموس بل الإنجيل. وهكذا أيضًا، لم تتأسس التحريضات على الطهارة الجنسيّة على ناموس مجرَّد، بل على حق الإنجيل بأن الروح القدس يسكن داخل مَن اشتُروا بثمن (عدد 19–20). يتضح هذا جليًّا حتى بالقراءة السطحيّة للنص؛ ومع ذلك، فإننا عادة لا نرغب، بشكل ما ولسبب ما، في حماسنا وغيرتنا كي يشاكل الآخرون المقاييس السلوكيّة الصحيحة، في اتباع النص، وتقديم رسالة الإنجيل كأساس للسلوك المقدَّس.

5. إنسان الخطية (2 تسالونيكي 2: 1–12):

يُدلي ليون موريس (Leon Morris) بالتعليق التالي: "هذا النص هو على الأرجح الأكثر غموضًا وصعوبة من بين جميع نصوص الرسائل البولسيّة الأخرى".[320] ومن منظور اللاهوت الكتابي، تكمُن المشكلة جزئيًّا في فهم ما كان بولس يتوقّعه ولماذا. تَحدثنا من قبل عن الحاجة إلى التعرُّف على التطبيقات الأخروية الكاملة للإنجيل؛ فإن النهاية قد أتت بالفعل، وتمت النبوات في المجيء الأول للمسيح. ولكن،

[320] Leon Morris, *1 and 2 Thessalonians*, Tyndale New Testament Commentaries (London: Tyndale Press, 1956), p. 123.

ثمة أهمية ألا نسمح لذلك المنظور بأن يقتادنا إلى أخرويات تحقُّق كامل، بحيث لم يعد شيء متبقيًا. في هذا النص، يبدو أن بولس يقاوم هذا الميل. وإن كان بولس يقصد إن هذا الرجل الأثيم هو نفسه ضد المسيح الذي تحدث عنه يوحنا، فإننا إذن ينبغي أن نصدق كلا الرأيين: أنه قد صار الآن في العالم أضداد للمسيح كثيرون؛ وأن إنسان الخطية، من منظور بولس، لا يزال عتيدًا أن يأتي.

حين نجمع كل التصريحات التي وردت في الرسالتين إلى أهل تسالونيكي عن المجيء الثاني للمسيح، لا يظل اللاهوت الأخروي غامضًا كما يبدو من هذا النص الواحد. ففي 1 تسالونيكي 4، يتناول بولس فكرة يقينيّة قيامة الأموات حين يأتي المسيح ثانية. وفي الأصحاح الخامس، يستخدم صورة لص يجيء في الليل لوصف هذا المجيء. كان هذا النص دعوة إلى السهر واليقظة والأمانة، حتى لا نوجَد نيامًا. وفي 2 تسالونيكي 1 يتحدث بولس عن يقينيّة الدينونة حين يأتي المسيح ثانية. وفي ضوء هذه النصوص، سيبدو لنا أن نص 2 تسالونيكي 2 يُعَبِّر جيدًا عن واقع وجود الشر في هذه الأيام الأخيرة. ويُعَد رفضه لفكرة أن يوم الرب قد حضر (عدد 2) بمثابة رفض للأخرويات المحقَّقة (realized eschatology) الذي يتبناه من يقولون إن كل شيء قد تحقق الآن بالفعل. فلا تزال هناك أمور لم تُحسَم بعد.[321]

وبحسب ويليام هيندركسن (William Hendriksen)، يعكس وصف بولس للأثيم استنادًا إلى بعض النصوص من سفر دانيال.[322] إن كان هكذا، يتحتّم علينا إذن أن نفهم تصريحات بولس في السياق الأوسع نطاقًا للّاهوت الكتابي عن نصرة ابن الإنسان. وإن كان تحليلنا بحسب اللاهوت الكتابي صحيحًا، فلا يوجد تعارض إذن بين استعلان رجسة الخراب والارتداد ومقاومة ملكوت الله، بشكل رئيسي، وبأكثر صورة صارخة، في آلام المسيح وموته، وبين فكرة أن هذه الأشياء لا تزال عتيدة أن تأتي. فإن التركيز في هذا النص كان على عدم بلوغنا الوضع الراهن بعد. لم يكن بولس يناقض بأي حال من الأحوال تعليم يسوع عن علامات الأزمنة. ولم يكن المراد من هذه النصوص قط أن تكون تأييدًا لمُحبِّي توقع الأوقات والأزمنة. بل ترد هذه النصوص بالتحديد كي تُذَكِّرنا بأننا في الأيام الأخيرة. وفي يقين بولس بأن الله سيعمل في النهاية لاستكمال الملكوت، حثَّ مؤمني تسالونيكي قائلًا: "فَاثْبُتُوا إِذًا أَيُّهَا الإِخْوَةُ وَتَمَسَّكُوا بِالتَّعَالِيمِ الَّتِي تَعَلَّمْتُمُوهَا، سَوَاءٌ كَانَ بِالْكَلاَمِ أَمْ بِرِسَالَتِنَا" (2 تسالونيكي 2: 15).

اعتبارات أدبيّة وتاريخيّة

الاعتبار الأول هو أن الرسائل كانت تستهدف على الأغلب ظرفًا تاريخيًّا محددًا، ولكنها مع ذلك تملك سلطانًا يجعلها قابلة للتطبيق بوجه عام. تكمُن المهمة التفسيريّة للواعظ في محاولة فهم ذلك الظرف

---

321 See William J. Dumbrell, *The Search for Order: Biblical Eschatology in Focus* (Grand Rapids: Baker, 1994), pp. 313-15; Gerrit C. Berkouwer, *Studies in Dogmatics: The Return of Christ* (Grand Rapids: Eerdmans, 1972), pp. 268-75.

322 William Hendriksen, *1 and 2 Thessalonians* (London: Banner of Truth, 1972).

انظر أيضًا دانيال 7: 25؛ 8: 9–14، 25.

التاريخي أولًا. ولكن، بقدر أهمية هذا، تظل أمامه مهمة أخرى، وهي محاولة استيعاب المبادئ اللاهوتيّة المُعبَّر عنها في الرسالة، بحيث يتمكّن من نقلها إلى ظروفنا المعاصرة. وكما يقول سكوت هافرمان (Scott Hafermann): "صيغت الحقائق المُعبَّر عنها في الرسائل جميعها بالارتباط بظروف ومشكلات ملموسة كانت مستهدَفة، ولأجلها".[323] يتَّضح المعنى اللاهوتي لنص الرسائل من خلال الظرف الذي كان سبب لكتابة النص، ولو كانت المعطيات الوحيدة المتاحة لدينا هي تلك الموجودة في محتوى النص نفسه. ولكن، هذا الظرف الخاص، بينما يُبَيِّن معنى النص، لكن ليس هو الرسالة في حد ذاته. نحتاج في العظة أن نستمع إلى ما يتعدى تحليلًا لما قاله بولس لأهل غلاطية في الأصحاح الأول من الرسالة، وما دفعه إلى قول هذا. يلزم أن نحظى بترجمة هذا إلى ما يقوله الله لنا اليوم. لدى معظمنا نص مفضَّل نطبقه مرارًا وتكرارًا على أنفسنا بحماس شديد، ثم نكتشف بالفحص الأدق والأكثر تمعنًا أن السياق الأكبر للنص لا يسمح بالفعل بهذا التفسير.

