

سلسلة التراث الإنجيلي

اللاهوت النظامي

الجزء الثالث

لويس بيركهوف

ترجمة: مايكل حكيم

اسم الكتاب: اللاهوت النظامي - الجزء الثالث

المؤلف: لويس بيركهوف

المترجم: مايكل حكيم

الناشر: الرابطة الإنجيلية في الشرق الأوسط، ميرف.

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

الجزء الثالث:	١
عقيدة شخص المسيح وعمله	١
شخص المسيح	١
١. عقيدة المسيح تاريخياً	١
أ. العلاقة بين عقيدة الإنسان وعقيدة المسيح	١
ب. عقيدة المسيح قبل الإصلاح	١
ج. عقيدة المسيح بعد الإصلاح	٤
٢. أسماء المسيح وطبيعته	٩
أ. أسماء المسيح	٩
ب. طبيعتا المسيح	١٣
٣. وحدانية شخص المسيح	١٩
أ. شرح منظور الكنيسة بخصوص شخص المسيح	١٩
ب. الإثبات الكتابي لوحدانية شخص المسيح	٢٠
ج. نتائج اتحاد الطبيعتين في شخص واحد	٢١
د. وحدانية شخص المسيح باعتبارها سراً	٢٣
هـ. العقيدة اللوثرية بخصوص اتصال الصفات	٢٤
و. عقيدة الإخلاء في صياغات متعددة	٢٥
ز. نظرية التجسد المتدرج	٢٨
حالتها المسيح	٣٢
١. حالة الاتضاع	٣٢
أ. تمهيد: عقيدة حالتها المسيح بشكل عام	٣٢
ب. حالة الاتضاع	٣٣
٢. حالة التمجيد	٤٥
أ. ملاحظات عامة بخصوص حالة التمجيد	٤٥

٤٦	ب. مراحل حالة التمجدد.
٥٨	وظائف المسيح.
٥٨	١. مقدمة؛ الوظيفة النبوية.
٥٨	أ. ملاحظات تمهيدية بخصوص الوظائف بشكل عام.
٥٩	ب. الوظيفة النبوية.
٦٣	٢. الوظيفة الكهنوتية.
٦٣	أ. المنظور الكتابي بخصوص الكاهن.
٦٤	ب. عمل المسيح الذبائحي.
٦٩	٣. سبب الكفارة وضرورتها.
٦٩	أ. الدافع وراء الكفارة.
٧٠	ب. آراء تاريخية بخصوص ضرورة الكفارة.
٧٢	ج. أدلة على ضرورة الكفارة.
٧٣	د. اعتراضات على عقيدة الضرورة المطلقة للكفارة.
٧٥	٤. طبيعة الكفارة.
٧٥	أ. شرح عقيدة الكفارة البدلية العقابية.
٨٤	ب. اعتراضات على عقيدة الكفارة الاسترضائية أو البدلية العقابية.
٨٦	٥. نظريات متشعبة للكفارة.
٨٦	أ. نظريات الكنيسة المبكرة.
٨٧	ب. نظرية الاسترضاء الخاصة بأنسليم (النظرية التجارية).
٨٨	ج. نظرية التأثير الأخلاقي.
٨٩	د. نظرية النموذج.
٩٠	هـ. النظرية الحكومية.
٩٢	و. النظرية الباطنية.
٩٣	ز. نظرية التوبة النيابية.

٦. غرض الكفارة ومداهها ٩٤
- أ. غرض الكفارة ٩٤
- ب. مدى الكفارة ٩٥
٧. عمل المسيح الشفاعي ١٠٢
- أ. الدليل الكتابي على عمل المسيح الشفاعي ١٠٢
- ب. طبيعة عمل المسيح الشفاعي ١٠٣
- ج. الأشخاص والأمر التي يتشفع المسيح لأجلها ١٠٥
- د. خصائص شفاعته المسيح ١٠٦
٨. الوظيفة الملوكية ١٠٨
- أ. ملوكية المسيح الروحية ١٠٨
- ب. ملوكية المسيح على الكون ١١٢

الجزء الثالث:

عقيدة شخص المسيح وعمله

شخص المسيح

١. عقيدة المسيح تاريخياً

أ. العلاقة بين عقيدة الإنسان وعقيدة المسيح

يوجد ارتباط قوي بين عقيدة الإنسان وعقيدة المسيح. تتعامل الأولى مع الإنسان، المخلوق على صورة الله والممنوح معرفةً وصلاً وقداسةً حقيقية، لكن عن طريق التّعدي المُتعمّد على ناموس الله، سلبت إنسانيته الحقيقية وأصبحَ خاطئاً. تُشير تلك العقيدة إلى الإنسان باعتباره كائناً مُتميزاً خلقه الله، وما زال يحمل بعض آثار مجده الأصلي، لكن باعتباره كائناً فقدَ ميراثه، وحرّيته الحقيقية، وصلاحه وقداسته الحقيقيين. هذا يعني أن تلك العقيدة لا تُوجّه الانتباه بشكل مجرد، أو حتى بشكل أساسي، إلى كون الإنسان مخلوقاً، بل إلى طبيعته الخاطئة. تُركّز على الفجوة الأخلاقية بين الله والإنسان، الفجوة الناتجة عن سقوط الإنسان، والتي لا يستطيع البشر أو الملائكة أن يسدّوها؛ ولذلك تُعتبر عملياً صرخةً طلباً للمساعدة الإلهية.

تُعدّ عقيدة المسيح بشكل جزئيّ تجاوباً مع تلك الصرخة. تُخبرنا تلك العقيدة بالعمل الإلهي الموضوعي في المسيح لِسَدِ الفجوة، وإزالة المسافة بين الطرفين. تُرينا الله آتياً إلى الإنسان، ليُزيل الحواجز بين الله والإنسان عن طريق الإيفاء بِمَطالِبِ الناموس في المسيح، وليستعيد الإنسان إلى شركته المُباركة. تُوجّه عقيدة الإنسان الانتباه بالفعل نحو التدبير الإلهي المُنعم لعهد صداقةٍ مع الإنسان، العهد الذي يُوفر حياةً من الشركة المُباركة مع الله؛ لكنه عهدٌ فعّالٌ في ومن خلال المسيح فقط. ولذلك فإنّ عقيدة المسيح، بصفته وسيطَ العهد، يجب أن تتّبع بالضرورة من ذلك. إن المسيح، والذي تم تمثيله (typified) والتتبؤ به في العهد القديم بصفته فادي البشر، جاء في ملء الزمان، ليُنصب خيمته بين البشر وليتم المُصالحة الأبدية.

ب. عقيدة المسيح قبل الإصلاح

١- إلى وقت مجمع خلقيدونية. يبرز المسيح في الأدب المسيحي المبكر بصفته إنساناً وإلهاً، ابن الإنسان، لكنه ابن الله أيضاً. يتم التأكيد على طبيعته الخالية من الخطية، ويُعد مستحقاً للعبادة. بشكلٍ طبيعي، إن المشكلة التي قدّمها المسيح، بصفته إلهاً وإنساناً معاً، والصعوبات التي تتعلّق بذلك المفهوم، لم

يستشعرها الذهن المسيحي المبكر وظهرت فقط في ضوء النزاع. كان من الطبيعي أن تُمارس اليهودية، بتركيزها الشديد على وحدانية الله، تأثيرًا كبيرًا على المسيحيين الأوائل الذين من أصل يهودي. كان الأبيونيين (Ebionites) (أو جزء منهم) مضطربين، دفاعًا عن الوحدانية، لأن يُنكروا ألوهية المسيح. لقد اعتبروه مجرد إنسان، ابن يوسف ومريم، والذي تأهّل عند معموديته لأن يكون المسيا، عن طريق نزول الروح القدس عليه. كان هناك آخرون في الكنيسة المبكرة ممن تأسست عقيدتهم في المسيح على وجهات نظر مُشابهة. إن أيضًا رافضو اللوغوس "Alogi" أيضًا، والذين رفضوا كتابات يوحنا، لأنهم اعتبروا عقيدة يوحنا بخصوص اللوغوس مُتعارضة مع باقي العهد الجديد، أن يسوع مجرد إنسان، على الرغم من ولادته المُعجزة من عذراء، وعلموا بأن المسيح حلّ عليه عند معموديته، مانحًا إياه قوى فوق طبيعية. كذلك كان هذا في الأساس موقف الموناركيين (Monarchians) الديناميكين. ميّز بولس الساموساطي (Paul of Samosata)، وهو أهم ممثلي ذلك الفكر، بين يسوع واللوغوس. اعتبر يسوع إنسانًا مثل أي إنسان آخر، وكان مولودًا من مريم، بينما اعتبر أن اللوغوس هو المنطق الإلهي غير الشخصي، والذي اتخذ مسكنًا له في المسيح بشكل بارز، منذ وقت معموديته، وبذلك أهله للقيام بمهمته العظيمة. في ضوء هذا الإنكار، كان الدفاع عن عقيدة ألوهية المسيح جزءًا من مهمة المدافعين المبكرين.

إذا كان هناك البعض ممن ضحوا بألوهية المسيح لصالح إنسانيته، فإن آخرين عكسوا ذلك الأمر. تأثر الغنوصيون بشدة بالنظرة الثنائية لليونانيين، حيث تُوصف المادة الشريرة جوهريًا على أنها مُناقضة تمامًا للروح؛ ويميل باطني نحو اعتبار الأمور الأرضية تمثيلًا رمزيًا لعمليات فدائية كونية عظيمة. لقد رفضوا فكرة التجسّد، أي استعلان الله في هيئة مرئية، بما أن ذلك تضمّن اتصالًا مُباشرًا للروح مع المادة. قال هارناك "Harnack" أن أغلبيتهم اعتبروا المسيح روحًا متحدًا مع الأب في الجوهر. طبقًا لبعضهم، حلّ المسيح على الإنسان يسوع عند معموديته، لكنه رحل عنه مُجددًا قبل صلّبه؛ بينما طبقًا لآخرين اتخذ المسيح مُجرد جسد وهمي. أنكر الموناركيين الشكليين (Modalistic Monarchians) أيضًا إنسانية المسيح، إلى حد ما لصالح ألوهيته، وإلى حد ما للحفاظ على وحدانية الجوهر الإلهي. رأوا فيه مجرد شكل أو استعلان للإله الواحد، والذي لم يروا فيه أي تمييز للأشخاص [الأقانيم]. قام الآباء المقاومون للغنوصية وآباء الإسكندرية للدفاع عن ألوهية المسيح، لكن في دفاعهم لم يهربوا بالكامل من خطأ تقديم المسيح على أنه تابع للأب. حتى أن ترتليان علم بنوع ما من التبعية، لكن أوريجانوس "Origen" بالتحديد لم يتردد في الحديث عن تبعية من حيث الجوهر. أصبح ذلك نقطة انطلاق للأريوسية (Arianism)، حيث يتم التمييز بين المسيح واللوغوس باعتباره المنطق الإلهي، فالمسيح يُقدّم بصفته موجودًا قبل الإطار الزمني، وبصفته مخلوقًا أسمى من البشر، المخلوق الأول، وليس إلهاً ولكنه أكثر من مجرد إنسان. اختلف أثناسيوس مع أريوس، ودافع بقوة عن الموقف القائل بأن الابن مُتحد مع الأب، ومساوٍ له في الجوهر، وهو الموقف الذي تبناه رسميًا مجمع نيقية عام ٣٢١م. اقترحت شبه الأريوسية طريقًا وسطيًا بإعلانها أن الابن له جوهر

مُماثل لجوهر الأب.

عندما تَثَبَّتْ عقيدة ألوهية الابن رسميًا، ظهرَ بشكل طبيعي السؤال المُتعلق بالعلاقة بين طبيعتي المسيح. قَدَّمَ أبوليناريوس حلًّا للمشكلة. في قبوله للتركيبية اليونانية الثلاثية للإنسان باعتباره مُكوِّنًا من جسد، ونفس، وروح، اتخذَ الموقف القائل بأن اللوغوس حلًّا محل الروح (*pneuma*) الإنساني، والذي اعتبره مقر الخطية في الإنسان. كان اهتمامه الرئيسي هو تأمين وحدانية شخص المسيح، بدون التضحية ألوهيته الحقيقية؛ وكذلك لحماية خلو المسيح من الخطية. لكنه قام بذلك على حساب إنسانية المُخلص الكاملة، ونتيجةً لذلك أَدان مجمعُ قُسطنطينية موقفه عام ٣٨١م. كانت وحدانية شخص المسيح أحد الأمور التي دافع عنها أبوليناريوس. إن حقيقة أن ذلك الأمر كان في خطر ظهرتُ بوضوح في الموقف الذي اتخذته مدرسة أنطاكيا، والتي بالغت في التمييز بين طبيعتي المسيح. شدَّد ثيودوروس الموبسستي (Theodore of Mopsuestia) ونسطور (Nestorius) على إنسانية المسيح الكاملة، ونظرا إلى حلول اللوغوس فيه باعتباره مجرد حلول أخلاقي، مثل الذي يتمتَّع به المؤمنون، على الرغم من أن حلوله في المؤمن ليس بنفس الدرجة. رأى كلاهما في المسيح إنسانًا جنبًا إلى جنب مع الله، في تحالف مع الله، مُشتركا مع الله في غرضه، لكنه ليس مُتحدًا مع الله في وحدانية الحياة الشخصية الواحدة، - كان المسيح وسيطًا يتكوَّن من شخصين. في تعارض معهما، شدَّد كيرلس الإسكندري بقوة على وحدانية شخص المسيح، وبحسب رأي مُعارضيه أنكرَ كيرلس الطبيعتين. في حين أنهم على الأرجح أساءوا فهمه، استندَ أوطاخي (Eutychus) وأتباعه إليه، عندما اتخذوا الموقف القائل بأن طبيعة المسيح البشرية تم ابتلاعها بواسطة ألوهيته، أو أن الطبيعتين انصهرتا في طبيعة واحدة، وهو موقفٌ يتضمَّن انكارًا لوجود طبيعتين في المسيح. أَدان مجمع خلقيدونية عام ٤٥١م كلا الموقفين وأكَّد على وحدانية شخص المسيح وكذلك على ثنائية الطبيعتين.

٢. **بعد مجمع خلقيدونية.** استمر خطأ الأوطاخين لبعض الوقت بواسطة المونوفيزيين (Monophysites) والمونوثيليين (Monothelites)، لكن تغلَّبَت عليه الكنيسة في النهاية. أما الخطر الآخر المُتعلق بأن طبيعة المسيح البشرية قد تُعتبر لا شخصية بالكامل فقد تم تقاديه بواسطة ليونتوس "Leontius" البيزنطي، عندما أشار إلى أنها ليست بلا شخص بل ترتبط بشخص، حيث إن المكون الشخصي لهذه الطبيعة هو شخص ابن الله. إن يوحنا الدمشقي، والذي فيه وصلت عقيدة المسيح الشرقية إلى ذروتها، أضاف فكرة أنه يوجد تداخل بين الطبيعة الإلهية والبشرية في المسيح، اتصال بين الصفات الإلهية والطبيعة البشرية، حيث تألَّهت الأخيرة، وبإمكاننا القول بأن الله تألَّم في الجسد. أظهر يوحنا الدمشقي ميلًا إلى اختزال الطبيعة البشرية إلى مكانة العضو أو الأداة للوغوس، مع ذلك يعترف بوجود تعاون بين الطبيعتين، وأن الشخص الواحد هو من يعمل ويرغب من خلال كل منهما، على الرغم من أن الإرادة البشرية خاضعة دائمًا للإرادة الإلهية.

في الكنيسة الغربية، دافع فيلكس، أسقف أورجل (Urgell) عن التبوية (adoptionism). نظر إلى

المسيح من جهة طبيعته الإلهية، أي اللوغوس، بصفته ابن الله الوحيد بالمعنى الطبيعي، لكنه نظر إلى المسيح من جهة الجانب البشري بصفته ابن الله فقط بالتبني. سعى فيلكس للحفاظ على وحدانية الشخص عن طريق التشديد على حقيقة أنه، منذ زمن الحبل به، رُفِعَ ابن الإنسان إلى الاتحاد مع شخص ابن الله. بذلك نشأ تمييزٌ بين بُنُوَّةٍ طبيعية وبنُوَّةٍ ناتجة عن التبني، ولم تبدأ الأخيرة عند ولادة المسيح الطبيعية، بل بدأت عند معموديته واكتملت في قيامته. إن ولادةً روحية هي ما صنعتُ من المسيح ابن الله المُتَبَنَّى. رأَتْ الكنيسة أن وحدانية شخص المسيح كانت مُعْرَضَةً مرة أخرى للخطر بواسطة هذا الفكر، ولذلك أدانه سينودوس فرانكفورت ٧٩٤م.

لم تُضِفِ القرون الوسطى الكثير إلى عقيدة شخص المسيح. نتيجةً لعوامل مؤثرة عديدة، مثل التركيز على مُشابهة المسيح، ونظريات الكفارة، وتطوير عقيدة القُداس، احتفظت الكنيسة بفهم قوي لإنسانية المسيح الكاملة. يقول ماكينتوش (Mackintosh): "ظهرت ألوهية المسيح باعتبارها التضعيف اللانهائي الذي يرفع العمل والرغبة الإنسانية إلى قيمة لا نهائية." مع ذلك، يُقدِّم بعض المدرسين (Scholastics) في عقيدة المسيح التي يتبنونها منظورًا دوسيتيًا من جهة المسيح. لم يتردد بيتر اللومباردي في القول بأنه من جهة إنسانيته، لم يكن المسيح أي شيء على الإطلاق. لكن الكنيسة أدانت تلك العدمية. أكدَّ توما الأكويني على بعض النقاط الجديدة. طبقًا له، أصبح شخص اللوغوس مُرَكَّبًا عند التجسُّد، و"منع" اتحاده بالطبيعة البشرية من أن يكون للطبيعة البشرية مُكوِّنًا شخصيًا مُستقلًا. لقد استقبلت طبيعة المسيح البشرية نعمة ثنائية بِفَضْلِ اتحاده باللوغوس، (أ) نعمة الاتحاد، جراتسيا أونيوينيس (gratia unionis)، والتي منحت الطبيعة البشرية كرامةً خاصةً، حيث إنها صارت مُستحقة للعبادة، و (ب) نعمة الفِطْرَة جراتسيا هابيتواليس (gratia habitualis)، والتي دَعَمَت الطبيعة البشرية في علاقتها بالله. كانت معرفة المسيح البشرية ثنائية، أي معرفة مُنسكبة ومعرفة مُكتسبة.

توجد إرادتان في المسيح، لكن السببية النهائية تعود إلى الإرادة الإلهية، والتي تُعد الإرادة البشرية خاضعة لها دائمًا.

ج. عقيدة المسيح بعد الإصلاح

١- وصولاً إلى القرن التاسع عشر. لم يأت الإصلاح بالكثير من التغييرات إلى عقيدة شخص المسيح. قَبِلَ كلٌّ من كنيسة روما وكنائس الإصلاح عقيدة المسيح كما صاغها مجمع خلقيدونية. تتعلَّق الاختلافات العميقة والمهمة بينهما بأمرٍ آخرى. يوجد أمر خاص بعقيدة المسيح اللوثرية والذي يستحق الذكر بشكل خاص. إن عقيدة لوثر بخصوص الحضور الجسدي للمسيح في عشاء الرب قادت إلى المنظور اللوثرى المميز بخصوص انتقال الصفات، كومينيكاشيو إديوماتوم (communicatio idiomatum)، بمعنى "أن كلاً

من طبيعتي المسيح تتخلل الأخرى (perichoresis)، وأن إنسانيته تشترك في صفات ألوهيته.^١ يُقال إن صفات كُلية القُدرة، وكُلية المعرفة، وكُلية الحضور تم نقلها إلى طبيعة المسيح البشرية عند تجسُّده. ظهرَ بشكل طبيعي السؤال المُتعلِّق بكيف يُمكن توفيق ذلك مع ما نعرفه عن حياة يسوع الأرضية. قاد ذلك السؤال إلى اختلاف في الرأي بين اللاهوتيين اللوثريين. رأى البعض أن المسيح نحى جانباً الصفات الإلهية التي استقبلها عند التجسُّد، أو استخدمها أحياناً فقط، بينما قال آخرون إنه استمر في التمتع بتلك الصفات في أثناء حياته الأرضية كلها، لكنه أخفاها أو استخدمها سرّاً فقط. إن بعض اللوثريين الآن يبدون ميالين نحو التخلي عن هذه العقيدة.

رأى اللاهوتيون المُصلحون في هذه العقيدة نوعاً من الأوطاخية أو نوعاً من انصهار الطبيعتين في المسيح. يُعلِّم اللاهوت المُصلح بانتقال الصفات، لكنه يفهمها بطريقة مُختلفة. يرى أنه بعد التجسُّد يُمكن نَسب خصائص كلا الطبيعتين إلى شخص المسيح الواحد. يُمكن القول بأن شخص المسيح كُلي المعرفة، لكن لديه أيضاً معرفة محدودة؛ يُمكن النظر إليه بصفته كُلي الحضور، لكنه محدودٌ بالوجود في مكان واحد في أي وقت. لذلك نقرأ في إقرار الإيمان الهلفيتي (Helvetic) الثاني: "نعترف، لذلك، بأنه توجد طبيعتان في ربنا يسوع الواحد - الطبيعة الإلهية والطبيعة البشرية؛ ونقول إن هاتين الطبيعتين مُرتبطتان معاً أو مُتحدتان بدون الانصهار، أو الخلط، أو الامتزاج معاً، لكنهما مُتحدتان أو مُرتبطتان معاً في شخص واحد (تظل خصائص كل طبيعة سليمة وباقية)، لكي نعبُد مسيحاً واحداً، ربنا، لا اثنين.... لذلك لا نعتقد أو نُعلِّم بأن الطبيعة الإلهية في المسيح تألّمت، أو أن المسيح، بحسب طبيعته البشرية، ما زال موجوداً في العالم، وموجوداً في كل مكان."^٢

٢. في القرن التاسع عشر. حدث تغيير كبير في بداية القرن التاسع عشر في دراسة عقيدة شخص المسيح. حتى ذلك الوقت، كانت نقطة الانقسام أمراً لاهوتياً بشكل سائد، وكان الكريستولوجي (Christology) الناتج إلهي المركز (theocentric)؛ لكن في أثناء الجزء الأخير من القرن الثامن عشر، كان هناك اعتقاد مُتزايد بأنه يُمكن التوصل إلى نتائج أفضل عن طريق البدء من نُقطة أقرب، أي بدراسة يسوع التاريخي. بذلك تم افتتاح الفترة المُسمّاة "بالفترة الثانية للكريستولوجي". كانت وجهة النظر الجديدة أنثروبولوجية (anthropological)، وكان الكريستولوجي الناتج إنساني المركز (anthropocentric) أثبتت وجهة النظر تلك أنها مُدرة لإيمان الكنيسة. تم صُنع تمييز خبيث وبعيد المدى بين يسوع التاريخ، الذي صورته الأناجيل، ويسوع اللاهوت، الذي كان ثمرة خيال المُفكرين اللاهوتيين الخصب، والذي تتعكس

^١ Neve, *Lutheran Symbolics*, p. ١٣٢.

^٢ Chap. XI.

صورته الآن في قوانين الإيمان الكنسية. لقد أفسح المسيح فوق الطبيعي المجال ليسوع الإنسان؛ وأفسحت عقيدة الطبيعتين المجال لعقيدة الإنسان المتأله.

كان شلايرماخر (Schleiermacher) على رأس التغيير الجديد. لقد نظر إلى المسيح باعتباره خليفة جديدة، فيها ارتقت الطبيعة البشرية إلى مستوى الكمال المثالي. مع ذلك، من الصعب أن يُقال إن مسيحه يستطيع الارتقاء فوق المستوى البشري. يُبنى تَقَرُّد شخصه على حقيقة أنه امتلك احساسًا كاملاً وغير مُنقطع للاتحاد مع الألوهة، وحقَّق كل قَدَر الإنسان في شخصه المُتصِّف بالكمال الخالي من الخطية. تُجد كرامة المسيح السامية تفسيرها في حضورٍ خاص لله فيه، في إدراكه الفريد بالله. تُعتبر نظرة هيجل (Hegel) للمسيح جزءاً أصيلاً من منظومته الفكرية المُرتبطة بمبدأ وحدة الوجود. إن عبارة "الكلمة صار جسداً" تعني بالنسبة له أن الله تجسَّد في البشرية، لكي يُعبِّر التجسُّد حقاً عن الاتحاد بين الله والبشر. يبدو أن تجسُّد المسيح كان مجرد الذروة في عملية عرقية. بينما ينظر البشر عامةً إلى يسوع على أنه مُعلم بشري فقط، يَعترف الإيمان به بصفته إلهًا، ويَجد أن بمجيئه إلى العالم تحوَّل سمو الله إلى اقتراب. نتقابل هنا مع تعريف مُرتبط بمبدأ وحدة الوجود للإنسان والألوهة في عقيدة المسيح.

يُرى أيضًا شيء ما من هذا الأمر في نظريات الإخلاء، والتي تُقدِّم بالحري محاولةً مُلفتة للانتباه لتحسين بناء عقيدة شخص المسيح. يشتق مصطلح الإخلاء، كينوسيس (kenosis)، من فيلبي ٢: ٧، حيث يُعلِّم النص بأن المسيح "أخلى (ekenosen) نفسه، أخذًا صورة عبدٍ." يُعتبر مؤيدو نظرية الإخلاء أن هذا النص يعني أن اللوغوس حرفيًا صار، أي تحوَّل بشراً عن طريق اختزال (إضعاف) نفسه، سواء كُلياً أو جُزئياً، إلى حدود الطبيعة البشرية، ثم نما في الحكمة والقوة إلى أن أصبح في النهاية إلهًا مرةً أخرى. ظهرت هذه النظرية في أشكال عديدة، وتُعتبر أقصاها نظرية جيس (Gess)، وتمتعت لفترةٍ بشهرةٍ واسعة. لقد هدفت تلك النظرية إلى التأكيد على حقيقة ونزاهة طبيعة المسيح البشرية، وإلى تسليط الضوء على عظمة اتضاعه في أنه، وهو غني، افتقر من أجلنا. مع ذلك، تنطوي تلك النظرية على طمسٍ مُرتبط بعقيدة وحدة الوجود للخط الفاصل بين الله والإنسان. إن دورنر (Dorner)، والذي كان من أكبر مُثلي مدرسة التوسُّط (Mediating school)، قاوم بشدة هذا الفكر، ونادى بعقيدة التجسُّد المُتدرج بدلاً منه. رأى في إنسانية المسيح إنسانيةً جديدة مع قدرة جديدة على إدراك الألوهة. إن اللوغوس، مبدأ التعبير عن الذات في الله، اتحد بهذه البشرية؛ تحدَّد المقدار الذي فعل به ذلك في كل مرحلة بواسطة القدرة المُتزايدة للطبيعة البشرية على إدراك الألوهة، ولم يصل إلى مرحلته النهائية إلى أن حدثت القيامة. لكن هذه تُعتبر مجرد شكل جديد ومُتَّعَن للهرطقة النسطورية القديمة. تُقدِّم مسيحًا يتكوَّن من شخصين.

باستثناء شلايرماخر، لم يكن أحدهم مصدر تأثير كبير على اللاهوت المُعاصر أكثر من ألبريشت ريتشل (Albrecht Ritschl). انطلق الكريستولوجي الخاص به من عمل المسيح بدلاً من شخصه. حدَّد

عمل المسيح المكانة الرفيعة لشخصه. كان المسيح مُجرد إنسان، لكن في ضوء العمل الذي حققه والخدمة التي قَدَّمها، يُمكننا على نحو صحيح أن نَنسب له الألوهة. استبعد ريتشل الوجودَ الأزلي للمسيح، والميلاد العذراوي، حيث إنه لا يوجد رابط بين تلك العقائد والإدراك الإيماني للمجتمع المسيحي. كان المسيح المؤسس لملكوت الله، وبذلك جعل من غرض الله غرضه الشخصي، وبشكلٍ ما يُحرِّك البشرَ الآن إلى دخول المجتمع المسيحي وإلى عيش حياة تُحرِّكها المحبة بالكامل. افتدى المسيحُ الإنسانَ بواسطة تعاليمه، ومثاله، وتأثيره الفريد، ولذلك يستحق أن يُدعى الله. عملياً، يُعتبر هذا تجديداً لعقيدة بولس الساموساطي.

على أساس الفكرة المُعاصرة لمبدأ وحدة الوجود بخصوص اقتراب الله من الخليقة، تُقدِّم عقيدة المسيح حتى اليوم بطريقة مادية (naturalistic) تماماً. قد يختلف التقديم بشكل كبير، لكن تظل الفكرة الأساسية هي نفسها، أي فكرة الاتحاد الجوهرى بين الله والإنسان. لقد اختلفت عقيدة طبيعتي المسيح من اللاهوت المُعاصر، وبدلاً منها لدينا تطابقاً مُرتبطاً بمبدأ وحدة الوجود لكل من الله والإنسان. يُعتبر كل البشر آلهةً جوهريةً، بما أنهم جميعاً يمتلكون عنصرًا إلهيًا بداخلهم؛ وكله أبناء لله، ويختلفون عن المسيح من حيث القدر فقط. يُبنى كل التعليم بخصوص المسيح على عقيدة الخط المُتصل بين الله والإنسان. وقام بارت (Barth) ومن يُشاركونه نفس التفكير برفع صوتهم ضد هذه العقيدة بالتحديد. يوجد في بعض الدوائر حتى اليوم علامات رجوع إلى عقيدة الطبيعتين. يُقر ميكلِم (Micklem) في كتابه "What Is the Faith?" بأنه لسنوات طويلة أكَدَّ بثقة على أنه يجب التحلّي عن وَصف المسيح بأن له طبيعتين مُتحدتين في شخص واحد، لكنه الآن يرى أن ذلك انطوى على سوء فهم.^٣

^٣ p. ١٥٥.

أسئلة لمزيد من الدراسة

ماذا كانت خلفية الجدل الكريستولوجي في القرون الأولى؟

ما هي الأخطاء القديمة التي أعاد إحياءها روسيلينوس (Roscelinus) وأبيلارد (Abelard)؟

ما هي العدمية الكريستولوجية التي كانت في رواج وسط تلاميذ أبيلارد؟

كيف نظرَ بيتر اللومباردي إلى المسيح؟

هل أتى المدرسين بأي نقاط جديدة؟

أين نجد الكريستولوجي اللوثري الرسمي؟

كيف يُمكننا أن نُفسّر التمثيلات غير المُتسقة ظاهريًا لصيغة كونكورد "formula of Concord"؟

ما هي الاعتراضات الموجودة على وجهة النظر اللوثرية بأنه يُمكن نسب الصفات الإلهية للطبيعة البشرية؟

كيف اختلف اللوثريون والمُصلحون في تفسيرهم لفيليبي ٢: ٥-١١؟

كيف يختلف الكريستولوجي المُصلح عن اللوثري؟

ما هي الاختلافات الرئيسية بين الكريستولوجي المُعاصر والقديم؟

ما هي الاعتراضات الموجودة على عقيدة الإخلاء؟ ما هي السمات المرفوضة في الكريستولوجي المُعاصر؟

كيف ينظر بارت وبرونر (Brunner) إلى المسيح؟

مصادر: *The Formula of Concord and the Second Helvetic Confession*; Seeberg, *History of Doctrine II*, pp. ٦٥, ١٠٩ f., ١٥٤ f., ٢٢٩ f., ٣٢١ f., ٣٢٣ f., ٣٧٤, ٣٨٧; Hagenbach, *History of Doctrine II*, pp. ٢٦٧-٢٧٥; III, pp. ١٩٧-٢٠٩, ٣٤٣-٣٥٣; Thomasius, *Dogmengeschichte II*, pp. *Dogmas II*, pp. ١٧١-١٩٥; Heppe, ٣٨٠-٣٨٥; ٣٨٨-٤٢٩; Otten, *Manual of the History of Dogmatik des deutschen Protestantismus II*, pp. ٧٨-١٧٨; Dorner, *History of Protestant Theology*, pp. ٩٥ f., ٢٠١ f., ٣٢٢ f.; Bruce, *The Humiliation of Christ*, pp. ٧٤-٣٥٥; Mackintosh, *The Doctrine of the Person of Jesus Christ*, pp. ٢٢٣-٢٨٤; Ottley, *The Doctrine of the Incarnation*, pp. ٤٨٥-٥٥٣, ٥٨٧-٦٧١; Sanday, *Christologies Ancient and Modern*, pp. ٥٩-٨٣; Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus*; La Touche, *The Person of Christ in Modern Thought*.

٢. أسماء المسيح وطبيعته

أ. أسماء المسيح.

توجد خمسة أسماء بشكل خاص والتي تتطلب مناقشة مختصرة عند هذه النقطة. وتُصَف جزئيًا طبيعتي المسيح، وجزئيًا وظيفته الرسمية، وجزئيًا العمل الذي أتى إلى العالم لأجله.

١- اسم يسوع. إن الاسم يسوع هو الصيغة اليونانية للاسم العبري يهوشع (*Jehoshua*)، ويشوع (*Jehoshua*)، (يشوع ١: ١، زكريا ٣: ١)، أو يشوع (*Jeshua*) (صيغة مُعاداة في الكتب التاريخية ما بعد السبي)، (عزرا ٢: ٢). يُحيط الغموض باشتقاق هذا الاسم الشائع للمخلص. إن الرأي المقبول عامةً هو أنه مُشتق من الجذر ياشاع (*yasha*)، في صيغة هيفعيل (*hiph.*)، هوشيع (*hoshia*)، بمعنى يُخلص، لكنه ليس من السهل تفسير كيف تحول يهوشع إلى يشوع. على الأرجح، كان هوشع (*Hoshea*)، والمُشتق من المصدر، هو الصيغة الأصلية (قارن مع عدد ١٣: ٨، ١٦؛ تثنية ٣٢: ٤٤)، مُعبرًا فقط عن فكرة الفداء. إن حرف اليود (*yod*)، المُعبر عن الزمن غير التام، قد يكون أُضيفَ للتعبير عن يقين الفداء. سيتفق هذا بشكل أفضل مع تفسير الاسم والموجود في متى ١: ٢١. يوجد اشتقاق آخر لكلمة يهو (*Jeho*) أي يهوه، وكلمة شوع (*shua*) بمعنى معونة، (Gotthilf) قارن مع *Kuyper, Dict. Dogm.*^٤ إن مثالين (*type*) معروفين جيدًا حملًا اسم يسوع في العهد القديم.

٢- اسم المسيح. إن كان يسوع هو الاسم الشخصي للمسيح، فإن المسيح هو الاسم الرسمي له. يُعد المُكافئ لتعبير العهد القديم مشيحاء "Mashiach" (من مَشَحَ "mashach"، بمعنى يَمَسح)، وبذلك يكون معناه "الممسوح". كان من المُعتاد أن يُمسح الملوك والكهنة في تدبير العهد القديم (خروج ٢٩: ٧؛ لاويين ٤: ٣؛ قضاة ٩: ٨؛ ١ صموئيل ٩: ١٦؛ ١٠: ١؛ ٢ صموئيل ١٩: ١٠). كان يُطلق على الملك تعبیر "مسيح يهوه" (١ صموئيل ٢٤: ١٠). تُسجَل إشارة واحدة لِمَسح نبي (١ ملوك ١٩: ١٦)، لكن توجد على الأرجح إشارات أخرى في مزموور ١٠٥: ١٥ وإشعيا ٦١: ١. يرمز الزيت المُستخدَم في مَسح هؤلاء الخُدَّام إلى روح الله (إشعيا ٦١: ١؛ زكريا ٤: ١-٦)، ويُمثِّل المَسح انتقال الروح القدس إلى الشخص المُكرَّس (١ صموئيل ١٠: ١، ٦، ١٠؛ ١٦: ١٣، ١٤). كان المَسح علامة مرئية على (أ) تنصيب في الوظيفة؛ و(ب) تأسيس علاقة مُقدَّسة وتكريس الشخص الممسوح الناتج عن المَسح (١ صموئيل ٢٤: ٦؛ ٢٦: ٩؛ ٢ صموئيل ١: ١٤)؛ و(ج) انتقال الروح القدس إلى الممسوح (١ صموئيل ١٦: ١٣، قارن أيضًا مع ٢ كورنثوس ١: ٢١، ٢٢). يُشير العهد القديم إلى مَسح الرب في مزموور ٢: ٢؛ ٤٥: ٧، والعهد الجديد في أعمال الرسل ٤: ٢٧؛ ١٠: ٣٨. في السابق، كانت توجد أيضًا إشارات أخرى في مزموور ٢: ٦ وأمثال ٨:

^٤ *De Christo*, I, pp. ٥٦ f.

٢٣، لكن يؤكد علماء اللغة العبرية المعاصرون على أن كلمة ناساك "nasak"، المُستخدمة في تلك المقاطع، تعني "يُنصَّب" بدلاً من "يُمسح". لكن قارن حتى مع إشعياء ١١: ٢؛ ٤٢: ١. تم تنصيب أو تعيين المسيح في وظائفه، من ثم تُشير الكلمة إلى حقيقة أول أمرٍ يرمز إليه المَسح، الأبدية، لكن مَسحه حدث تاريخياً عندما حُبِلَ به بالروح القدس لوقا ١: ٣٥)، وعندما قَبِلَ الروح القدس، خصوصاً عند المعموديته (متى ٣: ١٦؛ مرقس ١: ١٠؛ لوقا ٣: ٢٢؛ يوحنا ١: ٣٢؛ ٣: ٣٤). قام مَسحه بتأهيله من أجل مهمته العظيمة. أُطلق اسم "المسيح" أولاً على الرب كاسمٍ عام مع أداة التعريف، لكن تطوّر تدريجياً ليصير اسمَ علمٍ.

٣. اسم ابن الإنسان. يوجد هذا الاسم في العهد القديم في مزمور ٨: ٤؛ دانيال ٧: ١٣، وبشكل مُتكرر في نبوة حزقيال. يوجد أيضاً في الأبوكريفا (أخنوخ ٤٦، ٦٢؛ إسدراش الثاني ١٣). يُعترف بدرجة كبيرة حالياً بأن استخدام العهد الجديد لذلك الاسم يعتمد على النص الموجود في دانيال، على الرغم من أن ذلك الاسم يُعد عبارةً وصفية فقط في تلك النبوة، وليس لقباً بعد. حدث الانتقال من الاستخدام السابق إلى اللاحق فيما بعد، وكان الانتقال بالفعل حقيقةً مُكتملة عندما كُتب سفر أخنوخ. كان ذلك الاسم أكثر الاسماء التي استخدمها يسوع في الإشارة إلى نفسه. لقد أُطلق الاسم على نفسه أكثر من أربعين مرة، بينما امتنع الآخرون عن استخدامه تقريباً. يرد الاستثناء الوحيد في يوحنا ١٢: ٣٤، حيث يظهر في اقتباس غير مُباشر لكلمات يسوع؛ ولا يستخدمه في باقي العهد الجديد إلا استفانوس ويوحنا (أعمال الرسل ٧: ٥٦؛ رؤيا ١: ١٣؛ ١٤: ١٤).

قسّم الدكتور فوس (Vos) في كتابه "The Self-Disclosure of Jesus" المقاطع التي يرد فيها الاسم إلى أربع فئات: (أ) مقاطع تُشير بوضوح إلى المجيء الأخرى لابن الإنسان (على سبيل المثال، متى ١٦: ٢٧، ٢٨؛ مرقس ٨: ٣٨؛ ١٣: ٢٦، إلخ، والمقاطع الموازية). (ب) المقاطع التي تتحدث تحديداً عن آلام يسوع، وموته، و(أحياناً) قيامته (على سبيل المثال، متى ١٧: ٢٢؛ ٢٠: ١٨، ١٩، ٢٨؛ ١٢: ٤٠، إلخ، والمقاطع الموازية). (ج) المقاطع الموجودة في إنجيل يوحنا، التي يُشدّد فيها على الجانب السماوي فوق الطبيعي ليسوع ووجوده الأزلي (على سبيل المثال، ١: ٥١؛ ٣: ١٣، ١٤؛ ٦: ٢٧، ٥٣، ٦٢؛ ٨: ٢٨، إلخ). (د) مجموعة صغيرة من المقاطع التي يتحدّث فيها يسوع عن طبيعته (مرقس ٢: ٢٧، ٢٨؛ يوحنا ٥: ٢٧؛ ٦: ٢٧، ٥١، ٦٢). يصعب تحديد السبب الذي لأجله فضّل يسوع هذا الاسم عند الإشارة إلى نفسه. كان يُنظر إلى هذا الاسم في السابق على أنه لقب مُشفّر، بسبب الطريقة التي قصد بها يسوع إخفاء هويته المسيانية لا إعلانها. تم التحلّي عن هذا التفسير عندما أُعطي المزيد من الانتباه إلى العنصر الأخرى في الأناجيل، وإلى استخدام الاسم في الأدب الرويوي لليهود. أعاد دالمان (Dalman) إحياء الفكرة ونظّر إلى اللقب مرة أخرى على أنه "إخفاء مقصود للشخصية المسيانية تحت لقب يؤكد على بشرية

حامله.^٥ يوجد الدليل المُفترَض على هذا الأمر في متى ١٦: ١٣؛ يوحنا ١٢: ٣٤. لكن ذلك الدليل مشكوك فيه؛ يُظهر المقطع الأخير حتى أنّ الناس فهموا الاسم بشكل مسياني. يرى الدكتور فوس أن يسوع على الأرجح فضّل ذلك الاسم لأنه وقف بعيدًا عن أي إساءة استعمالٍ يهوديةٍ مُحتمَلةٍ لوظيفة المسيح. عن طريق الإشارة إلى نفسه بأنه ابن الإنسان، صبغ يسوع هويته المسيانية أن روحه سماويّ. وإن العلو الذي رفع يسوع شخصيته وعمله إليه قد يكون مُرتبطًا بتردد أتباعه المُبكرين في أن يُطلقوا عليه أكثر الألقاب سماويةً.^٦

٤. اسم ابن الله. لقد أُطلق اسم "ابن الله" أكثر من مرة في العهد القديم: (أ) على شعب إسرائيل (خروج ٤: ٢٢؛ إرميا ٣١: ٩؛ هوشع ١١: ١)؛ و(ب) على الخُدام الرسميين في إسرائيل، خصوصًا على الملك الموعود الذي من نسل داود (٢ صموئيل ٧: ١٤؛ مزمور ٨٩: ٢٧)؛ و(ج) على الملائكة (أيوب ١: ٦؛ ٢: ١؛ ٣٨: ٧؛ مزمور ٢٩: ١؛ ٨٩: ٦)؛ و(د) على الأنقياء عامةً (تكوين ٦: ٢؛ مزمور ٧٣: ١٥؛ أمثال ١٤: ٢٦). اكتسب الاسم بين شعب إسرائيل أهميةً ثيوقراطية (theocratic). نجد في العهد الجديد أن يسوع استخدم الاسم، وأن آخرين أطلقوه عليه. يُطلق الاسم على يسوع بأربعة طرق مُختلفة، والتي لا تبقى مُتميزة في الكتاب المُقدّس بل تندمج أحيانًا. يُطلق عليه هذا الاسم:

أ. **بالمعنى الرسمي أو المسياني**، على أنه وصف للوظيفة لا لطبيعة المسيح. يُمكن أن يُدعى المسيح ابن الله بصفته وريث الله ومُمثله. من الواضح أن الشياطين فهموا الاسم بطريقة مسيانية عندما أطلقوه على يسوع. يبدو أن الاسم يحمل ذلك المعنى أيضًا في متى ٢٤: ٣٦؛ مرقس ١٣: ٣٢. حتى أن الاسم، كما نطق به الصوتُ عند معمودية يسوع وعند تجليّه (متى ٣: ١٧؛ ١٧: ٥؛ مرقس ١: ١١؛ ٩: ٧؛ لوقا ٣: ٢٢؛ ٩: ٣٥)، يُمكن أن يُفسّر بهذه الطريقة، لكن كل الاحتمالات تحمل معنىً أعمق. توجد مقاطع عديدة يُدمج فيها المعنى المسياني مع المعنى الثالثوي، قارن مع (ب).

ب. **بالمعنى الثالثوي**. يُستخدم الاسم أحيانًا ليشير إلى ألوهية المسيح الجوهرية. يُشير بذلك إلى البِنوة الأزلية، التي تسمو بشكل مُطلق فوق حياة المسيح البشرية وفوق دعوته الرسمية لأن يكون المسيح. ترد حالات لهذا الاستخدام في متى ١١: ٢٧؛ ١٤: ٢٨-٣٣؛ ١٦: ١٦، والمقاطع الموازية؛ ٢١: ٣٣-٤٦، والمقاطع الموازية؛ ٢٢: ٤١-٤٦؛ ٢٦: ٦٣، والمقاطع الموازية. في بعض هذه الحالات، تدخّل فكرة البِنوة المسيانية بشكل أو بآخر. نجد أن البِنوة الأنطولوجية (ontological) والبِنوة المسيانية تتداخلان أيضًا في مقاطع يوحناوية عديدة، فيها يُعلن يسوع مُباشرةً أنه ابن الله، على الرغم من أنه لا يستخدم الاسم، مثلما في ٦: ٦٩؛ ٨: ١٦، ١٨، ٢٣؛ ١٠: ١٥، ٣٠؛ ١٤: ٢٠، إلخ. في رسائل العهد الجديد، يُشار بشكل

^٥ Words of Jesus, p. ٢٥٣.

^٦ The Self-Disclosure of Jesus, pp. ٢٥١ ff.

مُتكرر إلى يسوع بصفته ابن الله بالمعنى الميتافيزيقي (رومية ١: ٣؛ ٨: ٣؛ غلاطية ٤: ٤؛ عبرانيين ١: ١، ومقاطع أخرى عديدة). من المعتاد في اللاهوت الليبرالي المُعاصر أن تُرْفَضُ بنوة المسيح الميتافيزيقية.

ج. **بالمعنى الأصلي** يُدعى المسيح ابن الله أيضًا بفضل ميلاده فوق الطبيعي. يُطلق عليه الاسم في المقطع المعروف من إنجيل لوقا، الذي يُنسب فيه أصل طبيعته البشرية إلى أبوة الله فوق الطبيعية والمباشرة، أي في لوقا ١: ٣٥. يَجِدُ أيضًا الدكتور فوس إشارات لذلك المعنى للاسم في متى ١: ١٨-٢٤؛ يوحنا ١: ١٣. بشكل طبيعي، يَرْفُضُ اللاهوت الليبرالي المُعاصر هذا المعنى للاسم، وهو فكر لا يؤمن بالميلاد العذراوي، أو الحَبَل فوق الطبيعي بالمسيح.

د. **بالمعنى الديني الأخلاقي**. إنه بهذا المعنى أن اسم "أبناء" أو "أولاد الله" يُطلق على المؤمنين في العهد الجديد. من المُحتمل أن يكون لدينا مثالٌ على إطلاق اسم "ابن الله" على يسوع بهذا المعنى الديني الأخلاقي في متى ١٧: ٢٤-٢٧. يعتمد ذلك على السؤال حول ما إذا كان بطرس هنا يُقَدِّم على أنه هو أيضًا مَعْفَى من ضريبة الهيكل. إنه تحديدًا بهذا المعنى أن اللاهوت الليبرالي المُعاصر يُطلق ذلك الاسم على يسوع. يَجِدُ ذلك اللاهوت أن بنوة يسوع مُجَرَّدُ بنوة دينية أخلاقية، بالتأكيد مُضاعفة بشكلٍ ما، لكنها ليست مُختلفة جوهريًا عن بنوة تلاميذه.

٥. **اسم الرب، كيريوس (Kurios)**. يُطلق اسم "الرب" على الله في الترجمة السبعينية، (أ) باعتباره مُكافئًا لاسم يهوه؛ (ب) كترجمةً لكلمة السيد (*Adonai*)؛ (ج) كترجمةً للقبِ بشري تعظيمي يُطلق على الله (بشكل رئيسي، لقب السيد "*Adon*"), يشوع ٣: ١١؛ مزمور ٩٧: ٥. نَجِدُ في العهد الجديد استخدامًا ثلاثيًا مُشابهًا لاسم (الرب أو السيد) بشكل ما للإشارة إلى المسيح، (أ) باعتباره صيغةً مُخاطبة مُهذبة ووقورة (متى ٨: ٢؛ ٢٠: ٣٣)؛ و(ب) باعتباره تعبيرًا عن الملكية أو السلطان، بدون الإيحاء بأي شيء بخصوص طبيعة المسيح الإلهية أو سلطانه الإلهي (متى ٢١: ٣؛ ٢٤: ٤٢)؛ و(ج) بأعلى درجة من التعبير عن السيادة، وبتعبير عن شخصه السامي، وواقعيًا بشكل مُكافئ عمليًا لاسم "الله" (مرقس ١٢: ٣٦، ٣٧؛ لوقا ٢: ١١؛ ٣: ٤؛ أعمال الرسل ٢: ٣٦؛ ١ كورنثوس ١٢: ٣؛ فيلبي ٢: ١١). يَصْغُبُ في بعض الحالات تحديد المعنى المقصود تحديدًا من اللقب. بالتأكيد، بعد تمجيد المسيح، كان يُطلق الاسم عامةً عليه بالمعنى الأكثر سموًا. لكن توجد حالات لاستخدام الاسم حتى قبل القيامة، حيث اتضحت بالفعل الأهمية الإلهية المُحدَّدة للقب، مثلما في متى ٧: ٢٢؛ لوقا ٥: ٨؛ يوحنا ٢٠: ٢٨. يوجد اختلاف كبير للرأي بين الباحثين بخصوص أصل وتطور هذا اللقب بينما كان يُطلق على يسوع. على الرغم من كل ما قُدِّم لدحض الأمر، إلا أنه لا يوجد سبب للشك في أن استخدام الاسم، مثلما أُطلق على يسوع، مُتأصلٌ في العهد القديم. يوجد عنصر واحد ثابت في تاريخ هذا المفهوم، وهو عنصر الملكية ذات السيادة. تُشير رسائل بولس إلى الفكرة الإضافية المُتعلِّقة بأنها

سُلطة ومِلكية مُستندة على حقوق مُكتسبة مُسبقًا. لا يُعتبر أمرًا مُؤكِّدًا ما إذا كان هذا العُنصر موجودًا بالفعل أم لا في الأناجيل.

ب. طبيعتنا المسيح

منذ العصور القديمة، وبالتحديد منذ مجمع خلقيدونية، اعترفت الكنيسة بعقيدة طبيعتي المسيح. لم يحل المجمعُ المُعضلة التي قدَّما شخصٌ بشري وإلهي في نفس الوقت، بل سعى فقط لِصَد بعض الحلول التي قدَّمت وكانت خاطئة بشكلٍ واضح. وقبِلت الكنيسة عقيدة الطبيعتين المُتحدتين في شخص واحد، لا لأنها امتلكتُ فهمًا كاملاً للسر المُتعلق بالطبيعتين، بل لأنها رأَتْ بوضوح في هذه العقيدة سرًا أعلنته كلمة الله. لقد كانت تلك العقيدة وما زالت شرطًا للإيمان، وأبعد بكثير من استيعاب البشر. لم تكن الهجمات العقلانية على تلك العقيدة غائبة بالكامل، لكن ظلت الكنيسة حازمة في اعترافها بهذه الحقيقة، على الرغم من أن تلك الحقيقة كانت تُوصَف بأنها مُناقضة للمنطق. يقف الروم الكاثوليك والبروتستانت جنبًا إلى جنب في إعلان هذا الاعتراف. لكن منذ الجزء الأخير من القرن الثامن عشر، أصبحت هذه العقيدة هدفًا لهجمات مُستمرة. بدأ عصر المنطق، وتم إعلان أنه لم يعد جديرًا بالإنسان أن يقبل على أساس سُلطة الكتاب المُقدَّس ما كان مُناقضًا بشكل واضح للمنطق. إن الأمر الذي لم يُزكي نفسه أمام هذا الحُكم الجديد كان ببساطة يتم إعلان أنه أمر خاطئ. حاول فلاسفة ولاهوتيون بشكل فردي أن يحلوا المُعضلة التي أتى بها المسيح، لكي يُقدِّموا للكنيسة بديلًا لعقيدة الطبيعتين. اتخذوا من يسوع الإنسان نُقطة بداية لهم، وحتى بعد قرنٍ من البحث المُضني لم يجدوا في يسوع أكثر من مجرد إنسان فيه عُنصر إلهي. لم يتمكنا من أن يرتقوا إلى مستوى الاعتراف به بصفته ربهم وإلههم. تحدَّث شلايرماخر عن إنسان له إدراك فوق طبيعي بالألوهة، وتحدَّث ريتشل عن إنسان له قيمة إلهية، وتحدَّث فينت (Wendt) عن إنسان يقف في شركة محبة داخلية مُستمرة مع الله، وتحدَّث بيشلاج (Beyschlag) عن إنسان مملوء بالله، وتحدَّث سانداي (Sanday) عن إنسان يتدفق بداخله اللاوعي الإلهي؛ - لكن المسيح كان وما زال مجرد إنسان. إن المدرسة الليبرالية اليوم التي يُمثِّلها هارناك، والمدرسة الأخروية لقائس (Weiss) وشقايتسر (Schweitzer)، والمدرسة الأحدث في مُقارنة الأديان، والتي يرأسها بوسيه (Bousset) وكريسوب ليك (Kirsopp Lake)، كلهم يتفقون على تجريد المسيح من ألوهيته الحقيقية، واختزاله في حدوده البشرية. بالنسبة للمدرسة الأولى، يُعتبر ربنا مجرد مُعلِّم أخلاقي عظيم؛ بالنسبة للثانية، يُعتبر نبيا رؤيويًا؛ وبالنسبة للثالثة، يُعتبر قائدًا فريدًا لمصير مجيد. لقد نظروا إلى مسيح الكنيسة على أنه من اختراع الثقافة الهيلينية، أو اليهودية، أو الاثنين معًا. مع ذلك، صارت نظرية المعرفة للقرن السابق بأكملها موضع شك، وصارت كفاية المنطق البشري لتفسير الحقيقة المُطلقة موضع تساؤل بشكل جاد. يوجد تشديد حديث على الإعلان. ولا يتردد اللاهوتيون المؤثرون، مثل بارت وبرونر، إدوين لويس (Edwin Lewis) وناثانيل ميكلم، في أن يعترفوا مرة أخرى بالإيمان بعقيدة

الطبيعتين. إنه أمرٌ بالغ الأهمية أن يتم التمسُّك بهذه العقيدة، كما صاغها مَجْمَع خلقيدونية وتحويلها قوانين إيماننا.^٧

١. **الإثباتات الكتابية على ألوهية المسيح.** في ضوء الإنكار المنتشر لألوهية المسيح، من المهم جدًا أن يكون المرء مُلمًّا بالإثبات الكتابي عليها. إن الإثباتات كثيرة جدًا لدرجة أن لا أحد يقبل الكتاب المقدس باعتباره كلمة الله المعصومة من الخطأ يستطيع أن يثبُك بخصوص ألوهية المسيح. بالنسبة للتصنيف المؤلف للإثباتات الكتابية، كما تُستنبط من الأسماء الإلهية، والصفات الإلهية، والأعمال الإلهية، والكرامة الإلهية التي تُنسب إلى المسيح، سنشير إلى الفصل بخصوص الثالث. سننَّبَع ترتيبًا مُختلفًا نسبيًا هنا، في ضوء الاتجاه الحالي للنقد التاريخي.

أ. **في العهد القديم.** لقد أظهرَ البعضُ ميلاً إلى رفض أن العهد القديم يحوي نبوات حول مسيا إلهي، لكن هذا الرفض لا يُمكن الدفاع عنه تمامًا في ضوء مقاطع مثل، مزمو ٢: ٦-١٢ (عبرانيين ١: ٥)؛ ٤٥: ٦، ٧ (عبرانيين ١: ٨، ٩)؛ ١١٠: ١ (عبرانيين ١: ١٣)؛ إشعيا ٩: ٦؛ إرميا ٢٣: ٦؛ دانيال ٧: ١٣؛ ميخا ٥: ٢؛ زكريا ١٣: ٧؛ ملاخي ٣: ١. يُصِر العديد من المؤرخين المعاصرين بشدة على حقيقة أن عقيدة المسيا فوق البشري كانت عقيدة أصيلة في اليهودية التي سبقت المسيحية. حتى أن البعض يجدون فيها تفسيرًا للكريستولوجي فوق الطبيعي في أجزاء من العهد الجديد.

ب. **في كتابات يوحنا وبولس.** لقد وُجد أنه من المستحيل إنكار أن كلاً من يوحنا وبولس علموا بحقيقة ألوهية المسيح. يوجد في إنجيل يوحنا أسمى منظور حول شخص المسيح، مثلما يظهر في المقاطع التالية: يوحنا ١: ١-٣، ١٤، ١٨، ٢٤، ٢٥؛ ٣: ١٦-١٨، ٣٥، ٣٦؛ ٤: ١٤، ١٥؛ ٥: ١٨، ٢٠-٢٢، ٢٥-٢٧؛ ١١: ٤١-٤٤؛ ٢٠: ٢٨؛ ١ يوحنا ١: ٣؛ ٢: ٢٣؛ ٤: ١٤، ١٥؛ ٥: ٥، ١٠-١٣، ٢٠. يوجد منظورٌ مُماثل في رسائل بولس ورسالة العبرانيين، رومية ١: ٧؛ ٩: ٥؛ ١ كورنثوس ١: ٣-١؛ ٢: ٨؛ ٢ كورنثوس ٥: ١٠؛ غلاطية ٢: ٢٠؛ ٤: ٤؛ فيلبي ٢: ٦؛ كولوسي ٢: ٩؛ ١ تيموثاوس ٣: ١٦؛ عبرانيين ١: ٣-١، ٥، ٨؛ ٤: ١٤؛ ٥: ٨، وهكذا. سعى النقاد بأكثر من طريقة للهروب من العقيدة التي تُعلِّم بها هذه الكتابات بوضوح، على سبيل المثال، عن طريق رفض تاريخية إنجيل يوحنا ومصداقية العديد من رسائل بولس؛ أو عن طريق اعتبار ما قدَّمه يوحنا، وبولس، ورسالة العبرانيين أنها تفسيرات غير مدعومة بالأدلة، وفي حالة رسائل يوحنا ورسالة العبرانيين على أنها رسائل تحت تأثير عقيدة فيلو (Philo) حول اللوغوس، وفي حالة بولس على أنها رسائل تحت نفس التأثير، أو تحت تأثير أفكاره اليهودية، التي سبقت المسيحية؛ أو عن طريق نَسب لبولس منظورٍ أدنى من الموجود في كتابات يوحنا، أي النظرة إلى المسيح

⁷ Conf. Belg., Art. XIX; Heidelberg Cat., Qs. ١٥-١٨; Canons of Dort II, Art. IV.

