سلسلة التراث الإنجيلي

اللاَّهُوتُ النِّظَامِيُّ

الجزءِ الخامس

لويس بيركهوف

ترجمة: مايكل حكيم

اسم الكتاب: اللاهوت النظامي– الجزء الخامس

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 بالرونيو للكتاب أو أي جزء منه بدون إذن الناشر، وللناشر وحده حق إعادة الطبع.

الجزء الخامس: 1
عقيدة الكنيسة ووسائط النعمة 1
الكنيسة 1
مقدمة 1
١. الألقاب الكتابية للكنيسة وعقيدة الكنيسة في التاريخ 3
أ. الألقاب الكتابية للكنيسة. 3
ب. عقيدة الكنيسة في التاريخ. 6
٢. طبيعة الكنيسة 11
أ. جوهر الكنيسة 11
ب. الخصائص المتعددة للكنيسة. 14
ج. تعريفات عديدة للكنيسة. 16
د. الكنيسة وملكوت الله. 17
هـ. الكنيسة في التدابير المختلفة. 19
و. علامات الكنيسة. 25
٣. إدارة الكنيسة. 29
أ. نظريات مختلفة بخصوص إدارة الكنيسة. 29
ب. المبادئ الأساسية للنظام المُصلَح أو المشيخي. 31
ج. قادة الكنيسة المُرتَسمين. 34
د. المجامع الكنسية. 38
٤. سُلطة الكنيسة 44
أ. مصدر سُلطة الكنيسة. 44
ب. طبيعة سُلطة الكنيسة. 45
ج. الأنواع المختلفة لسُلطة الكنيسة. 45

وسائط النعمة 55
١. وسائط النعمة بشكلٍ عام. 55
أ. مفهوم وسائط النعمة. 55
ب. خصائص كلمة الله والفرائض الكنسية بصفتها وسائط للنعمة. 55
ج. الآراء التاريخية بخصوص وسائط النعمة. 57
د. **عناصر جوهرية في العقيدة المُصلَحة بخصوص وسائط النعمة.** 59
٢. كلمة الله بصفتها من وسائط النعمة 60
أ. معنى مصطلح "كلمة الله" في هذا السياق. 60
ب. العلاقة بين كلمة الله والروح القُدس. 60
ج. **قِسما كلمة الله بصفتها من وسائط النعمة.** 61
د. الاستخدام ثلاثي الجوانب للناموس. 64
٣. الفرائض الكنسية بشكلٍ عام 67
أ. العلاقة بين كلمة الله والفرائض الكنسية. 67
ب. مَصدر ومعنى مصطلح "فريضة كنسية." 67
ج. الأجزاء المكونة للفرائض الكنسية. 68
د. ضرورة الفرائض الكنسية. 69
هـ. مقارنة بين فرائض العهد القديم والعهد الجديد. 70
و. عدد الفرائض الكنسية. 70
٤. المعموديَّة المسيحيَّة 73
أ. تشبيهات للمعموديَّة المسيحيَّة. 73
ب. تأسيس المعموديَّة المسيحيَّة. 75
ج. عقيدة المعموديَّة في التاريخ. 76
د. الطريقة المناسبة للمعموديَّة. 78
هـ. المُعمِّدون الشرعيون. 82
و. المُعمَّدون المناسبون. 82

ه. عشاء الرب 95

أ. تشبيهات لعشاء الرب وسط شعب إسرائيل. 95

ب. عقيدة عشاء الرب في التاريخ. 95

ج. الأسماء الكتابية لعشاء الرب. 97

د. تأسيس فريضة عشاء الرب. 98

هـ. الأمور التي يُشار إليها وتُختم في عشاء الرب. 100

و. الاتحاد الفرائضي أو السؤال عن الحضور الحقيقي للمسيح في عشاء الرب. 102

ز. عشاء الرب بصفته من وسائط النعمة، أو فاعليته. 104

ح. الأشخاص الذين تأسَّست لهم فريضة عشاء الرب. 106

الجزء الخامس:

عقيدة الكنيسة ووسائط النعمة

الكنيسة

مقدمة

إن عقيدة تطبيق استحقاقات المسيح تقود بشكلٍ طبيعي إلى عقيدة الكنيسة، لأن الكنيسة تتكون من الذين يَشتركون في المسيح وفي بركات الخلاص التي فيه. يتمثَّل المنظور المُصلَح في أن المسيح، بواسطة عمل الروح القُدس، يُوحِّد أشخاصًا فيه، ويمنحهم الإيمانَ الحقيقي، وبذلك يؤسِّس الكنيسة بصفتها جسده، جماعة المؤمنين (*communio fidelium*) أو جماعة القديسين (*communio sanctorum*). مع ذلك، في الفِكر اللاهوتي لكنيسة روما الكاثوليكية، تأتي المناقشة حول الكنيسة قبل أي شيء أخر، قبل حتى مناقشة عقيدة الله وعقيدة الإعلان الإلهي. بحسب هذا الفِكر، يُقال إن الكنيسة كانت الأداة في إنتاج الكتاب المُقدَّس ولذلك تسبقه؛ وعلاوة على ذلك، الكنيسة هي مَن يُوزِّع كل النِعم فوق الطبيعية. ليس المسيح هو مَن يقودنا إلى الكنيسة، بل الكنيسة هي مَن تقودنا إلى المسيح. لا يَقع كل التركيز على الكنيسة غير المنظورة بصفتها جماعة المؤمنين (*communio fidelium*)، بل على الكنيسة المنظورة باعتبارها أم المؤمنين (*mater fidelium*). اختلفَ الإصلاح مع المنظور الكاثوليكي للكنيسة وركَّز الانتباه من جديد على الكنيسة بصفتها كيانًا روحيًا. ركَّزَ على حقيقة أنه لا توجد كنيسة بِمعزل عن عمل المسيح الفدائي وبِمعزل عن أعمال الروح القُدس التجديدية؛ ولذلك تَسبِق مناقشةُ هذه العقائد منطقيًا مناقشةَ عقيدة الكنيسة.

يبدو غريبًا إلى حدٍ ما أن كل اللاهوتيين المشيخيين المتميزين في بَلدنا، مثل اللاهوتيْن هودج (Hodge) وإتش بي سميث (H. B. Smith)، وشِد (Shedd)، ودابني (Dabney)، ليس لديهم قسم منفصل بخصوص عقيدة الكنيسة في أعمالهم النظامية، وفي الواقع يُخصصون لها مساحة صغيرة جدًا. إن أعمال ثورنويل (Thornwell) وبريكين ريدج (Breckenridge) تُمثل استثناءً للقاعدة. قد يَخلِق هذا انطباعًا أن في رأيهم لا ينبغي أن تأخذ الكنيسة مكانًا في العقائد النظامية. لكن هذا مستبعدٌ تمامًا، حيث لا يعترض أيٌ منهم على مناقشة عقيدة الكنيسة. علاوة على ذلك، إن توريتين (Turretin) وأسلافه الإسكتلنديين، الذين يبني هؤلاء اللاهوتيون على أساساتهم، يُخصصِون انتباهًا كبيرًا لعقيدة الكنيسة. يقول وواكر (Walker): "ربما لا توجد بلد في العالَم حيث نُوقشِتْ باستفاضة كلُ أنواع الأسئلة الخاصة بالكنيسة مثل بلدنا."[1] وأخيرًا، يُخبرنا الدكتور إيه إيه هودج (A. A. Hodge) بأن والده ألقى محاضرات في موضوعات عقيدة الكنيسة على فصوله العديدة، وغطى عمليًا كل العقيدة، ونوى أن يُكمل لاهوته النظامي بإصدار المُجلَّد الرابع حول

[1] *Scottish Theology and Theologians*, p. 95; cf. also McPherson, *The Doctrine of the Church in Scottish Theology*,pp. 1 ff.

عقيدة الكنيسة؛ لكن منعتْه الأمراض التي طرأتْ على عُمره المتقدم.[2] يقول دابني إنه لم يُناقش عقيدة الكنيسة لأنها نُوقِشتْ بكفاءة في قسم آخر في كلية اللاهوت التي عملَ بها.[3] عندما شرحَ شِد مُخططه أكَّدَ على أن الكنيسة تأتي في الاعتبار عندما يتعلَّق الأمر بوسائط النعمة.[4] مع ذلك، خصَّصَ مساحةً صغيرة جدًا لوسائط النعمة ولم يُناقش عقيدة الكنيسة. وقام مُحرِّر كتاب سميث (*System of Christian Theology*) بإضافة فِكر المؤلف حول عقيدة الكنيسة إلى هذا الكتاب، مثلما عبَّرَ عنه في أعمال أخرى.[5]

[2] *Preface* to Hodge's work on *Church Polity.*

[3] *Lect. on Theol.*, p. 726.

[4] *Dogm. Theol.* I, p. 10.

[5] pp. 590 ff.

١. الألقاب الكتابية للكنيسة وعقيدة الكنيسة في التاريخ

أ. الألقاب الكتابية للكنيسة.

١. **في العهد القديم.** يُوظِّف العهدُ القديم كلمتين للإشارة إلى الكنيسة، أي قَهَل (*qahal*)، والمشتقة من الجذر قَل (*qal*) بمعنى "يدعو"؛ وكلمة عِداه (*edhah* ’) من الجذر يَعَد (*ya’adh*) بمعنى "يُعيِّن" أو "يُقابل أو يجتمع في مكانٍ محدَّد." تُستخدَم هاتان الكلمتان أحيانًا بدون تفريق، لكنهما لم تكونا في البداية مترادفتين. تُمثِّل كلمة عِداه بشكلٍ صحيح تجمُّعًا بواسطة تعيين، وعندما تُستخدَم للإشارة إلى إسرائيل فإنها تُشير إلى الجماعة نفسها والمُكوَّنة من بني إسرائيل أو رؤوسهم الذين يُمثِّلونهم، سواء كانوا مجتمعين أم لا. على الناحية الأخرى، تُشير كلمة قَهَل بشكلٍ صحيح إلى اجتماع الشعب فعليًا معًا. لذلك، نَجِد أحيانًا التعبير قَهَل عِداه (*qehal ’ edhah*)، أي "جمهور الجماعة" (خروج ١٢: ٦؛ عدد ١٤: ٥؛ إرميا ٢٦: ١٧). يبدو أن الاجتماع الفعلي كان أحيانًا اجتماعًا لمُمثلي الشعب (تثنية ٤: ١٠؛ ١٨: ١٦؛ قارن مع ٥: ٢٢، ٢٣؛ ١ ملوك ٨: ١–٣، ٥؛ ٢أخبار الأيام ٥: ٢–٦). إن كلمة عِداه هي الكلمة الأكثر شيوعًا في أسفار الخروج، واللاويين، والعدد، ويشوع، لكنها غائبة تمامًا عن سفر التثنية، ولا توجد إلا نادرًا في الأسفار اللاحقة. تَرد كلمة قَهَل كثيرًا في أخبار الأيام، وعزرا، ونحميا. إن كلمة سوناجوجي (*Sunagoge*) هي الكلمة المعتادة، وشبه الجامعة، لترجمة كلمة عِداه في الترجمة السبعينية، وهي أيضًا الترجمة المعتادة لترجمة كلمة قَهَل في أسفار موسى الخمسة. مع ذلك، في الأسفار اللاحقة في الكتاب المُقدَّس، تُترجَم كلمة قَهَل إلى كلمة إكليسيا (*ekklesia*). يُصرِّح شورر (Schuerer) بأن اليهودية المتأخرة أشارت بالفعل إلى التمييز بين استخدام سيناجوجي للإشارة إلى جماعة إسرائيل باعتبارها حقيقة اختبارية، واستخدام كلمة إكليسيا باعتبارها لقب نفس الجماعة عند النظر إليها مثاليًا. اتفق معه في ذلك الدكتور بافينك (Bavinck). مع ذلك، اختلفَ كريمر كوجيل (Cremer-Koegel) بشدة مع هذا الرأي. قال هورت (Hort) إنه بعد السبي يبدو أن كلمة قَهَل جمعتْ مدى المعنى الذي تحمله كلمتا قَهَل وعِداه؛ وإن كلمة إكليسيا بالتبعية، باعتبارها الكلمة اليونانية الرئيسية لترجمة كلمة قَهَل سوف تُشير بشكلٍ طبيعي، لليهود الناطقين باليونانية، إلى جماعة إسرائيل مثلما ستُشير إلى تَجمُّع الجماعة."[6]

٢. **في العهد الجديد.** لدى العهد الجديد أيضًا كلمتان، مُشتقتان من الترجمة السبعينية، أي كلمة إكليسيا، مِن إك (*ek*) وكالو (*kaleo*)، بمعنى "يدعو إلى الخارج،" وكلمة سوناجوجي، مِن سون (*sun*) وأجو (*ago*)، بمعنى "أن يأتي معًا أو أن يُحضِر معًا." إن الكلمة الثانية تُستخدم حصريًا للإشارة إلى الاجتماعات الدينية لليهود أو للمباني التي يجتمعون فيها للعبادة الجماعية (متى ٤: ٢٣؛ أعمال الرسل ١٣: ٤٣؛ رؤيا ٢: ٩؛ ٣: ٩). مع ذلك، تُشير عامةً كلمة إكليسيا إلى كنيسة العهد الجديد، رُغم أنها تُشير في مواضع قليلة إلى تجمُّعات مدنية عامة (أعمال الرسل ١٩: ٣٢، ٣٩، ٤١). إن حرف الجر إك (*ek*)

---

[6] *The Christian Ekklesia*, p. 7.

في كلمة إكليسيا (*ekkaleo*) يُفسَّر عادة بمعنى "خارجًا مِن وسط الجمهور العام للناس،" وبحيث يُشير بارتباطه بالاستخدام الكتابي لكلمة إكليسيا إلى أن الكنيسة تتكون من المختارين، والمدعوين مِن وسط عالَم البشر. مع ذلك، يُعتبر هذا التفسير غير أكيد، لأن حرف الجر في الأصل يُشير ببساطة إلى أن المواطنين اليونانيين كانوا يُدعون للخروج من منازلهم. لن يكون من غير الطبيعي أن يُعطى ذلك المعنى الكتابي تمامًا إلى كلمة إكليسيا في الإعلان الإلهي. لكن، في الواقع، ليس لدينا أي دليل على أن هذا حدثَ بالفعل. إن الفعل المركب إكَّالو (*ekkaleo*) لم يُستخدم إطلاقًا بتلك الطريقة، ولم تَرد كلمة إكليسيا إطلاقًا في سياق يُشير إلى وجود تلك الفكرة تحديدًا في ذِهن كُتَّاب الوحي. كان دايسمان (Deissmann) يُترجم كلمة إكليسيا ببساطة إلى "المَحفل (المجتمِع)،" ناظرًا إلى الله بصفته المُجمِّع. ولأن مفهوم الكنيسة هو مفهوم متعدد الجوانب، فمن الطبيعي إلى حد كبير أن كلمة إكليسيا، عندما تُستخدم للإشارة إلى الكنيسة، لا تَحمل دائمًا نفس المعنى. كان يسوع هو أول مَن استخدم هذه الكلمة في العهد الجديد، واستخدمها للإشارة إلى المجموعة التي اجتمعت حوله (متى ١٦: ١٨)، واعترفتْ به علانيةً بأنه ربَّهم، وقبلوا مبادئ ملكوت الله. لقد كانت هذه المجموعة هي الإكليسيا الخاصة بالمسيا، شعب إسرائيل الحقيقي. في وقتٍ لاحق، نتيجةً لامتداد الكنيسة، اكتسبتْ الكلمة دلالات عديدة. تأسَّستْ الكنائس المحلية في كل مكان، وكانت تُدعى إكليسياي (*ekklesiai*) بصيغة الجمع، حيث إنها كانت إظهارات لكنيسة المسيح العالمية الواحدة. ما يلي هو أهم الاستخدامات للكلمة:

أ. في أكثر الاستخدامات تكرارًا، تُشير كلمة إكليسيا إلى مجموعة مؤمنين في منطقة محددة، كنيسة محلية، بغض النظر عن السؤال حول ما إذا كان هؤلاء المؤمنين مجتمِعين للعبادة أم لا. تَتضمَّن بعض المقاطع حقيقةَ أنهم مجتمِعون (أعمال الرسل ٥: ١١؛ ١١: ٢٦؛ ١ كورنثوس ١١: ١٨؛ ١٤: ١٩، ٢٨، ٣٥)، بينما لا تَتضمَّن بعض المقاطع ذلك (رومية ١٦: ٤؛ ١ كورنثوس ١٦: ١؛ غلاطية ١: ٢؛ ١ تسالونيكي ٢: ١٤، إلخ).

ب. في بعض الحالات، تُشير الكلمة إلى ما يُمكن تسميته بالإكليسيا المنزلية، وهي الكنيسة في منزل أحد الأشخاص. يبدو أنه في زمن الرسل كان الأشخاص الأغنياء أو ذوو الأهمية يُخصِّصون غرفة كبيرة في منازلهم لأجل العبادة. توجد أمثلة على هذا الاستخدام في (رومية ١٦: ٢٣؛ ١ كورنثوس ١٦: ١٩؛ كولوسي ٤: ١٥؛ فليمون ٢).

ج. إذا كانت قراءة تشيندورف (Tisschendorf) صحيحة (مثلما هو مُسلَّم به الآن عامةً)، فإن الكلمة تَرِد على الأقل مرة واحدة للإشارة إلى مجموعة من الكنائس، أي كنائس اليهودية، والجليل، والسامرة. إن المقطع الذي تُستخدم فيه بهذه الطريقة هو (أعمال الرسل ٩: ٣١). بشكلٍ طبيعي، لا يعني هذا أنهم شكَّلوا معًا كيانًا مثل ما نُسميه طائفة. إنه ليس من المستحيل أن كنيسة أورشليم وكنيسة أنطاكية في سوريا تكَّونتا من مجموعات عديدة والتي اعتادت أن تجتمع في أماكن مختلفة.

د. بمعنى أكثر عمومية، تُشير الكلمة إلى الجسد كله، عبر أنحاء العالَم، المُكوَّن من الذين يعترفون علانيةً بالمسيح ويَتحدون لأجل العبادة، تحت إشراف القادة الكنسيين المُرتَسمين. يَظهر هذا المعنى للكلمة بشكل علني في (١ كورنثوس ١٠: ٣٢؛ ١١: ٢٢ ١٢: ٢٨)، لكن يبدو أنه كان أيضًا في ذِهن بولس عندما كتب الرسالة إلى أهل أفسس، رُغم أن التركيز في تلك الرسالة هو على الكنيسة بصفتها كائنًا روحيًا (راجع خصصًا أفسس ٤: ١١-١٦).

هـ. أخيرًا، إن الكلمة في معناها الأكثر شمولية تُشير إلى كل جماعة المؤمنين، سواء في السماء أو على الأرض، والذين صاروا أو سيصيرون متحدين روحيًا بالمسيح بصفته مُخلِّصهم. يوجد هذا الاستخدام للكلمة في المقام الأول في رسائل بولس إلى أهل أفسس وأهل كولوسي، ويتكرر بشكل أكبر في الأولى (أفسس ١: ٢٢؛ ٣: ١٠، ٢١؛ ٥: ٢٣-٢٥، ٢٧، ٣٢؛ كولوسي ١: ١٨، ٢٤).

يجب أن نَتذكَّر أن الكلمات غير العربية للكنيسة "Church،" "Kerk،" و"Kirche" لا تُشتَق من كلمة إكليسيا، بل من كلمة كورياكي (*kuriake*)، والتي تعني "ما يَنتمي للرب." تُشدِّد تلك الكلمات على حقيقة أن الكنيسة هي مِلك لله. إن تعبير تو كورياكون (*to kuriakon*) أو هي كورياكي (*he kuriake*) تُشير في المقام الأول إلى المكان الذي تجتمع فيه الكنيسة. كان يُنظَر إلى هذا المكان باعتباره يَنتمي للرب، ولذلك دُعي باسم "تو كورياكون." لكن المكان نفسه كان فارغًا ولم يَظهر باعتباره "تو كورياكون" إلا عندما تجتمع فيه الكنيسة للعبادة. نتيجةً لذلك، صارت الكلمة تُشير إلى الكنيسة نفسها، بيت الله الروحي.

٣. **ألقاب كتابية أخرى للكنيسة.** يحتوي العهد الجديد على العديد من الألقاب التشبيهية للكنيسة، يُركِّز كلٌ منها على جانب محدَّد للكنيسة. إنها تُدعى:

أ. **جسد المسيح.** يبدو أن البعض في أيامنا يعتبرون أن هذه التسمية هي التعريف الكامل لكنيسة العهد الجديد، لكن ليس هذا هو المقصود منها. لا يُستخدم هذا اللقب فقط عند الإشارة إلى الكنيسة العالمية، مثلما في (أفسس ١: ٢٣؛ كولوسي ١: ١٨)، لكن أيضًا عند الإشارة إلى الكنيسة المحلية (١ كورنثوس ١٢: ٢٧). يُشدِّد هذا اللقب على وحدة الكنيسة، سواء المحلية أو العالمية، وتحديدًا على حقيقة أن هذه الوحدة عضويةٌ، وأن كيان الكنيسة في علاقة حيوية مع يسوع المسيح بصفته رأسها المجيد.