حظت السمات الأدبيّة للرسائل بقدر كبير من الاهتمام في دراسات حديثة.[324] يحتاج الواعظ أن يضع هذه الدراسات في اعتباره في أثناء عملية التفسير، وأيضًا حين يفكر في شكل العظة. يحث سكوت هيفمان (Scott Hafemann) الواعظ على أن يضع في اعتباره خمس سمات على الأقل للرسائل ستؤثر على وعظه التفسيري منها. هذه السمات هي الطبيعة اللاهوتيّة، والطبيعة الظرفيّة، والتركيب الاستطرادي، والتيار المحوري، والتحريضات الواجبة. وبشأن السمة الأخيرة، يدلي بتعليقه قائلًا:

> وبالتالي، يكمن خطر الوعظ من الرسائل في فصل تحريضات ووصايا النص عن التصريحات اللاهوتيّة الوصفيّة والشرحيّة التي هي أساس لها، لا يمكن أن ينفصل عنها، أو فصلها عن تتميم الوعود التي تؤدي حتمًا إليها.[325]

وكوننا نتعامل مع رسائل مكتوبة لظروف خاصة، فليس آمنًا أن نفترض أنها ستحوي حُججًا نظاميّة — بالرغم من أن رسالة رومية ورسالة العبرانيين، كما يفترض ليلاند رايكن (Leland Ryken)، ربما هما استثناؤ لهذه القاعدة.[326] يطرح رايكن افتراضًا آخر وهو أنه ربما لا تكون الأفكار التي تسلّط الرسالة الضوء عليها هي الأفكار الأكثر مركزية لاهوتيًّا. ربما سلَّم الكاتب بهذه الأفكار المركزيّة باعتبارها مفروغًا منها، موجهًا انتباهه إلى المناسبة الخاصة لكتابة الرسالة.[327]

---

[323] Scott Hafemann, "Preaching in the Epistles," in *Handbook of Contemporary Preaching*, ed. Michael Duduit (Nashville: Broadman, 1992).

[324] See Sidney Greidanus, *The Modern Preacher and the Ancient Text* (Grand Rapids: Eerdmans, 1988), chapter 12.

[325] Hafemann, "Preaching in the Epistles," p. 372.

[326] Leland Ryken, *Words of Life: A Literary Introduction to the New Testament* (Grand Rapids: Baker, 1987), p. 90.

[327] Ryken, *Words of Life*, p. 90.

إعداد عظات من سفر أعمال الرسل والرسائل

ينبغي أن تكون قد اتضحت أمامنا الآن إلى حد ما تطبيقات حديثنا السابق عن إعداد عظات من هذه الأسفار. إن مهمتنا الرئيسيّة هي الكرازة بالمسيح وإيّاه مصلوبًا. ينبغي ألا نكتفي بأن تتبع جميع تحريضاتنا الأخلاقيّة أو التقديسيّة من الإنجيل، بل أن يرى مستمعونا كونها تتبع منه. وفي تناولنا لسفر أعمال الرسل، يوجد مجال واسع لعرض بانوراما لاهوت كتابي للعهد الجديد، بما أن السفر يشمل عملية الانتقال الكاملة من يسوع الحاضر إلى يسوع الغائب، الذي صار يحل وسط شعبه بكلمته وروحه. وينتقل السفر من هذه المرحلة الانتقالية إلى المراحل الأولى من الإرسالية إلى العالم، التي تشمل أيضًا تأسيس كنائس يهوديّة وأمميّة. وبسبب هذا التطور الجاد والحاسم داخل نطاق هذا السفر الواحد، ينبغي ألا نسعى لتقديم عظة أو سلسلة من العظات من سفر أعمال الرسل دون وضعه بقدر ما في السياق اللاهوتي الصحيح. وإن الإغواء بأن نتعامل مع بولس والرسل الآخرين فقط على أنهم مرسَلون أبطال شديد، لكن يلزم أن نقاومه بكل تأكيد. ينبغي عمل دراسات لهذه الشخصيات بالطريقة نفسها التي ندرس بها أيًا من الشخصيات العظيمة في الأدب الروائي الكتابي. هؤلاء جميعهم يخدمون في النهاية القضية اللاهوتيّة الأوسع نطاقًا المختصة بما يصنعه الله في إرساليته العظمى تجاه البشريّة الضالة والهالكة.

على أية سلسلة عظات من الرسائل أن تسمح بظهور تراكيب الرسائل وبِناها اللاهوتيّة. ومن منظور اللاهوت الكتابي، يعد الاعتبار الرئيسي هو ضرورة فهم وظيفة الرسائل بوجه عام، وتقديمها. تطبِّق هذه الرسائل موضوع نعمة الله في رسالة الإنجيل على الوجود المسيحي. والإجراء الوقائي الأفضل ضد خطر الناموسيّة هو الوعظ التفسيري النظامي، مع هذا التحفظ الوحيد: ألا نسمح على الإطلاق لأية عظة بالانفصال عن التيار الرئيسي الكامل للرسالة الذي أساسه رسالة الإنجيل.

الفصل الثامن عشر

الوعظ باللاهوت الكتابي

مكانة العظات الموضوعيّة وسلسلة العظات في برامج الوعظ

بعد أن سعينا في الفصول السابقة إلى ترسيخ مكانة وأهمية اللاهوت الكتابي في عملية تقديم العظة، أود أن أنتقل الآن إلى تناول أهمية ومكانة العظة أو سلسلة العظات التي تهدف بالأخص إلى تقديم لاهوت كتابي. على أغلب الظن، هذه العظات تكون عظات موضوعيّة، حيث يتم تتبُّع موضوع معين ذي أهمية عبر بِنى الإعلان الكتابي. تبرهن هذه المنهجيّة على المبدأ الذي شكَّل، على ما أرجو، كلَّ وعظنا. في الفصل الحادي عشر، قدمتُ مثالًا توضيحيًّا عن التعليمات الطقسيّة المختصة بالأبواق، كما وردت في سفر العدد 10: 1–10. وحين قدمتُ عظة عن هذا النص أثرتُ سؤالًا عن وجود لاهوت كتابي عن النفخ بالأبواق من عدمه. وقد أجبتُ بالإيجاب، وتابعتُ لأشرح النص وأفسره. ربما لن يلائم هذا بعض تعريفات الوعظ التفسيري، لكنه بدا لي ملائمًا. كان الهدف هو توضيح أهمية الأبواق واستخداماتها. ولكن، كما في أية إرشادات طقسيّة في العهد القديم، السؤال المطروح هو: ما الذي يعنيه هذا بالنسبة لنا اليوم؟ والمبدأ العام هو أن أي نص، أو حدث، أو شخص، هو جزء من الوحدة التي تشهد للمسيح.

المنهجيّة الموضوعيّة لتناول اللاهوت الكتابي

للَّاهوت الكتابي قيمة عظيمة تكمُن في كونه يساعدنا على فهم السياق، والأساس، والنسيج الحقيقي لمفهوم أو موضوع ما يرد في العهد الجديد، ويمس اختبارنا المسيحي. لكن، في المقابل، ربما نتطرق إلى فكرة أو إلى موضوع بارز في العهد القديم، ثم نقرر تتبُّعه عبر جميع الأسفار لنرى كيف يشهد للمسيح، وبالتالي كيف يساهم في بنياننا. أود أن أختم هذه الدراسة عن اللاهوت الكتابي في الوعظ بأن أوجِز هيكل الإعلان من جهة تأثيره على فهمنا للشخصيات والموضوعات الرئيسيّة في الكتاب المقدس. فبين أقصى طرفي الخلق والخليقة الجديدة لدينا هيكل مذهل مصمَّم إلهيًّا، أو خطة خلاص، مركزها شخص يسوع الناصري وعمله. كانت بؤرة تركيز تاريخ الخلاص هي شعب الله، وتعاملات الله معهم ليأتي بهم إليه. وكما رأينا، كانت الشخصيات الرئيسيّة الذين شكّلوا حدود خطة الله هم: إبراهيم، وداود (مع سليمان)، ويسوع المسيح. رأينا أيضًا كيف يقع إعلان الله عن خلاصه ومجيء ملكوته في الأساس في ثلاث حقب أو مجموعات من الإعلان الكتابي. وقد أشرتُ إلى هذه الحقب في المخططات أ، ب، ج السالف ذكرها. تشير

هذه الحقب بالترتيب إلى الملكوت المعلَن في تاريخ إسرائيل، والملكوت المعلَن في الأخرويّات النبويّة، والملكوت المعلَن والمتمَّم في المسيح.

وبالتالي، في المخطط "أ" (الملكوت المعلَن في تاريخ إسرائيل)، نُدرِج التاريخ الكامل لعمل الله خارج جنة عدن وصولًا إلى، وشاملًا، داود والجزء الأول من حُكم سليمان. الشخصيات الرئيسية هنا هم: إبراهيم، المستقبِل لمواعيد الله، وداود، الذي نجد فيه قدرًا من تتميم هذه المواعيد. تصير هذه الحقبة هي الملاذ الأول لتكوين لاهوت كتابي. ثم تتضمن الحقبة "ب" الانحدار التاريخي لإسرائيل، بما في ذلك السبي وما تلاه؛ لكن كان المحرك الرئيسي في الإعلان هو الوعد النبوي بخلاص مستقبلي كامل. أما الحقبة الثالثة، "ج"، فهي تتميم للمواعيد التاريخيّة التي قُطعت لإبراهيم ونسله، وللرجاء النبوي، في يسوع المسيح.

