



دراسات آباءية ولاهوتية

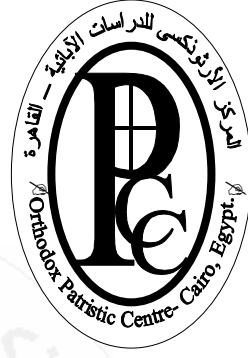
السنة الثالثة

العدد السادس

يوليو

٢٠٠٠م





دراسات آباءية ولاهوتية

السنة الثالثة

العدد السادس

يوليو

٢٠٠٠م



دراسات آباءية ولاهوتية

دورية نصف سنوية يصدرها المركز الأرثوذكسي للدراسات الآباءية - القاهرة

السنة الثالثة	العدد السادس	يوليو ٢٠٠٠م
---------------	--------------	-------------

صفحة

محتويات العدد

٣

تعاليم آباءية

٣

القديس كيرلس الأسكندري

ابن الله وحده هو النور

٨

أبحاث لاهوتية

٨

بروفيسور صموئيل روبنسون

١ روحانية القديس أنطونيوس

١٥

د. جوزيف موريس

٢ وحدة جوهر الآب والابن

٢٧

د. عزرا جبريمدهين

٣ البركة المعطية للحياة . عند القديس كيرلس الأسكندري

٤٠

د. ميشيل بديع غطاس

٤ تحديد ميعاد عيد " الفصح المسيحي "

٥٩

د. جيورجيس باترونوس

٥ الزواج والبتولية: عرض لتفسير الآية ١:٧

٧٠

مفاهيم واصطلاحات لاهوتية

٧٠

د.موريس تاووضروس

الإنسان في تعاليم العهد الجديد (١)

٨٧

المؤتمرات اللاهوتية

٨٧

١ اللقاء الرابع عشر للدراسات الآباءية بالقاهرة

الاشتراك السنوي داخل مصر ستة جنيهات

بلاد المهجر عشرة دولارات أو ما يعادلها

البلاد العربية خمسة دولارات أو ما يعادلها

مراسلات الاشتراكات :

أ. جلال راغب سمعان

تسلم باليد أو بحالة بريدية باسمه على

ص.ب: (٥٦٤٠)

هليوبوليس غرب القاهرة ١١٧٧١

مسئول التحرير : د. ميشيل بديع عبد الملك

المركز الأرثوذكسي للدراسات الآباءية ٨ ب إسماعيل الفلكي،

ميدان المحكمة، مصر الجديدة تليفون وفاكس: ٢٤١٤٠٢٣

E-mail: santonio@ritsec3.com.eg

المطبعة : المركز المصري للطباعة اش جلال عبد الجواد،

منشية السد العالي ، حي السلام ت: ٢٩٧٧٥٢٢ .

رقم الإيداع : ١٩٩٩/٦٨٥٩

ردمدم ٦٥٤٩٦٠٠٠

الترقيم الدولي : ISBN 1110- 6549

" إن كنا ننكره فهو أيضاً سينكرنا "

[تكلم الرسول (بولس) عن جزاء الأبرار الذين يتألمون مع المسيح ثم يقومون ويملكون معه، أما الذين لا يتألمون معه ليس لهم نصيب فى هذا الجزاء، لأنه لو كان للخطاة نفس الجزاء ، لما كانت هناك تعزية للأبرار .

ولما كان الذين يرفضون الآلام مع المسيح لا يتأثرون كثيراً بحرمانهم من القيامة والمُلك معه، لجأ الرسول إلى نوع أشد من التهديد فقال: " إن كنا ننكره فهو أيضاً سينكرنا " تطبيقاً لقول المسيح: " من ينكرنى قدام الناس أنكره أنا أيضاً قدام أبى الذى فى السموات " (مت ١٠: ٣٣) . وهكذا يكون الجزاء لمن يعمل صالحاً وأيضاً لمن لا يعمل الصلاح . تخيلوا مقدار الآلام التى سوف تصيب الإنسان الذى ينكره ابن الله فى ملكوته. وهنا فرق كبير بين إنكارنا له وإنكاره لنا فى ملكوته، فنحن لسنا إلا بشر بينما هو الإله ، هذا كل ما يُقال للتعبير عن الفرق بين الإنكارين .

هذا ومن ناحية أخرى نحن نضر أنفسنا ، أما هو فلا يصيبه ضرر وقد أوضح ذلك بقوله : " إن كنا غير أمناء فهو يبقى أميناً لن يقدر أن ينكر نفسه " بمعنى أنه إن كنا لا نؤمن أنه قام من الأموات فعدم إيماننا لن يضره، وأنه لا يرغب فى اعترافنا به إلا لنفنعنا نحن].

(القديس يوحنا ذهبى الفم)

(تفسير الرسالة الثانية إلى تيموثاوس ٢: ١٢)

تعاليم آبائية

ابن الله وحده هو النور

والخلائق ليست هي النور بالمرة بل تشترك في النور كمخلوقة

للقديس كيرلس الأسكندري^١

"كان النور الحقيقي" (يو:١:٩)

يجمع الإنجيلي الإلهي كل ما قاله سابقًا ، ويحدد بشكل آخر الحق الخاص بالنور ، أي الابن الوحيد، ويفصل بينه وبين الخليقة ، على نحو بارز، أي ما هو بالطبيعة . أي الحق . وما هو بالنعمة ، بين المصدر الذي يشترك فيه الكل، والمشاركين فيه . بين الواهب والذي يعطى من عنده، والذين يأخذون من الغنى الوافر . كل هذا في عبارة واحدة، "كان النور الحقيقي" . وإذا كان الابن هو النور الحقيقي ، فليس آخر غيره هو النور حقًا ، فلا يوجد من يملك إمكانية أن يصبح النور، ولا تملك الكائنات أن تعطى من طبيعتها النور، لأنها خلقت من العدم ، ولا تستطيع أن تجود بما لا تملك ، ولا أن تتطور وتصبح النور . فمن كان أصله العدم ، لا يملك أن يوجد ، وإنما ينالون أشعة النور الحقيقي، الذي يشع فيهم عندما يشتركون في الطبيعة الإلهية (بط:١:٤)، وعندما يتشبهون بالطبيعة الإلهية يُدعون نورًا ويصيرون نورًا .

فكلمة الله هو جوهريًا "النور"، وهو ليس كذلك من قبل النعمة بالمشاركة، ولا نال هذه المكانة عرضيًا ، ولا وهبت له كنعمة ، وإنما النور هو الصلاح غير المتغير للطبيعة غير المخلوقة، وهو ينطلق من الأب إلى وارث جوهره.

والمخلوق لا يستطيع أن يحتمل أن يصبح النور، وإنما يقبل النور مثلما تقبل الظلمة الأشعة، أو كما تُوهب النعمة، وهذه هي المكانة التي أعطاهها الابن بسبب محبته للإنسان. وإذا فهو وحده النور الحقيقي، والباقيين ليسوا كذلك. ولأن الفرق بين الابن والمخلوقات عظيم جدًا ،

١ القديس كيرلس الأسكندري، شرح إنجيل يوحنا (الكتاب الأول)، ترجمة وإصدار مركز دراسات الآباء بالقاهرة، ١٩٨٩.

أصبح تمييز ابن الله عن الخليفة، عظيمًا هو أيضًا ، لأن الطبائع مختلفة. فكيف لا يتراجع الأغبياء ، أو بالحرى الذين وضعوا أنفسهم خارج دائرة الإدراك السليم، أولئك الذين قالوا إنه مخلوق، وجعلوا خالق الكل مثل المخلوقات ، دون أن يدركوا الكفر العظيم الذى وقعوا فيه ولا الخطر الرهيب المحقق بهم، لأنهم " لا يفهمون ما يقولون ، ولا ما يقررونه " (١تى ١: ٧).

والذين تدربوا على اختبار دقة الكلمات والحق الذى فيها ، يعلمون أن الابن الوحيد لا يمكن أن يكون مخلوقًا، لأنه " النور الحقيقى"، وهذا لا يجعله مساويًا فى طبيعته لأى مخلوق. وإذا تطلعنا إلى هذه الحقيقة من كل الزوايا المحيطة بها، يمكننا أن نرى الأفكار الخفية التى تدور حول أفكار هذه الحقيقة وهذا ما يجب أن نعرضه الآن .

مبادئ تعلمنا أن الابن وحده هو النور الحقيقى ، ولا يمكن لأى مخلوق أن يكون النور الحقيقى ، ولذلك فطبيعة الابن ليست مثل طبيعة المخلوقات :

أولاً : إذا كان الابن هو بهاء (إشعاع) مجد الله الآب ، ولذلك هو النور الحقيقى ، فهو ليس من طبيعة مثل طبيعة المخلوقات، لئلا يصبح المخلوق هو أيضًا بهاء (إشعاع) مجد الله الآب، أو لئلا يظن أحد أن المخلوق يمكن أن ينال هذه الإمكانية مستقبلاً إذا كانت له طبيعة مماثلة لطبيعة الابن.

ثانياً : لو كانت الخليفة كلها تملك القدرة على أن تكون النور الحقيقى، فلماذا يُعطى هذا اللقب للابن وحده؟ لأنه يجب بسبب المساواة بين الخلائق أن ينال الكل لقب النور الحقيقى . ولكن لا يوجد بين الكائنات من هو مؤهل لذلك ، والوحيد الذى يمكن أن يُنسب إليه هذا هو جوهر الابن الوحيد، وبالحقيقة إذن ومن الصواب أن يُنسب إليه وحده وليس للمخلوقات على الإطلاق. فكيف يُقال إنه مثل الخليفة فى الطبيعة وليس بالحرى ينتمى إلى ما هو فوق الخليفة، لكونه فوقها مع الآب.

ثالثاً : إذا كانت المخلوقات التى جاءت من العدم ليست هى النور، فإن العكس ينطبق على النور الحقيقى غير المخلوق. والمناداة بأيهما يقود إلى نتائج مختلفة. فالابن هو النور الحقيقى، وهذا هو الحق، والمخلوقات ليست هى النور الحقيقى ، لأن الاختلاف هو اختلاف الطبائع، وهذا يعنى عدم وجود مماثلة .

رابعاً : لو كان الابن الوحيد ليس وحده النور الحقيقى ، بل تشاركه المخلوقات فى هذا، فكيف "ينير لكل إنسان ؟" فلو كانت المخلوقات تمتلك هذا، لِمَا احتاجت أن تستنير بالابن. وحقاً هو

النور الذى يشترك فيه الكل ، وهذا يعنى أن جوهر الابن غير جوهر المخلوقات ، لأن الذى يشترك ليس مثل الذى يُشترك فيه.

خامسًا : إذا لم يكن الابن وحده هو النور الحقيقى بالطبيعة، بل كانت المخلوقات أيضًا لها هذا، ألا يُعد قولاً بلا لزوم ما جاء فى المزمور "أنظروا إليه واستنبروا" (مز ٣٤: ٥). فمن هو النور كلية بالحق، لا يمكن أن يصير نورًا بالمشاركة فى آخر، ولا يمكن أن يستنبر بإنارة آخر، بل هو يتمتع بنقاوة كاملة من طبيعته الخاصة. ولكننا نرى أن الإنسان يحتاج إلى النور، لأنه مخلوق، وحقًا صرخ المرنم فى المزامير بصوت عال إلى الله الكلمة "لأنك أنت تضيئ سراجي، الرب إلهي ينير ظلمتي" (مز ١٨: ٢٨). إذن نحن لسنا النور الحقيقى، وإنما نحن بالحرى مشتركون فى الكلمة الذى ينير، وطبيعتنا غريبة عن النور الحقيقى، الذى هو الابن.

سادسًا (مثله): إذا كان عقل الإنسان يُدعى سراجًا ، وهو ما يشير إليه المزمور "أنت تضيئ سراجي" فكيف يُقال عنا إننا نحن النور الحقيقى ؟ لأن السراج يحصل على نوره من مصدر آخر . أما إذا كان الابن الوحيد وحده هو الذى ينير الظلمة التى فينا، فهو النور الحقيقى، أما نحن فلسنا بالمرة النور الحقيقى. وإذا كان الأمر غير ذلك فكيف تكون طبيعة الابن مثل المخلوقات، وهو الذى يفوقها بغير قياس ؟ !

سابعًا : إذا كانت الخليقة تملك أن تكون النور الحقيقى مثل الابن، فالإنسان يصبح النور الحقيقى إذ هو جزء منها. فإلى من يوجه الله الآب كلامه وهو يعد الأنبياء القديسين قائلاً : "ولكم أيها المتقون اسمى تشرق شمس البر" (ملاخى ٤: ٢)؟ فلماذا يحتاجون إلى نور الابن لو كان البشر هم حقًا النور بذواتهم. ولكن الله الآب وعد أن يعطينا هذا النور، نحن المحتاجين لهذا ، ونحن قد قبلناه واستتارت عقولنا. فالابن ليس مثلنا ومثل الخليقة له طبيعة مخلوقة ، بل هو فى جوهره الابن الوحيد، إذ هو النور الحقيقى الذى ينير كل من يحتاج للنور .

ثامنًا : لو لم يكن الابن وحده هو النور الحقيقى، وكانت الخلائق تشترك معه فى هذه الصفة أيضًا ، فإن هذا ينطبق علينا نحن أيضًا ، فلماذا صرخ القديسون بصوت عالٍ طالبين من الله " أرسل نورك وحقك " (مز ٤٣: ٣). ولماذا فكروا أن يطلبوا هذه المعونة لنا بهذه الكلمات ؟ لأنهم إن كانوا قد عرفوا أن الإنسان يحتاج إلى النور، وأن عليه أن يطلبه من آخر، فأى واحد يستطيع أن يقول إنه هو أيضًا النور الحقيقى ؟ ولكن إن كان الإنسان غير محتاج إلى الكلمة

الذى ينير ، فلأى غرض يطلب منه القديسون أن ينيرهم إن كان لا يستطيع أن يساعدهم ؟ ولا يستطيع أحد أن يقول إن عقل القديسين لم يعرف الحق أو أن الله الآب أرسل ابنه النور الحقيقى لمن لا يحتاجون النور. إذن الابن الوحيد مختلف بالطبيعة عن المخلوقات، إذ هو النور الذى يضئ الذين بلا نور.

تاسعاً : إذا قلنا إن المخلوقات ينقصها النور، وإن الابن الوحيد هو الذى ينيرها ، فالمخلوقات لا تجد النور فى ذاتها، إذن ليست هى النور الحقيقى مثل الابن.

عاشراً : إذا كان من هو بالطبيعة وبالحقيقة النور ، وليس فيه ظلمة البتة ، والابن الوحيد هو النور الحقيقى، وبالمثل كانت المخلوقات هى النور الحقيقى فلماذا يقول الكتاب عن الابن "والظلمة لم تتركه " بينما يقول بولس عن البشر " الذين فيهم إله هذا العالم قد أعمى أذهان غير المؤمنين " (٢كو٤:٤). والمخلص نفسه يقول " سبروا فى النور مادام لكم النور ، لئلا يدرككم الظلام " (يو١٢:٣٥). فواضح إذن للكل أنه مادام البعض يمكن أن تتركه الظلمة، ما كان المخلص قد أشار إلى ذلك. فكيف يكون الابن الوحيد والمخلوقات ، إذن، من ذات الطبيعة؟ وكيف يكون غير المتغير مع المتغير، والذى لا يقبل أى تبديل مع الذين يمكن أن تتركهم الظلمة ويحتاجون لنوال النور الذى ينالونه كعطية وليس نابغاً من طبيعتهم.

حادى عشر : إذا لم يكن الابن الوحيد هو وحده النور الحقيقى بل المخلوقات أيضاً، كمساوية له فى الطبيعة ، فكيف نصرح نحن لله الآب قائلين "بنورك يارب نعاين النور " فلو كنا نحن النور الحقيقى ، فكيف نستتير من آخر ؟ ولكن إن كنا نحتاج إلى النور من آخر، فنحن بكل وضوح لسنا النور الحقيقى. لذلك ليس لنا طبيعة مثل طبيعة الكلمة لأنه بالطبيعة هو يفوقنا بغير قياس.

ثانى عشر : يقول ربنا يسوع المسيح فى الإنجيل " وهذه هى الدينونة أن النور جاء إلى العالم وأحب الناس الظلمة أكثر من النور لأن أعمالهم كانت شريرة، لأن كل من يفعل الشر يبغض النور، ولا يأتى إلى النور " (يو٣:١٩). ولكن إذا كان الابن الوحيد هو النور الحقيقى، والمخلوقات قادرة بالمثل على أن تكون النور الحقيقى ، فكيف جاء هو لكى ينيرها، وقد أحببت الظلمة ؟ فكيف تأتى الخليفة إلى النور إن كانت هى النور الحقيقى . لأن كل ما هو من الطبيعة ونابع منها هو ملك لها ، أما الأشياء التى تختارها الإرادة فهى ليست أصلاً ملكاً لها،

وكمثال على ذلك: ليس بالإرادة الذاتية يستطيع الإنسان أن يصبح إنسانًا عاقلًا ، لأنه يكون له ذلك بالطبيعة ، ولكن من يكون إنسانًا يمكنه بإرادته الخاصة أن يكون صالحًا أو شرييرًا ، فالإرادة قادرة على أن تجعل الإنسان يحب الصلاح أو العكس. فإذا كانت المخلوقات هي النور بطبيعتها ، لأن هذا هو معنى " الحقيقي " ، فكيف لا تأتي إلى النور ؟ وكيف تحب الظلمة؟ فواضح أنها بطبيعتها ليست النور الحقيقي، بل تصير نورًا باختيارها إن كانت تميل إلى النور أو العكس برفضها النور. فعلى المقاومين لنا أن يختاروا بين قولين! إما أن الخصائص التي تفوق الخلائق ليست كائنة طبيعيًا في الابن، وهذا تجديد علني، يقول عنه الكتاب " الرب يستأصل الشفاه الكاذبة واللسان الناطق بالعظائم " (مز ١٢: ٣)، أو إن اعترفوا يقينًا بأن خصائص الصلاح التي في الابن هي نابعة من جوهره، فعليهم أن لا يجعلوه واحدًا مع الخليقة أو مثل الخليقة في الطبيعة، كما شرحنا .

ثالث عشر : لو كان كلمة الله ليس وحده النور الحقيقي بل تملك الخليقة أيضًا أن تكون النور الحقيقي مثله ، فلماذا يقول هو " أنا هو نور العالم "؟ (يو ٨: ١٢) أو كيف نحتمل أن يسلب أحد منا أسمى امتيازات طبيعته، إن كان ممكنًا . بأية طريقة . أن نكون نحن أيضًا " النور الحقيقي "، إذ تملك الطبيعة المخلوقة هذا أيضًا؟ . ولكن إن قال الابن الوحيد حقًا " أنا هو نور العالم "، يكون واضحًا انه بواسطة الاشتراك فيه تكون الخليقة نورًا وليس غير ذلك. وإذا صح ذلك ، فالخليقة ليست من ذات طبيعته.

رابع عشر : إذا لم يكن الابن وحده بالحق هو النور ، بل هذا يخص الأشياء المخلوقة أيضًا، فماذا نقول عما كُتب عنا " ولكنكم أنتم جنس مختار، كهنوت ملوكي. أمة مقدسة ، شعب مختار ، لكي تجربوا بفضائل الذي دعاكم من الظلمة إلى نوره العجيب " (١بط ٢: ٩). فما هي الظلمة التي فينا ، أو ما هي الظلمة التي كنا فيها، إن كنا نحن بالحقيقة النور ؟ وكيف دُعينا إلى النور ونحن لم نكن في الظلمة؟ ولكن المبشر بالحق لم يكن يخبرنا بالكذب لأنه كان صريحًا في قوله " هل أنتم تطلبون برهان المسيح المتكلم في " (٢كو ١٣: ٣). فنحن قد دُعينا من الظلمة إلى نوره العجيب. وإذا كان هذا حقًا ، فالمخلوق ليس حقًا هو النور، بل الابن وحده بالحقيقة وبالضبط هو النور ، أما المخلوقات فهي تصير نورًا باشتراكها فيه، ولذلك فهي ليست من ذات طبيعته.

روحانية القديس أنطونيوس^١

للبروفيسور صموئيل روبنسون

الأستاذ بجامعة لوند بالسويد

لا يوجد مصرى واحد معروف ومشهور فى تاريخ المسيحية كلها أكثر من القديس أنطونيوس . ورغم وجود كثير من البطارقة ومعلمو الأسكندرية المشهورين ، فإن اسم هذا الراهب البسيط الذى اختلى فى الصحراء ، هو الذى جذب أكبر انتباه خلال الـ ١٦٠٠ عامًا الماضية . إن سيرة حياته كانت ولا تزال واحدة من أكثر الكتب المقروءة انتشارًا فى كل التاريخ المسيحى ، وقد ألهمت سيرته ليس الرهبان فقط من كل أنحاء العالم، بل ألهمت أيضًا مؤلفين مشهورين ورسامين مشهورين مثل ماتياس جرينوالد M. Gruenwald، هيرونيموس بوسكس Hier. Bosch، جوستاف فلاويرت، لارز جايلينستن Lars Gyllonsten. إن صورة القديس أنطونيوس كما وصلتنا فى كتاب " حياة الأنبا أنطونيوس " بقلم القديس أثناسيوس ، بطريرك الأسكندرية الشهير فى القرن الرابع ، قد صارت على مدى التاريخ النموذج القياسى للدعوة الرهبانية ، وهى بالنسبة لكثيرين ، افضل شرح لـ: ماذا يعنى أن يكون الإنسان مسيحيًا ؟ وفى مشروع بحث تموله الحكومة النرويجية يحاول ٢٠ عالمًا من السويد والنرويج حاليًا أن يكتشفوا وأن يصفوا ماذا كان يعنى فعلاً وحققًا بالنسبة للناس والمجتمع فى القرنين الثالث والرابع أن المسيحية صارت هى ديانة الإمبراطورية . وما هى التأثيرات التى حدثت ، وكيف تغيرت طرق التفكير . إن عنوان هذا البحث هو : " المسيحى . صياغة هوية جديدة فى التاريخ القديم المتأخر Late Antiquity " . وبدون نقاش كثير فقد صارت " حياة أنطونيوس بسرعة فى بؤرة التركيز into Focus . ما هى الشخصية المسيحية وكيف كانت تفهم، وكيف كانت تختلف عن الشخصية الوثنية . وربما تبدو هذه أكثر وضوحًا فى هذه "الحياة" (السيرة) من أى نص آخر من نصوص ذلك العصر .

^١ ترجمها عن الإنجليزية د. نصحي عبد الشهيد بطرس .

ولكى نمسك بروحانية القديس أنطونيوس ، من الضروري أن نبدأ بالحديث عن " حياة أنطونيوس " ، وهى السيرة التى كتبها أثناسيوس . فروحانية هذا الكتاب " الحياة " قد كان لها أكبر الأثر وصارت مرادفة لشخص أنطونيوس نفسه . وطوال المائة سنة الأخيرة فإن باحثون كثيرون قد حللوا هذا النص من جميع زواياه . هل الذى كتبه هو القديس أثناسيوس ؟ وهل اعتمد على أية مصادر ؟ وهل يُعتمد عليه (يوثق به) تاريخياً *historically reliable* ؟ وهل نحن نلتقى فى هذا الكتاب بأنطونيوس نفسه، أم أن ما نقرأه هو الصورة المثالية التى رسمها البطريرك أثناسيوس ؟

وبالمقارنات مع النصوص الأخرى التى كتبها أثناسيوس وكذلك الإشارات إلى المراجع التاريخية، فقد اقتنع كل الباحثين تقريباً أن نسبة هذا الكتاب للقديس أثناسيوس ، هى صحيحة. والنص الآخر الذى يُعتمد عليه فى هذا المجال هو " رسائل القديس أنطونيوس " . والتى سأعود للحديث عنها بعد ذلك .

والآن نحتاج أن نفحص بعمق " سيرة حياته " نفسها ، ونحاول أن نفهم منها كيف ترسم لنا روحانية القديس أنطونيوس ، وكيف تريد هذه السيرة لنا أن نفهم حياته الموضوعة أمامنا كنموذج " لحياة مسيحية حقيقية " ، كما ورد فى مقدمة الكتاب .

ولكى نكتشف أين يوجد تشديد الكاتب نفسه ، يلزمنا أن نلاحظ كيف يبدأ النص وكيف ينتهى هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى إن أمكن أن نجد أية تعبيرات أو أفكار متكررة . ولكى يمكننا أن نحقق هذه الناحية الثانية الخاصة بالتعابير المتكررة ينبغى فى جميع الأحوال أن نفحص بعناية تامة كيفية تركيب النص، وكيف تبدأ أجزاء الصغيرة وكيف تنتهى . وفى كل الكتابات يتم التأكيد على بعض الأفكار بوضع تعبيرات معينة فى بداية الجملة أو فى نهايتها ، أو فى بداية كل فصل أو فى نهايته أو فى بداية الكتاب أو فى نهايته . فالقارئ يتأثر دائماً اكبر تأثراً بالبدايات والنهايات . كان أنطونيوس رجلاً زاهداً فى الحركة وزاهداً فى الشهرة ، فهو لم يكن يريد أن يصير معروفاً على الإطلاق. ومنذ البداية . قيل عنه إنه اشتاق أن يمكث بالبيت بكل بساطة ، واشتاق أن لا يتعلم ، وقد قيل فى الفصل الأخير . **إن معجزة قد حدثت حتى أن ذاك الذى تحاشى كل علانية وعاش منفرداً فى جبل قد صار مشهوراً فى العالم كله.** وهذا الأمر يتكرر فى مواضع عديدة . فحينما دخل أنطونيوس تدريجياً إلى الصحراء . تؤكد السيرة دائماً أنه كان يعيش وحده ، وأن كل ما حدث له إنما أثناء اعتزاله فى مكانه الخاص.

وفي الفصول الـ ١٥ الأولى من الكتاب نجد أن أنطونيوس ليس عنده شئ يقوله (لآخرين)، وأنه لم يكن له تلاميذ ، ولا أصدقاء. وأنه حينما استقر في البرية الداخلية وجد سلاماً في عزلته.

وعلى مستوى أعمق سوف نجد أن هذا التأكيد على العزلة والخلوة يرتبط بفكرة هامة أخرى : وهي فكرة المحافظة على الطبيعة الأصلية. أما كون أنطونيوس لا يذهب إلى المدرسة . فكما أوضحت في كتابي . فإن هذا لا علاقة له بمعرفة القراءة أو عدم معرفتها، إنما هذا يدل على أن روحانيته لم تُكتسب من الخارج ، أي ليست من صنع الإنسان ، بل هي موهوبة له من الله خالقه. ومرة تلو مرة يستعمل المؤلف كلمات وتعابير تشير إلى الحماية والحفظ في مقابل الاضطراب والتغير. وتوصف أهمية ما هو طبيعي بصورة حية جداً في فصل ١٤ حينما يخرج أنطونيوس من صومعته التي قيل عنها إنه عاش فيها ٢٠ سنة في عزلة كاملة . ويُقال هنا إنه لم يتغير بالمرّة، فهو لم يصير نحيلاً من الصوم ولا صار بديناً من قلة التمرن . كان في توافق كامل بحسب حالته الطبيعية والأصلية . وبالنسبة للمؤلف ، فإن جسده هو علامة تدل على الثبات الداخلي الكامل. وفي أحد الفصول الأخيرة يتكرر نفس الحديث فيقال هذه المرة إن أنطونيوس البالغ من العمر ١٠٥ سنة والذي كان على وشك الوفاة، قد احتفظ بصحة جسمية كاملة، فعيناه لم تكلأ ولم يفقد ولا سنة واحدة من أسنانه ويداياه ورجلاه كانت كلها في صحة كاملة. لقد كان في حالة أفضل من أولئك الذين يحاولون أن يحسنوا ما قد أعطاه الله بأنواع من الأطعمة والحمامات المترفة . وكما قلت ، فقد كان جسد أنطونيوس علامة تشير إلى شئ روحاني. فحفظ الجسم وصحته إنما هي العلامة الخارجية فقط لفكرة تتخلل كل سيرة الحياة: فمعرفة الله مرتبطة بمعرفة النفس معرفة حقيقية. فمعرفة الله لا تأتي من الخارج بالتعلّم ، بل من الداخل ، بأن يكون الإنسان أميناً لخلقته الأصلية. وفي المجادلات مع الفلاسفة التي يحاول المؤلف فيها أن يشرح الصفات المسيحية لفلسفة أنطونيوس ، أي يشرح طريقة معيشته، نجد أن أنطونيوس يخبر الفلاسفة ، أن اليونانيون يتعبون باطلاً بأسفارهم في كل مكان لأجل الحصول على المعرفة في حين أن المعرفة الحقيقية إنما توجد في داخل الإنسان . والقراءة المدققة لعظة أنطونيوس الموجهة للرهبان تظهر نفس التشديد ولكن من منظور آخر . نجد هنا أن أنطونيوس يحاول أن يخبر تلاميذه كيف يعرفون إن كانت الرؤى أو الأفكار آتية من الله أم من الشياطين . فالقديس أنطونيوس يقول إن الشياطين يسببون القلق على الدوام ، إنهم يحاولون أن يقسموا ويمزقوا ؛ بينما الملائكة يسببون السلام والهدوء ويقودون إلى الوحدة بدلاً من التفرق. ولكن هل هذا يعني أن روحانية القديس أنطونيوس . بحسب كتاب سيرته . هي روحانية ترفض وجود أية

علاقات مع الآخرين ، أو مع المحتاجين ؟ كلا . فالسيرة تنقسم إلى قسمين متميزين تمامًا . القسم الأول يصف خلوة أنطونيوس وتكوينه الروحي في حياة الوحدة ويسجل عظمته الطويلة التي يلخص فيها تعليمه . وينتهي القسم الأول بالقول إن أنطونيوس صار مثل الشهداء بسكناه في البرية الداخلية . أما القسم الثاني فيخبرنا عن اهتمامه بالعالم . وفي هذا القسم يلتقى أنطونيوس أولاً بمجموعة من الناس يطلبون المساعدة ، ويلتقى بعد ذلك بمجموعة من الفلاسفة ، وأخيراً بمجموعة من ممثلي الدولة . ليس هناك شك أن المؤلف يريدنا أن نرى في أنطونيوس ، راهباً يشفى المرضى، ويصنع السلام بين المتخاصمين ويتشفع لأجل الفقراء، ويحضر الهرطقات ويقاوم ذوى السلطان. والنظرة الفاحصة إلى هذه الفصول من الكتاب تكشف أنها قد كُتبت بطريقة واعية تمامًا . وفي كل هذه الفصول نجد أنها تحتفظ بمسافة معينة. فحينما يأتي المرضى إلى أنطونيوس، فهو يخبرهم أن يعودوا إلى بيوتهم لينالوا الشفاء هناك. إنه لا يلمسهم ، حيث إنه ليس هو الذى يشفى بل "الرب". فهو يظل في عزلته ويشفى من بعيد. وفي لقائه مع الهرطقة يضع نفسه خلف رؤساء الكنيسة ويتحاشى أية مقابلات عن قرب. والأمر ذو الدلالة العظيمة. فإن علاقاته مع السلطة العليا . مع الإمبراطور . رغم أنه إمبراطور مسيحي ، ومع الحاكم المعين منه ، إنما تتم فقط بواسطة الرسائل . وفي كل معاملاته مع العالم فإن أنطونيوس لا يترك خلوته الداخلية ، لا يتخلّى عن سلامه وهدوئه .

ولكى نلخص روحانية القديس أنطونيوس كما وصفتها سيرة حياته ، فيمكننا أن نقول إن أنطونيوس كان مبتعداً بطريقة ما عن حدود المكان والزمان فهو . كما لو كان . موضوع خارج القيود التي يختبرها البشر . فهو . كما تؤكد السيرة في النهاية . حاضر في كل مكان حيث إنه مخفى عن كل إنسان . هو غير مرتبط بأى شئ ، وغير متأثر بأى شئ ولا معتمد على أى شئ حصل عليه من العالم . أى من الناس ومن حضارتهم . فهو . كما يقول المؤلف متعلم من الله فقط . وتتبع قوته من السلام الداخلى ومن الانسجام الداخلى المتأصل في طبيعته الروحية الأصلية . والأمر الضروري . بالنسبة لسيرة حياة أنطونيوس . أن يظل الإنسان على الحالة التي خُلق عليها .

إن روحانية أنطونيوس هي روحانية تجد أصولها في الاقتناع الأكيد بأن الإنسان مخلوق على صورة الله، وأن الفضيلة لا تُكتسب ، بل تحتاج فقط أن نحافظ عليها .

والآن ، بعد أن حصلنا على هذه النظرة لروحانية "سيرة أنطونيوس" ، يمكن أن ننتقل إلى رسائل القديس أنطونيوس لنسأل إن كانت تحمل إلينا نفس الروحانية. ولكي نركز الحديث على روحانية هذه الرسائل ، فإنني لن أتحدث عن محتواها ولن أناقش كل المشاكل اللاهوتية التي تنتج من تحليل محتواها ، ولكني أشير فقط إلى نقطتين هامتين في تكوين روحانية هذه الرسائل .