ب. **هيكل الروح القُدس أو هيكل الله.** تُدعى الكنيسة في كورنثوس "هيكل الله،" والذي يسكن فيه الروح القُدس (١ كورنثوس ٣: ١٦). في (أفسس ٢: ٢١، ٢٢)، يقول بولس عن المؤمنين إنهم يَنمون "**هَيْكَلاً مُقَدَّسًا فِي الرَّبِّ،**" وإنهم "**مَبْنِيُّونَ مَعًا، مَسْكَنًا لِلهِ فِي الرُّوحِ.**" يُستخدم هذا اللقب في الإشارة إلى الكنيسة المثالية في المستقبل، أي الكنيسة العالمية. ويقول بطرس إن المؤمنين كحجارة حية مَبنيين "**بَيْتًا رُوحِيًّا**" (١ بطرس ٢: ٥). إن هذا الرابط يُظهِر بوضوح أن ما في ذِهنه هو الهيكل. يُركِّز هذا التشبيه على حقيقة أن الكنيسة مُقدَّسة ولا يُمكن المساس بها. إن سُكنى الروح القُدس فيها تَمنح لها مكانةً سامية.

ج. **أورشليم العليا، أو أورشليم الجديدة، أو أورشليم السماوية.** توجد هذه الألقاب الثلاثة كلها في

الكتاب المُقدَّس (غلاطية ٤: ٢٦؛ عبرانيين ١٢: ٢٢؛ رؤيا ٢١: ٢؛ قارن مع الآيات ٩، ١٠). في العهد القديم، تُقدَّم أورشليم باعتبارها المكان الذي يسكن فيه اللهُ بين الكروبيم، وحيث يَصنع بشكلٍ رمزي اتصالًا مع شعبه. من المؤكد أن العهد الجديد يَنظر إلى الكنيسة بصفتها النظير الروحي لأورشليم العهد القديم، ولذلك يستخدم نفسَ الألقاب عند الإشارة إلى الكنيسة. وفقًا لهذه النظرة، تُعد الكنيسة مكان سُكنى الله، حيث يَتواصل شعب الله معه؛ ومع أن مكان سُكناه لا يزال على الأرض، إلا أنه ينتمي إلى المجال السماوي.

د. **عمود الحق وقاعدته.** يوجد موضع واحد يُستخدم فيه هذا اللقب للإشارة إلى الكنيسة، أي (١ تيموثاوس ٣: ١٥). يُشير بوضوح إلى الكنيسة عامةً، ولذلك ينطبق أيضًا على كل جزء فيها. يُعبِّر هذا التشبيه عن حقيقة أن الكنيسة هي حامي الحق، وقلعة الحق، والمُدافع عن الحق أمام كل أعداء ملكوت الله.

ب. عقيدة الكنيسة في التاريخ.

١. عقيدة الكنيسة قبل الإصلاح

أ. **في فترة الآباء.** كان الآباء الرسوليون والمدافعون يُقدِّمون الكنيسة عامةً باعتبارها جماعة القديسين (*communio sanctorum*)، شعب الله الذين اختارهم ميراثًا له. لم تكن ضرورة صُنع التمييزات ظاهرة في البداية. لكن بحلول الجزء الأخير من القرن الثاني كان هناك تغيير ملموس. إن ظهور الهرطقات جعل من الإلزامي تحديد بعض الخصائص التي يُمكن أن تُعرَف بها الكنيسة الجامعة **الحقيقية**. تسبَّبَ هذا في أن يتركَّز الانتباه على المظهر الخارجي للكنيسة. بدأ يُنظَر إلى الكنيسة باعتبارها مؤسَّسة خارجية، يَحكُمها الأُسقف باعتباره الوريث المباشر للرسل، والذي يمتلك التقليد الحقيقي. كان يُركَّز بقوة على أن كون الكنيسة جامعة. لم يكن يُنظَر إلى الكنائس المحلية باعتبارها وحدات منفصلة، بل ببساطة باعتبارها أجزاء الكنيسة العالمية الواحدة. إن الطابع الدنيوي والفساد المُتزايد في الكنيسة أدى تدريجيًا إلى رد فعلٍ ما ومهَّدَ الطريق أمام العديد من الفِرَق، مثل المونتانية (Montanism) في منتصف القرن الثاني، والنوفاتيانية (Novatianism) في منتصف القرن الثالث، والدوناتية (Donatism) في بداية القرن الرابع، لأجل جعل قداسة أعضاء الكنيسة هي علامة الكنيسة الحقيقية. لمواجهة هذه الفِرَق، شدَّدَ آباء الكنيسة الأوائل بشكل متزايد على مؤسَّسة أساقفة الكنيسة. تميَّزَ كبريانوس (Cyprian) بأنه أول مَن صاغ بشكلٍ كامل عقيدةَ أساقفة الكنيسة. لقد اِعتبرَ الأساقفة الورثة الحقيقيين للرسل ونَسَبَ لهم طابعًا كهنوتيًا بفضل عملهم المرتبط بالذبائح. شكَّل الأساقفة معًا جماعةً تُسمى مَجمع الأساقفة، والتي بذلك شكَّلتْ وحدة الكنيسة. لذلك، كانت وحدة الكنيسة مبنية على وحدة الأساقفة. إن الذين لم يَخضعوا للأُسقف كانوا يَتخلون عن شركة الكنيسة، وأيضًا عن خلاصهم، حيث إنه لا يوجد خلاص خارج الكنيسة. لم يكن أوغسطينوس (Augustine) مُتسقًا بالكامل في نظرته للكنيسة. لقد كان صراعه مع الدوناتيين هو مَا ألزمه على التفكير بشكلٍ أعمق في طبيعة الكنيسة. فمن ناحية، يُظهِر أنه المُتبني لعقيدة سبق التعيين الإلهي، والذي ينظر إلى الكنيسة بصفتها

جماعة المُختارين، جماعة القديسين، الذين لديهم روح الله ولذلك يَتميَّزون بالمحبة الحقيقية. يَتمثَّل الأمر المهم في أن يكون الشخص عضوًا حيًا في الكنيسة بحسب هذه النظرة للكنيسة، وألا ينتمي الشخص إليها بطريقة سطحية فقط. لكن على الناحية الأخرى، كان أوغسطينوس قائدًا كنسيًا، والذي تمسَّكَ بنظرة كبريانوس للكنيسة، على الأقل من حيث جوانبها العامة. إن الكنيسة الحقيقية كنيسة جامعة، فيها يستمر السلطان الرسول بواسطة تعاقب الأساقفة. إن الكنيسة هي الأمين على مخزون النعمة الإلهية، والتي تُوزِّعها من خلال الفرائض الكنسية. تُعتبر هذه الكنيسة في الوقت الحاضر جسدًا مختلطًا، والذي يتواجد فيه أعضاء صالحة وفاسدة. مع ذلك، في جِداله مع الدوناتيين، أقرَّ أوغسطينوس أن النوعين ليسا موجودين في الكنيسة بنفس المعنى. لقد مهَّدَ الطريق أيضًا أمام التعريف الكاثوليكي للكنيسة على أنها ملكوت الله.

ب. **في العصور الوسطى.** لم يكن لدى المَدرَسيين (Scholastics) الكثير ليقولوه عن الكنيسة. كان النظام العقائدي الذي صاغه كبريانوس وأوغسطينوس كاملًا إلى حدٍ كبير ولم يَحتَج سوى بعض اللمسات النهائية لإكمال صياغته. قال أوتِن (Otten) وهو مؤرخ كاثوليكي: "تبنَّى المَدرَسيون في العصور الوسطى هذا النظامَ، ثم سلَّموه، عمليًا على نفس الحالة التي استلموه فيها، لوَرثتهم الذين أتوا بعد مجمع ترنت (Trent)."[7] في بعض الأحيان، تم تطوير بعض النقاط. لكن مع أنه لم يَحدث تطوير كبير في صياغة **عقيدة** الكنيسة، إلا أن الكنيسة نفسها نَمَتّ بشكل أكبر لتصير تسلسلًا هرميًا متماسكًا، ومنظَّمًا بإحكام، ومُطلَق. كانت بذار هذا التطوُّر موجودة بالفعل في نظرة كبريانوس للكنيسة، وفي أحد جوانب الكنيسة مثلما قدَّمها أوغسطينوس. إن النظرة الأخرى والأكثر جوهرية لذلك الآب العظيم، الكنيسة بصفتها جماعة القديسين، تم تجاهُلها عامةً، ولذلك ظلت خاملة. هذا لا يعني أن المَدرسيين رفضوا العنصر الروحي تمامًا، لكنهم فقط لم يُعطوه مكانته المناسبة. كان التركيز بالتأكيد على الكنيسة باعتبارها منظمة أو مؤسسة خارجية. تحدَّث هيو (Hugo) الذي من دير القديس فيكتور، عن الكنيسة والدولة باعتبارهما السُلطتيْن اللتين أسَّسهما اللهُ لأجل حُكم شعبه. تتصف الاثنتان بأنها سُلطة مَلكية من حيث هيكل بنيتها، لكن الكنيسة هي السُلطة العُليا، لأنها تُقدِّم الخلاص للبشر، بينما تُقدِّم الدولةُ تُوفِّر فقط الازدهار الزمني للبشر. إن الملك أو الإمبراطور هو رأس الدولة، لكن البابا هو رأس الكنيسة. توجد طبقتان من الناس في الكنيسة، ولهم حقوق وواجبات مُحدَّدة بوضوح: رجال الدين (الإكليروس)، وهم مُكرَّسون لخدمة الله، ويُشكِّلون وحدةً؛ والعلمانيون، والذين يتكونون من أشخاص من كل مجالات الحياة، ويُشكِّلون طبقة منفصلة تمامًا. خطوة تلو الأخرى، بدأتْ بلوَرةُ عقيدة البابوية، إلى أن صارَ البابا تقريبًا مَلكًا مُطْلقًا. إن صياغة فكرة أن الكنيسة الكاثوليكية هي ملكوت الله على الأرض، وكون نظام أساقفة روما ملكوتًا أرضيًا، ساعدا بشكلٍ كبير على نمو عقيدة البابوية. إن تعريف الكنيسة المنظورة والمنظمة على أنها ملكوت الله كان له نتائج هائلة: (١) تطلَّبَ ذلك أن يَخضع كل شيء تحت تحكُّم الكنيسة: البيت، والمدرسة، العلم والفن، التجارة والصناعة،

[7] *Manual of the History of Dogmas*, II, p. 214.

وهكذا. (٢) اشتمل ذلك على فكرة أن كل بركات الخلاص تأتي للإنسان فقط من خلال الممارسات الكنسية، تحديدًا من خلال الفرائض الكنسية. (٣) قاد ذلك إلى تحوُّل الكنيسة نحو العلمانية تدريجيًا، حيث إن الكنيسة بدأتْ تَهتم بالسياسة أكثر من خلاص الخطاة، وصرَّحَ البابا في النهاية بأن سُلطته تعلو على كل الحُكَّام العلمانيين.

٢. عقيدة الكنيسة في أثناء وبعد الإصلاح.

أ. **في أثناء فترة الإصلاح.** اختلفَ المُصلِحون مع النظرة الكاثوليكية للكنيسة، واختلفوا فيما بينهم في بعض الأمور المُحدَّدة. إن فكرة وجود تسلسل هرمي معصوم في الكنيسة، ووجود كهنوت خاص، والذي يُوزِّع الخلاص من خلال الفرائض الكنسية، لم تَنل قبولًا لدى لوثر. لقد رأى أن الكنيسة هي الشركة الروحية للذين يؤمنون بالمسيح، واستعاد المفهوم الكتابي الخاص بكهنوت كل المؤمنين. لقد تمسَّك بوحدة الكنيسة، لكن ميَّزَ بين جانبين لها، إحداهما منظورة والأخرى غير منظورة. كان حريصًا على الإشارة إلى أن هاتين ليستا كنيستين، بل جانبين لنفس الكنيسة. لا تُصبح الكنيسة غير المنظورة منظورةً، بواسطة إدارة الأساقفة والكرادلة، ولا بواسطة رئاسة البابا، بل بواسطة التقديم النقي لكلمة الله والفرائض الكنسية. لقد أقرَّ بأن الكنيسة المنظورة ستَحوي دائمًا مزيجًا من الأعضاء الأتقياء والأشرار. مع ذلك، في تجاوبه مع النظرة الكاثوليكية لسيادة الكنيسة على الدولة، ذهب إلى تطرف آخر، وتقريبًا جعل الكنيسة خاضعة للدولة في كل شيء إلا في الوعظ بكلمة الله. لم يكن الأنابتست (Anabaptists) "مُجددو المعموديَّة" راضيين عن هذا الموقف، وأصرُّوا على أن تتكون الكنيسة من المؤمنين فقط. في الكثير من الحالات، رفضوا فكرة الكنيسة المنظورة ووسائط النعمة. علاوة على ذلك، طالَبوا بالانفصال الكامل بين الكنيسة والدولة. اتفق كالڤن واللاهوتيون المُصلَحون مع لوثر في الاعتراف بأن الكنيسة كانت في جوهرها جماعةً من المؤمنين (*communio sanctorum*). مع ذلك، لم يَسعوا، مثل اللوثريين، لوحدة وقداسة الكنيسة في الأساس في الممارسات الكنسية الموضوعية، مثل الوظائف الكنسية، وكلمة الله، والفرائض الكنسية، بل في الأغلب في الشركة الشخصية للمؤمنين. ميَّزوا أيضًا بين الجانب المنظور وغير المنظور للكنيسة، لكن بطريقة مختلفة قليلًا. علاوة على ذلك، لم يَجِدوا العلامات الحقيقية للكنيسة، فقط في التقديم الحقيقي لكلمة الله والفرائض الكنسية، بل أيضًا في الممارسة الأمينة للتأديب الكنسي. لكن حتى كالڤن واللاهوتيون المُصلَحون من القرن السابع عشر تبنوا إلى حدٍ ما فكرة خضوع الكنيسة للدولة. مع ذلك، أسَّسوا نظامًا لإدارة الكنيسة مبنيًا إلى درجة كبيرة على الاستقلال والسُلطة الكنسية أكثر مما كان معروفًا في الكنائس اللوثرية. لكن، بينما سعى اللاهوتيون اللوثريون والمُصلَحون للحفاظ على الرابط السليم بين الكنيسة المنظورة وغير المنظورة، تجاهَلَ الأخرون هذا الأمر. إن السوسيانيين والأرمينيين في القرن السابع عشر، رُغم أنهم بالتأكيد تحدَّثوا عن كنيسة غير منظورة، نَسوها تمامًا في الحياة الواقعية. نَظر السوسيانيون إلى الإيمان المسيحي باعتباره ببساطة عقيدة مقبولة، وجعلتْ الأرمينيون الكنيسةَ في المقام الأول مجتمعًا منظورًا واتبعوا الكنيسة اللوثرية

في تسليم حق التأديب للدولة وحفظوا للكنيسة فقط حقَ ممارسة الوعظ برسالة الإنجيل وحث أعضاء الكنيسة. على الناحية الأخرى، أظهر اللابديون (Labadists) والتقويون (Pietists) ميلًا لتجاهل فكرة الكنيسة المنظورة، ساعيين لكنيسة تتكوَّن من المؤمنين فقط، مُظهرين أنهم لا يُبالون بالكنيسة المؤسسية والمزيج بين الجيد والسيء الذي فيها، وساعيين لِبناء المؤمنين في الاجتماعات الكنسية الخاصة.

ب. **في أثناء وبعد القرن الثامن عشر.** في أثناء القرن الثامن عشر، أثَّرَتْ الفلسفة العقلانية على عقيدة الكنيسة. كانت العقلانية غير مُبالية بالمسائل الإيمانية وافتقرتْ إلى الحماس بخصوص الكنيسة، وجعلتْها في نفس فئة المجتمعات الإنسانية الأخرى. لقد رفضتْ حتى أن المسيح قَصَدَ أن يؤسِّس الكنيسة بالمعنى التقليدي للكلمة. كان هناك رد فعل تَقوي في الميثودية (Methodism) تجاه العقلانية، لكن الميثودية لم تُسهِم بشيء ما في صياغة عقيدة الكنيسة. في بعض الحالات، سعتْ لحصول على القوة بإلقاء الضوء على الكنائس القائمة، وفي حالات أخرى كيَّفتْ نفسها مع حياة تلك الكنائس. بالنسبة لشلايرماخر، كانت الكنيسة ضرورية للمجتمع المسيحي، جماعة المؤمنين الذين يُعطيهم الحياةَ نفسُ الروحِ. لم يَعتمد على التمييز بين الكنيسة المنظورة وغير المنظورة، ورأى أن جوهر الكنيسة هو روح الشركة المسيحيَّة. كلما زاد اختراق روح الله لجموع المؤمنين، كلما قلتْ الانقسامات، وكلما خسرتْ تلك الانقسامات أهميتَها. استخدمَ ريتشل التمييز بين الملكوت والكنيسة بدلًا من التمييز بين الكنيسة المنظورة وغير المنظورة. لقد نَظر إلى الملكوت باعتباره مجتمع شعب الله وهم يتصرَّفون بدافع المحبة، وإلى الكنيسة باعتبارها نفس المُجتمع وهو مُجتمعٌ للعبادة. لذلك، يَقتصر لقب "كنيسة" على مؤسَّسة خارجية تقوم **بوظيفة العبادة**؛ وهذه الوظيفة تُمكِّن المؤمنين من أن يُصبحوا مألوفين لبعضهم البعض. يبتعد هذا بالتأكيد عن تعاليم العهد الجديد. ويقود مباشرةً إلى النظرة الليبرالية الحديثة للكنيسة باعتبارها مركزًا اجتماعيًا، وباعتبارها مؤسَّسة بشرية لا مؤسَّسة زرعها الله.

أسئلة لمزيد من الدراسة.

هل يبدأ تاريخ الكنيسة في يوم الخمسين أم قبله؟

إذا كان يوجد قبله، كيف اختلفَتْ الكنيسة السابقة لذلك اليوم عن الكنيسة التي بعده؟

إلى أي كنيسة يُشير يسوع في (متى ١٨: ١٧)؟

هل يُشير أوغسطينوس إلى الكنيسة باعتبارها كيانًا روحيًا، أم باعتبارها مؤسَّسة خارجية، على أنها ملكوت الله؟

بِما تُفسر تركيز كنيسة روما الكاثوليكية على الكنيسة باعتبارها مؤسَّسة خارجية؟ لماذا أصرَّ المُصلِحون على استقلال الكنيسة بالكامل عن الدولة؟

كيف اختلفَ لوثر وكالفن من حيث هذه النقطة؟

ما هي الخلافات الجدلية التي ظهرتْ في اسكتلندا بخصوص الكنيسة؟

ما الذي يُفسر النظرات المختلفة للكنيسة في إنجلترا وفي اسكتلندا؟

كيف أثرَّت العقلانية على عقيدة الكنيسة؟

ما هي الأخطار الكبيرة التي تُهدِّد الكنيسة في الوقت الحاضر؟

مصادر:

Bavinck, *Geref. Dogm.* IV, pp. 302-319; Innes, *Church and State*; Cunningham, *Historical Theology*, two volumes, cf. the Index; Hauck, *Real-Encyclopaedie*,Art. *Kirche* by Koestlin; *Histories of Dogma*, especially those of Harnack, Seeberg, Sheldon, and Otten, cf. the Indices.

