سلسلة التراث الإنجيلي

اللاَّهُوتُ النِّظَامِيُّ

الجزء الثاني

لويس بيركهوف

ترجمة: أمير سامي

اسم الكتاب: اللاهوت النظامي

المؤلف: لويس بيركهوف

المترجم: أمير سامي

الناشر: الرابطة الإنجيليَّة في الشرق الأوسط، ميرف.

وجميع حقوق الطبع والنشر محفوظة للرابطة فلا يجوز أن يُستخدم اقتباس أو إعادة نشر أو طبع بالرونيو للكتاب أو أي جزء منه بدون إذن الناشر، وللناشر وحده حق إعادة الطبع.

تقديم ١
الجزء الثاني: ٢
عقيدة الإنسان في علاقته مع الله ٢
الإنسان في حالته الأصليَّة ٢
١ – أصل الإنسان ٢
أ. عقيدة الإنسان في التعليم الكتابي. ٢
ب – التقرير الكتابي الخاص بأصل الإنسان. ٢
ج – نظريَّة النشوء والارتقاء الخاصة بأصل الإنسان. ٥
د – أصل الإنسان ووحدة الجنس البشري. ١١
٢ – الطبيعة التكوينيَّة للإنسان ١٥
أ – العناصر التي تتكون منها الطبيعة البشريَّة. ١٥
ب – أصل النفس في الفرد ٢١
٣ – الإنسان بصفته صورة الله ٢٨
أ – وجهات نظر تاريخيَّة عن صورة الله في الإنسان. ٢٨
ب – البيانات الكتابيَّة بخصوص صورة الله في الإنسان ٢٩
ج – الإنسان بصفته صورة الله ٣٢
د – حالة الإنسان الأصليَّة بصفته صورة الله. ٣٦
٤ – الإنسان في عهد الأعمال ٤٠
أ – عقيدة عهد الأعمال في التاريخ. ٤٠

ب – الأساس الكتابي لعقيدة عهد الأعمال. ٤٢
ج – عناصر عهد الأعمال. ٤٤
د – الحالة الحاليَّة لعهد الأعمال. ٤٨
الإنسان في حالة الخطيَّة ٥٠
١ – أصل الخطيَّة ٥٠
أ – وجهات نظر تاريخيَّة بخصوص أصل الخطيَّة. ٥٠
ب – البيانات الكتابيَّة بخصوص أصل الخطيَّة. ٥١
ج – طبيعة أول خطيَّة أو سقوط الإنسان. ٥٣
د – الخطيَّة الأولى أو السقوط كحادثة تسببت فيها التجربة. ٥٤
هـ – التفسير التطوري الخاص بأصل الخطيَّة. ٥٧
و – نتائج الخطيَّة الاولى. ٥٨
٢ – الطبيعة الأساسيَّة للخطيَّة. ٦١
أ – نظريات فلسفيَّة بخصوص طبيعة الشر. ٦٢
ب – البيانات الكتابيَّة عن الخطيَّة. ٦٦
ج – وجهة نظر بيلاجيوس عن الخطيَّة. ٦٩
د – وجهة النظر الرومانيَّة الكاثوليكيَّة عن الخطيَّة ٧١
٣ – نقل الخطيَّة. ٧٤
أ – مراجعة تاريخيَّة. ٧٤
ب – عموميَّة وشمول الخطيَّة. ٧٦
ج – صلة خطيَّة آدم بخطيَّة ذريته. ٧٨
٤ – الخطيَّة في حياة الجنس البشري ٨٢

أ – الخطيَّة الأصليَّة. ٨٢
ب – الخطيَّة الفعليَّة. ٩٠
٥ – عقاب الخطيَّة ٩٦
أ – عقوبات طبيعيَّة وإيجابيَّة ٩٦
ب – طبيعة العقوبات والقصد منها. ٩٨
ج – عقاب الخطيَّة الفعلي. ١٠٠
الإنسان في عهد النعمة ١٠٥
١ – اسم ومفهوم العهد ١٠٥
أ – الاسم ١٠٥
ب – المفهوم. ١٠٧
٢ – عهد الفداء ١٠٩
أ – مناقضة منفصلة لهذ الاسم المفضل. ١٠٩
ب – البيانات الكتابيَّة لعهد الفداء ١١٠
ج – الابن في عهد الفداء. ١١١
د – المتطلبات والوعود في عهد الفداء. ١١٤
هـ – علاقة هذا العهد بعهد النعمة. ١١٥
٣ – طبيعة عهد النعمة ١١٦
أ – مقارنة بين عهد النعمة وعهد الأعمال. ١١٦
ب – أطراف الاتفاق. ١١٦
ج – محتويات عهد النعمة. ١٢١
د – سمات عهد النعمة. ١٢١

هـ – علاقة المسيح بعهد النعمة. ١٢٥
٤ – الجانب الثنائي في العهد ١٢٦
أ – عهد خارجي وداخلي. ١٢٦
ب – جوهر العهد والإشراف عليه وتوجيهه. ١٢٦
ج – عهد مشروط ومطلق. ١٢٧
د – العهد كعلاقة قانونيَّة تمامًا وكشركة حياة. ١٢٧
هـ – العضويَّة في العهد كعلاقة قانونيَّة مشروعة ١٢٨
٥ – تدابير العهد المختلفة ١٣١
أ – المفهوم الصحيح للتدبير المختلفة. ١٣١
ب – تدبير العهد القديم. ١٣٣
ج – تدبير العهد الجديد..... ١٣٨

تقديم

الآن وبعد إعادة طبع كتابي اللاهوت النظامي مرة أخرى، أود أن أقدم له بإيجاز شديد. ليس من الضروري أن أقول الكثير عن طبيعة العمل، حيث إنه خرج إلى العلن منذ أكثر من خمس عشرة سنة وقد استُخدم على نطاق واسع. لدي كل سبب لأكون ممتنًا من أجل قبوله بشكل طيب، ومن أجل شهادة الإيجابيَّة التي قدمها كثيرون ممن قاموا بمراجعته، ومن أجل حقيقة أن الكتاب يستخدم الآن ككتاب دراسي في الكثير من كليات اللاهوت ومدارس الكتاب المُقدَّس في بلدنا، وعلى تقديم طلبات من الخارج للحصول على إذن لترجمته إلى لغات أخرى. هذه بركات لم أكن أتوقعها، ولأجلها أنا ممتن جدًا لله. له كل الكرامة. وإن استمر العمل بركة في الكثير من قطاعات كنيسة يسوع المسيح، لن يزيد إلا اعترافي بنعمة الله الوافرة.

لويس بيركوف

جراند رابيدز، ميتشجن

١ أغسطس، ١٩٤٩

الجزء الثاني:

عقيدة الإنسان في علاقته مع الله

الإنسان في حالته الأصليَّة

١ – أصل الإنسان

أ. عقيدة الإنسان في التعليم الكتابي.

الانتقال من اللاهوت إلى علم الإنسان، أي، من دراسة الله إلى دراسة الإنسان، هو نقلة طبيعيَّة. فالإنسان ليس فقط تاج الخليقة، بل وكذلك موضع عناية الله الخاصة. وإعلان الله في الكتاب المُقدَّس إعلان لم يُعط فقط للإنسان، بل وكذلك إعلان يهتم بالإنسان بشكل حيوي. فهو ليس إعلان مجرد عن الله، بل إعلان عن الله في علاقته مع مخلوقاته، وخاصة في علاقته مع الإنسان. إنه سجل لمعاملات الله مع الجنس البشري، وهو إعلان خاص عن الفداء الذي أعده الله لأجل الإنسان، والذي من أجله يسعي لإعداد الإنسان. وهذا يعلل حقيقة شغل الإنسان مكانة مهمة للغاية في الكتاب المُقدَّس، وأن معرفة الإنسان بالله أمر جوهري لنفهم هذه الحقيقة بشكل صحيح. ينبغي أن تأتي عقيدة الإنسان مباشرة بعد عقيدة الله، حيث إن معرفتها مفترضة ضمنًا في كل العقائد النظاميَّة التالية. ينبغي ألا نخلط الموضوع الحالي للدراسة بعلم الإنسان العام أو بعلم دراسة الجنس البشري، والذي يضم كل هذه العلوم التي تجعل الإنسان غرض دراستها. تشغل هذه العلوم نفسها بأصل وتاريخ الجنس البشري، وبالتركيب الفسيولوجي والخصائص النفسية للإنسان بصفة عامة وبأعراق الجنس البشري المتنوعة بصفة خاصة، وبتطورها الإثنولوجي واللغوي والثقافي والديني، وهكذا. ينشغل علم الإنسان اللاهوتي فقط بما يقوله الكتاب المُقدَّس بخصوص الإنسان وعلاقته مع الله والعلاقة التي ينبغي أن تكون بينه وبين الله. ويعترف فقط بالكتاب المُقدَّس بصفته المصدر المعتمد الوحيد، ويقرأ تعاليم الخبرة البشريَّة في ضوء كلمة الله.

ب – التقرير الكتابي الخاص بأصل الإنسان.

يقدم لنا الكتاب المُقدَّس تقريرًا مزدوجًا عن خلق الإنسان، واحد منهما في (تكوين ١: ٢٦–٢٧)، والثاني في (تكوين ٢: ٧، ٢١–٢٣). ويرى النقد العالي أن كاتب سفر التكوين قد دمج قصتين عن الخلق معًا، الأولى هي الموجودة في (تكوين ١:١–٢: ٣)، والثانية في (تكوين ٢: ٤–٢٥)؛ وأن هاتين

القصتين مستقلتين ومتناقضتين. ولايدلو، Laidlaw، في كتابه *The Bible Doctrine of Man*[١] مستعد أن يعترف بأن كاتب سفر التكوين قد استخدم مصدرين، ولكنه يرفض أن يجد هنا تقريرين مختلفين عن الخلق. وينكر بشكل سليم تمامًا أن لدينا في الإصحاح الثاني "تقرير مختلف عن الخلق، لسبب بسيط وهو أنه لا يأخذ في اعتباره الخلق بصفة عامة." في الواقع، تشير كلمات استهلال القصة بداية من (تكوين ٢: ٤)، "**هَذِهِ مَبَادِئُ ٱلسَّمَاوَاتِ وَٱلْأَرْضِ حِينَ خُلِقَتْ، يَوْمَ عَمِلَ ٱلرَّبُّ ٱلْإِلَهُ ٱلْأَرْضَ وَٱلسَّمَاوَاتِ،**" إذا رأيناها في ضوء استخدام المصطلح "وهذا مواليد"[٢] المتكرر في سفر التكوين، إلى حقيقة مهمة وهي أن لدينا هنا شيء مختلف تمامًا. يشير هذا المصطلح بصفة ثابتة، ليس إلى أصل أو بداية الشيء المذكور، بل إلى تاريخ عائلته. تحتوي القصة الأولى على التقرير الخاص بخلق كل الأشياء بترتيب الخلق، بينما يجمع التقرير الثاني الأشياء ويصفها في علاقتها بالإنسان، دون أن يلمح إلى أي شيء بخصوص التسلسل التاريخي لظهور الإنسان في عمل الله الخالق، ويشير بوضوح إلى أن كل ما سبقه عمل على إعداد مسكنًا ملائمًا للإنسان بصفته ملك الخليقة. إنه يرينا مكان وموضع الإنسان في خليقة الله، محاطًا بعالم النباتات والحيوانات، وكيف بدأ تاريخه. هناك خصائص معينة يتميز بها خلق الإنسان بشكل بارز عن خلق الكائنات الحية الأخرى:

١ – سبق خلق الإنسان مشورة إلهيَّة رسميَّة وجليلة.

قبل أن يسجل الكاتب بالوحي خلق الإنسان، يعيدنا إلى الوراء، إن جاز التعبير، إلى مشورة الله، ويعرفنا بالحكم الإلهي المعلن في الكلمات التي تقول، "**نَعْمَلُ ٱلْإِنْسَانَ عَلَى صُورَتِنَا كَشَبَهِنَا**،" (تكوين ١: ٢٦). فسرت الكنيسة بصفة عامة ضمير الجمع على أساس وجود الله في ثالوث. ولكن بعض الدارسين يعتبرونه جمع التعظيم؛ وغيرهم، يعتبرونه جمع التواصل، حيث يشمل الله الملائكة معه؛ وغيرهم يقولون إنه جمع يعبر عن حث النفس على فعل الشيء. من بين هذه الاقتراحات الثلاثة نجد أن الأول غير مرجح تمامًا، حيث إن جمع التعظيم بدأ في تاريخ متأخر كثيرًا؛ والاقتراح الثاني مستحيل، لأنه يلمح إلى أن الملائكة اشتركت في الخلق مع الله، وأن الإنسان أيضًا مخلوق على صورة الملائكة، وهذه فكرة غير كتابيَّة؛ والاقتراح الثالث افتراض لا مبرر له البتة، إذ لا يمكن تعيين أي سبب له. فلِم ينبغي أن يكون دفعه لذاته بضمير الجمع هكذا، إلا إذا كانت هناك تعددية في الله.

---

[١] pp. ٢٥f.

[٢] يتكرر هذا المصطلح في سفر التكوين ١١ مرة وقد تُرجم هنا، "هَذِهِ مَبَادِئُ." – المترجم.

٢ – كان خلق الإنسان بالمعنى الدقيق للكلمة عملًا مباشرًا قام به الله بنفسه.

بعض التعبيرات المستخدمة في القصة والتي تسبق خلق الإنسان تشير إلى الخلق المباشر بمعنى ما للكلمة. لاحظ التعبيرات التالية: "**لِتُنْبِتِ ٱلْأَرْضُ عُشْبًا وَبَقْلًا يُبْزِرُ بِزْرًا، وَشَجَرًا ذَا ثَمَرٍ يَعْمَلُ ثَمَرًا كَجِنْسِهِ**" – "**لِتَفِضِ ٱلْمِيَاهُ زَحَّافَاتٍ ذَاتَ نَفْسٍ حَيَّةٍ**"...و"**لِتُخْرِجِ ٱلْأَرْضُ ذَوَاتِ أَنْفُسٍ حَيَّةٍ كَجِنْسِهَا**"؛ وقارن هذه بالتصريح البسيط الذي يقول، "**فَخَلَقَ ٱللهُ ٱلْإِنْسَانَ.**" أيًا كان نوع الواسطة المشار إليها في عمل الخلق المذكور في التعبيرات الأولى، فهو غير موجود البتة في عمل الخلق الأخير. من الواضح بجلاء أن عمل الله في خلق الإنسان لم يكن بأي واسطة بأي شكل من الأشكال أو معنى من المعاني. لقد استخدم بالفعل مادة سابقة الوجود في تشكيل جسد الإنسان، ولكن حتى هذا كان مستبعدًا في خلق النفس.

٣ – لتمييزه عن المخلوقات الأدنى منه، خُلق الإنسان على شبه نموذج إلهي.

بالنسبة للسمك والطيور والبهائم نقرأ أن الله خلقها على حسب جنسها، أي، كل واحد منها على صورته النمطيَّة. ولكن الإنسان لم يُخلق كذلك، كما لم يُخلق على مثال مخلوق أدنى. بالنسبة له قال الله، "**نَعْمَلُ ٱلْإِنْسَانَ عَلَى صُورَتِنَا كَشَبَهِنَا.**" سنرى ما معنى هذا، عندما نناقش حالة الإنسان الأصليَّة، لكننا نلفت الانتباه إليه فقط هنا، لكي نبين حقيقة مهمة وهي أنه في قصة الخلق يبرز خلق الإنسان كحدث متميز.

٤ – يتم التمييز بوضوح بين عنصري الطبيعة البشريَّة المختلفين.

في (تكوين ٢: ٧) نجد فرقًا واضحًا بين أصل الجسد وأصل النفس. لقد تشكل الجسد من تراب الأرض؛ وفي إنتاجه استخدم الله مادة لها وجود سابق. لكن في خلق النفس، لم يكن هناك تشكيل لمواد سابقة الوجود، بل إنتاج جوهر جديد. كانت نفس الإنسان منتجًا جديدًا صنعه الله بالمعنى الدقيق للكلمة. لقد "**نَفَخَ** [يهوه] **فِي أَنْفِهِ** [الإنسان] **نَسَمَةَ حَيَاةٍ. فَصَارَ آدَمُ نَفْسًا حَيَّةً.**" في هذه الكلمات البسيطة نجد تشديدًا واضحًا على طبيعة الإنسان المزدوجة، وتؤيد تعليمها فقرات أخرى من الكتاب المُقدَّس، مثل (جامعة ١٢: ٧؛ متى ١٠: ٢٨؛ لوقا ٨: ٥٥؛ ٢ كورنثوس ٥: ١–٨؛ فيلبي ١: ٢٢–٢٤؛ عبرانيين ١٢: ٩). العنصران هما الجسد والنسمة أو روح الحياة التي نفخها فيه الله، وباتحاد الإثنين أصبح الإنسان "**نَفْسًا حَيَّةً،**" وهو ما يعني في هذا الصدد ببساطة "كائنًا حيًا".

٥ – وعلى الفور وُضع الإنسان في مكانة مرتفعة.

يوصف الإنسان كمن يقف على قمة كل النظام المخلوق. فهو متوج كملك على كل الخليقة الدنيا، وأُعطي هيمنة على كل المخلوقات الأدنى منه. وبهذه الصفة واجبه وامتيازه هو أن يجعل كل الطبيعة وكل الكائنات المخلوقة التي وُضعت تحت حكمه، خاضعة لمشيئته وقصده، بحيث يعظم هو وكل هيمنته المجيدة الخالق القدير ورب الكون، (تكوين ١: ٢٨؛ مزمور ٨: ٤–٩).

ج – نظريَّة النشوء والارتقاء الخاصة بأصل الإنسان.

من بين النظريات المتنوعة التي طُرحت لتفسير أصل الإنسان، تهيمن نظريَّة النشوء والارتقاء حاليًا على الساحة، وبالتالي فهي تستحق منا التأمل بإيجاز.

١ – بيان النظريَّة.

لا يتماثل دائمًا نص نظريَّة النشوء والارتقاء بين مناصريها. أحيانًا تُقدم كما لو أن الإنسان عبارة عن سليل مباشر لأحد أنواع القردة الشبيهة بالبشر الموجودة الآن، ومرة أخرى، كما لو أن الإنسان والقردة العليا لها سلف مشترك. ولكن أيًا كان الاختلاف حول هذه النقطة، من المؤكد أنه، بحسب التطور الطبيعي الشامل، انحدر الإنسان من حيوانات أدنى منه، جسدًا ونفسًا، عن طريق عمليَّة طبيعيَّة تامة، سيطرت عليها بالكامل قوى متأصلة في الطبيعة. أحد المبادئ الأساسيَّة في هذه النظريَّة هي الاتصال الصارم بين عالم الحيوان والإنسان. لا تقدر هذه النظريَّة أن تسمح بوجود انفصال في أي مكان على طول خط التطور، لأن كل كسر في هذه السلسلة يعتبر عنصرًا قاتلًا لها. لا شيء جديد تمامًا أو لا يمكن التنبؤ به يمكن أن يظهر في العمليَّة. لابد وأن ما يوجد الآن في الإنسان كان موجودًا وكامنًا في الجرثومة الأصليَّة التي تطورت منها كل الأشياء. وينبغي أن تكون العمليَّة كلها محكومة من البداية إلى النهاية بقوى متأصلة فيها. التطور الإلهي، Theistic evolution، والذي يبدو مقبولًا أكثر لدى لاهوتيين كثيرين، يعتبر التطور ببساطة وسيلة الله في العمل. أحيانًا يُقدم في صورة يُستدعى فيها الله فقط ليبني جسرًا بين الفجوات الموجودة بين ما هو عضوي وما ليس بعضوي، وبين الخليقة العاقلة وغير العاقلة. ولكن من حيث افتراض وجود عمل خاص يقوم به الله، فهناك فجوات مقبولة لا يقدر التطور أن يعبرها، وعندئذ يُدعى شيء جديد إلى الوجود، وبالتالي تتوقف النظريَّة بطبيعة الحال عن أن تكون نظريَّة تطور صرف. أحيانًا يقول البعض أن جسد الإنسان وحده هو الذي وصلت إليه عمليَّة

التطور من حيوانات دنيا، وأن الله منح هذا الجسد النفس العاقلة. تلقى هذه النظرة ترحيبًا كبيرًا في الدوائر الكاثوليكيَّة الرومانيَّة.

٢ – اعتراضات على النظريَّة.

يمكن إقامة العديد من الاعتراضات على نظريَّة انحدار الإنسان بالتطور من حيوانات أدنى منه.

أ. من وجهة نظر الشخص اللاهوتي فإن أعظم اعتراض على هذه النظريَّة هو، بالطبع، أنها تناقض تعاليم كلمة الله الصريحة. لا يمكن للكتاب المُقدَّس أن يعلم بصورة أوضح مما يفعل أن الإنسان هو نتاج عمل خلق خاص ومباشر من الله، وليس نتاج عمليَّة تطور لسلالة من حيوانات القردة. إنه يؤكد على أن الله قد جبل الإنسان من تراب الأرض، (تكوين ٢: ٧). يقترح بعض اللاهوتيين، من لهفتهم للتوفيق بين تعاليم الكتاب المُقدَّس ونظريَّة التطور، أنه يجوز تفسير هذا بمعنى أن الله شكل جسد الإنسان من جسد الحيوانات، **والذي لم يكن سوى تراب على أي حال.** ولكن لا مبرر لكل هذا البتة، حيث لا سبب يتوفر لدينا لاستخدامه ذلك التعبير العام "من تراب الأرض" بعد أن وصف الكاتب بالفعل خلق الحيوانات وبالتالي يمكنه أن يتكلم بشكل أكثر تحديدًا. علاوة على هذا، يُستبعد هذا التفسير هو الآخر بسبب التصريح الموجود في (تكوين ٣: ١٩)، "**بِعَرَقِ وَجْهِكَ تَأْكُلُ خُبْزًا حَتَّى تَعُودَ إِلَى ٱلْأَرْضِ ٱلَّتِي أُخِذْتَ مِنْهَا. لِأَنَّكَ تُرَابٌ، وَإِلَى تُرَابٍ تَعُودُ.**" هذا اليقين لا يعني أن الإنسان سيعود إلى حالته الحيوانيَّة الأولى. تعود كل من البهائم والإنسان على السواء إلى التراب مرة أخرى بحسب (جامعة ٣: ١٩، ٢٠). أخيرًا، تخبرنا (١ كورنثوس ١٥: ٣٩) صراحة بأن "**لَيْسَ كُلُّ جَسَدٍ جَسَدًا وَاحِدًا، بَلْ لِلنَّاسِ جَسَدٌ وَاحِدٌ، وَلِلْبَهَائِمِ جَسَدٌ آخَرُ.**" بخصوص روح الإنسان يعلمنا الكتاب المُقدَّس صراحة أنها أتت مباشرة من الله، (تكوين ٢: ٧)، وبالتالي لا يمكن اعتبارها تطورًا طبيعيًا لمادة معينة لها وجود سابق. وفي انسجام تام مع هذا يقول أليهو، "**رُوحُ ٱللهِ صَنَعَنِي وَنَسَمَةُ ٱلْقَدِيرِ أَحْيَتْنِي**" (أيوب ٣٣: ٤). علاوة على هذا، يعلمنا الكتاب المُقدَّس أيضًا أن الإنسان قد فُصل على الفور عن الخليقة الدنيا بفاصل هائل. فقد وقف على الفور على مستوى فكري وأدبي وديني عال، لكونه قد خُلق على صورة الله ومُنح هيمنة على الخليقة الدنيا، (تكوين ١: ٢٦، ٢٧، ٣١؛ ٢: ١٩–٢٠؛ مزمور ٨: ٥–٨). ولكن بسقوطه في الخطيَّة، سقط من وضعه العالي وأصبح خاضعًا لعمليَّة من الانحلال ينتج عنها أن يقع في حالة من البهيميَّة في بعض الأحيان. وهذا هو العكس تمامًا مما تعلمنا إياه الفرضيَّة التطوريَّة.

فبحسبها كان الإنسان يقف في أدنى المستويات في بداية مجرى حياته، ولكنه ابتعد قليلًا ع الحالة البهيميَّة، وظل يرتقي إلى مستويات أعلى منذ ذلك الوقت.

ب. الاعتراض الثاني الكبير هو أن النظريَّة ليس لها أساس ملائم بين الحقائق الراسخة المؤكدة. ينبغي أن يبقى في بالنا أن نظريَّة التطور بصفة عامة، كما أشرنا من قبل، رغم تقديمها كثيرًا كعقيدة راسخة، إلا أنها حتى الوقت الحالي لا تزيد عن أن تكون فرضيَّة عاملة غير مثبتة، وفرضيَّة غير واعدة بالنجاح في إثبات ما شرعت في إثباته. يعترف كثيرون من أبرز علماء التطور صراحة بطبيعة نظريتهم الافتراضيَّة. ومع هذا مازالوا يجاهرون بأنهم مؤمنون راسخون بعقيدة انحدارهم من سلالات أخرى، ولكنهم لا يترددون في أن يقولوا إنه لا يمكنهم الكلام بأي ثقة عن وصف طريقة عملها. عندما نشر داروين كتاباته، ظُن أنه تم العثور على مفتاح العمليَّة أخيرًا، ولكن بمرور الوقت وُجد أن المفتاح لم يناسب القفل. قال داروين بحق أن نظريته تعتمد بكليتها على إمكانيَّة تناقل السمات المكتسبة، وسرعان ما أصبح واحدًا من أحجار الزاوية الأساسيَّة في نظريَّة وايزمان، Weismann، البيولوجيَّة أن السمات المكتسبة لا تُورث. وقد تلقى رأيه تأييدًا واسعًا من جانب الدراسات اللاحقة التي أجراها علماء الجينات. على أساس التناقل المفترض للسمات المكتسبة، تكلم داروين بثقة كبيرة عن تحول الأنواع عن طريق الطفرات وتصور وجود خط متواصل من التطور من الخلية البدائيَّة إلى الإنسان؛ ولكن تجارب دي فرايز، De Vries، ومندل، Mendel، وغيرهما مالت إلى عدم التصديق على وجهة نظره. فقد أفسحت التغيرات التدريجيَّة التي لا تُحس لدى داروين المجال للطفرات المفاجئة وغير المتوقعة لدى دي فرايز. بينما افترض داروين تنوعًا لا نهائيًا في اتجاهات متعددة، أشار مندل إلى أن التنوعات أو الطفرات لا تخرج الكائن خارج نوعه وأنها تخضع لقانون محدد. وقد أكد علم الخلايا الحديث، cytology، في دراسته للخلية، بجيناتها وكروموسوماتها بصفتها حاملات السمات المتأصلة، على هذه الفكرة. لقد ثبت أن الأنواع الجديدة المزعومة التي افترضها علماء التطور ليست أنواعًا حقيقيَّة على الإطلاق، بل فقط تنوع داخل نفس النوع. يقتبس نوردنسكيولد، Nordenskioeld، في كتابه، تاريخ البيولوجي، *History of Biology*، العبارة التالية من تقرير شائع لنتائج أبحاث الوراثة، بصفتها تعكس الحالة الحقيقيَّة للأمر: "بسبب العدد الضخم من الحقائق التي أظهرتها أبحاث الوراثة للنور، عمت الفوضى في الوقت الحالي بالنسبة لوجهات النظر الخاصة بتكوين الأنواع،" ص ٦١٣. يعترف الآن علماء التطور البارزون

صراحة أن أصل الأنواع هو سر غامض تمامًا بالنسبة لهم. وطالما الحال هكذا، فليست لديهم فرصة كبيرة لتفسير أصل الإنسان.

اعتمد داروين في محاولته لإثبات انحدار الإنسان من أنواع من القردة الشبيهة بالإنسان على (١) حجة تشابه البنية بين الإنسان والحيوانات العليا؛ (٢) الحجة القائمة على دراسة الأجنة و(٣) الحجة المستمدة من الأعضاء البدائيَّة. وأُضيف إلى هذه الثلاثة حجتين أخريتين في وقت لاحق، (٤) الحجة المستمدة من اختبارات الدم؛ (٥) الحجة المستمدة من علم الحفريات. ولكن ولا واحدة من هذه الحجج تمدنا بالبرهان المرغوب. تفترض الحجة المستمدة من التشابه في البنية بشكل لا مبرر له أنه لا يمكن تفسير التشابه إلا بطريقة واحدة. ومع هذا يمكن تعليله بصورة جدة جدًا بافتراض أن الله في خلق عالم الحيوان خلق هيئات أساسيَّة نمطيَّة معينة في جميع أجزاء هذا العالم، بحيث تكون هناك وحدة من التنوع، كما يبني الموسيقار العظيم مقطوعته الرائعة حول موضوع واحد، يتكرر مرارًا وتكرارًا، وعند كل تكرار يدخل تنوعات جديدة. يعطينا مبدأ سبق التكوين تفسيرًا مناسبًا للتشابهات المطروحة. كما يمكن تفسير التشابه بين الأجنة بنفس المبدأ. علاوة على أنه يبدو أن الدراسات البيولوجيَّة الحديثة تشير إلى أن التشابه في البنية لا يمكن أن يثبت وجود تقارب أو نسب بل فقط إذا كانت هناك علاقة جينيَّة. أما بخصوص الأعضاء البدائيَّة، فقد عبر أكثر من عالِم عن شكه بخصوص طبيعتها الضامرة. فبدلًا من أن تكون بقايا أعضاء حيوانيَّة لا نفع لها، قد تكون موجودة بالفعل لتخدم قصدًا محددًا في الجسم البشري. اختبارات الدم في صورتها الأصليَّة، بينما تشير إلى وجود شبه معين بين دم الحيوانات ودم الإنسان، إلا أنها لا تثبت وجود علاقة جينيَّة، حيث إنه تم استخدام جزء فقط من الدم في هذه الاختبارات، محلول معقم لا يحتوي على أيَّة مادة حية، في حين أنها حقيقة مؤكدة أن الجزء الصلب من الدم، الذي يحتوي على كرات الدم الحمراء والبيضاء، هو حامل العوامل الوراثيَّة. أثبتت الاختبارات اللاحقة، والتي استُخدم فيها الاسبكتروسكوب وتم اختبار الدم كله، وبشكل قاطع أن هناك فرق جوهري بين دم الحيوانات ودم الإنسان. والحجة القائمة على علم الحفريات القديمة حجة غير قاطعة هي الأخرى. إن كان الإنسان قد انحدر بالفعل من القردة الشبيهة بالإنسان، يجوز أن نتوقع أن تظل المراحل الوسيطة موجودة في مكان ما. ولكن لم يستطع داروين أن يعثر على هذه الحلقة المفقودة شأنها شأن آلاف الحلقات المفقودة بين الأنواع المتنوعة من الحيوانات. يقال لنا أن أسلاف الإنسان المبكرين قد انقرضوا منذ فترة طويلة. ومع هذا، وفي ظل تلك الظروف، كان من الممكن أن نعثر

عليهم بين الحفريات المتوفرة لدينا. في الواقع يدعي علماء الوقت الحاضر أنهم وجدوا بعض عظام أشخاص قدماء جدًا. وأعادوا بناء هؤلاء الأشخاص لنا، ويمكننا الآن التمتع بالنظر إلى الصور التخيلية لإنسان جاوة المعاد بناؤه (*Pithecanthropus erectus*)، وإنسان هايدلبرج (*Homo Heidelbergensis*)، وإنسان النياندرتال (*Homo Neanderthalensis*)، والكرومانجون Cro–Magnon، وإنسان البيلتداون Piltdown man، وغيرهم. ويبدو أن البعض يأخذ هذه التركيبات بجدية، مع أنه ليس لها سوى قيمة تافهة في الواقع.

وحيث إنه لم توجد سوى عظام قليلة من كل واحد، بل وفي بعض الحالات كانت متفرقة، بحيث إنه من غير المؤكد أنها تخص نفس الجسم، فهي لا تشهد سوى على عدم صدق العلماء الذين أعادوا بناء هذه الهياكل العظمية. في بعض الحالات لم يتفق المتخصصون بأي حال من الأحوال بشن ما إذا كانت العظام محل البحث تخص إنسانًا أم حيوانًا. يقول الدكتور وود، أستاذ التشريح في جامعة لندن، في كتيب حول أسلاف الإنسان: "لست أجد في علم الأنثروبولوجي مشغوليَّة أتفه من عمل نماذج غير عصرية ورسم هذه الصور الأشبه بالكوابيس والنابعة من وحي الخيال وأثناء هذا نعطيها قيمة زائفة لا تستحقها البتة وكأنها حقيقة ظاهرة."[٣] يقول فلمنج، واحد من أبرز العلماء في الوقت الحالي، "والنتيجة النهائيَّة هي أننا لا نستطيع ترتيب جميع الحفريات المعروفة لـ "الإنسان" المفترض في صورة سلسلة خطيِّة تتقدم تدريجيًا في النوع أو الشكل من أي قرد شبيه بالبشر أو أي حيوان ثديي آخر، حتى تصل إلى الأنواع العصرية الموجودة حاليًا من الإنسان الحقيقي. أي افتراض أو بيان يقول إنه يمكننا فعل هذا، وأن هذا صحيح، هو بيان غير صحيح بالتأكيد. إنه تضليل بالتأكيد، بل وأمر ضار بشكل لا يوصف أن ننشر في المجلات الرائجة أو في أيَّة منشورات أخرى يقرؤها الأطفال صور غوريلات أو قردة الشمبانزي وعليها علامة تقول "ابن عم الإنسان" أو "أقرب أقارب الإنسان،" أو أن ننشر صورًا تخيلية وغريبة تمامًا "لإنسان جاوة" المزعوم بوجه بهيمي بصفته سلف الإنسان العصري، كما يحدث أحيانًا. من يفعلون هذا مذنبون بجريمة الجهل أو بتعمدهم إساءة الوصف. كما أنه لا تبرير للوعاظ أن يقولوا من على المنبر لكنائسهم أن هناك اتفاق عام بين العلماء على أصل نشوء الإنسان من سلف حيواني."[٤] ولكن جسم الإنسان ليس هو ما يمثل أكبر الصعوبات في وجه علماء التطور. بل تنشأ

[٣] Quoted by Allen, *Evolution in the Balances*, p. ١١٠.

[٤] *The Origin of Mankind*, p. ٧٥.

أكبر الصعوبات من أخذ العنصر الروحي في الإنسان في الاعتبار، أو ما يُسمى عادة "أصل العقل." فعند هذه النقطة يصبح عجزهم في أوضح صوره بشكل مؤلم. وبرغم كل محاولاتهم، إلا أنهم فشلوا بشكل بارز في تقديم تفسير معقول لأصل الذهن البشري، أو الذكاء البشري (التقدم)، اللغة، الوعي والضمير، والدين. ويمكن الإشارة إلى هذا بالتفصيل، ولكننا لا نرى هذا ضروريًا. هناك كثيرون، مثل دينرت، Dennert، وباتيسون، Batison، ممن لازالوا يعترفون بإيمانهم بعقيدة انحدار الإنسان من سلالة أخرى، ولكنهم ينفون طريقة داروين، أي التطور، ويعتبرونها فشلًا ذريعًا. ومع هذا لا يعرفون طريقة أخرى يمكن أن تحل محلها. وهذا يعني أنه بالنسبة لهم لم يعد التطور علمًا، بل أصبح مرة أخرى مجرد نظريَّة فلسفيَّة. قال باتيسون: "نقرأ مخطط التطور الذي تصوره [داروين] كما نقرأ أفكار لوكريتوس أو لامارك. نحن نقف فقط حيث كان يقف بويل في القرن السابع عشر." وتعتبر شهادة الدكتور د. هـ. سكوت مشابهة تمامًا. في خطبة رئاسيَّة أمام الجمعيَّة البريطانيَّة لتقدم العلم أدلى بالتصريحات التالية: "الكل مرة أخرى في إناء الصهر. إذن، أليس التطور حقيقة علميَّة راسخة؟ كلا، ليس كذلك. إنها مسألة إيمان – لأنه لا بديل لها." طبعًا لم يفكر في الخلق. ثم قال بعد هذا أن هناك في العلوم الطبيعيَّة "عودة إلى فوضى ما قبل داروين." كتب دكتور فليشمان، Fleischmann، من إيرلانجن: "لا تتمتع نظريَّة داروين بحقيقة واقعة واحدة لتدعمها إنها نتاج خيال محض." بل ويعتبر ما جزم به الدكتور ب. كيد أشد وأقوى: "الداروينيَّة خليط من الافتراض المذهل والجهل الذي لا مثيل له."[٥] لا يتردد علماء مثل فلمنج وداوسون وكيلي وبرايس في رفض نظريَّة التطور وقبول عقيدة الخلق. بخصوص أصل الإنسان، يقول السير وليام داوسون، William Dawson: "لا أعرف شيئًا عن أصل الإنسان، إلا ما يقوله لي الكتاب المُقدَّس – أن الله خلقه. لا أعرف أي شيء أكثر من هذا، ولا أعرف أي شخص يعرف أكثر من هذا."[٦] يقول فلمنج: "كل ما يمكن للعلم أن يقوله في الوقت الحالي في ضوء المعرفة البشريَّة المؤكدة والمحدودة هو أنه لا يعرف، وليس لديه دليل أكيد عن كيف وأين ومتى نشأ الإنسان.

---

[٥] اقتباسات من Zerbe, *Christianity and False Evolution*, pp. ٢٧١f.

[٦] اقتبسها W. Bell Dawson, *The Bible Confirmed by Science*, p. ١٤٦. راجع كذلك ما يقوله داوسون لاحقًا في الفصل الثامن.

وإن حدث وأتتنا أيَّة معرفة صحيحة عن هذا، فلابد وأن تأتي من مصدر آخر سوى علم الإنسان العصري الحالي."[٧]

د – أصل الإنسان ووحدة الجنس البشري.

١ – شهادة الكتاب المُقدَّس على وحدة الجنس البشري.

يعلمنا الكتاب المُقدَّس أن كل الجنس البشري انحدر من زوج وزوجة فقط. هذا هو المعنى الواضح للإصحاحات الافتتاحيَّة من سفر التكوين. خلق الله آدم وحواء بصفتهما بداية الجنس البشري، وأوصاهما أن يكونا مثمرين وأن يكثرا ويملآ الأرض. علاوة على هذا، تبين القصة التالية في سفر التكوين بوضوح أن الأجيال التالية وحتى زمن الطوفان تقف في علاقة جينيَّة متواصلة مع الزوج الأول من البشر، بحيث إن الجنس البشري يتكون ليس فقط من وحدة أو رابطة معينة، وحدة بمعنى اشتراك كل الناس في نفس الطبيعة البشريَّة، بل وكذلك في وحدة جينيَّة أو في نَسَب واحد. وهذا أيضًا نتعلمه من بولس في (أعمال ١٧: ٢٦)، "**وَصَنَعَ مِنْ دَمٍ وَاحِدٍ كُلَّ أُمَّةٍ مِنَ ٱلنَّاسِ يَسْكُنُونَ عَلَى كُلِّ وَجْهِ ٱلْأَرْضِ.**" تعتبر نفس الحقيقة ركنًا أساسيًا في الوحدة العضويَّة للجنس البشري في التعدي الأول، وفي تدبير الخلاص للجنس البشري في المسيح، (رومية ٥: ١٢، ١٩؛ ١ كورنثوس ١٥: ٢١–٢٢). ينبغي ألا نفهم وحدة الجنس البشري تلك بالواقعيَّة التي يصفها شيد حين يقول، "الطبيعة البشريَّة جوهر محدد أو عام خُلق في ومع أول أفراد من النوع البشري، والتي لم تتفرد بعد، بل بالتوالد الطبيعي انقسمت إلى أجزاء، وأصبحت هذه الأجزاء أفرادًا مميزين ومنفصلين من نفس النوع. الجوهر الواحد المحدد، عن طريق التكاثر، يتغير مظهره إلى ملايين من صور الجوهر الفردي، أو الأشخاص. والفرد هو جزء تافه من الطبيعة البشريَّة منفصل عن المجموع الكبير، وهو ما يشكل شخصًا معينًا، يتمتع بكل الخصائص الأساسيَّة للطبيعة البشريَّة."[٨] وسأقوم بسرد الاعتراضات على هذه النظرة في موضع آخر.

[٧] *The Origin of Mankind*, p. ٧٦.

[٨] *Dogm. Theol.* II, p. ٧٢.

٢ – شهادة العلم على وحدة الجنس البشري.

يؤكد العلم بطرق متنوعة شهادة الكتاب المُقدَّس بخصوص وحدة الجنس البشري، مع أن رجال العلم لم يؤمنوا دائمًا بهذا. فقد كان لدى اليونانيين القدماء نظريتهم الخاصة بكون المرء ينتمي لمنطقة معينة، autochtonism، بمعنى أن الناس نشأوا من الأرض بنوع من التوالد التلقائي، وهي نظريَّة ليس لها أساس متين بأي شكل من الأشكال، حيث إنه لم يتم إثبات التوالد التلقائي أبدًا، بل تم نفيه وإبطال مصداقيته. قدم أجاسيز، Agassiz، نظريَّة Coadamites، والتي تفترض وجود مراكز خلق مختلفة. ومنذ عام ١٦٥٥ طور بيريريوس، Peyrerius، نظريَّة Preadamites، ما قبل الآدميين، والتي تنطلق من افتراض وجود بشر قبل خلق آدم. وقد أنعش هذه النظريَّة وينشل، Winchell، الذي لم ينكر وحدة الجنس البشري، بل اعتبر آدم أول أسلاف اليهود وليس رأس الجنس البشري. وفي السنوات الأخيرة، يقول فلمنج، دون أن يكون متعصبًا للموضوع، أن هناك أسباب تجعلنا نفترض وجود أجناس أدنى من الإنسان قبل ظهور آدم في المشهد حوالي عام ٥٥٠٠ ق.م. وبينما كانوا أدنى من الآدميين، إلا أنه كانت لديهم قوى مختلفة بالفعل عن قوى الحيوانات.

تمتع الإنسان الآدمي اللاحق بقوى أعظم وأنبل وربما كان مقدر له أن يأتي بكل الإنسانيَّة الأخرى المتبقية إلى الخضوع للخالق. وقد فشل في الحفاظ على ولائه الخاص لله، وبالتالي رتب الله مجيء شخص من نسله بحيث يكون بشريًا ومع هذا يكون أكثر بكثير من مجرد إنسان، لكي يمكنه تحقيق ما فشل في فعله الإنسان الآدمي. والنظرة التي اعتنقها فلمنج هي "أن الفرع القوقازي هو وحده دون شك النسب الناتج بالتوالد الطبيعي من الجنس الآدمي، أي، من الأعضاء المتعبدين لله من الجنس الآدمي الذي نجا من الطوفان – نوح وأبناءه وبناته."[٩] ولكن هذه النظريات، كلها، لا تجد لها سندًا في الكتاب المُقدَّس، وتناقض (أعمال ١٧: ٢٦) وكل ما يعلم به الكتاب المُقدَّس بخصوص الارتداد وخلاص الإنسان. علاوة على هذا، يقدم العلم العديد من الحجج لصالح وحدة الجنس البشري، مثل:

أ. **الحجة من التاريخ.** تشير تقاليد أعراق البشر بشكل قاطع إلى وجود أصل وسلف مشترك في وسط آسيا. يميل تاريخ هجرات الإنسان إلى إظهار وجود انتشار تم من مركز واحد.

[٩] Cf. *The Origin of Mankind*, Chaps. VI and VII.

ب. **الحجة من فقه اللغة.** تشير دراسة لغات الجنس البشري إلى وجود أصل مشترك. تم تتبع اللغات الإندوجرمانيَّة إلى لسان بدائي مشترك، والذي ما زال توجد منه بقية قديمة في اللغة السنسكريتيَّة. علاوة على هذا، هناك دليل يبين أن المصريَّة القديمة هي الحلقة الرابطة بين اللغات الإندوأوروبيَّة واللغات الساميَّة.

ج. **الحجة من علم النفس.** النفس هي أهم جزء في تكوين طبيعة الإنسان، ويعلن علم النفس بوضوح حقيقة أن كل نفوس الناس، أيًا كانت القبائل أو الأمم التي ينتموا إليها، متطابقة بصفة أساسيَّة. حيث يتمتعون بشكل مشترك بنفس الشهيَّة والغرائز والأهواء الحيوانيَّة، ونفس الميول والقدرات، وفوق كل شيء نفس السمات العليا، السمات العقليَّة والأدبيَّة التي تخص الإنسان حصريًا.

د. **الحجة من العلوم الطبيعيَّة أو الفسيولوجيا.** أصبح الآن حكم علماء الفسيولوجيا المقارنة الشائع أن الجنس البشري يشكل نوعًا واحدًا فقط ليس إلا. تعتبر الاختلافات الموجودة بين عائلات الجنس البشري المتنوعة ببساطة تنوعات موجودة في هذا النوع الواحد. لا يؤكد العلم بصورة إيجابيَّة على أن الجنس البشري انحدر من زوج واحد من البشر، ولكنه يثبت مع هذا أنه ربما كان الحال هكذا وأن هذا محتمل.

أسئلة لمزيد من الدراسة:

ماذا يمكن أن يُقال ضد وجهة النظر التي تقول إن لدينا في تكوين ١ و٢ تقريرين متناقضين إلى حد ما عن الخلق؟

هل يبدو من المعقول أن نظن أن العالم كان له وجود قبل ملايين السنين من ظهور الإنسان على الساحة؟

هل تنسجم فرضيَّة التطور الإلهي مع التقرير الكتابي عن أصل الإنسان؟

هل فكرة أن جسم الإنسان على الأقل مستمد من الحيوانات مقبولة في ضوء الكتاب المُقدَّس؟

هل أثبت التطور قضيته في هذه النقطة؟

ما الذي أثبته بصدد السؤال الأصعب بكثير الخاص بمصدر النفس البشريَّة؟

ما هو مصير عقيدة السقوط في ضوء نظريَّة التطور؟

ما هي الأهمية اللاهوتيَّة لعقيدة وحدة الجنس البشري؟

مراجع إضافية:

Bavinck, *Geref. Dogm.* II pp. ٥٤٣-٥٦٥, Hodge, *Syst. Theol.* II, pp. ٣-٤١; Litton, *Introd. to Dogm. Theol.*, pp. ١٠٧-١١٣; Miley, *Syst. Theol.* I, pp. ٣٥٥-٣٩٢; Alexander, *Syst. of Bibl. Theol.* I, pp. ١٥٦-١٦٧; Laidlaw, *The Bible Doct. of Man*, pp. ٢٤-٤٦; Darwin, *Descent of Man;* Drummond, *The Ascent of Man;* Fleming, *The Origin of Mankind;* O'Toole,*The Case Against Evolution*, Part II, Chaps. II and III.

راجع المزيد من الكتب عن التطور والمشار إليها في نهاية الفصل السابق.

٢ – الطبيعة التكوينيَّة للإنسان

يعتبر الفصل السابق فصلًا تقديميًا إلى حد ما، ولا يشكل، بحصر اللفظ، جزءًا لا يتجزأ من الوصف النظامي لعقيدة الإنسان في العقائد الكتابيَّة. وهذا يفسر لماذا تفشل الكثير من الأبحاث حول اللاهوت النظامي في تخصيص فصل منفصل لأصل الإنسان. ومع هذا يبدو من المرغوب فيه أن نضعه هنا، حيث إنه يعد لنا خلفيَّة مناسبة لما يلي. تحت العنوان الحالي سنتأمل في المكونات الأساسيَّة للطبيعة البشريَّة، ومسألة أصل النفس في الأفراد الذين يتكون منهم الجنس البشري.

أ – العناصر التي تتكون منها الطبيعة البشريَّة.

١. وجهات النظر المختلفة التي كانت رائجة في التاريخ: التقسيم الثنائي والثلاثي.

من المعتاد، خاصة في الدوائر المسيحيَّة، تصور الإنسان ككائن يتكون من جزئين، وجزئين متميزين فقط، أي، الجسد والنفس. تسمى هذه النظرة فنيًا بالتقسيم الثنائي، *dichotomy*. ولكن بالإضافة إليها ظهرت نظرة أخرى، تقول إن الطبيعة البشريَّة تتكون من ثلاثة أجزاء الجسد، والنفس والروح. ويطلق عليها اسم التقسيم الثلاثي، *trichotomy*. ويرجع أصل المفهوم الثلاثي للإنسان إلى الفلسفة اليونانيَّة، والتي تصورت علاقة جسد الإنسان وروحه مع بعضهما البعض على شكل العلاقة المتبادلة بين الكون المادي والله. فظنت أنه كما يمكن لله والكون المادي أن يدخلا في شركة مع بعضهما البعض فقط عن طريق مادة ثالثة أو كيان وسيط، هكذا يمكن للجسد والروح أن يدخلا في علاقات حيويَّة متبادلة فقط عن طريق عنصر ثالث أو وسيط، أي النفس. واعتُبرت النفس، من ناحية، غير ماديَّة، ومن ناحية أخرى، عنصرًا تم تكييفه وتهيئته للجسد. من حيث كونها تمتلك "الناوس" أو الروح، كانت تعتبر خالدة، ولكن من حيث كونها متصلة بالجسد، كانت تعتبر جسمانية أو مائتة. أكثر الصور المألوفة مع أنها أيضًا أكثرها فظاظة للتقسيم الثلاثي هي تلك التي تأخذ الجسد بصفته الجزء المادي من طبيعة الإنسان، والنفس بصفتها مبدأ الحياة الحيوانيَّة، والروح بصفتها العنصر الخالد والعقلاني المتصل بالله في الإنسان. وجد مفهوم التقسيم الثلاثي للإنسان ترحيبًا كبيرًا لدى آباء الكنيسة اليونانيَّة والسكندريَّة في القرون الأولى للمسيحيَّة. ونجده، وإن لم يكن بنفس الصورة دائمًا، في كتابات إكليمنضس السكندري، وأوريجانوس وغريغوريوس النيصي. ولكن بعدما استخدمه أبوليناريس بطريقة تصطدم بإنسانيَّة يسوع الكاملة، ضعفت الثقة فيه بالتدريج. استمر بعض الآباء اليونانيين متعلقون به، رغم أن أثناسيوس

وثيودوريت قد رفضاه صراحة. في الكنيسة اللاتينيَّة فضل قادة اللاهوتيين التقسيم الثاني للطبيعة البشريَّة بوضوح. ويرجع الفضل لسيكولوجية أوغسطينوس بالذات في منح هذه النظرة تلك المكانة البارزة. أثناء العصور الوسطى، أصبح مسألة معتقد شائع. لم يأت الإصلاح بأي تغيير في هذا الصدد، رغم دفاع القليل من الأضواء الأقل شأنًا عن نظريَّة التقسيم الثلاثي. التزمت الكنيسة الكاثوليكيَّة برأي المذهب المدرسي، ولكن في الدوائر البروتستانتيَّة سُمعت أصوات أخرى. أثناء القرن التاسع عشر تم إحياء التقسيم الثلاثي بصورة أو أخرى على يد لاهوتيين ألمانيين وإنجليز معينين، مثل روز، Roos، أولشاوسين، Olshausen، بيك، Beck، ديلتش، أوبرلين، Auberlen، أوهلر، Oehler، هوايت، White، وهيرد، Heard؛ ولكنه لم يلق ترحيبًا كبيرًا في العالم اللاهوتي. لا يتفق المدافعون الحاليون عن هذه النظريَّة بخصوص طبيعة النفس "بسوخيه،" ولا بخصوص علاقتها بالعنصرين الآخرين الموجودين في طبيعة الإنسان. يتصورها ديلتش كانبثاق للروح، بينما بيك وأوهلر وهيرد، يعتبرونها نقطة اتحاد بين الجسد والروح. ديلتش غير ثابت على المبدأ بالمرة وأحيانًا يبدو أنه يتأرجح، بينما بيك وأوهلر يعترفان بأن الوصف الكتابي للإنسان يستخدم التقسيم الثاني بشكل جوهري. ولا يمك القول بأن دفاعهما عن تقسيم ثلاثي كتابي يلمح إلى وجود ثلاثة عناصر متميزة في الإنسان. بجوار هاتين النظرتين اللاهوتيتين كان هناك، خاصة في القرن ونصف الأخير، آراء فلسفيَّة أيضًا عن الماديَّة المطلقة والمثاليَّة المطلقة، حيث تضحي الأولى بالنفس لحساب الجسد، والثانية بالجسد لحساب النفس.

٢ – تعاليم الكتاب المُقدَّس بخصوص العناصر المكونة للطبيعة البشريَّة.

يتبع الوصف السائد لطبيعة الإنسان في الكتاب المُقدَّس التقسيم الثنائي بوضوح. من ناحية يعلمنا الكتاب المُقدَّس أن نرى طبيعة الإنسان كوحدة واحدة، وليس كمخلوق ثنائي الطبيعة، يتكون من عنصرين مختلفين، يتحرك كل منهما على طول خطوط متوازية ولكنهما لا يتحدان حقًا ليكونا كائنًا واحدًا. فكرة وجود مجرد توازي بين عنصري الطبيعة البشريَّة، والموجودة في الفلسفة اليونانيَّة وكذلك في كتابات بعض الفلاسفة اللاحقين، فكرة غريبة تمامًا عن الكتاب المُقدَّس. فبينما يعترف بتعقيد الطبيعة البشريَّة، إلا أنه لا يصف هذا أبدًا وكأنه يؤدي إلى وجود ذات مزدوجة في الإنسان. حيث يُرى كل تصرف يقوم به الإنسان كتصرف نابع من كل كيان هذا الإنسان. فالذي يخطئ ليس النفس بل الإنسان كله؛ ومن يموت ليس الجسد، بل الإنسان ككل؛ والذي يُفدى في المسيح ليس فقط النفس، بل الإنسان، جسدًا ونفسًا. ونجد التعبير عن هذه الوحدة بالفعل في الفقرة التقليديَّة المعروفة في العهد

القديم – أول فقرة تشير إلى طبيعة الإنسان المركبة – أي، (تكوين ٢: ٧): "**وَجَبَلَ ٱلرَّبُّ ٱلْإِلَٰهُ آدَمَ تُرَابًا مِنَ ٱلْأَرْضِ، وَنَفَخَ فِي أَنْفِهِ نَسَمَةَ حَيَاةٍ. فَصَارَ آدَمُ نَفْسًا حَيَّةً.**" تتناول الفقرة كلها الإنسان: "**وَجَبَلَ ٱلرَّبُّ ٱلْإِلَٰهُ آدَمَ...فَصَارَ آدَمُ نَفْسًا حَيَّةً.**" ينبغي ألا نفسر عمل الله هذا وكأنه عمليَّة ميكانيكيَّة، كما لو أنه جبل الجسد أولًا من الطين ثم وضع النفس فيه. عندما جبل الله الجسد، جبله بحيث إنه بنفخة روحه أصبح الإنسان على الفور نفسًا حية. (أيوب ٣٣: ٤؛ ٣٢: ٨). لا تحمل كلمة "نفس" في هذه الفقرة المعنى الذي عادة ما نحملها به – وهو معنى أجنبي على العهد القديم – بل تشير إلى كائن حي، وهو وصف للإنسان ككل. ينطبق نفس المصطلح العبري، "نيفيش حياة" (نفسًا حية أو كائنًا حيًا) كذلك على الحيوانات في (تكوين ١: ٢١، ٢٤، ٣٠). إذن هذه الفقرة، بينما تشير إلى وجود عنصرين في الإنسان، إلا أنها تشدد على وحدة الإنسان العضويَّة. وهذا أمر تقليدي في الكتاب المُقدَّس كله.

في نفس الوقت، يحمل هذا المصطلح أيضًا الدليل على التكوين المزدوج للطبيعة البشريَّة. ولكن ينبغي أن نحرص ألا نتوقع وجود تمييز لاحق بين الجسد بصفته العنصر المادي والنفس بصفتها العنصر الروحي، في الطبيعة البشريَّة، في العهد القديم. فقد أصبح هذا التمييز يُستخدم لاحقًا تحت تأثير الفلسفة اليونانيَّة. حتى التناقض – النفس مقابل الجسد – حتى بالمعنى الموجود في العهد الجديد، غير موجود في العهد القديم. في الواقع، لا يوجد في اللغة العبريَّة كلمة تعبر عن الجسد ككائن. التمييز الذي يقدمه العهد القديم بين عنصري الطبيعة البشريَّة هو تمييز من نوع مختلف. يقول لايدلو، Laidlaw، في كتابه *The Bible Doctrine of Man*:[١٠] "من الواضح أن التناقض هو تناقض الأدنى مع الأعلى، الأرضي مع السماوي، الحيواني مع الإلهي. فالأمر لا يتعلق بعنصرين، كعاملين يتحدان لينتجا نتيجة واحدة ومنسجمة، – "**فَصَارَ آدَمُ نَفْسًا حَيَّةً.**"" من الواضح تمامًا أن هذا هو التمييز الموجود في (تكوين ٢: ٧). راجع كذلك (أيوب ٢٧: ٣؛ ٣٢: ٨؛ ٣٣: ٤؛ جامعة ١٢: ٧). تستخدم تشكيلة متنوعة من الكلمات في العهد القديم لتشير إلى العنصر الأدنى في الإنسان أو أجزاء منه، مثل "لحم،" "تراب،" "عظام،" "أحشاء،" "كلى،" وكذلك التعبير الاستعاري "بيت من الطين،" (أيوب ٤: ١٩). وكذلك توجد العديد من الكلمات التي تشير إلى العنصر الأعلى، مثل "روح،" "نفس،" "قلب،" "عقل." وما أن نمر من العهد القديم إلى الجديد، حتى نلتقي بالتعبيرات المتضادة المألوفة أكثر لدينا، مثل "الجسد والنفس،" "الجسد والروح." لا شك أن الكلمات اليونانيَّة قد صيغت بحسب الفكر الفلسفي

[١٠] p. ٦٠.

اليوناني، ولكنها مرت من خلال الترجمة السبعينيَّة إلى العهد الجديد، وبالتالي حافظت على معناها الآتي من العهد القديم. في نفس الوقت أصبحت فكرة التضاد بين ما هو مادي وما هو غير مادي مرتبطة بها.

يسعى أنصار التقسيم الثلاثي للحصول على دعم لهم من واقع أن الكتاب المُقدَّس، كما يرون، يعترف بوجود مكونين في الطبيعة البشريَّة بالإضافة إلى العنصر الأدنى أو المادي، أي النفس (بالعبريَّة نيفيش؛ باليونانيَّة، بسوخيه) والروح (بالعبريَّة: روخ؛ باليونانيَّة: نيوما). ولكن حقيقة استخدام هذه المصطلحات بكثرة في الكتاب المُقدَّس لا يبرر استنتاج أنها تشير إلى أجزاء داخلة في تكوين الإنسان وليس مجرد جوانب مختلفة من الطبيعة الإنسانيَّة. تبين لنا الدراسة المتأنية للكتاب المُقدَّس بوضوح أنه يستخدم هاتين الكلمتين بالتبادل. حيث يشير كلا المصطلحين إلى العنصر الأعلى أو الروحي في الإنسان، ولكنهما يتأملانه من وجهات نظر مختلفة. ولكن ينبغي أن نشير على الفور إلى أن التمييز الكتابي بين الإثنين لا يتفق مع التمييز الشائع في الفلسفة، أن النفس هي العنصر الروحي في الإنسان، في صلته بعالم الحيوان، بينما الروح هي نفس هذا العنصر في علاقته بالعالم الروحي الأعلى وبالله. تقف الحقائق التالية ضد هذا التمييز الفلسفي: تُستخدم روخ – نيوما وكذلك نيفيش – بسوخيه، للتعبير عن البهائم، (جامعة ٣: ٢١؛ رؤيا ١٦: ٣). بل وتُستخدم كلمة بسوخيه في الإشارة إلى يهوه، (إشعياء ٤٢: ١؛ أرميا ٩:٩؛ عاموس ٦: ٨ (النص العبري)؛ عبرانيين ١٠: ٣٨). يُسمى الأموات الذين بلا جسد: بسوخاي، (رؤيا ٦: ٩؛ ٢٠: ٤). تُنسب أعلى ممارسات الدين للبسوخيه، (مرقس ١٢: ٣٠؛ لوقا ١: ٤٦؛ عبرانيين ٦: ١٨، ١٩؛ يعقوب ١: ٢١). خسارة البسوخيه تعني خسارة كل شيء. من الجلي تمامًا أن الكتاب المُقدَّس يستخدم الكلمتين بالتبادل بنفس المعنى.