النقطة الأولى هي ، وحدة المعرفة . فالتشديد على المعرفة هو أحد الملامح البارزة للرسائل . فكتب الرسائل يؤكد مرة تلو أخرى على أهمية المعرفة والفهم . وكل الرسائل تقريباً تختتم باقتباسين من سفر الأمثال ٩:٩ ومن رسالة كورنثوس الأولى ١٥:١٠ والاقتباسان يتحدثان عن أهمية الحكمة . فبدون أن يعرف الإنسان نفسه . أو كما يعبر القديس أنطونيوس . بدون أن يعرف الإنسان جوهره الروحي ، فإنه لا يستطيع أن يعرف الله ، لا يستطيع الإنسان أن يدرك أعمال الله الخلاصية. فالإنسان، بإدراكه لنفسه تماماً يستطيع فقط أن يعرف زمانه وبالتالي أن يعرف كيف يعبد الله عبادة لائقة. ورغم أن الإشارات إلى المعرفة متنوعة جداً وموضوعات المعرفة تختلف عن بعضها، إلا أن الرسائل تشدد دائماً على أن كل أنواع المعرفة مرتبطة ببعضها؛ فمعرفة الله ومعرفة النفس ومعرفة الزمان، ومعرفة الخلاص، كل هذه تعتمد كل منها على الأخرى.

ولكي ندرك أهمية المعرفة في روحانية أنطونيوس ينبغي أن نعرف ، ما الذي يعنيه أنطونيوس عندما يتحدث عن المعرفة ، وذلك لكي نعرف مفهوماته الأساسية . إن القراءة المدققة للرسائل تكشف أن أنطونيوس يمثل نفس النظرة الأساسية عن المعرفة مثل مدرسة الإسكندرية بميراثها الأفلاطوني ، فهذه النظرة ترى أنه : "أن تعرف" هو أن تصير جزءاً من شيء . فالمعرفة ليست أن تملك معلومة عن شيء ، بل أن تشاكلة وتتوافق معه. وأكثر من ذلك فإنك تستطيع فقط أن تعرف ذلك الذي يملك ميلاً طبيعياً نحوك أنت الذي تعرفه. الإنسان يستطيع أن يعرف الله حيث إن الإنسان له صلة بالله، ليس فقط بأن تكون عنده معلومات عن الله ؛ بل أن يكون له نصيب حقاً في طبيعة الله، ولذلك فالمعرفة لا تحصل بجمع المعلومات والتعاليم، بل أن نأتي لنعرف ، نأتي لنقترب منه ولكي نحيا معه. المعرفة تقتض وجود المحبة. لذلك من السهل أن نفهم أنه رغم أن أنطونيوس يتكلم عن أنواع مختلفة من المعرفة ، إلا أن المعرفة واحدة. وإضافة إلى ذلك ، فمن الواضح أن المعرفة التي يكتب عنها أنطونيوس هي المعرفة الروحية، وهي معرفة تأخذ أصولها من الجوهر الروحي للإنسان . والتقدم في المعرفة هو

الاقترب أكثر إلى الله ، أن يصير الإنسان أكثر فأكثر إدراكًا لذاك الذى يتجاوز كلماتنا . المعرفة تختلف عن العقيدة . فكلمات الإنجيل ، وتعاليم الكنيسة هى نقطة انطلاق ، أما المعرفة الحقيقية فتكمن فى الالتصاق بالله التصاقًا حميمًا بالحب . وحدة كل أنواع المعرفة لا توجد فى العقائد بل فى قلب الله .

النقطة الثانية فى روحانية رسائل أنطونيوس هو **وحدة الكيان** ، وكما سبق أن ذكرنا ، فإن أنطونيوس يرى أن الشرط المسبق لكل معرفة حقيقية هو فى الجوهر الروحى للإنسان ، وهو جوهر متصل بالله اتصالاً وثيقاً . وفى محاولاته أن يشرح هذا ، فإن أنطونيوس يعكس تحليل أوريجينوس عالم مدرسة الأسكندرية العظيم . وبحسب الرسائل ، فإن جوهر الإنسان الداخلى هو جزءه الروحانى ، أى عقله . كل البشر يشتركون فى نفس الجوهر الروحى ، وينتمون إلى بعضهم البعض فى أرواحهم ، وفى الواقع فإن كل ما هو روحى يشترك فى نفس الكيان ، بل حتى إبليس والشياطين أيضاً يشتركون فيه . ولكن عند السقوط تحطمت هذه الوحدة الروحية . والله لكى يخلص الإنسان ، فإنه خلق العالم وأعطى للإنسان جسداً وهو ما لم يحصل عليه الشياطين ، ولذلك هم يحسدون الإنسان . وبواسطة الجسد يستطيع الإنسان أن ينمو فى الفضيلة وفى المعرفة ، ولكن فى الوقت نفسه فإن الجسد يجذب الإنسان إلى أسفل ويضع حداً لحياته . الجسد يخلص عن طريق التجسد ، وهكذا تُستعاد الوحدة ويستطيع الإنسان أن يرجع إلى الله وإلى جوهره الروحى الأسمى ، ولكن بجسد القيامة . وبدون الاستطراد أكثر فى هذه الأفكار اللاهوتية يمكننا أن نرى بسهولة أنها هى روحانية أنطونيوس . فوحدة الوجود تجعل محبتنا بعضنا لبعض جزءاً من محبة الله . وأن يعرف الإنسان نفسه هو أيضاً أن يعرف جاره . أو كما يقول أنطونيوس فى الرسالة ٦ : " لذلك ينبغى أن نحب أحداً الآخر بحرارة ، لأن من يحب أخاه يحب الله والذى يحب الله يحب نفسه " .

وهكذا ، فإننا فى روحانية أنطونيوس نجد تشديداً قوياً على العلاقة بالآخرين ، والحاجة إلى أن نعتنى كل منا بالآخر . وبصير واضحاً فى كل الرسائل كم هو هام خلاص الاخوة لأجل خلاص أنطونيوس نفسه . وهنا يصير فهم تعليم يسوع المسيح ، عنصراً هاماً . والمقطع الذى يتحدث فيه الرسول بولس فى رسالته إلى فيلبى عن إخلاء الابن لنفسه صائراً فى هيئة عبد ، عادة يُربط بكلمات يسوع فى الإنجيل التى يقول فيها ، إنه لا يعود يسمى التلاميذ عبيداً بل أعباء . فيسوع بصيرورته عبداً استطاع أن يجعلنا أعباء له ، وهكذا عن طريق صيرورتنا عبيداً

كل منا للآخر ، يمكننا أن نريح بعضنا بعضًا كأصدقاء . وهكذا فالفرح والبكاء لأجل خلاص الآخرين هو جزء جوهري من الحياة الروحية .

خاتمة

وحيثما ننظر إلى سيرة حياة أنطونيوس وإلى الرسائل ، يمكننا أن نرى أننا نجد نفس الروحانية رغم التعبير عنها بطريقتين مختلفتين تماما . ففي سيرة حياته، تُرسم روحانية أنطونيوس بواسطة شخص آخر كأنما يرسم أيقونة . وفي عظة أنطونيوس فقط نجد تشابهاً كبيراً مع ما ذكر في الرسائل . ولكن هنا في العظة يحل الصراع مع الشياطين محل التأملات الشخصية الموجودة في الرسائل ، وفي السيرة نجد أن قصص اختلاء أنطونيوس تجعل نفس التشديد على وحدة الكيان والجوهر مفعمة بالحيوية مثل الرسائل، ولكن بعكس الرسائل فإن الجسد في " السيرة " ليس أساساً الذي تهاجمه الشياطين بسهولة ، بل بالحرى تجعل منه " السيرة " صورة للنفس . الرسائل تقدم أنطونيوس كأحد الرهبان الذي يصرخ من أجل خاصته ولأجل خلاصهم. أما في " السيرة " فلم يعد ظاهرة في الصورة ، بل نجده في وضع متميز كنموذج يُقتدى به . في "الرسائل" نراه مثل أب اعتراف يمكنك أن تتحدث إليه ، أما في "السيرة" فهو أيقونة تقف أمامها لكي تتأمل . ولكن بصفة جوهريّة ، فمن الواضح أن كلا الكتائين تقدم نفس الروحانية الأساسية، ونفس التشديد على الحاجة إلى الثبات الداخلي والهدوء، والحاجة إلى المعرفة الحقيقية للنفس ، وإلى المحبة للغير . ويمكننا أن نعتبر "السيرة" بمثابة مقدمة رائعة عن كيف نقاوم بها الفساد ، وكيف نحفظ الكمال والسلام ، أما "الرسائل" فتلمس القلب ، وتفتح طريقاً صاعداً نحو سر الالتصاق الحميم مع الله.

ونعود أخيراً إلى مشروع البحث عن " الشخصية المسيحية (Christian Identity) كما صيغت في المسيحية الأولى"، فإنني أظن أن هذا المشروع وثيق الصلة بموضوعنا . وبقدر ما أستطيع أن أرى، فإن أوروبا بل العالم كله حصلت على ذلك الفهم للكائن البشري ، الذي يضع الشخص . كل شخص . قبل أي شيء آخر . فبدون مفهوم سلامة وقيمة كل شخص لا نستطيع أن نتكلم عن حقوق الإنسان بصورة حقيقية. بدون مفهوم السلامة الشخصية والمسؤولية الشخصية التي تظهر مفعمة بالحيوية في سيرة القديس أنطونيوس، لن يكون عندنا أية أسلحة حقيقية لمحاربة الفساد. فلأجل مستقبل التقليد المسيحي بل ولأجل مستقبل مجتمعاتنا ، ينبغي أن نعطي انتباهاً أكبر واهتماماً أشد بروحانية القديس أنطونيوس .

"وحدة جوهر الآب والابن"

فى المقالة الثالثة ضد الآريوسيين للقدیس أثناسیوس (دراسة تحليلية)

د. جوزيف موريس فلتس

مقدمة

تمثل مقالات القدیس أثناسیوس الثالث ضد الآريوسيين خلاصة كتاباته اللاهوتية. فقد دافع فيها عن وحدة جوهر الآب والابن وأظهر من خلالها ألوهية الابن المتجسد ، وذلك فى مواجهة الأفكار والتعاليم الخاطئة للهرطقة الآريوسية التى نادت بأن الابن مخلوق وبأنه كان هناك وقت لم يكن فيه الابن موجودًا ، وأيضًا بأن الابن ليس أزليًا مع الآب. وتعتبر هذه المقالات من أهم ما كُتب على الإطلاق بالنسبة لعلاقة الأقانيم الثلاثة ببعضها ، ولهذا فهى بمثابة الأساس الراسخ لكل عقيدة الثالوث^١ فى الكنيسة.

ولقد عالج القدیس أثناسیوس طريقة التفسير غير المستقيم والخطئ، تلك الطريقة التى استخدمها الآريوسيون لتفسير بعض آيات الكتاب المقدس، التى تشير إلى الابن فى تجسده أو تتحدث عن بنوة المسيح لله وعلاقة الابن بالآب، وذلك لنتيبت أفكارهم المنحرفة . ولقد قدم القدیس أثناسیوس شرحًا دقيقًا لهذه النصوص الكتابية مبرهنًا بواسطتها على صحة إيمان الكنيسة بألوهية السيد المسيح معطيًا بذلك منهجًا كنسيًا لطريقة التفسير المستقيم للكتاب.

فنجده، فى المقالة الأولى يقدم ملخصًا لتعليم البدعة الآريوسية كما تناولها آريوس فى كتابه "تاليا"، ثم يقدم دفاعًا عن تعليم مجمع نيقية المسكونى ويفند اعتراضات الآريوسيين على هذا الإيمان النيقاوى، ثم يتناول بالشرح الآيات التالية: "لذلك رفعه الله أيضًا وأعطاه اسمًا" (فى ١٠،٩:٢)؛ " من أجل ذلك مسحك الله إلهك " (مز ٨٠،٧:٤٥)؛ " صائرا أعظم من الملائكة" (عب ١:٤).

^١ Στυλιανου Γ. Παπαδοπουλου, Πατρολογία Β' Αθηναι 1990. σ 311.

وفى المقالة الثانية يشرح الآيات: " كونه أمينًا للذى أقامه " (عب ٣:٢)؛ " جعل يسوع ربًا ومسيحًا " (أع ٣:٢)؛ " الرب خلقتى أول طريقه لأجل أعماله " (أم ٨:٢٢)؛ " أسسنى قبل الدهر " (أم ٨:٢٢).

وفى مقالاته الثالثة تناول بالشرح بعض آيات من إنجيل متى ومقرس ويوحنا :
 " أنا فى الآب والآب فى " (يو ١٠:١٤)؛ " أنت الإله الحقيقى وحدك ويسوع المسيح الذى أرسلته " (يو ١٧:٣)؛ " أنا والآب واحد ، ليكونوا واحد كما نحن " (يو ١٠:٣٠، ١٢:١)؛ " لأن الآب يحب الابن وقد دفع كل شئ فى يده " (يو ٣:٣٥، متى ١١:٢٧)؛ معرفة الابن لليوم والساعة والتقدم فى النعمة والحكمة (مر ١٣:٣، لو ٢:٥٢)؛ "إن أمكن أن تعبر عنى هذه الكأس"، "الآن نفسى قد اضطربت" (مت ٢٦:٣٩، يو ١٢:٢٧).

وسنتناول بالبحث موضوع " وحدة جوهر الآب والابن " من خلال دراستنا لنص المقالة الثالثة فقط من هذه المقالات .

يتابع القديس أنثاسيوس الرسولى دفاعه عن ألوهية الابن فى مقالته الثالثة ضد الآريوسيين. فيذكر فى بداية المقالة الآيات التى سبق للآريوسيين استخدامها للدفاع عن آرائهم الفاسدة من جهة ألوهية الابن إنه مخلوق بل ويحصونه ضمن المخلوقات الأخرى فيقول: [إنهم يدعون الرب بهذه النصوص " الرب خلقتى " (أم ٨:٢٢)، " صائرًا أعظم من الملائكة " (عب ٣:٢)].^٢

وكان القديس أنثاسيوس قد سبق فرد على الآريوسيين مفندًا آرائهم الخاطئة هذه وشارحًا لهم هذه الآيات^٣ مبينًا أنها تتسحب على المسيح عند بدء خدمته الخلاصية عندما جاء فى الجسد من أجلنا ومن أجل خلاصنا .

الضلالة الأريوسية

ويبدو أن الآريوسيين استمروا فى تعاليمهم الخاطئة متخذين من كلمات الرب يسوع نفسه فى العهد الجديد، بعد تحريف معناها سندًا لاثبات أفكارهم فيقول : [فإنهم بدأوا يحرفون معنى

^٢ القديس أنثاسيوس الرسولى : ضد الآريوسيين المقالة الثالثة : مركز دراسات الآباء القاهرة ١٩٩٤، فصل ٢٣ ص ٩.

^٣ راجع القديس أنثاسيوس الرسولى : ضد الآريوسيين المقالة الأولى ، مركز دراسات الآباء ١٩٨٤ بالقاهرة فصل ١٣ ص ٩٨ وأيضًا المقالة الثانية، مركز دراسات الآباء ١٩٨٧. فصل ١٤ ص ٩، فصل ١٩ ص ٧٢، فصل ٢١ ص ٩٩.

كلمات الرب " أنا في الآب والآب فيّ " (يو ١٤: ١٠) قائلين كيف يمكن أن يُحتوى الآب، الذى هو أعظم، فى الابن الذى هو أقل منه ؟ ^٤ .

ومبكراً جداً فى بداية المقالة يعطى أثناسيوس ذو الفكر اللاهوتى الثاقب تشخيصاً لهذه "الضلالة" الأريوسية ، إذ قد وضع يده على علّة وسبب هذه الأفكار فيذكر أنها ناتجة [عن انحراف ذهنهم ، فهم يظنون أن الله مادي ، ولا يعرفون من هو " الآب الحقيقي " ولا " الابن الحقيقي " ولا ما هو " النور غير المنظور والأزلى " و " إشعاعه غير المنظور " ولا يفهمون " ما هو الكيان غير المنظور " و " الرسم غير المادي " و " الصور غير المادية "] ^٥ .

وإذ قد وضع يده على مصدر الداء الفكرى يبدأ فى توضيح المعنى الحقيقى للآية التى أوردناها يوحنا الإنجيلي عن الرب نفسه " أنا فى الآب والآب فيّ " ويعالج الأسباب التى أدت بهم إلى انحراف ذهنهم بما ذكرنا أعلاه .

فعند القديس أثناسيوس أن " أنا فى الآب والآب فيّ " لا تعنى :

أ . " إن الواحد يفرغ ذاته فى الآخر ليملاً الواحد الآخر كما يحدث فى الأوانى الفارغة " ^٦ .
ب . ولا تعنى " حتى أن الابن يملأ فراغ الآب والآب فراغ الابن " ^٧ . فهذا الفكر يقود إلى أن يُظن وكأن " كلاً منهما ليس تاماً ولا كاملاً فى ذاته " ذلك لأن هذه هى " خاصية الأجساد " ^٨ .
إن من يصدق قول الأريوسيين هذا ، هو فى الواقع لا يؤمن بالآب " الذى هو تام وكامل " ولا الابن الذى هو تام وكامل والذى هو فى نفس الوقت " ملء اللاهوت " ^٩ .

ويركز القديس أثناسيوس على أن الابن هو مولود الآب الذاتى فإنه ليس ابنًا بالمشاركة ، الأمر الذى يحدث للقديسين عندما يحل الله فيهم ويكملهم وذلك باشتراكهم فى الابن .

ولكى يوضح القديس أثناسيوس المعنى الصحيح للآية " أنا فى الآب والآب فيّ " فإنه يقارنها بآية أخرى " فيه نحيا ونتحرك ونُوجد " فيقول إن الابن [لا يوجد فى الآب المعنى الذى فى هذه الآية لأن الابن لكونه من ينبوع الآب فهو الحياة الذى به نحيا وتقوم كل الأشياء]

^٤ المقالة الثالثة : فصل ٢٣ ص ١٠ .

^٥ المرجع السابق ص ١٠ .

^٦ المرجع السابق ص ١١ .

^٧ المرجع السابق ص ١١ .

^٨ المرجع السابق ص ١١ .

^٩ المرجع السابق ص ١١ .

^{١٠} . والنتيجة التي يصل إليها القديس أثناسيوس هي أن الحياة لا تحيا من حياة (أخرى) وإلا فهي لا تكون حينئذ حياة . إن [الابن الذي يعطي الحياة لكل الأشياء] ^{١١} . ويوضح القديس أثناسيوس أن الآية " أنا في الآب والآب فيّ " كما فسرهما الآريوسيون يمكن أن تكون آية عامة لكل ، يستطيع أى شخص من بين البشر أن يقولها ^{١٢} .

إن نتيجة هذا الفكر المنحرف هي خطيرة إذ أن هذا معناه أن [لا يكون بعد ابن واحد لله وهو الكلمة ، وهو الحكمة ، بل يكون مثل الآخرين واحداً بين كثيرين] ^{١٣} .

١٤ تعاليم أستيريوس الآريوسي

ويشير القديس أثناسيوس إلى شخص يُدعى أستيريوس ، وهو أحد أتباع آريوس ومن تلاميذه ، وينتعه أنه هو " المدافع عن الهرطقة " ^{١٥} .

ويورد النص التالي مما قاله أستيريوس ليفند ما جاء به من أفكار خاطئة : [إنه واضح جداً أنه قد قال : " أنا في الآب والآب أيضاً فيّ " ، لهذا السبب فلا الكلمة التي كان يقولها هي كلمته بل حكمة الآب ، ولا الأعمال هي خاصة به بل خاصة بالآب الذي أعطاه القوة] . وأيضاً [إن الذي هو قوة الآب ، ينال قوة ، وأن الابن صار ابناً في ابن] ^{١٦} .

فخلاصة فكر أستيريوس إذن هو أن الابن ليس من جوهر الله الآب ، ولذلك فهو يقول عن الابن إنه ينال القوة من الله مثل باقى المخلوقات وليس هو قوة الله ذاتها ، ذلك معناه أن الابن ليس ابناً لله بالطبيعة بل أنه يصير ابناً بالتبني مثل باقى المخلوقات وهذا هو معنى كلمة " في

^{١٠} المرجع السابق ص ١١ .

^{١١} المرجع السابق ص ١١ .

^{١٢} المرجع السابق ص ١٣ .

^{١٣} المرجع السابق ص ١٣ .

^{١٤} أستيريوس : اشتهر باسم أستيريوس السفسطاني ، مات بعد سنة ٣٤١ م . كان أحد المدافعين بشدة عن تعاليم آريوس وكان يعلم بها . تتلمذ على يد لوقيانوس الإنطاكي . حضر مجمع عُقد في إنطاكية سنة ٣٤١ لتثبيت قرارات مجمع نيقية ٣٢٥ وللتأكيد على إدانة الآريوسية . كتب تفاسيراً وعظات على المزامير وأيضاً الكتاب الذي أشار إليه أثناسيوس في مقالته الثالثة ومعروف بالسندغما ، وقد سجل لنا جيروم قائمة كتاباته في كتابه De Vir III . 94 . لمزيد من المراجع عن كتاباته وبعض مقتطفات من أقواله أنظر :

1- The Oxford Dictionary of the Christian Church, second edition by F.L. Cross and E.A. Livingstone. Oxford university press 1990. p. 110; 2- E. Groh: Early Arianism, A view of salvation, Fortress press. Philadelphia 1981.

^{١٥} المرجع السابق ص ١١ .

^{١٦} المرجع السابق ص ١١ ، ١٢ .

ابن " . أى لم يكن هو ابناً لله أصلاً ، وكذلك لا يكون الابن هو كلمة الله بالطبيعة بل يأخذ سلطان الكلمة مثل الأنبياء الذين أنت إليهم كلمة الله وهم مخلوقون ^{١٧} .

الرد على أستيريوس

وفى رده على هذا الفكر المنحرف الذى لأستيريوس يستخدم القديس أثناسيوس نفس الأسلحة اللغوية التى استخدمها أستيريوس ، فقد ذكر أستيريوس عن الرب أن الرب قال : "أنا فى الآب والآب أيضاً فى" ^{١٨} . أى بإضافة كلمة " أيضاً " . لهذا وحسب ما يرى القديس أثناسيوس فإنه لو صح فكر أستيريوس عن الابن [لما كانت كلماته هى " أنا فى الآب والآب فى " ، بل بالأحرى كان قد قال " أنا أيضاً فى الآب والآب فى " ، وأيضاً هنا كانت ستعنى أنه لا يكون له أى شئ خاص به أو مميز به كابن عن الآب بل يكون له نفس النعمة المشتركة مع جميع المخلوقات] ^{١٩} .

أمثلة على وحدة جوهر الآب والابن

وهنا يضع القديس أثناسيوس الرأى الصائب عن الابن وحقيقة ألوهيته إذ هو ابن حقيقى من الآب وذلك لأن كل كيان الابن هو من جوهر الآب ذاته ^{٢٠} . ويعطى أمثلة من الطبيعة ليوضح وحدة الجوهر الإلهى للآب والابن فيستخدم التشبيه المعروف عن الشعاع من النور والنهر من الينبوع وأيضاً الكلمة من العقل ^{٢١} .

إن وحدة الجوهر الإلهى للآب والابن هى التى تعطى إمكانية الإيمان بأن [من يرى الابن يرى ما هو خاص بالآب] ^{٢٢} . إن الابن هو فى الآب وذلك بسبب أن كيان الابن هو من الآب . والآب هو فى الابن حيث إن الابن هو من الآب وخاص به مثلما أن الشعاع من الشمس والكلمة من العقل والنهر من الينبوع ^{٢٣} . يختم القديس أثناسيوس هذه الفقرة الهامة متمسكاً بكلمات السيد المسيح نفسه إذ يقول :

^{١٧} المرجع السابق : الملاحظة رقم ٦ ص ١٢ .

^{١٨} المرجع السابق ص ١١ .

^{١٩} المرجع السابق ص ١٣ .

^{٢٠} المرجع السابق ص ١٣ .

^{٢١} المرجع السابق ص ١٣ ، ١٤ .

^{٢٢} المرجع السابق ص ١٣ .

^{٢٣} المرجع السابق ص ١٤ .

[وحيث إن ذات الآب وألوهيته هي كيان الابن ، لذلك فإن الابن هو في الآب والآب في الابن]^{٢٤}. ويرى القديس أثناسيوس في قول السيد المسيح " أنا والآب واحد " (يو ١٠: ٣٠) ثم إضافته بعد ذلك " أنا في الآب والآب فيّ " (يو ١٤: ٣٠)، توضيحاً لوحدة الألوهية من ناحية ووحدة الجوهر من الناحية الأخرى^{٢٥}.

وحدة الجوهر وتمايز الأقانيم

ويسبب فهمه العميق لمشاكل عصره اللاهوتية وما كان يروجه الهرطقة فيما يختص بالأقانيم الثلاثة ، على وجه الأخص ما سبق أن ردهه سابيلوس الذى ظهر فى روما فى أوائل القرن الثالث وعلم بأن الآب والابن والروح القدس هم أقنوم واحد وليسوا ثلاثة أقانيم متحدين جوهرياً . وقال إن الآب أعطى الناموس فى العهد القديم ، الذى ظهر هو نفسه فى العهد الجديد باسم الابن ثم بعد صعود المسيح ظهر باسم الروح القدس ، أى أن الثالوث هو ثلاث ظهورات متوالية فى التاريخ لشخص واحد وليس ثلاثة أقانيم لهم جوهر واحد^{٢٦}، لهذا السبب إذن يستدرك القديس أثناسيوس ، وبعد أن أثبت وحدة الجوهر الإلهي للآب والابن ، وأن الآب فى الابن والابن فى الآب وأنهما واحد ، ولئلا يظن البعض أنه يتبنى فكر سابيلوس يقول بكل وضوح [إذن فهما واحد ولكن ليس مثل الشئ الواحد الذى يمكن أن ينقسم إلى جزئين ، كما أنهما ليسا مثل الواحد الذى يُسمى باسمين ، فمرة يُسمى الآب ومرة يُسمى هو نفسه ابنه الذاتى ، فهذا ما قال به سابيلوس ، وبسببه حُكم عليه كهرطوقى]^{٢٧}.

يفند القديس أثناسيوس هذا الرأى موضعاً أنه بالرغم من أن الآب والابن هما واحد ، [لكن هما اثنان لأن الآب هو الآب ولا يكون ابناً أيضاً، والابن هو ابن ولا يكن أباً أيضاً]^{٢٨}.
الوحدانية هنا هي وحدانية الطبيعة " لكن الطبيعة هي واحدة " ^{٢٩}. ولأن الابن مولود من الآب

^{٢٤} المرجع السابق ص ١٤.

^{٢٥} المرجع السابق ص ١٤.

^{٢٦} المرجع السابق ملاحظة رقم (٧) ص ١٤.

^{٢٧} المرجع السابق ص ١٤.

^{٢٨} المرجع السابق ص ١٤.

^{٢٩} المرجع السابق ص ١٤.

قبل كل الدهور فإن " المولود لا يكون غير مشابهًا لوالده " ^{٣٠} ، وهذا " لأنه صورته " ^{٣١} . وعلى هذا كل ما هو للآب هو للابن (يو ١٦: ١٥) .

الابن نشأ ليس غريبًا عن ألوهية الآب

يخلص القديس أثناسيوس إلى أن الابن ليس إلهاً آخر . ويعلل ذلك بأن الابن " لم ينشأ من خارج (الآب) " ^{٣٢} .

إن الآب فقط هو مصدر الألوهة ، وخطورة تعاليم الهرطقة . في تصور القديس أثناسيوس . تكمن فيما يستتبع هذا التعليم من إمكانية وجود آلهة كثيرون لو أن إلهاً نشأ غريبًا عن ألوهية الآب ^{٣٣} . لذلك نراه يشدد على أنه " رغم أن الابن هو آخر غير الآب كمولود إلا أنه كإله هو كالآب تمامًا ، فهو والآب كلاهما واحد في الذات ، وواحد في خصوصية الطبيعة وفي وحدة الألوهية " ^{٣٤} .

أمثلة من الطبيعة لتمايز الأقانيم

ويعود هنا لاستخدام نفس التشبيهات التي استخدمها من قبل لإثبات الجوهر الواحد للآب و الابن ، ولكن ليثبت تمايز أقنومي الآب والابن ووحدة الجوهر الإلهي فيقول :

[إن الشعاع هو النور وليس ثانيًا بعد الشمس ، ولا هو نور آخر ولا هو ناتج من المشاركة مع النور ، بل هو مولود كلي وذاتي من النور ومثل هذا المولود هو بالضرورة نور واحد ولا يستطيع أحد أن يقول إنه يوجد نوران] ^{٣٥} . ويلخص تعليمه فيما يتعلق بهذا التشبيه فيضيف في نفس المكان قائلاً : [فرغم أن الشمس والشعاع هما اثنان إلا أن نور الشمس الذي ينير بشعاعه كل الأشياء هو واحد] ^{٣٦} .

^{٣٠} المرجع السابق ص ١٤ .

^{٣١} المرجع السابق ص ١٤ .

^{٣٢} المرجع السابق ص ١٤ .

^{٣٣} المرجع السابق ص ١٤ .

^{٣٤} المرجع السابق ص ١٥ .

^{٣٥} المرجع السابق ص ١٥ .

^{٣٦} المرجع السابق ص ١٥ .

اللاهوت غير قابل للتجزئة : (ما يُقال على الآب يُقال على الابن)

وخلاصة رد القديس أثناسيوس فيما يتعلق بهذه النقطة ولدحض فكرة وجود آلهة كثيرون هي " أن لاهوت الابن هو لاهوت الآب وهذا اللاهوت غير قابل للتجزئة ولذا فإنه يوجد إله واحد وليس آخر سواه " ^{٣٧}. ويسبب أن الألوهية واحدة وأنهما واحد ، لهذا يمكن أن يُقال عن الابن كل ما يُقال عن الآب (ما عدا أن كيانه يُدعى الآب) ، فمثلاً يُقال عن الابن إنه الله (كما يُقال عن الآب). وكان الكلمة الله (يو:١) ، وأنه ضابط الكل " الذي كان والكائن والذي يأتي الضابط الكل وأنه الرب ، رب واحد يسوع المسيح وأنه هو النور " أنا هو النور " (يو:٨:١٢) ، وأنه يمحو الخطايا " لكي تعلموا أن لابن الإنسان سلطاناً على الأرض أن يغفر الخطايا " (لو:٢٤:٥) ^{٣٨}.

يرى القديس أثناسيوس في العبارات السابقة والتي نطق بها الابن المتجسد ، والتي يمكن أن تُقال عن الآب نفسه ، أنها تقودنا لكي " نرى عندئذ الابن في الآب " ^{٣٩}.

أنا والآب واحد

ويعطى القديس أثناسيوس تحليلاً لاهوتياً رائعاً لكل هذه العبارات فيقول: [إن كل ما يُنسب للآب يمكن أن يُنسب للابن بسبب أن الابن مولوداً منه . وكل ما يكون للابن هو نفسه للآب بسبب أن الابن مولود جوهره الذاتى] ^{٤٠}.

ويعتمد القديس أثناسيوس في تحليله هذا بالطبع على ما ورد في إنجيل يوحنا للرب نفسه عندما قال أولاً " أنا والآب واحد " ثم أضاف " لكي تعلموا أنى أنا فى الآب والآب فى " وفى تعليقه على هاتين الآيتين يورد [لأن الابن هو مولود الجوهر الذاتى للآب لهذا يحق له أن يقول أن خصائص الآب هى خصائصه هو أيضاً] ^{٤١}.

وبالإضافة إلى هاتين الآيتين وللتأكيد على وحدة الألوهية بين الآب والابن فإن القديس أثناسيوس يشير إلى آية ثالثة وردت فى يو ١٤ أيضاً من قول الابن المتجسد " من رآنى فقد رأى الآب " . ويرى أن فى أقوال السيد المسيح الثلاثة هذه تأكيداً على ألوهية الابن .

^{٣٧} المرجع السابق ص ١٥ .

^{٣٨} المرجع السابق ص ١٥ .

^{٣٩} المرجع السابق ص ١٦ .

^{٤٠} المرجع السابق ص ١٦ .

^{٤١} المرجع السابق ص ١٦ .

فالآية الأولى " أنا والآب واحد " تعطى هذا التأكيد ومن يدرك هذا المعنى أى أن الابن والآب هما واحد يستطيع أن يفهم معنى القول الثانى " الابن فى الآب والآب فى الابن " وهذا بسبب أن لاهوت الابن هو لاهوت الآب ومن يفهم القول بأن الآب هو فى الابن فإنه يستطيع أن يفهم معنى الآية التالية " من رأتى فقد رأى الآب " وذلك بسبب أن ألوهية الآب تُرى فى الابن^{٤٢}.

ولكى يجعل القديس أثناسيوس تعاليمه أكثر وضوحاً فإنه يستعين بمثال واقعى من عصره، حيث يشير إلى صورة الإمبراطور^{٤٣}. ففي صورة الإمبراطور يوجد شكل الإمبراطور وهيئته . والهيئة التى فى الصورة هى التى فى الإمبراطور ، ذلك لأن ملامح الإمبراطور فى الصورة هى مثله تماماً ، وكل من ينظر إلى الصورة يرى الإمبراطور فيها وأيضاً من يرى الإمبراطور يدرك أنه هو نفسه الذى فى الصورة . ومن هذا المثال الواقعى يستنتج القديس أثناسيوس أنه [بسبب عدم اختلاف الملامح فإن من يريد أن يرى الإمبراطور بعد أن رأى الصورة يمكن أن تقول له الصورة " أنا والإمبراطور واحد " لأنى أنا فى الإمبراطور والإمبراطور فىّ، وما تراه أنت فىّ هذا تراه فيه وما قد رأيته فيه تراه فىّ]^{٤٤}. ومن الجدير بالذكر أن هذا التشبيه يركز على وحدة الملامح بين الإمبراطور وصورته .