بصفته إنسانًا سماويًا، وموجودًا أزليًا.

ج. في الأناجيل الإزائية. يعتقد البعض بأن الأناجيل الإزائية وحدها تُرودنا بصورة حقيقية للمسيح. يُقال إنها تُصوّر يسوع التاريخي الإنسان، في تباين مع الصورة المثالية لإنجيل يوحنا. لكن من الواضح تمامًا أن المسيح الموجود في الأناجيل الإزائية هو إلهيٌّ حقًا بنفس الدرجة التي يُقدّمها يوحنا. يبرز المسيح بصفته شخصًا فوق طبيعي على كل صفحات الأناجيل، فهو ابن الإنسان وابن الله. تدعم شخصيته وأعماله هذا التصريح. لاحظ بالتحديد المقاطع التالية: متى ٥: ١٧؛ ٩: ٦؛ ١١: ١-٦، ٢٧؛ ١٤: ٣٣؛ ١٦: ١٦، ١٧؛ ٢٨: ١٨؛ ٢٥: ٣١ وما يليها؛ والعديد من المقاطع المماثلة والموازية. يُعتبر كتاب د. وارفيد "The Lord of Glory" مُفيدًا جدًا بخصوص هذه النقطة.

د. في إدراك يسوع الذاتي. لقد كان هناك في السنوات الأخيرة ميلًا إلى العودة إلى إدراك يسوع الذاتي، وإنكار أنه كان مُدرّكًا لكونه المسيا أو ابن الله. بشكلٍ طبيعي، من المستحيل الوصول إلى أي معرفة بخصوص إدراك يسوع، سوى من خلال كلماته، كما دُوّنَتْ في الأناجيل؛ ومن الممكن دائمًا إنكار أنها تُعبّر بشكل صحيح عن ذهن يسوع. بالنسبة للذين يقبلوا شهادة الأناجيل لا يُمكن أن يوجد شك حول حقيقة أن يسوع كان مُدرّكًا لكونه ابن الله. تشهد المقاطع التالية بذلك: متى ١١: ٢٧ (لوقا ١٠: ٢٢)؛ ٢١: ٣٧؛ ٣٨ (مرقس ١٢: ٦؛ لوقا ٢٠: ١٣)؛ ٢٢: ٤١-٤٦ (مرقس ١٣: ٣٥-٣٧؛ لوقا ٢٠: ٤١-٤٤)؛ ٢٤: ٣٦ (مرقس ١٣: ٣٢)؛ ٢٨: ١٩. تشهد بعض هذه المقاطع إلى إدراك يسوع المسياني؛ تشهد مقاطع أخرى إلى حقيقة أنه كان مُدرّكًا لكونه ابن الله بأكثر المعاني سموًا. توجد عدة مقاطع في متى ولوقا، فيها يتحدّث يسوع عن الألقوم الأول في الثالوث بصفته "أباه" (متى ٧: ٢١؛ ١٠: ٣٢، ٣٣؛ ١١: ٢٧؛ ١٢: ٥٠؛ ١٥: ١٣؛ ١٦: ١٧؛ ١٨: ١٠، ١٩، ٣٥؛ ٢٠: ٢٣؛ ٢٥: ٢٥؛ ٣٤: ٢٦؛ ٢٩: ٥٣؛ لوقا ٢: ٤٩؛ ٢٢: ٢٩؛ ٢٤: ٤٩). يتضح بشكلٍ أكبر حتى في إنجيل يوحنا إدراك يسوع لكونه ابن الله في مقاطع مثل، يوحنا ٣: ١٣؛ ٥: ١٧-٢٧؛ ٦: ٣٧-٤٠، ٥٧؛ ٨: ٣٤-٣٦؛ ١٠: ١٧، ١٨، ٣٠، ٣٥، ٣٦، وفي مقاطع أخرى.

٢. الإثبات الكتابي على إنسانية المسيح الحقيقية. لقد كان هناك وقتٌ تعرّضت فيه طبيعة المسيح البشرية إلى إنكار حقيقتها (الغنوصية) ونزاهتها المادية (الدوسيتية، والأبولينارية)، لكن في الوقت الحاضر، لا يُشكك أحدٌ جدياً في إنسانية يسوع المسيح الحقيقية. في الواقع، يوجد حالياً تأكيدٌ مُفرط على إنسانيته المؤكّدة، وهي نزعة إنسانية (humanitarianism) مُتزايدة. إن الطابع الإلهي الوحيد الذي ما زال يتسببه الكثيرون إلى المسيح، هو ببساطة الطابع المُرتبط بإنسانيته الكاملة. لا شك أن هذا الاتجاه المُعاصر، في جزء منه، هو اعتراضٌ على التأكيد الأحادي على ألوهية المسيح. لقد نسي البشر أحياناً المسيح الإنسان في توقيدهم للمسيح الإله. من المهم للغاية أن يتّمسك المرء بحقيقة وكمال إنسانية يسوع عن طريق الاعتراف بتدرّجه في النمو بصفته إنساناً والاعتراف بحدوده البشرية. لا ينبغي التشديد على عظمة ألوهيته للدرجة

التي فيها يتم إخفاء إنسانيته الحقيقية. لقد أشار يسوع إلى نفسه بتعبير الإنسان، وهكذا أشار الآخرون إليه (يوحنا ٨: ٤٠؛ أعمال الرسل ٢: ٢٢؛ رومية ٥: ١٥؛ ١ كورنثوس ١٥: ٢١). إن أكثر التعبيرات تكرارًا والتي استخدمها يسوع في الإشارة إلى نفسه هو "ابن الإنسان"، مهما كانت دلالة هذا اللقب، فإنه بالتأكيد يُشير أيضًا إلى إنسانية يسوع المؤكدة. علاوة على ذلك، يُذكر أن ربنا جاء وأُستعِلَ في الجسد (يوحنا ١: ١٤؛ ١ تيموثاوس ٣: ١٦؛ ١ يوحنا ٤: ٢). في تلك المقاطع، يُشير تعبير "الجسد" إلى الطبيعة البشرية. يُشير الكتاب المُقدَّس بوضوح إلى أن يسوع تَمَّع بالعناصر الضرورية للطبيعة البشرية، أي أنه كان له جسدٌ مادي ونفسٌ عاقلة (متى ٢٦: ٢٦، ٢٨، ٣٨؛ لوقا ٢٣: ٤٦؛ ٢٤: ٣٩؛ يوحنا ١١: ٣٣؛ عبرانيين ٢: ١٤). توجد أيضًا مقاطع تُظهر أن يسوع خضع لنفس القوانين العادية للنمو البشري، وللاحتياجات والآلام البشرية (لوقا ٢: ٤٠، ٥٢؛ عبرانيين ٢: ١٠، ١٨؛ ٥: ٨). يُظهر بالتفصيل أنه كانت له خبرات الحياة البشرية الطبيعية (متى ٤: ٢؛ ٨: ٢٤؛ ٩: ٣٦؛ مرقس ٣: ٥؛ لوقا ٢٢: ٤٤؛ يوحنا ٤: ٦؛ ١١: ٣٥؛ ١٢: ٢٧؛ ١٩: ٢٨، ٣٠؛ عبرانيين ٥: ٧).

٣. **الإثبات الكتابي على إنسانية المسيح الخالية من الخطية.** لا ننسب للمسيح الكمال الطبيعي فقط، بل الكمال الأخلاقي أيضًا، أي عدم وجود خطية فيه. هذا لا يعني فقط أن المسيح كان بإمكانه تجنُّب الوقوع في الخطية (*potuit non peccare*)، وتجنُّب ذلك بالفعل، بل يعني أيضًا أنه كان من المُستحيل بالنسبة له أن يُخطئ (*non potuit peccare*) بسبب الرابطة الجوهرية بين طبيعته البشرية والإلهية. لقد رفض كلٌّ من مارتينو (Martineau)، وإرفينج (Irving)، ومنكن (Menken)، وهولستين (Holsten)، وفلايدرر (Pfleiderer) خلق المسيح من الخطية، لكن الكتاب المُقدَّس يشهد بوضوح لهذه الحقيقة في المقاطع التالية: لوقا ١: ٣٥؛ يوحنا ٨: ٤٦؛ ١٤: ٣٠؛ ٢ كورنثوس ٥: ٢١؛ عبرانيين ٤: ١٥؛ ٩: ١٤؛ ١ بطرس ٢: ٢٢؛ ١ يوحنا ٣: ٥. بينما جُعِلَ المسيح خطيئةً بشكل قضائي، إلا أنه كان من الناحية الأخلاقية مُعافى من كل من الفساد الموروث والخطية الفعلية. لم يعترف أبدًا بارتكاب خطأ أخلاقي؛ ولم يشترك مع تلاميذه في الصلاة قائلاً: "وَاعْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا". استطاع أن يتحدَّى أعداءه لأن يُبكِتوه على خطية. يُصوِّره حتى الكتاب المُقدَّس بصفته الشخص الذي تحقق فيه الكمال الإنساني (عبرانيين ٢: ٨، ٩؛ ١ كورنثوس ١٥: ٤٥؛ ٢ كورنثوس ٣: ١٨؛ فيلبي ٣: ٢١). علاوة على ذلك، يبدو أن اسم "ابن الإنسان"، الذي استخدمه يسوع، يُعلن مباشرةً أن يسوع حقَّق المِثال الكامل للبشرية.

٤. **ضرورة وجود طبيعتي المسيح.** يبدو مما سبق أنه في الوقت الحالي، لا يعترف الكثيرون بضرورة أن يكون للمسيح طبيعتان. بالنسبة لهم، يُعد يسوع إنسانًا فقط؛ لكن في نفس الوقت يشعرون بأنهم مُلزمون بأن ينسبوا له مكانة إلهية، أو أن ينسبوا له الألوهة بفضل اقتراب الله في المسيح من البشر، أو بفضل سُكنى الروح القدس فيه. إن ضرورة وجود طبيعتين في المسيح ينبُع مما هو جوهرى لعقيدة الكفارة الكتابية.

أ. **ضرورة إنسانيته.** بما أن الإنسان أخطأ، فإذن كان من الضروري أن يتحمل إنسان العقاب. علاوة على ذلك، تَضَمَّنَ دفعُ الثمنِ تألُّمَ الجسد والنفس، وهو تألُّمٌ يستطيع الإنسان فقط أن يتحمَّله (يوحنا ١٢: ٢٧؛ أعمال الرسل ٣: ١٨؛ عبرانيين ٢: ١٤؛ ٩: ٢٢). كان من الضروري أن يتخذ المسيح طبيعةً بشريةً، لا فقط مع كل خصائصها الضرورية، بل أيضًا مع كل الأمراض التي كانت الطبيعة البشرية مُعرَّضة لها بعد السقوط، وبذلك نزلَ إلى أعماق الإذلال الذي انهار الإنسان إليه (عبرانيين ٢: ١٧، ١٨). في نفس الوقت، وَجِبَ عليه أن يكون إنسانًا بلا خطية، لأن إنسانًا كان نفسه خاطئًا وفقد حياته، بالتأكيد لم يكن باستطاعته أن يُكفَّر عن آخرين (عبرانيين ٧: ٢٦). إن وسيطًا بشريًا بحق مثل هذا، والذي كانت له معرفة اختبارية بويلات البشر والذي سمى فوق كل الإجراءات، كان باستطاعته فقط أن يكون مُتعاطفًا في كل هذه الخبرات، والتجارب، والإجراءات التي تواجه الإنسان (عبرانيين ٢: ١٧، ١٨؛ ٤: ١٥-٥: ٢)، وأن يكون مِثَالًا إنسانيًا كاملًا لأتباعه (متى ١١: ٢٩؛ مرقس ١٠: ٣٩؛ يوحنا ١٣: ١٣-١٥؛ فيلبي ٢: ٥-٨؛ عبرانيين ١٢: ٢-٤؛ ١ بطرس ٢: ٢١).

ب. **ضرورة ألوهيته.** في خطة الله للخلاص، كان من الضروري للغاية أن يكون الوسيط إلها أيضًا. كان ذلك ضروريًا، من أجل أن (١) يُقدِّم الوسيط ذبيحةً ذات قيمة لا نهائية ويُقدِّم طاعةً كاملةً لناмос الله؛ و(٢) يحمل غضب الله بشكلٍ افتدائي، أي بهدف تحرير آخرين من لعنة الناموس؛ و(٣) يتِمكَّن من تطبيق ثمر عمله المُكتمل على أولئك الذين قبلوه بالإيمان. إن الإنسان بحياته المُفلسة لا يستطيع أن يدفع ثمن الخطية، ولا أن يُقدِّم طاعةً كاملةً لله. يستطيع الإنسان أن يستقبل غضب الله، وبدون نعمة الله الفادية، سيَتَحَمَّن على ذلك الإنسان أن يستقبله إلى الأبد، لكنه لا يستطيع أن يستقبله بشكل يصنع له مخرجًا من الغضب بعدها (مزمور ٤٩: ٧-١٠؛ ١٣٠: ٣).

أسئلة لمزيد من الدراسة

من هي شخصيات العهد القديم التي حملت اسم "يسوع"، وبأي طريقة يُعتبرون مثلاً "type" للمخلص؟ هل يوجد لقب "المسيا" بدون مُضاف أو ضمير في العهد القديم؟ كيف يُفسّر دالمان ذكر لقب "المسيا" في الأدب اليهودي الرؤيوي؟

هل تحمل تعابير "مسيح يهوه"، و"مسيحه"، و"مسيحي" نفس المعنى دائماً في العهد القديم؟

من أين تأتي فكرة أن المؤمنين يشتركون في مسحة المسيح؟

ما رأيك في فكرة أن اسم "ابن الإنسان"، عندما يُرد إلى أصله الأرامي المُحتمل، يعني "إنساناً" فقط؟

ما رأيك في فكرة فايس وشفايتسر أن يسوع استخدم ذلك الاسم فقط بمعنى مستقبلي؟

هل استخدمه قبل اعتراف بطرس في قيصرية فيليبس؟

كيف يدعم الليبراليون نظرتهم إلى يسوع باعتباره ابن الله فقط بمعنى ديني وأخلاقي من الكتاب المُقدّس؟

ما هي وجهة النظر المُعتادة بخصوص مصدر لقب رِب (*Kurios*)؟

ما هي النظرية التي طرحها بوسيه والعلماء الليبراليون الآخرون؟

ما الذي يُفسّر مُعارضة عقيدة الطبيعيتين؟

هل تُعتبر عقيدةً ضرورية، أم توجد عقيدة أخرى قد تحل محلها؟

ما هي الاعتراضات على عقيدة التّبنيين؛ على النظريات الإخلائية؛ على فكرة التجسّد المُتدرج؛ على وجهة نظر ريتشل؛ على نظرية سانداي؟

مصادر: Bavinck, *Geref. Dogm. III*, pp. 259-265, 328-335, 394-396; Kuyper, *Dict. Dogm., De Christo I*, pp. 44-61, 128-153; II, pp. 2-23; Hodge, *Syst. Theol. II*, pp. 378-387; Dabney, *Syst. and Polem. Theol.* pp. 464-477; Vos, *Geref. Dogm. III*, pp. 1-31; *ibid. The Self-Disclosure of Jesus*, pp. 104-256; *ibid. on the Kurios-title*, *Princeton Theol. Review*, Vol. XIII, pp. 151 ff.; Vol. XV, pp. 21 ff.; Dalman, *The Words of Jesus*, pp. 234-331; Warfield, *The Lord of Glory*, cf. *Index*; Liddon, *The Divinity of our Lord*, *Lect. V*; Rostron, *The Christology of St. Paul*, pp. 154

٣. وحدانية شخص المسيح

في عام ٤٥١م، انعقد مجمع خلقيدونية وأعدَّ صياغةً لما تؤمن به الكنيسة بخصوص شخص المسيح، وأعلنَ المجمعُ أن "له طبيعتانِ دون امتزاجٍ، أو تغييرٍ، أو انقسامٍ، أو انفصالٍ؛ ودون زوالٍ الاختلافات بين الطبيعتينِ بأي حالٍ من الأحوال بسبب اتحادهما، بل قد ظَلَّتْ صفاتُ كلِّ طبيعَةٍ باقيةً، وكلاهما تلتقيانِ في أقنومٍ واحدٍ وجوهرٍ واحدٍ؛ ليس أنه انفصلَ أو انقسمَ إلى أقنومينِ." تعتمد هذه الصياغة عامةً على النفي، وتسعى ببساطة لحماية الحق في وجه العديد من وجهات النظر الهرطوقية. يُصرِّح قانون الإيمان الخلقيدوني بوضوح بما تؤمن به الكنيسة المُبكرة بخصوص شخص المسيح، لكنه لا يُحاول تفسير السرِّ المُتعلِّق بالمسيح، وهو سرٌّ لا يخضع للتفسير الطبيعي. سُمِحَ للمُعجزة التاريخية العظيمة المركزية أن تبرز بكل عظمتها، والمُفارقة الأسمى، إذا استخدمنا لغة بارت، أن يكون الله والإنسان في شخصٍ واحد. يُخبرنا قانون الإيمان الخلقيدوني عن طبيعة يسوع، دون محاولة شرح كيف أصبح يسوع من هو. إن الحقيقة التي نُطَق بها هي أن ابن الله الأزلي أخذَ طبيعتنا البشرية، وأنه، كما يُدكرنا برونر، لم يكتسب الإنسان يسوع طبيعةً إلهية. إن التعليم الذي سلَّمه مجمع خلقيدونية يشهد إلى تحركٍ من ناحية الله باتجاه الإنسان، لا العكس. لقد مرَّت القرون منذ ذلك الوقت، وباستثناء بعض التوضيحات، لم تتجاوز الكنيسة أبداً صياغة قانون الإيمان الخلقيدوني. لقد نَظَرَ قانون الإيمان على الدوام إلى التجسُّد باعتباره سرًّا يتحدَّى الفُدرَة على التفسير. وهكذا سيبقى، لأنه مُعجزة المُعجزات. لقد تم القيام بعدة محاولات على مدار الزمن لتقديم تفسير سيكولوجي لشخص المسيح، لكن كان محكومًا على جميعها بالفشل، لأنه هو ابن الله، هو الله نفسه، ويُعتبر أي تفسير سيكولوجي لله غير وارد. تَهْدَف الفقرات التالية إلى تقديم شرح مُختصر لعقيدة الكنيسة بخصوص شخص المسيح.

أ. شرح منظور الكنيسة بخصوص شخص المسيح.

١. تعريف مُصطلحي "طبيعة" و"شخص". بهدف الفهم الصحيح للعقيدة، من الضروري معرفة المعنى الدقيق لمُصطلحي "طبيعة" و"شخص"، مثلما يُستخدم في هذا السياق. يُشير مُصطلح "طبيعة" إلى مُجمل الخصائص الجوهرية لكائن ما، الخصائص التي تُمثِّل كينونته. إن الطبيعة هي جوهر يُمكن الاشتراك فيه، به كل الخصائص الجوهرية لهذا الجوهر. يُشير مُصطلح "شخص" إلى جوهر كامل له عقل، ونتيجةً لذلك، يُعد فاعلاً مسؤولاً عن أفعاله. إن الشخصية ليست جزءًا جوهريًا أو أساسيًا من طبيعة ما، لكنها تُعتبر المرحلة التي تنتهي إليها. يُعتبر الشخص طبيعةً بها أمرٌ إضافي، أي شخص مُستقل، أو فرد. لقد أخذ اللوغوس طبيعةً بشريةً لم يكن بداخلها شخص، أي طبيعة لم تكن قائمةً بمفردها.

٢. تصريحات تُعبر عن منظور الكنيسة.

أ. لا يوجد سوى شخص واحد في كينونة الوسيط، اللوغوس غير المتغير. يُوفّر اللوغوس الأساس لشخصية المسيح. مع ذلك، لن يكون من الصواب القول بأن شخص الوسيط إلهي فقط. إن التجسّد جعله شخصًا مركّبًا، يتكون من طبيعتين. إنه الإله المتأثّر.

ب. على هذا المنحى، لا تُمثّل طبيعة المسيح البشرية شخصًا إنسانيًا. لم يتبنّى اللوغوس شخصًا إنسانيًا، بحيث يكون لدينا شخصان بداخل الوسيط، لكن اللوغوس ببساطة أخذ طبيعة بشرية. يُصرّح برونر بأن ذلك هو سرّ شخص يسوع المسيح، أنه بينما لدينا في كياننا شخص خاطئ، لدي المسيح، أو هو، شخص اللوغوس الإلهي.

ج. في نفس الوقت، ليس من الصواب القول بأن طبيعة المسيح البشرية طبيعة غير شخصانية. هذا صواب فقط من حيث إن هذه الطبيعة ليس بها شخص مُستقل بذاته. مع ذلك، ليكون الكلام مُحدّدًا، لم تُكن طبيعة المسيح البشرية طبيعة لا شخصانية في أي لحظة. أخذ اللوغوس تلك الطبيعة في اتحاد أُنومي معه. تُجد الطبيعة البشرية وجودها الشخصاني في شخص اللوغوس. إنه وجود شخصاني، لا غير شخصاني.

د. من أجل هذا السبب تحديداً، لا يوجد ما يدعونا إذا تحدّثنا عن طبيعة المسيح البشرية باعتبارها غير كاملة أو ناقصة. إن طبيعته البشرية لا يتقصها أيّ من الخصائص الجوهرية لتلك الطبيعة، وهي طبيعة لها فردانيته، أي تُجد عُصرها الشخصي، في شخص ابن الله.

هـ. لا ينبغي خلط هذا العنصر الشخصي مع الوعي أو الإرادة الحرة. إن حقيقة أن طبيعة المسيح البشرية، في ذاتها، ليس بها عُصرها الشخصي، لا يعني أنها لا تملك وعياً أو إرادة. لقد صرّحت الكنيسة بأن هذه الجوانب تنتمي إلى الطبيعة لا إلى الشخص.

و. إن الأُنوم الإلهي، الذي كانت له طبيعة إلهية منذ الأزل، أخذ طبيعة بشرية، والآن تحتد فيه الطبيعتان. ينبغي التأكيد على هذا الأمر أمام أولئك الذين، بينما يعترفون بأن الأُنوم الإلهي أخذ طبيعة بشرية، يُعرّضون نزاهة الطبيعتين إلى الخطر عن طريق اعتبار أنهما امتزجا أو اختلطا ليُصبا شيئاً ثالثاً (tertium quid)، نوعاً مُختلطاً من الطبيعة الإلهية البشرية.

ب. الإثبات الكتابي لوحداية شخص المسيح.

تسمو عقيدة الطبيعتين المُتحدتين في شخص واحد فوق المنطق البشري. إنها التعبير عن الحقيقة التي تسمو على المعقول، وتتنطوي على سر لا يُمكن استيعابه بشكل كامل، والذي لا يوجد تشبيه يُماثلها في حياة البشر كما نعرفها، ولا تعتمد على المنطق البشري ليدعمها، ولذلك يُمكن قبولها فقط بالإيمان استنادًا على سلطان كلمة الله. لهذا السبب، يُعتبر من الضروري بشكل مُضاعف أن يَتنبه المرء بحرص إلى تعاليم الكتاب المُقدَّس حول هذه النقطة.

١. لا يوجد دليل على وجود شخصين في المسيح في الكتاب المُقدَّس. في المقام الأول، تُوجد مُراعاة سلبية ذات أهمية كبيرة. لو كان هناك شخصان في كيان يسوع، لَكُنَّا سننتوِّع بشكل طبيعي أن نجد بعض الآثار لذلك في الكتاب المُقدَّس؛ لكن لا يوجد ولا أثر واحد لذلك. لا يوجد تمييز بين شخصين - "أنا" و"أنت" - في الحياة الداخلية للوسيط، مثل الذي نَجده فيما يتعلَّق بأقانيم الثالوث الإلهي، حيث يُخاطب أحد الأقانيم أُنومًا آخر (مزمور ٢: ٧؛ ٤٠: ٧، ٨؛ يوحنا ١٧: ١، ٤، ٥، ٢١-٢٤). علاوة على ذلك، لم يَستخدم يسوع مُطلقًا صيغة الجمع في الإشارة إلى نفسه، مثلما يتحدَّث الله في تكوين ١: ٢٦؛ ٣: ٢٢؛ ١١: ٧. قد يبدو كما لو أن يوحنا ٣: ١١ مثالًا على ذلك. تُعتبر صيغة الجمع في تلك الآية غير مألوفة، لكنها تُشير في كل الاحتمالات إلى يسوع وأولئك الذين يرتبطون به، في مُقابلة مع نيقوديموس والمجموعة التي يُمثِّلها.

٢. تُقدِّم الطبيعتان في الكتاب المُقدَّس بصفتهما مُتحدتين في شخص واحد. توجد مقاطع في الكتاب المُقدَّس تُشير إلى الطبيعتين في المسيح، لكن يتضح فيها بشكل مُؤكِّد أنَّ المُشار إليه شخص واحد (رومية ١: ٣، ٤؛ غلاطية ٤: ٤، ٥؛ فيلبي ٢: ٦-١١). تُقدِّم الطبيعتان في مقاطع عديدة بصفتهما مُتحدتين. لا يُعلِّم الكتاب المُقدَّس في أي مَوْضع بأن الألوهة بشكل تجريدي، أو قوة إلهية ما، كانت مُتحدة مع، أو ظاهرة في، طبيعة بشرية؛ لكنه يُعلِّم دائمًا بأن الطبيعة الإلهية بشكل مُحدد، أي شخص [أقنوم] ابن الله اتحدَ بطبيعة بشرية (يوحنا ١: ١٤؛ رومية ٨: ٣؛ ٩: ٥؛ غلاطية ٤: ٤؛ ١ تيموثاوس ٣: ١٦؛ عبرانيين ٢: ١١-١٤؛ ١ يوحنا ٤: ٢، ٣).

٣. يُوصَف الشخص الواحد بتعبيرات يصح أن تُطلق على أي من الطبيعتين. تُطلق صفات واحدة من الطبيعتين على الشخص، بينما يُوصَف ذلك الشخص بلقبٍ يتعلَّق بالطبيعة الأخرى. من ناحية، تُطلق صفات وأفعال بشرية على الشخص بينما يُوصَف بلقب إلهي (أعمال ٢٠: ٢٨؛ ١ كورنثوس ٢: ٨؛ كولوسي ١: ١٣، ١٤). ومن الناحية الأخرى، تُطلق صفات وأفعال إلهية على الشخص بينما يُوصَف بلقب بشري (يوحنا ٣: ١٣؛ ٦: ٦٢؛ رومية ٩: ٥).

ج. نتائج اتحاد الطبيعتين في شخص واحد.

١. لا يوجد تغيير جوهري في الطبيعة الإلهية. لقد شكَّلت عقيدة الخلق وعقيدة التجسُّد دائماً مشكلة تتعلَّق بعدم تغيّر الله. لقد تمت الإشارة إلى هذا الأمر بالفعل عند مناقشة تلك الصِّفة. مهما كان طريقة حل هذه المُشكلة، ينبغي التأكيد على أن الطبيعة الإلهية لم تَمر بأي تغيير جوهري عندما حدثَ التجسُّد. ذلك يعني أيضًا أنها ظلت غير قابلة للتألم، أي غير قابلة لاختبار الألم والموت، ومُعفاة من أي جهل، أو غير مُعرَّضة للضعف أو الإغراء. نوَكِّد على ذلك بهدف التشديد على أن التجسُّد كان فعلاً يتعلَّق بالشخص. من الأفضل أن نقول إن شخص [أقنوم] ابن الله تجسَّد عن أن نقول إن الطبيعة الإلهية أخذت جسداً بشرياً. إذا كان اللاهوتيون المُصلِّحون يتحدَّثون أحياناً عن الطبيعة الإلهية المُتجسِّدة، فإنهم يتحدَّثون عنها "لا بدون وسيط بل من خلال وسيط،" إذا استخدمنا لغة اللاهوت المدرسي؛ لا ينظرون إلى هذه الطبيعة بشكل مُطلق وفي حد ذاتها، بل إلى شخص [أقنوم] ابن الله. إن نتيجة التجسُّد هي أن المُخلِّص الإلهي كان بإمكانه أن يكون غير عالمٍ وضعيف، ومُعرَّض للإغراء، وبإمكانه التألم والموت، لا في طبيعته الإلهية، بل بشكل غير مُباشر، بفضل امتلاكه لطبيعة بشرية.

٢. اتصال ثلاثي ناتج عن التجسُّد.

أ. اتصال للصفات (*communicatio idiomatum*). هذا يعني أن خصائص الطبيعة البشرية والطبيعة الإلهية صارتا خصائص الشخص، ولذلك تُنسب إلى الشخص. يُمكن أن يُقال إن الشخص كُلي القدرة، كُلي المعرفة، كُلي الحضور، وهكذا، لكن أيضًا يُمكن أن يُدعى رَجُلًا أوجاع، وله معرفة وقُدرة محدودة، ومُعرَّض للاحتياجات والمآسي البشرية. يجب أن نكون حذرين من أن نفهم التعبير على أنه يعني أن أي شيء خاص بالطبيعة الإلهية انتقل إلى الطبيعة البشرية، والعكس؛ أو أنه يوجد تداخل بين الطبيعتين، مما أنتج أن الطبيعة الإلهية صارت بشرية، والطبيعة البشرية تألَّهت (ألهاة روما). لا يُمكن أن تشارك الطبيعة الإلهية في الضعف البشري؛ ولا يستطيع الإنسان أن يشارك في أي من كمالات الجوهر الإلهي.

ب. اتصال للنتيجة أو الأفعال (*communicatio apotelesmatum or operationum*). هذا يعني أن عمل المسيح الفدائي، وبالتحديد النتيجة النهائية لذلك العمل، تلك النتيجة (*apotelesma*)، تحمل طابعاً إلهياً بشرياً. عند تحليل ذلك، يُمكننا أن نقول إنه يعني: (١) أن السبب الفعَّال لعمل المسيح الفدائي هو الفاعل الشخصي غير المُنقسم بداخل المسيح؛ و(٢) أنه تمَّ بواسطة تشارك الطبيعتين في العمل الفدائي؛ و(٣) أن كلاً من هاتين الطبيعتين تعمل بقوتها (*energeia*) الخاصة؛ (٤) أنه، على الرغم من ذلك، تُشكِّل النتيجة وحدةً غير مُنقسمة، لأنها من فعل شخص واحد.

ج. اتصال للمواهب أو النعم (*communicatio charismatum or gratiarum*). هذا يعني أن طبيعة المسيح البشرية، منذ أول لحظة لوجودها، كانت مُتوجِّة بكل أنواع المواهب الغنية والمجيدة، فمثلاً، (١)

نعمة ومجد الاتحاد باللوغوس الإلهي (*gratia unionis*)، تُدعى أيضًا نعمة الارتقاء، التي بها تُرْفَع الطبيعة البشرية فوق كل المخلوقات، وتُصَبِح مُسْتَحَقَّة حتى للتمجيد؛ و(٢) نعمة الفطرة (*gratia habitualis*)، وتتكون من مواهب الروح القدس، تحديدًا المواهب المُرتبطة بالفكر، والإرادة، والقُدرة، التي بها ارتقَت الطبيعة البشرية فوق كل المخلوقات العاقلة. ينبغي هنا ذِكر عدم إمكانية أن يُخطئ المسيح (*non posse peccare*).

٣. الإله المُتجسّد هو مَنْ تُرْفَع إليه الصلاة. تُعتبر إحدى النتائج الأخرى للاتحاد، أن الوسيط مثلما هو قائم الآن، أي في طبيعتين، تُرْفَع إليه الصلاة. ينبغي أن يُوضَّح في الاعتبار أن شرف العبادة (*honor adorationis*) ليس من حق الطبيعة البشرية في ذاتها، بل يُعتبر من حقها فقط بفضل اتحادها باللوغوس الإلهي، الذي هو في طبيعته مُسْتَحَق للعبادة (*adorabilis*). يجب أن تُميز بين مَنْ ينال العبادة وأساس هذه العبادة. إن مَنْ ينال عبادتنا الدينية هو الإله المُتجسّد يسوع المسيح، لكن الأساس الذي يجعلنا نعبده يَكُن في شخص اللوغوس.

د. وحدانية شخص المسيح باعتبارها سرًا.

يُعد الاتحاد بين الطبيعتين في شخصٍ واحد سرًا لا يُمكننا استيعابه، ولهذا السبب كثيرًا ما يُرْفَض. لقد تمت مُقارنته في بعض الأحيان بالاتحاد بين الجسد والنفس في الإنسان؛ وتوجد بعض أوجه التشابه في ذلك. يوجد في الإنسان طبيعتان، الجسد والروح، متحدتان بشكل وثيق لكن غير مُختلطتين؛ هكذا أيضًا في حالة الوسيط. إن مبدأ الوحدة في الإنسان، الشخص، لا يَجِد مقره في الجسد، بل في النفس؛ في حالة الوسيط، لا يَجِد مقره في الطبيعة البشرية، بل الإلهية. مثلما أن تأثير النفس على الجسد وتأثير الجسد على النفس يُعتبر سرًا، هكذا أيضًا الرابط بين الطبيعتين في المسيح وتأثيرهما المُتبادل على بعضهما البعض. إن كل شيء يَحْدث في الجسد والنفس يُنسَب إلى الشخص؛ هكذا يُنسَب كل ما يَحْدث في طبيعتي المسيح إلى شخصه. يتم أحيانًا تصنيف الإنسان حسب جانبه الروحي، عندما يُنسَب إليه أمرٌ يُنطبق تحديدًا على جسده، والعكس. بالمِثل، تُنسَب للمسيح أمور تُنطبق فقط على طبيعته البشرية عندما يُلقَب بلقبٍ ينتمي لطبيعته الإلهية، والعكس. مثلما أنه شرفٌ للجسد أن يتحد بالنفس، هكذا هو شرفٌ أيضًا لطبيعة المسيح البشرية أن تتحد بشخص اللوغوس.

بالطبع، تُعتبر هذه المُقارنة قاصرة. لا تُوضَّح الاتحاد بين الطبيعة الإلهية والبشرية، بين غير المحدود والمحدود. لا تُوضَّح حتى الاتحاد بين طبيعتين روحيتين في شخص واحد. في حالة الإنسان، الجسد مادي والنفس غير مادية. إنه اتحاد عجيب، لكنه ليس عجيبًا مثل الاتحاد بين الطبيعتين في المسيح.

هـ. العقيدة اللوثرية بخصوص اتصال الصفات.

١. شرح الموقف اللوثرية. يختلف اللوثرية عن المُصلحين في عقيدتهم بخصوص اتصال الصفات (*communicatio idiomatum*). يُعلمون بأن صفات إحدى الطبيعتين تُنسب إلى الطبيعة الأخرى على أساس انتقال فعلي، ويشعرون أنه فقط من خلال هذا الانتقال يُمكن الحفاظ على الاتحاد الحقيقي للشخص. لا يتضمّن هذا الموقف إنكارًا لحقيقة أن صفات الطبيعتين يُمكن أن تُنسب إلى الشخص، لكنه يُضيف شيئًا ما، مثلما يعتقدون، لصالح وحدانية الشخص. لم يُصرّحوا بعقيدتهم دائمًا بنفس هذه الصيغة. في بعض الأحيان، تحدّث لوثر وبعض اللوثرين الأوائل عن انتقال في الاتجاهين، من الطبيعة الإلهية نحو الطبيعة البشرية، وأيضًا من الطبيعة البشرية نحو الطبيعة الإلهية. مع ذلك، في التطور اللاحق للعقيدة، تراجع الانتقال من الطبيعة البشرية نحو الطبيعة الإلهية من المشهد، وتم التأكيد فقط على الاتصال من الطبيعة الإلهية نحو الطبيعة البشرية. وسرعان ما تبع ذلك قيود أكبر. فرّق المدرسيون اللوثرية بين صفات الله الفعالة (كالية القدرة، وكالية الحضور، وكالية المعرفة)، وصفاته الثابتة (عدم المحدودية، الأزلية، إلخ.)، وعلموا بأن الفئة الأولى فقط انتقلت إلى الطبيعة البشرية. اتفقوا جميعًا على أن الانتقال حدث عند التجسّد. لكن ظهر بشكل طبيعي السؤال بخصوص كيف يُمكن توفيق ذلك مع صورة المسيح في الأناجيل، والتي لا تُعد صورة إنسانٍ كُلي المعرفة وكُلي الحضور. أنتج ذلك خلافًا في الرأي. وفقًا للبعض، مارس المسيح بالضرورة هذه الصفات في أثناء تواضعه، لكن سرّياً؛ لكن وفقًا لآخرين، كانت ممارسة تلك الصفات خاضعة لإرادة شخص الابن، الذي تركهم طواعيةً غير عاملين في أثناء فترة تواضعه. لقد ظهرت المقاومة لهذه العقيدة مرارًا وتكرارًا في الكنيسة اللوثرية. لقد تمت الإشارة إلى أنها لا تتسق مع فكرة التدرّج الحقيقي للنمو البشري في حياة المسيح، والذي علم لوثر به بوضوح. إن إصرار المُصلح العظيم على اتصال الصفات يفسّر جزئيًا بواسطة ميوله الباطنية، وجزئيًا بواسطة تعاليمه بخصوص الحضور المادي للمسيح في عشاء الرب.

٢. اعتراضات على العقيدة اللوثرية. توجد اعتراضات جادة على العقيدة اللوثرية حول اتصال الصفات.

أ. لا يوجد أساس كتابي لها. لو تم الاستدلال من تصريح مثل الموجود في يوحنا ٣: ١٣، فذلك، بنوع من الاتساق، ينبغي استنتاج من ١ كورنثوس ٢: ٨ أن القدرة على التأمّل انتقلت إلى الطبيعة الإلهية. مع ذلك ينفّر اللوثرية من هذا الاستنتاج.

ب. تُوحى تلك العقيدة بنوع من اندماج الطبيعة الإلهية والبشرية في المسيح. يتحدّث اللوثرية كما لو أن الصفات يُمكن أن تُختزل بعيدًا عن الطبيعة، ويُمكن أن تنتقل بينما تظل الطبيعتين مُنفصلتين، لكنه لا

يُمكن أن ينفصل الجوهر عن الصفات. عن طريق انتقال الصفات الإلهية إلى الطبيعة البشرية تكفُّ تلك الطبيعة بذلك عن أن تكون موجودة. لا تُعد صفتا كُلية الوجود وكُلية المعرفة متوافقة مع الطبيعة البشرية. إن ذلك النوع من الانتقال يُنتج مزيجًا من الطبيعة الإلهية والبشرية، وهما طبيعتان يُبقيهما الكتاب المقدَّس متميزتين.

ج. تتَّسم هذه العقيدة بعدم الاتساق في الصيغة التي يقبلها اللوثريون عمومًا. إذا كانت الصفات الإلهية تنتقل إلى الطبيعة البشرية، فيجب أن تنتقل أيضًا الصفات البشرية إلى الطبيعة الإلهية. وإذا انتقلت بعض الصفات، فيجب أن تنتقل كلها. لكن اللوثريين لا يجرؤون على الذهاب إلى هذا الحد، ولذلك يتوقفون عند مُنتصف الطريق.

د. لا تتَّسق مع صورة المسيح المُتجسِّد في اتضاعه، مثلما نجدُها في الأناجيل. إنها ليست صورة الإنسان كُلي الوجود وكُلي المعرفة. إن التفسيرات اللوثرية لعدم الاتساق هذا فشلت في دعم نفسها أمام عقول الكنيسة عامةً، وحتى أمام بعض أتباع لوثر.

هـ. إنها تهدم عقيدة التجسُّد فعليًا. يُميز اللوثريون بين عمليتي التجسُّد (*incarnatio*) والإخلاء (*exinanitio*). خضع اللوغوس للعملية الأولى فقط. يجعل اللوغوس الطبيعة البشرية مُستقبلةً لسُكنى ملء اللاهوت، وينقل إليها بعض الصفات الإلهية. لكن بفعله ذلك، يُبطل الطبيعة البشرية بابتلاعها داخل الطبيعة الإلهية. بذلك تبقى الطبيعة الإلهية فقط.

و. إنها تلغي التمييز بين حالة الاتضاع وحالة التمجيد. يقول برنيز (Brenz) إن هذه لم تكن حالات مُتعاكبة، بل حالات تواجدت معًا في حياة المسيح الأرضية. للهرب من الصعوبة الموجودة هنا، ناقش اللوثريون عقيدة الإخلاء في هذا السياق، والتي لم يخضع لها اللوغوس بل الله المُتجسد، بمعنى أنه أخلى [أفرغ] نفسه عمليًا، أو وَضَعَ جانبًا الصفات الإلهية. تحدَّث البعض عن استخدام دائم لكن سري لتلك الصفات، وتحدَّث البعض عن استخدام مُتقطِّع لها.

و. عقيدة الإخلاء في صياغات مُتعددة.

في حوالي مُنتصف القرن التاسع عشر، ظهر شكلٌ جديد للكريستولوجي في نظريات الإخلاء. نالت استحسانًا بين اللوثريين خصوصًا، ولكن بين بعض اللاهوتيين المُصلِّحين أيضًا. تُمثل تلك النظريات جزءًا من مُحاولة تقريب الجانب اللوثيري والمُصلِّح في الكنيسة معًا. أراد المُدافعون عن هذا المنظور الجديد أن يتعاملوا بالإنصاف مع حقيقة ونزاهة إنسانية المسيح، وأن يؤكدوا على عظمة إنكاره لذاته وتضحيته بها.

١. شرح لعقيدة الإخلاء. يُستخدم تعبير الكينوسيس (kenosis) بطريقتين في اللاهوت. استخدمها اللاهوتيون اللوثريون في الأصل لوصف المحدودية الذاتية، لا للوغوس، بل للإله المُتجسد، بحيث إنه، من أجل أن يكون في حالة اتضاع، وَضَعَ جانِبًا الاستخدام الفعلي لصفاتهِ الإلهية. مع ذلك، في تعاليم المُدافعين عن نظرية الإخلاء، أشارت هذه العقيدة إلى أن اللوغوس في تجسده تَخَلَّصَ من صفاته الانتقالية أو من كل صفاته، وتَقَلَّصَ إلى مُجرد إمكانية، ومن ثَمَّ، في اتحاده بالطبيعة البشرية، نما ليصير الإله المُتجسد. يتم شرح الصيغ الرئيسية لهذه العقيدة مثلما يلي:

أ. نظرية توماسيوس (Thomasius)، وديليتش (Delitzsch)، وكروسبي (Crosby). يُميز توماسيوس بين صفات الله المُطلقة والجوهرية، مثل القوة المُطلقة، والقداسة، والحق، والمحبة، وصفاته النسبية، والتي ليست ضرورية لله، مثل كُلية القدرة، وكُلية الوجود، وكُلية المعرفة؛ ويرى أنه بينما احتفظ اللوغوس بوعيه الذاتي الإلهي، وَضَعَ الصفات النسبية جانبًا، لكي يأخذ لنفسه طبيعةً بشريةً حقيقية.

ب. نظرية غيس (Gess) وإتش دبليو بيتشر (H. W. Beecher). إنها نظرية أعمق بكثير. وصفها لا توش (La Touche) بأنها "التجسّد عن طريق الانتحار الإلهي". لقد وَضَعَ اللوغوس كل صفاته الإلهية جانبًا لدرجة أنه توقّف عن القيام بأدواره الكونية وتخلّى عن وعيه الأزلي في سنوات حياته الأرضية. أصبح وعيه الكوني مُجرد وعي نفسٍ بشرية، وتمكّن بذلك من أن يحل محل النفس البشرية في المسيح. بذلك تكون إنسانية المسيح الحقيقية مضمونة، وحتى إلى درجة إمكانية أن يسقط في الخطية.

ج. نظرية إبيرارد (Ebrard). اتفق إبيرارد مع غيس على أن اللوغوس المُتجسد حلّ محل النفس البشرية. لقد تخلّى الابن الأزلي عن هيئته أزليته، وفي محدودية كاملة للذات اتخذ هيئة الوجود للحياة البشرية. لكن بقيامه بالاختزال الذاتي، لا يتضمّن ذلك التخلي الكامل عن اللوغوس. لقد تم الاحتفاظ بالخصائص الإلهية، لكن تمتّع بها الإله المُتجسد في الهيئة الزمنية المناسبة لوجوده في هيئة الوجود الإنساني.

د. نظرية مارتسن (Martensen) وغور (Gore). افترض مارتسن وجود حياة مزدوجة في اللوغوس المُتجسد من مركزي الحياة غير المُختلطين. بصفته موجودًا في حضن الأب، استمرّ في القيام بدوره في حياة الثالوث وكذلك في العلاقات الكونية مع العالم بصفته الخالق والحافظ. لكن في نفس الوقت، باعتباره اللوغوس الذي وَضَعَ جانبًا أمورًا ما، اتحدَ بطبيعةٍ بشرية، ولم يعرف أي شيء عن أدواره الثالوثية والكونية، وعرف نفسه بأنه الله فقط بالمعنى المرتبط بالمعرفة المُتاحة للقدرات العقلية البشرية.

٢. الأساس الكتابي المفترض للعقيدة. يسعى المدافعون عن نظرية الإخلاء لدعم كتابي لعقيدتهم، خصوصًا في فيلبي ٢: ٦-٨، وأيضًا في ٢ كورنثوس ٨: ٩ ويوحنا ٥: ١٧. يُشتق مُصطلح "الإخلاء" (kenosis) من الفعل الرئيسي في فيلبي ٢: ٧، إيكونوسين (*ekenosen*). يتم ترجمته في الترجمة الأمريكية المُنفّحة إلى "أخلى نفسه". لقد صرّح الدكتور وارفيلد بأن هذه ترجمة غير دقيقة.^٨ يُستخدَم الفعل في أربعة مواضع أخرى فقط في العهد الجديد، وهي رومية ٤: ١٤؛ ١ كورنثوس ١: ١٧؛ ٩: ١٥؛ ٢ كورنثوس ٩: ٣. يُستخدَم في جميعها مجازيًا وبمعنى أن "يلغي"، أو "يُعطل"، أو يجعل أمرًا ما "بلا أهمية"، أو "بلا سُمعة".^٩ إذا فُهِمنا هذه الكلمة هكذا، فسُتَعْنَى أن المسيح جعل نفسه بلا أهمية، أو بلا سُمعة، أو لم يُشدد على امتيازاته الإلهية، بل أخذَ هيئة عبدٍ. لكن حتى إذا أخذنا الكلمة بمعناها الحرفي، فإنها لا تدعم نظرية الإخلاء. ستدعمها إذا اعتبرنا أن ما وضعه جانبًا كان هو (*morphe theou*، صورة الله)، واعتبرنا أن الصورة تُمثل تحديدًا الطبيعة الجوهرية أو المُحددة لله. في كل الاحتمالات، يجب أن تُفهم كلمة صورة بهذه الطريقة، لكن الفعل يُخلى لا يُشير إلى صورة الله، بل إلى عبارة "*einai isa theoi*" في صيغة الداتيف، أي إلى كونه مُعادلاً لله. إن حقيقة أن المسيح أخذَ صورة عبدٍ لا تتضمّن أنه وُضِعَ جانبًا صورة الله. لم يحدث تبديل بين الهيئتين. على الرغم من أنه كان منذ الأزل في صورة الله، لم يحسب المسيح أن كونه مُعادلاً لله جائزةٌ يجب ألا يتخلّى عنها، لكنه أخلى نفسه، أخذًا صورة عبدٍ. فما الذي ينطوي عليه أنه صار عبدًا؟ ينطوي على وجوده في حالة خضوعٍ يُطلب فيها من الشخص أن يُقدّم الطاعة. وما يُقابل هذه الحالة هو حالة السيادة التي يحق فيها للشخص أن يُصدر الأوامر. إن كونه مُعادلاً لله لا يُشير إلى وضعٍ وجودي، بل إلى حالةٍ استبدلها المسيح بحالةٍ أخرى.^{١٠}

٣. اعتراضات على عقيدة الإخلاء.

أ. تستند النظرية على مفهوم حلولي، في أن الله والإنسان ليسا مُختلفين بشكل مُطلق بل يُمكن للواحد أن يتحوّل إلى الآخر. تُطبّق الفكرة الهيجلية (Hegelian) بخصوص الصيرورة على الله، ويُمسح الخط المُطلق الفاصل بين الله والإنسان.

ب. إنها تُدمر بالكامل عقيدة عدم تغيّر الله، التي يُعلّمها الكتاب المُقدّس بوضوح (ملاخي ٦: ٣؛ يعقوب ١: ١٧)، والتي تُوحى بها ضمنيًا فكرة وجود الله في حد ذاتها. إن كون الله مُطلقًا يتعارض جوهريًا مع

⁸ *Christology and Criticism*, p. ٣٧٥.

⁹ Cf. Auth. Ver. in Phil. ٢:٧.

¹⁰ Cf. Kennedy, in *Exp. Gk. Test.*; Ewald, in *Zahn's Comm.*; Vos, *Notes on Christology of Paul*; Cooke, *The Incarnation and Recent Criticism*, pp. ٢٠١ ff.

إمكانية التغير؛ ومن المؤكد أنّ الإله الذي يتغير ليس إله الكتاب المقدّس.

ج. إنها تحمّل بداخلها تدميرًا فعليًا لعقيدة الثالوث، وبذلك تُبعد عنا إلهنا ذاته. إن الابن المتأنّس، الذي أخلّى نفسه من الصفات الإلهية، لا يُمكنه أن يظلّ بعدها أقنومًا إلهيًا في حياة الثالوث.

د. إنها تفترض وجود علاقة مُتفككة للغاية بين الوجود الإلهي، والصفات الإلهية، والجوهر الإلهي، عندما تتحدث عن الوجود الإلهي كما لو أنه يُمكن أن ينفصل عن الصفات الإلهية والجوهر الإلهي. إن ذلك أمرٌ مُضلل للغاية، وينطوي على نفس الخطأ الذي يُنتقد في عقيدة كنيسة روما الكاثوليكية بخصوص الاستحالة.

هـ. إنها لا تُقدّم حلًا للمشكلة التي تُهدف إلى حلها. لقد أردتُ أن تُضمن وحدانية الشخص وحقيقة إنسانية الرب يسوع. لكن وحدانية الشخص لا تُضمن بالتأكيد بافتراض لوغوس بشري يتشارك الوجود مع نفسٍ بشرية. ولا تُحفظ حقيقة إنسانية يسوع عن طريق افتراض أن اللوغوس وَضَعَ صفاته جانبًا وحل محل النفس البشرية. إن المسيح الموصوف في نظرية الإخلاء ليس إلهًا أو إنسانًا. بكلمات الدكتور وارفيلد، تُعتبر طبيعته البشرية "مُجرد ألوهة مُتقلّصة".

لقد تمتعتُ بنظرية الإخلاء بشعبية في ألمانيا لفترة من الزمان، لكنها الآن تُعتبر ميتة هناك. عندما بدأتُ في الاختفاء من ألمانيا، وجدتُ داعمين لها في إنجلترا في باحثين مثل دي دبليو فورست (D. W. Forrest)، ودبليو إل ووكر (W. L. Walker)، وببي تي فورسيث (P. T. Forsyth)، وتشارلز غور (Ch. Gore)، وآر إل أوتلي (R. L. Ottley)، وإتش آر ماكينتوش (H. R. Mackintosh). تلقى في الوقت الحالي دعمًا صغيرًا جدًا.

ز. نظرية التجسّد المتدرج.

كان دورنر (Dorner) من أوائل وأكبر المعارضين لنظرية الإخلاء. لقد كرّس نفسه لمهمة اقتراح نظرية أخرى، والتي هربًا من أخطاء نظرية الإخلاء، تقدر أن تتعامل بإنصافٍ كامل مع إنسانية المسيح. لقد اقترح أن يحل المشكلة بنظرية التجسّد المتدرج أو المتزايد. وفقًا لدورنر، لم يكن التجسّد عملاً مُكتملاً في لحظة الحبل بيسوع، بل عملية مُتدرجة، اتحد بها اللوغوس بمقدار مُتزايد مع الإنسان الفريد والمُمثل (خليقة جديدة فعليًا)، المسيح يسوع، إلى أن اكتمل تمامًا الاتحاد الكامل عند القيامة. كانت نتيجة هذا الاتحاد هو أن الإله المُتجسد كان له وعيٌ واحد وإرادةٌ واحدة. في هذا الإله المُتجسد، لم يُمثّل اللوغوس الجانب

الشخصاني فيه، لكنه كان يُضفي خاصية الألوهة عليه. لا يوجد ما يدعم هذه النظرية في الكتاب المُقدَّس، والذي دائماً ما يُقدِّم التجسّد بصفته حقيقة حدثت مباشرة لا باعتباره عملية مُتدرجة. تقود تلك النظرية منطقيًا إلى النسطورية أو عقيدة وجود شخصين في الوسيط. وبما أن النظرية تُحدد أن الجانب الشخصاني للإله المُتجسد يوجد في الإنسان يسوع، فإنها تُعتبر مُدمرة لعقيدة الوجود الأزلي الحقيقي لربنا. كان روثيه (Rothe) وبوفون (Bovon) من أهم داعمي هذه النظرية.

إن الفارق الحاسم بين النظريات القديمة والحديثة بخصوص شخص المسيح يتعلّق بحقيقة أن النظريات الحديثة، مثلما يتضح من نظرية دورنر، تُميز بين شخص اللوغوس، باعتباره شكلاً (mode) خاصًا للحياة الإلهية الشخصانية، وشخصية المسيح باعتباره شخصًا بشريًا ملموسًا والذي يتّصف بالألوهة بشكلٍ فريد. وفقًا لوجهات النظر الحديثة، لا يُمثل اللوغوس بل الإنسان يسوع الجانب الشخصاني في المسيح. تُعتبر شخصانية يسوع بشرية من ناحية الوعي والنمو الأخلاقي أيضًا، لكنها في نفس الوقت مُستقبلةً بشكلٍ فريد للألوهة، وبذلك تُعتبر الذروة الحقيقية لتجسّد تكون فيه الإنسانية في حد ذاتها التعبير الكوني العام. ينطبق ذلك أيضًا على ي النظرية التي اقترحها سانداي (Sanday) في كتابه " *Christologies Ancient and Modern* "، وهي نظرية تسعى لتقديم تفسير سيكولوجي بشأن شخص يسوع، والتي ستتعامل بإنصاف مع كلٍ من الإنسانية والألوهة في يسوع. لقد شدّد على حقيقة أن الوعي اللا شعوري هو الجانب المُناسب لاستقبال كل ملء اللاهوت، أو لاستقبال العمل الإلهي الذي يؤثر على النفس البشرية؛ وهو يعتقد أن الذات اللا شعورية نفسها أو المُكافئة هي الجانب أو المكان المُناسب لاستقبال الألوهة في المسيح المُتجسد. لقد كان الوعي الطبيعي ليسوع هو الوعي البشري، لكن ظهر فيه وابلٌ من الوعي الإلهي من الذات اللا شعورية في بعض المُناسبات. لقد تعرضت هذه النظرية إلى انتقادات شديدة عن حق. إنها تنسب أهمية غير حقيقية إلى الجانب اللا شعوري في حياة الإنسان، وتفترض خطأً أن الألوهة يُمكن تحديد مكانها في مَوْضع مُحدد في شخص المسيح، وتفترح صورةً للمسيح، باعتباره واعيًا بألوهيته بشكلٍ مُتقطع، وهي صورة لا تتسجم مع الحقائق الموجودة في الكتاب المُقدَّس. تكشف هذه النظرية مُجددًا عن حماقة محاولة تقديم تفسير سيكولوجي بشأن شخص المسيح. بالإضافة إلى سانداي، يُعتبر كونزي (Kunze)، وشادير (Schaefer)، وكيلير (Kaehler)، وموبيرلي (Moberly)، ودو بوس (Du Bose) من المُمثلين المؤثرين للكريستولوجي الحديث.

أسئلة لمزيد من الدراسة

ما هو التغيير الذي أحدثه القرن الثامن عشر في الكريستولوجي؟

ما هي الأسباب التي ساهمت في الإنكار واسع الانتشار الحالي لألوهية المسيح؟

كيف يتعامل النقاد السلبيين مع الأدلة الكتابية على ألوهية المسيح؟

هل نجحت المدرسة الليبرالية بخصوص يسوع في تقديم صورة مقبولة عنه، والتي تتفق مع الحقائق؟

ما هو التمييز بين يسوع التاريخي ومسيح الإيمان، وما فائدة هذا التمييز؟

ما رأيك في حُجة إما أنه الله أو أنه إنسان فاسد *aut Deus auto homo non bonus*؟

كيف تتعرض حقيقة إنسانية المسيح أحياناً إلى الخطر؟

هل يوجد وعي ذاتي واحد أم ثنائي في المسيح؟

هل توجد فيه إرادة واحدة أم اثنتان؟

ما هو أساس إنكار الوعي المسياني بداخل يسوع؟ كيف يُمكن الدفاع عنه؟

هل نظر يسوع إلى مسيانيته على أنها مجرد الكرامة التي سيحصل عليها في المستقبل؟

هل تتميز المدرسة الأخروية في أي شيء عن المدرسة الليبرالية؟

كيف تختلف وجهات النظر المُصلحة، واللوثرية، والخاصة بالكنيسة الكاثوليكية بروما، فيما يتعلّق باتحاد طبيعتي المسيح؟

ما الذي تُعلم به صيغة كونكورد (formula of Concord) في هذا الشأن؟

ما هو الجدل المرتبط بجيسين وتوبينغن (Giessen-Tuebingen)؟

كيف ينظر كل من كانط، وهيغل، وشلايرماخر إلى هذا الاتحاد؟

في أي جانب تكشف نظريات الإخلاء عن تأثير هيغل؟

كيف أثرت وجهات النظر الحديثة بخصوص اقتراب الله من الخليقة على الكريستولوجي الحديثة؟

هل تعتبر نظرية سانداي السيكلوجية تفسيرًا مقبولاً؟

مصادر: Bavinck, *Geref. Dogm.*, III, pp. ٢٦٤-٣٤٩; Kuyper, *Dict. Dogm., De Christo* I, pp. ٦٢—II, p. ٥٨; Vos, *The Self-Disclosure of Jesus*, pp. ٣٥-١٠٣; Temple, *The Boyhood Consciousness of Christ*; Orr, *The Christian View of God and the World*, pp. ٢٤٨-٢٥٧; H. R. Mackintosh, *The Doct. of the Person of Jesus Christ*, pp. ١٤١-٢٨٤; Liddon, *The Divinity of our Lord*; Relton, *A Study in Christology*, pp. ٣-٢٢٢; Warfield, *Christology and Criticism*, Lectures VI-VIII; Rostron, *The Christology of St. Paul*, pp. ١٩٦-٢٢٩; Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus*; La Touche, *The Person of Christ in Modern Thought*; Gore, *The Reconstruction of Belief*, pp. ٢٩٧-٥٢٦; Honig, *De Persoon Van den Middelaar in de Nieuwere Duitse Dogmatiek*; Sheldon, *Hist. of Chr. Doct.* II, ١٣٤-١٣٧, ٣٤٨-٣٥٣; Krauth, *Conservative Reformation and Its Theology*, pp. ٤٥٦-٥١٧; Bruce, *The Humiliation of Christ*, Lectures III, IV and V; Loofs, *What Is the Truth about Jesus Christ?* chap. VI; Sanday, *Christologies, Ancient and Modern*, Chaps. III, IV, VII; Cooke, *The Incarnation and Recent Criticism*, Chap. X; Brunner, *The Mediator*, especially Chap. XII.