لاحظ التوازي في (لوقا ١: ٤٦، ٤٧): "**تُعَظِّمُ نَفْسِي ٱلرَّبَّ، وَتَبْتَهِجُ رُوحِي بِٱللهِ مُخَلِّصِي.**" الصيغة الكتابيَّة المعبرة عن الإنسان في بعض الفقرات هي "الجسد والنفس،" (متى ٦: ٢٥؛ ١٠: ٢٨)؛ وفي فقرات أخرى، "الجسد والروح،" (جامعة ١٢: ٧؛ ١ كورنثوس ٥: ٣، ٥). أحيانًا يُوصف الموت بصفته تسليم النفس، (تكوين ٣٥: ١٨؛ ١ ملوك ١٧: ٢١؛ أعمال ١٥: ٢٦)؛ وأحيانًا أخرى بصفته تسليم الروح، (مزمور ٣١: ٥؛ لوقا ٢٣: ٤٦؛ أعمال ٧: ٥٩). علاوة على أن كل من "النفس" و"الروح" تستخدمان لتشيرا إلى العنصر غير المادي في الموتى، (١ بطرس ٣: ١٩؛ عبرانيين ١٢: ٢٣؛ رؤيا ٦: ٩؛ ٢٠: ٤). التمييز الكتابي الرئيسي هو كما يلي: تصف كلمة "روح" العنصر الروحي في الإنسان

بصفته مبدأ الحياة والعمل الذي يسيطر على الجسد؛ بينما تدل كلمة "نفس" على نفس العنصر بصفته فاعل الفعل في الإنسان وبالتالي غالبًا ما تُستخدم للتعبير عن الضمير الشخصي في العهد القديم، (مزمور ١٠: ١، ٢؛ ١٠٤: ١؛ ١٤٦: ١؛ إشعياء ٤٢: ١؛ راجع كذلك لوقا ١٢: ١٩). في العديد من الأمثلة، تشير بشكل أكثر تحديدًا إلى الحياة الداخليَّة بصفتها مركز العواطف. وكل هذا في انسجام تام مع (تكوين ٢: ٧)، "... **وَنَفَخَ [ٱلرَّبُّ ٱلْإِلَهُ] فِي أَنْفِهِ نَسَمَةَ حَيَاةٍ. فَصَارَ آدَمُ نَفْسًا حَيَّةً.**" وهكذا يمكننا أن نقول إن الإنسان يمتلك روحًا، ولكنه نفس. بالتالي يشير الكتاب المُقدَّس إلى عنصرين تكوينيين، وعنصرين فقط، في طبيعة الإنسان، وهما الجسد والروح أو النفس. ينسجم هذا الوصف الكتابي أيضًا مع وعي الإنسان بذاته. فبينما يعي الإنسان حقيقة أنه يتكون من عنصر مادي وعنصر روحي، إلا أنه لا أحد يعي امتلاك نفس تختلف عن الروح.

ولكن توجد فقرتان يبدو أنهما تتعارضان مع التقسيم الثنائي المعتاد الموصوف في الكتاب المُقدَّس، وهما (١ تسالونيكي ٥: ٢٣)، "**وَإِلَهُ ٱلسَّلَامِ نَفْسُهُ يُقَدِّسُكُمْ بِٱلتَّمَامِ. وَلْتُحْفَظْ رُوحُكُمْ وَنَفْسُكُمْ وَجَسَدُكُمْ كَامِلَةً بِلَا لَوْمٍ عِنْدَ مَجِيءِ رَبِّنَا يَسُوعَ ٱلْمَسِيحِ.**"؛ و(عبرانيين ٤: ١٢)، "**لِأَنَّ كَلِمَةَ ٱللهِ حَيَّةٌ وَفَعَّالَةٌ وَأَمْضَى مِنْ كُلِّ سَيْفٍ ذِي حَدَّيْنِ، وَخَارِقَةٌ إِلَى مَفْرَقِ ٱلنَّفْسِ وَٱلرُّوحِ وَٱلْمَفَاصِلِ وَٱلْمِخَاخِ، وَمُمَيِّزَةٌ أَفْكَارَ ٱلْقَلْبِ وَنِيَّاتِهِ.**" ولكن ينبغي أن نلاحظ: (أ) أنها قاعدة سليمة في التفسير أنه ينبغي تفسير التصريحات الاستثنائيَّة في ضوء *analogia Scriptura*، الوصف الكتابي المعتاد. في ضوء هذه الحقيقة يعترف بعض المدافعين عن التقسيم الثلاثي بأن هاتين الفقرتين لا تثبتان بالضرورة النقطة التي يحاولون إثباتها. (ب) مجرد ذكر الروح والنفس بجوار بعضهما البعض لا يثبت أنهما، بحسب الكتاب المُقدَّس، عبارة عن مادتين مختلفتين، بأكثر مما يثبت (متى ٢٢: ٣٧) أن يسوع اعتبر القلب والنفس والعقل ثلاثة مواد مختلفة. (ج) في (١ تسالونيكي ٥: ٢٣) يرغب الرسول ببساطة في تقوية التصريح الذي يقوله، "**وَإِلهُ السَّلاَمِ نَفْسُهُ يُقَدِّسُكُمْ بِالتَّمَامِ**،" بتصريح تحليلي لما قاله، يستعرض فيه بشكل شامل جوانب وجود الإنسان المختلفة، ويشعر فيه بحريَّة تامة في أن يذكر النفس والروح بجوار بعضهما البعض، لأن الكتاب المُقدَّس يميز بين الإثنين. ولا يمكن أن يكون قد فكر فيهما كمادتين مختلفتين هنا، لأنه يتكلم في مواضع أخرى عن الإنسان بصفته يتكون من جزئين، (رومية ٨: ١٠؛ ١ كورنثوس ٥:٥؛ ٧: ٣٤؛ ٢ كورنثوس ٧: ١؛ أفسس ٢: ٣؛ كولوسي ٢: ٥). (د) ينبغي ألا تؤخذ (عبرانيين ٤: ١٢) بمعنى أن كلمة الله، التي تتغلغل إلى الإنسان الداخلي، تصنع فاصلًا بين نفسه

وروحه، مما يلمح بطبيعة الحال إلى أن هذين عبارة عن مادتين مختلفتين؛ بل كتصريح يعلن ببساطة أنها تحقق الفصل في الإثنين بين أفكار ونيات القلب.[١١]

٣ – علاقة الجسد والنفس ببعضهما البعض.

وُصفت العلاقة المحددة بين الجسد والنفس بطرق متنوعة، ولكنها تبقى إلى حد كبير سرًا غامضًا. فيما يلي أهم النظريات المتعلقة بهذه النقطة:

أ – أحاديَّة. هناك نظريات تنطلق بناء على افتراض أن الجسد والنفس لهما نفس الجوهر البدائي. بحسب المذهب المادي هذا الجوهر البدائي هو المادة، والروح هي نتاج المادة. وبحسب مذهبي المثاليَّة المطلقة والروحانيَّة الجوهر البدائي هو الروح، وهذا الجوهر يصبح موضوعيًا مع نفسه فيما يسمى المادة. المادة هي نتاج الروح. الاعتراض على هذه النظرة الأحاديَّة هو أن أشياء مختلفة تمامًا مثل الجسد والنفس لا يمكن أن تُستنتج الواحد من الثاني.

ب – الثنائيَّة. تنطلق بعض النظريات بناء على افتراض أن هناك ثنائيَّة أساسيَّة تتكون من المادة والروح، وتصف علاقاتهم المتبادلة بطرق متنوعة: (١) مذهب المناسبة، *Occasionalism*. بحسب هذه النظريَّة التي اقترحها كارتيسيوس، Cartesius، تعمل كل من المادة والروح، بحسب قوانين خاصة بكل منها، وهذه القوانين مختلفة تمامًا حتى أنه لا مجال لانضمامهما في العمل معًا. وما يبدو كذلك يمكن تعليله فقط بناء على المبدأ الذي يقول إنه حال عمل الواحد، ينتج الله بتدخله المباشر عملًا مناظرًا في الآخر. (٢) التوازي. اقترح ليبنتز، Leibnitz، نظريَّة الانسجام السابق التأسيس. يستند هذا أيضًا على افتراض عدم وجود تأثير متبادل مباشر بين المادي والروحي، ولكنه لا يفترض أن الله ينتج على ما يبدو تصرفات مشتركة بالتدخل المتواصل. وبدلًا من هذا يعتقد أن الله خلق الجسد والنفس بحيث يتجانس الواحد مع الآخر تمامًا. عندما تحدث حركة ما في الجسد، تكون هناك حركة مناظرة لها في النفس، بحسب قانون الانسجام سابق التأسيس. (٣) الثنائيَّة الواقعيَّة. الحقائق البسيطة التي ينبغي أن نعود إليها دائمًا، والتي تتجسد في نظريَّة الثنائيَّة الواقعيَّة، هي ما يلي: الجسد والنفس مواد

---

[١١] راجع للاطلاع على مناقشة حول سيكولوجية الكتاب المقدس بصفة خاصة، Bavinck, *Bijbelsche en Religionize Psychologie;* Laidlaw, *The Bible Doctrine of Man*, pp. ١٣٨-٤٩; H. Wheeler Robinson, *The Christian Doctrine of Man*, pp. ١٥٠-٤; Delitzsch, *System of Biblical Psychology;* Dickson, *St. Paul's Use of Terms Flesh and Spirit.*

متميزة، تؤثر في بعضها البعض، رغم أن نظام تأثيرها المتبادل يغيب عن تمييز الإنسان ويبقى لغزًا غامضًا بالنسبة لنا. يجوز أن نسمي الاتحاد بين الاثنين اتحاد الحياة: فالاثنين مرتبطين برابطة عضويَّة ببعضهما البعض، فالنفس تشتغل على الجسد والجسد على النفس. بعض تصرفات الجسد تعتمد على عمل النفس بشكل واع، بينما هناك علميات أخرى لا تفعل هذا. ترتبط عمليات النفس بالجسد بصفته الأداة التي تستخدمها في الحياة الحاضرة؛ ولكن من استمرار الوجود الواعي ونشاط النفس بعد الموت يبدو أنه يمكنها أيضًا أن تعمل بدون جسد. لا شك أن هذه النظرة تنسجم مع أوصاف الكتاب المُقدَّس حول هذه النقطة. يتحرك قدر كبير من علم النفس في الوقت الحالي في اتجاه النزعة الماديَّة. ونرى أكثر صوره تطرفًا في النزعة السلوكيَّة، Behaviorism، في إنكارها لوجود النفس، والذهن، بل وحتى الضمير. وكل ما تبقى كغرض للدراسة هو السلوك الإنساني.

ب – أصل النفس في الفرد

١ – وجهات النظر التاريخيَّة بخصوص أصل النفس.

أولت الفلسفة اليونانيَّة انتباهًا ضخمًا لمشكلة النفس البشريَّة ولم تفشل في جعل تأثيرها محسوسًا في اللاهوت المسيحي. كانت طبيعة النفس وأصلها واستمرار وجودها كلها مواضيع مطروحة للنقاش. اعتقد أفلاطون بسبق وجود وتناسخ الأرواح. في الكنيسة المبكرة كانت عقيدة سبق وجود النفس قاصرة عمليًا على مدرسة الإسكندريَّة. كان أوريجانوس الممثل الرئيسي لهذه النظرة وخلطها بفكرة بالسقوط فيما قبل الزمن. ظهرت فكرتان في آن واحد وثبت أنهما كانتا أكثر شيوعًا بكثير في الدوائر المسيحيَّة. تعتقد نظريَّة الخلق أن الله يخلق نفسًا جديدة لدى ميلاد كل فرد. كانت هذه هي النظريَّة السائدة في الكنيسة الشرقيَّة، ووجدت لها بعض الأنصار في الغرب. كان جيروم وهيلاري أسقف بيكتافيوم أبرز ممثليها. في الكنيسة الغربيَّة كانت نظريَّة Traducianism [الأصل الإنجابي للنفس – المترجم] هي المهيمنة. بحسب هذه النظرة تنشأ النفس وكذلك جسم الإنسان بالولادة. عادة ما تزدوج مع النظريَّة الواقعيَّة التي تقول إن الطبيعة البشريَّة خُلقت بكاملها على يد الله وتزداد فرديتها بشكل مطرد بينما يتكاثر الجنس البشري. كان ترتلان أول من يصرح بنظريَّة الأصل الإنجابي للنفس تلك وتحت تأثيره استمرت تحظى بالتأييد في كنيسة شمال أفريقيا والكنيسة الغربيَّة. بدت أنها منسجمة تمامًا مع عقيدة نقل الخطيَّة التي كانت رائجة في هذه الدوائر. أسماها ليو الكبير تعليم الإيمان الكاثوليكي. أما في

الشرق فلم تلق ترحيبًا. وتردد أوغسطينوس في الاختيار بين وجهتي النظر. ولم يتخذ بعض المدرسيين المبكرين قرارهم، رغم أنهم اعتبروا نظريَّة الخلق الأكثر ترجيحًا من بين الاثنين؛ ولكن بمرور الوقت، أصبح إجماع الآراء بين المدرسيين أن أرواح الأفراد كانت مخلوقة. يقول بيتر أسقف لومبارد: "تعلم الكنيسة بأن النفوس مخلوقة عند إدخالها في الجسد." وذهب توما الإكويني إلى حد أن يقول: "من الهرطقة أن نقول إن النفس الذكية العاقلة تنتقل عن طريق الولادة." وظلت هذه هي النظرة السائدة في الكنيسة الكاثوليكيَّة الرومانيَّة. من أيام الإصلاح كان هناك اختلاف في الرأي بين البروتستانت. اتخذ لوثر جانب الأصل الإنجابي للنفس، وأصبح هذا هو الرأي السائد في الكنيسة اللوثريَّة. أما كالفن من ناحية أخرى، فقد رجح بلا تردد فكرة الخلق. يقول في تفسيره (لتكوين ٣: ١٦): "كما أنه ليس من الضروري أن نلجأ إلى ما لفقه بعض الكتاب المعينين قديمًا، أن النفوس تأتي بالتناسل من أبوينا الأولين." ومنذ أيام الإصلاح أصبح هذا هو الرأي الشائع في الدوائر المصلحة. وهذا لا يعني أنه لم تكن هناك استثناءات للقاعدة. فضل جوناثان إدواردز وهوبكنز في لاهوت نيو إنجلند نشأة النفس بالولادة. ومرة أخرى يبني يوليوس مولر، Julius Mueller، في كتابه *The Christian Doctrine of Sin* حجة لصالح سبق وجود النفس، مقترنة بالسقوط قبل الزمن، لكي يشرح أصل الخطيَّة.

٢ – سبق الوجود، PRE-EXISTENTIANISM.

يدافع بعض اللاهوتيون الذين يميلون للتكهن، ومن أهمهم أوريجانوس، سكوتوس إريجينا، Scotus Erigena، ويوليوس مولر، عن نظريَّة تقول إن نفوس الناس لها وجود في حالة سابقة، وإن أحداث معينة في هذه الحالة السابقة تعلل الحالة التي توجد بها هذه النفوس الآن. نظر أوريجانوس على وجود الإنسان المادي الحالي، بكل ما فيه من تفاوتات واختلال، مادي وأدبي، كعقاب على خطايا حدثت في وجود اسبق. كما اعتقد سكوتوس إريجينا أن الخطيَّة دخلت إلى عالم البشر في حالة ما قبل الزمن، وبالتالي يبدأ الإنسان حياته على الأرض كخاطئ. واستعان يوليوس مولر بالنظريَّة، لكي يصالح بين عقيدتي عموميَّة الخطيَّة وذنب الفرد. بحسبه فإنه لابد وأن كل شخص قد أخطأ عمدًا في هذا الوجود السابق.

ولكن هذه النظريَّة عرضة للعديد من الاعتراضات. (أ) إنها نظريَّة تخلو تمامًا من أيَّة أسس كتابيَّة وفلسفيَّة، كما أنها مبنيَّة على الأقل في بعض صورها، على مبدأ ثنائيَّة المادة والروح كما تعلمها

الفلسفة الوثنيَّة، جاعلة من ارتباط النفس بالجسد عقابًا لها. (ب) كما أنها تجعل الجسد حقًا مجرد شيء عرضي. فقد كانت النفس بدون جسد في البداية، ثم نالته لاحقًا. كان الإنسان كاملًا بدون الجسد. وهذا يمحو عمليًا الفرق بين الإنسان والملائكة. (ج) كما أنها تدمر وحدة الجنس البشري، لأنها تفترض أن كل النفوس الفردية كانت موجودة قبل وقت طويل من دخولها الحياة الحاضرة. إنها نفوس لا تشكل عرقًا أو جنسًا واحدًا. (د) لا نجد لها سندًا في وعي الإنسان. فلا نجد لدى الإنسان أي وعي بهذا الوجود السابق؛ ولا يشعر بأن هذا الجسد سجن أو مكان عقاب للنفس. في الواقع، إنه يخشى انفصال الجسد والنفس بصفته شيء غير طبيعي.

٣ – نشأة النفس بالولادة، TRADUCIANISM.

بحسب هذه النظريَّة تولد نفوس الناس جنبًا إلى جنب مع الأجساد بفعل عمليَّة الولادة، وبالتالي تنتقل إلى الأبناء عن طريق الإباء. في الكنيسة المبكرة قبل هذه النظريَّة كل من ترتليان، روفينوس، أبوليناريوس، وغريغوريوس أسقف نيصا. من أيام لوثر كانت هذه النظريَّة هي المهيمنة في الكنيسة اللوثريَّة. ومن بين المصلحين رجحها هـ. ب. سميث، H. B. Smith، وشيد. كما يفضلها أ. هـ. سترونج، A. H. Strong.

أ – حجج لصالح نشأة النفس بالولادة.

توجد بعض الحجج الاستنتاجيَّة لصالح هذه النظريَّة. (١) يقال إن وصف الكتاب المُقدَّس يرجحها (أ) أن الله لم ينفخ في أنف الإنسان نسمة الحياة سوى مرة واحدة، ثم ترك للإنسان مهمة تكاثر النوع، (تكوين ١: ٢٨؛ ٢: ٧)؛ (ب) أن خلق نفس حواء كان متضمنًا في خلق آدم، حيث قيل إنها "من الرجل" (١ كورنثوس ١١: ٨)، ولا يقال شيئًا عن خلق نفسها، تكوين ٢: ٢٣؛ (ج) أن الله توقف عن عمل الخلق بعد أن خلق الإنسان، (تكوين ٢:٢)؛ و(د) أن النسل يقال عنه في صلب أبيه، (تكوين ٤٦: ٢٦؛ عبرانيين ٧: ٩، ١٠). راجع كذلك فقرات مثل (يوحنا ٣: ٦؛ ١: ١٣؛ رومية ١: ٣؛ أعمال ١٧: ٢٦). (٢) يساند هذه النظريَّة تشابهها مع عالم النباتات والحيوانات، واللذين نجدد الزيادة في العدد أمرًا مؤمنًا بالنسبة لهما، وهذا ليس عن طريق زيادة العدد بالخلق المباشر باستمرار، بل عن طريق الحصول على أفراد جدد بصورة طبيعيَّة من سلاسة الأبوين. ولكن راجع (مزمور ١٠٤: ٣٠).

(٣) كما يدعم هذه النظريَّة أيضًا وراثة الخصائص العقليَّة والسمات العائليَّة، والتي كثيرًا جدًا ما تكون ملحوظة مثل التشابهات الجسديَّة، والتي لا يمكن تعليلها بالتعليم أو الملاحظة، لأنها أدلة ملحوظة حتى عندما لا يعيش الآباء ليربوا أبناءهم. (٤) أخيرًا، يبدو أن هذه النظريَّة هي التي تقدم أفضل أساس لتفسير وراثة الفساد الأخلاقي والروحي، والذي يعتبر أمرً يخص النفس وليس الجسد. من الشائع تمامًا دمج نشأة النفس بالولادة مع النظريَّة الواقعيَّة لتعليل الخطيَّة الأصليَّة.

ب – اعتراضات على نشأة النفس بالولادة.

يمكن الدفع بعدة اعتراضات على هذه النظريَّة. (١) أنها تعارض العقيدة الفلسفيَّة الخاصة ببساطة النفس. فالنفس عبارة عن جوهر روحي نقي لا يسمح بالتقسيم. لكن تبدو نظريَّة توالد النفس وكأنها تلمح إلى أن نفس الطفل تفصل نفسها بطريقة ما عن نفس الأبوين. علاوة على هذا، ينشأ السؤال الصعب، ما إذا كان أصلها يرجع إلى نفس الأب أم نفس الأم. أم أنها تأتي من الاثنين؛ وإذا كان الأمر كذلك أفلا تكون مُرَكَّبة؟ (٢) من أجل تجنب الصعوبات المذكورة توًا، لابد من اللجوء إلى واحدة من ثلاث نظريات: (أ) أن نفس الطفل لها وجود سابق، نوع من سبق الوجود؛ (ب) أنه من المحتمل وجود النفس في بذار الرجل أو المرأة أو كليهما، وهو المذهب المادي؛ أو (ج) أن النفس تُحدث، أو تُخلق بطريقة ما، بواسطة الأبوين، مما يجعلهم بشكل ما خالقين. (٣) تعمل هذه النظريَّة من منطلق افتراض أنه بعد الخلق الأصلي، يعمل الله فقط عن طريق وكلاء. بعد ستة أيام الخلق توقف عمله كخالق. يقول ديلتش أن متابعة خلق النفوس تتسق مع علاقة الله بالعالم. ولكن يمكن أن يظهر لدينا السؤال، ماذا يحل إذن بعقيدة الولادة الثانية، والتي لا دخل للعلل الثانويَّة بها؟ (٤) تقترن هذه النظريَّة بصفة عامة بنظريَّة الماديَّة، حيث إن هذه هي الطريقة الوحيدة التي تعلل بها الخطيَّة الأصليَّة. بفعل هذا فإنها تؤكد على الوحدة العددية لجوهر مل النفوس البشريَّة، وهذا موقف لا يمكن الدفاع عنه؛ كما يفشل كذلك في تقديم إجابة مرضية للسؤال الذي يقول، لماذا يعتبر الناس مسؤولون فقط عن خطيَّة آدم الأولى، وليس عن خطاياه اللاحقة، ولا عن خطايا باقي أسلافهم؟ (٥) أخيرًا، بالصورة التي أُشير إليها، تؤدي هذه النظريَّة إلى صعوبات جمة في الكريستولوجي. إذا كانت الطبيعة البشريَّة في آدم قد أخطأت ككل، وبالتالي كانت هذه الخطيَّة هي الخطيَّة الفعليَّة لكل جزء من تلك الطبيعة البشريَّة، فالخلاصة التي لا يمكن التهرب منها هي أن طبيعة المسيح البشريَّة كانت خاطئة هي أيضًا ومذنبة لأنها أخطأت في الواقع في آدم.

٤ – الخلق.

تشير هذه النظرة إلى أنه ينبغي اعتبار كل نفس خليقة مباشرة من الله، لأن أصلها يرجع إلى فعل خلق مباشر، لا يمكن تحديد توقيته بالضبط. يُفترض أن النفس خُلقت نقيَّة، ولكنها متحدة بجسد فاسد. لا يعني هذا بالضرورة أن النفس خُلقت أولًا **بالانفصال عن الجسد**، ثم تلوثت بسبب اتصالها بالجسد، مما يبدو أنه يفترض أن الخطيَّة شيء مادي جسدي. بل قد يعني ببساطة أن النفس، رغم أن عمل الله الخالق هو الذي دعاها إلى الوجود، إلا أنه تم تشكيلها مسبقًا في حياة الجنين، أي، في حياة الأبوين، وهكذا حصلت على حياتها ليس فوق وخارج، بل تحت وفي، مركب الخطيَّة هذا الذي يثقل كاهل البشريَّة ككل.[١٢]

أ – حجج لصالح نظريَّة الخلق.

فيما يلي أكثر الاعتبارات أهمية لصالح هذه النظريَّة: (١) أكثر اتساقًا مع الوصف الكتابي السائد من نظريَّة نشأة النفس بالولادة. يشير تقرير الخلق الأصلي إلى فرق ملحوظ بين خلق الجسد وخلق النفس. فالجسد مأخوذ من الأرض، بينما الآخر يأتي مباشرة من الله. وهذا الفرق محفوظ في كل الكتاب المُقدَّس، حيث لا يوصف الجسد والنفس فقط كشيئين مختلفين، بل وكذلك كشيئين لهما أصلين مختلفين، (جامعة ١٢: ٧؛ إشعياء ٤٢: ٥؛ زكريا ١٢: ١؛ عبرانيين ١٢: ٩. راجع عدد ١٦: ٢٢). يقول ديلتش عن الفقرة الموجودة في الرسالة إلى العبرانيين رغم أنه من أنصار نظريَّة نشأة النفس بالولادة، "لا يوجد نص إثبات كلاسيكي أكثر منها لإثبات نظريَّة الخلق."[١٣] (٢) تتسق أكثر بكثير مع طبيعة النفس البشريَّة من نظريَّة نشأة النفس بالولادة. تعترف نظريَّة الخلق بوضوح بطبيعة نفس الإنسان الروحيَّة غير الماديَّة، وبالتالي التي لا تقبل التقسيم، وهو ما يعترف به كل المسيحيين عامة. من ناحية أخرى، تطرح نظريَّة نشأة النفس بالولادة النشوء من جوهر آخر، وهو ما يعني بالضرورة، كما هو معترف به بصفة عامة، وجود انفصال أو تقسيم للجوهر. (٣) تتجنب كل مساوئ نظريَّة نشأة النفس بالولادة في الكريستولوجي وتفي الوصف الكتابي لشخص المسيح حقه بصورة أكبر. فقد كان إنسانًا تمامًا، ويمتلك طبيعة بشريَّة حقيقيَّة، وجسدًا حقيقيًا ونفسًا عاقلة، وولد من امرأة، وجُعل مثلنا في كل

[١٢] Cf. Bavinck, *Geref. Dogm.* II, pp. ٦٣٠ f.

[١٣] *Bibl. Psych.*, p. ١٣٧.

شيء، – ما عدا الخطيَّة. حيث لم يشترك، مثل كل الآخرين، في ذنب وخطيَّة تعدي آدم. وكان هذا ممكنًا، لأنه لم يشترك في نفس الجوهر العددي الذي أخطأ في آدم.

ب – اعتراضات على نظريَّة الخلق.

تتعرض نظريَّة الخلق للاعتراضات التالية: (١) أكثر الاعتراضات خطورة هو الذي يقوله سترونج بالكلمات التالية: "تجعل هذه النظريَّة، إذا سمحت بأن النفس تتملكها في الأصل الميول الفاسدة، الله هو الأصل المباشر للشر الأدبي؛ وإذا تمسكت بأن النفس خُلقت نقيَّة، فإنها تجعل الله بشكل غير مباشر أصل الشر الأدبي، بتعليمها بأنه وضع هذه النفس النقيَّة في جسد سيفسدها حتمًا." وهذه صعوبة خطيرة بلا شك، وتعتبر بصفة عامة الحجة الحاسمة ضد نظريَّة الخلق. لفت أوغسطينوس الانتباه بالفعل إلى حقيقة أن نظريَّة الخلق ينبغي أن تسعة لتجنب هذا المأزق. ولكن ينبغي أن نأخذ في اعتبارنا أن أنصار نظريَّة خلق النفس لا يعتبرون الخطيَّة الأصليَّة بالكامل مسألة ميراث، مثل أنصار نظريَّة نشأة النفس بالولادة. نسل آدم خطاة، ليس نتيجة بسبب اتصالهم بجسد خاطئ، بل بسبب حقيقة أن الله يحسب لهم عصيان آدم الأصلي. ولهذا السبب يحجب عنهم الله البر الأصلي، وبطبيعة الحال يلحق بهم تلوث الخطيَّة. (٢) تعتبر الوالد الأرضي يلد جسد ابنه فقط، – وليس أهم جزء في الطفل بالتأكيد، – وبالتالي لا تعلل عودة ظهور السمات العقليَّة والأخلاقيَّة للأبوين في الأطفال. علاوة على هذا، بأخذ هذا الموقف تنسب للبهيمة قوى توالد أنبل من الإنسان، لأن البهيمة تتكاثر على حسب نوعها. آخر نقطة ليست ذات أهمية كبيرة. وبخصوص التشابهات العقليَّة والأخلاقيَّة بين الأبوين والأطفال، لا يلزم افتراض أنه يمكن تعليل هذه فقط على أساس مجموع الصفات الموروثة. ما زالت معرفتنا بالنفس معيبة جدًا بدرجة لا تسمح لنا بالتكلم بثقة مطلقة عن هذه النقطة. ولكن قد يجد هذا التشابه تفسيرًا جزئيًا له في مثال حياة الأبوين، وجزئيًا في تأثير الجسد على النفس، وجزئيًا في حقيقة أن الله لا يخلق كل النفوس متماثلة، بل يخلق في كل حالة نفسًا متكيفة مع الجسد الذي ستتحد به والعلاقة المعقدة التي ستدخل فيها. (٣) لا تنسجم مع علاقة الله الحاليَّة مع العالم وطريقته في العمل فيه، حيث إنها تعلم بوجود نشاط خلق مباشر يقوم به الله، وهكذا تتجاهل حقيقة أن الله يعمل الآن من خلال علل ثانويَّة وقد توقف عن عمله الخلاق. ليس هذا اعتراضًا خطيرًا بالنسبة لمن ليس لديهم مفهوم ربوبي عن العالم. إنه افتراض بلا مبرر أن الله قد توقف عن كل عمل خلاق في العالم.

٥ – ملاحظات ختامية

أ – الحذر مطلوب عند الحديث عن هذا الموضوع.

ينبغي الاعتراف بأن الحجج على كلا الجانبين متزنة تمامًا. في ضوء هذه الحقيقة، ليست مفاجأة أن وجد أوغسطينوس أنه من الصعب أن يختار بين الاثنين. فالكتاب المُقدَّس لا يقدم إقرارًا مباشرًا بخصوص أصل نفس الإنسان، ما عدا في حالة آدم. لا يمكن القول بأن الفقرات الكتابيَّة القليلة التي تُقدم كأدلة لصالح إحدى النظريتين أو الأخرى حاسمة لصالح أي من الجانبين. ولأنه ليس لدينا تعليم واضح من الكتاب المُقدَّس حول النقطة محل التساؤل، من الضروري أن نتكلم بحذر حول الموضوع. ينبغي ألا نكون أحكم من المكتوب. يرى عدة لاهوتيين أن هناك جانب من الحق في كلتا هاتين النظريتين، وهو ما ينبغي إدراكه.[١٤] بل ويقترح دورنر فكرة أن كل نظريَّة من النظريات الثلاث التي نوقشت تمثل جانبًا من الحق كله: "نشأة النفس بالولادة، الوعي العام؛ سبق وجود النفس، الوعي الذاتي أو اهتمام الشخص كفكرة إلهيَّة أبديَّة منفصلة؛ الخلق، الوعي بالله."[١٥]

ب – صورة معينة من نظريَّة الخلق تستحق أن نفضلها.

يبدو لنا أن الخلق تستحق التفضيل، بسبب (١) لا تواجه الصعوبة الفلسفيَّة التي تثقل كاهل نشأة النفس بالولادة والتي لا يمكن حلها؛ (٢) كما تتجنب الأخطاء الكريستولوجيَّة التي تتضمنها نظريَّة نشأة النفس بالولادة؛ و(٣) كما أنها تنسجم تمامًا مع فكرتنا عن العهد. في نفس الوقت نحن مقتنعون بأنه ينبغي تصور نشاط الله الخالق في نشأة النفوس البشريَّة كشيء مرتبط ارتباطًا وثيقًا بتلك العمليَّة الطبيعيَّة التي تتضمن ولادة أفراد جدد. لا تدعي نظريَّة الخلق أنها قادرة على إزالة كل الصعوبات، ولكن في نفس الوقت تعمل كتحذير ضد الأخطاء التالية: (١) أن النفس قابلة للتقسيم؛ (٢) أن للبشر عدديًا هم من نفس الجوهر؛ و(٣) أن المسيح اتخذ نفس الطبيعة العددية التي سقطت في آدم.[١٦]

---

[١٤] Cf. Smith, *Chr. Theol.*, p. ١٦٩; Dabney, *Syst. and Polemic Theol.*, pp. ٣٢٠ f.; Martensen, *Chr. Dogm.*, p. ١٤١;Bavinck, *Geref. Dogm.* II, p. ٦٣٠; Raymond, *Syst. Theol.* II, pp. ٣٥ f.

[١٥] *Syst. of Chr. Doct.* II, p. ٩٤.

[١٦] لمزيد من الدراسة عن هذا الموضوع راجع بصفة خاصة دراسة دكتور هونيج:
Creatianisme enTraducianisme.

٣ – الإنسان بصفته صورة الله

أ – وجهات نظر تاريخيَّة عن صورة الله في الإنسان.

بحسب الكتاب المُقدَّس خُلق الإنسان على صورة الله، وبالتالي فهو مرتبط بالله. توجد آثار هذه الحقيقة حتى في كتابات الأمم الأدبيَّة. لفت بولس انتباه أهل أثينا إلى أن بعض شعرائهم تكلموا عن الإنسان بصفته ذرية الله، (أعمال ١٧: ٢٨). وكان آباء الكنيسة المبكرون متفقين تمامًا على أن صورة الله في الإنسان تتمثل بشكل أساسي في سمات الإنسان العقليَّة والأدبيَّة، وفي قدرته على العيش بقداسة؛ ولكن مال البعض إلى ضم سمات جسديَّة أيضًا إلى جانب هذا. فرق إيريناوس وترتليانوس بين "صورة" الله و"شبهه،" إذ وجدا الأولى في السمات الجسديَّة، والأخير في طبيعة الإنسان الروحيَّة. ولكن رفض إكليمنضس الإسكندري وأوريجانوس فكرة أي تشابه جسدي، وتمسكا بأن كلمة "صورة" تشير إلى سمات الإنسان كإنسان، وكلمة "الشبه،" تشير إلى سمات ليست جوهريَّة بالنسبة للإنسان، وإنما يمكن تعزيزها أو خسارتها. كذلك نجد هذه النظرة لدى أثناسيوس، وهيلاري، وأمبروسيوس، وأوغسطينوس، ويوحنا الدمشقي. بحسب بيلاجيوس وأتباعه تتمثل الصورة فقط في أن الإنسان قد مُنح العقل، بحيث يمكنه أن يعرف الله؛ والإرادة الحرة، بحيث كان قادرًا على أن يختار ويفعل الخير؛ وبالقدرة الضروريَّة ليحكم الخليقة الدنيا. استمر المدرسيون يتمسكون بالفرق الذي ميز به آباء الكنيسة الأولى بين صورة الله وشبهه، وإن لم يعبروا عنه دائمًا بنفس الطريقة. فالأوائل كانوا يرون أنه يشمل القدرات الفكريَّة والمنطقية وممارسة الحريَّة، بينما رآه الأخيرون يتمثل في البر الأصلي. وأُضيفت إلى هذا نقطة أخرى فارقة، أي بين صورة الله كهبة طبيعيَّة للإنسان، كشيء يخص طبيعة الإنسان ذاته كإنسان، وشبه الله، أو البر الأصلي، كعطيَّة خارقة للطبيعة، والتي كانت تعمل كقيد على طبيعة الإنسان الدنيا. كان هناك فرق في الرأي بخصوص ما إذا كان الإنسان قد مُنح هذا البر الأصلي عند خلقه على الفور، أم أنه ناله لاحقًا كمكافأة على طاعة مؤقتة. كان هذا البر الأصلي هو ما مكن الإنسان من أن يستحق الحياة الأبديَّة. رفض المصلحون الفرق بين الصورة والشبه، واعتبروا البر الأصلي شيئًا متضمنًا في صورة الله، وشيئًا يخص طبيعة الإنسان ذاتها في حالتها الأصليَّة. ولكن كان هناك اختلاف بين لوثر وكالفن. لم يبحث الأول عن صورة الله في أي من المواهب الطبيعيَّة التي تمتع بها الإنسان، مثل قواه العقليَّة والأدبيَّة، بل حصريًا في بره الأصلي، وبالتالي اعتبرها فُقدت بالكامل بالخطيَّة. أما كالفن من ناحية أخرى، فقد عبر عن نفسه كما يلي، بعد أن صرح بأن صورة الله تمتد إلى كل شيء تتفوق فيه طبيعة

الإنسان على كل طبائع الأنواع الأخرى من الحيوانات: "بالتالي، يُقصد بهذا المصطلح ("صورة الله") الاستقامة التي مُنحت لآدم عندما كان تفكيره صافيًا، وعواطفه الخاضعة للمنطق، وكل حواسه مضبوطة بشكل سليم، وعندما كان ينسب حقًا كل امتياز لديه إلى مواهب خالقه الرائعة. ورغم أن مقر الصورة الإلهيَّة الرئيسي كان في الذهن والقلب، أو في النفس وقواها، لم يكن جزء ولا حتى في الجسد لم تسطع فيه بعض أشعة المجد."[١٧] فقد شملت كل من المواهب الطبيعيَّة وتلك السمات الروحيَّة التي يُطلق عليها البر الأصلي، أي، المعرفة الحقيقيَّة، البر، والقداسة. أفسدت الخطيَّة الصورة كلها، ولكن تلك السمات الروحيَّة وحدها فُقدت بالكامل. علم السوسينيون وبعض الأرمينيين الأوائل أن صورة الله كانت تتمثل فقط في هيمنة الإنسان على الخليقة الدنيا. رفض شلايرماخر فكرة حالة الاستقامة الأصليَّة والبر الأصلي كعقيدة ضروريَّة. حيث يرى أن الكمال الأخلاقي أو البر والقداسة يمكن أن يكونا نتيجة لوجود تطور، لذلك يعتبر أن هناك تناقضًا في المصطلحات إذا تكلمنا عن الإنسان كمن خُلق في حالة البر والقداسة. وبالتالي فإن صورة الله في الإنسان لا يمكن إلا أن تكون قابليَّة معينة لما هو إلهي، القدرة على التجاوب مع المثل الإلهيَّة، والنمو للوصول إلى شبه الله. يتفق لاهوتيون عصريون مثل مارتنسن، Martensen، وكفتان، Kaftan، تمامًا مع هذه الفكرة.

ب – البيانات الكتابيَّة بخصوص صورة الله في الإنسان

تبرر التعاليم الكتابيَّة الخاصة بصورة الله في الإنسان الإقرارات التالية:

١ – تُستخدم الكلمتان "صورة" و"شبه" ككلمتين مترادفتين وبالتبادل، وبالتالي لا تشيران إلى شيئين مختلفين. في (تكوين ١: ٢٦) تُستخدم كلتا الكلمتين، ولكن في الآية ٢٧ تُستخدم الأولى فقط. من الواضح أن هذا يعتبر كافيًا للتعبير عن الفكرة كلها. في (تكوين ٥: ١) تظهر كلمة "الشبه" فقط، ولكن في الآية الثالثة من هذا الإصحاح نجد المصطلحين مرة أخرى. تحتوي (تكوين ٩: ٦) فقط على كلمة "صورة" كتعبير كامل عن الفكرة. وإذا التفتنا إلى العهد الجديد، سنجد "الصورة" و"المجد" مستخدمتين في (١ كورنثوس ١١: ٧)، "الصورة" فقط في (كولوسي ٣: ١٠)، و"الشبه" فقط في (يعقوب ٣: ٩). من الواضح أن الاثنتين قد استخدمتا بالتبادل في الكتاب المُقدَّس. ويعني هذا بطبيعة الحال أن الإنسان خُلق أيضًا على شبه الله، وأن هذا الشبه لم يكن شيئًا وُهب له لاحقًا. الرأي المعتاد هو أن كلمة "الشبه"

---

[١٧] *Inst.* I. ١٥:٣.

أُضيفت إلى "الصورة" لتعبر عن فكرة أن الصورة كانت إلى حد بعيد، صورة مثاليَّة. الفكرة هي أنه ما كان في الله النموذج الأصلي أخذ بالخلق صورة مشابهة في الإنسان كما لو تم تقليده في قالب. الله هو الأصل والإنسان هو النسخة المقلدة. وهذا يعني بالطبع، أن الإنسان لا يحمل فقط صورة الله، بل هو نفسه الصورة ذاتها. وهذا ما تصرح به بوضوح (١ كورنثوس ١١: ٧)، ولكن هذا لا يعني أنه لا يمكن أن يقال عنه أنه يحمل صورة الله، راجع (١ كورنثوس ١٥: ٤٩). اعتبر البعض أن التغيير في حروف الجر في (تكوين ١: ٢٧)، "على صورتنا، كشبهنا،" شيء له دلالة. حتى إن بول، Böhl، بنى على هذا فكرة مفادها أننا مخلوقون على الصورة كمجال، ولكن هذا كله لا مبرر له. فبينما نجد أن حرف الجر العبري الأول "بي" (المترجم هنا بمعنى "على") يعني بلا شك "على،" إلا أنه يمكن أن يحمل نفس معنى حرف الجر العبري "لـ" (المترجم "كـ")، ومن الواضح أنه يحمل هذا المعنى هنا. لاحظ أنه يقال عنا أننا نتجدد "على صورة" الله في (كولوسي ٣: ١٠)؛ وكذلك أن حروف الجر المستخدمة في (تكوين ١: ٢٦) مستخدمة بشكل عكسي في (تكوين ٥: ٣).

٢ – تشمل صورة الله التي خُلق عليها الإنسان بالتأكيد ما يُدعى بصفة عامة "البر الأصلي،" أو بشكل أكثر تحديدًا، المعرفة الصحيحة والبر والقداسة. يخبرنا (تكوين ١: ٣١) أن الله خلق الإنسان "حسن جدًا،" و"مستقيمًا،" (جامعة ٧: ٢٩). يشير العهد الجديد بشكل محدد جدًا إلى حالة طبيعة الإنسان الأصليَّة في الآيات التي تتكلم عن الإنسان الذي يتجدد في المسيح، أي، كمن يعاد إلى حالته الأصليَّة السابقة. من الواضح أن الحالة التي يُرد إليها في المسيح ليست حالة متعادلة، لا هي صالحة ولا هي سيئة، بحيث تكون الإرادة فيها في حالة اتزان تام، بل هي حالة المعرفة الصحيحة، (كولوسي ٣: ١٠)، والبر والقداسة، (أفسس ٤: ٢٤). تشكل هذه العناصر الثلاثة حالة البر الأصلي، والذي فُقد بسبب الخطيَّة، ولكن نستعيده مرة أخرى في المسيح. ويجوز تسميتها صورة الله الأدبيَّة، أو صورة الله بالمعنى الدقيق للكلمة. يعني خلق الإنسان على هذه الصورة الأدبيَّة أن حالة الإنسان الأصليَّة كانت حالة قداسة إيجابيَّة، وليست حالة براءة أو حالة أخلاقيَّة محايدة.

٣ – ولكن لا تقتصر صورة الله على المعرفة الأصليَّة والبر والقداسة التي فُقدت بالخطيَّة، بل وتشمل كذلك عناصر تخص التكوين الطبيعي للإنسان. إنها عناصر تخص الإنسان كإنسان، مثل القدرات الفكريَّة، والعواطف الطبيعيَّة، والحريَّة الأخلاقيَّة. وبصفته مخلوق على صورة الله يتمتع الإنسان بطبيعة عاقلة وأدبيَّة، لم يفقدها بسبب الخطيَّة ولا يمكن أن يفقدها دون أن يتوقف عن أن يكون إنسانًا. لا شك

أن هذا الجزء من صورة الله قد فسد بفعل الخطيَّة، ولكنه ما زال باقيًا في الإنسان حتى بعد السقوط في الخطيَّة. لاحظ أن الإنسان حتى بعد الخطيَّة، بغض النظر عن حالته الروحيَّة، مازال يوصف بأنه صورة الله، (تكوين ٩: ٦؛ ١ كورنثوس ١١: ٧؛ يعقوب ٣: ٩). يرجع هول خطيَّة القتل إلى حقيقة أنها هجوم على صورة الله. في ضوء هذه الفقرات من الكتاب المُقدَّس من غير المبرر أن نقول إن الإنسان قد فقد بالكامل صورة الله.

٤ – عنصر آخر عادة ما يندرج تحت صورة الله وهو عنصر الروحانيَّة. الله روح، ومن الطبيعي أن نتوقع أن يجد عنصر الروحانيَّة هذا تعبيرًا له في الإنسان بصفته صورة الله. ويُشار إلى صحة هذا التوقع في قصة خلق الإنسان. فقد "**نَفَخَ** [الله] **فِي أَنْفِهِ نَسَمَةَ حَيَاةٍ. فَصَارَ آدَمُ نَفْسًا حَيَّةً**" (تكوين ٢: ٧). "نسمة الحياة" هي مبدأ حياته، و"النفس الحية" هي كينونة الإنسان ذاتها. تتحد النفس بالجسد وتتكيف معه، ولكن يمكنها، إذا دعت الضرورة، أن توجد بدون الجسد. في ضوء هذا يمكننا التكلم عن الإنسان ككائن روحي، ولكن كذلك بصفته صورة الله من هذه الناحية. في هذا الصدد قد يظهر سؤال، ما إذا كان جسد الإنسان يمثل جزءًا من الصورة أم لا. ويبدو أنه ينبغي الإجابة على هذا السؤال بالإيجاب. يقول الكتاب المُقدَّس أن الإنسان – وليس فقط نفس الإنسان – خُلق على صورة الله، وان الإنسان، "النفس الحية،" ليس كاملًا بدون الجسد. علاوة على هذا، يصف الكتاب المُقدَّس القتل بأنه إهلاك الجسد، (متى ١٠: ٢٨)، وكذلك بأنه تخريب لصورة الله في الإنسان، (تكوين ٩: ٦). لسنا بحاجة إلى البحث عن الصورة في الجوهر المادي للجسد؛ لكنها موجودة في الجسد بصفته الأداة المناسبة للتعبير الذاتي عن النفس. حتى الجسد مقرر له أن يصبح في النهاية جسد روحي، أي، جسد مسيطر عليه بالكامل من الروح، أداة مثاليَّة للنفس.

٥ – عنصر آخر من عناصر صورة الله هو الخلود. يقول الكتاب المُقدَّس أن الله وحده هو الذي له عدم الموت، (١ تيموثاوس ٦: ١٦)، وقد يبدو أن هذا يستبعد فكرة خلود الإنسان. ولكن من الواضح تمامًا من الكتاب المُقدَّس أن الإنسان أيضًا خالد بمعنى ما للكلمة. والمعنى هو أن الله وحده له الخلود كسمة جوهريَّة، يمتلكها في ذاته ومن نفسه، في حين أن خلود الإنسان هبة من الله، ومستمد من الله. خُلق الإنسان خالدًا، ليس فقط بمعنى أن نفسه قد وُهبت وجودًا لا نهاية له، بل وكذلك بمعنى أنه لم يحمل في ذاته بذار الموت الجسدي، وفي حالته الأصليَّة لم يكن عرضة لقانون الموت. فقد تم التهديد بالموت كعقاب للخطيَّة، (تكوين ٢: ١٧)، وكون أن هذا كان يشتمل على الموت الجسدي فهذا واضح

بجلاء من (تكوين ٣: ١٩). يخبرنا بولس أن الخطيَّة أدخلت الموت إلى العالم، (رومية ٥: ١٢؛ ١ كورنثوس ١٥: ٢٠، ٢١)؛ وأنه ينبغي اعتبار الموت أجرة الخطيَّة، (رومية ٦: ٢٣).

٦ – هناك فارق كبير في الرأي بخصوص ما إذا كانت هيمنة الإنسان على الخليقة الدنيا أيضًا تشكل جزءًا من صورة الله أم لا. وهذا ليس مفاجئًا في ضوء أن الكتاب المُقدَّس لا يوضح صراحة رأيه في هذه النقطة. يعتقد البعض أن الهيمنة المقصودة هي ببساطة وظيفة مُنحت للإنسان، وليست جزءًا من الصورة. ولكن لاحظ أن الله يذكر خلق الإنسان على الصورة الإلهيَّة وأنه يتمتع بالهيمنة على الخليقة الدنيا في نفس العبارة، (تكوين ١: ٢٦). وهذا يشير إلى المجد والكرامة اللتان تُوج بهما الإنسان، (مزمور ٨: ٥، ٦).

ج – الإنسان بصفته صورة الله

بحسب الكتاب المُقدَّس يتمثل جوهر الإنسان في أنه صورة الله. وبصفته كذلك يتميز عن كل المخلوقات الأخرى ويتفوق عليها بصفته رأس وتاج الخليقة كلها. يؤكد الكتاب المُقدَّس أن الإنسان خُلق على صورة الله وعلى شبهه، (تكوين ١: ٢٦، ٢٧؛ ٩: ٦؛ يعقوب ٣: ٩)، ويتكلم عن الإنسان بصفته صورة الله وبصفته يحمل صورة الله، (١ كورنثوس ١١: ٧؛ ١٥: ٤٩). وقد تم تمييز التعبيرين "صورة" و"شبه" بطرق متنوعة. كان رأي البعض أن "الصورة" تشير إلى الجسد، وأن "الشبه" يشير إلى النفس. يعتقد أوغسطينوس أن الأولى تشير إلى الملكات الفكريَّة، والأخيرة إلى الملكات الأدبيَّة للنفس. واعتبر بيلارمين، Bellarmin، "الصورة" تعيينًا للمواهب الطبيعيَّة للإنسان، و"الشبه" وصفًا لما أُضيف بشكل خارق للطبيعة للإنسان. وأكد آخرون أن "الصورة" تشير إلى ما الانسجام الأصيل مع الله، و"الشبه" إلى ما يحصل عليه الإنسان من انسجام واتفاق مع الله. ولكن الأرجح أكثر من هذا كما أشرنا من قبل سابقًا، أن الكلمتين تعبران عن نفس الفكرة، وأن "الشبه" هو مجرد إضافة لتوضيح المعنى لتشير إلى أن الصورة مشابهة جدًا للأصل. الفكرة التي تعبر عنها الكلمتان هي **ذات صورة الله.** لعقيدة صورة الله في الإنسان أهمية عظمى في اللاهوت، لأن هذه الصورة هي التعبير عن أكثر شيء يميز الإنسان وأكثر شيء مميز في علاقته بالله. حقيقة أن الإنسان هو صورة الله تميزه عن الحيوانات وعن أي مخلوق آخر. على حسب معرفتنا من الكتاب المُقدَّس حتى الملائكة لا تشترك معه في هذه الكرامة، رغم أنهم أحيانًا يوصفوا كما لو كانوا يشتركون معه فيها. ويذهب كالفن إلى حد أن يقول "لا يمكن

إنكار أن الملائكة أيضًا خُلقت على شبه الله، لأنه كما يعلن المسيح (متى ٢٢: ٣٠)، فإن كمالنا الأسمى يتمثل في أن نكون مثلهم."[١٨] لكن في هذا التصريح لا يأخذ المصلح الكبير في اعتباره نقطة المقارنة المقصودة في تصريح الرب يسوع بشكل مناسب. في كثير من الحالات ينتج الافتراض بأن الملائكة أيضًا خُلقت على صورة الله من مفهوم عن الصورة يحدها بسماتنا الأدبيَّة والفكريَّة. ولكن الصورة أيضًا تشمل جسد الإنسان وهيمنته على الخليقة الدنيا. لا توصف الملائكة أبدًا كسادة على الخليقة، بل كأرواح خادمة مرسلة للخدمة للعتيدين أن يرثوا الخلاص. فيما يلي أهم المفاهيم عن صورة الله في الإنسان.

١ – المفهوم المصلح.

تتمتع الكنائس المصلحة التي تتبع فكر كالفن، بمفهوم أشمل بكثير عن صورة الله مما نجده لدى اللوثريين أو الروم الكاثوليك. ولكن حتى هم لا يتفقون جميعًا على محتوياتها بالتحديد. دابني، مثلًا، يعتقد أنها لا تتمثل في أي شيء جوهري في طبيعة الإنسان على الإطلاق، لأن فقدانها عندئذ يعني دمار طبيعة الإنسان؛ ولكن فقط في بعض الأمور العرضية، *accidens*.[١٩] مكفيرسون، من ناحية أخرى، يؤكد على أنها تخص طبيعة الإنسان الأساسيَّة، ويقول إن "اللاهوت البروتستانتي كان ليتجنب الكثير من الخلط والتشويش والكثير من التنقيحات والمراجعات العقائدية غير المقنعة والتي لا ضرورة لها، لو لم يثقل نفسه بفكرة أنه ملزم بتعريف الخطيَّة بصفتها فقدان الصورة، أو شيء يخص الصورة. لو كانت الصورة قد فُقدت لتوقف الإنسان عن أن يكون إنسانًا."[٢٠] إذن يبدو أن هناك خلاف جسيم بين هذين الاثنين. كما تظهر اختلافات أخرى في اللاهوت المصلح. يقصر البعض الصورة على السمات الأدبيَّة المتمثلة في البر والقداسة اللذين خُلق عليهما الإنسان، بينما يضم آخرون طبيعة الإنسان الأدبيَّة والعاقلة كلها، وغيرهم يضيف الجسد أيضًا. يقول كالفن أن مقر صورة الله المناسب هو النفس، رغم أن بعض أشعة مجدها تسطع أيضًا في الجسد. ويجد أن الصورة تتمثل بصفة خاصة في تكامل طبيعة الإنسان الأصلي، والتي خسرها الإنسان بالخطيَّة، والتي تعلن عن نفسها في المعرفة الصحيحة والبر والقداسة. في نفس الوقت يضيف علاوة على ذلك "أن صورة الله تمتد إلى كل شيء

[١٨] *Inst.* I. ١٥،٣.

[١٩] *Syst. and Polem. Theol.*, p. ٢٩٣.

[٢٠] *Chr. Dogm.*, p. ٢٠٣.

تتفوق فيه طبيعة الإنسان على كل أنواع الحيوانات الأخرى."[٢١] أصبح هذا المفهوم الأوسع لصورة الله هو المفهوم السائد في اللاهوت المصلح. وهكذا يقول ويتسيوس، Witsius: "تتمثل صورة الله قبل أي شيء، *antecendenter*، في طبيعة الإنسان الروحيَّة والخالدة؛ *formaliter*، في قداسته؛ مما نتج عنه *consequenter*، في هيمنته."[٢٢] ويعبر توريتن، Turretin، عن رأي مشابه جدًا.[٢٣] وللتلخيص يجوز أن نقول إن الصورة تتمثل في: (أ) نفس أو روح الإنسان، أي، في سمات البساطة، والروحانيَّة وكونها لا تُرى، والخلود. (ب) في القدرات العقليَّة والنفسية أو ملكات الإنسان ككائن عاقل وله طبيعة أدبيَّة، أي، الفكر والإرادة بوظائفهما. (ج) في التكامل الفكري والأدبي لطبيعة الإنسان، والتي تعلن عن نفسها في المعرفة الصحيحة والبر والقداسة، (أفسس ٤: ٢٤؛ كولوسي ٣: ١٠). (د) في الجسد، ليس كمادة ذات طبيعة ماديَّة، بل كعضو مناسب للنفس، يشترك معها في الخلود؛ وكأداة يستطيع الإنسان من خلالها أن يمارس هيمنته على الخليقة الدنيا. (هـ) في هيمنة الإنسان على الأرض. في مقال السوسينيين، ذهب بعض الدارسين المصلحين في الاتجاه المعاكس بشكل زائد، عندما اعتبروا هذه الهيمنة شيئًا لا يخص الصورة على الإطلاق، بل كان نتيجة تدبير خاص من الله. في صدد السؤال عما إذا كانت صورة الله تخص جوهر الإنسان ذاته، لا يتردد اللاهوت المصلح في أن يقول إنها تشكل جوهر الإنسان. ولكنه يميز بين هذه العناصر في صورة الله التي لا يقدر الإنسان أن يفقدها دون أن يتوقف عن أن يكون إنسانًا، والتي تتمثل في السمات والقدرات الأساسيَّة للنفس البشريَّة؛ وتلك العناصر التي يمكن للإنسان أن يخسرها ومع هذا يظل إنسانًا، أي، السمات الأخلاقيَّة الجيدة للنفس وقواها. تتماثل صورة الله بهذا المعنى الدقيق مع ما نسميه البر الأصلي. إنه الكمال الأدبي للصورة، والذي يمكن أن يخسره الإنسان بالخطيَّة وقد خسره بالفعل.

٢ – المفهوم اللوثري.

يختلف المفهوم اللوثري السائد عن صورة الله جوهريًا عن المفهوم المصلح. لوثر نفسه أحيانًا يتكلم كما لو كان لديه مفهومًا واسعًا عنها، ولكن في الحقيقة كانت لديه نظرة صارمة ضيقة عنها.[٢٤] بينما كانت

---

[٢١] *Inst.* I. ١٥,٣٠٨.

[٢٢] *On the Covenants*, ١. ٢. ١١.

[٢٣] *Opera, De Creatione, Quaestio* X.

[٢٤] Koestlin, *The Theology of Luther* II, pp. ٣٣٩-٣٤٢.

هناك في القرن السابع عشر، وهناك حتى الآن، بعض اللاهوتيين اللوثريين ممن لديهم مفهومًا أوسع عن صورة الله، إلا أن الغالبية العظمى تقصرها على السمات الروحيَّة التي تمتع بها الإنسان في الأصل، أي، ما يُسمى بالبر الأصلي. وبفعلهم هذا لا يعترفون بدرجة كافية بطبيعة الإنسان الجوهريَّة كطبيعة تتميز عن طبيعة الملائكة من ناحية، وعن طبيعة الحيوانات من ناحية أخرى. بامتلاكهم هذه الصورة يشبه الناس الملائكة، الذين يمتلكونها؛ ومقارنة بما يشترك فيه الاثنان، تقل أهمية الفرق فيما بينهما. خسر الإنسان صورة الله بالكامل بسبب الخطيَّة، وما يميزه الآن عن الحيوانات له أهمية دينيَّة ولاهوتيَّة بسيطة جدًا. يكمن الفارق الكبير بين الاثنين في صورة الله، وقد خسرها الإنسان بالكامل. في ضوء هذا من الطبيعي أيضًا أن يتبنى اللوثريون نشأة الروح بالولادة، وهكذا يعلمون أن نفس الإنسان تتولد مثل نفس الحيوان، أي، بالتكاثر والولادة. ويعلل هذا أيضًا حقيقة أن اللوثريين لا يعترفون بوحدة الجنس البشري الأدبيَّة، بل يشددون بقوة على وحدته الماديَّة ويشددون حصريًا على تكاثر الخطيَّة بشكل مادي. يقترب بارت من الموقف اللوثري أكثر من الموقف المصلح عندما يبحث عن صورة الله في "نقطة الاتصال" بين الله والإنسان، انسجام معين مع الله، ثم يقول إن هذا لم يخرب فقط بل وتلاشى بفعل الخطيَّة.[٢٥]

٣ – النظرة الرومانيَّة الكاثوليكيَّة.

لا يتفق الروم الكاثوليك تمامًا في مفهومهم عن صورة الله. لذا ستقتصر دراستنا هنا على بيان بالنظرة السائدة فيما بينهم. إنهم يعتقدون أن الله عند الخلق وهب الإنسان مواهب طبيعيَّة معينة، مثل روحانيَّة النفس، وحريَّة الإرادة، وخلود الجسد. الروحانيَّة والحريَّة والخلود، مواهب طبيعيَّة، وبهذه الصفة تشكل هذه صورة الله الطبيعيَّة. علاوة على هذا فقد (عدَّل) الله قوة الإنسان الطبيعيَّة لتناسب بعضها البعض، واضعًا الأدنى في خضوع مناسب للأعلى. وهكذا يُسمى التجانس الناتج *Justitia* – البر الطبيعي. ولكن مع هذا بقي في الإنسان ميل طبيعي لدى الشهوات والأهواء الدنيا لتتمرد على سلطان القوى العليا، أي قوى المنطق والضمير. هذا الميل، والذي يُسمى شهوة، concupiscence، ليس هو الخطيَّة في حد ذاته، ولكنه يصبح خطيَّة عندما تخضع له الإرادة ويتحول إلى تصرف إرادي. ولكي يعطي الله للإنسان القدرة على السيطرة على طبيعته الدنيا ويكبح جماحها، أضاف إلى dona *naturalia* (المواهب

[٢٥] *The Doctrine of the Word of God*, p. ٢٧٣.

الطبيعيَّة) *dona supernaturalia* (مواهب معينة خارقة للطبيعة). وتشمل هذه *donum superadditum* البر الأصلي (الشبه الخارق للطبيعة مع الله)، والذي أُضيف كهبة أجنبية عن التكوين الأصلي للإنسان، إما على الفور في وقت الخلق، أو في وقت لاحق كمكافأة للاستخدام الصحيح للقوى الطبيعيَّة. هذه الهبات الخارقة للطبيعة، والتي تشمل *donum superadditum* البر الأصلي، فُقدت بالخطيَّة، ولكن خسارتها لم تخل بطبيعة الإنسان الجوهريَّة.

٤ – آراء أخرى عن صورة الله.

بحسب بعض السوسينيين والأرمينيين الأوائل، تتمثل صورة الله في هيمنة الإنسان على الخليقة الدنيا، وفي هذا فقط. أصر رافضو المعموديَّة على أن الإنسان الأول، بصفته مخلوق محدود وأرضي، لم يكن بعد صورة الله، ولكن يمكنه أن يصبح عليها بالولادة الثانية فقط. يجد البيلاجيون ومعظم الأرمينيين وكل العقلانيين، مع وجود شيء من الاختلاف البسيط، صورة الله فقط في شخصيَّة الإنسان الحرة، في طبيعته العاقلة، وتوجهه الأخلاقي الديني، وتوجهه أن يعيش في شركة مع الله.