وتأكيداً لوحدة جوهر الآب والابن ، تلك الوحدة المُعبّر عنها إيمانياً من خلال سجود العبادة للابن كما للآب ، يستطرد القديس أثناسيوس فيقول " فمن يسجد للصورة فهو يسجد للإمبراطور أيضاً لأن الصورة لها شكله وهيئته " ^{٤٥}. ويخلص إلى نتيجة واضحة بخصوص حقيقة وحدة جوهر الآب والابن فيكتب مؤكداً " إذن بما أن الابن أيضاً هو صورة الآب فينبغى أن يكون مفهوماً بالضرورة أن ألوهية الآب وذاته هما كيان الابن"^{٤٦} ويستشهد بآيات الكتاب المقدس "إذ كان فى صورة الله" "ὁς ἐν μορφῇ ὑπάρχων" (فى ٢:٦)، "والآب فىّ" (يو ١٤:١٠).

^{٤٢} المرجع السابق ص ١٦ .

^{٤٣} المرجع السابق ص ١٦ .

^{٤٤} المرجع السابق ص ١٧ .

^{٤٥} المرجع السابق ص ١٧ .

^{٤٦} المرجع السابق ص ١٧ .

أنا فى الآب والآب فى

إذن فالآية " أنا فى الآب والآب فى " عند القديس أنثاسيوس لها شقين فالشق الأول وكما رأينا " الآب فى " والتي وضع فيه القديس أنثاسيوس أن يرى تمامًا فى الابن بسبب أن "الابن هو من جوهر الآب ذاته " . والشق الثانى " أنا فى الآب " ويدافع به أيضًا عن كمال ألوهية الابن .

فيؤكد أن [كيان الابن ليس هو جزء من هيئة هذه الألوهية بل إن ملء ألوهية الآب هو كيان الابن] ^{٤٧}، وما يرد أن يصل إليه القديس أنثاسيوس هو أن " الابن إله كامل " ^{٤٨} ولذلك أيضًا هو مساوٍ لله . ويسبب هذه الألوهة الواحدة والكاملة فإن الابن المتجسد " لم يحسب المساواة بالله غنيمه " ^{٤٩} . فعبارة " أنا فى الآب " تعنى لدى القديس أنثاسيوس [أن ألوهية الابن وهيئته ليست شيئًا آخر عن ألوهية الآب] ^{٥٠} .

إن وحدة جوهر الآب والابن هى التى تعطى لعمل المسيح فى الجسد ذلك البعد الخلاصى الذى عبّر عنه القديس بولس قائلاً " كان الله فى المسيح مصالحًا العالم لنفسه " (١٩:٥كو) . ولهذا فإن القديس أنثاسيوس يستطرد مباشرة بعد هذه الآية فيقول [لأن الابن هو من جوهر الآب ذاته ، الذى به تصالحت الخليقة مع الله] ^{٥١} .

وخلاصة القول فإن كلمات السيد المسيح " وأنا فى الآب " حسب ما يرى ويفسر القديس أنثاسيوس معناها [أن الابن يوجد ويرى داخل ألوهية الآب . وهيئة ألوهية الآب التى فى الابن تظهر الآب فيه] ^{٥٢} . ونتيجة لهذا [فالآب هو فى الابن ، ومن ناحية أخرى فإن ذات الآب وألوهيته فى الابن ثرينا الابن فى الآب (أنا فى الآب) وتوضح أنه غير منفصل عنه على الإطلاق] ^{٥٣} .

^{٤٧} المرجع السابق ص ١٧ .

^{٤٨} المرجع السابق نفس الفقرة ص ١٧ .

^{٤٩} المرجع السابق نفس الفقرة ص ١٧ .

^{٥٠} المرجع السابق نفس الفقرة ص ١٧ .

^{٥١} المرجع السابق ص ١٧ .

^{٥٢} المرجع السابق ص ١٧ .

^{٥٣} المرجع السابق ص ١٧ .

بسبب وحدة الجوهر بين الآب والابن فإن أعمال الابن هي أعمال الآب أيضًا . وبالمثل فإن ما يُقال عن الآب يُقال عن الابن أيضًا . وما يُقال عن الابن هنا لا يُعطى له كهبة أو كمشاركة وذلك لأن كيان الابن نفسه هو المولود الذاتي لجوهر الآب ..^{٥٤}

فالآيتين " أنا في الآب والآب فيّ " و " أنا والآب واحد " يعطيان معنى واحد ويدلان على وحدة الجوهر الإلهي ، " فالابن هو كالأب تمامًا لأن له كل ما هو للآب " .^{٥٥}

الفرق بين قولنا إن " الله خالق " وإن " الله أب "

يشرح القديس أنثاسيوس الفرق بين القولين . فعندما نقول " الله خالق " فإن هذا لا يعنى ولا يلزم بوجود علاقة كيانية بين الله وبين مخلوقاته فطبيعة الله تختلف بالمرّة عن طبيعة المخلوقات ، وليس هناك ارتباط زمنى بين وجود الله ووجود المخلوقات " فالخالق موجود قبل وجود مخلوقاته " .^{٥٦} وكان هناك وقت لم تكن فيه المخلوقات موجودة بينما الله الخالق واجب الوجود .

أما قولنا إن " الله أب " فيتضمن فى المقام الأول وحسب رأى القديس أنثاسيوس ، الآتى :
١ . الإشارة ضمناً إلى الابن [لذلك فعندما يُذكر الآب يُشار ضمناً أيضًا إلى الابن معه] .^{٥٧}

ويرى القديس أنثاسيوس فى قول " إن الله أب " تأكيداً لفهمنا لعبارة السيد المسيح " أنا فى الآب " لهذا يستطرد قائلاً [حينما تدعو الله أباً فنحن نعنى فى الحال وجود الابن فى الآب] .^{٥٨}

٢ . بخلاف عبارة " الله خالق " والتي لا تلزم بوجود علاقة كيانية بين الله ومخلوقاته فإن عبارة " الله أب " تلزم وجود علاقة كيانية ووحدة فى الجوهر بين الآب والابن .

ومن الجدير بالملاحظة أن القديس أنثاسيوس وهو يفرّق بين التعبيرين قد أشار إلى الفارق الزمنى فى علاقة الله كخالق والمخلوقات [لأن الخالق موجود قبل وجود المخلوقات] هذه العلاقة استخدمها الأريوسيون وطبقوها على علاقة الآب بالابن فقالوا " إنه كان هناك وقت لم يكن فيه الابن موجوداً " ، ورد عليهم القديس أنثاسيوس بقوله المشهور [إنه لم يكن هناك وقت كان فيه الابن غير موجود] وهذا بسبب وحدة الجوهر وبسبب الولادة الذاتية للابن من الآب .

^{٥٤} المرجع السابق ص ١٨ .

^{٥٥} المرجع السابق ص ١٨ .

^{٥٦} المرجع السابق ص ١٨ .

^{٥٧} المرجع السابق ص ١٨ .

^{٥٨} المرجع السابق ص ١٨ .

٣ . نتيجة حتمية للعلاقة الجوهرية بين الآب والابن أن " من يؤمن بالابن يؤمن بالآب أيضًا " ^{٥٩}.

غير أن هذا لا يعنى بالطبع أن من يؤمن بالآب والابن ، له إيمانين أو أنه يؤمن بإلهين بل سيكون له " إيمان واحد بإله واحد " ^{٦٠} وذلك لأن من يؤمن بالابن يؤمن بالآب أيضًا "لأنه يؤمن بما هو خاص بجوهر الآب " ^{٦١}.

وهذا الإيمان الواحد يُعبّر عنه بالسجود والعبادة والإكرام للإله الواحد ، أو كما يقول القديس أثناسيوس :

[إذ أن الألوهية هي واحدة ، ولذلك فالإكرام والسجود اللذان يُقدّمان إلى الآب في الابن وبه هما واحد ، ولهذا فالذى يسجد إنما يسجد لإله واحد لأنه يوجد إله واحد وليس آخر سواه] ^{٦٢}.

" لأنه إن لم يكن هناك ابنًا فلن يستطيع أحد أن يقول إن هناك آب . بينما حين ندعو الله صانعًا فهذا ليس بالضرورة إعلانًا منا أن مصنوعاته قد أتت إلى الوجود ، لأن الصانع موجود قبل وجود مصنوعاته ، ولكن حينما ندعو الله أبًا فنحن نعنى في الحال وجود الابن في الآب . لذلك فمن يؤمن بالابن يؤمن بالآب أيضًا : لأنه يؤمن بما هو خاص بجوهر الآب . وهكذا يكون إيمان واحد بإله واحد . ومن يسجد للابن ويكرّمه ، فهو في الابن يسجد للآب ويكرّمه " .

(المقالة الثالثة ضد الآريوسيين فقرة ٦)

^{٥٩} المرجع السابق ص ١٨ .

^{٦٠} المرجع السابق ص ١٨ .

^{٦١} المرجع السابق ص ١٨ .

^{٦٢} المرجع السابق ص ١٨ .

البركة المعطية للحياة

التعليم الإفخارستى للقديس كيرلس الأسكندري^١

للأستاذ القس عزرا جبريمدهين
الأستاذ بجامعة أوبسالا بالسويد

نبذة تاريخية

بحسب المذكرات التاريخية (Chronicles) ليوحنا أسقف نقيوس ، فقد وُلد القديس كيرلس الأسكندري في بلدة ثيودوسيون بمصر السفلى وهي بلدة تقع بالقرب من موقع المحلة الكبرى الحالية أو ربما في نفس موقعها^٢. سنة ميلاده غير معروفة بالضبط ، وقد اقترحت سنة ٣٧٨ كتاريخ محتمل لميلاده. وبعد وفاة خاله (البابا ثاوفيلس) في ١٥ أكتوبر سنة ٤١٢ أُقيم القديس كيرلس أسقفًا لكرسى الأسكندرية في ١٧ أكتوبر سنة ٤١٢. وتوفي القديس كيرلس سنة ٤٤٤ بعد ٣٢ سنة من قيادته للكنيسة وتميزت سنوات قيادته بإنتاج ضخم من الكتابات في خدمة شرح الإيمان المسيحي ومحاربة الهرطقة^٣.

تأثير القديس كيرلس على كنائس العالم المسيحي

تجاوز تأثير كيرلس حدود موطن ميلاده (مصر). فالكنيسة الإثيوبية الأرثوذكسية تعتبره معلمها الأول. وأقدم وأهم كتبها العقائدية يحمل اسم "كيرلوس" (Qêrillos). وهذا الكتاب يحوى ترجمات لكتبه إلى لغة "الجزير" (Geez): "الإيمان المستقيم إلى الإمبراطور ثيودوسيوس" (De Recta fide)؛ "خطاب إلى ريجيناس"، و"المسيح واحد" كما يحوى ترجمات لمجموعة من العظات ومقتطفات من أعمال عدد من الآباء باليونانية مترجمة إلى "الجزير".

وكنيسة روما الكاثوليكية تعتبر القديس كيرلس بطل الإيمان الجامع والمدافع عن هذا الإيمان في الشرق. وقد أعطى "المجمع المقدس للعقائد" بروما للقديس كيرلس لقب "دكتور

^١ ترجمها عن الإنجليزية د. نصحي عبد الشهيد بطرس .

^٢ Durand 1964,7

^٣ Jouassard, 1956, 499ff (RACH).

الكنيسة " في ٢٨ يوليو ١٨٨٢. ولا يزال اللاهوتيون الكاثوليك يمسكون بموقف القيادة كتلاميذ للقديس كيرلس .

ويجدر بالملاحظة أن ممثلاً بارزاً للاهوت اللوثرى، " مارتن شيمنتز" (Martin Chemnitz) في شرحه للتعليم العقائدي عن المسيح (Christology) يستند إلى ٣ مراجع هم : كيرلس ، ويوحنا الدمشقي ولوثر. وبعد مرور أكثر من ١٥٠٠ سنة على نياحة القديس كيرلس ، فإن دوره المؤثر كصانع للوحدة في الكنيسة في عصرنا لا يزال معترفاً به ومحترماً على نطاق واسع .

لاهوت القديس كيرلس الإفخارستى وأساسه الخريستولوجى

تعليم القديس عن الإفخارستيا هو إيضاح لجهد نشيط وثابت ومتين لتطبيق التعليم الخريستولوجى على مجال العبادة والحياة^٤. فتعليم كيرلس عن التجسد (الخريستولوجى) مبنى على فهمه ليوحنا (١٤:١) وفيلبي (٨.٧:٢). وبالنسبة للقديس كيرلس فإن عجيبة التجسد تظهر ليس فقط حقيقة أن "الكلمة صار جسداً"؛ بل أيضاً في "أنه هو فعلاً وحققاً صار جسداً". وهذا التأكيد يشرح لنا لماذا يستطيع القديس كيرلس أن يستعمل لغة جريئة جداً في حديثه عن ما هو جسد المسيح وما الذى يستطيع جسده أن يحققه كما سنرى فيما بعد في هذه الدراسة . فالقديس كيرلس يقول إن التجسد يعطى للاهوتى المسيحى حرية فى التعبير لا سابق لها. فالتجسد لم يحطم فقط الحاجز الروحى بل حطم أيضاً حاجز اللغة بين الله والإنسان . وبالنسبة له فإن التدبير لم يرق فقط بجعل الله أقرب إلى الإنسان ، بل أيضاً أعطى الإنسان الضوء الأخضر ليجرؤ على الحديث عن الخصائص الإنسانية لله، وعن الخصائص الإلهية للإنسان . رغم أن هذا الحديث ينبغى أن يتم فى داخل إطار التجسد حصراً . هذه ربما تكون أكثر مساحات تعليم القديس كيرلس الخريستولوجى حسماً ودقة. وبالنسبة له فإن "تبادل الخصائص

⁴ Ref. To Y. Congar "Doctrines Christologiques et Theologie de L'Eucharistie" 1982.

⁵ هذا التأكيد فى تعليم القديس كيرلس الخريستولوجى نجده فى كتاب J. Doherty "إن كيرلس إذ هو بعيد تماماً عن أن يكون فيلسوفاً مسيحياً فهو بالحرى لاهوتى إنجيلى يكره الفلسفة ويحترس من تأثيرها الذى يمكن أن يشوه صيغة الكرازة المسيحية الأساسية . وهذا ما يجعل كيرلس ضمن التقليد البولسى أكثر من أن يكون من تقليد الأفلاطونية الجديدة ، ويبحث عن جذور تعليم كيرلس الخريستولوجى ليجده فى تعبير الرسول عن التجسد فى الرسالة أهل فيلبى " . هذه الدراسة تؤكد فى الحقيقة على أن كيرلس هو الطليعة السابقة للتقليد اللوثرى البارثيانى Luthern- Barthian tradition الذى تسير عليه البروتستانتية الأرثوذكسية المعاصرة ! Doherty 1992.

(*Communicatio idiomatum*) لا ينبغي أن تفهم بمعنى مجازي بل بمعنى واقعي ملموس إذ تشترك الطبيعة البشرية في الخصائص الإلهية والطبيعة الإلهية تشترك في الخصائص البشرية .

وبالنسبة للقديس كيرلس ، فإن الإنسان المائت يشترك في جسد ذاك " الذى هو الحياة بالطبيعة " لكى يعود إلى حالة " عدم الفساد " (عدم الفناء).

جسد الكلمة الذاتى (الخاص به)

يكرر القديس كيرلس كثيرًا تلقب جسد المسيح بأنه " خاصة الكلمة " أو " خاص بالكلمة ذاته " أو "جسد الكلمة الذاتى". وفى رسالته الثالثة إلى نسطوريوس يكتب: "نحن نكرز بموت ابن الله الوحيد، يسوع المسيح، ونعترف بقيامته من بين الأموات وصعوده إلى السموات، فإننا نقدم الذبيحة غير الدموية فى الكنائس ، وهكذا نتقبل البركات السرية ونتقدس، ونصير مشتركين فى الجسد المقدس والدم الكريم للمسيح مخلصنا جميعًا ، ونحن نفعل هذا لا كأناس يتناولون جسدًا عاديًا (حاشا) أو جسد رجل متقدس ومتصل بالكلمة حسب اتحاد الكرامة، ولا كواحد قد حصل على حلول إلهي، بل هو الخاص للكلمة نفسه المعطى الحياة حقًا. وهو كإله، فهو بالطبيعة الحياة أو بسبب أنه صار واحدًا مع جسده الخاص ، أعلن أن جسده معطى الحياة ^٦ .

هذه الكلمات تعطينا ملخصًا مختصرًا لتعليم القديس كيرلس الإفخارستى وأساسه الخريستولوجي ، كما أن هذه الكلمات تكشف عن خلاف بين نوعين من التعليم عن التجسد كما فهمهما القديس كيرلس : أى التعليم الذى تمثله كنيسة الأسكندرية وفهمها للتجسد أساسًا بلغة " اتحاد " (Henosis) اللاهوت بالجسد، والتعليم الآخر الذى تمثله كنيسة إنطاكية وفهمها للتجسد أساسًا بلغة "حلول" (enoikesis) اللاهوت فى الجسد الإنسانى أو اتصال (Synaphia) الطبيعتين الإلهية والبشرية فى المسيح .

وصفه للجسد إنه خاصة الكلمة أو خاص به

استعمال القديس كيرلس لتعبير أن الكلمة " جعل الجسد البشرى خاصًا به " لا يعنى أن الجسد خاص بالكلمة فى ألوهيته. الجسدية ليست إحدى خصائص الله كإله. فالكلمة بظهوره فى الجسد لا يتخلى عن ألوهيته. والجسد الذى يتخذ الكلمة لا يتحول إلى لاهوت. إن استعمال

⁶ أنظر رسائل القديس كيرلس إلى نسطور ويوحنا الأنطاكي ، رسالة ١٧ فقرة ١٢ ص ٢٩، ٢٨ مركز دراسات الآباء ١٩٨٨ .

القديس كيرلس لتعبير " خاص به " هو مرتبط حصراً بالتجسد ، أى بالاتحاد الفريد بين الله والإنسان المتمثل فى هذا الحدث. وبقوله إن الكلمة جعل الجسد البشرى خاصاً به ، فإن القديس كيرلس يعنى بذلك أن الكلمة يدع مقاييس الإنسانية تعم عليه . إن ظهوره فى الجسد هو شهادة لكونه أنزل نفسه بإرادته وأخذ صورة عبد . ورغم أنه ملفوف بالأقماط ، فهو لا يزال يملأ الكون كله .

وبالاختصار فحقيقة أن القديس كيرلس يتحدث عن جسد الكلمة الخاص، لا تعنى اختلاطاً للجسد باللاهوت (وهذه هرطقة أبوليناريوس أسقف اللاذقية) ولا مجرد حلول اللاهوت فى جسد بشرى (كما عَلمَ نسطور وبعض الإنطاكيين بذلك)، بل بالحرى اتحاد حقيقى وحميم وبفوق الفهم . ويدافع القديس كيرلس عن تعليمه بأن ما يستطيع وحده أن يحيى الإنسان المائت وبهبه عدم الفساد هو فقط الطبيعة البشرية المتحدة باللاهوت " اتحاداً أقنومياً " أو "بحسب الأقنوم " . ولذلك فإن اتحاد الطبيعتين فى المسيح الذى بفضلها يمكن أن يصير جسد المسيح " معطياً الحياة " يوفر الأساس لتسمية جسد المسيح فى الإفخارستيا بأنه " معطى الحياة " أو " محيى " .

ويؤكد القديس كيرلس الدافع الخلاصى وراء التجسد حينما يقول : " نؤكد ، إذن أنه بسبب كون الطبيعة البشرية فسدت كنتيجة لتعدى آدم، وصار ذهننا خاضعاً تحت سيطرة الميول الجسدانية ، صارت هناك حاجة أن يصير كلمة الله إنساناً لأجل خلاصنا نحن البشر الأرضيين وليجعل الجسد البشرى الخاضع للاضمحلال والذى تلوث بالشهوات الحسية ، يجعله خاصاً به (حيث إنه الحياة ومعطى الحياة) ، لكى يبيد الفساد الذى فيه " .

وقبل القديس كيرلس ، فإن مرجعه القديس أثاناسيوس وصف أسباب تجسد الكلمة بعبارات مشابهة: " .. إن حالتنا كانت الدافع لنزوله بيننا، وتعدينا، استدعى محبة الكلمة لجنس البشر " .

وصف القديس كيرلس لجسد المسيح بأنه جسد الكلمة المحيى (واهب الحياة)

القديس كيرلس هو اللاهوتى الأسكندرى الذى يتميز بأنه يستعمل مفهوم الحياة (Zoé) بالتحديد على أنها الحياة الإلهية ، الحياة الفائقة للطبيعة ، وفعل " إعطاء الحياة " أو " إحياء " يُستعمل كثيراً جداً فيما يتصل بالتجسد وبالإفخارستيا. المسيح هو معطى الحياة ليس فقط على مستوى طبيعى وفيزيقي بل أيضاً على المستوى فوق الطبيعى . وفى أكبر كتاباته (شرح إنجيل

يوحنا)، يؤكد القديس كيرلس بقوة على الناحية الفائقة للطبيعة للحياة التى تُثقل بواسطة المعمودية والإفخارستيا. فمن خلال الإفخارستيا يُمنح (الخلود) أو عدم الفساد للإنسان المائت. عبارات "محيى" و"حياة" يستعملها القديس كيرلس فى كل تسمياته تقريباً عن الإفخارستيا. وهكذا نجد تعبيرات " اللحم معطى الحياة " أو " لحم الحياة ". الجسد المعطى الحياة، " جسد الحياة ". وتوجد عند القديس كيرلس تسمية سائغة جداً للإفخارستيا، وهى " البركة المعطية الحياة " (eulogia Zoopion) كما أنه يتحدث أيضاً عن " ذبيحة معطية الحياة "، "تقدمات محيية"، أو حتى " بذرة معطية الحياة " .

تشبيهات للطريقة التى بها يعمل الجسد والدم المحييان فى نفوس الذين يشتركون فى الإفخارستيا

هذه التشبيهات مأخوذة من العالم الطبيعى. أحد هذه التشبيهات هى العلاقة بين النار والماء ويُستعمل هذا التشبيه فيما يتصل بتفسير يوحنا (٥٤:٦) "من يأكل جسدى ويشرب دمي ، له حياة أبدية وأنا أقيمه فى اليوم الأخير " . ويُفسر هكذا : " المياه بطبيعتها باردة ولكن عندما تُسكب فى إناء وتُوضع على النار فإنها تترك طبيعتها وتكتسب قوة النار. بالمثل، نحن رغم أننا فاسدون (مائتون) بسبب طبيعة اللحم، إلا أننا نفلت من ضعفنا ونتحول إلى الحياة باختلاطنا بالحياة الحقيقية " .

تشبيه آخر، الشرارة والقش : فالشرارة تُدْفَن فى القش لحفظ " بذرة " النار . هكذا المسيح يخفى جسده الإفخارستى فى داخل حياة المؤمن كبذرة الخلود التى تحطم كل فساد واضمحلال . وهناك تشبيه آخر يستعمله القديس كيرلس وهو قطعة الخبز التى تُغمس فى الخمر أو فى الزيت لدرجة أنها تصل إلى التشبع، وبهذا يوضح فاعلية قوة الإفخارستيا المعطية فى حياة المؤمن .

وإضافة إلى ذلك يستخدم التشبيه المعروف عن علاقة الحديد بالنار لنفس الغرض. فرغم أن الحديد ليس سوى حديد بطبيعته فإنه يمكن أن يمتلئ بقوة النار حينما يتحد بها . هذه التشبيهات تعطى فقط تلميحات إلى ما يفعله " جسد المسيح المعطى الحياة " فى الإفخارستيا فى حياة المؤمنين . ففى كل التشبيهات نجد أن أصل ومصدر القوة والطاقة ، وعدم القابلية للفساد، وعدم الموت هو الطبيعة الإلهية. الطبيعة البشرية هى دائماً الطرف المُستقبل

(المتلقى) المتقبل. الطبيعة البشرية هي متقبل وواقع التقبل نفسه تُرفع إلى مستوى المشاركة في الطبيعة الإلهية، التي لم يكن ممكناً أن تصل إليها من ذات طبيعتها الخاصة . ويعتبر القديس كيرلس هذه المشاركة في الطبيعة الإلهية إنها " الحياة " بأعمق معنى للكلمة وأكثر أصالة . "جسد المسيح" وكذلك "الخبز والخمر" بالمثل كلها تحمل هذه الحياة الإلهية لأنها متحدة بالكلمة الذي هو " الحياة بالطبيعة" . المؤمنون يصيرون مشاركين في هذه الحياة الإلهية بواسطة نوال الإفخارستيا .

هيمنة اللوغوس على فهم القديس كيرلس لتقديس عنصرى الخبز والخمر

إن ممارسة استدعاء الروح القدس على عنصرى الخبز والخمر في الإفخارستيا كانت ممارسة معروفة وثابتة في الليتورجيات المصرية في عصر القديس كيرلس . وفي كتابه "الرد على يوليانوس " يصور القديس كيرلس الروح القدس نازلاً من السماء ليتقبل التقدمات الروحية للمؤمنين الملتفين حول الإفخارستيا . ويعتبر القديس كيرلس أن الروح القدس يقابل النار الملموسة (أى النار الطبيعية) لمذابح العهد القديم، ولكن على مستوى روحانى أعلى من العهد القديم . ولكن من الجهة الأخرى فإن القديس كيرلس يؤكد أيضاً مراراً على دور اللوغوس في الإفخارستيا . وتفسير كيرلس لإنجيل (لوقا ٢٢: ١٩) إنما يعكس فهمه للتجسد في إطار الإفخارستيا. فهو يتحدث بكل وضوح عن دور اللوغوس في تقديس القرايين. وفي رسالته إلى الشماس طيباريوس يكتب القديس كيرلس : " ولكننا نؤمن أن المسيح يقدس ويبارك ويكمل القرايين التي تُقدم ويُحتفل بها في الكنائس " . وهذا لا يعنى طبعاً أنه يوجد تناقض بين " استدعاء الروح " وبين " استدعاء اللوغوس " في تعليمه اللاهوتى . ولكنه يبين كيف أن فكره الإفخارستى مملوء تماماً بتعليمه عن التجسد .

حضور المسيح في الإفخارستيا

يعتبره القديس كيرلس أمراً مسلماً به ، أن " صعود المسيح وتمجيده " في السماء يفصل بين أيام المسيح على الأرض وبين حضوره في الكنيسة في الإفخارستيا . فهو يصرح أنه كان من الضروري أن ينطلق المسيح إلى أبيه وأن يحفظ تلاميذه . بعد ذلك . ملتصقين به بواسطة الروح القدس . وأن ما يناله المؤمنون في الإفخارستيا هو المسيح المُجدد. ومع ذلك فإنه يبدو أن كيرلس لا يسمح للمعانى المتضمنة في القيامة والصعود أن تؤثر على اللغة التي يستعملها في

تعليمه عن الإفخارستيا . فبالنسبة لكيرلس فإن المسيح هو اللوغوس ، أولاً وأساساً ، وهو قوة الله الآتى المعطية للحياة الذى يتحرك دائماً بين الناس بقدرة غير منتقصة بالرغم من تجسده . فالكلمة (اللوغوس) هو الذى يعمل بلا انقطاع فى المعجزات التى تروىها الأناجيل، فى خدمته للناس قبل قيامته أم بعد قيامته . ولهذا يشعر كيرلس بحرية تامة عندما يستعمل إشارات تاريخية أو كتابية عن حضور المسيح وعمله بين الناس ، كنقطة انطلاق لحديثه عن حضور وعمل المسيح فى ليتورجية الإفخارستيا .

وفى تعليقه على يوحنا (٥٣:٦) يشير القدّيس كيرلس إلى إقامة يسوع لابنة رئيس المجمع من الموت (لو٨:٥٤) وكذلك إلى إقامة ابن أرملة نايين (لو٧:١٢). ويكتب : " وإن كان بلمس جسده المقدس، هو يعطى الحياة (للجسد) الذى مات، فكيف لا ننتفع نحن بغنى أكثر بالبركة المعطية للحياة حينما ندوقها نحن أيضاً ؟ " .

هذه الكلمات تؤكد لنا أمرين . الأول أن القدّيس كيرلس يؤمن بالاستمرارية بين جسد المسيح المعطى الحياة . الذى أقام الفتاة الصغيرة وأقام الشاب . وبين الجسد الحاضر والذى يؤكل فى الإفخارستيا . والأمر الثانى ، أن الاختلاف بين أحداث خدمة المسيح فى الأناجيل وبين الإفخارستيا يكمن فى الطرق المتنوعة للمشاركة كما تتضح من اختبار لمس جسده (فى حالة المعجزات المذكورة) بالمقارنة بأكل جسده (فى الإفخارستيا). ولكن كيرلس لا يميز بين فاعلية جسد المسيح فى صنعه للمعجزات وبين حضور المسيح فى الإفخارستيا .

ويظهر عدم ميل القدّيس كيرلس للتمييز بين كيفية حضور المسيح بين المؤمنين أيام خدمته على الأرض وبين حضوره وسط المؤمنين وهو فى حالته المُمجدة ، يُظهر عدم ميله هذا ، فى تفسيره لإنجيل يوحنا (١٧:٢٠) " قال لها يسوع لا تلمسينى لأنى لم أصعد بعد إلى أبى "، فيكتب معلقاً : " إذن فهذا المثال يُطبق فى الكنائس. لذلك فنحن أيضاً نمنع عن المائدة المقدسة أولئك الذين لم يؤمنوا بعد بألوهية المسيح ولم يقدموا اعترافاً بالإيمان ، أى أولئك الذين لا يزالون موعوظين ، والذين لم يغتنوا بعد بنوال الروح القدس . لأنه (الروح القدس) لا يسكن فى الذين لم ينالوا المعمودية. ولكن حينما يصيرون مشتركين فى الروح القدس، فحينئذ لا يوجد أى شئ يعوقهم عن لمس مخلصنا المسيح .. " .

يتضح تماماً من هذا الشرح أن كيرلس يجعل هناك توازياً بين جسد المسيح المُقام (الذى لم يُسمح لمريم بلمسه)، وبين قدسات الوليمة الإفخارستية أى الخبز والخمر اللذين تقدّسا، والذين لا يُسمح لغير المُعمّدين بلمسهما، فهو يسوّى بين جسد المسيح المُقام وبين القدسات .

حضور القوة (dynamis) والطاقة (enérgeia) اللتان للطبيعة الإلهية

يكشف القديس كيرلس عن فهمه لجسد المسيح ودمه كـ "معطين للحياة" باستعمال مفهومى "القوة الإلهية" (dynamis) والطاقة (enérgeia) الإلهية. هذان التعبيران يستخدمان كمؤشران للدلالة على وحدة الفعل فى الثالوث الإلهى . وقد استخدم آباء الكنيسة هذين التعبيرين ، أيضاً لشرح اتحاد الطبيعتين الإلهية والإنسانية فى التجسد. فالقوة والطاقة الإلهية التى جعلت جسد المسيح "معطياً للحياة" أثناء حياته وخدمته على الأرض ، جعلت الإفخارستيا "معطية للحياة" .

حقيقتان ينبغى أن نضعهما فى ذهننا ونحن نتحدث عن هذه الناحية من تعليمه عن الإفخارستيا. فالعبادة المسيحية هى عبادة " بالروح وبالحق " بعكس طقوس وعبادات العهد القديم، هذه الفكرة هى ملمح مهيم فى فهم القديس كيرلس للليتورجية الإفخارستيا. ولذلك فهو يدعو الإفخارستيا " عبادة روحية " و"نبیحة روحية" و" غذاء روحى " . ويشترك القديس كيرلس مع آباء عديدين غيره من كنيسة الأسكندرية فى التعليم بأن ما تمنحه الإفخارستيا إنما نناله " روحياً " (pneumatikos). هذه التعبيرات يمكن أن تعطى الانطباع بسهولة بأن فهم القديس كيرلس لطريقة حضور جسد المسيح فى الإفخارستيا هى " ديناميكية " أو " روحية " أكثر منها "جسمية" أو " مادية " .

وتعليم القديس كيرلس فى هذه القضية ينبغى أن نعتبره جزءاً لا يتجزأ من فهمه للتجسد . فعلى مستوى التعليم الخريستولوجى (أى الخاص بالتجسد)، يؤكد القديس كيرلس أنه بعد التجسد، فإن الطبيعتين الإنسانية والإلهية لا تقبلان الانفصال. وهذه النظرة ينبغى تتبعها فى تعليم القديس كيرلس عن طريقة حضور المسيح فى الإفخارستيا . بالنسبة للقديس كيرلس ، فإن "المسيح واحد" . المسيح هو دائماً إله وإنسان، روح وجسد؛ وفى الإفخارستيا أيضاً، هو حاضر حضوراً كاملاً لوحدة الإله والإنسان ووحدة الروح والجسد، رغم أنه بعد قيامته، فإن حالة وجوده وفعله . بكمالهما . هى حالة " روحانية " . ولكن هذه الحقيقة (أى حالته الروحانية بعد القيامة) لا تعنى أن المسيح هو كائن إلهى بدون جسد . فالمسيح عند القديس كيرلس لا يمكن روحنته أبداً إلى الدرجة التى يكف فيها عن أن يكون حاضراً " جسدياً " (Somatikos) فى الإفخارستيا . فالمسيح نناله فى الإفخارستيا "روحياً" (pneumatikos) و"جسدياً" (Somatikos). وهذا يعنى أنه حاضر روحياً وجسدياً معاً .