وهكذا، تصير الحقب الثلاثة بالنسبة لنا هي الركائز الرئيسيّة الثلاثة للاهوتنا الكتابي. نستطيع تتبُّع الدلالة اللاهوتية للأشخاص والأحداث من خلال هذه الحقب، رابطين الكل أولًا بالتتميم في المسيح، ثم بأنفسنا.

إليك بعض الاقتراحات لإجراء هذه العملية:

1. إن كانت البداية من موضوع من العهد الجديد، ابحث عن علاقة هذا الموضوع بالحقائق المركزيّة لرسالة الإنجيل. ربما تساعدنا الروابط التي أنشأها يسوع أو الرسل مع العهد القديم في إيجاد نقطة البداية. أما إن كانت البداية من موضوع أو نص من العهد القديم، فقم بالبحث عن أية روابط مباشرة من خلال اقتباسات من النص أو تلميحات إليه في العهد الجديد.
2. يلزمك بعض التفكير الإبداعي ودوِّن جميع الكلمات والأفكار التي تُعَبِّر بصورة مفهومة عن الموضوع محل البحث. حين تبحث مستخدمًا فهرس الكلمات، ستكتشف على الأرجح كلمات أو مفاهيم متصلة ببعضها البعض وجديرة بالتتبّع. لا تَحِد كثيرًا عن الفكرة المركزيّة التي بدأتَ بها، وإلا لن تتمكّن من الرجوع إليها البتة.
3. تناول الآن النصوص التي أزلتَ عنها غموضها في قرائنها الخاصة من جهة اللاهوت الكتابي. يوجد مجال للمزيد من التفرقة داخل الإطار الأساسي للحقب الثلاثة. عليك أن تبحث في الكيفية التي تؤدي بها هذه المفاهيم محل البحث وظيفتها لاهوتيًّا في مقابل المكان الذي تشغله في كل حقبة. اسأل نفسك، ما هي المساهمة التي يقدمها مفهوم ما في الصورة الكبرى للإعلان عن الخلاص وعن ملكوت الله في تلك الحقبة؟ وهكذا، ربما تستطيع تتبُّع فكرة ما في أي نص من النصوص وثيقة الصلة بها عن طريق تحديد مكانها في المخطط أو الإطار الكامل للموضوع. ربما نستطيع عرض هذا الإطار كالتالي:

أ. **الحقبة التاريخيّة:**

الخلق.

فترة ما قبل الآباء.

فترة الآباء.

الخروج والبرية.

بدء تأسيس الحُكم الملكي.

الإيمان المتجدد والمستمر لإسرائيل (أسفار الحكمة، المزامير).

الانحدار والسقوط.

السبي والعودة.

ب. الأخرويّات النبويّة:

أنبياء ما قبل السبي.

أنبياء السبي.

أنبياء ما بعد السبي.

ج. تتميم العهد الجديد:

التتميم في المسيح.

التتميم في شعب الله.

التتميم في اكتمال كل شيء.

تحذير: لا تخلط بين الكلمة والفكرة أو المفهوم. يستلزم تكوين لاهوت كتابي ما يتجاوز كثيرًا مجرد البحث عن كلمة في فهرس الكلمات. فمن ناحية، قد تُستخدَم كلمة واحدة للإشارة إلى عدة مفاهيم متباينة تمامًا. ومن ناحية أخرى، يمكن التعبير عن المفهوم أو عن الفكرة نفسها بكلمات مختلفة. قطعًا لسنا بهذا نُبطِل أهمية الكلمات. بل في حقيقة الأمر، أحد المحفزات الرئيسيّة لتكوين لاهوت كتابي هو استخدام الكلمات أو العبارات التقنية في العهد الجديد على نحو يبدو أنه يفترض شيئًا ما عن تاريخ هذه الألفاظ في العهد القديم. هذا الافتراض المسبَق للعهد الجديد بكون رسالته تنبُع من العهد القديم هو ما يضفي على اللاهوت الكتابي فاعليته.

العظة الواحدة عن اللاهوت الكتابي

كان التركيز الرئيسي لهذه الدراسة منصبًّا على الحاجة إلى تناول أي نص يقع الاختيار عليه في سياق لاهوته الكتابي. يعود هذا لسبب هام، وهو أن النص جزءٌ من الكل، يستمد معناه من الرسالة الكاملة والموحَّدة للكتاب المقدس. ليس هذا أمرًا إضافيًّا اختياريًّا، أو خيارًا من بين خيارات كثيرة. فلن يعطينا أي نص معناه الصحيح إن انتُزِع من سياقه الذي هو الرسالة الواحدة المُعلَنة للكتاب المقدس. ينبغي إعداد كل عظة مع وضع هذا في الحسبان. لا يرد إلى ذهني أي سبب يدعو إلى استثناء واحد لهذا المبدأ. فإن

الكتاب المقدس هو ما هو، وإن أردنا أن نكون منادين أمناء برسالته، فلا بد أن نسمح لطبيعته ككل بأن تُملي علينا الكيفية التي نُعَلِّم ونعظ بها.

ولكن يختلف الإقرار بمكانة اللاهوت الكتابي في إعداد العظة، بحيث تتشكّل الكيفيّة التي نعرض بها نصًا ونطبقه من خلال الكيفية التي يلائم بها ذلك النص المخطط الأكبر للإعلان الكتابي تمام الاختلاف عن التقديم الفعلي لعظة تُظهِر منهجيّة ونتائج تناول الكتاب المقدس على هذا النحو. ليس هذا بمثابة فصل تام بين المنهجيتين، لكن يتعلق هذا بمحور التركيز. على كل عظة دون استثناء أن تحوي نتائج تكوين لاهوت كتابي، لكن قد نرغب أحيانًا في عرض كيفيّة تكويننا لهذا اللاهوت. بكلمات أخرى، يمكن للعظات أن تعلِّم الناس كيف يقرأون الكتاب المقدس ويفهمونه. على كل عظة أن تفعل ذلك بدرجة ما، لكن أحيانًا يتوجب علينا جعل هذا هو الموضوع الرئيسي للعظة.

1. تاريخ الخلاص والمسيا:

توجد منهجيتان على الأقل يمكن بهما لعظة أن تُعلِّم مبادئ اللاهوت الكتابي. المنهجيّة الأولى هي تناوُل نص يحوي بداخله بالفعل بعض مظاهر اللاهوت الكتابي. أحد الأمثلة على هذا هي عظة تتناول الأصحاح الأول من إنجيل متى، الذي يتمتع بميزة إضافية، وهي أنك قد تتمكّن، على الأقل في الدقائق العشرة الأولى من العظة، من جعل مستمعيك يجلسون في تلهُّف منتظرين أن يروا ما ستفعله بحق السماء بشأن سلسلة نسب عتيقة ومملة! يمكن لهيكل محتمَل لعظة كهذه أن يكون شيئًا من قبيل المثال التالي.

العظة الأولى: تاريخ الخلاص والمسيا.

النص: متى 1.

أ. إبراهيم، أبو المسيا.

ب. داود، السابق للمسيا.

ج. السبي والحاجة إلى المسيا.

د. يسوع المسيا.

بالطبع توجد في هذا الموضوع مادة كافية لتقديم سلسلة من ثلاث أو أربع عظات. فإن أحد الأشياء الرائعة التي نجدها في اللاهوت الكتابي هي مرونته الكافية أمام التمدد أو الانقباض ليلائم الحاجة. فقد قدَّمتُ دراسات عن الخطوط العريضة الكاملة للَّاهوت الكتابي أحيانًا في ساعة واحدة، وأحيانًا أخرى في دورات مدتها خمسون ساعة. تحلَّ بالصبر، لكن كن متسقًا في اقتياد مستمعيك إلى فهم لاهوتي كتابي للأسفار المقدسة.