حالتا المسيح

١. حالة الاتضاع

أ. تمهيد: عقيدة حالتي المسيح بشكلٍ عام.

١. التمييز بين الحالة والظرف. ينبغي الانتباه إلى أنه على الرغم من أن كلمة "حالة" تُستخدم أحيانًا بالتبادل مع كلمة "ظرف"، إلا أنه عندما تُستخدم كلمة حالة عند الحديث عن المسيح بهذا الشأن فهي تُشير إلى علاقةٍ ما لا إلى ظرفٍ. بشكلٍ عام، يُمكن التمييز بين الحالة والظرف كما يلي: تُعتبر الحالة هي موقف أو وضع الشخص في الحياة، وبالتحديد علاقته القانونية أمام القانون، بينما يُعتبر الظرف هو طبيعة وجود الشخص، خصوصًا كما تُحدده ظروف الحياة. إن الشخص الذي يقف مُذنبًا في المحكمة هو في حالة مُذنبية أو حالة إدانةٍ، وما يتبع ذلك عادةً هو أنه يكون في ظرف السجن وما ينتج عنه من حرمان وعار. في الفكر اللاهوتي، يُنظر عامةً إلى حالتي الوسيط على أنهما تتضمنان الظروف الناتجة عنهما. في الواقع، إن حالتي الاتضاع والتمجيد المُختلفتين، مثلما يُقال عادةً، تميلان إلى جعل الظروف بارزة بشكلٍ أكثر وضوحًا من الحالتين. مع ذلك، تُعد الحالتان هما الأكثر جوهرية وهكذا ينبغي التفكير فيهما.^{١١} كان يسوع في حالة الاتضاع تحت الناموس، لا فقط باعتباره قاعدةً للحياة، بل أيضًا باعتباره الظرف المُرتبط بعهد الأعمال، بل وحتى تحت دينونة الناموس؛ لكن في حالة التمجيد، تحرر يسوع من الناموس، إذ تمَّ الظرف المُرتبط بعهد الأعمال ودفع ثمن الخطية.

٢. عقيدة حالتي المسيح في التاريخ. تُرجع عقيدة حالتي المسيح حقيقةً إلى القرن السابع عشر، مع أنه توجد آثار لها بالفعل في كتابات المُصلحين، وحتى في كتابات بعض آباء الكنيسة المُبكرة. لقد تمت صياغتها أولًا بين اللوثريين عندما كانوا يسعون إلى الوصول إلى تناغم بين عقيدتهم بخصوص اتصال الصفات واتضاع المسيح كما تُصوّره الأناجيل، لكن سريعًا ما تبناها المُصلحون. مع ذلك، اختلفوا من حيث الفاعل في الحالتين. بحسب اللوثريين، كانت طبيعة المسيح البشرية هي الفاعل، لكن بالنسبة للمُصلحين، كان شخص الوسيط هو الفاعل. كان هناك اختلاف كبير في الرأي بين اللوثريين بخصوص هذا الموضوع. بسبب تأثير شلايرماخر، اختلفت تدريجيًا فكرة حالتي الوسيط من الفكر اللاهوتي. من خلال ميله نحو وحدة الوجود، تم إلغاء الفارق بين الخالق والخليقة عمليًا. تُغيّر التركيز من كونه على سمو الله إلى اقتراب الله؛ واختفى الإله صاحب السيادة الذي قانونه هو معيار الحق. في الواقع، تم إبعاد فكرة الحق الموضوعي من الفكر اللاهوتي، وفي ضوء هذه الظروف، أصبح من المستحيل التمسك بفكرة الموقف القانوني، أي حالة الوسيط. علاوة على ذلك، على قدر التركيز على إنسانية المسيح بهدف استبعاد ألوهيته، وعلى قدر رفض

¹¹ Cf. Kuyper, *Dict. Dogm., De Christo* II, pp. ٥٩ ff.

وجوده الأزلي من ناحية، وقيامته من الناحية الأخرى، فَعَدَّ كُلَّ الحديث عن اتضاع المسيح وتمجيده معناه. كانت النتيجة هي أنه في العديد من الأعمال اللاهوتية المعاصرة، نَبَحَتْ عن فَصلٍ حول موضوع حالتي المسيح، لكن بلا جدوى.

٣. عدد حالات الوسيط. توجد آراء مُختلفة بخصوص عدد حالات الوسيط. يرى البعض أنه، إذا افترضنا أن شخص الوسيط هو الفاعل في حالات الوسيط، سيتطلَّب المنطق الدقيق أن نَتحدَّث عن ثلاث حالات أو أوضاع للوجود: الحالة الأزلية لوجوده الإلهي، والحالة الأرضية لوجوده البشري الزمني، والحالة السماوية للارتقاء والمجد.^{١٢} لكن بما أننا نتحدَّث عن اتضاع وتمجيد شخص المسيح فقط فيما يتعلَّق بكونه الإله المُتجسد، فإنه من الأفضل التحدُّث عن حالتين فقط. يجد اللاهوتيون المُصلِّحون توقعًا لكلٍ من اتضاع المسيح وتمجيده في حالته الأزلية: من ناحية اتضاعه، في أنه قَبِلَ طواعيةً عهد الفداء (*pactum salutis*) لكي يُحقِّق فداءنا ويُقدِّمهُ لنا؛ ومن ناحية تمجيده، في المجد الذي كان يَتَمَتَّع به بصفته وسيطانا المُستقبلي قبل أن يَتَجَسَّد (قارن مع يوحنا ١٧: ٥). يُشار بوضوح إلى حالتي المسيح في ٢ كورنثوس ٨: ٩؛ غلاطية ٤: ٤؛ فيلبي ٢: ٦-١١؛ عبرانيين ٢: ٩.

ب. حالة الاتضاع.

على أساس فيلبي ٢: ٧، ٨، يُميز اللاهوت المُصلِّح بين جانبيين في اتضاع المسيح، وهما: (١) الإخلاء (يُخلي، Ebionites)، والذي يَشْمَلُ أنه وَضَعَ جانبًا العظمة الإلهية، عظمة الحاكم صاحب السيادة على الكون، وأخذَ طبيعةً بشريةً في هيئة عبد؛ و(٢) الاتضاع (*humiliatio*)، والذي يَشْمَلُ أنه أصبح خاضعًا لمطالب الناموس ولعنته، وأنه في كل حياته كان طائعًا في أفعاله وفي المُعانة التي تَعَرَّضَ لها، إلى حَدِّ الموت المُخزي. على أساس المقطع الموجود في رسالة فيلبي، يُمكن القول بأن الجانب الجوهرية والمركزي في حالة الاتضاع يوجد في حقيقة أنه وهو سيد كل الأرض، المُشرِّع السامي، وَضَعَ نفسه تحت الناموس، لكي يُتمِّم شروطه النيابية والعقابية بالنيابة عن شعبه. وإذ فعل ذلك، صار مسؤولًا قانونيًا عن خطايانا ومُعَرَّضًا للعنة الناموس. إن هذه الحالة للمُخْلِص، والمُعَبَّر عنها باختصار في غلاطية ٤: ٤، "مولودًا تحت الناموس"، تتعكس في الظرف الناتج، والذي يُوصَف في مراحل الاتضاع المُتعددة. بينما يَتحدَّث اللاهوت اللوثري عن حوالي ثمانية مراحل في اتضاع المسيح، إلا أن اللاهوت المُصلِّح يُعَدِّد عمومًا خمسة فقط، وهم: (١) التجسُّد، (٢) المُعانة، (٣) الموت، (٤) الدفن، (٥) والنزول إلى الهاوية.

¹² Cf. McPherson, *Chr. Dogm.*, p. ٣٢٢; Valentine, *Chr. Theol.* II, p. ٨٨.

١. تجسّد وميلاد المسيح. توجد تحت هذا العنوان عدة نقاط تستحق الاهتمام.

أ. **الفاعل في التجسّد.** لم يكن الإله الثالوثي بل الأَقنوم الثاني هو من اتخذ طبيعةً بشريةً. من أجل هذا السبب، من الأفضل أن نقول إن الكلمة صار جسدًا من أن نقول إن الله صار إنسانًا. في نفس الوقت، ينبغي أن نتذكّر أن كل الأَقانيم كانت عاملة في التجسّد (متى ١: ٢٠؛ لوقا ١: ٣٥؛ يوحنا ١: ١٤؛ أعمال الرسل ٢: ٣٠؛ رومية ٨: ٣؛ غلاطية ٤: ٤؛ فيلبي ٢: ٧). ذلك يعني أيضًا أن التجسّد لم يكن مجرد شيء حدث للوغوس، لكنه كان إنجازًا فعليًا قام به. عند الحديث عن التجسّد في اختلافه عن ميلاد اللوغوس، يتم التركيز على مساهمته العاملة في هذه الحقيقة التاريخية. لا يمكن الحديث عن تجسّد شخص لم يكن موجودًا منذ الأزل. يُعلّم الكتاب المقدّس بهذا الوجود الأزلي للوغوس: "فِي الْبَدْءِ كَانَ الْكَلِمَةُ، وَالْكَلِمَةُ كَانَتْ عِنْدَ اللَّهِ، وَكَانَ الْكَلِمَةُ اللَّهُ" (يوحنا ١: ١). "لَأَنِّي قَدْ نَزَلْتُ مِنَ السَّمَاءِ" (يوحنا ٦: ٣٨). "فَأَنْتُمْ تَعْرِفُونَ نِعْمَةَ رَبَّنَا يَسُوعَ الْمَسِيحِ، أَنَّهُ مِنْ أَجْلِكُمْ افْتَقَرَ وَهُوَ غَنِي" (٢ كورنثوس ٨: ٩). "الَّذِي إِذْ كَانَ فِي صُورَةِ اللَّهِ، لَمْ يَحْسِبْ خُسْفَةً أَنْ يَكُونَ مُعَادِلًا لِلَّهِ. لَكِنَّهُ أَخْلَى نَفْسَهُ، آخِذًا صُورَةَ عَبْدٍ، صَائِرًا فِي شِبْهِ النَّاسِ" (فيلبي ٢: ٦، ٧). "وَلَكِنْ لَمَّا جَاءَ مِلْءُ الزَّمَانِ، أَرْسَلَ اللَّهُ ابْنَهُ مَوْلُودًا مِنْ امْرَأَةٍ، مَوْلُودًا تَحْتَ النَّامُوسِ" (غلاطية ٤: ٤). إن ابن الله الموجود منذ الأزل اتخذ طبيعةً بشريةً وأخذ لنفسه لحمًا ودمًا بشريًا، وهي معجزة تفوق فهمنا المحدود. تُظهر بوضوح أن غير المحدود يستطيع أن يدخل إلى العلاقات المحدودة وبالفعل يقوم بذلك، وأن فوق الطبيعي يستطيع بطريقةٍ ما أن يدخل إلى الحياة التاريخية لهذا العالم.

ب. **ضرورة التجسّد.** يُناقش سؤالٌ منذ أيام الفلسفة المدرسية (Scholasticism)، والذي يتعلّق بما إذا كان ينبغي اعتبار التجسّد مُتضمّنًا في فكرة الفداء، أو باعتباره مُتضمّنًا في فكرة الخلق. عندما يُعبّر عنه بشكل صحيح، فإن السؤال يتعلّق بما إذا كان ابن الله سيصير جسدًا حتى ولو لم يُخطئ البشر. كان روبرت من دويتش (Rupert of Deutz) هو أول من أكّد بوضوح وبإيجابية على أن ابن الله كان سيَتجسّد بغض النظر عن الخطية. اتفق معه في الرأي كلٌّ من ألكساندر من هاليس (Alexander of Hales) ودونس سكوتس (Duns Scotus)، لكن توما الأكويني أخذ الجانب الذي يقول إن السبب وراء التجسّد يكمن في دخول الخطية إلى العالم. اتفق المُصلِحون مع هذا الرأي، وعلمت كنائس الإصلاح بأن التجسّد صار ضروريًا بسبب سقوط البشر. مع ذلك، تبنّى بعض اللاهوتيين اللوثريين والمُصلِحين الرأي المُعاكس، مثل أوسياندر (Osiander)، وروتيه (Rothe)، ودورنر (Dorner)، ولانج (Lange)، وفان أوستريزي (Van Oosterzee)، ومارتينسن (Martensen)، وإيبرارد (Ebrard)، ووستكوت (Westcott). تَمَثَّلَ الحُجج التي قدموها فيما يلي: إن حقيقة هائلة مثل التجسّد لا يمكن أن تكون مشروطة، ولا يمكن أن تُجد سببها في الخطية التي هي فعلٌ إنسانيٌّ عارضٌ واعتباطيٌّ. من اللازم أنها كانت ضمن خطة الله الأصلية. لا يمكن للفكر الديني أن يختلف قبل السقوط عما بعده بطريقة جوهرية. إذا كان الوسيط ضروريًا الآن، فلا بد أنه

كان ضروريًا أيضًا قبل السقوط. علاوة على ذلك، لا يَنحصر عمل المسيح في الكفارة وأعماله الخلاصية. إنه الوسيط، لكنه أيضًا الرأس؛ إنه ليس البداية فقط، بل هو أيضًا غاية الخليقة (١ كورنثوس ١٥: ٤٥-٤٧؛ أفسس ١: ١٠، ٢١-٢٣؛ ٥: ٣١، ٣٢؛ كولوسي ١: ١٥-١٧).

مع ذلك، ينبغي ملاحظة أن الكتاب المقدس يُقدّم التجسّد باستمرار باعتباره مشروطًا بخطية البشر. إن قوة نصوص مثل لوقا ١٩: ١٠؛ يوحنا ٣: ١٦؛ غلاطية ٤: ٤؛ ١ يوحنا ٣: ٨؛ فيلبي ٢: ٥-١١ لا يُمكن أن تُكسر بسهولة. إن الفكرة، التي تُقدّم أحيانًا، بأن التجسّد في حد ذاته كان مُلائمًا وضروريًا لله، هي فكرة قادرة على قيادة الشخص إلى منظور مُرتبط بوحدة الوجود من جهة إعلان أزلي لله عن ذاته في العالم. إن الصعوبة المُرتبطة بخطة الله، التي يُفترض أنه تدعم وجهة النظر هذه، ليس لها وجود، إذا فُكرنا في القضية من جهة الأمور الأزلية (*sub specie aeternitatis*). لا توجد إلا خطة واحدة لله، وتلك الخطة تشمل الخطية والتجسّد منذ البداية. بالتأكيد، عند القيام بالتحليل النهائي، يُعد التجسّد، وكذلك كل عمل الفداء، مشروطًا، لا بالخطية، بل بمسرة مشيئة الله. يجب عدم إنكار حقيقة أن المسيح أيضًا له أهمية كونية، لكن ذلك يرتبط أيضًا بأهميته الفدائية في أفسس ١: ١٠، ٢٠-٢٣؛ كولوسي ١: ١٤-٢٠.

ج. **التغيير الحادث في التجسّد.** عندما يُقال لنا إن الكلمة صار جسدًا، فذلك لا يعني أن طبيعة اللوغوس تغيّرت. من جهة طبيعته الجوهرية، كان اللوغوس هو ذاته قبل وبعد التجسّد. بالتأكيد، لا يعني الفعل "صار" (*egeneto*) في يوحنا ١: ١٤ (الكلمة صار جسدًا) أن اللوغوس تحوّل إلى جسد، وبذلك تغيّرت طبيعته الجوهرية، لكنه يعني أنه أخذ طبيعة مُحددة، وأنه أخذ شكلًا إضافيًا، دون أي تغيير في طبيعته الأصلية. لقد ظلّ الابن غير المحدود وغير المتغير لله. مرة أخرى، لا تعني عبارة أن الكلمة صار جسدًا أنه أضاف إلى نفسه شخص إنسان، ولا أنه، على الناحية الأخرى، أخذ مُجرد شكل جسد بشري. إن كلمة جسد (*sarx*) هنا تُشير إلى الطبيعة البشرية، التي تتكون من جسد ونفس. تُستخدم الكلمة بطريقة مُشابهة لاستخدامها في رومية ٨: ٣؛ ١ تيموثاوس ٣: ١٦؛ ١ يوحنا ٤: ٢؛ ٢ يوحنا ٧ (قارن مع فيلبي ٢: ٧).

د. **جعل التجسّد المسيح واحدًا مع الجنس البشري.** في مُعارضة مع تعاليم الأنابابتست (*Anabaptists*)، تؤكد إقرارات إيماننا بأن المسيح أخذ طبيعته البشرية من جوهر والدته. يُعتبر الرأي السائد بين جماعة الأنابابتست هو أن الرب أحضَرَ طبيعته البشرية من السماء، وأن مريم كانت مجرد القناة التي عبرت من خلالها تلك الطبيعة البشرية. بحسب هذا المنظور، كانت طبيعته البشرية خليقة جديدة بحق، مُشابهة لطبيعتنا، لكن غير مُتصلة بها بشكل طبيعي. ستُضح أهمية مُعارضة هذا المنظور سريعًا. إذا لم تُكن طبيعة المسيح البشرية مأخوذة من نفس الأصل الذي لنا لكن مُثلتها فقط، فلن تكون هناك علاقة بيننا وبينه، والتي هي ضرورية ليكون عمله الواسطي مُتاحًا لخيرنا.

هـ. حدث التجسد بواسطة الحبل المعجزي والميلاد العذراوي. تؤكد إقرارات إيماننا بأن طبيعة المسيح البشرية "حبل بها بقوة الروح القدس في رحم العذراء المباركة مريم، بدون وسائل بشرية". "يُشدد هذا على حقيقة أن ميلاد المسيح لم يكن عاديًا إطلاقًا، بل كان ميلادًا فوق طبيعي، لذلك دُعي المولود "ابن الله". كان العنصر الأهم المرتبط بميلاد يسوع هو العمل فوق الطبيعي الذي قام به الروح القدس، لأنه بواسطة هذا العمل وحده صار الميلاد العذراوي مُمكنًا. يُشير الكتاب المُقدس إلى هذا الأمر الخاص في متى ١: ١٨-٢٠؛ لوقا ١: ٣٤، ٣٥؛ عبرانيين ١٠: ٥. كان لعمل الروح القدس بالارتباط بالحبل بيسوع جانبان: (١) كان هو المُسبب الفعّال لما تكوّن في رحم مريم، وبذلك استبعد عمل البشر من أن يكون العامل الفعّال. كان هذا في تناغم كامل مع حقيقة أن الشخص الذي وُلد لم يكن شخصًا بشريًا، بل شخص ابن الله، الذي لم يكن ضمن عهد الأعمال بسبب ذلك الحبل، وكان في ذاته خاليًا من ذنب الخطية. (٢) لقد قدّس طبيعة المسيح البشرية منذ لحظة الحبل بها، وبذلك حفظها خالية من تلوث الخطية. لا نستطيع أن نقول تحديدًا كيف أنجز الروح القدس هذا العمل التقديسي، لأنه حتى الآن يُعتبر انتقالُ تلوثِ الخطية بشكلٍ طبيعي من الوالد إلى الطفل أمرًا غير مفهوم بشكلٍ كافٍ. مع ذلك، ينبغي ملاحظة أن هذا التأثير التقديسي للروح القدس لم يكن محصورًا في الحبل بيسوع، بل استمر طوال حياته (يوحنا ٣: ٣٤؛ عبرانيين ٩: ١٤).

لقد كان فقط من خلال هذا الحبل فوق الطبيعي للمسيح أنه أمكن له أن يُولد من عذراء. تستند عقيدة الميلاد العذراوي على المقاطع التالية: إشعياء ٧: ١٤؛ متى ١: ١٨، ٢٠؛ لوقا ١: ٣٤، ٣٥، ويدعمها مقطع غلاطية ٤: ٤. لقد اعترفت الكنيسة بهذه العقيدة منذ بدايتها. نتقابل معها بالفعل في الصيغ الأصلية لقانون إيمان الرُّسل، وفي كل إقرارات الإيمان العظيمة لكنيسة روما الكاثوليكية والكنائس البروتستانتية. إن الرفض الذي تُقابلة حاليًا لا يرجع إلى نقص الأدلة الكتابية التي تدعمها، أو إلى أي نقص في الإقرارات الكنسية، بل إلى النفور العام والحالي لما هو فوق طبيعي. إن المقاطع الكتابية التي تستند عليها هذه العقيدة تُستبعد ببساطة على أسس نقدية غير مُقنعة تمامًا؛ وذلك على الرغم من حقيقة أن نزاهة القصص الكتابية تُثبت أنهم لم يكونوا على دراية بالحقيقة المزعومة للميلاد المعجزي. تُصنع كل أنواع المحاولات الابتكارية لتفسير كيف نشأت قصة الميلاد العذراوي ونالت قبولًا. يبحث البعض عن ذلك في التقاليد العبرية، وآخرون في التقاليد الأممية. لا يسعنا الدخول في مناقشة المشكلة هنا، ولذلك سنشير فقط إلى أعمال مثل: Machen, *The Virgin Birth of Christ*; Orr, *The Virgin Birth of Christ*; Sweet, *The Birth and Infancy of Jesus Christ*; Cooke, *Did Paul Know the Virgin Birth?* Knowling, *The Virgin Birth*

يُطرح السؤال أحيانًا بخصوص ما إذا كانت عقيدة الميلاد العذراوي ذات أهمية عقائدية. صرّح برونر (Brunner) بأنه غير مُهتم بهذه القضية على الإطلاق. رفض برونر عقيدة ميلاد المسيح المعجزي ورأي

أن ميلاده كان طبيعيًا تمامًا، لكنه غير مُهتم بشكلٍ كافي بالدفاع عن وجهة نظره باستنفاضة. علاوة على ذلك، يقول: "إن عقيدة الميلاد العذراوي كانت لتختفي منذ زمن بعيد لولا حقيقة أنه يبدو أن اهتمامات عقائدية تعلقت ببقائها."^{١٣} اعترف بارت (Barth) بمعجزة الميلاد العذراوي، ورأى فيها علامة على حقيقة أن الله أسس بشكلٍ خلاق بدايةً جديدة بتواضعه بأن يصير إنسانًا.^{١٤} رأى فيها أيضًا أهميةً عقائدية. وفقًا له، تنتقل "وراثه الخطية" عبر الوالد الذكر، بحيث يتمكّن المسيح من اتخاذ "طبيعتنا بصفتنا مخلوقات" عن طريق أن يُولّد من مريم، وفي نفس الوقت يهرب من "وراثه الخطية" عن طريق عدم إشراك أبٍ بشري في ولادته.^{١٥} للإجابة على سؤال ما إذا كانت عقيدة الميلاد العذراوي ذات أهمية عقائدية، يُمكن القول بأنه لن يكون من المعقول أن الله يجعل المسيح يُولّد بمثل هذه الطريقة غير العادية، إذا لم يُحقق ذلك أي هدف. يُمكن ذكر أهدافها العقائدية كما يلي: (١) كان يجب على المسيح أن يكون المسيا والابن المسباني لله. نتيجةً لذلك، كان ضروريًا أن يُولّد من امرأة، لكن كان يجب أيضًا ألا يكون ثمرةً لمشيئة إنسان، بل أن يُولّد من الله. إن المولود من الجسد جسدٌ هو. بأي حال من الأحوال، كان هذا الميلاد العجيب ليسوع في ذهن يوحنا عندما كتب ما كتبه في ١: ١٣. (٢) لو كان المسيح وُلد بواسطة الطريقة البشرية العادية، لكان شخصًا بشريًا، ضمن عهد الأعمال، ومن ثمّ كان سيشارك في ذنب البشرية. لكن بما أن جانبه الشخصاني، شخصه، لم يأت من آدم، فلا يُعد ضمن عهد الأعمال، وهو خالٍ من ذنب الخطية. وبما أنه خالٍ من ذنب الخطية، يُمكن لطبيعته البشرية أيضًا أن تبقى خالية من تلوث الخطية، قبل وبعد ميلاده.

و. التجسّد في حد ذاته باعتباره جزءًا من اتضاع المسيح. هل كان التجسّد في حد ذاته جزءًا من اتضاع المسيح أم لا؟ إن اللوثريين، بتفريقهم بين التجسّد والإخلاء، يرفضون أنه كان جزءًا منه، ويبنون رفضهم على حقيقة أن اتضاعه كان محصورًا في وجوده الأرضي، بينما تستمر إنسانيته في السماء. ما زال لديه طبيعته البشرية، ولكنه ليس في حالة الاتضاع. كان هناك بعض الاختلاف في الرأي حول هذه النقطة حتى بين اللاهوتيين المُصلّحين. قد يبدو أنه ينبغي الإجابة على هذا السؤال بتمييز. يُمكن أن يُقال إن التجسّد، من الناحية المُجرّدة كليّةً، هو حقيقة أن الله في المسيح أخذ طبيعةً بشريةً، ومع أنه فعلٌ تنازُل، إلا أنه لم يكن اتضاعًا في حد ذاته، مع أن كايبر (Kuyper) اعتقد ذلك.^{١٦} لكنه كان بالتأكيد من الاتضاع أن يصير اللوغوس "جسدًا"، أي أخذ طبيعةً بشريةً مثلما هي منذ السقوط، ضعيفة ومُعرّضة للألم والموت، لكنها خالية من تلوث الخطية. يبدو أنه يُشار إلى هذا ضمنيًا في مقاطع مثل رومية ٨: ٣؛ ٢ كورنثوس ٨: ٩؛ فيلبي ٢: ٦، ٧.

¹³ *The Mediator*, p. ٣٢٤.

¹⁴ *The Doctrine of the Word of God*, p. ٥٥٦; *Credo*, pp. ٦٣ ff.; *Revelation*, pp. ٦٥ f.

¹⁵ *Credo*, pp. ٧٠ f.

¹⁶ *De Christo II*, pp. ٦٨ ff.

٢. آلام المُخْلِص. ينبغي التشديد على عدة نقاط فيما يتعلّق بآلام المسيح.

أ. لقد تألم طوال حياته. في ضوء حقيقة أن يسوع بدأ الحديث عن آلامه الآتية قُرب نهاية حياته، نميل كثيرًا إلى التفكير في أن الآلام النهائية شكَّلت مُجمل آلامه. مع ذلك، كانت حياته كُلها آلامًا. لقد كانت حياته هي الحياة الخادمة لرب الجنود، حياة الإنسان الخالي من الخطية في اتصال يومي بالخطاة، حياة القدوس في عالم لعنته الخطية. كان طريق الطاعة بالنسبة له هو طريق الألم في نفس الوقت. لقد تألم من هجمات الشيطان المُتكرِّرة، ومن كراهية وعدم تصديق شعبه له، ومن اضطهاد أعدائه له. بما أنه داس معصرة العنب وحده، فبالضرورة كانت قداسته تُسبب الضغوط، وكان إحساسه بالمسؤولية ساحقًا. كانت آلامه آلامًا مُكرَّسة، تزداد في الحدة كلما اقترب من النهاية. إن المُعاناة التي بدأت في التجسّد وصلت ذروتها في الآلام العظيمة (*passio magna*) في نهاية حياته. انصبَّ عليه حينها كلُّ غضب الله تجاه الخطية.

ب. لقد تألم جسديًا ونفسيًا. كان هناك وقتٌ تركز الاهتمام حصريًا أكثر من اللازم على آلام المُخْلِص الجسدية. لم يكن ذلك الألم الجسدي الغاشم هو الذي مثل جوهر آلامه، بل ذلك الألم وصاحبه عذاب النفس مع إدراكه بصفته الوسيط بخطية البشرية التي كان يحملها. في وقت لاحق، صار من المُعتاد التقليل من أهمية الآلام الجسدية، لأنه تم افتراض أن الخطية، لكونها ذات طبيعة روحية، يُمكن التكفير عنها بآلام روحية خالصة. يجب تجنُّب وجهات النظر الأحادية هذه. لقد تأثر الجسد والنفس بالخطية، ووجب أن يُحمل العقاب في كليهما. علاوة على ذلك، يُعلِّم الكتاب المُقدَّس بوضوح بأن المسيح تألم في الجسد والنفس. لقد تألم في البُستان، حيث كانت نفسه "حزينة جدًا حتَّى الموت"، ولقد ضربَ وجُلِدَ وصلبَ.

ج. نتجت آلامه عن أسباب مُتعددة. في النهاية، نتجت كل آلام المسيح عن حقيقة أنه أخذَ مكان الخُطاة نيابةً عنهم. لكن يُمكننا تمييز عدة أسباب مُتقاربة، مثل: (١) حقيقة أنه وهو سيد الكون مكانةً وضيعةً، أخذ حتى مكانة خادمٍ أو عبدٍ، وأنه وهو الذي كان له حق أصيل في أن يأمر صار مُلزمًا بأن يُطيع. (٢) حقيقة أنه وهو الطاهر والقدوس كان عليه أن يعيش في مناخ خاطئ وملوث، في اتصال يومي بالخطاة، وكان يتم تذكيره دائمًا بضخامة الذنب الذي كان سيحمله بسبب خطايا مُعاصريه. (٣) إدراكه الكامل وحُدسه الواضح، منذ بداية حياته، من جهة الآلام الشديدة التي ستعمره في النهاية، وهو ما حدث بالفعل. كان يعرف تمامًا ما سيأتي، ولم يكن ما في الأفق مُبهجًا إطلاقًا. (٤) أخيرًا، الحرمان في الحياة أيضًا، وإغراءات إبليس، وكراهية ورفض شعبه له، وسوء المُعاملة والاضطهاد الذي تعرَّض لهما.

د. كانت آلامه فريدة. نتحدَّث أحيانًا عن آلام المسيح "العادية"، عندما نُفكر في هذه الآلام التي نتجت عن الأسباب العادية للمُعاناة في العالم. لكن ينبغي أن نتذكَّر أن هذه الأسباب كانت أكثر بكثير للمُخْلِص

مِنَّا. علاوة على ذلك، حتى هذه الآلام الشائعة كان لها طابع غير عادي في حالته، ولذلك كانت فريدة. تتأسبت قدرته على التألم مع الطابع المثالي لإنسانيته، ومع كماله الأخلاقي، ومع إحساسه بالصلاح والقداسة والصدق. لم يستطع أحد أن يشعر بحدة ألم وحُزن الشر الأخلاقي مثلما استطاع يسوع. لكن بجانب هذه الآلام الشائعة، كانت هناك الآلام التي سببتها حقيقة أن الله سكب عليه آثامنا مثل الفيضان. لم تكن آلام المُخلص طبيعية بشكلٍ خالص، بل كانت أيضًا نتيجةً لفعل الله (إشعيا ٥٣: ٦، ١٠). يُمكن أيضًا اعتبار التجارب في البرية، والآلام في جسيماني والجلجثة ضمن آلام المُخلص الخاصة.

هـ. **آلامه في التجارب.** شكَّلت تجارب المسيح جزءًا أساسيًا من آلامه. إنها تجارب قابلها على طريق الألم (متى ٤: ١-١١) (والنصوص الموازية)؛ لوقا ٢٢: ٢٨؛ يوحنا ١٢: ٢٧؛ عبرانيين ٤: ١٥؛ ٥: ٧، ٨). بدأت خدمته العلنية بفتره من التجارب، وحتى بعد ذلك الوقت تكرر التجارب على فترات في بُستان جسيماني المُظلم. إنه فقط من خلال دخوله إلى مَحَن البشر نفسها، في تجاربهم، أن يسوع استطاع أن يُصبح رئيس كهنة مُتعاطفًا ووَصَلَ إلى قمة الكمال الانتصاري المقبول لدى الله (عبرانيين ٤: ١٥؛ ٥: ٧-٩). لا يُمكننا الانتقال من حقيقة اجتياز يسوع للتجارب بصفته آدم الأخير، مهما كان صعبًا تخيل أن يُجرَّب شخص لا يُمكن أن يُخطئ. تم تقديم العديد من الاقتراحات لحل هذه الصعوبة، على سبيل المثال، قال كايبير إنه في طبيعة المسيح البشرية، مثلما كان في طبيعة آدم الأول، كانت هناك الإمكانية المُجرَّدة لارتكاب الخطية (*nuda possibilitas peccandi*)؛ وقال بافينك (Bavinck) إن قداسة يسوع كانت قداسة أخلاقية، والتي كان عليها أن تصل إلى نضوج عالٍ من خلال التجربة، وتَستمر عليه؛ وقال فوس (Vos) إن الأمور التي جُرِّب بها المسيح كانت في ذاتها قانونية بشكل كامل، وخاطبت غرائز ورغبات طبيعية تمامًا. لكن على الرغم من كل هذا، تظل المُشكلة قائمة، كيف يُمكن لِمَن هو في طبيعته (*in concreto*)، أي مثلما هو في ذاته، لا يُمكنه أن يفعل خطية ولا أن يكون لديه ميلٌ نحو الخطية، أن يتعرَّض مع ذلك لإغراءات حقيقية؟

٣. **موت المُخلص.** وصلت آلام المُخلص إلى ذروتها في موته. ينبغي التركيز على النقاط التالية بالارتباط بهذا الموضوع:

أ. **نطاق موته.** عندما نتحدَّث عن موت المسيح في هذا السياق، من الطبيعي أن نُفكِّر قبل أي شيء في الموت الجسدي، أي انفصال الجسد عن النُفس. في نفس الوقت، ينبغي أن نتذكَّر أن هذا لا يُغطي فكرة موته مثلما يُقدِّمها الكتاب المُقدَّس. يتبنى الكتاب المُقدَّس منظورًا تركيبياً للموت، ويُعتبر الموت الجسدي مجرد واحد من إظهارات الموت. إن الموت هو الانفصال عن الله، لكن يُمكن النظر إلى هذا الانفصال بطريقتين مختلفتين. يفصل الإنسان نفسه عن الله بالخطية، والموت هو النتيجة الطبيعية، لدرجة أنه يُمكن القول بأن الخطية موتٌ. لكنه لم يكن بهذه الطريقة أن المسيح ذاق الموت، لأنه لم يكن له خطية شخصية

خاصة به. في هذا السياق، ينبغي إدراك أن الموت ليس مجرد النتيجة الطبيعية للخطية، بل فوق كل شيء، هو العقوبة المفروضة والمُنْفَذة قضائياً تجاه الخطية. إنه ابتعاد الله نفسه مع بركات الحياة والفرح عن الإنسان وهو انسكاب غضب الله على الإنسان. يجب التفكير في موت المسيح بهذا المنظور القضائي. لقد وضع الله عقوبة الموت على الوسيط قضائياً، حيث إن الأخير قرَّرَ طوعاً أن يحمل عقوبة خطية الجنس البشري. بما أن المسيح أخذ طبيعةً بشريةً بكل ضعفاتها، مثلما هي بعد السقوط، وبذلك صار مثلنا في كل شيء، ما عدا الخطية، فإن الموت كان عاملاً فيه منذ البداية وأظهر نفسه في الآلام العديدة التي كان المسيح يختبرها. لقد كان رجل أوجاعٍ ومُختبر الحزن. يقول دليل أسئلة وأجوبة هايدلبرج عن حق: "أنه، طوال حياته على الأرض، ولكن بالأخص نهاية حياته، احتمل في الجسد والنفس غضب الله على خطايا كل الجنس البشري."¹⁷ جاء الموت على الصليب بعد تلك الآلام. لكن هذا لم يكن كل شيء؛ لم يختبر المسيح الموت الجسدي فقط، بل الموت الأبدي أيضاً، في حين أنه احتمله بشكلٍ حاد لا بشكلٍ شامل، عندما عانى في البُستان وعندما صرخَ على الصليب: "إلهي، إلهي، لماذا تَرَكْتَنِي؟" في فترة زمنية قصيرة، تحمَّلَ المسيحُ الغضبَ اللانهائي ضد الخطية حتى النهاية وخرج مُنتصراً. كان وحده يستطيع فعل ذلك بسبب طبيعته السامية. مع ذلك، ينبغي أن نحذر عند هذه النقطة من سوء الفهم. إن الموت الأبدي في حالة المسيح لم يتضمَّن إبطالاً للاتحاد بين اللوغوس والطبيعة البشرية، أو أن طبيعته الإلهية تُركت من قِبَل الله، أو ابتعاد محبة الأب الإلهية أو سروره عن شخص الوسيط. لقد بقي اللوغوس مُتحدّاً بالطبيعة البشرية حتى عندما كان الجسد في القبر؛ لم يكن ممكناً أن تُترك الطبيعة الإلهية من قِبَل الله؛ وكان وما زال شخص الوسيط مَوْضع السرور الإلهي. لقد ظهرَ ذلك في الوعي البشري للوسيط في أنه شعرَ أنه متروكاً من الله. يُشير ذلك إلى أن الطبيعة البشرية فقدتْ للحظةٍ إدراك التعزية التي ربما نالتها من اتحادها باللوغوس، والشعور بالمحبة الإلهية، وكانت واعية بشكلٍ مؤلم بضخامة الغضب الإلهي الذي كان مُنصبّاً عليها. مع ذلك، لم يكن هناك يأس، لأنه حتى في أحلك الساعات، عندما كان يصرخ أنه كان متروكاً، كان يُوجِّه صلواته إلى الله.

ب. الطابع القضائي لموته. كان ضرورياً ألا يموت المسيح ميتة طبيعية أو عَرَضية؛ وألا يموت على يد قاتل مأجور، بل تحت حُكم قضائي. كان عليه أن يُعتبر من بين الخارجين على القانون، وعليه أن يُدان باعتباره مُجرماً. علاوة على ذلك، رَبَّتَبَ الله في عنايته أن يُحاكَمَ المسيح أمام قاضٍ روماني ويُدان. كان لدى الرومان نَزعةٌ للقانون والعدالة، وكانوا يُمَثِّلون أعلى سُلطة قضائية في العالم. قد يُفترض أن مُحكمةً أمام قاضٍ روماني ستنتج في إثبات براءة يسوع بوضوح، وهو ما فعلته، بذلك صار واضحاً بشكلٍ كامل أنه لم يكن مُداناً بسبب أي جريمة ارتكبها. كانت شهادةً لحقيقة أنه، مثلما قال الرب إنه: "قُطِعَ مِنْ أَرْضِ الأَحْيَاءِ مِنْ أَجْلِ ذَنْبِ شَعْبِي، الَّذِينَ كَانِ يَسْتَحْقُونَ الصَّرْبَةَ." وعندما قام القاضي الروماني مع ذلك بإدانة

البريء، في الحقيقة، أدان نفسه والعدالة البشرية بينما كان يُطبَّقها، لكنه في نفس الوقت أوقع على يسوع العقوبة باعتباره المُمثل لأعلى سلطة قضائية في العالم، عاملاً بنعمة الله ومُنفذاً للعدالة باسم الله. كان حُكم بيلاطس هو حُكم الله أيضاً، مع أنه كان على أسس مختلفة تماماً. ما كان بالغ الأهمية أيضاً هو أن يسوع لم تُقَطع رأسه أو رُجم حتى الموت. لم يكن الصَّلب أداة عقابٍ يهودية بل رومانية. كان الصَّلب سيء السمعة ومُخزياً لدرجة أنه لم يكن يُطبَّق على المواطن الروماني، بل فقط على حُثالة البشر، على أحط المُجرمين والعبيد. بموته تلك الميتة، أوفى يسوع مطالب الناموس الصارمة. في نفس الوقت، مات ميتة لعنة، وبذلك أثبت حقيقة أنه صار لعنةً من أجلنا (تثنية ٢١: ٢٣؛ غلاطية ٣: ١٣).

٤. **دَفن المُخْلِص.** قد يبدو أن موت المسيح كان آخر مرحلة في اتضاعه، خصوصاً في ضوء واحدة من آخر العبارات التي قالها على الصليب، "قَدْ أُكْمِلَ". لكن تلك العبارة تُشير في كل الاحتمالات إلى آلامه الفعَّالة، أي تألمه الذي كان له فيه دورٌ فعَّال. لقد اكتمَلَ هذا بالتأكيد عندما مات. من الواضح أن دَفنه أيضاً كان جُزءاً من اتضاعه. لاحظ تحديداً الآتي: (أ) إن عودة الإنسان إلى التراب الذي أخذ منه يُقدَّم في الكتاب المُقدَّس على أنه عقابٌ للخطية (تكوين ٣: ١٩). (ب) تُشير عدة تصريحات في الكتاب المُقدَّس إلى أن مكوث المُخْلِص في القبر كان اتضاعاً (مزمور ١٦: ١٠؛ أعمال الرسل ٢: ٢٧، ٣١؛ ١٣: ٣٤، ٣٥). لقد كان ذلك نزولاً إلى الهاوية (*hades*)، وهي في ذاتها مكانٌ مُوحش وكئيب، ومكانٌ للفساد، في حين أن المُخْلِص حُفِظ من الفساد وهو فيها. (ج) يُعتبر الدفن هبوطاً، ولذلك يُعتبر اتضاعاً. كان دَفن الموتى بأمر من الله ليرمُز ذلك إلى إذلال الخاطيء. (د) يوجد اتفاق مُعين بين مراحل العمل الموضوعي للفساد وترتيب تطبيق عمل المسيح. يتحدَّث الكتاب المُقدَّس عن دَفن الخاطيء مع المسيح. يرتبط ذلك بِخَلع الإنسان العتيق، لا بلبس الجديد (قارن مع رومية ٦: ٦-١). بالتبعية، يُمثِّل دَفن يسوع أيضاً جُزءاً من اتضاعه. علاوة على ذلك، لم يَهْدَف دَفنه فقط إلى إثبات أن يسوع كان ميتاً حقاً، بل إلى إزالة مخاوف القبر أيضاً للمفديين وإلى تقديس القبر من أجلهم.

٥. نزول المُخْلِص إلى الهاوية (HADES).

أ. هذه العقيدة في قانون إيمان الرُّسل. بعدما ذَكَر قانونُ إيمان الرُّسل آلامَ، وموتَ، ودَفنَ الرب، استكملَ بهذه الكلمات، "نَزَلَ إلى الهاوية (*hades*)". لم تكن هذه العبارة بنفس قدم أو شمولية العبارات الأخرى في قانون الإيمان. تم استخدامها لأول مرة في الصيغة الأكويلية (Aquileian) لقانون الإيمان (حوالي ٣٩٠ م)، "*descendit in inferna*". بين الناطقين باللُّغة اليونانية، تَرجمَ البعضُ كلمة (*inferna*) إلى "الهاوية"، والبعض الآخر إلى "الأقسام السفلى". إن بعض الصيغ لقانون الإيمان هذا، والتي وجدتُ فيها هذه الكلمات، لا تذكُر دَفن المسيح، في حين أن الصيغ الرومانية والشرقية عامة ذكرتُ الدَفن ولم تذكُر النزول إلى الهاوية. يُشير روفينوس (Rufinus) إلى أن تلك الصيغ احتوتُ فكرة النزول في كلمة

"دُفِنَ". مع ذلك، في وقتٍ لاحق، أضافت الصيغة الرومانية لقانون الإيمان العبارة المقصودة بعدما ذكرت الدفن. يُجادل كالثن عن حق بأنه بالنسبة للذين أضافوها بعد كلمة "دُفِنَ"، يجب أنهم رأوا فيها نوعًا من الإضافة.¹⁸ ينبغي ملاحظة أن هذه الكلمات لا توجد في الكتاب المقدس، ولا تستند على تصريحات مباشرة في الكتاب المقدس مثل باقي البنود في قانون الإيمان.

ب. الأساس الكتابي لهذه العبارة. توجد تحديدًا أربعة مقاطع في الكتاب المقدس بخصوص هذا الأمر. (١) أفسس ٤: ٩، "وَأَمَّا أَنَّهُ صَعِدَ، فَمَا هُوَ إِلَّا إِنَّهُ نَزَلَ أَيْضًا أَوَّلًا إِلَى أَقْسَامِ الْأَرْضِ السُّفْلَى." إن الذين يبحثون عن دعمٍ للعبارة في هذا المقطع ينظرون إلى تعبير "أَقْسَامِ الْأَرْضِ السُّفْلَى" على أن يُكافئ "الهاوية". لكن هذا التفسير مشكوكٌ فيه. يُجادل الرسول بولس بأن صعود المسيح يفترض مسبقًا نزوله. ويُعد التجسد الفعل المقابل لصعوده (قارن مع يوحنا ٣: ١٣). من ثم، ينظر أغلب المفسرين إلى هذا التعبير على أنه يُشير ببساطة إلى الأرض. قد يكون التعبير مأخوذًا من مزمو ١٣٩: ١٥، ويُشير تحديدًا إلى التجسد. (٢) إن نص ١ بطرس ٣: ١٨، ١٩، والذي يتحدث عن كون المسيح "مُتَّاتًا فِي الْجَسَدِ وَلَكِنْ مُحْيًى فِي الرُّوحِ، الَّذِي فِيهِ أَيْضًا ذَهَبَ فَكَّرَزَ لِلْأَرْوَاحِ الَّتِي فِي السِّجْنِ." من المفترض أن هذا المقطع يُشير إلى النزول إلى الهاوية ويُصرِّح بالهدف منه. يُنظر إذن إلى الروح المذكور باعتباره روح المسيح، وأن الكرازة المذكورة من الضروري أنها حدثت بين موته وقيامته. لكن كلاهما مُستحيل. إن الروح المذكور ليس روح المسيح بل الروح المُحيي، وأنه بنفس هذا الروح المُعطي للحياة كان المسيح يكرز. إن التفسير البروتستانتي العام لهذا المقطع هو أن في الروح كرزَ المسيح من خلال نوح للعصاة الذين كانوا يعيشون قبل الطوفان، والذين كانوا أرواحًا في السجن عندما كان بطرس يكتب كلماته، ولذلك يُمكن وصفهم بذلك الوصف. يعتبر باثنيك أنه لا يُمكن الدفاع عن ذلك، ويُفسِّر المقطع على أنه يُشير إلى الصعود، الذي ينظر إليه باعتباره كرازة غنية، وانتصارية، وقوية للأرواح التي في السجن.¹⁹ (٣) في نص ١ بطرس ٤: ٤-٦، وتحديدًا آية ٦، تقول الآية "فَإِنَّهُ لِأَجْلِ هَذَا بُشِّرَ الْمَوْتَى أَيْضًا، لِكَيْ يَدَانُوا حَسَبَ النَّاسِ بِالْجَسَدِ، وَلَكِنْ لِيَحْيُوا حَسَبَ اللَّهِ بِالرُّوحِ." في هذا السياق، يُحدِّث الرسول بطرس القراء من أنهم ينبغي ألا يعيشوا باقي حياتهم في الجسد لشهوات الناس، بل أن يعيشوا لمشيئة الله، حتى وإن كان ذلك سيُسيئ إلى رُفقاتهم السابقين وسيجعل غير المؤمنين يهينونهم، حيث إنهم سيعطون حسابًا لله عن أعمالهم، الذي هو على استعداد أن يدين الأحياء والأموات. إن "الأموات" الذين بُشِّروا برسالة الإنجيل بالتأكيد لم يكونوا أمواتًا بعد عندما بُشِّروا بها، حيث إن الغرض من هذه الكرازة جُزئيًا أن "يَدَانُوا حَسَبَ النَّاسِ بِالْجَسَدِ." يُمكن فقط أن يحدث ذلك في أثناء حياتهم على الأرض. في كل الاحتمالات. يُشير الكاتب إلى نفس الأرواح في السجن التي تحدث عنها في الأصحاح السابق. (٤) مزمو ١٦: ٨-١٠ (قارن مع أعمال الرسل ٢: ٢٥-٢٧، ٣٠، ٣١). إن الآية

¹⁸ *Inst. Bk. II, XVI, ٨*; cf. also Pearson, *On the Creed*.

¹⁹ *Geref. Dogm. III, p. ٥٤٧*. For still another interpretation, cf. Brown, *Comm. on Peter in loco*.

١٠ تحديداً هي التي تتعلّق بالأمر هنا، "لأنّك لَنْ تتركَ نَفْسِي فِي الْهَآوِيَةِ. لَنْ تَدَعَ تَقِيكَ يَرَى فَسَادًا." استنتج بيرسون (Pearson) من هذا المقطع أن روح المسيح كان في الهاوية (hades) قبل القيامة، لأنه يُقال لنا إنه لم يُترك هناك.^{٢٠} لكن ينبغي أن نلاحظ التالي: (أ) إن كلمة نَفْس (نَفْس، nephesh) تُستخدَم في العبرية للضمير الشخصي، وكلمة هاوية (شيول، sheol) لحالة الموت. (ب) إذا فهمنا هذه الكلمات هنا بهذه الطريقة، سيكون لدينا توازي مُترادف واضح. إن الفكرة التي يُعبّر عنها هي أن يسوع لم يُترك لقوى الموت. (ج) ينسجم هذا تمامًا مع تفسير بطرس في أعمال الرسل ٢: ٣٠، ٣١، وتفسير بولس في أعمال الرسل ١٣: ٣٤، ٣٥. في كلا المقطعين، يُقتبس المزمور لإثبات قيامة يسوع.

ج. تفسيرات مختلفة لعبارة قانون الإيمان. (١) ترى الكنيسة الكاثوليكية الرومانية أن تُشير إلى أنه، بعد موته، ذهب المسيح إلى مكان انتظار الآباء (Limbus Patrum)، حيث كان قديسو العهد القديم ينتظرون إعلان وتنفيذ فدائه، وكرز برسالة الإنجيل لهم، وأتى بهم إلى السماء. (٢) ينظر اللوثريون إلى النزول إلى الهاوية باعتباره أول مرحلة في تمجيد المسيح. ذهب المسيح إلى العالم السفلي ليعلن ويُكمل انتصاره على الشيطان وقوى الظلام، ويُعلن حُكم إدانتهم. يُحدد بعض اللوثريين حدوث هذه المسيرة العسكرية بين موت المسيح وقيامته؛ يُحدد البعض حدوثها بعد القيامة. (٣) ترى كنيسة إنجلترا أنه، بينما كان جسد المسيح في القبر، كانت نفسه في الهاوية، تحديداً في الفردوس، مسكن نفوس الأبرار، وأعطاهم شرحاً أشمل للحق. (٤) يُفسّر كالفن العبارة مجازياً،^{٢١} باعتبارها تُشير إلى آلام المسيح العقابية على الصليب، حيث تألم بأوجاع الجحيم. تُفسّر كذلك في دليل أسئلة وأجوبة هايدلبرج.^{٢٢} وفقاً للموقف المُصلح المعتاد، لا تُشير الكلمات فقط إلى الآلام على الصليب، بل أيضاً إلى أوجاع جثسماني. (٥) بالتأكيد، لا يُعلم الكتاب المقدس بنزول المسيح حرفياً إلى الجحيم. علاوة على ذلك، توجد اعتراضات جادة على تلك النظرة. لا يُمكن أن يكون قد نزل إلى الجحيم بالجسد، لأن الجسد كان في القبر. إذا كان قد نزل إلى الجحيم فعلاً، فإن ذلك ممكناً لنفسه فقط، وسيعني ذلك أن نصف طبيعته البشرية فقط هو الذي اشترك في هذه المرحلة من اتضاعه (أو تمجيده). علاوة على ذلك، ما دام المسيح لم يَقم بعد من الأموات، إذن لم يأتِ الوقت لمسيرة انتصارية مثل التي يفترضها اللوثريون. وأخيراً، في وقت موته، استودع المسيح روحه إلى أبيه. يبدو أن هذا يُشير إلى أنه سيكون غير فاعلٍ من لحظة موته إلى أن يقوم من القبر. بشكل عام، يبدو من الأفضل دمج الفكرتين: (أ) أن المسيح تألم بأوجاع الجحيم قبل موته، في جثسماني وعلى الصليب؛ و(ب) أنه وصل إلى أعماق مراحل الاتضاع في مرحلة الموت.

²⁰ Expos. of the Creed, in loco.

²¹ Inst. Bk. II, XVI, ٨ ff.

أسئلة لمزيد من الدراسة

ما هي العلاقة بين الحالة والظرف بالنظر إلى آدم، عندما سقط؟ وعندما صار الكلمة جسداً؟ ما هي علاقتهما في فداء الخطاة؟

هل تتلائم حالة الشخص وظروفه دائماً؟

كيف يُمكن تعريف حالة الاتضاع؟

ما الذي يقصده كايبر عندما يُميز بين تعبير "status generis" وتعبير "status modi"؟

ما هي المراحل التي يُميزها في حالة الاتضاع؟

هل توجد أي إثباتات كتابية على الميلاد العذراوي سوى إنجيلي متى ولوقا؟ ما هي الأبعاد العقائدية لهذه العقيدة؟

هل تُعتبر نظريات الأصل الأسطوري لفكرة الميلاد العذراوي نظريات مقبولة؟

ما الذي نفهمه بخضوع المسيح للناموس؟

في أي علاقة قانونية كان المسيح وسيطاً في أثناء اتضاعه؟

هل كانت طبيعة المسيح البشرية خاضعة بشكلٍ مُتأصلٍ لناموس الموت؟

هل اشتمل الموت الأبدي في حالة المسيح على كل الجوانب التي يشتملها في الموت الأبدي للخطاة؟

كيف يُمكن النظر إلى دفن المُخلص باعتباره إثباتاً على أنه مات فعلاً؟

مصادر: - ٥٩، pp. *De Christo* II, *Dict. Dogm.*, Kuyper, pp. ٤٥٥-٤٦٩; *Geref Dogm.* III, Bavinck, pp. ١٠٨; *ibid.*, *De Vleeschwording des Woords*; Hodge, *Syst. Theol.* II, pp. ٦١٢-٦٢٥; Shedd, *Dogm. Theol.*, pp. ٣٣٠-٣٤٨; McPherson, *Chr. Dogm.*, pp. ٣٢١-٣٢٦; Litton, *Introd to Dogm. Theol.*, pp. ١٧٥-١٩١; Pieper, *Christl. Dogm.* II, pp. ٣٥٨-٣٧٨; Schmid, *Doct. Theol. of the Ev. Luth. Church*, pp. ٣٨٣-٤٠٦; Valentine, *Chr. Theol.* II, pp. ٨٨-٩٥; Heppe, *Dogm. der ev. -ref. Kirche*, pp. ٣٥١-٣٥٦; Ebrard, *Christl. Dogm.* II, pp. ١٨٩-٢٢٦; Maastricht, *Godgeleerdheit*, II, pp. ٦٠١-٧٩٥; *Synopsis Purioris*, pp. ٢٦٢-٢٧٢; Turretin, *Opera*, *Locus XIII*, Q. IX-XVI; Machen, *The Virgin Birth of Christ*; Orr, *The Virgin Birth of Christ*; Sweet, *The Birth and Infancy of Jesus Christ*; Cooke, *Did Paul Know the Virgin Birth?* Knowling, *The Virgin Birth*; Barth, *Credo*, pp. ٦٢-٩٤; Brunner, *The Mediator*, pp. ٣٠٣-٣٧٦.

٢ . حالة التمجد

أ. ملاحظات عامة بخصوص حالة التمجد.

١. الفاعل في التمجد وطبيعته. مثلما سبق وتم الإشارة، فإنه يوجد اختلاف في الرأي بين اللاهوت اللوثيري واللاهوت المُصلح بخصوص الفاعل في حالتي المسيح. يرفض اللوثيريون أن يكون اللوغوس هو الفاعل، ويؤكدون على أن طبيعة المسيح البشرية هي الفاعل في حالتي الاتضاع والتمجد. من ثم، يستثنون التجسد من اتضاع المسيح، ويعتبرون أن حالة الاتضاع اشتملت على "أن المسيح لفترة معينة تَخَلَّى (حقيقةً، وفعلياً، لكن طواعيةً) عن الاستخدام الواضح لعظمته الإلهية، التي نالتها طبيعته البشرية في الاتحاد الأفتنومي، وبصفته إنساناً مُتضعاً، احتمل ما كان أقل بكثير من العظمة الإلهية، (لكي يتألم ويموت من أجل محبة العالم).^{٢٣} يعتقدون أن حالة التمجد ظهرت أولاً للعالم السفلي في النزول إلى الهاوية، ثم إلى هذا العالم في القيامة والصعود، واكتملت في جلوسه عن يمين الله. يشتمل التمجد إذن على أن الطبيعة البشرية نالت الاستخدام الواضح للصفات الإلهية التي انتقلت إليها في التجسد، لكنها كانت تُمارَس أحياناً أو سرياً. على الجانب الآخر، يرى اللاهوت المُصلح أن شخص الوسيط، أي الإله المُتجسد، هو الفاعل في التمجد، لكن يُؤكّد على حقيقة أن الطبيعة البشرية هي التي تمجّدت بالتأكيد. إن الطبيعة الإلهية غير قادرة على اختبار الاتضاع أو التمجد. إن الإله المُتجسد، يسوع المسيح، في التمجد (أ) عبر من تحت الناموس في جوانبه النيابية والعقابية، وبالتبعية من تحت حمل الناموس باعتباره شرط عهد الأعمال، ومن تحت لعنة الناموس؛ (ب) بدّل العلاقة العقابية مع الناموس بالعلاقة البارة، وبصفته الوسيط، دخل إلى مرحلة امتلاك بركات الخلاص التي استحقها من أجل الخطاة؛ (ج) تُوجّج بالكرامة والمجد اللاتقنين. كان ينبغي أن يظهر في حالته أن لعنة الخطية رُفعت. كان تمجّده هو أيضاً تعظيمه.