الهبات التى تُمنح بواسطة الإفخارستيا

١ - اشتراك فى حياة المسيح

أن نشترك فى الإفخارستيا معناه أننا نشترك فى حياة المسيح. الإفخارستيا عند القديس كيرلس هى طعام وشراب . هى " بذرة معطية للحياة " ، و " بذرة للخلود ". وتأثيراتها ليست روحية فقط بل جسمية أيضًا. فأكل الإفخارستيا هو اتصال أكيد بالمسيح الحى كما كانت لمسة يديه حينما شفى حماة بطرس أو حينما أقام ابنة يابرس أو ابن أرملة نايين. فعن طريق الإفخارستيا يصير المؤمنون مشاركين جسيمًا مع المسيح. هم يصيرون شركاء طبيعة الله من خلال الروح القدس.

والمعمودية ، السر الذى يميل القديس كيرلس إلى ربطه أساسًا بمنح الروح القدس والذى يعتبره شرطًا لا بديل عنه قبل نوال الإفخارستيا، هذا السر ، (المعمودية) رغم ذلك ، هو بداية فقط للدخول إلى الحياة غير المضمحلة . الإفخارستيا ، " بذرة الخلود " هى التى تنفع الجسد وتخصبه بعدم الاضمحلال وعدم الفناء . ولكن ينبغى تناول الإفخارستيا بانتظام لأجل تحقيق هذا الهدف. فهم القديس كيرلس لفعل الإفخارستيا هو فهم " فيزيقى " (طبيعى) لدرجة أنه يعتبر عدم الانتظام فى تناول الإفخارستيا أنه يعرض الحياة الأبدية للخطر (أو خطر يهدد الحياة الأبدية).

٢ - المائدة - مكان لإعادة الإنسان

اعتبر القديس كيرلس أن الحياة المسيحية كمعركة ضد قوات الشر وضد أهواء الجسد . فمائدة الإفخارستيا بالنسبة له هى مكان لإعادة الإنسان إلى وضعه السابق ولإحيائه ولإعطائه الراحة والغفران، ولتجهيزه للقتال ضد أهواء الجسد. إنها المكان الذى فيه تجابه قوة اللوغوس (الكلمة)، نزوات الجسد وتنتصر عليها .

فى الإفخارستيا ، يدخل المسيح حياة المؤمنين ويهدئ الناموس الذى يثور فى أعضاء الجسد. ويشعل التقوى نحو الله ويحطم الأهواء. المسيح لا يلصق تهمة التعديت بالخطاة بل بالحرى يشفى مرضهم . وكراعى صالح ، فهو يعصب جراح الذى يُسحق ويقيم الذى يسقط. يكتب القديس كيرلس هكذا: " فلندعه يمسك بنا أو بالحرى فلنمسك نحن به بواسطة الأولوجية

السرية ، لكى يحررنا من أمراض النفس ومن هجمات الشياطين وعنفهم ^٧ وإضافة إلى ذلك يؤكد القديس كيرلس أن : " المائدة المقدسة ، جسد المسيح ، تجعلنا أقوياء ضد الأهواء وضد الشياطين، لأن الشياطين تخاف من الذين يتناولون الأسرار بوقار وتقوى". وباختصار، فعن طريق الاشتراك فى الإفخارستيا ، فإن المؤمنين ينالون ما تصلى لأجله أنافورا القديس سرابيون قائلة : " وأجعل يا إله الحق كل الذين يشتركون فيها أن ينالوا دواء للحياة لأجل شفاء كل مريض ولأجل التقوية فى كل تقدم وكل فضيلة، لا للدينونة، ولا للوم ولا للخزى " .

٣ - الإفخارستيا - هى موحدة للمؤمنين معاً

بالتوازي مع تفكيره عن الإفخارستيا كصانعة للاتحاد بين المسيح والمؤمنين ، يتحدث القديس كيرلس عن اتحاد يتم بين المؤمنين بعضهم ببعض على أساس اشتراكهم فى جسد المسيح الواحد . وبعبارة أخرى فإن تعليم القديس كيرلس يتحدث ليس فقط عن الاتحاد الذى تعطيه الإفخارستيا فى اتجاهه الرأسى بين المسيح والمؤمنين بل يتحدث أيضاً عن هذا الاتحاد فى اتجاهه الأفقى بين المؤمنين بعضهم ببعض . فيقول : " من يستطيع أن يفصل ويفرق هذا الاتحاد الطبيعى بين المؤمنين بعضهم ببعض أولئك الذين عن طريق جسد المسيح المقدس هم مندمجون فى الوحدة مع المسيح؟ " . فمن خلال اشتراكهم فى الإفخارستيا ، يصير المؤمنون " جسداً واحداً " (sussmoi) مع المسيح. وأيضاً ، فإن المؤمنين يصيرون " جسداً واحداً " (sussmoi) بعضهم مع بعض بسبب أنهم يشتركون فى نفس جسد المسيح الطبيعى . وهكذا، يمكن أن يُقال إن الاتحاد بالمسيح (وتبعاً لذلك الاشتراك فى الطبيعة الإلهية) وكذلك الاتحاد بجماعة الإيمان، هما كلاهما هبتان مرتبطتان معاً وثمنحان بواسطة الإفخارستيا .

٤ - شروط الاشتراك فى الإفخارستيا والالتزامات المترتبة على تناولها

من هو الذى يستحق أن يتقدم إلى وليمة الإفخارستيا ؟ ما هى الشروط التى يضعها القديس كيرلس لأجل تناول من السر بطريقة سليمة ؟ القديس كيرلس لديه الاقتناع التام بأن الاشتراك فى الإفخارستيا بالنسبة للمولودين من الله (يقصد المعمدين)، يعطيهم بركة روحية. ومن الناحية الأخرى ، بالنسبة لأولئك الذين لا يزالون يعانون من ازدواج الفكر، أى التشكك، وأولئك الذين يتجهون إلى الارتداد (عن الإيمان)، فإن الإفخارستيا تؤدى بهم إلى اللعنة والدينونة .

⁷ أنظر تفسير إنجيل لوقا للقديس كيرلس الأسكندري . الجزء الأول . عظة ١٢ ص ١٠٨ ترجمة د. نصحي عبد الشهيد، إصدار مركز دراسات الآباء سنة ١٩٩٠.

الإنسان الذى يعيش فى الخطية علنا يجب أن يُمنع من الاشتراك فى الإفخارستيا. أما الذين يخطئون بسبب " ضعف مختفى فى العقل الباطن " فيمكنهم أن يشتركوا فى بركة المسيح. فالتمييز المقصود هنا واضح أنه تمييز بين خطية علنية بوقاحة وبين نوع من الخطية لا يشعر به المؤمنون بوعى واضح، أو خطية لا يتغاضون عنها.

ومن الواضح أنه توجد التزامات مترتبة على الاشتراك فى الإفخارستيا فينبغى على المشترك أن يحيا كتلميذ تابع للمسيح . يحتاج الإنسان أن يكون له فكر المسيح وأن يكون محبا للفضيلة . وإحدى هذه الفضائل الأساسية هى " ضبط النفس " (engkratia).

موقف القديس كيرلس من نحو الذين يشعرون أنهم غير مستحقين للاشتراك فى الإفخارستيا هو موقف رعاى وإنجيلي . وعندما يعلق على الآية (يو ٦: ٥٦) " من يأكل جسدى ويشرب دمي يثبت فيّ وأنا فيه " وإذ يشير إلى للذين يقولون : " أنا ، بعد أن فحصت نفسى أرى أنني غير مستحق " يقول القديس كيرلس : [متى ، إذن ستكون مستحقا .. متى ستقدم نفسك للمسيح ؟ فإذا كنت دائما فى حالة خوف بسبب تعثرك ، فإنك لن تكف عن التعثر (لأنه ، " من هو الذى يعرف خطاياه "، كما يقول المرنم) وألا تكون خاليا تماما من التقديس الذى يحفظك (من التعثر) كلية ؟ قرر إذن أن تحيا حياة مقدسة موافقة لوصايا الرب، وهكذا تناول من البركة ، واثقا أن الإفخارستيا لها القوة أن تطرد ليس الموت فقط بل تطرد أيضا المرض الذى فينا] .

وما يؤكد القديس كيرلس هنا هو الحاجة إلى نية إيجابية، وإلى رغبة صادقة وتصميم على السعى لنوال ما تقدمه الإفخارستيا . وباختصار ، إلى : إيمان وموقف نبيل متفتح ، وليس قائمة بالمؤهلات .

٥ - الإفخارستيا كزاد لرحلة روحية

يصور القديس كيرلس أولئك الذين يتحدون بالمسيح وبيعهم البعض بواسطة الإفخارستيا كمن يقومون برحلة روحية فى حياتهم . وهى رحلة هدفها العظيم هو موهبة الخلود وبطلان الفساد والاضمحلال كلية . ويشير القديس كيرلس إلى الحياة المسيحية كرحلة وإلى دور الإفخارستيا فى تجهيز المؤمنين لهذه الرحلة . وإن كان بطريقة غير مباشرة . فى تعليقه على الفصح كعبور من نوع للحياة إلى نوع آخر . يكتب القديس كيرلس : [يجب أن نشرح إذن ما هو الذى نعبر منه ، وما هى البلد التى تتجه إليها رحلتنا، وما هى الطريقة التى نحقق بها هذه الرحلة. فكما أن إسرائيل أنقذ من طغيان المصريين ، ولما انفق من نير العبودية ، صار حرا ؛

وبهرويه من عنف الطاغية عبر دون أن تبطل قدماء . بطريقة عجيبة لا يمكن وصفها بالكلام . وعبر في وسط البحر وسار نحو أرض الموعد؛ هكذا ينبغي أيضاً . أننا نحن الذين قد قبلنا الخلاص الذى فى المسيح ، لا نكون راغبين بعد أن نبقى فى خطايانا السابقة ولا أن نستمر فى طرقنا الشريرة؛ بل نعبر بشجاعة بحر اضطرابات هذا العالم الباطلة وعواصف الاهتمامات التى فيه. نحن نعبر من محبة الجسد إلى الاعتدال ومن جهلنا السابق إلى معرفة الله الحقيقية ، نعبر من الضعف إلى الفضيلة ، ونعبر . بالرجاء على الأقل . من عار الخطية إلى أمجاد التبشير ، ومن الموت إلى الخلود. لذلك ، فاسم العبور الذى فيه حمل عمانوئيل صليب الخلاص لأجلنا هو " العبور " (الفصح).

الإفخارستيا إذن ، هى طعام المسيحى ومؤنثته طوال رحلة الحياة . إنها الغذاء الروحى الذى يقوى النفس وينيرها لمجابهة الأرواح الشريرة ومواجهة التعاليم المضلّة. ويعكس المنّ الذى كان الإسرائيليون يتغذون به أثناء رحلتهم فى البرية، فإن الابن هو الخبز الحقيقى الذى يهب الحياة الأبدية ؛ والذين اشتركوا فيه . واندمجوا فيه واختلطوا به من خلال الإفخارستيا قد صاروا أقوى من رباطات الموت " .

٦ - الإفخارستيا تعطى موهبة الحكمة

هذه الرحلة الروحية التى فى أثناءها يطعم المسيح المؤمنين ويجهزهم بالإفخارستيا ، تتضمن أيضاً موهبة الحكمة والاستتارة. وفى تعليقه على (لو ٢: ٧): وقمطته وأضجعتة فى المذود " ، يكتب القديس كيرلس : [لقد وجد الإنسان قد انحدر إلى مستوى البهائم ؛ لذلك وضع نفسه كعلف فى مذود ، لكى بتركنا لحياتنا الوحشية ، نرتفع إلى تلك الدرجة من الحكمة والاستتارة العقلية التى تليق بطبيعة الإنسان ؛ وبعد أن كنا متوحشين فى النفس، فإننا باقترابنا الآن من المذود . أعنى مائدته الخاصة، لا نجد علفاً، بل الخبز الذى من السماء الذى هو جسد الحياة] . وهذا معناه أن الإفخارستيا تنقل الإنسان بعيداً عن طبيعته الوحشية، ومن غرائزه وميوله الحيوانية ، وتجدد عقله واتجاهاته.

٧ - عدم الفساد - أهم هبات الإفخارستيا

إن تسلط الموت والفساد على الجنس البشرى الخاطئ ، وقهر هؤلاء الأعداء بواسطة الاشتراك فى جسد ودم المسيح، هما أهم ما يركز عليه تعليم القديس كيرلس عن الإفخارستيا. وهو يستعمل اصطلاح عدم الفساد (aphtharsia) ، (=عدم الاضمحلال = عدم الفناء =

الخلود) واصطلاح عدم الموت (athanasia) بالتبادل للتعبير عن هبة الحياة والخلود التي تهبها الإفخارستيا ، ولكنه يستعمل اصطلاح (aphtharsia) عدم الفساد أكثر جدًّا من اصطلاح عدم الموت لهذا الغرض .

الإنسان المائت يجب أن يشترك في جسد ذاك الذى هو الحياة بطبيعته، لكي يستعيد عدم الفساد الذى فقده. ويعكس كلام القدّيس كيرلس هذا ، فهمه لنتائج سقوط الإنسان كما يكشف آراءه عن هدف التجسد. إن أوضح ناحية من صورة الله فى الإنسان هى خاصية عدم الفساد أى الخلود . إن الموت الذى هاجم المسيح، الذى هو " جسد الحياة " قد هُزِمَ وحُطِمَ بواسطة المسيح . وفى المسيح وحده فقط . حسب القدّيس كيرلس . يستطيع الإنسان أن يهزم الموت. هذه النصر على الموت تُنقل إلى المؤمنين بواسطة الإفخارستيا . حيث يكتب القدّيس كيرلس: [منذ الأزمنة الأولى ، أى منذ بداية العالم الحاضر ساد الموت على الذين كانوا يعيشون على الأرض إلى أن جاءت وقت المائدة (مائدة الإفخارستيا). ولكن حينما ظهرت المائدة المقدسة لأجلنا، تلك المائدة التى فى المسيح وهى مائدة سرية Mystical ، التى منها نأكل الخبز الذى من السماء، الخبز المعطى الحياة ، حينئذ تحطم الموت الذى كان منذ القديم مخيفًا وقويًّا جدًّا . ولذلك ، يُقال إن المسيح طرد الموت الذى سكن فى جسد الإنسان وأزاحه. المسيح يخبأ الحياة فى المؤمنين من خلال جسده الخاص. المسيح يدخل الحياة داخل المؤمنين كبذرة خلود].

ولكن حالة عدم الفساد لا تكتمل ونحن فى هذه الحياة. إن حالة عدم الفساد توجد كاملة فى جسد المسيح فقط. وهى ستصير كاملة أيضًا فى كل مؤمن فى الدهر الآتى . الإفخارستيا هى شهادة مستمرة ليس فقط لموت المسيح بل أيضًا لقيامته المسيح وصعوده .

إن تعليم القدّيس كيرلس هو ظل غير منتقص لتعليمه عن التجسد. والقدّيس كيرلس يهتم فى تعليمه اللاهوتى ليس بالمفاهيم الخاصة بشخص المسيح والتعقيدات المتصلة " بكيفية " حضوره فى الإفخارستيا ، بل هو يهتم بالحرى بشخص المسيح كما هو، أى "الإله . الإنسان" الذى يحضر حضورًا كاملاً ويفعل فى الإفخارستيا بالضبط كما كان حينما كان يسير بين الناس ويخدم على الأرض .

ومن هذه الوجهة فإن تعليمه اللاهوتى عن الإفخارستيا هو تعليم ديناميكى وذو معنى ، وهو وثيق الصلة بعصرنا ومناسب له .

تحديد ميعاد عيد " الفصح المسيحى "

فى القرون الأولى للمسيحية وحتى مجمع نيقية المسكونى ٣٢٥م

(عرض تاريخى موجز)

د. ميشيل بديع عبد الملك

I. مقدمة عامة

يرتبط كل من عيدى " القيامة " و " الخمسين " دائماً ببعضهما البعض . وهما يعتبران من الأعياد المسيحية القديمة ، حيث كانت الجماعات المسيحية الأولى تحتفل بهما سنوياً. وقد ورد ذكر هذان العידان فى كل من كتاب العهد الجديد وتعاليم الآباء الرسل الاثنى عشر^١. أما بالنسبة "لتلاميذ الرب" الذين اعتُبر أنهم يشكلون الجماعة المسيحية الأولى، فقد كان هذان العیدان بالنسبة لهم عبارة عن ذكرى سنوية لموت الرب يسوع وقيامته .

وفى الواقع فإن " إفخرستية الجماعة " كانت هى الاحتفال الأصلى والأقدم بالنسبة للمسيحيين ، لأن الرب نفسه يكون حاضراً فيها .

وما نطلق عليه اليوم " الفصح "، كان المسيحيون الأولون يسمونه " الخمسين ". "الفصح" أى " البضخة " كان من ضمن فترة " الخمسين " .

ولكن من أين أتى أصل هذا العيد (أى الفصح)؟ إن الاسم يشير فى حد ذاته إلى ذلك . فلا أحد يشك أن فصح المسيحيين يُستخدم فيه نفس كلمة "الفصح" اليهودى " פסח " (بصاخ). فالمسيحيون الأولون كانوا يهوداً وقد احتفلوا بالفصح كيهود، ولكن قليلاً قليلاً وتدرجياً انفصلوا تماماً عن اليهود وتقاليدهم .

إن الجماعات المسيحية الأولى ظلت فى البداية داخل إطار العبادة اليهودية . وقد مارسوا كيهود التقاليد اليهودية ولكن ظاهرياً . لذلك نجد أنه نشأت مبكراً صلوات مسيحية خاصة وكذلك أعياد مسيحية ، وتشير فى طريقتها من حيث الصلوات والاحتفالات إلى ارتباطها بالعبادة اليهودية. ولكن المسيحيون بدأوا ينفصلوا عن اليهودية ويتراجعوا عن عوائدهم اليهودية ، فمثلاً

¹ هيرونيوموس ، رسالة أفسس ٤:٥ إصدار :

Harnack, Sitzungsber. D. Berl. Akad. 1904, Preuschen, Antilegg. S. 9.

نجد أنهم كانوا يصومون يومى الأربعاء والجمعة بدلاً من يومى الاثنين والخميس اللذين كانا يصومهما اليهود. وقد أمرت الديسقولية بذلك وعللت السبب فى اختيار يوم الصوم، أى الأربعاء والجمعة حيث يرتبطان بيوم القبض على المسيح ، ويوم صلب المسيح: [لا تصوموا مع المراثيين ، فإنهم يصومون اليوم الثانى واليوم الخامس من الأسبوع ، أما أنتم فصوموا الرابع (الأربعاء) والاستعداد (الجمعة) παρασκευή^٢].

كذلك الحال بالنسبة لاحتفال الأحد الذى يميز المسيحيين عن اليهود الذين يحتفلون بالسبت. فانفصال المسيحيين عن الأصوام اليهودية والعبادات والأعياد اليهودية يعود إلى العصور الأولى المبكرة للمسيحية . ولكن الشيء العجيب هو أن المسيحيين ظلوا فترة يحتفلون بالفصح المسيحى فى نفس توقيت احتفال اليهود أنفسهم بالفصح اليهودى . كما أنه حتى نهاية القرن الثانى الميلادى احتفلت جماعات كبيرة من المسيحيين فى منطقة آسيا بالفصح المسيحى فى اليوم الرابع عشر من نيسان ، أى فى نفس توقيت الفصح اليهودى.

إيضاح الاصطلاحات :

نحاول الآن إيضاح مفهوم كل من كلمتى " البسخة " (Pascha) و " الخمسين " (Pentekoste) على النحو التالى :

١ . " Pascha " : هو أصلاً اسم " احتفال الفصح " اليهودى والذى صار كتنكار سنوى لخلاص الشعب اليهودى ونجاته من مصر ، من خلال أكل خروف الفصح فى ليلة الرابع عشر من نيسان إلى الخامس عشر من نيسان كما هو مذكور فى سفر الخروج الإصحاح الثانى عشر . فيُقال عن العيد بالعبرية " Pesach " وبالآرامية " Pascha " . وكان يتم الاحتفال بالعيد فى الرابع عشر من نيسان وحتى الساعة الأولى من ليلة الخامس عشر من نيسان . يتبع ذلك " عيد الفطير " (Mazzot) ولمدة سبعة أيام ، الذى يبدأ من ١٥ نيسان حتى ٢١ نيسان (راجع عدد ١٦:٢٨). وفى الاستخدام اللغوى الشائع يُشار بالPascha إلى كل من العيدين معاً (أى الفصح والفطير). ونجد ذلك فى استخدام الإنجيليين لهذا التعبير ، مثلما جاء فى إنجيل لوقا (١:٢٢): "وقرب عيد الفطير الذى يُقال له الفصح". كما أن القديس بولس الرسول يعبر عن ذلك فى (١كو ٥: ٧) : " إذا نقوا منكم الخميرة العتيقة لكى تكونوا عبيداً جديداً

² تعاليم الرسل الاثنى عشر ٨: ١.

كما أنتم فطير. لأن فصحنًا أيضًا المسيح قد ذُبح لأجلنا " . فذبح الخروف هو أساس وبداية عيد الفطير (Azymen) ويلاحظ في هذه الآية للقديس بولس الرسول التغيير المسيحي لمعنى العيد ، ولكنه احتفظ في الآية بالتفسير التيبولوجي للعيد .

٢ . " Pentekoste " : وبال يونانية يُسمى " ἡ πεντηκοστή ἡμέρα " فالكلمة أو ذلك التعبير يشير إلى عدد رقمي وهو " خمسون يومًا " ، وهنا يعنى " عيد الخمسين " ، وهو يوم تقديم الحزم . فبحسب التقاليد اليهودية المتداولة فإنه يُحسب من ١٦ نيسان سبعة أسابيع، وعلى ذلك فإن يوم الخمسين يقع بالتحديد عند تمام خمسون يومًا بعد ١٥ نيسان . وبالنسبة للعدد " خمسين " يُلاحظ مضاعفات الرقم المقدس سبعة. فنجد في سفر طوبيا ١:٢ أنه يُقال الآتي : [في عيد الـ Pentekoste ، الذى هو عيد الأسابيع السبعة] .

أما فيلون الأسكندري فيشير إلى رمز هذا الرقم فيقول على سبيل المثال^٣: [من هذا اليوم (تقدمة الحزمة) سبعة أسابيع يكون اليوم المحسوب الذى فيه تقديم الحنطة]؛ ويضيف في موضع آخر^٤، المعنى الرمزي لمفرد العدد (أى رقم ٥٠): [يكون الاجتماع للعيد مع الحزم ، ويمكن القول إنه هناك احتفال أكبر (أى الفصح) قبل الاحتفال بيوم الخمسين، لأنه من هذا اليوم يُحسب خمسون يومًا بسبعة أسابيع ، وفيه يُختتم بالرقم المقدس المفرد (خمسون)]. فنجد أن فيلون الأسكندري يسهب بقدر أوسع حول المعنى الرمزي للرقم خمسين ، وأيضًا فيما يختص بعيد تقديم الحنطة يوم الخمسين .

وفى الآداب الرابونية يُقال عادة " الخمسون " بمعنى " عيد الختام " أى ختام الفصح ، حيث إنه يرتبط بالفصح برابطة قوية . ولكن لا يعنى ذلك إطلاقًا أن كل الفترة (أى عيد الفصح وعيد الخمسين) هى عيد واحد ، بل الأرجح أنه كان يُحتفل بالفصح فى فلسطين فى يوم واحد ، وفى خارج فلسطين كان يتم الاحتفال يومين كتعبير شكر لحصاد الحنطة .

ويتكلم سفر الأعمال عن يوم الخمسين هكذا : [وفى تمام أيام الخمسين] (أع ٢:١)، بمعنى : " عندما أتى يوم الخمسين بعد الفصح " ، وهذا يعنى خمسون يومًا بعد الفصح اليهودى ؛ ويسبب حلول الروح القدس فى هذا اليوم صار عيدًا للمسيحيين ، وقد اعتُبر فى القرن الأول

^٣ فيلون الأسكندري " عن الوصايا العشر " ، الفصل ١٦٠ .

^٤ فيلون الأسكندري: De Spec. leg. II 176 .

فقط . فى اتحاد مع عيد الفصح الكبير . والرسول بولس يكتب فى (١كو١٦:٨) : [ولكننى سأملك فى أفسس إلى يوم الخمسين] .

II. الفصح اليهودى

كان "الفصح اليهودى" عبارة عن عبادة، حيث يستحضر فيه إسرائيل نجاته من عبودية أرض مصر . وكان يهوه هو مركز الاحتفال والذي هو أساساً يعتبر موضوع قصة هذا الخلاص .

وقد حدث إصلاح عام ٦٢١ ق.م. فى زمن يوشيا الملك حيث ربط احتفال الفصح . والذي كانت تحتفل به كل عائلة على حده . باحتفال الـ Mazzot (الفطير) وذلك فى هيكل أورشليم^٥ . فكان الفصح هو العيد الذى فيه تجتمع كل الجماعات المقدسة لكى يقدموا السجود والشكر لله بالطهارة^٦ . وبهذا كان العيد عبارة عن احتفال تحج إليه الجموع من كل الأمة اليهودية .

ويُقدر عدد الزوار فى الأزمنة الأخيرة قبل خراب الهيكل بحوالى ٨٥٠٠٠ . ١٢٥٠٠٠ زائر سنوياً وذلك لحضور الفصح فى مدينة أورشليم . وفى القرون السابقة على المسيحية كان عدد المشاركين فى العيد كبيراً وكانت خراف الفصح تُذبح فى ساحة الهيكل ولكن لم تعد تؤكل هناك^٧ .

إلى جانب أن الفصح كان عبارة عن تذكار لقصة خلاص شعب بنى إسرائيل فى الماضى من أرض مصر ، فكان هناك مفهوم آخر وهو أنه فى الفصح اليهودى يكون انتظار للمسيا الآتى . ففى الفصح ينبغى أن يظهر المسيا . فالأحداث الأربعة الجوهرية لقصة الخلاص التى تقع فى " ليلة الانتظار هذه " ^٨ :

١ . فهى ليلة الخلق

٢ . ليلة عهد ابرام

٣ . ليلة التحرر من عبودية مصر

^٥ راجع ٢مل٢٣:٢٣ .

^٦ راجع عزرا ٦:٢١ .

^٧ J. Jeremias, Jerusalem zur Zeit Jesu, Göttingen 1962, 98-98.

^٨ راجع خر ١٢:٤٢ ، إرميا ١١، خر ١٥:١٨ ، هيرونيموس : تفسير إنجيل متى ، الكتاب الرابع ، ٦:٢٥ (PL26, 192A).

٤ . ليلة الخلاص الوشيك الوقوع حيث سيأتى فوق السحب كل من موسى والمسيح .

III. الفصح المسيحى

أقدم الشهادات التى تتكلم عن الفصح المسيحى توجد فى " رسالة الرسل " (*Epistola Apostolorum*) (فى القرن الثانى الميلادى وربما تكون هذه الرسالة قد كُتبت بين عامى ١٣٠-١٤٠م)^٩ .

حيث يذكر النص القبطى فى رسالة الرسل الآتى :

[وتذكرون موتى. فعندما يوجد الفصح ، فحينئذ واحد منكم أنتم الذين تفقون معى، سيُلقى فى السجن لأجل اسمى وسيكون مغموماً وحزيناً لأنكم تحتفلون بالفصح بينما هو ملقى فى السجن وبعيداً عنكم ؛ وسيكون حزيناً لأنه لا يحتفل معكم بالفصح . ولكننى سأرسل قوتى على هيئة ملاك، وسيفتح له باب السجن وسيُحضر إليكم ليلة السهر لكى يسهر معكم ويبقى معكم. وعندما تنتهون من وليمة الأغابى التى هى لى وكذلك تذكارى، وذلك عند صياح الديك ... سيؤخذ ثانية ويُلقى فى السجن للشهادة]. ثم يسأل التلاميذ الرب: [يارب هل من الضرورى أن نأخذ الكأس ونشره ؟ فقال لهم : نعم ، إنه ضرورى حتى ذلك اليوم الذى سأتى فيه من الآب ... فالمجيء سيكون بين الفطير والخمسين] .

يُلاحظ من هذا النص أن الفصح هو احتفال تذكارى شامل لموت المسيح. حيث يبدأ فى الليل: لذلك يسهر المؤمنون ويصومون حتى أول صياح الديك وفيه ينتهى الاحتفال بوليمة الأغابى، ثم يدور الحديث عن شرب الكأس والذى يُسمى أيضاً الفصح. وأن الاحتفال ينبغى أن يتم حتى "الظهور" أى ظهور المسيح (Παρουσία) والذى كانوا يترقبون حدوثه فى الفصح .

إن الرسالة تتحدث عن احتفال الفصح على أنه قائم بذاته ، حيث تذكر الرب القائم . وعلى الرغم من أن الرسالة وهى تتكلم عن الاحتفال السنوى للفصح، والذى يتبع زمنياً وتيبولوجياً

⁹ وهى تعتبر من أبوكريفا رسائل الرسل (مثل رسائل الأبوكريفا لولس: إلى اللاذقية، الأسكندرية، كورنثوس الثالثة؛ رسالة برنابا، رسالة تيطس تلميذ بولس..). وأصل الرسالة مكتوب باليونانية، ولكن النص الكامل يوجد بالحشية (الأثيوبية) وجزء كبير موجود بالقبطية كما توجد بعض البقايا باللاتينية. والنص عبارة عن خطاب يحتوى على أحاديث مرسله إلى كل كنائس جهات الأرض الأربعة. وتسمى هذه الرسالة "بأحاديث يسوع مع تلاميذه بعد القيامة" وتشدّد على مكانة المسيح على أنه الله وابن الله، وتتحدث عن التجسد وبعض الآيات المعجزية التى قام بها الرب يسوع فى مرحلة طفولته. وتصف الأغابى والإفخارستيا فى ليلة الفصح .

الفصح اليهودى كميعاد لموت المسيح ، فإنها لا تؤيد تثبيت الاحتفال بالفصح فى الرابع عشر من نيسان . وحيث إن الرسالة لا تنتمى إلى رأى الأربعشرين ، إلا أنها . كما يبدو . يكون منشأها الأسمى فى آسيا الصغرى ^{١٠} .

IV. من هم الأربع - عشرية

يسجل لنا سنكسار الكنيسة القبطية تحت يوم الرابع من شهر برمهاث (بدون ذكر العام) أنه [عُقد مجمع مكانى مكون من ١٨ أسقفًا بجزيرة بنى عمر لحرمان قوم يُقال لهم الأربعتهشرين . والسبب فى انعقاده هو أن مسيحيَّ آسيا الصغرى والعراق (ما بين النهرين) وسوريا كانوا يعيدون عيد القيامة مع اليهود فى اليوم الرابع عشر من نيسان فى أى يوم اتفق من أيام الأسبوع مُدعين أنهم تسلموا هذا من بوليكاربوس تلميذ يوحنا الإنجيلى] .

فى الواقع أن القرن الأول للمسيحية لم يسجل لنا حساب دقيق لعيد القيامة أو الفصح المسيحى، فكان المسيحيون يحتفلون بالفصح فى نفس وقت احتفال المجمع اليهودى . وظل المسيحيون فى كنائس آسيا الصغرى يحتفلون بالفصح فى نفس اليوم مع اليهود، أى فى مساء الرابع عشر من نيسان ، وذلك طوال القرن الثانى الميلادى . وقد اخبرنا أوسابيوس فى كتابه الرابع من تاريخ الكنيسة ^{١١} أن ميليتيوس أسقف ساردس يذكر فى كتابه " عن الفصح " أنه نشأ فى عام ١٧٠م نزاع فى اللاذقية بمنطقة آسيا الصغرى حول الفصح . ويعتبر ميليتيوس أنه من أنصار رأى الأربعتهشرية حيث دافع عن هذا رأى . وقد اكتُشفت فى السنوات الأخيرة بريدية تحتوى على إحدى العظات الفصحية لميليتيوس وتبدأ كالتالى : [يُقرأ كتاب الخروج العبرى وتُفسر كلمات السر الذى تحتويه ، وكيف يُذبح الخروف وكيف يخلص الشعب] ^{١٢} .

من هذه الكلمات نجد أن ميليتيوس يريد أن يوضح الفصح بحسب معناه التاريخى الزمنى على أنه ذبيحة المسيح . ثم يتبع ذلك شرح عن المفهوم الباطنى العميق للفصح، والذى تستق من الكلمة *πρόσχειν* (باسخين)، وعن مفهوم ذبيحة المسيح الخلاصية والتى أُشير إليها بواسطة هابيل، ويوسف، والأنبياء . بعد ذلك يصف ميليتيوس فى عظته، عمل المسيح

¹⁰ O. Casel, Art und Sinn der ältesten Christlichen Osterfeier, in: JL 14(1934), s. 6.

¹¹ أوسابيوس القيصرى ، تاريخ الكنيسة ، الكتاب الرابع ٢٦، ٣. راجع د. جوزيف فلتس، رسائل الأوطستىكا "تاريخيا . عقديًا"، فى: "دورية دراسات آباءية ولاهوتية"، ٤ (١٩٩٩)، إصدار المركز الأرثوذكسى للدراسات الآباءية، صفحة ٤١٢٥.