٢. طبيعة الكنيسة

أ. جوهر الكنيسة

١. **نظرة كنيسة روما الكاثوليكية.** تحدَّثَ المسيحيون الأوائل عن الكنيسة بصفتها جماعة القديسين، وعلى الرغم من عدم تفكيرهم في الموضوع بِعمق، عبَّروا هكذا بالفعل عن جوهر الكنيسة. لكن حتى بحلول نهاية القرن الثاني، نتيجةً لظهور الهرطقات، فرض السؤالُ عن الكنيسة الحقيقية نفسَه ودفعهم نحو تركيز انتباههم على خصائص معينة في الكنيسة باعتبارها مؤسسة خارجية. منذ أيام كبريانوس وحتى الإصلاح، تم النظر إلى جوهر الكنيسة بشكل متزايد من جهة مؤسستها الخارجية المنظورة. نظرَ آباءُ الكنيسة إلى الكنيسة الجامعة باعتبارها تشمل كل الفروع الحقيقية لكنيسة المسيح، وباعتبارها مرتبطةً معًا بوحدة خارجية ومنظورة، حيث كان الرباط الذي يُوحدها هو مَجمع الأساقفة. إن النظرة إلى الكنيسة باعتبارها مؤسسة خارجية أصبحت أكثر بروزًا مع مرور الزمن. كان هناك تركيز متزايد على هيكلها الهرمي، ووُضِعَ حجر الأساس بتأسيس البابوية. صار الكاثوليك يُعرِّفون الكنيسة على أنها: "**جماعة كل المؤمنين الذين، بعد معموديتهم، يعترفون بنفس الإيمان، ويشتركون في نفس الفرائض الكنسية، ويَحكُمهم رُعاتهم الشرعيون، تحت رأسٍ واحد منظور على الأرض.**" إنهم يُميِّزون بين الكنيسة المُعلِّمة (*ecclesia docens*) والكنيسة السامعة (*ecclesia audiens*)، أي بين "الكنيسة المكوَّنة من الذين يَحكمون، ويُعلمون، ويَبنون" و"الكنيسة التي تَتعلَّم، وتُحكَم، وتستقبل الفرائض الكنسية." بالمعنى الأضيق للكلمة، إن مجموعة الكنيسة المُعلِّمة هي مَن تُشكل الكنيسة، لا مجموعة الكنيسة السامعة. تَشترك الأولى **مباشرةً** في الصفات المجيدة للكنيسة، لكن تَتزيَّن الأخيرة بهذه الصفات بطريقة غير مباشرة فقط. إن الكاثوليك مستعدون للاعتراف بأنه يوجد جانب غير منظور للكنيسة، لكنهم يُفضلون استخدام لقب "الكنيسة" فقط للإشارة إلى الجماعة المنظورة للمؤمنين. إنهم يتحدثون مرارًا وتكرارًا عن "روح الكنيسة،" لكن لا يبدو أنهم يتفقون بالكامل حول دلالة هذا التعبير. يُعرِّف ديفاين (Devine) روح الكنيسة بأنها "المجتمع الخاص بالمدعوين إلى الإيمان بالمسيح، والمُتحدين بالمسيح بواسطة بركات ونِعم فوق طبيعية."[8] لكن فيلمرس (Wilmers) يَرى أن روح الكنيسة موجودة في "كل النِعم الروحية، وفوق الطبيعية، التي تؤسِّس كنيسة المسيح، وتُمكن أعضاءها من الوصول إلى غايتهم النهائية." يقول: "إن ما نُسميه **روحًا** عامةً هو المبدأ الشامل الذي يُعطي الحياة للجسد ويُمكن أعضاءه من تأديته وظائفها المحدَّدة. ينتمي لروح الكنيسة الإيمانُ، والسعي المشترك نحو نفس الغاية، والسُلطة غير المرئية للرؤساء، ونعمة التقديس الداخلية، وكل الفضائل فوق الطبيعية، والبركات الأخرى للنعمة."[9] إن الكاتب الأول يرى أن روح الكنيسة موجود في أشخاص معينين مؤهلين، بينما يرى الأخير أن روح الكنيسة مبدأٌ شامل، مثل روح الإنسان. لكن مهما كان ما يوافق الكاثوليك عليه، فإنهم لن يعترفوا بأن ما يُسمى "بالكنيسة غير المنظورة" يَسبق الكنيسة المنظورة منطقيًا. يقول موللر (Moehler): "يُعلِّم الكاثوليك بأن

[8] *The Creed Explained*, p. 259.

[9] *Handbook of the Christian Religion*, p. 103.

الكنيسة المنظورة تأتي أولًا، – بعدها تأتي غير المنظورة: تُنتج الأولى الأخيرةَ." هذا يعني أن الكنيسة هي أمٌ للمؤمنين (*mater fidelium*) قبل أن تكون جماعةً للمؤمنين. مع ذلك، يُوافق موللر على أنه من ناحيةٍ ما "الكنيسة الداخلية" تَسبق "الكنيسة الخارجية،" أي من ناحية أننا لسنا الأعضاء **الحية** للكنيسة الخارجية إلى أن ننتمي إلى الكنيسة الداخلية. يناقِش موللر كلَ موضوع العلاقة بين الاثنتين في كتابه "*Symbolism or Doctrinal Differences*."[10] ويُشدِّد على اتحاد الكنيسة المنظورة بالمسيح: "لذلك، تُعتبر الكنيسة المنظورة، من حيث وجهة النظرة المشروحة هنا، هي ابن الله، مُعلِنًا عن نفسه على الدوام في هيئة بشرية، متجددة دائمًا، وشابَّة للأبد – التجسد الدائم للواحد، مثلما في النصوص المُقدَّسة، يُدعى حتى المؤمنون (جسدَ المسيح)."[11]

٢. **نظرة الكنيسة الأرثوذكسية اليونانية.** إن نظرة الكنيسة الأرثوذكسية اليونانية بخصوص الكنيسة مرتبطة عن قُرب بنظرة كنيسة روما الكاثوليكية، ولكنها تختلف عنها في بعض النقاط المهمة. إن الكنيسة الأرثوذكسية اليونانية لا تَعترف بأن كنيسة روما الكاثوليكية هي الكنيسة **الحقيقية**، بل تَنسب هذا الشرف لنفسها. لا توجد سوى كنيسة حقيقية واحدة، وهذه الكنيسة هي الأرثوذكسية اليونانية. على الرغم من أنها تَعترف في صراحةٍ أكبر من الكاثوليك بالجانبين المختلفين للكنيسة، المنظورة وغير المنظورة، إلا أنها تُركِّز على الكنيسة باعتبارها مؤسسة خارجية. لا ترى أن جوهر الكنيسة هو كونها جماعة القديسين، بل هو التسلسل الهرمي للأساقفة، والذي حافظتْ عليه، بينما تَرفض البابوية. يتم التمسُّك بعصمة الكنيسة، لكن هذه العصمة توجد لدى الأساقفة، وبالتبعية في المجامع الكنسية. يقول جافين (Gavin): "من حيث إنها غير منظورة، (الكنيسة) هي مَن تَحمل البركات والقوى الإلهية، وتنخرط في تحويل البشرية إلى ملكوت الله. من حيث إنها منظورة، تتكون من الأشخاص المُعترفين بالإيمان المشترَك، ويتمسكون بالتقاليد المشترَكة، ويستخدمون وسائط النعمة المنظورة." في نفس الوقت، تُرفض فكرة وجود "كنيسة مثالية غير منظورة، والتي فيها تُعتبر الكنائس العديدة الموجودة في صورة مؤسسات متميزة ويُسمون أنفسهم كنائس تجسيدًا جزئيًا وغير كامل لها." إن الكنيسة هي "كيان واقعي، وملموس، ومنظور، لا فكرة مثالية غير مُتحققة، أو لا يُمكن تحقيقها."[12]

٣. **النظرة البروتستانتية.** كان الإصلاح ردَ فعلٍ تجاه الاهتمام الخارجي لكنيسة روما الكاثوليكية عامةً، وتحديدًا أيضًا تجاه النظرة الخارجية لكنيسة. سلَّط الإصلاحُ الضوء مرةً أخرى على أن جوهر الكنيسة ليس في الهيكل الخارجي للكنيسة، بل في الكنيسة بصفتها جماعةً للقديسين. بالنسبة لكلٍ مِن لوثر وكالفن،

[10] Chap. V, especially in the paragraphs XLVI-XLVIII.
[11] p. 59.
[12] *Greek Orthodox Thought*, pp. 241-242.

كانت الكنيسة ببساطة هي جماعة القديسين، أي جماعة الأشخاص الذين يؤمنون بالمسيح ويَتقدَّسون فيه، والذين يرتبطون به بصفته رأسهم. كان هذا هو أيضًا الموقف الذي تبنَّته إقرارات الإيمان المُصلَحة. وهكذا يقول إقرار الإيمان البلجيكي: "نؤمن ونعترف بكنيسة واحدة جامعة أو مسكونيَّة، التي هي جماعة مقدَّسة من مؤمنين مسيحيِّين حقيقيِّين، ينتظرون جميعًا خلاصهم في يسوع المسيح، إذ قد غُسِّلوا بدمه، وتقدسوا، وخُتموا بالروح القدس."[13] يُعبِّر إقرار الإيمان السويسري الهلفيتي الثاني عن نفس الحقيقة بقوله إن الكنيسة هي "جماعة المؤمنين التي دعيت أو جُمعتْ من العالَم؛ إنها شركة جميع القديسين، أي شركة الذين يعرفون الإله الحقيقي معرفة حقيقية ويعبدونه ويخدمونه بحق، في المسيح المخلص، وبواسطة الكلمة والروح القدس، والذين يشتركون في كل نِعمه الصالحة المُعطاة مجانًا من خلال المسيح."[14] ويقول إقرار إيمان وستمنستر، في تعريفه للكنيسة من منظور الاختيار: "الكنيسة الجامعة أو العامة، التي هي غير المنظورة، تتألّف من كل عدد المختارين، الذين قد تم ضمّهم، أو هم منضمّون، أو سيتم ضمّهم إلى واحد، تحت المسيح رأسها؛ وهى العروس، الجسد، ملء الذي يملأ الكل في الكل."[15] إن الكنيسة العامة، أي الكنيسة مثلما توجد في خطة الله، ومثلما تتحقق فقط في مسار التاريخ، كان يُنظر إليها بصفتها مكوَّنة من كل مجموعة المختارين، الذين مع مرور الزمن يُدعون إلى الحياة الأبدية. لكن الكنيسة مثلما توجد فعليًا على الأرض كان يُنظر إليها بصفتها جماعة القديسين. ولم تكن الكنيسة غير المنظورة فقط هي مَن يُنظر إليها بهذه الطريقة، بل الكنيسة المنظورة أيضًا. إن هاتين ليستا كنيستين، بل كنيسة واحد، ولذلك لهما جوهر واحد. إن كليهما **جوهريًا** جماعة القديسين، لكن الكنيسة غير المنظورة هي الكنيسة مثلما يراها الله، وهي كنيسة تَضم المؤمنين فقط، بينما الكنيسة المنظورة هي الكنيسة مثلما يراها البشر، وتتكون من الذين يعترفون بيسوع المسيح وأطفالهم ولذلك تُعتبر جماعة القديسين. ربما تَضم هذه الكنيسةُ بعض الأشخاص غير المُجدَّدين وبالفعل تَضمهم –قد يكون هناك بعض القش بين القمح– لكنها لن تَسمح بانضمام غير المؤمنين العلنيين والأشخاص الأشرار. يُوجِّه بولس رسائله لكنائس تجريبية، ولا يتردد في أن يُخاطبهم بصفتهم "قديسين،" لكنه يُصر أيضًا على ضرورة عزل الأشرار والذين يتسببون في العثرات من بينهم (١ كورنثوس ٥؛ ٢ تسالونيكي ٣: ٦، ١٤؛ تيطس ٣: ١٠). تُشكِّل الكنيسةُ وحدةً روحية يُعد المسيحُ رأسها الإلهي. يَمدها الروح الواحد بالحياة، روح المسيح؛ تَعترف بإيمان واحد، وتشترك في رجاء واحد، وتَخدم ملكًا واحدًا. إنها قلعة الحق ومُمثل الله في تقديم كل البركات الروحية للمؤمنين. بصفتها جسد المسيح، يُقصَد منها أن تَعكس مجد الله مثلما أُعلِنَ في عمل الفداء. إن الكنيسة في معناها المثالي، الكنيسة مثلما قصدَ لها اللهُ أن تكون

[13] Art. XXVII.
[14] Chap. XVII.
[15] Chap. XXV.

ومثلما ستُصبح في المستقبل، هي أمر نؤمن به وليست أمرًا نستوعبه بالكامل. لذلك يقول قانون الإيمان: "أؤمن بكنيسة واحدة مقدسة جامعة."

ب. الخصائص المتعددة للكنيسة.

عند الحديث عن الكنيسة، توجد عدة تمييزات تؤخذ في الاعتبار.

١. **التمييز بين الكنيسة المُسلَّحة والكنيسة المنتصرة.** إن الكنيسة في التدبير الحالي هي كنيسة مُسلَّحة، أي مُكلَّفة بِحرب مُقدَّسة، ومُنخرطة فيها بالفعل. بالتأكيد، لا يعني هذا أنه يجب عليها أن تُنفق قوَّتها في صراعات داخلية مُدمِّرة ذاتيًا، بل أنها مُلزمة بواجب أن تَشن حربًا لا تتوقف على العالَم المُعادي في كل شكل يُعلِن به عن نفسه، سواء داخل الكنيسة أو خارجها، وعلى القوى الروحية للظلمة. لا يُمكن للكنيسة أن تَقضي كل وقتها في الصلاة والتأمل، مهما كان ذلك ضروريًا ومهمًا، ولا يُمكنها أن تستريح في استمتاعٍ مُسالم بمِيراثها الروحي. يجب عليها أن تنخرط بكل قوتها في معارك سيِّدها، مُحارِبةً في حربٍ هجومية ودفاعية. إذا كانت الكنيسة التي على الأرض هي الكنيسة المُسلَّحة، فإن الكنيسة التي في السماء هي الكنيسة المنتصرة. يَحل هناك فرعُ الزيتون مكان السيف، وتتحوَّل صرخات المعركة إلى أناشيد الانتصار، ويَحل الإكليل مكان الصليب. لقد انتهى الصراع، وتَحقَّق الانتصار في المعركة، ويَملك القديسين مع المسيح إلى أبد الآبدين. في هاتين المرحلتين من وجودها، تَعكس الكنيسة تواضعَ وتمجيدَ سيِّدها السماوي. لا يتحدَّث الكاثوليك فقط عن كنيسة مُسلَّحة ومُنتصرة، بل أيضًا عن كنيسة **مُتألمة**. وفقًا لهم، تَشمل هذه الكنيسةُ كل المؤمنين الذين لم يعودوا موجودين على الأرض، ولكنهم لم يدخلوا بعد إلى أفراح السماء، ويتم تطهيرهم الآن في المَطهر من خطاياهم الباقية.

٢. **التمييز بين كنيسة منظورة وكنيسة غير منظورة.** هذا يعني أن كنيسة الله من ناحيةٍ منظورة، ومن الناحية الأخرى غير منظورة. يُقال إن لوثر كان أول مَن استخدمَ هذا التمييز، لكن المُصلِحين الآخرين أدركوه وطبَّقوه أيضًا على الكنيسة. لم يُفهَم هذا التمييز بشكلٍ صحيح دائمًا. كثيرًا ما اتهم خصومُ المُصلِحين بأن المُصلِحين يُعلِّمون بوجود كنيستيْن منفصلتين: ربما أتاح لوثر فرصةً لهذا الاتهام بحديثه عن كنيسة صغيرة غير منظورة داخل الكنيسة المنظورة. لكن لوثر وكالفن شدَّدا على حقيقة أنه عندما يتحدثان عن كنيسة منظورة وكنيسة غير منظورة، فإنهما لا يُشيران إلى كنيستيْن مختلفتين، بل جانبين لكنيسة يسوع المسيح الواحدة. تم تفسير تعبير "غير المنظورة" بِطرق عديدة على أنه يُشير إلى (أ) الكنيسة المُنتصرة؛ أو (ب) الكنيسة المثالية والمُكتملة مثلما ستكون في نهاية الدهور؛ أو (ج) كنيسة كل البلاد والمناطق، والتي لا يستطيع الإنسان أن يراها؛ أو (د) الكنيسة مثلما تختبأ في أيام الاضطهاد، وتُحرَم من كلمة الله والفرائض الكنسية. مما لا شك فيه أن الكنيسة المُنتصرة غير منظورة للذين هم على الأرض، وأن كالفن أيضًا في كتابه أُسس الدين المسيحي عبَّرَ عن أن ذلك مشمولٌ في الكنيسة غير المنظورة، لكن التمييز كان بالتأكيد يَقصد أن يُشير في المقام الأول إلى الكنيسة المُسلَّحة. كقاعدة عامة، يُستخدَم التمييز بهذه الطريقة في

اللاهوت المُصلَح. إنه يُشدِّد على حقيقة أن الكنيسة مثلما هي موجودة على الأرض هي منظورة وغير منظورة. يُقال عن هذه الكنيسة إنها غير منظورة لأنها جوهريًا روحية وفي جوهرها الروحي لا يُمكن رؤيتها بعيون البشر؛ ولأنه لا يُمكن بشكلٍ معصوم أن يُحدَّد مَن ينتمي ومَن لا ينتمي لها. إن الاتحاد بين المؤمنين والمسيح اتحاد باطني؛ ويُشكِّل روحُ الله الذي يُوحِّدهم رابطًا غير منظور؛ وبركات الخلاص، مثل التجديد، والاهتداء الأصيل إلى الإيمان، والإيمان الحقيقي، والشركة الروحية مع المسيح، هي بركات غير منظورة للعين الطبيعية؛ – ومع ذلك، تُشكِّل هذه الأمور الطابع (*forma*) الحقيقي للكنيسة. إن حقيقة أن تعبير "غير المنظورة" ينبغي أن يُفهم بهذا المعنى يَتضح من المنشأ التاريخي للتمييز بين الكنيسة المنظورة وغير المنظورة في أيام الإصلاح. يَنسب الكتابُ المُقدَّس صفات مجيدة معينة للكنيسة ويُقدِّمها باعتبارها وسيطًا للبركات الخلاصية والأبدية. طبَّقتْ روما هذا على الكنيسة باعتبارها مؤسسة خارجية، وبأكثر تحديد على الكنيسة المُمثِّلة (*ecclesia representativa*) أو على التسلسل الهرمي باعتباره المُوزِّع لبركات الخلاص، وبذلك تجاهلتْ وتقريبًا رفضتْ شركة الله المُباشرة مع أولاده، بوضعها لِكهنوتٍ بشري وساطي بين الله والمؤمنين. إن هذا هو الخطأ الذي سعى المُصلِحون لاستئصاله بالتشديد على حقيقة أن الكنيسة التي يقول الكتاب المُقدّس عنها هذه الأمور المجيدة ليست الكنيسة بصفتها مؤسسة خارجية، بل الكنيسة بصفتها الجسد الروحي ليسوع المسيح، والتي هي جوهريًا غير منظورة في الحاضر، رُغم وجود تجسيد نسبي وغير كامل لها في الكنيسة المنظورة، وأن الله قَصَدَ أن يكون لها تجسيد كامل منظور عند نهاية الدهور.

إن الكنيسة غير المنظورة تأخذ طبيعيًا شكلًا منظورًا. ومثلما يتكيَّف الروح البشري مع الجسد ويُعبِّر عن نفسه من خلاله، هكذا الكنيسة غير المنظورة، والتي لا تتكون من مجرد أرواح، بل من كائنات بشرية لها أرواح وأجساد، تأخذ بالضرورة شكلًا منظورًا في مؤسسة خارجية تُعبِّر عن نفسها من خلالها. تُصبح الكنيسة منظورة من خلال الاعتراف والسلوك المسيحي، وفي خدمة الكلمة والفرائض الكنسية، وفي مؤسستها وإدارتها الخارجية. بِصُنع هذه التمييز بينك الكنيسة غير المنظورة والمنظورة، يقول ماكفيرسون (McPherson): "سعى الفِكر الإنجيلي للوصول إلى الموقف الوَسطي الصحيح بين التركيز السحري وفوق الطبيعي على الجانب الخارجي لنظرة كنيسة روما والانتقاص المُبالَغ فيه من كل الطقوس الخارجية، وهو الانتقاص الذي تميَّزتْ به الروحانية المتعصبة والطائفية."[16] من المهم جدًا أن نَتذكَّر أنه بينما يُمكن اعتبار كلٍ من الكنيسة غير المنظورة والمنظورة كنيسة عالَمية، إلا أنهما لا تتساويان في كل الجوانب. من الممكن أن بعض مَن ينتمون إلى الكنيسة غير المنظورة لا يُصبحون أبدًا أعضاءً في المؤسسة المنظورة، مثل الذين يتقابلون مع المُرسَلين ويهتدون إلى الإيمان على فراش الموت، ومن الممكن أن آخرين سيُعزَلون مؤقتًا منها، بصفتها مؤمنين خاطئين ومُبعَدين مؤقتًا من شركة الكنيسة المنظورة. على الناحية الأخرى، قد يوجد في الكنيسة بصفتها مؤسسة خارجية أطفالٌ وبالغون غير مُجدَّدين والذين بينما يعترفون بالمسيح ليس لديهم

[16] *Chr. Dogmatics*, p. 417.

إيمان حقيقي به؛ وهؤلاء، طالما هم في هذه الحالة، لا ينتمون إلى الكنيسة غير المنظورة. يُمكن إيجاد تعريفات جيدة للكنيسة المنظورة وغير المنظورة في إقرار إيمان وستمنستر.