٢. تمجد المسيح من الناحية الكتابية والمنطقية. توجد إثباتات كتابية وافرة لتمجد المسيح. تُظهر لنا قصص الأنجيل بوضوح أن اتضاع المسيح تبعه تمجّده. إن المقطع الكلاسيكي لإثبات تمجد المسيح يوجد في فيلبي ٢: ٩-١١: "لِذَلِكَ رَفَعَهُ اللهُ أَيْضًا، وَأَعْطَاهُ اسْمًا فَوْقَ كُلِّ اسْمٍ لِكَيْ تَجُنُّوْا بِاسْمِ يَسُوعَ كُلُّ رُكْبَةٍ مِمَّنْ فِي السَّمَاءِ وَمَنْ عَلَى الْأَرْضِ وَمَنْ تَحْتَ الْأَرْضِ، وَيَعْتَرِفَ كُلُّ لِسَانٍ أَنَّ يَسُوعَ الْمَسِيحَ هُوَ رَبُّ لِمَجْدِ اللهِ الْآبِ." لكن، بالإضافة إلى هذا، توجد مقاطع عديدة، مثل: مرقس ١٦: ١٩؛ لوقا ٢٤: ٢٦؛ يوحنا ٧: ٣٩؛ أعمال الرسل ٢: ٣٣؛ ٥: ٣١؛ رومية ٨: ١٧، ٣٤؛ أفسس ١: ٢٠؛ ٤: ١٠؛ ١ تيموثاوس ٣: ١٦؛ عبرانيين ١: ٣؛ ٢: ٩؛ ١٠: ١٢. يوجد رابط قوي بين الحالتين. يجب أن يُنظر إلى حالة التمجد باعتبارها النتيجة القضائية لحالة الاتضاع. في دوره بصفته الوسيط، أوفى المسيح بمطالب الناموس في جوانبه النيابية والعقابية، إذ حَمَلَ عقوبة الخطية، ونال استحقاق الحياة الأبدية. لذلك، كان ينبغي أن يتبع

²³ Baier, quoted by Schmid, *Doctrinal Theology of the Evangelical Lutheran Church*, p. ٣٨٣.

ذلك تبريره، وكان ينبغي أن يملك المكافأة. بما أنه كان شخصاً علنياً، وأنجز عمله علانيةً، فالعدل يستلزم إذن أن يكون تمجيده أمراً علنياً. يتمتع تمجيد المسيح بأهمية ثلاثية الجوانب. كانت كل مرحلة إعلاناً واقعياً من الله أن المسيح أوفى بمطالب ناموس، وبذلك كان يستحق المكافأة. كان للمرحلتين أيضاً أهمية تمثيلية، حيث إنهما مثلتا ما سيحدث في حياة المؤمنين. أخيراً، كان مُعيناً أن تصير المراحل الأربعة محوريةً في التمجيد الكامل للمؤمنين.

٣. حالة التمجيد في اللاهوت الليبرالي الحديث. بالتأكيد، لا يعترف اللاهوت الليبرالي الحديث بحالة التمجيد في حياة المسيح. إنه لم يكتفِ بنَبذِ الفكرة القانونية لحالتي المسيح تماماً، بل استبعد أيضاً ما هو فوق طبيعِي في حياة المُخلص. اختتم راوشينبوش (Rauschenbusch) كتابه "Theology for the Social Gospel" بمناقشة لموت المسيح. يقول ماكينتوش (Macintosh) إن: "الصعوبات التي تحول دون قبول المفهوم التقليدي العادي بخصوص قيامة يسوع، باعتبارها إعادة إحياء الجسد الميت، وتحولهُ المُعجزي وصعوده النهائي إلى السماء، هي صعوبات لا يُمكن التغلّب عليها عملياً، بالنسبة للتفكير العلمي... مازال يقع عبء إثبات لا يُمكن إزالته على عاتق الذين يرون أنه (جسد المسيح) لم يُعاني من التحلل، مثل أجساد كل الذين ماتوا من قبل."^{٢٤} أقرّ بيكويث (Beckwith) بأن الكتاب المُقدّس، وتحديدًا بولس، يتحدث عن تمجيد المسيح، لكنه يقول: "إذا ترجمنا مفهوم الرسول بولس عن التمجيد إلى مكافئه الحديث، سنجد أنه يقول إن المسيح كان متفوقاً على كل قوى الكون وعلى كل أنظمة الكائنات العاقلة، حتى أعلاها، باستثناء الأب."^{٢٥} وصرّح جورج بورمان فوستر (George Burman Foster) قائلاً: "طبقاً للإيمان المستقيم، وضع ابنُ الله مجده الإلهي جانباً ثم أخذه لاحقاً؛ أبعَدَ بالتأكيد صفات إلهية من نفسه، ثم ضمّها إليه ثانية. ما يُقصد هنا هو في الحقيقة أمرٌ جيد، أي أن الإله العظيم والرحيم يخدمنا، وأنه ليس أرفع شأنًا لدرجة أنه لا يُمكنه أن يأكل من طعامنا البشري اليومي. ربما كانت هذه الصيغة المستقيمة للعقيدة ضروريةً عندما كان يتم التفكير في العقيدة، لكن الكائن الرهيب، الإنسان الحديث، لا يستطيع أن يفعل أي شيء بشأنها."^{٢٦}

ب. مراحل حالة التمجيد.

يُميز اللاهوت المُصلح وجود أربع مراحل في تمجيد المسيح.

١. القيامة.

أ. طبيعة القيامة. لم تشمل قيامة المسيح على مُجرد حقيقة أنه عاد إلى الحياة مُجدداً، وأن الجسد

²⁴ *Theology as an Empirical Science*, pp. ٧٧, ٧٨.

²⁵ *Realities of Christian Theology*, p. ١٣٨.

²⁶ *Christianity in Its Modern Expression*, p. ١٤٤.

والنفس اتحاداً. إن كان هذا كل ما في الأمر، لم يكن مُمكنًا أن يُدعى "بأكورة الرّاقدين" (١ كورنثوس ١٥: ٢٠)، أو أنه "بِحُرِّ مِنَ الْأَمْوَاتِ" (كولوسي ١: ١٨؛ رؤيا ١: ٥)، حيث إن آخرين عادوا إلى الحياة مُجددًا قبله. لكنها اشتملت على أنه فيه تم استرداد الطبيعة البشرية، الجسد والنفس، إلى قوتها وكمالها الأصليين، وارتقت حتى إلى مستوى أعلى، بينما اتحد الجسد والنفس في كائن حي. من التشبيه المرتبط بالتغيير الذي، بحسب الكتاب المقدس، سيحدث لجسد المؤمنين في القيامة العامة، نستطيع أن نستنتج شيئاً بخصوص التغيير الذي من اللازم أنه حدث للمسيح. يُخبرنا بولس في ١ كورنثوس ١٥: ٤٢-٤٤ أن الجسد المُستقبلي للمؤمنين سيكون عديم الفساد، أي غير قابل للتدهور؛ ومجيداً، مما يعني أنه سيكون مُتألِّفاً في لمعانٍ سماوي؛ وقويًا، أي يتمتع بالطاقة وربما بقدرات جديدة؛ وروحانيًا، والذي لا يعني أنه سيكون غير مادي أو أثريًا، بل سيكون مُلائمًا للروح، وأداة مثالية للروح. من قصة الأناجيل نعلم أن جسد يسوع اختبر تغييراً ملحوظاً، لدرجة أنه لم يكن من السهل التعرف عليه وكان بإمكانه الظهور أو الاختفاء بطريقة مُفاجئة (لوقا ٢٤: ٣١، ٣٦؛ يوحنا ٢٠: ٢٠، ١٣، ١٩؛ ٢١: ٧)؛ لكن مع ذلك، كان جسداً مادياً وحقيقياً جداً (لوقا ٢٤: ٣٩). لا يتعارض هذا مع ١ كورنثوس ١٥: ٥٠، لأن "لحمًا ودمًا" هو وصفٌ للطبيعة البشرية في حالتها المادية، والفانية، والقابلة للفساد. لكن التغيير الحادث في المؤمنين ليس جسدياً فقط، بل روحياً أيضاً. بالمثل، لم يحدث تغييرٌ جسدي فقط في المسيح، بل وروحي أيضاً. لا نستطيع أن نقول إن تغييراً دينياً أو أخلاقياً حدث له؛ بل صار ممنوحاً خصائص جديدة تُناسب تماماً بيئته السماوية المستقبلية. من خلال القيامة، صار روحاً مُحيياً (١ كورنثوس ١٥: ٤٥). كان لقيامة المسيح أهمية ثلاثية الجوانب: (١) مثّلت إعلاناً من الآب أن العدو الأخير هُزِمَ، وتم تحمّل العقوبة، وتم الإيفاء بالشرط الذي وُعدت الحياة على أساسه. (٢) مثّلت ما كان مُعيناً أن يحدث لأعضاء جسد المسيح الباطني في تبريرهم، وولادتهم الروحية، وقيامتهم المُباركة المستقبلية (رومية ٦: ٤، ٥، ٩؛ ٨: ١١؛ ١ كورنثوس ٦: ١٤؛ ١٥: ٢٠-٢٢؛ ٢ كورنثوس ٤: ١٠، ١١، ١٤؛ كولوسي ٢: ٢؛ ١٢: ١؛ تسالونيكي ٤: ١٤). (٣) ارتبطت أيضاً بالوسيلة المُتعلقة بتبريرهم، وتجديدهم، وقيامتهم النهائية (رومية ٤: ٢٥؛ ٥: ١٠؛ أفسس ١: ٢٠؛ فيلبي ٣: ١٠؛ ١ بطرس ١: ٣).

ب. **الفاعل في القيامة.** على عكس الآخرين الذين أُقيموا من الأموات، قام المسيح من الموت بقوته الخاصة. لقد تحدّث عن نفسه بصفته القيامة والحياة (يوحنا ١١: ٢٥)، وأعلن أنه كان يمتلك سلطاناً أن يُضحي بحياته، وأن يستردها ثانية (يوحنا ١٠: ١٨)، وتتبا حتى بأنه سيبنّي هيكل جسده (يوحنا ٢: ١٩-٢١). لكن القيامة لم تكن عمل المسيح وحده؛ تُنسب كثيراً إلى قوة الله عامة (أعمال الرسل ٢: ٢٤، ٣٢؛ ٣: ٢٦؛ ٥: ٣٠؛ ١ كورنثوس ٦: ١٤؛ أفسس ١: ٢٠)، أو تُنسب تحديداً للآب (رومية ٦: ٤؛ غلاطية ١: ١؛ ١ بطرس ١: ٣). وإذا كانت يُمكن تسمية القيامة عمل الله، فإن الروح القدس كان عاملاً فيها أيضاً، لأن كل الأعمال الإلهية الخارجية (*opera ad extra*) هي أعمال الإله الثالثي. علاوة على ذلك،

يُشير نص رومية ٨: ١١ أيضًا إلى ذلك.

ج. **اعتراضات على عقيدة القيامة.** إن أحد أكبر الاعتراضات تُقدّم ضد عقيدة القيامة الجسدية، وهو أنه بعد الموت يتحلل الجسد، وتدخل الجزيئات المختلفة المُكوّنة للجسد في تكوين أجسام أخرى، النباتات، والحيوانات، والبشر. من ثمّ، يستحيل استعادة تلك الجزيئات للأجساد التي، على مدار الزمن، كوّنَتْ جُزءًا منها. يتساءل ماكينتوش قائلاً: "ما الذي حدث لِزَرَّتْ الكربون، والأكسجين، والنيتروجين، والهيدروجين، والعناصر الأخرى التي كوّنَتْ الجسد الأرضي ليسوع."^{٢٧} نحنُ نَعترفُ بأنه يصعبُ تفسير القيامة. إنها مُعجزة. لكن في نفس الوقت، ينبغي أن نلاحظ أن كَوْن جسد القيامة هو نفس الجسد الذي نَزَلَ إلى القبر لا يشترط أن يكون جسد القيامة مُكوّنًا من نفس الجزيئات بالضبط. إن تركيب أجسادنا يتغير بمرور الوقت، لكنها تظل نفس الأجساد. يؤكّد بولس في ١ كورنثوس ١٥ على أن الجسد الذي نَزَلَ القبر هو **جوهرًا** نفس الجسد الذي يُقام، لكنه يُعلن أيضًا بشكل قاطع أن التكوين تَغَيَّر. إن ما يزرعه الإنسان في الأرض يَمُر بعملية موت، ثم يحيا؛ لكن في حالة البذرة التي يَضَعها في الأرض لا تبقى هي نفس الشيء الذي يَحْصده عندما يحين الوقت. إن الله يُعطي لكل بذرة جسمها. هكذا هو الأمر في القيامة من الأموات. قد يكون هناك جُزء من النواة، أو بعض الميكروبات، والتي تُمثّل جوهر الجسد ويحفظ هويته. يبدو أن حُجة الرسول بولس في ١ كورنثوس ١٥: ٣٥-٣٨ تُشير إلى شيئًا من هذا القبيل.^{٢٨} ينبغي ملاحظة أن الاعتراض الحقيقي والجوهري على القيامة يتعلّق بطابعها فوق الطبيعي. إنه ليس بسبب نُقصان الأدلة، بل بسبب المبدأ الجوهري القائل بأنه يستحيل أن تُحدّث المعجزات، والذي يَمنع قبول القيامة. يعترف حتى الباحثون الليبراليون بأنه لا توجد أي حقيقة مدعومة بالأدلة أكثر من قيامة المسيح - مع أن آخرين بالتأكيد يُنكرون ذلك. لكن ذلك لا يصنع فرقًا كبيرًا بالنسبة للباحثين المعاصرين. يقول دكتور راشدال (Rashdall): "حتى ولو كانت الشهادة أقوى خمسون مرّة مما هي عليه، فإن أي فرضية ستكون مُمكنة أكثر منها." مع ذلك، في الوقت الحالي، يَعترف صراحةً العديد من العلماء البارزين بأنهم ليسوا في موضع يسمح لهم بأن يقولوا إنه يستحيل أن تُحدّث المعجزات.

د. **محاولات لتفنيد حقيقة القيامة.** في إنكارهم، يصطدم دائمًا المُعارضون لما هو فوق طبيعي بقصة القيامة في الأناجيل. إن قصة القبر الفارغ وظهورات يسوع بعد القيامة تُقدّم تحديات لهم، وهُم يقبلون التحدي ويُحاولون تنفيذها بدون قبول حقيقة القيامة. إن المحاولات التالية هي بعض أهم المحاولات.

(١) **نظرية الخداع.** تعني هذه النظرية أن التلاميذ مارسوا التضليل المُتعمّد عن طريق سرقة الجسد من القبر، ثم أعلنوا أن الرب قام. أمر الجنود الذين كانوا يحرسون القبر بأن ينشروا القصة، ودافع سيلسوس

²⁷ *Theology as an Empirical Science*, p. ٧٧.

²⁸ Cf. Kuyper, *E Voto* II, pp. ٢٤٨ ff.; Milligan, *The Resurrection of the Dead*, pp. ١١٧ ff.

(Celsus) بالفعل عن هذه النظرية تفسيرًا للقبر الفارغ. بالتأكيد، تطعن هذه النظرية في مصداقية الشهود الأوائل، والرسل، والنساء، وخمسة أحيانًا، وآخرين. لكنه من غير المرجح إطلاقًا أن التلاميذ ضعاف القلوب كان لديهم الشجاعة لأن يبيعوا كذبة لعالم مُعادٍ. من المستحيل تصديق أنهم سيُنابروا وسط المعاناة من أجل كذبة واضحة مثل هذه. علاوة على ذلك، تستطيع حقائق القيامة وحدها أن تُفسّر الشجاعة التي لا تُفهر والقوة التي أظهروها في الشهادة لقيامة المسيح. قادت هذه الاعتبارات سريعًا إلى التخلي عن هذه النظرية.

(٢) **نظرية الإغماء.** وفقًا لهذه النظرية، لم يمّت يسوع حقيقةً، بل فقد وعيه فقط، بينما كان يُظن أنه مات فعليًا. لكن هذا يطرح تلقائيًا عدة أسئلة يصعب إجابتها. كيف يُمكن تفسير أن العديد من الناس خُدعوا، وأن ضربة الحربة لم تقتل يسوع؟ كيف استطاع يسوع في حالته المُنهكة أن يُدحرج الحجر من على القبر وأن يمشي من أورشليم إلى عمواس ثم رجوعًا إلى أورشليم؟ كيف لم يُعامله التلاميذ باعتباره شخصًا مريضًا، بل رأوا فيه رئيس الحياة القدير؟ وما الذي حدث لیسوع بعد ذلك؟ يُستبعد حدوث الصعود تلقائيًا أيضًا عند تنفيذ القيامة. هل رجع إذن إلى مكانٍ غير معروف وعاش في السّر باقي حياته؟ تحمل هذه النظرية العديد من الأمور المُستحيلة لدرجة أن شتراوس (Strauss) سخّر منها.

(٣) **نظرية الهلوسة.** قُدمت هذه النظرية في صيغتين. (أ) تحدّث البعض عن مجرد رؤى شخصية. في حالتهم الذهنية المُتمحسة، تأمّل التلاميذ كثيرًا في المُخلص وإمكانية رجوعه لهم، لدرجة أنه في النهاية ظنوا أنهم رأوه فعليًا. أشعلت مريمُ المجدلية المتوترة الشرارة، وسرعان ما اشتعلت النيران وانتشرت. لقد كانت هذه هي النظرية المُفضّلة لفترة طويلة، لكنها كان مُحتملة بالصعوبات. كيف بدأت تلك التخيلات، في ضوء أن التلاميذ لم يتوقّفوا حدوث القيامة؟ كيف ظهرت للتلاميذ بينما كانوا يقومون بأموهم العادية، غير مُكرسين أنفسهم للصلاة والتأمل؟ هل كان من المُمكن أن يبدأ الابتهاج والنشوة المطلوبان لِخلق الرؤى الشخصية في وقت مُبكر مثل اليوم الثالث؟ ألم يكن ممكنًا أن التلاميذ سيرون يسوع في رؤى مثل هذه إما مُحاطًا بهالة من المجد السماوي، أو فقط مثلما كانوا يعرفونه وكان مُتحمسًا لتجديد الشركة معهم؟ هل تحدّث الرؤى الشخصية لعدة أشخاص في نفس الوقت؟ كيف يُمكن تفسير المناقشات التي دارت في الرؤى؟ (ب) في ضوء الضعف الشديد لهذه النظرية، قدّم بعض الباحثين صيغةً أخرى لها. يُصرّحون بأن التلاميذ رأوا رؤى موضوعية حقيقية، أعطاهها الله بشكل مُعجزي، ليقنعهم بأن يستمروا في الكرازة بالإنجيل. تتجنّب هذه الصيغة فعلًا بعض التحديات المذكورة سابقًا، لكنها تُواجه تحديات أخرى. إنها تُعترف بما هو فوق طبيعي؛ وإذا كان ذلك ضروريًا، فلماذا لا تُقبل القيامة، والتي تُفسّر بالتأكيد كل الحقائق؟ علاوة على ذلك، تُطالبنا هذه النظرية بتصديق أن هذه الرؤى الإلهية كانت تُهدف إلى تضليل الرسل. هل يسعى الله لتحقيق مقاصده بواسطة الخداع؟

(٤) **نظرية الأساطير.** ظهرت مدرسة جديدة للأسطورة، والتي تتجاهل أو على الأقل تستغنى عن نظريات الهلوسة أو التخيلات، وتسعى لتفسير قصة القيامة باستخدام المفاهيم التي أُدخلت على اليهودية من بابل والبلاد الشرقية الأخرى. لا تُصرِّح هذه المدرسة فقط بأن أساطير الديانات الشرقية القديمة تحتوي على عناصر مُشابهة لقصة القيامة، لكنها تُصرِّح بأن قصة القيامة مأخوذة من الأساطير الوثنية. قُدمت هذه النظرية في أشكال عديدة، لكن لا أساس من الصحة لها في جميع أشكالها. تتسم بتعسفية كبيرة في تعزيز رابط ما بين قصة الإنجيل والأساطير الوثنية، ولم تتجح في ربطهما معاً. علاوة على ذلك، تُظهر تجاهلاً مُتطرفاً للحقائق الموجودة في الكتاب المُقدس.

هـ. **الدلالة العقائدية للقيامة.** يظهر سؤالٌ بخصوص ما إذا كان يَهُم إذا آمننا بقيامة يسوع بالجسد، أو بمجرد قيامة نظرية؟ بالنسبة للأهوت الليبرالي الحديث، لا تتحمل قيامة يسوع أي أهمية للإيمان المسيحي، إلا بالمعنى الروحي للنجاة. لا يُعتبر الإيمان بالقيامة الجسدية ضرورياً، لكن يُمكن تجاهله تماماً دون التأثير على الإيمان المسيحي. لدى بارت وبرونر رأيٌ مُختلف. يُؤمنون بالحقيقة التاريخية للقيامة، لكنهم يرون أنها مجرد مسألة تاريخية، يُمكن للمؤرخ أن يتعامل معها حسب قدرته، لكن لا باعتبارها مسألة إيمانية. إن الجانب المهم هو أنه في القيامة اخترقت الألوهة مسار التاريخ، وأنه فيها زال تخفي يسوع وأعلن الله عن ذاته. لا يستطيع المؤرخ أن يصفها، لكن المؤمن يقبلها بالإيمان.

إن الإيمان بالقيامة يحمل دلالات عقائدية بالتأكيد. لا يُمكننا إنكار قيامة المسيح بالجسد دون الطعن في مصداقية كُتاب الكتاب المُقدس، لأنه يُقدِّمه باعتبارها حقيقةً. هذا يعني أنها تُؤثِّر على إيماننا بموثوقية الكتاب المُقدس. علاوة على ذلك، تُقدِّم قيامة يسوع بصفحتها حاملةً لقيمةً دلالية. لقد كانت الدليل الأقصى على أن المسيح مُعلمٌ أرسله الله (آية يوناان)، وأنه ابن الله ذاته (رومية ١ : ٤). لقد كانت أيضاً التصديق الأسمى على حقيقة الخلود. ما هو أكثر أهمية من ذلك هو أن القيامة تدخُل إلى جوهر عمل الفداء باعتبارها عُنصرًا تأسيسياً، وبالتبعية عُنصرًا تأسيسياً لرسالة الإنجيل. إنها أحد أعظم أحجار الأساس في كنيسة الله. إن عمل المسيح الكفاري، إذا كان فعلاً على الإطلاق، كان يجب أن يصل إلى نهايته، لا في الموت، بل في الحياة. علاوة على ذلك، لقد كانت القيامة هي ختم الأب على عمل المسيح المُكتمل، التصريح العلني بقبول ذلك العمل. في القيامة، عبر المسيح من تحت الناموس. أخيراً، لقد كانت القيامة هي مدخل المسيح إلى حياة جديدة باعتباره رأس الكنيسة المُقام من الأموات والمُجد والسيد الكوني. لقد مكَّنه هذا من تطبيق ثمار عمله الفدائي.

٢. الصعود.

أ. لا يظهر صعودُ المسيح بوضوح على صفحات الكتاب المُقدس مثلما تظهر القيامة. غالباً ما يرجع

ذلك إلى حقيقة أن القيامة كانت نُقطة التحول الحقيقية في حياة يسوع أكثر من الصعود. بمعنى ما، يُمكن أن يُدعى الصعودُ التكملة الضرورية والإتمام للقيامة. إن انتقال يسوع إلى حياة المجد العُلّيا التي بدأت في القيامة، اكتملت في الصعود. لا يعني هذا أن الصعود يُفَرِّغ من أهميته المستقلة. لكن على الرغم من أن الدليل الكتابي على الصعود ليس وافرًا مثل الدليل على القيامة، إلا أنه كافٍ إلى حدٍ بعيد. يسرد لوقا الصعود مرتين (لوقا ٢٤: ٥٠-٥٣؛ أعمال الرسل ١: ٦-١١). أشار إليه مرقس في ١٦: ١٩، لكن هذا المقطع مُتَنَازَع عليه. تحدّث يسوع عنه مرارًا وتكرارًا قبل موته (يوحنا ٦: ٦٢؛ ١٤: ٢، ١٢؛ ١٦: ٥، ١٠، ١٧، ٢٨؛ ١٧: ٥؛ ٢٠: ١٧). أشار إليه بولس مرارًا وتكرارًا (أفسس ١: ٢٠؛ ٤: ٨-١٠؛ ١ تيموثاوس ٣: ١٦)؛ وتلّفت رسالة العبرانيين الانتباه إلى أهميته (١: ٣؛ ٤: ١٤؛ ٩: ٢٤).

ب. **طبيعة الصعود.** يُمكن أن يُوصَف الصعود بأنه الارتفاع المنظور لشخص الوسيط من الأرض إلى السماء، من جهة طبيعته البشرية. لقد كان انتقالًا مَحَلِّيًّا، ذهابًا من مكان إلى آخر. بالطبع، يُوحى هذا بأن السماء مكانٌ مثلما الأرض مكانٌ. لكن صعود يسوع لم يكن مجرد انتقال من مكانٍ إلى آخر؛ لقد تَضَمَّن الصعود تغييرًا في طبيعة المسيح البشرية. عبرت تلك الطبيعة إلى كمال المجد الإلهي وتم تكييفها بشكلٍ كامل للحياة في السماء. إن بعض الباحثين المسيحيين المُعاصرين يَعتبرون السماء حالةً وليست مكانًا، ولذلك لا ينظرون إلى الصعود من جهة المكان.^{٢٩} سيَعتَرِفون بأنه حدثَ ارتفاعٌ لحظي للمسيح أمام التلاميذ الإحدى عشر، لكنهم سيَعتبرون هذا مجرد رمز لِرَفَع إنسانيتنا إلى نظامٍ روحي أعلى بكثير من حياتنا الحاضرة. مع ذلك، فإن الفَهم المكاني مُفضَّلٌ للاعتبارات التالية: (١) تُقدِّم السماء في الكتاب المُقدَّس بصفتها مكان سُكنى الكائنات المخلوقة (الملائكة، القديسين، طبيعة المسيح البشرية). ترتبط جميعها بشكلٍ ما بالمكان؛ يسمو الله وحده فوق كل العلاقات المكانية. بالتأكيد، قد تختلف القوانين التي تنطبق على المكان السماوي من القوانين التي تنطبق على المكان الأرضي. (٢) تُوضع السماء والأرض جنبًا إلى جنب بشكلٍ مُتكرر في الكتاب المُقدَّس. يبدو أنه يُستنتَج من هذا أنه إذا كان إحداها مكانًا، فيجب أن تكون الأخرى مكانًا أيضًا. سيكون من الغريب أن يُوضع مكانٌ وحالةً جنبًا إلى جنب بهذه الطريقة. يُعلِّمنا الكتاب المُقدَّس أن نُفكِّر في السماء بصفتها مكانًا. يُوجِّه العديد من المقاطع تفكيرنا إلى أعلى نحو السماء وإلى أسفل نحو الجحيم (تثنية ٣٠: ١٢؛ يشوع ٢: ١١؛ مزمور ١٣٩: ٨؛ رومية ١٠: ٦، ٧). لن يكون لهذا أي معنى إذا لم يكن ينبغي أن يُنظر إليهما باعتبارهما مكانًا بمعنى ما. (٤) يُصوِّر دخول المُخلِّص إلى السماء على أنه صعودًا. رأى التلاميذ يسوع يرتفع إلى أن اعترضته سحابة وأخفته عن نظرهم. يوجد نفس الطابع المكاني في ذهن كاتب رسالة العبرانيين في ٤: ١٤.

ج. **النظرة اللوثرية للصعود.** تختلف النظرة اللوثرية للصعود عن النظرة المُصلحة. لا يَعتبر اللوثريون

²⁹ Cf. Milligan, *The Ascension and Heavenly Priesthood of our Lord*, pp. ٢٤ ff; Swete, *The Ascended Christ*, pp. ٨f.; Gore, *The Reconstruction of Belief*, pp. ٢٧٢ f.

الصعود انتقالاً مكانياً، بل تغييراً للظرف، حيث عبرت طبيعة المسيح البشرية إلى الاتصاف والممارسة الكاملين للكمالات الإلهية، التي انتقلت إليها في التجسد، وبذلك أصبح كُلي الحضور بشكل دائم. بالارتباط بفكرة أن المسيح بدأ جلوسه عن يمين الله عند صعوده، يقولون إن هذه اليمين (التي هي مجرد رمز للقوة) هي في كل مكان. مع ذلك، لا يُفكّر كل اللوثريين بنفس الطريقة بخصوص موضوع وجود طبيعة المسيح البشرية في كل مكان. يرفض البعض ذلك كلياً، ويعتقد البعض أنه، بينما أنتج الصعود وجود المسيح في كل مكان، تضمّن ذلك أيضاً حركةً مكانية، حيث سحب المسيح وجوده المرئي عن الأرض.

د. الأهمية العقائدية للصعود. يقول بارت إنه يمكن أن يُطرح سؤالٌ عن لماذا ينبغي أن يكون للصعود مكاناً بين موضوعات الإيمان المسيحي الرئيسية، بالنظر إلى أنه يُذكر بشكل أقل تكراراً وتشديداً من القيامة، وأينما ذُكر فهو يظهر فقط باعتبارها انتقالاً طبيعياً من القيامة إلى الجلوس عن يمين الله. إن في هذا الانتقال تحديداً أنه يجد الأهمية الحقيقية للصعود. لذلك، لا يهتم بأن يُشدد على الصعود باعتباره تمجيذاً منظوراً، ارتفاعاً رأسياً في المكان " أمام أعين التلاميذ، حيث إن ذلك بالتأكيد ليس الطريق إلى الجلوس عن يمين الله، الذي هو ليس مكاناً. مثلما ينظر إلى الحقائق التاريخية المتعلقة بالميلاد العذراوي والقيامة على أنها مجرد علامات لإعلان عن المسيح، هكذا أيضاً الصعود باعتباره علامةً وأعجوبةً هو مجرد "إشارة حدثت في القيامة، لإعلان يسوع المسيح بصفته حاملاً لكل القوة في السماء وعلى الأرض."³⁰

يُمكن أن يُقال إن للصعود أهمية ثلاثية الجوانب. (١) يُجسّد بوضوح الإعلان بأن ذبيحة المسيح كانت ذبيحةً لله، مما يعني أنه كان يجب تقديمها له في القدس الداخلي؛ وأن الآب رأى أن العمل الواسطي للمسيح كافٍ ولذلك أدخله إلى المجد السماوي؛ وأن ملكوت الوسيط لم يكن ملكوتاً لليهود، بل ملكوتاً عالمياً. (٢) كان الصعود نموذجياً في أنه كان إعلاناً نبوياً عن صعود كل المؤمنين، الذين هم جالسون بالفعل مع المسيح في السماويات (أفسس ٢: ٦)، ومُعِينُونَ لأن يكونوا معه للأبد (يوحنا ١٧: ٢٤)؛ وكذلك في أنه أعلن عن الاسترداد الأولي لسيادة الإنسان الأصلية (عبرانيين ٢: ٧، ٩). (٣) أخيراً، كان الصعود محورياً في إعداد مكان للذين هم في المسيح. أشار الرب نفسه إلى ضرورة ذهابه إلى الآب، لكي يُعد مكاناً لتلاميذه (يوحنا ١٤: ٢، ٣).

٣. الجلوس عن يمين الله.

أ. الدليل الكتابي على الجلوس. عندما وقفَ المسيح أمام رئيس الكهنة، تنبأ بأنه سيجلس عن يمين القوة (متى ٢٦: ٦٤). ذكر بطرس ذلك في عظته (أعمال الرسل ٢: ٣٣-٣٦؛ ٥: ٣١). في كلا المقطعين

³⁰ Credo, p. ١١٣.

في أعمال الرسل، يُمكن أن تُفهم صيغة الداتيف (*tei dexiai*) بمعناها الواسطي، في حين أنه في أول آية من الاثنين، يُفضّل الاقتباس في آية ٣٤ التفسير المكاني. يُشار إليه أيضًا في أفسس ١: ٢٠-٢٢؛ عبرانيين ١٠: ١٢؛ ١ بطرس ٣: ٢٢؛ رؤيا ٣: ٢١؛ ٢٢: ١. بخلاف هذه المقاطع، توجد مقاطع عديدة تتحدّث عن أن المسيح يَحْكُم بصفته مَلَكًا (رومية ١٤: ٩؛ ١ كورنثوس ١٥: ٢٤-٢٨؛ عبرانيين ٢: ٧، ٨).

ب. أهمية جلوس المسيح. بشكلٍ طبيعي، يقع تعبير "يمين الله" ضمن نطاق الأئسنة ولا يُمكن أن يُؤخَذ حرفيًا. إن التعبير، مثلما يُستخدَم في هذا السياق، يُشتق من مزمو ١١٠: ١: "اجلس عن يميني حتى أضغ أعدائك موطئًا لقدميك". إن الجلوس عن يمين الملك قد يكون مجرد إشارة للإكرام (١ ملوك ٢: ١٩)، لكن قد يُشير أيضًا إلى الاشتراك في الحكم، وبالتبعية الاشتراك في الإكرام والمجد. في حالة المسيح، كان الجلوس بلا شك إشارة إلى حقيقة أن الوسيط تسلّم مقاليد الحكم على الكنيسة وعلى الكون، وصار مُشترِكًا في المجد المُرتبط بالسيادة. لا يعني هذا أن المسيح لم يكن ملك صهيون قبل تلك اللحظة، لكنه يعني أنه نُصِبَ علانيةً بصفته الإله المتجسد، وبذلك تسلّم السيادة على الكنيسة والسماء والأرض، ودخل رسميًا إلى الاستخدام الفعلي للقوة المُعطاة له. يتفق ذلك كُلّيًا مع ما يقوله كالقن، أي إن التصريح بأن المسيح جلس عن يمين الله يُكافئ القول بأن الله "فوّض إلى المسيح السيادة على السماء والأرض، وتسلّم رسميًا إلى الحكم الذي أوكل إليه - وهو لم يستلم الحكم لمرة فقط، بل هو مستمرّ فيه حتى مجيئه في يوم الدينونة."³¹ إنه من المؤكد تمامًا أنه سيكون من الخطأ أن يُستنتج من حقيقة أن الكتاب المُقدّس يتحدّث عن المسيح بصفته "جالسًا" عن يمين الله أن الحياة التي صعدَ إليه الرب المُقام من الأموات هي حياة راحة. إنها حياة نشاطٍ دائمٍ وستستمر هكذا. تتنوّع تصريحات الكتاب المُقدّس. لا يُقدّم المسيح فقط بصفته جالسًا عن يمين الله، بل أيضًا ببساطة بصفته موجودًا عن يمينه (رومية ٨: ٣٤؛ ١ بطرس ٣: ٢٢)، أو قائمًا هناك (أعمال الرسل ٧: ٥٦)، وحتى بصفته ماشيًا وسط السبع المناير الذهبية. وسيكون خطأً بنفس القدر أن يُستنتج من التركيز على كرامة وسيادة المسيح الملكية، المُشار إليها طبيعيًا بواسطة فكرة جلوسه عن يمين الله، أن العمل الذي يقوم به في أثناء جلوسه السماوي هو عمل سيادي بشكلٍ حصري، وبذلك لا يكون عملاً نبويًا أو كهنوتيًا.

ج. عمل المسيح في أثناء جلوسه. إنه جديرٌ بالتركيز أن المسيح، بينما هو جالس عن يمين الله، ليس مُستقبلاً غير فعّال للسيادة والقوة الإلهية، والعظمة والمجد، بل يَشترك بشكلٍ فعّالٍ في استمرارية عمله الواسطي.

³¹ أسس الدين المسيحي، الجزء الأول، ٤٨٥.

(١) بما أن الكتاب المقدس يربط الجلوس مرارًا وتكرارًا بحكم المسيح الملوكي، فإنه من الطبيعي أن يُفكر المرء قبل أي شيء في عمله بصفته ملكًا. يسود المسيح على كنيسته ويحميها بروحه، وكذلك يحكمها من خلال خدامه المُعينين. لديه كل القوى في السماء تحت قيادته: الملائكة هم مبعوثوه، المُستعدون دائمًا لتقديم بركاته إلى القديسين ولحمايتهم من الأخطار المُحيطة. يُمارس المسيح السُلطان على كل قوى الطبيعة، وعلى كل القوى المُعادية لملكوت الله؛ وسيظل مُتسيّدًا إلى أن يُخضع آخر عدو.

(٢) مع ذلك، لا يَنحصر عمله في حُكمه الملوكي. إن المسيح كاهنٌ إلى الأبد على رتبة ملكي صادق. عندما صرخ على الصليب قائلاً: "قَدْ أُكْمِلَ"، لم يكن يقصد أن يقول إن عمله الكهنوتي انتهى، بل فقط أن تألمه الفعّال وصل إلى نهايته. يربط الكتاب المقدس العمل الكهنوتي أيضًا بجلوس المسيح عن يمين الله (زكريا ٦: ١٣؛ عبرانيين ٤: ١٤؛ ٧: ٢٤، ٢٥؛ ٨: ١-٦؛ ٩: ١١-١٥، ٢٤-٢٦؛ ١٠: ١٩-٢٢؛ ١ يوحنا ٢: ٢). يُقدّم المسيح باستمرار ذبيحته المُكتملة إلى الآب بصفتها الأساس الكافي لِمنح نعمة الله الغافرة. يُطيق المسيح باستمرار عمله الذبائحي، ويجعله فعّالًا في تبرير وتقديس الخطاة. علاوة على ذلك، يتشفع دائمًا من أجل خاصته، ويتضرع لأجل قبولهم على أساس ذبيحته المُكتملة، ولأجل حفظهم في العالم، ولأجل جعل صلواتهم وخدمتهم مقبولة أمام الله. يُشدد اللوثريون على حقيقة أن تشفع المسيح هو صوتي وحقيقي (*vocalis et realis*)، بينما يُشدد اللاهوت المُصلح على حقيقة أنه يشتمل في الأساس على وجود المسيح بالطبيعة البشرية مع الآب، وأن صلواته تُعتبر تقديم طلبات مشروعة لا تَوسّلات.

(٣) يستمر المسيح أيضًا في عمله النبوي من خلال الروح القدس. قبل أن يتترك التلاميذ، وعدهم بمجيء الروح القدس، ليُعين ذاكرتهم، ويُعلّمهم حقائق جديدة، ويُرشدهم إلى جميع الحق، ويثريهم من ملء المسيح (يوحنا ١٤: ٢٦؛ ١٦: ٧-١٥). تَحَقّق الوعد في يوم الخمسين؛ ومنذ ذلك اليوم، كان المسيح، من خلال الروح القدس، فعّالًا بصفته نبينا العظيم بطرق عديدة: في وحي الكتاب المقدس؛ وفي ومن خلال وعظ الرُسل وخُدام الكلمة؛ وفي إرشاد الكنيسة، جاعلاً إياها عامود الحق وقاعدته؛ وفي جعل الحق فعّالًا في قلوب المؤمنين.

٤. عودة المسيح بالجسد.

أ. العودة باعتبارها مرحلة في التمجيد. تُحدّف عودة المسيح أحيانًا من مراحل تمجيده، كما لو أن الجلوس عن يمين الله كان نُقطة الذروة. لكن هذا ليس صحيحًا. لن يتم الوصول إلى أعلى نقطة إلى أن يعود الذي تألم على يد البشر بصفته القاضي. أشار بنفسه إلى هذا باعتباره امتياز وساطي خاص (يوحنا ٥: ٢٢، ٢٧)، وكذلك أشار الرُسل (أعمال الرسل ١٠: ٤٢؛ ١٧: ٣١). بخلاف المقاطع التي تتحدّث عن

تعيين المسيح قاضيًا، توجد مقاطع عديدة تُشير إلى عمله القضائي (متى ١٩ : ٢٨ ؛ ٢٥ : ٣١-٣٤؛ لوقا ٣ : ١٧؛ رومية ٢ : ١٦؛ ١٤ : ٩؛ ٢ كورنثوس ٥ : ١٠؛ ٢ تيموثاوس ٤ : ١؛ يعقوب ٥ : ٩).

ب. **المُصطلحات الكتابية للإشارة إلى عودة المسيح.** تُستخدم عدة مُصطلحات للإشارة إلى مجيء يسوع المسيح المستقبلي. إن أكثر هذه المُصطلحات شيوعًا هو "الپاروسيا" (*parousia*). في المقام الأول، يَعْنِي ببساطة "الحضور"، لكنه أيضًا يُشير إلى مجيء يسوع المسيح **يَسْبِقُ الحضور**. إن المعنى الأخير هو المعنى الشائع للمُصطلح، عندما يُستخدم بالارتباط بعودة المسيح (متى ٢٤ : ٣، ٢٧، ٣٧، ٣٩؛ ١ كورنثوس ١٥ : ٢٣؛ ١ تسالونيكي ٢ : ١٩؛ ٣ : ١٣؛ ٤ : ١٥؛ ٥ : ٢٣؛ ٢ تسالونيكي ٢ : ١؛ يعقوب ٥ : ٧، ٨؛ ٢ بطرس ٣ : ٤. يُعتبر مُصطلح "أپوكالپسيس" (*apocalupsis*) مُصطلحًا آخر، ويُركّز على حقيقة أن عودة المسيح ستكون إعلانًا ليسوع المسيح. يُشير هذا المُصطلح إلى الكشف عن شيء كان محجوبًا عن النظر سابقًا، وفي هذه الحالة، يُشير إلى مجد وعظمة يسوع المسيح المحجوبين (٢ تسالونيكي ١ : ٧؛ ١ بطرس ١ : ٧، ١٣؛ ٤ : ١٣. يُعتبر المُصطلح الثالث هو "إيپفانيا" (*epiphaneia*)، أي الظهور المجيد للرب. إن ذلك يَتَضَمَّن أن ما يُكشَف عنه هو أمرٌ مجيدٌ (٢ تسالونيكي ٢ : ٨؛ ١ تيموثاوس ٦ : ١٤؛ ٢ تيموثاوس ٤ : ١-٨؛ تيطس ٢ : ١٣).

ج. **طبيعة عودة المسيح.** يَضَع البعض عودة المسيح في الماضي، مُصَرِّحِينَ بأن الوعد بمجيئه ثانيةً تَحَقَّق عندما عاد من خلال الروح القدس. يُشيرون إلى الوعد الموجود في يوحنا ١٤-١٦، ويُفسرون كلمة "پاروسيا" على أنها ببساطة تعني "الحضور".^{٣٢} يُمكن أن يُقال، بمعنى ما، إن المسيح عاد فعلاً من خلال الروح القدس، وبذلك هو حاضرٌ في الكنيسة. لكن هذه كانت عودة روحية، في حين أن الكتاب المقدس يُعَلِّمنا أن نَتَطَلَّع عودةً جسدية ومرئية للمسيح (أعمال الرسل ١ : ١١). حتى بعد يوم الخمسين، نُعَلِّم أن نَتَطَلَّع إلى مجيء المسيح (١ كورنثوس ١ : ٧؛ ٤ : ٥؛ ١١ : ٢٦؛ فيلبي ٣ : ٢٠؛ كولوسي ٣ : ٤؛ ١ تسالونيكي ٤ : ١٥-١٧؛ ٢ تسالونيكي ١ : ٧-١٠؛ تيطس ٢ : ١٣؛ رؤيا ١ : ٧).

د. **الغرض من عودة المسيح.** سيكون المجيء الثاني ليسوع المسيح بغرض دينونة العالم وتكميل خلاص شعبه. إن البشر والملائكة، الأحياء والأموات، سيظهرون أمامه ليُحاكَموا بحسب السَّجَل المُدَوَّن لهم (متى ٢٤ : ٣٠، ٣١؛ ٢٥ : ٣١، ٣٢). سيكون مجيئًا تُصاحبه دينونة رهيبية للأشرار، لكن سَتُصاحبه أيضًا بركات المجد الأبدي للقديسين (متى ٢٥ : ٣٣-٤٦). بينما سَيَحْكُم على الأشرار بالعقاب الأبدي، سيُبرر خاصته علانيةً وسيُدخلهم إلى الفرح الكامل لملكوته الأبدي. سيكون ذلك بمثابة الإشارة إلى الانتصار المُكتمل ليسوع المسيح.

³² Warren. *The Parousia*; J. M. Campbell, *The Second Coming of Christ*.

هـ. اعتراضات على عقيدة عودة المسيح. إن الاعتراض الكبير على عقيدة عودة يسوع المسيح هو من نفس نوع الاعتراض على عقيدة قيامة يسوع بالجسد. إذا لم تكن هناك قيامة وصعود بالجسد، فلا يمكن أن تكون هناك عودة من السماء بالجسد. إن عدم حدوث القيامة والصعود والعودة بالجسد هو أمر مستحيل، والتعاليم الكتابية بخصوصهما هي مجرد تقديم ضريحٍ لعصرٍ غيرٍ علمي. لقد اشترك يسوع بوضوح في الآراء المعاصرة له المتعلقة بالجسد، وتلك الآراء لوّنت أوصافه النبوية بخصوص المستقبل. إن العودة الوحيدة التي نستطيع أن نتحدّث عنها ونستطيع أن نرجوها هي عودة في قوة، عند تأسيس ملكوت أخلاقي على الأرض.

أسئلة لمزيد من الدراسة

ما هي الآلة التاريخية التي لدينا على قيامة المسيح؟

هل يُثبت نص ١ كورنثوس ١٥ : ٨ أن الظهورات كانت رؤى شخصية؟

ما هي الأساطير التي يُفترض أنها دخلت في تشكيل قصة القيامة؟

ما هو الضوء الذي تُسلطه المقاطع التالية على حالة يسوع بعد القيامة؟ (١ كورنثوس ٦ : ١٧ ؛ ٢ كورنثوس ٣ : ١٧ ، ١٨ ؛ ١ تيموثاوس ٣ : ١٦ ؛ رومية ١ : ٣ ، ٤ ؛ عبرانيين ٩ : ١٤ ؛ ١ بطرس ٣ : ١٨).

ما هو الفرق بين (*soma psychicon*)، و(*soma pneumatikon*)، و(*soma tes sarkos*)؟

هل تُعتبر كلمتا "روح" و"روحي" مُضادتين لكلمتا "جسد" و"جسدي" في العهد الجديد؟

هل العلم فعلاً يجعل التفكير في السماء باعتبارها مكاناً أمراً مستحيلاً؟

هل حقاً في الكتاب المقدس تُشير كلمتي "سما" و"سماويات" إلى حالةٍ لا إلى مكانٍ؟

هل ينظر اللاهوت المعاصر إلى السماء على أنها مجرد حالة يدخلها الإنسان بعد الموت؟

هل يجد منظوره فعلاً ما يدعّمه في مقطع مثل أفسس ٢ : ٦؟

هل يحتوي العهد القديم على أي إشارات إلى الصعود والجلوس عن يمين الله؟

ما هي الاعتراضات الجادة على العقيدة اللوثرية بخصوص وجود طبيعة المسيح البشرية في كل مكان؟

هل يُعلمنا الكتاب المقدس أن ننظر إلى عودة المسيح باعتبارها وشيكة؟

مصادر : - ١٠٩. Bavinck, *Geref. Dogm.* III, pp. ٤٦٩-٥٠٤; Kuyper, *Dict. Dogm., De Christo* II, pp. ١٠٩-١١٤; *E Voto* I, pp. ٤٦٩-٤٩٣; II, pp. ٥-٦٩; Mastricht, *Godgeleerdheit* III, pp. ١-١٠٠; *Synopsis Purioris Theol.*, pp. ٢٧٢-٢٨١; Turretin, *Opera*, Locus XIII, Q. XVII-XIX; Hodge, *Syst. Theol.* II, pp. ٦٢٦-٦٣٨; Schmid, *Doct. Theol. of the Ev. Luth. Church*, pp. ٣٨٥, ٣٨٦, ٤٠٦-٤١٣; Valentine, *Chr. Theol.* II, pp. ٩١-٩٥; Milligan, *The Resurrection of our Lord*; Orr, *The Resurrection of Jesus*; Gore, *The Reconstruction of Belief*, pp. ٢٢٦-٢٧٣; Swete, *The Ascended Christ*; Milligan, *The Ascension and Heavenly Priesthood of Our Lord*; Tait, *The Heavenly Session of Our Lord*; A. M. Berkhoff, *De Wederkomst van Christus*; Brown, *The Second Advent*; Snowden, *The Coming of the Lord*; Brunner, *The Mediator*, pp. ٥٦١-٥٩٠; Barth, *Credo*, pp. ٩٥-١٢٦.

١. مقدمة؛ الوظيفة النبوية

أ. ملاحظات تمهيدية بخصوص الوظائف بشكل عام.

١. فكرة الوظائف في التاريخ. لقد أصبح من المعتاد الحديث عن ثلاث وظائف فيما يتعلّق بعمل المسيح، أي الوظيفة النبوية، والكهنوتية، والملوكية. بينما تحدّث بعض آباء الكنيسة الأوائل بالفعل عن وظائف المسيح المختلفة، إلا أن كالفن كان أول من رأى أهمية تمييز وظائف الوسيط الثلاث، ولفت الانتباه إليها في فصلٍ مُنفصل في كتابه **أسس الدين المسيحي**.^{٣٣} بين اللوثريين، كان جيرهارد (Gerhard) أول من صاغ عقيدة الوظائف الثلاث، واعتبر كوينشتدت (Quenstedt) التمييز الثلاثي غير ضروري ولفت الانتباه إلى حقيقة أن بعض اللاهوتيين اللوثريين يُحددون وظيفتين فقط، حيث يجمعون الوظيفة النبوية والكهنوتية معًا. منذ أيام الإصلاح، تم تبني التمييز الثلاثي بدرجة كبيرة عامّةً باعتباره أحد مكونات الفكر اللاهوتي، في حين أنه لم يكن هناك اتفاق عام بخصوص أهمية الوظائف، أو بخصوص علاقتها المتبادلة. وضع البعض الوظيفة النبوية في المقدمة، وآخرون الوظيفة الكهنوتية، وآخرون الوظيفة الملوكية. كان هناك أولئك الذين طبّقوا فكرة التتابع الزمني على الوظائف، ورأوا أن المسيح كانوا يقوم بوظيفة النبي في أثناء خدمته العلنية على الأرض، وبوظيفة الكاهن في آلامه النهائية وموته على الصليب، وبوظيفة الملك الآن بما أنه جالسٌ عن يمين الله. مع ذلك، شدّد آخرون عن حق على حقيقة أنه يجب النظر إليه بصفته عاملًا في دوره الثلاثي في حالة اتضاعه وفي حالة تمجيده. اعترف السوسيانون (Socinians) بوجود وظيفتين فقط: قام المسيح بوظيفة النبي على الأرض، وبوظيفة الملك في السماء. بينما تحدّثوا أيضًا عن المسيح بصفته كاهنًا، إلا أنهم صنّفوا عمله الكهنوتي ضمن عمله الملوكي، ولذلك لم يعترفوا بكهنوته على الأرض.

ظهرت معارضة كبيرة في الكنيسة اللوثرية لعقيدة وظائف المسيح الثلاث. يُلخص إرنستي (Ernesti) الاعتراضات التي قُدمت. وفقًا له، يُعتبر التقسيم اصطناعيًا بشكل خالص؛ ولا تُستخدم مصطلحات النبي، والكاهن، والملك في الكتاب المقدّس بالمعنى الذي يُوحى به هذا التقسيم؛ ومن المستحيل تمييز الوظيفة الواحدة عن الأخرى بوضوح في عمل المسيح؛ وتُطبّق المصطلحات المُستخدمة في الكتاب المقدّس على المسيح مجازيًا فقط، ولذلك ينبغي ألا تكون لها معاني مُحدّدة مرتبطة بها والتي تُحدّد أجزاء مُعينة في عمل المسيح. للرد على هذه الاعتراضات، يُمكن أن يُقال إنه هذا النقد بخصوص استخدام المصطلحات ليس قويًا، بما أنها تُستخدم في العهد القديم باعتبارها ألقابًا للذين في قيامهم بوظيفة النبي، أو الكاهن، أو الملك

33 الكتاب الثاني، الفصل الخامس عشر.

كانوا مثلاً للمسيح الآتي. يرجع النقد الوحيد المهم فعلاً إلى أنه في المسيح تتحد الوظائف في شخص واحد. تُصبح النتيجة هي أننا لا نستطيع التفريق بشكلٍ حاد بين الوظائف المختلفة في عمل المسيح الرسمي. إن العمل الواسطي هو دائماً عمل الشخص كله؛ لا يُمكن حصر أحد الأعمال تحت وظيفة واحدة من الوظائف. بين اللاهوتيين اللوثريين اللاحقين، رفض رينهارد (Reinhard)، ودوديرلاين (Doederlein)، وشتور (Storr)، وبريتشنايدر (Bretschneider) هذا التمييز. اعترض ريتشل (Ritschl) أيضاً عليه، ورأى أن مُصطلح "الدعوة" ينبغي أن يحل محل كلمة "وظيفة" الخادعة. كذلك، اعتبر الوظيفة أو العمل الملوكي للمسيح عملاً رئيسياً، والعمل الكهنوتي والنبوي عملاً ثانوياً وتابعاً، أشار العمل الملوكي إلى علاقة الإنسان بالعالم، والعمل الثاني إلى علاقته بالله. علاوة على ذلك، شدّد على حقيقة أنه ينبغي التركيز على الملك النبوي والكهنوتي بنفس القدر في حالة الاتضاع وحالة التمجيد. هذا هيرينج (Haering) حذو ريتشل في رفضه للوظائف الثلاث، وتركيزه على الدعوة. ينفّر اللاهوت الحديث من الفكرة بأكملها، جزئياً لأنه لا يقبل مُصطلحات المدارس، وجزئياً لأنه يرفض النظر إلى المسيح باعتباره شخصاً رسمياً. إن اللاهوت الحديث مُغرّم بالمسيح باعتباره الإنسان المثالي، والمُعِين المُحب، والأخ الأكبر، الذي هو إنسانٌ بحق، لدرجة أنه يخاف أن ينظر إلى المسيح باعتباره قائماً بأعمال وواسطية رسمية، حيث إن ذلك من شأنه أن ينزع عنه صفة الإنسانية.

٢. أهمية التمييز. أن التمييز بين وظائف المسيح تمييزٌ قيمٌ وينبغي الإبقاء عليه، رغم حقيقة أن تطبيقه المُستمر على حالي المسيح ليس تطبيقاً سهلاً دائماً ولم يكن ناجحاً دائماً بنفس القدر. إن حقيقة أن المسيح مُسح لأجل وظيفة ثلاثية تُفسّرنا حقيقة أن الإنسان كان مُعيّناً في الأصل لهذا الدور والعمل الثلاثي. بما أن الله خلق الإنسان، فالإنسان كان نبياً، وكاهناً، وملكاً، وبذلك كان ممنوحاً معرفةً وفهماً، وبراً وقداً، وسيادة على كل الخليقة. أثرت الخطية على حياة البشر بالكامل، ولم تُظهر نفسها فقط باعتبارها جهلاً وعمى، وخطأً، وكذباً؛ بل أيضاً باعتبارها إثمًا، وذنبًا، وتلوّثاً أخلاقياً؛ وبالإضافة إلى ذلك، باعتبارها بؤساً، وموتاً، وهلاكاً. من ثمّ، كان ضرورياً على المسيح، بصفته وسيطنا، أن يكون نبياً، وكاهناً، وملكاً. بصفته نبياً، يُمثّل الله لدى البشر؛ وبصفته كاهناً، يُمثّل البشر في محضر الله؛ وبصفته ملكاً، يُمارس سيادته ويسترد سيادة الإنسان الأصلية. تُعترف العقلانية بوظيفته النبوية فقط؛ وتُعترف الباطنية بوظيفته الكهنوتية فقط؛ ويضع فكرُ الألفية تركيزاً أحادياً على وظيفته الملوكية المستقبلية.

ب. الوظيفة النبوية.

١. المنظور الكتابي بخصوص النبي.

أ. المُصطلحات المُستخدمة في الكتاب المُقدّس. يستخدم الكتاب المُقدّس ثلاث كلمات للإشارة إلى

النبي، وهي، ناقي (nabhi)، وكلمة رُوِيَّه (ro'eh)، وكلمة خُوَزيه (chozeh). إن المعنى الجذري لكلمة ناقي غير مؤكَّد، لكن من المؤكَّد من مقاطع مثل خروج ٧: ١ وتثنية ١٨: ١٨ أن الكلمة تُصِف شخصًا يأتي برسالة من الله إلى الناس. تُشَدَّد كلمتا رُوِيَّه وخُوَزيه على حقيقة أن النبي هو شخصٌ يستقبل إعلانات من الله، وتحديدًا في شكل رؤى. تُستخدَم هذه الكلمات بالتبادل. يُعتبر "رَجُلُ الله"، و"المُرْسَل من الرب"، و"المُرَاقِب" بين الأوصاف الأخرى. تُشير هذه الألقاب إلى أن الأنبياء كانوا يقومون بِخدمة الرب الخاصة، ويُراقبون شئون الناس الروحية. تُستخدَم كلمة پروفيتيس (prophetes) اليونانية في العهد الجديد، والتي تتكون من حرف الجر (pro) والفعل (phemi). إن حرف الجر ليس زمنيًا في هذه الحالة. نتيجةً لذلك، لا تعني "يتكلم مُسبقًا"، بل "يُعلن". إن النبي هو مَنْ يُعلن كلامًا من الله. من هذه الألقاب مُجمعة، نَسْتنتج أن النبي هو مَنْ يَرى الأشياء، أي أنه هو مَنْ يستقبل إعلانات، والذي يَخدم الله، تحديدًا باعتباره مُرسلاً، والذي يَتحدَّث بالنبياة عن الله.

ب. **دمج العنصرين في الفكرة.** تُشير المقاطع الكلاسيكية (خروج ٧: ١ وتثنية ١٨: ١٨) إلى وجود عنصرين في الوظيفة النبوية، أحدهما سلبي، والآخر عامل، أحدهما مُستقبل، والآخر مُنتج. كان النبي يستقبل إعلانات إلهية في أحلام، أو رؤى، أو رسائل شفوية؛ وكان ينقلها إلى الناس، إما شفويًا، أو بشكل مرئي من خلال الأفعال النبوية (عدد ١٢: ٦-٨؛ إشعيا ٦: ١-٤؛ حزقيال ٣: ١-٤، ١٧). من بين هذين العنصرين، كان العنصر السلبي هو الأهم، لأنه كان يتحكم في العنصر العامل. بدون الاستقبال، لا يستطيع النبي أن يُعطي، ولا يُمكنه أن يُعطي أكثر مما يَسْتقبل. لكن العنصر العامل هو أيضًا عنصر أساسي. إن مَنْ يَسْتقبل إعلانًا لا يكون نبيًا بالضرورة. انظر إلى أبيمالك، وفرعون، ونبوخذنصر، والذين استقبلوا كلهم إعلانات. ما يجعل المرء نبيًا هو الدعوة الإلهية، والتوجيه، بأن ينقل الإعلان الإلهي إلى الآخرين.