¹² C. Bonner, The Homily on the Passion by Meltio, Bishop of Sardis, Mélanges Cumont, IV (1936), s. 107-190.

الخلاصى فيقول: [من هو الذى أقامنى؟ إنه يقف أمامى (يتقدمنى) ويقول: أنا حررت المدانين، وأعطيت الحياة للميت، وأقمت الراقدين ... أنا غلبت الموت، انتصرت على الأعداء، نزلت إلى العالم السفلى، ربطت القوى، رفعت الإنسان إلى العلا... لذلك تعالوا إلى هنا يا كل جموع البشر، أيها الملتخبين بالخطايا، وأقبلوا غفران خطاياكم، أنا هو مخلصكم، أنا هو فصح خلاصكم] ^{١٣}.

كما هو واضح من النص فإن موضوع قيامة المخلص بجانب الآلام يحتل مكاناً فى الصدارة، ولذلك لا نكون فى هذه العظة أمام عظة فى يوم الجمعة العظيمة، وفى الواقع أنه فى منتصف القرن الثانى لا يمكن التكلم عن "جمعة عظيمة".

فحيث إن ميليتيوس ينتمى إلى الأربعينارية، لذلك فهذه العظة تشير إلى أن جماعة الأربعينارية احتفلوا فى أعيادهم الفصحية ليس فقط بموت الرب ولكن أيضاً بقيامته. وفى عام ١٩٠م حدث نزاع مسكونى بسبب انعقاد مجمع رومانى دعا إليه فيكتور الأول أسقف روما (١٨٩-١٩٨) وفيه طلب من كل كنائس العالم أن تتبع التقليد الرومانى. وعلى الكنائس أن تقطع علاقاتها مع كنائس آسيا الصغرى والكنائس التى تتبع تقليدها الأربعينارى. وقد أخبرنا أوسابيوس^{١٤} أن أبولليناريوس أسقف هيرابوليس فى فريجية قد ذكر فى إحدى الفقرات من كتابه الأول عن "زمن الفصح" (*Chronicon Paschale*) الآتى:

[هناك أناس يتنازعون بجهل... ويقولون إن "السيد" (κύριος) قد أكل الفصح فى الرابع عشر مع تلاميذه، وتألّم فى اليوم العظيم من الفطير، ويؤكدون أن متى الإنجيلى قال هذا، وعلى ذلك فإن اعتقاداتهم لا تتفق مع (الشريعة)، وأن الأنجيل. بحسب اعتقادهم. غير متحدة مع بعضها البعض]. ثم يستطرد قائلاً: [الرابع عشر هو الفصح الحقيقى حيث الرب ذاته هو الذبيحة العظمى؛ العبد المتألّم بدلاً من الحمل، هو الرابط الذى يقيد الأقوياء، والعاذل الذى يدين الأحياء والأموات، وهو الذى سُلّم لأيدى الخطاة لى يُصلب.. والذى طُعن جنبه وتُرك ليتدفق منه وسيلتين للتطهير: الماء والدم، الكلمة والروح، الذى قُبِر فى يوم الفصح حيث وُضع فى القبر] ^{١٥}.

^{١٣} نفس المرجع السابق (ملاحظة ١٢).

^{١٤} أوسابيوس القيصرى، تاريخ الكنيسة، الكتاب الرابع ٢١، ١:٢٦.

^{١٥} Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae. Chronicon paschale ad exemplar Vaticanum rec. Lud. Dindorf. Vol. I (Bonn 1832).

أبولليناريوس أسقف هيرابوليس يحارب أولئك الذين يعتقدون أن موت الرب بحسب إنجيل متى كان فى اليوم الـ ١٥ من نيسان ، وأنه أكل الفصح اليهودى مع تلاميذه فى ١٤ نيسان ؛ ولكنه . أى أبولليناريوس . يؤيد ما جاء فى إنجيل يوحنا أن الرب مات فى ١٤ نيسان أى فى يوم جمعة الفصح والتي يُطلق عليها " الاستعداد " (παρασκευή) ، وذلك فى نفس وقت ذبح خراف الفصح ، لأنه هو ذاته حمل الله الحقيقى المذبح على الصليب . فيوحنا لا يسمي الفصح الأخير للرب مع تلاميذه أنه عشاء الفصح . وعلى ذلك يكون التقليد بحسب إنجيل يوحنا هو الاحتفال فى ١٤ نيسان لذكرى موت الرب ، وكتحقيق رمز الفصح اليهودى بصورة نهائية . لذلك نجد أن تعاليم القديس يوحنا الإنجيلى عن الفصح تتفق مع تعاليم القديس بولس حيث يقول : " وكما ذُبح المسيح فصحنًا " ، لذلك علينا أن نأخذ وليمة العيد وهى عبارة عن نوال الإفخارستيا التى أظهرت المعنى الحقيقى للاحتفال فى العهد الجديد . لذلك يكون مفهوم موت المسيح وتذكاره السنوى هو عبارة عن تحقيق مفهوم الفصح فى العهد القديم ، وإعطاء احتفال الفصح المسيحى منذ البدء بُعدًا آخر حيث يكون مركز هذا الاحتفال هو الإفخارستيا^{١٦} .

بالنسبة لكليمنضس الأسكندرى فى معالجته لموضوع الفصح ، والذى كتبه بسبب ما قاله وكتبه ميليتيوس أسقف ساردس عن الفصح، نجد أنه يتفق مع إنجيل يوحنا فى أن ١٤ نيسان هو يوم موت المسيح ، حيث يذكر الآتى :

[لقد أكل الرب الفصح اليهودى فى السنوات الأولى وأيضًا احتفل بالعيد (قبل خدمته العلنية)، ولكن عندما بدأ يعلم الجموع ، أوضح أنه هو الفصح ذاته وأنه حمل الله، حيث إنه اقتيد مثل حمل للذبح . وعلى أى حال فإن التلاميذ أكملوا تحقيق هذا " المثال " (τύπος) فى الثالث عشر من نيسان . وتبع هذا اليوم تقديس الفطير والاستعداد للعيد . ولذلك يكتب القديس يوحنا الإنجيلى أنه فى هذا اليوم غسل الرب أرجل التلاميذ الذين كانوا يستعدون للعيد . لكن المسيح تألم فى اليوم التالى لأنه الفصح الحقيقى الذى قُدم ذبيحة؛ ويستكمل قائلاً: [طبقًا لذلك فإنه فى اليوم الرابع عشر وهو يوم آلامه (أى المخلص) فإن رؤساء الكهنة والكتبة ذهبوا صباحًا واقتادوه إلى بيلاطس ولم يدخلوا البلاط لئلا يتنجسوا وبهذا لا يمكنهم الأكل من الفصح فى المساء . لذلك نجد أن الكتابات تتفق مع بعضها البعض فى تحديد هذا اليوم، وكذلك يتحد فى رأى كل الإنجيليين مع بعضهم البعض . وبهذا تتفق أيضًا شهادة القيامة . فقد قام الرب فى

¹⁶ F.E. Brightman, The Quartodeciman Question, Journ. Theol. Stud. 25 (1923/24), 254-270.

اليوم الثالث ، وهو اليوم الأول للأسابيع السبعة للحصاد، حيث تقدم فيه الحزم ، بحسب ما هو مكتوب في شريعة الكهنة [١٧] .

فذبحة موت المسيح ، كما يقول كليمنضس، هي تحقيق لذبيحة خروف الفصح في العهد القديم، لأن المسيح ذاته هو الفصح الحقيقي والأبدى . فمضمون احتفال الفصح المسيحي يكون هو المسيح ذاته الذى قدم نفسه للموت لأجل خلاص العالم وأقامنا معه . بالنسبة " لنزاع احتفال الفصح " فى القرن الثانى يخبرنا عنه أوسابيوس فى تاريخ الكنيسة على النحو التالى ^{١٨}:

[فى زمن هؤلاء الرجال (الأسقف فيكتور الرومانى) أثير موضوع نزاع ليس له معنى. فالجماعة فى كل آسيا اعتقدوا بأنه يجب التمسك باليوم الرابع عشر للشهر (نيسان) "عيداً لفصح الخلاص" (τῆς τοῦ σωτηρίου πάσχα ἑορτῆς) (تيس تو سوتيريو باسحا إاورتيس) وذلك حسب التقليد القديم المتوارث . فى هذا اليوم أمر اليهود بأن يذبخوا الخروف، فيجب أن يتم كسر الصوم فى هذا اليوم مهما وقع من أيام الأسبوع . ولكن هذا التقليد لم يسر بالنسبة للكنائس فى كل الأرض . فقد حفظوا بحسب التقليد الرسولى . أنه يُسمح بكسر الصوم فقط فى يوم قيامة مخلصنا (أى فى يوم الأحد. وحدثت بناء على ذلك اجتماعات ومشاورات من الأساقفة ، واشترك الكل فى إجماع عام من خلال خطاب للمسيحيين فى كل الأرض كقرار كنسى بأنه لا يُسمح بالاحتفال بسر قيامة الرب من الأموات فى يوم آخر بخلاف يوم الأحد، حيث يُسمح لنا (نحن المسيحيين) فى هذا فقط بكسر صوم الفصح. كما وَرَدَ خطاب من كل أساقفة فلسطين المجتمعين وعلى رأسهم ثاوفيلس أسقف كنيسة قيصرية، ونايكسوس أسقف أورشليم؛ وكذلك من الأساقفة المجتمعين فى روما من الأسقف فيكتور حول نفس موضوع النزاع؛ هذا بالإضافة إلى أحد أساقفة بنطس وأبرزهم فى الأقدمية بالاماس؛ وخطاب آخر من

¹⁷ المرجع المذكور فى ملاحظة ١٥: Chronicon paschale I, s. 14f.

¹⁸ أوسابيوس القيصرى، تاريخ الكنيسة ٢٥:٢٣. لقد جرت ستة مجامع بشأن موضوع النزاع حول " احتفال عيد الفصح " دون الوصول إلى نتيجة مرضية لحل موضوع الخلاف ، وهذه المجامع هي :

أ . مجمع فى فلسطين برئاسة ثاوفيلس القيصرى ونايكسوس الأورشليمى . ب . مجمع فى روما برئاسة البابا فيكتور .

ج . مجمع فى البنطس برئاسة بالماس أسقف أماستريس . د ، هـ . مجمعان فى بلاد الغال برئاسة إيريناوس .

و . مجمع فى أفسس برئاسة بوليكراتوس .

الكنائس في الغال (فرنسا) وهو الأسقف إيريناؤس ، وأيضًا رسالة من أسقف كنيسة كورنثوس ، وآخرون كتبوا كذلك في هذا الموضوع . وقد أيد الجميع نفس الرأي وأعطوا نفس الحكم [.

تعقيب على التقليد الأربعينى :

في الواقع يتفق كثيرون في الرأي بأن التقليد الأربعينى لا يُعتبر هرطقة ولكنه ليس شيئًا آخر غير التمسك بالعيد والالتزام بالقديم. لذلك نجد أن المعارضين لهذا التقليد . وكانوا سنة ٢٠٠ يمثلون الغالبية . لم يتنازعو حول حساب عيد القيامة، ولكن فقط أن "ليلة الفصح" (Vigilie) يجب أن تكون مساء السبت إلى الأحد ، كما أنه يجب أن يقع يوم الفصح دائمًا في يوم الأحد. وقد حددوا هذا الأحد بأن يقع دائمًا بعد الفصح اليهودى.. وقد ساد في القرن الثالث تقليد في كل من الأسكندرية وروما بأن يقع أحد الفصح بعد الفصح اليهودى وذلك بواسطة محاولات حسابية فلكية عندما يصير القمر بدرًا^{١٩}.

أ - الربط بين الفصح اليهودى وفصح الأربعينى :

١ . سبق أن ذكرنا أن الفصح اليهودى يسمى "فصح الانتظار"، ونفس فكرة " الانتظار" نجدها في الفصح المسيحي. فالمسيحيون الأولون ينتظرون في ليلة الفصح " ظهور " (Παρουσία) الرب. وقد وُجد هذا المعنى في "رسالة الرسل"(Epistola Apostolorum) كما وُجد أيضًا في بعض النصوص المتفرقة .

٢ . ولا ينحصر اتفاق الفصح المسيحي مع الفصح اليهودى في ميعاد الاحتفال، ولا في مفهوم الانتظار الإسخاتولوجى لهما، ولكن هناك نقط اتفاق أخرى بين الفصحين (ولأسف لا يوجد لدينا مصادر متوفرة بشأن هذا الموضوع في الزمن المبكر للفصح المسيحي). فمثلاً نجد في إحدى كتب الفصح اليهودى Pesachiem الفصل العاشر فقرة ١ (Pes 10:1) يسأل أحد الصغار المشاركين في الفصح عن مفهوم هذه الليلة فيجيبه رب الأسرة ويقص عليه قصة الخروج كما هو مذكور في سفر التثنية(١١:٥:٢٦). وهنا نجد ٣ خصائص مميزة للعشاء الفصحى: خروف الفصح، الخبز غير المختمر (الفطير)، الأعشاب المرة .

نفس الشيء نجده في احتفال الفصح المسيحي في الزمن المبكر مع شئ من الاختلاف ، فلا يُقرأ (تث ١١:٥:٢٦) ولكن يكون الحديث عن الفصح كما جاء في سفر الخروج ١٢ . ثم يتبع

¹⁹ E. Schwartz, Osterbetrachtungen, in: Ges. Schriften. V, S. 13-14.

القراءة تفسير النص . والشهادة المباشرة عن هذا التقليد توجد في عظة الفصح لميليتيوس أسقف ساردس ، حيث يقول الآتى : [يُقرأ كتاب الخروج العبرى ثم توضح كلمات السر ، وكيف يُذبح الخروف ، وكيف يخلص الشعب].

٣ . في الفصح اليهودى تُقرأ مزامير " الهليل " (مز ١١٣، ١١٨) بتراتيل متنوعة . والنصف الأول لهذه "الهليل" الفصحية (مز ١١٣، ١١٤) تُشَد بعد الفصح كما هو مكتوب في الهاجادا (Haggada)^{٢٠} . إيضاح مفهوم هذه الليلة . والنصف الثانى من مزامير " الهليل " (مز ١١٥، ١١٨) تُشَد بعد العشاء . فى هذه الأثناء تُعطى أهمية خاصة للمزمور الختامى ١١٨ . وبالذات الأعداد من ٢٩، ٢٥ والتي تُفهم على أنها " إعداد ليتورجى لظهور المسيا " حيث تُقرأ بالتبادل من المرنمين :

آه يارب خلّص	آه يارب أنقذ
مبارك الآتى باسم الرب	باركناكم من بيت الرب
الرب هو الله وقد أثار لنا	أوثقوا الذبيحة بربط إلى قرون المذبح
إلهى أنت فأحمدك	إلهى أنت فأرفعك
احمدوا الرب لأنه صالح	لأن إلى الأبد رحمته.

هذه الأعداد من المزمور تصف الحدث فى يوم الظهور . أما العدد ٢٤ من نفس المزمور فهو يصف هذا اليوم الخاص بظهور المسيا : [هذا هو اليوم الذى صنعه يهوه] . فى العهد الجديد يظهر هذا المفهوم فى قصة دخول المسيح إلى أورشليم ، ويدل على معرفة المفهوم المسيانى للمزمور فى العهد الجديد حيث إن كلمات المزمور ١١٨ تشير إلى المسيح الآتى . فيذكر إنجيل متى ٩: ٢١ الآتى : " والجموع الذين تقدموا والذين تبعوا كانوا يصرخون قائلين أوصنا لابن داود . مبارك الآتى باسم الرب . أوصنا فى الأعلى " .

وتخبرنا مصادر القرنين الثانى والثالث^{٢١} عن أهمية استخدام المزمور ١١٨ ، سواء لفصح الأربعينية أو الاحتفال بالفصح يوم الأحد . هذا بالإضافة إلى أن العظات الفصحية للقرنين الرابع والخامس تشير إلى أهمية هذا المزمور . كما تؤكد مصادر الكنيسة الشرقية والكنيسة

²⁰ الهاجادا تُترجم " بالأحاديث " أو " الأقاصيص " وهى تشمل أشعار وتواريخ وعلم وآداب بأشكال متعددة : أبحاث ، أقوال ، قصص ، أمثلة ، عظات.

²¹ J. Jeremias, Abendmahlsworte Jesu, Göttingen 1960, s. 245; B. Lohse, Das Passafest der Quartadecimaner, s. 9.

اللاتينية أن " زمزمور الفصح " ١١٨ كان يُستخدم في صلوات الليتورجيات في أحد القيامة في القرن الرابع^{٢٢}.

ويجب ملاحظة أن هذا الطقس الفصحى في استخدام المزمور مازال يستخدم في طقس قداسات الكنيسة القبطية ، فنجد أنه عند تقديم الحمل يقوم الكاهن والشمامسة بما يسمى بدورة الحمل، حيث إن القربانة التي اختيرت لتُعد أمام المذبح لتصير جسد الرب يسوع خلال صلوات الليتورجية ، يمسكها الكاهن بيده ويتحرك في دورة كاملة حول المذبح مصحوبًا بفرقة من الشمامسة يتقدمونه وآخرون يتبعونه حاملين الشموع وفي هذه الأثناء يهتف الشعب مرددًا كلمات المزمور ٢٦:٢٤:١١٨ : " هذا هو اليوم الذى صنعه الرب . نبتهج ونفرح فيه . يارب خلصنا . يارب سهل سبلنا . مبارك الآتى باسم الرب . هليلويا] . وهذا المنظر الذى يتم داخل الهيكل هو تجسيم حقيقى أو ذكرى حاضرة لما وصفته الأناجيل عند دخول الرب يسوع إلى أورشليم ليُذبح عن خلاص العالم .

في الفصح اليهودى يُفهم هذا المزمور بالمعنى الإسخاتولوجى حيث يصف الظهور الآتى للمسيا . " فالיום الذى صنعه يهوه " بحسب التفسير اليهودى هو يوم ظهور المسيا . وقد فهمه المسيحيون الأولون هكذا أيضًا ، وهنا نجد ارتباط قوى بين الفصح اليهودى وفصح الأربعينية حيث يحتل هذا المزمور مكان الصدارة في الاحتفال بالفصح، وكلاهما في انتظار المسيا في ليلة الفصح. وقد لوحظ ذلك في عظات فصحية مبكرة كما سبق وأشرنا عن عظة ميليتيوس أسقف ساردس الفصحية .

ولكن في عظات فصحية متأخرة فإن كلمات المزمور " اليوم الذى صنعه الرب " تشير إلى يوم قيامة المسيح . فهو اليوم الفريد والفائق، ففي هذا اليوم الذى لا يسود فيه أى ظلام ، يسميه القديس غريغوريوس النازينزى أنه : " أكروبول (رأس) كل الأعياد"^{٢٣}، وفيه يضع الله نهاية لأعياد غير المؤمنين من الوثنيين وكذلك نهاية للفصح اليهودى .

هذا اليوم الفريد بين كل الأيام المختلفة يُستعاد كحاضر حى في كل احتفال فصحى ، فهو اليوم الذى تتبدد فيه الظلمة. وقد استخدم القديس أغسطينوس هذا المزمور ٢٤:١١٨ لوصف

²² غريغوريوس النيسى: عظة عن قيامة المسيح: عظات ٤،٣٠١ (PG 46, 605A, 656A, 681C)؛ إبيفانيوس أسقف

قبرص: عظة (منحولة) عن القيامة: عظة ٣ (PG 43, 465B)؛ أغسطينوس: عظات ٢٠٨، ٢٢٠، ١٢٠ (PL 38, 678,)

(1103, 1194)؛ هيرونيموس: عن الفصح ٢٠١ (CChL 78).

²³ غريغوريوس النيسى PG46, 605A.

المُعَمِّدِينَ الجدد في الكنيسة وكذلك أثناء عظاته الفصحية في الكنيسة. فالمُعَمِّدِينَ الجدد هم "اليوم الذى صنعه الرب" حيث إنهم في المعمودية والتي هي مشاركة في موت المسيح وقيامته، يصيرون أنوارًا حيث ينعكس في داخلهم يوم القيامة الذى جلب النور للعالم^{٢٤}.

ويسجل هيرونيوموس في إحدى عظاته على إحدى قراءات أحد القيامة، تفسيرًا للآية ١٩ من المزمور ١١٨: "افتحوا لى أبواب البر. أدخل فيها وأحمد الرب" حيث يشير في تفسيره إلى الرب القائم الذى كان قد نزل إلى الجحيم وهو الآن فى السماء قائمًا عن يمين الآب، ثم ينتهى بالعدد ٢٤ "يارب خلصنا، يارب أنقذ". ولكن هيرونيوموس ينفرد عن سابقه من الآباء فى شرحه للعدد ٢٤: "هذا هو اليوم الذى صنعه الرب. نبتهج ونفرح فيه"، حيث إنه لا يفهمه فقط على أنه يشير إلى يوم القيامة وكل احتفال تذكارى سنوى لهذا اليوم، ولكن يفهمه على أساس أنه يشير إلى كل يوم أحد. فيوم الأحد هو تذكار أسبوعى لليوم الذى صنعه المسيح بقيامته، وهذا اليوم يخص المسيحيين حيث إنه يميزهم عن اليهود والهرطقة والوثنيين^{٢٥}.

ب - الاختلافات بين الفصح اليهودى وفصح الأبعثسرية :

فى احتفال الفصح المسيحى القديم والمعروف باحتفال الفصح الأربععتسرية نجد هناك اختلافات عن الفصح اليهودى يمكن تلخيصها على الوجه التالى:

١ . كانت الجماعات المسيحية الأولى فى القرون المبكرة للمسيحية تحتفل بالفصح فى نفس اليوم مع الفصح اليهودى ، ولكنها منذ البدء لم تشترك سواء فى ذبح خروف الفصح أو عشاء الفصح اليهودى ، وذلك لأن المسيحيين لم يعودوا فى حاجة إلى ذبح خروف الفصح حيث إن المسيح حمل الفصح الحقيقى قد مات عنهم ، كما يقول الرسول بولس : " لأن فصحنًا أيضًا المسيح قد ذُبح لأجلنا " (١كو٥:٧) . على هذا نقول إنه منذ البداية وُجدت اختلافات كبيرة بين المسيحيين واليهود ، حيث إن المسيحيين لم يشتركوا إطلاقًا فى طقوس الفصح اليهودى الخاصة .

٢ . بحسب ما ذكرنا سابقًا فى " رسالة الرسل " (*Epistola Apostolorum*)، نجد أن فصح الأربععتسرية كان ينتهى فى الخامس عشر من نيسان الساعة الثالثة صباحًا بالاحتفال

²⁴ أغسطس 38, 678, 1195 .PL

²⁵ هيرونيوموس 78, 548-551 .CChL

بالأغابى . لذلك كان وقت صباح الديك والذى أشارت إليه الرسالة هو الوقت الذى كان ينتهى فيه صوم الفصح ^{٢٦} .

أما الديداسكاليا السريانية فقد أشارت إلى أن صوم الفصح بالنسبة للمسيحيين كان يمتد حتى نهاية الفصح اليهودى وبدء احتفال عيد الفطير ، أى حتى الساعة الثالثة صباحًا : [فأينما يقع فصح الأربعينية ، فيجب أن تلاحظوا أنه لا الشهر ولا اليوم من كل عام يصادف نفس الوقت، حيث إنه يكون متغير . ولكن عليكم أن تصوموا عندما يحتفل شعب الفصح (أى اليهود) وتجتهدوا وتتمموا سهركم فى منتصف عيد فطيرهم] ^{٢٧} .

وبحسب كتاب الفصح اليهودى " ببصاخيم " (Pes 10:9) كان محرماً على اليهود أن يحتفلوا بالفصح بعد منتصف الليل : [(أكل) خروف الفصح بعد منتصف الليل يجعل الأيادى غير طاهرة] . لذلك عندما كان يستمر صوم الفصح للمسيحيين حتى الثالثة صباحاً فى الخامس عشر من نيسان، يكون بذلك قد استمر فترة أطول من الفصح اليهودى . كان عشاء الفصح اليهودى يبدأ بعد حلول الظلام وكان يسبقه استعداد بالصوم لمدة نصف يوم. ولكن بالنسبة لجماعة الأربعينيين فكان صوم الفصح يبدأ فى المساء فى نفس الوقت الذى كان اليهود يبدأون فيه عشاء الفصح. وقد أشارت إلى ذلك الديداسكاليا السريانية فى أنه يجب على المسيحيين أن يبدأوا الصوم عندما يحتفل اليهود بالفصح، وتأمر بأنه لا يُسمح بكسر الصوم أثناء الفصح اليهودى .

²⁶ Epistola Apostolorum, Kap. 15; Dionysius von Alexandria, Epistula Canonica (s. 94).

²⁷ الديداسكاليا السريانية: الفصل ٢١ إصدار :

H. Achelis- J. Flemming, Die ältesten Quellen des orientalischen Kirchenrechts II, TU 24, Leipzig 1904, s. 114, 10ff.

V. الفصل فى موضوع عيد القيامة فى مجمع نيقية المسكونى ٣٢٥م

فى القرن الثالث الميلادى نجحت المساعى فى جعل احتفال الفصح فى يوم الأحد بالرغم من محاولات الأسقف الرومانى Blastus أن يُدخل فصح الأربعينى فى روما^{٢٨}. وعموماً ابتداءً تقليد الأربعينى بفقد كثير من مشايخه ، وتبعاً لذلك حدث أنه فى القرن الرابع كانت الجماعات التابعة لهذا التقليد منقسمة فيما بينها .

فى المناقشات والمجادلات التى حدثت بشأن تاريخ عيد الفصح المسيحى فى نهاية القرن الثانى الميلادى ، حدث إجماع فى رأى بأن يُتبع تحديد الرابع عشر من الشهر القمري ليكون بعد فصح اليهود . وقد نصت الديداكاليا السريانية على وضع النظام التالى بشأن الفصح المسيحى : [يجب عليكم الآن أيها الاخوة أن تتحروا باهتمام بخصوص يوم الفصح، وتحفظون صومكم باهتمام شديد . ولكن ابتدأوا ، عندما يبدأ اليهود بالفصح .. لذلك ينبغي عليكم أن تصومون من العاشر ، الذى هو الاثنين الواقع فى أيام الفصح^{٢٩} .

من هذا نفهم أنه بحسب تعاليم الدسقولية كان يُحتفل بالقيامة فى يوم الأحد بعد ١٤ نيسان، ويبدأ الصوم فى يوم الاثنين قبل هذا الميعاد . فمن ١٤ نيسان اليهودى يُحدد ميعاد الفصح للمسيحيين .

كما يجب الإشارة إلى أن البابا ديمتريوس الثانى عشر من بطاركة الأسكندرية (٢٣٢.١٨٩) بالاتفاق مع بطريرك إنطاكية وبابا روما وكذلك أسقف بيت المقدس قد حاربوا القوم الذين يحتفلون بالفصح مع اليهود، وكتبوا للأسقف Blastus قائلين : [لا يجب أن يُعمل الفصح المسيحى إلا فى يوم الأحد الذى بعد عيد اليهود]^{٣٠}. وحرّموا كل من تعدى ذلك، وكان هذا موافقاً للتعاليم الرسولية التى تنص على أن من يحتفل بالقيامة فى غير يوم الأحد، فقد شارك اليهود فى أعيادهم وافترق عن المسيحيين. وقد أرسل البابا ديمتريوس الملقب بالكّرام رسالة إلى فيكتور أسقف روما فى نهاية القرن الثانى ، وكذلك إلى إنطاكية وأفسس وأورشليم تتعلق بحساب

²⁸ راجع ترتليان، ضد الهرطقة ٨: ٢٢٥ (CSEL 47)؛ أوسابيوس القيصرى: تاريخ الكنيسة ٤: ١٥٠، ٢٠٠.

²⁹ الديداكاليا السريانية: صفحة ١١١ (المرجع فى فقرة رقم ٢٦).

³⁰ Eutychios of Alexandria, PG 111, 989 BC; 1007cd; M. Chaines, La Chronologie des Temps Chrétiens de l'Égypte et de l'Éthiopie, Paris 1925, s. 26.

ميعة الفصح وكذلك صوم الفصح . وكان البابا ديمتريوس قد وضع حسابًا دقيقًا يُسمى " حساب الأبطى " يحدد فيه ميعة عيد القيامة فى الأحد التالى لعيد الفصح اليهودى ، وعرض هذا الحساب على اخوته البطارقة الذين وافقوه وأقروه. بعده وضع ديونيسيوس أسقف الأسكندرية (٢٦٤.٢٤٧) دورة من ٨ سنوات . ومنذ ذلك الوقت بدأت الأسكندرية تبلغ الإبيارشيات المصرية كل سنة بموعد الفصح ، مثلما نجد فى رسائل القديس أثناسيوس الفصحية ^{٣١}.

أما فى القرن الثالث الميلادى فقد بدء فى كل من الأسكندرية وروما تحديد يوم الـ ١٤ للشهر القمري ليكون مستقلاً بذاته وغير مرتبط بالتقويم اليهودى ^{٣٢}. وربما يكون السبب فى ذلك هو أن اليهود فى بداية هذا القرن أخذوا حسابًا جديدًا ليوم الرابع عشر من نيسان ولم يأخذوا فى حساباتهم الاعتدال الربيعى . وتشير جداول الفصح لمجمع Sardika عام ٣٤٢م والتي احتوت على قائمة بتاريخ الفصح اليهودى ، إلى أنهم (أى اليهود) فى القرن الرابع لم يضعوا فى الاعتبار موضوع تساوى الليل مع النهار ^{٣٣}.

وقد أشار الأسقف أناتوليوس من اللاذقية عام ٢٢٧م والذى وضع دورة فصحية من ١٩ عامًا ، أن هناك تغيير فى حساب الفصح اليهودى ^{٣٤}. فقد وضع قاعدة مفادها أن الرابع عشر للشهر القمري لا يمكن أن يقع قبل الاعتدال الربيعى ، حيث يكون القمر بدرًا ، والذى يُسمى *Aequinoctium*، أى يوم ٢٢ مارس. إذ فى هذا اليوم يبدأ الشهر الأول للسنة الشمسية القمرية *lunisolare* ، وعلى ذلك لا ينبغى أن يحتفل بالفصح فى الثانى عشر من الشهر القمري أى قبل الاعتدال الربيعى . حيث يقع العيد فيما بين ١٥، ٢٢ من الشهر القمري ، أى بين ٢٢ مارس، ٢٥ أبريل ^{٣٥}.

وفى أواخر القرن الثالث تبنت روما دورة فصحية من ٨٤ سنة يقع فيها الفصح بين ١٤، ٢٠ من الشهر القمري وتبنت روما هذا الحساب فى القرنين الرابع والخامس ، وظهرت عيوب فى

³¹ أوسابيوس القيصري، تاريخ الكنيسة ٢: ٢٣٠، ٢٣١؛

C.L. Feltoe, The Letters and other remains of Dionysius of Alexandria, 1904.

³² V. Grumel, Le problème de la date pascale aux III e et IV e Siècles, REB 18, 190, s. 163-178.

³³ E. Schwartz, Christliche und jüdische Ostertafeln, Berlin 1905, 122.

³⁴ المرجع السابق (ملاحظة ٣٣)، صفحة ٦٥.

³⁵ V. Grumel, La date de l'équinoxe vernal dans le canon pascal d'Anatole de Laodicée, Mélanges E. Tisserant Bd. II, 1964, s. 214-240.

التقويم اللاتيني مما جعل باباوات روما تفضل الحساب الأسكندري بدلاً من الروماني بدءاً من عام ٤٤٤^{٣٦}.

كذلك نجد أن البابا بطرس بطريرك الأسكندرية في بداية القرن الرابع كان يحارب رجال الإكليريوس وعلى رأسهم Tricentius . الذي ذكره إبيفانيوس في كتابه عن الهرطقة . حيث كانوا يدافعون عن تقليد فصح الأربعين كآنة تقليد رسولي ، دون أن يدركوا أن اليهود قد رتبوا موعد احتفالهم بالفصح بطريقة غير دقيقة قانونياً وفلكياً^{٣٧}.

وعندما شرع الملك قسطنطين في العمل على وحدة الكنيسة في كل المملكة الرومانية، كان هناك ٣ مجموعات فيما يخص ميعاد الفصح :

١ . المجموعة الأسكندرية ٢ . المجموعة الرومانية ٣ . المجموعة الإنطاكية.

وكان هناك في بداية الأمر اختلاف بين حسابات الفصح الأسكندرية وحسابات الفصح الرومانية ، ولكن من خلال بعض التنازلات من الجانبين أمكن الاتفاق على ميعاد الفصح وذلك في زمن الملك قسطنطين . ولكن المجموعة الإنطاكية صارت غير متفقة على تحديد ميعاد الفصح حتى بعد أن أقر مجمع Arles (جنوب فرنسا) عام ٣١٤ بالاحتفال بعيد الفصح المسيحي في يوم واحد (الأحد) . وعدم اتفاق المجموعة الإنطاكية كان من الموضوعات الهامة التي تناقش فيها مجمع نيقية. وليس لدينا ما يفيد أن مجمع نيقية قد أصدر قرارات بشأن موضوع الفصح . فمثلاً نجد أن القديس أنثاسيوس يذكر أن هناك اختلاف فيما يسمى بقرارات المجمع ضد الآريوسية ، وما يخص موضوع الفصح، حيث يقول في كتابه عن المجمع: [المجمع لم يسن أي ميعاد محدد للفصح]^{٣٨}.