٣- **التمييز بين الكنيسة بصفتها جسدًا والكنيسة بصفتها مؤسسة.** ينبغي عدم خلط هذا التمييز مع التمييز السابق، مثلما يَفعل بعضهم. إنه تمييز ينطبق على الكنيسة **المنظورة** ويَجذب الانتباه نحو جانبين مختلفين للكنيسة عند النظر إليها بصفتها جماعة منظورة.[17] من الخطأ أن يَظن المرء أن الكنيسة تصير منظورة فقط من خلال الوظائف الكنسية، وتقديم كلمة الله والفرائض الكنسية، وفي أشكال معينة لإدارة الكنيسة. حتى لو كانت كل هذه الأمور غائبة، ستظل الكنيسة منظورة في حياة الشركة للمؤمنين وفي اعترافهم المشترَك، وفي مقاومتهم المشترَكة للعالَم. لكن بينما نُشدِّد على حقيقة أن التمييز قيد النظر هو تمييز داخل الكنيسة المنظورة، يجب ألا ننسى أن الخلفية الروحية لكلٍ مِن الكنيسة بصفتها جسدًا والكنيسة بصفتها مؤسسة (يُدعى أيضًا *apparitio* و*institutio*) توجد في الكنيسة غير المنظورة. مع ذلك، رُغم صحة أن هذين جانبان مختلفان للكنيسة المنظورة الواحدة، إلا أنهما يُمثِّلان اختلافات مهمة. إن الكنيسة بصفتها جسدًا هي جماعة المؤمنين، المُتحدين برباط الروح القُدس، بينما الكنيسة بصفتها مؤسسة هي أم المؤمنين، وهي *Heilsanstalt*، واسطة للخلاص، وواسطة لاهتداء الخطاة وتكميل القديسين. إن الكنيسة بصفتها جسدًا تعيش بالمواهب: تَظهر فيها كل أنواع البركات والمواهب وتُوظَّف في عمل الرب. على الناحية الأخرى، تعيش الكنيسة بصفتها مؤسسة في شكل مؤسَّسي وتقوم بوظيفتها من خلال الوظائف والوسائل الكنسية التي أسَّسها الله. إن الاثنتين متساويتان في المكانة بمعنى ما، ولكن يوجد أيضًا تراتبية معينة بينهما. إن الكنيسة بصفتها مؤسسة (*mater fidelium*) هي وسيلة لتحقيق غايةٍ ما، وهذه الغاية توجد في الكنيسة بصفتها جسدًا، جماعة المؤمنين (*coetus fidelium*).

ج. تعريفات عديدة للكنيسة.

لأن الكنيسة كيانٌ له عدة جوانب، من الطبيعي أيضًا أن تُعرَّف من أكثر منظور.

١. **من منظور الاختيار.** وفقًا لبعض اللاهوتيين، تُعد الكنيسة **جماعة المختارين.** مع ذلك، يُستطيع هذا التعريف أن يكون مُضلِّلًا بعض الشيء. إنه ينطبق فقط على الكنيسة في **حالتها المِثالية**، أي مثلما توجد في خطة الله ومثلما ستكتمل في نهاية الدهور، لا على الكنيسة في وضعها التجريبي الحالي. يَشمل الاختيارُ كلَّ الذين ينتمون إلى جسد المسيح، بغض النظر عن علاقتهم الواقعية به في الحاضر. لكن المختارين الذين لم يُولَدوا بعد، أو ما زالوا غرباء عن المسيح وخارج نطاق الكنيسة، لا يُمكن أن يُقال إنهم ينتمون إلى الكنيسة الواقعية.

٢. **من منظور الدعوة الفعَّالة.** لتجنُّب الاعتراض المُقدَّم على التعريف السابق، أصبح من المعتاد تدريجيًا أن تُعرَّف الكنيسة من منظور بعض الخصائص الروحية الشخصية للذين ينتمون للكنيسة، خصوصًا

[17] Cf. Kuyper, *Enc. III*, p. 204; Bavinck, *Geref. Dogm.* IV., p. 331; Ten Hoor, *Afscheiding of Doleantie*, pp. 88 f.; Doekes, *De Moeder der Geloovigen*, pp. 10 f.; Steen, *De Kerk*, pp. 51 ff.

الدعوة الفعَّالة أو الإيمان، سواء بتسمية تلك الخصائص بالإضافة إلى الاختيار، أو باستخدامها بدلًا من الاختيار. بذلك، تم تعريف الكنيسة باعتبارها جماعة المختارين الذين دعاهم روح الله (*coetus electorum vocatorum*)، أو جماعة المدعوين دعوةً فعَّالة (*coetus vocatorum*)، أو حتى بشكل أكثر انتشارًا، باعتبارها جماعة المؤمنين (*coetus fidelium*). يهدف التعريفان الأولان في هذه التعريفات إلى وصف الكنيسة بحسب جوهرها غير المنظور، لكنهما لا يُشيران بأي حال من الأحوال إلى وجود جانب منظور للكنيسة. لكن هذا يحدث في التعريف الثالث، لأن الإيمان يُظهر نفسه في الاعتراف بالإيمان والسلوك.

٣. **من منظور المعموديَّة والاعتراف بالإيمان.** لقد تم تعريف الكنيسة من منظور المعموديَّة والاعتراف بالإيمان بأنها جماعة الذين اعتمدوا واعترفوا بالإيمان الحقيقي؛ أو بأنها جماعة الذين اعترفوا بالمسيحيَّة الحقيقية **هم وأولادهم.** سيتضح بسرعة أن هذا تعريفٌ للكنيسة وفقًا لصورتها الخارجية. يُعرِّف كالفن الكنيسةَ المنظورة بأنها "جموعُ البشر المنتشرين عبر أنحاء العالَم، ويعترفون بأنهم يعبدون الإله الواحد في المسيح؛ والذين ينضمون إلى هذا الإيمان بالمعموديَّة؛ والذين يشهدون لوحدتهم في العقيدة والمحبة بالاشتراك في مائدة عشاء الرب؛ والذين يجدون اتفاقهم في كلمة الله، ويُحافِظون على الخدمة التي أسَّسها المسيح من خلال الوعظ بالكلمة.[18]

د. الكنيسة وملكوت الله.

١. **مفهوم ملكوت الله.** يُعد ملكوت الله مفهومًا أخرويًا (eschatological) في المقام الأول. لا يتعلَّق المفهوم الجوهري للملكوت في الكتاب المُقدَّس بمملكة إلهية لها حُكم ديني مُستَرَد في المسيح –وهذه هي جوهريًا مملكة إسرائيل–، مثلما يراه مُتبنيو فِكر سبق الألفية (Premillenarians)؛ ولا هو وضع اجتماعي جديد، يسوده روحُ المسيح، ويتحقَّق بواسطة البشر من خلال وسائل خارجية مثل القوانين الجيدة، والتحضُّر، والتعليم، والإصلاحات الاجتماعية، وهكذا، مثلما يرغب الحداثيون أن نُصدِّق ذلك. إن المفهوم الجوهري لملكوت الله في الكتاب المُقدَّس يتعلَّق بحُكم الله المؤسَّس والمُعترَف به في قلوب الخُطاة بواسطة التأثير التجديدي القوي للروح القُدس، ضامنًا لهم بركات الخلاص التي لا تُقدَّر بِثمن، – إنه حُكم يتحقَّق مبدئيًا على الأرض، لكن لن يَصل إلى اكتماله حتى المجيء المنظور والمجيد ليسوع المسيح. إن تحقيقه الحالي هو تحقيق روحي وغير منظور. لقد تمسَّك يسوع بهذا المفهوم الأخروي وجعله بارزًا في تعاليمه. لقد علَّم بوضوح بحقيقة التحقيق الروحي الحالي والطابع العالَمي للملكوت. علاوة على ذلك، هو بنفسه صنعَ ذلك التحقيق بمقدار لم يكن معروفًا سابقًا وعزَّزَ بركات الملكوت بشكل عظيم. في نفس الوقت، أعلنَ الرجاء المُبارَك للظهور المستقبلي للملكوت في مجد خارجي ومع بركات خلاصية كاملة.

٢. **مفاهيم تاريخية للملكوت.** بالنسبة لآباء الكنيسة المبكرة، كان ملكوت الله، الخير الأسمى، يُعد في المقام الأول كيانًا مستقبليًا، غاية النمو الحالي للكنيسة. كان بعضهم ينظرون إليه باعتباره المُلك الألفي

[18] *Institutes* IV., 1,7.

القادم للمسيا، رُغم أن التاريخ لا يُقدِّم التصريحات المُبالَغ فيها لبعض كُتَّاب فِكر سبق الألفية فيما يتعلَّق بعدد أولئك الآباء. كان أوغسطينوس ينظر إلى الملكوت باعتباره الواقع الحالي وأشار إليه على أنه الكنيسة. بالنسبة له، كانت دائرة الملكوت تتطابق مع دائرة الأتقياء والقديسين، أي مع الكنيسة بصفتها جماعة المؤمنين؛ لكنه استخدمَ بعض التعبيرات التي يبدو أنها تُشير إلى أنه رآه مُتجسدًا في الكنيسة المنظَّمة من خلال الأساقفة. إن كنيسة روما الكاثوليكية تُشير صراحةً إلى ملكوت الله على أنه المؤسَّسة الهرمية الخاصة بها، لكن المُصلَحين رجعوا إلى النظرة القائلة بأن ملكوت الله في التدبير الحالي يتطابق مع الكنيسة غير المنظورة. في ضوء تأثير كانت وخصوصًا ريتشل، سُلِب ملكوت الله من طابعه الديني وصار يُنظر إليه باعتباره ملكوتًا أخلاقيًا لغايات البشر. يُعرَّف كثيرًا في الوقت الحاضر على أنه مبدأ جديد تم إدخاله على المجتمع ويَهدف إلى تغيير المجتمع بكل علاقاته، أو على أنه التنظيم الأخلاقي للبشرية من خلال التصرُّف بدافع المحبة، الغاية النهائية للخليقة.

٣. **ملكوت الله والكنيسة غير المنظورة**. بينما يتطابق ملكوت الله والكنيسة غير المنظورة إلى حد ما، إلا أنه ينبغي التمييز بينهما بحرصٍ. إن الجنسية في الأول والعضوية في الأخيرة يتحددان بالتساوي بواسطة التجديد. من المستحيل أن يكون الشخص ضمن ملكوت الله دون أن يكون في الكنيسة باعتبارها الجسد غير المادي ليسوع المسيح. في نفس الوقت، من المستحيل التفريق بين وجهة النظر التي من خلالها يُطلَق على المؤمنين لقب الملكوت ووجهة النظر التي من خلالها يُطلَق عليهم لقب الكنيسة. يُشكِّل المؤمنون ملكوتًا في علاقتهم بالله في المسيح بصفته حاكمهم، ويُشكِّلون كنيسةً في انفصالهم عن العالَم في تكريسٍ لله، وفي اتحادهم ببعضهم البعض كأعضاء. بصفتهم كنيسةً، يُكلَّفون بأن يكونوا أداة الله في إعداد الطريق لأجل النظام المثالي للأمور وفي تقديمه؛ وبصفتهم ملكوتًا، يُمثِّلون التحقيق المبدئي للنظام المثالي وسطهم.

٤. **ملكوت الله والكنيسة المنظورة**. بما أن الكاثوليك يُصرون بلا تمييز على أن ملكوت الله هو الكنيسة، فإن كنيستهم تَدعي امتلاك القوة والسُلطة القضائية على كل مجالات الحياة، مثل العلوم والفنون، والتجارة والصناعة، وكذلك المنظومة الاجتماعية والسياسية. إن هذا مفهوم خاطئ تمامًا. ومن الخطأ أيضًا أن يرى الشخصُ، مثلما يفعل بعض المسيحيين المُصلَحين، بسبب مفهوم خاطئ للكنيسة بصفتها جسدًا، أن مجتمعات المدارس المسيحيَّة، والتنظيم التطوعي للشباب أو الكبار من أجل دارسة المبادئ المسيحيَّة وتطبيقها في الحياة، واتحادات العمال المسيحيَّة، والمؤسسات السياسية المسيحيَّة، هي صورٌ للكنيسة بصفتها جسدًا، لأنه هذا يَضعهم مرة أخرى تحت مظلة الكنيسة المنظورة وتحت الإدارة المُباشرة لقادتها المُرتَسمين. بالطبع، هذا لا يعني أن الكنيسة ليس عليها مسؤولية تجاه تلك المؤسَّسات. مع ذلك، يعني أنها صورٌ لملكوت الله، والذي تسعى فيه مجموعات من المؤمنين لتطبيق مبادئ الملكوت في كل مجالات الحياة. إن الكنيسة المنظورة والملكوت يُمكن التطابق بينهما أيضًا إلى حد معين. يُمكن بالتأكيد أن يُقال عن الكنيسة المنظورة إنها تنتمي للملكوت، وإنها جزء من الملكوت، وحتى إنها التجسيد المنظور الأهم لقوى

الملكوت. إنها تشترك في طبيعة الكنيسة غير المنظورة (في كونها ملكوت الله) بصفتها أداة لتحقيق ملكوت الله. مثل الكنيسة المنظورة، يَشترك الملكوت أيضًا في عدم الكمال الذي يُعرِّضه له عالمٌ خاطئ. يَتأكَّد هذا في مَثل الحنطة والزوان، ومَثل شبكة الصيد. على قدر كون الكنيسة المنظورة محورية في تأسيس وامتداد الملكوت، تُعتبر بالطبع تابعةً لهذا مثل الوسيلة للغاية. يُمكن أن يُقال عن الملكوت إنه مفهوم أوسع من الكنيسة، لأنه لا يَهدف إلى ما هو أقل من السيطرة الكاملة على كل صور الحياة. يُمثِّل الملكوتُ سيادة الله في كل دوائر المساعي البشرية.

هـ. **الكنيسة في التدابير المختلفة.**

١. **في عصر الآباء.** في عصر الآباء، شكَّلتْ عائلات المؤمنين جماعةً دينية؛ كانت الكنيسة مُمثَّلة بشكل أفضل في العائلات التقية، حيث يقوم الآباء بِدَور الكهنة. لم تكن هناك عبادة منتظمة، مع أن تكوين ٤: ٢٦ يبدو أنه يُشير إلى صلاة علانية باسم الرب. لقد كان هناك تمييز بين أبناء الله وأبناء الناس، مع امتلاك المجموعة الأخيرة للنفوذ تدريجيًا. في وقت الطوفان، خَلُصتْ الكنيسة في عائلة نوح، واستمرتْ تحديدًا في نسل سام. وعندما كانت الديانة الحقيقية على وشك الاحتضار، صنعَ اللهُ عهدًا مع إبراهيم، وأعطاه علامةَ الختان، وفصلَه وأولاده عن العالَم، ليكونوا شعبه الخاص. منذ ذلك الوقت وإلى وقت موسى، كانت عائلات الآباء هي مَن لديها الإيمان الحقيقي، وفيها استمرَتْ مخافة وخدمة الرب.

٢. **في العصر الموسوي.** بعد حادثة الخروج، لم يصبح بنو إسرائيل أمةً فقط، بل شكَّلوا أيضًا كنيسة الله. لقد مُنحوا أنظمةً لا تُعطي مساحةً فقط للعبادة العائلية، أو إيمان العشيرة، بل ديانة الأمة أيضًا. لم تَحصل الكنيسة بعد على كيانها المستقل، بل كان لها وجودٌ مؤسَّسي في الحياة القومية لإسرائيل. إن الشكل المُحدد الذي أخذته كان شكلَ اتحاد الكنيسة مع الدولة. لا يُمكننا القول بأن الاثنتان اندمجتا معًا. لقد كان هناك مؤسسات وموظفون مدنيون ودينيون منفصلون داخل إطار الدولة. لكن في نفس الوقت، كانت الأمة كلها تُمثل الكنيسةَ؛ وكانت الكنيسة منحصرة في أمة إسرائيل واحدة، رُغم أن الأجانب كان بإمكانهم دخولها عن طريق دمجهم في الأمة. في هذا العصر، كانت هناك صياغة محددة للعقيدة، وزيادة في مدى الحق الديني المعروف، ووضوح أكبر في فهم الحق. كانت عبادة الله مُنظمة حتى في أدق تفاصيلها، وكانت بصورة عامة فرائضية وطقسية، وتمركزتْ في مكان مُقدَّس مركزي.

٣. **في زمن العهد الجديد.** تتطابق كنيسة العهد الجديد في جوهرها مع كنيسة التدبير القديم. فيما يتعلَّق بطبيعتهما الجوهرية، تتشكَّل كلاهما من مؤمنين حقيقيين فقط. ومن حيث تنظيمهما الخارجي، تُمثَّل كلاهما مزيجًا من الصالح والشرير. مع ذلك، نتجتْ تغييرات عديدة عن عمل يسوع المسيح المُكتمل. لقد انفصلتْ الكنيسة عن الحياة القومية لإسرائيل وصار لها مؤسَّسة مستقلة. في هذا الصدد، اختفتْ الفواصل القومية من الكنيسة. ما كانت تُعتبر كنيسة قومية حتى تلك اللحظة صار لها طابع عالمي. ومن أجل تحقيق فكرة الامتداد العالمي، كان يجب أن تَصير كنيسةً مُرسليةً، تَحمل رسالة إنجيل الخلاص إلى كل

شعوب العالَم. علاوة على ذلك، أفسحتْ العبادة الطقسية في الماضي المجال أمام عبادة أكثر روحانية في انسجام مع الامتيازات الأعظم للعهد الجديد.

إن الشرح المُقدَّم أعلاه يعتمد على الافتراض بأن الكنيسة كانت موجودة في التدبير القديم وكذلك في الجديد، وأنها من الناحية **الجوهرية** لم تتغير، رُغم الاختلافات المؤسسية والإدارية المُعترَف بها. ينسجم هذا مع تعاليم إقرارات إيماننا. يقول إقرار الإيمان البلجيكي في المادة السابعة والعشرين: "لقد كانت هذه الكنيسة موجودة منذ بداية العالَم، وستبقى حتى نهايته؛ وهو ما يتضح من حقيقة أن المسيح مَلكٌ أبديٌ، والذي دائمًا له رعايا." في اتفاق كامل مع هذا، يقول دليل أسئلة وأجوبة هايدلبرج في مادة يوم الرب (٢١): "إن ابن الله منذ بداية العالم وحتى نهايته، يجمع ويحمي ويحفظ بواسطة روحه وكلمته، من كل الجنس البشري، كنيسة مُختارة للحياة الأبديَّة، في وحدة الإيمان الحق." إن الكنيسة في جوهرها، مثلما أُشيرَ أعلاه، هي جماعة المؤمنين، وهذه الجماعة موجودة منذ بداية التدبير القديم وحتى الوقت الحالي وستظل موجودة على الأرض إلى نهاية العالَم. لا يُمكننا أن نتفق بخصوص هذه النقطة مع مُتبني فِكر سبق الألفية، الذين يَعتقدون، بسبب تأثير تدبيرية مُسببة للانشقاق، أن الكنيسة مؤسسة خاصة بالعهد الجديد فقط، والتي لم تأتِ للوجود قبل انسكاب الروح القُدس في يوم الخمسين وستُرفع عن الأرض قبل بداية المُلك الألفي. إنهم يُحبون أن يُعرِّفوا الكنيسة بأنها "جسد المسيح،" والذي هو لقب خاص بالعهد الجديد، ويبدو أنهم يَنسون أنها تُدعى أيضًا "هيكل الله" و" أورشليم،" والتي هي بالتأكيد ألقاب من العهد القديم (راجع ١ كورنثوس ٣: ١٦، ١٧؛ ٢ كورنثوس ٦: ١٦؛ أفسس ٢: ٢١؛ غلاطية ٤: ٢٦؛ عبرانيين ١٢: ٢٢). ينبغي ألا نُغلق عيوننا أمام الحقيقة الواضحة بأن لقب "الكنيسة" (عبري: قَهَل "*qahal*"، مُترجَم إكليسيا "*ekklesia*" في الترجمة السبعينية) يُستخدم للإشارة إلى إسرائيل في العهد القديم بشكل متكرر (يشوع ٨: ٣٥؛ عزرا ٢: ٦٤؛ يوئيل ٢: ١٦). إن حقيقة أن في ترجمات الكتاب المُقدَّس التي لدينا للعهد القديم تُترجَم الكلمةُ في اللغة الأصلية إلى "جمهور،" أو "مَجمع،" أو "جماعة،" قد تسببتْ في سوء فهم لهذه النقطة؛ لكن الحقيقة تبقى أنه في العهد القديم وكذلك في العهد الجديد، تُشير الكلمةُ في اللغة الأصلية إلى جماعةٍ أو إلى تَجمُّع شعب الله، وبذلك تَصف جوهر الكنيسة. من ناحية، يقول يسوع أنه سيَبني كنيسته في المستقبل (متى ١٦: ١٨)، لكنه أيضًا كان يراها مؤسَّسةً موجودةً بالفعل (متى ١٨: ١٧). تحدَّثَ استفانوس عن "**الْكَنِيسَةِ فِي الْبَرِّيَّةِ**" (أعمال الرسل ٧: ٣٨). وشهدَ بولسُ بوضوح إلى الاتحاد الروحي بين إسرائيل والكنيسة في (رومية ١١: ١٧– 21) وفي (أفسس ٢: ١١– 16). باختصار، كانت إسرائيل هي كنيسة الله في العهد القديم، رُغم أن تنظيمها الخارجي يختلف بشكل كبير عن كنيسة العهد الجديد.