د – حالة الإنسان الأصليَّة بصفته صورة الله.

هناك صلة وثيقة جدًا بين صورة الله وحالة الإنسان الأصليَّة، وبالتالي يتم التفكير في الاثنين بصفة عامة معًا. مرة أخرى، يتعين علينا أن نميز بين الآراء التاريخيَّة المختلفة بخصوص حالة الإنسان الأصليَّة.

١ – النظرة البروتستانتيَّة.

يعلم البروتستانت بأن الإنسان خُلق في حالة كمال نسبي، حالة من البر والقداسة. ولكن هذا لا يعني أنه بلغ بالفعل أعلى حالات الامتياز التي كان حساسًا لها. يُفترض بصفة عامة أنه كان مقررًا له أن يبلغ درجة أعلى من الكمال عن طريق الطاعة. لقد كان، أشبه بطفل، كامل في بعض الأجزاء، ولكن ليس بعد في الدرجة. كانت حالته حالة تمهيدية ومؤقتة، والتي إما أن تؤدي إلى كمال ومجد أعظم أو تنتهي بالسقوط. لقد كان موهوبًا **بالطبيعة** بالبر الأصلي والذي يعتبر المجد الذي يتوج صورة الله، وبالتالي عاش في حالة من القداسة الإيجابيَّة. وكانت خسارة هذا البر تعني فقدان شيء ينتمي إلى طبيعة الإنسان ذاتها في حالتها المثاليَّة. بإمكان الإنسان أن يفقده ومع هذا يظل إنسانًا، ولكن ليس بإمكانه أن يخسره ويبقى إنسانًا بالمعنى المثالي للكلمة. بعبارة أخرى، فإن خسارته تعني حقًا وجود

تدهور وعجز في الطبيعة الإنسانيَّة. علاوة على هذا، فقد خُلق الإنسان خالدًا. وهذا لا ينطبق فقط على النفس، بل على كل شخص الإنسان؛ وبالتالي فهذا لا يعني فقط أنه كان من المقرر للنفس أن يكون لها وجود مستمر. ولا يعني أن الإنسان رُفع فوق إمكانيَّة أن يصبح فريسة للموت؛ ينطبق هذا فقط على الملائكة والقديسين في السماء. ولكنه يعني أن الإنسان، لأنه خلقه الله، لم يحمل في داخله بذار الموت ولم يكن ليموت **بالضرورة** بسبب تكوين طبيعته الأصلي. ورغم عدم استبعاد إمكانيَّة أن يصبح ضحية للموت، إلا أنه لم يكن عرضة للموت طالما لم يخطئ. ينبغي أن يكون في بالنا أن خلود الإنسان الأصلي لم يكن شيئًا سلبيًا وماديًا بالتمام، بل كان شيئًا إيجابيًا وروحيًا كذلك. فقد كان يعني الحياة في شركة مع الله والتمتع بعطف العليّ. هذا هو المفهوم الجوهري للحياة في الكتاب المُقدَّس، كما أن الموت هو في الأساس انفصال عن الله والتعرض لغضبه. وهكذا فإن خسارة هذه الحياة الروحيَّة تعني النطق بالموت، وينتج عنها كذلك الموت الجسدي.[٢٦]

٢ – النظرة الرومانيَّة الكاثوليكيَّة

نجد لدى الروم الكاثوليك بطبيعة الحال نظرة مختلفة نوعًا للحالة الأصليَّة للإنسان. بحسب تفكيرهم، لم يكن البر الأصلي جزءًا لا يتجزأ من طبيعة الإنسان، بل كان شيئًا أُضيف إليها بصورة خارقة للطبيعة. بسبب خلقه وُهب الإنسان ببساطة بكل القوى الطبيعيَّة وملكات الطبيعة الإنسانيَّة التي تميزه كإنسان، وبفعل *justitia naturalis* تكيفت هذه القوى بلطف مع بعضها البعض. لقد كان بلا خطيَّة وعاش في حالة من البراءة الكاملة. ولكن في قلب طبيعة الأمور كان هناك ميل طبيعي لشهوات والأهواء الدنيا ليتمرد على قوى المنطق والضمير العليا. لم يكن هذا الميل، المسمى بالشهوة، خطيَّة بحد ذاته، ولكن يمكن أن يصبح بسهولة المناسبة والوقود اللازم للخطيَّة. (لكن راجع رومية ٧: ٨؛ كولوسي ٣: ٥؛ ١ تسالونيكي ٤: ٥). إذن الإنسان في تكوينه الأصلي كان بالطبيعة بدون قداسة إيجابيَّة، ولكنه كان كذلك بلا خطيَّة، وإن كان مثقلًا بالميل الذي قد يؤدي بسهولة إلى الخطيَّة. ولكن الآن أضاف الله إلى التكوين الطبيعي للإنسان موهبة خارقة للطبيعة هي البر الأصلي، والتي تمكن بواسطتها من حفظ النزعات والرغبات الأدنى خاضعة الخضوع المناسب. عندما سقط الإنسان، فقد

[٢٦] Cf. especially, Kennedy, *St. Paul's Conceptions of the Last Things*, Chap. III.

هذا البر الأصلي، ولكن التكوين الأصلي للطبيعة البشريَّة بقي سليمًا. الإنسان الطبيعي الآن هو بالضبط حيث كان آدم قبل أن يؤهب له البر الأصلي، وإن كان لديه الآن نزعة أقوى نحو الشر.

٣ – الآراء العقلانية.

يشك البيلاجيون والسوسينيون والأرمينيون والعقلانيون والتطوريون جميعًا في فكرة حالة القداسة البدائيَّة بالتمام. يتفق الأربعة الأوائل على أن الإنسان خُلق في حالة من البراءة، حالة من الحياديَّة الأدبيَّة والدينيَّة، ولكنه وُهب إرادة حرة، بحيث يمكنه أن يستدير في أي من الاتجاهين. يؤكد التطوريون على أن الإنسان بدأ مجرى حياته في حالة من البربرية، بعيدًا قليلًا عن حالة البهيميَّة. أما العقلانيون من كل نوع فيعتقدون أن البر والقداسة المخلوقين في نفس الوقت ما هو إلا تتناقض في المصطلحات. فالإنسان هو الذي يحدد شخصيته بحريَّة قراراته؛ والقداسة لا يمكن أن تنتج إلا من الانتصار في الصراع على الشر. بالتالي وبطبيعة الحال، لا يمكن أن يكون آدم مخلوقًا في حالة من القداسة. علاوة على ذلك، يعتقد البيلاجيون والسوسينيون والعقلانيون أن الإنسان خُلق قابلًا للموت. فالموت لم ينتج عن دخول الخطيَّة إلى العالم، بل كان ببساطة النهاية الطبيعيَّة للطبيعة البشريَّة في تكوينها الطبيعي. كان آدم ليموت بسبب تكوين طبيعته الأصلي.

أسئلة لمزيد من الدراسة:

ما الفرق الذي يفرق به ديلتش بالتحديد بين النفس والروح في الإنسان؟

كيف استخدم هيرد المفهوم الثلاثي عن الإنسان في تفسير الخطيَّة الأصليَّة والاهتداء والتقديس؟

ما الذي يعلل حقيقة كون اللوثريون يعتقدون بنشأة النفس في الولادة كفكرة سائدة لديهم، وكون المصلحون يعتقدون بفكرة خلقها بصفة سائدة؟

ماذا عن الاعتراض بأن الخلق يدمر عمليًا وحدة الجنس البشري؟

ما هي الاعتراضات الموجودة على المذهب الواقعي وافتراضه بالوحدة العددية للطبيعة الإنسانيَّة؟

ما الانتقاد الذي توجهه على وجهة نظر دورنر، أن نظريات سبق الوجود والنشأة بالولادة والخلق هي ببساطة ثلاثة أوجه مختلفة للحقيقة الكاملة بخصوص أصل النفس؟

كيف يميز الروم الكاثوليك عامة بين "الصورة" و"الشبه"؟

هل يعتقدون أن الإنسان خسر *Justitia* أم البر الطبيعي الخاص به بالسقوط أم لا؟

كيف يفسر اللوثريون الذين يقصرون صورة الله على بر الإنسان الأصلي (تكوين ٩: ٦) و(يعقوب ٣: ٩)؟

مراجع مقترحة

Bavinck, *Geref. Dogm.*, II, pp. ٥٦٦-٦٣٥; Kuyper, *Dict. Dogm., De Creaturis* C. pp. ٣-١٣١; Vos, *Geref. Dogm.* II, pp. ١-٢١; Hodge, *Syst. Theol.* II, pp. ٤٢-١١٦; Dabney, *Syst. and Polem. Theol.*, pp. ٢٩٢-٣٠٢; Shedd, *Dogm. Theol.* II, pp. ٤-١١٤; Litton, *Introd. to Dogm. Theol.*, pp. ١٠٧-١٢٢; Dorner, *Syst, of Chr. Doct.* II, pp. ٦٨-٩٦; Schmidt, *Doct. Theol. ofthe Ev. Luth. Church*, pp. ٢٢٥-٢٣٨; Martensen, *Chr. Dogm.*, pp. ١٣٦-١٤٨; Pieper, *Chr. Dogm.* I, pp. ٦١٧-٦٣٠; Valentine, *Chr. Theol.* I, pp. ٣٨٣-٤١٥; Pope, *Chr. Theol.* I, pp. ٤٢١-٤٣٦; Raymond, *Syst. Theol.* II, pp. ٧-٤٩; Wilmers, *Handbook of the Chr. Rel.*, pp. ٢١٩-٢٣٣; Orr, *God's Image in Man*, pp. ٣-١٩٣; A. Kuyper, Jr., *Het Beeld Gods*, pp. ٨-١٤٣; Talma, *De Anthropologie van Calvijn*, pp. ٢٩-٦٨; Heard, *The Tri-partite Nature of Man;* Dickson, *St. Paul's Use of the Terms Flesh and Spirit*, chaps. V-XI; Delitzsch, *Syst. of Bibl. Psych.*, pp. ١٠٣-١٤٤; Laidlaw, The Bibl. Doct. of Man, pp. ٤٩-١٠٨; H. W. Robinson, The Chr. Doct. *ofMan*, pp. ٤-١٥٠.

٤ – الإنسان في عهد الأعمال

لن تكتمل مناقشة حالة الإنسان الأصليَّة، *status integritatis*، بدون التأمل في العلاقة المتبادلة بين الله والإنسان، وخاصة أصل وطبيعة الحياة الدينيَّة للإنسان. وقد تأصلت هذه الحياة في عهد، تمامًا مثل الحياة المسيحيَّة اليوم، ويُعرف هذا العهد بعدة أسماء مثل عهد الطبيعة، عهد الحياة، عهد عدن، وعهد الأعمال. تم التخلي عن الاسم الأول، والذي كان شائعًا إلى حد ما في البداية، حيث كان يميل إلى إضفاء الانطباع بأن هذا العهد كان ببساطة جزءًا من العلاقة الطبيعيَّة بين الإنسان والله. أما الاسمين الثاني والثالث فليسا محددين بدرجة كافية، حيث يمكن إطلاق كل منهما على عهد النعمة أيضًا، والذي هو بالتأكيد عهد حياة، وكذلك يرجع أصله إلى عدن، (تكوين ٣: ١٥). بالتالي، يستحق اسم "عهد الأعمال" أن نفضله.

أ – عقيدة عهد الأعمال في التاريخ.

يعتبر تاريخ عقيدة عهد الأعمال تاريخ قصير نوعًا ما. حيث نادرًا ما نجد فكرة العهد في آباء الكنيسة المبكرين على الإطلاق، رغم أن العناصر التي يشملها، أي، الوصية الاختبارية، حريَّة الاختيار، إمكانيَّة الخطيَّة والموت، كلها مذكورة. يتكلم أوغسطينوس في كتابه *de Civitates Dei* عن العلاقة الأصليَّة بين آدم والله كعهد (testamentum، pactum)، بينما استنتج آخرون العلاقة العهديَّة الأصليَّة من فقرة شهيرة وهي (هوشع ٦: ٧). في الأدب المدرسي وفي كتابات المصلحين أيضًا، كل العناصر التي دخلت لاحقًا في تركيب عقيدة عهد الأعمال كانت موجودة بالفعل، ولكن العقيدة نفسها لم تكن قد تطورت بعد. ورغم أنها تحتوي على بعض المصطلحات التي تشير إلى حساب خطيَّة آدم في سجل ذريته، إلا أنه من الواضح أنه بصفة عامة كان نقل الخطيَّة يُرى كأمر واقعي وليس بشكل فيدرالي اتحادي. يقول ثورنويل في تحليله لكتاب مبادئ الدين المسيحي لكالفن: "لم يكن التمثيل الفيدرالي قد فُهم كما ينبغي، وقد حل محله واقعيَّة مبهمة."[٢٧] سبق تطور عقيدة عهد النعمة تطور عقيدة عهد الأعمال ومهد له الطريق. عندما ظهر بوضوح أن الكتاب المُقدَّس وصف طريق الخلاص في صورة عهد، تسبب التشابه الذي يرسمه بولس في رومية ٥ بين آدم والمسيح سريعًا في التفكير في حالة الكمال والاستقامة أيضًا كعهد. بحسب هيب أول كتاب احتوى على الوصف الفيدرالي لطريق الخلاص، كان كتاب بولينجر، *Compendium of the Christian Religion*؛ وكان أوليفيانوس المؤسس الحقيقي

[٢٧] *Collected Writings* I, p. ٦١٩. Cf. Calvin, *Institutes* II, ١.

للاهوت فيدرالي مطور بصورة جيدة، أصبح فيه مفهوم العهد المبدأ التأسيسي والمحدد للنظام كله لأول مرة.[٢٨] من كنائس سويسرا وألمانيا المصلحة وصل اللاهوت الفيدرالي إلى هولندا والجزر البريطانيَّة، وخاصة إسكتلندا. وكان أول ممثليه في هولندا هم جوماروس، تريلكاتيوس، رافنسبرجر، وخاصة كلوبنبورج. ويعتبر الأخير من مهد السبيل لكوكسيجوس، الذي كثيرًا ما يُطلق عليه خطأ "أبو اللاهوت الفيدرالي." لكن ما يميز كوكسيجوس حقًا هو أنه، على الأقل جزئيًا، سعى في الحقيقة إلى استبدال الطريقة المدرسية المعتادة لدراسة اللاهوت، والتي كانت شائعةً نوعًا ما في أيامه، بما اعتبره طريقة روحيَّة أكثر. وتبعه في هذا الصدد بورمانوس وويتسيوس. لم يكن كوكسيجوس وأتباعه الوحيدين في اعتناق عقيدة عهد الأعمال. فقد قام آخرون بهذا أيضًا، مثل فويتيوس، ماستريخت، أ مارك ودي مور. يشير يبيج وديرموت إلى أنه في تلك الأيام كان إنكار عهد الأعمال يعتبر هرطقة.[٢٩] رفض السوسينيون هذه العقيدة بالكامل، حيث إنهم لم يؤمنوا بحساب خطيَّة آدم على نسله؛ وبعض الأرمينيون مثل أبيسكوبيوس، ليمبورج، فينيما، وج. ألتينج، الذي أسماها عقيدة بشريَّة، سيرًا على نهج البشر. قرب منتصف القرن الثامن عشر، عندما ذهبت عقيدة العهد في هولندا طي النسيان، أعادها كومري وهولتيوس في كتابهما *Examen van het Ontwerp van Tolerantie* مرة أخرى إلى دائرة انتباه الكنيسة. أما في إسكتلندا فتمت كتابة العديد من الكتب المهمة حول العهود، بما في ذلك عهد الأعمال، مثل كتاب فيشر (*Marrow of Modern Divinity*)، وبول وبلاك وجيب وبوستون. يقول ووكر: "يمكننا التأكيد على أن لاهوت إسكتلندا القديم يمكن أن يوصف بأنه لاهوت عهدي."[٣٠] ووجدت هذه العقيدة اعترافًا رسميًا بها في إقرار إيمان ويستمنستر، وفي صيغة الإجماع السويسرية *Formula Consensus Helvetica*. وإنه أمر له دلالته أن تُلاقي عقيدة الأعمال استجابة متواضعة جدًا في اللاهوت الروماني الكاثوليكي واللاهوت اللوثري. وتفسير هذا هو توجههم من جهة عقيدة احتساب خطيَّة آدم لنسله فورًا. تحت تأثير المذهب العقلاني ونظريَّة بلاكيوس، Placæus، للاحتساب الفوري، والتي لقيت قبولًا أيضًا في لاهوت نيو إنجلاند، خبا نجم عقيدة العهد بالتدريج. حتى العلماء المحافظين مثل دودز Doedes،

---

[٢٨] راجع الفصل القيم في كتاب *Die Foederaltheologie der Reformirten Kirche* in Heppe's *Geschichte des Pietismus*, pp. ٢٠٤-٢٤٠.

[٢٩] *Geschiedenis der Ned. Herv. Kerk, Aanteekeningen* I-١١, p. ٣١٥.

[٣٠] *Scottish Theology and Theologians*, p. ٧٣.

وفان أوسترزي، Van Oosterzee، في هولندا رفضوها؛ وفي لاهوت نيو إنجلاند كان عمرها قصيرًا. في إسكتلندا لم يكن الوضع أفضل بكثير. كتب هيو مارتن بالفعل في كتابه المسمى "الكفارة" والذي نُشر في عام ١٨٨٧: "لقد حدث ما كنا نخشاه وهو أن اللاهوت الفيدرالي أصبح يعاني في الوقت الحاضر من مقدار من الإهمال وهو ما لا يبشر بالخير بالنسبة لمستقبل الكنيسة المباشر فيما بيننا."[٣١] وبينما يأخذ في بلادنا علماء مشيخيون مثل هودجز وثورنويل وبريكنريدج ودابني في اعتبارهم هذه العقيدة بشكل كاف في أعمالهم اللاهوتيَّة، إلا أنها قد فقدت حيويتها تمامًا في الكنائس التي يمثلونها. في هولندا حدثت نهضة في اللاهوت الفيدرالي تحت تأثير كايبر وبافينك، وبنعمة الله ما زال واقعًا حيًا في قلوب وعقول الشعب.

ب – الأساس الكتابي لعقيدة عهد الأعمال.

من اللازم في ضوء الرفض الواسع لعهد الأعمال أن نفحص أساسه الكتابي بعناية.

١ – عناصر العهد موجودة في القصة المبكرة.

ينبغي الاعتراف بأن مصطلح "العهد" غير موجود في أول ثلاثة إصحاحات من سفر التكوين، ولكن هذا لا يعني أن نقول إنها لا تحتوي على البينات الضروريَّة لإنشاء عقيدة عهد. لا يستنتج المرء من غياب كلمة "الثالوث" أن عقيدة الثالوث غير موجودة في الكتاب المُقدَّس. فكل عناصر العهد يشير إليها الكتاب المُقدَّس، وإذا كانت العناصر موجودة، فنحن ليس لدينا المبرر فحسب، بل وفي دراسة نظاميَّة للعقيدة، علينا واجب أن نربطها ببعضها البعض، وأن نطلق على العقيدة اسمًا تفسيريًا مناسبًا. في الحالة محل التأمل هناك طرفان مذكوران، وشرط موضوع، ووعد بالمكافأة يُفهم ضمنًا بوضوح في حالة الطاعة، والتهديد بعقاب على التعدي. ومع هذا فقد يظل هناك اعتراض بأننا لا نقرأ عن توصل الطرفان إلى عقد اتفاقيَّة، ولا عن آدم كمن قبل الشروط الموضوعة أمامه، ولكن هذا ليس اعتراضًا لا يمكن التغلب عليه. فنحن لا نقرأ عن هذه الاتفاقيَّة الصريحة والقبول من جانب الإنسان لا في حالة نوح ولا في حالة إبراهيم. فالله والإنسان لا يظهران كندين متساويين في أي من هذه العهود. كل عهود الله هي ذات طبيعة ترتيبات سياديَّة مفروضة على الإنسان. الله هو صاحب السيادة المطلقة في تعاملاته مع الإنسان، ولديه الحق الكامل في وضع الشروط التي ينبغي على الأخير استيفاءها، حتى يتمتع بعطفه. علاوة على أن آدم كان، حتى بسبب علاقته الطبيعيَّة، ملزمًا بطاعة الله الواجبة؛ وعندما

[٣١] صفحة ٢٥.

تأسست علاقة العهد، أصبحت هذه الطاعة أيضًا مسألة مصلحة ذاتية. عند الدخول في علاقات عهديَّة مع الناس، نجد الله دائمًا هو من يضع الشروط، وهي شروط كريمة للغاية، بحيث كان له الحق الكامل، أيضًا من هذه الناحية، في أن يتوقع أن يقبلها الإنسان. في الحالة موضع تأملنا لم يكن على الله سوى أن يعلن العهد، وكانت الحالة الكاملة التي عاشها آدم ضمانًا كافيًا لقبوله.

٢ – كان هناك وعد بالحياة الأبديَّة.

ينكر البعض وجود أي دليل كتابي على مثل هذا الوعد. صحيح تمامًا أنه لم يُسجل مثل هذا الوعد صراحة، ولكنه يُفهم ضمنًا بوضوح في بديل الموت الناتج عن العصيان. والمعنى الضمني الواضح للتهديد بعقوبة الموت هو أنه في حالة الطاعة لن يدخل الموت، وهذا يمكن أن يعني فقط أن الحياة سوف تستمر. هناك اعتراض يقول إن هذا يعني فقط استمرار حياة آدم الطبيعيَّة، وليس ما يسميه الكتاب المُقدَّس بالحياة الأبديَّة. ولكن الفكرة الكتابيَّة عن الحياة هي الحياة في شركة مع الله؛ وهذه هي الحياة التي كان آدم يمتلكها، مع أنه في حالته كانت لا تزال ناقصة. لو كان آدم صمد في الامتحان، لكان حافظ على هذه الحياة وليس ذلك فقط، بل كانت ستكف عن أن تكون ناقصة، وبالتالي كانت سترتفع إلى مستوى أعلى. يخبرنا بولس صراحة في (رومية ٧: ١٠) بأن الوصية، أي الناموس، كان للحياة. في تعليقه على هذه الآية يقول هودج: "صُمم الناموس وتم تكييفه ليضمن الحياة، ولكنه أصبح في الحقيقة سبب الموت." وهذا ما تشير إليه بوضوح فقرات مثل (رومية ١٠: ٥؛ غلاطية ٣: ١٣). والآن من المعترف به عامة أن هذا الوعد المجيد بالحياة التي لا تنتهي لم يكن متضمنًا بأي حال من الأحوال في العلاقة الطبيعيَّة بين آدم والله، ولكن كان له أساس مختلف. ولكن الاعتراف بوجود شيء إيجابي هنا، تنازل خاص من الله، هو قبول لمبدأ العهد. ربما يبقى هناك شيء من الشك بخصوص لياقة اسم "عهد الأعمال،" ولكن ما من اعتراض مشروع يمكن توجيهه إلى فكرة العهد.

٣ – في الأساس، عهد النعمة هو ببساطة تنفيذ للاتفاقيَّة الأصليَّة التي أقامها المسيح بصفته ضماننا. لقد تولى بحريته تنفيذ مشيئة الله. ووضع نفسه تحت الناموس، لكي يفدي من كانوا تحت الناموس، ولم يعودوا في وضع يسمح لهم بالحصول على الحياة بتتميمهم للناموس. لقد جاء ليفعل ما فشل آدم في فعله، وفعله وفقًا لاتفاقيَّة عهديَّة. وإذا كان الوضع هكذا، وعهد النعمة ببساطة هو، من جهة المسيح، ببساطة تنفيذ الاتفاقيَّة الأصليَّة، ينتج عن هذا أن الأخير لابد وأن له طبيعة عهديَّة. وبما أن المسيح قد حقق شرط عهد الأعمال، فبإمكان الإنسان الآن أن يحصد ثمر الاتفاقيَّة الأصليَّة بالإيمان بيسوع

المسيح. هناك الآن طريقان للحياة، وهما في ذاتهما طريقان للحياة، أحدهما هو طريق الناموس: "الإنسان الذي يفعلها يحيا بها،" ولكنه طريق لم يعد بإمكان الإنسان أن يجد الحياة من خلاله؛ والآخر هو طريق الإيمان بيسوع المسيح، الذي وفى بمطالب الناموس، والآن هو قادر على توزيع بركة الحياة الأبديَّة.

٤ – التشابه بين آدم والمسيح.

لا يمكن تفسير التشابه الذي يعقده بولس بين آدم والمسيح في (رومية ٥: ١٢–٢١)، في صدد عقيدة التبرير، إلا بناء على افتراض أن آدم، مثل المسيح، كان رأس عهدي. بحسب بولس العنصر الأساسي في التبرير يتمثل في أن بر المسيح يُحسب لنا، بدون أي عمل شخصي من جانبنا لنستحقه. ويعتبر هذا تشابهًا مثاليًا مع الطريقة التي يُحسب بها ذنب آدم علينا. وهذا يؤدي بطبيعة الحال إلى خلاصة وهي أن آدم أيضًا كان يقف في علاقة عهديَّة مع نسله.

٥ – الفقرة الموجودة في (هوشع ٦: ٧).

في (هوشع ٦: ٧) نقرأ: "**وَلَكِنَّهُمْ كَآدَمَ تَعَدَّوْا ٱلْعَهْدَ.**" هناك محاولات تم القيام بها لنزع مصداقية هذه القراءة. اقترح البعض قراءة تقول "عند أدام،" مما يوحي بوقوع تعد معروف جيدًا في مكان يُدعى أدام. ولكن حرف الجر يمنع هذه الترجمة.

علاوة على أن الكتاب المُقدَّس لا يذكر أي تعد تاريخي معروف جيدًا عند مدينة أدام. تترجم الترجمة الإنجليزية المعتمدة الآية "مثل الناس،" وهو ما يعني، على شاكلة البشر. يجوز لنا الاعتراض على هذه القراءة لأنه لا يوجد جمع في الأصل، وأن هذا التصريح سيكون تصريحًا تافهًا، لأنه لا يمكن للإنسان أن يتعدى بأي طريقة أخرى. إذن الترجمة "مثل آدم" هي أفضل ترجمة على أي حال. وترجحها الفقرة المشابهة الموجودة في (أيوب ٣١: ٣٣)؛ واعتمدتها الترجمة الأمريكية المنقحة.

ج – عناصر عهد الأعمال.

ينبغي تمييز العناصر التالية:

١ – الأطراف المتعاقدة.

من ناحية هناك الله الثالوث، الخالق والرب، ومن ناحية أخرى، آدم بصفته المخلوق الذي يعتمد عليه. ينبغي تمييز علاقة ثنائيَّة بين اثنين:

أ – العلاقة الطبيعيَّة. عندما خلق الله الإنسان، أسس بهذه الحقيقة عينها علاقة طبيعيَّة بين نفسه وبين

الإنسان. لقد كانت علاقة مثل تلك القائمة بين الفخاري والطين، بين ملك مطلق وأحد رعاياه الذي لا يتمتع بأيَّة حقوق. في الواقع، المسافة بين الاثنين كانت عظيمة جدًا لدرجة أن الأرقام لا يمكن أن تعبر عنها بشكل مناسب. لقد كان الأمر يجعل الحياة في شركة مع بعضهما البعض أمرًا لا يقبل التساؤل. بصفته المخلوق الذي خلقه الله كان الإنسان بالطبيعة تحت الناموس، وكان بحكم الواجب ملزمًا بحفظه. وبينما كان تعدي الناموس سيجعله عرضة للعقاب، لم يكن حفظه يمنحه حقًا أصيلًا في المطالبة بمكافأة. حتى ولو فعل كل المطلوب منه، سيظل عليه أن يقول، أنا عبد بطال، لأنني فقط فعلت ما كان يجب عليَّ. في ظل هذه العلاقة الطبيعيَّة البحتة لم يكن بإمكان الإنسان أن يستحق أي شيء. ولكن برغم أن المسافة اللانهائيَّة بين الله والإنسان تبدو وكأنها تستبعد حياة الشركة فيما بينهما، إلا أن الإنسان خُلق لمثل هذه الشركة بالتحديد، وقد مُنح إمكانيَّة إقامتها بالفعل بخلقه على صورة الله. في هذه العلاقة الطبيعيَّة كان آدم أبو الجنس البشري.

ب – العلاقة العهديَّة. ولكن من البداية أعلن الله نفسه، ليس فقط كملك مطلق السيادة وبصفته المشرع، بل وكأب محب أيضًا، يطلب سلامة وسعادة المخلوق الذي يتوقف وجوده عليه. فتنازل حتى يأتي إلى مستوى الإنسان، وأعلن نفسه كصديق، وليمكن الإنسان من أن يحسن حاله عن طريق الطاعة. بالإضافة إلى العلاقة الطبيعيَّة أسس الله، بتشريع إيجابي وبرأفته، علاقة عهديَّة. فدخل في اتفاقيَّة قانونيَّة مع الإنسان، تشمل كل المتطلبات والالتزامات المتضمنة في خلقة الإنسان، ولكنه أضاف في نفس الوقت بعض العناصر الجديدة. (١) عُين آدم رأسًا ممثلًا للجنس البشري، بحيث يمكنه التصرف نيابة عن كل نسله. (٢) تم وضعه مؤقتًا تحت الاختبار والمراقبة، من أجل تحديد ما إذا كان سيخضع إرادته عن طيب خاطر لإرادة الله. (٣) أُعطي له الوعد بالحياة الأبديَّة في طريق الطاعة، وهكذا حصل برأفة الله على حقوق مشروطة معينة. أعطى هذا العهد لآدم القدرة على الحصول على الحياة الأبديَّة لنفسه ولنسله عن طريق الطاعة.

٢ – وعد العهد

كان الوعد العظيم الموجد في عهد الأعمال هو الوعد بالحياة الأبديَّة. يؤسس من يرفضون عهد الأعمال رفضهم بصفة عامة جزئيًا على حقيقة عدم وجود تسجيل لوعد كهذا في الكتاب المُقدَّس. ومن الصحيح تمامًا أن الكتاب المُقدَّس لا يحتوي على وعد صريح بالحياة الأبديَّة لآدم. ولكن العقوبة المهدد بها تعني ضمنًا بوضوح وجود هذا الوعد. عندما يقول الرب، "**لِأَنَّكَ يَوْمَ تَأْكُلُ مِنْهَا مَوْتًا تَمُوتُ،**" فتصريحه

يتضمن هذا بوضوح، أنه إذا امتنع آدم عن الأكل، فلن يموت، بل سيرتقي فوق إمكانيَّة الموت. قطعًا لا يمكن أن يعني الوعد المتضمن، في حالة الطاعة، أن آدم سيُسمح له أن يستمر في الحياة بالطريقة المعتادة، أي أن يستمر في الحياة الطبيعيَّة العادية، لأن هذه الحياة كانت ملكه بالفعل بالخلق، وبالتالي لا يمكن اعتبارها مكافأة على الطاعة. من الواضح أن الوعد الضمني كان وعدًا برفع الحياة إلى أعلى مستوياتها من النعيم والمجد الدائمين. خُلق آدم بالطبع في حالة من القداسة الإيجابيَّة، وكان خالدًا أيضًا بمعنى أنه كان غير خاضع لناموس الموت. ولكنه كان فقط في بداية مساره ولم يمتلك بعد أعلى الامتيازات التي كانت مختزنة للإنسان. لم يكن قد رُفع بعد فوق إمكانيَّة الخطأ والوقوع في الخطيَّة، والموت. لم يكن قد امتلك بعد أعلى درجة من القداسة، ولم يتمتع بالحياة بكل ملئها. كانت صورة الله في الإنسان ما تزال محدودة بإمكانيَّة أن يخطئ الإنسان في حق الله، والتغير من الخير إلى الشر، وأن يصبح خاضعًا لقوة الموت. كان الوعد بالحياة في عهد الأعمال وعدًا بإزالة كل محدوديات الحياة التي كان آدم ما يزال خاضعًا لها، وبرفع حياته إلى أعلى درجة من الكمال. عندما يقول بولس في (رومية ٧: ١٠) أن الوصية كانت للحياة، فإنه يقصد الحياة بأكمل ما في الكلمة من معنى. كان مبدأ عهد الأعمال: الإنسان الذي يفعل هذه الأمور يحيا بها؛ وهذا المبدأ يتكرر مرارًا وتكرارًا في الكتاب المُقدَّس، (لاويين ١٨: ٥؛ حزقيال ٢٠: ١١، ١٣، ٢٠؛ لوقا ١٠: ٢٨؛ رومية ١٠: ٥؛ غلاطية ٣: ١٢).

٣ – شرط العهد.

لم يكن الوعد في عهد الأعمال بلا شرط. كان الشرط هو الطاعة العمياء الكاملة. لا يمكن للناموس الإلهي أن يطالب بأقل من هذا، وكانت الوصية الإيجابيَّة بألا يأكل من ثمر شجرة معرفة الخير والشر، التي تتعلق بطبيعة الحال، بشيء محايد في حد ذاته، امتحانًا واضحًا للطاعة المحضة بالمعنى المطلق للكلمة. كان الإنسان بالطبع خاضعًا أيضًا لناموس الله الأدبي، الذي كان مكتوبًا على ألواح قلبه. وقد عرف هذا بالطبيعة، بحيث لم يحتج الأمر أن يُعلن بطريقة فائقة للطبيعة، كما أُعلن الامتحان الخاص. كان الناموس الأدبي في جوهره وكما عرفه آدم مثل الوصايا العشر دون شك، ولكن كانت صورته مختلفة. في صورته الحاليَّة يفترض الناموس الأدبي مسبقًا وجود معرفة بالخطيَّة. وبالتالي جاء في صيغة النهي والنفي في الأساس؛ ولكن في قلب آدم، لابد وأن طبيعته كانت بالإيجاب. ولكن لكونه كان إيجابيًا، لم يوصل إلى وعي الإنسان إمكانيَّة الخطيَّة. بالتالي، أُضيفت وصية ناهية نافية. علاوة

على هذا، لكي يكون امتحان آدم امتحان الطاعة التامة، رأى الله أنه من الضروري أن يضيف إلى الوصايا التي رأى آدم أنها طبيعيَّة ومعقولة، وصية كانت من ناحية معينة اعتباطية ومحايدة. وهكذا كانت مطالب الناموس، إن جاز التعبير، تركز على نقطة معينة. كانت المسألة الكبيرة التي يلزم حلها هي ما إذا كان الإنسان سيطيع الله طاعة عمياء أم سيتبع إرشاد حكمه الخاص. يقول الدكتور بافينك: "بالنسبة له (آدم)، جسدت الوصية التجريبية المعضلة: الله أم الإنسان، سلطته أو بصيرته، الطاعة غير المشروطة أو التحقيق المستقل، الإيمان أو الشك ".

٤ – عقوبة كسر العهد.

كانت العقوبة التي هدد بها الله جزاء كسر العهد هي الموت، وما يعنيه هذا يمكن أن نجمعه من المعنى العام للمصطلح كما هو مستخدم في الكتاب المُقدَّس، ومن الشرور التي أتت على المذنبين في تنفيذ العقاب. من الواضح أن الموت بأشمل المعاني للكلمة هو المقصود، ويشمل الموت الجسدي والروحي والأبدي. ليست الفكرة الكتابيَّة الجوهريَّة للموت انقراض الوجود، بل الانفصال عن مصدر الحياة، والانحلال الناتج أو الشقاء والويل. يتمثل الموت بشكل جوهري في انفصال النفس عن الله، وهو ما يعلن عن نفسه في الشقاء الروحي، وينتهي أخيرًا بالموت الأبدي. ولكنه يشمل كذلك انفصال الجسد والنفس والانحلال الناتج للجسد. لا شك أن تنفيذ العقاب بدأ على الفور بعد أول تعد. دخل الموت الروحي على الفور، وبدأت بذار الموت كذلك في العمل في الجسد. أما التنفيذ الكامل للعقوبة فلم يلي التعدي على الفور، بل أُوقف، لأن الله أدخل على الفور تدبير النعمة والاسترداد.

٥ – سر (أسرار) العهد.

ليست لدينا معلومة محددة في الكتاب المُقدَّس بخصوص سر (أسرار) أو ختم (أختام) هذا العهد. وبالتالي هناك تشكيلة كبيرة من الآراء حول هذا الموضوع. يتكلم البعض عن أربعة: شجرة الحياة، شجرة معرفة الخير والشر، الجنة، والسبت؛ آخرون يتكلمون عن ثلاثة: الشجرتين والجنة؛ وغيرهم عن اثنين/ شجرة الحياة والجنة؛ وغيرهم عن واحد: شجرة الحياة. الرأي الأخير هو الأكثر سوادًا، ويبدو أنه الوحيد الذي يجد أي سند في الكتاب المُقدَّس. ينبغي ألا نفكر في ثمر هذه الشجرة وكأنه يمنح الخلود بصورة سحريَّة أو طبية لجسد آدم. ومع هذا فقد ارتبط بطريقة ما بعطيَّة الحياة. أغلب الظن أنه ينبغي أن يُنظر إليها كرمز أو ختم معين للحياة. وبالتالي، عندما خسر آدم الوعد، حُرم من العلامة. وهكذا أن تُفهم كلمات (تكوين ٣: ٢٢) كسر.

د – الحالة الحاليَّة لعهد الأعمال.

بالنسبة لمسألة ما إذا كان عهد الأعمال ما يزال عاملًا أم أنه قد أُلغي وقت سقوط آدم، هناك فارق كبير في الرأي بين اللاهوتيين الأرمينيين والمصلحين.

١ – وجهة النظر الأرمينيَّة.

يدعي الأرمينيون أن هذا العهد القانوني قد أُلغي بالكامل عند سقوط آدم، ويجادلون لصالح هذا كما يلي: (أ) عندئذ أُلغي الوعد وهكذا أُبطل الاتفاق، وحيث لا اتفاق لا يمكن أن يكون هناك إلزام معين. (ب) ليس بمقدور الله أن يستمر في طلب الطاعة من الإنسان، في الوقت الذي أصبح الأخير غير قادر بالطبيعة، ولم تمكنه نعمة الله، من تقديم الخدمة المطلوبة. (ج) يعد انتقاصًا لحكمة الله وقداسته وجلاله أن يدعو المخلوق الفاسد إلى خدمة تنطوي على القداسة والمحبة التامة. ويصرون على أن الله أسس عهدًا جديدًا وسن ناموسًا جديدًا، ناموس الإيمان والطاعة الإنجيليَّة، والذي يمكن للإنسان بالرغم من ضعف قواه أن يحفظه عند نواله المعونة بمساعدة النعمة العامة أو الكافية. ولكن، الاعتبارات التالية تناقض هذا الرأي: (أ) لا يرجع أصل التزام الإنسان من نحو الله أبدًا إلى مطالب العهد فحسب، بل يرجع في جوهره إلى العلاقة الطبيعيَّة القائمة بينه وبين الله. وقد دُمجت هذه العلاقة الطبيعيَّة في علاقة العهد. (ب) عجز الإنسان نتيجة جلبها الإنسان على ذاته، وبالتالي لا تعفيه من التزامه العادل. لم تحرم أوجه قصوره التي فرضها على نفسه، ولا عدوانيته الإجراميَّة والإراديَّة من جهة الله حاكم الكون صاحب السيادة من حق المطالبة بالخدمة القلبيَّة المحبة التي هي من حقه. (ج) "*reductio ad absurdum*" تقول حجة السخافة في الرأي الأرميني أن الخاطئ يمكنه أن يتحرر بالكامل من التزاماته الصالحة عن طريق الخطيَّة. كلما أخطأ الإنسان، كلما أصبح عبدًا للخطيَّة، وغير قادر على فعل الخير؛ وكلما غرق في هذه العبودية التي تسلبه قدرته على فعل الخير، كلما أصبح أقل مسؤولية. إذا استمر الإنسان في أن يخطئ لفترة طويلة بما يكفي، فسيُحل في النهاية من كل مسؤولية أدبيَّة.

٢ – النظرة المصلحة.

يتكلم بعض اللاهوتيين المصلحين أيضًا عن إبطال العهد القانوني، ويبحثون عن إثبات لهذا في فقرات مثل (عبرانيين ٨: ١٣). وقد أثار هذا بطبيعة الحال السؤال عما إذا كان يمكن اعتبار عهد الأعمال شيئًا من الماضي، وإلى أي مدى؛ أو ما إذا كان ينبغي اعتباره مازال ملزمًا وإلى أي مدى. من المتفق عليه بصفة عامة أنه لا يمكن لأي تغيير في مكانة الإنسان الشرعية أن يبطل سلطان الناموس؛ وأن

مطالبة الله بطاعة مخلوقاته لم تنته بسقوطهم في الخطيَّة وآثارها التعجيزية؛ وأن أجرة الخطيَّة ما زالت هي الموت؛ وأن الطاعة الكاملة مطلوبة على الدوام لاستحقاق الحياة الأبديَّة. وهذا يعني بالنسبة للسؤال محل التأمل:

أ – أن عهد الأعمال لم يُبطل: (١) من حيث دمج العلاقة الطبيعيَّة بين الإنسان والله فيه، حيث إن الإنسان يدين لله دائمًا بالطاعة الكاملة؛ (٢) من حيث لعنته وعقابه على من يستمر في الخطيَّة؛ و(٣) من حيث استمرار سريان الوعد المشروط. كان بإمكان الله أن يسحب هذا الوعد، ولكنه لم يفعل، (لاويين ١٨: ٥؛ رومية ١٠: ٥؛ غلاطية ٣: ١٢). ولكن من الواضح أنه بعد السقوط لا أحد يستطيع أن يمتثل للوعد.

ب – أن عهد الأعمال قد أُبطل: (١) من حيث احتوائه على عناصر إيجابيَّة جديدة، بالنسبة لمن هم تحت عهد النعمة؛ هذا لا يعني أنه قد نُحي جانبًا وأهمل، بل إن التزاماته قد وفاها الوسيط لأجل شعبه؛ و(٢) كوسيلة معينة للحصول على الحياة الأبديَّة، لأنه بهذه الصفة هو عاجز بعد سقوط الإنسان.

الإنسان في حالة الخطيَّة

١ – أصل الخطيَّة

تعتبر مشكلة أصل الشر الموجود في العالم دائمًا واحدة من أعمق المشاكل في الفلسفة واللاهوت. وهي مشكلة تفرض نفسها بطبيعة الحال على انتباه الإنسان، حيث إن قوة الشر عظيمة وعامة، إنها آفة دائمة الوجود في الحياة بكل مظاهرها، وهي خبرة يوميَّة في حياة كل إنسان. وكان الفلاسفة مجبرين على مواجهة المشكلة والبحث عن حل لمسألة أصل كل الشر، وخاصة الشر الأخلاقي، الموجود في العالم. وقد بدت هذه المسألة بالنسبة للبعض إلى حد كبير جزءًا من الحياة ذاتها حتى أنهم بحثوا عن حل لها في التكوين الطبيعي للأشياء. ولكن غيرهم كانوا مقتنعين أن لها أصل إرادي، أي، أن أصلها يرجع إلى حريَّة اختيار الإنسان، إما في الحاضر أو في وجود سابق ما. وهؤلاء أقرب إلى الحقيقة المعلنة في كلمة الله.

أ – وجهات نظر تاريخيَّة بخصوص أصل الخطيَّة.

لا يتكلم آباء الكنيسة الأوائل بشكل محدد تمامًا حول أصل الخطيَّة، رغم أن فكرة أنها بدأت بتعدي آدم المتعمد وسقوطه في الجنة موجودة بالفعل في كتابات إيريناوس. وسرعان ما أصبحت هذه هي النظرة السائدة في الكنيسة، خاصة في وجه الغنوسية، التي اعتبرت الشر أمرًا متأصلًا في المادة، وبالتالي فهو من نتاج الديمورجوس (خالق الكون المادي في الفلسفات الغنوسية). اتصال النفس البشريَّة بالمادة يجعلها خاطئة على الفور. سلبت هذه النظريَّة بطبيعة الحال من الخطيَّة طبيعتها الإراديَّة والأخلاقيَّة. سعى أوريجانوس للحفاظ على هذا بنظريَّة تناسخ الأرواح.

وبحسب رأيه، أخطأت نفوس البشر بإرادتها في وجود سابق، وبالتالي تدخل العالم كلها في حالة خاطئة. تثقل هذه النظرة الأفلاطونيَّة الكثير جدًا من الصعوبات بحيث لا تلقى قبولًا واسعًا. ولكن خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر دافع عنها مولر وروكرت، وفلاسفة مثل ليسنج وشيلنج وج. هـ. فيشت. بصفة عامة، أظهر آباء الكنيسة اليونانيَّة في القرنين الثالث والرابع ميلًا لإسقاط الصلة بين خطيَّة آدم وخطايا نسله، بينما علَّم آباء الكنيسة اللاتين بوضوح متزايد بأن حالة الإنسان الخاطئة الحاليَّة تفسيرها هو أول تعد وقع فيه آدم في الجنة. أخيرًا بلغت ذروة تعاليم الكنيسة الشرقيَّة في البيلاجية، التي أنكرت وجود أي صلة حيويَّة بين الاثنين، بينما وصلت تعاليم الكنيسة الغربيَّة إلى

ذروتها في الأوغسطينية التي شددت على حقيقة أننا مذنبون وملوثون في آدم. اعترفت شبه البيلاجية بصلتنا بآدم، ولكنها تتمسك بأنها تعلل فقط تلوث الخطيَّة. أثناء العصور الوسطى كان هناك اعتراف عام بالصلة. أحيانًا كانت تُفسر بطريقة أوغسطينية، ولكن في أغلب الأحيان كانت تُفسر بطريقة شبه بيلاجية. اشترك المصلحون في آراء أوغسطينوس، والسوسينيون في آراء بيلاجيوس، بينما تحرك الأرمينيون في اتجاه الشبه بيلاجية. تحت تأثير العقلانية وفلسفة التطور أُهلمت عقيدة سقوط الإنسان وآثارها القاتلة على الجنس البشري بالتدريج. حلت فكرة الشر محل فكرة الخطيَّة، وتم تفسير هذا الشر بطرق متنوعة. اعتبره كانط شيئًا ينتمي إلى المجال الفائق للحس، وهو ما لم يمكنه أن يفسره. بالنسبة لليبنتز كان سببه محدوديات الكون الضروريَّة. وجد شلايرماخر أصله في طبيعة الإنسان الحسية، وريتشل، في الجهل البشري، بينما ينسبه التطوري إلى مقاومة النزعات الدنيا لوعي أخلاقي يتطور تدريجيًا. يتكلم بارت عن أصل الخطيَّة بصفته سر التعيين المسبق. يرجع أصل الخطيَّة إلى السقوط، ولكن السقوط لم يكن حدثًا تاريخيًا؛ إنه ينتمي إلى السوبر تاريخ (Urgeschichte). كان آدم حقًا هو أول خاطئ، ولكن لا يمكن اعتبار عصيانه سببًا لخطيَّة العالم. فخطيَّة الإنسان بطريقة ما مرتبطة بحالته المخلوقة. توصل قصة الجنة للإنسان ببساطة معلومة مبهجة أنه لا يحتاج بالضرورة أن يكون خاطئًا.

ب – البيانات الكتابيَّة بخصوص أصل الخطيَّة.

يبرز الشر الأخلاقي الموجود في العالم في الكتاب المُقدَّس بوضوح بصفته خطيَّة، أي، بصفته تعد على ناموس الله. وطول الوقت يظهر الإنسان فيه بصفته متعد بالطبيعة، وبطبيعة الحال ينشأ السؤال، كيف حصل على هذه الطبيعة؟ ماذا يعلن الكتاب المُقدَّس عن هذه النقطة؟

١ – لا يمكن اعتبار الله أصله.

جعل حكم الله الأزلي دخول الخطيَّة إلى العالم أمرًا مؤكدًا بالقطع، ولكن لا يجوز تفسير هذا بحيث نجعل الله سبب الخطيَّة بمعنى أنه أصلها المسؤول عنها. فمن الواضح أن الكتاب المُقدَّس يستبعد هذه الفكرة. "**حَاشَا لِهِ مِنَ ٱلشَّرِّ، وَلِلْقَدِيرِ مِنَ ٱلظُّلْمِ**" (أيوب ٣٤: ١٠). فهو الإله القدوس، (إشعياء ٦: ٣)، ولا يوجد فيه أي جور أو شر مطلقًا، (تثنية ٣٢: ٤؛ مزمور ٩٢: ١٦). ولا يمكن أن يُجرب بالشرور، وهو نفسه لا يجرب أحدًا، (يعقوب ١: ١٣). عندما خلق الإنسان، خلقه جيدًا وعلى صورته. إنه يكره الخطيَّة بشكل إيجابي فعال، (تثنية ٢٥: ١٦؛ مزمور ٥: ٤؛ ١١: ٥؛ زكريا ٨: ١٧؛ لوقا

١٦: ١٥)، وقد دبر في المسيح لخلاص الإنسان من الخطيَّة. في ضوء كل هذا يعتبر تجديفًا أن نتكلم عن الله بصفته أصل الخطيَّة. ولهذا السبب ينبغي رفض كل هذه الآراء الحتمية التي تصف الخطيَّة كضرورة متأصلة في طبيعة الأشياء ذاتها. لأنها تجعل الله ضمنيًا أصل الخطيَّة، وتناقض، ليس فقط الكتاب المُقدَّس، بل وكذلك صوت الضمير، الذي يشهد على مسؤولية الإنسان.

٢ – أصل الخطيَّة هو عالم الملائكة.

يعلمنا الكتاب المُقدَّس أنه في محاولة تتبع أصل الخطيَّة، ينبغي أن نذهب إلى خلفيَّة سقوط الإنسان الموصوف في تكوين ٣، وأن نثبت انتباهنا على شيء حدث في عالم الملائكة. خلق الله أجناد الملائكة، وكانوا كلهم صالحين عندما خرجوا من يد خالقهم، (تكوين ١: ٣١). ولكن حدث سقوط في عالم الملائكة، سقطت فيه فيالق من الملائكة بعيدًا عن الله. لم يُذكر توقيت هذا السقوط بالتحديد، ولكن في (يوحنا ٨: ٤٤) يتكلم يسوع عن الشيطان بصفته قاتل من البداية (كات أرخيس)، ويقول يوحنا في (١ يوحنا ٣: ٨)، أنه يخطئ من البدء. الرأي السائد هو أن تعبير "كات أرخيس" يعني من بداية تاريخ الإنسان. هناك القليل جدًا ليُقال عن الخطيَّة التي تسببت في سقوط الملائكة. من تحذير بولس لتيموثاوس، حتى لا يعين شخصًا حديث الإيمان أسقفًا، "**لِئَلَّا يَتَصَلَّفَ فَيَسْقُطَ فِي دَيْنُونَةِ إِبْلِيسَ**" (١ تيموثاوس ٣: ٦)، يجوز لنا أن نستنتج في الغالب أنها كانت خطيَّة الكبرياء، الطموح في أن يكون مثل الله في القدرة والسلطان. ويبدو أن هذه الفكرة تجد ما يؤيدها في يهوذا ٦، حيث قيل إن الملائكة الساقطة "**لَمْ يَحْفَظُوا رِيَاسَتَهُمْ، بَلْ تَرَكُوا مَسْكَنَهُمْ.**" لم يرضوا بنصيبهم، مع الحكم والقوة التي ائتُمنوا عليها. إذا كانت الرغبة في أن يكونوا مثل الله هي التجربة الخاصة التي وقعوا فيها، فسيفسر هذا أيضًا لماذا جربوا الإنسان في هذه النقطة بالذات.

٣ – أصل الخطيَّة في الجنس البشري.

بالنسبة لأصل الخطيَّة في تاريخ البشريَّة، يعلمنا الكتاب المُقدَّس أنه بدأ بتعدي آدم في الجنة، وبالتالي بتصرف إرادي تمامًا من جانب الإنسان. جاء المجرب من عالم الروح باقتراح أن الإنسان يمكن أن يصبح مثل الله، بوضع نفسه ضد الله ومقاومته. استسلم آدم للتجربة واقترف أول خطيَّة بالأكل من الثمرة الممنوعة. ولكن الأمر لم يتوقف هنا، لأنه بهذه الخطيَّة الأولى أصبح آدم عبد مستعبد للخطيَّة. وقد حملت هذه الخطيَّة معها تلوثًا ثابتًا، تلوثًا سيؤثر بسبب تضامن الجنس البشري ليس فقط على آدم، بل وعلى كل نسله أيضًا. ونتيجة للسقوط لم يكن بإمكان أبي الجنس البشري إلا أن يورث فقط

طبيعة إنسانيَّة فاسدة لذريته. من هذا المصدر غير المُقدَّس تنبع الخطيَّة كنبع غير نقي إلى كل أجيال الناس، ملوثة كل شخص وكل شيء تتصل به. وهذه الحالة بالتحديد هي التي جعلت سؤال أيوب وثيق الصلة بالموضوع، "**مَنْ يُخْرِجُ ٱلطَّاهِرَ مِنَ ٱلنَّجِسِ؟ لَا أَحَدٌ!**" (أيوب ١٤: ٤). ولكن حتى هذا ليس كل شيء. أخطأ آدم ليس فقط بصفته أبي الجنس البشري، بل وكذلك بصفته الرأس الممثل لكل نسله؛ وبالتالي وضع ذنب خطيته في حسابهم، بحيث أصبحوا كلهم خاضعين لعقوبة الموت. وبهذا المعنى في الأساس تعتبر خطيَّة آدم خطيَّة الكل. وهذا هو ما يعلمنا به بولس في (رومية ٥: ١٢): "**مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَأَنَّمَا بِإِنْسَانٍ وَاحِدٍ دَخَلَتِ ٱلْخَطِيَّةُ إِلَى ٱلْعَالَمِ، وَبِٱلْخَطِيَّةِ ٱلْمَوْتُ، وَهَكَذَا ٱجْتَازَ ٱلْمَوْتُ إِلَى جَمِيعِ ٱلنَّاسِ، إِذْ أَخْطَأَ ٱلْجَمِيعُ.**" لا يمكن أن تعني الكلمات الأخيرة سوى أنهم كلهم أخطأوا في آدم، وأخطأوا بطريقة تجعلهم كلهم خاضعين لعقوبة الموت. فالخطيَّة لم تعتبر فقط نجاسة، بل الخطيَّة كذنب هي التي تحمل العقاب معها. لقد حكم الله بأن كل الناس خطاة مذنبون في آدم، كما حكم بأن كل المؤمنين أبرار في يسوع المسيح. وهذا ما كان بولس يقصده، عندما قال، "**فَإِذًا كَمَا بِخَطِيَّةٍ وَاحِدَةٍ صَارَ ٱلْحُكْمُ إِلَى جَمِيعِ ٱلنَّاسِ لِلدَّيْنُونَةِ، هَكَذَا بِبِرٍّ وَاحِدٍ صَارَتِ ٱلْهِبَةُ إِلَى جَمِيعِ ٱلنَّاسِ، لِتَبْرِيرِ ٱلْحَيَاةِ. لِأَنَّهُ كَمَا بِمَعْصِيَةِ ٱلْإِنْسَانِ ٱلْوَاحِدِ جُعِلَ ٱلْكَثِيرُونَ خُطَاةً، هَكَذَا أَيْضًا بِإِطَاعَةِ ٱلْوَاحِدِ سَيُجْعَلُ ٱلْكَثِيرُونَ أَبْرَارًا**" (رومية ٥: ١٨-١٩).

ج – طبيعة أول خطيَّة أو سقوط الإنسان.

١ – طبيعتها الرسميَّة.

يجوز أن نقول إنه من منظور رسمي تمامًا، تمثلت خطيَّة الإنسان الأولى في أكله من شجرة معرفة الخير والشر. لا نعرف ماذا كان نوع هذه الشجرة. ربما كانت شجرة بلح أو تين، أو أي نوع آخر من أشجار الفاكهة. لم يكن هناك شيء مضر في ثمرة الشجرة بحد ذاتها. لم يكن الأكل منها في حد ذاته خطأ. لأنه لم يكن تعد للناموس الأدبي. وهذا يعني أن الأكل منها لم يكن خطأ، لو لم يقل الله، "**وَأَمَّا شَجَرَةُ مَعْرِفَةِ ٱلْخَيْرِ وَٱلشَّرِّ فَلَا تَأْكُلْ مِنْهَا.**" لا يوجد سبب متفق عليه بالإجماع حول تسمية الشجرة بشجرة معرفة الخير والشر. الرأي الشائع نوعًا هو أن الشجرة سُميت كذلك، لأن الأكل منها سيمنح معرفة عمليَّة بالخير والشر؛ ولكن هذا لا يتفق مع الوصف الكتابي الذي يقول إن الإنسان بالأكل منها سيصبح مثل الله في معرفة الخير والشر، لأن الله لا يقترف الشر، وبالتالي ليست لديه معرفة عمليَّة به. والأرجح هو أن الشجرة سُميت كذلك، لأنه كان من المقرر لها أن تعلن (أ) ما إذا كانت حالة

الإنسان المستقبلية ستكون جيدة أم شريرة؛ و(ب) ما إذا كان الإنسان سيدع الله يحدد له ما هو الخير والشر، أم سيتولى تحديد هذا لنفسه. ولكن أيًا كان التفسير للتسمية، خدمت الوصية المعطاة من الله بعدم الأكل من ثمر الشجرة ببساطة قصد امتحان طاعة الإنسان. لقد كان امتحان للطاعة التامة، لأن الله لم يحاول بأي طريقة من الطرق أن يبرر أو يفسر ما نها عنه. كان على آدم أن يظهر استعداده لإخضاع إرادته لمشيئة إلهه بالطاعة العمياء.

٢ – طبيعتها الجوهريَّة والماديَّة.

كانت الخطيَّة الأولى للإنسان خطيَّة نموذجية، أي خطيَّة يعلن فيها جوهر الخطيَّة الحقيقي عن نفسه بوضوح. يكمن جوهر تلك الخطيَّة في حقيقة أن آدم قاوم الله، وأنه رفض إخضاع إرادته لإرادة الله، وجعل الله لا يحدد مسار حياته. وأنه حاول بشكل فاعل أن يطيح بسيادة الله، وأن يحدد مستقبله لنفسه. انفصل الإنسان، الذي لم تكن له أيَّة حقوق على الإطلاق لدى الله، والذي كان بإمكانه فقط أن يبني حقه بالوفاء بشرط عهد الأعمال، عن الله وتصرف كما لو كان يمتلك حقوقًا معينة أمام الله. يبدو أن فكرة أن وصية الله كانت تمثل تعديًا حقيقيًا على حقوق الإنسان كانت موجودة بالفعل في فكر حواء عندما أضافت الكلمات التي تقول، "**وَلَا تَمَسَّاهُ لِئَلَّا تَمُوتَ**" (تكوين ٣:٣) في ردها على سؤال إبليس. من الواضح أنها أرادت أن تشدد على حقيقة أن الوصية كانت غير معقولة بالمرة. وإذ بدأ بافتراض مسبق بأن له حقوق معينة أمام الله، سمح الإنسان للمركز الجديد، الذي وجده في نفسه، أن يعمل ضد خالقه. وهذا يفسر رغبته في أن يكون مثل الله وشكه في نوايا الله الصالحة عندما أعطاه الوصية. وبطبيعة الحال يمكن تمييز عناصر مختلفة في خطيته الأولى. في الفكر كشفت نفسها بصفتها عدم إيمان وكبرياء، وفي الإرادة، كرغبة في أن يكون مثل الله، وفي العواطف، كرضا غير مُقدَّس بالأكل من الثمرة الممنوعة.

د – الخطيَّة الأولى أو السقوط كحادثة تسببت فيها التجربة.

١ – الإجراءات التي اتبعها المجرب.

كان سقوط الإنسان نتيجة لتجربة الحية، التي بذرت في عقل الإنسان بذر عدم الثقة وعدم الإيمان. رغم أن نية المجرب الأكيدة هي أن يجعل آدم، رأس العهد، يسقط، إلا أنه خاطب حواء، ربما لأنها (أ) لم تكن رأس العهد وبالتالي لم تكن تشعر بنفس شعور المسؤولية؛ (ب) لم تتلق وصية الله مباشرة، بل بشكل غير مباشر فحسب، وبالتالي ستكون قابلة أكثر للجدل والشك؛ (ج) كما ثبت بلا شك أنها

أكثر عامل فعال في الوصول إلى قلب آدم. والمسار الذي اتبعه المجرب واضح تمامًا. فقد بذر في المقام الأول بذار الشك بالتشكيك في نوايا الله الصالحة واقتراح أن وصيته كانت خرقًا حقيقيًا لحريَّة الإنسان وحقوقه. وعندم لاحظ من رد فعل حواء أن البذرة قد استقرت وتجذرت، أضاف بذار عدم الإيمان والكبرياء، منكرًا أن التعدي سينتج عنه الموت، ملمحًا بوضوح إلى أن الوصية كان دافعها وجود قصد أناني يتمثل في إخضاع الإنسان. ويؤكد على هذا بأن الأكل من الشجرة سيجعل الإنسان مثل الله. وهكذا حثت التوقعات العالية التي تولدت عن هذا الكلام حواء على النظر باهتمام شديد على الشجرة، وكلما أطالت النظر، كلما بدت الثمرة أفضل في عينيها. وأخيرًا، أصبح للرغبة اليد العليا، فأكلت وأعطت أيضًا لزوجها، فأكل.