ويخبرنا أوسابيوس القيصرى عن أولئك الذين احتفلوا بالفصح مع اليهود تنازلوا وأذعنوا لتوصيات المجمع بشأن الاحتفال بالفصح في "اتحاد"^{٣٩} . وإبيفانيوس يفرق بوضوح بين قانون نيقية وقضية الفصل في عيد القيامة: فالمجمع أدان الهرطقة الآريوسية ، وأصدر قوانين مختلفة

³⁶ B. Krusch, der 84 jährige Ostercyclus und seine Quellen, Studien zur christlich-mittelalterlichen Chronologie, Leipzig 1880.

³⁷ إبيفانيوس أسقف قبرص، ضد الهرطقة ٩:٧٠ ، ٩ .

³⁸ De Synodis 5,1.

³⁹ Eusebius, De soll. Pasch. 8(PG 24, 701C).

وفي نفس الوقت حدد في توصياته بشأن موضوع القيامة أن الفصح يجب أن يُحتفل به في "اتحاد" ^{٤٠}.

وتذكر رسالة مجمع نيقيا إلى كنائس مصر المرسله من قبل الأساقفة المجتمعين في نيقيا الآتى : [ونزف إليكم ، بشرى سارة ، بشرى إعادة الوحدة حول عيد الفصح. فكل الاخوة في الشرق الذين كانوا يحتفلون بالفصح مع العبرانيين، سيحتفلون به ، من الآن فصاعدًا ، مع الرومانيين ومعنا ، ومع الآخرين جميعهم الذين احتفلوا به دائماً معنا] ^{٤١}.

وجدير بالذكر أيضًا أنه عندما اجتمع المجمع عام ٣٢٥ أصدر الملك قسطنطين المنشور التالي بشأن الفصح المسيحي وأرسله إلى الأساقفة الذين لم يحضروا المجمع :

[لقد تناقش آباء المجمع في مسألة عيد الفصح فتقرر بالإجماع أنه من اللائق أن يُقام هذا الاحتفال المسيحي في كل كنائس العالم في يوم واحد وكما يكون عظيمًا إجماع القلوب على إقامة صلوات عيد الفصح في يوم واحد مادامنا نعتقد أن العيد الذي يفتح باب الرجاء في السماء غير الفانية . وقد أجمع الآباء على رفض فكرة محافظة المسيح على عادة اليهود والاحتفال بعيد القيامة في نفس اليوم الذي تحتفل فيه الأمة القاتلة . فلنطرح هنا هذه العادة المتبعة ونتبع التقليد الذي سلّم لنا من بداية الاحتفال بعيد الفصح المسيحي (الأول) والذي حافظنا عليه إلى هذا اليوم وحده الموافق وهو وحده الجدير بعظمة المخلص. افهموا إذا أن عيد حريتنا السنوي لا تختلف عليه الكنيسة الجامعة حتى لا يرى بعض المسيحيين صائمين وعلامات الانسحاق بادية عليهم بينما يكون غيرهم محتفلين بالفصح وعليهم ثياب الفرح ، فيعيد قوم ويكتب آخرون . إن العناية الإلهية لم تَرِد أن تدع استعمالاً سيئاً كهذا سائداً في الكنيسة . وإنى اعتقد أنكم جميعاً تشعرون بضرورة القضاء عليه وقد كُلفت عنكم ذلك ووعدت بأن أنشر إلى بعض كنائس الشرق التي لم تحتفل بالفصح للآن في اليوم المتبع في القسم الأكبر في الكنيسة الجامعة أعني رومية وإيطاليا كلها وإفريقيا ومصر وليبيا (الشمالية والجنوبية) وأسبانيا وبلاد الغال (فرنسا) وجزر بريطانيا وكل آخائية وإبروشية آسيا وبنطس وكلبيكية . فاقبلوا بفرح أمر الله الذي تقرر بحكم الآباء المتفق عليه منهم وأنتم تعلمون أن إرادة مخلصنا الإلهية تُعلن لنا في المجمع، فتكرموا بإعلان هذا القرار لجميع المؤمنين من اخوتنا المحبوبين جداً ليقفوا عليه، واتخذوا الاحتياطات

⁴⁰ Epiphanius, Haer. 69, 11, 2.

⁴¹ De Urbina., 51-52.

اللازمة ليكون الاحتفال المسيحي في كنائسكم متبعًا هذه القواعد غير المتغيرة حتى إذا سمحت الظروف بأن أزور أقاليمكم يكون لى فرح بأن أشارك معكم فى الاحتفال بهذا العيد المجيد فى ذات اليوم المقرر له ، ويمكننى أن أشارككم الشكر لله على هذا الانتصار الثانى الذى أنهم به على كنيسته ... [٤٢] .

إن وحدة الكنيسة فى كل الأرض كانت من أهم اهتمامات الرعاة ، لذلك نجد أن القديس أثناسيوس فى رسائله الفصحية كان يؤكد على هذه الوحدة ، حتى عندما كان فى المنفى ، فيذكر فى رسالته الفصحية الخامسة الآتى :

[فالله يا أحبائى ، هو الذى رتب لنا العيد فى البداية ، وهو الذى يمنحنا أن نمارسه سنة بعد سنة . هو الذى سمح بموت ابنه لخلاصنا ، وأعطانا هذا السبب للعيد المقدس الذى يشهد له كل سنة ، كلما نودى بالعيد . هذا أيضًا يقودنا من الصليب . مجتازين هذا العالم . إلى ما هو أمانا ، والله يخرج منه إلى الآن فرح الخلاص المجيد آتيا بنا إلى نفس الاجتماع ، ومتحدًا جميعنا فى الروح فى كل مكان ، وواضعًا لنا صلوات عامة مشتركة ، ونعمة عامة مشتركة تخرج من العيد. وهذا هو العجب فى تحننه أنه يجمع معًا فى مكان واحد من كانوا متباعدين ، ويجعل من يبدو أنهم بعيدون بالجسد قريبين معًا فى وحدة الروح] [٤٣] .

⁴² Opitz, Werke des Athanasius III, Urkunde 26.

⁴³ القديس أثناسيوس ، الرسائل الفصحية : ٢:٥ .

الزواج والبتولية

عرض لتفسير الآية ١كو ٧: ١

د. جيورجيوس باترونوس^١

الأستاذ بكلية اللاهوت جامعة أثينا

سوف يقتصر بحثنا عن الزواج والبتولية من خلال تفسير العدد رقم ١ في الإصحاح السابع للرسالة الأولى لبولس الرسول إلى أهل كورنثوس: " وأما من جهة الأمور التي كتبت لى عنها فحسن للرجل أن لا يمس امرأة ". ونحن نعتبر أن الترجمة الصحيحة وفهم هذا العدد له أهمية كبيرة فى التأثير المباشر ليس فقط لاهوتياً وتفسيرياً على مواقفنا الإنسانية (الأنثروبولوجية) الكتابية، ولكن أيضاً على العمل الرعوى للكنيسة ، وذلك من أجل إرشاد صحيح للمؤمنين بشأن مواضيع الزواج والعلاقات الزوجية.

من خلال دراسات كثيرة وُجد أن المسيحية منذ ولادتها قد صاحبها ميولاً نسكية شديدة، واليوم لا يوجد شك فى أنه منذ بداية نمو وانتشار الجماعات المسيحية قد لوحظ تشديد على الأعمال النسكية ، والتي أثرت على النظرة للجنس وعلى الموقف السلبي للناس تجاه الزواج^٢. وفى العالم اليونانى الرومانى، نجد على سبيل المثال كل من إبيكتيتوس "Επίκτητος" وسنيكا " Σενέκας " اللذين عبرا عن أفكارهما النسكية الأخلاقية الرواقية^٣، فى حين أن الفلسفة الفيثاغورية (πυθαγόρεια φιλοσοφία) استندت على الثنائية النسكية الشديدة^٤. نفس الشئ

^١ مقال مترجم بنصرف عن اليونانية الحديثة عن كتاب : Marriage- Gelibacy, Hermenutical Approach to 1Cor. 1:1, By GEORGIOS PATRONOS, Professor of the University of Athens
المهندس جورج عوض إبراهيم الباحث بالمركز .

^٢ لمزيد من التفاصيل أنظر :

H. Strathmann and P. Keseling, "Askese II (christlich)", in R.A.C., I, p. 758-995. H. Chadwick, "enkrateia", in R.A.C., V, p. 344-365. W. Rordorf, "marriage in the New Testament and in the Early Church" in journal of Ecclesiastical History, XX (1969), p. 1930210.

^٣ لمزيد من التفاصيل عن التأثير الهيلينى على الأعمال النسكية فى المسيحية الأولى أنظر :

R. Reitzenstein, Hellenistische Wundererzählungen, Leipzig 1906.

^٤ راجع : J. Leipoldt, Griechische Philosophie und Frühchristliche Askese, Berlin 1961

في الشرق: ديانة Ἰσίδος كانت مرتبطة بعبادات ذات اتجاه ثنائي. وفي اليهودية حدث نفس الشيء تقريباً مع الجماعات المنعزلة في وادي قمران والفلسفة الأفلاطونية لفيلون اليهودي^٥.

إن "الاتجاه النسكي" (ασκητισμός) ظهر مبكراً جداً كظاهرة في المسيحية الأولى، وكما يبدو في الرسائل الرعوية (للعهد الجديد)، وقد حاول أن يدخل مباشرة في التكوينات الناشئة للجماعات المسيحية^٦. ومن ثمَّ فإنَّ " ضبط النفس " (εγκρατισμός) و " النسك " (ασκητισμός) كانتا ظاهرة تاريخية عامة لذلك العصر. لقد بدأ الاعتقاد، بأنه بقيامة المسيح قد دخل العالم إلى واقع تاريخي جديد متطلع للأخرويات، بدأت هذه القناعة في إعاقة الزواج. هذا يظهر بوضوح في الرسالة الأولى لكورنثوس، حيث يحاول بولس أن يغير اتجاه الأعمال النسكية التي ترفض الزواج وذلك من منظور أنها تعوق الحياة الروحية. إن الزواج عند بولس ليس شيئاً شريفاً وخاطئاً حتى من وجهة نظر أننا في الأيام الأخيرة^٧، إذ يعطى لنا نصيحة مسهلاً الأمر قائلاً: " لكنك وإن تزوجت لم تخطئ. وإن تزوجت العذراء لم تخطئ " ولكن لو كان أحداً " يعمل بدون لياقة نحو عذارته " عندئذ فهذا يجب أن يُقاد إلى الزواج حيث إنه أيضاً " لا يخطئ " (١كو٧:٢٨ و٣٦). هذه الأمور قد جعلت كثير من الدارسين يرون في ١كو٧:١ " حسن للرجل أن لا يمس امرأة " أنه لا يعبر عن رأى بولس الرسول، لكن هو تعبير نسكي لأهل كورنثوس قد أرسلوه في رسالة إلى بولس لكي يرد على بعض الاستفسارات. لذلك في بداية عدد ١ يقول " وأما من جهة الأمور التي كتبتم لي عنها ". وعلى ذلك فإن الإصحاح السابع من الرسالة الأولى لكورنثوس هو مكتوب ضد الحركة النسكية الشديدة التي كانت في ذلك الوقت، والقديس بولس أراد بكل ما كتبه أن يواجه هذه الحالة بفهم عظيم وحكمة رعوية^٨.

إذن علينا أن نفهم ما يحويه هذا العدد من فكر لاهوتي وكيف فُهمت هذه الحركة النسكية المسيحية الأولى في كنيسة كورنثوس، حيث توجد دراسات ومراجع كثيرة تُبين أنه كان يوجد في مجمع كورنثوس تيار نسكي في ازدياد دائم له أصل أفلاطوني^٩. ولكي نفهم الجزء الأول من

^٥ G. Quispel, "The Syrian Thomas and The Syrian Maccarius" in Vigiliae Christianae XVIII (1964) p. 226-235.

^٦ H. F. Von Campenhausen, "Die Askese im Urchristentum", in Tradition Und Leben, Krafte der Kirchengeschichte, Tubingen 1960.

^٧ أي تحت ضغط التشديد على البُعد الأسخاتولوجي والاعتقاد بسرعة مجيء الرب .

^٨ Γ. Πατρώνου, Γάμος καὶ Αγαμία κατά τὸν ἀπόστολο Παῦλο. Ἀθήναι 1985, σελ. 43.

^٩ أنظر D. L. Balch, Backgrounds of 1Cor. VII: sayings of the Lord in Q? Moses as an Ascetic

Θεὸς Ἀνὴρ in II Cor. III, in New Testament studies, 18 (1972), p. 358.

الإصحاح السابع الأعداد ٧.١، فهما صحيحًا ، يجب أن نفسر العدد ١ تفسيرًا سليمًا، وذلك لأن مفسرين كثيرين لكتابات القديس بولس في الشرق والغرب قد رأوا أن التعبير "حسن للرجل أن لا يمس امرأة" يمثل . حسب رأيهم . موقف بولس إذ تلخص كل آرائه السلبية وموقفه تجاه الزواج والعلاقات الزوجية، وموافقته على الاتجاه النسكى للكورنثيين .

واليوم صارت هناك محاولات في كل اتجاه لإعادة تفسير هذا العدد من الإصحاح السابع للرسالة الأولى لكورنثوس والتي أسفرت عن عدة آراء وتساؤلات حول محتوى هذا العدد:

- ١ . هل يعبر عن موقف بولس الرسول بصياغة شخصية له .
- ٢ . هل أخذ التعبير من الكورنثيين ويعبر عن رأيهم وموافقته هو شخصيًا على هذا الرأي .
- ٣ . هل مجرد أنه ذكر تعبير يتعلق بالنسك الشديد لأهل كورنثوس بينما هو يرفض محتوى هذا العدد بعد ذلك .

بهذه المقدمة السريعة سوف نقدم الآراء التي صيغت لكي يفهم محتوى هذا العدد بترجمة سليمة للنص ولكي يتضح الرأي الثالث أنه هو الرأي السليم بحسب اعتقادنا، أن بولس لا يوافق إطلاقًا هذا الفكر النسكى المتشدد " حسن للرجل أن لا يمس امرأة " والمتأثر بالأفكار الأفلاطونية .

على الجانب الآخر فإن اليهودية المعتدلة كانت تضاد أى أيديولوجية ثنائية نسكية ولم تكن توافق على التيارات التي تتادى بعدم الزواج^{١٠}. وبولس الرسول كمسيحي من أصل يهودى منحدر من الجماعات الفريسية الغيورة، كان يجب أن يكون تقليديًا إيجابيًا تجاه الزواج والأسرة والتي كانتا تعتبران عطايا مقدسة من الله. وبالتالي يكون اتجاه بولس الرسول هو رفض هذا التعبير " حسنًا للرجل أن لا يمس امرأة " ، مقاومًا بذلك النسك الأسمى الذى حاول أن يتسلل إلى الجماعات المسيحية الناشئة.

إن الاعتقاد بأن بولس الرسول قد اعتبر الزواج والعلاقات الجنسية كشئ ملوم أخلاقيًا تُبعد الإنسان عن الله وتقلل من شأنه " بحسب رأى J. Weiss^{١١}. وكثيرين من الدارسين في الغرب يدعون إلى الحاجة إلى إعادة النظر جذريًا في هذا الموضوع لأن هذا الاعتقاد يستند على مواقف اللاهوتيين والآباء الغربيين وليس على آباءنا الشرقيين .

^{١٠} راجع : A. Robertson- A. Plummer, A critial and exegetical commentary on the 1st Epistle of St. Paul to the Corinthians, Edinburgh 1958, p.132.

^{١١} J. Weiss, Earliest Christianity, N. York 1937, p.582.

إن العلامة ترتليان أحد الآباء المدافعين والكاتب الكنسى المعروف فى القرن الثالث، وأحد المؤسسين للتقاليد الغربى ، ليس فقط هو صاحب فكر لاهوتى مختلف ولكن مؤسس لثقافة مختلفة تمامًا عن تلك التى كانت فى الشرق فى الفترة عينها ويمثلها كليمنندس الأسكندرى وأوريجينوس. إن تأثير الفكر الرؤيوى واللاهوتى للجماعات النسكية لوادى قمران لهو عظيم فى نصوص ترتليان. هذه حقيقة أن ترتليان فى البداية قد دخل فى الهرطقة المونتانية Μοντανισμός، والتى لها سمات نسكية شديدة ، والتى أظهرت تشديدًا على الاحتفاظ بالتيارات العرقية والإسخاتولوجية^{١٢} كان هذا هو المناخ الذى فيه تشكلت آراؤه تجاه الزواج.

إن ترتليان هو مؤسس وأب اللاهوت اللاتينى ومن الأساسيين الذين شكلوا الروحانية الغربية، وهو يعتبر المؤمن جنديًا فى صراعه ضد الشر . وتستند مبادئه التفسيرية بناء على ذلك على فهم المسيحية على أنها تجنيد روحى مستمر فى الزمن الحاضر ، ومثل المجند لا " يرتبك بأعمال الحياة " (٢:٢٤)، وهكذا كل مسيحى له التزام أساسى أن " لا يمس امرأة " (١كو٧:١). فالإيمان يُختبر والمؤمنون يُضطهدون ، والاضطهادات اليومية والشهادة تعنى عنده تسليحًا مستمرًا ودعوة إلى جهاد روحى ، إلى صوم ، ومحبة ، وبتولية. لذلك ينادى ترتليان بأنه " شر عظيم " أن ينشأ الرجل علاقة مع المرأة^{١٣}، وأعمال كثيرة له مشحونة بالروح النسكية فى تفسير (١كو٧:١). وبالرغم من أنه قبل أن هذا العدد يعبر عن موقف أهل كورنثوس وليس رأى بولس الرسول إلا أنه لم يتأثر جوهريًا بهذا الرأى وأصر على أولوياته النسكية الشديدة .

والقديس أمبروسيوس أسقف ميلانو فى القرن الرابع، وهو الذى عاش فى فترة طويلة فى الشرق وعرف هناك الحياة التوحيدية فى قمة ازدهارها، أراد أن يصير هو مؤسس الرهبنة فى الغرب. أثر بكتاباتاته عن البتولية تأثيرًا قويًا على فهم الحياة المسيحية من خلال الروح النسكية الشديدة ودعا الجميع إلى ممارسات نسكية شديدة، وهو يعتبر (١كو٧:١) هو نص أساسى وجوهري ومقبول فى هذا الاتجاه. لا يوجد شك لدى أمبروسيوس أن " حسن للرجل أن لا يمس امرأة " يعبر عن اعتقاد القديس بولس، وأمبروسيوس نفسه يعطى تشديدًا خاصًا على علاقة هذا المقطع بالكهنوت مساهمًا بذلك فى تشجيع بتولية الإكليروس فى الغرب.

^{١٢} راجع : استقانيديس، تاريخ الكنيسة، أثينا ١٩٥٩، ص ٨٠٧٩.

^{١٣} أنظر ترتليان، ضد مرقيان ٧:٥.

أما جيروم وأغسطينوس هذان الكاتبان العظيمان فى القرن الرابع وبداية الخامس (عصر ازدهار الكتابات اللاهوتية فى الغرب) إليهما ترجع النظرة النسكية للحياة التى تحتقر الزواج. إن حياتهما الشخصية لها انعكاس على هذه النظرة النسكية ، فبعد رجوعهم إلى المسيحية ليس فقط هجروا حياتهم السابقة لأجل المسيح بل المجد العالمى وكرسوا الجسد والنفس للمسيح متدربين على أعمال النسك وضبط النفس بطريقة متشددة جداً .

إنه من المتعارف عليه أن جيروم عاش فى البداية حياة شبابية خاطئة وعالمية وفوضوية وبعد ذلك زار الشرق حيث تعرف على جماعة بدعة مانى *Μανιχαϊσμός* ، وفيما بعد صار راهباً ورئيساً وأباً فى أديرة كثيرة فى بيت لحم اليهودية . ثم عاد إلى الغرب ناقلاً المانوية إلى هناك ، هذا الراهب العظيم فى القرن الرابع عبر عن معارضته للزواج بطريقة قاطعة ، وحياته الرهبانية اعتُبرت كنوع من الشهادة اليومية (*Cotidianum Martyrium*). لذلك اعتقد أنه لكى يعيش أحد الإيمان المسيحى فى هذا الزمان الحاضر عليه أن يسلك بنفس هذا المنهج^{١٤}. ومن ضمن الأشياء التى دعا المؤمن أن يجدها فى العالم هى المرأة. فبحسب رأيه يرى جيروم أن البتولية لا تُقارن بالنسبة للزواج، والشئ الحسن الوحيد الذى يمكن أن يعترف به فى الزواج هو ولادة البتولين والبتوليات. لقد صاغ آراء تحط كثيراً من شأن الزواج ، لدرجة تجعل أى أحد يتساءل هل حقيقة كُتبت هذه الأمور من يد إنسان مسيحى^{١٥}.

عندما يذكر جيروم (١كو٧:٧) يكتب: [إن كان من الأفضل للإنسان أن لا يمس امرأة عندئذ يكون من الشر أن يلمس أى امرأة ، لأن الشر مضاد للصالح لاحظتم إذن حكمة الرسول ، لا يقول فقط إنه حسن للرجل أن يكون لديه زوجة بل يقول أيضاً لكن حسن للرجل أن لا يمس امرأة، لدرجة أنه يوجد خطر من مجرد لمس المرأة ، فإن من يلمس النار بدون شك يُحرق ..]^{١٦}. وبناء على ذلك فمن فكر القديس جيروم أن (١كو٧:١) يعبر عن رأى القديس بولس وأن الرسول هو أول من فتح الطريق للحط من شأن الزواج والنظر للانجذاب الجنىسى على أنه شئ شرير وغير مقبول لدى المؤمن . وهكذا اعتبر جيروم أن المرأة مصدراً للشر ونار تحرق !. والإنسان الروحى يجب أن يختار طريق الرهبنة .

^{١٤} جيروم ، رسالة ١٠٨ فقرة ٣١.

^{١٥} أنظر : R.M. Bainton, Sex, Love and Marriage, A Critical Survey, London 1964, p. 31-32.

^{١٦} جيروم ، ضد يوفيانوس ١ فقرة ٧.

أما القديس أغسطينوس فهو الذى أثر تأثيرًا كبيرًا فى خلق أفكار سلبية فى الغرب بالنسبة للزواج والعلاقات الجنسية . هذا المعلم العظيم للمسيحية فى الغرب قد تأثر بشدة من تيارين مضادين لبعضهما فى موقفهما تجاه الزواج فى عصره. الموقف الأول كان تيار المانوية أى أتباع مانى الذين اعتبروا الجسد الإنسانى كشئ شرير، والحياة وفق ما يمليه الجسد ، هى شئ بائس وتعيش تمامًا . الحياة الجنسية ، كتعبير للجسد، تقلل وتحط من شأن الإنسان. هكذا، فإن أغسطينوس من البداية انخدع لفترة زمنية كبيرة بالمذهب العقلى لهرطقة المانويين^{١٧}، وهناك يستطيع المرء أن يجد جذور أفكاره المانوية ذات المذهب العقلى عندما يتحدث عن الأمور الأنثروبولوجية^{١٨}.

التيار الثانى المضاد للأول والذى تأثر به أغسطينوس هو الهرطقة البيلاجية والتي كانت منتشرة فى عصره. هذه الهرطقة تعتبر العمل الجنى فى حد ذاته كشئ شرير، ولكن تربطه رباطاً محكمًا فقط بولادة البنين وتعتبر ولادة الأولاد كوصية الله ، وإنجاب أولاد بدلاً من الذين يموتون .

تحت تأثير هذان التياران اتبع أغسطينوس فيما بعد طريقاً متوسطاً بين التيارين ، فولادة الأبناء كوصية الله هى حسنة، ليس بالطبع لكى تكمل الأبناء ، ولكن لنمو أعداد المختارين . وبهذا المفهوم فالولادة هى مفيدة ولا يجب أن تُرفض . أما الشهوة الجنسية والجسدية أو Concupiscentia تعتبر عند القديس أغسطينوس دنس وشر ومن بقايا الخطية الجدية وواقع لابد أن يخلق بغض وكراهية فى الإنسان الروحى. إن الغرابة فى تعليم القديس أغسطينوس هى فى الواقع تُوجد فى أنه بينما يقبل الزواج على أنه حسنٌ من أجل الحياة ، يعتبر العلاقات الزوجية غير مقبولة ومبتذلة . الجنس والميل الطبيعى للممارسة الجنسية هى عند أغسطينوس قناة بواسطتها يُنقل ذنب الخطية الجدية لآدم إلى أولاده . ولأجل هذا السبب، الزواج ، من حيث إنه يستلزم الاتصال الجنى، يتصل بالخطية ويمكن أن يُبرر فقط لغرض ولادة البنين^{١٩}. كنتيجة لكل هذا، اعتبر أغسطينوس أن الآية " حسن للرجل أن لا يمس امرأة " لم تأت من أهل كورنثوس ، ولا يعبر عن رأى شخصى للرسول بولس فقط بل يأتى أيضاً من الله نفسه .. هنا

¹⁷ راجع استفانيدس، المرجع السابق ص ٢٤٩.

¹⁸ أنظر أغسطينوس ، الاعترافات ٥ فقرة ١٠ ، ٧ فقرة ٣ .

¹⁹ J. Meyendorf, Marriage, Athens 1983, p. 54.

يتكلم الله نفسه . وبالتالي يعطى لهذه الآية ثقل إلهي مكرسًا بذلك الموقف السلبي من موضوع العلاقة بين الجنسين سواء كانت هذه العلاقة داخل إطار الزواج أو خارجه.

إن أغسطينوس الذى ادخل الممارسات النسكية الشديدة إلى الجماعات الرهبانية^{٢٠}، قد علّم بناء على المقطع (٧.١:٧كو١) أن العلاقات الزوجية والتي تحدث فقط لأجل إرضاء متبادل للطرفين يجب أن تعتبر مرفوضة إذ أننا نتحدث هنا عن فعل خاطئ أو بطريقة أكثر تسامحًا نتحدث عن خطيئة قابلة للغفران^{٢١}.

هذا التقليد الغربى القديم عن الزواج والعلاقات الجنسية لم يظل بلا فاعلية لكنه أثر بطريقة سلبية فى كل التاريخ الكنسى والتفاسير اللاهوتية فى الغرب بعد ذلك. ومن الجدير بالملاحظة أن الفكر الغربى للجسد الإنسانى والعلاقات بين الجنسين ، والزواج والجنس كان مستقى كله، حتى وقت قريب، من هذه التعاليم الغربية للمعلمين المشهورين وآباء الكنيسة فى الغرب ترتليان وأمبروسيوس وجيروم وخاصة أغسطينوس من القرن الثالث حتى القرن الخامس^{٢٢}.

إذن، قد سيطر على اللاهوت الغربى حتى العصر الحديث الاعتقاد بأن (١كو٧:١) يعبر عن رأى بولس الرسول وأنه بهذا العدد يسجل بطريقة شديدة جدًا رفضه للعلاقات الجنسية . إن كالفن Calvin كان من القلائل الذين مارسوا نقدًا لهذا التقليد التفسيري لكن دون أن ينجح فى خلق تقليد تفسيري جديد لـ (١كو٧:١) للأجيال اللاحقة . كان كالفن من ضمن الإصلاحيين المشهورين والمؤسسين للتيار البروتستانتي فى القرن السادس عشر ، حاول حقيقةً أن يمارس تصحيح ما على مواقف جيروم . وبالرغم من أنه لم يوصى بهجران العالم ولا رفض الزواج، إلا أنه شدد على النُسك داخل العالم والابتعاد عن كل أنواع الاستمتاع والبهجة^{٢٣}. لقد رأى (١كو٧:١) تحت نور الأفكار الإسخاتولوجية أن الوقت منذ الآن مقصر واعتبر أنه من المفيد والنافع أن يتورط أحدًا فى علاقة زواج^{٢٤}.

فى القرن العشرين، عصر نمو العلم الكتابى واللاهوت التفسيري الحديث ، هناك تياران: الأول : المذهب العقلى والتحررى الذى هو مؤسس على التقليد التفسيري القديم والذى ذكرناه

²⁰ راجع استفانيديس، المرجع السابق ، ص ٣٠٤، ٣٣٧.

²¹ أنظر أغسطينوس ، الاعترافات ٢ ، ٣.

²² J. Meyendorf, ibid, p. 54.

²³ استفانيديس ، المرجع السابق، ص ٦٠١، ٦٠٥.

²⁴ John Calvin, The First Epistle of Paul the Apostle to The Corinthians, Edinburgh 1960, p. 143-135.

سابقاً، هذا المذهب يتهم بولس والمسيحية عامة بالتشدد في الزهد والأعمال النسكية المحافظة واللائسانية . والثاني : يرى بولس من خلال (٧:١٠-٧:١١) والمسيحية الأولى على أنها كانتا ضد الأفكار الثنائية والنسكية المتشددة وتيارات الوسط المحيط بالعهد الجديد. هكذا وفي عصرنا سيطر الفكر بأن (١:٧-١:١٠) يعبر جوهرياً عن موقف بولس نفسه تجاه العلاقات الجنسية وأن هذه العلاقات أساساً تحط من شأن الإنسان وتبعده عن الله ، لذلك " فإنه حسن للرجل أن لا يمس امرأة " هذه الكلمات تعبر عن رأى J. Weiss الذى يُعتبر من المفسرين الأساسيين الذين شكلوا اللاهوت التفسيرى الحديث^{٢٥}.

أيضاً لقد قِيلَ بولتمان R. Bultman بدون تحفظ أن الرسول بولس كان متأثر متأثراً شديداً بالنظرة اليونانية الثنائية التى تحتقر الجسد (أنظر ٢كو١:٥، إلخ، ١٢:٤٢). وهذا التأثير يتضح بشدة في إجابات بولس على أسئلة أهل كورنثوس المتعلقة بالزواج والجنس (٧:١٠-٧:١١). إن بولس الرسول ، بحسب رأى بولتمان ، اتبع التيارات النسكية الثنائية (التضاد بين الروح والجسد) ولم يعط للزواج قيمة كبيرة بل اعتبره شراً لا مناص منه بسبب خطر الزنا (١كو٧:٢)، بالرغم من أنه كان من الأفضل أن يطبق أحد هذه النصيحة المطلقة "لا تمس امرأة" (١كو٧:١)^{٢٦}. إن الزهد في الجنس عند بولس الرسول . بحسب رأى بولتمان . هو حالة أساسية^{٢٧} خصوصاً عندما يُنظر له من خلال الرؤية الإسخاتولوجية للتاريخ ، لأنه حقيقةً في الفصل السابع من رسالة كورنثوس الأولى نجد هذان العنصران مرتبطان^{٢٨}.

إن كثير من المفسرين الذين أتوا بعد بولتمان استمروا في أن يروا بولس على أنه متأثر بالثنائية التى كانت في عصره. يقول C.S.C. Williams وهو أحد المفسرين الإنجليز المشهورين لكتابات بولس : [إنه معروف أن بعض الغنوسيين من أهل كورنثوس رفضوا الزواج واعتقدوا أن كل المسيحيين يجب أن يعيشوا روحياً، الأمر الذى يعنى أن لا يكون لديهم علاقات بالنساء ، ويكونوا ممارسين حياة العفة في علاقاتهم الزوجية . إن فكرة عدم الزواج لم تكن يهودية مع أن بعض الربونيين Παββίνοι كانوا غير متزوجين ، لكن بولس والذى كان ربونى

²⁵ J. Wiess ، المسيحية الأولى ، تاريخ الفترة ما بين ٣٠. ١٥٠م، أثينا ١٩٨٣، ص ٨.

²⁶ بولتمان، لاهوت العهد الجديد ، الترجمة الإنجليزية ، الجزء الأول، لندن ١٩٥٩، ص ٢٠٢.

²⁷ بولتمان ، المرجع السابق ، ص ١٠٢.

²⁸ بولتمان، المرجع السابق، ص ١٠٧.

(معلم) وكان غير متزوج، فضل أن يظل كل المسيحيين كما هو، غير متزوج وهو في هذا يتطلع إلى الحالة الجديدة التي دشنها إعلان ملكوت الله ومجيء الرب القريب ^{٢٩}.

لكن كثيرون من المفسرين في الكنيسة الكاثوليكية يتحركون في نفس هذا الاتجاه، وقبلوا أن في الإصحاح السابع من الرسالة الأولى لكورنثوس، يرد بولس الرسول ببساطة على الأسئلة التي أرسلت إليه من أهل كورنثوس، ومن كل سياق النص وخاصة (١:٧، ٣٦:٧) يظهر جلياً الاعتقاد السائد عند أهل كورنثوس أن الزواج كان خطية، وحسن لو تجنب أحدًا العلاقات بالنساء. التأثير هنا واضح سواء من أفكار جماعات وادي قمران أو تعاليم الهرطقة عن الثنائية: أن المادة والجسد هما شر غير مرغوب فيه. بجانب كل هذا فإن تعبير "حسن للرجل أن لا يمس امرأة" هي كلمات بولس وليس مقطع من رسالة ما ^{٣٠}. كل هذا من الكتابات الكاثوليكية الحديثة، حيث هذا التفسير في A New Catholic Commentary on Holy Scripture نفس هذا الرأي تقريباً، هو الرأي الرسمي للكنيسة الكاثوليكية والذي يعتقد بأن بولس حاول بهذا العدد من (١كو٧:١٠) أن يؤثر على أهل كورنثوس لدفعهم لحياة البتولية كعمل روى فائق وشكل كامل للحياة ^{٣١}.