وفقًا للبروتستانت، تُنسَب صفات الكنيسة في المقام الأول إلى الكنيسة بصفتها جسدًا غير منظور، وفي المقام الثاني إلى الكنيسة بصفتها تنظيمًا خارجيًا. مع ذلك، يَنسب الكاثوليك الصفات إلى نظام أساقفتهم. يتحدَّث البروتستانت عن ثلاث صفات، لكن الكاثوليك يُضيفون صفةً رابعة.

١. وحدة الكنيسة.

أ. **منظور كنيسة روما الكاثوليكية.** بشكل طبيعي، يَعترف الكاثوليك فقط بالإكليسيا المُنظمَّة هرميًا بأنها الكنيسة. إن وحدةُ هذه الكنيسة تُظهِر نفسها في فَرضها لمؤسستها العالمية، والتي تَسعى لِضم الكنيسة من كل الشعوب. لا يوجد مركزها الحقيقي في المؤمنين، بل في التسلسل الهرمي ودوائره متحدة المركز. أولًا، توجد الدائرة الواسعة لرجال الدين الأقل مرتبةً، ودائرة الكهنة والموظفين الأدنى؛ ثم الدائرة الأصغر للأساقفة؛ تأتي بعدها الدائرة الأضيق لرؤساء الأساقفة؛ وأخيرًا، الدائرة الأكثر حصرية للكرادلة؛ – ويأتي البابا على قمة الهرم، وهو الرأس المنظور للمؤسسة بأكملها، والذي لديه سيطرة مطلقة على كل مَن هم تحته. تُقدِّم بذلك كنيسةُ روما الكاثوليكية للعيون هيكلًا تنظيميًا مَهيبًا.

ب. **المنظور البروتستانتي.** يؤكِّد البروتستانت على أن وحدة الكنيسة ليست في المقام الأول ذات طابع خارجي، بل ذات طابع داخلي وروحي. إنها وحدة الجسد غير المادي ليسوع المسيح، والذي يُعد كل المؤمنين أعضاءً فيه. يَتحكَّم في هذا الجسد رأسٌ واحد، يسوع المسيح، الذي هو أيضًا مَلكُ الكنيسة، التي يَمدها بالحياة روحٌ واحد، روح المسيح. تُشير هذه الوحدةُ إلى أن كل الذين ينتمون إلى الكنيسة يشتركون في نفس الإيمان، ويرتبطون معًا برباط المحبة المشترَكة، ولديهم نفس التوقُّع المجيد بخصوص المستقبل. إن هذه الوحدة الداخلية، بشكلٍ نسبي، تَهدف إلى تعبيرٍ خارجي وتَحصل عليه في الاعتراف والسلوك المسيحي للمؤمنين، وفي عبادتهم العلنية للإله الواحد في المسيح، وفي اشتراكهم في نفس الفرائض الكنسية. لا يوجد شك في حقيقة أن الكتاب المُقدَّس لا يُؤكِّد فقط على وحدة الكنيسة غير المنظورة، بل على وحدة الكنيسة المنظورة أيضًا. إن تشبيه الجسد، مثلما يوجد في (١ كورنثوس ١٢: ١٢–٣١)، يُشير إلى هذه الوحدة. علاوة على ذلك، في (أفسس ٤: ٤–١٦)، حيث يُشدِّد بولس على وحدة الكنيسة، يتحدَّث بالتأكيد عن الكنيسة المنظورة أيضًا، لأنه يتحدَّث عن تعيين القادة المُرتسمين في الكنيسة وعن خدمتهم بالنيابة عن الوحدة المثالية للكنيسة. بسبب وحدة الكنيسة، كانت كل كنيسة محلية تُحَث على توفير احتياجات الكنائس الأخرى، وتولَّى مَجمعُ أورشليم مهمة الرد على قضية طُرحتْ في مدينة أنطاكية. تُشدِّد كنيسة روما بقوة على وحدة الكنيسة المنظورة وعبَّرتْ عنها في مؤسستها الهرمية. وعندما اختلفَ المُصلَحون مع كنيسة روما، لم يرفضوا وحدة الكنيسة المنظورة، بل تمسكوا بها. مع ذلك، لم يَرى المُصلَحون أن رباط الوحدة يوجد في التنظيم الكنسي للكنيسة، بل في الوعظ الحقيقي لكلمة الله وفي الممارسة الصحيحة للفرائض الكنسية. كان هذا هو أيضًا موقف إقرار الإيمان البلجيكي.[19] نَقتبس منه فقط العبارات التالية: "نؤمن ونعترف بكنيسة واحدة جامعة أو مسكونيَّة، التي هي جماعة مقدَّسة من مؤمنين مسيحيِّين حقيقيِّين، ينتظرون جميعًا خلاصهم في يسوع المسيح، إذ قد غُسِّلوا بدمه، وتقدسوا، وخُتموا بالروح القدس."[20] إن العلامات التي تُعرَف بها الكنيسة الحقيقية هي هذه: "إذا كانت عقيدة الإنجيل النقية تُوعَظ فيها؛ إذا كانت الكنيسة

[19] Articles XXVII - XXIX.
[20] Art. XXVII.

تتمسك بالممارسة النقية للفرائض الكنسية مثلما أسَّسها المسيحُ؛ إذا كان التأديب الكنسي يُمارَس لمعاقبة الخطية؛ باختصار، إذا كانت كل الأمور تُقاد وفقًا لكلمة الله النقية؛ وتُرفَض كل الأمور المُخالفة لكلمة الله، ويُعترَف بيسوع المسيح بصفته الرأس الوحيد للكنيسة. هكذا يُمكن بالتأكيد أن تُعرَف الكنيسة الحقيقية، والتي لا يَحق لأي إنسان أن يَفصل نفسه عنها."[21] لقد علَّمَ أيضًا بوحدة الكنيسة المنظورة اللاهوتيون المُصلَحون من فترة ما بعد الإصلاح، وتم التشديد عليها بقوة في لاهوت كنيسة اسكتلندا. يقول حتى وواكر: "إن كنائس المسيح الحقيقية، جنبًا إلى جانب بعضها البعض، مُشكِّلةً مؤسسات منفصلة، مع إدارات كنسية منفصلة، بدتْ لهم (للاهوتيين الإسكتلنديين) أمرًا غير مقبول إطلاقًا، إلا بطريقة محدودة جدًا، ولأسباب المَصلحة المؤقتة."[22] في هولندا، لمعتْ هذه العقيدة في السنوات الأخيرة بمقدار التشديد على تعددية الكنائس في اختلافٍ عن حقائق التاريخ والظرف الحالي. في الوقت الحاضر، تم التشديد عليها مجددًا في بعض المناقشات الحالية. في ضوء الانقسامات الحالية للكنيسة، من الطبيعي إلى حدٍ كبير أن يُطرَح السؤال بخصوص ما إذا كانت تلك الانقسامات تقاوم عقيدة وحدة الكنيسة المنظورة. للإجابة على هذا، يُمكن القول بأن بعض الانقسامات، مثل التي تنشأ عن الاختلاف في المكان أو اللُغة، تتناسب بشكل مثالي مع وحدة الكنيسة؛ لكن الانقسامات الأخرى، مثل التي تَنشأ عن الانحرافات العقائدية أو إساءة ممارسة الفرائض الكنسية، تُضعِف فعلًا تلك الوحدة. إن النوع الأول يَنتج عن إرشاد العناية الإلهية، لكن النوع الأخير يَنتج عن تأثير الخطية: عن إظلام الفِكر، أو تأثير الأخطاء، أو عِناد البشر؛ ولذلك سيكون على الكنيسة أن تُجاهد لأجل التغلُّب على هذه الانقسامات. مع ذلك، قد يُطرَح السؤال بخصوص ما إذا كان ينبغي على الكنيسة غير المنظورة الواحدة أن تُعبِّر عن نفسها في مؤسسة واحدة. لا يُمكن القول بأن كلمة الله تَتطلَّب هذا الأمر صراحةً، ولقد أَظهرَ التاريخ أن هذا الأمر لا يُمكن تنفيذه وكذلك تُعد قيمته مشكوكًا فيها. إن المحاولة الوحيدة التي صُنعتْ لتوحيد الكنيسة كلها في مؤسسة خارجية كبيرة لم تَنجح في الإتيان بنتائج جيدة، بل أدَّتْ إلى التركيز على الجانب الخارجي، والطقوس، والناموسية. علاوة على ذلك، إن تعددية الكنائس، والتي يَتصف بها الفِكر البروتستانتي، على قدر نشأتها عن إرشاد العناية الإلهية وبطريقة شرعية، ظهرتْ بأكثر الطرق الطبيعية، وتنسجم بشكل كبير مع قانون التمايز، والذي وفقًا له يتطوَّر الكائن في نموه من حالة التجانس إلى الحالة التنوع. من الممكن إلى حد كبير أن الغنى المتأصل في جسد الكنيسة يُعبَّر عنه بشكل أفضل وأشمل في التنوع الحالي للكنائس أكثر مما سيكون الوضع عليه في حالة وجود مؤسسة خارجية واحدة. بالطبع، لا يعني هذا أن الكنيسة ينبغي عليها ألا تُجاهد لأجل مقدار أكبر من الوحدة الخارجية. ينبغي أن يكون الوضع المثالي دائمًا أن يُعبَّر بأكثر الطُرق المناسبة عن وحدة الكنيسة. في الوقت الحاضر، توجد حركة قوية لاتحاد الكنيسة، لكن هذه الحركة، مثلما تطوَّرت حتى هذه اللحظة، رُغم أنها بالتأكيد نبعتْ من دوافع جديرة بالثناء من ناحية البعض، الفائدة منها مشكوك فيها. مهما كان الاتحاد

---

[21] Art. XXIX.

[22] *Scottish Theology and Theologians*, pp. 97 f.

الخارجي الذي سيَنتج، يجب أن يكون التعبير الطبيعي عن وحدة داخلية قائمة، لكن الحركة الحالية تسعى جزئيًا لتزييف اتحاد خارجي حيث لا توجد وحدة داخلية، ناسيةً أنه "لا يوجد تجميع اصطناعي يسعى لتوحيد الفوارق الطبيعية يستطيع أن يَحمي من نزاع الأطراف داخل هذا التجميع." إنه ليس أمرًا كتابيًا بقدر ما يسعى للوحدة على حساب الحق، وبقدر ركوبه لموجة النسبية في العقيدة. ما لم تُغير لونها وتُجاهد لأجل **وحدة أكبر في الحق**، لن تُنتِج وحدة حقيقية، بل تَماثُل، وبينما تَجعل الكنيسةَ أكثر كفاءة من منظور الشركات، لن تُضيف شيئًا للكفاءة الروحية الحقيقية للكنيسة. عزفَ بارت النغمة الصحيحة عندما قال: "في الواقع، يجب على السعي لوحدة الكنيسة أن يتطابق مع السعي للوصول إلى المسيح بصفته الرأس والسيد الواقعي للكنيسة. لا يُمكن فصل بركة الوحدة عن الشخص الذي يُبارِك، وهو مصدر الوحدة وحقيقتها، والتي تُعلَن لنا من خلال كلمته وروحه، ويُمكن بالإيمان فقط أن تصير حقيقة وسطنا."[23]

٢. قداسة الكنيسة.

أ. **منظور كنيسة روما الكاثوليكية.** إن منظور كنيسة روما الكاثوليكية بخصوص قداسة الكنيسة له أيضًا طابع خارجي في المقام الأول. إنها ليست القداسة الداخلية لأعضاء الكنيسة بواسطة العمل التقديسي الذي يقوم به الروحُ القُدس، بل القداسة الخارجية الطقسية هي التي يُسلَّط عليها الضوء. وفقًا للأب ديفاين (Devine)، تُعد الكنيسة مُقدَّسة قبل أي شيء "في عقائدها، وفي مبادئها الأخلاقية، وفي عبادتها، وفي تأديبها،" حيث "كل هذه الأمور طاهرة وفوق مستوى الشُبهات، وكل ما هو مثل هذه الأمور يَهدُف إلى إزالة الفساد والشر، وإلى تعزيز الفضيلة الأسمى."[24] تُعد قداسة الكنيسة من الناحية الأخلاقية أمرًا ثانويًا فقط. يقول دوهارب (Deharbe) إن الكنيسة مُقدَّسة أيضًا، "لأن دائمًا فيها القديسين الذين أَثبتَ اللهُ قداستهم أيضًا بواسطة المعجزات والنِّعَم غير العادية."[25]

ب. **المنظور البروتستانتي.** مع كل ذلك، يختلف البروتستانت في منظورهم لقداسة الكنيسة. يرى البروتستانت أن الكنيسة مُقدَّسة بالكامل من الناحية الموضوعية، أي باعتبارها في يسوع المسيح. بِفضل البر الوساطي للمسيح، تُحسَب الكنيسةُ مُقدَّسة أمام الله. من الناحية النسبية، يرون أيضًا أن الكنيسة مُقدَّسة بشكل شخصي، أي باعتبارها مُقدَّسة فعليًا في الجوهر الداخلي لحياتها، ومصيرها المستقبلي هو القداسة المثالية. لذلك، يُمكن القول بأنها جماعة القديسين حقًا. إن هذه القداسة في المقام الأول هي قداسة الإنسان الداخلي، لكنها قداسة تَظهر أيضًا في الحياة الخارجية. نتيجةً لذلك، تُنسَب القداسة أيضًا، بشكل ثانوي، للكنيسة المنظورة. إن تلك الكنيسة مُقدَّسة من جهة أنها منفصلة عن العالَم في تكريسٍ لله، ومن الجهة الأخلاقية أيضًا المرتبطة بأنها تَهدف إلى الشركة المُقدَّسة مع المسيح، وتُحققها من حيث المبدأ. بما أن الكنائس المحلية المنظورة تتكوَّن من المؤمنين ونَسلهم، يُفترض أن هذه الكنائس تَستبعد كل غير المؤمنين

---

[23] *The Church and the Churches*, p. 28.

[24] *The Creed Explained*, p. 285.

[25] *Catechism of the Catholic Religion*, p. 140.

العَلنيين والأشرار. لا يتردد بولس في مخاطبتهم بصفتهم كنائس القديسين.

٣. كون الكنيسة جامعة (كاثوليكية).

أ. منظور كنيسة روما الكاثوليكية. تستولي الكنيسة الكاثوليكية في روما على لقب "جامعة" (كاثوليكية)، كما لو أنه يَحق لها وحده أن تُدعى الكنيسة الجامعة. مثل الصفات الأخرى للكنيسة، تُطبقها كنيسة روما على المؤسَّسة المنظورة. تُصرِّح كنيسة روما بأن لديها الحق في أن تُعتبر الكنيسة الجامعة الحقيقية الواحدة، لأنها تنتشر في جميع أنحاء الأرض وتُكيِّف نفسها مع كل البلاد وكل أشكال الحكومة؛ ولأنها موجودة منذ البداية، وكان لها دائمًا رعايا وأبناء مُخلِصون، بينما تأتي وتختفي الطوائف الدينية؛ ولأنها تمتلك كمال الحق والنعمة، وهي الأمور التي ينبغي تقديمها للبشر؛ ولأنها تفوق من حيث العدد إجمالي كل الطوائف الأخرى المنفصلة عنها.

ب. **المنظور البروتستانتي.** مرةً أخرى، يُطبِّق البروتستانت هذه الصفة في المقام الأول على الكنيسة غير المنظورة، والتي يُمكن أن تُدعى كنيسة جامعة بمعنى أكثر دقة من أي مؤسَّسة موجودة حاليًا، ولا تُستثنى كنيسة روما حتى من هذه المُقارنة. يَستاء البروتستانت عن حقٍ من غرور أتباع كنيسة روما الكاثوليكية في نَسْبهم لهذه الصفة إلى مؤسَّستهم الهرمية، مع استبعاد كل الكنائس الأخرى. يُصر البروتستانت على أن الكنيسة غير المنظورة هي في الأساس الكنيسةُ الجامعة الحقيقية، لأنها تَضُم كل المؤمنين على الأرض في كل العصور، دون استثناء؛ ولأنها بالتبعية لها أعضاء في كل شعوب العالَم التي تم تبشيرها؛ ولأنها تُمارِس تأثيرها المُهيمن على كل حياة الإنسان في كل مراحلها. وفي المقام الثاني، يَنسب البروتستانت كون الكنيسة جامعة إلى الكنيسة المنظورة أيضًا. في مناقشتنا لوحدة الكنيسة المنظورة، صار من الواضح بالفعل أن المُصلِحين وإقرارات الإيمان المُصلَحة عبَّرتْ عن إيمانهم بكَون الكنيسة المنظورة جامعة، وكرَّر هذا الرأيَ اللاهوتيون المُصلَحون الهولنديون، والأسكتلنديون، والأمريكيون حتى يومنا هذا، رُغم أنه في السنوات الأخيرة في هولندا عبَّر البعضُ عن شكوكهم من جهة هذه العقيدة. يجب الاعتراف بأن هذه العقيدة تُقدِّم العديد من المشاكل الصعبة، والتي ما زالت تحتاج إلى حلول. إنه ليس من السهل أن يُشير المرء بدقة إلى أين توجد هذه الكنيسة المنظورة الجامعة. علاوة على ذلك، تُطرَح أسئلة مثل هذه: (١) هل تَحمل هذه العقيدة في طياتها إدانة شاملة للطائفية، مثلما يعتقد الدكتور هنري ڤان دايك (Henry Van Dyke)؟ (٢) هل تعني أن إحدى الطوائف هي الكنيسة **الحقيقية**، بينما الطوائف الأخرى **زائفة**، أم مِن الأفضل أن يتم التمييز بين الكنائس التي لها أساس أكثر أو أقل نقاءً؟ (٣) ما هي النقطة التي عندها تتوقف إحدى الكنائس المحلية أو الطوائف عن أن تكون جزءًا في الكنيسة المنظورة؟ (٤) هل يُعتبر وجود مؤسَّسة أو منظومة كنسية خارجية واحدة أمرًا ضروريًا لوحدة الكنيسة المنظورة، أم لا؟ هذه هي بعض المشاكل التي ما زالت تُطالِب بالمزيد من الدراسة.

و. علامات الكنيسة.

١. علامات الكنيسة عامةً.

أ. **الحاجة إلى هذه العلامات.** لم تكن هناك حاجة ملموسة إلى هذه العلامات طوال الفترة التي كانت فيها الكنيسة واحدة بوضوح. لكن عندما ظهرتْ الهرطقات، أصبح من الضروري أن يُشار إلى علامات معينة يمكن من خلالها تمييز الكنيسة **الحقيقية**. كان إدراك هذا الاحتياج موجودًا بالفعل في الكنيسة الأولى، وكان بشكل طبيعي أقل وضوحًا في العصور الوسطى، لكنه أصبح شديدًا جدًا في فترة الإصلاح. في تلك الفترة، لم تكن الكنيسة الواحدة الموجودة منقسمة فقط في قسمين كبيرين، بل إن البروتستانتية نفسها كانت منقسمة إلى عدة كنائس وطوائف. نتيجةً لذلك، ازداد الشعور بأنه من الضروري أن يُشار إلى بعض العلامات التي يمكن من خلالها تمييز الكنيسة الحقيقية من المزيفة. إن حقيقة الإصلاح نفسه تُثبت أن المُصلَحين، دون إنكار أن الله يَحفظ كنيسته، كانوا مدركين بعمقٍ لحقيقة أن التجسيد العملي للكنيسة قد يَقع في الخطأ، وقد يبتعد عن الحق، وقد يتفكَّك بالكامل. لقد افترضَ المُصلَحون وجودَ حقٍ معياري يجب أن تتوافق معه الكنيسة، ورأوا أن هذا المعيار هو كلمة الله.