٢ – تفسير التجربة.

جرت الكثير من المحاولات ولا زالت تُجرى لتفسير طبيعة السقوط التاريخيَّة. يعتبر البعض كل قصة تكوين ٣ قصة رمزية مجازية، تصف فساد الإنسان الذاتي والتغير التدريجي بطريقة رمزية. اعتبر بارت وبرونر قصة حالة الإنسان الأصليَّة والسقوط خرافة. فالخلق والسقوط ينتميان كلاهما، لا إلى التاريخ، بل إلى السوبر تاريخ (Urgeschichte)، وبالتالي لا يمكن سبر غورهما هما الاثنين. تعلمنا القصة الموجودة في سفر التكوين فقط أنه رغم أن الإنسان الآن عاجز عن فعل أي خير وخاضع لناموس الموت، إلا أن هذا ليس بالطبيعة كذلك. من الممكن أن يكون هناك إنسان خال من الخطيَّة والموت بحياة الشركة مع الله. هذه هي الحياة الموصوفة لنا في قصة الجنة، وهي تصور لنا مسبقًا الحياة التي ستوهب لنا فيمن كان آدم مجرد رمز له، أي، المسيح. ولكنها ليست نوعية الحياة التي يعيشها الإنسان الآن أو عاشها من قبل من بداية التاريخ. الجنة ليست موقعًا معينًا يمكننا أن نشير إليه، بل هي حيث الله هو السيد الرب، والإنسان وكل المخلوقات الأخرى هم رعاياه الطائعين. تقع جنة الماضي خارج نطاق تاريخ البشريَّة. يقول بارت: "عندما بدأ تاريخ الإنسان؛ عندما بدأ زمن الإنسان؛ عندما بدأ الزمن والتاريخ حيث كان للإنسان الكلمة الأولى والأخيرة، اختفت الجنة."[٣٢] يتكلم برونر بنفس الأسلوب عندما يقول "كما نسأل باطلًا بشأن الخليقة. كيف، أين ومتى حدث هذا، هكذا الأمر أيضًا في حالة السقوط. يقع كل من الخلق والسقوط خارج نطاق الواقع التاريخي الواضح."[٣٣]

---

[٣٢] *God's Search for Man*, p. ٩٨.

[٣٣] *Man in Revolt*, p. ١٤٢.

يصر غيرهم ممن لا ينكرون الطبيعة التاريخيَّة للقصة الواردة في سفر التكوين على أن الحية على الأقل ينبغي ألا تعتبر حيوانًا حرفيًا، بل مجرد اسم أو رمز للشهوة، للرغبة الجنسيَّة، للمنطق الخاطئ، أو لإبليس. وغيرهم يؤكدون على أنه ينبغي أن تُرى الحية المتكلمة على الأقل بطريقة رمزية. ولكن كل هذه التفسيرات ومثيلاتها لا يمكن الدفاع عنها في ضوء الكتاب المُقدَّس. من الواضح أن الفقرات التي تسبق وتتبع (تكوين ٣: ١–٧) قُصد بها أن تكون قصة تاريخيَّة صرف. ويمكن إثبات أن كتبة الكتاب المُقدَّس قد فهموها هكذا عن طريق الكثير من لشواهد المشابهة، مثل (أيوب ٣١: ٣٣؛ جامعة ٧: ٢٩؛ إشعياء ٤٣: ٢٧؛ هوشع ٦: ٧؛ رومية ٥: ١٢، ١٨، ١٩؛ ١ كورنثوس ٥: ٢١؛ ٢ كورنثوس ١١: ٣؛ ١ تيموثاوس ٢: ١٤)، وبالتالي ليس لدينا الحق في أن نعتقد أن هذه الآيات، والتي تمثل جزءًا لا يتجزأ من القصة، ينبغي تفسيرها رمزيًا. علاوة على هذا، فقد عُدت الحية من ضمن الحيوانات في (تكوين ٣: ١) بشكل قاطع، ولن يعطي هذا معنى معقولًا لو استبدلنا كلمة "الحية" بكلمة "إبليس." تفترض العقوبة المذكورة في (تكوين ٣: ١٤، ١٥) مسبقًا وجود حية بالمعنى الحرفي، ولا يتصور بولس الحية بأي صورة أخرى، (٢ كورنثوس ١١: ٣). وبينما يمكن أن نتصور الحية تقول شيئًا بالمعنى الرمزي عن طريق تصرفات ماكرة، إلا أنه لا يبدو من الممكن أن نفكر فيها وهي تقوم بالحوار المسجل في تكوين ٣. لا شك أن كل العمليَّة المذكورة، بما في ذلك حديث الحية، تجد تفسيرًا لها في عمل قوة بشريَّة خارقة معينة، غير مذكورة في تكوين ٣. يعلن الكتاب المُقدَّس بوضوح أن الحية لم تكن سوى أداة في يد إبليس، وأن إبليس كان هو المجرب الحقيقي، الذي كان يعمل في ومن خلال الحية، كما عمل في وقت لاحق في الناس والخنازير، (يوحنا ٨: ٤٤؛ رومية ١٦: ٢٠؛ ٢ كورنثوس ١١: ٣؛ رؤيا ١٢: ٩). كانت الحية أداة مناسبة لإبليس، لأنه تشخيص الخطيَّة، والحية ترمز للخطيَّة (أ) في طبيعتها الماكرة والمخادعة، و(ب) في لدغتها السامة التي تقتل بها الإنسان.

٣ – السقوط بالتجربة وقابليَّة الإنسان للخلاص.

هناك اقتراح يقول إنه ربما كانت نتيجة سقوط الإنسان بسبب تجربة من خارجه سببًا في كون الإنسان قابل للخلاص، وهو ما يميزه عن الملائكة الساقطة، الذين لم يتعرضوا لتجربة من خارجهم، بل سقطوا بفعل دوافع من طبيعتهم الداخليَّة. ولكن لا يمكن القطع بشأن هذه النقطة. ولكن أيًا كانت دلالة التجربة في هذا الصدد، إلا أنها لا تكفي بالتأكيد لتفسير كيف يمكن أن يسقط كائن مُقدَّس مثل آدم في الخطيَّة. من المستحيل علينا أن نقول كيف أمكن للتجربة أن تجد نقطة اتصال في شخص مُقدَّس. ولا زال

الأصعب هو أن نفسر أصل الخطيَّة في عالم الملائكة.

هـ – التفسير التطوري الخاص بأصل الخطيَّة.

بطبيعة الحال لا تستطيع نظريَّة تطور متسقة مع نفسها أن تعترف بعقيدة السقوط، وقد رفضها عدد من اللاهوتيين الليبراليين بصفتها عقيدة لا تنسجم مع نظريَّة التطور. صحيح أن هناك بعض اللاهوتيين المحافظين تمامًا، مثل ديني، جور، وأور، ممن يقبلون تقرير التطور، وإن كانت لديهم بعض التحفظات عليه، عن أصل الإنسان، ويشعرون أنه يترك مجالًا لعقيدة السقوط بشكل أو بآخر. ولكن اللافت للنظر أنهم جميعًا يرون قصة السقوط كوصف خرافي أو رمزي لخبرة أخلاقيَّة أو كارثة أدبيَّة حقيقيَّة معينة وقعت في بداية التاريخ مما نتج عنه الألم والموت. وهذا يعني أنهم لا يقبلون قصة السقوط كتقرير تاريخي حقيقي لما حدث في جنة عدن. قدم تينانت في محاضرات هولسيان التي ألقاها عن أصل وانتشار الخطيَّة[٣٤] تقريرًا مفصلًا وملفتًا عن أصل الخطيَّة من وجهة نظر التطور. إنه يدرك أن الإنسان لا يمكنه أن يستمد الخطيَّة من أسلافه الحيوانات، بما أنه لم تكن لديهم خطيَّة. وهذا يعني أن الدوافع والنزعات والرغبات والسمات التي ورثها الإنسان من البهائم لا يمكنها في حد ذاتها أن تُسمى خطيَّة. في تقديره تمثل هذه فقط **مادة** الخطيَّة، ولا تصبح خطايا فعليَّة حتى يستيقظ الوعي الأدبي في الإنسان، فتُترك هي مسيطرة لتحدد تصرفات الإنسان، على عكس صوت الضمير، والقوانين الأخلاقيَّة. ويرى أنه في مسار تطوره أصبح الإنسان تدريجيًا كائنًا أخلاقيًا له إرادة غير محددة، دون أن يفسر كيف يمكن أن توجد هذه الإرادة حيث يسود قانون التطور، ويعتبر هذه الإرادة السبب الوحيد للخطيَّة. ثم يعرف الخطيَّة بأنها: "نشاط إرادي يُعبر عنه في الفكر أو الكلام أو الفعل ويناقض ضمير الفرد، وفكرته عما هو خير وصواب، ومعرفته بالناموس الأدبي ومشيئة الله."[٣٥] وبينما يتطور الجنس البشري، تصبح المعايير الأخلاقيَّة أكثر إحكامًا وتزداد شناعة الخطيَّة." تضيف البيئة الخاطئة إلى صعوبة الامتناع عن الخطيَّة. لا تترك وجهة نظر تينانت هذه مجالًا لسقوط الإنسان بالمعنى المقبول عامة للكلمة. وفي الواقع، يرفض تينانت صراحة عقيدة السقوط، المعترف بها في جميع إقرارات الإيمان التاريخيَّة الكبيرة للكنيسة. يقول و. هـ. جونسون: "اتفق نقاد تينانت على أن نظريته لا تترك مجالًا لتلك

---

[٣٤] الفصل الثالث.

[٣٥] ص ١٦٣.

الصرخة الصادرة من قلب منكسر لا يعترف فقط بأعمال الخطيَّة المنفصلة، بل ويعلن، "أما أنا فبالإثم صُورت؛ وبأن هناك ناموس موت كائن في أعضائي."[٣٦]

و – نتائج الخطيَّة الاولى.

كان لأول تعد للإنسان النتائج التالية:

١ – أول شيء اقترن بشكل مباشر بالخطيَّة الأولى، وبالتالي لا يعتبر نتيجة لها بالمعنى الدقيق للكلمة، هو الفساد التام للطبيعة البشريَّة. انتشرت عدوى خطيته على الفور إلى كل الإنسان، دون أن يترك أي جزء من طبيعته دون مساس، بل أفسد كل قدرة وملكة في الجسد والنفس. يعلم الكتاب المُقدَّس بوضوح بوجود هذا الفساد التام في الإنسان، (تكوين ٦: ٥؛ مزمور ١٤: ٣؛ رومية ٧: ١٨). لا يعني الفساد التام هنا أن الطبيعة البشريَّة أصبحت فاسدة على الفور بشكل شامل بقدر ما يمكنها. لقد أظهر هذا الفساد نفسه في الإرادة في صورة عجز روحي.

٢ – يتصل مباشرة بما سبق خسارة الشركة مع الله من خلال الروح القدس. وهذا ما هو إلا الجانب العكسي من الفساد التام المذكور في الفقرة السابقة. يمكن دمج الإثنين في عبارة واحدة بأن الإنسان خسر صورة الله بمعنى البر الأصلي. لقد انفصل عن مصدر الحياة والنعيم الحقيقي، والنتيجة هي حالة من الموت الروحي، (أفسس ٢: ١، ٥، ١٢؛ ٤: ١٨).

٣ – ينعكس هذا التغير في الحالة الفعليَّة للإنسان أيضًا على وعيه. في البداية، كان هناك وعي بالخطيَّة، يعلن عن نفسه في الشعور بالخزي، وفي جهود أبوينا الأولين لستر عريهم. وفي المقام الثاني كان هناك وعي بالذنب، عبر عن نفسه في صورة ضمير مشتك وفي صورة الخوف الذي أشاعه من الله.

٤ – لم ينتج فقط الموت الروحي عن أول خطيَّة للإنسان، بل وكذلك الموت الجسدي. لقد نزل من حالة *posse non mori* [عدم القدرة على الموت] إلى حالة *non posse non mori* [عدم القدرة على عدم الموت]. فإذ وقع في الخطيَّة، حُكم عليه بالعودة إلى التراب الذي أُخذ منه، (تكوين ٣: ١٩). يخبرنا بولس بأنه برجل واحد دخل الموت إلى العالم وعبر إلى كل الناس، (رومية ٥: ١٢)، وأن أجرة الخطيَّة هي موت، (رومية ٦: ٢٣).

---

[٣٦] *Can the Christian Now Believe in Evolution?* p. ١٣٦.

٥ – نتج عن هذا التغيير أيضًا تغيير ضروري في المسكن. فقد طُرد الإنسان من الجنة، لأنها كانت تمثل مكان الشركة مع الله، وكانت رمزًا للحياة الأكمل والنعيم الأعظم المختزن للإنسان، إذا استمر ثابتًا. لقد مُنع من الوصول إلى شجرة الحياة، لأنها كانت رمزًا للحياة الموعود بها في عهد الأعمال.

أسئلة لمزيد من الدراسة:

ما هي النظريات المختلفة المتعلقة بأصل الخطيَّة؟

ما هو الدليل الكتابي على أن الخطيَّة يرجع أصلها إلى عالم الملائكة؟

هل يمكن للتفسير المجازي لقصة السقوط أن يصمد في ضوء الكتاب المُقدَّس؟

هل هناك أي مجال للسقوط في نظريَّة التطور؟

هل أراد الله للإنسان أن يسقط أم أنه سمح به فقط؟

هل يجعل تعليمنا المصلح الله هو أصل الخطيَّة؟

ما هي الاعتراضات القائمة على فكرة أن نفوس الناس أخطأت في وجود سابق لها؟

هل هناك مبرر لله في جعله الحالة الروحيَّة للجنس البشري بصفة عامة متوقفة على طاعة أو عصيان أول إنسان؟

ماذا يقصد كل من بارت وبرونر عندما يتكلمان عن سقوط الإنسان كأمر سوبر تاريخي؟

لماذا تلقى عقيدة عهد الأعمال قبولًا ضعيفًا خارج الدوائر المصلحة؟ ماذا يعلل الإهمال الواسع المجال لهذه العقيدة في أيامنا؟

لماذا يعد أمرًا مُهمًا أن نتمسك بهذه العقيدة؟

مراجع مقترحة:

Bavinck, *Geref. Dogm.* III, pp. ٦٠٥-٦٢٤; III, pp. ١-٦٠; Kuyper, *Dict. Dogm.*,*De Foedere*, pp. ٢٣-١١٧; *De Peccato*, pp. ١٧-٢٦; Vos. *Geref. Dogm.* II, pp. ٣٢-٥٤; Hodge, *Syst. Theol.*, pp. ١١٧-١٢٩; Dabney, *Syst. and Polem Theol.*, pp. ٣٣٢-٣٣٩; Alexander, *Syst. of Bibl. Theol. I*, pp. ١٨٣-١٩٦; ٢١٦-٢٣٢; Schmid, *Doct. Theol. of the Ev. Luth. Ch.*, pp. ٢٣٩-٢٤٢; Valentine, *Chr. Theol.* I, pp. ٤١٦-٤٢٠; Litton, *Introd. to Dogm. Theol.*, pp. ١٣٣-١٣٦; Pope, *Chr. Theol.*, II, pp. ٣-٢٨; II, p. ١٠٨; Raymond, *Svst. Theol.* II, pp. ٥٠-٦٣; ٩٩;١١١; *Macintosh, Theol. as an Empirical Science*, pp. ٢١٦-٢٢٩; McPherson, *Chr. Dogm.*, pp. ٢٢٠-٢٤٢; Orr, God's Imagein Man; pp. ١٩٧-٢٤٠; Candlish, The Bibl. Doct. of Sin, pp. ٨٢-٨٩; Talma, De Anthropologie van Calvijn, pp. ٦٩-٩١; Kuyper, Uit het Woord, De Leer der *Verbonden*, pp. ٣-٢٢١; Tennant, *The Origin and Propagation of Sin;* ibid, *The Concept of Sin.*

٢ – الطبيعة الأساسيَّة للخطيَّة.

الخطيَّة هي واحدة من أتعس الظواهر وأكثرها انتشارًا أيضًا في حياة الإنسان. فهي جزء من خبرة الجنس البشري المشتركة، وبالتالي تفرض نفسها على انتباه كل من لا يغلقون أعينهم عمدًا عن حقائق الحياة البشريَّة. قد يحلم البعض لفترة من الزمن بصلاح الإنسان الجوهري وينهمكون في التكلم عن تلك الكلمات والأفعال المنفصلة التي لا ترقى للمعايير الأخلاقيَّة للمجتمع الجيد بصفتها مجرد نقاط ضعف لا يُسأل عنها الإنسان، وتخضع بالفعل لمعايير تقويمية؛ ولكن إذ يمر الوقت، وتفشل كل معايير الإصلاح الخارجي، ويعمل قمع أحد الشرور فقط على إفراز شر آخر، يخيب أمل هؤلاء الأشخاص حتمًا. ويصبحون واعين بأنهم كانوا يحاربون فقط أعراض مرض مستقر عميقًا، وأنه تواجههم، ليس فقط مشكلة الخطايا، أي أفعال خاطئة منفصلة، بل مشكلة الخطيَّة الأعظم والأعمق، مشكلة شر متأصل في الطبيعة البشريَّة. وهذا بالضبط ما بدأنا نشهده في الوقت الحاضر. لا يتردد الكثيرون من أصحاب النزعة العصرية في أن يقولوا إن عقيدة روسو بخصوص الصلاح المتأصل في الإنسان قد ثبت أنها واحدة من أخبث تعاليم التنوير، وينادون الآن بقدر أكبر من الواقعيَّة في الاعتراف بالخطيَّة. وهكذا يقول والتر هورتون، Walter Horton، الذي يناشد من أجل لاهوت واقعي ويعتقد أن هذا يستدعي قبول بعض المبادئ الماركسية، "أعتقد أن المسيحيَّة الأرثوذكسيَّة تمثل نظرة ثاقبة وعميقة في كل المعضلة البشريَّة. اعتقد أن الصعوبة الإنسانيَّة الأساسيَّة هي انحراف الإرادة، تلك الخيانة للأمانة الإلهيَّة، وهو ما يُسمى بالخطيَّة؛ واعتقد أن الخطيَّة هي مرض عرقي بمعنى ما، وقابل للانتقال من جيل إلى جيل. وتأييدًا لهذه الأمور تكلم الآباء المسيحيون والمصلحون البروتستانت كمن يميلون للنزعة الواقعيَّة، وكان بإمكانهم أن يجمعوا كتلًا من الأدلة التجريبية لدعم وجهات نظرهم."[٣٧]في ضوء حقيقة أن الخطيَّة أمر حقيقي وأنه ما من إنسان يمكنه الهروب منها في هذه الحياة الحاضرة، لا عجب أن الفلاسفة وكذلك اللاهوتيين قد أخذوا على عاتقهم أن يصارعوا مع مشكلة الخطيَّة، رغم أنه في الفلسفة تُعرف باسم مشكلة الشر وليس مشكلة الخطيَّة. سوف نتأمل بإيجاز في بعض أهم النظريات الفلسفيَّة عن الشر قبل أن نذكر عقيدة الكتاب المُقدَّس عن الخطيَّة.

[٣٧] *Realistic Theology*, p. ٥٦.

أ – نظريات فلسفيَّة بخصوص طبيعة الشر.

١ – نظريَّة الثنائيَّة.

كانت هذه واحدة من الآراء المنتشرة في الفلسفة اليونانيَّة. وقد وجدت في صورة الغنوسية مدخلًا لها إلى الكنيسة المبكرة. وتفترض وجود مبدأً أزليًا للشر، وتعتقد أن الروح يمثل في الإنسان مبدأ الخير، وأن الجسد يمثل مبدأ الشر. وهي نظريَّة مرفوضة لعدة أسباب: (أ) هذا الموقف، أي وجود شيء أزلي خارج الله ومستقل عن إرادته، لا يمكن الدفاع عنه فلسفيًا. (ب) تسلب هذه النظريَّة من الخطيَّة طبيعتها الأخلاقيَّة بجعلها شيئًا مادي تمامًا ومستقل عن الإرادة البشريَّة، وتدمر بهذا فكرة الخطيَّة حقًا. (ج) كما أنها تلغي تمامًا مسؤولية الإنسان بوصف الخطيَّة ضرورة ماديَّة. والمهرب الوحيد من الخطيَّة يكمن في الخلاص من الجسد.

٢ – النظريَّة التي تقول إن الخطيَّة هي مجرد فقدان.

بحسب ليبنيتز، Leibnitz، فإن العالم الحاضر هو أفضل عالم ممكن. وينبغي اعتبار أن وجود الخطيَّة به أمر لا يمكن تجنبه. لا يمكن الإشارة إلى وكالة الله، وبالتالي ينبغي اعتبارها إلغاء أو فقدان بسيط، ليست هناك الحاجة إلى وجود علة فعالة لإحداثها. لقد جعلتها أوجه محدودية المخلوق أمرًا لا يمكن تجنبه. تجعل هذه النظريَّة من الخطيَّة شرًا لابد منه، بما أن المخلوقات محدودة بالضرورة، والخطيَّة نتيجة لا يمكن تجنبها لهذا القصور. كما تفشل محاولتها لتجنب جعل الله أصل الخطيَّة، لأنه لو كانت الخطيَّة مجرد إبطال لا يحتاج علة فعالة، إلا أن الله هو أصل القصور الذي نتجت منه. علاوة على هذا، تمثل النظريَّة إلى طمس الفرق بين الشر الأدبي والمادي، حيث إنها تصف الخطيَّة بأنها أكثر قليلًا من مجرد حظ سيء أصاب الإنسان. بالتالي، تميل إلى تبليد شعور الإنسان بالشر أو بتلوث الخطيَّة، وتدمير الشعور بالذنب، وإبطال مسؤولية الإنسان الأدبيَّة.

٣ – نظريَّة تقول إن الخطيَّة عبارة عن وهم.

بالنسبة لسبينوزا، وكذلك ليبنيتز، الخطيَّة ببساطة عبارة عن عيب، قصور يعيه الإنسان؛ ولكن بينما يعتبر ليبنيتز فكرة الشر، الناشئ من هذا القصور، شيئًا ضروريًا، يرى سبينوزا أن الوعي الناجم بالخطيَّة هو ببساطة بسبب عدم صلاحيَّة معرفة الإنسان، التي تفشل في رؤية كل شيء *sub specie aeternitatis*، أي، في اتحاد مع جوهر الله الأزلي غير المحدود. لو كانت معرفة الإنسان مناسبة،

بحيث كان يرى كل شيء في الله، لما أصبح لديه أي مفهوم عن الخطيَّة؛ كانت ستصبح غير موجودة بالنسبة له. ولكن هذه النظريَّة، التي تصف الخطيَّة كشيء سلبي تمامًا، لا تعلل نتائجها الإيجابيَّة الرهيبة، والتي تشهد على وجودها خبرة الجنس البشري بصفة عامة بطريقة مقنعة تمامًا. وإذا قُبلت بصفة ثابتة فستلغي جميع الفروق الأخلاقيَّة، وتختزل مفاهيم مثل "الطبيعة الأدبيَّة" و"السلوك الأخلاقي" إلى مجرد عبارات لا معنى لها. في الواقع، أنها تختزل كل حياة الإنسان لتصبح عبارة عن وهم: معرفته، خبرته، شهادة الضمير، وهكذا، لأن كل معرفته غير ملائمة. علاوة على هذا، فإنها تسير على عكس خبرة الجنس البشري، أن أعظم المفكرين غالبًا ما يكونون هم أعظم الخطاة، وإبليس هو أعظمهم جميعًا.

٤ – نظريَّة الخطيَّة هي نقص الوعي بالله، بسبب طبيعة الإنسان الحسية.

وهذه وجهة نظر شلايرماخر. بحسب شلايرماخر فإن وعي الإنسان بالخطيَّة يعتمد على وعيه بالله. عندما يستيقظ في الإنسان الشعور بالله، يصبح على الفور واعيًا بمقاومة طبيعته الدنيا لهذا الوعي. وتنبع هذه المقاومة من تكوين كيانه ذاته، من طبيعته الحسية، من اتصال النفس بكائن مادي. وبالتالي فهو نقص متأصل، ولكنه نقص يشعر به الإنسان كخطيَّة وذنب. ولكن هذا لا يجعل الله أصل الخطيَّة، حيث يتصور الإنسان هذا النقص خطأ على أنه خطيَّة. ليس للخطيَّة وجود موضوعي في هذا المخطط، ولكنها توجد فقط في وعي الإنسان. ولكن هذه النظريَّة تجعل الإنسان شريرًا من حيث التكوين. فالشر كان حاضرًا في الإنسان حتى في حالته الأصليَّة، عندما لم يكن الوعي بالله قويًا بدرجة كافية ليسيطر على طبيعة الإنسان الخاطئة. وهذه تعارض الكتاب المُقدَّس بصورة صارخة، عندما ترى أن الإنسان يحكم على هذا الشر خطأ بأنه خطيَّة، وهكذا تجعل الخطيَّة والذنب أمرين ذاتيين تمامًا. ورغم أن شلايرماخر يود أن يتجنب هذا الاستنتاج، إلا أن نظريته تجعل الله هو الأصل المسؤول عن الخطيَّة، لأنه هو خالق طبيعة الإنسان الحسية. كما أنها تستند على استقراء ناقص للحقائق، حيث تفشل في أن تأخذ في اعتبارها أن الكثير من أكثر الخطايا الكريهة التي يفعلها الإنسان لا تتعلق بطبيعته الماديَّة، بل الروحيَّة، مثل الجشع والحسد والكبرياء والحقد وغيرها. علاوة على هذا، فإنها تؤدي إلى أسخف الاستنتاجات، مثل، مثلًا، أن الزهد بإضعاف الطبيعة الحسية، يضعف بالضرورة قوة الخطيَّة؛ أن الإنسان يصبح أقل خطيَّة بينما تفشل حواسه مع تقدمه في العمر؛ أن الموت هو الفادي الوحيد؛ أن الأرواح التي بلا جسد، بما في ذلك الشيطان نفسه، ليست لهم خطيَّة.

٥ – نظريَّة الخطيَّة بصفتها نقص الثقة في الله ومقاومة ملكوته، بسبب الجهل.

مثل شلايرماخر، يشدد ريتشل أيضًا على حقيقة أن الخطيَّة تُفهم فقط من منظور الوعي المسيحي. أولئك الذين هم خارج نطاق الدين المسيحي، ومن لا زالوا غرباء عن خبرة الفداء، لا يعرفون عنها شيئًا. تحت تأثير عمل الله الفدائي يصبح الإنسان واعيًا بعدم ثقته في الله ومقاومته لملكوت الله، الذي هو أسمى خير. لا تتحدد الخطيَّة بموقف الإنسان من ناموس الله، بل بعلاقته بقصد الله، في أن يؤسس ملكوتًا. يحسب الإنسان فشله في جعل قصد الله قصده الخاص ذنبًا لنفسه، ولكن الله يعتبره مجرد جهل، ولأنه جهل، فهو أمر يمكن العفو عنه. تذكرنا نظرة ريتشل هذه في المقابل بالقول المأثور اليوناني الذي يقول إن المعرفة فضيلة. ولكنها تفشل تمامًا في أن تفي حق الموقف الكتابي الذي يقول إن الخطيَّة قبل أي شيء هي تعد على ناموس الله، وبالتالي تجعل الإنسان مذنبًا في نظر الله ومستحقًا للدينونة. علاوة على هذا، فكرة أن الخطيَّة جهل تناقض صوت الاختبار المسيحي. فالرجل المثقل بالشعور بالخطيَّة لا يشعر حيالها بهذا الشعور قطعًا. كما أنه يشعر بالامتنان أيضًا، ليس فقط لأن الخطايا التي فعلها بجهل قابلة للغفران، بل وكل الخطايا الأخرى كذلك، باستثناء واحد فقط هو التجديف على الروح القدس.

٦ – نظريَّة الخطيَّة أنانيَّة.

من بين من يعتنقون هذا الفكر مولر وأ. هـ. سترونج. يتصور بعض من يعتنقون هذا الفكر الأنانيَّة فقط بصفتها نقيض الإيثار أو الإحسان؛ وغيرهم يفهمها بمعنى اختيار الذات بدلًا من الله بصفته غرض المحبة الأسمى. هذه النظريَّة، خاصة عندما تتصور الأنانيَّة بمعنى وضع الذات مكان الله، هي أفضل النظريات المذكورة بكثير. ومع هذا لا يمكننا أن نقول إنها مرضية. رغم أن كل أنانيَّة هي خطيَّة، ورغم وجود عنصر من الأنانيَّة في كل خطيَّة، إلا أنه لا يمكننا أن نقول إن الأنانيَّة هي جوهر الخطيَّة. يمكن تعريف الخطيَّة بشكل صحيح فقط بالإشارة إلى ناموس الله، وهي إشارة غير موجودة بالمرة في التعريف الذي بين يدينا في هذه الحالة. علاوة على هذا، هناك قدر كبير من الخطيَّة لا نجد فيه الأنانيَّة المبدأ الحاكم أبدًا. عندما يرى أبًا مضروبًا بالفقر زوجته وأولاده يضعفون ويهزلون بسبب نقص الطعام، وفي رغبته اليائسة لمساعدتهم يلجأ أخيرًا إلى السرقة، لا يمكن أن نسمى هذا أنانيَّة خالصة. بل وربما كانت فكرة الذات غائبة تمامًا عنه. العداوة مع الله، قساوة القلب، عدم التوبة،

عدم الإيمان، كلها خطايا شنيعة، ولكن لا يمكن ببساطة أن نصفها بأنها أنانيَّة. وقطعًا لا يثبت الرأي الذي يقول إن كل فضيلة هي نزاهة أو تجرد أو إحسان، وهو ما يبدو نتيجة طبيعيَّة ضروريَّة للنظريَّة قيد النظر، على الأقل في أحد أشكالها. فلن يتوقف فعل ما عن أن يكون فضيلة عندما يسدد أداؤه ويشبع مطلبًا معينًا في طبيعتنا. علاوة على أن العدل والإخلاص والاتضاع والصبر والاحتمال والفضائل الأخرى يمكن تشجيعها أو ممارستها، ليس كصور للإحسان، بل كفضائل ممتازة في حد ذاتها، وليس فقط كأمور تعزز سعادة الآخرين، بل من أجل ماذا تكون في حد ذاتها.

٧ – نظريَّة أن الخطيَّة تتمثل في مقاومة الميول الدنيا للطبيعة البشريَّة من أجل تحقيق وعي أخلاقي يتطور تدريجيًا.

طور هذه النظرة، كما أشرنا سابقًا، تينانت في محاضراته الهولسينية. إنها عقيدة الخطيَّة المبنيَّة بحسب نظريَّة التطور. تشكل الدوافع الطبيعيَّة والسمات الموروثة، المستمدة من البهائم، مادة الخطيَّة، ولكنها لا تصبح خطيَّة فعليَّة حتى يتم الانغماس فيها على عكس صحوة الشعور الأخلاقي التدريجي لدى الجنس البشري. تتحرك نظريتا مكدويل وفيسك في مسارات مشابهة. تتعثر النظريَّة التي يقدمها تينانت بشكل ما بين النظرة الكتابيَّة عن الإنسان وتلك النظرة التي تقدمها نظريَّة التطور، وتتأرجح بين الحين والحين إلى أحد الجانبين. حيث تفترض أن الإنسان كانت لديه إرادة حرة حتى قبل صحوة وعيه الأدبي، بحيث كان قادرًا على أن يختار حين وضع أمامه مثل أخلاقي أعلى؛ ولكنها لا تفسر كيف يمكننا أن نتصور إرادة حرة وغير محددة في عمليَّة التطور. إنها تحد الخطيَّة بتلك التعديات التي تحدث على الناموس الأدبي، والتي تُقترف بوعي صاف بالمثل الأخلاقي الأعلى وبالتالي تُدان من الضمير كشيء شرير. في الواقع، هذه فقط النظرة البيلاجية القديمة للخطيَّة مطعمة في نظريَّة التطور، وبالتالي فهي عرضة لكل الاعتراضات التي تتعرض لها البيلاجية.

العيب الجذري في كل هذه النظريات هو أنها تسعى لتعريف الخطيَّة بدون أن تأخذ في اعتبارها أن الخطيَّة في الأساس انفصال عن الله، مقاومة لله، وتعديًا على ناموس الله. ينبغي تعرف الخطيَّة دائمًا من حيث علاقة الإنسان بالله ومشيئته المعبر عنها في الناموس الأدبي.

ب – البيانات الكتابيَّة عن الخطيَّة.

عند تقديم الفكرة الكتابيَّة عن الخطيَّة من الضروري أن نلفت الانتباه إلى عدة خصائص.

١ – الخطيَّة نوع محدد من الشر.

في الوقت الحاضر نسمع قدرًا كبيرًا من الحديث عن الشر، وبالمقارنة، قدرًا ضئيلًا عن الخطيَّة؛ وهذا أمر مضلل تمامًا. ليس كل الشر خطيَّة. ينبغي ألا نخلط بين الخطيَّة والشر المادي، بين الخطيَّة والبلايا أو الأذية. من الممكن ألا نتكلم فقط عن الخطيَّة، بل وكذلك عن المرض كشر، ولكن عندئذ نجد أن كلمة "الشر" تُستخدم بمعنيين مختلفين تمامًا. فوق المجال المادي يقع المجال الأخلاقي، الذي يسري عليه التباين بين الشر والخير الأخلاقي، وفي هذا المجال فقط يمكننا أن نتكلم عن الخطيَّة. وحتى في هذا المجال من غير المحبذ أن نستبدل كلمة "الشر" بكلمة "الخطيَّة" بدون أي مزيد من التحديد، لأن الأخيرة محددة أكثر من الأولى. الخطيَّة شر أخلاقي. تشير معظم الأسماء المستخدمة في الكتاب المُقدَّس لتعيين الخطيَّة إلى طبيعتها الأخلاقيَّة. توجه كلمة "خاطا" الانتباه إليها كفعل يخطئ إصابة الهدف ويتمثل في الحيدان عن الطريق الصحيح. تشير كلمة "عافال" و"أفون" إلى أنها عدم وجود استقامة ونزاهة، وابتعاد عن الطريق المعين. تشير كلمة "بيشع" إليها كتمرد أو رفض للخضوع للسلطان السليم، تعد إيجابي على الناموس، وكسر للعهد. وتشير "رشع" إليها بصفتها ابتعاد آثم وشرير عن الناموس. علاوة على أن كلمة "عشام" تشير إليها كذنب، كنوع من عدم الأمانة والخيانة، و"معال" كشيء باطل، وآفن كانحراف وكلمة "عافاه" كتشويه للطبيعة (التواء وانكسار). تشير الكلمات المناظرة في العهد الجديد، مثل "هامارتيا"، "أديكيا"، "بارا بيسيس"، "بارابتوما"، "أنوميا"، "بارانوميا"، وغيرها، إلى نفس الأفكار. في ضوء استخدام هذه الكلمات، والطريقة التي يتكلم بها الكتاب المُقدَّس عادة عن الخطيَّة، لا يمكن أن يتولد لدينا الشك بشأن طبيعتها الأخلاقيَّة. فهي ليست بلية أتت على الإنسان دون أن يدري، وسممت حياته، ودمرت سعادته، بل هي مسار شرير اختار الإنسان عمدًا أن يسير فيه وهو مسار يحمل معه شقاء وبؤس لا يُعبر عنه. في الأساس، الخطيَّة ليست شيئًا سلبيًا، مثل الضعف، العيب أو النقص، لا يمكن أن نتحمل مسؤوليته، بل هي مقاومة ناشطة لله، وتعد إيجابي (أي بالفعل) على ناموسه، مما يشكل الذنب الناتج عن الخطيَّة. الخطيَّة هي نتيجة اختيار إرادي حر ولكنه شرير من الإنسان. وهذا هو التعليم الواضح والبسيط لكلمة الله، (تكوين ٣: ١–٦؛ إشعياء ٤٨: ٨؛ رومية ١: ١٨–٣٢؛ ١ يوحنا ٣: ٤). أدى تطبيق فلسفة التطور على دراسة العهد القديم ببعض

الدارسين إلى اقتناعهم بأن الفكرة الأخلاقيَّة للخطيَّة لم تتطور حتى زمن الأنبياء، لكن هذا الرأي لا تدعمه الطريقة التي يتحدث بها أقدم أسفار الكتاب المُقدَّس عن الخطيَّة.

٢ – للخطيَّة طبيعة مطلقة.

في المجال الأخلاقي التباين بين الخير والشر تباين مطلق. لا توجد حالة محايدة بين الاثنين. وبينما توجد دون شك درجات في الاثنين، إلا أنه لا يوجد تدرج بين الخير والشر. فالانتقال من الواحد إلى الآخر ليس ذا طبيعة كمية، بل ذا طبيعة نوعية. الكائن الأخلاقي الصالح لا يصبح شريرًا ببساطة بإنقاص صلاحه، بل فقط عن طريق حدوث تغيير جذري نوعي، بالتحول إلى الخطيَّة. الخطيَّة ليست درجة أقل من الصلاح، بل هي شر إيجابي فعلي.[٣٨] وهذا ما يعلم به الكتاب المُقدَّس بوضوح. من لا يحب الله يتسم بهذا بأنه شرير. لا يعترف الكتاب بوضع محايد. بل يحض الشرير على التحول إلى البر، وأحيانًا يتكلم عن البار كمن سقط في الشر؛ ولكنه لا يحوي إشارة واحدة إلى أن الواحد أو الآخر يهبط البتة على وضع محايد. فالإنسان إما أنه على الجانب الصحيح أو على الجانب الخطأ، (متى ١٠: ٣٢، ٣٣؛ ١٢: ٣٠؛ لوقا ١١: ٢٣؛ يعقوب ٢: ١٠).

٣ – تتعلق الخطيَّة دائمًا بالله ومشيئته.

أدرك علماء العقيدة القدماء أنه من المستحيل أن يكون لدينا مفهوم صحيح عن الخطيَّة بدون التأمل فيها بالنسبة لله ومشيئته، وبالتالي شددوا على هذا الجانب وتكلموا عادة عن الخطيَّة بصفتها "عدم الانسجام مع ناموس الله." وهذا تعريف **رسمي** صحيح للخطيَّة بلا شك. ولكن هنا يظهر السؤال، ما هو محتوى الناموس الملموس؟ ماذا يطلب؟ إذا أُجيب على هذا السؤال، فسيمكننا أن نحدد ما هي الخطيَّة **بالمعنى الملموس**. لا شك أن المطلب الأساسي العظيم في الناموس هو **محبة الله**. وإذا كان الصلاح الأدبي يتمثل في محبة الله من الناحية الملموسة، إذن لابد وأن الشر الأدبي يتمثل في العكس. إنه الانفصال عن الله، مقاومة الله، كراهية الله، وهذه تعلن عن نفسها في التعدي الثابت على ناموس الله بالفكر والقول والفعل. تثبت الفقرات التالية بوضوح أن الكتاب المُقدَّس يتأمل الخطيَّة في ضوء علاقتها بالله وشريعته، سواء المكتوبة على ألواح القلب، أو المعطاة لموسى، (رومية ١: ٣٢؛ ٢:

---

[٣٨] ملحوظة مهمة: كلمة إيجابي هنا وفي سياقات متعددة سابقة لا تعني شيء ذا طبيعة إيجابيَّة ولكنها أشبه بكلمة إيجابي في تحاليل الفيروسات والتي تعني أن الإصابة بالفيروس مؤكدة وحاصلة، مما يعني أنها نتيجة غير محببة. وكلمة إيجابي هنا تعني القيام بدور فعلي متعمد من جانب الإنسان. – المترجم.

١٢-١٤؛ ٤: ١٥؛ يعقوب ٢: ٩؛ ١ يوحنا ٣: ٤).

٤ – تشمل الخطيَّة كل من الذنب والتلوث الناشئين عنها.

الذنب هو حالة استحقاق الدينونة أو كون المرء قابل للعقاب بسبب انتهاكه الشريعة أو المطالب الأخلاقيَّة. يعبر الذنب عن العلاقة التي تحملها الخطيَّة بالنسبة للعدل أو لعقوبة الناموس. ولكن حتى مع هذا نجد للكلمة معنى مزدوجًا. فقد تشير إلى سمة متأصلة في الخاطئ، أي، إلى عيبه، عدم جدارته، إثمه، مما يجعله مستحقًا للعقاب. يتكلم دابني عن هذا بصفته "إثم مرتقب." إنه إثم لا ينفصل عن الخطيَّة، ولا يوجد أبدًا في شخص غير متورط في الخطيَّة بشكل شخصي، وهو أمر ثابت، بحيث إنه ما أن يحدث، حتى لا يمكن إزالته بالعفو. ولكنه قد يشير كذلك إلى الالتزام بإيفاء العدل حقه، ودفع عقوبة الخطيَّة، "الذنب الفعلي،" كما يسميه دابني.[٣٩] وهو ليس متأصل في الإنسان، وإنما هو تشريع عقابي من المشرع، الذي يحدد عقوبة الذنب. ويجوز أن يُزال بإيفاء مطالب الناموس العادلة بصورة شخصيَّة أو نيابية. وبينما ينكر الكثيرون أن الخطيَّة تشمل الذنب، إلا أن هذا لا ينسجم مع حقيقة تهديد الخطيَّة وافتقادها بالعقاب، ويتناقض بوضوح مع تصريحات الكتاب المُقدَّس الواضحة، (متى ٦: ١٢؛ رومية ٣: ١٩؛ ٥: ١٨؛ أفسس ٢: ٣). نفهم بكلمة التلوث الفساد المتأصل الذي يخضع له كل خاطئ. وهذا واقع في حياة كل شخص. وهذا أمر لا يمكن تصوره بدون الذنب، رغم أن الذنب مشتمل في العلاقة العقابيَّة، إلا أنه يمكن تصوره بدون تلوث **فوري**. ولكنه متبوع دائمًا بالتلوث. كل شخص مذنب في آدم، ونتيجة لهذا، فهو مولود أيضًا بطبيعة فاسدة. تعلمنا فقرات معينة من الكتاب المُقدَّس بوضوح عن تلوث الخطيَّة مثل (أيوب ١٤: ٤؛ أرميا ١٧: ٩؛ متى ٧: ١٥-٢٠؛ رومية ٨: ٥-٨؛ أفسس ٤: ١٧-١٩).

٥ – عرش الخطيَّة ومقرها في القلب.

لا تستقر الخطيَّة في أيَّة مَلَكَة واحدة في النفس، بل في القلب، والذي يعني في علم النفس الكتابي العضو الأساسي للنفس، والذي منه مخارج الحياة. ومن هذا المركز تنتشر تأثيراتها وعملياتها إلى الفكر والإرادة والعواطف، باختصار، إلى كل الإنسان، بما في ذلك الجسد. في حالته الخاطئة الإنسان كله خاضع لاستياء الله. يمكننا أن نقول إن أصل الخطيَّة يرجع بمعنى ما إلى إرادة الإنسان، ولكن عندئذ لا تشير الإرادة إلى اختيار فعلي ما بقدر ما تشير إلى طبيعة الإنسان الحرة. لقد كان هناك ميل

[٣٩] *Christ Our Penal Substitute*, pp. ١٠ f.

في القلب وراء الإرادة الفعليَّة عندما دخلت الخطيَّة إلى العالم. تنسجم هذه النظرة تمامًا مع أوصاف الكتاب المُقدَّس في فقرات كتلك: (أمثال ٤: ٢٣؛ أرميا ١٧: ٩؛ متى ١٥: ١٩، ٢٠؛ لوقا ٦: ٤٥؛ عبرانيين ٣: ١٢).

٦ – لا تتمثل الخطيَّة فقط في التصرفات العلنيَّة.

لا تتمثل الخطيَّة فقط في التصرفات العلنيَّة، بل وكذلك في العادات الخاطئة وفي حالة النفس الخاطئة. تتصل هذه الثلاثة مع بعضها البعض كما يلي: الحالة الخاطئة هي أساس العادات الخاطئة، وهذه تعلن عن نفسها في التصرفات الخاطئة. ولكن هناك شيء من الصحة في الرأي الذي يقول إن التصرفات الخاطئة تؤدي إلى ترسيخ عادات خاطئة. ينبغي أن نعيد التصرفات والتوجهات البشريَّة الخاطئة إلى الطبيعة الفاسدة وأن تكون هي التفسير لهذه التصرفات والتوجهات الخاطئة. تؤكد الفقرات المشار إليها في الفقرة السابقة هذا الرأي، لأنها تثبت بوضوح أن حالة أو وضع الإنسان خاطئ بصورة شاملة. وإن ظل السؤال ملحًا، عما إذا كان ينبغي اعتبار أفكار وعواطف الإنسان الطبيعي، والمسماة بـ "الجسد" في الكتاب المُقدَّس، تشكل خطيَّة، يجوز أن نجيب بالإشارة إلى فقرات مثل التالية: (متى ٥: ٢٢، ٢٨؛ رومية ٧:٧؛ غلاطية ٥: ١٧، ٢٤)، وغيرها. والخلاصة أنه يجوز أن نقول إن الخطيَّة يمكن تعريفها بأنها **عدم الانسجام مع ناموس الله الأدبي، بالتصرف أو التوجه أو الحالة.**

ج – وجهة نظر بيلاجيوس عن الخطيَّة.

تختلف النظرة البيلاجية للخطيَّة تمامًا عن النظرة المقدمة أعلاه. نقطة التشابه الوحيدة هي أن الشخص البيلاجي يعتبر أيضًا ينظر إلى الخطيَّة بالنسبة لشريعة الله، ويعتبرها تعديًا على الناموس. ولكن في كل الخصائص الأخرى يختلف مفهومه بشكل كبير عن النظرة الكتابيَّة والأوغسطينية.

١ – تصريحات النظرة البيلاجية.

تعتبر نقطة البداية بالنسبة لبيلاجيوس القدرة الطبيعيَّة للإنسان. اقتراحه الجوهري هو: الله أوصى الإنسان بأن يفعل ما هو خير؛ بالتالي لابد وأن الأخير لديه القدرة على فعل الخير. وهذا يعني أن الإنسان لديه إرادة حرة بالمعنى المطلق للكلمة، بحيث يمكنه أن يقرر لصالح أو ضد ما هو خير، وكذلك أن يفعل ما هو خير وكذلك ما هو شر. لا يعتمد القرار على أي طبيعة أخلاقيَّة في الإنسان، لأن الإرادة غير محددة بالمرة. ما إذا كان الإنسان سيفعل خيرًا أو شرًا فهذا يعتمد ببساطة على إرادته

الحرة والمستقلة. ومن هذا ينتج، بالطبع، أنه لا يوجد شيء اسمه التطور الأخلاقي للشخص. الخير والشر موقعهما تصرفات الإنسان المنفصلة. من هذا الموقف الجوهري ينبع تعليم العقيدة البيلاجية بخصوص الخطيَّة. تتمثل الخطيَّة فقط في تصرفات الإرادة المنفصلة فحسب. لا يوجد شيء اسمه الطبيعة الخاطئة، ولا أشياء اسمها التوجهات الخاطئة. الخطيَّة دائمًا عبارة عن اختيار متعمد لفعل الشر بإرادة حرة تمامًا، تستطيع بالمثل أن تختار وتتبع الخير. ولكن إن كان الوضع هكذا، فالخلاصة الحتمية هي أن آدم لم يُخلق في حالة من القداسة الإيجابيَّة، بل في حالة من الاتزان الأدبي. كان وضعه وضع أدبي محايد. لم يكن حسنًا ولا سيئًا، وبالتالي لم تكن لديه شخصيَّة أو طبيعة أدبيَّة، بل اختار هو طريق الشر، وهكذا أصبح خاطئًا. وطالما تتمثل الخطيَّة في تصرفات إراديَّة منفصلة، فإن فكرة تفشيها بالتكاثر فكرة سخيفة. الطبيعة الخاطئة، إذا وُجد هذا الشيء، يمكن أن تعبر من الأب إلى الابن، لكن التصرفات الخاطئة لا يمكن أن تتفشى بهذه الطريقة. فهذا مستحيل بطبيعة الحال. كان آدم أول خاطئ، ولكن خطيته لم تعبر إلى ذريته بأي حال من الأحوال. لا يوجد شيء اسمه الخطيَّة الأصليَّة. الأطفال يولدون في حالة محايدة، ويبدؤون بالضبط من حيث بدأ آدم، ما عدا أنه تعوقهم النماذج الشريرة التي يرونها من حولهم. ينبغي أن يتحدد مسارهم المستقبلي بحسب اختيارهم الحر. عموميَّة الخطيَّة أمر معترف به، لأن كل التجارب والخبرات تشهد له. وهذا راجع إلى التشبه بالآخرين وإلى عادة الوقوع في الخطيَّة التي تتشكل بالتدريج. فبحصر المعنى، لا يوجد، من وجهة النظر البيلاجية، خطاة، بل فقط تصرفات خاطئة منفصلة. وهذا يجعل إمكانيَّة وجود مفهوم ديني لتاريخ الجنس البشري أمرًا مستحيلًا بالمرة.

٢ – اعتراضات على النظرة البيلاجية.

هناك العديد من الاعتراضات التي لها وزنها على النظرة البيلاجية للخطيَّة، وأهمها ما يلي:

أ – يناقض الموقف الجوهري الذي يقول إن الإنسان مسؤول أمام الله فقط على ما يستطيع أن يفعله تمامًا شهادة الضمير وكلمة الله. إنها حقيقة لا يمكن إنكارها أنه بينما يزداد الإنسان في الخطيَّة، تقل قدرته على فعل الخير. ويصبح بمقياس أكبر عبدًا للخطيَّة. بحسب النظريَّة محل التأمل، يتضمن هذا أيضًا تقليلًا لمسؤوليته. ولكن هذا يعادل أن نقول إن الخطيَّة نفسها تفدي ضحاياها بالتدريج بتخليصهم من مسؤوليتهم. كلما كان الإنسان خاطئًا، كلما قلت مسؤوليته. هنا نجد أن الضمير يسجل اعتراضًا عاليًا ضد هذا الموقف. لا يقول بولس أن الخطاة المتقسين، الذين يصفهم في (رومية ١: ١٨–٣٢)،

كانوا عمليًا بدون مسؤولية، بل يعتبرهم يستحقون الموت. قال يسوع عن اليهود الأشرار الذين كانوا يتباهون بحريتهم، ولكنهم أظهروا شرهم الرهيب بسعيهم لقتله، أنهم عبيد للخطيَّة، وأنهم لم يفهموا كلامه، لأنه لا يمكنهم سماع كلمته، وسيموتون في خطاياهم، (يوحنا ٨: ٢١، ٢٢، ٣٤، ٤٣). رغم كونهم عبيدًا للخطيَّة، إلا أنهم كانوا مسؤولين بالرغم من هذا.

ب – إن ننكر أن الإنسان بطبيعته مخلوق له طبيعة أدبيَّة، فهذا يعني ببساطة أن ننزل من مستواه إلى مستوى الحيوان. بحسب هذه النظرة كل شيء في حياة الإنسان ليس عبارة عن اختيار واع نابع من الإرادة لا يتمتع بأيَّة سمة أدبيَّة أو أخلاقيَّة. ولكن ضمير الناس بصفة عامة يشهد لحقيقة أن التناقض بين الخير والشر ينطبق كذلك على ميول ورغبات وأمزجة وعواطف الإنسان، وأن هذه أيضًا تتسم بطبيعة أدبيَّة. في الفكر البيلاجي تُختزل الخطيَّة والفضيلة إلى مجرد زوائد سطحية للإنسان، لا ترتبط بأي حال من الأحوال بحياته الداخليَّة. ولكن يظهر اختلاف تقدير الكتاب المُقدَّس التام من الفقرات التالية: (أرميا ١٧: ٩؛ مزمور ٥١: ٦، ١٠؛ متى ١٥: ١٩؛ يعقوب ٤: ١، ٢).

ج – اختيار الإرادة الذي لا يتحدد بأي حال من الأحوال بطبيعة الإنسان، هو شيء غير وارد من الناحية السيكولوجية، وليس هذا فقط بل وكذلك باطل من الناحية الأخلاقيَّة. إذا صدر من الإنسان تصرف جيد ببساطة حسبما اتفق، ولم يكن بالإمكان تقديم سبب لماذا لم يتبين أنه العكس، بعبارة أخرى، إذا لم يكن التصرف تعبيرًا عن شخصيَّة الإنسان، فلا قيمة أدبيَّة له بأي حال من الأحوال. الفعل هو الدليل الذي يفسر الشخصيَّة فقط بقدر القيمة الأدبيَّة المسندة إليه.

د – لا تستطيع نظريَّة بيلاجيوس أن تقدم تعليلًا مرضيًا لعموميَّة الخطيَّة. لا تقدم لنا قدوة الإباء والأجداد السيئة تفسيرًا حقيقيًا. لا تفسر إمكانيَّة خطيَّة الإنسان المجردة في حد ذاتها، حتى عندما تقويها القدوة الشريرة، كيف حدث أن كل الناس أخطأوا بالفعل. كيف يمكن تعليل أن تتحول الإرادة بشكل ثابت في اتجاه الخطيَّة، ولا تتحول أبدًا في الاتجاه المضاد؟ من الطبيعي أكثر بكثير أن نفكر في وجود توجه عام نحو الخطيَّة.

د – وجهة النظر الرومانيَّة الكاثوليكيَّة عن الخطيَّة

رغم أن قوانين وإقرارات مجمع ترنت غامضة إلى حد ما بالنسبة لعقيدة الخطيَّة، إلا أنه يمكن التعبير عن النظرة الرومانيَّة الكاثوليكيَّة السائدة عن الخطيَّة كما يلي: تتمثل الخطيَّة الحقيقيَّة دائمًا في عمل واعي نابع من الإرادة. صحيح أن التوجهات والعادات التي لا تتفق مع مشيئة الله، لها طبيعة خاطئة؛

إلا أنه لا يمكن تسميتها خطايا بالمعنى الدقيق للكلمة. كان للشهوة الساكنة في الإنسان، والتي تكمن خلف الخطيَّة، اليد العليا في الإنسان في الجنة، وهكذا سرعت فقدان *donum superadditum* [موهبة] البر الأصلي [الإضافية]، ولكن لا يمكن اعتبارها خطيَّة، بل فقط كـ *fomes* أو وقود الخطيَّة. خطيَّة نسل آدم هي في الأساس حالة سلبيَّة، تتمثل في غياب شيء كان ينبغي أن يكون موجودًا، أي، البر الأصلي، وهو شيء ليس أساسي في طبيعة الإنسان. ينعدم الشيء الأساسي فقط لو، كما يعتقد البعض، فُقد *justitia naturalis* [البر الطبيعي] أيضًا.

تظهر الاعتراضات على هذه النظرة تمامًا فيما قيل بصدد نظريَّة بيلاجيوس. لذا يكفينا تمامًا أن نقدم لها تذكرة بسيطة. بقدر ما ترى هذه النظريَّة أن الخطيَّة الحقيقيَّة تتمثل فقط في الاختيارات الإراديَّة المتعمدة وفي التصرفات العلنيَّة، فإن الاعتراضات المثارة ضد البيلاجية وثيقة الصلة بالموضوع. فكرة أن البر الأصلي كان إضافة خارقة للطبيعة لتكوين الإنسان الطبيعي، وأن خسارته لم تنتقص من الطبيعة الإنسانيَّة، هي فكرة فير كتابيَّة، كما أشرنا في مناقشتنا لصورة الله في الإنسان. بحسب الكتاب المُقدَّس الشهوة خطيَّة، خطيَّة حقيقيَّة، بل وجذر الكثير من التصرفات الخاطئة. وقد أبرزنا هذا عند التأمل في النظرة الكتابيَّة عن الخطيَّة.

أسئلة لمزيد من الدراسة.

هل نجحت الفلسفة في تفسير أصل الخطيَّة؟

هل يشهد الكتاب المُقدَّس لصحة فكرة أن الخطيَّة في الأصل ليس لها طبيعة أخلاقيَّة؟

ما هي الاعتراضات القائمة على فكرة أن الخطيَّة هي مجرد افتقار أو عوز؟

هل ينبغي أن نتصور الخطيَّة كمادة؟

من الذي ترتبط هذه النظرة باسمه؟

هل توجد هذه الخطيَّة بالانفصال عن الخاطئ؟

كيف نثبت أنه ينبغي الحكم على الخطيَّة دائمًا بناموس الله؟

هل فضل بولس الثنائيَّة اليونانيَّة القديمة، عندما تكلم عن "جسد الخطيَّة" واستخدم مصطلح "الجسد" للإشارة إلى طبيعة الإنسان الخاطئة؟

هل الميل الحالي للحديث عن "الشر" بدلًا من "الخطيَّة" أمر محمود؟

ما المقصود بالتفسير الاجتماعي للخطيَّة؟

هل يعترف هذا بالخطيَّة في جوهرها؟

مراجع مقترحة

Bavinck, *Geref. Dogm.* III, pp. ١٢١-١٥٨; Kuyper, *Dict. Dogm., De Peccato,* pp. ٢٧-٣٥; Hodge, Syst. Theol. II, pp. ١٣٠-١٩٢; Vos, Geref. Dogm, II, pp. ٢١-٣٢; Dabney, Syst. *and Polem. Theol.*, pp. ٣٠٦-٣١٧; McPherson, *Chr. Dogm.*, pp. ٢٥٧-٢٦٤; Pope, *Chr. Theol.* II, pp. ٢٩-٤٢; Orchard, *Modern Theories of Sin;* Moxon, *The Doctrine of Sin;* Alexander, *Syst.of Bibl. Theol.* I. pp. ٢٣٢-٢٦٥; Brown, *Chr. Theol. in Outline,* pp. ٢٦١-٢٨٢; Clarke, *An Outline of Chr. Theol.* pp. ٢٢٧-٢٣٩; Orr, *God's Image in Man,* pp. ١٩٧-٢٤٦; Mackintosh, *Christianity and Sin,* cf. Index; Candlish, *The Bibl. Doct. of Sin.* pp. ٣١-٤٤; Talma, *De Anthropologie van Calvijn,* pp. ٩٢-١١٧; Tennant, *The Concept of Sin.*

٣ – نقل الخطيَّة.

يعلمنا كل من الكتاب المُقدَّس والخبرة أن الخطيَّة أمر عام، وبحسب الكتاب المُقدَّس فإن تفسير هذه العموميَّة يكمن في سقوط آدم. تستدعي هاتان النقطتان، عموميَّة الخطيَّة، وصلة خطيَّة آدم بخطيَّة الجنس البشري بصفة عامة تأملنا الآن. وبينما كان هناك اتفاق عام على عموميَّة الخطيَّة، تم تقديم أوصاف مختلفة عن الصلة بين خطيَّة آدم وخطيَّة نسله.

أ – مراجعة تاريخيَّة.

١ – قبل الإصلاح.

لا تحتوي كتابات المدافعين على شيء محدد بخصوص الخطيَّة الأصليَّة، بينما تحتوي كتابات أيريناوس وترتليان بوضوح على تعاليم تقول إن حالتنا الخاطئة هي نتيجة سقوط آدم. ولكن عقيدة حسبان خطيَّة آدم مباشرة على نسله غريبة حتى عليهما. كان لدى ترتليان مفهوم واقعي عن الجنس البشري. كان كل الجنس البشري موجودًا في آدم بالقدر والعدد، وبالتالي أخطأ عندما أخطأ آدم وأصبح فاسدًا عندما فسد آدم. أخطأت الطبيعة البشريَّة ككل في آدم، وبالتالي كل فرد له هذه الطبيعة خاطئ هو أيضًا. أما أوريجانوس، الذي كان متأثرًا بدرجة عميقة بالفلسفة اليونانيَّة، فقد كانت لديه نظرة مختلفة حول هذه المسألة، ونادرًا ما اعترف بأي صلة بين خطيَّة آدم وخطيَّة نسله. ووجد تفسير خطيَّة الجنس البشري أساسًا في خطيَّة كل نفس الشخصيَّة في حالة ما قبل الزمن، رغم أنه كذلك يذكر شيئًا غامضًا بخصوص الولادة. اشترك أوغسطينوس مع ترتليان في مفهومه الواقعي. رغم أنه تكلم كذلك عن "الحسبان،" إلا أنه لم يكن في باله بعد حسبان ذنب آدم مباشرة أو فورًا لذريته. عقيدته عن الخطيَّة الأصليَّة غير واضحة بالكامل. وربما يرجع هذا إلى حقيقة أنه تردد في الاختيار ما بين نشأة النفس بالولادة أو الخلق. وبينما يشدد على حقيقة أن كل الناس كانوا موجودين بشكل أصيل في آدم وأخطأوا فعليًا فيه، إلا أنه كذلك يقترب كثيرًا من فكرة أنهم أخطأوا في آدم بصفته ممثلهم. ولكنه شدد بصفة أساسيَّة على نقل **فساد الخطيَّة**. فالخطيَّة تُسلم من جيل إلى جيل بالولادة، وهذا الانتشار لخطيَّة آدم هو في نفس الوقت عقاب لخطيته. يخبرنا ويجرز، Wiggers، بالفكرة بإيجاز شديد في هذه الكلمات: "كان فساد الطبيعة البشريَّة، في كل الجنس البشري، العقاب البار لتعدي الإنسان الأول، الذي كان فيه كل الناس موجودين بالفعل."[٤٠] رفض خصم أوغسطينوس الكبير، بيلاجيوس، هذه الصلة بين خطيَّة

[٤٠] *Augustinism and Pelagianism*, p. ٨٨.