ج. **مهام النبي.** لقد كانت مهمة الأنبياء أن يُعلنوا مشيئة الله للناس. يُمكن أن يتم ذلك في شكل التوجيه، أو الحث والتشجيع، أو الوعود المجيدة، أو التوبيخات الصارمة. لقد كانوا المُراقبين الرسميين للشعب، ومُفسري الشريعة، خصوصًا في جوانبه الأخلاقية والروحية. لقد كانت مهمتهم أن يَحْتجوا على الشكليات المُجردة، وأن يُشَدِّدوا على الواجب الأخلاقي، وأن يُصروا على ضرورة الخدمة الروحية، وأن يُعززوا اهتمامات الحق والصالح. إذا ابتعد الناس عن مسار الواجب، كان على الأنبياء أن يدعواهم أن يرجعوا إلى الشريعة والشهادة، وأن يُعلنوا الرعب القادم من الرب على الأشرار. لكن عملهم كان مُرتبطًا أيضًا عن قُرب بالوعد، وعود الله المُنعمه بخصوص المستقبل. لقد كان امتيازهم أن يُصوروا الأشياء المجيدة التي كان الله قد أعدّها لشعبه. يتضح أيضًا من الكتاب المُقدَّس أن أنبياء إسرائيل الحقيقيين كانوا مِثَالًا للنبي المستقبلي العظيم الآتي (تثنية ١٨: ١٥؛ قارن مع أعمال الرسل ٣: ٢٢-٢٤)، ويتضح أيضًا

أنه كان يعمل بالفعل من خلالهم في زمن العهد القديم (١ بطرس ١ : ١١).

٢. تمييزات تُطبَّق على عمل المسيح النبي. قام المسيح بوظيفة النبي بطرق عديدة:

أ. قبل وبعد التجسُّد. كان السوسيانيين مُخطئين في حصرهم لعمل المسيح النبوي في وقت خدمته العلنية فقط. لقد كان عاملاً بصفته نبياً حتى في التدابير القديمة، مثلما في الإعلانات الخاصة لملاك الرب، وفي تعاليم الأنبياء، الذين كان يعمل فيهم بصفته روح الإعلان (١ بطرس ١ : ١١)، وفي الاستنارة الروحية للمؤمنين. ظهر المسيح في أمثال ٨ بصفته تجسيداً للحكمة، مُعلماً أبناء البشر. واستمر بعد التجسُّد في عمله النبوي في تعاليمه ومعجزاته، وفي تعاليم الرُّسل وُخُدام الكلمة، وكذلك في استنارة وإرشاد المؤمنين مثلما يفعل الروح الساكن فيهم. يستمر المسيح في عمله النبوي من السماء من خلال عمل الروح القدس. إن تعاليمه كلامية وواقعية، أي أنه لا يُعلِّم برسائل كلامية فقط، بل من خلال حقائق الإعلان أيضاً، مثل التجسُّد، وموته الكفاري، والقيامة، والصعود؛ وحتى في أثناء فترة العهد القديم، بواسطة الأمثلة (types) والطقوس، وبواسطة معجزات تاريخ الفداء، وبواسطة إرشاد العناية الإلهية لشعب إسرائيل.

ب. بشكل مُباشر وبشكل غير مُباشر. لقد مارس المسيح وظيفته النبوية بشكل مُباشر، بصفته ملاك الرب في فترة العهد القديم، وبصفته الرب المُتجسد من خلال تعاليمه وكذلك بمِثال حياته (يوحنا ١٣ : ١٤؛ فيلبي ٢ : ٤؛ ١ بطرس ٢ : ٢٢). ومارسها بشكل غير مُباشر من خلال عمل الروح القدس، بواسطة تعاليم أنبياء العهد القديم، ورُّسل العهد الجديد، ويُمارسها حتى الآن من خلال سُكنى الروح القدس في المؤمنين، وبواسطة دور وُخُدام الكلمة. هذا يعني أيضاً أنه يستمر في عمله النبوي موضوعياً وخارجياً وشخصياً وداخلياً بواسطة الروح القدس، الذي يُوصف بأنه روح المسيح.

٣. الإثبات الكتابي على وظيفة المسيح النبوية. يشهد الكتاب المقدس بأكثر من طريقة لوظيفة المسيح النبوية. تم التنبؤ به بصفته نبياً في تثنية ١٨ : ١٥، وهو مَقْطَع يُطبَّق على المسيح في أعمال الرسل ٣ : ٢٢، ٢٣. تحدَّث عن نفسه بصفته نبياً في لوقا ١٣ : ٣٣. علاوة على ذلك، صرَّح بأنه أتى برسالة من الأب (يوحنا ٨ : ٢٦-٢٨؛ ١٢ : ٤٩، ٥٠؛ ١٤ : ١٠، ٢٤؛ ١٥ : ١٥؛ ١٥ : ١٧؛ ٨ : ٢٠)، وأنه أخبرَ بأمر مستقبلية (متى ٢٤ : ٣-٣٥؛ لوقا ١٩ : ٤١-٤٤)، وأنه تحدَّث بسُلطان شخصي (متى ٧ : ٢٩). إن أعماله القديرة صدَّقت على رسالته. في ضوء كل هذا، ليس من العجيب أن الناس اعترفوا به بصفته نبياً (متى ٢١ : ١١، ٤٦؛ لوقا ٧ : ١٦؛ ٢٤ : ١٩؛ يوحنا ٣ : ٢؛ ٤ : ١٩؛ ٦ : ١٤؛ ٧ : ٤٠؛ ٩ : ١٧).

٤. التركيز المعاصر على وظيفة المسيح النبوية. يُعتبر التركيز الرئيسي على كون يسوع مُعلماً أحد الخصائص الأساسية في المدرسة الليبرالية، في كلِّ من الليبرالية القديمة، ويُمثِّلها رينان (Renan)، وشتراوس

(Strauss)، وكايم (Keim)، وكذلك الليبرالية اللاحقة، ويُمثِّلها أشخاص مثل فلايدرر (Pfleiderer)، وفاينيل (Weinel)، وفيرنيل (Wernle)، وفيردي (Wrede)، ويوليشير (Juelicher)، وهارناك (Harnack)، وبوسيه (Bouset)، وآخرون. يُرَكِّز على أهمية كونه مُعلِّمًا على حساب الجوانب الأخرى في شخصه وعمله. مع ذلك، يوجد فارق ملحوظ بين هذين الفرعين لليبرالية. وفقًا لليبرالية القديمة، أخذ يسوع كل أهميته من تعاليمه، لكن وفقًا لليبرالية اللاحقة، فإن شخصية يسوع الفريدة هي التي أعطت أهمية لتعاليمه. إن هذا التطور في الفكر تطورًا مقبول بلا شك، لكن الفائدة ليست كبيرة مثلما قد تبدو. بكلمات لا توش (La Touche): "في الواقع، إن اعترافها بالأهمية الحقيقية لشخصه لا لتعاليمه ليس أكثر من تمجيد التعليم بالقوة بدلًا من التعليم بالمبادئ." إن المسيح في النهاية مُعلِّمٌ عظيم فقط. إن الحداثة المعاصرة واقعةً بالكامل تحت تأثير هذه المدرسة الليبرالية. يوجد حتى في فكر بارت اللاهوتي تركيزٌ قد يبدو أنه يجعله مُتقاربًا بشدة مع اللاهوت المعاصر. يقول والتر لاوري (Walter Lowrie) عن حق: "يُعتبر النظر إلى الوسيط بشكل رئيسي باعتباره مُعلِّمًا أحد خصائص فكر بارت اللاهوتي."³⁴ يُخبرنا بارت وبرونر باستمرار أن الإعلان هو المُصالحة، وأحيانًا ما يبدو كما لو أنهم يعتبرون التجسُّد في حد ذاته هو المُصالحة بالفعل. ثم نُقدِّم المُصالحة مرة أخرى باعتبارها الإعلان. في الندوة الأخيرة عن الإعلان قال بارت: "يسوع المسيح هو الإعلان، لأن في وجوده هو المُصالحة.... إن وجود يسوع المسيح هو المُصالحة، ولذلك هو الجسر الذي يعبر الفجوة التي كانت قد صُنعت هنا."³⁵ يُعرِّف الصليب أحيانًا على أنه الإعلان عن التناقض المُطلق، الصراع النهائي بين هذه العالم والعالم الآخر. بالتعبية، يقول زيربي (Zerbe) إن موت المسيح، وفقًا لبارت، ليس بالضبط كَفَّارةً صنعها الأَقنوم الثاني في الجوهر الإلهي عن خطايا العالم، بل هو "رسالة الله للبشر، وهو الرسالة النهائية بالتأكيد؛ الإبطال الأساسي؛ دينونة كل الإمكانات البشرية، وخصوصًا الدينية." لكن، بينما من الحقيقي أنه في فكر بارت اللاهوتي يُعتبر الوسيط المُعلِّم في الأساس، إلا أن هذا لا يعني أنه لا يُعطي عمله الذبائحي والكفَّاري قدره.³⁶ يقول حتى سيدني كيف (Sydney Cave) في كتابه *The Doctrine of the Work of Christ*: "بالنسبة لبارت، يُعتبر الصليب مركزياً للرسالة المسيحية." «إن كل شيء يلمع في ضوء موته، ويُثار به».³⁷

³⁴ *Our Concern with the Theology of Crisis*, p. ١٥٢.

³⁵ pp. ٥٥ f.

³⁶ Cf. especially Brunner, *The Mediator*, Chapters XVII-XXI.

³⁷ p. ٢٤٤.

٢ . الوظيفة الكهنوتية

أ . المنظور الكتابي بخصوص الكاهن .

١ . **المُصطلحات المُستخدمة في الكتاب المُقدَّس** . إن الكلمة المُستخدمة في العهد القديم للإشارة إلى الكاهن هي غالبًا بلا استثناء كلمة كوهين (*kohen*) . يوجد الاستثناء الوحيد في المقاطع التي تُشير إلى كهنة الأصنام (٢ ملوك ٢٣ : ٥ ؛ هوشع ١٠ : ٥ ؛ صفنيا ١ : ٤) حيث تُستخدم كلمة كِمَارِيم (*chemarim*) . إن المعنى الأصلي لكلمة كوهين ليس مؤكدًا . ليس من المستحيل أنه في العصور القديمة كانت تُشير إلى وظيفة مدنية وكذلك دينية (قارن مع ١ ملوك ٤ : ٥ ؛ ٢ صموئيل ٨ : ١٨ ؛ ٢٠ : ٢٦) . من الواضح أن الكلمة أشارت دائمًا إلى شخص احتلَّ منصبًا مُشرفًا ومسؤولًا ، وكان يَتَمَتَّع بِسُلْطَانٍ عَلَى الْآخَرِينَ ؛ وَأَنَّهَا غَالِبًا بلا استثناء كانت تُصَفُّ منصبًا دينيًا . إن كلمة العهد الجديد التي تُشير إلى الكاهن هي هيرِيوس (*hierus*) ، والتي يبدو أنها في الأصل كانت تُصَفُّ "شخصًا قديرًا" ، ثم أصبحت تُصَفُّ "شخصًا مقدسًا" ، أو "شخصًا مُكرسًا لله" .

٢ . **التمييز بين النبي والكاهن** . يصنع الكتاب المُقدَّس تمييزًا واسعًا ومهمًا بين النبي والكاهن . كان كلاهما ينال تعيينه من الله (تثنية ١٨ : ١٨ وما بعده ؛ عبرانيين ٥ : ٤) . لكن النبي كان يُعَيَّن لِيَكُونَ مُمَثِّلًا لِلَّهِ لَدَى الشَّعْبِ ، وَلِيَكُونَ مُرْسَلًا مِنَ اللَّهِ ، وَلِيُشْرِحَ مَشِيئَتَهُ . كان النبي في الأساس قائدًا دينيًا . على الجانب الآخر ، كان الكاهن مُمَثِّلًا لِلبَشَرِ أَمَامَ اللَّهِ . كان يَتَمَتَّعُ بِالامْتِيَازِ الْخَاصِّ بِأَن يَقْتَرِبَ مِنَ اللَّهِ ، وَأَن يَتَكَلَّمَ وَيَتَصَرَّفَ بِالنِّيَابَةِ عَنِ الشَّعْبِ . صحيحٌ أَنَّ الكَهَنَةَ كَانُوا أَيْضًا مُعَلِّمِينَ فِي أَثْنَاءِ التَّدَابِيرِ الْقَدِيمَةِ ، لَكِنْ تَعَالِيمُهُمْ اخْتَلَفَتْ عَنِ الْأَنْبِيَاءِ . بَيْنَمَا كَانَتْ تَعَالِيمُ الْأَنْبِيَاءِ تُرَكِّزُ عَلَى الْوَأَجِبَاتِ ، وَالْمَسْئُولِيَّاتِ ، وَالامْتِيَازَاتِ الْأَخْلَاقِيَّةِ وَالرُّوحِيَّةِ ، شَدَّدَتْ تَعَالِيمُ الْكَهَنَةِ عَلَى حِفْظِ الطَّقُوسِ الْمُرْتَبِطَةِ بِالاقْتِرَابِ الصَّحِيحِ إِلَى اللَّهِ .

٣ . **مهام الكاهن مثلما يُحدِّدها الكتاب المُقدَّس** . إن النص الكلاسيكي الذي تُقدَّم فيه الخصائص الحقيقية للكاهن ويُوصَف فيه عمله جزئيًا هو عبرانيين ٥ : ١ . يُشار إلى العناصر الآتية في هذا النص : (أ) يُؤخَذُ مِنَ النَّاسِ لِيَكُونَ مُمَثِّلًا عَنْهُمْ ؛ (ب) يُعَيَّنُ مِنَ اللَّهِ (قارن مع آية ٤) ؛ (ج) يَكُونُ عَامِلًا لِخَيْرِ الْبَشَرِ فِيمَا يَرْتَبِطُ بِأُمُورِ اللَّهِ ، أَيْ فِي الْأُمُورِ الدِّينِيَّةِ ؛ (د) إن عمله الخاص هو تقديم قربانين وذبائح عن الخطايا . لكن عمل الكاهن شملَ حتى ما هو أكثر من ذلك . كان أيضًا يَتَشَفَّعُ لِأَجْلِ الشَّعْبِ (عبرانيين ٧ : ٢٥) ، وكان يُبَارِكُهُمْ بِاسْمِ اللَّهِ (لاويين ٩ : ٢٢) .

٤ . **الإثبات الكتابي لوظيفة المسيح الكهنوتية** . تتبَّأ العهدُ القديم بكَهَنُوتِ الْفَادِي الْآتِي وَتَطَّلَعَ مُسَبِّقًا إِلَيْهِ . تَوْجِدُ إِشَارَاتٍ وَاضِحَةً لَذَلِكَ فِي مَزْمُورِ ١١٠ : ٤ وَزَكَرِيَّا ٦ : ١٣ . علاوة على ذلك ، تتبَّأ بوضوح كهنوتُ العهد القديم ، وتحديدًا وظيفة رئيس الكهنة ، بمسما كهنوتي . في العهد الجديد ، يوجد سفر واحد فقط يُدعى

فيه المسيح كاهنًا، أي رسالة العبرانيين، لكن فيها يُستخدم اللقب للإشارة إليه عدة مرات (٣: ١؛ ٤: ٤؛ ١٤: ٥؛ ٥: ٦؛ ٢٠: ٧؛ ٢٦: ٨؛ ١). في نفس الوقت، يُشير العديد من أسفار العهد الجديد إلى العمل الكهنوتي للمسيح، مثلما سنرى في مناقشة هذا الموضوع.

ب. عمل المسيح الذبائحي.

كان عمل المسيح الكهنوتي ثنائيًا وفقًا للكتاب المقدّس. كانت مهمته الأولى أن يُقدّم ذبيحة كافية بالتمام عن خطية العالم. كان من ضمن وظيفته الكهنوتية أن يُقدّم قرابين وذبائح عن الخطية.

١. فكرة الذبائح في الكتاب المقدّس. تحتل فكرة الذبائح مكانة مهمة في الكتاب المقدّس. قدّم العديد من النظريات بخصوص نشأة وتطوّر هذه الفكرة، ومن بين أهمها ما يلي:

أ. نظرية القرابين، والتي تُصرّح بأن الذبائح كانت في الأصل قرابين مُقدّمة للآلهة، بهدف تأسيس علاقات جيدة معها والحصول على البركات. يستند ذلك على نظرة مُتدنية للغاية من نحو الله، والتي لا تتسجم إطلاقًا مع صورة الله في الكتاب المقدّس. علاوة على ذلك، لا تُشرح النظرية لماذا ينبغي أن يُقدّم القرّبان دائمًا في صورة حيوان مذبوح. يتحدّث الكتاب المقدّس بالفعل عن تقديم قرابين لله (عبرانيين ٥: ١)، لكن فقط باعتبارها تعبيرًا عن الامتنان، لا بهدف تملُّق رضا الله.

ب. نظرية الشركة الفرائضية، والتي تستند على فكرة توقيير الحيوانات التي يُفترض أنها تشترك في الطبيعة الإلهية. في مناسبات جادة، كان حيوانٌ مثل ذلك يُذبح لكي يُوفّر وجبةً للإنسان الذي سيأكل إلهه حرفيًا وسيتمتع بالصفات الإلهية. مع ذلك، لا يوجد إطلاقًا أي شيء في سفر التكوين يُلِمح إلا نظرة مادية فظة وغير روحية إطلاقًا. تختلف هذه النظرية بالكامل مع ما يُقدّمه الكتاب المقدّس عامةً. بالتأكيد، لا يعني هذا أن بعض الوثنيين لم يتبنوا تلك النظرة لاحقًا، لكنه يعني إنه لا يوجد ما يدعم اعتبارها النظرة الأصلية.

ج. نظرية الاحترام، والتي وفقًا لها، كانت الذبائح في الأصل تعبيرًا عن الاحترام والاعتماد. كان الإنسان مدفوعًا نحو السعي لشركة أعمق مع الله، لا بسبب إحساسٍ بالذنب، بل بسبب إحساسٍ بالاعتماد على الله ورغبةً في تقديم الاحترام إليه. إن هذه النظرية لا تُفسر الحقائق المُرتبطة بحالة الذبائح التي قدّمها نوح وأيوب؛ ولا تُشرح لماذا ينبغي تقديم هذا الاحترام في صورة ذبَح حيوانٍ.

د. نظرية الرمز، والتي تنظر إلى القرابين باعتبارها رمزًا على الشركة المُستردّة مع الله. كان الحيوان يُقتل فقط من أجل توفير الدم، الذي باعتباره رمزًا للحياة أُحضِر إلى المذبح، مُشيرًا إلى شركة الحياة مع

الله (Keil). بالتأكيد لا تتفق هذه النظرية مع الحقائق في حالة ذبائح نوح وأيوب، ولا في حالة إبراهيم، عندما وُضِعَ إسحاق على المذبح. ولا تُشرح لماذا تمَّتْ قَتْلُ الحيوان في الأيام اللاحقة بأهمية كبيرة.

هـ. النظرية الكفَّارية، والتي تنظر إلى الذبائح باعتبارها تكفيرية أو كفَّارية. بحسب هذه النظرية، تُصبح الفكرة الأساسية في ذبْح الحيوان هي الكفَّارة البديلية عن خطايا مَنْ يُقدِّم الذبيحة. في ضوء الكتاب المقدَّس، تستحق هذه النظرية الأفضلية. مهما كانت العناصر الأخرى الموجودة، مثل التعبير عن الامتتان لله، أو الشركة معه، فإن فكرة أن الجانب الكفَّاري كان موجودًا أيضًا وكان حتى الجانب الأكثر وضوحًا تُفضَّل للأسباب التالية: (أ) إن التأثير المُسجَّل لتقدمات نوح هو تأثير كفَّاري (تكوين ٨: ٢١). (ب) يتعلَّق وقت تقديم أيوب للذبيحة بخطايا أولاده (أيوب ٥: ١). (ج) تُفسِّر هذا النظرية حقيقة أن الذبائح كانت تُقدَّم في صورة حيوانات مذبوحة، وأنها كانت ذبائح دَموية، وكانت تتضمَّن ألم وموت الضحية. (د) تتسجم النظرية بالكامل مع حقيقة إن الذبائح التي انتشرت بين الشعوب الوثنية عامةً كانت بالتأكيد تُعتبر كفَّارية. (هـ) علاوة على ذلك، تُعتبر في اتفاق كامل مع الوجود الأكيد لوعود عديدة بخصوص الفادي الآتي والمُعلَّنة في الفترة التي سبقت موسى. ينبغي وضع ذلك في الاعتبار بواسطة الذين ينظرون إلى أن الفكرة الكفَّارية للذبائح على أنها حديثة جدًا بالنسبة لتلك الفترة الزمنية. (و) أخيرًا، تتفق جيدًا أيضًا مع حقيقة أنه، عندما قُدِّمَت الطقوس الذبائحية الموسوية، والتي كان الجانب الكفَّاري فيها هو الجانب الأكثر وضوحًا بالتأكيد، لم تُشرح الذبائح إطلاقًا باعتبارها شيئًا جديدًا بالكامل.

بين الذين يرون أن الجانب الكفَّاري كان موجودًا حتى في ذبائح ما قبل موسى، يوجد اختلاف في الرأي بشأن أصل هذا النوع من الذبائح. يرى البعض أن الله أسَّسها عن طريق أمر إلهي مباشر، بينما يرى آخرون أنه تم تقديمها طاعةً لحافز بشري طبيعي، مُقترنًا بالتأمل. لا يُسجَّل الكتاب المقدَّس أي تصريح خاص يُظهر أن الله أمرَ الإنسان أن يخدمه بتقديم ذبائح في تلك الأيام المبكرة. ولا يُعد مستحيلًا أن الإنسان عبَّر عن امتنانه وتكريسه في صورة ذبائح، حتى قبل السقوط، وقادته في ذلك الحوافز الداخلية لطبيعته. لكن يبدو أن الذبائح الكفَّارية بعد السقوط نَبعتْ فقط بقرار إلهي. تتمتع حُجج دكتور أ. أ. هودج (A. A. Hodge) بقوة كبير. يقول هودج: "(١) إنه من غير المعقول أن الوظيفة اللائقة أو المُحتملة لتقديم القرابين المادية للإله غير المنظور، وخصوصًا الوظيفة المُرتبطة باسترضاء الله عن طريق ذبْح مخلوقاته غير العاقلة، قد تَرَدَّ إطلاقًا على الذهن البشري باعتبارها اقتراحًا عفويًا. يبدو أن كل شعور غريزي وكل افتراض منطقي، في المقام الأول، قد استبعدَ بالضرورة تلك الوظائف. (٢) على أساس أن الله كان قد قصدَ أن يُخلِّص البشر، فمن غير المعقول أنه كان سيتركهم بدون إرشادات بخصوص سؤال حيوي مثل السؤال المُرتبط بالوسائل التي سيقربون بواسطتها إلى مَحضره وينالون قبوله. (٣) إنها خاصية مميزة في كل إعلانات الله عن ذاته، في كل التدابير، أن يكشف عن نفسه بصفته غيورًا تجاه استخدام البشر لأي طرق

غير مُصرَّح بها في العبادة أو الخدمة. يُصر الله باستمرار تحديدًا على هذه النقطة المُرتبطة بحقه السيادي في تحديد طرق العبادة والخدمة، وشروط قبولها أيضًا. (٤) في الواقع، إن أو حادثة مُسجَّلة لعبادة مقبولة في عائلة آدم تُظهر لنا الذبائح الدموية، وتختتمها بالاستحسان الإلهي. تُظهر في أول عمل عبادة (تكوين ٤: ٣، ٤). لقد قَبِلها الله بشكلٍ لافت للنظر بمجرد ظهورها.³⁸ من الواضح أن الذبائح الموسوية كانت بقرارٍ إلهي.

٢. عمل المسيح الذبائحي مُقدِّمًا في رموز وأمثلة. لقد قُدِّم عمل المسيح الذبائحي في رموز وأمثلة (types) في الذبائح الموسوية. بالارتباط بهذه الذبائح، تستحق النقاط التالية الانتباه.

أ. طبيعتها التكفيرية والبدلية. تم تقديم عدة تفسيرات لذبائح العهد القديم: (١) إنها كانت قربان لإرضاء الله، أو للتعبير عن الامتتان له، أو لِتهديئة غضبه؛ أو (٢) أنها كانت في جوهرها وجبات ذبائحية ترمز إلى الشركة بين الإنسان والله؛ أو (٣) أنها كانت وسائل للاعتراف ببشاعة الخطية والتي تم تحديدها بقرار إلهي؛ أو (٤) أنها، على قدر ما جسدت فكرة البديل، كانت مجرد تعبيرات رمزية على حقيقة أن الله يقبل الخاطئ، بدلًا من الطاعة الفعلية، في الذبيحة التي تُعبر عن رغبته في الطاعة وعن اشتياقه للخلاص. مع ذلك، يشهد الكتاب المُقدَّس إلى حقيقة أن كل الذبائح الحيوانية لدى شعب إسرائيل كانت ذبائح كُفَّارية، على الرغم من أن هذه الخاصية لم تأخذ الصدارة بنفس الدرجة في كل أنواع الذبائح. لقد أخذت الصدارة في ذبائح الخطية والإثم، وبشكل أقل من ذلك في ذبيحة المُحرقة، وكانت الأقل بروزًا في ذبائح السلامة. إن وجود ذلك الجانب الكُفَّاري في تلك الذبائح يظهر (١) في التصريحات الواضحة في لاويين ١: ٤، ٤: ٢٩، ٣١، ٣٥؛ ٥: ١٠؛ ١٦: ٧؛ ١٧: ١١؛ و(٢) في وَضع الأيدي الذي، على الرغم من تأكيد كيف (Cave) على العكس، كان بالتأكيد يرمز إلى انتقال الخطية والذنب (لاويين ١: ٤؛ ١٦: ٢١، ٢٢)؛ (٣) وفي رَش الدم على المذبح وعلى غطاء التابوت باعتبار الدم تَغْطِيَةً للخطية (لاويين ١٦: ٢٧؛ ٤) وفي التأثير المُتكرر والمُسجَّل عن الذبائح، أي الصَّفح عن خطايا مَنْ يُقدِّم الذبيحة (لاويين ٤: ٢٦، ٣١، ٣٥). يُمكن بسهولة إضافة أدلة من العهد الجديد، لكن تلك تكفي.

ب. طبيعتها المثالية النبوية. لم تكن للذبائح الموسوية أهمية طقسية ورمزية فقط، بل كان لها أهمية روحية ومثالية (typical) أيضًا. كان لها طابع نبوي، ومثَّلت رسالة الإنجيل في الناموس. صُممت لتشير مُسبقًا إلى الآلام النيابية ليسوع المسيح ولموته الكُفَّاري. إن الرابط بين الذبائح والمسيح مُشارٌ إليه بالفعل في العهد القديم. في مزمو ٤٠: ٦-٨، يُقدِّم المسيا وهو يقول: "بِذْبِيحَةٍ وَتَقْدِيمَةٍ لَمْ تُسَرَّر. أَدْنِي فَتَحَّتْ مُحْرَقَةً وَذْبِيحَةً خَطِيئَةٍ لَمْ تَطْلُب. حِينِيذٍ قُلْتُ: «هَأَنْذَا جِئْتُ. بِدَرَجِ الْكِتَابِ مَكْتُوبٌ عَنِّي: أَنْ أَفْعَلَ مَشِيئَتَكَ يَا إِلَهِي سُرْرْتُ، وَشَرِيْعَتَكَ فِي وَسْطِ أَحْشَائِي»." في هذه الكلمات، يُقدِّم المسيا بنفسه ذبيحته العظيمة

³⁸ The Atonement, pp. ١٢٣ f.

بصفته بديلاً لذبائح العهد القديم. تختفي الظلال عندما تأتي الحقيقة، التي أشارت إليها الظلال (عبرانيين ١٠: ٥-٩). يوجد في العهد الجديد عدة إشارات لحقيقة أن الذبائح الموسوية كانت مثلاً لذبيحة يسوع المسيح الأكثر تفوقاً. توجد إشارات واضحة، وحتى تصريحات جلية، تشير إلى أن ذبائح العهد القديم أشارت مسبقاً إلى المسيح وعمله (كولوسي ٢: ١٧)، حيث كان النظام الموسوي بوضوح في ذهن الرسول (عبرانيين ٩: ٢٣، ٢٤؛ ١٠: ١؛ ١٣: ١١، ١٢). تُعلم عدة مقاطع بأن المسيح حقق من أجل الخطاة بشكلٍ أسمى ما قالت ذبائح العهد القديم أنها تُنفذه من أجل مَنْ يُقدّمونها، وتُعلم بأنه حققه بطريقة مشابهة (٢ كورنثوس ٥: ٢١؛ غلاطية ٣: ١٣؛ ١ يوحنا ١: ٧). يُقال عنه إنه "حمل الله" (يوحنا ١: ٢٩)، ومن الواضح أن ذلك في ضوء إشعياء ٥٣ وحمل الفصح، وإنه "حمل بلا عيبٍ ولا دنسٍ" (١ بطرس ١: ١٩)، وإنه حتى "فصحنا" الذي ذبح لأجلنا (١ كورنثوس ٥: ٧). ولأن الذبائح الموسوية كانت مثالية (typical)، فإنها تُلقى بعض الضوء تلقائياً على طبيعة ذبيحة يسوع المسيح الكفارية العظيمة. إن عددًا كبيراً من الباحثين، تحت تأثير مدرسة جارف فيلهاوزن (Graf-Wellhausen)، يرفض الطابع العقابي والنيابي لذبائح العهد القديم، على الرغم من أن بعضهم مُستعدون للاعتراف بأن ذلك الطابع كان يُنسب أحياناً لهذه الذبائح في فترة العهد القديم، لكن في فترة متأخرة نسبياً وبدون دليل كافٍ.

ج. الهدف منها. في ضوء ما سبق، يُمكن أن يُقال إن ذبائح العهد القديم كان لها هدفان. فيما يتعلّق بعلاقة الحكم الديني، العهد، كانت الذبائح هي الوسائل المُقرّرة التي يُمكن من خلالها استرداد المُذنب إلى المكانة والامتيازات العنصرية التي يتمتع الأعضاء في الحكم الديني، والتي تحلّى عنها بالإهمال والتعدي. بذلك، حققت الذبائح هدفها بغض النظر عن المزاج والروح اللذين كانت تُقدّم الذبائح بهما. مع ذلك، لم تكن الذبائح في ذاتها فعّالة في التكفير عن الآثام الأخلاقية. لم تكن هي الذبيحة الحقيقية التي تستطيع أن تُكفّر عن الذنب الأخلاقي وتُمحي الفساد الأخلاقي، بل مجرد ظلال للحقيقة المستقبلية. في حديثه عن المسكن، قال كاتب رسالة العبرانيين: "الَّذِي هُوَ رَمَزٌ لِّلْوَقْتِ الْخَاصِرِ، الَّذِي فِيهِ تُقَدَّمُ قَرَابِينُ وَدَبَائِحُ، لَا يُعِينُ مِنْ جِهَةِ الصَّمِيرِ أَنْ تُكْمَلَ الَّذِي يَخْدُمُ" (العبرانيين ٩: ٩). في الأصحاح الذي يليه، أشار إلى أن الذبائح لا تقدر أن تُكْمَلَ الذين يتقدمون (١٠: ١)، ولا يُمكنها أن ترفع خطايا (١٠: ٤). من المنظور الروحي، كانت الذبائح مثلاً لآلام المسيح وموته النيابي، ونالت عُفْران الخطايا والقبول أمام الله فقط إذا قُدِّمَتْ في توبة حقيقية، وفي إيمان بطريقة الله للخلاص. كان لها أهمية خلاصية فقط بقدر ما ركزت تفكير أفراد شعب إسرائيل على الفادي الآتي والفداء الموعود.

٣. الدليل الكتابي على عمل المسيح الذبائحي. إن الأمر اللافت للانتباه فيما يُقدّمه الكتاب المُقدّس بخصوص عمل المسيح الكهنوتي، هو أن المسيح يظهر بصفته كلاً من الكاهن والذبيحة. يتفق ذلك تماماً مع الواقع مثلما نراه في المسيح. في العهد القديم، كان الاثنان بالضرورة مُنفصلين، ولذلك كانت هذه الأمثلة

(types) غير كاملة. يُقدّم عمل المسيح الكهنوتي بأكثر وضوح في رسالة العبرانيين، حيث يُوصف الوسيط بأنه رئيس الكهنة الحقيقي الوحيد، والأبدي، والكامل، والمُعَيّن من الله، والذي يأخذ مكاننا نيابياً، وبتقديمه نفسه ذبيحةً يُحصَل خلاصاً حقيقياً وكاملاً (عبرانيين ٥: ١-١٠؛ ٧: ١-٢٨؛ ٩: ١١-١٥، ٢٤-٢٨؛ ١٠: ١١-١٤، ١٩-٢٢؛ ١٢: ٢٤، وخصوصاً الآيات التالية، ٥: ٥؛ ٧: ٢٦؛ ٩: ١٤). يُدعى يسوع كاهناً في هذه الرسالة وحدها، لكن عمله الكهنوتي يُقدّم بوضوح في رسائل بولس (رومية ٣: ٢٤، ٢٥؛ ٥: ٦-٨؛ ١ كورنثوس ٥: ٧؛ ١٥: ٣؛ أفسس ٥: ٢). يُقدّم يوحنا في كتاباته نفس الأمر (يوحنا ١: ٢٩؛ ٣: ١٤، ١٥؛ ١ يوحنا ٢: ٢؛ ٤: ١٠). يُعتبر رمز الحية النحاسية مهماً. مثلما لم تكن الحية النحاسية في ذاتها سامّة، لكن مَثَلَتْ تجسيداً للخطية، هكذا المسيح، الذي بلا خطية، جُعِلَ خطيةً لأجلنا. مثلما أشار رَفَع الحية إلى إزالة الوباء، هكذا نَجَحَ رَفَع المسيح على الصليب في إزالة الخطية. ومثلما أتت نظرة الإيمان إلى الحية بالشفاء، هكذا يأتي الإيمان بالمسيح بالشفاء لِحِلاص النفس. إن ما أعلنه بطرس (١ بطرس ٢: ٢٤؛ ٣: ١٨)، وما أعلنه المسيح نفسه (مرقس ١٠: ٤٥)، يتفق مع ما سبق. يُخبرنا الربُّ بوضوح أن آلامه كانت نيابية.

٤. **عمل المسيح الكهنوتي في اللاهوت الحديث.** مثلما قيل في الفصل السابق، فإن عقيدة وظائف المسيح لا تُقابل باستحسان كبير في اللاهوت المعاصر. في الواقع، يتضح غيابها عامةً من اللاهوت المعاصر. يصعب إنكار أن الكتاب المقدس يتحدث عن المسيح بصفته نبياً، وكاهناً، وملكاً، لكن يُعتقد عموماً أن هذه الألقاب، عندما تُستخدم في الإشارة إلى المسيح، تُعتبر مجرد أوصاف رمزية للجوانب المختلفة في عمل المسيح. لا يُعتبر المسيح نبياً حقيقياً، وكاهناً حقيقياً، وملكاً حقيقياً. وإذا سُمِحَ لأحد الجوانب في عمل المسيح أن يحتل مكانة بارزة، فهو الجانب النبوي لا الجانب الكهنوتي. تُعتبر روح العصر نافرة إلى حد بعيد من المسيح الرسمي، وبينما تُعتبر مُغرمة بعمق بيسوع الذي يُنكر نفسه ويُضحى بنفسه، إلا أنها ترفض قطعاً أن تعترف بكهنوته الرسمي. في ضوء ذلك، ينبغي التأكيد على أنه منذ البداية، وفقاً للكتاب المقدس، يُعد يسوع كاهناً حقيقياً. في مقارنة مع كهنة العهد القديم، الذين كانوا ظلاً ومثالاً فقط، يُمكن إطلاق عليه لقب الكاهن الحقيقي الوحيد. لقد أُعلن بين البشر بصفته الحق، أي أنه حقيقة كل ظلال العهد القديم، وبذلك كهنوت العهد القديم أيضاً. يُشَدّد الأصحاح السابع في رسالة العبرانيين على حقيقة أن كهنوته أُسمى على نطاق واسع من كهنوت هارون. من ثم، يُعتبر خطأً حزيناً أن يُفترض أنه كاهنٌ فقط بمعنى رمزي، بالمعنى الذي يُقال فيه عن المُكرّسين للأدب والفن أحياناً أنهم كهنة. إن ذلك استخدام غير مدعوم تماماً لكلمة "كاهن"، وهو استخدام غريب تماماً عن الكتاب المقدس. عندما أقسم يهوه قائلاً: "أَنْتَ كَاهِنٌ إِلَى الأَبَدِ عَلَى رُتْبَةِ مُلْكِي صَادِقٌ"، عَيَّنَ المسيا كاهناً حقيقياً.

٣. سبب الكفارة وضرورتها

يَكْمُنُ الجزء الكبير والمركزي في عمل المسيح الكهنوتي في الكفارة، لكن ذلك، بالتأكيد، لا يُعتبر كاملاً بدون التشفُّع. إن عمله الذبائحي على الأرض يدعو إلى خدمته في المَسكن السماوي. يُعتبر الاثنان جزئين مكمّلين في مهمة المُخْلِص الكهنوتية. سيُخصَّص هذا الفصل والثلاثة التي ستليه لمناقشة عقيدة الكفارة، التي كثيراً ما تُدعى "قلب رسالة الإنجيل".

أ. الدافع وراء الكفارة.

يَكْمُنُ ذلك في:

١. في مَسْرَةِ الله. يُقدِّم الدافع وراء الكفارة أحياناً على أنه يكْمُنُ في محبة المسيح المُتعاطفة نحو الخُطاة. لقد كان صالحاً ومُحبباً جداً لدرجة أن فكرة أن يكون الخُطاة هالكين بلا رجاء، كانت فكرة بغيضة بالنسبة له. لذلك، قدَّم نفسه ضحيةً بدلاً منهم، وتحمَّل العقوبة عند طريق تقديمه لحياته من أجل الآثمين، وبذلك هدأ من إله غاضب. في بعض الحالات، تدفع وجهة النظر هذه البشر إلى مدح المسيح على تضحيته السامية بنفسه، لكن في نفس الوقت، تدفع آخرين إلى لوم الله على مُطالبته لهذا الثمن وقبوله له. في حالات أخرى، تجعل البشر ببساطة يتغاضون عن الله، ويسبحون المسيح بتعبيرات غير مُحددة. إن كل هذه الطُرق في تقديم كفارة المسيح بالتأكيد خاطئة، وكثيراً ما تُعطي مُعارضتي عقيدة الكفارة البديلة العقابية فُرصةً للقول بأن هذه العقيدة تفترض انشقاقاً في حياة الله الثالوثية. في وجهة النظر هذه، ينال المسيح ظاهرياً الإكرام الذي يستحقه، لكن يُسلب إكرامُ الله. وفقاً للكتاب المُقدس، يوجد الدافع وراء الكفارة في مَسْرَةِ الله بأن يُخْلِص الخُطاة بواسطة كفارة بديلة. إن المسيح نفسه هو ثمرة هذه المَسْرَةِ الإلهية. لقد تم التنبؤ بأنه سيأتي إلى العالم لِيُنْفِذَ مشيئة الله، ... "وَمَسْرَةَ الرَّبِّ بِيَدِهِ تَنْجَحُ" (إشعيا ٥٣: ١٠). وفي مولده، تَرَنَّمَت الملائكة قائلة: "المَجْدُ لِلَّهِ فِي الْأَعَالِي، وَعَلَى الْأَرْضِ السَّلَامُ، وَبِالنَّاسِ الْمَسْرَةَ" (لوقا ٢: ١٤). إن الرسالة المجيدة في يوحنا ٣: ١٦ هي أنه "هَكَذَا أَحَبَّ اللَّهُ الْعَالَمَ حَتَّى بَدَّلَ ابْنَهُ الْوَحِيدَ، لِكَيْ لَا يَهْلِكَ كُلُّ مَنْ يُؤْمِنُ بِهِ، بَلْ تَكُونَ لَهُ الْحَيَاةُ الْأَبَدِيَّةُ". يقول بولس إن المسيح "بَدَّلَ نَفْسَهُ لِأَجْلِ خَطَايَانَا، لِيُنْقِذَنَا مِنَ الْعَالَمِ الْحَاضِرِ الشَّرِيرِ حَسَبَ إِرَادَةِ اللَّهِ وَأَبِينَا" (غلاطية ١: ٤). ومرةً أخرى، "لَأَنَّهُ فِيهِ سَرٌّ أَنْ يَحِلَّ كُلُّ الْمَلْءِ، وَأَنْ يُصَالِحَ بِهِ الْكُلَّ لِنَفْسِهِ" (كولوسي ١: ١٩، ٢٠). لن يكون من الصعب أن تُذكر مقاطع أخرى مُشابهة.

٢. لا في مشيئة الله الاعتبارية. قد يُطرح سؤالٌ بخصوص ما إذا كان ينبغي اعتبار مشيئة الله هذه مشيئة اعتبارية، أو مشيئة مُتأصِّلة في طبيعة الله ذاتها وفي انسجام مع الكمالات الإلهية. لقد قدَّم دونز سكوتس (Duns Scotus) مشيئة الله كما لو كانت تعبيراً اعتبارياً فقط عن سيادة الله المطلقة. لكنه في

انسجام أكبر مع الكتاب المقدس أن يُقال إن مسرة الله بأن يُخْلِص الخُطاة بواسطة كَفَّارة بديلية تأسست على محبة الله وعدله. لقد كانت محبة الله هي التي صنعت مَهْرَبًا للخُطاة الهالكين (يوحنا ٣: ١٦). ولقد كان عدل الله هو الذي تَطَلَّب أن يكون هذا المَهْرَب من ذلك النوع، لكي يتم الإيفاء بمُتطلبات الناموس، ليكون الله "بَارًا وَيُبَرِّر مَنْ هُوَ مِنَ الْإِيمَانِ بِيَسُوعَ" (رومية ٣: ٢٦). في رومية ٣: ٢٤، ٢٥، نجد الجانبين متحدّين، "مُتَبَرِّرينَ مَجَانًا بِنِعْمَتِهِ بِالْفِدَاءِ الَّذِي بِيَسُوعَ الْمَسِيحِ، الَّذِي قَدَّمَهُ اللهُ كَفَّارَةً بِالْإِيمَانِ بِدَمِهِ، لِإِظْهَارِ بِرِّهِ، مِنْ أَجْلِ الصَّفْحِ عَنِ الْخَطَايَا السَّالِفَةِ بِإِمْهَالِ اللهِ". يمنع هذا الشرح من الوقوع في خطر فكرة المشيئة الاعباطية.

٣. في المحبة والعدل مُتحدّين. من الضروري تجنُّب أي تحيز في هذا الشأن. إذا قدّمنا الكَفَّارة باعتبارها مُستندة فقط على بر الله وعدله، نَفشل في إنصاف محبة الله باعتبارها دافعًا وراء الكَفَّارة، ونُعطي مُبرَّرًا لأعداء نظرية الكَفَّارة الاسترضائية، الذين يُقَدِّمونها على أنها تُلَمِّح إلى أن الله كائنٌ انتقامي، والذي يهتم فقط بكرامته الشخصية. على الجانب الآخر، إذا نظرنا إلى الكَفَّارة فقط باعتبارها تعبيرًا عن محبة الله، نَفشل في إنصاف بر الله ومصداقيته، ونَحْتَزل آلام المسيح وموته إلى لُغز لا يُمكن تفسيره. إن حقيقة أن الله بذل ابنه الوحيد للآلام القاسية والموت المُخزي لا يُمكن تفسيرها على أساس محبته وحدها.

ب. آراء تاريخية بخصوص ضرورة الكَفَّارة.

لقد كان هناك اختلاف كبير في الرأي بخصوص هذا الموضوع. ينبغي التمييز بين وجهات النظر التالية:

١. أن الكَفَّارة لم تكن ضرورية. نظرَ الاسميون في العصور الوسطى عامةً إلى الكَفَّارة على أنها شيئًا اعباطيًا خالصًا. بحسب دونز سكوتس، لم تكن ضرورية جوهريًا، بل حدّتها مشيئة الله الاعباطية. لقد رفضَ القيمة غير المحدودة لآلام المسيح، واعتبرها أمرًا مكافئًا فقط للترضية المطلوبة، والتي سرَّ الله أن يقبلها. في تقدير سكوتس، ربما قَبِلَ اللهُ أي بديل آخر، وربما حتى نَفَذَ عمل الفداء دون المُطالبَة بأي ترضية إطلاقًا. رفض سوسينوس (Socinus) أيضًا ضرورة الكَفَّارة. أزال عامود الأساس لهذه الضرورة بِرَفْضِهِ لِلْعَدْلِ الْإِلَهِيِّ الَّذِي يُطَالِبُ بِشَكْلِ قَاطِعٍ وَلَا يُمكن تَغْيِيرُهُ بِأَنْ تُعَاقَبَ الْخَطِيئَةُ. بالنسبة له، كان عدل الله يَعْنِي فقط إنصافه الأخلاقي واستقامته، وبفضلهما لا يوجد فساد أو ظُلم في أي عمل من أعماله. اتبع هوغو جروتوريوس (Hugo Grotius) رَفْضَ سَكُوتس على أساس الافتراض بأن ناموس الله كان تنفيذًا إيجابيًا لمشيئته، والذي يستطيع اللهُ أن يُخَفِّفَ مِنْ حَدِّهِ وَأَنْ يَضَعَهُ جَانِبًا تَمَامًا. كان للأرمينيون نفس الرأي بخصوص هذه النقطة. رفض جميعهم أنه كان من الضروري بالنسبة لله أن يَتَصَرَّفَ بِطَرِيقَةٍ قَضَائِيَّةٍ فِي إِعْلَانِ نِعْمَتِهِ، وَأَرَاوُ أَنَّهُ كَانَ بِإِمْكَانِهِ أَنْ يَغْفِرَ الْخَطَايَا دُونَ الْمُطَالَبَةِ

بالتراضية. إن شلايرماخر وريتشل، اللذين كان لهما تأثير ساحق على اللاهوت الحديث، انفصلا تمامًا عن المنظور القضائي للكفارة. باعتبارهما مدافعي النظرية الباطنية والأخلاقية للكفارة، رفضا حقيقة وجود كفارة موضوعية، ورفضاً ضمنياً ضرورتها أيضاً. معهما ومع اللاهوت الليبرالي عامةً، تُصبح الكفارة مجرد تسوية للخلاف (at-one-ment) أو مُصالحة تحققت عن طريق تغيير الحالة الأخلاقية للخطيئ. يتحدّث البعض عن ضرورة أخلاقية، لكن يرفضون الاعتراف بأي ضرورة قضائية.

٢. أنها كانت ضرورية نسبياً أو افتراضياً. رفض بعض آباء الكنيسة البارزين مثل، أثاناسيوس، وأغسطينوس، وتوما الأكويني (Thomas Aquinas)، الضرورة المطلقة للكفارة ونسبوا لها مجرد ضرورة افتراضية. لذلك، اختلفَ توما الأكويني عن أنسلم (Anselm) من ناحية، لكنه على الناحية الأخرى، اختلفَ أيضاً عن دونز سكوتس. هذا هو الموقف الذي تبناه المُصلِحون أيضاً. قال فرانكس (Principal Franks) إن لوثر (Luther)، وزوينغلي (Zwingli)، وكالفن (Calvin) تجنبوا عقيدة أنسلم بخصوص الضرورة المطلقة للكفارة، ونسبوا لها ضرورة نسبية أو افتراضية فقط، على أساس إرادة الله السيادية الحرة، أو بكلمات أخرى، على أساس المشورة الإلهية الأزلية. يتفق مع هذا الرأي سيبرج (Seeberg)، وموسلي (Mosley)، وستيفنس (Stevens)، وماكينتوش (Mackintosh)، وبافينك (Bavinck)، وهونيج (Honig)، وآخرون (قارن أيضاً مع ١٤، Turretin, on *The Atonement of Christ*, p. ١٤). يقول كالفن: "من المهم جداً بالنسبة إلينا أن يكون وسيطنا إلهًا حقيقيًا وإنسانًا حقيقيًا. إن سأل أحدهم لماذا ذلك ضروري، نقول لم يكن هناك ضرورة صرفة، أو بالتعبير الشائع مُطلقة. لكن هذه الضرورة نشأت بالحري عن قرارٍ سماوي اعتمد عليه خلص البشر. فأبونا الفائق الرحمة قرّر ما هو الأفضل بالنسبة إلينا."^{٣٩} لذلك، كانت الكفارة ضرورية لأن الله قرّر بشكلٍ سيادي ألا يغفر الخطايا على أي أساس آخر. إن هذا الرأي يهدف طبيعياً إلى تمجيد إرادة الله السيادية الحرة في تدبيره لإفداء البشر. اشترك بعض اللاهوتيين اللاحقين مثل، بيزا (Beza)، وزانكيوس (Zanchius)، وتويس (Twisse)، في هذا الرأي، لكن بحسب فويتيوس (Voetius) غير بيزا رأيه لاحقاً.

٣. أنها كانت ضرورية بشكلٍ مُطلق. في الكنيسة المبكرة، علم إيريناوس بالفعل بالضرورة المطلقة للكفارة، وتم التأكيد على هذا بواسطة أنسلم في العصور الوسطى في كتابه "*Cur Deus Homo*؟" يُفضّل بحق اللاهوت المُصلِح عامةً هذا الرأي بشكلٍ حاسم. أيًا ما قد يكون صحيحًا بخصوص بيزا في نهاية حياته، من المؤكّد أن باحثين مثل، فويتيوس (Voetius)، وماستريخت (Mastricht)، وتوريتين (Turretin)، وإيه مارك (à Marck)، وأوين (Owen)، تمسّكوا كلهم بالضرورة المطلقة للكفارة وبنوا صياغتهم لها تحديداً على عدل الله، ذلك الكمال الأخلاقي الذي بالضرورة يحفظ به قداسته في مواجهة الخطية والخطاة، ويُوقع العقاب المُستحق على الآثمين. لقد رأوا أنها الطريقة الوحيدة التي يستطيع الله بها أن يغفر الخطية وفي النفس

³⁹ أسس الدين المسيحي، الكتاب الثاني، الفصل الثاني عشر، ٤٣٤.

الوقت يُرضي عدله. هذا هو أيضًا موقف إقرارات إيماننا المعيارية.^{٤٠} إن هذا الرأي هو بلا شك أكثر الآراء إقناعًا، ويبدو أنه أكثرها اتفاقًا مع تعاليم الكتاب المُقدَّس. إن رفضه يتضمن في الواقع رفضًا لعدالة الله العقابية باعتبارها واحدة من الكمالات الجوهرية في الجوهر الإلهي، على الرغم من أن قادة الإصلاح بالتأكيد لم يقصدوا رفض ذلك إطلاقًا.

ج. أدلة على ضرورة الكفارة.

يُغلب على الأدلة على ضرورة الكفارة الطابع الاستدلالي، لكنها مع ذلك، تتمتع بأهمية كبيرة.

١. يبدو أنه التعليم الواضح في الكتاب المُقدَّس أن الله، بفضل براه الإلهي وقداسته، لا يستطيع أن يتغاضى ببساطة عن التمرد على سلطانه غير المحدود، بل يجب أن يُوقع العقاب على الخطية. نُخبر مرارًا وتكرارًا أنه لن يُبرئ المُذنب إطلاقًا (خروج ٣٤: ٧؛ عدد ١٤: ١٨؛ ناحوم ١: ٣). يُبغض الله الخطية في بُغضة إلهية؛ يتجاوز كل كيانه ضدها (مزمو ٥: ٤-٦؛ ناحوم ١: ٢؛ رومية ١: ١٨). يُجادل بولس في رومية ٣: ٢٥، ٢٦، بأنه كان لزامًا على المسيح أن يُقدِّم ذبيحة كفارية عن الخطية، لكي يكون الله بارًا بينما يُبرِّر الخاطيء أيضًا. كان الأمر المهم هو أن يُحافظ على عدل الله. يُشير هذا بوضوح إلى حقيقة أن ضرورة الكفارة تنبع من طبيعة الله.

٢. يقود هذا مباشرة إلى الحجة الثانية. إن عظمة الناموس الإلهي وثباته المُطلق باعتباره مُتأصلًا في طبيعة الله جعل لزامًا عليه أن يُطالب بِترضية من الخاطيء. يتسبب التعدي على الناموس بالعقاب بشكل لا مفر منه. لا يُمكن انتهاك هذا القانون تحديدًا لأنه مُتأصل في طبيعة الله وليس، مثلما يقول سوسينوس (Socinus)، نتاجًا لمشيئته الحرة (متى ٥: ١٨). إن المبدأ العام للناموس يُعبَّر عنه بهذه الكلمات: "مَلْعُونٌ مَنْ لَا يُقِيمُ كَلِمَاتِ هَذَا النَّامُوسِ لِيَعْمَلَ بِهَا" (تثنية ٢٧: ٢٦). وإذا أراد الله أن يُخلص الخاطيء، في حين الخاطيء لا يستطيع أن يُوفي مطالب الناموس، سيتحتَّم إذن على الله أن يُقدِّم ترضية نيابية باعتبارها أساسًا لتبرير الخاطيء.

٣. تنبع ضرورة الكفارة أيضًا من مصداقية الله، الذي هو إله الحق ولا يُمكن أن يكذب. "لَيْسَ اللَّهُ إِنْسَانًا فَيَكْذِبُ، وَلَا ابْنٌ إِنْسَانٍ فَيُنْذِمُ. هَلْ يَقُولُ وَلَا يَفْعَلُ؟ أَوْ يَتَكَلَّمُ وَلَا يَفِي؟" (عدد ٢٣: ١٩). يقول بولس: "لِيَكُنِ اللَّهُ صَادِقًا وَكُلُّ إِنْسَانٍ كَانِبًا" (رومية ٣: ٤). عندما دخل الله في عهد الأعمال مع البشر، حدَّد أن الموت سيكون عقابًا للعصيان. يُعبَّر عن هذا المبدأ في العديد من المقاطع في الكتاب المُقدَّس مثل، حزقيال ١٨: ٤؛ رومية ٦: ٢٣. تتطلب مصداقية الله أن تُنفَّذ العقوبة، وإذا كان الخُطاة سيخلصون، ينبغي أن تُنفَّذ العقوبة في حياة البديل.

⁴⁰ Heidelberg Catechism, Q. ٤٠; and Canons of Dort II, Art. ١.

٤. يُمكن الوصول إلى نفس الاستنتاج من طبيعة الخطية باعتبارها ذنبًا. إذا كانت الخطية ضَعْفًا أخلاقيًا فقط، بقايا حالة سابقة للبشرية، والتي تُخضع تدريجيًا للطبيعة الأسمى للبشر، لن تُتطلب كَفَّارَةٌ. لكن وفقًا للكتاب المُقدَّس، تُعد الخطية أبشع من ذلك بكثير. سلبياً، هي عدم الالتزام بالناموس، وإيجابياً، هي التعدِّي على ناموس الله، ولذلك تُعد ذنبًا (١ يوحنا ٣: ٤؛ رومية ٢: ٢٥، ٢٧)، والذنب يجعل الإنسان مديونًا للناموس ويتطلب إما كَفَّارَةً شخصية أو نيابية.

٥. إن العظمة المُذهلة للذبيحة التي قدَّماها الله بنفسه تُوحي أيضًا بضرورة الكَفَّارَة. لقد بذل الله ابنه الوحيد، ليعاني الآلام القاسية والموت المُخزي. ليس من المعقول أن يفعل الله ذلك بلا داع. يقول الدكتور أ. أ. هودج (A. A. Hodge) عن حق: "ستكون هذه الذبيحة عَرَضِيَّة بشكلٍ مؤلمٍ إذا لم تكن ضرورية بشكلٍ مُطلق في علاقتها بالهدف الذي يتم السعي وراءه — أي إذا لم تكن هي الوسيلة الوحيدة المُمكنة لِخِلاص الإنسان الخاطيء. بالتأكيد، لم يكن الله ليجعل ابنه ذبيحة وحشية لمجرد مسألة أراد فعلها."^{٤١} من الجدير بالملاحظة أيضًا أن بولس يُجادل في غلاطية ٣: ٢١ بأن المسيح لم يكن ليقدم ذبيحةً، إذا كان الناموس يُعطي حياةً. يتحدَّث الكتاب المُقدَّس صراحةً عن آلام المسيح بصفاتها ضرورية في لوقا ٢٤: ٢٦؛ عبرانيين ٢: ١٠؛ ٨: ٣؛ ٩: ٢٢، ٢٣.

د. اعتراضات على عقيدة الضرورة المطلقة للكفارة.

يوجد تحديدًا اعتراضان يُقدَّمان على فكرة أن الله كان عليه أن يُطالب بترضية، لكي يكون قادرًا على أن يغفر الخطايا، ولأنه لم يكن هناك طريق آخر، اختار ابنه الوحيد ذبيحةً عن خطية العالم.

١. هذا يجعل الله أقل مكانةً من الإنسان. يستطيع الإنسان أن يُسامح بحرية المُخطئين إليه وكثيرًا ما يفعل ذلك، لكن وفقًا للرأي الذي يتم مناقشته، لا يستطيع الله أن يُسامح قبل أن يستقبل ترضيةً. هذا يعني أن الله أقل صلاحًا وأقل تسامحًا من البشر الخُطاة. لكن الذين يُقدِّمون هذا الاعتراض يُخفقون في ملاحظة أن الله لا يُمكن مُقارنته ببساطة مع فردٍ في حياته الخاصة، والذي يستطيع دون ظلمٍ أن يتسبب مظالمه الشخصية. إن الله هو ديان كل الأرض، ويجب عليه في ذلك المنصب أن يُحافظ على القانون وأن يُنفذ عدالةً حازم. يستطيع قاضٍ ما أن يكون رقيق القلب، وكريمًا، ومُسامحًا بصفته فردًا في حياته الخاصة، لكن في منصبه الرسمي، يجب عليه أن يضمن أن يأخذ القانون مجراه. علاوة على ذلك، يتجاهل هذا الاعتراض حريفًا حقيقة أن الله لم يكن مُلزمًا بأن يصنع طريقًا للفتاء للإنسان المُتمرد والساقط، بل كان بإمكانه في عدالةٍ كاملة أن يتترك الإنسان لهلاكه الذي اختاره بنفسه. إن الأساس لقراره بأن يفتدي عددًا ضخمًا من الجنس البشري، ويفتدي فيهم الجنس البشري نفسه، يُمكن أن يوجد فقط في مسرته. إن محبة

⁴¹ The Atonement, p. ٢٣٧.