ب. **علامات الكنيسة في اللاهوت المُصلَح.** يختلف اللاهوتيون المُصلَحون فيما يتعلَّق بعدد علامات الكنيسة. تحدَّث البعض عن علامة واحدة فقط، الوعظ بعقيدة الإنجيل النقية (بيزا، ألستد، أميسيوس، هيدانوس، ماريسيوس)؛ تحدَّث آخرون عن علامتين، الوعظ النقي بكلمة الله والممارسة الصحيحة للفرائض الكنسية (كالفن، بولينجر، زانكيوس، يونيوس، جوماروس، ماستريشت، إيه مارك)، ولكن أضاف غيرهم علامة ثالثة إلى هاتين، الممارسة الأمينة للتأديب الكنسي (هايبريوس، مارتير، أورسينوس، تريلكاتيوس، هايدجِر، ڤيندلينوس). تُذكَر هذه الثلاث أيضًا في إقرار إيماننا؛[26] لكن بعد ذِكرها، يَجمعها إقرار الإيمان في علامة واحدة بقوله: "باختصار، إذا كان كل شيء فيها يُدار وفقًا لكلمة الله النقيَّة." بمرور الزمن، صُنع تمييزٌ، وخصوصًا في استكلندا، بين الخصائص الضرورية بشكل مُطلق لأجل **وجود** الكنيسة، والخصائص الضرورية فقط لأجل **صحتها**. بدأ البعض يشعرون أنه، مهما كانت أهمية التأديب لصحة الكنيسة، سيكون من الخطأ أن نقول إن كنيسةً لا تُمارس التأديب ليستْ كنيسة إطلاقًا. شعر البعض نفس الشعور حتى تجاه الممارسة الصحيحة للفرائض الكنسية، حيث إنهم لم يشعروا أنه يحق لهم أن يرفضوا شرعية كنائس المعمدانيين والكويكرز. يُرى تأثير هذا الأمر في إقرار إيمان وستمنستر، الذي يَذكر أن الأمر الوحيد الذي لا غنى عنه لوجود الكنيسة هو "الاعتراف بالديانة الحقيقة،" ويتحدَّث عن أمور أخرى، مثل نقاء العقيدة أو العبادة، وعن التأديب الكنسي باعتبارها خصائص ممتازة في كنائس معينة، والتي يُمكن بواسطتها قياس درجة نقائها.[27] يَعترف الدكتور كايبر بعلامتي الوعظ بالكلمة وممارسة الفرائض الكنسية باعتبارهما العلامتين الحقيقتين للكنيسة، حيث إن وحدهما: (١) محدَّدتان، أي تُميِّزان الكنيسة وحدها وليس أي مؤسسة أخرى؛ و(٢) الوسيلتان اللاتان يَعمل من خلالهما المسيح بنعمته وروحه في الكنيسة؛

[26] Art. XXIX.

[27] Chap. XXV, paragraphs 2, 4. 5.

و(٣) عناصر تشكيلية تَدخل في تأسس الكنيسة. يوجد التأديب الكنسي أيضًا في موضع آخر ولا يُمكن أن يُوضَع على قدم المساواة مع هاتين العلامتين. مع ذلك، ومع وضع هذا في الاعتبار، لا يَعترض كايبر على النظر إلى الممارسة الأمينة للتأديب الكنسي على أنها أحد علامات الكنيسة. مما لا شك فيه أن العلامات الثلاثة التي تُذكر عادةً ليست في الحقيقة على قدم المساواة. بشكل دقيق، يُمكن أن يُقال إن الوعظ بكلمة الله والاعتراف بها بصفتها المعيار للعقيدة والحياة، هي العلامة الواحدة للكنيسة. بدونه، لا توجد كنيسة، ويُحدد الوعظُ بكلمة الله الممارسةَ الصحيحة للفرائض الكنسية والممارسة الأمينة للتأديب الكنسي. مع ذلك، تُعد أيضًا الممارسةُ الصحيحة للفرائض الكنسية علامةً حقيقة للكنيسة. ورُغم أن ممارسة التأديب قد لا تكون خاصة بالكنيسة وحدها، أي توجد في الكنيسة حصريًا، إلا أنها ضرورية بالتأكيد لنقاء الكنيسة.

٢. **علامات الكنيسة بشكل مُحدد.**

أ. **الوعظ الحقيقي بكلمة الله.** إن هذه هي العلامة الأهم للكنيسة. بينما تستقل عن الفرائض الكنسية، إلا أن الفرائض لا تستقل عن الوعظ. إن الوعظ الحقيقي بكلمة الله هو الوسيلة العظيمة للحفاظ على الكنيسة وتمكينها من أن تكون أم المؤمنين. إن كون هذه إحدى صفات الكنيسة الحقيقية يَتضح من مقاطع مثل (يوحنا ٨: ٣١، ٣٢، ٤٧؛ ١٤: ٢٣؛ ١ يوحنا ٤: ١–٣؛ ٢ يوحنا ٩). إنَّ وصفَ الكنيسة بهذه الصفة لا يعني أن الوعظ بكلمة الله يجب أن يكون مثاليًا قبل أن تُعتبر الكنيسة كنيسةً حقيقية. لا يُمكن تحقيق هذه المثالية على الأرض؛ يُمكن أن تُنسَب لأي كنيسة طهارةٌ نسبية من جهة العقيدة. يُمكن أن تكون إحدى الكنائس غير طاهرة نسبيًا في تقديمها للحق دون أن تتوقف عن أن تكون كنيسةً حقيقية. لكن توجد حدودٌ بعدها لا تستطيع أن تستمر الكنيسة في سوء تقديم الحق أو رفضه، دون أن تَخسر كونها كنيسة حقيقية وتُصبح كنيسة مُزيَّفة. هذا هو ما يحدث عندما تُرفض العقائد الأساسية في الإيمان علانيةً، ويتوقف فكر الكنيسة وسلوكها عن أن يكونا خاضعيْن لسيطرة كلمة الله.

ب. **الممارسة الصحيحة للفرائض الكنسية.** يجب عدم فصل الفرائض الكنسية عن كلمة الله أبدًا، لأن الفرائض ليس لها مضمون في ذاتها، بل تَأخذ مضمونها من كلمة الله؛ إنها في الواقع وعظٌ مرئي لكلمة الله. وهكذا، يجب أيضًا أن تتم ممارساتها بواسطة خُدامًا شرعيين لكلمة الله، طبقًا للتأسيس الإلهي للفريضة، وأن تُقدَّم فقط للأشخاص المؤهَّلين لاستقبالها، أي المؤمنين ونسلهم. إن رفض الحقائق المحورية في رسالة الإنجيل سوف يؤثِّر بشكلٍ طبيعي على الممارسة الصحيحة للفرائض الكنسية؛ وبالتأكيد تَبتعد كنيسة روما الكاثوليكية عن الممارسة الصحيحة، عندما تَفصل بين الفرائض الكنسية وكلمة الله، إذ تَنسب للفرائض الكنسية نوعًا من التأثير السحري؛ وعندما تَسمح للقابلات أن تُعمِّد الأطفال عند الضرورة. إن حقيقة أن الممارسة الصحيحة للفرائض الكنسية هي صفة للكنيسة الحقيقية يَنبع من ارتباط الفرائض الوثيق بالوعظ بكلمة الله ومن مقاطع مثل (متى ٢٨: ١٩؛ مرقس ١٦: ١٥، ١٦؛ أعمال الرسل ٢: ٤٢؛ ١ كورنثوس ١١: ٢٣–٣٠).

ج. **الممارسة الأمينة للتأديب الكنسي.** إن هذه الممارسة ضرورية للحفاظ على نقاء العقيدة ولحماية قداسة الفرائض الكنسية. إن الكنائس التي تتراخى في التأديب سيتَحتَّم عليها عاجلًا أم آجلًا أن تكتشف في

دائرتها وجودَ إظلام لنور الحق وإساءةَ استخدامٍ ما هو مُقدَّس. لذلك، فإن الكنيسة التي ترغب في التوافق مع مبادئها على قدر إمكانية حدوث ذلك على الأرض، يجب أن تكون مجتهدة ومتوافقة مع ضميرها في ممارسة التأديب المسيحي. تُصر كلمةُ الله على الممارسة الصحيحة للتأديب في كنيسة المسيح (متى ١٨: ١٨؛ ١ كورنثوس ٥: ١–٥، ١٣؛ ١٤: ٣٣، ٤٠؛ رؤيا ٢: ١٤، ١٥، ٢٠).

أسئلة لمزيد من الدراسة.

ما هو معنى كلمة إكليسيا في (متى ١٦: ١٨؛ ١٨: ١٧)؟

متى وكيف صار تعبير كورياكي (*kuriake*) يُستخدم للإشارة إلى الكنيسة؟

كيف تختلف الكلمة الألمانية "kerk " عن كلمة "gemeente"، وكيف ترتبطان بالتعبير اليوناني؟

هل توجد مقاطع في الكتاب المُقدَّس تُستخدم كلمة إكليسيا فيها بلا شك لتُشير إلى كل جماعة المُعترفين بالمسيح علانيةً في أنحاء العالَم بصفتهم كيانًا واحدًا؟

هل تُستخدم الكلمة إطلاقًا للإشارة إلى مجموعة من الكنائس تحت إدارة كنسية واحدة، مثل ما نُسميه طائفةً؟

هل يشتمل كون الكنيسة منظورة فقط على أن أعضاءها علانيين؟ إذا لم يكن ذلك صحيحًا، بأي معنى تكون الكنيسة منظورة؟

هل الكنيسة المنظورة له أي علاقة بالمسيح غير العلاقة الخارجية، وهل تتمتع بأي شيء سوى الوعود والامتيازات الخارجية؟

هل يختلف جوهر الكنيسة المنظورة عن جوهر الكنيسة غير المنظورة؟

ما هي الاعتراضات التي قُدمت على التمييز بين الكنيسة باعتبارها مؤسسة والكنيسة باعتبارها جسدًا؟

ما هو الاختلاف الجوهري بين منظور كنيسة روما الكاثوليكية والمنظور المُصلَح بخصوص الكنيسة؟

مصادر:

Bavinck, *Geref. Dogm.* IV, pp. 295-354; Kuyper, *Dict. Dogm., De Ecclesia*,pp. 3-267; id., *Tractaat Van de Reformatie der Kerken;* ibid., *E Voto*, II, pp. 108-151; Vos, *Geref. Dogm.* V, pp. 1-31; Bannerman, *The Church of Christ*, I, pp. 1-67; *Ten Hoor, Afscheiding en Doleantie* and *Afscheiding of Doleantie;* Doekes, *De Moeder der Geloovigen*, pp. 7-64; Steen, *De Kerk*, pp. 30-131; McPherson, *The Doctrine of the Church in Scottish Theology*, pp. 54-128; Van Dyke, *The Church, Her Ministry and Sacraments*, pp. 1-74; Hort,*The Christian Ecclesia*, Valentine, *Chr. Dogm.* especially pp. 1-21, 107-122; Pieper, *Christl. Dogm.* III, pp. 458-492; II, pp. 362-377; Pope, *Chr. Theol.* III, pp. 259-287; Litton, *Introd. toDogm. Theol.*, pp. 357-378; Strong, *Syst. Theol.*, pp. 887-894; Devine, *The Creed Explained*,pp. 256-295; Wilmers, *Handbook of the Chr. Rel.*, pp. 102-119; Moehler, *Symbolism*, pp.310-362; Schaff, *Our* W. A. Visser 't Hooft *Fathers' Faith and Ours*, pp. 213-239; Morris, *Ecclesiology*, pp. 13-41; and J. H. Oldham, *The Church and its Function in Society.*

٣. إدارة الكنيسة.

أ. نظريات مختلفة بخصوص إدارة الكنيسة.

١. **نظرة الكويكرز** (Quakers) **والإخوة** (Darbyites). إنها مسألة مبدأ لدى الكويكرز والإخوة أن يرفضوا كل أنواع إدارة الكنيسة. وفقًا لهم، يتدهور كلُ تشكيل خارجي للكنائس بالضرورة ويقود إلى نتائج مُناقِضة لروح المسيحيَّة. إن إدارة الكنيسة تُعلِي من مكانة العُنصر البشري علي حساب العُنصر الإلهي. إنها تتجاهل المواهب المُعطاة بواسطة الله، وتَستخدم بدلًا منها الوظائف الكنسية التي أسَّسها البشر، ونتيجةً لذلك، تُقدِّم قشرة المعرفة البشرية بدلًا من رسائل الروح القُدس الضرورية. لذلك، لا يعتبرون فقط أن تنظيم الكنيسة المنظورة أمرٌ غير ضروري، بل هو خطية بالتأكيد. بذلك، يتم التخلي عن الوظائف الكنسية، وفي العبادة الجماعية يَتبع الجميعُ ببساطة تحفيزات الروح القُدس. إن الميل الذي يَظهر بوضوح في هذه الطوائف، والذي يُثبت وجود خميرة الصوفية، يجب أن يُنظر إليه على أنه ردُ فعل تجاه المؤسَّسة الهرمية والشكلية التي اتصفتْ بها كنيسة إنجلترا الراسخة. في بلدنا، رسمَ بعض الكويكرز بشكل اعتيادي الخُدام وقاموا بعبادتهم إلى حد بعيد مثلما تفعل الكنائس الأخرى.

٢. **النظام الإيراسطي، نسبةً لإيراستوس** (١٥٢٤-١٥٨٣). يَنظر الإيراسطيون إلى الكنيسة باعتبارها جماعة تَدين بوجودها وشكلها إلى الشرائع التي تَصيغها الدولة. إن خُدام الكنيسة المُرتسمين هم فقط مُعلِّمون أو واعظون للكلمة، دون أن يكون لهم أي حق في الحُكم في الكنيسة، باستثناء ما يَمنحه لهم الحُكامُ المَدنيون. تقوم الدولة بوظيفة حُكم الكنيسة، وأن تُمارس التأديب والعَزل الكنسي. إن التأديب الكنسي هو عقوبة مدنية، رُغم أن تطبيقه قد يُعطى لخُدام الكنيسة المُرتسمين الشرعيين. طُبِّق هذا النظام بشكل مختلف في إنجلترا، واسكتلندا، وألمانيا (الكنائس اللوثرية). يتعارض هذا النظام مع مبدأ رئاسة يسوع المسيح للكنيسة، ولا يعترف بحقيقة أن الكنيسة والدولة مؤسَّستان مختلفتان ومُستقلتان من حيث مَنشئهما، ومن حيث رعاياهما الأساسيين، ومن حيث السُلطة التي تُمارَس، وفي إدارة تلك السُلطة.

٣. **النظام الأسقفي.** يرى الأسقفيون أن المسيح، بصفته رأس الكنيسة، أعطى إدارة الكنيسة مُباشرةً وحصريًا لرُتبة الأساقفة، باعتبارهم خُلفاء الرُسل؛ وأنه أسَّس هؤلاء الأساقفة باعتبارهم رُتبة منفصلة، ومستقلة، وتَضمن استمرارها ذاتيًا. في هذا النظام، لا تشترك إطلاقًا جماعةُ المؤمنين في إدارة الكنيسة. في القرون الأولى، كان هذا هو نظام كنيسة روما الكاثوليكية. في إنجلترا، اندمجَ النظام الأسقفي مع النظام الإيراسطي. لكن الكتاب المُقدَّس لا يَدعم وجودَ مثل هذا الطبقة المُنفصلة من الخُدام أصحاب المكانة السامية، الذين لديهم حق موروث بتعيين القادة المُرتَسمين والحُكم في المسائل الكنسية، وبذلك، لا يُمثلون شعبَ الكنيسة أو، بأي معنى للكلمة، يأخذون وظيفتهم الكنسية من الشعب. يُظهِر الكتابُ المُقدَّس بوضوحٍ أن الوظيفة الرسولية ليست دائمة في طابعها. لقد شكَّل الرُسلُ بوضوح طبقةً متميزة ومستقلة، لكن تنظيم وإدارة شؤون الكنائس لم يكن مُهمتهم الخاصة. لقد كان واجبهم هو أن يَحملوا رسالة الإنجيل إلى المناطق

غير المُبشَّرة، وأن يؤسِّسوا الكنائس، وأن يُعيِّنوا بعدها آخرين من وسط شعب الكنيسة لأجل مهمة إدارة هذه الكنائس. قبل نهاية القرن الأول، كانت فئة الرُسل اختفتْ بالكامل.

٤. **نظام كنيسة روما الكاثوليكية.** هذا هو النظام الأسقفي عندما يُثمر كل نتائجه المنطقية. يَدَّعي نظام كنيسة روما الكاثوليكية أنه لا يُمثِّل خُلفاء الرُسل فقط، بل خليفةً للرسول بطرس أيضًا، والذي يُقال إنه يتمتَّع بالمكانة الأولى بين الرُسل، وخليفته يُعتبر المُمثل الخاص للمسيح. تتمتَّع كنيسة روما بطابع المَلَكية المُطلَقة، تحت سيطرة البابا المعصوم من الخطأ، والذي له الحق في تحديد وتنظيم عقيدة الكنيسة، وعبادتها، وإدارتها. تحت البابا، توجد طبقات ورُتب أقل في المكانة، والذين تُعطى لهم نعمة خاصة، وواجبهم هو إدارة الكنيسة في نظام من المُساءلة الصارمة تجاه مرؤوسيهم وتجاه الأسقف الأعلى. لا يمتلك الشعبُ أي رأي إطلاقًا في إدارة الكنيسة. يتعارض هذا النظام أيضًا مع الكتاب المُقدَّس الذي لا يعترف بأي صدارة لبطرس مثل التي يُبنى عليها هذا النظام، ويَعترف بشكلٍ متميز بامتلاك شعب الكنيسة لرأيٍ في الشؤون الكنسية. علاوة على ذلك، فإن تصريح كنيسة روما الكاثوليكية، بأنه يوجد تتابع لم يَنفصل منذ زمن بطرس وحتى يومنا هذا، يتناقض مع التاريخ. لا يُمكن الدفاع عن النظام البابوي تفسيريًا أو تاريخيًا.

٥. **النظام الجمهوري.** يُسمى هذا أيضًا بالنظام المُستقل. وفقًا لهذا النظام، تُعتبر كل كنيسةٍ أو جماعةٍ كنيسةً كاملة ومستقلة عن باقي الكنائس. في تلك الكنائس، يتمتَّع أعضاء الكنيسة وحدهم بالسُلطة الإدارية في الكنيسة، وهم مَن يحق لهم تنظيم شؤون الكنيسة. إن القادة المُرتَسمين هم ببساطة موظفون لدى الكنيسة المحلية، ويُعيَّنون لأجل التعليم وإدارة شؤون الكنيسة، وليس لديهم سُلطة أدرية أبعد مما يمتلكون بصفتهم أعضاء في الكنيسة. إذا كان من المناسب أن تُمارس الكنائس المختلفة عشاءَ الرب معًا، مثلما يحدث أحيانًا، تَحدث هذه الشركة في المجالس الكنسية وفي المؤتمرات المحلية أو الإقليمية، من أجل النظر في مصالحهم المشترَكة. لكن ينُظر إلى قرارات هذه الكنائس المُترابِطة على أنها استشارية أو تصريحية فقط، ولا تُعد مُلزِمةً لأي كنيسة بعينها. إن هذه النظرية المشهورة لإدارة الكنيسة، التي تَجعل قادة الكنيسة المُرتَسمين معتمدين بالكامل على قرار شعب الكنيسة، بالتأكيد لا تنسجم مع ما نتعلَّمه من كلمة الله. علاوة على ذلك، إن النظرية القائلة بأن كل كنيسة تستقل عن باقي الكنائس الأخرى، لا تستطيع التعبير عن وحدة كنيسة المسيح، ولها تأثير تفكيكي، وتفتح الباب لكل أنواع التعسُّف في إدارة الكنيسة. لا يوجد أي استئناف بعد صدور قرارات الكنيسة المحلية.

٦. **نظام الكنيسة القومية.** إن هذا النظام، والمُسمَّى أيضًا بالنظام الجماعي (الذي حَل محل النظام الإقليمي) تمتْ صياغته في ألمانيا خصوصًا بواسطة سي إم فاف (C. M. Pfaff، ١٦٨٦–١٧٨٠)، وأُدخِل لاحقًا إلى هولندا. يستند هذا النظام على الافتراض بأن الكنيسة هي رابطة تطوعية، مساوية للدولة. إن الكنائس أو الجماعات المنفصلة هي مجرد أقسام داخل الكنيسة القومية الواحدة. توجد السُلطة الأصلية في المؤسسة القومية، وتتمتَّع هذه المؤسسة بالسُلطة القضائية على الكنائس المحلية. إن هذا هو عكس النظام

المشيخي تمامًا، والذي وفقًا له توجد السُلطة الأصلية في المَجمع. يَعترف النظام الإقليمي بِحق الدولة **المُتأصل** في أن تُصلِح العبادة الجماعية، وأن تُقرّر في الخلافات الحادثة بخصوص العقيدة والسلوك، وأن تَعقد المجامع الكنسية، بينما يَنسب النظام الجماعي للدولة الحق في الإشراف فقط باعتباره حقًا **مُتأصلًا**، ويعتبر باقي الحقوق الأخرى، التي قد تُمارسها الدولة في الشؤون الكنسية، حقوقًا تَمنحها الكنيسةُ للدولة بتفاهمٍ ضمنيٍ أو باتفاقٍ رسميٍ. يتجاهل هذا النظامُ بالكامل استقلاليةَ الكنائس، ويتجاهل مبادئ الحُكم الذاتي والمسؤولية المُباشرة أمام المسيح، ويُنشأ تمسُكًا بالشكليات، ويَربط معًا كنيسة يُزعَم أنها روحية بِروابط رسمية وجغرافية. إن نظامًا مثل هذا، والمُشابه للنظام الإيراسطي، يُلائم طبيعيًا بشكلٍ أكبر النظرة المُعاصرة الخاصة بالدولة الاستبدادية.

ب. المبادئ الأساسية للنظام المُصلَح أو المشيخي.