آدم وخطايا ذريته. فبحسب وجهة نظره، تضمن انتشار الخطيَّة بالتوالد نظريَّة نشأة النفس بالولادة، والتي اعتبرها خطأً هرطوقيًا؛ وأن حسبان خطيَّة آدم لأي شخص سواه يتعارض مع الاستقامة الإلهيَّة.

رفضت الكنيسة وجهة نظر بيلاجيوس، وفكر المدرسيون بصفة عامة على غرار أفكار أوغسطينوس، حيث كان التأكيد طول الوقت على نقل تلوث خطيَّة آدم وليس على نقل ذنب خطيته. كان هوجو القديس فيكتور، Hugo St. Victor، وبيتر اللومباردي، Peter the Lombard، يريان أن الشهوة الفعليَّة تلوث الحيوانات المنوية في عمليَّة التكاثر، وأن هذا التلوث ينجس النفس بطريقة ما لدى اتحادها مع الجسد. أما أنسلم وألكسندر أسقف هيلز وبونافنتورا فقد شددوا على المفهوم الواقعي للصلة بين آدم وذريته. كان الجنس البشري كله موجودًا بشكل أصيل في آدم، وبالتالي أخطأ أيضًا فيه. في نفس الوقت اعتُبرت الولادة *sine qua non* [شرط لا غنى عنه] لنقل الطبيعة الخاطئة. في فكر بونافنتورا وآخرون من بعده كان الفرق بين الذنب الأصلي والتلوث الأصلي معبر عنه بشكل أوضح. كانت الفكرة الجوهريَّة هي أن ذنب خطيَّة آدم قد حُسب لكل نسله. عانى آدم من خسارة البر الأصلي، وبهذا جلب على نفسه الاستياء الإلهي. ونتيجة لهذا حُرم كل نسله من البر الأصلي، ولهذا أصبحوا غرض الغضب الإلهي.

علاوة على هذا، عبر تلوث خطيَّة آدم بطريقة ما إلى ذريته، ولكن طريقة هذا الانتقال كانت مسألة جدال بين المدرسيين. حيث إنهم لم يؤمنوا بنشأة النفس في الولادة، وبالتالي لم يكن بوسعهم أن يقولوا إن النفس، والتي هي على أي حال العرش الحقيقي للشر، يسلمها الأب للابن بالولادة، فشعروا أنه ينبغي أن يقولوا شيئًا لتوضيح نقل الشر المتأصل. قال البعض أنه يمر من خلال الجسد، والذي يلوث بدوره النفس ما أن يتصل بها. وغيرهم، إذ شعروا بخطورة هذا التفسير بحثوا عنه في حقيقة أن كل إنسان هو مولود جديد في الحالة التي كان عليها آدم قبل أن يوهب البر الأصلي، وهكذا يخضع للصراع بين الجسد غير المقيد والروح. في توما الإكويني يظهر مرة أخرى التفكير الواقعي بقوة تامة، وإن كان بصورة معدلة. فقد أشار إلى أن الجنس البشري يشكل كائنًا حيًا، وأنه، كما أن تصرف عضو جسدي واحد – قل، اليد – يعتبر تصرفًا يفعله الشخص، هكذا خطيَّة عضو واحد في كائن الإنسانيَّة يُحسب لكل الكائن.

٢ – بعد الإصلاح.

بينما لم يتفق المصلحون مع المدرسيين بخصوص طبيعة الخطيَّة الأصليَّة، إلا أن نظرتهم عن انتقالها

لم تختو على أيَّة عناصر جديدة. ولكن لم يُعبر بوضوح عن أفكار مثل آدم بصفته ممثل الجنس البشري، والحسبان "الفوري" لذنبه على نسله في كتبهم. بحسب لوثر يحسبنا الله مذنبين بسبب الخطيَّة الساكنة فينا الموروثة من آدم. يتكلم كالفن بصورة مشابهة نوعًا. ويعتقد أنه بما أن آدم لم يكن مجرد سلف بل جذر الجنس البشري، يولد كل نسله بطبيعة فاسدة؛ وأن كل من ذنب خطيَّة آدم وفسادهم الوراثي يُحسبون لهم كخطيَّة. جلب ظهور اللاهوت الفيدرالي معه فكرة أدم كممثل للجنس البشري إلى المقدمة، وأدى إلى تمييز أوضح بين نقل الذنب ونقل تلوث خطيَّة آدم. بدون إنكار أن فسادنا الفطري أيضًا يشكل ذنبًا في نظر الله، شدد اللاهوت الفيدرالي على حقيقة أن هناك حسبان "فوري" لذنب آدم على من يمثلهم كرأس العهد.

رفض كل من السوسينيون والأرمينيون فكرة حسبان خطيَّة آدم لنسله. دافع بلاكيوس، من مدرسة ساومر، عن فكرة الحسبان "غير المباشر." فإذ رفض كل حسبان فوري، كان يعتقد أنه لأننا نرث طبيعة خاطئة من آدم، نستحق أن نُعامل كما لو كنا اقترفنا الجرم الأصلي. كان هذا شيئًا جديدًا في اللاهوت المصلح، ولم يجد ريفيت صعوبة في إثبات هذا بجمع سلسلة طويلة من الشهادات. فنتج عن هذا جدل وُصف فيه الحسبان "الفوري" و"غير المباشر" كعقيدتين تستبعد كل منهما الأخرى؛ وفي هذا الجدل جعل الحسبان يبدو كما لو كان السؤال الحقيقي هو، ما إذا كان الإنسان مذنبًا في نظر الله فقط بسبب خطيَّة آدم، المحسوبة عليه، أم فقط بسبب خطيته المتأصلة فيه. لم تكن الأولى عقيدة الكنائس المصلحة، ولم تكن الأخيرة تُعلَّم فيها قبل زمن بيلاكيوس. شقت تعاليم الأخير طريقها إلى لاهوت نيو إنجلاند، وأصبحت سمة خاصة يتسم بها لاهوت المدرسة الجديدة (المرفأ الجديد). في اللاهوت الليبرالي الحديث تُرفض عقيدة نقل الخطيَّة من آدم إلى ذريته بالكامل. حيث يفضل أن يبحث عن تفسير للشر الموجود في العالم في ميراث حيواني، ليس خائطًا في حد ذاته. والغريب في الأمر هو أنه حتى بارت وبرونر، رغم أنهما عارضا بعنف اللاهوت الليبرالي، إلا أنهما لا يعتبران خطيَّة الجنس البشري العامة نتيجة لخطيَّة آدم. من الناحية التاريخيَّة، يحتل الأخير مكانة فريدة فقط بصفته أول خاطئ.

ب – عموميَّة وشمول الخطيَّة.

تميل قلة إلى رفض وجود الشر في قلب الإنسان، مهما اختلفوا حول طبيعة هذا الشر وحول أصله. حتى البيلاجيون والسوسينيون على استعداد أن يعترفوا بأن الخطيَّة أمر عام.

هذه حقيقة تفرض نفسها على وعي الجميع.

١ – يشهد تاريخ الأديان والفلسفة لهذه الحقيقة.

يشهد تاريخ الأديان إلى عموميَّة الخطيَّة. السؤال الذي طرحه أيوب، "كيف يتبرر الإنسان لدى الله؟" هو سؤال طُرح ليس فقط في مجال الإعلان الخاص، بل وكذلك خارجه في عالم الأمم. تشهد الأديان الوثنيَّة إلى وجود وعي عام بالخطيَّة وبالحاجة إلى التصالح مع كائن متفوق. هناك شعور عام بأن الآلهة تشعر بالإهانة وينبغي استرضاؤها بطريقة ما. هناك صوت عام للضمير، يشهد إلى حقيقة أن الإنسان مقصر عن الأداء الأمثل وأنه مدان في نظر قوة عليا معينة. ويفوح من المذابح رائحة دم الذبائح، والتي غالبًا ما تكون ذبائح الأطفال الأعزاء، والاعترافات المتكررة بفعل الخطأ، والصلوات التي تطلب الخلاص من الشر، – كل هذا يشير إلى الوعي بالخطيَّة. يجد المرسلون هذا أينما ذهبوا. يعتبر تاريخ الفلسفة مؤشرًا يشير إلى نفس الحقيقة. كان الفلاسفة الإغريق القدماء يصارعون بالفعل مع مشكلة الشر الأخلاقي، ومنذ أيامهم لا نجد فيلسوفًا له اسم استطاع أن يتجاهلها. كان جميعهم ملزمين بأن يعترفوا بعموميتها، وهذا برغم عدم قدرتهم على تفسيرها كظاهرة. صحيح أنه كان هناك تفاؤل سطحي في القرن الثامن عشر، كان يحلم بالصلاح الفطري المتأصل في الإنسان، ولكن في غبائه تلاشى في وجه الحقائق ووبخه كانط بحدة. دُفع لاهوتيون ليبراليون كثيرون إلى الاقتناع والوعظ بهذا الصلاح المتأصل في الإنسان كحقيقة من حقائق الإنجيل، ولكن اليوم يصف كثيرون منهم هذه الحقيقة بأنها واحدة من أخبث أخطاء الماضي. لا شك أن حقائق الحياة لا تعطي مبررًا لهذا التفاؤل.

٢ – يعلم الكتاب المُقدَّس بوضوح بهذه الحقيقة.

هناك تصريحات مباشرة في الكتاب المُقدَّس تشير إلى حالة خطيَّة الإنسان العامة، مثل (١ ملوك ٨: ٤٦؛ مزمور ١٤٣: ٢؛ أمثال ٢٠: ٩؛ جامعة ٧: ٢٠؛ رومية ٣: ١–١٢، ١٩، ٢٠، ٢٣؛ غلاطية ٣: ٢٢؛ يعقوب ٣: ٢؛ ١ يوحنا ١: ٨، ١٠). تعلمنا العديد من فقرات الكتاب المُقدَّس أن الخطيَّة هي ميراث الإنسان من زمن ولادته، وبالتالي فهي موجودة في الطبيعة البشريَّة من وقت مبكر للغاية حتى أنه لا يمكن اعتبارها نتيجة للتشبه بأحد، (مزمور ٥١: ٥؛ أيوب ١٤: ٤؛ يوحنا ٣: ٦. في أفسس ٢: ٣) يقول بولس عن الأفسُسيِّين أنهم "كانوا بالطبيعة أبناء الغضب كالباقين أيضًا." في هذه الفقرة تشير كلمة "بالطبيعة" إلى شيء متأصل وأصلي، مقابل ما يتم الحصول عليه لاحقًا. إذن الخطيَّة شيء أصلي، يشترك فيه الناس، ويجعلهم مذنبين أمام الله. علاوة على أنه بحسب الكتاب المُقدَّس، يفتقد

الموت حتى من لم يمارسوا أي اختيار شخصي وواع، (رومية ٥: ١٢-١٤). تعني هذه الفقرة ضمنًا أن الخطيَّة موجودة في حالة الأطفال الرضع قبل الوعي الأدبي. بما أن الرضع يموتون، إذن تأثير الخطيَّة موجود في حالتهم، ومن الطبيعي تمامًا أن نفترض أن السبب موجود أيضًا. أخيرًا، يعلم الكتاب المُقدَّس أيضًا بأن كل الناس تحت الدينونة وبالتالي يحتاجون إلى الفداء الذي في المسيح يسوع. والأطفال ليسوا استثناءً أبدًا بهذه القاعدة، راجع الفقرات السابقة وكذلك (يوحنا ٣:٣، ٥؛ ١ يوحنا ٥: ١٢). لا يتعارض هذا مع الفقرات التي تنسب برًا معينًا للناس، مثل (متى ٩: ١٢، ١٣؛ أعمال ١٠: ٣٥؛ رومية ٢: ١٤؛ فيلبي ٣: ٦؛ ١ كورنثوس ١: ٣٠)، لأن هذا قد يكون إما برًا مدنيًا أو طقسيًا أو بر العهد، بر الناموس أو البر الذي في المسيح يسوع.

ج – صلة خطيَّة آدم بخطيَّة ذريته.

١ – رفض هذه الصلة.

ينكر البعض الصلة السببية لخطيَّة آدم بحالة خطيَّة الجنس البشري إما كلية أو بشكل جزئي.

أ – يرفض البيلاجيون والسوسينيون تمامًا أن هناك أيَّة صلة ضروريَّة بين خطيتنا وخطيَّة آدم. أول خطيَّة كانت خطيَّة آدم وحده ولا تخص ذريته بأي شكل. جل ما يعترفون به هو أن المثل الشرير الذي عاشه آدم أدى بنا إلى التشبه به.

ب – يعلم أشباه البيلاجيين والأرمينيون الأوائل بأن الإنسان ورث العجز الطبيعي من آدم، ولكنه غير مسؤول عن هذا العجز، بحيث لا يوجد ذنب يعلق به، بل ويجوز أن نقول إن الله ملزم بصورة ما بأن يدبر العلاج لهذا العجز. يعترف الأرمينيون الوسليون بأن هذا الفساد الأصيل يتضمن أيضًا الذنب.

ج – تعلم نظريَّة المدرسة الجديدة (المرفأ الجديد) بأن الإنسان يولد ولديه ميل متأصل نحو الخطيَّة؛ ولكن لا يمكن أن نسمي هذا الميل في حد ذاته خطيَّة، حيث إن الخطيَّة دائمًا تتمثل بشكل حصري في التعدي الواعي والمقصود على الناموس.

د – يشدد لاهوت الأزمة على تضامن الخطيَّة في الجنس البشري، ولكنه يرفض أن أصل الخطيَّة هو تصرف فعله آدم في الجنة. ينتمي السقوط إلى ما قبل التاريخ أو إلى السوبر تاريخ، وهو شيء من الماضي بالفعل عندما يظهر آدم التاريخي في المشهد. إنه سر سبق التعيين الإلهي. قصة السقوط ما هي إلا خرافة. يظهر آدم كرمز للمسيح بقدر ما يمكننا أن نرى فيه أن الحياة بدون خطيَّة ممكنة في الشركة مع الله. يقول برونر: "في آدم أخطأ الجميع – هذا هو التصريح الكتابي؛ ولكن كيف؟ لا يخبرنا

الكتاب المُقدَّس بهذا. عقيدة الخطيَّة الأصليَّة عقيدة مفروضة على النص."[٤١]

٢ – نظريات مختلفة لتفسير الصلة.

أ – النظريَّة الواقعيَّة.

كانت أولى الوسائل لتفسير الصلة بين خطيَّة آدم وذنب وتلوث كل نسله هي النظريَّة الواقعيَّة. تقول هذه النظريَّة ما معناه أن الطبيعة الشرية تشكل، ليس فقط بصفة عامة، بل وعدديًا، وحدة واحدة. كان آدم يمتلك كل الطبيعة البشريَّة، وفيه أفسدت نفسها بالتصرف المرتد المتعمد الذي قام به آدم. الأفراد ليسوا جوهر منفصل، بل إظهارات لنفس الجوهر العام؛ هم واحد عدديًا. أصبحت هذه الطبيعة البشريَّة العامة فاسدة ومذنبة في آدم، وبالتالي فسد كل فرد نشأ منها من نسل آدم وأصبح مذنبًا من بداية وجوده. وهذا يعني أن كل الناس أخطأوا فعليًا في آدم قبل أن تبدأ نشأة الأفراد من الطبيعة البشريَّة. قبل هذه النظريَّة بعض من آباء الكنيسة المبكرين وبعض المدرسيين، ودافع عنها مؤخرًا الدكتور شد. ولكنها عرضة للعديد من الاعتراضات:

(١) بوصف نفوس الناس بأنها عمليَّة صنع أفراد من جوهر روحي عام كان موجودًا في آدم، فقد يبدو أن هذا يعني أن جوهر النفس ذا طبيعة ماديَّة، وهكذا يهبط بنا حتمًا على أرضية ذات نزعة ماديَّة.

(٢) تعارض هذه النظريَّة شهادة الوعي ولا تحمي بدرجة كافية مصالح الشخصيَّة الإنسانيَّة. كل إنسان واع بأنه شخصيَّة منفصلة، وبالتالي هو أكثر بكثير من مجرد موجة عابرة في محيط الوجود العام.

(٣) لا تفسر لماذا يعتبر نسل آدم مسؤولًا عن خطيته الأولى فقط، وليس عن خطاياه اللاحقة، ولا عن خطايا كل أجيال الأسلاف الذين أتوا بعد آدم.

(٤) كما لا تجيب على السؤال المهم، لم لم يُعد المسيح مسؤولًا عن اقتراف آدم خطيته فعليًا، لأنه اشترك بالتأكيد في نفس الطبيعة البشريَّة، الطبيعة التي أخطأت **بالفعل** في آدم.

ب – عقيدة عهد الأعمال.

يعني هذا ضمنًا أن آدم وقف في علاقة ثنائيَّة مع نسله، أي، علاقة الرأس الطبيعي لكل الجنس البشري، وعلاقة الرأس الممثل لكل الجنس البشري في عهد الأعمال. (١) **العلاقة الطبيعيَّة.** في علاقته الطبيعيَّة كان آدم أبو كل الجنس البشري. وإذ خلقه الله كان عرضة للتغير، ولم يكن لديه حق مشروع في أن يكون في حالة غير قابلة للتغيير. كان ملزمًا بواجب طاعة الله، وهذه الطاعة لم تمنحه الحق

[٤١] *Man in Revolt*, p. ١٤٢.

في الحصول على أيَّة مكافأة. من ناحية أخرى، إذا أخطأ، سيصبح عرضة للفساد والعقاب، ولكن الخطيَّة ستكون خطيته هو وحده، ولا يمكن وضعها في حساب نسله. يعتقد دابني بأنه بحسب قانون الشيء يلد مثله، هذا الفساد كان سيمر إلى نسله. ولكن مهما حدث – ومن العقم أن نخمن ماذا كان سيحدث في هذه الحالة – إلا أن نسله لم يكن سيصبح مسؤولًا عن هذا الفساد. لا يمكن اعتبارهم مذنبين في آدم فقط بسبب العلاقة الطبيعيَّة التي تربط آدم بالجنس البشري. الوصف المصلح المعتاد وصف مختلف. (٢) **العلاقة العهديَّة**. أضاف الله برأفته إلى العلاقة الطبيعيَّة القائمة بين آدم ونسله علاقة عهديَّة تحتوي على العديد من العناصر الإيجابيَّة: (أ) **عنصر التمثيل**. حكم الله ألا يقف آدم في هذا العهد عن نفسه فحسب، بل كممثل لكل نسله. بالتالي، كان هو رأس الجنس البشري ليس فقط بالمعنى الأبوي، بل وكذلك بالمعنى الفيدرالي. (ب) **عنصر فترة التجربة**. بينما كان آدم ونسله سيبقون في حالة من الامتحان المتواصل بدون هذا العهد، معرضين دائمًا لخطر الوقوع في الخطيَّة، ضمن العهد أن المثابرة لمتواصلة لفترة ثابتة من الزمن ستُكافأ بترسيخ قدمي الإنسان في حالة دائمة من القداسة والنعيم. (ج) **عنصر المكافأة أو العقاب**. بحسب شروط العهد كان آدم سيحصل على حق مشروع في الحياة الأبديَّة، إذا تمم شروط العهد. وليس هو وحده، بل وكل نسله أيضًا كان سيشترك في هذه البركة. بالتالي، لو كان ترتيب العهد قد سار في مساره الطبيعي، لأصبح ذا فوائد لا تُحصى للجنس البشري. ولكن كانت هناك إمكانيَّة أن يعصى الإنسان، ويعكس بهذا نظام عمل العهد، وفي هذه الحالة ستكون النتائج المقابلة كارثية بطبيعة الحال. فسينتج عن تعدي وصية العهد الموت. فاختار آدم مسار العصيان، وأفسد نفسه بالخطيَّة، وأصبح مذنبًا في نظر الله، وهكذا أصبح خاضعًا لحكم الموت. ولأنه كان الممثل الفيدرالي للجنس البشري، أثر عصيانه على كل نسله. في حكمه البار حسب الله ذنب أول خطيَّة، ارتكبها رأس العهد، على كل المرتبطين به فيدراليًا. ونتيجة لهذا وُلدوا بحالة فاسدة وخاطئة هم أيضًا، وهذا الفساد المتأصل فيهم يتضمن الذنب أيضًا. تفسر هذه العقيدة لماذا تُحسب علينا خطيَّة آدم الأولى فقط، وليس خطاياه التالية ولا خطايا الأسلاف الآخرون.

ج – نظريَّة الحسبان غير المباشر.

تنكر هذه النظريَّة أن ذنب خطيَّة آدم يُحسب **مباشرة** لنسله، وتصف الأمر كما يلي: يستمد نسل آدم فسادهم المتأصل منه بواسطة عمليَّة الولادة الطبيعيَّة، وعلى أساس هذا الفساد المتأصل فقط والذي يشتركون فيه معه يعتبرون أيضًا مذنبين بذنب ارتداده. هم لا يولدون فاسدين لأنهم مذنبون في آدم،

بل يعتبرون مذنبين لأنهم فاسدون. حالتهم ليست مبنيَّة على وضعهم القانوني، بل وضعهم القانوني مبني على حالتهم. اعتمد هذه النظريَّة، والتي دافع عنها بيلاكيوس أولًا، فيترينجا الأصغر وفينيما، والعديد من لاهوتيي نيو إنجلاند، وبعض من لاهوتيي المدرسة الجديدة في الكنيسة المشيخية. هذه النظريَّة عرضة للعديد من الاعتراضات: (١) لا يمكن أن تكون واسطة الشيء هي نتائجه الخاصة. الفساد المتأصل الذي يولد به نسل آدم هو بالفعل نتيجة خطيَّة آدم، وبالتالي لا يمكن اعتباره الأساس الذي بناء عليه هم مذنبون بخطيَّة آدم. (٢) لا تقدم هذه النظريَّة أرضية موضوعية البتة لنقل ذنب آدم وفساده لكل نسله. ولكن ينبغي أن يكون هناك أساس شرعي موضوعي لهذا. (٣) لو كانت هذه النظريَّة متسقة مع نفسها، ينبغي أن تعلم بحسبان خطايا كل الأجيال السابقة بشكل غير مباشر على الأجيال التالية، لأن فسادهم المشترك يُسلم من جيل إلى جيل بالولادة. (٤) كما تتحرك هذه النظريَّة بناء على افتراض إمكانيَّة وجود فساد أخلاقي بحيث لا يكون ذنبًا في نفس الوقت، فساد لا يجعل في حد ذاته المرء خاضعًا للعقاب. (٥) وأخيرًا، لو أمكن اعتبار الفساد المتأصل الموجود في نسل آدم الأساس الشرعي لتفسير شيء آخر، فلا حاجة بعد إلى أي حسبان غير مباشر.

٤ – الخطيَّة في حياة الجنس البشري

أ – الخطيَّة الأصليَّة.

تُسمى الحالة الخاطئة التي يولد فيها الناس في اللاهوت باسم *peccatum originale*، والتي تُترجم حرفيًا بالعربية "الخطيَّة الأصليَّة." وهذا المصطلح أفضل من الاسم الذي أطلقه هولاند عليها وهو "erfzonde،" حيث إن الأخير، بحصر اللفظ، لا يغطي كل ما يخص الخطيَّة الأصليَّة. فهو ليس تسمية صحيحة للذنب الأصلي، لأنه لا يورث، بل يُحسب علينا. تُسمى هذه الخطيَّة "الخطيَّة الأصليَّة،" (١) لأنها خرجت من الجذر الأصلي للجنس البشري؛ (٢) لأنها موجودة في حياة كل فرد من زمن ولادته، وبالتالي لا يمكن اعتبارها ناتجة عن التشبه بأحد؛ و(٣) لأنها الجذر الداخلي لكل الخطايا الفعليَّة التي تنجس حياة الإنسان. ينبغي أن نحترس من خطأ التفكير في أن المصطلح يلمح بأي شكل من الأشكال إلى أن الخطيَّة المُطلق عليها هذا الاسم تخص التكوين الأصلي للطبيعة البشريَّة، مما يوحي بأن الله خلق الإنسان خاطئًا.

١ – مراجعة تاريخيَّة.

لا تحتوي كتابات آباء الكنيسة الأوائل على شيء محدد بخصوص الخطيَّة الأصليَّة. بحسب الآباء اليونانيين هناك فساد جسدي في الجنس البشري، فساد مستمد من آدم، ولكن هذه ليست خطيَّة ولا تتضمن الذنب. لم تتأثر حريَّة الإرادة مباشرة بالسقوط، بل تأثرت بشكل غير مباشر فقط بالفساد الجسدي الموروث. وصل الميل الواضح في الكنيسة اليونانيَّة في النهاية إلى ذروته في البيلاجية، التي أنكرت صراحة كل خطيَّة أصليَّة. في الكنيسة اللاتينيَّة ظهر ميل مختلف خاصة في ترتليان، والذي بحسبه تتضمن ولادة النفس إشاعة الخطيَّة. فاعتبر الخطيَّة الأصليَّة وصمة خاطئة أو فسادًا وراثيًا، لا يستبعد وجود بعض الخير في الإنسان. تقدم أمبروز أبعد من ترتليان باعتبار الخطيَّة الأصليَّة حالة وبالتمييز بين الفساد المتأصل والفساد الناتج عن ذنب الإنسان. أُضعفت الإرادة الحرة للإنسان بالسقوط. ثم تصل عقيدة الخطيَّة الأصليَّة بصفة خاصة في تعليم أوغسطينوس إلى مرحلة اكتمال التطور. بحسبه فسدت تمامًا طبيعة الإنسان، الماديَّة والأدبيَّة، بسبب خطيَّة آدم، بحيث لا يمكنه فعل أي شيء سوى الخطيَّة. هذا الفساد الموروث أو الخطيَّة الأصليَّة هو عقاب أدبي على خطيَّة آدم. يا لها من سمة في طبيعة الإنسان، أنه في حالته الطبيعيَّة، لا يستطيع أن يشاء أو يفعل سوى الشر. لقد فقد حريَّة الإرادة الجوهريَّة، وفي هذا الصدد بالذات تمثل الخطيَّة الأصليَّة عقابًا. بسبب هذه الخطيَّة يقع

الإنسان بالفعل تحت الدينونة. فهي ليست مجرد فساد، بل وذنب أيضًا. أخذ أشباه البيلاجيين رد فعل رافض لنظرة أوغسطينوس المطلقة. حيث اعترفوا بأن كل الجنس البشري متورط في سقوط آدم، وأن الطبيعة البشريَّة ملوثة بخطيَّة موروثة، وأن كل الناس يميلون بالطبيعة إلى الشر وغير قادرين، بدون نعمة الله، على إتمام أي عمل صالح؛ ولكنهم أنكروا فساد الإنسان **الكلي**، وذنب الخطيَّة الأصليَّة، وفقدان حريَّة الإرادة. أصبحت هذه هي النظرة السائدة أثناء العصور الوسطى، رغم أنه كان هناك بعض المدرسيين البارزين الذين كانوا أوغسطينيين بصفة عامة في مفهومهم عن الخطيَّة الأصليَّة. كانت نظرة أنسلم عن الخطيَّة الأصليَّة منسجمة بالكامل مع نظرة أوغسطينوس. حيث تقول إن الخطيَّة الأصليَّة تتمثل في ذنب الطبيعة (طبيعة الجنس البشري كله)، الذي أصابنا به تصرف واحد من آدم، وفساد الطبيعة البشريَّة المتأصل الناتج، والذين سُلما إلى الذرية ويعلن عن نفسه في الميل إلى الخطيَّة. تتضمن هذه الخطيَّة أيضًا فقدان القدرة على حريَّة الإرادة في اتجاه القداسة (حريَّة الإرادة الجوهريَّة)، مما يجعل الإنسان عبدًا للخطيَّة. كان الرأي السائد بين المدرسيين هو أن الخطيَّة الأصليَّة ليست شيئًا إيجابيًا، بل بالأحرى هي غياب شيء كان ينبغي أن يكون موجودًا. خاصة عدم وجود البر الأصلي، رغم أن البعض قد يضيف عنصرًا إيجابيًا، أي، الميل للشر. رأى توما الإكويني أن الخطيَّة الأصليَّة، عند التأمل في عنصرها الجوهري، هي الشهوة، ولكن إذا تأملنا في عنصرها الشكلي، فستكون عدم وجود البر الأصلي. هناك انحلال للانسجام الذي يتمثل فيه البر الأصلي، وبهذا المعنى يمكن أن نسمي الخطيَّة الأصليَّة ضعف الطبيعة. بصفة عامة، اتفق المصلحون مع أوغسطينوس، رغم أن كالفن اختلف عنه بصفة خاصة حول نقطتين، بتشديده على حقيقة أن الخطيَّة الأصليَّة ليست شيئًا سلبيًا تمامًا، ولا تقتصر على طبيعة الإنسان الحسية. في وقت الإصلاح اتبع السوسينيون البيلاجيين في رفضهم للخطيَّة الأصليَّة، وفي القرن السابع عشر انفصل الأرمينيون عن الإيمان المصلح، وقبلوا النظرة الشبه بيلاجية للخطيَّة الأصليَّة. منذ ذلك الوقت تم الدفاع عن اختلافات طفيفة في الكنائس البروتستانتيَّة في أوروبا وأمريكا.

٢ – عنصرا الخطيَّة الأصليَّة.

ينبغي تمييز عنصرين في الخطيَّة الأصليَّة، وهما:

أ – **الذنب الأصلي.**

تعبر كلمة "الذنب" عن العلاقة بين الخطيَّة والعدل أو، كما يعبر اللاهوتيون القدماء، العلاقة بين

الخطيَّة وعقوبة الناموس. يقف الشخص المذنب في علاقة عقابيَّة مع الناموس. يمكننا التكلم عن الذنب بمعنى مزدوج، أي، كـ *reatus culpae* وكـ *reatus poenae*. الأول، الذي يسميه توريتن "الذنب الكامن،" هو عدم صلاحيَّة التصرف أو الحالة الأدبيَّة الجوهريَّة. هذا شيء في جوهر الخطيَّة وجزء لا يتجزأ من خطأها. ويعلق فقط بمن ارتكبوا أفعال خاطئة، ويلحق بهم بصفة ثابتة. لا يمكن إزالته بالغفران، ولا يُزال بالتبرير على أساس استحقاقات يسوع المسيح، وكم بالأقل بمجرد العفو. خطايا الإنسان منحطة بشكل فطري حتى بعد أن يتبرر. ولا يمكن نقل الذنب بهذا المعنى من شخص لآخر. ولكن المعنى المعتاد الذي نتكلم به عن الذنب في اللاهوت، هو *reatus poenae*. ويُقصد بهذا استحقاق العقاب، أو الالتزام بإرضاء عدل الله بالنسبة لانتهاك الناموس بتعمد. بهذا المعنى ليس الذنب جوهر الخطيَّة، بل هو علاقة المخطئ بعقوبة الناموس. لو لم تكن هناك عقوبة تلحق إهمال العلاقات الأدبيَّة، لأصبح كل ابتعاد عن الناموس خطيَّة، ولكنه لم يكن سيتضمن تعرض للعقوبة. بهذا المعنى يمكن إزالة الذنب بإرضاء العدالة، إما شخصيًا أو نيابيًا. قد يُنقل من شخص إلى آخر، أو يتولى أمره شخص لصالح آخر. فيُزال من على المؤمنين بالتبرير، بحيث لا تجعلهم خطاياهم، رغم أنها منحطة بشكل فطري، عرضة للعقاب. يرفض شبه البيلاجيين والأرمينيون القدماء أو الريمونسترانت أن الخطيَّة الأصليَّة تشمل الذنب. يُحسب ذنب خطيَّة آدم، التي ارتكبها بصفته الرأس الفيدرالي للجنس البشري، لكل نسله. وهذا واضح من حقيقة أن، كما يعلم الكتاب المُقدَّس، الموت كعقاب للخطيَّة قد مر من آدم إلى كل نسله. (رومية ٥: ١٢–١٩؛ أفسس ٢: ٣؛ ١ كورنثوس ١٥: ٢٢).

ب – التلوث الأصلي.

يشمل التلوث الأصلي شيئين، وهما غياب البر الأصلي، ووجود شر إيجابي. ينبغي أن نلاحظ: (١) أن التلوث الأصلي ليس مجرد مرض كما يصفه بعض الإباء اليونانيين والأرمنيون، بل خطيَّة بالمعنى الحقيقي للكلمة. والذنب يعلق بها؛ من ينكر هذا ليس لديه مفهوم كتابي عن الفساد الأصلي. (٢) أن هذا التلوث ينبغي ألا يعتبر جوهر جديد غُرست في النفس البشريَّة، ولا كتغيير حدث في الجوهر بالمعنى الميتافيزيقي للكلمة. كان هذا خطأ المانويين وفلاكيوس إليريكوس في أيام الإصلاح. لو كان جوهر النفس خاطئًا، للزم استبداله بجوهر جديد في الولادة الثانية؛ ولكن هذا لا يحدث. (٣) أن هذا ليس مجرد افتقار للشيء. في جدله مع المانويين، لو يرفض أوغسطينوس فقط أن الخطيَّة كانت جوهر، بل وأكد كذلك على أنها كانت مجرد افتقار أو عوز لشيء مسلوب. وأسماها *privatio boni*.

لكن الخطيَّة الأصليَّة ليست مجرد شيء سلبي؛ بل هي كذلك توجه إيجابي أصيل نحو الخطيَّة. يجوز التأمل في هذا التلوث الأصلي من أكثر من وجهة نظر، أي، بصفته فساد كلي وبصفته عجز كلي.

ج – الفساد الكلي.

في ضوء طبيعته الواسعة الانتشار، يُسمى التلوث الموروث بالفساد الكلي. كثيرًا ما يُساء فهم هذه العبارة، وبالتالي تستدعي الحرص في التمييز. سلبًا، لا تعني ضمنًا: (١) أن كل إنسان فاسد بشكل شامل بقدر ما يمكن أن يصبح؛ (٢) أن الخاطئ ليست لديه معرفة فطريَّة بمشيئة الله، ولا ضمير يميز بين الخير والشر؛ (٣) أن الإنسان الخاطئ لا يُعجب كثيرًا بالشخصيَّة والتصرفات الفاضلة في الآخرين، أو أنه عاجز عن القيام بالتصرفات والأفعال النزيهة في علاقاته مع رفاقه من البشر؛ ولا (٤) أن كل شخص غير متجدد سينغمس، بسبب خطيته المتأصلة فيه، في كل صورة من صور الخطيَّة؛ فكثيرًا ما يحدث أن تستبعد صورة من صورها الصور الأخرى. إيجابًا، تشير إلى: (١) أن الفساد المتأصل يمتد إلى كل جزء من طبيعة الإنسان، إلى كل ملكاته وقدراته في كل ممن النفس والجسد؛ و(٢) أنه ما من خير روحي، أي، خير في علاقته مع الله، في الخاطئ على الإطلاق، بل انحراف وفساد فقط. يرفض هذا الفساد الكلي البيلاجيون والسوسينيون وأرمينيو القرن السابع عشر، ولكن الكتاب المُقدَّس يعلم به بوضوح، (يوحنا ٥: ٤٢؛ رومية ٧: ١٨، ٢٣؛ ٨: ٧؛ أفسس ٤: ١٨؛ ٢ تيموثاوس ٣: ٢–٤؛ تيطس ١: ١٥؛ عبرانيين ٣: ١٢).

د – العجز الكلي.

بالنسبة لتأثيره على قدرات الإنسان الروحيَّة، يُسمى بالعجز التام. هنا مرة أخرى من الضروري أن نميز. عندما ننسب العجز التام للإنسان فنحن لا نقصد أن نقول إنه يستحيل عليه أن يفعل الخير بأي معنى للكلمة. يقول اللاهوتيون المصلحون بصفة عامة أنه ما زال قادرًا على أداء: (١) الخير الطبيعي؛ (٢) الخير المدني أو البر المدني؛ و(٣) الخير الديني الخارجي. من المعترف به أنه حتى غير المتجدد يمتلك بعض الفضيلة، التي تعلن عن نفسها في علاقات الحياة الاجتماعية، في الكثير من التصرفات والعواطف التي تستحق الموافقة بإخلاص والامتنان من الرفاق من البشر، وأن هذا يقابل بمصادقة حتى من الله إلى حد معين. في نفس الوقت من المقبول أن نفس هذه التصرفات والمشاعر، عند التأمل فيها من ناحية الله، فاسدة بشكل جذري. وعيبها القاتل هو أنها غير مدفوعة بمحبة الله، أو بأخذ مشيئة الله التي تطالب بها في الاعتبار. عندما نتكلم عن فساد الإنسان كعجز تام، فنحن نقصد

شيئين: (١) أن الخاطئ غير المتجدد لا يقدر أن يقوم بأي تصرف، مهما كان تافهًا، يتلقاه الله بشكل جوهري بالقبول ويلبي متطلبات ناموس الله المُقدَّس؛ و(٢) أنه لا يقدر أن يغير تفضيله الجوهري للخطيَّة والذات ويستبدلهما بمحبة الله، ولا حتى أن يتقدم للقيام بمثل هذا التغيير. باختصار، هو غير قادر على فعل أي خير روحي. ويوجد دعم كتابي وافر لهذه العقيدة: (يوحنا ١: ١٣؛ ٣: ٥؛ ٦: ٤٤؛ ٨: ٣٤؛ ١٥: ٤، ٥؛ رومية ٧: ١٨، ٢٤؛ ٨: ٧، ٨؛ ١ كورنثوس ٢: ١٤؛ ٢ كورنثوس ٣: ٥؛ أفسس ٢: ١، ٨–١٠؛ عبرانيين ١١: ٦). ولكن البيلاجيون يعتقدون بوجود قدرة تامة في الإنسان، منكرين أن ملكاته الأدبيَّة قد أعجزتها الخطيَّة. يتكلم الأرمينيون عن القدرة الرؤوفة، لأنهم يعتقدون أن الله يمنح نعمته العامة لكل الناس، مما يمكنهم من الالتفات إلى الله والإيمان. ينسب لاهوتيو المدرسة الجديدة للإنسان قدرة طبيعيَّة في مقابل القدرة الأدبيَّة، وهذا فارق مستعار من كتاب جوناثان إدواردز الكبير "عن الإرادة، *On the Will*." مضمون تعليمهم هو أن الإنسان في حالته الساقطة ما زال يمتلك كل الملكات الطبيعيَّة المطلوبة لعمل الخير الروحي (الذكاء، الإرادة، إلخ)، ولكن ينقصه القدرة الأدبيَّة، أي، القدرة على توجيه هذه الملكات بشكل صحيح، توجيه مسر حقًا لله. يُقدم التمييز موضع التأمل من أجل التشديد على حقيقة أن الإنسان خاطئ بإرادته، وقد يجوز التشديد على هذا. ولكن يؤكد لاهوتيو المدرسة الجديدة على أن الإنسان سيستطيع فعل الخير الروحي فقط إذا أراد أن يفعله. وهذا يعني أن "القدرة الطبيعيَّة" التي يتكلمون عنها، على أي حال هي قدرة على فعل الخير الروحي الحقيقي.[٤٢] بصفة عامة يمكن أن نقول إن التمييز بين القدرة الطبيعيَّة والأدبيَّة ليس تمييزًا مرغوبًا، لأن: (١) لا أساس له في الكتاب المُقدَّس، الذي يعلم بشكل ثابت بأن الإنسان غير قادر على فعل المطلوب منه؛ (٢) أنه تعليم غامض ومضلل في الأساس: امتلاك الملكات المطلوبة لفعل الخير الروحي لا يشكل بعد القدرة على فعله؛ (٣) "طبيعي" ليس المقابل الصحيح "لأدبي،" لأن الشيء يمكن أن يكون الاثنين في نفس الوقت؛ وعجز الإنسان أمر طبيعي أيضًا من جانب مهم، أي، من حيث كونه حادث لطبيعته في حالتها الحاليَّة في ولادتها الطبيعيَّة؛ و(٤) لا تعبر اللغة بدقة عن الفرق المهم المقصود؛ المقصود هو أنه أدبي، وليس لا مادي ولا أساسي تكويني؛ وأن هذا أساسه، ليس في نقصان أي ملكة، بل في فساد الحالة الأدبيَّة للملكات، وفي توجه القلب.

[٤٢] Cf. Hodge, *Syst. Theol.* II, p. ٢٦٦.

٣ – الخطيَّة الأصليَّة والحريَّة الإنسانيَّة.

في صدد عقيدة العجز التام للإنسان يظهر السؤال بطبيعة الحال، ما إذا كانت الخطيَّة الأصليَّة إذن تتضمن فقدان الحريَّة، أو ما يُسمى بصفة عامة *liberum arbitrium*، الإرادة الحرة. ينبغي إجابة هذا السؤال بتمييز، بصفة عامة، لأنه قد يُجاب بالنفي وبالإيجاب معًا. من ناحية معينة فقد الإنسان حريته، ومن ناحية أخرى لم يفقدها. هناك حريَّة معينة غير قابلة للمصادرة من الوكيل الحر، وهي حريَّة الاختيار كما يشاء، بانسجام تام مع توجهات وميول نفسه السائدة. لم يخسر الإنسان ولا واحدة من الملكات التكوينيَّة الضروريَّة لتكوينه كوكيل أخلاقي مسؤول. فلا زال لديه عقل وضمير وحريَّة اختيار. كما أن لديه القدرة على أن يحصل على المعرفة، وأن يشعر بالاختلافات والالتزامات الأخلاقيَّة ويميزها؛ عواطفه وميوله وتصرفاته عفوية، بحيث يختار ويرفض كما يستحسن. علاوة على هذا، فلديه القدرة على تقدير وفعل أمور كثيرة جيدة ولطيفة، تنطوي على الإحسان والعدل، في علاقاته مع الآخرين. ولكن الإنسان خسر حريته الجوهريَّة، أي، القدرة العقلانية على تحديد مساره في اتجاه الخير الأسمى، انسجامًا مع التكوين الأدبي الأصلي لطبيعته. حيث نجد لدى الإنسان بالطبيعة نزعة لا تُقاوم نحو الشر. فهو لا يقدر أن يدرك ويحب الامتياز الروحي، ولا أن يبحث عن الأمور الروحيَّة ويقوم بها، أمور الله التي تتعلق بالخلاص. يتعارض هذا الموقف، الأوغسطيني والكالفيني، بشكل قاطع مع المذهب البيلاجي والسوسيني، وجزئيًا مع الشبه بيلاجية والأرمينيَّة. وبطبيعة الحال تجد الليبراليَّة الحديثة، والمؤسسة على فكر بيلاجيوس، عقيدة أن الإنسان قد فقد القدرة على توجيه حياته في اتجاه البر والقداسة الحقيقيَّة عقيدة مهينة جدًا، وتفتخر بقدرة الإنسان على اختيار وفعل الصواب والخير. من ناحية أخرى، عاد اللاهوت الديالكتي (فكر بارت) يشدد بقوة على عجز الإنسان التام على حتى القيام بأبسط خطوة في اتجاه الله. الخاطئ عبد الخطيَّة ولا يقدر ببساطة أن يتحول في الاتجاه المعاكس.

٤ – لاهوت الأزمة والخطيَّة الأصليَّة.

ربما يستحسن عند هذه النقطة أن نحدد بإيجاز موقف لاهوت الأزمة أو فكر بارت بالنسبة لعقيدة الخطيَّة الأصليَّة. يقول والتر لوري بحق: "نجد لدى بارت الكثير ليقوله عن السقوط – ولن لا شيء عن "الخطيَّة لأصليَّة." أن الإنسان ساقط فهذا أمر يمكننا أن نراه بوضوح؛ ولكن السقوط ليس حدثًا نستطيع أن نشير إليه في التاريخ، إنه ينتمي قطعًا إلى ما قبل التاريخ، *Urgeschichte*، بمعنى

ميتافيزيقي."[٤٣] ولدى برونر ما يقوله عنه في كتابه الذي صدر مؤخرًا *Man in Revolt*.[٤٤] فهو لا يقبل عقيدة الخطيَّة الأصليَّة بالمعنى التقليدي والكنسي للكلمة. لم تكن أول خطيَّة فعلها آدم هي التي وُضعت في حساب كل نسله، ولا يمكن أن يحدث هذا؛ ولم ينتج عن هذه الخطيَّة حالة الخطيَّة، والتي عبرت إلى كل ذريته، والتي هي الآن الجذر الذي يفرخ كل خطيَّة فعليَّة. "الخطيَّة ليست حالة أبدًا، لكنها دائمًا فعل. حتى كون المرء خاطئًا فهذه ليست حالة، بل تصرف، لأنها كون المرء شخصًا." في تقدير برونر تحتوي النظرة التقليديَّة على عنصر غير مرغوب فيه وهو الحتمية، ولا تضمن بدرجة كافية مسؤولية الإنسان. ولكن رفضه لعقيدة الخطيَّة الأصليَّة لا يعني أنه لا يرى شيئًا من الحق فيها على الإطلاق. فهي تشدد بحق على تضامن الخطيَّة في الجنس البشري، ونقل "الطبيعة الروحيَّة، "للشخصيَّة" من الآباء إلى الأبناء." ولكنه يبحث عن التفسير لعموميَّة الخطيَّة في شيء آخر غير "الخطيَّة الأصليَّة." لم يكن الإنسان الذي خلقه الله ببساطة مجرد إنسان واحد، بل شخص مسؤول خُلق في مجتمع ولكي يكون في شركة مع الآخرين. الفرد المنعزل ما هو إلا فكرة مجردة. "في الخلق نحن وحدة مُفَرَّدة ومنسقة، جسد واحد له أعضاء كثيرة." إذا تألم أحد الأعضاء، تتألم معه كل الأعضاء. ويتابع ليقول، "إذا كان أصلنا، إذن لا يمكن أن تكون مقاومتنا لهذا الأصل تجربة، فعل، صادر من الفرد كفرد. قطعًا كل فرد هو شخص خاطئ كفرد؛ ولكنه في نفس الوقت الكل في تضامنه الواحد، الجسد، الإنسانيَّة الفعليَّة ككل." بالتالي كان هناك تضامنًا في الفعل الخطيَّة؛ سقط الجنس البشري بعيدًا عن الله؛ ولكن في قلب طبيعة الخطيَّة نجد أننا ننكر هذا التضامن في الخطيَّة. نتج عن هذه الخطيَّة المبدئية أن أصبح الإنسان الآن خاطئًا؛ ولكن ينبغي ألا نعتبر أن حقيقة كون الإنسان الآن خاطئًا سببًا في تصرفاته الخاطئة الفردية. لا يمكن قبول هذه الصلة السببية، لأن كل خطيَّة يرتكبها الإنسان هي قرار جديد ضد الله. لا يعني الإقرار بأن الإنسان خاطئ أنه في حالة أو وضع الخطيَّة، بل أنه في الواقع منخرط في التمرد على الله. لقد ابتعدنا عن الله مثل آدم، و"من يرتكب هذا الارتداد لا يمكنه أن يفعل شيئًا سوى أن يكرره باستمرار، ليس لأنها صارت عادته، ولكن لأن هذه طبيعة تصرفه المميزة." لا يستطيع الإنسان أن يعكس مساره، ولكنه يستمر في أن يخطئ طول الطريق. لا يتكلم الكتاب المُقدَّس أبدًا عن الخطيَّة فيما عدا كونها فعل الابتعاد عن الله. "ولكن في قلب مفهوم "كون

[٤٣] *Our Concern with the Theology of Crisis*, p. ١٨٧.

[٤٤] الفصل السادس.

المرء خاطئًا" يُرى هذا التصرف كتصرف يحدد وجود الإنسان كله." هناك الكثير في هذا الوصف مما يذكر المرء بالوصف الواقعي الذي ذكره توما الإكويني.

٥ – اعتراضات على عقيدة الفساد الكلي والعجز الكلي.

أ – لا تنسجم مع الالتزام الأدبي.

أوضح اعتراض وأكثر الاعتراضات معقولية على عقيدة الفساد الكلي والعجز الكلي، هو أنها لا تنسجم مع الالتزام الأدبي. يقال إن الإنسان لا يمكن أن يُحمل مسؤولية أي شيء ليس لديه القدرة المطلوبة للقيام به. ولكن المعنى الضمني العام لهذا المبدأ يعتبر مغالطة. لأنه قد تثبت صحته في حالات العجز الناتج عن محدودية فرضها الله على طبيعة الإنسان؛ ولكنه لا ينطبق قطعًا على مجال الأخلاق والدين، كما أشرنا سابقًا بالفعل. ينبغي ألا ننسى أن العجز محل تأملنا هو عجز مفروض ذاتيًا، وله أصل أدبي، ولا يرجع إلى أيَّة محدودية وضعها الله في كيان الإنسان. الإنسان عاجز نتيجة اختيار منحرف قام به آدم.

ب – تزيل كل الدوافع للمحاولة.

اعتراض ثان هو أن هذه العقيدة تزيل كل الدوافع للمحاولة وتدمر كل الأسس العقلانية لاستعمال وسائط النعمة. فإن كنا نعلم أننا لن نستطيع أن نحقق غاية معينة، فلماذا نستخدم الوسائل المرشحة لتحقيقها؟ صحيح تمامًا أن الخاطئ، المستنير بالروح القدس والواعي بالحق بعجزه الطبيعي، يتوقف عن عمل البر. وهذا بالتحديد هو ما يلزم. ولكن هذا لا ينطبق على الإنسان الطبيعي، لأنه بار في عيني نفسه تمامًا. علاوة على أنه ليس صحيحًا أن عقيدة العجز تميل بالطبيعة إلى التشجيع على الإهمال في استعمال وسائط النعمة المعينة من الله. بناء على هذا المبدأ يجوز للفلاح أيضًا أن يقول، لا أقدر أن أنتج المحصول؛ فلماذا أورع حقلي؟ ولكن هذه إن حدثت تصبح حماقة تامة. في جميع شُعب المساعي البشريَّة، تعتمد النتيجة على تعاون أسباب لا سيطرة للإنسان عليها. وتبقى الأسس الكتابيَّة لاستخدام الوسائط: الله يوصينا باستخدام هذه الوسائط؛ الوسائط المعينة من الله مهيأة للغاية المنشودة؛ في العادة لن يتم بلوغ الغاية، إلا باستخدام الوسائط المعينة؛ وقد وعد الله بأن يبارك استعمال هذه الوسائط.

ج – تشجع على التأخير في الاهتداء.

كذلك نجد تأكيدًا على أن هذه العقيدة تشجع على التواني في الاهتداء. إذا اعتقد الشخص أنه لا

يستطيع أن يغير قلبه، لا يقدر أن يتوب ويؤمن بالإنجيل، فسيشعر بأنه يمكنه فقط أن يلتزم ساكنًا دون حراك بالوقت الذي يسر فيه الله أن يغير اتجاه حياته. قد يكون هناك، والخبرة تعلمنا بأن هناك، البعض ممن يعتمدون هذا التوجه في الحقيقة؛ ولكن كقاعدة فإن تأثير العقيدة محل تأملنا تأثير مختلف تمامًا. إن كان الخطاة، الذين أصبحت الخطيَّة بالنسبة لهم عزيزة للغاية، واعين بقدرتهم على تغيير حياتهم وقتما يشاؤون، فسيُجربون بتأجيل هذا التصرف حتى اللحظة الأخيرة. ولكن لو كان المرء واعيًا بحقيقة أن الشيء المرغوب فيه يتخطى نطاق قدراته، فسيطلب بصورة غريزية المعونة من خارج ذاته. الخاطئ الذي يشعر بهذا الشعور من جهة الخلاص، سيطلب المعونة من طبيب النفوس الأعظم، وهكذا يعترف بعجزه.

ب – الخطيَّة الفعليَّة.

قلل الروم الكاثوليك والأرمينيون من قدر فكرة الخطيَّة الأصليَّة، ثم طوروا عقائد، مثل غسل الخطيَّة الأصليَّة (وإن لم يكن هذا فقط) بالمعموديَّة، والنعمة الكافية، والتي بها شوشوا على خطورتها بشكل كبير.

والتشديد هنا يقع برمته وبوضوح على الخطايا الفعليَّة. يعترف البيلاجيون والسوسينيون واللاهوتيون الليبراليون المعاصرون – ويا للغرابة – نجد كذلك لاهوت الأزمة يشدد، فقط على الخطايا الفعليَّة. ولكن، ينبغي أن نقول إن هذا اللاهوت يتكلم عن الخطيَّة بالمفرد كما يتكلم عنها بالجمع، أي، أنه يدرك وجود تضامن في الخطيَّة، وهو ما لم يعترف به بعض الآخرين. أما اللاهوت المصلح فقد أعترف دائمًا وبشكل سليم بالخطيَّة الأصليَّة وبالعلاقة بينها وبين الخطايا الفعليَّة.

١ – العلاقة بين الخطيَّة الأصليَّة والفعليَّة.

حيث يرجع أصل الأولى إلى تصرف حر قام به آدم كممثل للجنس البشري، تعد على ناموس الله وفساد في الطبيعة البشريَّة، مما جعله تحت عقاب الله. في نظر الله كانت خطيته خطيَّة كل نسله، بحيث ولدوا كلهم خطاة، أي في حالة من الذنب وفي حالة من التلوث. الخطيَّة الأصليَّة هي حالة وسمة متأصلة في الإنسان هي سمة التلوث. كل إنسان مذنب في آدم، وبالتالي مولود بطبيعة فاسدة ومنحرفة. وهذا الفساد الداخلي هو النبع النجس الذي تخرج منه كل الخطايا الفعليَّة. عندما نتكلم عن الخطيَّة الفعليَّة أو *peccatum actuale*، نستخدم الكلمة "فعلي" أو "actuale" بمعنى شامل. لا يعني

مصطلح "الخطايا الفعليَّة" مجرد التصرفات الخارجيَّة التي ننجزها بواسطة الجسد، بل كل تلك الأفكار والاختيارات الواعية التي تنبع من الخطيَّة الأصليَّة.

إنها أفعال فردية خاطئة تختلف عن طبيعة الإنسان وميوله الموروثة. الخطيَّة الأصليَّة واحدة، أما الخطيَّة الفعليَّة فمتعددة الأشكال. قد تكون الخطيَّة الفعليَّة داخليَّة، مثل شك واعي معين أو تصميم شرير في الذهن، أو شهوة واعية معينة أو رغبة في القلب؛ ولكنها قد تكون خارجيَّة أيضًا، مثل الخداع، السرقة، الزنى، القتل، وهكذا. وبينما قوبل وجود الخطيَّة الأصليَّة بالإنكار على مستوى واسع، إلا أن وجود الخطيَّة الفعليَّة في حياة الإنسان أمر معترف به بصفة عامة. ولكن هذا لا يعني أن نجد دائمًا لدى الناس وعي عميق متساو بالخطيَّة. في هذه الأيام نسمع كثيرًا عن "فقدان الشعور بالخطيَّة،" رغم أن العصريون يسرعون ليؤكدوا لنا أنه بينما فقدنا الشعور **بالخطيَّة**، إلا أننا ربحنا الشعور **بالخطايا**، بالجمع، أي، الشعور بخطايا فعليَّة محددة. ولكن لا شكك في أن الناس قد فقدوا الشعور بخطورة الخطيَّة إلى حد مقلق، بصفتها شيء يرتكبه المرء بحق الله القدوس، ويفكرون فيها إلى حد كبير كمجرد انتهاك لحقوق واحد من الناس. فيفشلون في رؤية الخطيَّة كقوة مميتة في حياتهم والتي تغوي دائمًا أرواحهم المتمردة، مما يجعلهم مذنبين أمام الله، ويضعهم تحت طائلة الحكم بالدينونة. تعتبر واحدة من مميزات لاهوت الأزمة أنه يلفت الانتباه مرة أخرى إلى خطورة الخطيَّة بصفتها ثورة على الله، كمحاولة ثورية لجعل الإنسان مثل الله.

٢ – تصنيف الخطايا الفعليَّة.

من المستحيل تمامًا أن نقدم تصنيفًا موحدًا وشاملًا للخطايا الفعليَّة. فهي تتنوع في نوعها وشدتها، ويمكن التفريق بينها من أكثر من وجهة نظر. يقدم الروم الكاثوليك تصنيفًا مشهورًا وهو الخطايا التي يمكن غفرانها والخطايا المميتة، ولكنهم يعترفون بأنه من الصعب والخطير جدًا أن نقرر أيَّة خطيَّة مميتة وأيها يمكن أن تُغفر. وما قادهم إلى هذا التصنيف هو تصريح بولس الرسول في (غلاطية ٥: ٢١) حيث يقول "**إِنَّ ٱلَّذِينَ يَفْعَلُونَ مِثْلَ هَذِهِ** (التي ذكرها) **لَا يَرِثُونَ مَلَكُوتَ ٱللهِ.**" يقع المرء في الخطيَّة المميتة عندما ينتهك عمدًا ناموس الله في مسألة يعتقد أو يعرف أنها مهمة. تجعل هذه الخطيَّة الخاطئ خاضعًا لعقوبة أبديَّة. بينما يقع المرء في خطيَّة يمكن أن تُغفر عندما يتعدى المرء على ناموس الله في مسألة ليست ذات أهمية بالغة، أو عندما يكون التعدي برمته غير متعمد. تُغفر هذه الخطيَّة بشكل أسهل، بل وبدون اعتراف حتى. يمكن الحصول على غفران الخطايا المميتة فقط عن طريق سر التوبة.

ليس الفرق فرقًا كتابيًا، لأنه بحسب الكتاب المُقدَّس كل خطيَّة هي في الأساس *anomia* (عد البر)، وتستحق العقاب الأبدي. علاوة على هذا، فلها تأثير ضار في الحياة العمليَّة، حيث إنها تولد شعورًا بعدم اليقين، أحيانًا شعورًا بالخوف الرهيب من ناحية، أو بالإهمال غير المبرر من ناحية أخرى. يفرق الكتاب المُقدَّس بالفعل بين أنواع مختلفة من الخطايا، خاصة في صدد درجات الذنب المختلفة التي تلحق بها. يذكر العهد القديم فرقًا مُهمًا بين الخطايا المرتكبة بغطرسة (بيد رفيعة)، والخطايا المرتكبة بدون قصد، أي، نتيجة الإهمال، أو الضعف أو الخطأ، (عدد ١٥: ٢٩-٣١). لا يمكن التكفير عن الأولى بذبيحة وكانت تُعاقب بحدة كبيرة، بينما يمكن التكفير عن الثانية وكانت تُحاكم بتساهل أكبر بكثير. والمبدأ الأساسي الذي يجسده هذا الفرق ما زال ساريًا. الخطايا المرتكبة عن عمد، بوعي تام بالشر الذي تنطوي عليه، ومع سبق الإصرار، أعظم وأكثر لومًا من الخطايا الناتجة عن الجهل، أو عن فهم خاطئ للأشياء، أو عن ضعف الشخصيَّة. ولكن، الأخير هي خطايا حقيقيَّة أيضًا وتجعل المرء مذنبًا في نظر الله، (غلاطية ٦: ١؛ أفسس ٤: ٨؛ ١ تيموثاوس ١: ١٣؛ ٥: ٢٤). يعلمنا العهد الجديد علاوة على هذا أن درجة شدة الخطيَّة تتحدد إلى حد كبير بدرجة النور التي يمتلكها المرء. الوثنيون مذنبون ولا شك، ولكن من لديهم إعلان الله ويتمتعون بامتيازات خدمة الإنجيل مذنبون أكثر بكثير، (متى ١٠: ١٥؛ لوقا ١٢: ٤٧، ٤٨؛ ٢٣: ٣٤؛ يوحنا ١٩: ١١؛ أعمال ١٧: ٣٠؛ رومية ١: ٣٢؛ ٢: ١٢؛ ١ تيموثاوس ١: ١٣، ١٥، ١٦).

٣ – الخطيَّة التي لا تقبل العفو.

تتكلم بعض الفقرات في الكتاب المُقدَّس عن خطيَّة لا يمكن غفرانها، حيث يستحيل تغيير القلب بعد الوقوع فيها، ولا يلزم الصلاة من أجلها. تُعرف بصفة عامة بخطيَّة التجديف على الروح القدس. يتكلم عنها المخلص صراحة في (متى ١٢: ٣١، ٣٢) والفقرات المشابهة؛ ويُظن بصفة عامة أن (عبرانيين ٦: ٤-٦؛ ١٠: ٢٦، ٢٧، ويوحنا ٥: ١٦) تشير إلى هذه الخطيَّة.

أ – آراء لا مبرر لها بخصوص هذه الخطيَّة.