2. يسوع في كل الأسفار المقدسة:

يمكن لعظة واحدة أخرى عن اللاهوت الكتابي أن تتتبَّع نص أحاديث يسوع التي أجراها بعد القيامة في لوقا 24. ربما تكون الأفكار المحورية هي العدد 27 و44، بالإضافة إلى ناتج هذا الشرح التفسيري كما يرد في العدد 45.

العظة الثانية: يسوع في كل الأسفار المقدسة.

النص: لوقا 24.

أ. كتب موسى عن يسوع.[328]

ب. كتب الأنبياء عن يسوع.[329]

ج. تدور المزامير حول يسوع.[330]

د. يسوع هو المفتاح لفهم الكتاب المقدس.

ومن النصوص الأخرى التي تحوي الخطوط العريضة للاهوت كتابي هو نص عظة بطرس في يوم الخمسين (أعمال الرسل 2: 22–36). يمكن لعظة من هذا النص أن تحوي شرحًا وتفسيرًا لاستخدام بطرس لنص يوئيل 2 كافتتاحيّة تمهيديّة لعظته، لكن ربما ينبغي على الأرجح تناوُل هذا في عظة أخرى. أيضًا جاء هيكل عظة بطرس في أعمال الرسل 13، ودفاع استفانوس في أعمال الرسل 7 في صورة لاهوت كتابي.

استخدام الموضوعات الرئيسيّة في اللاهوت الكتابي

المنهجيّة الثانية لتقديم عظة واحدة عن اللاهوت الكتابي هي التركيز على فكرة لاهوتيّة بارزة ربما تكون مفهومًا أو شخصيّة هامة في تاريخ الفداء. بالإضافة إلى ذلك، يمكن أن تكون الفكرة أو الشخصيّة مرتبطة بفكرة أخرى أو شخصيّة أخرى لإتاحة استمراريّة. ما يهم في هذه المنهجيّة هو المفهوم اللاهوتي، لا مظهره الخاص الذي عادة ما يخضع للتغيير. هنا، بالمناسبة، هو حيث يخفق تفسير حرفي متعنت. ببساطة، لا يمكن لتفسير كهذا التكيُّف مع تغيير الكتاب المقدس لمظاهره الخارجيّة، محافظًا في الآن ذاته على المعنى اللاهوتي. علاوة على ذلك، ينطبق ما رأيناه فيما يخص الوحدة والتباين على الكيفية التي يمكن بها لشيء أن يمثل شيئًا آخر، ولشخصيّة أن تمثل أمة كاملة.

---

[328] يشير موسى إلى التوراة بأكملها.

[329] يشتمل الأنبياء على الأنبياء الأوائل (يشوع، والقضاة، وصموئيل، والملوك)، وأيضًا على الأنبياء الأواخر (الأنبياء الكتبة).

[330] نكاد نكون على يقين من كون المزامير هنا تعبِّر عن القسم الثالث ككل من القانونيّة العبريّة، أي قسم الكتابات (الكتوبيم)، الذي يحتوي على المزامير، وأسفار الحكمة، والكتابات الأخرى غير المتضمّنة في موسى أو الأنبياء.

يكفينا هنا مثال واحد عن هذه التغييرات. اختفت جنة عدن من مشهد الاختبار البشري بسبب الخطية، لكن حلَّ محلها الوعد بأرض تفيض لبنًا وعسلًا. كان موضوع الأرض في العهد القديم بارزًا، ولكن يصير إيجاده في العهد الجديد أكثر صعوبة. ويُحسَم لغز اختفاء أرض الموعد حين نرى بعض المؤسسات تمثِّل هذه الأرض باعتبارها موضع سكنى الله وشعبه معًا في شركة. وبالتالي: تغيرت جنة عدن إلى أرض الموعد، ثم إلى صهيون، ثم إلى الهيكل، ثم إلى الهيكل الجديد (في النبوات)، ثم أخيرًا إلى المسيح، الهيكل الجديد. حينئذ فقط نستطيع الانتقال إلى عدن الجديدة أو إلى السماء الجديدة والأرض الجديدة. تُدمَج الوعود التي تدور حول أرضٍ وحول العودة إلى عدن داخل لاهوت الهيكل باعتباره موضع سكنى الله مع شعبه. وتَظهَر الطبيعة المادية للأرض ثانيةً في أفق خليقة جديدة ليست، على عكس بعض المعتقدات الشائعة، مفهومًا غير مادي، ولا هي مفهوم روحي بحت. سيُعاد خلق الخليقة ككل، وستكون هذه الخليقة مختلفة، لكنها ستحوي في الآن ذاته بعض الاستمراريّة مع العالم. نجد المزج بين صورتي الهيكل وجنة عدن، الذي يرد في أخرويات حزقيال 47، مرة ثانية في سفر الرؤيا 21: 22 – 22: 5.

سلسلة عظات عن اللاهوت الكتابي

تمثل سلسلة من العظات تهدف إلى عرض موضوع ما بحسب اللاهوت الكتابي تحديًّا أكبر بكثير. لا يكمُن التحدي في اتخاذ القرار بشأن الموضوع، إذ لدينا إمداد غير متناهٍ من الموضوعات في الكتاب المقدس. بل يكمن التحدي في صياغة سلسلة تسمح للواعظ بالتحرك صوب ذروة في السلسلة ككل، بينما يقدم في الآن ذاته عظة مسيحيّة تمامًا في كل مرة. ربما يبدو لنا أننا لا بد أن نضحي بعنصر المفاجأة في السلسلة إن أردنا أن نُحضِر كل عظة منفردة إلى حلٍّ مُرضي في المسيح. هنا يأتي دور الخيال الإبداعي للواعظ، لا من جهة اختلاق بعض الخيال، بل من جهة إدارة السلسلة والتحكم بها بحيث يظهر أن الأوجه والجوانب الكثيرة للموضوع تصل إلى تتميمها في الأبعاد المختلفة للإنجيل. إليك بعض الاقتراحات من بين أوضح الموضوعات وأكثرها خصبًا. ربما من الحكمة أن نتناول تلك الموضوعات الأكثر مركزيّة بالنسبة لقصة تاريخ الخلاص والإنجيل، بدلًا من أن نتحلى بالجرأة الزائدة عن الحد باحثين عن موضوعات غامضة. ستلاحظ في السلاسل التالية اتباعنا للهيكل الأساسي للاهوت الكتابي بدءًا من الإنجيل، ثم رجوعًا إلى الحقبة التاريخيّة، ثم إلى الأخرويات النبويّة، وأخيرًا العودة ثانية إلى التتميم في المسيح. يمكن أن يختلف هذا التركيب ويتوسع كما نشاء، شريطة أن نُظهِر هذه العلاقات الرئيسيّة.

1. لاهوت كتابي عن الإرساليات:

العظة الأولى: تعني الإرساليّة أن ملكوت الله قد أتى بمجيء يسوع.

النص: أعمال الرسل 1: 1–11.

أ. القيامة والملكوت (عدد 1–3).

ب. الروح القدس والملكوت (عدد 4–6).
ج. الملكوت والإرساليّة (عدد 7–8).
د. الإرسالية والمجيء الثاني للمسيح (عدد 9–11).

العظة الثانية: تعني الإرساليّة أن يسوع قد دُفع إليه كل سلطان.

النص: متى 28: 16–20.

أ. يسوع هو ابن الإنسان الغالب (عدد 16–18).
ب. يسوع يتولى أمر الأمم (عدد 19).
ج. يسوع هو الكارز (عدد 20).

العظة الثالثة: وعد الله للأمم.

النص: تكوين 12: 1–3.

أ. دُعي إبراهيم من بين الأمم (عدد 1).
ب. إبراهيم هو موضوع بركة الله (عدد 2).
ج. نسل إبراهيم هم مصدر البركة للعالم (عدد 3).
د. نسل إبراهيم هو المسيح (غلاطية 3: 6–9).

العظة الرابعة: جمع الأمم.

النص: إشعياء 2: 1–4.

أ. المملكة المُخفِقة (إشعياء 1).
ب. وعد باسترداد صهيون (عدد 1–2).
ج. الوعد للأمم (عدد 2 د–3).
د. شفاء الأمم (عدد 4).
هـ. الحَمَل والهيكل الجديد (رؤيا 21: 22 – 22: 2).