لا تُصرّح الكنائس المُصلَحة بأن نظام إدارة الكنيسة الخاص بها مُفصَّلٌ في كل تفاصيله في كلمة الله، لكنها تُؤكِّد على أن مبادئها الأساسية تَتبع مُباشرة من الكتاب المُقدَّس. لا تُصرّح بأن كل التفاصيل مُحدَّدة بواسطة الحق الإلهي (*jus divinum*)، بل المبادئ الأساسية العامة للنظام، وهي مُستعدة إلى حد كبير للاعتراف بأن الكثير من تفاصيل النظام تُحدَّد بواسطة المنفعة والحكمة البشرية. يَنتج من هذا أنه، بينما يجب التمسُّك بصرامةٍ بالهيكل العام، يمكن تغيير بعض التفاصيل بالأسلوب الكنسي المُناسب لأجل أسباب حكيمة، مثل الفائدة العامة للكنائس. ما يلي هو أكثر مبادئ أساسية في النظام المشيخي.

١. **المسيح هو رأس الكنيسة ومَصدر كل سُلطتها.** ترى كنيسة روما أنه في غاية الأهمية أن يتم التمسُّك برئاسة البابا فوق الكنيسة. في مقاومةٍ لادعاءات البابوية، تمسَّك المُصلِحون بِكون المسيح هو الرأس الوحيد للكنيسة ودافَعوا عن هذا المبدأ. مع ذلك، لم يتجنبوا بالكامل خطرَ الاعتراف بأولوية الدولة على الكنيسة، إحداهما أكثر من الأخرى. نتيجةً لذلك، كان على الكنائس المشيخية والمُصلَحة أن تخوض معركةً أخرى لاحقًا، معركة رئاسة يسوع المسيح في مقاومةٍ لانتهاكات الدولة غير المُبرَّرة. لقد تم خوض هذه المعركة أولًا في اسكتلندا، ثم لاحقًا في هولندا أيضًا. إن حقيقة أن هذه المعركة تم خوضها ضد سُلطات خارجية مثل البابوية والدولة أو المَلك، صرَّحَ كلٌ منهما بأنه رأس الكنيسة المنظورة، يوحي بوضوح بأن الذين اشتركوا في هذه المعركة كانوا مهتمين تحديدًا بتأسيس والتمسُّك بالموقف القائل بأن المسيح هو الرأس الشرعي الوحيد للكنيسة **المنظورة**، وأنه لذلك هو السُلطة التشريعية العُليا ومَلك الكنيسة. بالطبع، اعترفَ المُصلِحون بالمسيح بصفته الرأس **العضوي** للكنيسة **غير المنظورة**. لقد أدركوا أنه لا يمكن فصل الاثنين، لكن بما أن البابا والمَلك لم يتمكَّنا من الادعاء بأنهما الرأس العضوي للكنيسة غير المنظورة، لم يكن هذا هو لُب القضية. بخصوص المُعلِّمين الأسكتلنديين، يقول وواكر: "لقد كانوا يقصدون أن المسيح هو المَلك والرأس الحقيقي للكنيسة، بصفتها مؤسسة منظورة، ويَحكمها بقوانينه، وفرائضه، وخُدَّامها

المُرتَسمين، وقواه، مثلما حَكَمَ حرفيًا وحقًا داودُ وسليمان الشعبَ العهدي القديم."[28]

يُعلِّمنا الكتابُ المُقدَّس أن المسيح هو الرأس على الكل: هو سيد الكون، لا بصفته الأقنوم الثاني في الثالوث فقط، بل في وظيفته الوساطية أيضًا (متى ٢٨: ١٨؛ أفسس ١: ٢٠-٢٢؛ فيلبي ٢: ١٠، ١١؛ رؤيا ١٧: ١٤؛ ١٩: ١٦). مع ذلك، بمعنى خاص جدًا، هو رأس الكنيسة، التي هي جسده. يرتبط المسيح بها بعلاقة حيوية وعضوية، ويملأها بحياته، ويتحكَّم فيها روحيًا (يوحنا ١٥: ١-٨؛ أفسس ١: ١٠، ٢٢، ٢٣؛ ٢: ٢٠-٢٢؛ ٤: ١٥؛ ٥: ٣٠؛ كولوسي ١: ١٨؛ ٢: ١٩؛ ٣: ١١). يُصرِّح أصحاب فِكر سبق الألفية (Premillenarians) بأن هذا هو المعني الوحيد لكون المسيح رأس الكنيسة، لأنهم يرفضون الفكرة التي دافَع عنها آباؤنا المُصلَحون، أي أن المسيح هو **مَلك** الكنيسة ولذلك هو السُلطة العُليا التي ينبغي الاعتراف بها في الكنيسة. مع ذلك، يُعلِّم الكتابُ المُقدَّس بأن المسيح هو رأس الكنيسة، لا فقط بفضل علاقته الحيوية بها، بل أيضًا بصفته مُشرع القانون فيها والمَلك. بالمعنى العضوي والحيوي، هو الرأس في المقام الأول، لكن لا حصريًا، للكنيسة غير المنظورة التي تُشكِّل جسده الروحي. فهو أيضًا رأس الكنيسة المنظورة، لا بالمعنى العضوي، بل من جهة كونه يمتلك السُلطان ويَملُك عليها (متى ١٦: ١٨، ١٩؛ ٢٣: ٨، ١٠؛ يوحنا ١٣: ١٣؛ ١ كورنثوس ١٢: ٥؛ أفسس ١: ٢٠-٢٣؛ ٤: ٤، ٥، ١١، ١٢؛ ٥: ٢٣، ٢٤). إن هذه الرئاسة التي للمسيح على الكنيسة المنظورة هي الجزء الأساسي في السيادة الممنوحة له نتيجةً لآلامه. يَتضح سُلطانه في النقاط الآتية: (أ) هو مَن أسَّس الكنيسة في العهد الجديد (متى ١٦: ١٨)، بحيث لا تكون، مثلما يعتبرها الكثيرون اليوم، مجرد مجتمع اختياري، والتي تجد دعمها الوحيد في إجماع أعضائها. (ب) هو مَن أسَّس وسائط النعمة التي يجب أن تمارسها الكنيسة، أي الوعظ بالكلمة والفرائض الكنسية (متى ٢٨: ١٩، ٢٠؛ مرقس ١٦: ١٥، ١٦؛ لوقا ٢٢: ١٧-٢٠؛ ١ كورنثوس ١١: ٢٣-٢٩). في هذه المسائل، لا يحق لأي أحد أن يُشرِّع القوانين. (ج) هو مَن أعطى الكنيسةَ كيانها وقادتها المُرتَسمين، ويَمنحهم سُلطانًا إلهيًا، لكي يستطيعوا أن يتكلَّموا ويتصرفوا بِاسمه (متى ١٠: ١؛ ١٦: ١٩؛ يوحنا ٢٠: ٢١-٢٣؛ أفسس ٤: ١١، ١٢). (د) إنه موجودٌ على الدوام في الكنيسة عندما تجتمع للعبادة، ويتكلَّم ويتصرَّف من خلال قادتها المُرتَسمين. إن المسيح بصفته المَلك هو مَن يَدعمهم في كلامهم وتصرَّفهم بِسُلطانٍ (متى ١٠: ٤٠؛ ٢ كورنثوس ١٣: ٣).

٢. **يُمارس المسيح سُلطته بواسطة كلمته الملوكية.** لا يتشابه مُلك المسيح من كل النواحي مع الملوك الأرضيين. لا يَحكُم الكنيسة بالقوة، بل **شخصيًا** بواسطة روحه، العامل في الكنيسة، و**موضوعيًا** بواسطة كلمة الله بصفتها معيار السُلطة. إن كل المؤمنين مُلزَمون بشكلٍ غير مشروط بإطاعة كلمة المَلك. بما أن المسيح هو الحاكم صاحب السيادة في الكنيسة، فإن كلمته هي الكلمة الوحيدة التي تُعد قانونًا بالمعنى المُطلَق. نتيجةً لذلك، يُحظَر وجود أي سُلطة استبدادية في الكنيسة. لا توجد سُلطة حاكمة مستقلة عن

[28] *Scottish Theology and Theologians*, p. 130.

المسيح. يَعترف بابا روما بأنه وكيل المسيح على الأرض، لكنه يَقف مُدانًا في أنه يَحل محل المسيح فعليًا ويستخدم ابتكارات بشرية بدلًا من كلمة المسيح. إن البابا لا يَضع التقليد فقط في مكانة مساوية مع الكتاب المُقدَّس، بل يُصرِّح أيضًا بأنه المُفسِّر المعصوم من الخطأ للتقليد والكتاب المُقدَّس عندما يتحدَّث في مسائل الإيمان والأخلاقيات من كُرسيه البابوي (*ex-cathedra*). يُمكن للكتاب المُقدَّس والتقليد أن يكونا معيار الإيمان غير المُباشر أو البعيد، أما المعيار المُباشر فهو تعاليم الكنيسة، والتي تُعد عصمة البابا ضمانه.[29] إن كلمة البابا هي كلمة الله. لكن بينما من الحقيقي أن المسيح يُمارس سُلطته في الكنيسة من خلال القادة المُرتَسمين، إلا أنه لا ينبغي فهم هذا بمعنى أنه **يَنقل** سُلطته إلى خُدَّامه. إن المسيح نفسه يَحكُم الكنيسة عبر كل العصور، لكن عندما يَفعل هذا، يَستخدم قادة الكنيسة المُرتَسمين بِصفتهم أعضائه. ليس لديهم سُلطة مُطلقة أو مستقلة، بل سُلطة ممنوحة لهم وخَدمية.

٣. **مَنح المسيحُ بصفته مَلكًا سُلطةً للكنيسة.** يُطرح سؤالٌ حساس إلى حدٍ ما عند هذه النقطة، بخصوص مَن هم المُستقبلون الأوائل والمُناسبون لسُلطة الكنيسة؟ لِمَن عهدَ المسيح بهذا السُلطة في المقام الأول؟ يُجيب الكاثوليك والأسقفيون قائلين: عهدَ بها للقادة المُرتَسمين باعتبارهم طبقة مُنفصلة، في تمييزٍ عن أعضاء الكنيسة العاديين. تمسَّك بهذا الرأي أيضًا بعض الخدام المشيخيين المرموقين، مثل رازرفود وبيلي. تُعتبر نظرة الكنائس المستقلة مُناقضة تمامًا لذلك الرأي، إذ يرون أن السُلطة ممنوحة للكنيسة عامةً، وأن القادة المُرتَسمين هم مجرد أعضاء في الجسد ككل. إن الخادم التطهيري العظيم، أوين، تبنى هذا الرأي مع بعض التعديلات. في السنوات الأخيرة، فضَّلَ بعض اللاهوتيين المُصلَحين بوضوح هذا الرأي، لكن دون الانتماء إلى انفصالية الكنائس المستقلة. مع ذلك، يوجد رأي آخر يُمثِّل وسط بين هذيْن التطرفيْن، والذي يبدو أنه يستحق أن يكون مُفضَّلًا. وفقًا لهذ الرأي، يَعهد المسيح بالسُلطة الكنسية للكنيسة ككل، أي للأعضاء العاديين والقادة المُرتَسمين على حد السواء؛ لكن بالإضافة إلى ذلك، يَنال القادة المُرتَسمين مقدارًا إضافيًا من السُلطة مثلما يتطلَّب الأمر لأجل أداء واجباتهم الخاصة في كنيسة المسيح. إنهم يشتركون في السُلطة الأصلية الممنوحة للكنيسة، وينالون سُلطانهم وسُلطتهم مُباشرة من المسيح بِصفتهم قادة مُرتَسمين. إنهم مُمثلون، لكن ليسوا مجرد مندوبين أو مُفوَّضين عن الشعب. كثيرًا ما كان يقول اللاهوتيون القدامى: "إن كل سُلطة الكنيسة، في (*actu primo*)، أو في الأساس، هي ممنوحة للكنيسة نفسها؛ في (*actu secundo*)، أو من جهة ممارسَتها، تحدُث بواسطة الذين يُدعون خصيصًا لأجل ذلك." إن هذا هو جوهريًا المنظور الذي تبنَّاه ڤوتيوس (Voetius)، وجيليسبي (Gillespie، في كتابه Ceremonies)، وبانِرمان (Bannerman)، وپورتيوس (Porteous)، وباڤينك (Bavinck)، وڤوس (Vos).

٤. **دبَّر المسيحُ لأجل الممارسة المُحدَّدة لهذه السُلطة بواسطة أعضاء مُمثلين.** بينما عهدَ المسيحُ بالسُلطة إلى الكنيسة ككل، إلا أنه أيضًا دبَّر أن تُمارَس هذا السُلطة بطريقة عادية ومُحدَّدة بواسطة أعضاء

[29] Cf. Wilmers, *Handbook of the Christian Religion*, p. 134.

مُمثلين، مُخصصين لأجل الحفاظ على العقيدة، والعبادة، والتأديب. إن قادة الكنيسة المُرتَسمين هم مُمثلو الشعب ومُختارون بتصويت علني. مع ذلك، هذا لا يعني أنهم ينالون سُلطتهم من شعب الكنيسة، لأن دعوة الشعب لهم ما هي إلا تأكيد للدعوة الداخلية بواسطة الربُّ نفسه؛ وينالون سُلطتهم منه وهم مسؤولون أمامه هو. عندما يُسمون مُمثلين، فهذه مجرد إشارة إلى حقيقة أنه تم اختيارهم لوظيفتهم الكنسية بواسطة شعب الكنيسة، ولا يوحي ذلك بأنهم يستمدون سُلطتهم من الشعب. لذلك، ليسوا مندوبين أو أدوات تَعمل فقط على تحقيق أماني شعب الكنيسة، بل حُكَّامًا واجبهم أن يُدركوا ويُطبقوا بِفطنة قوانين المسيح. في نفس الوقت، هم مُلزَمون بأن يعترفوا بالسُلطة الممنوحة للكنيسة ككل من خلال السعي للموافقة أو الإجماع في المسائل المهمة.

٥. **تَكمُن سُلطة الكنيسة في المقام الأول في مجلس الكنيسة المحلية.** من المبادئ الجوهرية في نظام الإدارة المُصلَح أو المشيخي أنَّ سُلطة أو سُلطان الكنيسة لا يَكمُن في المقام الأول في أكثر المجالس عمومةً لأي كنيسة، وفي المقام الثاني فقط وبالاشتقاق من هذا المجلس، تُمنح لمجلس الكنيسة المحلية؛ بل أن مكانها الأصلي هو في مَجلس الكنيسة المحلية، وبذلك تُنقَل إلى المجامع الكبيرة، مثل المجامع الإقليمية والسنودس أو المَحفل العام. لذلك، يَحترم النظامُ المُصلَح استقلالية الكنيسة المحلية، رُغم أنه يعتبر دائمًا أن هذه الاستقلالية خاضعة للحدود التي تُفرَض عليها بسبب الارتباط بالكنائس الأخرى في الطائفة الواحدة، ويُؤكِّد لها على امتلاكها للحق الكامل في إدارة شؤونها الداخلية بواسطة قادتها المُرتَسمين. في نفس الوقت، يَتمسَّك أيضًا بِحق الكنيسة المحلية في الاتحاد مع كنائس أخرى مماثلة لها على أساس اعتراف إيمان مشترك، وأن يُكونوا مؤسَّسةً أوسع لأجل الأهداف العقائدية، والقضائية، والإدارية، مع تشريعات مُرتبطة بالواجبات والحقوق المشتركة. من المؤكَّد أن هذه المؤسسات الأوسع تَفرض قيودًا معينة على استقلالية الكنائس المحلية، لكنها تُعزز نمو وصحة الكنائس، وتَضمن حقوق أعضاء الكنيسة، وتعمل على التعبير بشكلٍ أكمل عن وحدة الكنيسة.

ج. قادة الكنيسة المُرتَسمين.

يمكن التمييز بين الأنواع المختلفة للقادة المُرتَسمين في الكنيسة. يوجد تمييز عام بين القادة غير العاديين والقادة العاديين.

١. **القادة غير العاديين.**

أ. **الرُسل.** بشكلٍ مُحدَّد، ينطبق هذا اللقب فقط على الاثني عشر الذين اختارهم يسوع وعلى بولس؛ لكنه ينطبق أيضًا على الرجال الرسوليين، الذين ساعدوا بولس في عمله، والذين مُنحتْ لهم مواهب وبركات رسولية (أعمال الرسل ١٤: ٤، ١٤؛ ١ كورنثوس ٩: ٥، ٦؛ ٢ كورنثوس ٨: ٢٣؛ غلاطية ١: ١٩). كان لدى الرسل مهمة خاصة بأن يَضعوا الأساس للكنيسة لكل العصور. يستطيع المؤمنين من كل العصور بعد الرُسل أن تكون لهم شركة مع يسوع المسيح من خلال كلمتهم فقط. لذلك، هم رُسل الكنيسة في الوقت الحالي مثلما كانوا هم

الرُسل في الكنيسة الأولى. كانت لهم مؤهلات خاصة. لقد (أ) نالوا تكليفهم مُباشرةً من الله أو من يسوع المسيح (مرقس ٣: ١٤؛ لوقا ٦: ١٣؛ غلاطية ١: ١)؛ و(ب) كانوا شهودًا لحياة المسيح وخصوصًا لقيامته (يوحنا ١٥: ٢٧؛ أعمال الرسل ١: ٢١، ٢٢؛ ١ كورنثوس ٩: ١)؛ و(ج) كانوا مُدركين لحقيقة أنَّ روح الله أوحى لهم بكل تعاليمهم، سواء الشفوية أو المكتوبة (أعمال الرسل ١٥: ٢٨؛ ١ كورنثوس ٢: ١٣؛ ١ تسالونيكي ٤: ٨؛ ١ يوحنا ٥: ٩-١٢)؛ و(د) كان لديهم السُلطان لِعمل المعجزات واستخدموه في مواقف عديدة لتأييد رسالتهم (٢ كورنثوس ١٢: ١٢؛ عبرانيين ٢: ٤)؛ و(هـ) كانوا مُبارَكين بوفرة في عملهم شهادةً على التأييد الإلهي لمجهوداتهم (١ كورنثوس ٩: ١، ٢؛ ٢ كورنثوس ٣: ٢، ٣؛ غلاطية ٢: ٨).

ب. **الأنبياء**. يتحدَّث العهد الجديد أيضًا عن الأنبياء (أعمال الرسل ١١: ٢٨؛ ١٣: ١، ٢؛ ١٥: ٣٢؛ ١ كورنثوس ١٢: ١٠؛ ١٣: ٢؛ ١٤: ٣؛ أفسس ٢: ٢٠؛ ٣: ٥؛ ٤: ١١؛ ١ تيموثاوس ١: ١٨؛ ٤: ١٤؛ رؤيا ١١: ٦). بالتأكيد، كانت موهبة النبوة ناضجة للغاية في هؤلاء الأنبياء من أجل بناء الكنيسة، وكانوا وسيلةً في أكثر من موقف لإعلان الأسرار والتنبؤ بأحداث مستقبلية. إن الجزء الأول من هذه الموهبة مُستمرٌ مع الكنيسة، واعترفتْ به بشكلٍ خاص الكنائس المُصلَحة (الأقوال النبوية)، لكن الجزء الأخر منها كان له طابع موهبي ومؤقت. يختلف الأنبياء عن الخُدام العاديين في أن الأنبياء تكلَّموا بِوحيٍ خاص.

ج. **المُبشِّرون**. بالإضافة إلى الرُسل والأنبياء، يُذكَر المُبشِّرون في الكتاب المُقدَّس (أعمال الرسل ٢١: ٨؛ أفسس ٤: ١١؛ ٢ تيموثاوس ٤: ٥). كان فيلبس، ومرقس، وتيموثاوس، وتيطس ينتمون إلى هذا الفِئة. لا يُعرَف الكثير عن هؤلاء المُبشِّرين. لقد صاحَبوا وساعدوا الرُسل، وكان الرُسل يُرسلونهم أحيانًا في مهمات خاصة. كان عملهم أن يَكرزوا ويُعمِّدوا، وأن يَرسموا الشيوخَ أيضًا (تيطس ١: ٥؛ ١ تيموثاوس ٥: ٢٢)، وأن يُمارِسوا التأديب الكنسي (تيطس ٣: ١٠). يبدو أن سُلطانهم كان أكثر عمومية وبشكل ما أعلى من الرعاة العاديين.

٢. **القادة العاديين**.