هناك آراء متنوعة بخصوص طبيعة الخطيَّة التي لا يمكن غفرانها. (١) ظنها جيروم وفم الذهب خطيَّة يمكن ارتكابها فقط أثناء إقامة المسيح على الأرض، واعتقدا أن من ارتكبوها هم من كانوا مقتنعين في قلوبهم بأن المسيح أدى معجزاته بقوة الروح القدس، ولكن برغم قناعتهم رفضوا الاعتراف بهذه المعجزات كمعجزات ونسبوها لعمل إبليس. ولكن، هذا القصر لا مبرر له بالمرة، كما تثبت الفقرات الموجودة في

العبرانيين و١ يوحنا على ما يبدو. (٢) تصور أوغسطينوس، وعلماء العقائد الميلانكثونيين في الكنيسة اللوثريَّة، وقلة من اللاهوتيين الإسكتلنديين (جاثري، تشالمرز) أنها تتمثل في *impoenitentia finalis*، أي، الإصرار على عدم التوبة حتى النهاية. وهناك نظرة قريبة الصلة يعبر عنها البعض في وقتنا هذا، وتتمثل في الاستمرار في عدم الإيمان، رفض قبول يسوع المسيح بالإيمان حتى النهاية. ولكن بناء على هذا الافتراض، ينتج أن كل من مات في حالة عدم التوبة وعدم الإيمان قد ارتكب هذه الخطيَّة، بينما بحسب الكتاب المُقدَّس ينبغي أن تكون هذه الخطيَّة شيئًا ذا طبيعة محددة تمامًا. (٣) في صدد رفضهم لعقيدة ثبات القديسين، علم اللاهوتيون اللوثريون اللاحقون أن الأشخاص المتجددين وحدهم هم من يمكنهم ارتكاب هذه الخطيَّة، وبحثوا عن دعم لهذه النظرة في (عبرانيين ٦: ٤–٦). ولكن هذا موقف غير كتابي، وترفض قوانين دورت، من بين قوانين إيمان أخرى، أيضًا خطأ من يعلمون بأن المؤمن المتجدد يمكنه أن يرتكب خطيَّة في حق الروح القدس.

ب – المفهوم المصلح الخاص بهذه الخطيَّة.

يعتبر اسم "خطيَّة بحق الروح القدس" اسم عام للغاية، لأن هناك أيضًا خطايا بحق الروح القدس ومع هذا يمكن أن تُغفر، (أفسس ٤: ٣٠). يتكلم الكتاب المُقدَّس بشكل أكثر تحديدًا عن "التكلم على الروح القدس،" (متى ١٢: ٣٢؛ مرقس ٣: ٢٩؛ لوقا ١٢: ١٠). من الواضح تمامًا أنها خطيَّة يرتكبها المرء أثناء الحياة الحاضرة، مما يجعل الاهتداء والعفو مستحيلين. تتمثل الخطيَّة في الرفض والافتراء الواعي والخبيث والمتعمد، ضد الدليل والقناعة المقدمين بشهادة الروح القدس بخصوص نعمة الله في المسيح، ونسبتها من منطلق الكراهية والعداوة لرئيس سلطان الظلمة. يفترض وقوع هذه الخطيَّة، من الناحية الموضوعية، إعلان نعمة الله في المسيح، وعمل الروح القدس القوي، وشخصيًا، وجود استنارة وقناعة فكريَّة قويَّة جدًا بحيث تجعل إنكار الحق لدافع غير مقصود أمرًا مستحيلًا. عندئذ لا تتمثل الخطيَّة نفسها في الشك في حقيقة الأمر، ولا في إنكارها ببساطة، بل في معارضتها والسير على عكس قناعة العقل، وعكس استنارة الضمير، بل وحتى رأي القلب. بارتكاب هذه الخطيَّة ينسب الإنسان عن عمد وبخبث وقصد ما يُدرك بوضوح أنه عمل الله إلى تأثير وعمل إبليس. وهذا ليس سوى قذف وتشهير مقصود بالروح القدس، وإعلان متهور بأن الروح القدس هو روح الهاوية، وأن الحق كذبة، وأن المسيح هو إبليس. وهذه ليست خطيَّة بحق أقنوم الروح القدس بقدر ما هي خطيَّة بحق عمله الرسمي في إعلان نعمة ومجد الله في المسيح موضوعيًا وذاتيًا. وجذر هذه الخطيَّة هو الكراهية الواعية والمتعمدة

لله وكل ما يُدرك أنه إلهي. إنها خطيَّة لا تقبل الغفران، ليس لأن ذنبها يفوق استحقاقات المسيح، أو لأن الخاطئ يقع خارج نطاق قوة الروح القدس المجددة، بل لأنه في عالم الخطيَّة أيضًا هناك قوانين وأحكام معينة، وضعها الله وهو الذي يحفظها. والقانون في حالة هذه الخطيَّة الخاصة بالتحديد هو استبعاد كل توبة، واكتواء الضمير، وتقسية الخاطئ، وهذا يجعل الخطيَّة غير قابلة للعفو. بالتالي نتوقع فيمن ارتكبوا هذه الخطيَّة أن نجد كراهية معلنة لله، وتوجه ينطوي على التحدي من جهته ومن جهة كل ما هو إلهي، والسرور بالاستهزاء والتشهير بما هو مُقدَّس، وعدم الاهتمام التام بما يخص سلامة نفوسهم وحياتهم المستقبلية. في ضوء حقيقة عدم وجود توبة تتبع هذه الخطيَّة، يجوز أن نتيقن أن من يخشون أن يكونوا قد وقعوا فيها ويقلقون بشأن هذا، ومن يرغبون في أن يصلي الآخرون من أجلهم، لم يقعوا فيها.

ج – ملاحظات بخصوص فقرات تتكلم عنها في الرسائل.

ما عدا الأناجيل، لا تُذكر هذه الخطيَّة بالاسم في الكتاب المُقدَّس. وهكذا يظهر السؤال، عما إذا كانت الفقرات الموجودة في (عبرانيين ٦: ٤–٦؛ ١٠: ٢٦، ٢٧، ٢٩، و١ يوحنا ٥: ١٦) تشير إليها أيضًا. من الواضح تمامًا أنها تتكلم جميعًا عن خطيَّة غير قابلة للعفو؛ ولأن يسوع يقول في (متى ١٢: ٣١)، "**لِذَلِكَ أَقُولُ لَكُمْ: كُلُّ خَطِيَّةٍ وَتَجْدِيفٍ يُغْفَرُ لِلنَّاسِ، وَأَمَّا ٱلتَّجْدِيفُ عَلَى ٱلرُّوحِ فَلَنْ يُغْفَرَ لِلنَّاسِ**،" مشيرًا بهذا إلى وجود خطيَّة واحدة فقط غير قابلة للغفران، فمن المنطقي أن نظن أن هذه الفقرات تشير إلى نفس الخطيَّة. ولكن ينبغي أن نلاحظ أن عبرانيين ٦ تتكلم عن صورة محددة لهذه الخطيَّة، صورة يمكن أن تحدث فقط في العصر الرسولي، عندما أعلن الروح القدس نفسه بمواهب وقوات استثنائيَّة. كثيرًا ما أدت حقيقة أن هذا لم يكن في البال إلى وجود رأي خاطئ وهو أن هذه الفقرة، بتعبيراتها القويَّة غير المعتادة، تشير إلى أولئك كما لو كانوا قد تجددوا بروح الله. ولكن (عبرانيين ٦: ٤–٦)، في حين تتكلم عن اختبارات تفوق اختبارات الإيمان المؤقت العادية، إلا أنها لا تشهد بالضرورة عن وجود نعمة التجديد في القلب.

أسئلة لمزيد من الدراسة.

ما هي الاعتراضات التي تظهر ضد فكرة رياسة آدم الفيدرالية؟

ما هو الأساس الكتابي لحسبان خطيَّة آدم لنسله؟

هل ترتبط نظريَّة بيلاكيوس الخاصة بالحسبان غير المباشر بأي شكل من الأشكال برأي أميرالدوس الخاص بالكفارة العامة؟

ما هو اعتراض دابني على عقيدة الحسبان المباشر؟

هل عقيدة الشر الموروث هي نفسها عقيدة الخطيَّة الأصليَّة، وإذا لم تكن كذلك، فما هو وجه الاختلاف فيما بينهما؟

ما هي أوجه اختلاف البيلاجيين وأشباه البيلاجيين والأرمينيين في وجهات نظرهم بخصوص الخطيَّة الأصليَّة؟

كيف تؤثر عقيدة الخطيَّة الأصليَّة على عقيدة خلاص الأطفال الرضع؟

هل يعلم الكتاب المُقدَّس أن الشخص يمكن أن يُفقد فقط نتيجة للخطيَّة الأصليَّة؟

ما هي الصلة بين عقيدة الخطيَّة الأصليَّة والولادة الثانية بالمعموديَّة؟

ماذا يحل بعقيدة الخطيَّة الأصليَّة في اللاهوت الليبرالي العصري؟

كيف تعلل رفض الخطيَّة الأصليَّة في لاهوت بارت؟

هل يمكنك أن تذكر أسماء بعض التصنيفات الإضافية للخطايا الفعليَّة؟

مراجع مقترحة:

Bavinck, *Geref. Dogm.* III, pp. ٦١-١٢٠; Kuyper, *Dict. Dogm., De Peccato,* pp. ٣٦-٥٠, ١١٩-١٤٤; Vos, Geref. Dogm. II, pp. ٣١-٧٦; Hodge, Syst. Theol. II, pp. ١٩٢-٣٠٨; McPherson, *Chr. Dogma*, pp. ٢٤٢-٢٥٦; Dabney, *Syst. and Polem. Theol.*, pp. ٣٢١-٣٥١; Litton,*Intro. to Dogm. Theol.*, pp. ١٣٦-١٧٤; Schmid, *Doct. Theol. of the Ev. Luth. Ch.*, pp. ٢٤٢-٢٧٦; Valentine, Chr. Theol. I, pp. ٤٢٠-٤٧٦; Pope, Chr. Theol. II, pp. ٤٧-٨٦; Raymond, *Syst. Theol.* II, pp. ٦٤-١٧٢; Wilmers, *Handbook of the Chr. Religion*, pp. ٢٣٥-٢٣٨; Mackintosh, *Christianity and Sin,* cf. Index; Girardeau, *The Will in its Theological Relations*; Wiggers, *Augustinism and Pelagianism*; Candlish, *The Bibl. Doct. of Sin*, pp. ٩٠-١٢٨; Brunner, Man in Revolt, pp. ١١٤-١٦٦.

٥ – عقاب الخطيَّة

الخطيَّة أمر في غاية الخطورة، والله يأخذها على محمل الجد، رغم أن الناس كثيرًا ما يستخفون بها. فهي ليست مجرد تعد على ناموس الله، بل وهجوم على المشرع العظيم ذاته، أنها ثورة على الله. إنها انتهاك لبر الله الذي لا يمكن التعدي عليه، والذي هو أساس عرشه (مزمور ٩٧: ٢)، وتهجم على قداسة الله التي بلا عيب، والتي تتطلب منا أن نكون مُقدَّسين في كل نواحي معيشتنا (١ بطرس ١: ١٦). في ضوء هذا من الطبيعي تمامًا أن يفتقد الله الخطيَّة بالعقاب. ففي كلمة ذات دلالة جوهريَّة يقول: "**لِأَنِّي أَنَا ٱلرَّبَّ إِلَهَكَ إِلَهٌ غَيُورٌ، أَفْتَقِدُ ذُنُوبَ ٱلْآبَاءِ فِي ٱلْأَبْنَاءِ فِي ٱلْجِيلِ ٱلثَّالِثِ وَٱلرَّابِعِ مِنْ مُبْغِضِيَّ،**" (خروج ٢٠: ٥). يشهد الكتاب المُقدَّس بإسهاب على حقيقة أن الله يعاقب الخطيَّة سواء في هذه الحياة أو في الحياة الآتية.

أ – عقوبات طبيعيَّة وإيجابيَّة.

هناك تمييز شائع تمامًا فيما يخص عقوبات الخطيَّة وهو التمييز بين العقوبات الطبيعيَّة والإيجابيَّة. هناك عقوبات تعتبر نتائج طبيعيَّة للخطيَّة، ولا يمكن للناس أن يفلتوا منها، لأنها تبعات الخطيَّة الطبيعيَّة والضروريَّة. ولا يخلص الإنسان منها بالتوبة والغفران. في بعض الحالات، قد تُخفف بل وقد تُكبح بوسائل يضعها الله تحت تصرفنا، ولكن في حالات أخرى تبقى وتعمل كتذكرة ثابتة بالتعديات الماضية. يصل الإنسان الكسول إلى الفقر، ويجلب السكير الخراب على نفسه وعلى عائلته، يصاب الزاني بمرض عضال لا شفاء منه، والمجرم يثقل كاهله العار وحتى عندما يغادر أسوار السجن يجد أنه من الصعب جدًا أن يبدأ بداية جديدة في الحياة. يتكلم الكتاب المُقدَّس عن هذه العقوبات في (أيوب ٤: ٨؛ مزمور ٩: ١٥؛ ٩٤: ٢٣؛ أمثال ٥: ٢٢؛ ٢٣: ٢١؛ ٢٤: ١٤؛ ٣١: ٣). ولكن هناك أيضًا عقوبات إيجابيَّة، وهذه عقوبات بمعنى قانوني ومعتاد أكثر. لا تفترض هذه مسبقًا عمل قوانين الحياة الطبيعيَّة فحسب، بل ووجود قانون إيجابي سنه المشرع العظيم مع إضافة عقوبات عليه. وهي ليست عقوبات تنتج بالطبيعة من طبيعة التعدي، بل عقوبات ملحقة بالتعديات بواسطة تشريعات إلهيَّة. إنها عقوبات يفرضها القانون الإلهي، صاحب السلطان المطلق. وإلى هذا النوع من العقاب يشير الكتاب المُقدَّس عادة. وهذا واضح بصفة خاصة في العهد القديم. أعطى الله إسرائيل قانونًا مفصلًا من التشريعات لتنظيم حياتها المدنيَّة والأخلاقيَّة والدينيَّة، وقد نصت هذه الشرائع بوضوح على العقوبة التي ينبغي إجراؤها في حالة كل تعد، راجع (خروج ٢٠–٢٣). ورغم أن الكثير من القوانين المدنيَّة والدينيَّة

في هذا الناموس كانت، مقصودة لإسرائيل فقط، في الصورة التي صيغت بها، إلا أن المبادئ الجوهريَّة التي تجسدها تنطبق أيضًا على تدبير العهد الجديد. عند الحديث عن المفهوم الكتابي عن عقوبة الخطيَّة يجب علينا أن نأخذ في اعتبارنا كل من الناتج الطبيعي والضروري لمقاومة الله المتعمدة والعقوبة التي قررها الله قانونًا ورسمها بحيث تتناسب مع الجرم.

هناك بعض الذين لا يؤمنون بالثالوث، بل بوحدانيَّة مطلقة وبعض من يؤمنون بعموميَّة الخلاص وبعض العصريين الذين يرفضون وجود أي عقاب للخطيَّة، ما عدا تلك التبعات التي تنتج بالطبيعة عن التصرفات الخاطئة. العقاب ليس تنفيذ حكم منطوق من كائن إلهي بناء على ما تستحقه القضية، بل ببساطة على عمل قانون عام. يأخذ هذا الموقف ج. ف. كلارك، J. F. Clarke، ثاير، Thayer، وليامسون، Williamson، وواشنطن جلادين، Washington Gladden. يقول الأخير: "جعل اللاهوت القديم هذه العقوبة (عقوبة الخطيَّة) تتمثل في الألم الواقع على الخاطئ بواسطة عمليَّة قضائية في الحياة المستقبلية... يتمثل عقاب الخطيَّة، كما يعلم اللاهوت الجديد، في النتائج الطبيعيَّة للخطيَّة. .... عقاب الخطيَّة هو خطيَّة. ما يزرعه الإنسان إياه يحصد أيضًا."[٤٥] الفكرة نفسها ليست جديدة؛ فقد كانت موجودة في ذهن دانتي، لأنه في قصيدته الشهيرة ترمز عذابات الجحيم إلى تبعات الخطيَّة؛ وكانت في ذهن شيلنج عندما تكلم عن تاريخ العالم بصفته دينونة العالم. ولكن من الواضح بقوة من الكتاب المُقدَّس أن هذه نظرة غير كتابيَّة بالمرة. يتكلم الكتاب المُقدَّس عن عقوبات، ليست هي النتائج أو التبعات الطبيعيَّة للخطيَّة المرتكبة باي حال من الأحوال، على سبيل المثال في (خروج ٣٢: ٣٣؛ لاويين ٢٦: ٢١؛ عدد ١٥: ٣١؛ ١ أخبار الأيام ١٠: ١٣؛ مزمور ١١: ٦؛ ٧٥: ٨؛ إشعياء ١: ٢٤، ٢٨؛ متى ٣: ١٠؛ ٢٤: ٥١). تتكلم كل هذه الفقرات عن عقاب للخطيَّة يقوم به الله بتصرف مباشر منه. علاوة على هذا، بحسب النظرة محل تأملنا لا توجد مكافأة ولا عقاب حقًا؛ حيث تشمل الفضيلة والرذيلة كلتاهما نواتجهما الطبيعيَّة بطبيعة الحال. علاوة على هذا، بناء على هذه النظرة ما من سبب جيد لاعتبار الألم عقابًا، لأنها نظرة تنكر الذنب، والذنب بالتحديد هو ما يجعل الألم عقابًا. عندئذ أيضًا سنجد في حالات كثيرة جدًا أن المذنب ليس هو من ينال أشد العقوبات، بل البريء كما يحدث مثلًا في حالة من يعولهم السكير أو الفاسق. وأخيرًا، بناء على هذه النظرة، فالسماء والجحيم ليسا مكانين للجزاء الأبدي، بل حالتين ذهنيتين يجد فيهما الناس أنفسهم هنا والآن.

[٤٥] *Present Day Theology*, pp. ٧٨-٨٠.

يعبر واشنطن جلادين عن هذا بكل صراحة.

ب – طبيعة العقوبات والقصد منها.

تُشتق كلمة "عقاب" من الكلمة اللاتينيَّة poena، والتي تعني عقاب، تكفير، أو ألم. وتشير إلى الألم أو المعاناة الواقعة بسبب فعل خطأ معين. وبشكل أكثر تحديدًا، يمكن تعريفه بأنه ذلك الألم أو الخسارة التي تقع مباشرة أو بشكل غير مباشر من جانب المشرع، دفاعًا عن عدله الذي أُثير بسبب انتهاك القانون. ويرجع أصله إلى عدل الله البار أو عدل الله العقابي، الذي به يصون نفسه بصفته القدوس ويطالب كل مخلوقاته العاقلة بالضرورة بالقداسة والبر بناء عليه. العقاب هو الجزاء المناسب بالطبيعة وبالضرورة للخاطئ بسبب خطيته؛ أنه في الواقع عبارة عن دين مستحق لعدل الله الأساسي. وعقوبات الخطيَّة لها نوعان مختلفان. هناك عقاب هو المصاحب الضروري للخطيَّة، لأنه بطبيعة الحال تتسبب الخطيَّة في الفصل بين الله والإنسان، وتحمل معها الذنب والتلوث، وتملأ القلب بالخوف والخزي. ولكن هناك أيضًا نوع من العقاب مفروض على الإنسان من الخارج من جانب المشرع السامي، مثل كل أنواع البلايا في هذه الحياة وعقاب الجحيم في المستقبل.

وهنا يظهر السؤال الخاص بغرض أو القصد من عقاب الخطيَّة.

وحول هذه النقطة هناك اختلاف كبير في الآراء. ينبغي ألا نعتبر عقاب الخطيَّة مجرد مسألة انتقام وكأنه واقع برغبة إيقاع الضرر بشخص أوقع الضرر مسبقًا. فيما يلي أهم ثلاث وجهات نظر بخصوص القصد من العقاب.

١ – الدفاع عن البر أو العدل الإلهي.

يقول توريتن: "إن كانت هناك صفة مثل العدل تخص الله، إذن لابد أن تنال الخطيَّة ما يليق بها، وهو العقاب." يتطلب الناموس أن تُعاقب الخطيَّة بسبب عيبها المتأصل فيها، بغض النظر عن أي اعتبارات أخرى. يسري هذا المبدأ في إدارة كل من القوانين البشريَّة والإلهيَّة. يتطلب العدل عقاب المتعدي. يقف الله مساندًا لشريعته، وبالتالي يجوز أن نقول أيضًا أن العقاب يهدف إلى الدفاع عن بر وقداسة المشرع العظيم. تتفاعل قداسة الله بالضرورة ضد الخطيَّة، ويعلن هذا التفاعل عن نفسه في عقاب الخطيَّة. يعتبر هذا مبدأ جوهريًا في كل فقرات الكتاب المُقدَّس التي تتكلم عن الله بصفته القاضي البار، الذي يعطي لكل إنسان بحسب ما يستحق. "**هُوَ ٱلصَّخْرُ ٱلْكَامِلُ صَنِيعُهُ. إِنَّ جَمِيعَ سُبُلِهِ عَدْلٌ. إِلَهُ أَمَانَةٍ لَا جَوْرَ فِيهِ. صِدِّيقٌ وَعَادِلٌ هُوَ،**" (تثنية ٣٢: ٤). "**لِأَجْلِ ذَلِكَ ٱسْمَعُوا لِي يَا ذَوِي ٱلْأَلْبَابِ. حَاشَا لِلهِ مِنَ**

ٱلشَّرِّ، وَلِلْقَدِيرِ مِنَ ٱلظُّلْمِ. لِأَنَّهُ يُجَازِي ٱلْإِنْسَانَ عَلَى فِعْلِهِ، وَيُنِيلُ ٱلرَّجُلَ كَطَرِيقِهِ،" (أيوب ٣٤: ١٠–١١). "**وَلَكَ يَا رَبُّ ٱلرَّحْمَةُ، لِأَنَّكَ أَنْتَ تُجَازِي ٱلْإِنْسَانَ كَعَمَلِهِ،**" (مزمور ٦٢: ١٢). "**بَارٌّ أَنْتَ يَا رَبُّ، وَأَحْكَامُكَ مُسْتَقِيمَةٌ،**" (مزمور ١١٩: ١٣٧). "**أَنَا ٱلرَّبُّ ٱلصَّانِعُ رَحْمَةً وَقَضَاءً وَعَدْلًا فِي ٱلْأَرْضِ**" (أرميا ٩: ٢٤). "**وَإِنْ كُنْتُمْ تَدْعُونَ أَبًا ٱلَّذِي يَحْكُمُ بِغَيْرِ مُحَابَاةٍ حَسَبَ عَمَلِ كُلِّ وَاحِدٍ، فَسِيرُوا زَمَانَ غُرْبَتِكُمْ بِخَوْفٍ**" (١ بطرس ١: ١٧). الدفاع عن بر وقداسة الله، وعن هذا القانون العادل الذي هو التعبير التام عن كيانه، هو بالتأكيد القصد الأساسي من عقاب الخطيَّة. ولكن توجد وجهتا نظر آخرتين تضعان شيئًا آخر في مقدمة الأهداف وهذا خطأ.

٢ – لإصلاح الخاطئ.

الفكرة التي تحتل الصدارة حاليًا هو أنه لا توجد عدالة عقابيَّة في الله تدعو بلا هوادة إلى عقاب الخاطئ، وأن الله ليس غاضبًا من الخاطئ، بل يحبه، ويوقع به المشقات فقط حتى يسترده ويعيده إلى بيت أبيه. هذه نظرة غير كتابيَّة، تطمس الفرق بين العقاب والتأديب. لا ينبع عقاب الخطيَّة من محبة ورحمة المشرع، بل من عدله. إذا تبع الإصلاح إيقاع العقاب، فهذا ليس بسبب العقاب بصفته عقابًا، ولكنه ثمر عمل رأفة الله الذي يحول به ما هو في ذاته شر بالنسبة للخاطئ إلى شيء مفيد. ينبغي أن نحافظ على الفرق بين التأديب والعقاب. يعلمنا الكتاب المُقدَّس من ناحية أن الله يحب ويؤدب شعبه، (أيوب ٥: ١٧؛ مزمور ٦: ١؛ مزمور ٩٤: ١٢؛ ١١٨: ١٨؛ أمثال ٣: ١١؛ إشعياء ٢٦: ١٦؛ عبرانيين ١٢: ٥–٨؛ رؤيا ٣: ١٩)؛ ومن ناحية أخرى، يعلمنا أنه يكره ويعاقب فاعلي الشر، (مزمور ٥:٥؛ ٧: ١١؛ نحميا ١: ٢؛ رومية ١: ١٨؛ ٢: ٥، ٦؛ ١ تسالونيكي ١: ٦؛ عبرانيين ١٠: ٢٦، ٢٧). علاوة على هذا، ينبغي أن ندرك أن العقاب عادل، أي أنه يتم بحسب العدل، لكي يكون إصلاحيًا. بحسب هذه النظريَّة فالخاطئ الذي أُصلح بالفعل لا يمكن أن يُعاقب فيما بعد؛ ولا يمكن معاقبة شخص لا يمكن إصلاحه، وبالتالي لا يمكن معاقبة إبليس؛ وينبغي إيقاف عقوبة الإعدام، ولن يكون هناك سبب لوجود العقاب الأبدي.

٣ – لردع الإنسان عن الخطيَّة.

نظريَّة أخرى سائدة تمامًا في أيامنا وهي أن الخاطئ ينبغي أن يُعاقب لحماية المجتمع، بردع الآخرين عن ارتكاب جرائم مشابهة. لا شك أن هذه الغاية مضمونة كثيرًا في العائلة، في الدولة، وفي حكم العالم الأخلاقي، ولكن هذه نتيجة عرضية يحدثها الله برأفته بإنزال العقاب. لكن لا يمكن قطعًا أن

تكون أساسًا لإنزال العقاب. فلا عدل في معاقبة شخص ببساطة لأجل خير المجتمع. في الواقع، الخاطئ دائمًا يُعاقب على خطيته، وعرضًا قد يكون هذا لخير المجتمع. وهنا مرة أخرى يجوز أن نقول إنه ما من عقاب سيكون له أثر رادع، إذا لم يكن عادلًا وصحيحًا في ذاته. يتمتع العقاب بتأثير جيد فقط عندما يتضح أن الشخص الذي وقع عليه العقاب يستحقه حقًا. لو كانت هذه النظريَّة صحيحة، لجاز إطلاق سراح المجرم على الفور، لولا احتمال ردع الآخرين عن الخطيَّة بالعقاب. علاوة على هذا، فقد يرتكب الإنسان جريمة ويكون محقًا في هذا، لو كان مستعدًا فقط أن يتحمل عقوبتها. بحسب هذه النظرة، لا أساس للعقاب في الماضي بأي حال من الأحوال، بل هو مستقبلي تمامًا. ولكن بناء على هذا الافتراض، من الصعب جدًا أن نفسر كيف يجعل الخاطئ التائب ينظر بصفة ثابتة إلى الوراء ويعترف بقلب منسحق بخطايا الماضي، كما نلاحظ في فقرات مثل هذه: (تكوين ٤٢: ٢١؛ عدد ٢١: ٧؛ ١ صموئيل ١٥: ٢٤، ٢٥؛ ٢ صموئيل١٢: ١٣؛ ٢٤: ١٠؛ عزرا ٩: ٦، ١٠، ١٣؛ نحميا ٩: ٣٣–٣٥؛ أيوب ٧: ٢١؛ مزمور ٥١: ١–٤؛ أرميا ٣: ٢٥). يمكن بسهولة أن نذكر أضعاف هذه الأمثلة. في وجه كلتا النظريتين محل تأملنا، ينبغي أن نشدد على أن عقاب الخطيَّة هو عقاب بأثر رجعي تمامًا في هدفه الأساسي، رغم أن إنزال العقوبة قد يكون له تبعات مفيدة لكل من الفرد والمجتمع.

ج – عقاب الخطيَّة الفعلي.

كانت العقوبة التي هدد الله بها الإنسان في الجنة هي عقوبة الموت. والموت المقصود هنا ليس هو موت الجسد، بل موت الإنسان ككل، الموت بالمعنى الكتابي للكلمة. لا يعرف الكتاب المُقدَّس الفرق، الشائع كثيرًا فيما بيننا، بين الموت الجسدي، والروحي، والأبدي. فالكتاب المُقدَّس لديه نظرة مركبة للموت ويراه بصفته الانفصال عن الله. وقد تم تنفيذ العقوبة بالفعل في اليوم الذي أخطأ فيه الإنسان، رغم تأجيل تنفيذها بالكامل مؤقتًا بنعمة الله. بطريقة غير كتابيَّة تمامًا يحمل البعض الفرق الذي يرونه إلى الكتاب المُقدَّس، ويصرون على أنه ينبغي ألا نعتبر الموت الجسدي عقابًا للخطيَّة، بل نتيجة طبيعيَّة لتكوين الإنسان الطبيعي. ولكن الكتاب المُقدَّس لا يعرف مثل هذا الاستثناء. إنه يعرفنا بالعقوبة المهدد بها، وهي الموت بالمعنى الشامل للكلمة، ويخبرنا بأن الموت دخل إلى العالم من خلال الخطيَّة (رومية ٥: ١٢)، وأن أجرة الخطيَّة هي الموت (رومية ٦: ٢٣). تشمل عقوبة الخطيَّة قطعًا الموت الجسدي، ولكنها تشمل ما هو أكثر من ذلك بكثير.

وإذا استخدما الفرق الذي اعتدنا عليه، يجوز لنا أن نقول إنها تشمل ما يلي:

١ – الموت الروحي.

في مقولة أوغسطينوس، "الخطيَّة هي أيضًا عقاب الخطيَّة،" نجد حقيقة عميقة. فهذا يعني أن حالة الخطيَّة التي يولد فيها الإنسان بالطبيعة تشكل جزءًا من عقاب الخطيَّة. هذه طبعًا تبعات مباشرة للخطيَّة، ولكنها كذلك جزء من العقوبة المهدد بها. تفصل الخطيَّة الإنسان عن الله، وهذا يعني الموت، لأنه في الشركة مع الله الحي فقط يستطيع الإنسان أن يعيش بحق. في حالة الموت، التي نتجت عن دخول الخطيَّة إلى العالم، يثقل كاهلنا ذنب الخطيَّة، ذنب لا يمكن إزالته إلا بعمل يسوع المسيح الفدائي. بالتالي نحن ملزمون بتحمل الآلام الناتجة عن تعدي الناموس. يحمل الإنسان الطبيعي معه شعورًا بقابليته للعقاب أينما ذهب. حيث يذكره الضمير دائمًا بذنبه، وكثيرًا ما يملأ الخوف من العقاب قلبه. لا يعني الموت الروحي الذنب فحسب، بل وكذلك تلوث الخطيَّة. للخطيَّة دائمًا تأثير مفسد في الحياة، وهذا جزء من موتنا. نحن بالطبيعة غير أبرار في نظر الله، وكذلك نجسين. وهذه النجاسة تعلن عن نفسها في أفكارنا، في كلماتنا، وفي تصرفاتنا. إنها ناشطة دائمًا فينا مثل نبع مسمم يلوث قنوات الحياة. ولولا تأثير نعمة الله العامة المقيد، لجعلت الحياة الاجتماعية مستحيلة بالمرة.

٢ – آلام الحياة.

آلام الحياة الناتجة عن دخول الخطيَّة إلى العالم، مشمولة أيضًا في عقاب الخطيَّة. جلبت الخطيَّة معها اضطرابًا في حياة الإنسان كلها. فقد وقعت حياته الجسديَّة فريسة للضعف والأمراض، مما ينتج عنه مضايقات وكثيرًا آلام مبرحة؛ وأصبحت حياته الفكريَّة خاضعة لاضطرابات مفجعة، مما يسلبه فرحة الحياة في كثير من الأحيان، ويجعله غير مؤهلًا لأداء مهامه اليوميَّة، وأحيانًا تدمر توازنه الفكري تمامًا. أصبحت نفسه ساحة قتال للأفكار والأهواء والشهوات المتضاربة. كما ترفض الإرادة أن تتبع حكم الفكر، وتجمح الأهواء بدون سيطرة من الإرادة الذكية. لقد خرب انسجام الحياة الحقيقي، وأفسح المجل للعنة الحياة المنقسمة. أصبح الإنسان في حالة من الانحلال، والتي تحمل معها في أغلب الأحوال أشد الآلام. وليس هذا فقط، ولكن مع الإنسان وبسببه أُخضعت كل الخليقة للبُطْل ولعبودية الفساد. علمنا علماء التطور بصفة خاصة أن ننظر على الطبيعة بصفتها "لديها الرغبة في إنزال أشد الألم والمعاناة بالآخرين." كثيرًا ما تنطلق القوى المدمرة ف صورة زلازل، أعاصير، زوابع، ثورات بركانية، وفيضانات، وهذه تجلب معها بؤسًا لا يوصف على الجنس البشري. يوجد كثيرون، بالذات

في أيامنا، ممن لا يرون يد الله في كل هذا، ولا يعتبرون هذه البلايا جزءًا من عقاب الخطيَّة. مع أنها كذلك بالتحديد بالمعنى العام. ولكن، لن يكون من الأمان أن نخصص، أو نفسرها كعقوبات خاصة على خطايا جسيمة ارتكبها من يعيشون في تلك المناطق المنكوبة. كما لن يكون من الحكمة أن نسخر من فكرة وجود صلة سببية كتلك التي كانت موجودة في حالة مدن السهل (سدوم وعمورة)، والتي دُمرت بنار من السماء. ينبغي أن يكون في بالنا دائمًا أن هناك مسؤولية جماعية، وأن هناك دائمًا أسباب كافية لدى الله تجعله يفتقد المدن، والمقاطعات، والأمم ببلايا رهيبة. الأمر العجيب بالحري هو أنه لا يفتقدها بوتيرة أسرع في غضبه واستياءه الشديد. من المستحسن دائمًا أن يكون في بالنا ما قاله يسوع ذات يوم لليهود الذين أبلغوه بمأساة ألمت ببعض الجليليين، ويبدو أنهم لمحوا إلى أن هؤلاء الجليليين لابد وأنهم كانوا خطاة جدًا: "**أَتَظُنُّونَ أَنَّ هَؤُلَاءِ ٱلْجَلِيلِيِّينَ كَانُوا خُطَاةً أَكْثَرَ مِنْ كُلِّ ٱلْجَلِيلِيِّينَ لِأَنَّهُمْ كَابَدُوا مِثْلَ هَذَا؟ كَلَّا! أَقُولُ لَكُمْ: بَلْ إِنْ لَمْ تَتُوبُوا فَجَمِيعُكُمْ كَذَلِكَ تَهْلِكُونَ. أَوْ أُولَئِكَ ٱلثَّمَانِيَةَ عَشَرَ ٱلَّذِينَ سَقَطَ عَلَيْهِمُ ٱلْبُرْجُ فِي سِلْوَامَ وَقَتَلَهُمْ، أَتَظُنُّونَ أَنَّ هَؤُلَاءِ كَانُوا مُذْنِبِينَ أَكْثَرَ مِنْ جَمِيعِ ٱلنَّاسِ ٱلسَّاكِنِينَ فِي أُورُشَلِيمَ؟ كَلَّا! أَقُولُ لَكُمْ: بَلْ إِنْ لَمْ تَتُوبُوا فَجَمِيعُكُمْ كَذَلِكَ تَهْلِكُونَ**" (لوقا ١٣: ٢-٥).

٣ – الموت الجسدي.

يعتبر انفصال الجسد عن النفس أيضًا جزءًا من عقاب الخطيَّة. وكون هذا في بال الرب أيضًا في العقاب المهدد به فهذا واضح تمامًا من توضيحه الوارد في الكلمات، "**أَنَّكَ تُرَابٌ، وَإِلَى تُرَابٍ تَعُودُ**،" (تكوين ٣: ١٩). كما يظهر كذلك من كل حجة بولس الواردة في (رومية ٥: ١٢-٢١) وفي (١ كورنثوس ١٥: ١٢-٢٣). كان موقف الكنيسة دائمًا هو أن الموت بالمعنى الكامل للكلمة، والذي يشمل الموت الجسدي، ليس فقط نتيجة الخطيَّة، بل والعقاب عليها. أجرة الخطيَّة هي موت. أنكرت البيلاجية هذه الصلة، ولكن مجمع شمال أفريقيا العام والمنعقد في قرطاج سنة ٤١٨ أعلن القطع ضد أي شخص يقول "أن آدم، أول إنسان خُلق فانيًا، بحيث إنه سواء أخطأ أو لم يخطئ لكان سيموت على أي حال، ليس كأجرة للخطيَّة، بل كإحدى ضرورات الطبيعة."

واصل السوسينيون والعقلانيون التمسك بخطأ البيلاجيين، بل ومؤخرًا ظهر مرة أخرى في أنظمة اللاهوتيين الذين يتبنون أفكار كانط أو هيجل أو ريتشيل والذين يجعلون الخطيَّة عمليًا لحظة ضروريَّة في تطور الإنسان الأخلاقي والروحي. وجدت هذه النظرة دعمًا في العلوم الطبيعيَّة في وقتنا الحالي، والتي تعتبر الموت الجسدي ظاهرة طبيعيَّة للكائن البشري. تكوين الإنسان المادي يجعله موت

بالضرورة. ولكن هذا الرأي غير وارد في ضوء حقيقة أن ميان الإنسان المادي يتجدد كل سبع سنوات، وأنه نسبيًا يموت قلة من الناس في أعمار متقدمة وبسبب الإرهاق التام. ولكن يموت عدد أكبر بكثير منهم نتيجة المرض والحوادث. كما أنه يناقض حقيقة أن الإنسان لا يشعر بأن الموت شيء طبيعي، بل يخشاه بصفته انفصال غير طبيعي لما ينتمي لبعضها البعض.

٤ – الموت الأبدي.

يمكن اعتبار هذا ذروة وتمام الموت الروحي. فقيود الحاضر تسقط بعيدًا، وفساد الخطيَّة يصل إلى كمال عمله. وكامل معيار غضب الله يقع على المدانين. يكتمل انفصالهم عن الله، مصدر الحياة والفرح، وهذا يعني الموت بأكثر معانيه رهبة وترويعًا. عندئذ تُجعل حالتهم الخارجيَّة تناظر حالة نفوسهم الشريرة الداخليَّة. هناك آلام الضمير والألم الجسدي. ويصعد دخان عذابهم إلى أبد الآبدين (رؤيا ١٤: ١١). تخص مناقشة هذا الموضوع بشكل أكبر القسم الخاص بالأخرويات.

أسئلة لمزيد من الدراسة:

لماذا ينكر ليبراليون معاصرون كثيرون كل عقوبات الخطيَّة الإيجابيَّة؟

هل يمكن الدفاع عن الموقف القائل إن عقوبات الخطيَّة تتمثل حصريًا في نتائج الخطيَّة الطبيعيَّة؟

ما هي الاعتراضات التي لديك على هذا الموقف؟

كيف تعلل انتشار كراهية الفكرة التي تقول إن عقاب الخطيَّة هو دفاع عن الناموس وعن بر الله؟

هل تعمل عقوبات الخطيَّة أيضًا كرادع، وكوسيلة للإصلاح؟

ما هو المفهوم الكتابي للموت؟

هل يمكنك أن تثبت من الكتاب المُقدَّس أنه يشمل الموت الجسدي؟

هل تتسق عقيدة الموت الأبدي مع فكرة أن عقاب الخطيَّة يعمل فقط كوسيلة للإصلاح، أو كرادع؟

مراجع مقترحة:

Bavinck, *Geref. Dogm.* III, pp. ١٥٨-١٩٨; Kuyper, *Dict. Dogm., De Peccato*, pp. ٩٣-١١٢; Strong, Syst. Theol., pp. ٦٥٢-٦٦٠; Raymond, Syst. Theol. II, pp. ١٧٥-١٨٤; Shedd, *Doctrine of Endless Punishment*; Washington Gladden, *Present Day Theology*, Chaps. IV and V; Kennedy, *St. Paul's Conceptions of the Last Things*, pp. ١٠٣-١٥٧; Dorner, *Syst. of Chr.Doct.* III, pp. ١١٤-١٣٢.

الإنسان في عهد النعمة

١ – اسم ومفهوم العهد

أ – الاسم

١ – في العهد القديم.

الكلمة العبريَّة المترجمة عهد هي دائمًا كلمة "بريت،" وهي كلمة ذات اشتقاق غير مؤكد. الرأي الأعم هو أنها مشتقة من الفعل العبري بارا، يقطع، وبالتالي تحوي تذكرة بالشعيرة المذكورة في (تكوين ١٥: ١٧). ولكن يفضل البعض أن يرى أنها مشتقة من الكلمة الأشورية بيريتو، والتي تعني "يربط،" مما يجعل الكلمة تشير على الفور إلى العهد كرابطة. لكن مسألة الاشتقاق ليست ذات أهمية كبيرة بالنسبة لبنية عقيدة العهد. قد تشير كلمة بريت إلى اتفاق إرادي مشتركة (dipleuric)، ولكن كذلك إلى موقف أو ترتيب مفروض من طرف على آخر (monopleuric). لا يعتمد معناها الدقيق على اشتقاق الكلمة، ولا على التطور التاريخي للمفهوم، بل ببساطة على الأطراف المتعاهدة. في حال كان أحد الأطراف تابعًا وليس لديه ما يقوله، يتطلب العهد طبيعة الترتيب المفروض من طرف على الآخر. إذن تصبح بريت مرادفًا لكلمة "حُق" (تشريع أو قرار)، (خروج ٣٤: ١٠؛ إشعياء ٥٩: ٢١؛ أرميا ٣١: ٣٦؛ ٣٣: ٢٠؛ ٣٤: ١٣). لذلك نجد أيضًا أن "كرت بريت" (يقطع عهدًا) تُفسر ليس فقط حرفي الجر "عم" و"بين" واللذان يعنيان (مع)، بل وكذلك مع اللامد (لـ)، (يشوع ٩: ٦؛ إشعياء ٥٥: ٣؛ ٦١: ٨؛ أرميا ٣٢: ٤٠). بطبيعة الحال عندما يؤسس الله عهدًا مع إنسان، نرى هذه الطبيعة الأحاديَّة واضحة جدًا، لأن الله والإنسان ليسا طرفين متساويين. الله هو الملك الذي يفرض أحكامه على مخلوقاته.

٢ – في العهد الجديد.

في الترجمة السبعينيَّة تُترجم كلمة بريت إلى دياثيكيه في كل فقرة تظهر فيها باستثناء (تثنية ٩: ١٥) (مارتوريون) و(١ ملوك ١١: ١١) (إنتول). ينحصر استعمال كلمة دياثيكيه بهذا المعنى، فيما عدا أربع فقرات. يبدو هذا استخدام خاصًا جدًا للكلمة في ضوء أنها ليست الكلمة اليونانيَّة المعتادة للدلالة على العهد، ولكنها تشير في الحقيقة إلى "ترتيب،" وبالتالي أيضًا "وصية."

الكلمة المعتادة للعهد هي صنثيكيه. هل قصد المترجمون أن يستبدلوا فكرة العهد بفكرة أخرى؟ من الواضح أنهم لم يقصدوا هذا، لأنه في (إشعياء ٢٨: ١٥) يستخدمون كلمتين بشكل ترادفي، وهناك نجد كلمة دياثيكيه تعني بوضوح ميثاق أو اتفاقيَّة. بالتالي لا شك في أنهم أعطوا هذا المعنى لكلمة

دياثيكيه. ولكن يبقى السؤال، لماذا تجنبوا بصفة عامة استعمال كلمة صنثيكيه واستبدلوها بكلمة تشير إلى الترتيب وليس إلى الاتفاق؟ يحتمل في الغالب أن يكمن السر في أنه في العالم اليوناني نجد أن فكرة العهد التي تعبر عنها كلمة صنثيكيه كانت مبنيَّة على المساواة القانونيَّة بين الأطراف إلى حد كبير، بحيث لا يمكن دمجها، بدون تعديل كبير، في النظام الفكري الكتابي. كانت فكرة أسبقية الله في تأسيس العهد، وأنه في سيادته يفرض عهده على الإنسان غائبة عن الكلمة اليونانيَّة المعتادة. فمن هنا أتى استبدال الكلمة بكلمة أخرى يكون هذا بارزًا فيها جدًا. وهكذا تلقت كلمة دياثيكيه، مثل كلمات أخرى كثيرة، معنى جديدًا، عندما أصبحت مركبة لنقل فكرة إلهيَّة. هذا التغيير مهم في صدد استعمال العهد الجديد للكلمة. هناك اختلاف كبير في الرأي بخصوص الترجمة الصحيحة للكلمة. في حوالي نصف عدد الفقرات التي تظهر فيها تترجم ترجمتا هولاند والترجمة المرخصة الكلمة بمعنى "عهد،" بينما تترجمها في النصف الآخر بمعنى "وصية." لكن الترجمة الأمريكية المنقحة تترجمها "عهد" في كل المواضع، ما عدا (عبرانيين ٩: ١٦، ١٧). بالتالي من الطبيعي تمامًا أن يظهر السؤال، ما هو معنى الكلمة في العهد الجديد؟ يدعي البعض أن معناها هو المعنى الكلاسيكي للكلمة وهو ترتيب أو وصية، أينما كانت في العهد الجديد، بينما يصر آخرون على أنها تعني وصية في بعض الأماكن، ولكن في الغالبية العظمى من الفقرات تتصدر فكرة العهد المشهد. وهذه بلا شك النظرة الصحيحة. نتوقع بداهة أن يتفق استخدام العهد الجديد مع استخدام الترجمة السبعينيَّة؛ وتثبت الدراسة المتأنية للفقرات ذات الصلة أن الترجمة الأمريكية المنقحة تسير بلا شك على المسار الصحيح، عندما تترجم دياثيكيه "وصية" في (عبرانيين ٩: ١٦، ١٧) فقط. على الأرجح لا توجد أي فقرة أخرى تصح فيها هذه الكلمة كترجمة للكلمة اليونانيَّة، ولا حتى (٢ كورنثوس ٣: ٦، ١٤). ربما ترجع حقيقة استبدال عدة ترجمات للعهد الجديد كلمة "العهد" بكلمة "وصية" في مواضع كثيرة إلى ثلاثة أسباب: (أ) الرغبة في التأكيد على أسبقية الله في التعامل؛ (ب) افتراض أن الكلمة ينبغي أن تُترجم بقدر الإمكان في انسجام مع (عبرانيين ٩: ١٦، ١٧)؛ و(ج) تأثير الترجمة اللاتينيَّة، التي ترجمت دياثيكيه ترجمة موحدة طول الوقت وهي "وصية، testamentum."

ب – المفهوم.

تطورت فكرة العهد في التاريخ قبل أن يستخدم الله المفهوم بأي شكل رسمي في إعلان الفداء. كانت العهود تُقطع بين الناس قبل وقت طويل من تأسيس الله عهده مع نوح ومع إبراهيم، وهذا أعد الناس لفهم أهمية وجود عهد في عالم قسمته الخطيَّة، وساعدتهم على فهم الإعلان الإلهي، عندما قدم علاقة الإنسان بالله كعلاقة عهد. ولكن هذا لا يعني أن فكرة العهد يرجع أصلها إلى الإنسان ثم استعارها الله كصورة مناسبة لوصف العلاقة المتبادلة بينه وبين الإنسان. العكس هو الصحيح؛ حيث نجد النموذج الأصلي لكل حياة العهد في كيان الله الثالوث، وما نراه بين الناس ما هو إلا نسخة باهتة من هذا. هكذا رتب الله حياة الإنسان بحيث تتطور فيها فكرة العهد كواحدة من أعمدة الحياة الاجتماعية، وبعد أن تطورت هكذا، أدخلها بشكل رسمي كتعبير عن العلاقة القائمة بينه وبين الإنسان. علاقة العهد بين الله والإنسان موجودة من البداية تمامًا، وبالتالي فهي قائمة قبل تأسيس العهد بشكل رسمي مع إبراهيم بوقت طويل.

وبينما تُستخدم كلمة بريت غالبًا عن العهود بين الناس، إلا أنها تشمل دائمًا الفكرة الدينيَّة. فالعهد عبارة عن ميثاق أو اتفاقيَّة بين طرفين أو أكثر. قد تكون، وبين البشر غالبًا ما تكون، اتفاقيَّة تتوصل إليها الأطراف التي يمكنها الالتقاء على قدم المساواة، بعد وضع شروط متأنية تشمل واجباتهم وامتيازاتهم المتبادلة؛ ولكن قد يكون أيضًا عهدًا له طبيعة التدبير أو الترتيب المفروض من طرف متفوق على طرف تابع ويقبله الطرف الأخير. يتثبت العهد بصفة عامة بطقوس رسميَّة بصفته يتم في محضر الله، وبهذا يصبح اتفاقًا لا يقبل الانتهاك. يلزم كل طرف من أطراف العهد نفسه بتتميم وعود معينة على أساس الشروط المنصوص عليها. ينبغي ألا نقول إنه لا يمكننا أن نتكلم بصورة صحيحة عن وجود شيء اسمه عهد بين الله والإنسان، لأن الطرفين غير متساوين البتة، وبالتالي نتقدم بافتراض أن عهد النعمة ما هو إلا الوعد بالخلاص في صورة عهد. بفعل هذا سنفشل في أن نفي فكرة العهد المعلنة في الكتاب المُقدَّس حقها. صحيح تمامًا أن كل من عهد الأعمال (كما سيتبين لاحقًا) وعهد النعمة هما عهدان من جانب واحد في الأصل، أي أنهما من طبيعة الاتفاقيات التي حكم بها الله وأنشأها، وأن الله له الأولوية في الاثنين؛ ومع هذا فهما عهدان. تنازل الله في رأفته ليصل إلى مستوى الإنسان، وليكرمه بالتعامل معه إلى حد ما على قدم المساواة. حيث يحدد مطالبه ويضمن وعوده،

ويتولى الإنسان الواجبات المفروضة عليه بناء على هذا طواعية وهكذا يرث البركات. في عهد الأعمال كان باستطاعة الإنسان أن يتمم متطلبات العهد بفضل مواهبه الطبيعيَّة، ولكن في عهد النعمة يتمكن من تتميمها فقط بتأثير الروح القدس الذي يجدده ويقدسه. الله يعمل في الإنسان ليريد ويعمل، فيمنحه برأفته كل ما يطلبه منه. اسمه عهد النعمة، لأنه إعلان لا مثيل له عن نعمة الله، ولأن الإنسان ينال كل بركاته كهبات من النعمة الإلهيَّة.

٢ – عهد الفداء

أ – مناقضة منفصلة لهذ الاسم المفضل.

هناك أوصاف مختلفة فيما يتعلق بالأطراف في عهد النعمة.
يعتبرهم البعض الله الثالوث والإنسان، سواء بدون وصف أو مع وجود وصف معين، مثل "الخاطئ،" "المختارين،" أو "الإنسان في المسيح"؛ وغيرهم الله الآب، كممثل للثالوث، والمسيح كممثل للمختارين؛[٤٦] وغيرهم، منذ أيام كوكسيوس، يفرقون بين عهدين، وهما عهد الفداء (*pactum salutis*) بين الآب والابن، وبناء على هذا، عهد النعمة بين الله الثالوث والمختارين، أو الخاطئ المختار. لثاني هذه الأوصاف ميزة معينة من وجهة النظر النظاميَّة. حيث يدعي وجود دعم له في فقرات مثل (رومية ٥: ١٢–٢١ و١ كورنثوس ١٥: ٢١، ٢٢، ٤٧–٤٩)، ويشدد على الصلة الوثيقة بين *pactum salutis* وعهد النعمة. كما يبرز وحدة العهد في المسيح، ويدافع عنه من بين يدافعون عنه بوسطن، جيب، ديك، أبراهام كايبر، هـ. كايبر، وأبراهام كايبر الابن. أما الوصف الثالث فأكثر وضوحًا وأسهل في الفهم، وبالتالي فهو أكثر فائدة في المناقشة العمليَّة لعقيدة العهد. حيث يبتعد عن قدر كبير من التشويش العرضي الذي يصادفنا في النظرة الأخرى، ويتبعه أغلبية اللاهوتيين المصلحين، مثل ماستريخت، أ مارك، توريتن، ويسيوس، هيب، آل هودج، شيد، فوس، بافينك، وهونيج. لا نجد فرقًا جوهريًا بين هذين الوصفين. يقول د. هودج: "لا يوجد فرق عقائدي بين من يفضلون أحد الإقرارين ومن يفضلون الآخر؛ بين من يجمعون كل حقائق الكتاب المُقدَّس المتعلقة بالموضوع تحت عهد واحد بين الله والمسيح كممثل لشعبه، وأولئك الذين يوزعونها تحت عهدين."[٤٧] في ضوء هذا، يستحق الوصف الثالث لكل موضوع العهد أن نفضله بلا شك. ولكن باتباعه ينبغي أن يكون في بالنا ما يقوله شيد: "رغم أن هذا التمييز (بين عهد الفداء وعهد النعمة) ترجحه تصريحات الكتاب المُقدَّس، إلا أنه لا ينتج عن هذا وجود عهدين منفصلين ومستقلين مضادين لعهد الأعمال. عهد النعمة والفداء هما صيغتين أو مرحلتين لعهد الرحمة الإنجيلي الواحد."[٤٨]

---

[٤٦] *Westm. Larger Cat.*, Q. ٣١.

[٤٧] *Syst. Theol.* II, p. ٣٥٨; cf. also Dabney, *Lect. on Theol.*, p. ٤٣٢; Bavinck, *Geref. Dogm.* III, p. ٢٤٠

[٤٨] *Dogm. Theol.* II, p. ٣٦٠.

ب – البيانات الكتابيَّة لعهد الفداء.

اسم "مشورة السلام" مأخوذ من زكريا ٦: ١٣. وجد كوكسيوس وغيره في هذه الفقرة إشارة إلى وجود اتفاق بين الآب والابن. وكان هذا خطأ واضح، لأن الكلمات تشير إلى اتحاد الوظيفتين الملكيَّة والكهنوتيَّة في المسيا. لا يمكن الإصرار على وجود طبيعة كتابيَّة للاسم، ولكن هذا لا ينتقص بالطبع من حقيقة مشورة السلام. ترتكز عقيدة هذه المشورة الأزليَّة على الأساس الكتابي التالي.

١ – يشير الكتاب المُقدَّس بوضوح إلى حقيقة أن خطة الفداء كانت داخلة ضمن حكم أو مشورة الله الأزليَّة، (أفسس ١: ٤ إلخ؛ ٣: ١١؛ ٢ تسالونيكي ٢: ١٣؛ ٢ تيموثاوس ١: ٩؛ يعقوب ٢: ٥؛ ١ بطرس ١: ٢)، إلخ. فنجد أنه يوجد في تدبير الفداء تقسيم للعمل، بمعنى معين، فالآب هو المبادر والمنشئ، الابن هو المنفذ، والروح القدس هو الذي يجعل الفداء يسري على المفديين. ولا يمكن أن يكون هذا إلا نتيجة اتفاق إرادي بين أقانيم الثالوث، بحيث تأخذ علاقاتهم الداخليَّة صورة حياة العهد. في الحقيقة، إننا نجد في حياة الثالوث بالتحديد النموذج الأصلي للعهود التاريخيَّة، العهد بالمعنى الصحيح والأكمل، حيث تلتقي الأطراف على قدم المساواة، صنثيكيه بحق.

٢ – توجد فقرات في الكتاب المُقدَّس لا تشير فقط إلى حقيقة أن خطة الله لخلاص الخطاة هي خطة أزليَّة، (أفسس ١: ٤؛ ٣: ٩، ١١)، بل وتشير كذلك إلى أنها ذات طبيعة عهديَّة. حيث يتكلم المسيح عن وعود قُطعت له قبل قدومه، ويشير بشكل متكرر إلى تكليف قبله من الآب، (يوحنا ٥: ٣٠، ٤٣؛ ٦: ٣٨–٤٠؛ ١٧: ٤–١٢). وفي (رومية ٥: ١٢–٢١ و١ كورنثوس ١٥: ٢٢) يعتبر بوضوح الرأس الممثل، أي رأس العهد.

٣– أينما وجدنا العناصر الأساسيَّة للعهد، أي، الأطراف المتعاقدة، وعد أو وعود، وشرك، عندئذ يكون لدينا عهد. في (مزمور ٢: ٧–٩) تُذكر الأطراف ويشار إلى الوعد. يضمن لنا (أعمال ١٣: ٣٣؛ عبرانيين ١: ٥؛ ٥: ٥) طبيعة هذه الفقرة المسيانية. ومرة أخرى في مزمور ٤٠: ٧–٩، والتي يشهد العهد الجديد لمسيانيتها (عبرانيين ١٠: ٥–٧)، يعبر المسيا عن استعداده لفعل مشيئة الآب في أن يصبح ذبيحة عن الخطيَّة. يتكلم المسيح بشكل متكرر عن مهمة ائتمنه الآب عليها، (يوحنا ٦: ٣٨، ٣٩؛ ١٠: ١٨؛ ١٧: ٤). التصريح الموجود في (لوقا ٢٢: ٢٩) له دلالة خاصة: "**وَأَنَا أَجْعَلُ لَكُمْ كَمَا جَعَلَ لِي أَبِي مَلَكُوتًا.**" الفعل المستخدم هنا هو دياتيثيميه، وهي الكلمة المشتقة منها كلمة دياثيكيه، والتي تعني يعين بوصية، وصية أو عهد. علاوة على هذا، في (يوحنا ١٧: ٥) يطالب المسيح بمكافأة،

وفي (يوحنا ١٧: ٦، ٩، ٢٤) (راجع أيضًا فيلبي ٢: ٩-١١) يشير إلى شعبه ومجده المستقبلي بصفتهما المكافأة المعطاة له من الآب.

٤ – توجد فقرتان في العهد القديم تربطان فكرة العهد مباشرة بالمسيا، وهما (مزمور ٨٩: ٣)، والمبنيَّة على (٢ صموئيل ٧: ١٢-١٤)، وقد أثبتت (عبرانيين ١: ٥) أنها فقرة مسيانية؛ و(إشعياء ٤٢: ٦)، حيث الشخص المشار إليه هو عبد الرب. يبين الربط بوضوح أن هذا العبد ليس هو إسرائيل فحسب. علاوة على هذا، توجد فقرات يتكلم فيها المسيا عن الله بصفته إلهه، مستخدمًا بهذا لغة العهد، مثل (مزمور ٢٢: ١، ٢، ومزمور ٤٠: ٨).

ج – الابن في عهد الفداء.

١ – منصب المسيح الرسمي في هذا العهد.

منصب المسيح في عهد الفداء منصب مزدوج. في المقام الأول هو الضامن (باليونانيَّة إيجوس)، وهي كلمة تُستخدم فقط في (عبرانيين ٧: ٢٢). اشتقاق هذه الكلمة غير مؤكد، وبالتالي لا يمكنه مساعدتنا في تأكيد معناها. ولكن المعنى غير مشكوك فيه. الضامن هو من يشترك ليصبح مسؤولًا عن العهد بحيث يتمم الالتزامات الشرعية لشخص آخر. في عهد الفداء تولى المسيح مأمورية التكفير عن خطايا شعبه بتحمله العقوبة الضروريَّة، وتتميم متطلبات الناموس لأجلهم. وبأخذه مكان الإنسان المذنب أصبح هو آدم الأخير، وبصفته كذلك أصبح أيضًا رأس العهد، الممثل لكل من أعطاهم الآب له. إذن في عهد الفداء المسيح هو الضامن والرأس. لقد أخذ على نفسه مسؤوليات شعبه. كما أنه ضامنهم في عهد النعمة، الذي يتطور من عهد الفداء. وقد أُثير السؤال، عما إذا كان ضمان المسيح في مشورة السلام ضمانًا مشروطًا أم غير مشروط. يعترف التشريع الروماني بنوعين من الضمان، يُسمى النوع الأول *fidejussor*، والثاني *expromissor*. الأول مشروط، والأخير غير مشروط. الأول هو ضامن يتولى الدفع عن شخص آخر، شرط ألا يقدم هذا الشخص ترضية. يبقى عبء الذنب على الطرف المذنب حتى أوان الدفع. لكن النوع الأخير هو ضامن يأخذ على نفسه دون شرط أن يدفع لأجل شخص آخر، وهكذا يريح الطرف المذنب من مسؤوليته على الفور. أكد كوكسيوس ومدرسته على أنه في مشورة السلام أصبح المسيح *fidejussor*، وبالتالي لم يتمتع مؤمنو العهد القديم بالغفران الكامل للخطايا. واستنتجوا من رومية ٣: ٢٥ أنه بالنسبة لأولئك القديسين كان هناك فقط *paresis*، تغاض عن الخطيَّة، وليس *aphesis* أو غفران تام، حتى كفر المسيح عن الخطيَّة فعليًا. ولكن أكد معارضوهم

على أن المسيح أخذ على نفسه دون شرط أن يقدم الترضية عن شعبه، وبالتالي أصبح ضامنًا بالمعنى الخاص لـ *expromissor*. وهذا هو الموقف الوحيد المعقول، لأن: (أ) مؤمنون العهد القديم نالوا تبريرًا أو غفرانًا كاملًا، رغم أن معرفتهم به لم تكن كاملة وواضحة كما هو الحال في تدبير العهد الجديد. لا يوجد فارق جوهري بين وضع مؤمني العهد القديم ووضع مؤمني العهد الجديد، (مزمور ٣٢: ١، ٢، ٥؛ ٥١: ١-٣، ٩-١١؛ ١٠٣: ٣، ١٢؛ إشعياء ٤٣: ٢٥؛ رومية ٣:٣، ٦-١٦؛ غلاطية ٣: ٦-٩). يذكرنا موقف كوكسيوس بموقف الروم الكاثوليك وفكرة *Limbus Patrum* لديهم. (ب) تجعل نظريَّة كوكسيوس عمل الله في تدبير الفداء للخطاة يعتمد على طاعة الإنسان غير الأكيدة بطريقة لا مبرر لها على الإطلاق. لا معنى أن نقول إن المسيح أصبح ضامنًا بشرط، كما لو كانت لا تزال هناك إمكانيَّة أن يدفع الخاطئ عن نفسه. تدبير الله لفداء الخطاة تدبير تام. وهذا لا ينطبق على أن نقول إنه لا يتعامل ويخاطب الخاطئ كشخص مذنب حتى يتبرر بالإيمان، لأن هذا بالضبط هو ما يفعله الله. (ج) في (رومية ٣: ٢٥)، الفقرة التي يلجأ إليها كوكسيوس، يستخدم الرسول الكلمة باريسيس (يتغاضى أو يتجاهل)، ليس لأن المؤمنون الأفراد في العهد القديم لم ينالوا العفة التام عن الخطيَّة، بل لأنه أثناء التدبير القديم اتخذ غفران الخطايا صورة الباريسيس، طالما لم تُعاقب الخطيَّة بعد بصورة مناسبة في المسيح، ولم يُعلن بر المسيح المطلق في الصليب.