وهكذا في نفس الاتجاه يتحرك هؤلاء المفسرون الذين بينما يقبلون مبدئياً أن (١كو٧:١٠) يعبر عن موقف مجموعة مؤمنين في كورنثوس، يؤمنون بأن الرسول بولس يتفق مع أهل كورنثوس وأنه هنا يستحسن موقفهم تجاه النقشف والأعمال النسكية وضبط النفس، وبشكل عام يفرض علينا كمسيحيين عدم الزواج والبتولية كشكل كامل للحياة. أحد هؤلاء المفسرين في بريطانيا والذي يتبنى هذا الرأي هو James Moffatto، حيث ترجم (١كو٧:١٠) هكذا "إنه حقيقة شيء فائق (عظيم) للرجل أن لا يكون لديه علاقات مع امرأة" ^{٣٢}.

إن ديفيد سميث David Smith هو من أدخل في اللاهوت التفسيري الحديث في الغرب الرأي بأن الرسول بولس في (١كو٧:١٠) يذكر رأى أهل كورنثوس وهو نفسه يرفضه في مناقشاته حول الزواج والبتولية ^{٣٣}. وقد تبعه خاصة في العشر سنوات الأخيرة كثيرون من

²⁹ See C. S. C. Williams, I and II Cor., in Peake's Commentary of the Bible 1962, p.873.

³⁰ W. Rees, I and II Cor., in A Catholic Commentary Holy Scripture, N. York 1953, p. 873.

³¹ J.J. O'Rourke, I and II Cor., in A New Catholic Commentary Holy Scripture, N. York 1975, p. 1149.

³² J. Moffatt, The First Epistle of Paul to The Corinthians, N. York 1938, p. 75.

³³ D. Smith, The Life and Letters of St. Paul, N. York 1920, p. 262.

الدارسين للعهد الجديد^{٣٤}، والذين ساعدوا الكتابات التفسيرية الغربية لكى تتحرر من خط التقليد اللاتينى القديم ، والذي قد شددنا عليه فى بحثنا. والشهادة على ذلك ترجمة (١:٧) إلى الإنجليزية الحديثة للكتاب المقدس سنة ١٩٩١ بواسطة Bruce Metzger and Roland Murphy والناشر Oxford University :

“Now concerning the matters about which you wrote; “it is well for a man not to touch a woman”.

ومن أسفل كُتب كهامش أن هذا المقطع الذى بين القوسين هو من رسالة أهل كورنثوس (لبولس) والتي فيها يدافعون عن الأعمال النسكية^{٣٥}.

نفس الترجمة صدرت فى اليونان سنة ١٩٨٥ باللغة اليونانية الحديثة وعبارة " حسن للرجل أن لا يمس امرأة " وُضعت بين قوسين على أنها مقطع من الرسالة التى توضح موقف مؤمنى كورنثوس والتي وُجّهت إلى بولس الرسول والتي جاء بها بعض التساؤلات.

لكن هذا المنحنى الجديد للفهم الصحيح ولترجمة (١:٧) أصبح من المسائل الثابتة إذ له ما يؤكده من آباء وكتّاب الكنيسة الشرقية والذى ساعد فى فهم كل ما جاء فى الآيات من (٧.١)، فى عصرنا هذا خصوصاً فى العشر سنوات الأخيرة. إن التفسير السليم الأول ينتمى إلى المفسر العظيم أوريجينوس من القرن الثالث ، والذى من خلال تفسير الإصحاح السابع من رسالة كورنثوس الأولى أمّن كل الكتابات التفسيرية لآباء الكنيسة فيما بعد وفى التقليد الآبائى بخصوص هذا الموضوع. فبحسب أوريجينوس فإن الرسول بولس ينقل ببساطة مقطع من رسالة أهل كورنثوس المرسله له، وهو يرد على تساؤلات مؤمنى كورنثوس^{٣٦}. وبناء على ذلك " حسن للرجل أن لا يمس امرأة " عند أوريجينوس لا تعبر عن رأى أو حتى عن وصية لبولس الرسول^{٣٧}.

هذا التفسير قد تبناه مفسراً آخر عظيم لكنيستنا هو القديس يوحنا ذهبى الفم الذى أسس تقليداً كاملاً ثابتاً فى الشرق، فى فترة تفسيرية خصبة استمرت حتى القرن الثانى عشر ، من

³⁴ E.W. Hunt, Portrait of Paul, London 1968, p. 207-209.

³⁵ The New Oxford Annotated Bible, ed. By Bruce M. Metzger and Ronald E. Murphy, New revised standard version, Oxford University Press, New your, 1991, p. 235NT.

³⁶ أوريجينوس ، شرح رسالة كورنثوس الأولى ، أكسفورد ١٩٦٧، ص ١٢١.

³⁷ W. E. Phipps, "Is Paul's attitude toward sexual relation contained in 1cor. 7:1" in New Testament studies, 28 (1982), p. 127.

خلال الآباء : ثيودوروس كيروس Θεοδώρατο Κύρου^{٣٨}، يوحنا الدمشقي^{٣٩}، إيكونوموس تريكاس^{٤٠}، ثيوفيلكتوس الفلغاري^{٤١}، حتى أفثيموس Ευθύμιο Ζυγαβινό^{٤٢}. لقد خصص ذهبى الفم عظة موسعة على تفسير العدد الأول للإصحاح السابع من الرسالة الأولى لكورنثوس^{٤٣}، ويفضل الرأى القائل بأن أهل كورنثوس هم هؤلاء الذين يسألون الرسول " أتمس المرأة أم لا " ^{٤٤}.

ومن هنا يمكننا أن نعتمد فى تفسير هذا العدد على آباءنا الشرقيين الذين أكدوا أن " حسن للرجل أن لا يمس امرأة " لا يعبر بالقطع عن رأى بولس الرسول فى الزواج، بل هو فى رسالته هذه يعيد كتابة عبارة وردت من أهل كورنثوس له ، ثم يعطى ردًا على تساؤلاتهم هذه ، حيث مثلت إجاباته محتوى الرسالة كله ، وبناء على ذلك فنحن نفضل قراءة الآية هكذا:

(وأما من جهة الأمور التى كتبت لى عنها : " حسن للرجل أن لا يمس امرأة ") (١كو٧:١).

³⁸ أنظر ثيودوريتوس كيروس ، تفسير رسالة كورنثوس الأولى PG82, 272.

³⁹ PG 95, 621.

⁴⁰ PG 118, 724.

⁴¹ PG 124, 649.

⁴² أفثيموس : تفسير رسائل بولس الرسول الأربعة عشر، ج ١ ، أثينا ١٨٧٨، ص ٢٤٥ وما بعدها .

⁴³ PG 61, 151-160.

⁴⁴ المرجع السابق ، PG 61, 151.

مفاهيم واصطلاحات لاهوتية

الإنسان فى تعاليم العهد الجديد

(الإنسان بوجه عام . الجسد . النفس . الروح . القلب . العقل . الضمير . إنسان الخارج وإنسان الداخل)

د.موريس تاووضروس

(١)

" الإنسان " بوجه عام^١

استعملت كلمة " إنسان " فى العهد الجديد بالمعانى التالية :

١ . تشير إلى جنس الإنسان باعتباره متميزاً عن جنس الحيوان " فالإنسان كم هو أفضل من الخروف " (مت ١٢: ١٢)، وعن جنس الملائكة " صرنا منظراً للعالم للملائكة والناس " (كو ٩: ٤)، وعن السيد المسيح باعتباره ليس مجرد إنسان " لأننى لم أقبله . أى الإنجيل . من عند إنسان ولا علّمته ، بل بإعلان يسوع المسيح " (غلا ١٢: ١)، وكذلك للتمييز بين الله والبشر (مر ١١: ٣٠)، مع التأكيد أن الطبيعة البشرية طبيعة خاطئة ، وهى خاضعة للضعف الطبيعى ، مثل الآلام (يع ١٧: ٥) والموت (عب ٩: ٢٧) والخطية (رو ٣: ٤ ، ١٢: ٥) ومملوءة من الشر (مت ١٧: ١٠). والمداهنة (لو ٦: ٢٦) ويخضع للخطأ (غلا ١: ١ ، ١١ وما بعده) .

وعبارة " حسب الإنسان " لا تعنى مجرد الإشارة إلى العلاقات البشرية أو إلى اعتبارات المنطق البشرى (غلا ٣: ١٥ ، ١ كو ١٥: ٣٢) ولكنها تشير فى العهد الجديد أيضاً إلى الطبيعة المحدودة للتفكير والسلوك البشرى فى تعارضه مع الله والإعلان الإلهى . وهكذا، فإن الرسول بولس فى (رو ٥: ٣) يتحدث عن إثم الإنسان فى مقابل بر الله . وفى (١ كو ٩: ٨)، فإن ما يقوله الإنسان يعتبره فى وضع مضاد لما يقوله الناموس . وفى (غلا ١: ١١) فإن عبارة " ليس حسب

^١ أنظر :

Kittel (G), Theological dictionary of the New Testament, vol.1, Eerdmans, Michigan, U.S.A.1981.

إنسان " استُخدمت في وضع مقابل لعبارة "بل بإعلان يسوع المسيح". وفي (١كو٣:٣) هناك تأكيد على ضعف الإنسان " يسلكون بحسب البشر " ، "ألستم جسديين " . كذلك أيضًا في (١بط٤:٦) " لكي يُدانوا حسب الناس بالجسد ، ولكن ليحيوا حسب الله بالروح " .

٢ . تُستعمل كلمة " إنسان" حسب الصياغة السامية ، مع المضاف إليه لتعبر عن علاقة بشئ مجرد أو علاقة تملك . وهكذا فإن عبارة " ἄνθρωποι εὐδοκίας " في (لو٢:١٤) تعني "أناس المسرة (الله) " وتُستعمل لتشير إلى جماعة "المسيح" المخلص المختارة. وكذلك فإن عبارة "إنسان الخطية" في (٢تس٣:٢) تشير إلى علاقة الإنسان بالخطية ولهذا فهو يُسمى "ضد المسيح"، وعبارة " إنسان الله " في (١تي١:٦ ، ٢تي١٧:٣)، تُستخدم للتعبير عن الإنسان المسيحي الذي يضع نفسه في خدمة الله .

واستُخدمت عبارة "إنسان الله" في الترجمة السبعينية كوصف للنبي (١ملوك١٢:٢٢، ١٣:١٨، ١٧:١٨، ٢٤، ...) وكذلك لموسى (تث٣٣:١)، وبشكل عام فقد قيلت فيما بعد عن "مختار الله " (مثل داود، كما في ١٢أى٨:١٤). كذلك وردت في الكتابات اليهودية باللغة اليونانية لتعني عابد الله الحقيقي (Ep. Ar. 140). وكذلك استعملها "فيلون" في حديثه عن إبراهيم استنادًا إلى (تك١٧:١)، وكذلك عن الكهنة والأنبياء كنماذج روحية (Gig, 60-63)، وعن موسى كمثال للرجل الكامل استنادًا إلى (تث٣٣:١) (Mut. Nom, 24ff., 125ff.)، وعن إيليا استنادًا إلى (٣ملوك١٧:١٨) (Deus, Imm., 138f.)، وعن اللوغوس باعتباره الإنسان المثالي المخلوق حسب صورة الله (43-41 Conf. Ling.). ومن الواضح ارتباط عبارة "إنسان الله" في الكتابات اليهودية باللغة اليونانية بالترجمة السبعينية .

٣ . وفي تعاليم القديس بولس الرسول عن الإنسان (الأنثروبولوجي)، استُعملت كلمة "إنسان" مرتبطة بظرف مكان (خارج . داخل) معطياً لهذا الاستخدام صفات كما سيأتي:

أ . إنسان الخارج (ὁ ἔξ ἄνθρωπος) وإنسان الداخل (ὁ ἐξ ἄνθρωπος):

إنسان الخارج : وذلك بالنسبة لجانبه الطبيعي والمائت

إنسان الداخل : (أو إنسان القلب الخفي ١بط ٤:٣)، وقد استُخدمت لوصف الإنسان بوجه عام " بحسب الإنسان الباطن " (رو٢٢:٧) كما استُعملت عن عمل النعمة في المؤمن " لذلك لا نقش بل وإن كان إنساننا الخارج يفتنى، فالداخل يتجدد يوماً فيوماً " (٢كو٤:١٦)، وفي

(أف ١٦:٣) قيل " لكي يعطيكم بحسب غنى مجده أن تتأيدوا بالقوة بروحه فى الإنسان الباطن " (أف ١٦:٣)، وذلك بالنسبة للجانب غير المائت للإنسان^٢.

ب . وهناك أيضًا الاختلاف بين الإنسان العتيق (παλαιὸς ἄνθρωπος) والإنسان الجديد (καινὸς (νέος) ἄνθρωπος). فى (رو ٦:٦، وكو ٣:٩، وأف ٢٢:٤)، يشير الإنسان العتيق إلى الكيان الخاطئ للإنسان غير المتجدد، بينما الإنسان الجديد فى (أف ١٥:٢، ٢٤:٤، كو ٣:١٠)، يشير إلى الإنسان المتجدد الذى آمن بالمسيحية. وهذه العبارات (الإنسان العتيق والإنسان الجديد) استُعملت فى الحديث عن فاعلية المعمودية ، فالإنسان العتيق يُصلب فى المعمودية (رو ٦:٦). وانتقل هذا الاستعمال من مجال الأسرار المقدسة إلى مجال "الأخلاق"، فالمسيحى عليه أن ينزع عن نفسه الإنسان العتيق الذى تحدث عنه الرسول بولس فى رسالته إلى كولوسى حيث قال :

" فأُميتوا أعضاءكم التى على الأرض الزنا النجاسة الهوى الشهوة الرديئة الطمع الذى هو عبادة الأوثان .. اطرحوا عنكم أنتم أيضًا الكل الغضب السخط الخبث التجديف الكلام القبيح من أفواهكم . لا تكذبوا بعضكم على بعض إذ خلعتكم الإنسان العتيق مع أعماله ولبستم الجديد الذى يتجدد للمعرفة حسب صورة خالقه .. " (كو ٣:١٠)، وانظر (أف ٢٢:٤). واستُعملت نموذج " الإنسان الجديد " عن الكنيسة ، فالمسيح وحدّ الشعيين اليهودى والأممى فى إنسان واحد جديد " لأنه هو سلامنا الذى جعل الاثنين واحد ونقض حائط السياج المتوسط ، أى العداوة ، مبطلًا بجسده ناموس الوصايا فى فرائض لكي يخلق الاثنين فى نفسه إنسانًا واحدًا

² وفى "الجهورية" لأفلاطون (IX, 589a) نجد التعبير "الإنسان الباطن" (ὁ ἐντὸς ἄνθρωπος)، وكذلك فإننا نجد التعبير "τὸ λογιστικὸν τῆς ψυχῆς" (أنظر (IV, 439d)، ويقصد به " ملكة التفكير" فى توجيهها المسكونى. وفيما بعد يسمى أفلاطون "العقل" (νοῦς): " الإنسان الذى فىنا المتجه نحو الحقيقة " (Plant, 42)، أو "الإنسان فى الإنسان" (ὁ ἄνθρωπος ἐν ἄνθρώπῳ). وفى موضع آخر ، يحدد قوة الإدراك العقلية (λογικὴ διάνοια) بأنها " الإنسان المتجه نحو الحق " (ὁ πρὸς ἀλήθειαν ἄνθρ.). وفى Hermatica هناك تمييز بين الجسد الأرضى للإنسان الأول وبين إنسانه الباطن (ὁ ἔσω αὐτοῦ ἄνθρωπος) الروحانى (ὁ πνευματικός)، ويعتبر الإنسان الخارج (ὁ ἔξω ἄνθρωπος) كالسجن بالنسبة للإنسان الباطن . والخلاصة أن كل إنسان يحمل فى نفسه كائنا إلهيًا، وهو الإنسان الجوهري (ὁ οὐσιώδης ἄνθρωπος) أو الإنسان الأساسى (Corp. Herm., 1, 15) .

ويلاحظ أن هذه العبارات التى تشبه عبارات الرسول بولس ، قد وُجدت بشكل متسع فى الفلسفة اليونانية ، كما وُجدت عند الغنوسية اليونانية، وفى التصوف المعاصر له ، وكذلك عُرِفَت فى اليهودية الهلنستية . ولكن المهم هو أن الرسول بولس ، كما سنوضح ذلك فيما بعد ، لم يستعمل هذه العبارات بنفس الاستعمال الثانى أو الغنوسى، بل لقد أكسب هذه العبارات مضمونًا مسيحيًا .

جديداً صانعاً سلاماً " (أف:٢:١٥) ، " إلى أن ننتهي جميعنا إلى وحدانية الإيمان ومعرفة ابن الله إلى إنسان كامل إلى قياس قامة ملء المسيح " (أف:٤:١٣). وفي جميع هذه العبارات يُفترض أن السيد المسيح هو الإنسان الجديد (أنظر أغناطيوس إلى أهل أفسس ١:٢٠).

ج . وهناك أيضاً التمييز بين الإنسان النفساني (ψυχικός άνθρωπος) والإنسان الروحي (πνευματικός ἄνθρωπος) " الإنسان الطبيعي لا يقبل ما لروح الله .. أما الروحي فيحكم في كل شيء .. " (١كو٢: ١٤، ١٥).

د . واستعملت كلمة " إنسان " عن المسيا (أنظر رو٥: ١٥، ١كو١٥: ٢١، ٤٧، أف٥: ٣٢، ١تي٥: ٢، عب٢: ٦) .

هـ . كذلك تُشير كلمة "إنسان" إلى آدم الإنسان الأول ، وإلى السيد المسيح آدم الأخير "هكذا مكتوب أيضاً . صار آدم الإنسان الأول نفساً حية وآدم الأخير روحاً محيياً " (١كو١٥: ٤٥).

و . وقد ورد لفظ (ἄνθρωπινος) بمعنى: الإنساني، البشري. واستعمل عن الإنسان كجزء من العالم المخلوق كما في (يع٣: ٧)، حيث استعمل ليشير إلى الطبيعة البشرية متميزة عن الطبيعة الحيوانية " كل طبع للوحوش.. تذلل للطبع البشري " (يع٣: ٧)، وفي (١بط٢: ١٣) يُشار به إلى " الترتيب البشري " .

وتستعمل الكلمة أيضاً للتمييز بين ما هو إنساني وما هو إلهي (أع١٧: ٢٥) ، "وبين عصيان الإنسان وطاعة المسيح " (رو٦: ١٩) وبين الحكمة الإنسانية وما يعلمه الروح القدس (١كو٢: ١٣)، وبين "يوم البشر " (١كو٤: ٣) ويوم المسيا للدينونة. وفي (١كو١٠: ١٣) حديث عن التجربة البشرية التي تنتج عن الضعف البشري .

١ - الاشتقاق اللغوي للكلمة ومعناها في العهد القديم :

وبالنسبة للاشتقاق اللغوي للكلمة ، فهو موضع جدال ، وإن كان من الممكن أن يُقال إنها تتركب من جزئين : ὄψ + ἄνθρω وتعنى وجه الرجل ^٣ .

أما الكلمات العبرية التي تقابل كلمة (ἄνθρωπος)، فهي ādām ، is ، nos . وكلمة "ādām" تشير إلى طبيعة الإنسان في وضع مختلف عن طبيعة الله، كما (اصم١٥: ٢٩) "وأيضاً نصيح إسرائيل لا يكذب ولا يندم لأنه ليس إنساناً ليندم"، وفي موضع مختلف عن

³ Thayer's Greek English Lexicon of the New Testament, Zandervon 1976.

الحيوانات في تك ١: ٢٦ " فقال الرب نعمل الإنسان على صورتنا وكشبهنا فيتسلطون على سمك البحر وعلى طير السماء وعلى البهائم وعلى كل الأرض وعلى جميع الدبابات التي تدب على الأرض " . وفي استعمالها عن الجنس ، فإنها تُستعمل للرجل والمرأة (أنظر تك ٢: ٧ وما بعده ، ١٨ وما بعده). و" is " يرد استعمالها في (تك ٢: ٤) و nos تشير غالباً إلى سمة الضعف والموت " من هو الإنسان حتى تذكره وابن آدم حتى تفتقده وتتقصه قليلاً عن الملائكة وبمجد وبهاء تكلله " (مز ٨: ٤، ٥) ^٤.

وفي كلا الموضوعين اللذين وردا عن الخلق في سفر التكوين (تك ١: ١ وما بعده ، ٢: ٤ وما بعده ، فإن خلق الإنسان هي الأمر الأسمى. في تك ص ١ ، فإن الإنسان هو ذروة الخليقة وتاجها . وفي تك ص ٢ ، فإن حياته تقطن في نسمة الحياة التي نفخها الله في أنفه ، فصار نفساً حية (تك ٢: ٧)، وأيضاً في كونه خُلق على صورة الله (تك ١: ٢٧) . ولقد اعتبر مستحقاً أن يتكلم الله إليه وأن يكلفه بعمل (تك ٢: ١٦ وما بعده ، تك ١: ٢٨). وفي عصيانه سقط وصار ضحية للموت . وارتبط آدم الإنسان بالأرض، ليس بعد بسبب خلقته " وجبل الرب الإله آدم تراباً من الأرض " (تك ٢: ٧) ولكن الآن بسبب تعديه لوصيته (تك ٣: ١٩).

ولا يوجد في العهد القديم هذا التقسيم للإنسان الذي نجده في الفكر الفلسفي اليوناني، حيث يُقسم إلى عنصرين أو إلى ثلاثة عناصر: العقل، النفس، الجسد. فإن الكلمات: الجسد، النفس، الروح ، القلب ، الضمير و... هذه لا تمثل أجزاء في الإنسان ولكنها تمثل اتجاهات مختلفة عند الإنسان مأخوذاً على الدوام في كيانه ككل ، ومنظوراً إليه من جهة وضعه ككل وليس كأجزاء . فالجسد في العهد القديم (basar) ينظر إليه على أنه يشير إلى الإنسان كله وليس إلى هذا الجزء المادى الظاهري منه ، ويُستعمل غالباً ليشير إلى فناء الإنسان "ذكر أنهم بشر، ريح تذهب ولا تعود " (مز ٣٩: ٧٨) ، والروح (ruah) تشير إلى الإنسان ككائن حي " تخرج روحه فيعود إلى ترابه. في ذلك اليوم نفسه تهلك أفكاره " (مز ١٤٦: ٤)، وكشخص (حز ١٩: ٢٠) فإن الروح والقلب يُذكران ليشيران إلى الإنسان في علاقته بالله "وأعطيهما قلباً واحداً وأجعل في داخلهم روحاً جديداً ، وأنزع قلب الحجر من لحمهم وأعطيهما قلب لحم لكي يسلكوا في فرائضي .. " ، وكلمة " نفس nepes " تشير إلى الإنسان ككائن حي مرتبط بجسده " إن كنت لا تتجو بنفسك هذه الليلة ، فإنك تُقتل غداً " (١ صم ١٩: ١١) ، وكفرد " وإذا وُجد

⁴ Brown (C.), Dictionary of New Testament Theology, Zandervon, vol. 2. p.564-569.

رجل قد سرق نفساً من اخوته بنى إسرائيل ، واسترقه وباعه يموت ذلك السارق فتنزع الشر من وسطك " (تث ٢٤:٧) ، " وقل هكذا قال السيد الرب. ويل للواتي يخطن وسائد لكل أوصال الأيدي ويصنعن مخدرات لرأس كل قامة لاصطياد النفوس . أفتصطدن نفوس شعبي وتستحيين أنفسكن وتتجسني عند شعبي لأجل حفنة شعير ولأجل فتات من الخبز لإماتة نفوس لا ينبغي أن تموت واستحياء نفوس لا ينبغي أن تحيا بكذبكن على شعبي السامعين للكذب " (حز ١٣:١٨، ١٩) .

إن النفس ، فضلاً عن أنها لا توجد وجوداً سابقاً كما كان يزعم أفلاطون ، فهي الإنسان كله (تث ٢:٧) . والقلب (leb) يمثل الإنسان الداخلي الجوهري في وضع مضاد لمظهره الخارجي (اصم ١٦:٧). ونظراً للترجمة السبعينية للعهد القديم ، فقد اختلط الفكر اليوناني بهذه المفاهيم وامتد أثرها إلى العهد الجديد .

٢ - أنثروبولوجيا العهد الجديد :

إن العهد الجديد ، شأنه شأن العهد القديم ، لا يهتم بأن يقدم لنا أنثروبولوجيا منعزلة ، فإن القضايا التي تختص بالإنسان هي على الدوام تُناقش من وجه نظر ثيولوجية . إنه على الدوام يتحدث عن الإنسان تجاه الله : في خلقته ، في اختياره ، في سقطته ، في فدائه وخلصه . الحديث عن وحدة الإنسانية والمساواة بين البشر ، لا يُقدم في فكر نظري أو في مفاهيم مجردة ، ولكنها أمور تتحقق في المجتمع المسيحي (غلا ٣:٢٨). بالمسيح ومن خلاله يتحقق الإنسان الجديد (أف ٢:١٥). وكذلك ، وفي نفس الوقت ، فإن الاختلافات بين البشر تتحقق من خلال انتخاب الله " هكذا يكون الآخرون أولين والأولون آخرين ، لأن كثيرين يُدعون وقليلين يُنتخبون " (مت ٢٠:١٦) ، وأيضاً من خلال اختلاف هبات الروح القدس الخاصة في الكنيسة (١ كو ١٢).

إن دعوة السيد المسيح العامة للبشر لكي يتوبوا عن خطاياهم ، تفترض أن الجميع قد أخطأوا وأعوزهم مجد الله (مر ١:١٥) ، وفي نفس الوقت هناك من الآيات ما يشير إلى القيمة الكبرى التي وُضع الإنسان فيها من قبل الله " أستم أنتم بالحرى أفضل منها (من طيور السماء) " (مت ٦:٢٦). وحتى في وضعه الخاطئ (لو ١٥) فإن الله يدعو الإنسان لكي يحظى بالبنوة للآب " أن يكون كاملاً مثله " (مت ٥:٤٥) . وفي (لو ١٤:٢) ، يتكلم في صياغة سامية عن البشر الذين هم أناس مسرة الله (ἐν ἀνθρώποις εὐδοκίας) إن حالة المضاف إليه في هذه

العبارة يغير من علاقة الملكية، أى البشر باعتبارهم يمتلكون مسرة الله (أنظر لو ٢٢:٣). فالمقصود بهذه العبارة الإشارة إلى شعب المسيا المختار للخلاص.

وعند الرسول بولس، فإن الإنسان " العتيق " هو إما يلتزم بالناموس (رو ١٧:٢، وما بعده) أو يثور على الحق الإلهي (رو ١٨:١ وما بعده) . لقد ضل الإنسان فى معرفته لله ولذلك تركه الله إلى ضلاله (رو ٢١:١ وما بعده). والرسول يتحدث عن مسئولية الإنسان (رو ١:٢)، على أن الإنسان يعجز عن أن يفعل الخير بنفسه (رو ١٨:٧، وما بعده) . وهذا التوتر الروحي الذى يعيشه الإنسان لا يمكن أن يتغلب عليه الإنسان إلاّ بقدرة الله من خلال الرب يسوع المسيح (فى ١٢:٢، ١٣). إن الإنسان الجديد يحصل على حريته من خلال المسيح آدم الثانى (رو ٩:٥ ، ١٥) ، ويصير خليفة جديدة (٢كو ٥:١٧) . والمعمودية هى موت الإنسان العتيق (رو ٦:٦) . ومن خلال اتحاد الإنسان بالمسيح يولد الإنسان من جديد (أف ٤:٢٢) . ولكن هذا لا يتحقق من خلال قدرات الإنسان الشخصية ولكن فقط من خلال حياته الجديدة فى المسيح (رو ٨:١٧).

وهناك مفاهيم أنثروبولوجية مهمة فى ثيولوجية الرسول بولس (الجسد ، النفس ، الروح ، العقل ، الضمير ، إنسان الداخل وإنسان الخارج ، نفسانى وروحانى)، وهذه جميعها سوف نعالجها بالتفصيل فيما بعد .

٣ - العهد الجديد والسيكولوجيا الحديثة :

سيكولوجيا العهد الجديد، هى سيكولوجيا عملية practical أكثر منها علمية scientific، وتُفهم فى مجالها الخاص. فحيث إن العاطفة القوية ، غالبًا ما تؤثر على الأجزاء الأدنى للجسد ، فإن الأحشاء (σπλάγχνον) (أع ١٨:١) تستعمل كقاعدة الانفعالات ، وهى ما يقابل القلب فى الاستعمال الحديث. ومن الأمثلة على ذلك :

" بأحشاء رحمة إلهنا التى بها افتقدنا المشرق من العلاء " (لو ١٨:٧)، " لستم متضيقين فىنا ، بل متضيقين فى أحشاءكم " (٢كو ٦:١٢)، " وأحشاؤه هى نحوكم بالزيادة متذكراً طاعة جميعكم " (٢كو ٧:١٥)، " فإن الله شاهد لي كيف اشتاق إلى جميعكم فى أحشاء يسوع المسيح " (فى ١:٨)، " إن كانت أحشاء و رأفة فتمموا فرحي حتى تفتكروا فكراً واحداً " (فى ٢:١)، "فالبسوا كمختاري الله القديسين المحبوبين أحشاء رافات ولطفاً وتواضعاً ووداعة وطول أناة محتملين بعضكم بعضاً " (كو ٣:١٢، ١٣)، " لأن أحشاء القديسين قد استراحت بك أيها الأخ " (فل ٧)، "

أرح أحشائي في الرب " (فل ٢٠)، " وأما من كان له معيشة العالم ونظر أخاه محتاجاً وأغلق أحشاه عنه، فكيف تثبت محبة الله فيه " (١يو ٣: ١٧)، وفي فل ١٢ نستعمل كلمة أحشائي بمعنى محبوبى " فاقبله الذى هو أحشائي"، والفعل (σπλαγχνίζομαι) يعنى: يتحنن، يشفق (مت ١٤: ١٤، مر ١: ٤١، لو ١٣: ٧) .

وأما العقل (νοῦς) فكما جاء فى قاموس خنجريشن فيُستعمل بالمعانى التالية :
١. ذهن، العقل قفوة للتفكير (لو ٢٤: ٤٥، اكو ١٤: ١٤، فى ٧: ٤، رؤ ١٣: ١٧). استقرار ذهنى (٢تس ٢: ٢)، العقل المفكر (رو ٧: ٢٣، ٢٥).

٢. عقل ، طريقة التفكير : (رو ١: ٢٨ ، اكو ١٠: ١٠، أف ٤: ١٧، كو ٢: ١٨ ، تى ١: ١٥).

٣. فكر : (رو ١١: ٣٤، ١٤: ٥، اكو ١٦: ٢) °.

وأما القلب فيقف موقفاً وسطاً بين العاطفة والعقل، لأنه فى بعض الأحيان يمثل العاطفة (ولكن فى درجة أقل من الأحشاء) وفى أحيان أخرى يمثل الحياة الداخلية بما فيها من معنى الإرادة والمشية .

واليك بعض الأمثلة التى تعبر عن مفهوم القلب فى العهد الجديد :
قلب كمركز الحياة الطبيعية (أع ١٤: ١٧) ، جوهرياً كمركز ومنبع الحياة الداخلية كلها (مت ١٨: ٣٥، لو ١٦: ١٥، ٢كو ٥: ١٢، اتس ٢: ٤، ابط ١: ٢٢). عن العواطف (يو ١٦: ٦، رو ١: ٢٤، عب ١٠: ٢٢). عن الإرادة (أع ١١: ٢٣، رو ٢: ٥، ٢بط ٢: ١٤). ويمكن أن تُترجم هذه الكلمة أيضاً إلى فكر (لو ٢٤: ٢٥، أع ٧: ٢٣، رو ١: ٢١، ٢كو ٩: ٧)، وقريبة من معنى الضمير فى (١يو ٣: ٢٠). وفى (مت ١٢: ٤٠) استُعملت بمعنى : الداخل . المركز ٦.

وسوف نناقش كل هذه الأمور فيما بعد بشئ من التفصيل ، عندما نتحدث عن العناصر التى يتكون منها الكيان الإنسانى .

ويتفق علم النفس المبنى على كتاب العهد الجديد، مع اصطلاح علم النفس الحديث "السيكوسوماتيك psychosomatic" من حيث النظر إلى الإنسان كوحدة جسمية نفسية متكاملة . فقد حدثت فى السنوات الأخيرة حركة علمية جديدة ترمى إلى توجيه عناية الطبيب إلى المريض من حيث هو إنسان ، لا من حيث هو مجموعة أعضاء فحسب ، وتُعرف هذه

° معجم العهد الجديد اليونانى المصغر لمؤلفه ف. ولبر جنجريشن، شيكاغو ١٩٥٧ ، ترجمة رابطة الدراسات اللاهوتية فى

الشرق الأوسط، بيروت .

٦ المرجع السابق.