العظة الخامسة: خروج إسرائيل إلى الأمم.

النص: أعمال الرسل 13: 44–52.

أ. الهيكل الجديد غير المصنوع بأيدي (يوحنا 2: 19–22؛ أعمال الرسل 7).
ب. ارتداد إسرائيل (عدد 44–45، قارن مع إشعياء 1).
ج. نور للأمم (عدد 46–47، قارن مع إشعياء 2: 1–4).
د. مجيء الأمم إلى الهيكل الجديد (عدد 48–49).

2. لاهوت كتابي عن القيامة:

تعد القيامة موضوعًا مركزيًّا يوسع من مهاراتنا في مجال اللاهوت الكتابي. لا توجد في العهد القديم إشارات إلى شيء من قبيل القيامة بالجسد، يمكن أن نعتبرها استباقًا لعقيدة العهد الجديد. هل إذن كل ما لدينا هي فكرة ناشئة عن الحياة ما بعد الموت؟ أم هناك شيء أكثر أهمية بشأن كيفية عرض العقيدة؟ لا خلاف على أن قيامة يسوع تكمُن في لُب رسالة الإنجيل، كما كرز الرسل وكُتَّاب العهد الجديد. في حين أمكن لبولس في 1 كورنثوس 15: 3–4 أن يوجز الإنجيل بأنه موت المسيح وقيامته، "حَسَبَ الْكُتُبِ"، لكن تحوي هذه الكتب قدرًا ضئيلًا للغاية من الإشارات الصريحة إلى القيامة.[331] فقد كانت حقيقة الحياة ما بعد الموت خفية وغير محدَّدة في العهد القديم، تحوي أفكارًا عن "النوم"، و"الهاوية"، بالإضافة إلى حقيقة غامضة تُعرَف باسم "شاؤول". ماذا عسانا إذن للوصول إلى لاهوت كتابي عن القيامة بينما تبدو الفكرة وكأنها نشأت بين اليهود بالكامل في فترة ما بين العهدين؟ الإجابة هي أن نسمح لشرح رسالة الإنجيل في العهد الجديد بإرشادنا وتوجيهنا. حين نفحص إشارات العهد الجديد إلى القيامة، نستخلص بعض المفاهيم أو الأفكار المتصلة بمعنى القيامة، والتي يمكن تتبعها في إعلان تاريخ الفداء. على سبيل المثال:

1. الحياة ما بعد الموت (متى 22: 23–33؛ لوقا 14: 14؛ 1 كورنثوس 15).
2. العهد الداودي (أعمال الرسل 2: 30–31).
3. تتميم وعود الله لإسرائيل (أعمال الرسل 13: 30–33).
4. ابن الله (رومية 1: 4).
5. تبرير شعب الله (رومية 4: 24–25).
6. الدينونة (يوحنا 5: 29؛ أعمال الرسل 17: 29–34).
7. التجديد أو الولادة الجديدة (1 بطرس 1: 3–5).
8. ابن الإنسان (متى 17: 9).
9. الهيكل الجديد (يوحنا 2: 19–22).

يمكن اقتفاء أثر كل موضوع من هذه الموضوعات رجوعًا إلى العهد القديم. يساهم كل موضوع على حدة في توضيح معنى قيامة يسوع، ويمكن تطوير كل موضوع إلى عظة تتتبع الفكرة عبر الحقب الثلاثة، مؤدية بنا إلى جانب من جوانب الإنجيل. إن القيامة شديدة الأهمية حتى أننا نرى أنه من المنطقي أن نفهم أن بولس كان يقصد بالفعل أن جميع مواعيد الله تتم فيها (أعمال الرسل 13: 32–33).

---

[331] تعد الإشارات الأوضح هي إشعياء 26: 19؛ 52: 13؛ دانيال 12: 2؛ وربما أيوب 19: 26 (الذي يوجد عليه نزاع بين الكثير من الدارسين بناءً على أسس نصية).

العظة الأولى: القيامة برهان على أن يسوع ربٌّ.

النص: أعمال الرسل 2: 22–36.

أ. كان موت يسوع ضمن خطة الله (عدد 22–23).

ب. تُثبِت القيامة أنه قدوس الله (عدد 24–28).

ج. تُثبِت القيامة أنه ابن داود (عدد 29–35).

د. تُثبِت القيامة أنه رب ومسيح (عدد 36).

العظة الثانية: القيامة برهان على أن يسوع هو الإنسان الحقيقي.

النص: رومية 1: 1–4.

أ. الإنجيل هو حل الله للمشكلة (عدد 1).

ب. الإنجيل هو رسالة العهد القديم (عدد 2).

ج. يسوع هو ابن داود، المسيا (عدد 3).

د. يسوع هو ابن الله، إسرائيل الحقيقي (عدد 4).

هـ. القيامة تبرير ليسوع ولجميع من هم فيه (رومية 4: 24–25).

العظة الثالثة: القيامة تتميم لجميع النبوات.

النص: أعمال الرسل 13: 16–39.

أ. اللاهوت الكتابي من إبراهيم إلى داود (عدد 16–22).

ب. من داود، عبر الأنبياء، إلى المسيح (عدد 23–29).

ج. تتمّم القيامة النبوات (عدد 30–37).

د. القيامة وغفران الخطايا (عدد 38–39).

محاور الارتكاز للشخصيّات والموضوعات الرئيسيّة

1. دراسة للشخصيات بحسب اللاهوت الكتابي:

الحقبة التاريخيّة	الأخرويّات النبويّة	يسوع المسيح
آدم، وإبراهيم، ونسل إبراهيم	إسرائيل الجديدة، وداود الجديد، والملك الداودي الجديد	آدم الأخير، المسيح نسل إبراهيم
يعقوب، إسرائيل	إسرائيل الجديدة	إسرائيل الحقيقيّة، المسيح
داود، ابن داود	الملك الداودي الجديد	يسوع، ابن داود

كاتب المزمور كإسرائيلي	إسرائيل الجديدة	إسرائيل الحقيقية
كاتب المزمور كملك	داود الجديد	ابن داود
إيليا	النبي الجديد، إيليا الجديد	يوحنا المعمدان، يسوع النبي الحقيقي

2. دراسة للموضوعات بحسب اللاهوت الكتابي:

الحقبة التاريخيّة	**الأخرويات النبويّة**	**يسوع المسيح**
الخلق	الأرض، السماوات الجديدة والأرض الجديدة	المسيح باعتباره خليقة جديدة، السماوات الجديدة والأرض الجديدة
قطع وعود العهد لنسل إبراهيم	إسرائيل الجديدة	نسل إبراهيم هو المسيح
جنة عدن، أرض الموعد	العودة إلى الأرض	الخليقة الجديدة، الأرض الجديدة
الخروج من أرض مصر	الخروج الثاني من بابل	خروج يسوع، المسيح فصحنا
خيمة الاجتماع – الهيكل	الهيكل المُعاد بناءه	الهيكل الجديد في جسد يسوع، الهيكل في السماء
العهد: إبراهيم، موسى، داود	العهد الجديد في القلب	العهد الجديد في المسيح

بعض أمثلة على المفاهيم في اللاهوت الكتابي

1. ملكوت الله:

تنتمي هذه العبارة إلى العهد الجديد. وعلى الرغم من عدم وجود هذا اللفظ كما هو في العهد القديم، إلا أن المفهوم موجود في كل الكتاب المقدس. يمثل هذا نموذجًا من عدم التقيُّد باللفظ للوصول إلى حقيقته اللاهوتيّة. يتطلّب هذا أحيانًا القليل من التفكير الإبداعي أو غير المعتاد، والقليل من اتباع مبدأ التجربة والخطأ. نكتشف أن العهد الجديد، في استخدامه للعبارة، يتحدث عن حقيقة مركزيّة تتمثَّل في حُكم الله لشعبه في الزمان والمكان. وبالتالي، نتمكن إذن من تتبُّع هذه الحقيقة في كل الكتاب كموضوع مركزي توحيدي في اللاهوت الكتابي.