٢ – الطبيعة التي اتخذها هذا العهد بالنسبة للمسيح.

رغم أن عهد الفداء هو الأساس الأزلي لعهد النعمة، وبالنسبة للخطاة، فهو نموذجه الأصلي الأزلي، فقد كان بالنسبة للمسيح عهد أعمال وليس عهد نعمة. بالنسبة له، كان يسري عليه ناموس العهد الأصلي، أي، أن الحياة الأبديَّة يمكن الحصول عليها فقط بتتميم مطالب الناموس. وبصفته آدم الأخير حصل على الحياة الأبديَّة للخطاة مكافأة على طاعته الأمينة، وليس كهبة غير مستحقة من النعمة على الإطلاق. وما فعله كممثل وضامن لكل شعبه، لم يعد عليهم واجب ينبغي أن يقوموا به. لقد تم العمل، والمكافأة مستحقة، وجُعل المؤمنون شركاء في ثمار عمل المسيح التام بالنعمة.

٣ – عمل المسيح في العهد محدود بحكم الاختيار.

رأى البعض أن عهد الفداء يماثل الاختيار؛ ولكن هذا خطأ واضح. فالاختيار يشير إلى اختيار أشخاص تقرر لهم أن يكونوا ورثة المجد الأبدي في المسيح. لكن مشورة الفداء، من ناحية أخرى، فتشير إلى الطريقة التي بها تُعدد النعمة والمجد للخطاة والوسيلة التي يتم بها هذا. في الواقع، يشير

الاختيار أيضًا إلى المسيح ويحسب في المسيح، إذ يقال إن المؤمنين مختارون فيه. المسيح نفسه هو غرض الاختيار، من ناحية، ولكن في مشورة الفداء هو أحد الأطراف المتعاقدة. الآب يتعامل مع المسيح بصفته الضامن لشعبه. منطقيًا، يسبق الاختيار مشورة الفداء، لأن ضمانة المسيح، مثل كفارته، أمر خاص. لو لم يكن هناك اختيار مسبق، لكانت ضمانة عامة. علاوة على هذا، أن نقلب هذا فسيعني أن نجعل ضمانة المسيح أساس الاختيار، بينما يؤسس الكتاب المُقدَّس الاختيار بالكامل على مسرة الله الصالحة.

٤ – صلة الأسرار التي استخدمها المسيح بالعهد.

استخدم المسيح أسرار كل من العهد القديم والجديد. لكن من الواضح أنها لا يمكن أن تعني بالنسبة له ما تعنيه بالنسبة للمؤمنين. ففي حالته لا يمكن أن تكون رموز ولا أختام للنعمة الخلاصيَّة؛ ولا يمكن أن تكون ذات فائدة في تقوية الإيمان الخلاصي. إذا فرقنا، كما نفعل الآن، بين عهد الفداء وعهد النعمة، فسنجد أن الأسرار بالنسبة للمسيح كانت في الغالب أسرار الأول وليس الأخير. أخذ المسيح على عاتقه في عهد الفداء أن يتمم مطالب الناموس. وقد أخذت هذه المطالب هيئة معينة عندما كان المسيح على الأرض وشملت كذلك قوانين دينيَّة إيجابيَّة. شكلت الأسرار جزءًا من هذا الناموس، وبالتالي كان على المسيح أن يخضع نفسه لها، (متى ٣: ١٥). في نفس الوقت ربما كانت تعمل كأختام للوعود التي وعد الآب بها الابن. قد يظهر اعتراض على هذا الوصف وهو أن الأسرار كانت بالفعل رموز وأختام مناسبة لإزالة الخطيَّة وتغذية الحياة الروحيَّة، ولكن بطبيعة الحال لا يمكن أن يكون لها هذا المعنى بالنسبة للمسيح، الذي لم تكن به خطيَّة ولم يحتج إلى تغذية روحيَّة. ولكن يمكن الرد على الاعتراض، على الأقل إلى حد معين، بلفت النظر إلى حقيقة أن المسيح ظهر على الأرض بصفة علنيَّة ورسميَّة. فرغم أنه لم تكن لديه خطيَّة شخصيَّة، وبالتالي ما من سر يمكن أن يشير له إلى إزالتها ويختم على هذه الإزالة، إلا أنه جُعل خطيَّة لأجل شعبه، (٢ كورنثوس ٥: ٢١)، إذ حمل ذنبهم؛ وبالتالي يمكن أن تشير الأسرار إلى إزالة هذا العبء، بحسب وعد الآب، بعدما أكمل عمله الكفاري. مرة أخرى، رغم أنه لا يمكننا أن نتكلم عن المسيح كمن يمارس إيمانًا خلاصيًا بالمعنى المطلوب منا، إلا أنه كوسيط كان عليه أن يمارس الإيمان بمعنى أوسع بقبوله وعود الآب بإيمان، وباتكاله على الآب في تحقيقها. ويمكن للأسرار أن تعمل كعلامات وأختام لتقوية هذا الإيمان بقدر ما يتعلق كلامنا بطبيعته البشريَّة.

د – المتطلبات والوعود في عهد الفداء.

١ – المتطلبات

طالب الآب الابن، الذي ظهر في هذا العهد بصفته ضامن شعبه ورأسهم، وبصفته آدم الأخير، أن يكفر عن خطيَّة آدم وخطايا من أعطاهم الآب له، وأن يفعل ما فشل آدم في فعله بحفظ الناموس وهكذا يؤمن الحياة الأبديَّة لكل ذريته الروحيَّة. تضمن هذا المطلب الخصائص التالية:

أ – أن يتخذ طبيعة بشريَّة بأن يولد من امرأة، وهكذا يدخل في علاقات زمنيَّة؛ وأن يتخذ هذه الطبيعة بعيوبها الحاليَّة، ولكن بلا خطة، (غلاطية ٤:٤، ٥؛ عبرانيين ٢: ١٠، ١١، ١٤، ١٥؛ ٤: ١٥). كان من الضروري تمامًا أن يصبح واحدًا من الجنس البشري.

ب – أن يضع نفسه، هذا الذي يفوق الناموس بصفته ابن الله، تحت الناموس؛ وأن يدخل ليس فقط إلى العلاقة الطبيعيَّة مع الناموس، بل وكذلك العلاقة العقابيَّة والاتحاديَّة مع الناموس، حتى يدفع عقاب الخطيَّة ويستحق الحياة الأبديَّة للمختارين، (مزمور ٤٠: ٨؛ متى ٥: ١٧، ١٨؛ يوحنا ٨: ٢٨، ٢٩؛ غلاطية ٤:٤، ٥؛ فيلبي ٢: ٦–٨).

ج – أنه، بعد أن استحق غفران الخطايا والحياة الأبديَّة لخاصته، يمنحهم ثمار استحقاقاته: العفو التام، وتجديد حياتهم بعمل الروح القدس القوي. بعمل هذا يجعل تقديس المؤمنين حياتهم لله أمرًا مؤكدًا تمامًا، (يوحنا ١٠: ١٦؛ ١٦: ١٤، ١٥؛ ١٧: ١٢، ١٩–٢٢؛ عبرانيين ٢: ١٠–١٣؛ ٧: ٢٥).

٢ – الوعود.

انسجمت وعود الله مع متطلباته. فقد وعد الابن بكل ما كان مطلوبًا لأداء مهمته العظيمة والشاملة، مستبعدًا بذلك كل عدم يقين في عمل عهده. شملت هذه الوعود ما يلي:

أ – أن يعد للابن جسدًا، يكون خيمة مناسبة له؛ جسد معد جزئيًا بتدخل الله المباشر وغير ملوث بالخطيَّة، (لوقا ١: ٣٥؛ عبرانيين ١٠: ٥).

ب – أنه يمنحه المواهب والنعم الضروريَّة لأداء مهمته، وخاصة أن يمسحه للقيام بالوظائف المسيانية بمنحه الروح بلا حساب، وهذا وعد تحقق بصفة خاصة وقت معموديته، (إشعياء ٤٢: ١، ٢؛ ٦١: ١؛ يوحنا ٣: ٣١).

ج – أن يدعمه في أداء عمله، ويخلصه من قوة الموت، وبهذا يمكنه من تدمير هيمنة إبليس وإقامة ملكوت الله، (إشعياء ٤٢: ١–٧؛ ٤٩: ٨؛ مزمور ١٦: ٨–١١؛ أعمال ٢: ٢٥–٢٨).

د – أن يمكنه، كمكافأة على عمله التام، من إرسال الروح القدس لتشكيل جسده الروحي، ولأجل توجيه وإرشاد وحماية الكنيسة، (يوحنا ١٤: ٢٦؛ ١٥: ٢٦؛ ١٦: ١٣، ١٤؛ أعمال ٢: ٣٣).

هـ – أن يعطي له نسلًا كثيرًا مكافأة على عمله التام، نسل كثير حتى أنه يصبح جمهورًا لا يستطيع أحد أن يعده، بحيث إن يشمل ملكوت المسيا في النهاية شعبًا من كل الأمم والألسنة، (مزمور ٢٢: ٢٧؛ ٧٢: ١٧).

و – أن يعطيه كل سلطان في السماء وعلى الأرض لحكم العالم ولحكم كنيسته، (متى ٢٨: ١٨؛ أفسس ١: ٢٠–٢٢؛ فيلبي ٢: ٩–١١؛ عبرانيين ٢: ٥–٩)؛ وفي النهاية سيكافئه بصفته الوسيط بالمجد الذي كان له بصفته ابن الله مع الآب قبل كون العالم، (يوحنا ١٧: ٥).

هـ – علاقة هذا العهد بعهد النعمة.

تشير النقاط التالية إلى العلاقة بين هذا العهد وعهد النعمة:

١ – مشورة الفداء هي النموذج الأصلي الأزلي لعهد النعمة الذي ظهر في التاريخ. وهذا يعلل دمج الكثيرون للاثنين في صورة عهد واحد. فالأول أزلي، أي منذ الأزل، والأخير، زمني بمعنى أنه تحقق في الزمن. الأول اتفاق بين الآب والابن بصفته الضامن ورأس المختارين، بينما الأخير هو اتفاق بين الله الثالوث والخاطئ المختار في الضامن.

٢ – مشورة الفداء هي الأساس الثابت والأزلي لعهد النعمة. لو لم تكن هناك مشورة سلام أزليَّة بين الآب والابن، لما أمكن أن يوجد اتفاق بين الله الثالوث والناس الخطاة. مشورة الفداء هي ما يجعل عهد النعمة ممكنًا.

٣ – بالتالي تمنح مشورة الفداء فعالية أيضًا لعهد النعمة، لأنه فيها تتوفر الوسيلة لإنشاء وتنفيذ الأخير. بالإيمان وحده يستطيع الخاطئ أن يحصل على بركات العهد، وفي مشورة الفداء ينفتح طريق الإيمان. وُعد الروح القدس، الذي ينشئ الإيمان في الخاطئ، للمسيح من الآب، وقبول طريق الحياة بالإيمان مضمون بالمسيح.

يمكن تعريف عهد الفداء بأنه **اتفاق بين الآب، يعطي فيه الابن بصفته رأس وفادي المختارين، والابن، يأخذ طوعًا مكان من أعطاهم له الآب.**

٣ – طبيعة عهد النعمة

في مناقشة لطبيعة عهد النعمة تبرز عدة نقاط تستحق التأمل، مثل الفرق بينه وبين عهد الأعمال، الأطراف الداخلة فيه، المحتويات، خصائص العهد، ومكان المسيح في العهد.

أ – مقارنة بين عهد النعمة وعهد الأعمال.

١ – نقاط التشابه.

نقاط الاتفاق ذات طبيعة عامة تمامًا. يتفق العهدان بالنسبة لـ (أ) المؤسس: الله هو مؤسس كل منهما؛ فهو الوحيد الذي يمكنه تأسيس عهود كهذه؛ (ب) الأطراف المتعاهدة، وفي كلتا الحالتين هما اللهو الإنسان؛ (ج) الصيغة الخارجيَّة، أي، الشرط والوعد؛ (د) محتويات الوعد وفي كلتا الحالتين هي الحياة الأبديَّة؛ و(هـ) الهدف العام، وهو مجد الله.

٢ – نقاط الاختلاف.

(أ) في عهد الأعمال يظهر الله بصفته الخالق والرب؛ في عهد النعمة، يظهر بصفته الفادي والآب. تأسيس الأول كان بمبادرة من محبة الله وإحسانه؛ وكان دافع تأسيس الأخير هو رحمته ونعمته الخاصة. (ب) في عهد الأعمال يظهر الإنسان ببساطة كمخلوق من مخلوقات الله، في علاقة سليمة مع إلهه؛ في عهد النعمة، يظهر كخاطئ أفسد طرقه، ولا يمكنه أن يظهر إلا كطرف في المسيح، الضامن. بالتالي، لا يوجد وسيط في الأول، بينما يوجد وسيط في الأخير. (ج) كان عهد الأعمال متوقفًا على الطاعة غير الأكيدة من جانب الإنسان المتغير، بينما يستند عهد النعمة على طاعة المسيح كوسيط، الطاعة المطلقة والمتيقنة. (د) في عهد الأعمال حفظ الناموس هو طريق الحياة؛ في عهد النعمة، الإيمان بيسوع المسيح هو طريق الحياة. أي إيمان كان مطلوبًا في عهد الأعمال كان جزءًا من بر الناموس؛ ولكن في عهد النعمة، هو مجرد أداة نمتلك بها نعمة الله في يسوع المسيح. (هـ) كان عهد الأعمال معروفًا جزئيًا بالطبيعة، حيث إن ناموس الله كان مكتوبًا في قلب الإنسان؛ ولكن عهد النعمة يُعرف كله حصريًا من خلال إعلان إيجابي خاص.

ب – أطراف الاتفاق.

كما كان في عهد الأعمال، هكذا في عهد النعمة الله هو أول الأطراف المتعاهدة، الطرف الذي يأخذ المبادرة، ويحدد برأفته العلاقة التي سيقف فيها الطرف الثاني بالنسبة له. ولكنه يظهر في هذا العهد

ليس فقط بصفته الله صاحب السيادة والإحسان، بل وكذلك، وبصفة خاصة، بصفته الآب الرؤوف والغفور، المستعد للعفو عن الخطيَّة ورد الخاطئ إلى شركته المباركة.

ليس من السهل تحديد من يكون الطرف الثاني بالتحديد. بصفة عامة، يجوز أن نقول إن الله قد أسس بطبيعة الحال عهد النعمة مع الإنسان الساقط. تاريخيًا، لا يوجد مؤشر محدد لوجود أي حدود حتى نصل إلى زمن إبراهيم. ولكن بمرور الزمن أصبح من الواضح تمامًا أن علاقة هذا العهد الجديد لم تكن مرتبة لتشمل كل الناس. عندما أسس الله العهد مع إبراهيم رسميًا، حصر نفسه بالعلاقة مع إبراهيم ونسله. بالتالي، يظهر السؤال الخاص بحدود العهد بالضبط.

لا يتفق اللاهوتيون المصلحون في إجابتهم على هذا السؤال. يقول البعض ببساطة أن الله قطع العهد مع الخاطئ، ولكن هذا يوحي بعدم وجود أيَّة حدود على الإطلاق، وبالتالي فهذه إجابة غير مرضية. يؤكد آخرون على أنه أسسه مع إبراهيم ونسله، أي، نسله الطبيعي، ولكن الروحي بالذات؛ أو، بصورة أكثر عموميَّة، مع المؤمنين ونسلهم. ولكن غالبيتهم العظمي تصر على أنه دخل في علاقة عهديَّة مع المختارين أو الخاطئ المختار في المسيح. أخذ ممثلو اللاهوت الفيدرالي المبكرون واللاحقون على قدم المساواة هذا الموقف. حتى بولينجر يقول "يشمل عهد الله كل نسل إبراهيم، أي، المؤمنين." ويجد أن هذا ينسجم مع تفسير بولس "للنسل" في غلاطية ٣. في نفس الوقت يرى أن أولاد المؤمنين مشمولين بمعنى معين في العهد.[٤٩] ويقول أوليفيانوس، Olevianus، الذي اشترك مع أورسينوس، Ursinus، في تأليف كتاب هايدلبرج للتعليم المسيحي، أن الله أسس العهد مع "كل من حكم الله، من بين كل البشر الضالين، أن يتبناهم كأولاد بالنعمة، وأن يمنحهم الإيمان."[٥٠] وهذا هو أيضًا موقف ماستريخت وتوريتن وأوين وجيب وبوسطن وويتسيوس وأ مارك وفرانكن وبراكل وكومري وكايبر وبافينك وهودج وفوس وغيرهم.

ولكن هنا يظهر السؤال، ما الذي دفع هؤلاء اللاهوتيين إلى التكلم عن أن قطع العهد تم مع المختارين برغم كل الصعوبات العمليَّة الداخلة في هذا الخيار؟ ألم يكونوا واعين بهذه الصعوبات؟ يبدو من كتاباتهم أنهم كانوا على وعي تام بها. ولكنهم شعروا أنه من الضروري أن يتأملوا العهد قبل أي شيء بأعمق معانيه، كما يتحقق في حياة المؤمنين. وبينما فهموا أن الآخرين لهم مكانًا في العهد

[٤٩] Cf. the quotations in A. J. Van 't Hooft, *De Theologie van Heinrich Bullinger*, pp. ٤٧, ١٧٢.

[٥٠] *Van het Wezen des Genade-Verbondts Tusschen God ende de Uitverkorene*, Afd. I, par. ١.

بشكل معين، إلا أنهم شعروا أنه مكان ثانوي، وأن علاقتهم به حُسبت ثانويَّة تافهة بالنسبة لتحقيق العهد بالكامل في حياة الصداقة مع الله. ولا عجب في هذا في ضوء الاعتبارات التالية:

١ – من رأوا أن عهد الفداء يطابق عهد النعمة، واعتبروا أنه أمر غير كتابي أن نفرق بينهما، فكروا فيه قبل أي شيء كعهد مؤسس مع المسيح بصفته الرأس الممثل لكل من أعطاهم له الآب؛ عهد أصبح هو فيه ضامن المختارين وهكذا ضمن فداءهم التام. في الواقع، في عهد الفداء يصبح المختارون فقط محل التفكير. والوضع عمليًا هو نفسه في حالة من يميزون بين العهدين، ولكن يصرون على علاقتهما الوثيقة ويصفون عهد الفداء بأنه الأساس الأزلي لعهد النعمة، لأنه في الأول تكون نعمة الله فقط تحت النظر، لكونها تتمجد وتتكمل في المختارين.

٢ – حتى في تاريخ تأسيس العهد مع إبراهيم، إذا فسرناه في ضوء باقي الكتاب المُقدَّس، وجد اللاهوتيون المصلحون دليلًا وافرًا على أن عهد النعمة في الأساس هو عهد مؤسس مع الذين هم في المسيح. يميز الكتاب المُقدَّس بين نسلين لإبراهيم. وبداية هذا موجودة بشكل واضح في (تكوين ٢١: ١٢)، حيث نجد الله يقول لإبراهيم، "**لِأَنَّهُ بِإِسْحَاقَ يُدْعَى لَكَ نَسْلٌ**،" مستبعدًا بذلك إسماعيل. يتكلم بولس وهو يفسر هذه الكلمات عن إسحاق بصفته ابن الوعد، و"ابن الوعد" هو لا يعني ببساطة طفل موعود به، بل طفل لم يولد بطريقة عادية، بل بفضل الوعد، بعمل الله الخارق للطبيعة. ويربط بهذا فكرة الطفل الذي يخصه الوعد. بحسب بولس فإن تعبير "**لِأَنَّهُ بِإِسْحَاقَ يُدْعَى لَكَ نَسْلٌ**،" **تشير إلى أنه "لَيْسَ أَوْلَادُ ٱلْجَسَدِ هُمْ أَوْلَادَ ٱللهِ، بَلْ أَوْلَادُ ٱلْمَوْعِدِ يُحْسَبُونَ نَسْلًا**" (رومية ٩: ٨). ونجده يعبر عن نفس الفكرة في (غلاطية ٤: ٢٨)، "**وَأَمَّا نَحْنُ أَيُّهَا ٱلْإِخْوَةُ فَنَظِيرُ إِسْحَاقَ، أَوْلَادُ ٱلْمَوْعِدِ**،" وبهذه الصفة هم ورثة أيضًا للبركات الموعودة، راجع الآية ٣٠. وهذا ينسجم تمامًا مع ما يقوله الرسول في (غلاطية ٣: ١٦)، "**وَأَمَّا ٱلْمَوَاعِيدُ فَقِيلَتْ فِي إِبْرَاهِيمَ وَفِي نَسْلِهِ. لَا يَقُولُ: «وَفِي ٱلْأَنْسَالِ» كَأَنَّهُ عَنْ كَثِيرِينَ، بَلْ كَأَنَّهُ عَنْ وَاحِدٍ: «وَفِي نَسْلِكَ» ٱلَّذِي هُوَ ٱلْمَسِيحُ**." ولكن النسل غير قاصر على المسيح، بل يشمل كل المؤمنين. "**فَإِنْ كُنْتُمْ لِلْمَسِيحِ، فَأَنْتُمْ إِذًا نَسْلُ إِبْرَاهِيمَ، وَحَسَبَ ٱلْمَوْعِدِ وَرَثَةٌ**" (غلاطية ٣: ٢٩). يلفت و. سترونج، W. Strong، في كتابه *Discourse of the Two Covenants* الانتباه إلى التبعية التالية في تأسيس العهد. حيث يقول إنه تأسس "(١) أولًا وبشكل مباشر مع المسيح آدم الثاني؛ (٢) وفيه مع كل المؤمنين؛ (٣) وفيهم مع نسلهم."[٥١]

[٥١] ص ١٩٣.

٣ – هناك عامل آخر ينبغي أن يؤخذ في الاعتبار. كان اللاهوتيون المصلحون واعين بشكل عميق بالتباين الموجود بين عهد الأعمال وعهد النعمة. شعروا بأنه في الأول كانت مكافأة العهد تعتمد على طاعة الإنسان غير المؤكدة ونتيجة لهذا فشل في تحقيقها، بينما في عهد النعمة كان تحقيق الوعود بالكامل مؤكد تمامًا بفضل طاعة يسوع المسيح الكاملة. كان تحقيقها مؤكدًا من خلال عمل نعمة الله، ولكن بالطبع، مؤكد فقط بالنسبة للشركاء في هذه النعمة. وشعروا بأنهم ملزمون بالتشديد على هذا الجانب من العهد بصفة خاصة في مواجهة الأرمينيين والناموسيين الجدد، الذين حولوه عمليًا إلى عهد أعمال جديد، وجعلوا الخلاص مرة أخرى يعتمد على عمل الإنسان، أي، على الإيمان والطاعة الإنجيليَّة. لهذا السبب شددوا على الصلة الوثيقة بين عهد الفداء وعهد النعمة، بل وترددوا في الحديث عن الإيمان بصفته شرط عهد النعمة. يخبرنا ووكر أن بعض علماء اللاهوت الإسكتلنديين عارضوا التمييز بين العهدين، لأنهم رأوا في هذا "ميلًا للناموسية الجديدة، Neonomianism، أو كما كان عهد المصالحة (أي، عهد النعمة المتميز عن عهد الفداء) خارجيًا في الكنيسة الظاهرة، بل كان عائقًا أمام التعامل المباشر مع المخلص، والدخول بإيمان التملك إلى الاتحاد الحي معه."

٤ – على أي حال يبدو من الأمان أن نقول إن اللاهوت المصلح تأمل مليًا في العهد، ليس كوسيلة تخدم غاية معينة في الأساس، بل كغاية في حد ذاته، علاقة صداقة؛ ليس قبل أي شيء كوصف للامتيازات الخارجيَّة وحصر عددها، أو كمجموعة من الوعود، المقدمة للإنسان بشكل مشروط، إحسان مقدم له فحسب؛ بل في الأساس كتعبير عن بركات ممنوحة مجانًا، امتيازات حسنتها نعمة الله لأجل أغراض روحيَّة، وعود تُقبل بالإيمان الذي هو عطيَّة من الله، وخير محقق، على الأقل بصفة أساسيَّة، من خلال عمل الروح القدس في القلب. ولأنه في تقديره كل هذا كان مشمولًا في فكرة العهد، وبركات العهد تتحقق فقط فيمن يخلصون فعليًا، شدد على حقيقة أن عهد النعمة قد تأسس بين الله والمختارين. ولكن بفعله هذا لم يقصد أن ينكر أن العهد أيضًا له منظور أوسع.

يقول الدكتور فوس مشيرًا إلى هذا الرأي:

"لا نحتاج أن نقول إننا لا نقصد بكل هذا أن تدبير العهد بدأ من الاختيار، ولا أن كل غير المختارين يقفون خارج أي علاقة بهذا التدبير. بل قُصد به بالأكثر أن يتطور يقين الاختيار من الوعي الشديد بالعهد؛ بحيث إنه من خلال كل تدبير العهد، تكون كل وعود الله الشاملة والمطلقة، لكونها نابعة من الاختيار، حاضرة في البال بالضرورة بفعل ارتباطها بكل من الكلمة والأسرار؛ وأخيرًا،

يوجد جوهر العهد، أي تحقيقه بالشكل الكامل، فقط في أولاد الله الحقيقيين، وبالتالي فهو لا يمتد أبعد من الاختيار. ينبغي أن يلتفت انتباهنا بصفة خاصة إلى النقطة الثانية. بالإضافة إلى هذا، في كل المواضع التي يقدم فيها عهد الله، هناك ختم له هذا المحتوى: بافتراض وجود الإيمان، لك ضمان الحق في كل بركات العهد، – بالإضافة إلى ذلك، نقول إن هناك دائمًا شهادة وختم جليلين رسميين، أن الله سيحقق كل محتوى العهد في المختارين."[٥٢]

تعتبر فكرة أن العهد تحقق بالكامل فقط في المختارين فكرة كتابيَّة تمامًا، كما يبدو، على سبيل المثال، من (أرميا ٣١:٣١–٣٤؛ عبرانيين٨:٨–١٢). علاوة على هذا، فهذا ينسجم تمامًا مع العلاقة القائمة بين عهد النعمة وعهد الفداء. إذا أصبح المسيح في الأخير الضامن فقط للمختارين، إذن ينبغي أن تقتصر مادة الأول الحقيقيَّة عليهم أيضًا. يشدد الكتاب المُقدَّس بقوة على حقيقة أن عهد النعمة، بمعزل عن عهد الأعمال، هو عهد غير قابل للانتهاك، تتحقق فيه دائمًا وعود لله، (إشعياء ٥٤: ١٠). لا يمكن أن يكون هذا مطلبًا مشروطًا، لأنه في هذه الحالة لن تكون هذه سمة خاصة لعهد النعمة، بل تنطبق كذلك على عهد الأعمال. ومع هذا، فهذه بالتحديد واحدة من النقاط المهمة التي يختلف فيها الأول عن الأخير، أنه لم يعد يعتمد على طاعة الإنسان غير الأكيدة، بل فقط على أمانة الله المطلقة. سوف تتحقق وعود العهد حتمًا، ولكن – في حياة المختارين فقط.

ولكن هنا يظهر السؤال، عما إذا كان كل غير المختارين هم خارج عهد النعمة بكل ما في **الكلمة** من معنى في تقدير هؤلاء اللاهوتيين المصلحين. واقعيًا يبدو أن براكل يأخذ هذا الموقف، ولكنه لا يتفق مع الأغلبية. فقد أدركوا تمامًا أن عهد النعمة، الذي لا يضم بأي حال من الأحوال أشخاصًا آخرين سوى المختارين، سيكون فرديًا بشكل صرف، في حين نجد أن عهد النعمة يوصف في الكتاب المُقدَّس كفكرة عضويَّة. لقد كانوا على وعي تام بأنه وفقًا لإعلان الله الخاص في كل من العهدين القديم والجديد، فإن العهد كظاهرة تاريخيَّة يستمر في الأجيال المتعاقبة ويشمل الكثيرين الذين لم تتحقق فيهم حياة العهد أبدًا. وفي أي وقت أرادوا أن يضموا هذا الجانب من العهد في تعريفهم، كانوا يقولون إنه تأسس مع **المؤمنين ونسلهم**. ولكن ينبغي أن يكون في بالنا أن هذا الوصف للطرف الثاني في العهد لا يعني أن العهد قد تأسس مع الناس بصفتهم مؤمنين، لأن الإيمان نفسه هو ثمرة العهد.

[٥٢] *De Verbondsleer in de Gereformeerde Theologie*, pp. ٤٦ f .

يقول الدكتور بافينك: ولكن عهد النعمة يسبق الإيمان. ليس الإيمان شرطًا لإقامة العهد، بل في العهد؛ الطريقة المشروعة للحصول على كل بركات العهد الأخرى والتمتع بها."[٥٣]

يعمل الوصف "المؤمنين ونسلهم" فقط كوصف عملي مناسب لحدود العهد. فيما بعد ستظهر مسألة التوفيق بين هذين الجانبين من العهد. يمكننا أن نعرف عهد النعمة بأنه **ذلك الاتفاق الرؤوف بين الله المهان والخاطئ المجرم، ولكنه مختار، والذي يعد فيه الله بالخلاص بالإيمان بالمسيح، ويقبل الخاطئ هذا بإيمان، واعدًا بحياة الإيمان والطاعة.**

ج – محتويات عهد النعمة.

١ – وعود الله.

وعد الله الرئيسي، والذي يشمل كل المواعيد الأخرى، موجود في الكلمات التي تتكرر كثيرًا، "**وَأُقِيمُ عَهْدِي بَيْنِي وَبَيْنَكَ، وَبَيْنَ نَسْلِكَ مِنْ بَعْدِكَ**" (تكوين ١٧: ٧). هذا الوعد موجود في فقرات عديدة من العهدين القديم والجديد وهي تلك التي تتكلم عن إدخال مرحلة جديدة من حياة العهد، أو تشير إلى تجديد العهد، (أرميا ٣١: ٣٣؛ ٣٢: ٣٨–٤٠؛ حزقيال ٣٤: ٢٣–٢٥، ٣٠، ٣١؛ ٣٦: ٢٥–٢٨؛ ٣٧: ٢٦، ٢٧؛ ٢ كورنثوس ٦: ١٦–١٨؛ عبرانيين ٨: ١٠). يتحقق الوعد بالكامل عندما تنزل أورشليم الجديدة في النهاية من السماء من عند الله، وتُقام خيمة الله بين الناس. بالتالي، نسمع آخر أصداؤه في (رؤيا ٢١: ٣). يتردد صدى هذا الوعد الكبير مرارًا وتكرارًا في تمجيد من يقفون في علاقة عهد مع الله بفرح، "يهوه هو إلهي." يشمل هذا الوعد الواحد كل الوعود الأخرى، مثل (أ) الوعد ببركات زمنيَّة متنوعة، والذي كثيرًا ما يعمل كرمز لتلك البركات التي من النوع الروحي؛ (ب) الوعد بالتبرير، والذي يشمل تبني الأولاد، والحق في الحياة الأبديَّة؛ (ج) الوعد بروح الله من أجل سريان عمل الفداء الكامل والمجاني وكل بركات الخلاص؛ و(د) الوعد بالتمجيد النهائي في حياة لا نهاية لها. راجع (أيوب ١٩: ٢٥–٢٧؛ مزمور ١٦: ١١؛ ٧٣: ٢٤–٢٦؛ إشعياء ٤٣: ٢٥؛ ارميا ٣١: ٣٣، ٣٤؛ حزقيال ٣٦: ٢٧؛ دانيال ١٢: ٢، ٣؛ غلاطية ٤: ٥، ٦؛ تيطس ٣: ٧؛ عبرانيين ١١: ٧؛ يعقوب ٢: ٥).

٢ – تجاوب الإنسان.

يظهر قبول وتجاوب الإنسان مع هذه الوعود الإلهيَّة بصورة طبيعيَّة في أشكال متنوعة، حيث تتحدد طبيعة رد الفعل بحسب الوعود. (أ) بصفة عامة، توصف العلاقة بين إله العهد والمؤمن الواحد أو المؤمنين كجماعة بأنها العلاقة الوثيقة بين الرجل وزوجته، العريس وعروسه، الأب وأولاده. وهذا يعني أن تجاوب من يشتركون في بركات العهد سيكون تجاوبًا يتسم بالصدق والأمانة والمصداقية والمحبة المُقدَّسة والمخلصة. (ب) يتجاوب الإنسان مع الوعد العام، "أكون إلهًا لك،" بقوله، "وأنا سأنتمي لشعبك،" وبجعله نصيبه مع شعب الله. (ج) ويتجاوب مع الوعد بالتبرير لغفران الخطايا، وتبني الأولاد، والحياة الأبديَّة، بإيمان خلاصي بيسوع المسيح، بالثقة فيه زمنًا وأبدًا، وبحياة الطاعة والتقديس لله.

د – سمات عهد النعمة.

١ – إنه عهد رأفة وإحسان

يجوز لنا أن نسمي هذا العهد عهد الرأفة والإحسان، (أ) لأنه فيه يسمح الله للضامن بأن يسدد الالتزامات التي علينا؛ (ب) لأنه هو نفسه يرتب الضامن في شخص ابنه، الذي يوفي مطالب العدل؛ و(ج) لأنه بنعمته، المعلنة في عمل الروح القدس، يمكن الإنسان من أن يحيا على مستوى يتوافق مع مسؤوليات عهده. يبدأ العهد من نعمة الله، وتم تنفيذه بفضل نعمة الله، ويتحقق في حياة الخطاة بنعمة الله. إنها النعمة من البداية إلى النهاية بالنسبة للخاطئ.

[٥٣] *Roeping en Wedergeboorte*, p.١٠٨.

٢ – إنه عهد ثالوثي.

الله الثالوث هو العامل في عهد النعمة. فأصله هو محبة ونعمة الآب الاختيارية، وأساسه القضائي الشرعي هو في ضمانة الابن، ويتحقق بالشكل الكامل في حياة الخطاة فقط بفعالية تطبيق الروح القدس له، (يوحنا ١: ١٦؛ أفسس ١:١–١٤؛ ٢: ٨؛ ١ بطرس ١: ٢).

٣ – إنه عهد أبدي وبالتالي لا يمكن كسره.

عندما نتكلم عنه كعهد أبدي، فنحن نشير إلى الأبد في المستقبل وليس إلى الأزل في الماضي، (تكوين ١٧: ١٩؛ ٢ صموئيل ٢٣: ٥؛ عبرانيين ١٣: ٢٠). يمكننا أن ننسب له الأزل في الماضي فقط، إذا لم نميز بينه وبين عهد الفداء. كما تتضمن حقيقة أن العهد عهد أبدي أيضًا أنه غير قابل للخرق؛ وهذا أحد الأسباب التي تجعل من الممكن تسميته وصية، (عبرانيين ٩: ١٧). يبقى الله إلى الأبد صادقًا لعهده وسيظل يحققه بالتمام وبثبات في المختارين. ولكن هذا لا يعني أن الإنسان لا يقدر ولن يكسر علاقة العهد التي يتمتع بها أبدًا.

٤ – إنه عهد خاص وليس عام.

وهذا يعني (أ) أنه لن يتحقق في كل الناس، كما يدعي بعض المنادين بعموميَّة الخلاص، وكذلك أن الله لم يقصد أن يتحقق في حياة الكل، كما يعلم البيلاجيون والأرمينيون واللوثريون؛ (ب) أنه حتى كعلاقة عهد خارجيَّة لا يمتد إلى كل من يوعظ لهم بالإنجيل، لأن كثيرون منهم غير راغبين في الانضمام إلى العهد؛ و(ج) أن عرض العهد لا يصل إلى الجميع، حيث إن هناك أشخاص كثيرون بل وأمم لم تتعرف على طريق الخلاص. يدعي بعض اللوثريون القدماء أن العهد يمكن أن يسمى عامًا، لأنه مرت فترات في التاريخ قُدم فيها للجنس البشري ككل، كما هو الأمر على سبيل المثال، في آدم، في نوح وعائلته، بل وحتى في أيام الرسل. ولكن لا أساس في جعل آدم ونوح مستقبلين ممثلين لعرض العهد؛ كما أن الرسل لم يبشروا العالم أجمع بالطبع. تكلم بعض اللاهوتيين المصلحين، مثل ماسكولوس، بولانوس، وولبيوس، وغيرهم عن *foedus generale*، كشيء مختلف عن *foedus speciale ac sempiternum*، ولكن بينما هم يفعلون هذا كان في بالهم عهد الله العام مع كل المخلوقات، الناس والبهائم، والذي تأسس على يد نوح. يمكن تسمية تدبير العهد الجديد عامًا بمعنى أنه فيه يمتد العهد إلى كل الأمم، ولم يعد قاصرًا على اليهود، كما كان في تدبير العهد القديم.

٥ – هو نفسه في كل التدابير من حيث الجوهر، وإن أتخذ أشكالًا مختلفة في تقديمه.

يناقض هذا كل من يدعون أن قديسي العهد القديم خلصوا بطريقة تختلف عن مؤمني العهد الجديد، كما يدعي مثلًا البيلاجيون والسوسينيون، الذي يعتقدون أن الله منح معونة إضافية في مثال وتعاليم المسيح؛ والروم الكاثوليك الذين يعتقدون أن قديسي العهد القديم كانوا في *Limbus Patrum* حتى نزل المسيح إلى الهاوية؛ أتباع كوكسيوس، الذي يؤكد على أن مؤمني العهد القديم تمتعوا فقط بالـ *paresis* (فصح) وليس بـ *aphesis* (غفران الخطيَّة الكامل)؛ والتدبيريون الحاليون، الذين يفرقون بين عدة عهود مختلفة (سكوفيلد يذكر ٧؛ وميليجان يذكر ٩)، ويصرون على ضرورة الحفاظ على التفريق بينهم. ولكن تثبت وحدة العهد في كل التدابير بما يلي:

أ – فالتعبير الموجز المعبر عن العهد هو نفسه طول الوقت، في كل من العهدين القديم والجديد: "**فأكون لكم إلهًا.**" إنه التعبير عن المحتوى الجوهري للعهد مع إبراهيم، (تكوين ١٧: ٧)، والعهد السيناوي، (خروج ١٩: ٥؛ ٢٠: ١)، والعهد في سهول موآب، (تثنية ٢٩: ١٣)، العهد مع داود، (٢ صموئيل ٧: ١٤)، والعهد الجديد، (ارميا ٣١: ٣٣؛ عبرانيين ٨: ١٠). هذا الوعد هو حقًا ملخص شامل ويحتوي على ضمان الحصول على أكمل بركات العهد. يستخلص المسيح من حقيقة أن الله يُدعى إله إبراهيم وإسحاق ويعقوب أن هؤلاء الآباء البطاركة يمتلكون الحياة الأبديَّة، (متى ٢٢: ٣٢).

ب – يعلم الكتاب المُقدَّس بأنه لا يوجد سوى إنجيل واحد يمكن أن يخلص به الناس. ولأن الإنجيل ليس سوى إعلان عهد النعمة، بالتالي نستنتج أنه لا يوجد سوى عهد واحد. وقد سمع هذا الإنجيل بالفعل في الوعد الذي قيل لحواء، (تكوين ٣: ١٥)، وبُشر به إبراهيم، (غلاطية ٣: ٨)، ولا يمكن أن يستبدله أي إنجيل تهودي، (غلاطية ١: ٨، ٩).

ج – يجادل بولس باستفاضة ضد التهوديين بأن الطريقة التي حصل بها إبراهيم على الخلاص هي نفس الطريقة بالنسبة للمؤمنين في العهد الجديد، بغض النظر عما إذا كانوا يهودًا أم أممًا، (رومية ٤: ٩–٢٥؛ غلاطية ٣: ٧–٩، ١٧، ١٨). إنه يتكلم عن إبراهيم بصفته أبي المؤمنين، ويثبت بوضوح أن العهد مع إبراهيم مازال ساريًا. من الواضح تمامًا من حجة الرسول في (رومية ٤ وغلاطية ٣ أن الناموس لم يبطل أو يغير العهد. راجع كذلك عبرانيين ٦: ١٣–١٨).

د – وسيط العهد هو نفسه أمسًا واليوم وإلى الأبد، (عبرانيين ١٣: ٨). ولا خلاص في أحد سواه، (يوحنا ١٤: ٦)؛ لأنه ليس اسم آخر تحت السماء قد أعطي بين الناس به ينبغي أن نخلص، أعمال ٤: ١٢. النسل الذي وُعد به إبراهيم هو المسيح، (غلاطية ٣: ١٦)، ومن يقترنون بالمسيح هم ورثة العهد الحقيقيين، (غلاطية ٣: ١٦–٢٩).

هـ – طريق الخلاص المعلن في العهد هو نفسه. يصر الكتاب المُقدَّس على أن نفس الشروط طول الوقت، (تكوين ١٥: ٦، وقارنه برومية ٤: ١١؛ عبرانيين ٢: ٤؛ أعمال ١٥: ١١؛ غلاطية ٣: ٦، ٧؛ عبرانيين ١١: ٨). كما كانت الوعود، التي يرجو تحقيقها المؤمنون، هي نفسها دون تغيير، (تكوين ١٥: ٦؛ مزمور ٥١: ١٢؛ متى ١٣: ١٧؛ يوحنا ٨: ٥٦). والأسرار، وإن كانت تختلف في الصورة إلا أن لها نفس الدلالة الجوهريَّة في كلا التدبيرين، (رومية ٤: ١١؛ ١ كورنثوس ٥: ٧؛ كولوسي ٢: ١١، ١٢).

و – إنه شرطي وغير مشروط. سؤال يُطرح كثيرًا، عما إذا كان العهد مشروطًا أم غير مشروط. وهذا سؤال لا يمكن الإجابة عليه بدون تمييز وتأن، لأن الإجابة تعتمد على وجهة النظر التي نتأمل منها في العهد.

فمن ناحية، العهد **غير مشروط**. لا يوجد شرط في عهد النعمة بحيث يمكن أن يعتبر الشخص **أهل للمكافأة**. هناك حث للخاطئ حتى يتوب ويؤمن، ولكن إيمانه وتوبته لا يستحقان بأي حال من الأحوال بركات العهد. ينبغي التشديد على هذا في مقابل كل من الروم الكاثوليك والأرمينيين. كما أنه غير مشروط بمعنى توقع أن يؤدي الإنسان ما يطلبه منه العهد بكل ما بوسعه. إذا وضعناه أمام متطلبات العهد، ينبغي أن نذكره دائمًا بحقيقة أنه يستطيع الحصول على القوة الضروريَّة لأداء واجبه فقط من الله. من ناحية يمكن أن نقول إن الله نفسه يحقق الشرط في المختارين. ما يجوز أن يعتبر كشرط في العهد، هو بالنسبة لمن تم اختيارهم للحياة الأبديَّة أيضًا وعد، وبالتالي هبة من الله. أخيرًا، العهد غير مشروط بمعنى أن نوال كل بركة منفصلة من بركات العهد يعتمد على شرط. يجوز لنا أن نقول إن الإيمان نفسه في الولادة الثانية هو *conditio sine qua non* [شرط لا غنى عنه] في التبرير، ولكن نوال الإيمان نفسه في الولادة الثانية لا يعتمد على أي شرط، بل فقط على عمل نعمة الله في المسيح.

من ناحية أخرى، يجوز أن نسمي العهد **عهدًا مشروطًا**. هناك جانب نستطيع أن نرى منه العهد عهدًا مشروطًا. إذا أخذنا في اعتبارنا أساس العهد، فهو مشروط بشكل واضح والشرط هو ضمانة يسوع المسيح. لكي يتم تقديم عهد النعمة، كان على المسيح أن يفي بالشروط التي تم وضعها في الأصل في عهد الأعمال، وقد فعل هذا بالفعل بطاعته الإيجابيَّة والسلبيَّة. كما يجوز أن نقول إن العهد مشروط طالما نقصد الدخول الواعي الأول إلى العهد كشركة حياة حقيقيَّة. حيث يتوقف هذا الدخول على الإيمان، ولكنه الإيمان الذي في حد ذاته عطيَّة من الله. عندما نتكلم عن الإيمان كشرط هنا، فإننا نشير بطبيعة الحال إلى الإيمان كنشاط روحي يقوم به الذهن. من خلال الإيمان فقط يمكننا

الحصول على **التمتع الواعي** ببركات العهد. تعتمد معرفتنا التجريبية لحياة العهد برمتها على ممارسة الإيمان. من لا يحيا حياة الإيمان هو عمليًا خارج العهد، هذا فيما يتعلق بوعيه. أما إذا لم نكن نضم في أفقنا البداية فحسب، بل وكذلك التكشف التدريجي واكتمال حياة العهد، فيجوز لنا أن نعتبر التقديس شرطًا بالإضافة إلى الإيمان. ولكن كلا الشرطين داخل العهد.

كثيرًا ما اعترضت الكنائس المصلحة على استخدام كلمة "شرط" فيما يتصل بعهد النعمة. وهذا يرجع إلى حد كبير إلى رد فعلهم ضد الأرمينيَّة، التي وظفت كلمة "شرط" بمعنى غير كتابي، وبالتالي أدى هذا إلى الفشل في التمييز بشكل سليم.[٥٤] وإذا جعلنا في بالنا ما قلناه سابقًا، فسيبدو من السليم تمامًا أن نتكلم عن وجود شرط فيما يتعلق بعهد النعمة، لأن (١) الكتاب المُقدَّس يشير بوضوح إلى أن الدخول إلى عهد الحياة مشروط بالإيمان، (يوحنا ٣: ١٦، ٣٦؛ أعمال ٨: ٣٧) (غير موجود في بعض المخطوطات)؛ (رومية ١٠: ٩)؛ (٢) كثيرًا ما يهدد الكتاب المُقدَّس أولاد العهد، ولكن هذه التهديدات تنطبق بالتحديد على من يتجاهلون الشرط، أي، من يرفضون السلوك في طريق العهد؛ و(٣) لو لم يكن هناك أي شرط، لكان الله سيصبح ملزمًا فقط بالعهد، ولن تكون هناك أيَّة "رابطة عهد" بالنسبة للإنسان (ولكن راجع حزقيال ٢٠: ٣٧)؛ وهكذا قد يفقد عهد النعمة طبيعته، لأنه يوجد طرفان في كل العهود.

ز – يجوز أن نسمي العهد من ناحية بأنه وصية.

في ضوء أن الوصية هي إعلان مطلق لا يعرف الشروط، يظهر السؤال عما إذا كان من الصحيح أن نطلق على العهد مصطلح "الوصية." لا توجد سوى فقرة واحدة في العهد الجديد حيث يبدو من المقبول أن نتردم كلمة دياثيكيه بمعنى "وصية،" وهي (عبرانيين ٩: ١٦، ١٧). هناك يُمَثل المسيح بأنه الموصي، الذي بموته أصبح عهد النعمة، الذي يعتبر وصية، فعالًا. كان هناك تدبير وصائي لبركات العهد، وقد أصبح هذا ساريًا من خلال موت المسيح. هذه مجرد فقرة يشار فيها إلى العهد صراحة كوصية. ولكن فكرة أن المؤمنين ينالون بركات العهد الروحيَّة بطريقة وصائية نراها ضمنًا في العديد من الفقرات في الكتاب المُقدَّس، رغم أن الوصف الضمني يختلف قليلًا عن الموجود في (عبرانيين ٩: ١٦، ١٧). إنه الله وليس المسيح هو الموصي. في كل من العهدين القديم والجديد، ولكن بالذات في الأخير، يوصف المؤمنون بأنهم أولاد الله، قانونًا بالتبني، وأخلاقيًا بالولادة الجديدة، (يوحنا ١: ١٢؛ رومية ٨: ١٥، ١٦؛ غلاطية ٤:٤–٦؛ ١ يوحنا ٣: ١–٣، ٩). ترتبط أفكار الوراثة والميراث بالطبيعة بأفكار البنوة، وبالتالي لا عجب في أنها موجودة بشكل متكرر في الكتاب المُقدَّس. يقول بولس: **"فَإِنْ كُنَّا أَوْلَادًا فَإِنَّنَا وَرَثَةٌ أَيْضًا"** (رومية ٨: ١٧؛ راجع كذلك رومية ٤: ١٤؛ غلاطية ٣: ٢٩؛ ٤: ١، ٧؛ تيطس ٣: ٧؛ عبرانيين ٦: ١٧؛ ١١: ٧؛ يعقوب ٢: ٥). في ضوء هذه الفقرات لا شك في أن العهد وبركات العهد موصوفة في الكتاب المُقدَّس كميراث. ولكن هذا الوصف مرة أرى مبني على فكرة الوصية، ولكن مع فرق وهو أن تأكيد العهد لا يتضمن موت الموصي. المؤمنون هم ورثة الله (الذي لا يمكن أن يموت) وورثة مع المسيح، (رومية ٨: ١٧). من الواضح تمامًا أنه بالنسبة للخاطئ هناك جانب وصائي في العهد ويمكن اعتباره كميراث؛ ولكن هنا يظهر السؤال، عما إذا يمكن أن يأخذ هذه الصفة بالنسبة للمسيح. يبدو أن المطلوب هو الإجابة بالإيجاب في ضوء تسميتنا شركاء في الميراث مع المسيح. فهل هو أيضًا وارث؟ يجوز أن نجيب على هذا السؤال بالإيجاب في ضوء التصريح الموجود في (لوقا ٢٢: ٢٩). الميراث المشار إليه هنا هو مجد المسيح كوسيط، والذي ناله كميراث من الآب، والذي بدوره، يوصله كميراث لكل من هم له. ولكن رغم وجود جانب وصائي في العهد بلا شك، إلا أن هذا ما هو إلا جانب واحد من الموضوع، ولا يستبعد فكرة أن العهد هو حقًا عهد.

ويمكن أن يُسمى وصية، بسبب (١) إنه ككل عبارة عن عطيَّة من الله؛ (٢) بدأ تدبير العهد الجديد للعهد بموت المسيح؛ (٣) إنه ثابت ولا يُنتهك؛ و(٤) فيه يعطي الله نفسه ما يطالب به الإنسان. ومع

[٥٤] Cf. Dick, *Theol. Lect.* XLVIII.

هذا ينبغي ألا يُفسر هذا بمعنى عدم وجود طرفين في العهد، وأنه بالتالي عهد من طرف واحد تمامًا. مهما كانت الأطراف غير متساوية في ذاتها، إلا أن الله يتنازل بأن ينزل إلى مستوى الإنسان وبنعمته يمكنه من العمل كطرف ثان في العهد. العهد من طرف واحد بالمعنى المطلق للكلمة هو في حقيقة الأمر *contradictio in adjecto* [تناقض في المصطلحات]. في نفس الوقت أولئك اللاهوتيون الذين يشددون على طبيعة العهد الأحاديَّة فعلوا هذا ليشددوا على حقيقة مهمة، وهي أن الله والإنسان لا يتلاقيان في منتصف الطريق في العهد، بل أن الله يتنازل للإنسان وبرأفته يؤسس عهده معه، معطيًا له مجانًا كل ما يطالبه به، وأن الإنسان هو حقًا من يستفيد من العهد. ولكن من الضروري التشديد على طبيعة العهد الثنائيَّة، لأن الإنسان يظهر حقًا فيه كمن يفي متطلبات العهد بالإيمان والاهتداء، رغم أن هذا فقط هو عمل الله فيه ليشاء ويعمل، بحسب مسرته الصالحة.

هـ – علاقة المسيح بعهد النعمة.

يوصف المسيح في الكتاب المُقدَّس بصفته وسيط العهد. لا توجد الكلمة اليونانيَّة ميستيس في اليوناني الكلاسيكي، ولكنها تظهر بالفعل في كتابات فيلو وفي المؤلفين اليونانيين اللاحقين. في الترجمة السبعينيَّة نجدها مرة واحدة فقط، (أيوب ٩: ٣٣). قد تقودنا الكلمة الإنجليزية "وسيط، Mediator" وكذلك الكلمة الهولنديَّة "Middelaar" والألمانيَّة "Mittler" إلى التفكير في أن (ميستيس) تشير ببساطة إلى شخص يفصل ببساطة في النزاع أو يحكم قضائيًا بين طرفين، أي وسيط بالمعنى العام للكلمة. إنه يتدخل بين الله والإنسان، ليس فقط ليلتمس السلام ويقنع الأطراف به، بل كمن تسلح بقوة مطلقة الصلاحيَّة، لفعل كل ما يلزم لترسيخ السلام. يبرر استعمال كلمة ميستيس في العهد الجديد حديثنا عن وساطة المسيح المزدوجة، أي، كضامن وكمدخل يضمن حريَّة الوصول إلى الله (باليونانيَّة بروساجوجي، رومية ٥: ٢). في معظم الفقرات التي توجد فيها الكلمة في العهد الجديد، فإنها تعادل إيجوس، وبالتالي تشير إلى المسيح بصفته من بأخذه على نفسه ذنب الخطاة، أنهى علاقتهم العقابيَّة بالناموس وردهم إلى العلاقة القانونيَّة السليمة مع الله. هذا هو معنى الكلمة في (عبرانيين ٨: ٦؛ ٩: ١٥، و١٢: ٢٤). في (عبرانيين ٧: ٢٢). ينطبق تعبير إيجوس نفسه على المسيح. ولكن هناك فقرة واحدة تعني فيها كلمة ميستيس معنى ينسجم أكثر مع المعنى المعتاد لكلمة "وسيط،" كشخص مدعو للتحكيم بين طرفين وليصالح فيما بينهم، وهي (١ تيموثاوس ٢: ٥). هنا يوصف المسيح كوسيط بمعنى أنه على أساس ذبيحته، يجمع الله والإنسان معًا. عمل المسيح، الذي تشير إليه كلمة ميستيس، هو عمل مزدوج. إنه يتعب في الأمور المتعلقة بالله وفي الأمور المتعلقة بالإنسان، في المجال القانوني الموضوعي، وفي المجال الأخلاقي الذاتي. في الأول يسترضي استياء الله العادل بالتكفير عن ذنب الخطيَّة، ويتشفع من أجل من أعطاهم له الآب، ويجعل شخوصهم وخدماتهم مقبولة حقًا لدى الله. وفي الأخير يعلن للناس الحق المتعلق بالله وعلاقتهم به مع شروط الخدمة المقبولة، ويقنعهم ويمكنهم من قبول الحق ويوجههم ويعززهم في كل ظروف الحياة، بحيث يكمل خلاصهم. وبينما يفعل هذا يستخدم خدمة الناس، (٢ كورنثوس ٥: ٢٠).

٤ – الجانب الثنائي في العهد

عند التكلم عن الأطراف المتعاقدة في عهد النعمة أشرنا بالفعل إلى أن العهد يمكن أن يُنظر إليه من وجهتي نظر مختلفتين. هناك جانبان مختلفان للعهد، والآن يظهر السؤال، ما هي العلاقة بين هذين الجانبين؟ وقد أُجيب هذا السؤال بطرق مختلفة.

أ – عهد خارجي وداخلي.

ميز البعض بين عهد خارجي وعهد داخلي. والعهد الخارجي هو عهد تعتمد فيه حالة الشخص بالكامل على القيام بواجبات دينيَّة خارجيَّة معينة. فيصبح وضعه سليمًا تمامًا، إذا فعل المطلوب منه، بالمعنى الروماني الكاثوليكي إلى حد ما. في إسرائيل أتخذ هذا العهد الصورة القومية. ربما لم يظهر أحد عقيدة لعهد الخارجي باتساق أكبر من توماس بليك. لم يوصف الخط الفاصل بين العهد الخارجي والداخلي دائمًا بنفس الطريقة. ربط البعض المعموديَّة بالخارجي، واعتراف الإيمان وعشاء الرب، بالعهد الداخلي؛ وغيرهم فكروا في المعموديَّة وإقرار الإيمان كشيئان ينتميان إلى العهد الخارجي، وعشاء الرب بصفته سر العهد الداخلي. ولكن المشكلة هي أن كل هذا الوصف ينتج عنه ازدواجية في مفهوم العهد وهي ازدواجية لا يبررها الكتاب المُقدَّس؛ إنه وصف يخرج لنا عهدًا خارجيًا لا يفسره الداخلي. هناك انطباع بأنه يوجد عهد يستطيع فيه الإنسان أن يأخذ وضعًا صحيحًا تمامًا بدون الإيمان الخلاصي؛ ولكن الكتاب المُقدَّس لا يعرف مثل هذا العهد. هناك بالفعل امتيازات وبركات خارجيَّة للعهد، وهناك أشخاص يتمتعون بهذه فقط؛ ولكن هذه الحالات هي شواذ لا يمكن منهجتها. الفرق بين العهد الخارجي والداخلي فرق لا أساس له.

ينبغي ألا نخلط بين هذه النظرة ونظرة أخرى لها صلة بالموضوع، أي، أن هناك جانب خارجي وجانب داخلي في عهد النعمة (ماستريخت وغيره). بحسب هذا يقبل البعض مسؤوليات عهدهم بطريقة روحيَّة حقًا، من القلب، بينما يقبلها آخرون فقط بالاعتراف الخارجي بالفم، وهكذا فهم في العهد ظاهريًا. يشير ماستريخت إلى يهوذا الإسخريوطي، وسيمون الساحر، وأولئك الذين لديهم إيمان مؤقت وغيرهم. ولكن المشكلة هي، أنه بحسب هذه النظرة، فإن غير المختارين وغير المولودين ثانية هم فقط زوائد خارجيَّة للعهد، ويعتبرون ببساطة أولاد للعهد من جانبنا نحن بسبب قصر نظرنا، ولكنهم ليسوا أولاد العهد على الإطلاق في نظر الله. هم ليسوا في العهد بحق، وبالتالي لا يمكن أن يصبحوا كاسري العهد أيضًا. لا تقدم هذه النظرة حلًا لمشكلة السؤال حول معنى أن يكون غير المختارين وغير المولودين ثانية، الذين هم أعضاء في الكنيسة الظاهرة، أولاد العهد **كذلك في نظر الله**، ويمكن بالتالي أن يصبحوا كاسرين للعهد.

ب – جوهر العهد والإشراف عليه وتوجيهه.

يفرق آخرون، على سبيل المثال، أوليفيانوس وتوريتن، بين جوهر وإدارة العهد. بحسب توريتن يشير الأول إلى الدعوة الداخليَّة والكنيسة غير المرئية المكونة عن طريق هذه الدعوة؛ وتشير الأخيرة إلى الدعوة الخارجيَّة والكنيسة المرئية، بصتها تتكون ممن دُعوا خارجيًا بالكلمة. تتمثل إدارة العهد فقط في عرض الخلاص في الوعظ بالكلمة، وفي الامتيازات الخارجيَّة الأخرى التي يشترك فيها جميع من لهم مكان في الكنيسة، بما في ذلك الكثيرون من غير المختارين. ولكن جوهر العهد يشمل أيضًا نوال كل بركات العهد روحيًا، والحياة في اتحاد مع المسيح، وبالتالي يمتد إلى المختارين وحدهم. يحتوي هذا

الفرق بالتأكيد على شيء من الحق، ولكنه ليس منطقيًا وواضحًا تمامًا. بينما الجوهر والشكل يعتبران متضادين، إلا أن الجوهر والإدارة أو التدبير ليسا كذلك. فقد يشيران إلى الكنيسة الخفية والكنيسة المرئية، كما يبدو أن توريتن يقصد، أو إلى الغاية النهائيَّة أو تحقيق العهد والإعلان عنه، كما يفهم أوليفيانوس الفرق. ولكن لو كان الأول هو المقصود، فسيكون من الأفضل الحديث عن الجوهر والإعلان؛ وإذا كان الأخير هو المقصود، فسيكون من الأفضل التحدث عن الهدف ووسيلة تحقيقه. هنا أيضًا، يبقى السؤال بلا إجابة، عما إذا كان غير المختارين أولاد العهد في نظر الله وإلى أي مدى؟

ج – عهد مشروط ومطلق.