الخطاة التي أُعلنت في ذلك الغداء لم يُوقظها أي بحثٍ عن الترضية، بل كانت محبة سيادية وحرّة بالكامل. لقد كان الوسيط نفسه عطيةً من محبة الأب، والتي من المنطقي أنه لم يكن ممكناً أن تكون مشروطة بالكفارة. وأخيراً، ينبغي عدم نسيان أن الله نفسه نَفَذَ الكفارة. لقد قدّم تضحيةً كبيرة، لقد ضحّى بابنه الوحيد والحيب، لكي يُخلّص أعداءه.

٢. إن الاعتراض الذي تمت مناقشته للتو كثيراً ما يُرافقه اعتراض آخر، أي القائل بأن هذا الرأي المتعلّق بالضرورة المطلقة للكفارة يفترض انشاقاً في حياة الله التالوثية، وهذه فكرة شنيعة. يقول ديفيد سميث (David Smith)، مؤلف كتاب "*In the Days of His Flesh*": "إنها (أي النظرية العقابية للترضية) تَضَع فجوةً بين الله والمسيح، حيث تُقدّم الله باعتباره القاضي الصارم الذي يُصر على تنفيذ العدالة، والمسيح باعتباره المُخلّص الشفوق الذي توسّطَ وقام بإيفاء مطالب الله القانونية وهدأ من غضبه البار. إنهما ليسا واحداً، سواء في موقفهما من الخطاة، أو في الأدوار التي يقومان بها. يستقبل الله الترضية؛ بينما يقوم المسيح بالاسترضاء؛ يُوقع الله العقاب، بينما يتحمّله المسيح؛ يُطالب الله بالدين، بينما يدفعه المسيح".^{٤٢} إن هذا الاعتراض أيضاً يستند على سوء فهم، سوء فهم يلام عليه المسيحيون، على الأقل جزئياً، الذين يتحدثون ويُزعمون كما لو أن المسيح فقط، لا التالوث، هو مصدر خلاصهم. يُعلّمنا الكتاب المقدّس أن الأب قدّم ابنه ذبيحةً، وقدّم الابن نفسه طواعيةً. لا يوجد انشاق، بل أجمل تناغم بين الأب والابن (قارن مع مزمو ٤٠: ٦-٨؛ لوقا ١: ٤٧-٥٠، ٧٨؛ أفسس ١: ٣-٤؛ ١٠: ١؛ ١ بطرس ١: ٢).

⁴² *The Atonement in the Light of History and the Modern Spirit*, p. ١٠٦.

٤ . طبيعة الكفارة

إن عقيدة الكفارة المُقدّمة هنا هي عقيدة البدلية العقابية أو عقيدة الاسترضاء، وهي العقيدة التي تُعلم بوضوح في كلمة الله.

أ. شرح عقيدة الكفارة البدلية العقابية.

في مناقشة هذا الرأي، ينبغي التأكيد على عدة تفاصيل.

١. إن الكفارة موضوعية. هذا يعني أن الكفارة تُقدّم تأثيرها الأساسي للشخص الذي تُصنَع له الكفارة. إذا أخطأ إنسانٌ وقَدّمَ ترضيةً، فإن هذه الترضية تُهدَف إلى التأثير على الطرف المُساء إليه لا الطرف المُسيء. في الحالة التي تُناقش الآن، أن الكفارة موضوعية يعني أنها تُهدَف إلى ترضية الله وإلى مُصالحته مع الخاطئ. هذه بلا شك هي الفكرة الأساسية، لكن هذا لا يُوحى بأننا لا نستطيع الحديث أيضًا عن كون الخاطئ يُصالح مع الله. يقول الكتاب المُقدّس ذلك في أكثر من موضع (رومية ٥ : ١٠ ؛ ٢ كورنثوس ٥ : ١٩ ، ٢٠). لكن ينبغي وضع في الاعتبار أن هذا لا يُعادل القول بأن الخاطئ كُفّر له، والذي قد يعني أن الله قام بتعديلات أو إصلاحات، أو أنه قدّمَ ترضيةً إلى الخاطئ. وحتى عندما نتحدّث عن كون الخاطئ يُصالح، يجب أن يُفهم هذا على أنه أمر ثانوي. إن الإله المُصالح يُبرّر الخاطئ الذي ينال المُصالحة، وبذلك يعمل الله في قلب الخاطئ بواسطة الروح المُقدّس، لكي يضع الخاطئ أيضًا اغترابه الآثم عن الله جانبًا، وبذلك يحصل على ثمار كفارة المسيح الكاملة. بكلمات أخرى، إن حقيقة أن المسيح يُصالح الله مع الخُطاة تُنتج تجاوبًا في الخاطئ، بفضلِه يُمكن أن يُقال إن الخاطئ يُصالح مع الله. بما أن الكفارة الموضوعية بواسطة المسيح هي واقع مُتمم، وأنه الآن واجبُ سُفراء المسيح أن يحثوا الخُطاة على قبول الكفارة وينهوا عداوتهم تجاه الله، إذن ليس من العجيب أن الجانب الثانوي والشخصي المُرتبط بالمُصالحة بارزٌ في الكتاب المُقدّس. إن هذا التصريح بخصوص الطابع الموضوعي للكفارة يُوضع في المُقدّمة، لأنه يُمثّل الاختلاف الأساسي بين الذين يقبلون عقيدة الاسترضاء في الكفارة والذين يُفضّلون نظريةً أخرى.

يُظهر السؤال الآن المُرتبط بما إذا كان هذا المنظور للكفارة مدعومًا بواسطة الكتاب المُقدّس. يبدو أنه يَجِد دعماً وافراً هناك. ينبغي ملاحظة التفاصيل التالية:

أ. يُشير الطابع الأساسي للكهنوت بوضوح في هذا الاتجاه. بينما كان الأنبياء يُمثّلون الله بين البشر، كان الكهنة في عملهم الذبائحي والتشفّعي يُمثّلون البشر في محضر الله، ولذلك وجّهوا أنظارهم نحو الله. يُعبّر كاتب العبرانيين عن ذلك هكذا: "لأنّ كُلَّ رَئِيسِ كَهَنَةٍ مَأخُودٍ مِنَ النَّاسِ يُقَامُ لِأَجْلِ النَّاسِ فِي مَا لِلَّهِ"

(٥: ١). تحتوي هذه العبارة على العناصر التالية: (١) يُؤخذ الكاهن من وسط الناس، وهو واحد من الجنس البشري، لكي يقدر أن يُمَثِّلَ البشر؛ (٢) يُقام لأجل الناس، أي ليكون فعَّالاً فيما يخص الناس؛ و(٣) يُقام ليمثِّلَ البشر فيما لله، أي في الأمور التي تتعلَّق بالله، وتتطلَّع نحو الله، وتتوقَّف على الله. إن هذه إشارة واضحة على حقيقة أن عمل الكاهن يتطلَّع في الأساس نحو الله. لا يستبعد ذلك فكرة أن العمل الكهنوتي له أيضًا تأثير ينعكس على البشر.

ب. تُقدِّم نفس الحقيقة بالفكرة العامة للذبايح. من الواضح أن لها مرجعية موضوعية. حتى بين الأمم، تُقدِّم الذبايح، لا للبشر، بل لله. كان يُفترَض أنها تُحدث تأثيرًا على الله. لا تختلف الفكرة الكتابية بخصوص الذبايح عن هذا في مرجعيتها الموضوعية. كانت ذبايح العهد القديم تُقدِّم لله في الأساس للتكفير عن الخطية، لكن أيضًا بصفتها تعبيرًا عن التكريس والامتثال. من ثم، كان يجب إحضار الدم إلى محضر الله نفسه. يقول كاتب العبرانيين إن "ما لله" يتضمَّن تقديم "قَرَابِينَ وَذَبَائِحٍ عَنِ الْخَطَايَا". تم توجيه أصدقاء أيوب أن يحضروا الذبايح، وقال الرب: "لِيَلَّا أَصْنَعَ مَعَكُمْ حَسَبَ حَمَاقَتِكُمْ" (أيوب ٤٢: ٨). كان الهدف من الذبايح هو أن تكون الوسيلة لتسكين غضب الرب.

ج. إن الكلمة العبرية كِيبِر (*kipper*) على وزن فيعل (*piel*) تُعبِّر عن فكرة الكفَّارة عن الخطايا عن طريق تغطية الخطية أو الخاطئ. يتوسَّط دم الذبيحة بين الله والخاطئ، وفي ضوءه يتحوَّل غضبُ الله عن الخاطئ. لذلك، تتسبَّب الذبيحة في إبعاد غضب الله عن الخاطئ. في الترجمة السبعينية والعهد الجديد، تُستخدم كلمتا هيلاسكومي (*hilaskomai*) وهيلاسموس (*hilasmos*) بمعنى مُشابه. إن الفعل يعني أن "يُرَضَى"، والاسم يعني "استرضاء" أو "وسيلة الترضية". إنها تعبيرات لها طابع موضوعي. في اليونانية الكلاسيكية، تُفسَّر في وجود صيغة المفعول به لكلمة ثيوس (الله)، رُغم أنه لا يوجد مثال على هذا في الكتاب المقدَّس. في العهد الجديد، تُفسَّر في وجود صيغة المفعول به للشيء (هاماراتياس، *hamartias*) في عبرانيين ٢: ١٧، أو مع حرف الجر *peri* وصيغة المُضاف للشيء (هاماراتيون، *hamartion*) في ١ يوحنا ٢: ٢؛ ٤: ١٠. من الأفضل تفسير المقطع الأول في ضوء استخدام الكلمة العبرية كِيبِر (*kipper*)؛ يُمكن تفسيرها بشكلٍ مُماثل، أو في وجود كلمة (*theon*) باعتبارها المفعول به. توجد مقاطع كثيرة جدًا في الكتاب المقدَّس تتحدَّث عن غضب الله وعن كون الله غاضبًا تجاه الخطاة، لدرجة أنه يحق لنا تمامًا أن نتحدَّث عن استرضاء الله (رومية ١: ١٨؛ غلاطية ٣: ١٠؛ أفسس ٢: ٣؛ رومية ٥: ٩). في رومية ٥: ١٠ و١١: ٢٨، يُدعى الخطاة "أعداء الله" (*echthroi*) بمعنى سلبي، مما يُشير إلى أنهم ليس فقط عدائين تجاه الله، بل أنهم أيضًا موضع الاستياء الإلهي المقدَّس. في رومية ٥: ١٠، يُعتبر هذا المعنى مطلوبًا بسبب ارتباطه بالآية التي تسبقه؛ وفي رومية ١١: ٢٨، يُعتبر مطلوبًا بسبب حقيقة أن كلمة أعداء (*echthroi*) تُقَارَن بكلمة أحياء (*agapetoi*)، والتي لا تعني "مُحبي الله"، بل "المحبوبين من الله".

د. تعني كلمة كاتالاسو (*katalasso*) أن "يُصالح"، وكلمة كاتالاجي (*katalage*) "المُصالحة". تشير الكلمتان إلى فعلٍ تتحوّل به العداوة إلى صداقة، وقبل كل شيء، تتمتعان بالتأكيد بأهمية موضوعية. لا يتصالح المُذنب مع نفسه، بل مع الشخص الذي أساء إليه. يُشار إلى ذلك بوضوح في متى ٥: ٢٣، ٢٤: "فَإِنْ قَدَّمْتَ قُرْبَانَكَ إِلَى الْمَذْبَحِ، وَهُنَاكَ تَذَكَّرْتَ أَنَّ لِأَخِيكَ شَيْئًا عَلَيْكَ، فَاتْرُكْ هُنَاكَ قُرْبَانَكَ قُدَّامَ الْمَذْبَحِ، وَأَذْهَبْ أَوَّلًا اصْطَلِحْ مَعَ أَخِيكَ (والذي يُمكن في هذا السياق أن يعني فقط، صالح أخاك معك، وهو أمر موضوعي)، وَحِينَئِذٍ تَعَالَ وَقَدِّمْ قُرْبَانَكَ." إن الأخ الذي فعل الضرر المُشار إليه، يُطالب بأن يرفع المظلمة. يجب عليه أن يسترضي أو يُصالح أخاه لنفسه، عن طريق أي تعويض قد يُطلب. بالارتباط بعمل المسيح الذي يُناقش هنا، في بعض الحالات، يُشير العمل بالتأكيد إلى إحداث تغيير في العلاقة القضائية بين الله والخطي عن طريق إزالة الاتهام القضائي. بحسب نص ٢ كورنثوس ٥: ١٩، فإن حقيقة أن الله صالح العالم لنفسه واضحة من أنه لا يحسب لهم خطاياهم. لا يُشير هذا إلى أي تغيير أخلاقي في الإنسان، بل إلى حقيقة أن مطالب الناموس تم الإيفاء بها، وأن الله أصبح راضيًا. في رومية ٥: ١٠، ١١، يُمكن أن يُفهم تعبير مُصالحة بمعنى موضوعي فقط، لأن المُصالحة (١) يُقال إنها تحققت بواسطة موت المسيح، بينما تُعد المُصالحة الشخصية من نتاج عمل الروح القدس؛ و(٢) تحققت بينما كُنَّا أعداءً، أي بينما كُنَّا موضع غضب الله؛ و(٣) تُقدّم في آية ١١ باعتبارها أمرًا موضوعيًا نناله.

هـ. إن تعبير لوترون (*lutron*) وأنتي لوترون (*antilutron*) هما أيضًا تعبيران موضوعيان. إن المسيح هو ال جوعيل (*Goel*)، المُحرّر (أعمال الرسل ٢٠: ٢٨؛ ١ كورنثوس ٦: ٢٠؛ ٧: ٢٣). يفتدي المسيح الخُطاة من مطالب عدالة الله العقابية. يُدفع الثمنُ لله بواسطة المسيح باعتباره المُمثل للخُطاة. من الواضح أن الكتاب المُقدس يدعمنا بشكلٍ وافر في نسب طابع موضوعي للكفارة. علاوة على ذلك، على وجه التحديد، تُعد الكفارة بالمعنى الصحيح للكلمة موضوعيةً دائمًا. لا يوجد شيء اسمه كفارة شخصية. في الكفارة، إن الطرف الذي أخطأ هو دائمًا من يقَدّم التعويض للشخص المُساء إليه.

٢. إنها كفارة نيابية.

أ. معنى تعبير "كفارة نيابية". يوجد اختلاف بين الكفارة الشخصية والنيابية. إننا مُهتمون تحديدًا بالاختلاف بين الاثنين بالارتباط بكفارة المسيح. عندما سقط الإنسان بعيدًا عن الله، صار بذلك مدينًا لله بالتعويض. لكن كان الإنسان قادرًا فقط على التكفير عن خطيته بأن يحتمل للأبد العقاب الذي يرتبط بالتعدي. هذا هو ما كان بإمكان الله أن يُطالب به في عدالة صارمة، وكان سيُطالب به فعلاً، إذا لم يكن مدفوعًا بمحبة ورافةٍ نحو الخطي. لكن، في الواقع، عينَ الله يسوع المسيح مُمثلًا ليأخذ مكان الإنسان، وكفّرَ هذا المُمثل عن الخطايا وحقّق فداءً أبديةً للإنسان. يلفت الدكتور شد (Shedd) الانتباه إلى نقاط الاختلاف التالية في هذه الحالة: (١) تُقدّم الكفارة الشخصية بواسطة الطرف المُذنب؛ تُقدّم الكفارة النيابية

بواسطة الطرف المُساء إليه. (٢) كانت الكفارة الشخصية سَنَسْتَبعدُ عُنصر الرحمة؛ تُمَثِّل الكفارة النيابية أسمى أشكال الرحمة. (٣) كانت الكفارة الشخصية سَنَسْتَمِر إلى الأبد، مِن ثَم لَن تُحَقِّق الفداء؛ تَقود الكفارة النيابية إلى المُصالحة والحياة الأبدية.

ب. إمكانية الكفارة النيابية. إن كل الذين يُدافعون عن نظرية شخصية للكفارة يُقَدِّمون اعتراضًا هائلًا على فكرة الكفارة النيابية. يرون أنه من غير المعقول أن إلهاً عادلاً قد يَنْقل غضبه من على المُذنبين أخلاقياً إلى طرفٍ بريء تماماً، وأن يُعامل البريء قضائياً كما لو أنه كان مُذنباً. يوجد بلا شك صعوبة حقيقية هنا، خصوصاً في ضوء حقيقة أن هذ يبدو مُناقضاً لكل المُقارنات البشرية. لا نقدر أن نستنتج من إمكانية نُقل دَيْن مالي إمكانية نُقل دَيْن عقابي. إذا عرَض شخصٌ مُحسن أن يَدفع الدَيْن المالي لشخصٍ آخر، فإنه يجب قبول المال المدفوع، ويُعفى المديون تلقائياً (*ipso facto*) من كل الالتزامات. لكن هذه ليست هي الحالة عندما يعرض أحدهم أن يُكفِّر نيابياً عن آثام شخصٍ آخر. ليكون ذلك قانونياً، يجب أن يَسْمَح ويُصَرِّح واضع القانون بذلك صراحةً. من جهة القانون، يُسمى هذا عفوًا، ومن جهة الخاطئ يُعرف هذا بالصفح. لا يحتاج القاضي إلى ذلك، بل يَسْمَح به؛ لكنه يستطيع أن يَسْمَح به فقط تحت شروط مُحددة مثل، (١) أن الطرف المُذنب ليس في وضعٍ يُتيح له تَحْمُل العقوبة حتى النهاية، لكي تَنْتُج علاقة عادلة؛ و(٢) أن انتقال الذنب لا يَتعدَّى على حقوق وامتيازات طرفٍ ثالث بريء، ولا يجعلهم يُعانون من الضيق أو الحرمان؛ و(٣) ألا يكون الشخص الذي سيتحمَّل العقاب هو نفسه مديونًا بالفعل للعدالة، وألا يكون مديونًا بكل خدماته للحكومة؛ و(٤) أن يَظل للطرف المُذنب إدراكٌ بذنبه وبحقيقة أن البديل تألم لأجله. في ضوء كل هذا، سيفهم أن انتقال الدَيْن العقابي شبه مُستحيل، إن لم يكن مُستحيلًا تمامًا، بين البشر. لكن في حالة المسيح، الفريد كُلياً، لأن فيها تَحَقُّق وضعٍ ليس له مثيل، فإن كل الشروط المذكورة تَحَقُّقَت. لم يكن هناك ظلم من أي نوع.

ج. الدليل الكتابي على كفارة المسيح النيابية. يُعَلِّم الكتاب المُقدَّس بالتأكيد بأن آلام المسيح وموته كانت آلام كفارية، وكفارية بالمعنى الدقيق للكلمة، أي أنه أخذ مكان الخُطاة، وأن ذنبهم حُسِب له، وانتقل عقابهم إليه. إن هذا ليس كل ما يعنيه بوشنل (Bushnell)، عندما يتحدَّث عن "الكفارة النيابية" للمسيح. بالنسبة له، إنها ببساطة تعني أن المسيح احتملَ خطايانا "في شعوره، وأصبح مُتضمَّنًا في مصير البشر السيء بتعاطفه معهم كصديق، وقَدَّمَ حتى نفسه وحياته في مجهودٍ يَرتبط بالاسترداد الرحيم؛ باختصار، لقد حملَ خطايانا بالضبط مثلما حمل أوجاعنا."^{٤٣} لم تكن آلام المسيح فقط آلام الصديق المُتعاطف، بل آلام حمل الله البدلية من أجل خطية العالم. يُمكن تحديد الأدلة الكتابية على ذلك كالتالي:

(١) يُعَلِّمنا العهد الجديد بأن نَنظر إلى الذبائح على أنها تُحضر إلى المذبح باعتبارها بديلاً. عندما

⁴³ Vicarious Sacrifice, p. ٤٦.

أَحْضَرَ شَخْصٌ مِنْ شَعْبِ إِسْرَائِيلَ ذَبِيحَةً لِلرَّبِّ، كَانَ عَلَى الشَّخْصِ أَنْ يَضَعَ يَدَهُ عَلَى رَأْسِ الذَّبِيحَةِ وَيَعْتَرِفَ بِخَطِيئَتِهِ. كَانَ هَذَا الْفِعْلُ يَرْمِزُ إِلَى انْتِقَالِ الْخَطِيئَةِ إِلَى الذَّبِيحَةِ، وَجَعَلَهَا مُنَاسِبَةً لِلتَّكْفِيرِ عَنْ خَطِيئَةٍ مَنْ يُقَدِّمُهَا (لاويين ١: ٤). يَرَى كَيْفَ (Cave) وآخرون هذا الفِعْلَ عَلَى أَنَّهُ رَمَزٌ فَقَطٌ لِلتَّخْصِصِ.^{٤٤} لَكِنْ هَذَا لَا يَفْسِّرُ كَيْفَ أَنْ وَضَعَ الْأَيْدِي عَلَى الذَّبِيحَةِ يَجْعَلُهَا مُنَاسِبَةً لِلتَّكْفِيرِ عَنْ الْخَطِيئَةِ. وَلَا يَتَّقُ مَعَ مَا نَتَعَلَّمُهُ بِخُصُوصٍ أَهْمِيَّةَ وَضَعِ الْأَيْدِي فِي حَالَةِ تَيْسِ الْخَطِيئَةِ الْحَيِّ فِي لَآوِيَيْنِ ١٦: ٢٠-٢٢. بَعْدَ وَضَعِ الْأَيْدِي، يُنْفَذُ حُكْمُ الْمَوْتِ نِيَابِيًا عَلَى الذَّبِيحَةِ. يُشَارُ بِوَضُوحٍ إِلَى أَهْمِيَّةِ هَذَا فِي الْمَقْطَعِ الْكَلَّاسِيكِيِّ الْمَوْجُودِ فِي لَآوِيَيْنِ ١٧: ١١ "لَأَنَّ نَفْسَ الْجَسَدِ هِيَ فِي الدَّمِّ، فَأَنَا أُعْطِيْتُكُمْ إِيَّاهُ عَلَى الْمَذْبَحِ لِلتَّكْفِيرِ عَنْ نَفُوسِكُمْ، لِأَنَّ الدَّمَ يَكْفِّرُ عَنِ النَّفْسِ". يَقُولُ الدَّكْتُورُ فُوسَ (Vos): "إِنَّ الذَّبِيحَةَ الْحَيَوَانِيَّةَ فِي مَوْتِهَا تَأْخُذُ مَكَانَ الْمَوْتِ الَّذِي كَانَ يَسْتَحِقُّهُ مَنْ يُقَدِّمُ الذَّبِيحَةَ. إِنَّهَا تَضْحِيَّةٌ مَكَانَ تَضْحِيَّةٍ". كَانَتِ الذَّبَائِحُ الَّتِي تُقَدَّمُ بِهَذِهِ الطَّرِيقَةِ إِشَارَاتٍ مُسَبِّقَةً لَذَّبِيحَةِ يَسُوعَ الْمَسِيحِ الْعَظِيمَةِ الْوَاحِدَةِ.

(٢) تَوْجِدُ عِدَّةَ مَقَاطِعَ فِي الْكِتَابِ الْمُقَدَّسِ تَتَحَدَّثُ عَنْ كَوْنِ خَطَايَانَا "وَضَعْتُ عَلَى" الْمَسِيحِ، وَعَنْ "حَمَلِهِ" لِلْخَطِيئَةِ وَالْإِثْمِ (إِسْعِيَاء ٥٣: ٦، ١٢؛ يُوْحَنَّا ١: ٢٩؛ ٢ كُورِنْثُوسَ ٥: ٢١؛ غَلَاطِيَّةَ ٣: ١٣؛ عِبْرَانِيِّينَ ٩: ٢٨؛ ١ پَطْرُسَ ٢: ٢٤). لِذَلِكَ، يُمَكِّنُنَا بِنَاءً عَلَى أَسَاسِ الْكِتَابِ الْمُقَدَّسِ أَنْ نَقُولَ إِنَّ خَطَايَانَا حُسِبَتْ لِلْمَسِيحِ. لَا يَعْنِي هَذَا أَنَّ طَبِيعَتَنَا الْخَاطِئَةَ انْتَقَلَتْ إِلَيْهِ - وَهُوَ أَمْرٌ مُسْتَحِيلٌ تَمَامًا فِي حَدِّ ذَاتِهِ - بَلْ أَنَّ ذَنْبَ خَطِيئَتِنَا حُسِبَ لَهُ. يَقُولُ الدَّكْتُورُ إِي. إِي. هُودَج: "يُمْكِنُ أَنْ يُنْظَرَ إِلَى الْخَطِيئَةِ (١) فِي طَبِيعَتِهَا الرَّسْمِيَّةِ بِاعْتِبَارِهَا تَعْدِيًّا عَلَى النَّامُوسِ (١ يُوْحَنَّا ٣: ٤)؛ أَوْ (٢) بِاعْتِبَارِهَا صِفَةً أَخْلَاقِيَّةً جَوْهَرِيَّةً فِي الْفَاعِلِ (لِطَخَةِ، macula) (رُومِيَّةَ ٦: ١١-١٣)؛ أَوْ (٣) مِنْ حَيْثُ ارْتِبَاطِهَا الْقَانُونِيِّ بِالْعِقَابِ (مَسْؤُولِيَّةً قَانُونِيَّةً، reatus). يُمْكِنُ فَقَطُ بِهَذَا الْمَعْنَى الْأَخِيرِ أَنْ يُقَالَ إِنَّ خَطِيئَةَ أَحَدِهِمْ وُضِعَتْ عَلَى آخَرَ أَوْ يَحْمِلُهَا آخَرَ."^{٤٥} لِذَلِكَ، بِشَكْلِ أَدَقِّ، فَإِنَّ ذَنْبَ الْخَطِيئَةِ بِاعْتِبَارِهِ تَعَرُّضًا لِلْعُقُوبَةِ الْقَانُونِيَّةِ حُسِبَ لِلْمَسِيحِ؛ وَيُمْكِنُ أَنْ يَنْتَقَلَ الذَّنْبُ، لِأَنَّهُ لَمْ يَكُنْ أَمْرًا مُتَّصِلًا فِي شَخْصِ الْخَاطِئِ، بَلْ كَانَ شَيْئًا مَوْضُوعِيًّا.

(٣) أَخِيرًا، تَوْجِدُ عِدَّةَ مَقَاطِعَ فِيهَا يُسْتَعْمَلُ حُرُوفُ الْجَرِّ *anti*، و *huper*، و *peri*، بِالْإِرتِبَاطِ بِعَمَلِ الْمَسِيحِ لِأَجْلِ الْخَطَاةِ. إِنَّ فِكْرَةَ الْبَدَلِيَّةِ يُعْبَّرُ عَنْهَا بِأَقْلَ دَرَجَةِ بِحَرْفِ الْجَرِّ الْأَوَّلِ، وَبِأَكْثَرِ دَرَجَةِ بِحَرْفِ الْجَرِّ الثَّلَاثِ. لَكِنْ حَتَّى فِي تَفْسِيرِ حَرْفِي الْجَرِّ *huper*، و *anti*، سَنَعْتَمِدُ بِشَكْلِ كَبِيرٍ عَلَى السِّيَاقِ، لِأَنَّهُ بَيْنَمَا يُسْتَعْمَلُ الْأَوَّلُ بِمَعْنَى "نِيَابَةً عَنْ"، إِلَّا أَنَّهُ يُمْكِنُهُ أَنْ يُعْبَّرَ عَنْ فِكْرَةِ الْبَدِيلِ، وَبِالْفِعْلِ يُعْبَّرُ عَنْ ذَلِكَ فِي بَعْضِ الْحَالَاتِ، وَبَيْنَمَا قَدْ يَعْنِي الْأَخِيرُ "بَدَلًا مِنْ"، إِلَّا أَنَّهُ لَا يَحْمِلُ هَذَا الْمَعْنَى دَائِمًا. مِنَ الْمَثِيرِ لِلْإِهْتِمَامِ، بِحَسَبِ دَايسْمَانِ (Deissmann)، أَنَّ يُلَاحَظَ أَنَّهُ وَجِدَتْ عِدَّةَ حَالَاتٍ يُسْتَعْمَلُ فِيهَا حَرْفُ الْجَرِّ *huper* عَلَى النُّقُوشِ بِمَعْنَى

⁴⁴ *The Scriptural Doctrine of Sacrifice*, pp. ١٢٩ f.

⁴⁵ *Outlines of Theology*, p. ٤٠٨.

"بصفته مُمثلاً لـ"^{٤٦} نجد استخدامًا مُماثلاً في فليمون ١٣. في مقاطع مثل رومية ٥: ٦-٨؛ ٨: ٣٢؛ غلاطية ٢: ٢٠؛ عبرانيين ٢: ٩، على الأرجح يعني "بدلاً من"، رُغم أنه يُمكن ترجمته "نيابةً عنه"؛ لكن في غلاطية ٣: ١٣؛ يوحنا ١١: ٥٠؛ ٢ كورنثوس ٥: ١٥، بالتأكيد يعني "بدلاً من". يقول روبرتسون (Robertson) إن التحايل على النص وحده يقدر أن يتخلّص من هذا المعنى هنا. إن حرف الجر *anti* يعني بوضوح "بدلاً من" في متى ٢: ٢٢؛ ٥: ٣٨؛ ٢٠: ٢٨؛ مرقس ١٠: ٤٥. وفقاً لروبرتسون، فإن أي معنى آخر للكلمة يُستبعد من الصورة هنا. يُعبّر عن نفس الفكرة في ١ تيموثاوس ٢: ٦.

د. اعتراضات على فكرة الكفارة النيابية. تُقدّم عدّة اعتراضات على فكرة الكفارة النيابية.

(١) إن التبدل في أمور العقاب غير قانوني. من المُعترف به عامةً في حالات الدّين المالي أن التسديد عن طريق بديل ليس مسموحاً به فقط، بل يجب أن يُقبل ويلغى مباشرةً أي التزامات أخرى على المدينون الأصليين. مع ذلك، يُقال إن الدّين العقابي شخصي جداً لدرجة أنه لا يُسمح بأي انتقال. لكنه من المؤكد بدرجة كبيرة أنه توجد حالات غير الحالات المالية والتي يُسمح فيها القانون بالتبدل. في كتابه "*Atonement and Law*"، يذكّر أرمور (Armour) ثلاثة أنواع لتلك الحالات. إن الأولى هي التبدل في حالات العمل من أجل المنفعة العامة التي يُطالب بها القانون، والثانية هي التبدل في حالة الخدمة العسكرية المطلوبة نيابةً عن بلد الشخص. بخصوص الحالة الثالثة، يقول: "حتى في حالة الجريمة، يُوفّر القانون، مثلما يفهمه ويُطبّقه الناس في كل البلاد، فرصةً أن يتحمل العقوبة بديلًا، في كل الحالات التي تُحدّد فيها العقوبة حيث يُمكن لبديل أن يُوفيهما باستمرار مع الالتزامات التي عليه بالفعل."^{٤٧} من المُثبت تماماً أن القانون يعترف بوجود مبدأ البديلية، رُغم أنه ليس من السهل الاستشهاد بحالات سُمح فيها لأشخاص أبرياء أن يتصرفوا باعتبارهم بدلاء عن مجرمين وأن يتحملوا العقوبة المفروضة على هؤلاء المُجرمين. يُفسّر ذلك بشكلٍ كافٍ بواسطة حقيقة أنه عادةً من المستحيل أن يُوجد شخص يستوفي كل الشروط المذكور في نقطة (ب) أعلاه. لكن حقيقة أنه من المستحيل أن يُوجد شخص يستوفي كل الشروط ليست دليلاً على أن يسوع المسيح لم يستطع الإيفاء بهم. في الواقع، لقد استطاع ذلك وقام به، ولذلك صار بديلاً مقبولاً.

(٢) يُجبر البريء على التألم من أجل الشرير. من الصحيح تماماً أنه، وفقاً لعقيدة الكفارة البديلية العقابية، تألم المسيح وهو "النَّبأُ مِنْ أَجْلِ الْأَنْمَةِ" (١ بطرس ٣: ١٨)، لكن بالكاد يُمكن استخدام هذا باعتباره اعتراضاً على عقيدة الكفارة النيابية. في الصيغة التي يُقدّم بها الاعتراض، يُعتبر بالتأكيد له قوة قليلة جداً. إن القول بأن هذه العقيدة تجعل البريء يُعاني عقوبات ذنب الشرير، ولذلك تُعد غير مقبولة، هو مساوٍ لتقديم اعتراض على حكم الله الأخلاقي عامةً. في الحياة الواقعية، كثيراً ما يتألم البريء نتيجةً

⁴⁶ *Light from the Ancient East*, p. ١٥٣.

⁴⁷ p. ١٢٩.

لآثام الآخرين. علاوة على ذلك، على هذا الشكل، سيُقف هذا الاعتراض ضد كل ما يُسمى نظريةً للكفارة، لأن جميعها تُقدّم آلام المسيح بصفتها بشكلٍ ما نتيجةً لخطايا البشر. يُقال أحيانًا إن كائنًا أخلاقيًا لا يستطيع أن يُصبح بشكلٍ معقول مسؤولًا عن أي خطية، إلا عن طريق ارتكابها شخصيًا؛ لكن ذلك يتعارض مع حقائق الحياة. إن مَنْ يستأجر أحدهم ليرتكب جريمةً ما يُعد مسؤولًا؛ وكذلك كل المتورطين في الجريمة.

(٣) **يُجعل الله الآب مُذنبًا بفعلٍ أمر ظالم.** يبدو أن كل الاعتراضات هي بالفعل صيغ مختلفة لنفس الموضوع. إن الاعتراض الثالث هو في الحقيقة نفس الاعتراض الثاني، لكن في صيغة قانونية أعمق. يُقال إن عقيدة الكفارة النيابية تتضمن ظلمًا من جانب الله الآب من حيث إنه ببساطة يبذل الله الابن من أجل خطايا البشر. لقد قدّم أبيرالد (Abelard) هذا الاعتراض بالفعل، لكنه يغفل عدة حقائق ذات صلة. لم يكن الله الآب هو مَنْ جاء بخطة الفداء، بل الإله الثالوثي. لقد كان هناك اتفاقٌ رسمي بين أقانيم الجوهر الإلهي الثلاثة. وفي هذه الخطة، أخذ الابنُ على عاتقه طواعيةً أن يتحمّل عقوبة الخطية وأن يُوفي مطالب ناموس الإلهي. وليس هذا فقط، بل إن عمل المسيح الذبائحي حقّ أيضًا فائدةً ومجدًا هائلين للمسيح بصفته الوسيط. لقد عنى ذلك أن يكون له نسلٌ كثيرٌ، وأن ينال عبادةً مُحبّةً، وملكوًا مجيدًا. وأخيرًا، يتصرّف هذا الاعتراض مثل كنيذٍ مُرتد (boomerang)، لأنه يعود بانتقامٍ على رأس كل الذين، مثل أبيرالد، يرفضون ضرورة الكفارة الموضوعية، لأنهم جميعًا اتفقوا على أن الآب أرسل الابنَ إلى العالم من أجل ألمٍ مرير وموتٍ مُخزٍ والذي، رغم أنه نافع، كان مع ذلك غير ضروري. كان تنفيذ الكفارة غير الضرورية سيُعد وحشيًا بالتأكيد!

(٤) **لا يوجد اتحادٌ يُبرّر حدوث كفارة نيابية.** يُقال إنه، إذا كان هناك بديلٌ يرفع ذنب شخصٍ مُخطئ فيجب أن يكون هناك اتحادٌ حقيقي بينهما مما يُبرّر حدوث تلك العملية. يُمكن الإقرار بضرورة وجود اتحاد سابق بين البديل والذين يُمثّلهم، لكن فكرة أن هذا الاتحاد يجب أن يكون اتحادًا عضويًا (organic)، مثل الذي يتصوّره المُعترضون، لا يُمكن التسليم بها. في الواقع، ينبغي أن يكون الاتحاد المطلوب اتحادًا قانونيًا لا عضويًا، وتتحقّق مثل ذلك الاتحاد في خطة الفداء. من قديم الأزل، أخذ وسيطُ العهد الجديد على عاتقه طواعيةً أن يكون مُمثّل شعبه، أي الذين أعطاهم له الآب. تأسست علاقةً عهديةً بفضلها أصبح الوسيط ضامنهم. هذا هو الاتحاد الأساسي والأكثر جوهرية بين المسيح وخاصته، وعلى أساس هذا تأسس اتحادٌ باطني، ضمن مشورة السلام من حيث المبدأ، ليتحقّق فعليًا في مسار التاريخ في الاتحاد العضوي بين المسيح وكنيسته. لذلك، استطاع المسيح أن يتصرّف بصفته المُمثّل القانوني لِخاصته، وبسبب كونه واحدًا معهم باطنيًا، يستطيع أيضًا أن ينقل لهم بركات الخلاص.

٣. **إنها تتضمن طاعة المسيح الفاعلة والسلبية.** من المعتاد التمييز بين طاعتي المسيح الفاعلة والسلبية. لكن عند التفريق بينهما، ينبغي أن يكون مفهومًا بوضوح أنه من المستحيل أن ينفصلا. تُرافق

الواحدة الأخرى عند كل نقطة في حياة المُخْلِص. يوجد تداخل دائم بين الاثنين. لقد كان جُزءًا من طاعة المسيح الفاعلة أنه أخضع نفسه طواعيةً للآلام والموت. لقد قال بنفسه عن حياته: "لَيْسَ أَحَدٌ يَأْخُذُهَا مِنِّي، بَلْ أَصْغَهَا أَنَا مِنْ دَاتِي" (يوحنا ١٠: ١٨). على الناحية الأخرى، لقد كان أيضًا جُزءًا من طاعة المسيح السلبية أنه عاش في خضوعٍ للناموس. مثَّلت أفعاله في هيئة العبد عُنصرًا مهمًا في آلامه. ينبغي النظر إلى طاعتي المسيح الفاعلة والسلبية باعتبارهما أجزاءً تكاملية في وحدة عضوية كُلية. عند مُناقشتها، ينبغي أن يُوضَّح في الاعتبار علاقةً ثلاثيةً بين المسيح والناموس، أي العلاقة الطبيعية، والعهدية، والعقابية. أثبتَّ الإنسانُ فشله في كل واحدة من هذه. لم يحفظ الإنسانُ الناموسَ في جانبيه الطبيعي والعهدية، وليس في حالة الآن تَسمح له بِتَحْمُلِ العقوبة، ليتم استرداده إلى حالة الرضا الإلهي التي كان فيها. بينما دخلَ المسيح طبيعياً إلى العلاقة الأولى بواسطة تجسُّده، دخلَ نيابياً فقط إلى العلاقة الثانية والثالثة. ويُنظر إليه تحديداً عند هذا الجُزء من النقاش من خلال هذه العلاقات.

أ. طاعة المسيح الفاعلة. إن المسيح بصفته الوسيط دخلَ إلى علاقة عهدية، والتي وقفَ فيها آدم عندما كان في حالة البراءة، لكي ينال المسيحُ عن استحقاقِ الحياة الأبدية من أجل الخاطئ. يُمثِّل هذا طاعة المسيح الفاعلة، والتي تتضمَّن كل ما فعله المسيحُ لكي يحفظ الناموس في جانبه العهدية، باعتباره الشرطَ للحصول على الحياة الأبدية. لقد كانت طاعة المسيح الفاعلة ضرورية لكي تكون طاعته السلبية مقبولة أمام الله، أي لكي يجعلها موضوعَ مسرة الله. إنه على أساسها فقط أنَّ تقييم الله لآلام المسيح يختلف عن تقييمه لآلام البشر الضائعين. علاوة على ذلك، إذا لم يُقدِّم المسيح طاعةً فاعلة، لعجزَ المسيح نفسه عن الإيفاء بِمَطالِبِ الله العادلة، ولَكان عاجزاً عن التكفير عن الآخرين. وأخيراً، إذا كان المسيح قد تحمَّلَ فقط آلام العقوبة المفروضة على البشر، لَكان الذين اشتهروا في ثمر عمله تُركوا بالضبط حيث كان آدم قبل السقوط. إن المسيح نالَ عن استحقاقِ للخطاة ما هو أكثر من عُفْران الخطايا. بحسب نَص غلاطية ٤: ٤، ٥، يتحرر الخطاة بواسطة المسيح من الناموس باعتباره شرطاً للحياة، ويتم تبنيهم كأبناء لله، وبصفتهم أبناء يكونون أيضًا ورثة للحياة الأبدية (غلاطية ٤: ٧). لقد توقَّف كل هذا في الأساس على طاعة المسيح الفاعلة. من خلال المسيح، يحل بر الإيمان محل بر الناموس (رومية ١٠: ٣، ٤). يُخبرنا بولس بأنه من خلال عمل المسيح "تحقَّق فينا بر الناموس" (رومية ٨: ٣، ٤)؛ وأننا نصير "برَّ الله فيه". (٢ كورنثوس ٥: ٢١)

بحسب أنسلم، لم تكن لحياة المسيح المُطبعة أي أهمية فدائية، لأنه كان مدينًا بهذه الحياة لله. إن آلام المُخْلِص هي فقط ما شكَّلت مُطالباً أمام الله وكانت الأساس لِفداء الخاطئ. عند تفكيرهم بطريق مُماثلة، قام بيسكاتور (Piscator)، وأرمينييو القرن السابع عشر، وريتشارد واطسون (Richard Watson)، وآر إن دايفيس (R. N. Davies)، وباحثون أرمينيون آخرون، بِرَفْضِ أن طاعة المسيح الفاعلة كان لها الأهمية الفدائية التي نَسبها لها. يَستند رفضهم خصوصاً على اعتبارين: (١) لقد احتاج المسيحُ إلى طاعته الفاعلة

من أجله بصفته إنسانًا. بسبب كونه تحت الناموس، كان مُلزَمًا بحِفْظِه لِأجلِ نفسه. للرد على هذا، يُمكن القول بأن المسيح، رُغم امتلاكه لطبيعة بشرية، كان شخصًا إلهيًا، وبذلك لم يكن خاضعًا للناموس في جانبه العهدي، أي الناموس باعتباره شرط الحياة في عهد الأعمال. مع ذلك، بصفته آدم الأخير، أخذَ مكان آدم الأول. كان آدم الأول بالطبيعة تحت ناموس الله، وحِفْظِه للناموس لم يُعْطِه حق المُطالبَة بالمُكَافَأَة. لقد كان فقط عندما دخل الله بنعمته في عهدٍ معه ووَعَدَه بالحياة في طريق الطاعة، أن حِفْظِ الناموس صار الشرط للحصول على الحياة الأبدية له ولأولاده. وعندما دخل المسيح طواعيةً في العلاقة العهدية بصفته آدم الأخير، صار طبيعيًا لحِفْظِ الناموس نفس الأهمية له وللذين أعطاهم الآب له. (٢) يُطالبُ الله، أو يستطيع أن يُطالب، الخاطيءَ بأمرٍ واحدٍ فقط من اثنين: إما طاعة الناموس، أو الخضوع للعقوبة، لكنه لا يُطالب بالاثنتين معًا. إذا أطيع الناموس، لا يُمكن توقيع العقوبة؛ إذا حُمِلت العقوبة، لا يُمكن أن يُطالب بالمزيد. مع ذلك، يوجد بعض الارتباك الذي يُنتج سوء فهمٍ. إن عبارة "إما... أو" تنطبق في حالة آدم قبل السقوط، لكنها لم تُعد تنطق عليه منذ اللحظة التي أخطأ فيها وبذلك دخل إلى العلاقة العقابية للناموس. استمرَّ الله في المُطالبَة بطاعة الإنسان، لكن بالإضافة إلى ذلك، طالبه الله بأن يتحمل عقوبة التعدي السابق. إن الإيفاء بهذا الشرط الثنائي كان الطريق الوحيد للحياة بعدما دخلت الخطية إلى العالم. إذا كان المسيح قد أطاع الناموس فقط ولم يتحمل العقوبة أيضًا، لم يكن ليُكسب حقًا شرعيًا في الحياة الأبدية للخطاة؛ وإذا كان قد تحمل العقوبة فقط، دون الإيفاء بمطالب الناموس الأصلية، لكان تَرَكَ الإنسان في حالة آدم قبل السقوط، أي ما زال مُطالبًا بمُهْمة الحصول على الحياة الأبدية عن طريق الطاعة. مع ذلك، من خلال طاعته الفاعلة، حمل المسيح شعبه إلى أبعد من تلك النقطة، وأعطاهم حق المُطالبَة بالحياة الأبدية.

ب. طاعة المسيح السلبية. لقد دخل المسيح بصفته الوسيط أيضًا إلى العلاقة العقابية مع الناموس، لكي يتحمل العقوبة بدلًا عنا. لقد اشتملت طاعته السلبية على تحمُّله عقوبة الخطية عن طريق آلامه وموته، وبذلك دفعَ دَيْنَ كل شعبه. إن آلام المسيح، والتي وُصِفَتْ بالفعل، لم تأتِ عليه صُدْفَةً، ولا نتيجةً لظروفٍ طبيعيةٍ بحته. لقد وُضِعَتْ عليه قضائياً بصفته مُمَثِّلًا، ولذلك كانت آلامًا عقابية فعلًا. إن القيمة الفدائية لهذه الآلام تُنتج عن الحقائق التالية: لقد تحمَّلها شخصٌ إلهي والذي، بفضل ألوهيته، استطاع أن يتحمل العقوبة إلى النهاية وبذلك نال حُرِيَةً منها. في ضوء القيمة اللانهائية للشخص الذي أخذَ على عاتقه أن يدفع الثمن ويحمل اللعنة، أَرْضَتْ آلامه عدالة الله جوهريًا وبشكلٍ مُكْتَفٍ. لقد كانت آلامًا أخلاقية تحديدًا، لأن المسيح أخذها على عاتقه طواعيةً، وكان بريئًا وُقُدوسًا تمامًا في تحمُّله إياها. تُظهر طاعة المسيح السلبية بشكلٍ بارزٍ في مقاطع مثل الآتية: إشعياء ٥٣: ٦؛ رومية ٤: ٢٥؛ ١ بطرس ٢: ٢٤؛ ٣: ١٨؛ ١ يوحنا ٢: ٢، بينما يُعَلِّم عن طاعته الفاعلة في مقاطع مثل، متى ٣: ١٥؛ ٥: ١٧، ١٨؛ يوحنا ١٥: ١٠؛ غلاطية ٤: ٤، ٥؛ عبرانيين ١٠: ٧-٩، بالارتباط مع المقاطع التي تُعَلِّمنا بأن المسيح هو برُّنا

(رومية ١٠: ٤؛ ٢ كورنثوس ٥: ٢١؛ فيلبي ٣: ٩)؛ وأنه صَمَنَ لنا الحياة الأبدية، والتبني، والميراث الأبدي (غلاطية ٣: ١٣، ١٤؛ ٤: ٤، ٥؛ أفسس ١: ٣-١٢؛ ٥: ٢٥-٢٧). إن الأرميين مُستعدون للاعتراف بأن المسيح، بواسطة طاعته السلبيّة حصلَ لنا على عُفْران الخطايا، لكنهم يرفضون الإقرار بأنه كسبَ لنا أيضًا قبولًا إيجابيًا أمام الله، والتبني، والحياة الأبدية.

ب. اعتراضات على عقيدة الكفارة الاسترضائية أو البدلية العقابية.

توجد دوائر عديدة فيها تُعتبر عقيدة الكفارة هذه غير رائجة. لقد كانت هناك دائمًا مقاومة لها، وفي يومنا هذا تحديدًا تُعتبر المقاومة قوية. إن الاعتراضات الرئيسية هي كالتالي:

١. إن هذه الكفارة لم تكن ضرورية إطلاقًا. يعتقد البعض بأن الكفارة لم تكن ضرورية إطلاقًا، إما لأن الخطية ليست ذنبًا ومن ثم لا تحتاج إلى كفارة، أو لأنه لا يمكن أن يوجد عائق أمام عُفْران الله للخطايا مجانيًا، والذي هو أبونا السماوي وهو إله محبةٍ جوهريًا. إذا كان الإنسان يستطيع أن يُسامح، النادم وكثيرًا ما يُسامحه، دون المطالبة بالترضية أو استقبالتها، فإن الله، مثلنا الكامل، يستطيع فعل ذلك بالتأكيد، وسيفعله. إنه اعتراضٌ شائع لدى كل الذين يُدافعون عن نظرية كفارة شخصية بحتة. مع ذلك، يُمكن الرد بأن الكتاب المُقدَّس يُعلِّمنا بالطبع بأن ننظر إلى الخطية بصفتهَا ذنبًا؛ ولأنها ذنبٌ، تجعل الإنسان موضع غضب الله وتُجعل الإنسان واقعًا تحت العقاب الإلهي. علاوة على ذلك، إن فكرة أبوة الله الشاملة، التي يفضلها يُحب كل البشر بمحبة فداية، هي فكرة غريبة تمامًا عن الكتاب المُقدَّس. وإذا كان الله أبًا، فهو قاضٍ أيضًا؛ إذا كان إله محبةٍ، فهو أيضًا إله عدلٍ وقداسة. لا توجد صفة في الله تُطغى وتُحدِّد سلوك كل الكمالات الإلهية الأخرى. وأخيرًا، ينبغي ألا يُنسى أن ما يستطيع الإنسان أن يفعله بصفته فردًا في حياته الخاصة، لا يستطيع أن يفعله دائمًا عندما يقوم بوظيفة القاضي.

٢. إن هذه الكفارة تنتقص من طبيعة الله. يرتبط عن قُرْبٍ بالاعتراض السابق الاعتراض بأن هذه الكفارة تنتقص من طبيعة الله: ستنتقص من عدله، لأنه يُعاقب البريء من أجل المُذنب؛ ومن محبته، لأنه يتصرّف كأنه شخص صارم، وحاد، ولا يلين، والذي يُطالب بسفك الدماء لاسترضاء غضبه؛ ومن نعمته الغافرة، لأنه يُطالب بِثَمَنِ قبل أن يستطيع، أو أن يُريد، أن يَغْفِر. لكن المسيح أخذَ طواعيةً مكانَ الخُطاة، لذلك لم تتضمَّن البدلية أي ظلم من جانب الله. إذا كان الله سيتصرّف في عدالةٍ صارمة فقط، وبدون أي محبة ورحمة شفوقة أيضًا، لكان تَرَكَ الخاطيء يَهْلِك في خطيته. علاوة على ذلك، إنه من الخطأ تمامًا القول بأنه، وفقًا لعقيدة الكفارة الاسترضائية، لم تقدر محبة الله ونعمته الغافرة أن تفيض إلى أن قُدِّمَت الترضية، لأن الله نفسه قدَّم الفدية، وبتقديمه لابنه، قدَّم بالفعل دليلًا على محبته ونعمته الغافرة غير المحدودتين. إن محبته تُسبق حتى توبة الخُطاة وتدعوهم إلى التجاوب.

٣. إن هذه الكفارة تفترض انتقالاً مستحيلاً للغضب. يُشار إلى أن عقيدة الكفارة هذه تُصرِّح بأن الله نقلَ غضب تجاه الخاطئ إلى الوسيط، وهو أمر غير معقول؛ وأنه نقلَ أيضًا عقاب الخاطئ إلى المسيح، وهو أمرٌ غير قانوني بوضوح. مع ذلك، للرد على هذا، يُمكن أن يُقال إن غضب الله لا يشترك في طبيعة النزعة الانتقامية الشخصية، مثل التي نَشهدها بين البشر، والتي يجدون صعوبة في نقلها من موضع كراهيتهم إلى شخصٍ بريء تمامًا. إنه الاستياء الإلهي القدوس تجاه الخطية، وهو استياء يتعرَّض له الخاطئ أيضًا طالما لم يُمحي ذنب الخطية. كان من الطبيعي أيضًا إلى حد بعيد، عندما نُقلَ ذنب الخطية الذي يُعتبر وقوعًا تحت العقاب إلى يسوع المسيح، أن غضب الله تجاه الخطية نُقلَ بطريقة مماثلة. علاوة على ذلك، لا يُمكن أن يُقال إن انتقال العقاب إلى المسيح كان غير قانوني بوضوح، لأن المسيح، في الواقع، اتحد بنفسه مع شعبه. لقد قدَّم ترضيةً بصفته رأس الجماعة المسؤول من أجل الذين هم في اتحادٍ معه والذين شكّلوا جسدًا جماعيًا قانونيًا واحدًا. يقول هودج إن هذا الاتحاد المسؤول تأسَّس على (أ) أنه أخذَ على عاتقه طواعيةً المسؤوليات القانونية لشعبه، و(ب) بإدراك أن الله هو مَنْ أرسله، و(ج) باتخاذهِ لطبيعته.

٤. إن هذه الكفارة لا تُعلِّم بها الأناجيل. يرى البعض أن الكتاب المقدَّس لا يُعلِّم بالكفارة النيابية أو، إذا كان الكتاب المقدَّس يفعل ذلك، فبالتأكيد ليس في الأناجيل. وبعد كل شيء، فإن ما علَّم يسوعُ به هو ما يهَم، لا ما قاله بولس. لا نحتاج إلى الدخول في مناقشة طويلة بخصوص هذا الموضوع، حيث إننا أوضحنا بالفعل أنه يوجد دليلٌ وافر على الكفارة النيابية في الكتاب المقدَّس. صحيحٌ أنها لا تُظهر في تعاليم الأناجيل بنفس الوضوح الذي تُظهر به في تعاليم الرسائل، لكن ذلك يرجع إلى (باستخدام كلمات كروفورد "Crawford") "أن الغرض من خدمة ربنا الشخصية في حياته وموته لم يكن الكرازة الكاملة بالكفارة، بل التحقيق الكامل للكفارة من أجل الكرازة بها."^{٤٨} مع ذلك، تحتوي الأناجيل على دليلٍ كافٍ عليها (متى ٢٠: ٢٨؛ يوحنا ١: ٢٩؛ ٣: ١٦؛ ١٠: ١١؛ ١٥: ١٣؛ متى ٢٦: ٢٧؛ يوحنا ٦: ٥١).

٥. إنها عقيدة غير أخلاقية وضارة. يُصرِّح أيضًا بأنه هذا المنظور للكفارة غير أخلاقي وضار في ميوله العملية. يُقال إنه يُقلل من سلطة القانون الأخلاقي، ويُضعف، إن لم يكن يُدمر، قوة التزاماتنا وحوافزنا نحو القداسة الشخصية. لقد قدَّم هذا الاعتراض بالفعل على عقيدة النعمة المجانية في أيام بولس. مع ذلك، يُعتبر هذا الاتهام غير صحيح، لأن الكفارة النيابية تُدعم سلطانَ الناموس أكثر من أي نظرية أخرى، ولا تُقلل بأي طريقة ما التزم الخاطئ المفدي نحو تقديم طاعة كاملة للناموس. على النقيض، تُقدِّم حوافز عديدة للقداسة الشخصية، عن طريق التركيز على مدى شر الخطية الهائل، وعن طريق إعلان محبة الله ويسوع المسيح التي لا تُوصف، وعن طريق التأكيد على وجود المساعدة الإلهية في صراع الحياة، وعن طريق قبول خدمتنا غير الكاملة التي تُقدِّمها في المسيح.

⁴⁸ The Atonement, p. ٣٨٥.

٥. نظريات مُتشعبة للكفارة

بما أن الكفارة هي بوضوح أمرٌ موضوعي، وتوجّه نحو الله، فيمكن تحديدًا مناقشة النظريات فقط التي تُقدّم عمل المسيح باعتباره يهدف في الأساس إلى رفع غضب الله والعقاب الإلهي من على الخاطئ، لا إلى تغيير سلوك الخاطئ نحو الله من العداوة إلى الصداقة. إن النظريات الشخصية بالكامل والتي تنظر إلى عمل المسيح على أنه يرتبط فقط بحالة الخاطئ الأخلاقية، يُمكن بمنطقيّ حازم أن تُترك خارج المناقشة تمامًا. يُمكن اعتبارها نظريات للمصالحة، لكن يصعب اعتبارها نظريات للكفارة. يُجادل مايلي (Miley) بأنه لا يُمكن أن توجد سوى نظريتين للكفارة فقط. يُشير إلى أن الكفارة، باعتبارها الأساس الموضوعي لغفران الخطايا، يجب أن تُجيب على ضرورة من شأنها أن تُحدد تلقائيًا طبيعتها. يجب أن تقع هذه الضرورة، إما في مُطالبَة عدالة مُطلقة والتي يجب أن تُعاقب الخطية، أو في الوظيفة الحاكمة للعدالة باعتبارها التزامًا نحو الحفاظ على مصالح السُلطة الأخلاقية. في الحالة الأولى، يصل المرء إلى نظرية الاسترضاء؛ في الثانية، يصل إلى النظرية الحكومية، والتي يُفضّلها مايلي وتتل قبولًا واسعًا لدى الميثوديستيين (Methodists) عامةً. ينسب ألفريد كيف (Alfred Cave) طبيعةً موضوعيةً لنظرية الأرمينيين الأوائل، فيها يُعتبر موت المسيح بديلًا عن العقوبة الموضوعية على الخطاة؛ ولنظرية ماكلود كامبل (McLeod Campbell)، والتي تُجد الأهمية الحقيقية لعمل المسيح في توبته النيابية. ومما لا شك فيه أن هاتين النظريتين تحتويان على عنصرٍ موضوعي. لكن بالإضافة إلى هذه النظريات، توجد عدة نظريات شخصية بشكل كامل. على الرغم من أن هذه ليست نظريات للكفارة تحديدًا، لكنها تدعو إلى التأمل، حيث يُنظر إليها بهذه الطريقة في العديد من الدوائر. إن ما يلي هي النظريات الأهم:

أ. نظريات الكنيسة المُبكرة.

توجد نظريتان في الكنيسة المُبكرة تتطلبان ذِكرًا مختصرًا.