2. التجديد:

يعد هذا موضوعًا آخر يمكن أن نسعى إلى ربطه بالصورة الكبرى. إن كان ملكوت الله قد اقتادنا إلى الخلق، فإن الخلق يوجِّهنا إلى الخليقة الجديدة. يمدُّنا هذا بالإطار السليم للتفكير في جوانب محددة من الموضوع: على سبيل المثال، ما يعنيه التجديد بالنسبة للمؤمن، وما يعنيه أن يكون خليقة جديدة في المسيح. يضع منظور اللاهوت الكتابي الذي نتبنّاه التجديد الشخصي بصورة مباشرة داخل إطار المسيح باعتباره الإنسان الجديد الممثِّل لنا، وداخل إطار تجديد السماوات والأرض في اكتمال كل شيء.

3. العهد:

يبرُز العهد كوسيلة للتعبير عن التزام الله تجاه خليقته، وبالأخص، تجاه شعبه. تكمُن أصول العهد أيضًا في الخلق، وفي مقاصد الله الأزليّة. يختص اللاهوت الكتابي بتناول الأفكار المتنوعة للعهد، وفحص التباين كما الوحدة أيضًا بينها. يرجع التباين إلى الإعلان التدريجي (العهود مع نوح، وإبراهيم، وموسى، وداود، والعهد الجديد كما ورد في سفر إرميا، والعهد الجديد في المسيح). أما الوحدة فتكمُن في حقيقة ملاحظتنا للعمل الواحد الذي قام به الإله الواحد، مؤديًا إلى نهاية واحدة واكتمال واحد.

تطبيق التفسير التمثيلي

يمكننا الآن أن نذكر بإيجاز تطبيقًا عمليًّا للمبادئ المنصوص عليها في الفصل الثامن. وفيما يلي الافتراضات المسبقة الرئيسيّة التي تحكم التعرُّف على الهيكل التمثيلي للكتاب المقدس:

أ. وحي الكتاب المقدس وسلطانه بصفته كلمة الله.

ب. وحدة الرسالة الكتابيّة وتنوعها.

ج. هيكل "الصورة الكبرى" للكتاب المقدس، الذي يتضمن الحقب الثلاثة الرئيسيّة للإعلان عن ملكوت الله.

د. مركزيّة شخص يسوع المسيح وعمله، بصفته هو من تشهد له كل الأسفار المقدسة.

يتأسس التفسير التمثيلي على الإقرار بأن الحقب الثلاثة الرئيسيّة للإعلان لها الهيكل الأساسي نفسه، وهو الكيفية التي يُدخِل بها الله الخطاة إلى ملكوته بواسطة أعمال خلاصه. فهو يقر بأن الله، في تدبيره للخلاص، أعلن هذه الحقائق الأساسيّة، أولًا من خلال ظل أو مثال، ثم في الواقع الملموس أو في المشار إليه بالمثال.

1. التفسير التمثيلي الصريح:

نجد هذا النوع من التفسير التمثيلي حين يُستخدَم حدث أو شخص في الحقبة التاريخية للعهد القديم عن عمد كوسيلة لفهم رسالة العهد الجديد. يمكن للعلاقة أن تكون علاقة توازٍ أو علاقة النقيض، أو كليهما.

أي أنه يمكن التعبير عن **المشار إليه بالمثال** في العهد الجديد باعتباره متصلًا إيجابيًّا **بالمثال** في العهد القديم، أو بكونه يفسر المثال بتقديم ما كان ناقصًا فيه. وهكذا، يسوع، إيجابيًّا، هو آدم الأخير، باعتباره الرأس الاتحادي للجنس البشري الجديد. أما كنقيض، يقدم يسوع ما أخفق آدم في تقديمه: في آدم يموت الجميع؛ وفي المسيح سيحيا الجميع. في التفسير التمثيلي الصريح، يمكن للحدث التاريخي أيضًا أن يظهر في الأخرويات النبويّة على نحو يؤكد طبيعة المثال. لكن حتى إن لم نجده هناك، فسيتم تناوله واستخدامه في العهد الجديد.

2. التفسير التمثيلي الضمني:

حين لا ترد إشارة صريحة في العهد الجديد إلى شخص أو إلى حدث من العهد القديم، سواء في التاريخ أو في النبوة، يكون التفسير التمثيلي ضمنيًا. وكيف لنا أن نفسر معناه ونطبقه على أنفسنا؟ كي نجيب على هذا علينا أن نتمكّن من استيعاب الدلالة اللاهوتيّة للحدث أو الشخصيّة في حقبته الخاصة. إن كان الشخص أو الحدث طارئًا بشدة على القصة الأساسيّة مما يصعِّب من فعل هذا، فربما لا يوجد مكسب كبير لنا فيه. ولكن ينبغي ألا نسقط في فخ القول إن شيئًا ما عديم المعنى على الإطلاق. ربما نحن في حاجة إلى تناوله كجزء من كلٍّ أكبر قبل أن نتمكّن من تحديد معناه.

يعد التفسير التمثيلي الضمني إقرارًا بأن كلَّ العهد القديم شهادة للمسيح. في حين ربما تكون بعض النصوص فرعيّة بدرجة أكبر بالنسبة للرسالة الرئيسيّة، لكن لا يوجد نص غير وثيق الصلة بهذه الرسالة. وهكذا، ربما لا يرد ذكر حدث أو شخصية ما في الروايات التاريخيّة للعهد القديم بصورة خاصة سوى واحدة، لكنه مع هذا يؤدي وظيفته لاهوتيًّا داخل حقبته الخاصة، حتى إن كانت هذه الوظيفة تقتصر على كونه أحد الأحداث أو الشخصيات الأقل بروزًا في تتميم خطة الله. فهو سيظل دائمًا جزءًا من كلٍّ أكبر يمكن تحديد دلالته اللاهوتيّة. يعني التفسير التمثيلي ببساطة أن دور هذا الحدث أو هذا الشخص هو أن يكون جزءًا من الاستباق الأكبر للدور اللاهوتي اللاحق، فيما يأخذ معناه الأكثر اكتمالًا في المسيح.

حِينَئِذٍ فَتَحَ ذِهْنَهُمْ لِيَفْهَمُوا الْكُتُبَ.

(لوقا 24: 45)

قائمة المراجع

Achtemeier, Elizabeth. *Preaching Hard Texts of the Old Testament.* Peabody, Mass.: Hendrickson, 1998.

Adam, Peter. *Speaking God's Words.* Leicester: IVP, 1996.

Alexander, T. D. *From Paradise to the Promised Land: An Introduction to the Main Themes of the Pentateuch.* Carlisle: Paternoster, 1995.

Allison, C. FitzSimons. *The Cruelty of Heresy.* London: SPCK, 1994.

Athanasius. "Athanasius' Letter to Marcellinus on the Interpretation of the Psalms," printed as an appendix to *St. Athanasius on the Incarnation: The Treatise de Incarnatione Verbi Dei.* London: Mowbray, 1953.

Baker, David L. *Two Testaments, One Bible,* rev. ed. Leicester: Apollos, 1991.

Baldwin, Joyce. *Daniel,* Tyndale Old Testament Commentaries. Leicester: IVP, 1978.

Barton, John. *Reading the Old Testament: Method in Biblical Study,* 2nd ed. London: Darton, Longman, and Todd, 1996.

Berkhof, Hendrikus. *Christ the Meaning of History.* Grand Rapids: Baker, 1979.

Berkouwer, Gerrit C. *Studies in Dogmatics: The Return of Christ.* Grand Rapids: Eerdmans, 1972.

Blomberg, Craig L. *Interpreting the Parables.* Leicester: Apollos, 1990.

Bolt, Peter. "Mark 13: An Apocalyptic Precursor to the Passion Narrative." *Reformed Theological Review* 54.1 (1995).

Bright, John. *The Kingdom of God.* New York: Abingdon, 1955.

———. *Early Israel in Recent History Writing.* London: SCM, 1956.

———. *The Authority of the Old Testament.* London: SCM, 1967.

———. *A History of Israel,* 2nd ed. Philadelphia: Westminster, 1972.

Brueggemann, Walter. *The Message of the Psalms.* Minneapolis: Augsburg, 1984.

Bruner, Frederick D. *A Theology of the Holy Spirit: The Pentecostal Experience and the New Testament Witness.* London: Hodder and Stoughton, 1971.

Bryson, Harold T. *Expository Preaching.* Nashville: Broadman, 1995.