الحركة بالطب السيكوسوماتي ، أى الطب الجسمي النفسي. ويقول الدكتور يوسف مراد : لقد أقيم الدليل نهائياً على أن بعض الأمراض العضوية، وعلى الخصوص الأمراض المزمنة التي تعترى أجهزة الهضم والدورة الدموية والتنفس نشأت عن أسباب نفسية، كما أنه لا يمكن شفاء هذه الأمراض، أو على الأقل تخفيف أعراضها إلا بمعالجة المريض معالجة نفسية لا يمكن أن تجدى بدونها وسائل العلاج الطبى الأخرى. كما أنه قد أُتيح لبعضهم مشاهدة ما يعترى غشاء المعدة عندما يكون الشخص فى حالة توتر انفعالى ناشئ عن القلق أو الغضب أو الحرمان، ف لوحظ ازدياد حركة جدران المعدة وإفراز السوائل الحمضية واحتقان النسيج المعدى وظهور بقع من النزيف والتقرح.^٧

على أننا نأخذ فى اعتبارنا ما قال به Colin Brown :

إن العهد الجديد يمكن أن يتفق مع الاصطلاح الحديث سيكوسوماتيك(Psychosomatic)، ولكنه يحور الكلمة إلى بنفماتو سيكوماتيك(Pneumato Pschosomatic)^٨، أى يدخل عامل الروح كعنصر أساسى فى تفسير الكيان الإنسانى.

وعلى العموم نقول : إنه من الخطأ أن نأخذ علم النفس الحديث ونجعله بشكل مطلق أساساً لتفسير العهد الجديد . بلا شك هناك الكثير من نقاط التلاقى ، ولكن أيضاً هناك الكثير من نقاط الاختلاف . والأمر المهم هو أننا يجب أن نفهم المبادئ الأساسية التى يقوم عليها التعليم المسيحى ولا نخضع هذه المبادئ لأية مبادئ أخرى سواء فى مجال علم النفس أو مجال الفلسفة ، ولكنه مع ذلك يمكن أن نستفيد مما يكون هناك من معارف صحيحة سليمة فى هذين الميدانين كوسائل توضيحية لفهم التعاليم المسيحية .

ونشير كمثال فى علم النفس إلى محاولة تفسير الإنسان كمجموعة من الأفعال المنعكسة الشرطية (Conditional reflexes). ويمكن شرح الفعل المنعكس على النحو التالى:

الشخص يقرن بين رؤية الحرف ، والحركة اللازمة للكتابة . والبصر هنا شرط من شروط أداء الحركة ، وتكون الحركة إذن مشروطة بالمنبه البصرى . فإذا ربطنا بين المنبه الحسى والحركة ربطاً آلياً نكون بصدد النظرية التى تقيم عملية التعلم على اكتساب الفعل المنعكس الشرطى . ولكن الواقع أن استجابة الشخص للمنبه الشرطى هى استجابة قائمة على عملية إدراكية ، يدرك الشخص أثناءها دلالة المنبه الشرطى. وبموجب هذا الإدراك لدلالة المنبه

٧ يوسف مراد : مبادئ علم النفس العام . دار المعارف بمصر ١٩٥٤ ص ١٣٠.١٣٣.

⁸ Brown (C.), ibid, p. 565.

الشرطى تتم الاستجابة. ومن هنا تختلف الاستجابة بين شخص وآخر حسب اختلاف ما يحمله المنبه له من دلالة . فليست عملية اكتساب الفعل المنعكس الشرطى آلية محضة ، فإن أثر الإدراك ظاهر منها بجلاء، إذ ينتقل الموقف من حالة تعميم إلى حالة تخصيص^٩. ومن هنا فإن أعمال السيد المسيح المعجزية لم تُقابل بنوع واحد من الاستجابة من قبل الذين شاهدوا هذه الأعمال. فلما شفى السيد المسيح اليد اليابسة كان من الممكن أن تكون الاستجابة لهذا الفعل هى الإيمان بالسيد المسيح على هذا العمل المعجزى. ولكن الذى حدث عكس ذلك. فإن الفريسيين خرجوا مع الهيروديسين وتشاورا عليه لكى يهلكوه، ولذلك نظر السيد المسيح حوله إليهم بغضب حزينا على غلاظة قلوبهم (مر ٣: ١). ولذا يقول الرسول بولس فى رسالته إلى العبرانيين : " بل عظوا أنفسكم كل يوم ما دام الوقت يُدعى اليوم لكى لا يقسى أحد منكم بغرور الخطية " (عب ٣: ١٣). وقد يحدث أن يكون رد الفعل لموقف من المواقف هو انعكاس للاهتمامات الشخصية ، كما ظهر هذا فى تصرفات ديمتريوس الصانع الذى كان يصنع هياكل فضة لأرطاميس وكان يكسب الصانع مكسباً ليس بقليل، ولذلك أثار الشعب على بولس لأنه كان يقول إن التى تُصنع بالأيادى ليست آلهة (أع ١٩: ٢١-٢٩). إن عمل المسيحية واضح فى تأثيرها على الاستجابات الشخصية التى تصدر عن الإنسان. إن تجديد الاستجابات الشخصية بعمل الروح القدس هو نوع من الشروط التى تحدد نوعية الاستجابة، وهذا يدفع الإنسان لأن يستجيب فى سرور وتعقل لإرادة الله، ولذا يقول الرسول بولس: "ولا تشاكلوا هذا الدهر بل تغيروا عن شكلكم بتجديد أذهانكم لتختبروا ما هى إرادة الله الصالحة المرضية الكاملة " (رو ١٢: ٢). وفى كلمات أخرى، فإن الله جعل الإنسان قادراً لأن يبنى نموذجاً للحياة يصبح بالنسبة له . كما نقول . طبيعة ثانية له^{١٠}.

أما بالنسبة لعلم النفس القديم نقول : إذا كان علم النفس القديم يضع الأهمية فى عنصر ما من عناصر التكوين الإنسانى ، فليس الأمر كذلك بالنسبة لسيكولوجيا العهد الجديد . فمثلاً كان لأفلاطون نظرية فى النفس فحواها كالاتى : يرى أفلاطون أن قوى النفس ثلاث : الأولى قوة شريرة منحطة ، والثانية قوة عالية نبيلة ، ويتوسط بين القوتين ، قوة ثالثة تجمع بين كلتا القوتين . أما القوة الأولى ، وهى القوة الشريرة ، فهو ما يسمى باسم القوة الشهوية. وهى التى تصدر عن الاحساسات والتى يسودها عنصر اللذة والألم بالمعنى الحسى الخالص، وهذه القوة

^٩ يوسف مراد: مبادئ علم النفس العام . الطبعة الثانية. دار المعارف بمصر ١٩٥٤ ص ١٩١، ١٩٤.

^{١٠} Brown (C.), ibid, p. 568.

موضعها البطن . وفوق هذه القوة ، قوة الكبرياء أو توكيد النفس أو السيطرة أو محاولة السيادة على الآخرين ، وهى ما يسمى باسم القوة الغضبية . وهذه القوة موضعها الصدر ، أو القلب بعبارة أدق . وهذه القوة الثانية مرتبة فى خدمة قوة عليا هى أعلى هذه القوى الثلاث ، وهى مصدر العلم ، وهذه القوة (هى القوة العاقلة) وموضعها الدماغ . وما يقابل الإحساس وهو القوة الشهوية ، فى أطح المراتب. وما يقابل العلم ، وهو القوة العاقلة ، فى أعلى المراتب . وما يقابل الشجاعة فى المرتبة الوسطى . والقوة العاقلة تمنع الشهوة من أن تتجاوز حدودها مستعينة فى ذلك بالشجاعة . ولهذا فالواجب أن تكون السيادة دائماً للقوة العاقلة ، وأن تكون الشجاعة فى خدمة القوة العاقلة ، وأن تكون الشهوات عارفة لحدودها ، خاصة للأوامر التى تصدر إليها من العقل . أما إذا ترتبت هذه القوة ترتيباً عكسياً فسينتج من ذلك فساد فى النفس . مظهرة فى الأخلاق الشر والريضة . فكان المثل الأعلى للنفس ، هو إذن فى انسجام هذه القوى المختلفة . ومعنى هذا الانسجام أداء كل لوظيفته الخاصة ^{١١} .

أما أرسطو فقد قال فى النفس ما يلى : لو نظرنا إلى الإنسان فإننا نجد كائناً مكوناً من جسم ونفس ، وله وظائف جسمانية ووظائف عقلية . أما الوظائف الجسمانية فإنما يشترك فيها مع باقى أنواع الحيوان ، بل يشترك مع بعض أنواع النبات بما له من نفس نباتية . وإنما يتميز الإنسان عن باقى الكائنات الحية بنفس ناطقة . وفى نشاط هذه النفس الناطقة يمكن تجديد فضيلته .

وهذه القوة الناطقة أو العاقلة تختلف عن باقى قوى النفس الأخرى لأنها غير مرتبطة بالجسم ، فالعقل مفارق للبدن . والعقل هو الذى يدرك الماهيات المعقولة ويقوم بتجريد المعانى العقلية والماهيات الكلية . وفى العقل قوتان : قوة قابلة لتلقى جميع المعقولات ، وبها المعقولات بالقوة ، ولكنها لا تعقل هذه المعقولات بالفعل إلا بفضل القوة الأخرى التى هى قوة فعالة ، وتقوم بأخراج المعانى الكلية من الجزئيات كما يظهر ضوء الشمس الألوان ويحولها إلى الوجود بالفعل فى العين الإنسانية .

وهكذا ، فإن أرسطو يقول بوجود عقليين فى النفس الإنسانية، عقل منفعل وعقل فعال . والعقل الفعال خالد ومفارق وأزلى ، إنه يأتى الإنسان من الخارج ^{١٢} .

^{١١} عبد الرحمن بدوى : أفلاطون . مكتبة النهضة المصرية ١٩٤٤ ص ٢٠٥ . ٢٠٧ .

^{١٢} أميرة حلمى : الفلسفة عند اليونان . دار مطابع الشعب . ١٩٦٥ ص ٢٣١ ، ٢٢٦ .

أما بالنسبة لنظرة المسيحية للإنسان ، فنشير إلى ملاحظتين :

١ . إن آراء الفلاسفة اليونانيين تقسم الشخصية الإنسانية وتجزئها إلى قوى متحاربة ومتصارعة تحاول كل منها السيطرة على الأخرى . وبهذا الانقسام فى الشخصية يُنظر إلى الشهوات كما لو كانت كائنات مستقلة يمكنها أن تقاوم الذات الأخلاقية . فهل من الممكن أن نسلم بهذا الرأى ، نأخذ بهذا الاعتقاد ؟ وهل من الممكن للشخصية الإنسانية الواحدة غير المتجزئة أن تُقسم إلى قوة سامية وقوة منحطة ، وإلى قوة أخلاقية وقوة غير أخلاقية ، وإلى قوة متحاربة تهدف إلى انتصار الخير أو إلى انتصار الشر ؟

إن مثل هذا الانقسام فى الشخصية لا نجده إلاّ عند هؤلاء الذين لا يتمتعون بالصحة النفسية .

إن كل شئ يصدر عن الإنسان ، يصدر عن الذات كلها : الحكم ، الإدراك ، الأفكار ، الشهوات ، العواطف . إن الذات تفكر ، الذات تدرك ، الذات كلها تفعل الخير أو الشر . وعلى ذلك فإن الدوافع والشهوات لا تمثل ذاتاً أخرى هى ذات الشر تقاوم وتعارض الذات الخيرة ، وإنما هى قوة فى خدمة الذات الواحدة تعمل تحت إرشادها وتوجيهها ولخدمة الأهداف والأغراض التى تسعى الذات فى تحقيقها^{١٣} .

٢ . إذا كان كل من أفلاطون وأرسطو يضعان الشخصية فى القوة العاقلة ، ولذلك يجب أن تكون السيادة دائماً فى هذه القوة العاقلة ، وعن طريق سيادتها على القوى الأخرى تتحقق الفضيلة للإنسان ، فإن النظرة المسيحية يعبر عنها الرسول بولس فى رسالته إلى أفسس عندما يجعل السيد المسيح نفسه رأس الجسد وحاكمه ، فيقول " ننمو فى كل شئ إلى ذاك الذى هو الرأس المسيح الذى منه كل الجسد مركباً معاً ومقترناً بمؤازرة كل مفصل حسب عمل على قياس كل جزء يحصل نمو الجسد لبنانيه فى المحبة " (أف ٤:١٥، ١٦) .

٤ - العهد القديم كتمهيد أساسى لتعليم العهد الجديد عن الإنسان

:

^{١٣} أنظر كتابنا : فى الديانة المسيحية . مطبعة الناسخ الحديث ص ٢٧ ، ٢٨ .

لم يعرف العبرانيون ، بحسب تعاليم العهد القديم ، ثنائية النفس والجسد فى شخصية الإنسان ، كما عرفها الفكر اليونانى . فبالنسبة للفكر العبرانى ، فإن العناصر التى يتكون منها الكيان الإنسانى ، لا تمثل عناصر متصارعة ولكنها تمثل اتجاهات متعددة للشخصية الإنسانية الواحدة . لقد نظر العبرانيون إلى النفس نظرة فيزيائية ، ونظروا إلى العناصر الفيزيائية على اعتبار أن لها وظائف نفسية ، حتى أن أى نشاط يقوم به الإنسان يرتبط بالنفس أو القلب أو الوجه أو اليد ، فإنه يمثل الإنسان كله ويتضمن باقى العناصر أو الأعضاء . فالدم والشعر والعرق واللحاح وأثر القدم، كل هذه ترتبط بالقوى الحيوية للشخصية بأكملها ، فلم يوجد فى الفكر العبرى هذا التمييز بين ما هو طبيعى وما هو ميتافيزيقى. إن السيكولوجية العبرية تبدأ بالإنسان ككل (بأجمعه . بأسره) ، وهو ككل يفكر ويشعر ويعبر عن نفسه من خلال وسط جسمى وغير جسمى . وعلى ذلك فإن العناصر المتضمنة فى تكوينه ليس لها تحديد عضوى . بلا شك فإن لهذه الأعضاء المتميزة فى الجسد وضعها الخاص ، ولكنها فى العمل تتجاوز ذاتها لتشير إلى الإنسان كله وتشمل كل الأعضاء الأخرى . إنه من السهل أن نتحدث عن العضو باعتباره متضمناً للأعضاء الأخرى من أن نتحدث عن العضو لى تحدده فاصلاً بينه وبين الأعضاء الأخرى . إن العقل العبرى لا يستحسن التقسيمات التأملية حيث نحاول أن نضع حدوداً بينما لا توجد حدود. إن الجسد والنفس الإلهى معاً هما اللذان يكونان الإنسان . فالإنسان ليس ذلك الجسد أو ذلك النفس الإلهى ، بل هو كلاهما معاً . ولذلك فليس هناك اعتقاد فى الفكر العبرى بوجود سابق للنفس. إلى هذا الحد يرتبط الجسد بالنفس فى الفكر العبرى حتى أنه يتحدث عن النفس فيصفها بصفات جسدية لا تناسب غير الشيء المادى ، مثل : " يبست أنفسنا " (عدد ١: ٦)، " أعييت أنفسهم فيهم " (مز ١٠٧: ٥). وفى سفر التثنية تتحد النفس مع الدم اتحاداً كاملاً " احترز أن لا تأكل الدم، لأن الدم هو النفس ، فلا تأكل النفس مع اللحم " (تث ١٢: ٢٣) . لم يكن يُسمح بأكل الدم لأن الدم يحوى النفس . وهذه ملك لله . لقد اتسع مفهوم النفس عن مجرد مبدأ للحياة ، لى يشمل المشاعر والعواطف والإرادة وحتى الملكة العقلية عند الإنسان . فى (حز ٢٣: ٩) ترتبط النفس بالمشاعر " لا تضايق الغريب ، فإنكم عارفون نفس الغريب لأنكم كنتم غرباء فى أرض مصر " (حز ٢٣: ٩)، " وقالوا بعضهم لبعض ، حقاً إننا مذنبون إلى أخينا الذى رأينا ضيقة نفسه لما استرحمنا ولم نسمع " (تك ٤٢: ٢١) ، " رجال أنفسهم مرة " (قض ١٨: ٢٥)، " وهى مرة النفس " (اصم ١٠: ١). واستعملت لتعبر عن الرغبة " فتكون لك زوجة ، وإن لم تُسرّ بها فأطلقها لنفسها " (تث ٢١: ١٤). وترتبط النفس بالمعرفة "

كون النفس بلا معرفة ليس حسناً " (أم ١٩: ٢) ، " كذلك معرفة الحكمة لنفسك ، إذا وجدتتها فلا بد من ثواب ورجاؤك لا يخيب " (أم ١٤: ٢٤). وتعني الضمير " لأنه كما شعر في نفسه هكذا هو " (أم ٢٣: ٧)، والبصيرة الدينية " عجيبة هي أعمالك ونفسي تعرف ذلك يقيناً " (مز ١٣٩: ١٤) .

وحيث إن النفس استعملت لكي تغطي كل أوجه النشاط الإنساني ، فليس غريباً أن تُستعمل كمرادفة للإنسان نفسه . لقد كان عدد الأسرات يُحسب باعتبار أن كل نفس تمثل فرداً " فأخذ أبرام ساراي امرأته ولوطاً ابن أخيه وكل مقتنياتها التي اقتنتا والنفوس التي امتلکا في حاران .. " (تك ١٢: ٥) ، " وابنا يوسف اللذان وُلدا له في مصر نفسان . جميع نفوس بيت يعقوب التي جاءت إلى مصر سبعون " (تك ٢٦: ٢٧). وفي (لا ٢٥: ٧٧) يتحدث عن النفس التي تأكل لحم الذبيحة ، كما لو أن النفس تعني " شخصاً " فيقول " إن كل من أكل شحماً من البهائم التي يُقرب منها وقوداً للرب ، تُقطع من شعبها النفس التي تأكل " ، وكذلك في (لا ٢٧: ٧٧) يقول " كل نفس تأكل شيئاً من الدم تُقطع تلك النفس من شعبها " . وهذا الشمول في المعنى ، يرجع إلى أن الفكر العبري لم يعزل بين الوظائف الجسمية والوظائف الميتافيزيقية ، فالإنسان بأكمله يكون متضمناً في كل وظيفة . والوظائف في مجموعها تكشف عن الإنسان في توجهاته المتعددة .

لم يقتنع الفكر العبري أن ينظر إلى الإنسان كمجموعة من الانفعالات ، بل نظر إلى الانفعالات كلها ، كما لو أنها متضمنة في كل انفعال . إن الإنسان متعدد في اتجاهاته ولكنه غير منقسم في الطبيعة . إن الإنسان بأكمله يفعل ويجوع ويفكر ، لأن كلاً من هذه الوظائف يتطلب الشخصية الإنسانية بأكملها، ولا يحدث فصل بين ما هو جسمي أو عاطفي أو عقلي^{١٤} . وهناك اصطلاح ثان في العهد القديم . غير النفس . استعمل للتعبير عن الحياة الروحية ، وهو " الروح " . وفي نبوة حزقيال تبدو وظيفة الروح واضحة ، فهي التي أعطت الحياة للعظام اليابسة . ولكن كيف فهمت الروح في هذا النص ؟ جاء في نص النبي حزقيال ما يلي :

" فتنبأت كما أمرت. وبينما أنا أُنْتَبَأُ كان صوت وإذا رعث فتقاربت العظام، كل عظم إلى عظمه. ونظرت وإذا بالعصب واللحم كساها وُسُط الجلد عليها من فوق وليس فيها روح. فقال لي تنبأ للروح. تنبأ يا ابن آدم وقل للروح هكذا قال السيد الرب هلم يا روح من الرياح الأربع وهب على هؤلاء القتلى ليحيوا . فتنبأت كما أمرني فدخل فيهم الروح فحيوا وقاموا على أقدامهم

¹⁴ Stacey (W.D.), The Pauline View of Man, Macmillan, London, 1956, p. 85-87.

جيش عظيم جدًا جدًا " (حز ١٠٧: ٣٧). وعلى ذلك جاءت الروح من الرياح الأربع وملأت الجسد بالنفس أو بنسمة الهواء ومن ثم عادت الحياة . إن المعنى الأصلي لكلمة الروح . كما تبدو في هذا النص ، هو " الهواء في الحركة " .
واستعملت الكلمة لكل أنواع الرياح. وفي سفر القضاة قيل أن شمشون شرب الماء فعادت روحه " فشق الله الكفة التي في لحي فخرج منها ماء فشرب فرجعت روحه فانتعش " (قض ١٥: ١٩).

ولسنا هنا في مجال المناقشة المفصلة للمقارنة بين مفهوم الروح ومفهوم النفس في العهد القديم ، ولكن من الملاحظ أنه حيث يُشار إلى العلاقة بين الإنسان والله تُستعمل كلمة "روح"، وحيث يُشار إلى العلاقة بين الإنسان والإنسان تُستعمل كلمة " نفس". أى أن كلمة " روح " تعبر عن الاتجاه الروحي للإنسان ، وكلمة " نفس " تعبر عن الاتجاه النفسى ، والمهم أنه في كلتي الحالتين الروحية أو النفسية ، فإن الحديث يتضمن الإشارة إلى الإنسان ككل ، وأن الإنسان كله يكون متضمناً في أى الاتجاهين . وكما قلنا سابقاً ، فإن أى عنصر من العناصر التي يتكون منها الإنسان ، فهو يشير إلى الإنسان كله .

وما قلناه عن النفس أو الروح ، نقوله أيضاً عن الجسد ، فإن كلمة الجسد في العبرية " basas " تُستعمل أيضاً كعنصر نفسى على الرغم من أنها تشير إلى اللحم . ومن خلال وظائف الأعضاء الجسدية ، نمت السيكولوجية العبرية . ومن ناحية أخرى ، فإن استعمالها في العهد القديم يكشف عن أنها تشير إلى الإنسان كله وليس إلى جزء منه ، كما يبدو من الآيات التالية :

" قلبى ولحمى يهتقان بالإله الحى " (مز ٨٤: ٢) (فاللحم هنا يهتف لله الحى)، "يشقائق إليك جسدى فى أرض ناشفة ويابساة بلا ماء " (مز ٦٣: ١) (والجسد هنا يشقائق إلى الله)، " جسدى أيضاً يسكن مطمئناً " (مز ١٦: ٩) (والجسد هنا يثق فى الله ويتكل عليه).

وعندما قال إرميا النبي " ليس سلام لأحد من البشر " (إر ١٢: ١٢) ، فإنه استعمل كلمة "اللحم " فى معنى " البشر " ، أى أنه لم يستعمل كلمة اللحم ليشير إلى الجزء المادى من الإنسان ، بل إلى الإنسان كله. وعلى ذلك فكلمة " اللحم " فى بعض معانيها تعنى : الإنسان كله .

والخلاصة . كما قلنا . فإن هذه العناصر المكونة للإنسان لا تشير إلى أعضاء متميزة تُعامل كما لو أنها أعضاء منفصل الواحد منها عن الآخر ، وتخضع لدراسة تشريحية خاصة ، بل إن هذه العناصر ، تمثل اتجاهات متعددة في حياة الإنسان .

٥ - هل نجد في الفكر اليوناني الفلسفي خلفية لمفهوم الإنسان في العهد الجديد ؟ :

إذا كنا وجدنا في العهد القديم خلفية تصلح أساساً لفهم الإنسان في العهد الجديد ، فهل يمكن أن نجد في الفكر اليوناني الفلسفي مثل هذه الخلفية ؟

هناك من الباحثين من يتطرق في تقدير قيمة الفلسفة اليوناني بالنسبة إلى الفكر المسيحي ، وينظر إلى المسيحية كما لو أنها تستمد أصولها من الفكر اليوناني .

تقول الدكتورة أميرة حلمي مطر :

لقد أثرت نظرية فيلون في العقيدة المسيحية وظهرت آثارها في إنجيل يوحنا ، وهو الإنجيل الرابع الذي يُرجح أن يكون قد كُتب في القرن الثاني الميلادي وتأثر كاتبه بفيلون .

وشببه بهذا الزعم الخاطئ ، ما نجده في المقارنة التي أقامها الدكتور عثمان أمين ، بين المسيحية والرواقية ، حيث يقول :

إذا رجعنا إلى بعض آراء الباحثين المسيحيين . فيما يقول . وجدنا منهم من يرى في المذاهب الرواقية " تمهيداً للإنجيل " بل لقد ظهر باللغة الألمانية كتاب ذهب فيه صاحبه إلى أبعد من هذا ، فقرر أن " الرواقية أصل المسيحية " وجعل هذه العبارة نفسها عنوان كتابه . ويمضى الدكتور عثمان أمين فيقول :

من المشهور لدى الباحثين في الإلهيات المسيحية أن رسائل " بولس الرسول " هي في لهجتها ومضمونها قريبة الشبه برسائل " سنكا " ومقالات " أبكتيتوس " . وتعليل ذلك ما هو معلوم من نشأة بولس الرسول ببلاد " طرسوس " في وسط قد شاعت فيه الأفكار الرواقية . فبولس الرسول مثلاً يرى رأى الرواقيين في عدم الاكتراث بما يحيط الإنسان من ظروف خارجية إذ لا دخل لها عنده في نجاة الإنسان وسلامة روحه . ثم أن " أبكتيتوس " و " بولس " كانا كلاهما ينشدان في الثقة بالله مصدر قوتهما ، وقد وجد كلاهما من نتائج هذه الثقة إيماناً وهدوءاً في كافة ظروف الحياة . ويمكن مقارنة صورة " الحكيم " التي رسمها " أبكتيتوس " بصورة " الرسول " الذي بعثه الله على الأرض . وإذا تأملنا استعمال " بولس الرسول " للفظ " الجسم "

مثلاً وجدناه استعمالاً رواقياً بحثاً . وكذلك طريقته فى تحليل الأجسام وأنواعها من أرضية وحيوانية وسماوية . وقس على ذلك تحليل بولس " للطبيعة البشرية " فنحن نرى . فيما يزعم الدكتور عثمان أمين . إنه بنى نظريته على أساس رواقى ، إذ يرى أن الإنسان وحدة جوهرية ، وموضوع هذه الوحدة أشياء ثلاثة : " الروح والحياة الحيوانية والجسد " . فالنفس يشترك فيها الإنسان والحيوان . والروح يشترك فيها الله والإنسان . وبهذه النظرية يصبح الله والإنسان شريكين فى ناحية من نواحي العالم يخرج فيها الحيوان والنبات والجماد ، وناحية المشاركة هى الطبيعة الروحية . ولقد قال الرواقيون بهذا .

ويزعم دكتور عثمان أمين أكثر من هذا بأن النظرية المسيحية التى تذهب إلى أن الله واحد ومتعدد فى وقت واحد ، هى نظرية تمت إلى الفلسفة الرواقية بسبب وثيق ، وأن أصولها مبسوط فيما كتبه " سنكا " فإن سنكا يدعو القوة العظمى التى أبدعت الكون تارة " الله المسيطر " وتارة " الحكمة اللاجسمانية " التى تخلق جليل الأعمال ، وتارة أخرى يسميها " الروح الإلهية " التى تجوس خلال الأشياء عظيمها وحقيرتها ^{١٥} .

كل هذه الادعاءات والمزاعم وغيرها مما لم نذكره هنا سوف يظهر بطلانها عندما نعالج بالتفصيل مفهوم الإنسان فى كتاب العهد الجديد . ويكفى أن نقول هنا ما قاله الدكتور يوسف كرم :

" وأما الرواقية فكان المسيحيون ينكرون منها قولها بوحدة الوجود ، والمادية المطلقة ، والضرورة العاتية ، وفناء الشخصية بالموت ، وجواز الانتحار . وكانوا يأخذون على أصحابها تناقضهم فى تقواهم وهم لا يعترفون لله بوجود مفارق وشخصية مستقلة .. " ^{١٦} .

(يتبع)

^{١٥} دكتور عثمان أمين : الفلسفة الرواقية . الطبعة الثانية . مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٨ . الباب الرابع " الرواقية والمسيحية " ص ٢٨٦ . ٢٩٣ .

^{١٦} يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية . دار القلم . بيروت . لبنان ص ٢٥٤ .

المؤتمرات اللاهوتية

اللقاء الرابع عشر للدراسات الآبائية بالقاهرة

كان موضوع هذا اللقاء هو : " ظهور المسيح الآتى من السماء " والذي عُقد في الفترة من ١/٣١ . ٢٠٠٠/٢/١ بالمركز الأرثوذكسى للدراسات الآبائية بالقاهرة .

وقد تحدث في بداية اللقاء ، الدكتور وهيب قزمان عن "ظهور المسيح : علاماته والاستعداد له". وقدم شرحاً مفصلاً عن معنى ظهور المسحاء الكذبة، وقيام حروب وحدث كوارث، مستنداً على تعاليم آباء الكنيسة مثل: القديس أثناسيوس والقديس أمبروسيوس. ثم انتقل إلى الحديث عن المعاناة من أجل اسم المسيح مركزاً على المفهوم الحقيقي لإضطهاد المؤمنين ومضايقتهم. وتطرق بعد ذلك للحديث عن الكرازة بالملكوت في كل المسكونة، وخراب أورشليم والهيكل والضيق. وتحدث بعد ذلك عن الاستعداد لظهور المسيح مستشهداً بالأمثال الكتابية التي ذكرت في الأناجيل : مثل شجرة التين، مثل نوح والسارق، مثل العبد الأمين والحكيم، مثل العذارى الحكيمات.

ثم تحدث الدكتور نصحي عبد الشهيد عن "ظهور المسيح من السماء والأحداث المرتبطة به" وركز في حديثه على أهم الأحداث المرتبطة بظهور المسيح ثانية من السماء، وخاصة على الأمور التي تشيع حولها أفكار وتصورات لا تتفق مع المسيحية الحقيقية النقية موضحاً تعاليم الكنيسة والآباء في هذه الأمور. وأهم النقاط التي دار حولها الحديث:

١ . الإرتداد واستعلان إنسان الخطية (ضد المسيح). ٢ . أخطار تحديد موعد ظهور المسيح الثانى ونهاية العالم. ٣ . ملك الألف سنة . ٤ . الاختطاف أو جمع المختارين. ٥ . الضيقة العظمى، والحرب الأخيرة ضد الشيطان(هرمجدون).

وأخيراً تحدث عن الديونة وقيامه الأجساد والتجديد الكامل النهائى . فعند مجئ الرب يتم الخلاص النهائى للإنسان روحاً وجسداً وتكتمل بنوة الإنسان لله ومشابهيته للمسيح روحاً وجسداً كما يقول الرسول يوحنا (١يو ٣: ٢) .

الموضوع الثالث فى هذا اللقاء كان بعنوان : "ظهور المسيح من خلال النصوص الليتورجية" للدكتور جوزيف موريس والذى بدأ حديثه بإيضاح بعض المصطلحات اليونانية وكذلك الكتابية ومفرداتها لتعبير "باروسيا". وانتقل بعد ذلك للحديث عن مجئ المسيح الثانى الذى هو رجاء الكنيسة، حيث ان رجاء عودة المسيح من السماء شغل حيزاً كبيراً فى تعليم الرسل وفى ليتورجية العبادة فى الكنيسة الأولى. واستعرض بعد ذلك النصوص الليتورجية التى ظهرت فى عصر الرسل وحتى المجمع المسكونى الثانى فى القسطنطينية ٣٨١ والتى عبّرت بها الكنيسة عن رجاءها الحار فى انتظار وعد المسيح بمجيئه الثانى من السماء.

وعن مفهوم الباروسيا (الحضور) فى النصوص الليتورجيا، نجد أنه بحسب تعبير القديس بولس الرسول فى (١كو١١: ٢٦) فإن الأكل من الخبز والشرب من الكأس يتطلب اجتماع المؤمنين معاً حيث يتمتع الكل بحضور "باروسيا" المسيح، ولهذا فالكل يصلى إليه "ماران آثا". ثم تحدث بعد ذلك عن التسبحة، وخاصة إصصالية الخميس، ختام التأطوكيات الواطس، ذكصولوجية أحد الشعانين، حيث صاغت الكنيسة بكل وضوح إيمانها بظهور المسيح الثانى .

خُتم اللقاء بالحديث عن "ظهور المسيح آبائياً"، حيث تحدث أ. أسعد عبد السيد عن الأخرويات فى الفكر اليهودى والمسيحى وكيف أن العهد الجديد يعطى معانى روحية لكل مفاهيم العصر الميسانى. ثم تطرق للحديث عن رؤيا السبعين أسبوعاً (٢٧.١٤: ٩١) من منظور آبائى. واستعرض أقوال الآباء فى المعانى والمفاهيم التالية: الاستعداد لمجئ المسيح، موعد المجئ، ومعالم الأزمنة الأخيرة. وحول مفهوم آباء الكنيسة عن "المُلك الألفى" فنجد أن بعض الآباء قاوموا بشدة فكرة حرفية "المُلك الألفى".

وفى الحديث عن ظهور علامة ابن الإنسان "الصليب" كما وردت فى (مت ٢٤: ٣١. ٢٧) فقد قال القديس كيرلس الأورشليمى: [إن علامة الصليب سوف تكون رعباً لأعداء المسيح، أما لأحبائه فستكون فرحاً للذين آمنوا به أو كرزوا باسمه أو تألموا لأجله] (الموعوظين ١٥: ٢٢). وعن معنى السماء الجديدة يقول القديس يوحنا ذهبي الفم : (الشمس والكواكب لن تتحطم ، بل سوف تتخسف وتخفت من شدة نور حضور المسيح ، والنجوم سوف تتساقط إذ ما الحاجة إليها بعد ، إذ لن يوجد ليل بعد [.

اختتم اللقاء بمناقشة عامة حول موضوعات المؤتمر ، ثم صلاة الختام .

ملاحظة : محاضرات هذا اللقاء مُسجلة على أشرطة كاسيت وفيديو وتُطلب من المركز الأرثوذكسي للدراسات الآبائية بالقاهرة .