١. نظرية دفع الفدية للشيطان. تستند هذه النظرية على الفكرة الأحادية المُتعلقة بأن موت المسيح كان فديةً دُفعت للشيطان، لكي يلغي حقوق الشيطان العادلة على البشر. كان أوريغانوس (Origen)، أحد أهم المدافعين عن هذه النظرية، يرى أن الشيطان خُدع في الصفقة، لأن النتيجة النهائية أثبتت أنه لا يستطيع الوقوف في محضر المسيح القدوس، ولم يستطع الإبقاء على المسيح في قبضته. وجدت هذه النظرية قبولًا لدى العديد من آباء الكنيسة المُبكرة، رُغم أنهم لم يُعبّروا عنها دائمًا بنفس الطريقة. في الواقع، أثبتت أنها مُتماسكة لأن صداها كان ما زال يُسمع في أيام أنسليم. مع ذلك، وُجد أنها غير مناسبة لدرجة أنه اختفت تدريجيًا لِنقص الدعم الفكري. تحدّث ماكينتوش عن هذه النظرية باعتبارها النظرية العَلنية

٢. نظرية التلخيص. إن إيريناوس (Irenæus)، والذي عبّر أيضًا عن فكرة أن موت المسيح أَرْضَى عدالة الله وبذلك حرّر البشر، أعطى رُغم ذلك أهميةً كبيرةً لنظرية التلخيص، أي لفكرة القائلة، مثلما عبّر عنها أور (Orr)، بأن "المسيح لَحَّصَ في ذاته كل مراحل الحياة البشرية، بما فيها المراحل التي تنتمي إلى حالتنا بصفتنا خُطاة." بواسطة تجسّده وحياته البشرية، يعكس المسيح المسار الذي وُضِع آدم البشرية عليه بخطيته، وبذلك يُصبح المسيح خميرةً جديدةً في حياة البشرية. ينقل المسيح خلوده إلى المُتحدّين به بالإيمان، ويُحقّق تغييرًا أخلاقيًا في حياتهم، وبطاعته يُعوّض عن عصيان آدم. بحسب ماكينتوش، كانت هذه هي النظرية الباطنية للكنيسة المبكرة.

ب. نظرية الاسترضاء الخاصة بأنسليم (النظرية التجارية).

تُعرّف أحيانًا نظرية أنسليم (Anselm) على أنها نظرية المُصلِحين، والتي تُعرّف أيضًا باسم نظرية الاسترضاء، لكنهما ليستا مُتطابقتين. يسعى البعض لتحريض الآخرين ضدها من خلال تسميتها "بالنظرية التجارية." أكّد أنسليم على الضرورة المُطلقة للكفّارة عن طريق تأسيسها على طبيعة الله نفسها. وفقًا له، تشتمل الخطية على أن المخلوق يمتنع عن أن يُقدّم لله الكرامة التي يستحقها. سُرقت كرامة الله بواسطة الخطية، وكان من الضروري أن يُبرّر هذا الفعل. كان يُمكن أن يحدث هذا عن طريق أمرٍ من اثنين: إما بالعقاب أو الترضية. إن رحمة الله حرّكته نحو السعي وراء التبرير بواسطة الاسترضاء، وتحديدًا من خلال عطية ابنه، الذي كان الطريق الوحيد، حيث إن ترضيةً غير نهائية كانت مطلوبة. قدّم المسيح الطاعة للناموس، لكن بما أن هذا لم يكن أكثر من واجبه بصفته إنسانًا، لم تتلّ طاعته أي استحقاقًا له. لكن، بالإضافة إلى ذلك، تألم المسيح ومات وهو يؤدي واجبه؛ وبما أنه كان إنسانًا بلا خطية لم يكن مُلزَمًا بأن يتألم ويموت، إذن جلب المسيح مجدًا غير نهائي لله. كان هذا عملاً يستحق امتيازات إضافية تُمنح للمسيح، والذي كسب، وكذلك أحضر، مكافأة؛ لكن بما أن المسيح بصفته ابن الله لم يكن مُحتاجًا إلى أي شيء لنفسه، انتقلت المكافأة إلى الخُطاة على هيئة عُقران للخطايا وبركات مستقبلية لكل الذين يعيشون حسب وصايا رسالة الإنجيل. كان أنسليم هو أول من صاغ عقيدة كاملة عن الكفّارة، وفي الكثير من الجوانب، تُشير نظريته في الاتجاه الصحيح. مع ذلك، يُقابلها عدة نقاط للنقد.

١. إنها ليست مُتسقة في تقديمها لضرورة الكفّارة. من الواضح أنها لا تُبني تلك الضرورة على عدالة الله التي لا تستطيع احتمال الخطية، بل على كرامة الله التي تُطالب بتعديلات أو إصلاحات. يبدأ أنسليم فعليًا بمبدأ "القانون الخاص" أو العُرف، والذي بمقتضاه قد يُطالب الطرف المُتضرر بأي ترضية يراها مناسبة؛ ومع ذلك يُجادل لصالح ضرورة الكفّارة بطريقة تستقيم فقط في ضوء القانون العام.

٢. لا تُعطي هذه النظرية فعليًا أي مكان لفكرة أن المسيح في آلامه تحمّل عقوبة الخطية، وأن آلامه كانت نيابية على وجه التحديد. يُعتبر موت المسيح مجرد ضريبة تُقدّم طواعيةً لكرامة الآب. تتضمّن استحقاقًا إضافيًا للامتيازات، مما يُعوّض عن نقائص الآخرين؛ وهذه هي بالفعل عقيدة الكنيسة الكاثوليكية بروما بخصوص التوبة مُطبّقة على عمل المسيح.

٣. يُعتبر المُخطط أيضًا أحادي الجوانب وبذلك غير كافٍ في أنه يُؤسّس الفداء حصريًا على موت المسيح، باعتباره مُساهمةً عينيةً لكرامة الله، ويستبعد طاعة المسيح الفاعلة باعتبارها عاملاً مُساهمًا في عمل الكفّاري. يقع التركيز كله على موت المسيح، ولا تُتصّف الأهمية الفدائية لحياته.

٤. يوجد في شرح أنسلم مجرد انتقال خارجي لاستحقاقات المسيح إلى الإنسان. لا يحتوي على أي إشارة إلى الطريقة التي ينتقل بها عمل المسيح إلى الإنسان. لا يوجد أي تلميح إلى اتحاد باطني بين المسيح والمؤمنين، أو إلى الإيمان بصفته قبولًا لبر المسيح. بما أن عملية الترضية كلها تبدو تُجارية، فإن النظرية عادةً ما تُدعى النظرية التُجارية.

ج. نظرية التأثير الأخلاقي.

تم تقديم هذه النظرية لأول مرة بواسطة أبيرالد (Abelard) في مُعارضة لأنسلم، ومنذ أيامه وجدت العديد من الداعمين المتحمسين. إن الفكرة الأساسية هي دائمًا نفسها، رُغم أنها اتخذت العديد من الأشكال على يد العديد من الأشخاص مثل، يانج (Young)، وموريس (Maurice)، وبوشنيل (Bushnell)، وستيفينس (Stevens)، وديفيد سميث (David Smith)، وآخرين كثيرين. إن الفكرة الأساسية هي أنه لا يوجد مبدأ مُرتبط بالطبيعة الإلهية والذي يُطالب بالضرورة بالاسترضاء من جانب الخاطئ؛ وأن موت المسيح لا ينبغي أن يُعتبر تكفيرًا عن الخطية. لقد كان موت المسيح إظهارًا فقط لمحبة الله، مُتألمًا وسط ومع مخلوقاته الخاطئة، ومُتخذًا لنفسه مصائبهم وأوجاعهم. لا يهدف هذا التألّم إلى استرضاء العدل الإلهي، بل إلى الإعلان عن المحبة الإلهية، لكي تُلين القلوب البشرية ولكي يقودهم إلى التوبة. إنه يُطمئن الخُطاة بأنه لا يوجد عائق من جهة الله والذي قد يمنعه عن عُفران خطاياهم. لا يُعتبر فقط قادرًا على فعل ذلك دون أن تُقدّم له ترضية، بل يتوق أيضًا لفعل ذلك. إن الشرط الوحيد هو أن يأتي الخُطاة إليه بقلوبٍ تائبة. يُمكن تقديم الاعتراضات التالية على هذه النظرية.

١. تتعارض هذه النظرية مع التعاليم الصريحة للكتاب المُقدّس، والتي تُقدّم عمل المسيح الكفّاري بصفته ضروريًا، لا في الأساس من أجل الإعلان عن محبة الله، بل لاسترضاء عدله؛ وتتنظر تلك التعاليم إلى آلام المسيح وموته باعتبارها استرضائية وعقابية؛ وتُعلّم بأن الخاطئ ليس مُعرّضًا للتأثير الأخلاقي لعمل المسيح الذبّاحي قبل أن يصير له بر المسيح بالإيمان.

٢. بينما يُعتبر صحيحًا بلا شك أن صليب المسيح كان الإعلان الأسمى عن محبة الله، إلا أنه لا يُمكن أن يعتبر هكذا في ضوء عقيدة الكفارة البدلية العقابية، والتي وفقًا لها كانت آلام المسيح وموته ضرورية بشكل مُطلق لخلاص الخُطاة. لكن وفقًا لنظرية التأثير الأخلاقي هدفت الآلام والموت فقط إلى تَرْك انطباعٍ لدى الإنسان، والذي كان الله قادرًا على صنعه بطرقٍ أخرى كثيرة؛ ولذلك ليست ضرورية. وإذا لم تكن ضرورية، فهي إذن إعلانٌ وحشيٌّ عن محبة الله، - وهو تُناقض في المفاهيم. ستكون آلام المسيح وموته إعلانًا عن محبة الله فقط إذا كانت هي الطريق الوحيد لتخليص الخُطاة.

٣. تحريم هذه النظرية الكفارة من طابعها الموضوعي، وبذلك تتوقّف عن أن تكون نظرية حقيقية للكفارة. يُمكن على أقصى تقدير أن تُعتبر نظرية أحادية الجوانب بخصوص المُصالحة. في الواقع، إنها ليست ذلك حتى، لأن المُصالحة الشخصية ممكنة فقط على أساس المُصالحة الموضوعية. إنها في الحقيقة تَخَط طريقة الله في تخليص البشر مع خبرة البشر في كونهم يخلصون، عن طريق جعل الكفارة نفسها تتكون من تأثيراتها في حياة المؤمن، بالاتحاد مع المسيح.

٤. أخيرًا، تُعشَل هذا النظرية من حيث مفهومها الذاتي. إنه صحيحٌ بلا شك أن الآلام الضرورية، أي الآلام من أجل هدفٍ خلاصي والذي لم يكن ليَتحقق بأي طريقةٍ أخرى، قادرة على تَرْك انطباعٍ عميق. لكن تأثير الآلام الاختيارية، والتي غير ضرورية إطلاقًا وغير مطلوبة، مُختلفٌ إلى حدٍ بعيد. في الواقع، إن الضمير المسيحي يَسْتَهْجِنها.

د. نظرية النموذج.

قُدِّمَتْ هذه النظرية بواسطة السوسيانيين (Socinians) في القرن السادس عشر، في مُعارضة مع عقيدة المُصلحين بأن المسيح كَفَّر نيابيًا عن خطايا البشرية. إن مبدأ الأساسي لنظرية النموذج هو أنه لا توجد عدالة عقابية لدى الله تُتطلَّب بشكلٍ مُطلق ولا يُمكن تغييره أن تُعاقب الخطية. إن عدالته لا تمنعه من أن يُسامح الذين يرغب في مُسامحتهم دون المُطالبة بأي ترضية. لم يُكفّر موت المسيح عن الخطية، ولم يدفع الله إلى غُفران الخطية. يُخلِّص المسيح البشر بواسطة الإعلان لهم عن طريق الإيمان والطاعة باعتباره طريقَ الحياة الأبدية، وبإعطائهم نموذجٍ للطاعة الحقيقية في كلِّ من حياته وموته، وبإلهامه لهم لأن يعيشوا حياةً مماثلة. لا يؤسس هذا المنظور فعليًا أي رابط مباشر بين موت المسيح وخلاص الخُطاة. مع ذلك، يرى أنه يُمكن القول بأن موت المسيح يُكفّر عن خطايا البشر في ضوء حقيقة أن المسيح نال قوةً لِمَنح الحياة الأبدية للمؤمنين باعتبارها مكافأةً على طاعته حتى الموت. تُعتبر هذه النظرية غير مقبولة لأسباب عديدة.

١. إنها في الحقيقة إحياءٌ لعدة هرطقات قديمة ومرتبطة بها: إحياءٌ للبلاجية، مع رفضها لفساد الإنسان

وتأكيدها على قدرة الإنسان الطبيعية على أن يُخَلِّص نفسه؛ وللعقيدة التَّبَنوية، مع اعتقادها بأن المسيح الإنسان تم تَبَنيه ليكون الابن المسماني لله على أساس طاعته؛ وللعقيدة السكوتية (Scotist) بخصوص وجود مشيئة اعتبارية لدى الله؛ ولتأكيد بعض آباء الكنيسة المُبكرة على التأثير الخلاصي لمثال المسيح. من ثَمَّ، تتعرَّض هذه النظرية لكل الاعتراضات التي كَافَحَتْ ضد هذه الآراء.

٢. إنها نظرية غير كتابية بالكامل في نظرتها إلى المسيح على أنه مجرد إنسان له خصائص استثنائية؛ وفي نظرتها إلى الخطية، التي تتجاهل تمامًا طبيعة الخطية باعتبارها ذنبًا، والتي تُؤكِّد عليها كلمة الله بقوة؛ وفي تأكيدها أحادي الجوانب على الأهمية الفدائية لحياة المسيح؛ وفي تقديمها لموت المسيح على أنه موت شهيد، بينما تَعْمَل في تفسير العذاب الذي لا يُشبهه عذاب الشهداء والذي عاناه المسيح على الصليب.

٣. تَعْمَل في تفسير خلاص الذين عاشوا قبل تجسُّد المسيح وخلاص الأطفال. إذا كانت حياة وآلام المسيح تُخَلِّص فقط بطابعها المثالي، فإن سؤالًا يُطرح تلقائيًا، وهو كيف يُمكن للذين عاشوا قبل مجيء المسيح، والذين يموتون في سن الطفولة، أن يحصلوا على أي فائدة منها. مع ذلك، يُوجد دليل كتابي واضح على حقيقة أن عمل المسيح كان يتطلع إلى الوراء في فاعليته، وأن الأطفال الصغار يشتركون أيضًا في بركات موته الكفَّاري.

٤. علاوة على ذلك، بينما من الصحيح تمامًا أن المسيح يُقدِّم في الكتاب المُقدَّس بصفته نموذجًا، لا يُقدِّم في أي مَوْضع على أنه نموذج يجب أن يَتَمَثَّل به الحُطَاة، والذي سيُخَلِّصهم إذا فعلوا ذلك؛ ولكن هذا هو الافتراض الضروري للنظرية قيد الدراسة. إن نموذج المسيح هو نموذج يُمكن فقط لشعبه أن يتبعوه، وحتى هم لا يستطيعوا أن يبدؤوا في اتباعه من أنفسهم. إن المسيح هو فادينا قبل أن يكون مِثالنا.

هـ. النظرية الحكومية.

كان الهدف من النظرية الحكومية هو أن تكون حلًا وسطًا بين عقيدة الكفَّارة، مثلما علَّم بها المُصلِحون، ونظرة السوسيانين. تَرَفُض هذه النظرية أن عدالة الله تُطالب ضروريًا بأن يتم الإيفاء بكل مطالب الناموس. إن الناموس هو نتاج فقط لمشيئة الله، ويُمكن أن يُعَدِّله الله أو حتى أن يُبطله، مثلما يُريد. مع أن الخاطئ يَسْتَحِق الموت الأبدي في عدالة حازمة، إلا أن ذلك الحُكم لا يُنفَّذ بحزم، لأن المؤمنين يُطلقون أحرارًا. بالنسبة لهم، تُوضع العقوبة جانبًا، وذلك بدون ترضية حازمة. قدَّم المسيح بالفعل ترضية مُعينة، لكن هذا كان فقط مُكافئًا شكليًا للعقوبة التي يستحقها البشر؛ إنه شيء سُرَّ الله أن يقبله في تلك الحالة. إذا طُرِح السؤال عن لماذا لم يَلِغِ الله العقوبة كليًا، مثلما كان بإمكانه، فإن الإجابة هي أنه كان عليه أن يُعلن بطريقة ما عن طبيعة الناموس التي لا تُنتَهك واستيائه المُقدَّس تجاه الخطية، من أجل أنه، وهو الحاكم الأخلاقي للكون، يتمكَّن من أن يُحافظ على حُكومته الأخلاقية. إن هذه النظرية، والتي قدَّمها جروتِيوس (Grotius)

أولاً، تبناها واردلو (Wardlaw) والعديد من لاهوتيين نيو إنجلاند، وتُدعم أيضاً في أعمال حديثة مثل كتابات ديل (Dale)، وإيه كيف (A. Cave)، ومايلي (Miley)، وكرايتون (Creighton)، وآخرين. تواجه هذه النظرية الاعتراضات التالية:

١. تستند بوضوح على مبادئ زائفة معينة. وفقاً لها، لا يُعتبر الناموس تعبيراً عن طبيعة الله الجوهرية، بل فقط تعبيراً عن مشيئته الاعتبارية، ولذلك يُمكن تغييره؛ ولا تهدف ما تسمى بالعقوبة إلى استرضاء العدل، بل إلى ردع البشر من ارتكاب الإساءات المستقبلية ضد الناموس.

٢. بينما يُمكن القول بأنها تحوي جانباً صحيحاً، أي أن العقوبة التي تم توقيعها على المسيح كانت محورية أيضاً في ضمان ما تهتم به السيادة الإلهية، إلا أن النظرية تقع في خطأ وضع مكان الهدف الرئيسي للكفارة هدفاً يُمكن، في ضوء الكتاب المُقدس، أن يُعتبر هدفاً ثانوياً.

٣. تُقدّم الله في صورة غير لائقة. إنه في البداية يُهدّد البشر، لكي يَمنعهم من ارتكاب التعدي، ولا يُنفذ الحكم الذي توعدّ به، بل يضع مكانه أمراً آخر في العقوبة التي يتم توقيعها على المسيح. والآن يُهدّد مرة أخرى الذين لا يقبلون المسيح. لكن كيف يُمكن التأكد من أنه سيُنَفَّذ تهديده فعلاً؟

٤. إنها تتعارض مع الكتاب المُقدس، والذي بالتأكيد يُقدّم كفارة المسيح بصفقتها إعلاناً ضرورياً عن بر الله، وتنفيذاً لعقوبة الناموس، وذبيحة بها يتصالح الله مع الخاطيء، والسبب الذي يجلب استحقاق الخلاص للخطاة.

٥. مثل نظريتي التأثير الأخلاقي والنموذج، تُفشل في تفسير كيف حُصّ قديسو العهد القديم. إذا كانت العقوبة التي تحمّلها المسيح تُهدف فقط إلى منع البشر عن ارتكاب الخطية، فليس لها إذن أي أهمية ذات أثر رجعي. كيف كان الناس يخلصون إذن تحت مظلة التدبير القديم؛ وكيف كانت حكومة الله الأخلاقية تُصان في ذلك الوقت؟

٦. أخيراً، تُفشل هذه النظرية أيضاً من حيث مفهومها الذاتي. إن تنفيذاً حقيقياً للعقوبة قد يترك انطباعاً هائلاً على الخاطيء، وقد يقوم بدور مانع حقيقي، إذا كان ارتكاب الإنسان للخطية أو عدم ارتكابه لها، حتى في الحالة الطبيعية، مرهوناً فقط بإرادة الإنسان، وهو أمر غير حقيقي؛ لكن عرضاً زائفاً للعدالة، والمُصمّم لإظهار اهتمام الله بالناموس، بالكاد سيترك مثل هذا الانطباع.

و. النظرية الباطنية.

تشارك النظرية الباطنية مع نظرية التأثير الأخلاقي في أنها تنظر إلى الكفارة حصرياً على أنها ممارسةً للتأثير على الإنسان وإحداث تغيير فيه. في نفس الوقت، تختلف عن نظرية التأثير الأخلاقي في أنها تنظر إلى التغيير الحادث في الإنسان، لا على أنه في المقام الأول تغيير أخلاقي في حياة الإنسان الواعية، بل على أنه تغيير عميق في الحياة غير الواعية ويحدث بطريقة باطنية. إن المبدأ الأساسي في هذه النظرية هو أنه، في التجسد، دخلت الحياة الإلهية إلى حياة البشرية، من أجل أن ترفعها إلى المستوى الإلهي. امتلك المسيح طبيعة بشرية مع فسادها الموروث وميلها نحو الشر الأخلاقي؛ لكن من خلال تأثير الروح القدس حفظ من استعلان هذا الفساد في خطايا فعلية، وتطهر تدريجياً من الطبيعة البشرية، وفي موته تم استئصال هذا الفساد الأصلي بالكامل ووحّد تلك الطبيعة مع الله. دخل إلى حياة البشرية باعتباره خميرةً مُغيرةً، ويمثّل التغيير الناتج فداءه. في الواقع، رغم اختلاف التفاصيل، تُعتبر هذه هي نظرية شلايرماخر، وإدوارد إرفينج (Edward Irving)، ومنكن (Menken)، وستير (Stier). حتى كولبروجي (Kohlbruegge) بدا ميلاً إلى قبولها إلى حد ما. مع ذلك، تُثقل هذه النظرية بالصعوبات التالية:

١. إنها لا تضع ذنب الإنسان في الاعتبار. وفقاً للكتاب المقدس، يجب أن يُزال ذنب الإنسان، لكي يتمكن من التطهر من فساد؛ لكن النظرية الباطنية، في إغفالها لذنب الخطية، تهتم فقط بالتخلص من فساد الخطية. لا تعترف بالتبرير، وتتنظر إلى الخلاص باعتباره مُتمثلاً في التقديس الشخصي.
٢. إنها تستند على مبادئ زائفة، حيث نجد في النظام الطبيعي للكون تعبيراً شاملاً لمشية الله وطبيعته، وتتنظر إلى الخطية حصرياً على أنها قوة للشر الأخلاقي في العالم، والتي لا تتضمن أي ذنب ولا تستحق أي عقاب، وتتنظر إلى العقاب على أنه رد فعل فقط لناموس الكون تجاه من ارتكب التعدي، لا باعتبار العقاب إعلاناً عن غضب الله الشخصي تجاه الخطية.
٣. تتعارض مع الكتاب المقدس في أنها تجعل المسيح مُشتركاً في فساد الخطية ووراثته الفساد، وتستنتج ضرورة موته من كون طبيعته خاطئة (لا يعتقد الجميع ذلك). بفعلها ذلك، تجعل من المستحيل النظر إليه بصفته المُخلص الخالي من الخطية الذي، بسبب خلوه من الخطية، استطاع أن يأخذ مكانَ الخُطاة ويتحمّل العقوبة من أجلهم.
٤. لا تمتلك جواباً للسؤال عن كيف يستطيع الذين عاشوا قبل التجسد أن يشتركوا في فداء يسوع المسيح. إذا كان المسيح بطريقة واقعية قد تخلّص من فساد الخطية في أثناء زمن غربته على الأرض، وما زال حالياً يطرده؛ وإذا كان خلاص الإنسان يعتمد على هذه العملية الشخصية، كيف إذن أمكنَ لقيديسي العهد القديم أن يشتركوا في هذا الخلاص؟

ز. نظرية التوبة النيابية.

إن هذه النظرية لماكلود كامبل (McLeod Cambell) تُسمى أيضًا نظرية التعاطف والاتحاد. تستند على الافتراض الذي لا مبرر له بأن التوبة المثالية لكانت ستُفيد كما لو أنها كَفَّارة كافية عن الخطية، فقط إذا كان الإنسان قادرًا على تقديم توبة مُناسبة مثل هذه، وهو ما لا يقدر عليه. قدّم المسيحُ لله، نيابةً عن البشرية، التوبة المطلوبة، وبفعله ذلك حَقَّق شرط الغُفران. اشتملَ عمله حَقًّا على الاعتراف النيابي بالخطية نيابةً عن الإنسان. يَظهر تلقائيًا سؤالٌ حول الكيفية التي يرتبط بها موت المسيح بهذه التوبة والاعتراف النيابيين. وتُعتبر الإجابة أن المسيح، بواسطة آلامه وموته، دخلَ في تعاطفٍ إلى دينونة الأب تجاه الخطية، وأظهرَ بشاعة الخطية وأدانَ الخطية؛ ونظَرَ الأب إلى هذا باعتباره اعترافًا مثاليًا بخطايانا. إن دينونة الخطية هذه تُحسب أيضًا على أنها تُنتج في الإنسان القداسة التي يُطالب بها الله البشرية الخاطئة. تُجاهد هذه النظرية مع الصعوبات التالية.

١. يُمكن بسهولة فهم أن المسيح بصفته إنسانًا استطاع الدخول في تعاطفٍ إلى مصائبنا وتجارُبنا، وإلى الإحساس بأوجاعنا؛ لكن ليس من الواضح إطلاقًا كيف مَكَّنَه التجسُّد من الاشتراك في إحساس مُشترك معنا فيما يتعلَّق بخطايانا. لقد كان بلا خطية، غريبًا بالكامل في حياته عن الخطية باعتبارها قوة مُفسدة، ولذلك لم يَسْتَطِع أن يتحد بنفس الطريقة مع الخُطاة من الناحية الأخلاقية.

٢. بينما يُمكن الاعتراف بأنه، وفقًا للكتاب المُقدَّس، تعاطف المسيح بالفعل مع الخُطاة الذين جاء ليُخلِّصهم، إلا أن هذا التعاطف بالتأكيد لا يُقدِّم باعتباره مُجمل عمله الفدائي أو حتى أهم جُزء فيه. إن التأكيد كله هو على حقيقة أنه احتملَ نيابيًا العقوبات التي كان يستحقها الخُطاة وحَقَّق مطالب ناموس في حياةٍ من الطاعة. مع ذلك، بينما تعترف هذه النظرية بعدالة الله العقابية ونفائص الخطية، إلا أنها ترفض ضرورة وإمكانية البدلية العقابية، وتؤكد على أن عمل المسيح نيابةً عن الخُطاة لم يتكوَّن من تألمه من أجلهم، بل في اعترافه النيابي بخطاياهم.

٣. تستند النظرية على مبادئ خاطئة، أي أن الخطية لا تجعل الإنسان بالضرورة مُستحقًا للعقاب؛ وأن عدالة وقداسة الله لم تُطالب، باعتباره أمرًا طبيعيًا، بأن تُقدِّم كَفَّارة موضوعية؛ وأن الضرورة الوحيدة للمُساعدة الفدائية نَبَعَتْ من عجز الإنسان عن أن يتوب بطريقة حقيقية.

٤. أخيرًا، إن اعترافًا نيابيًا، مثل الذي تُوحى به هذه النظرية، يُعتبر في الحقيقة تناقضًا في المفاهيم. إن الاعتراف أمرٌ شخصي بالكامل، ولكي يكون صحيحًا يجب أن يكون شخصيًا. إنه نتاج إدراكٍ شخصي بالخطية، وهو شخصي أيضًا في نتائجه. من الصعب رؤية كيف يُمكن لتوبة نيابية مثل هذه أن تُحرِّر الآخرين من الالتزام بالتوبة. علاوة على ذلك، لا يوجد أساس كتابي لهذه النظرية.

٦. غرض الكفارة ومداهها

أ. غرض الكفارة.

كان مُقدِّراً للكفارة أن تؤثر على علاقة الله بالخاطئ، وحالة وظروف المسيح بصفته المصدر الواسطي للخلاص، وحالة وظروف الخاطئ.

١. تأثيرها فيما يتعلّق بالله. ينبغي التشديد أولاً على أن الكفارة لم تحدث أي تغيير في جوهر الله الداخلي، الذي لا يُمكن أن يتغير. إن التغيير الوحيد الذي حدث كان تغييراً في علاقة الله بمن هم موضوع محبته الكفارية. لقد تصالّح مع الذين كانوا موضوع غضبه العادل. هذا يعني أن غضبه رُفِع بواسطة التعطية الذبائحية لخطاياهم. لا ينبغي تقديم الكفارة باعتبارها السبب الدافع لمحبة الله، لأنها كانت بالفعل تعبيراً عن محبته. تُقدِّم كثيراً كما لو أنه، على أساس نظرية الاسترضاء، لم يكن الله قادراً على أن يُحب الخاطئ قبل أن تتحقّق مطالبه العادلة. لكن تُعفل حقيقة أن المسيح هو بالفعل عطية محبة الله (يوحنا ٣: ١٦). في نفس الوقت، من الصحيح تماماً أن الكفارة أزالّت العوائق التي كانت أمام استعلان محبة الله المُفتدية في مُسامحة الخُطاة وفي تقديسه لهم، عن طريق استرضاء عدالة الله ومطالب ناموس، في كل من جانبيه العهدي والعقابي.

٢. تأثيرها فيما يتعلّق بالمسيح. لقد صمّنت الكفارة مكافأة متنوعة للمسيح بصفته الوسيط. لقد تعيّن روحاً مُحيياً، والمصدر الذي لا ينضب لكل بركات الخلاص للخاطئ. لقد نال:

أ. كل الذي يَخْصه في التمجيد، بما في ذلك مجده المسياني الحالي. من ثم طلب في صلاته الكهنوتية، إذ نظر بالفعل في توقُّع إلى عمله باعتباره مُكتملاً، قائلاً: "وَالآن مَجْدِي أَنْتَ أَيُّهَا الْآبُ عِنْدَ ذَاتِكَ بِالْمَجْدِ الَّذِي كَانَ لِي عِنْدَكَ قَبْلَ كَوْنِ الْعَالَمِ". (يوحنا ١٧: ٥)

ب. كل تلك العطايا والنعم التي يَمْنحها لشعبه. لذلك نقرأ في مزمور ٦٨: ١٨: "صَعِدْتَ إِلَى الْعَلَاءِ. سَبَيْتَ سَبِيًّا. قَبِلْتَ عَطَايَا بَيْنَ النَّاسِ، وَأَيْضًا الْمُتَمَرِّدِينَ لِسَكْنِ أَيُّهَا الرَّبُّ الْإِلَهُ". طَبَّقَ بولسُ هذا النَّصَّ على المسيح في (أفسس ٤: ٨).

ج. عطية الروح القدس من أجل تكوين جسده الباطني وتطبيق ثمار عمله الكفاري على الأفراد شخصياً. يتّضح هذا من كلمات بطرس في يوم الخمسين: "وَإِذِ ارْتَفَعَ بِيَمِينِ اللَّهِ، وَأَخَذَ مَوْعِدَ الرُّوحِ الْقُدُسِ مِنَ الْآبِ، سَكَبَ هَذَا الَّذِي أَنْتُمْ الْآنَ تُبْصِرُونَهُ وَتَسْمَعُونَهُ". (أعمال الرسل ٢: ٣٣)

د. أقاصي الأرض مُلكاً له والعالم ليكون أرضاً خاضعة له. كان هذا أحد الوعود المقطوعة له: "اسألني

فَأَعْطَيْكَ الْأَمَمَ مِيرَاثًا لَكَ، وَأَقَاصِي الْأَرْضِ مُلْكًا لَكَ" (مزمور ٢: ٨). يَتَّضِحُ بِشَكْلِ كَبِيرٍ فِي عِبْرَانِيِّينَ ٢: ٦-٩ أَنَّ هَذَا الْعَهْدَ تَحَقَّقَ.

٣. تَأْثِيرُهَا فِيَمَا يَتَعَلَّقُ بِالْخَاطِئِ.

أ. لَمْ تَجْعَلِ الْكُفَّارَةَ الْخَلَاصَ مُمَكَّنًا فَقَطْ لِلْخَاطِئِ، بَلْ صَمَّنْتَهُ وَاقْعِيًّا. بِخُصُوصِ هَذِهِ النَّقْطَةِ، يَتَعَارَضُ الْكَالْفَنِيُونَ مَعَ أَتْبَاعِ كَنِيسَةِ رُومَا الْكَاثُولِيكِيَّةِ، وَاللُوثَرِيُونَ، وَالْأَرْمِينِيُّونَ، وَكُلِّ الَّذِينَ يُعَلِّمُونَ بِكُفَّارَةٍ شَامِلَةٍ. يَرَى هَؤُلَاءِ إِنْ كُفَّارَةُ الْمَسِيحِ جَعَلَتْ الْخَلَاصَ مُمَكَّنًا فَقَطْ، وَلَيْسَ أَكِيدًا، لِلَّذِينَ قُدِّمَتْ لَهُمْ. لَكِنِ الْكَالْفَنِيِّينَ يُعَلِّمُونَ أَنَّ الْكُفَّارَةَ صَمَّنَتْ بِاسْتِحْقَاقِ تَطْبِيقِ عَمَلِ الْغَدَاءِ عَلَى الَّذِينَ صُنِعَتْ الْكُفَّارَةُ لِأَجْلِهِمْ وَبِذَلِكَ جَعَلَتْ خَلَاصَهُمُ الْمُكْتَمَلِ أَكِيدًا.

ب. لَقَدْ صَمَّنَتْ لِلَّذِينَ صُنِعَتْ لِأَجْلِهِمْ: (١) مَوْقِعًا قَضَائِيًّا صَحِيحًا مِنْ خِلَالِ التَّبْرِيرِ. هَذَا يَتَضَمَّنُ غُفْرَانَ الْخَطَايَا، وَالتَّبْنِيَّ، وَالْحَقَّ فِي الْمِيرَاثِ الْأَبَدِيِّ. (٢) الْإِتِّحَادَ الْبَاطِنِيَّ بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمَسِيحِ مِنْ خِلَالِ التَّجْدِيدِ وَالتَّقْدِيسِ. يَشْتَمِلُ هَذَا عَلَى الْإِمَامَةِ التَّدْرِيجِيَّةِ لِلإِنْسَانِ الْعَتِيقِ، وَاللِّبْسِ التَّدْرِيجِيَّ لِلإِنْسَانِ الْجَدِيدِ الْمَخْلُوقِ فِي الْمَسِيحِ يَسُوعَ. (٣) بَرَكْتَهُمُ النِّهَائِيَّةِ فِي الشَّرِكَةِ مَعَ اللَّهِ مِنْ خِلَالِ يَسُوعَ الْمَسِيحِ، فِي تَمَجِيدِ شَخْصِيٍّ، وَفِي التَّمَنُّعِ بِالْحَيَاةِ الْأَبَدِيَّةِ فِي خَلِيقَةٍ جَدِيدَةٍ وَمِثَالِيَّةٍ. يَنْقَادِي كُلُّ هَذَا الْإِعْتِرَاضِ الَّذِي كَثِيرًا مَا يُقَدِّمُ ضِدَّ عَقِيدَةِ الْكُفَّارَةِ الْبَدَلِيَّةِ الْعِقَابِيَّةِ، أَيْ أَنَّ لَهَا اتِّجَاهَاتٍ أَخْلَاقِيَّةً وَلَا تُقَدِّمُ أَيَّ أُسَاسٍ لِلْحَيَاةِ الْأَخْلَاقِيَّةِ لِلْمَفْدِيِّينَ. يُمَكِّنُ حَتَّى أَنْ يُقَالَ إِنَّهَا الْعَقِيدَةُ الْوَحِيدَةُ لِلْكَفَّارَةِ الَّتِي تُقَدِّمُ أُسَاسًا مَضْمُونًا لِحَيَاةٍ أَخْلَاقِيَّةٍ، حَيَاةً تَتَّصَلُ فِي الْقَلْبِ مِنْ خِلَالِ عَمَلِ الرُّوحِ الْقُدُّوسِ. إِنَّ التَّبْرِيرَ يَقُودُ مُبَاشَرَةً إِلَى التَّقْدِيسِ.

ب. مَدَى الْكُفَّارَةِ.

١. النُّقْطَةُ الْمُحَدَّدَةُ الْمَقْصُودَةُ. إِنَّ السُّؤَالَ الَّذِي نَتَطَرَّقُ لَهُ عِنْدَ هَذِهِ النَّقْطَةِ لَيْسَ (أ) مَا إِذَا كَانَتْ التَّرْضِيَّةُ الَّتِي قَدَّمَهَا الْمَسِيحُ فِي ذَاتِهَا كَافِيَةً لَخَلَاصِ كُلِّ الْبَشَرِ، حَيْثُ إِنَّ الْجَمِيعَ يُقْرُونَ بِذَلِكَ؛ أَوْ (ب) مَا إِذَا كَانَتْ الْبَرَكَاتُ الْخَلَاصِيَّةُ تُطَبَّقُ عَلَى كُلِّ إِنْسَانٍ، لِأَنَّ الْأَغْلَبِيَّةَ الْعُظْمَى مِنْ الَّذِينَ يُعَلِّمُونَ بِكُفَّارَةٍ شَامِلَةٍ لَا يُؤْمِنُونَ أَنَّ الْكُلَّ سَيَخْلُصُونَ فَعَلًّا؛ أَوْ (ج) مَا إِذَا كَانَ عَرْضُ الْخَلَاصِ الصَّادِقِ (*bona fide*) يُقَدِّمُ لِكُلِّ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ رِسَالَةَ الْإِنْجِيلِ، عَلَى أُسَاسِ التَّوْبَةِ وَالْإِيمَانِ، حَيْثُ إِنَّ الْكِنَائِسَ الْمُصَلِّحَةَ لَا تَتَشَكَّكُ فِي ذَلِكَ؛ أَوْ (د) مَا إِذَا كَانَتْ أَيُّ ثَمَرَةٍ لِمَوْتِ الْمَسِيحِ تَوْدِيٌّ إِلَى فَائِدَةٍ غَيْرِ الْمُخْتَارِينَ بِفَضْلِ ارْتِبَاطِهِمُ الْوَثِيقِ بِشَعْبِ اللَّهِ، حَيْثُ إِنَّ الْعَدِيدَ مِنَ الْبَاحِثِينَ الْمُصَلِّحِينَ يُعَلِّمُونَ بِذَلِكَ صَرَاحَةً. عَلَى الْجَانِبِ الْآخَرَ، يَتَعَلَّقُ السُّؤَالَ بِتَخْطِيطِ الْكُفَّارَةِ. هَلْ كَانَ الْآبُ فِي إِرْسَالِهِ لِلْمَسِيحِ، وَهَلْ كَانَ الْمَسِيحُ فِي مَجِيئِهِ إِلَى الْعَالَمِ، لِلتَّكْفِيرِ عَنِ الْخَطِيئَةِ، يَقُومُونَ بِهَذَا بِالتَّخْطِيطِ أَوْ لِلْهِدْفِ الْمُتَعَلِّقِ بِتَخْلِيسِ الْمُخْتَارِينَ فَقَطْ أَمْ كُلِّ الْبَشَرِ؟ هَذَا هُوَ السُّؤَالَ، وَهَذَا هُوَ السُّؤَالَ الْوَحِيدِ.

٢. شرح للرأي المُصلِح. إن الرأي المُصلِح هو أن المسيح مات بهدف تخليص المُختارين فعليًا وبشكلٍ أكيد، ولتخليصه وحدهم. إن هذا يُعادل القول بأنه مات بهدف تخليص فقط الذين يُطيق عليهم بركات عمله الفدائي. تم القيام بعدة محاولات في دوائر تُصرِّح بأنها مُصلحة من أجل تعديل هذا الرأي. يرى الأرمنيون الهولنديون أن المسيح مات بهدف جعل الخلاص مُمكنًا لكل البشر دون استثناء، رُغم أنهم لن يخلصوا جميعًا. يُقدِّم الخلاص لهم بشروط أقل من آدم، أي بشرط الإيمان وطاعة الإنجيل، وهو شرط يستطيعون تحقيقه بفضل عطية الله لكل البشر المُتمثلة في النعمة العامة أو الكافية. سعى الشموليون الكالفيين للوصول إلى رأي وسط بين الرأي المُصلِح ورأي الأرمنيين. ميزوا بين قرار الله السيادي الثنائي: (أ) قرار الله بأن يُرسل المسيح إلى العالم ليُخلص كل البشر بموته الكفاري على أساس الإيمان به. لكن، لأن الله رأى أن هذا الهدف لن ينجح، حيث إن لا أحد سيُقبل المسيح بالإيمان، تَبَعَ قراره الأول بقرارٍ ثانٍ. (ب) قرار الله بأن يُعطي عددًا مُحدَّدًا من المُختارين نعمةً خاصة، لكي يخلق الإيمان في قلوبهم ولكي يضمن خلاصهم. إن هذا الرأي المشكوك فيه وغير المُقنع كان تتبناه مدرسة سوميور "Saumur" (كاميرون (Cameron)، وأميرالدوس (Amyraldus)، وتيستردوس (Testardus))، وباحثون إنجليز أيضًا مثل واردلو (Wardlaw)، وجون براون (John Brown)، وجيمس ريتشاردز (James Richards). كان للاهوتيين من نيو إنجلاند، مثل، إيمونز (Emmons)، وتيلور (Taylor)، وبارك (Park)، وبيمان (Beman) رأيًا مُشابهًا بشكلٍ ما. كان الإخوة النُخاعيين (Marrow-men) من اسكتلندا مُستقيمي الفكر تمامًا في تمسُّكهم بأن المسيح مات بهدف تخليص المُختارين فقط، رُغم أن بعضًا منهم استخدمَ تعبيرات أشارت أيضًا إلى صلاحية أكثر عمومية للكفارة. قالوا إن المسيح لم يمت من أجل كل البشر، لكن أنه مات، هو أمرٌ مُتاح للجميع. إن محبة الله المُعطاءة، والتي هي شمولية، قادت إلى القيام بعملٍ عطاءٍ ومُنحٍ لكل البشر؛ وهذا هو الأساس لِعرض الخلاص على الجميع بشكلٍ شامل. مع ذلك، تسببت محبته المُختارة، والتي هي خاصة، في خلاص المُختارين فقط. كان هوج (Hog)، وبوسطن (Boston)، والأخان إيرسكاين (Erskines) هم أهم الإخوة النُخاعيين.

٣. أدلة على عقيدة الكفارة المحدودة. يُمكن تقديم الأدلة التالية على عقيدة الكفارة المُحددة.

أ. قبل أي شيء، وباعتباره مبدأً عامًا، يُمكن توضيح أن خطط الله فعالة دائمًا بشكلٍ أكيد ولا يُمكن أن تُحبطها أفعال الإنسان. ينطبق هذا أيضًا على هدف تخليص البشر من خلال موت ربنا يسوع المسيح. لو كان قصده أن يُخلص كل البشر، لَم استطاع عدم إيمان البشر أن يُحبط هذا القصد. من المُعترف به لدى الجميع أن عددًا محدودًا فقط سيخلص. بالتبعية، هؤلاء هم فقط الأشخاص الذي قرَّرَ الله أن يُخلصهم.

ب. يُحدِّد الكتاب المُقدَّس دائمًا هوية الذين بذل المسيح حياته من أجلهم بطريقةٍ تُشير إلى حدود مُحددة جدًا. إن الذين تألَّم ومات من أجلهم يُدعون في تنوعٍ باسم "خِرافه" (يوحنا ١٠: ١١، ١٥)، و"كنيستته"

(أعمال الرسل ٢٠: ٢٨؛ أفسس ٥: ٢٥-٢٧)، و"شعبه" (متى ١: ٢١)، و"المُختارين" (رومية ٨: ٣٢-٣٥).

ج. إن عمل المسيح الذبائحي وعمله الشفاعي هما ببساطة جانبان مختلفان لعمله الكفاري، ولذلك لا يُمكن أن يكون نطاق الواحد أوسع من نطاق الآخر. يَحصر المسيح عمله الشفاعي بشكلٍ مُحدّد جدًّا، عندما يقول: "لَسْتُ أَسْأَلُ مِنْ أَجْلِ الْعَالَمِ، بَلْ مِنْ أَجْلِ الَّذِينَ أَعْطَيْتَنِي" (يوحنا ١٧: ٩). لماذا قد يَضَع حدودًا لِصلاته الشفاعية، إذا كان قد دَفَعَ الثمن فعليًا لِأجل الجميع؟

د. ينبغي ملاحظة أن عقيدة أن المسيح مات بِهدفٍ تخليص كل البشر تقود أيضًا إلى الشمولية المُطلقة، أي عقيدة أن كل البشر مُخلَّصون فعليًا. من المستحيل أن الذين دَفَعَ المسيح الثمن لِأجلهم، الذين تمت إزالة ذنبهم، سيهلكون بسبب ذلك الذنب. لا يُمكن لِأرمنييين التوقُّف في منتصف الطريق، يجب عليهم إكمالهِ إلى نهايته.

هـ. إذا قيل، مثلما يقول البعض، إن الكفارة كانت شاملة، لكن تطبيقها مُحدّدًا؛ أنه جعل الخلاص مُمكنًا للجميع، لكنه يُخلِّص عددًا محدودًا فقط، ينبغي الإشارة إلى أنه يوجد رابط لا ينقطع بين دَفْعِ ثمن الخلاص ومنحه للبشر. يُعَلِّم الكتاب المقدَّس بوضوح بأن مُخطط وتأثير عمل المسيح الكفاري لم يَهْدَف إلى جَعْلِ الخلاص مُمكنًا فقط، بل إلى مُصالحة الله والإنسان، وإلى جَعْلِ الإنسان يَحْصُلُ فعليًا على الخلاص الأبدي، وهو خلاصٌ يفشل الكثيرون في الحصول عليه (متى ١٨: ١١؛ رومية ٥: ١٠؛ ٢ كورنثوس ٥: ٢١؛ غلاطية ١: ٤؛ ٣: ١٣؛ أفسس ١: ٧).

و. وإذا تم التأكيد على أن مُخطط الله والمسيح كان مشروطًا فعليًا، ومرهونًا بإيمان وطاعة الإنسان، فينبغي إذن لفت الانتباه إلى حقيقة أن الكتاب المقدَّس يُعَلِّم بوضوح بأن المسيح بموته اشترى لِشعبه الإيمان، والتوبة، وكل التأثيرات الأخرى لِعمل الروح القدس. بالتبعية، لا تُعد هذه شروطًا يعتمد تحقيقها ببساطة على إرادة الإنسان. إن الكفارة تُضَمَّن أيضًا تحقيق الشروط التي يَجِبُ تحقيقها، من أجل الحصول على الخلاص (رومية ٢: ٤؛ غلاطية ٣: ١٣، ١٤؛ أفسس ١: ٣، ٤؛ ٢: ٨؛ فيلبي ١: ٢٩؛ ٢ تيموثاوس ٣: ٥، ٦).

٤. اعتراضات على عقيدة الكفارة المحدودة. يُمكن تصنيف هذه الاعتراضات كالتالي:

أ. توجد مقاطع تُعَلِّم بأن المسيح مات لِأجل العالم (يوحنا ١: ٢٩؛ ٣: ١٦؛ ٦: ٣٣، ٥١؛ رومية ١١: ١٢، ١٥؛ ٢ كورنثوس ٥: ١٩؛ ١ يوحنا ٢: ٢). إن الاعتراض الذي يَسْتَدِدُّ على هذه المقاطع يَنبُع من الافتراض غير المدعوم بأن كلمة "العالم" المُستخدمة في المقاطع تعني "كل الأفراد الذين يُمثِّلون الجنس

البشري. " إذا لم يكن هذا الافتراض صحيحًا، فإن الاعتراض المُستدّ عليه يُصبح بلا معنى. لكن من الواضح تمامًا من الكتاب المُقدَّس أن كلمة "العالم" لها معانٍ متنوعة، مثلما سُنِّبَت مجرد قراءة للمقاطع التالية بشكلٍ قاطع (لوقا ٢: ١؛ يوحنا ١: ١٠؛ أعمال الرسل ١١: ٢٨؛ ١٩: ٢٨؛ ٢٤: ٥؛ رومية ١: ٨؛ كولوسي ١: ٦). يتضح أيضًا أنها، عندما تُستخدَم للإشارة إلى البشر، لا تتضمَّن دائمًا كل البشر (يوحنا ٧: ٤؛ ١٢: ١٩؛ ١٤: ٢٢؛ ١٨: ٢٠؛ رومية ١١: ١٢، ١٥؛ في بعض هذه المقاطع لا يُمكن أن تُشير إلى كل البشر). إذا كان لها هذه المعنى في يوحنا ٦: ٣٣، ٥١، فسيكون الاستنتاج المنطقي هو أن المسيح يُعطي حياةً لكل البشر فعليًا، أي أنه يُخلِّصهم جميعًا. إن هذا يتجاوز ما يؤمن به مُعارضو الكفَّارة المُحدَّدة. في رومية ١١: ١٢، ١٥، لا يُمكن أن تشمل كلمة "العالم" الجميع، حيث إن السياق بوضوح يستبعد إسرائيل؛ ولأنه بُنِيَ على ذلك الافتراض سُنِّبَت هذه المقاطع أكثر مما قصدت، أي أن ثمار عمل المسيح الكفَّاري تُطبَّق فعليًا في حياة الجميع. مع ذلك، نجد في هذه المقاطع إشارةً إلى حقيقة أن كلمة "العالم" تُستخدَم أحيانًا لتُشير إلى أن خصوصية العهد القديم تنتمي إلى الماضي، وأنها أفسحت المجالَ لعمومية العهد الجديد. تُقدِّم بركات رسالة الإنجيل لجميع الأمم (متى ٢٤: ١٤؛ مرقس ١٦: ١٦؛ رومية ١: ٥؛ ١٠: ١٨). هذا على الأرجح هو المفتاح لتفسير كلمة "العالم" في مقاطع مثل، يوحنا ١: ٢٩؛ ٦: ٣٣، ٥١؛ ٢ كورنثوس ٥: ١٩؛ ١ يوحنا ٢: ٢. يُعتبر الدكتورُ شِد (Shedd) أن الكلمة تعني "كل الشعوب" في مقاطع مثل متى ٢٦: ١٣؛ يوحنا ٣: ١٦؛ ١ كورنثوس ١: ٢١؛ ٢ كورنثوس ٥: ١٩؛ ١ يوحنا ٢: ٢؛ لكنه يرى في مقاطع أخرى أنها تُشير إلى عالم المؤمنين، أو الكنيسة (يوحنا ٦: ٣٣، ٥١؛ رومية ٤: ١٣؛ ١١: ١٢، ١٥). يُعتبر أيضًا كايبر (Kuyper) وغان أندل (Van Andel) أن هذا هو معنى العالم في بعض المقاطع.

ب. يرتبط عن قُربٍ بهذه المقاطع التي أشارنا إليها أعلاه المقاطع التي يُقال فيها إن المسيح مات عن جميع الناس (رومية ٥: ١٨؛ ١ كورنثوس ١٥: ٢٢؛ ٢ كورنثوس ٥: ١٤؛ ١ تيموثاوس ٢: ٤، ٦؛ تيطس ٢: ١١؛ عبرانيين ٢: ٩؛ ٢ بطرس ٣: ٩). بشكلٍ طبيعي، يجب النظر إلى هذه المقاطع في السياق الذي توجد فيه. على سبيل المثال، يُظهر السياق بوضوح أن عبارة "جميع الناس" أو "الجميع" في رومية ٥: ١٨؛ ١ كورنثوس ١٥: ٢٢ تتضمَّن فقط الذين هم في المسيح، في مقارنة مع كل الذين هم في آدم. إذا لم تُفسَّر كلمة "جميع" في هذه المقاطع بمعنى محدود، فإنها ستُعلم، لا فقط بأن المسيح جعل الخلاص مُمكنًا لجميع الناس، بل أنه يُخلِّص فعليًا الجميع دون استثناء. هكذا، سيضطر الأرمني مرةً أخرى إلى الانضمام إلى مَنْ يؤمنون بالشمولية المطلقة، وهو لا يُريد أن ينضم إليهم. يجب تطبيق حدودًا ماثلة عند تفسير ٢ كورنثوس ٥: ١٤ وعبرانيين ٢: ٩، قارن مع آية ١٠. وإلا سُنِّبَت المقاطع أكثر من اللازم، وبذلك لا تُثبت أي شيء. في كل هذه المقاطع، يُعد "الجميع" ببساطة جميع الناس الذين هم في المسيح. في حالة نص تيطس ٢: ١١، والذي يتحدَّث عن ظهور نعمة الله "المُخلِّصة، لجميع الناس"، فإن السياق يُظهر بوضوح

أن "جميع الناس" يعني فعليًا كل فئات الناس. إذا لم يُحد معنى كلمة "جميع"، فإن هذا المقطع أيضًا سيُعلم بالخلاص الشمولي. إن المقاطع الموجودة في ١ تيموثاوس ٢: ٤-٦؛ عبرانيين ٢: ٩؛ ٢ بطرس ٣: ٩، تُشير إلى مشيئة الله المُعلنة بأن اليهود والأمم سيخلصون، لكنها لا تُشير إلى أي شيء مثل القصد الشمولي للكفارة. حتى موزيس ستوارت (Moses Stuart)، الذي يؤمن بالكفارة الشمولية، يعترف بأنه في تلك الحالات لا يمكن فهم كلمة "جميع" بمعنى شمولي.

ج. إن فئة ثالثة من المقاطع والتي يبدو أنها تُكافح ضد فكرة الكفارة المحدودة تتكون من المقاطع التي يُقال إنها تُشير إلى إمكانية أن يفشل الذين مات المسيح لأجلهم في الحصول على الخلاص. يُمكن أول كل شيء أن يُذكر مقطع رومية ١٤: ١٥ والمقطع المُوازي في ١ كورنثوس ٨: ١١. يرى بعض المُفسرين أن هذه المقاطع لا تُشير إلى الهلاك الأبدي، لكنها على الأرجح تُشير إلى ذلك. أراد الرسول بولس ببساطة أن يُسلط الضوء على السلوك غير المُترفق لبعض الإخوة الأقوياء في الكنيسة. كانوا غالبًا يُسيئون إلى الإخوة الضعفاء، ويضعون معثرةً أمامهم، ويجعلون الضعيف يتجاوز ضميره الشخصي، وبذلك يبدأ في أخذ مسار الانحدار، والذي نتيجته الطبيعية، إذا تم الاستمرار فيه، ستكون الهلاك. بينما دَفَع المسيح ثمن حياته ليخلص هؤلاء الأشخاص، كان الأقوياء بسلوكهم يهلكونهم. إن حقيقة أن هذا الهلاك لن يحدث فعلاً، هي أمرٌ واضح من رومية ١٤: ٤؛ بنعمة الله سيثبت الأخ الضعيف. مثلما عبّر الدكتور شد، يوجد لدينا هنا إذن "افتراضٌ، من أجل النقاش، بخصوص شيء لن ولا يُمكن أن يحدث"، بالضبط مثل ١ كورنثوس ١٣: ١-٣؛ غلاطية ١: ٨. يوجد مقطع آخر، ومُشابه بدرجةٍ ما، في ٢ بطرس ٢: ١، والذي يُمكن تصنيف مقطع عبرانيين ١٠: ٢٩ أيضًا معه. إن أكثر التفسيرات معقولة هو الذي قدّمه سميتون (Smeaton)، مثل تفسير بيسكاتور والحواشي الهولندية للكتاب المُقدس، أي "أن هؤلاء المُعلمين الكذبة يُوصفون بحسب اعترافهم الشخصي والتقدير المُترفق بهم. لقد أظهروا أنفسهم باعتبارهم رجالًا مُفديين، وهكذا تم احتسابهم في تقدير الكنيسة بينما كانوا قائمين في شركتها."^{٤٩}

د. أخيرًا، يوجد اعتراض نابع من عرض الخلاص الصادق. نؤمن أن الله "لا يتظاهر"، أي أنه، بصدقٍ أو في إيمان صالح، يدعو كل الذين يعيشون تحت رسالة الإنجيل أن يؤمنوا، ويُقدّم لهم الخلاص عن طريق الإيمان والتوبة. يرى الأرمنيون أن عرضًا مثل هذا للخلاص لا يُمكن أن يُقدّمه الذين يؤمنون بأن المسيح مات فقط من أجل المُختارين. قُدِم هذا الاعتراض بالفعل في وقت سنودس دورت (Synod of Dort)، لكن لم يُعترف بصحته. يُمكن تقديم الملاحظات التالية للرد: (١) إنَّ عرض الخلاص عن طريق الإيمان والتوبة لا يدّعي بأنه إعلانٌ عن مشورة الله المُخفية، بتحديد أكبر، عن مُخطئه بخصوص تقديمه للمسيح كفارةً عن الخطية. إنه ببساطة وعدًا بالخلاص لكل من يقبلون المسيح بالإيمان. (٢) إن هذا

⁴⁹ The Doctrine of the Atonement as Taught by the Apostles, p. ٤٤٧.

العرض، على قدر شموليته، يتوقف دائماً على الإيمان والاهتداء. علاوة على ذلك، يتوقف على الإيمان والتوبة اللذين لا يمكن تحقيقهما في قلب الإنسان إلا بعمل الروح القدس. (٣) إن العرض الشمولي للخلاص لا يشتمل على التصريح بأن المسيح صنع كفارة لكل إنسان سيمسح رسالة الإنجيل، وأن الله يقصد فعلاً أن يُخلص كل واحدٍ. يشتمل العرض على (أ) شرح لعمل المسيح الكفاري باعتباره عملاً كافياً لفداء كل البشر؛ و(ب) وصف للطبيعة الحقيقية للتوبة والإيمان المطلوبين عند المجيء إلى المسيح؛ و(ج) تصريح بأن كل من يأتي إلى المسيح بتوبة وإيمان حقيقيين سينال بركات الخلاص. (٤) ليس من واجب الواعظ أن يوفق بين مشورة الله المخفية بخصوص فداء الخطاة ومشيبته المعلنة مثلما يُعبر عنها في العرض الشمولي للخلاص. إنه ببساطة سفير رسمي، والذي واجبه أن يُنفذ مشيئة الرب بالكراسة برسالة الإنجيل لكل البشر دون تمييز. (٥) يقول الدكتور شد: "إن العرض الشمولي لبركات كفارة المسيح ينبع من مشيئة رضا الله (حزقيال ٣٣: ١١).... يمكن لله بشكلٍ صحيح أن يطالب غير المُختارين بأن يفعلوا شيئاً يُرضي الله، ببساطة لأنه شيء يُرضيه. إن الرغبة الإلهية لا تتغير بُناءً على القرار الإلهي بأن يعبر الله عن هؤلاء."^{٥٠} يقتبس شد أيضاً عبارة مُشابهة جداً من توريتين. إن العرض الشمولي للخلاص يهدف إلى الإعلان عن نفور وعناد الإنسان في مقاومته لرسالة الإنجيل، وإلى إزالة أي قدر من الأعذار. إذا لم يُقدم هذا العرض، فإنه يمكن للخطاة أن يقولوا إنهم كانوا سيقبلون بفرح عطية الله، لو كانت عُرضت عليهم فقط.