Buchanan, James. *The Doctrine of Justification.* Edinburgh: Banner of Truth, 1961.

Bultmann, Rudolf K. *History and Eschatology: The Presence of Eternity.* Edinburgh: Edinburgh University Press, 1957.

Carson, Donald A. *Exegetical Fallacies.* Grand Rapids: Baker, 1984.

Chantry, Walter J. *Signs of the Apostles.* Edinburgh: Banner of Truth, 1976.

Childs, Brevard S. *Biblical Theology in Crisis.* Philadelphia: Westminster, 1970.

———. "Reflections on the Modern Study of the Psalms." In *Magnalia Dei: The Mighty Acts of God,* edited by F. M. Cross et al. New York: Doubleday, 1976.

———. *Biblical Theology of the Old and New Testaments.* London: SCM, 1992.

Clowney, Edmund P. *Preaching and Biblical Theology.* London: Tyndale Press, 1962; Grand Rapids: Eerdmans, 1961.

Collins, J. J. "Towards the Morphology of a Genre." *Semeia* 14 (1979).

Conzelmann, Hans. *An Outline of the Theology of the New Testament,* translated by John Bowden. London: SCM, 1969.

Craigie, Peter C. *The Book of Deuteronomy,* The New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids: Eerdmans, 1976.

———. *Psalms 1–50,* Word Biblical Commentary. Waco: Word, 1983.

Cullmann, Oscar. *Christ and Time.* London: SCM, 1951.

Currid, John. "Recognition and Use of Typology in Preaching." *Reformed Theological Review* 53.3 (1994).

Daane, James. *Preaching with Confidence.* Grand Rapids: Eerdmans, 1980.

Davies, Glenn. "The Spirit of Regeneration in the Old Testament." In *Spirit of the Living God,* edited by B. G. Webb. Explorations 5. Homebush West, Sydney: Lancer, 1991.

Dodd, C. H. *According to the Scriptures.* London: Nisbet, 1952.

Dumbrell, William J. *Covenant and Creation: An Old Testament Covenantal Theology.* Exeter: Paternoster, 1984.

———. *The Faith of Israel.* Grand Rapids: Baker, 1988.

———. *The Search for Order: Biblical Eschatology in Focus.* Grand Rapids: Baker, 1994.

Foulkes, Francis. *The Acts of God: A Study of the Basis of Typology in the Old Testament.* London: Tyndale Press, 1958.

Frei, HansW. *The Eclipse of Biblical Narrative.* New Haven: Yale University Press, 1974.

Friesen, Gary. *Decision Making and the Will of God.* Portland: Multnomah, 1980.

Goldingay, John. "Was the Holy Spirit Active in Old Testament Times? What Was New about the Christian Experience of God?" *Ex Auditu* 12 (1996).

Goldsworthy, Graeme. *Gospel and Kingdom: A Christian Interpretation of the Old Testament.* Exeter: Paternoster, 1981.

———. *The Gospel in Revelation.* Exeter: Paternoster, 1984. Published in U.S.A. as *The Lamb and the Lion.* Nashville: Thomas Nelson, 1985.

———. "'Thus Says the Lord,' the Dogmatic Basis of Biblical Theology." In *God Who Is Rich in Mercy: Essays Presented to Dr. D. B. Knox,* edited by P. T. O'Brien and

D. G. Peterson. Homebush West, Sydney: Lancer, 1986.

———. *Gospel and Wisdom: Israel's Wisdom Literature in the Christian Life.* Exeter: Paternoster, 1987.

———. *According to Plan: The Unfolding Revelation of God in the Bible.* Leicester: IVP, 1991.

———. "The Pastor as Biblical Theologian." In *Interpreting God's Plan: Biblical Theology and the Pastor,* edited by R. J. Gibson. Explorations 11. Carlisle: Paternoster, 1997.

———. "Is Biblical Theology Viable?" In *Interpreting God's Plan: Biblical Theology and the Pastor,* edited by R. J. Gibson. Explorations 11. Carlisle: Paternoster, 1997.

———. "'With Flesh and Bones': A Biblical Theology of the Bodily Resurrection of Christ." *Reformed Theological Review* 57.3 (1998).

———. "The Gospel." In *The New Dictionary of Biblical Theology,* edited by B. Rosner and T. D. Alexander. Leicester: IVP, forthcoming.

———. "The Gospel and the End of History." Explorations 13. Carlisle: Paternoster, forthcoming.

———. "The Kingdom of God." In *The New Dictionary of Biblical Theology,* edited by B. Rosner and T. D. Alexander. Leicester: IVP, forthcoming.

———. "The Relationship of the Old Testament and the New Testament." In *The New Dictionary of Biblical Theology,* edited by B. Rosner and T. D. Alexander. Leicester: IVP, forthcoming.

Gooding, D. W. "The Literary Structure of the Book of Daniel and Its Implications." *Tyndale Bulletin* 32 (1981).

Goppelt, Leonhard. *Theology of the New Testament,* vol. 1, translated by J. Alsup. Grand Rapids: Eerdmans, 1981.

———. *Typos.* Grand Rapids: Eerdmans, 1982.

Gow, M. D. *The Book of Ruth: Its Structure, Theme and Purpose.* Leicester: Apollos, 1992.

Gowan, Donald E. *Reclaiming the Old Testament for the Christian Pulpit.* Atlanta: John Knox, 1976.

Green, E. M. B. *The Authority of Scripture.* London: Falcon, 1963.

Greidanus, Sidney. *Sola Scriptura: Problems and Principles in Preaching Historical Texts.* Toronto: Wedge, 1970.

———. *The Modern Preacher and the Ancient Text.* Grand Rapids: Eerdmans, 1988.

———. "Preaching in the Gospels." In *Handbook of Contemporary Preaching,* edited by Michael Duduit. Nashville: Broadman, 1992.

Gruenler, Royce. *Meaning and Understanding.* Foundations of Contemporary Interpretation 2. Grand Rapids: Zondervan, 1991.

Hafermann, Scott. "Preaching in the Epistles." In *Handbook of Contemporary Preaching,* edited by Michael Duduit. Nashville: Broadman, 1992.

Harrisville, Roy A., and Walter Sundberg. *The Bible in Modern Culture.* Grand Rapids: Eerdmans, 1995.

Hasel, Gerhard F. "The Future of Old Testament Theology: Prospects and Trends." In *The Flowering of Old Testament Theology: A Reader in Twentieth-Century Old Testament*

Theology, 1930-1990, edited by B. Ollenberger, E. Martens, and G. Hasel. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1992.

———. "Proposals for a Canonical Biblical Theology." *Andrews University Seminary Studies* 34.1 (1996).

Heinisch, Paul. *Theology of the Old Testament.* Collegeville: Liturgical Press, 1955.

Hendriksen, William. *1 and 2 Thessalonians.* London: Banner of Truth, 1972.

Henry, Carl F. H. *Toward a Recovery of Christian Belief.* Wheaton: Crossway, 1990.

Hoekema, Anthony A. *The Bible and the Future.* Grand Rapids: Eerdmans, 1978.

Holbert, John C. *Preaching Old Testament: Proclamation and Narrative in the Hebrew Bible.* Nashville: Abingdon, 1991.

Hooker, Morna. *The Son of Man in Mark.* London: SPCK, 1967.

Jacob, Edmund. *Theology of the Old Testament.* London: Hodder and Stoughton, 1955.

Jensen, Peter F. *At the Heart of the Universe.* Leicester: IVP, 1994; Wheaton: Crossway, 1997.

Jensen, Phillip D., and Anthony J. Payne. *The Last Word on Guidance.* Homebush West, Sydney: Anzea Press, 1991.

Kline, Meredith G. *Treaty of the Great King: The Covenant Structure of Deuteronomy.* Grand Rapids: Eerdmans, 1963.

König, Adrio. *The Eclipse of Christ in Eschatology.* Grand Rapids: Eerdmans, 1989.

Kraus, Hans-Joachim. *Die Biblische Theologie: Ihre Geschichte und Problematik.* Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1970.

Ladd, George Eldon. *A Theology of the New Testament.* Grand Rapids: Eerdmans, 1974.

Lampe, G. W. H., and K. J. Woollcombe. *Essays on Typology.* London: SCM, 1957.