وغيرهم، على سبيل المثال، كولمان، Koelman، يتكلمون عن عهد مشروط وآخر مطلق. يشدد كولمان على حقيقة أنه عند التمييز بين عهد خارجي وعهد داخلي، فهناك عهد واحد فقط هو المقصود، ويعمل المصطلحان "خارجي" و"داخلي" ببساطة على التشديد على حقيقة أن ليس الجميع في العهد بنفس الطريقة بالضبط. البعض فيه فقط بالاعتراف الخارجي، ويتمتعون بالامتيازات الخارجيَّة، وغيرهم بقبوله قلبيًا، ويتمتعون ببركات الخلاص. بالمثل، يود أن يُفهم بوضوح أنه عندما يقول إن البعض في العهد خارجيًا وبشكل مشروط، فهو لا يقصد أن يؤكد على أنهم ليسوا في العهد حقًا، بل على أنهم لا يقدروا أن يحصلوا على البركات الموعودة في العهد، إلا بالامتثال إلى شرط العهد. هذا الوصف أيضًا، يحتوي بلا شك على شيء من الحق، ولكن في فكر كولمان يرتبط هذا بطريقة ما بفكرة العهد الداخلي والخارجي، حتى إنه يقترب بدرجة خطرة من خطأ قبول عهدين، خاصة عندما يدعي أنه أثناء تدبير العهد الجديد يدخل الله الأمم والممالك في العهد.

د – العهد كعلاقة قانونيَّة تمامًا وكشركة حياة.

يتكلم اللاهوتيون المصلحون مثل كايبر وبافينك وهونيج عن جانبين للعهد، جانب خارجي وآخر داخلي. يستخدم الدكتور فوس تعبيرات أكثر تحديدًا، عندما يميز بين العهد كعلاقة قانونيَّة بحتة والعهد كشركة حياة. من الواضح أن هناك جانب قانوني وأدبي في العهد. يجوز أن نعتبر العهد اتفاقًا بين طرفين، مع وجود شروط متبادلة، وبالتالي كشيء في المجال القانوني. قد يكون هناك عهد بهذا المعنى حتى عندما لا يُفعل شيء لتحقيق غرضه، أي الشرط الذي يشير إليه والذي يدعو إليه بصفته المثل الأعلى الحقيقي. الأطراف التي تعيش تحت هذا الاتفاق هي المشتملة في العهد، حيث إنهم يخضعون للاشتراطات المتبادلة المتفق عليها. في المجال القانوني كل شيء يؤخذ في الاعتبار ويتقنن بطريقة موضوعية تمامًا. العامل المحدد في هذا المجال هو ببساطة العلاقة التي تأسست، وليس الموقف الذي يتخذه المرء تجاه هذه العلاقة. العلاقة موجودة بشكل مستقل عما يميل أو ينفر منه المرء، عما يحبه أو يكرهه المرء، بالنسبة له. يبدو في ضوء هذا التمييز أن السؤال الذي ينبغي أن نجيب عليه هو، من هم المستفيدين من عهد النعمة؟ إذا سُئل السؤال بحسب العلاقة الشرعية، وهذا فقط في البال، فسيرقى إلى الاستفسار عمن هم الملزمون بحكم الواجب بالعيش في العهد، وعمن يُتوقع أن يفعلوا هذا؟ – والإجابة هي، المؤمنون وأولادهم. ولكن إذا سُئل السؤال من منظور العهد كشركة حياة، واتخذ صورة مختلفة تمامًا، فيمن تتبع هذه العلاقة القانونيَّة في صورة شركة حية مع المسيح؟ – لا يمكن إلا أن تكون الإجابة، فقط في المولودين ثانية، الذين مُنحوا مبدأ الإيمان، أي، في المختارين.

هذا التمييز يبرره الكتاب المُقدَّس. ليس من الضروري أن نقتبس فقرات تثبت أن العهد هو اتفاق موضوعي في المجال القانوني، لأنه من الواضح تمامًا أن لدينا مثل هذا الاتفاق أينما اتفق

طرفان في محضر الله على القيام بأمور معينة تؤثر على علاقتهما المتبادلة، أو يعد أحد الأطراف بمنح فوائد معينة للآخر، شرط أن يتمم الأخير الشروط المتفق عليها. كون عهد النعمة يعتبر اتفاقًا بهذا الشكل فهذا واضح تمامًا من الكتاب المُقدَّس. هناك شرط الإيمان، (تكوين ١٥: ٦، مقارنة برومية ٤: ٣ إلخ، ٢٠ إلخ؛ حبقوق ٢: ٤؛ غلاطية ٣: ١٤-٢٨؛ عبرانيين ١١)؛ وهناك أيضًا الوعد بالبركات الروحيَّة والأبديَّة، (تكوين ١٧: ٧؛ ١٢: ٣؛ إشعياء ٤٣: ٢٥؛ حزقيال ٣٦: ٢٧؛ رومية ٤: ٥ إلخ؛ غلاطية ٣: ١٤، ١٨). ولكن من الواضح تمامًا أن العهد في كمال تحقيقه هو شيء أكبر من هذا، أي، شركة حياة. قد يُعبر عن هذا رمزيًا بالفعل في صورة المرور بين قطع الحيوانات المذبوحة عند تأسيس العهد مع إبراهيم، (تكوين ١٥: ٩-١٧). علاوة على هذا، يُشار إلى هذا في فقرات مثل (مزمور ٢٥: ١٤؛ مزمور ٨٩: ٣٣، ٣٤؛ ١٠٣: ١٧، ١٨؛ أرميا ٣١: ٣٣، ٣٤) (عبرانيين ٨: ١٠-١٢)؛ (حزقيال ٣٦: ٢٥-٢٨؛ ٢ كورنثوس ٦: ١٦؛ رؤيا ٢١: ٢، ٣).

والآن يظهر السؤال بخصوص العلاقة بين كون الخاطئ تحت "رابطة العهد" كعلاقة قانونيَّة ومعيشته في شركة العهد. لا يمكن تصور الاثنين كأمرين يتواجدان بجوار بعضهما البعض بدون رابطة داخليَّة معينة، بل ينبغي اعتبارهما متصلين بشكل وثيق ببضعهما البعض، من أجل تجنب أيَّة ازدواجية. عندما يأخذ المرء علاقة العهد على نفسه طوعًا، ينبغي أن يسير الاثنان معًا بطبيعة الحال؛ فإذا لم يفعلا، تنشأ علاقة مزيفة.

ولكن في حالة من وُلدوا في العهد يصبح السؤال أكثر صعوبة. هل يمكن أن يكون الواحد ممكنًا دون الآخر في هذه الحالة؟ هل العهد في هذه الحالة مجرد علاقة قانونيَّة مجردة، فيها يأخذ ما ينبغي أن يكون – ولكنه غير موجود – مكان الحقائق المجيدة التي يرمز إليها العهد؟ هل هناك أي أساس معقول لتوقع أن ينتج عن علاقة العهد شركة حية؛ أن يصبح العهد بالنسبة للخاطئ، غير القادر من ذاته أن يؤمن، حقيقة حية بالفعل؟

ردًا على هذا السؤال يجوز أن نقول إن الله يرغب دون شك في أن ينشأ عن علاقة العهد حياة العهد. وهو نفسه يضمن بوعوده المتعلقة بنسل المؤمنين أن هذا سيحدث، ليس في كل حالة فردية، بل في نسل العهد بشكل جماعي. على أساس وعد الله يجوز أن نؤمن بأنه، في ظل إدارة العهد بشكل أمين، سوف تتحقق علاقة العهد، كقاعدة، بالكامل في حياة العهد.

هـ – العضويَّة في العهد كعلاقة قانونيَّة مشروعة

في مناقشة العضويَّة في العهد كعلاقة قانونيَّة، ينبغي أن يكون في بالنا أن العهد بهذا المعنى ليس مجرد نظام من المتطلبات والوعود، متطلبات ينبغي الوفاء بها، ووعود ينبغي أن تتحقق؛ ولكنه يشمل كذلك توقعًا معقولًا بأن العقة القانونيَّة الخارجيَّة ستحمل معها واقعًا مجيدًا وهو الحياة في شركة حميمة مع إله العهد. هذه هي الطريقة الوحيدة التي تتحقق بها فكرة العهد بشكل كامل.

١ – البالغون في العهد.

بإمكان البالغون الدخول في هذا العهد طوعًا بالإيمان والاعتراف. ينتج من هذا في حالتهم أنه ما لم يكن اعترافهم مزيفًا، سيتطابق دخولهم إلى العهد كعلاقة قانونيَّة وإلى العهد كشركة حياة. إنهم لا يأخذون فقط على أنفسهم القيام بواجبات خارجيَّة معينة؛ ولا يعدون فقط بالإضافة إلى هذا، بأنهم سيمارسون الإيمان الخلاصي في المستقبل؛ إنهم يعترفون بأنهم يقبلون العهد بإيمان خلاصي، وأن رغبتهم ونيتهم هي أن يستمروا في هذا الإيمان. إنهم يدخلون إذن إلى حياة العهد الكاملة دفعة واحدة، وهذه هي الطريقة الوحيدة التي يمكنهم بها الدخول إلى العهد. ينكر هذه الحقيقة صراحة أو بشكل مستتر كل من يربطون الاعتراف بالإيمان بالعهد الخارجي فحسب.

٢ – أولاد المؤمنين في العهد.

بالنسبة لأولاد المؤمنين، الذين يدخلون العهد بالولادة، يختلف الوضع إلى حد ما بالطبع. تعلمنا الخبرة أنه، رغم دخولهم العهد كعلاقة قانونيَّة بحكم الولادة، إلا أن هذا لا يعني بالضرورة أنهم أيضًا في العهد كشركة حياة دفعة واحدة. بل ولا يعني هذا أن علاقة العهد سوف تصل إلى كامل تحقيقها في حياتهم. ولكن حتى في حالتهم ينبغي أن يكون هناك ضمان مقبول أن العهد ليس أو لن يبقى مجرد علاقة قانونيَّة، ذات واجبات وامتيازات خارجيَّة، تشير إلى ما ينبغي أن يكون، بل وهو كذلك أو سوف سيصبح مع الزمن حقيقة حية. هذا الضمان مبني على وعد الله، الصادق تمامًا، أنه سيعمل في قلوب شباب العهد بنعمته المخلِّصة ويحولهم إلى أعضاء أحياء في العهد. العهد أكبر من مجرد تقديم عرض الخلاص، بل وأكبر حتى من تقديم عرض الخلاص بالإضافة إلى الوعد بتصديق الإنجيل. بل إنه يحمل معه أيضًا الضمان، بناء على وعود الله، الذي يعمل في أبناء العهد "متى وأين وكيفما يسر،" هذا الإيمان الخلاصي في قلوبهم. ما لم يظهر أبناء العهد عكس ذلك، يجب علينا أن نتقدم بناء على افتراض أنهم يمتلكون حياة العهد. بطبيعة الحال، قد تثبت الأحداث أن هذه الحياة غير موجودة بعد؛ بل وقد تثبت أنها لم تتحقق البتة في حياتهم. لقد أُعطيت وعود الله لنسل المؤمنين كجماعة، وليس على أساس فردي. وعد الله بأن يواصل عهده وأن يحققه بالكامل في أولاد المؤمنين، لا يعني أنه سيمنح كل واحد منهم عن آخرهم الإيمان الخلاصي. وإن استمر بعضهم في عدم الإيمان، ينبغي أن يبقى في بالنا ما يقوله بولس في (رومية ٩: ٦–٨). ليس كل إسرائيل هم إسرائيليون؛ ليس كل أولاد المؤمنين أولاد الوعد. بالتالي من الضروري أن نذكر حتى أولاد العهد باستمرار بضرورة الولادة الثانية والاهتداء. مجرد حقيقة أن المرء في العهد فهذا لا يحمل معه ضمان الخلاص. عندما يكبر أولاد المؤمنين ويصلوا إلى سن التمييز، سيتحتم عليهم بالطبع أن يقبلوا مسؤولياتهم في العهد طوعًا بالاعتراف الصادق بالإيمان. وإذا فشلوا في فعل هذا، فهذا يعني رفضهم لعلاقة العهد بالمعنى الصارم للكلمة. بالتالي يجوز لنا أن نقول إن العلاقة القانونيَّة التي يتمتع بها أولاد المؤمنين، تسبق العهد كشركة حياة وتعتبر وسيلة لتحقيق هذا. ولكن في تشديدنا على أهمية العهد كوسيلة لتحقيق غاية معينة، ينبغي ألا نشدد حصريًا، ولا بصفة أساسيَّة، على مطالب الله وواجب الإنسان نتيجة لهذا، بل بصفة خاصة على الوعد بعمل نعمة الله الفعالة في قلوب أبناء العهد. إذا شددنا على مسؤوليات العهد فقط أو حصريًا، ولم نعط المكانة البارزة اللائقة لحقيقة أنه في العهد يعطي الله أي شيء يطالبنا به، بعبارة أخرى، أن وعوده تغطي كل متطلباته، فسنكون في خطر الوقوع في فخ الأرمينيَّة.

٣ – غير المتجددين في العهد.

مما سبق ينتج أنه حتى غير المتجددين وغير المهتدين قد يكونوا في العهد. كان إسماعيل وعيسو في الأصل في العهد، وكان ابنا عالي الشريران من أبناء العهد، وغالبية اليهود العظمى في أيام يسوع والرسل كانوا ينتمون إلى شعب العهد واشتركوا في وعود العهد، رغم أنهم لم يتبعوا إيمان أبيهم إبراهيم. وبالتالي يظهر السؤال، بأي معنى يجوز أن يعتبر هؤلاء الأشخاص في العهد. يقول الدكتور كايبر أنهم ليسوا مشاركين أساسيين في العهد، رغم أنهم فيه حقًا؛ وقول الدكتور بافينك أنهم في *foedere* (في العهد)، ولكنهم ليسوا *de foedere* (من العهد). يجوز أن يقال ما يلي بخصوص موقفهم في العهد:

أ – هم في العهد من حيث المسؤولية. لأنهم يقفون في علاقة عهديَّة مع الله، هم ملزمون بالتوبة والإيمان. إذا لم يعودوا إلى الله ويقبلوا المسيح بالإيمان، عندما يصلوا إلى سنوات التمييز، سيدانون ككاسري العهد. إذن العلاقة الخاصة التي يقفون فيها بالنسبة لله تعني مسؤولية مضافة.

ب – هم في العهد بمعنى أنه من حقهم المطالبة بالوعود التي أعطاها الله عندما أسس عهده مع المؤمنين ونسلهم. حتى بولس يقول عن أقربائه الأشرار، "**ٱلَّذِينَ هُمْ إِسْرَائِيلِيُّونَ، وَلَهُمُ ٱلتَّبَنِّي وَٱلْمَجْدُ وَٱلْعُهُودُ وَٱلِٱشْتِرَاعُ وَٱلْعِبَادَةُ وَٱلْمَوَاعِيدُ،**" (رومية ٩: ٤). لقد جمع الله كقاعدة عدد مختاريه من بين من يقفون في هذه العلاقة العهديَّة.

ج – هم في العهد بمعنى أنهم خاضعون لخدمات العهد. حيث يُنذرون ويُدفعون باستمرار للعيش بحسب متطلبات العهد. تعاملهم الكنيسة كأولاد العهد، وتقدم لهم أختام العهد، وتحثهم على استعمالها بشكل سليم. هم الضيوف الذين يُدعون أولًا إلى العشاء، بنو الملكوت، الذين ينبغي أن يُبشروا أولًا بالكلمة، (متى ٨: ١٢؛ لوقا ١٤: ١٦–٢٤؛ أعمال ١٣: ٤٦).

د – كما أنهم في العهد أيضًا من حيث بركات العهد العامة. رغم أنهم لا يختبرون تأثير الروح القدس الواهب للولادة الثانية، إلا أنهم عرضة لعمليات وتأثيرات خاصة معينة للروح القدس. يجاهد الروح معهم بطريقة خاصة، فيبكتهم على الخطيَّة، وينيرهم بمعيار معين، ويغنيهم ببركات النعمة العامة، (تكوين ٦: ٣؛ متى ١٣: ١٨–٢٢؛ عبرانيين ٦: ٤–٦).

ينبغي أن نلاحظ أنه بينما العهد عهد أبدي غير قابل للكسر، والله لا يبطله أبدًا، إلا أنه من الممكن بالنسبة لمن هم في العهد أن يكسرونه. إذا لم يدخل من يقف في علاقة العهد القانونيَّة إلى حياة العهد، فإنه يعتبر مع هذا عضوًا في العهد. أما فشله في الوفاء بمتطلبات العهد فيتضمن الذنب ويجعله كاسرًا للعهد، (أرميا ٣١: ٣٢؛ حزقيال ٤٤: ٧). وهذا يفسر كيف يمكن أن يكون هناك، ليس فقط كسر مؤقت للعهد، بل وكسر نهائي له، رغم عدم وجود ارتداد للقديسين.

٥ – تدابير العهد المختلفة

أ – المفهوم الصحيح للتدبير المختلفة.

يظهر السؤال عما إذا كان ينبغي أن نميز بين تدبيرين أم ثلاثة، أم مع التدبيريين العصريين، سبعة تدابير أو أكثر.

١ – النظرة التدبيرية.

بحسب سكوفيلد "التدبير هو فترة من الزمن يُمتحن خلالها الإنسان من حيث طاعته لإعلان معين عن مشيئة الله."[٥٥] ولمزيد من الإيضاح لهذا يقول في صفحة ٢٠ من منشوره عن "تفصيل كلمة الحق باستقامة": "يجوز اعتبار كل من التدابير امتحانًا جديدًا للإنسان الطبيعي، وكل واحد منها ينتهي بدينونة، – تشير إلى فشله." لكل تدبير سمة تشير إليه، وهكذا يتميز بحيث لا يمكن أن يمتزج بالتدابير الأخرى. وهكذا نميز بين سبعة تدابير، وهي تدبير البراءة، والضمير، والحكومة البشريَّة، والوعد، والناموس، والنعمة، والملكوت. وردًا على سؤال ما إذا كان الله متقلب الفكر هكذا حتى يغير مشيئته بخصوص الإنسان سبع مرات، يجيب فرانك إ. جيبلين، Frank E. Gaebelein: "ليس الله هو المذبذب الفكر. رغم وجود سبعة تدابير، إلا أنها كلها واحد في المبدأ، لكونها طول الوقت مبنيَّة على امتحان الطاعة الواحد. ولو كان الإنسان قد وُجد قادرًا على حفظ الشروط التي وضعها التدبير الأول، لما كان هناك لزوم للتدابير الستة الباقية. ولكن الإنسان فشل. ولكن، بدلًا من طرح المخلوق المذنب الذي خلقه، حركت الله رأفته، ومنحه امتحانًا جديدًا في ظل ظروف جديدة. وهكذا فإن كل تدبير ينتهي بالفشل، وكل تدبير يبين رحمة الله."[٥٦]

هناك اعتراضات خطيرة على هذه النظرة.

(أ) كلمة "تدبير" (أويكونوميا)، وهي مصطلح كتابي (راجع لوقا ١٦: ٢–٤؛ ١ كورنثوس ٩: ١٧؛ أفسس ١: ١٠؛ ٣: ٢–٩؛ كولوسي ١: ٢٥؛ ١ تيموثاوس ١: ٤) المستخدمة هنا بمعنى غير كتابي. فهي تشير إلى الوكالة، ترتيب، أو إدارة، ولكن ولا مرة أتت بمعنى وقت امتحان أو فترة تجربة. (ب) من الواضح أن الفروق اعتباطية تمامًا. وهذا واضح بالفعل من حقيقة أن التدبيريين أنفسهم ستكلمون عنهم أحيانًا كفترات متداخلة. التدبير الثاني يُسمى تدبير الضمير، ولكن بحسب بولس كان الضمير ما يزال هو ما يراقب تصرفات الأمم في أيامه، (رومية ٢: ١٤، ١٥). والثالث يُعرف باسم تدبير الحكومة البشريَّة، ولكن الوصية المحددة فيه عُصيت وبالتالي أصبح الإنسان عرضة للدينونة، مع أن الوصية لم تكن بحكم العالم لأجل الله – وهو ما لا أثر له –، بل كانت الوصية بملء الأرض. يُسمى الرابع بتدبير الوعد ويُفترض أن ينتهي بمنح الناموس، ولكن بولس يقول إن الناموس لم يُبطل الوعد، وأنه كان ما يزال ساريًا في أيامه، (رومية ٤: ١٣–١٧؛ غلاطية ٣: ١٥–٢٩). لم يبطل تدبير النعمة المزعوم الناموس كقاعدة للحياة. تقدم النعمة المهرب من الناموس فقط كشرط للخلاص – كما هو الحال في عهد الأعمال –، من لعنة الناموس، ومن الناموس كقوة خارجيَّة. (ج) بحسب الوصف المعتاد لهذه النظريَّة فالإنسان

تحت الاختبار طول الوقت. لقد فشل في أول امتحان وهكذا خسر مكافأة الحياة الأبديَّة، ولكن الله كان رؤوفًا وفي رحمته منحه امتحانًا جديدًا. أدت مرات الفشل المتكرر إلى إظهارات متكررة لرحمة الله في تقديم امتحانات جديدة، والتي مع هذا أبقت الإنسان تحت الاختبار طول الوقت. هذا لا يعني القول إن الله بعدل يرفع الإنسان الطبيعي إلى حالة عهد الأعمال – وهذا صحيح تمامًا – بل إن الله في رحمته ورأفته – وبالتالي يبدو أنه يخلص – يمنح الإنسان الفرصة تلو الأخرى للوفاء بالشروط دائمة التغيير،

---

[٥٥] *Scofield Bible*, p. ٥.

[٥٦] *Exploring the Bible*, p. ٩٥.

وبالتالي ليحصل على الحياة الأبديَّة بتقديم الطاعة لله. هذا الوصف يخالف الكتاب المُقدَّس، الذي لا يصف الإنسان الساقط كمن لا يزال تحت الامتحان، بل كمن فشل فشلًا تامًا، وأصبح غير قادر بالمرة على تقديم الطاعة لله، ويعتمد بالتمام على نعمة الله للخلاص.

بولينجر، مع أنه هو نفسه تدبيري، وإن كان من نوع مختلف إلى حد ما، إلا أنه على حق حين يقول: "إذن كان الإنسان (في التدبير الأول) ما يُسمى "تحت الفحص والاختبار." وهذا يمثل علامة واضحة ومطلقة على هذا التدبير؛ لأن **الإنسان لم يعد الآن تحت الفحص والاختبار**. ولو افترضنا أنه كذلك، فهذا يعتبر مغالطة شائعة تضرب أصل عقائد النعمة. لقد امتُحن الإنسان وجُرب، وثبت أنه قد تلف."[٥٧] (د) كما أن هذه النظريَّة تميل إلى التقسيم، إذ تقطع أوصال كيان الكتاب المُقدَّس مما يأتي بنتائج كارثية. تلك الأجزاء الكتابيَّة التي تنتمي إلى أي واحد من التدابير موجهة إلى، ولها أهمية معيارية لشعب هذا التدبير، وليس لأحد سواهم. وهذا يعني على حد تعبير تشارلز سي. كوك، Charles C. Cook، "أنه في العهد القديم لا توجد عبارة واحدة تنطبق على المسيحي كقاعدة للإيمان والممارسة – ولا وصية واحدة ملزمة له، ولا يوجد وعد واحد معطى له هناك بشكل مباشر، فيما عدا ما يشتمل عليه نهر خطة الفداء الواسع المعلم به هناك بشكل رمزي وفي صورة نبوات."[٥٨] وهذا لا يعني أنه لا يمكننا أن نستمد الدروس من العهد القديم. فالكتاب المُقدَّس مقسم إلى كتابين، كتاب الملكوت، والذي يتكون من العهد القديم وجزء من العهد الجديد، وهذا موجه إلى إسرائيل؛ وكتاب الكنيسة، والذي يتكون من باقي العهد الجديد، وهذا موجه لنا. وبما أن التدابير لا تتداخل، ينتج عن هذا أنه في تدبير الناموس لا يوجد إعلان عن نعمة الله، وفي تدبير النعمة لا إعلان عن الناموس كشيء ملزم لشعب الله في العهد الجديد. لو كان المجال المتاح يسمح، لما كانت هناك صعوبة في إثبات أن هذا موقف لا يمكن الدفاع عنه البتة.

٢ – نظريَّة الثلاثة تدابير.

تكلم إيريناوس عن ثلاثة عهود، يتسم الأول بالناموس مكتوبًا في القلب، والثاني، الناموس كوصية خارجيَّة أُعطيت في سيناء، والثالث، بالناموس وقد رُد إلى القلب من خلال عمل الروح القدس؛ وهكذا يوحي بفكرة التدابير الثلاثة. ميز كوكسيوس بين ثلاثة تدابير في عهد النعمة، الأول *ante legem*، والثاني *sub lege*، والثالث *post legem*. وبالتالي فرق بشدة بين إدارة العهد قبل وبعد موسى. من الصحيح دون شك أن هناك فرقًا كبيرًا بين إدارة العهد قبل وبعد إعطاء الناموس، ولكن التشابه أكبر من الفرق، بحيث لا مبرر لنا في أن ننسق عمل موسى مع عمل المسيح بصفتهما خط فاصل في إدارة العهد. يجوز أن نلاحظ النقاط التالية كنقاط اختلاف:

أ – في استعلان طبيعة رأفة العهد.

في فترة الآباء برزت طبيعة رأفة العهد بصورة أكبر مم حدث في الفترة اللاحقة. كان الوعد في الصدارة أكثر، (رومية ٤: ١٣؛ غلاطية ٣: ١٨). ومع هذا ينبغي ألا نشدد على هذا بإفراط، كما لو لم تكن هناك أعباء شرعية، أخلاقيَّة وطقسية، قبل زمن موسى، وكما لو لم تكن هناك وعود بالرأفة في فترة الناموس. كان جوهر الناموس ساريًا قبل موسى، وكانت الذبائح مطلوبة بالفعل. والوعود بالإحسان كانت موجودة بوفرة كبيرة في كتابات ما بعد موسى. النقطة الوحيدة الحقيقيَّة التي تمثل فرقًا هـ هذه: لأن الناموس كان يمثل بالنسبة لإسرائيل تذكرة صريحة بمتطلبات عهد الأعمال، كان هناك خطر أكبر في الخلط في طريق الناموس واتخاذه كطريق للخلاص. ويعلمنا تاريخ إسرائيل أنها لم تفلت من هذا الخطر.

---

[٥٧] *How to Enjoy the Bible*, p. ٦٥.

[٥٨] *God's Book Speaking For Itself*, p. ٣١.

ب – في التشديد على الطبيعة الروحيَّة للبركات.

تبرز طبيعة البركات الروحيَّة للعهد بصورة أوضح في فترة الإباء. كان إبراهيم وإسحاق ويعقوب مجرد نزلاء في أرض الموعد، يسكنون هناك كغرباء ورحالة. وعد العهد الزمني لم يكن قد تحقق بعد. لذلك كان خطر تثبيت الفكر حصريًا بشكل زائد على البركات الماديَّة أقل خطرًا مما فعل اليهود لاحقًا. كان الآباء الأولون يتمتعون بفهم أوضح للدلالة الرمزية لهذه الممتلكات الزمنيَّة، وكانوا يتطلعون إلى المدينة السماوية، (غلاطية ٤: ٢٥، ٢٦؛ عبرانيين ١١: ٩، ١٠).

ج – في فهم الوجهة العامة للعهد.

كانت الوجهة العامة للعهد أوضح في فترة الآباء. فقد قيل لإبراهيم أنه في نسله سوف تتبارك جميع أمم العالم، (تكوين ٢٢: ١٨؛ رومية ٤: ١٣–١٧؛ غلاطية ٣: ٨). أما اليهود فقد اختفت هذه الحقيقة المهمة من أمام أعينهم بالتدريج، وتابعوا حاتهم مفترضين أن بركات العهد نبغي أن تقتصر على الأمة اليهوديَّة. ولكن الأنبياء المتأخرون شددوا على عموميَّة الوعود، وهكذا أحيوا الوعي بالدلالة العالمية للعهد.

ولكن بينما وُجدت هذه الاختلافات، كانت هناك نقاط مهمة عديدة تتفق فيها فترتا ما قبل موسى وما بعده، واختلفا فيها هما الاثنين مع التدبير المسيحي. وبينما يعتبر اختلافهما عن بعضهما البعض ببساطة اختلافًا في الدرجة، إلا أن اختلافهما المشترك عن تدبير العهد الجديد اختلاف التباين. ففي مقابل التدبير المسيحي، تتفق فترتا العهد القديم في:

أ – في وصف الوسيط بصفته نسل ما يزال في المستقبل.

يشير العهد القديم كله إلى الأمام إلى مجيء المسيا. يتسم الإنجيل البدائي بهذه النظرة إلى الأمام، وكذلك الوعد المعطى للآباء، وكل الطقوس الموسوية، ورسائل الأنبياء الأساسيَّة.

ب – في الإشارة بشكل رمزي إلى مجيء الفادي في الطقوس والرموز.

صحيح تمامًا أن هذه ازدادت بعد إعطاء الناموس، ولكنها كانت موجودة قبل وقت طويل من هذا الوقت. كانت الذبائح تُقدم منذ أيام قايين وهابيل، وكانت لها أيضًا طبيعة خاصة، إذ كانت تشير مقدمًا إلى ذبيحة يسوع المسيح العظيمة. وكان من خدموا ككهنة يمثلون ظلًا ينبئ بمجيء رئيس الكهنة. يختلف العهد الجديد عن العهد القديم في أنه يعتبر تذكاريًا وليس صورة مسبقة.

ج – في تصوير تغير من كان مقدرًا لهم أن يشتركوا في واقع العهد الروحي في مجرى الحياة الأرضية لتلك المجموعات التي تقف في علاقة عهد مع الله.

تغرب الآباء في الأرض المُقدَّسة، العبودية في مصر، الدخول إلى كنعان، كل هذا أشار مقدمًا إلى أمور روحيَّة أعلى. في العهد الجديد تصل كل هذه الرموز إلى تحقيقها وبالتالي تتوقف عن الوجود.

على أساس كل ما قيل يُفضل أن نتبع الخطوط التقليديَّة بتمييز تدبيرين فقط، وهما العهد القدم والعهد الجديد؛ وأن نقسم الأول إلى عدة فترات أو مراحل في إعلان عهد النعمة.

ب – تدبير العهد القديم.

١ – إعلان العهد لأول مرة.

يوجد إعلان العهد لأول مرة في الإنجيل البدائي، (تكوين ٣: ١٥). ينكر البعض أن لهذا أي إشارة إلى العهد، وبالتأكيد هو لا يشير إلى أي تأسيس رسمي للعهد. لا يمكن إلا أن يلي إعلان مثل هذا التأسيس تطور فكرة العهد في التاريخ. في نفس الوقت تحتوي (تكوين ٣: ١٥) بالتأكيد على إعلان عن جوهر العهد.

ينبغي ملاحظة النقاط التالية:

أ – بوضع عداوة بين الحية والمرأة يؤسس الله علاقة، كما يفعل دائمًا في قطع العهد. أتى السقوط بالإنسان إلى أن يتحالف مع إبليس، ولكن الله يكسر هذا التحالف المشكل حديثًا بتحويل صداقة الإنسان مع إبليس إلى عداوة وإعادة تثبيت الإنسان في الصداقة معه؛ وهذه هي فكرة العهد. تشمل إعادة تأهيل الإنسان تلك الوعد بالنعمة التي تقدس، لأنه بهذه النعمة وحدها يمكن تحويل صداقة الإنسان مع إبليس إلى عداوة. وكان على الله نفسه أن يعكس الحالة بنعمة التجديد. على الأغلب أن الله في نفس الوقت أجرى نعمة العهد في قلبي أبوينا الأولين. وعندما يولد الله بقوته الخلاصيَّة العداوة تجاه إبليس في قلب الإنسان، فهذا يعني أنه يختار جانب الإنسان، أن يصبح حليف الإنسان في صراعه ضد إبليس، وهكذا يؤسس عمليًا عهدًا هجوميًا ودفاعيًا.

ب – لا تقتصر هذه العلاقة بين الله والإنسان من جانب وإبليس من جانب آخر على الأفراد، بل تمتد إلى نسلهم. العهد شيء عضوي في عمله ويشمل الأجيال المتعاقبة. هذا عنصر أساسي في فكرة العهد. لن يكون هناك نسل للإنسان فقط، بل ونسل للحية أيضًا، أي، الشيطان، وسيكون هناك صراع طويل بين الاثنين، وفيه سيغلب نسل الإنسان.

ج – إذن لن يكون الصراع غير حاسم. رغم أن عقب نسل المرأة سيُسحق، إلا أن رأس الحية سوف يُسحق هو الآخر. لا يمكن للحية سوى أن تعض العقب، وبهذا تعرض رأسها ذاته للخطر. ستكون هناك معاناة بالنسبة لنسل المرأة، ولكن لسعة الحية المميتة سوف تنتهي بموتها هي. موت المسيح، الذي هو نسل المرأة بالمعنى البارز، سيكون هزيمة إبليس. لا زالت نبوة الفداء غير شخصيَّة في الإنجيل البدائي، ولكنها مع هذا نبوة مسيانية. في التحليل الأخير نسل المرأة هو المسيح، الذي يتخذ طبيعة بشريَّة، وإذ قُتل على الصليب، فاز بنصر حاسم على إبليس. وغني عن القول إن آباءنا الأولين لم يفهموا كل هذا.

٢ – العهد مع نوح.

من الواضح أن العهد مع نوح ذا طبيعة عامة جدًا: فالله يعد أنه لن يمحو مرة أخرى كل جسد بمياه الطوفان. وأن تتابع وقت الزرع والحصاد، والبرد والحر، والشتاء والصيف، والنهار والليل المعتاد سوف يستمر. فتم تلجيم قوى الطبيعة، وقُيدت قوى الشر بشدة، وتمت حماية الإنسان من عنف كل من الإنسان والبهائم. إنه عهد يمنح فقط بركات طبيعيَّة، ولذلك غالبًا ما يُسمى عهد الطبيعة أو النعمة العامة. ولا اعتراض على هذه التسمية، شرط ألا توصل الانطباع بأن هذا العهد منفصل بالتمام عن عهد النعمة. فرغم اختلاف الاثنين، إلا أنهما متصلان معًا بشكل وثيق.

أ – نقاط الاختلاف.

ينبغي ملاحظة نقاط الاختلاف التالية: (١) بينما يتعلق عهد النعمة في الأساس، وإن لم يكن بشكل حصري، بالبركات الروحيَّة، إلا أن عهد الطبيعة يطمئن الإنسان فقط بشأن البركات الأرضية والزمنيَّة. (٢) بينما يشمل عهد النعمة بأوسع المعاني المؤمنين ونسلهم فقط، ويتحقق بالكامل في حياة المختارين فقط، إلا أن العهد مع نوح لم يكن عامًا فقط في بدايته، ولكن تقرر له أن يبقى شاملًا للجميع. حتى أيام معاملة العهد مع إبراهيم لم يكن هناك ختم لعهد النعمة، ولكن العهد مع نوح كان قد تأكد عن طريق رمز قوس قزح، وهو ختم مختلف تمامًا عن الأختام التي ارتبطت لاحقًا بعهد النعمة.

ب – نقاط الاتصال.

برغم الاختلافات التي ذُكرت توًا، هناك صلة وثيقة جدًا بين العهدين. (١) حيث يرجع أصل عهد الطبيعة أيضًا إلى نعمة الله. في هذا العهد، كما هو الحال في عهد النعمة أيضًا، يمنح الله للإنسان ليس فقط أفضال لا يستحقها، بل وبركات كان قد خسرها بسبب الخطيَّة. إذ ليس للإنسان بطبيعة الحال أي حق في البركات الطبيعيَّة الموعودة في هذا العهد.

(٢) يرتكز هذا العهد أيضًا على عهد النعمة. فقد تأسس بشكل خاص مع نوح ونسله، لأنه كانت هناك أدلة واضحة على تحقيق عهد النعمة في هذه العائلة، (تكوين ٦: ٩؛ ٧: ١؛ ٩:٩، ٢٦، ٢٧). (٣) كما أنه أيضًا ملح ضروري (على حد تعبير ويتسيوس: aanhangsel) لعهد النعمة. أشار إعلان عهد النعمة في (تكوين ٣: ١٦–١٩) بالفعل إلى بركات أرضية وزمنيَّة. كانت هذه ضروريَّة تمامًا لتحقيق عهد النعمة. في العهد مع نوح تبرز طبيعة هذه البركات العامة بوضوح، ويتأكد استمرارها.

٣ – العهد مع إبراهيم.

مع إبراهيم ندخل حقبة جديدة في إعلان العهد القديم عن عهد النعمة. هناك عدة نقاط تستحق الانتباه هنا:

أ – حتى زمن إبراهيم لم يكن عهد النعمة قد تأسس بشكل رسمي. فبينما تحتوي (تكوين ٣: ١٥) على عناصر من هذا العهد، إلا أنها لا تسجل معاملة رسميَّة يتأسس بها العهد. كما لا تتحدث صراحة عن عهد. كان تأسس العهد مع إبراهيم علامة فاصلة لبداية كنيسة تأسيسية. في أوقات ما قبل إبراهيم كان هناك ما يجوز أن نسميه "الكنيسة في البيت." كانت هناك عائلات وجدت فيها الديانة الحقيقيَّة تعبيرًا عن وجودها، كما كانت هناك دون شك تجمعات من المؤمنين، ولكن لم تكن هناك مجموعة محددة من المؤمنين، منفصلة عن العالم، يمكن أن تسمى الكنيسة. كان هناك "أبناء الله" و"بنو الناس،" ولكن لم يكن هؤلاء قد انفصلوا بعد بخط فاصل وظاهر. ولكن في زمن إبراهيم تم تأسيس الختان كفريضة تعمل بمثابة الختم، علامة العضويَّة، وختم لبر الإيمان.

ب – في التعامل مع إبراهيم بدأت إدارة عهد فترة العهد القديم الخاصة، وأصبح واضحًا تمامًا أن الإنسان طرف في العهد وينبغي أن يتجاوب مع وعود الله بالإيمان. الحقيقة الأساسيَّة الكبيرة المشدد عليها في الكتاب المُقدَّس، وهي أن إبراهيم آمن بالله فحُسب له ذلك برًا. ظهر الله لإبراهيم مرارًا وتكرارًا، مكررًا وعوده، حتى يولد الإيمان في قلبه ويدفعه للعمل. كانت عظمة إيمانه واضحة في إيمانه على عكس الرجاء، وفي ثقته في الوعد حتى عندما بدا تحقيقه مستحيل جسديًا.

ج – أصبحت بركات عهد النعمة الروحيَّة أوضح بكثير في العهد مع إبراهيم مما كانت عليه من قبل. أفضل شرح كتابي للعهد الإبراهيمي هو الموجود في (رومية ٣ و٤، وغلاطية ٣). في صدد القصة الموجودة في تكوين تعلمنا هذه الإصحاحات أن إبراهيم نال في العهد التبرير، والذي يشمل غفران الخطايا والتبني في عائلة الله ذاتها، وكذلك مواهب الروح للتقديس والمجد الأبدي.

د – اشتمل العهد مع إبراهيم بالفعل على عنصر رمزي. من ناحية كانت به إشارة إلى البركات الزمنيَّة، مثل أرض كنعان، والذرية الكثيرة، والحماية من الأعداء والانتصار عليهم؛ ومن ناحية أخرى، أشار إلى البركات الروحيَّة. ولكن ينبغي أن يكون في بالنا أن البركات الأولى لم تكن منسقة مع، بل خاضعة وتابعة للأخيرة. لم تكن هذه البركات الزمنيَّة غاية في حد ذاتها، بل عملت كرمز للأمور الروحيَّة والسماوية. لم تتحقق الوعود الروحيَّة في نسل إبراهيم الطبيعي بصفته النسل الطبيعي، بل فقط فيمن اتبعوا إثر خطوات إبراهيم.

هـ – في ضوء تأسيس عهد النعمة مع إبراهيم، يعتبر أحيانًا رأس عهد النعمة. ولكن كلمة "رأس" كلمة غامضة تمامًا، وبالتالي عرضة لسوء الفهم. لا يمكن تسمية إبراهيم الراس الممثل لعهد النعمة، كما كان آدم رأسًا لعهد الأعمال، لأن (١) العهد الإبراهيمي لم يشمل المؤمنين الذين سبقوه والذين كانوا مع

هذا في عهد النعمة، و(٢) لم يكن بإمكانه قبول الوعود لأجلنا ولا الإيمان بدلًا منا، بحيث يعفينا بهذا من هذه الواجبات. لو كان هناك رأس ممثل في عهد النعمة، فلا يمكن أن يكون إلا المسيح (راجع بافينك، *Geref. Dogm.* III, pp. ٢٣٩, ٢٤١) ؛ ولكن يمكننا أن نعتبره الرأس، بالمعنى الدقيق للكلمة، فقط بافتراض أن عهد الفداء وعهد النعمة عهدًا واحدًا. يمكن تسمية إبراهيم رأس العهد فقط بمعنى أنه تأسس رسميًا معه، وأنه نال الوعد باستمراره في نسله الطبيعي، ولكن قبل أي شيء، في نسله الروحي. يتكلم بولس عنه بصفته "**أَبًا لِجَمِيعِ ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ**" (رومية ٤: ١١). من الواضح أن كلمة "**أَبًا**" لا يمكن إلا أن تُفهم رمزيًا هنا، لأن المؤمنين لا يدينون بحياتهم الروحيَّة لإبراهيم. يقول الدكتور هودج في تفسيره لرسالة (رومية ٤: ١١): "تعبر كلمة أبًا عن شخصيَّة جامعة، وغالبًا ما تُطلق على الرأس أو المؤسس لأي مدرسة أو طبقة من الناس، تتحدد طبعتها بعلاقتها بالشخص المسمى أبوهم؛ كما هو الحال في (تكوين ٤: ٢٠، ٢١)... يُسمى المؤمنون أولاد إبراهيم بسبب هذه الهوية ذات الطبيعة الدينيَّة، حيث يبرز إبراهيم في الكتاب المُقدَّس بصفته المؤمن؛ لأنه معه أُعيد سن عهد النعمة، الذي يضم كل أولاد الله، سواء من اليهود أو الأمم؛ ولأنهم ورثته، الذين يرثون البركات التي وُعد بها."

و – أخيرًا، ينبغي ألا يغيب عن أعيننا حقيقة أن مسرح إعلان عهد العهد القديم والذي يعد المعيار التام لنا في تدبير العهد الجديد، ليس هو إعلان العهد السينائي، بل العهد الذي تأسس مع إبراهيم. العهد السينائي عبارة عن فترة فاصلة، تغطي الفترة التي انكسفت فيها طبعة عهد النعمة لحقيقيَّة، أي، طبيعته المجانيَّة والرؤوفة، إلى حد ما بفعل كل أنواع الطقوس والصور الخارجيَّة التي فيما يخص حياة إسرائيل الثيوقراطية، وضعت مطالب الناموس بصورة بارزة في المقدمة، راجع غلاطية ٣. في العهد مع إبراهيم، من ناحية أخرى، نجد التشديد على الوعد والإيمان الذي يتجاوب مع الوعد.

٤ – العهد السينائي.

كان عهد سيناء في الأساس هو نفس العهد الذي تأسس مع إبراهيم، وإن اختلف الشكل نوعًا. لا ندرك هذا دائمًا، ولا يدركه التدبيريون الحاليون. حيث يصرون على أنه كان عهدًا مختلفًا، ليس فقط في الشكل، بل وفي الجوهر. يتكلم عنه سكوفيلد كعهد قانوني، "عهد أعمال موسوي مشروط،"[٥٩] والذي في ظله كانت نقطة الامتحان هي الطاعة القانونيَّة كشرط للخلاص.[٦٠] لو كان هذا العهد عهد أعمال، لما كان عهد نعمة قطعًا. والسبب في اعتباره أحيانًا عهدًا جديدًا بالكامل هو أن بولس يشير بصفة متكررة إلى الناموس والوعد كنقيضين، (رومية ٤: ١٣ إلخ؛ غلاطية ٣: ١٧). ولكن ينبغي أن نلاحظ أن الرسول لا يقارن العهد الإبراهيمي بعهد سيناء ككل، بل فقط الناموس وطريقة عمله في هذا العهد، وهذه الوظيفة فقط بالطريقة التي أساء اليهود فهمها بها. الاستثناء الوحيد الظاهر لهذه القاعدة هو (غلاطية ٤: ٢١) إلخ، حيث نجد هناك المقارنة بالفعل بين عهدين. ولكنهما ليسا العهد الإبراهيمي والسينائي. بل نجد العهد الذي ينطلق من سناء ويتمركز في أورشليم الأرضية يوضع مقابل العهد الذي ينبعث من السماء ويتمركز في أورشليم التي من فوق، أي – الطبيعي والروحي.

هناك مؤشرات واضحة في الكتاب المُقدَّس على أن العهد مع إبراهيم لم يُستبدل بالعهد السينائي، بل ظل ساريًا. حتى عند حوريب ذكر الرب الشعب بالعهد مع إبراهيم، تثنية ١: ٨؛ وعندما هدد الرب بالقضاء على الشعب بعدما صنعوا العجل الذهبي، أسس موسى توسله لأجلهم على هذا العهد، خروج ٣٢: ١٣. كما أكد لهم بصورة متكررة على أنهم في أي وقت يتوبون عن خطاياهم ويعودون إليه، سيذكر عهده مع إبراهيم، (لاويين ٢٦: ٤٢؛ تثنية ٤: ٣١). كما يوصف العهدان بوضوح في وحدتهما في (مزمور ١٠٥: ٨–١٠): "**ذَكَرَ إِلَى ٱلدَّهْرِ عَهْدَهُ، كَلَامًا أَوْصَى بِهِ إِلَى أَلْفِ دَوْرٍ، ٱلَّذِي عَاهَدَ بِهِ إِبْرَاهِيمَ، وَقَسَمَهُ لِإِسْحَاقَ، فَثَبَّتَهُ لِيَعْقُوبَ فَرِيضَةً، وَلِإِسْرَائِيلَ عَهْدًا أَبَدِيًّا.**" تنبع هذه الوحدة أيضًا من

[٥٩] Ref. Bib., p. ٩٥.

[٦٠] المرجع السابق، ١١١٥.

حجة بولس في غلاطية ٣، حيث يشدد على حقيقة أن الله الذي لا يتغير لا يبدل اعتباطيًا طبيعة العهد الجوهريَّة ما أن يتثبت هذا العهد؛ وأن الناموس لم يُقصد به أن يحل محل الوعد، بل أن يخدم غايات الوعد الكريمة، غلاطية ٣: ١٥-٢٢. إن كان عهد سيناء عهد أعمال بالفعل، بحيث تكون الطاعة القانونيَّة هي طريق الخلاص فيه، إذن فقد كان لعنة بالنسبة لإسرائيل قطعًا، لأنه فُرض على شعب لا يستطيع ببساطة أن يحصل على الخلاص بالأعمال. ولكن هذا العهد يوصف في الكتاب المُقدَّس كبركة وُهبت لإسرائيل من آب محب، (خروج ١٩: ٥؛ لاويين ٢٦: ٤٤، ٤٥؛ تثنية ٤: ٨؛ مزمور ١٤٨: ٢٠). ولكن رغم أن العهد مع إبراهيم والعهد السينائي كانا في الأساس نفس الشيء، إلا أن عهد سيناء كانت له سمات مميزة معينة.

أ – في سيناء أصبح العهد حقًا عهدًا قوميًا. ارتبطت الحياة المدنيَّة لإسرائيل بالعهد بحيث لا يمكن الفصل بين الاثنين. بقدر كبير أصبحت الكنيسة والدولة واحدًا. أن تكون في الكنيسة يعني أن تكون في الأمة، والعكس صحيح؛ وأن تترك الكنيسة يعني أن تترك الأمة. لم يكن هناك عزل روحي؛ كان الحرمان يعني القطع بالموت.

ب – اشتمل العهد السينائي على خدمة احتوت تذكرة إيجابيَّة بمتطلبات عهد الأعمال الصارمة. وُضع الناموس في المقدمة إلى حد كبير، مما أعطى الصدارة مرة أخرى للعنصر القانوني المبكر. ولكن عهد سيناء لم يكن تجديدًا لعهد الأعمال؛ ففيه كان الناموس تابعًا لعهد النعمة. وهذا مشار إليه بالفعل في مقدمة الوصايا العشر، (خروج ٢٠: ٢؛ تثنية ٥: ٦)، وبعد هذا في (رومية ٣: ٢٠؛ غلاطية ٣: ٢٤). صحيح أنه في سيناء أُضيف عنصر شرطي إلى العهد، ولكنه لم يكن خلاص الإسرائيلي بل موقفه الثيوقراطي في الأمة، والتمتع بالبركات الخارجيَّة التي جُعلت متوقفة على حفظ الناموس، (تثنية ٢٨: ١-١٤. عمل الناموس على خدمة غرضين يرتبطان بعهد النعمة: (١) زيادة الوعي بالخطيَّة، رومية ٣: ٢٠؛ ٤: ١٥؛ غلاطية ٣: ١٩)؛ و(٢) أن يكون معلمنا الخصوصي إلى المسيح، (غلاطية ٣: ٢٤).

ج – اشتمل العهد مع أمة إسرائيل على خدمة طقسية ورمزية **مفصلة**. إلى حد ما كان هذا موجودًا أيضًا في الفترة السابقة، ولكن بالمقياس الذي تم تقديمه به في سيناء كان هذا شيئًا جديدًا. فقد تم تأسيس كهنوت منفصل، وتم تقديم الوعظ **المتواصل** بالإنجيل في صورة رموز. تظهر هذه الرموز والأمثلة في شكل جانبين مختلفين: المطالب التي فرضها الله على الشعب؛ ورسالة الخلاص الإلهي للشعب. غاب الجانب أخير عن عيني اليهود، وثبتوا انتباههم بشكل حصري على الأول. حيث اعتبروا العهد بشكل متزايد، وإن كان ينطوي على سوء الفهم، عهد أعمال، ورأوا في الرموز والأمثال مجرد زيادات عليه.

د – كما عمل الناموس في العهد السينائي أيضًا كقاعدة حياة لإسرائيل، بحيث تولى ناموس الله الواحد ثلاثة جوانب مختلفة في الحياة، حيث يشار إليه باسم الناموس الأخلاقي، المدن، والطقسي أو الديني. الناموس المدني ببساطة هو تطبيق لمبادئ الناموس الأخلاقي على الحياة الاجتماعية والمدنيَّة للشعب في كل شعبها. حتى العلاقات الاجتماعية والمدنيَّة التي كانت بين أفراد الشعب وبعضه كان ينبغي أن تعكس علاقة العهد التي يتمتعون بها.

ظهرت آراء عديدة تبتعد عن هذا الرأي بخصوص العهد السينائي وتستحق منا أن ننتبه إليها.

أ – رأى كوكسيوس في الوصايا العشر تعبيرًا موجزًا لعهد النعمة، ينطبق بصفة خاصة على إسرائيل. عندما أصبح الشعب، بعد تأسيس عهد النعمة القومي هذا، غير أمين وصنعوا العجل الذهبي، تم تأسيس عهد الخدمة الطقسية القانوني كتدبير أكثر صرامة وقسوة من تدابير عهد النعمة. وهكذا يوجد إعلان النعمة بصفة خاصة في الوصايا العشر، وأما إعلان العبودية في الناموس الطقسي. قبل عهد سيناء عاش الآباء في ظل الوعد. كانت هناك ذبائح، ولكن هذه لم تكن إلزامية.

ب – وآخرون اعتبروا الناموس صيغة لعهد أعمال جديد تأسس مع إسرائيل. الله لم ينو حقًا أن تستحق إسرائيل الحياة بحفظ الناموس، بما أن هذا قد أصبح مستحيلًا تمامًا. لكنه أرادهم ببساطة أن يجربوا قوتهم وأن يأتي بهم إلى الوعي بعجزهم. عندما تركوا مصر، وقفوا مقتنعين بشدة بأنه يمكنهم فعل كل ما أوصى به الرب؛ ولكن عند سيناء اكتشفوا سريعًا أنه لا يمكنهم هذا. في ضوء وعيهم بالذنب أعاد الرب الآن تأسيس عهد النعمة الإبراهيمي، الذي ينتمي له أيضًا الناموس الطقسي. وهذا عكس موقف كوكسيوس. ونجد عنصر النعمة في الناموس الطقسي. ينسجم هذا إلى حد ما مع التدبيريين الحاليين، الذين يعتبرون العهد السينائي "عهد أعمال موسوي مشروط" (سكوفيلد)، ولكنه يحتوي في الناموس الطقسي على بعض الإشارات إلى الفداء الآتي في المسيح.

ج – وغيرهم يرون أن الله قد أسس ثلاثة عهود في سيناء، عهدًا قوميًا، وعهد الطبيعة أو الأعمال، وعهد نعمة. قُطع الأول مع كل الإسرائيليين، وكان متابعة للخط الخاص الذي بدأ مع إبراهيم. وفيه طالب الله بالطاعة الخارجيَّة، ووعد بالبركات الزمنيَّة. وكان الثاني تكرارًا لعهد الأعمال بإعطاء الوصايا العشر. وكان الأخير تجديدًا لعهد النعمة، الذي تأسس مع إبراهيم، في إعطاء الناموس الطقسي.

يمكن الاعتراض على كل هذه الآراء لأكثر من سبب: (١) إنها تناقض الكتاب في أنها تضاعف من عدد العهود. من غير الكتابي أن نفترض أنه قد تأسس أكثر من عهد في سيناء، رغم أنه كان عهدًا له عدة جوانب. (٢) هذه آراء مخطئة في كونها تسعى لفرض حدود غير ضروريَّة على الوصايا العشر وعلى الناموس الطقسي. من الواضح تمامًا أن الناموس الطقسي له جانبان؛ ومن الواضح أيضًا أن الوصايا العشر، رغم أنها تضع متطلبات الناموس بوضوح في الصدارة، إلا أنها جُعلت تابعة لعهد النعمة.

ج – تدبير العهد الجديد

لا حاجة لقول الكثير بخصوص تدبير عهد العهد الجديد. ولكن ينبغي ملاحظة النقاط التالية:

١ – عهد النعمة، كما هو معلن في العهد الجديد، هو في الأساس نفس العهد الذي كان يحكم علاقة مؤمني العهد القديم بالله. من غير المبرر إطلاقًا أن نصف الاثنين وكأنها متباينان من حيث الجوهر معًا، كما تفعل التدبيرية الحاليَّة. وهذا واضح بجلاء من رومية ٤ وغلاطية ٣. إذا تم التحدث عنه أحيانًا كعهد جديد، يكفينا تفسيرًا لهذا أن إدارته تختلف في العديد من الخصائص عن العهد الموجود في العهد القديم. تشير النقاط التالية إلى المقصود من هذا.

٢ – يختلف تدبير العهد الجديد عن تدبير العهد القديم في أنه عام، أي يمتد إلى كل الأمم. كان عهد النعمة في الأصل عامًا؛ ولكن بدأت خصوصيته مع إبراهيم، واستمرت وتشددت في العهد السينائي. ولكن هذه الخصوصية لم يكن من المرتب لها أن تكون ثابتة، بل أن تختفي بعد أن تحقق الغرض منها. حتى أثناء فترة الناموس، كان من الممكن للأمم أن ينضموا إلى شعب إسرائيل وهكذا يشتركوا في بركات العهد. وعندما أتى المسيح بذبيحته، انسابت بركة إبراهيم إلى الأمم؛ فمن كانوا بعيدون أصبحوا قريبين.

٣ – يشدد تدبير العهد الجديد بقوة على طبيعة العهد الكريمة. حيث نجد الوعد في الصدارة إلى حد كبير. في الواقع، يبرز بوضوح في عهد النعمة أن الله يعطي ما طلبه مجانًا. في هذا الصدد يرتبط التدبير الجديد بالعهد الإبراهيمي وليس بالعهد السينائي، كما يوضح بولس في رومية ٤ وغلاطية ٣. ولكن هذا لا يعني أنه لم تكن هناك وعود كريمة أثناء فترة الناموس. عندما يقارن بولس في ٢ كورنثوس ٣ خدمة الناموس بخدمة الإنجيل، كان في باله بالتحديد خدمة الناموس كما فهمها اليهود المتأخرون، الذين حولوا عهد سناء إلى عهد أعمال.

٤ – أخيرًا، يأتي تدبير العهد الجديد ببركات أغنى من تدبير العهد القديم. حيث يبلغ إعلان نعمة الله إلى ذروته، عندما صار الكلمة جسدًا وسكن بين الناس "مملوءًا نعمة وحقًا." كما ينسكب الروح القدس على الكنيسة، ومن ملء نعمة الله في المسيح يعتني المؤمنون بالبركات الروحيَّة والأبديَّة. وسيستمر تدبير عهد النعمة الحالي حتى عودة المسيح، عندما تتحقق علاقة العهد بأكمل معاني الكلمة في حياة الشركة الوثيقة مع الله.

أسئلة لمزيد من الدراسة

كيف أثر إدخال عقيدة العهد على تقديم الحق في اللاهوت المصلح؟

لماذا تُلقى هذه العقيدة بقليل من الترحاب خارج الدوائر المصلحة؟

من كان أول من أدخل هذه العقيدة؟

ما الذي ميز لاهوت كوكسيوس الفيدرالي؟

لماذا أصر البعض على معاملة عهد الفداء وعهد النعمة كعهد واحد؟

ولماذا يفضل غيرهم على معالجتهما كل على حدة؟

ما الذي يمكن أن يقال إجابة على الرفض الوقح لفكرة العهد وكأنها خيال قانوني؟

كيف يمكن أن يكون المسيح طرفًا وضامنًا في نفس العهد؟

ما الذي يمكن أن يقال ضد فكرة بليك أن عهد النعمة علاقة خارجيَّة صرف؟

ما هي الاعتراضات القائمة على فكرة العهدين، الخارجي والداخلي؟

لماذا يصر كايبر على أن المسيح، والمسيح وحده، هو الطرف الثاني في عهد النعمة؟

بأي معنى يعتبر عهد النعمة عهدًا أبديًا؟

كيف نفكر في ميل ما قبل الألفيين العصريين في زيادة عدد العهود والتدابير؟

كيف بدأت التدبيرية العصرية؟

كيف تتصور هذه التدبيرية العلاقة بين العهدين القديم والجديد؟

مراجع مقترحة

Bavinck, *Geref. Dogm.* III, pp. ١٩٩-٢٤٤; Kuyper, *Dict. Dogm., De Foedere*, pp. ١١٨-١٥٤; ibid., *Uit het Woord, De Leer der Verbonden*; Vos, *Geref. Dogm.* II, pp. ٧٦-١٤٠; ibid., *De Verbondsleer in de Geref. Theol.*; Hodge, *Syst. Theol.*, II, pp. ٣٥٤-٣٧٧; Dabney, *Syst.and Polem. Theol.*, pp. ٤٢٩-٤٦٣; H. H. Kuyper, *Hamabdil, van de Heiligheid van het Genadeverbond*; A. Kuyper, Jr., *De Vastigheid des Verbonds*; Van den Bergh, *Calvijn over het Genadeverbond*; Heppe, *Dogm. der Ev-Ref. Kirche*, pp. ٢٦٨-٢٩٣; ibid., *Dogm. des Deutschen Protestantismus*, II, pp. ٢١٥-٢٢١; ibid., *Geschichte des Pietismus*. pp. ٢٠٥-٢٤٠; Mastricht, *Godgeleerdheit*, II, pp. ٣٦٣-٤١٢; a Marck, *Godgeleerdheid*, pp. ٤٦٣-٤٨٢; Witsius, De Verbonden, pp. ٢٥٥-٢٩٩; Turretin, *Opera, Locus* XII Q. ١-١٢; Brakel, *Redelijke Godsdienst*, I,pp. ٣٥١-٣٨٢; Pictet, *Theol.*, pp. ٢٨٠-٢٨٤; Strong, *Discourse on the Covenant*, pp. ١١٣-٤٤٧; Owen, *The Covenant of Grace*; Gib, *Sacred Contemplations*, pp. ١٧١-٣٨٩; Ball, A Treatise of the Covenant of Grace; Boston, The Covenant of Grace; Girardeau, *The Federal Theology: Its Import and its Regulative Influence* (in the *Memorial Volume of the Semi-Centennial of Columbia Seminary*); W. L. Newton, *Notes on the Covenant, A Study in the Theology of the Prophets* (Roman Catholic); Aalders, *Het Verbond Gods.*