٥. **الاتجاه الأوسع للكفارة.** يمكن أن يُطرح السؤال بخصوص ما إذا كان للكفارة التي صنعها المسيح لأجل خلاص المُختارين، والمُختارين وحدهم، اتجاهٌ أوسع. كثيراً ما يُناقش السؤال في الفكر اللاهوتي الأسكتلندي بخصوص ما إذا كان المسيح مات، **بمعنى غير خلاصي**، من أجل غير المُختارين أيضاً. ناقش السؤال العديد من اللاهوتيين القدامى، مثل رازرفورد (Rutherford)، وبراون (Brown)، ودورهام (Durham)، وديكسون (Dickson)، لكنهم أجابوا عليه بالنفي. يقول ووكر (Walker) عنهم أنهم "رأوا بالتأكيد الكفاية الجوهرية لموت المسيح لأن يُخلص العالم، أو العوالم؛ لكن ذلك لم يكن مُرتبطاً إطلاقاً بهدف المسيح، أو إنجاز المسيح. لم تُقبل عبارة أن المسيح مات بشكلٍ كافٍ لأجل الجميع، لأن كلمة "لأجل" يبدو أنها توحى بشكلٍ ما بالبدلية الفعلية."^{٥١} رفض دورهام أن أي رحمة تُمنح للمالكين، ويتمتعون بها، يمكن أن يُقال إنها ثمرة موت المسيح، أو مُشتراة من خلاله؛ لكن في نفس الوقت، رأى أن بعض نتائج موت المسيح والتي لها طابع مُفيد يجب أن تصل إلى الأشرار، زُعم أنه من المشكوك فيه ما إذا يُمكن اعتبارها بركة لهم أم لا. كان هذا هو موقف رازرفورد وجيليسبي (Gillespie) أيضاً. إن الإخوة النُخاعيين من إسكتلندا، بينما رأوا أن المسيح مات بهدف تخليص المُختارين فقط، استنتجوا من العرض الشمولي للخلاص أن عمل المسيح كان له اتجاه أوسع أيضاً، وباستخدام كلماتهم، "إن الله الأب، غير مدفوع إلا

⁵⁰ Dogm. Theol. II, p. ٤٨٤.

⁵¹ Scottish Theology and Theologians, p. ٨٠.

بمحبته الحرة للبشرية الساقطة، صنع عمل عطاءٍ ومُنحٍ لكل البشر بإبنه يسوع المسيح. "وفقًا لهم، يُعتبر كل الخطاة ورثة تحت وصاية المسيح، لا في الجوهر بالطبع بل في تقديم عهد النعمة، لكن الوصاية لا تتفعل إلا في حالة المُختارين. أدانت كنيسة إسكتلندا موقفهم. رأى العديد من اللاهوتيين المُصلحين أنه، على الرغم من أن المسيح تألم ومات فقط بهدف تخلص المُختارين، إلا أن بركات كثيرة لصليب المسيح تُفيد -وذلك أيضًا وفقًا لخطة الله- الذين لا يقبلون المسيح بالإيمان. يرون أن بركات النعمة العامة تتبع أيضًا من عمل المسيح الكفاري.⁵²

إن حقيقة أنه توجد أهمية لعمل المسيح الكفاري بالنسبة للعالم الملائكي أيضًا يبدو أنها تنتج من أفسس ١ : ١٠ وكولوسي ١ : ٢٠. إن الأشياء على الأرض وفي السماء تُجمع في المسيح بصفته الرأس "*anakephalaiosasthai*" (أفسس ١ : ١٠)، وتُصالح مع الله من خلال دم صليب المسيح (كولوسي ١ : ٢٠). يرى كايبر أن العالم الملائكي، الذي فقد رأسه عندما سقط الشيطان، يُعاد تنظيمه تحت سيادة المسيح بصفته الرأس. هذا يُصالح أو يجمع العالم الملائكي وعالم البشر تحت رأس واحد. بشكلٍ طبيعي، لا يُعد المسيح الرأس للملائكة بالمعنى العضوي الذي هو فيه الرأس للكنيسة. أخيرًا، سيخلق عمل المسيح الكفاري أيضًا سماءً جديدة وأرضًا جديدة يسكن فيها البر، وستكون مسكنًا مناسبًا للبشرية الجديدة والمُجددة، وسيُتسبب في الحرية المجيدة التي ستشترك فيها الخليقة الأفل (رومية ٨ : ١٩-٢٢).

⁵² Cf. Witsius, *De Verbonden* II, ٩, ٤; Turretin, *Loc. XIV*, Q. ١٤, Sec. ١١; Cunningham, *Hist. Theol.* II, p. ٣٣٢; Hodge, *The Atonement*, ٣٥٨ and elsewhere; Grosheide in the *Evangelical Quarterly*, April ١٩٤٠, p. ١٢٧. Cf. also Strong, *Syst. Theol.*, p. ٧٧٢.

٧. عمل المسيح الشفاعي

لا يَنحصر عملُ المسيح الكهنوتي في تقديمه لِنفسه ذبيحةً على الصليب. يُشَرَحُ أحيانًا أنه بينما كان المسيح كاهنًا على الأرض، يُعد ملكًا في السماء. يَخْلُقُ هذا الانطباع بأن عمله الكهنوتي انتهى، وهذا ليس صحيحًا بأي حال من الأحوال. إن المسيح ليس رئيس كهنهٍ أرضيًا فقط، بل هو أيضًا، وبشكلٍ خاص، رئيسُ كهنهٍ سماوي. يُعتبر حتى في أثناء جلوسه عن يمين الله في العظمة السماوية، "خَادِمًا لِأَقْدَاسٍ وَالْمَسْكَنِ الْحَقِيقِيِّ الَّذِي نَصَبَهُ الرَّبُّ لِأِنْسَانٍ" (عبرانيين ٨: ٢). لقد بدأ عمله الكهنوتي فقط على الأرض، ويُكمله في السماء. بالمعنى الأضيق للكلمة، لا يُعد بين الكهنة الأرضيين، الذين كانوا ظلًا فقط للحقيقة الآتية (عبرانيين ٨: ٤). إنه الكاهن الحق، أي الكاهن الحقيقي، الذي يخدم في المسكن الحقيقي، الذي كانت خيمة الاجتماع لدى شعب إسرائيل مجرد ظل غير مثالي. في نفس الوقت، يُعد الكاهن الآن على العرش، أي شفيعنا لدى الآب.

أ. الدليل الكتابي على عمل المسيح الشفاعي.

١. عمل المسيح الشفاعي مرموزًا إليه. بينما كان يُرمز إلى عمل المسيح الذبائحي بشكلٍ أساسي بواسطة الوظائف الكهنوتية أمام المذبح النحاسي والذبائح التي كانت تُقدَّم عليه، كان عمله الشفاعي يُصوَّر مُسبقًا بواسطة تقديم البخور يوميًا على المذبح الذهبي في القدس. إن سحابة البخور المُتصاعدة باستمرار لم تكن فقط رمزًا لصلوات شعب إسرائيل، بل كانت أيضًا مثالًا (type) للصلوات الكهنوتية لرئيس كهنتنا العظيم. إن هذا الفعل الرمزي بتقديم البخور لم ينفصل، بل ارتبط عن قُربٍ شديد، بتقديم الذبيحة على المذبح النحاسي. كان مُرتبطًا بِرَشِّ دم ذبائح الخطية الأكثر أهمية، والذي كان يُرَشُّ على قرون المذبح الذهبي، والذي يُدعى أيضًا مذبح البخور، وكان يُرَشُّ نحو الحجاب، وفي يوم الكفارة العظيم كان يُحضَر حتى إلى داخل قُدس الأقداس وكان يُرَشُّ على غطاء التابوت. كان هذا الاستخدام للدم يرمز إلى تقديم الذبيحة إلى الله، الذي كان يسكن بين الكرويين. كان قُدس الأقداس بوضوح رمزًا ومثالًا للمدينة المُربَّعة، أورشليم السماوية. يوجد أيضًا ارتباط آخر بين عمل المسيح الذبائحي أمام المذبح النحاسي والتشفُّع الرمزي على المذبح الذهبي. إن حقيقة أن البخور كان يُمكن أن يُقدَّم فقط على الجمرات المُشتعل المأخوذة من مذبح المُحرقة كانت إشارة إلى حقيقة أن التشفُّع كان مُستندًا على الذبيحة ولن يكون مؤثرًا بأي طريقة أخرى. يُشير هذا بوضوح إلى أن عمل المسيح الشفاعي في السماء يَسْتند على عمله الذبائحي المُكتمل، ويُقبل عمله الشفاعي على ذلك الأساس فقط.

٢. إشارات العهد الجديد لعمل المسيح الشفاعي. يُطلَق لقب الباراكليت (*parakletos*) على المسيح.

تَرَدُّ الكلمة فقط في يوحنا ١٤: ١٦، ٢٦؛ ١٥: ٢٦؛ ١٦: ١٦؛ ١٧: ١؛ ١٨: ٢. تُترجم مُعزي أينما وُجدت

في إنجيل يوحنا، لكن تُترجم "شفيح" في المقطع الوحيد الموجود في رسالة يوحنا الأولى. ترد الكلمة في صيغة المبني للمجهول، ويقول ويستكوت (Westcott) إنها لذلك يُمكن "أن تعني فقط بشكلٍ صحيح «شخصاً مدعوًا ليُقف بجانب شخصٍ آخر»، وذلك في ضوء الفكرة الثانوية وهي تقديم المشورة والمُساعدة.^{٥٣} أشار إلى أن الكلمة لها ذلك المعنى الكلاسيكي في اللُغة اليونانية، في كتابات فيلو، وكذلك في كتابات الرابينين. مع ذلك، أعطى أباءُ الكنيسة اليونانيون الكلمةَ معنىً مبنيًا للمجهول، مُترجمين إياها "مُعزي"، وبذلك أعطوا أهمية غير مناسبة لما هو تطبيقٌ ثانوي فقط للمصطلح، رُغم أنهم شعروا أن هذا المعنى لن يتناسب مع ١ يوحنا ٢: ١. تشير إذن الكلمة إلى شخصٍ مدعوٍ للمساعدة، أو شفيح، أو شخصٍ يُدافع عن قضية شخصٍ آخر ويُعطي مشورةً حكيمة. بشكلٍ طبيعي، يجلبُ عملُ شفيحٍ مثل التعزية، ولذلك يُمكن أيضًا بمعنى ثانوي أن يُدعى مُعزيًا. يُدعى المسيح صراحةً شفيحنا فقط في ١ يوحنا ٢: ١، لكن ضمنيًا أيضًا في يوحنا ١٤: ١٦. إن الوعد، "وَأَنَا أَطْلُبُ مِنَ الْآبِ فَيُعْطِيكُمْ مُعْزِيًا آخَرَ لِيَمُكِّنَكُمْ إِلَى الْأَبَدِ"، يوجي بوضوح إلى أن المسيح كان شفيحًا (*parakletos*) أيضًا. يستخدم إنجيلُ يوحنا هذا اللقب بانتظام للإشارة إلى الروح القدس. لذلك، يوجد شفيحان، المسيح والروح القدس. إن عملهما متطابق جزئيًا ومُختلف جزئيًا. عندما كان المسيح على الأرض كان شفيح التلاميذ، مُدافعًا عنهم ضد العالم وخادمًا إياهم بمشورته الحكيمة، ويستكمل الروح القدس الآن ذلك العمل في الكنيسة. على قدر ما يُعتبر العمل متطابقًا، يُوجد أيضًا اختلاف. إن المسيح بصفته شفيحنا يُدافع عنّا أمام الآب ضد الشيطان، المُشتكي (زكريا ٣: ١؛ عبرانيين ٧: ٢٥؛ ١ يوحنا ٢: ١؛ رؤيا ١٢: ١٠)، بينما لا يُدافع الروح القدس فقط عن المؤمنين ضد العالم (يوحنا ١٦: ٨)، بل يُدافع أيضًا عن المسيح أمام المؤمنين ويخدمهم بمشورته الحكيمة (يوحنا ١٤: ٢٦؛ ١٥: ٢٦؛ ١٦: ١٤). باختصار، يُمكننا أن نقول إن المسيح يُدافع عنا أمام الله، بينما يُدافع الروح القدس عن الله أمامنا. إن مقاطع العهد الجديد الأخرى التي تتحدّث عن عمل المسيح الشفاعي توجد في رومية ٨: ٢٤؛ عبرانيين ٧: ٢٥؛ ٩: ٢٤.

ب. طبيعة عمل المسيح الشفاعي.

من الواضح أنه لا يُمكن فصل هذا العمل للمسيح عن ذبيحته الكفارية، والتي تُشكّل أساسه الضروري. ما هو إلا استكمال لعمل المسيح الكهنوتي، مُنفذًا إياه إلى نهايته. بالمُقارنة مع عمل المسيح الذبائحي، لا تتال خدمته الشفعية إلا القليل من الاهتمام. حتى في الدوائر الإنجيلية، يُعطى الانطباع، رُغم أنه غير مقصود، بأن العمل الذي تتممه المُخلص على الأرض كان أكثر أهمية من خدماته التي يُقدّمها في السماء الآن. لا يبدو أنه مفهومًا بعمق أنه في العهد القديم، وصلت الخدمة اليومية في الهيكل إلى ذروتها في تقديم البخور، والذي كان يرمز إلى خدمة التشبّع؛ وأن الطقس السنوي ليوم الكفارة العظيم وصل قمته،

^{٥٣} Commentary on the Gospel of John, Additional Note after Chapter XVI.

عندما دخلَ رئيس الكهنة إلى ما وراء الحجاب ومعه الدم الكفّاري. ولا يُمكن القول بأن خدمة التشفُّع مفهومة بشكلٍ كافٍ. قد يكون هذا هو السبب، لكن قد يكون النتيجة أيضًا، لِفشل المسيحيين المُنتشر في أن يُفتوا الانتباه إليها. إن الفكرة المُنتشرة هي أن شفاعَةَ المسيح تتكوّن حصريًا من الصلوات التي يُقدّمها من أجل شعبه. لا يُمكن إنكار أنها تُشكّل جزءًا مهمًا من عمل المسيح الشفّاعي، لكنها ليست مُجمله. إن النقطة الأساسية التي ينبغي تذكُّرها هي أنه لا ينبغي فصل خدمة التشفُّع عن الكفّارة، حيث إن الاثنين جانبان لعمل المسيح الفدائي نفسه، ويُمكن القول بأن الاثنين يندمجان معًا. يرى مارتن (Martin) أن الاثنين يظهران دائمًا جنبًا إلى جنب، ويرتبطان بشدة في الكتاب المُقدّس، لدرجة أنه يشعر أنه مُبرر في القيام بالتصريح التالي: "إن جوهر التشفُّع هو الكفّارة؛ والكفّارة هي جوهرًا تشفُّع. أو ربما، لتقديم المُفارقة بشكل أكثر اعتدالًا: تُعتبر الكفّارة حقيقية -ذبيحة وتقدمة حقيقية، وليست مجرد احتمالًا سلبيًا،- لأنها في جوهرها تشفُّع فاعل ومعصوم من الخطأ؛ بينما، على الناحية الأخرى، يُعتبر التشفُّع حقيقيًا، -أي تشفُّع قضائي، ونيابي، وكهنوتي، وليس مجرد مُمارسة للتأثير،- لأنه جوهرًا كفّارة أو فُربان بدلي، تُتمّ مرّة واحدة في الجلجثة، والآن هو مُقدّم دائمًا ومقبول دائمًا في السماء."^{٥٤} بدراسة تشفُّع المسيح، نجد العناصر التالية فيه:

١. مثلما كان رئيس الكهنة يدخل في يوم الكفّارة العظيم إلى فُدس الأقداس بالذبيحة المُكتملة، ليُقدّمها لله، هكذا دخلَ المسيح إلى فُدس الأقداس السماوي بذبيحته المُكتملة، والكاملة، والكافية تمامًا، وقَدّمها للآب. ومثل رئيس الكهنة، الذي عند دخوله إلى فُدس الأقداس، كان يأتي إلى محضر الله، حاملاً أسباط إسرائيل رمزيًا على صدره، هكذا ظهرَ المسيح أمام الله بصفته مُمثلًا لشعبه، وبذلك أعاد البشرية إلى محضر الله. إن هذه الحقيقة هي التي يُشير إليها كاتب العبرانيين عندما يقول: "لأنَّ الْمَسِيحَ لَمْ يَدْخُلْ إِلَى أَقْدَاسٍ مَصْنُوعَةٍ بِيَدِ أَشْبَاهِ الْحَقِيقِيَّةِ، بَلْ إِلَى السَّمَاءِ عَيْنَهَا، لِيُظْهِرَ الْآنَ أَمَامَ وَجْهِ اللَّهِ لِأَجْلِنَا" (عبرانيين ٩: ٢٤). كثيرًا ما يلفت اللاهوتيون المُصلحون الانتباه إلى أن الوجود الدائم لذبيحة المسيح المُكتملة أمام الله يحتوي في ذاته عنصرًا من التشفُّع باعتباره تذكيرًا دائمًا بكفّارة يسوع المسيح الكاملة. إنه مثل دم الفصح، الذي يقول عنه الرب: "وَيَكُونُ لَكُمْ الدَّمُ عَلَامَةً عَلَى الْبُيُوتِ الَّتِي أَنْتُمْ فِيهَا، فَأَرَى الدَّمَ وَأَعْبُرَ عَنْكُمْ". (خروج ١٢: ١٣)

٢. يوجد أيضًا عنصرًا قضائيًا في التشفُّع، بالضبط مثلما في الكفّارة. من خلال الكفّارة حقّق المسيح كل مطالب الناموس العادلة، لكيلا تُقدّم أي تُهمة قانونية بعدلٍ ضد الذين دفع الثمن من أجلهم. مع ذلك، يُصمّم الشيطان المُشتكي على تقديم تُهم ضد المُختارين؛ لكن المسيح يُواجه جميعها بواسطة الإشارة إلى عمله المُكتمل. إنه هو الباركليت (Paraklete)، الشفيع، لشعبه، الذي يرد على كل التُّهم التي تُقدّم ضدهم. لا نُذكّر بذلك فقط بواسطة لقب "الشفيع"، بل أيضًا بكلمات بولس في رومية ٨: ٣٣، ٣٤: "مَنْ سَيَشْتَكِي

⁵⁴ The Atonement, p. ١١٥.

عَلَى مُخْتَارِي اللَّهِ؟ اللَّهُ هُوَ الَّذِي يُبَرِّرُ. مَنْ هُوَ الَّذِي يَدِينُ؟ الْمَسِيحُ هُوَ الَّذِي مَاتَ، بَلْ بِالْحَرِيِّ قَامَ أَيْضًا، الَّذِي هُوَ أَيْضًا عَنْ يَمِينِ اللَّهِ، الَّذِي أَيْضًا يَشْفَعُ فِيْنَا. "يُقَدِّمُ هُنَا الْعُنْصُرَ الْقَضَائِي بوضوح (قارن أيضًا مع زكريا ٣: ١، ٢).

٣. لا يتعلّق عمل المسيح الشفاعي بحالتنا القضائية فقط؛ بل يرتبط أيضًا بحالتنا الأخلاقية، تقديسنا التدريجي. عندما نُخاطب الأب باسم المسيح، يُقَدِّس المسيح صلواتنا. إنها تحتاج إلى ذلك، لأنها عادةً ما تكون، ناقصة، ومُبتذلة، وسطحية، وحتى غير صادقة، في حين أنها تُوجّه لمن هو كاملٌ في القداسة والعظمة. وبجانب جعل صلواتنا مقبولة، يُقَدِّس خدماتنا في ملكوت الله. إن هذا ضروريٌّ أيضًا، لأننا كثيرًا ما نكون مُدركين لحقيقة أنها لا تتبع من أنقى الدوافع؛ وحتى عندما يحدث ذلك، فإنها تكون بعيدة تمامًا عن الكمال الذي قد يجعلها، في ذاتها، مقبولة أمام إلهٍ قدوس. إن فساد الخطية يعلّق بجمعها. لذلك يقول بطرس: "الَّذِي إِذْ تَأْتُونَ إِلَيْهِ، حَجْرًا حَيًّا مَرْفُوضًا مِنَ النَّاسِ، وَلَكِنْ مُخْتَارًا مِنَ اللَّهِ كَرِيمًا، كُونُوا أَنْتُمْ أَيْضًا مَبْنِيِّينَ -كَحِجَارَةِ حَيَّةٍ- بِنِيَّةٍ رُوحِيًّا، كَهُنُوتًا مُقَدَّسًا، لِتَقْدِيمِ ذَبَائِحِ رُوحِيَّةٍ مَقْبُولَةٍ عِنْدَ اللَّهِ بِمَسِيحٍ." إن خدمة المسيح التشفعية هي أيضًا خدمة رعاية مُحبّة لشعبه. يُساعدهم في صعابهم، ومِحَنهم، وتجارِبهم. "لَأَنَّ لَيْسَ لَنَا رَبِّيسٌ كَهَنَةٌ غَيْرٌ قَادِرٍ أَنْ يَرْتِي لَصُعَفَاتِنَا، بَلْ مُجَرَّبٌ فِي كُلِّ شَيْءٍ مِثْلُنَا، بِلَا خَطِيئَةٍ: لِأَنَّهُ فِي مَا هُوَ قَدْ تَأَلَّمَ مُجَرَّبًا يَقْدِرُ أَنْ يُعِينَ الْمُجَرَّبِينَ". (عبرانيين ٤: ١٥؛ ٢: ١٨)

٤. وأخيرًا، في كل ذلك ومن خلاله، يوجد أيضًا عنصرٌ للصلاة من أجل شعب الله. إذا كان التشفّع مُشابه لعمل المسيح الكفّاري، فإن من اللازم أن الصلاة الشفعية تُشير إلى ما يتعلّق بالله (عبرانيين ٥: ١)، إلى اكتمال عمل الفداء. إن حقيقة أن هذا العنصر مُتضمّنًا، تُعتبر واضحة إلى حد كبير من الصلاة الشفعية في يوحنا ١٧، حيث يقول المسيح صراحةً إنه يُصَلِّي من أجل الرُّسل ومن أجل الذين سيؤمنون به من خلال كلمتهم. إنها فكرة مُعزّية أنّ المسيح يُصَلِّي لأجلنا، حتى عندما نكون مُهملين في الصلاة؛ وأنه يُقدِّم للآب تلك الاحتياجات الروحية التي لم تَرِدْ على أذهاننا والتي كثيرًا ما نُهمل أن نُضمّمها إلى صلواتنا؛ وأنه يُصَلِّي لأجل حمايتنا حتى من الأخطار التي لا نُدرِكها، ومن الأعداء الذين يُهددوننا، في حين أننا لا نلاحظ ذلك. يُصَلِّي المسيح ألا يفنى إيماننا، وأن نخرج مُنتصرين في النهاية.

ج. الأشخاص والأمر التي يتشفّع المسيح لأجلها.

١. الأشخاص الذين يتشفّع لأجلهم. إن العمل الشفاعي، مثلما قيل، هو ببساطة المُكَمِّل لعمله الكهنوتي الفدائي، ولذلك يُساويه في المدى. يتشفّع المسيح لأجل كل الذين كَفَّرَ عنهم، ولأجل هؤلاء فقط. يُمكن الاستدلال على ذلك من الطابع المحدود للكفّارة، وأيضًا من مقاطع مثل رومية ٨: ٣٤؛ عبرانيين ٧: ٢٥؛ ٩: ٢٤، والتي في كل واحد منها يُشير ضمير المُتكلم الجَمْع "نا" إلى المؤمنين.

علاوة على ذلك، في الصلاة الكهنوتية، المُسجَّلة في يوحنا ١٧، يُخبرنا يسوع بأنه يُصلي من أجل تلاميذه المُباشرين و"أَيْضًا مِنْ أَجْلِ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِكَلَامِهِمْ" (يوحنا ١٧: ٩، ٢٠). في آية ٩، يُعلن صراحةً بخصوص حدود صلاته الكهنوتية: "مِنْ أَجْلِهِمْ أَنَا أَسْأَلُ. لَسْتُ أَسْأَلُ مِنْ أَجْلِ الْعَالَمِ، بَلْ مِنْ أَجْلِ الَّذِينَ أَعْطَيْتَنِي." ومن آية ٢٠، يُمكن أن نتعلَّم أنه لا يتشفع من أجل المؤمنين الحاضرين فقط، بل من أجل كل المُختارين، سواء كانوا مؤمنين بالفعل، أو سيؤمنون في المستقبل. كان الشفيع مُهتمًا بكل واحد من الذين أعطوا له (لوقا ٢١: ٣٢؛ رؤيا ٣: ٥). يُميز اللوثريون بين شفاعة المسيح العامة من أجل كل البشر، والشفاعة الخاصة من أجل المُختارين فقط. من أجل الإثبات، يستندون إلى نص لوقا ٢٣: ٣٤، والذي يحتوي على صلاة يسوع من أجل أعدائه، لكن لا يجب اعتبار تلك الصلاة جزءًا من عمل المسيح الشفاعي الرسمي. يرى دابني (Dabney) إنها كانت جزءًا منه، وأنَّ الأشخاص الذين كانوا موضوع هذه الصلاة اهتموا لاحقًا للإيمان. لكن من المُمكن أيضًا أن هذه الصلاة كانت ببساطة صلاة مثل التي علّمها المسيح لكل أتباعه بأنَّ يُصلوا لأعدائهم، صلاة لمنع وقوع عقاب فوري ورهيب على الجريمة الشنيعة التي تم ارتكابها (متى ٥: ٤٤).

٢. **الأمر التي يتشفع المسيح لأجلها.** لدى المسيح الكثير ليُصلي لأجله في صلاته الشفاعية. يُمكننا فقط أن نُقدِّم إشارة مُختصرة لبعض الأشياء التي يُصلي لأجلها. يُصلي لأجل المُختارين الذين لم يأتوا بعد إليه أن يُحضروا إلى حالة من النعمة؛ ولأجل الذين أتوا بالفعل أن ينالوا غُفرانًا لخطاياهم اليومية، أي أن يختبروا تطبيق ثمار التبرير فيهم؛ ولأجل المؤمنين أن يُحفظوا من اتهامات وإغراءات الشيطان؛ وأن يتقدَّس القديسون تدريجيًا (يوحنا ١٧: ١٧)؛ وأن يُحفظ اقترابهم إلى السماء (عبرانيين ٤: ١٤، ١٦، ١٠: ٢١، ٢٢)؛ وأن تكون خدمات شعب الله مقبولة (١ بطرس ٢: ٥)؛ وأن يدخلوا في النهاية إلى ميراثهم الكامل في السماء (يوحنا ١٧: ٢٤).

د. خصائص شفاعة المسيح.

يوجد تحديدًا ثلاث خصائص لعمل المسيح الشفاعي، والتي ينبغي توجيه الانتباه إليها:

١. **استمرارية شفاعته.** لا نحتاج فقط مُخلصًا أتمَّ عمله الموضوعي من أجلنا في الماضي، بل شخصًا يشترك يوميًا في تأمين التطبيق الشخصي لثمار الذبيحة المُكتملة، والذي يجذب انتباهه عشرات الآلاف من الناس في اللحظة، وستتسبب لحظة راحة واحدة في كوارث لمصالحهم. لذلك، يُعتبر في حالة تأهب دائمًا. إنه ناشط تجاه كل احتياجاتهم، ولا تقوته أي صلاة من صلواتهم.

٢. **اتصاف شفاعته بالسلطان.** ليس من الصحيح تمامًا أن يُقدَّم على أنه مُنصرِّع أمام عرش الله، مُتوسِّلًا رضا أبيه لأجل شعبه. إن صلواته ليست التماسًا من المخلوق إلى الخالق، بل طلبًا من الابن إلى

الآب. "إن إدراكه لمساواته في الكرامة، وشفاعته المنتصرة والقوية، تُعلن في أنه على قدر ما يطلب أو يُعلن أنه سيسأل أي شيء من الآب، فإنه دائماً (*eroto*)، طلباً (*eroteso*)، على قدم المساواة (يوحنا ١٤: ١٦؛ ١٦: ٢٦؛ ١٧: ٩، ١٥، ٢٠) وليس أبداً إيتو (*aiteo*) أو إيتسو (*aiteso*).^{٥٥} يقف المسيح أمام الآب بصفته الشفيع صاحب السلطان، وبصفته من يمكنه تقديم دعاوى قانونية. يقدر أن يقول، "أيها الآب أريدُ أَنْ هُوَلاءِ الَّذِينَ أُعْطَيْتَنِي يَكُونُونَ مَعِي حَيْثُ أَكُونُ أَنَا". (يوحنا ١٧: ٢٤)

٣.فاعلية شفاعته. إن صلاة المسيح الشفاعية هي صلاة لا تفشل أبداً. عند قبر لعازر، عبّر الرب عن يقينه بأن الآب يسمعه دائماً (يوحنا ١١: ٤٢). إن صلواته الشفاعية لأجل شعبه تستند على عمله الكفاري؛ لقد نال استحقاق كل ما يطلبه، وفي هذا يكمن اليقين بأن تلك الصلوات فعّالة. إن صلوات المسيح ستُحقّق كل ما يرغب فيه. يستطيع شعب الله أن يستمدوا تعزيةً من حقيقة أن لهم عند الآب شفيعاً مُنتصراً.

⁵⁵ Trench, *New Testament Synonyms*, p. ١٣٦.

٨. الوظيفة الملوكية

بصفته الأبنوم الثاني في الثالوث المقدّس، الابن الأزلي، يشترك المسيح بشكلٍ طبيعي في سيادة الله على كل مخلوقاته. إن عرشه ثابتٌ في السماوات، وتسود مملكته على الكل (مزمور ١٠٣: ١٩). تختلف هذه الملوكية عن ملوكية المسيح الواسطية، التي هي ملوكية ممنوحة وتدبيرية، ويُمارسها المسيح، لا بطبيعته الإلهية فقط، بل بصفته ثيانثروبوس (Theanthropos) الإله المُتجسد. لم يتمنّع المسيح بهذه الملوكية الأخيرة بامتيازٍ أصلي، بل إنها ملوكية مُنحت له. لا تتعلّق بِمجال جديد، مجال لم يكن بالفعل تحت سيطرته بصفته ابن الله، لأنه لا يوجد مجال مثل هذا في أي مكان. بكلمات ديك (Dick)، إنها بالحري ملوكيته الأصلية، "ممنوحة شكلاً جديداً، ولايسة جانباً آخر، وتُمارَس لِغرض جديد." بشكلٍ عام، يُمكننا أن نُعرِّف ملوكية المسيح الواسطية باعتبارها سُلطانه الرسمي لأن يحكم كل الأشياء في السماء وعلى الأرض، لِمجد الله، ولتتفيذ قصد الله في الخلاص. مع ذلك، يجب أن نُميز بين ملكوت النعمة (*regnum gratiae*) وملكوت القوة (*regnum potentiae*).

أ. ملوكية المسيح الروحية.

١. طبيعة هذه الملوكية. إن ملوكية المسيح الروحية هي حُكمه الملوكي على ملكوت النعمة (*regnum gratiae*)، أي على شعبه أو الكنيسة. إنها ملوكية روحية، لأنها ترتبط بمجال روحي. إنها الحُكم الواسطي مثلما هو مؤسّس في قلوب المؤمنين وحياتهم. علاوة على ذلك، إنها ملوكية روحية، لأنها ترتبط مباشرةً بِغرض روحي، خلاص شعبه. وأخيراً، إنها ملوكية روحية لأنه تُمارَس، لا بالقوة أو الوسائل الخارجية، بل بواسطة الكلمة والروح القدس، روح الحق والحكمة، والعدل والقداسة، والنعمة والرحمة. تُعلن هذه الملوكية عن نفسها في تَجْمُع الكنيسة، وفي إدارتها، وحمائتها، وتكميلها. يؤكد الكتاب المقدّس عليها في أماكن عديدة مثل، مزمور ٢: ٦؛ ٤٥: ٦، ٧ (قارن مع عبرانيين ١: ٨، ٩)؛ ١٣٢: ١١؛ إشعياء ٩: ٦، ٧؛ إرميا ٢٣: ٥، ٦؛ ميخا ٥: ٢؛ زكريا ٦: ١٣؛ لوقا ١: ٣٣؛ ١٩: ٢٧، ٣٨؛ ٢٢: ٢٩؛ يوحنا ١٨: ٣٦، ٣٧؛ أعمال الرسل ٢: ٣٠-٣٦، ومقاطع أخرى. إن الطبيعة الروحية للملوكية يُشار إليها، من بين أشياء أخرى، بواسطة حقيقة أن المسيح يُدعى مراراً وتكراراً رأس الكنيسة (أفسس ١: ٢٢؛ ٤: ١٥؛ ٥: ٢٣؛ كولوسي ١: ١٨؛ ٢: ١٩). إن هذا التعبير، عندما يستخدم للإشارة إلى المسيح، يُعتبر مُكافئاً في بعض الحالات لتعبير "ملك" (رأس بمعنى مجازي، مُتسربل بالسلطان)، مثلما في ١ كورنثوس ١١: ٣؛ أفسس ١: ٢٢؛ ٥: ٢٣؛ مع ذلك، في حالات أخرى، يُستخدم بمعنى حرفي وعضوي (أفسس ٤: ١٥؛ كولوسي ١: ١٨؛ ٢: ١٩، وبدرجةٍ ما في أفسس ١: ٢٢). لا تُستخدم الكلمة إطلاقاً (إلا في ١ كورنثوس ١١: ٣) بدون الإشارة إلى هذا المفهوم العضوي. إن الفكرتين مُرتبطتين بشدة. إنه بسبب أن المسيح رأس الكنيسة أنه يحكمها بصفته ملكاً بطريقة عضوية وروحية. يُمكن الإشارة إلى العلاقة بين الاثنين كما يلي: (١) تُشير رئاسة المسيح إلى الاتحاد الباطني بين المسيح وجسده، الكنيسة، ولذلك تنتمي الرئاسة إلى دائرة

الوجود. مع ذلك، تُوحى ملوكيته بأنه مُتسرِبِل بالسُلطان، وتَنتمِي إلى الدائرة القضائية. (٢) إن رئاسة المسيح تابعة لملوكيته. إن الروح الذي يُعطيه المسيح، بصفته رأس الكنيسة، هو أيضًا الوسيلة التي يُمارِس بها سُلطانه الملوكي في الكنيسة وعليها. يُصرّ التديبيريون بشدة على أن المسيح هو رأس الكنيسة، لكن كقاعدة، يرفضون أنه ملكها. إن هذا يُكافئ القول بأنه ليس الحاكم صاحب السُلطان في الكنيسة، وأن قادة الكنيسة لا يُمَثّلونه في إدارتهم للكنيسة. لا يَرفض التديبيريون فقط أن يعترفوا بأنه ملك الكنيسة، بل يَرفضون أيضًا ملوكيته الحالية تمامًا، ربما باستثناء ملوكيته القضائية، وهي ملوكية يَتَمَتَّع بها عن حق لكنها لم تُصَبِّح فعالة بعد. في نفس الوقت، تُعتبر مُمارستهم أفضل من نظريتهم، لأنهم في الحياة العملية، لكن بدون انتظام، يَعتَرِفون بسُلطان يسوع المسيح.

٢. الملوكوت الذي تَمَتد ملوكيته فيه. يَتَمَتَّع هذا الملوكوت بالخصائص التالية:

أ. يَتأسَّس على عمل الفداء. لم يَنشأ ملوكوت النعمة في عمل الله في الخلق، بل في نعمته المُفتديّة، مثلما يُشير الاسم نفسه. لا يُعد أي شخص مواطنًا في هذا الملوكوت بِفضل بشريته. يَتَمَتَّع المَفديون فقط بهذا الشرف والامتياز. لقد افتدى المسيح الذين له، وبروحه يُطبِّق في حياتهم فوائد ذبيحته الكاملة. بالتبعية، يَنتمون الآن له ويعترفون بأنه رَبُّهم ومَلِكهم.

ب. إنه ملوكوت رُوحِي. في تدبير العهد القديم، أُشير إلى الملوكوت بمملكة إسرائيل الثيوقراطية (theocratic). حتى في التدبير القديم، كانت حقيقة هذا الملوكوت موجودة فقط في حياة المؤمنين الداخلية. إن مملكة إسرائيل القومية، التي كان الله فيها هو المَلِك، والمُشرِّع، والقاضي، وكان المَلِك الأرضي مجرد المَلِك التابع ليهوه، والذي كان مُعينًا لِمُثَلِّ المَلِك، وليَصنع مشيئته، وليُنَفِّذ حُكمه، كانت رمزًا فقط، وظلًا ومِثَالًا لتلك الحقيقة المجيدة، خصوصًا مثلما قُدِّر لها أن تَظهر في أيام العهد الجديد. بمجيء التدبير الجديد، رحلت كل ظلال العهد القديم، ومن بينها أيضًا المملكة الثيوقراطية. خرجت من رَحِم إسرائيل الحقيقة الروحية للملوكوت واكتسبت وجودًا مُستقلًا عن ثيوقراطية العهد القديم. من ثَم، يَظهر الطابع الروحي للملوكوت بشكلٍ أوضح بكثير في العهد الجديد عن ظهوره في العهد القديم. يَتطابق ملوكوت نعمة المسيح مع ما يدعوه العهد الجديد ملوكوت الله أو ملوكوت السماوات. إن المسيح هو مَلِكه الوسايطي. يُعَلِّم التديبيريون عن خطأ بأن تعبير "ملوكوت الله" و"ملوكوت السماوات"، مثلما يُستخدَم في الأناجيل، يُشيران إلى حقيقتين مختلفتين، أي إلى ملوكوت الله الكوني وملوكوت المسيح الوسايطي المُستقبلي. من الواضح بشكلٍ كامل، مثلما يشعر بعض قادتهم أنهم مُلزمون بالاعتراف، أن التعبيرين يُستخدَمان بالتبادل في الأناجيل. يَظهر هذا في حقيقة أنه، بينما يُسجَل متى ولوقا نفس التصريحات للمسيح، يُقدِّمه متى وهو يَستخدم تعبير "ملوكوت السماوات"، ويكتب لوقا مُستخدَمًا تعبير "ملوكوت الله"، (قارن متى ١٣ مع مرقس ٤؛ لوقا ٨: ١-١٠، والعديد من المقاطع الأخرى). تُقدِّم الطبيعة الروحية للملوكوت بعدة طُرُق. سلبيا، يُشار بوضوح إلى أن الملوكوت ليس ملوكوتًا خارجيًا وطبيعيًا لليهود (متى ٨: ١١، ١٢؛ ٢١: ٤٣؛ لوقا ١٧: ٢١؛ يوحنا ١٨: ٣٦). إيجابيا، نُخَبِّر أنه يُمكن دخوله بالتجديد فقط (يوحنا ٣: ٣، ٥)؛ وأنه مثل حبة تُلقى على الأرض

(مرقس ٤: ٢٦-٢٩)، ومثل حبة خردل (مرقس ٤: ٣٠)، ومثل خميرة (متى ١٣: ٣٣). إنه في قلوب الناس (لوقا ١٧: ٢١)، وهو "بِرٌّ وَسَلَامٌ وَفَرَحٌ فِي الرُّوحِ الْقُدُسِ" (رومية ١٤: ١٧)، وليس من هذا العالم، بل ملكوت حق (يوحنا ١٨: ٣٦، ٣٧). يُوصف مواطنو هذا الملكوت بأنهم مساكن بالروح، وودعاء، ورُحماء، وصانعو السلام، وأنقياء القلب، والذين يجوعون ويعطشون للبر. ينبغي التأكيد على الطابع الروحي للملكوت أمام كل الذين يرفضون الواقع الحاضر لملكوت الله الواسطي، ويرون أنه سيأخذ شكل الثيوقراطية المُعاد تأسيسها عند رجوع يسوع المسيح.

بالارتباط بالميل الحالي لاعتبار ملكوت الله ببساطة على أنه ظرف اجتماعي جديد، ملكوت أخلاقي للغايات، يُؤسس بواسطة المجهودات البشرية، مثل التعليم، والتشريعات القانونية، والإصلاحات الاجتماعية، ينبغي ملاحظة أن تعبير "ملكوت الله" لا يُستخدم دائماً بنفس المعنى. جوهرياً، يُشير التعبير إلى فكرة مُجردة لا ملموسة. أي حكم الله المؤسس والمُدرك في قلوب الخُطاة. إذا كان هذا مفهوماً بوضوح، يتضح مُباشرةً عبث كل المجهودات البشرية وكل الأمور الخارجية البحتة. لا يُمكن أن يتأسس حكم الله في قلب إنسان واحد، ولا يُمكن أن يُحضر أي إنسان إلى إدراك هذا الحكم، بواسطة المجهودات البشرية البحتة. بقدر ما يُؤسس الله حكمه في قلوب الخُطاة، بقدر ما يخلق لنفسه مجالاً يحكم فيه ويؤزر فيه أعظم الامتيازات وأفضل البركات. ومرةً أخرى، بقدر ما يتجاوز الإنسان مع حكم الله ويُطيع قوانين ملكوته، بقدر ما ينتج طبيعياً حالة جديدة للأشياء. في الواقع، لو أن كل الذين هم الآن مواطنون في الملكوت أطاعوا فعلياً قوانينه في كل مجالات الحياة، لصار العالم مُختلفاً جداً لدرجة أنه سيصعب التعرف عليه. في ضوء كل ما قيل، ليس مُستغرباً أن تعبير "ملكوت الله" يُستخدم بعدة معانٍ في الكتاب المقدس، على سبيل المثال، باعتباره يُشير إلى ملكية الله أو المسيا (متى ٦: ١٠)؛ وإلى المجال الذي يمتد فيه هذا الحكم والحالة التي يُحدثها للأشياء (متى ٧: ٢١؛ ١٩: ٢٣، ٢٤؛ ٨: ١٢)؛ وإلى مجمل البركات والامتيازات التي تتبع من حكم الله أو حكم المسيا (متى ١٣: ٤٤، ٤٥)؛ وإلى حالة الأشياء التي تُميز الذروة الانتصارية لحكم الله في المسيح (متى ٢٢: ٢-١٤؛ لوقا ١٤: ١٦-١٦؛ ٢٤: ١٣؛ ٢٩).

ج. إنه ملكوت حاضر ومستقبلي. من ناحية، هو حقيقةً روحية حاضرة، ونامية دائماً في قلوب وحياة البشر، وبذلك تُمارس تأثيرها في دائرة تتسع باستمرار. أشار يسوع والرسل بوضوح إلى الملكوت باعتباره حاضراً بالفعل في الزمن (متى ١٢: ٢٨؛ لوقا ١٧: ٢١؛ كولوسي ١: ١٣). يجب التمسك بهذه الحقيقة أمام الأغلبية العظمى من التدبيريين. على الناحية الأخرى، هو أيضاً رجاءً مستقبلي، حقيقةً أخروية (eschatological)؛ في الواقع، إن الجانب الأخروي للملكوت هو الجانب الأكثر بروزاً (متى ٧: ٢١، ٢٢؛ ١٩: ٢٣؛ ٢٢: ٢-١٤؛ ٢٥: ١-١٣، ٣٤؛ لوقا ٢٢: ٢٩، ٣٠؛ ١ كورنثوس ٦: ٩؛ ١٥: ٥٠؛ غلاطية ٥: ٢١؛ أفسس ٥: ٥؛ ١ تسالونيكي ٢: ١٢؛ ٢ تيموثاوس ٤: ١٨؛ عبرانيين ١٢: ٢٨؛ ٢ بطرس ١: ١١). جوهرياً، سيُشتمل الملكوت المستقبلي، مثل الحالي، على حكم الله مؤسساً ومُدركاً في قلوب البشر. لكن عند المجيء المجيد ليسوع المسيح سيكتمل هذا التأسيس والإدراك، ستعلن قوى الملكوت المُستترة،

وسَيَكْتَمَلُ الحُكْمُ الرُّوحِي للمسيح في حُكْمِ ملوكي مَرْتِي. مع ذلك، من الخطأ أن يُفْتَرَضَ أن الملكوت سينمو بشكلٍ غير محسوسٍ غالبًا ليصير الملكوت المستقبلي. يُعَلِّمُ الكتاب المُقَدَّسُ بوضوح أن الملكوت المستقبلي سَيُفْتَتَحُ بعد تغييرات كارثية كبيرة (متى ٢٤: ٢١-٤٤؛ لوقا ١٧: ٢٢-٣٧؛ ٢١: ٥-٣٣؛ ١ تسالونيكي ٥: ٢، ٣؛ ٢ بطرس ٣: ١٠-١٢).

د. إنه مُرتَبَطُ بشدة بالكنيسة، رُغم أنه لا يتطابق معها. تتوازي المواطنة في الملكوت مع عضوية الكنيسة المَرْتِيَّة. مع ذلك، يُعتبر نطاق عمل الملكوت أوسع من نطاق عمل الكنيسة، حيث إنه يَسْعَى للسيطرة على الحياة في كل إظهاراتها. إن الكنيسة المَرْتِيَّة هي المؤسسة الخارجية الأهم في الملكوت، والتي أنشأها الله. في نفس الوقت، إنها الوسيلة المُمتازة المُعطاة من الله لأجل امتداد ملكوت الله على الأرض. من الجيد ملاحظة أن تعبير "ملكوت الله" يُوظَّفُ أحيانًا بمعنى يجعله عمليًا مُكافئًا للكنيسة المَرْتِيَّة (متى ٨: ١٢؛ ١٣: ٢٤-٣٠، ٤٧-٥٠). بينما يجب التمييز بين الكنيسة والملكوت، ينبغي ألا يَسْعَى المرء لتمييزٍ مثل الذي تقوم به التدبيرية، والتي تُعتبر أن الملكوت جوهريةً هو مملكة لإسرائيل، والكنيسة هي جسد المسيح، والمُكوَّنة في التدبير الحالي من يهودٍ وأممٍ. لقد كانت إسرائيل هي كنيسة العهد القديم، وفي جوهرها الرُّوحِي تُشكِّلُ وحدةً واحدةً مع كنيسة العهد الجديد (أعمال الرسل ٧: ٣٨؛ رومية ١١: ١١-٢٤؛ غلاطية ٣: ٧-٩، ٢٩؛ أفسس ٢: ١١-٢٢).

٣. مُدة هذه الملوكية.

أ. بدايتها. تختلف الآراء حول هذه النقطة. يَرْفُضُ التدبيريون المُتسِقون ملوكية المسيح الحالية الوساطية، ويعتقدون إنه لن يجلس على العرش بصفته الوسيط حتى يَبْدَأَ المُلكُ الأُلْفِي عند مجيئه الثاني. ويُصَرِّحُ السوسيانيون بأن المسيح لم يكن كاهنًا أو ملكًا قبل صعوده. إن موقف الكنيسة المقبول عامَّةً هو أن المسيح نال تعيينه بصفته الملك الوساطي منذ الأزل، وبدأ في القيام بهذه الوظيفة مُباشرةً بعد السقوط (أمثال ٨: ٢٣؛ مزمور ٢: ٦). في أثناء فترة التدبير القديم، قام بِعَمَلِهِ بصفته ملكًا جُزئيًا من خلال قُضاة إسرائيل، وجُزئيًا من خلال الملوك الذين كانوا مثاليًا. لكن على الرغم من أنه كان له الحق في أن يَحْكُمَ بصفته الوسيط حتى قبل التجسُّد، إلا أنه لم يأخذ مكانه على العرش علنيًا ورسميًا وأسس ملكوته الرُّوحِي حتى وقت صعوده وارتقائه إلى يمين الله (أعمال ٢: ٢٩-٣٦؛ فيلبي ٢: ٥-١١).

ب. نهايتها (?). إن الرأي السائد هو أن ملوكية المسيح الروحية على كنيسته، من حيث طابعها الجوهري، سوف تَسْتَمِرُ إلى الأبد، رُغم أنها سَتَمُرُ ببعض التغييرات المهمة في طريقة عملها عند اكتمال العالم. يبدو أن المُدة الأبدية لملوكية المسيح الروحية تُعَلَّمُ صراحةً في المقاطع التالية: مزمور ٤٥: ٦ (قارن مع عبرانيين ١: ٨)؛ ٧٢: ١٧؛ ٨٩: ٣٦، ٣٧؛ إشعياء ٩: ٧؛ دانيال ٢: ٤٤؛ ٢ صموئيل ٧: ١٣، ١٦؛ لوقا ١: ٣٣؛ ٢ بطرس ١: ١١). يتحدَّثُ دليل أسئلة وأجوبة هايدلبرج أيضًا عن المسيح بصفته "ملكنا الأبدي". يتحدَّثُ إقرار الإيمان البلجيكي بشكلٍ مُماثل في بند ٢٧. علاوة على ذلك، ترتبط ملوكية المسيح وراثته للكنيسة بشكلٍ يستحيل فصله. تتبع رئاسته ملوكيته، وتقدَّم أحيانًا بوضوح على أنها تتضمَّن

ملوكيته (أفسس ١: ٢١، ٢٢؛ ٥: ٢٢-٢٤). لكن بالتأكيد، لن يتوقّف المسيح أبدًا عن أن يكون رأس الكنيسة، فيتزك الكنيسة مثل جسد بلا رأس. أخيرًا، إن حقيقة أن المسيح كاهنٌ للأبد، على رتبة ملكي صادق، يبدو أنها أيضًا تُحاجج لصالح المُدة الأبدية لملوكية المسيح الأبدية، حيث إنه بعد كل شيء، يُعتبر دوره الواسطي وحدةً واحدة. مع ذلك، يُجادل ديك (Dick) وكايپر (Kuyper) بأن ملوكية المسيح هذه ستتوقف بعد أن يُحقّق خلاص شعبه. إن المقطع الوحيد في الكتاب المقدّس الذي يستندون إليه هو ١ كورنثوس ١٥: ٢٤-٢٨، لكن من الواضح أن هذا المقطع لا يُشير إلى ملوكية المسيح الروحية، بل إلى ملوكيته على الكون.

ب. ملوكية المسيح على الكون.

١. **طبيعة هذه الملوكية.** باستخدام تعبير ملكوت القوة (*regnum potentiae*)، نقصد سيادة الله المتجسد، يسوع المسيح، على الكون، أي إدارته القضائية والمُرتبطة بالعناية الإلهية لكل الأشياء لفائدة الكنيسة. بصفته ملك الكون، يُوجّه الوسيطُ مصائر كل الأفراد، والمجموعات الاجتماعية، والشعوب، لكي يُعزز نمو الشعب الذي افتداه بدمه، وتطهيرهم التدريجي، وتكميلهم النهائي. في هذا الدور، يحمي المسيح أيضًا خاصته من الأخطار التي يتعرّضون لها في العالم، ويثبت بره بإخضاع وتدمير كل أعدائه. في ملوكية المسيح هذه، نجد الاسترداد الأولي لملوكية الإنسان الأصلية. إن فكرة أن المسيح يحكم الآن مصائر الأفراد والشعوب لفائدة الكنيسة التي اشتراها بدمه، هي فكرة مُطمئنة أكثر بكثير من فكرة أنه الآن "لاجئٌ على العرش السماوي".

٢. **العلاقة بين ملكوت القوة وملكوت النعمة.** إن ملوكية المسيح على الكون تابعة لملوكيته الروحية. إن من واجبات المسيح، بصفته الملك الممسوح، أن يؤبّس ملكوت الله الروحي، وأن يحكمه، وأن يحميه من كل القوى المُعادية. يجب أن يفعل هذا في عالمٍ تحت قوة الخطية ومُصمم على إحباط كل المجهودات الروحية. لو كان هذا العالم خارج سيطرته، لأحبط بسهولة كل مجهودات المسيح. لذلك، أعطاه الله كل سلطان على العالم، لكي يكون قادرًا على التحكّم في كل السلطات والقوى التي في العالم، ويُمكنه بذلك تأمين موطئ قدم آمن لشعبه في العالم، وحماية خاصته من كل قوى الظلام. لا تستطيع تلك القوى أن تغلب مقاصده، بل هي حتى مُقيّدة بأن تخدمهم. تحت حُكم المسيح الرحيم، حتى غضب الإنسان يُطوّع من أجل تمجيد الله.

٣. **مُدّة هذه الملوكية.** نُصّب المسيح بهذه الملكية رسميًا على الكون عندما تمجّد في يمين الله. لقد كانت مكافأة موعودًا بها نظير عمله (مزمو ٢: ٨، ٩؛ متى ٢٨: ١٨؛ أفسس ١: ٢٠-٢٢؛ فيلبي ٢: ٩-١١). كان هذا التنصيب جزءًا من تمجيد الإله المتجسد. لم يُعطه ذلك أي قوة أو سلطة لم يكن يمتلكها بالفعل بصفته ابن الله؛ ولم تُضف إلى مساحة نفوذه. لكنّ الإله المتجسد، الوسيط، صار الآن مالكًا لهذا السلطان، وتم إشراك طبيعته البشرية في المجد هذه السيادة الملوكية. علاوة على ذلك، صار حُكم العالم

تابعًا لمصالح كنيسة يسوع المسيح. وستسمر ملكية المسيح هذه حتى يكتمل الانتصار على أعدائه وأن يكون الموت مُبطلًا (١كورنثوس ١٥ : ٢٤-٢٨). عند اكتمال كل الأشياء، سيُقدِّم الإله المُتجسد السُلطانَ الممنوح له من أجل قصد خاص، حيث إنه لن يكون مُحتاجًا إليه بعد. سيُرجع سُلطته إلى الله، لكي يصير الكل في الكل. سيكون القصد مُتحققًا؛ سيكون البشر مفديين؛ وبذلك تكون ملكية الإنسان الأصلية أُستردَّت.

أسئلة لمزيد من الدراسة

في مَنْ تم تمثيل (typified) المسيح بصفته نبياً في العهد القديم؟

كيف كان يتم تمييز الأنبياء الحقيقيين من الكذبة؟

كيف كان يختلف الأنبياء عن الكهنة من جهة كونهم مُعلِّمين؟

ما هي خصائص الكهنوت الذي على رتبة ملكي صادق؟

هل كانت تقدمات قايين وهابيل ذبائح كفارية؟

على أي أساس يرفض جويت (Jowett)، وموريس (Maurice)، ويانج (Young)، وبوشنل (Bushnell)

الطابع النيابي والنبوي المثالي (typical) للذبائح الموسوية؟

ما هو الفرق بين الكفارة، والاسترضاء، والمصالحة، والفداء؟

ما الذي يُفسّر النفور المنتشر تجاه الطابع الموضوعي للكفارة؟

ما هي الحجج التي تُقدّم لِاحض ضرورة الكفارة؟

لماذا تُعد البدلية العقابية مُستحيلة عملياً بين البشر؟

هل يُوحى العرض الشمولي للخلاص بكفارة شاملة؟

ما هو وضع عقيدة الكفارة في اللاهوت الليبرالي الحديث؟

من هما المُعزيان (parakletoi) اللذان لدينا بحسب الكتاب المُقدَّس، وكيف يختلف عمل كلٍ منهما؟

ما هي طبيعة عمل المسيح الشفاعي؟

هل تُعتبر صلواتنا الشفاعية مثل صلوات المسيح؟ هل يُدعى المسيح "ملك اليهود" إطلاقاً؟

هل يرفض التدبيريون فقط ملوكية المسيح الروحية الحالية فقط أم أيضاً ملوكيته على الكون؟

Bavinck, *Geref. Dogm.* III, pp. ۳۹۴-۴۵۵, ۵۳۸-۵۵۰; Kuyper, *Dict. Dogm., De Christo*, : مصادر III, pp. ۳-۱۹۶; Vos, *Geref. Dogm.* III, pp. ۹۳-۱۹۷; Hodge, *Syst. Theol.* II, pp. ۴۵۵-۶۰۹; Shedd, *Dogm. Theol.* II, pp. ۳۵۳-۴۸۹; Dabney, *Syst. and Polemic Theol.*, pp. ۴۸۳-۵۵۳; Dorner, *Syst. of Chr. Doct.* III, pp. ۳۸۱-۴۲۹; IV, pp. ۱-۱۵۴; Valentine, *Chr. Theol.* II, pp. ۹۶-۱۸۵; Pope, *Chr. Theol.* II, pp. ۱۹۶-۳۱۶; Calvin, *Institutes*, Bk. II, chaps. XV-XVII; Watson, *Institutes* II, pp. ۲۶۵-۴۹۶; Schmid, *Doct. Theol. of the Ev. Luth. Church*, pp. ۳۴۴-۳۸۲; Micklem, *What Is the Faith?*, pp. ۱۸۸-۲۰۵; Brunner, *The Mediator*, pp. ۳۹۹-۵۹۰; Stevenson, *The Offices of Christ*; Milligan, *The Ascension and Heavenly Priesthood of our Lord*; Meeter, *The Heavenly High-Priesthood of Christ*; A. Cave, *The Scriptural Doctrine of Sacrifice*; Faber, *The Origin of Expiatory Sacrifice*; Davison, *The Origin and Intent of Primitive Sacrifice*; Symington, *Atonement and Intercession*; Stevens, *The Christian Doctrine of Salvation*; Franks, *History of the Doctrine of the Work of Christ* (۷ vols.); D. Smith, *The Atonement in the Light of History and the Modern Spirit*; Mackintosh, *Historic Theories of the Atonement*; McLeod Campbell, *The Nature of the Atonement*; Bushnell, *Vicarious Sacrifice*; Denney, *The Christian Doctrine of Reconciliation*; Kuyper, *Dat de Genade Particulier Is*; Bouma, *Geen Algemeene Verzoening*; DeJong, *De Leer der Verzoening in de Amerikaansche Theologie*; S. Cave, *The Doctrine of the Work of Christ*; Smeaton, *Our Lord's Doctrine of the Atonement*; *ibid.*, *The Apostles' Doctrine of the Atonement*; Cunningham, *Historical Theology* II, pp. ۲۳۷-۳۷۰; Creighton, *Law and the Cross*; Armour, *Atonement and Law*; Mathews, *The Atonement and the Social Process*; and further works on the Atonement by Martin, A. A. Hodge, Crawford, Dale, Dabney, Miley, Mozley, and Berkhof.