Leith, John H., ed. *Creeds of the Churches: A Reader in Christian Doctrine from the Bible to the Present,* rev. ed. Richmond: John Knox, 1973.

Lindsey, Hal, with C. C. Carlson. *The Late Great Planet Earth.* Grand Rapids: Zondervan, 1970.

Lloyd-Jones, D. Martyn. *Authority.* London: Inter-Varsity Fellowship, 1958.

Long, Thomas G. "Shaping Sermons by Plotting the Text's Claim Upon Us." In *Preaching Biblically,* edited by Don M. Wardlaw. Philadelphia: Westminster, 1983.

Long, V. Philips. *The Art of Biblical History.* Foundations of Contemporary Interpretation 5. Grand Rapids: Zondervan, 1994.

Lowry, Eugene L. "The Revolution of Sermonic Shape." In *Listening to the Word: Studies in Honor of Fred B. Craddock,* edited by G. R. O'Day and T. G. Long. Nashville: Abingdon, 1993.

———. *The Sermon: Dancing the Edge of Mystery.* Nashville: Abingdon, 1997.

Mayhue, Richard L. "Rediscovering Expository Preaching." In *Rediscovering Expository Preaching,* edited by John MacArthur, Jr. Dallas: Word, 1992.

McCarthy, D. J. *Old Testament Covenant: A Survey of Current Opinions.* Richmond: John Knox, 1972.

McComiskey, Thomas Edward. *The Covenants of Promise.* Nottingham: IVP, 1984.

McIntosh, John. "Biblical Exclusivism: Towards a Reformed Approach to the Uniqueness of Christ." *Reformed Theological Review* 53.1 (1994).

McLuhan, Marshall. *The Medium Is the Massage.* Harmondsworth: Penguin, 1967.

Miller, Calvin. "Narrative Preaching." In *Handbook of Contemporary Preaching,* edited by Michael Duduit. Nashville: Broadman, 1992.

Miller, Donald. *The Way to Biblical Preaching.* Nashville: Abingdon, 1957.

Morgan, Donn F. *Wisdom in the Old Testament Traditions.* Atlanta: John Knox, 1981.

Morris, Leon. *1 and 2 Thessalonians,* Tyndale New Testament Commentaries. London: Tyndale Press, 1956.

———. *I Believe in Revelation.* London: Hodder and Stoughton, 1976.

Motyer, J. A. *The Prophecy of Isaiah.* Leicester: IVP, 1993.

Noth, Martin. *The Deuteronomistic History,* translated from the 2nd German ed. of 1957. Sheffield: JSOT, 1981.

O'Day, Gail. "Toward a Biblical Theology of Preaching." In *Listening to the Word,* edited by G. O'Day and T. G. Long. Nashville: Abingdon, 1993.

Packer, James I. *Fundamentalism and the Word of God.* London: Inter-Varsity Fellowship, 1958.

———. *Evangelism and the Sovereignty of God.* London, Downers Grove: IVP, 1961, 1991.

———. "The Preacher as Theologian." In *When God's Voice Is Heard: Essays on Preaching Presented to Dick Lucas,* edited by C. Green and D. Jackman. Leicester: IVP, 1995.

Peterson, David G. *Possessed by God: A New Testament Theology of Sanctification and Holiness.* Leicester: Apollos, 1995.

Poythress, Vern. *The Shadow of Christ in the Law of Moses.* Brentwood, Tenn.: Wolgemuth and Hyatt, 1991.

Psalter Hymnal. Grand Rapids: CRC Publications, 1987.

Rad, Gerhard von. "Typological Interpretation of the Old Testament." In *Essays on Old Testament Hermeneutics,* edited by Claus Westermann. Richmond: John Knox, 1964.

———. *Old Testament Theology.* Edinburgh: Oliver and Boyd, 1965.

———. *Wisdom in Israel.* London: SCM, 1972.

Radmacher, Earl D., and Robert D. Preus, eds. *Hermeneutics, Inerrancy, and the Bible.* Grand Rapids: Zondervan, 1984.

Ramm, Bernard. *The Evangelical Heritage.* Waco: Word, 1973.

Reddish, M. G., ed. *Apocalyptic Literature: A Reader.* Nashville: Abingdon, 1990.

Richardson, Alan. *An Introduction to the Theology of the New Testament.* London: SCM, 1958.

Robertson, O. Palmer. *The Christ of the Covenants.* Phillipsburg: Presbyterian and Reformed, 1980.

Robinson, Donald W. B. *Faith's Framework: The Structure of New Testament Theology.* Sydney/Exeter: Albatross/Paternoster, 1985.

Robinson, Haddon W. *Expository Preaching.* Leicester: IVP, 1986.

Runia, Klaas. *The Sermon Under Attack,* The Moore College Lectures, 1980. Exeter: Paternoster, 1983.

Rushdoony, Rousas J. *The One and the Many: Studies in the Philosophy of Order and Ultimacy.* Fairfax, Va.: Thoburn Press, 1978.

Ryken, Leland. *Words of Life: A Literary Introduction to the New Testament.* Grand Rapids: Baker, 1987.

Sailhamer, John. *The Pentateuch as Narrative: A Biblical-Theological Commentary.* Grand Rapids: Zondervan, 1992.

Sandys-Wunsch, J., and L. Eldredge. "J. P. Gabler and the Distinction between Biblical and Dogmatic Theology: Translation, Commentary, and Discussion of His Originality." *Scottish Journal of Theology* 33 (1980).

Schaeffer, Francis. *He Is There and He Is Not Silent.* London: Hodder and Stoughton, 1972.

Senarclens, Jacques de. *Heirs of the Reformation.* London: SCM, 1963.

Shires, Henry. *Finding the Old Testament in the New.* Philadelphia: Westminster, 1974.

Sire, James W. *Scripture Twisting.* Downers Grove: IVP, 1980.

Strickland, Wayne, ed. *Five Views on Law and Gospel.* Grand Rapids: Zondervan, 1996.

Thielicke, Helmut. *The Evangelical Faith.* Vol. 1, *Prolegomena.* Grand Rapids: Eerdmans, 1974.

Thompson, John A. *The Ancient Near Eastern Treaties and the Old Testament.* London: Tyndale Press, 1964.

Torrance, Thomas F. *Space, Time and Resurrection.* Grand Rapids: Eerdmans, 1976.

Tucker, Gene M. *Form Criticism of the Old Testament.* Philadelphia: Fortress, 1971.

Unger, Merrill. *Principles of Expository Preaching.* Grand Rapids: Zondervan, 1955.

Van Til, Cornelius. *The Reformed Pastor and Modern Thought.* N.p.: Presbyterian and Reformed, 1974.

VanGemeren, Willem. *The Progress of Redemption.* Grand Rapids: Zondervan, 1988.

Vanhoozer, Kevin. *Is There a Meaning in This Text?* Grand Rapids: Zondervan, 1998.

Vos, Geerhardus. *Biblical Theology: Old and New Testaments.* Grand Rapids: Eerdmans, 1948.

Waltke, Bruce K. "A Canonical Process Approach to the Psalms." In *Tradition and Testament,* edited by J. Feinberg and P. Feinberg. Chicago: Moody, 1981.

Webb, Barry G. "The Song of Songs as a Love Poem and as Holy Scripture." *Reformed Theological Review* 49.3 (1990).

———. "Zion in Transformation: A Literary Approach to Isaiah." In *The Bible in Three Dimensions,* edited by D. Clines et al. Sheffield: JSOT, 1990.

———. *The Message of Isaiah.* Leicester: IVP, 1996.

Weiser, Artur. *The Psalms.* London: SCM, 1962.

Wenham, Gordon J. *The Book of Leviticus,* The New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids: Eerdmans, 1979.

Westermann, Claus. *Praise and Lament in the Psalms.* Edinburgh: T. & T. Clark, 1981.

Wilson, Gerald H. "The Shape of the Book of Psalms." *Interpretation* 46.2 (1992).

Wright, Christopher. *Living as the People of God.* Leicester: IVP, 1983.

Wright, George Ernest. *God Who Acts: Biblical Theology as Recital.* London: SCM, 1952.

Wright, J. Stafford. *The Date of Ezra's Coming to Jerusalem.* London: Tyndale Press, 1947.