أ. **الشيوخ**. بين قادة الكنيسة العاديين، يُعتبر ال "*presbuteroi*" وال "*episkopoi*" في الرتبة الأولى من حيث الأهمية. إن اللقب الأول ببساطة يعني "الشيوخ" أي المُتقدِّمين في العُمر، والثاني يَعني "النُظار." يُستخدم تعبير "شيوخ" في الكتاب المُقدَّس ليُشير إلى الرجال الكِبار في السن، وليَصف رُتبة من القادة المُرتَسمين المُماثلين إلى حَد ما للرجال الذين كانوا يَخدمون في المَجمع. باعتباره لقبًا لوظيفة كنسية، اختفى اللقب تدريجيًا وحل محله لَقبُ "الأساقفة." يُستخدم اللَقبان كثيرًا بالتبادل (أعمال الرسل ٢٠: ١٧، ٢٨؛ ١ تيموثاوس ٣: ١؛ ٤: ١٤؛ ٥: ١٧، ١٩؛ تيطس ١: ٥، ٧؛ ١ بطرس ٥: ١، ٢). يُذكر لقب الشيوخ أول مرة في أعمال الرسل ١١: ٣٠، لكن الوظيفة كانت بالتأكيد معروفة بالفعل عندما ذهب بولس وبرنابا إلى أورشليم، وربما كانت موجودة حتى قبل تأسيس وظيفة الشموسية. على الأقل، يبدو أن تعبير الأحداث (*hoi neoteroi*) في أعمال الرسل ٥ يُشير إلى تمييزٍ بين أولئك الأشخاص والشيوخ (*presbuteroi*). يُذكر

الشيوخ بشكل مُتكرر في سِفر أعمال الرسل (١٤: ٢٣؛ ١٥: ٦، ٢٢؛ ١٦: ٤؛ ٢٠: ١٧، ٢٨؛ ٢١: ١٨). على الأرجح، تأسَّست وظيفة المَشيخة أو الأسقفية أولًا في كنائس اليهود (يعقوب ٥: ١٤؛ عبرانيين ١٣: ٧، ١٧)، ثم بعدها بفترة قصيرة في كنائس الأمم أيضًا. تُستخدَم ألقاب أخرى عديدة للإشارة إلى هؤلاء القادة، أي المُدبِّرين (رومية ١٢: ٨؛ ١تسالونيكي ٥: ١٢)؛ وتدابير (١ كورنثوس ١٢: ٢٨)؛ والمُرشدين (عبرانيين ١٣: ٧، ١٧، ٢٤)؛ والرُعاة (أفسس ٤: ١١). من الواضح أنه كان لهؤلاء القادة وظيفة الإشراف على الرعية التي عُهدتْ لهم ليرعوها. لقد كان عليهم أن يُدبِّروا احتياجاتها، ويَحكموها، ويَحموها، بصفتها بيت الله.

ب. **المُعلِّمون**. من الواضح أن الشيوخ لم يكونوا في الأصل مُعلِّمين. لم يكن هناك احتياج إلى مُعلِّمين منفصلين في البداية، لأنه الرُسل، والأنبياء، والمُبشِّرين كانوا موجودين. مع ذلك، ارتبطتْ وظيفة التعليم تدريجيًا بشكل أقرب بالوظيفة الأسقفية؛ لكن حتى في ذلك الوقت لم يُشكِّل المُعلِّمون رُتبة مُنفصلة من القادة المُرتَسمين. إن تصريح بولس في (أفسس ٤: ١١)، أن المسيح الذي صعدَ للسماوات أعطى للكنيسة أيضًا "رعاة ومُعلِّمين،" اللذين يُذكَران باعتبارهما رُتبة واحدة، يُظهِر بوضوح أن هاتين الوظيفتين لا تُشكِّل رُتبتين مختلفتين من القادة المُرتَسمين، بل رُتبة واحدة ولها وظيفتين مُرتبطتين. يَتحدَّث نَص (١ تيموثاوس ٥: ١٧) عن الشيوخ الذين يتعبون في الكلمة والتعليم، وبحسب عبرانيين ١٣: ٧، كان المُرشدون مُعلِّمين أيضًا. علاوة على ذلك، في (٢ تيموثاوس ٢: ٢)، يَحث بولسُ تيموثاوس على تعيين رجال أمناء في الوظيفة الكنسية، قادرون على تعليم الآخرين. على مدار الوقت، قاد ظرفان إلى التمييز بين الشيوخ أو النُظَّار الذين يُعهَد إليهم بإدارة الكنيسة، والذين كانوا مَدعوين أيضًا للتعليم: (١) عندما مات الرُسل وظهرت وازدادت الهرطقات، صارت مهمة المَدعوين للتعليم أكثر صعوبة وتطلبتْ تحضيرًا خاصًا (٢ تيموثاوس ٢: ٢؛ تيطس ١: ٩)؛ و(٢) في ضوء حقيقة أن العامل مستحقٌ أجرته، فإن الذين يشتركون في خدمة الكلمة، وهي مهمة شاملة تحتاج كل وقتهم، كانوا يُحرَّرون من الأعمال الأخرى، لكي يُخصِّصوا أنفسهم بشكل أكثر حصرية لمهمة التعليم. في كل الاحتمالات، فإن الملائكة الذين يُخاطَبون في الرسائل إلى كنائس آسيا الصغرى، كانوا مُعلِّمي أو رُعاة تلك الكنائس (رؤيا ٢: ١، ٨، ١٢، ١٨؛ ٣: ١، ٧، ١٤). في الدوائر المُصلَحة، يَحكم الرُعاةُ مع الشيوخ الكنائس الآن، لكنهم بالإضافة إلى ذلك يُقدِّمون كلمة الله والفرائض الكنسية. إنهم يَصنعون معًا القواعد الضرورية لإدارة الكنيسة.

ج. **الشمامسة**. إلى جانب الشيوخ، يُذكر الشمامسة (*diakonoi*) في العهد الجديد (فيلبي ١: ١؛ ١ تيموثاوس ٣: ٨، ١٠، ١٢). وفقًا للرأي الغالب، يُسجِّل نَصُ (أعمال الرسل ٦: ١– ٦) تأسيسَ وظيفة الشموسية. مع ذلك، يَشكُ بعض الباحثين المعاصرين في ذلك، ويعتبرون أن الوظيفة الكنسية المذكورة في أعمال الرسل إما هي وظيفة عامة جمعتْ بين مهام الشيوخ والشمامسة، أو مجرد وظيفة مؤقتة تَخدم أهداف خاصة. يَلفت هؤلاء الباحثون الانتباه إلى حقيقة أن بعض السبعة المُنتخبين، مثل فيلبس واسطفانوس،

انخرطوا بشكل مؤكَّد في التعليم؛ وحقيقة أن التبرعات التي جُمعتْ في أنطاكية لأجل الفقراء الذين في اليهودية سُلِمتْ إلى أيدي **الشيوخ**. لا يُذكر الشمامسة بأي طريقة في (أعمال الرسل ١١: ٣٠)، مع أنه إذا كان الشمامسة موجودين باعتبارهم رُتبة منفصلة فسيكونون المُستقبلِين الطبيعيين لتلك التبرعات. ومع ذلك، في كل الاحتمالات، يُشير نَص (أعمال الرسل ٦) إلى تأسيس وظيفة الشموسية، لأن: (١) لقب الشمامسة، والذي قبل أحداث المذكورة في (أعمال الرسل ٦)، كان يُستخدم دائمًا بالمعنى العام الذي يُشير إلى الخادم، لكنه بدأ يُوظَّف بعد ذلك، وعلى مدار الوقت صار يُستخدم وحده، للإشارة إلى الذين ينخرطون في أعمال الرحمة والإحسان. إن السبب الوحيد الذي يُفسِّر هذا يوجد في (أعمال الرسل ٦). (٢) إن الرجال السبعة المذكورين هنا كُلِّفوا بمهمة التوزيع الصحيح للعطايا التي جاءت من التبرعات (*agapae*)، وهي عمل وُصفَ في موضع أخر بتعبير "*diakonia*" أي خِدمة (أعمال الرسل ١١: ٢٩؛ رومية ١٢: ٧؛ ٢ كورنثوس ٨: ٤؛ ٩: ١، ١٢، ١٣؛ رؤيا ٢: ١٩). (٣) إن متطلبات وظيفة الشموسية، مثلما تُذكر في (أعمال الرسل ٦) صارمة إلى حدٍ ما، وتتفق من هذه الناحية مع المتطلبات المذكورة في (١ تيموثاوس ٣: ٨–١٠، ١٢). (٤) لا يُمكن قول الكثير لصالح الفكرة التي يُفضِّلها بعض النُقَّاد بخصوص أن وظيفة الشموسية لم تنشأ إلى في وقت لاحق، تقريبًا عندما ظهرتْ وظيفة المَشيخة.

٣. **دعوة القادة المُرتسمين وبدأ خدمتهم رسميًا**. ينبغي التمييز بين دعوة الوظائف الكنسية غير العادية، مثل الرُسل، ودعوة الوظائف الكنسية العادية. كان القادة في الفئة الأولى يُدعون بطريقة غير عادية بِدعوة مباشرة من الله، بينما يُدعى القادة في الفئة الثانية بطريقة عادية ومن خلال الكنيسة. نناقش تحديدًا هنا دعوة الوظائف الكنسية العادية.

أ. دعوة القادة المُرتَسمين العاديين. تنقسم هذه إلى جزئين:

(١) الدعوة الداخلية. يُعتقد أحيانًا أن الدعوة الداخلية لوظيفة كنسية تشتمل على نوع من الإشارات الإلهية غير العادية لتُشير إلى أن الشخص مَدعو، – نوع من الإعلان الخاص. لكن هذا ليس صحيحًا. إنها تشتمل على مؤشرات عادية يُعطيها اللهُ في عنايته، وتتضمَّن خصوصًا ثلاث أشياء: (أ) إدراك الشخص لِكونه مدفوعًا نحو مهمة خاصة في ملكوت الله، بواسطة محبة لله ولِخطته؛ و(ب) الاقتناع بأن الشخص مؤهلٌ على الأقل إلى حدٍ ما فِكريًا وروحيًا للوظيفة التي يسعى إليها؛ و(ج) الخبرة المرتبطة بأن الله يُمهِّد الطريق بوضوح لهذا الهدف.

(٢) الدعوة الخارجية. هذه هي الدعوة التي تأتي للشخص بواسطة الكنيسة. لا تَصدر عن البابا (كنيسة روما الكاثوليكية)، أو عن الأسقف أو مَجمع الأساقفة (الكنيسة الأسقفية)، بل عن الكنيسة المحلية. إن القادة المُرتَسمين والأعضاء العاديين في الكنيسة يشتركون في الدعوة الخارجية. إن حقيقة أن القادة المُرتَسمين لهم الصدارة في تقديمها، لكن دون استبعاد شعب الكنيسة، تتضح من مقاطع مثل (أعمال الرسل ١: ١٥–٢٦؛ ٦: ٢–٦؛ ١٤: ٢٣). وفقًا (لأعمال الرسل ١: ١٥–٢٦)، تم الاعتراف بدور الشعب حتى

في اختيار أحد الرسل. يبدو أنه منذ العصر الرسولي وجَّهَ القادةُ المُرتَسمون اختيارَ الشعب عن طريق لفت انتباه الشعب إلى المؤهلات الضرورية المطلوبة للوظيفة الكنسية، لكنهم سمحوا للشعب أن يشترك في الاختيار (أعمال الرسل ١: ١٥–٢٦؛ ٦: ١–٦؛ ١ تيموثاوس ٣: ٢–١٣). بالطبع، في حالة مَتَّياس، صنعَ اللهُ القرار النهائي.

ب. بَدء القادة لِخدمتهم رسميًا. يرتبط طقسان بهذا الأمر خصيصًا:

(١) الرسامة. تفترض هذه الخطوة وجود الدعوة وامتحان المُرشَّح للوظيفة الكنسية. إنها عملٌ يقوم به المَجمع (١ تيموثاوس ٤: ١٤). يقول الدكتور هودج: "إن الرسامة تعبيرٌ جاد عن حُكم الكنيسة، بواسطة المُعيَّنين لإصدار حُكم مثل هذا، بأن المُرشَّح مدعو حقًا من الله للاشتراك في هذه الخدمة، وبذلك يُصدِّقوا لشعب الكنيسة على الدعوة الإلهية."[30] تحت كل الظروف العادية، يُعد هذا التصديق الشرطَ الضروري لممارسة الوظيفة الكنسية. يُمكن باختصار تسميته الاعتراف العلني بدعوة المُرشَّح لهذه الوظيفة الكنسية.

(٢) وَضْع الأيدي. يُصاحب الرسامةَ وَضْعُ الأيدي. من الواضح أن الاثنين كانا يحدثان معًا في العصر الرسولي (أعمال الرسل ٦: ٦؛ ١٣: ٣؛ ١ تيموثاوس ٤: ١٤؛ ٥: ٢٢). في تلك الأيام المُبكِّرة، كان وَضْع الأيدي يتضمَّن بوضوحٍ أمريْن: كان يُشير إلى تكريس الشخص لوظيفة كنسية معينة، وإلى أن موهبةً روحيةً كانت تُمنح له. ترى كنيسة روما أن هذين العنصرين ما زالا موجودين في وَضْع الأيدي، وأنه يَمنح فعليًا موهبةً روحيةً للمُستقبِل، ولذلك تَنسب لِوَضْع الأيدي أهمية فرائضية. لكن البروتستانت يرون أنها مجرد إشارة رمزية لحقيقة أن الشخص يُكرَّس للوظيفة الخدمية في الكنيسة. بينما يعتبرونه طقسًا كتابيًا ولذلك يُعتبر مُلائمًا، إلا أنهم لا يعتبرونه ضروريًا بشكلٍ مطلق. تتعامل الكنيسة المشيخية مع وَضْع الأيدي على أنه طقس اختياري.

د. المجامع الكنسية.

١. **الهيئات الحاكمة (محاكم الكنيسة) في النظام المُصلَح.** يتميَّز نظام إدارة الكنائس المُصلَحة بنظام للمجامع الكنسية في ترتيب تصاعدي أو تنازلي، وفقًا للمنظور الذي يُنظَر به إليها. هذه المحاكم هي مجلس الكنيسة، والمَجمع، والسنودي، و(في بعض الحالات) المَحفل العام. يَضم مجلس الكنيسة راعي (أو رُعاة) وشيوخ الكنيسة المحلية. يَضم المجمع راعيًا واحدًا وشيخًا واحدًا من كل كنيسة محلية ضمن منطقة معينة. مع ذلك، يختلف هذا الأمرُ بشكلٍ ما في الكنيسة المشيخية، حيث يَضم المجمع كل الرعاة ضمن حدوده، وشيخًا واحدًا من كل كنائس المَجمع. كذلك، يَضم السنودس عددًا متساويًا من الرعاة والشيوخ من كل مجمع. وأخيرًا، يتكوَّن المَحفل العام (في حالة المشيخيين) من عدد متساوٍ من الرعاة والشيوخ المُمثلين من كل المجامع، وليس كما يُتوقَّع، من كل السنودسات.

[30] *Church Polity*, p. 349.

٢. الإدارة المُمثِّلة للكنيسة المحلية واستقلاليتها النسبية.

أ. **الإدارة المُمثِّلة للكنيسة المحلية.** من ناحيةٍ، تختلف الكنائس المُصلَحة عن باقي الكنائس التي تكون فيها الإدارة في يد أُسقف أو شيخ واحد، ومن الناحية الأخرى، تختلف عن الكنائس التي تكون فيها الإدارة في يد شعب الكنيسة عامةً. لا يعتقد المشيخيون أن السُلطة توجد في يد شخص واحد فقط، سواء كان شيخًا، أو راعيًا، أو أُسقفًا؛ ولا يعتقدون أنها سُلطة جماعية. يختار المشيخيون شيوخًا مُدبِّرين باعتبارهم مُمثلين لهم، وكل هؤلاء الشيوخ مع الراعي يُشكِّلون مَجلسًا لإدارة الكنيسة المحلية. من المحتمل جدًا أن العادة المُبجَّلة المُتمثلة في وجود الشيوخ في المَجمع اليهودي هي التي كانت تقود الرُسل لا وصية مُباشرة، عندما كانوا يَرسمون الشيوخ في الكنائس المختلفة التي أسَّسوها. كان هناك شيوخ في كنيسة أورشليم (أعمال الرسل ١١: ٣٠). رَسم بولسُ وبرنابا شيوخًا في الكنائس التي أقاموها في الرحلة التبشيرية الأولى (أعمال الرسل ١٤: ٢٣). من الواضح أن الشيوخ كانوا موجودين في أفسس (أعمال الرسل ٢٠: ١٧)، وفي فيلبي (فيلبي ١: ١). تَذكر الرسائلُ الرعوية الشيوخَ مرارًا وتكرارًا (١ تيموثاوس ٣: ١، ٢؛ تيطس ١: ٥، ٧). إن ما يستحق الانتباه هو أنهم يُذكرون دائمًا بصيغة الجمع (١كورنثوس ١٢: ٢٨؛ ١ تيموثاوس ٥: ١٧؛ عبرانيين ١٣: ٧، ١٧، ٢٤؛ ١ بطرس ٥: ١). إن شعب الكنيسة يختار الشيوخَ بصفتهم الرجال المؤهلين بشكلٍ خاص لإدارة الكنيسة. يُشير الكتاب المُقدَّس بالتأكيد إلى أن الشعب لهم دور في مسألة انتخاب الشيوخ، مع أن هذا لم يكن يَحدث في المَجمع اليهودي (أعمال الرسل ١: ٢١-٢٦؛ ٦: ١-٦؛ ١٤: ٢٣). مع ذلك، في المقطع الأخير، من المحتمل أن كلمة "انتخبا" (*cheirotoneo*) كانت قد فقدتْ معناها الأصلي المُرتبط **بالتعيين بِمَد يَد المُنتَخِب للمُرشَّح**، وربما كانت تَعني **أن يُعيِّن**. في نفس الوقت، من المؤكَّد تمامًا أن الرب نفسه أقام هؤلاء القادةَ على شعبه ويَمنحهم السُلطان الضروري (متى ١٦: ١٩؛ يوحنا ٢٠: ٢٢، ٢٣؛ أعمال الرسل ١: ٢٤، ٢٦؛ ٢٠: ٢٨؛ ١ كورنثوس ١٢: ٢٨؛ أفسس ٤: ١١، ١٢؛ عبرانيين ١٣: ١٧). إن انتخاب الشعب للقادة هو مجرد تأكيد خارجي على الدعوة الداخلية من الرب نفسه. علاوة على ذلك، رُغم أن الشيوخ هم مُمثلون للشعب، إلا أنهم لا يَستمدون سُلطانهم من الشعب، بل من رب الكنيسة. يُمارس الشيوخُ السُلطة على بيت الله باسم المَلك، وهم مسؤولون أمامه وحده.

ب. **الاستقلالية النسبية للكنيسة المحلية.** يعترف النظامُ المُصلَح لإدارة الكنيسة باستقلالية الكنيسة. هذا يعني:

(١) أن كل كنيسة محلية هي كنيسة المسيح بالكامل، ومُجهَّزة بكل ما تحتاجه لإدارتها. لا تحتاج إطلاقًا لأي شيء قد تَفرضه عليها أي إدارة أخرى من خارجها. وليس هذا فقط، بل سيكون ذلك مُناقضًا تمامًا لطبيعة الكنيسة إذا فُرِض عليها أي شيء من الخارج.

(٢) أنه، على الرغم من إمكانية وجود ارتباط أو تجمُّع لكنائس متجاورة، لكن لا توجد وحدة من شأنها أن تُدمِّر استقلالية الكنيسة المحلية. لذلك، من الأفضل ألا نتحدَّث عن المجامع أو السنودسات باعتبارها

أعلى، بل أن نَصفها بأنها تجمَّعات أكبر أو أعم. لا تُمثل هذه المجامع سُلطة أعلى من سُلطة مجلس الكنيسة، بل نفس سُلطته، لكن سُلطة المَجامع على مستوى أوسع. يُعبِّر ماكجيل عنها بأنها محاكم أعلى وأبعد.[31]

(٣) أن سُلطة وامتيازات المجامع الأكبر ليست غير محدودة، بل تَحُدَّها حقوقُ مَجالس الكنائس المحلية. لا يَحق للمجامع الأكبر أن تتسلط على كنيسةٍ محلية أو على أعضائها، بغض النظر عن الحقوق الدستورية لمجلس الكنيسة؛ أو أن تتدخل في الشؤون الداخلية لكنيسةٍ محلية تحت أي ظروف. عندما ترتبط الكنائس معًا، فإن حقوقها وواجباتها المشتركة تُحدَّد بواسطة نظامٍ كنسي أو شكلًا لإدارة الكنيسة. يُشرِّع هذا النظامُ حقوقَ وواجبات المجامع الأكبر، لكنه يَضمن أيضًا حقوقَ الكنيسة المحلية. إن فكرة أن المَجمع أو السنودس يستطيع أن يَفرض أي شيء يُريده على كنيسةٍ ما هي فكرة تنتمي في الأساس لكنيسة روما الكاثوليكية.

(٤) أن استقلالية الكنيسة المحلية لها حدودها في علاقتها بالكنائس التي ترتبط بها، وفي المصالح العامة للكنائس المرتبطة معًا. إن النظام الكنسي هو نوع من الدستور، تَقبله كلُ كنيسة محلية بشكلٍ جاد، بواسطة مَجلسها الذي يُمثِّلها. من ناحيةٍ، هذا يحمي حقوقَ ومصالح الكنيسة المحلية، لكنه من الناحية الأخرى أيضًا، يحمي الحقوق والمصالح الجماعية للكنائس المرتبطة معًا. ولا تمتلك أي كنيسة الحقَ في رفض مسائل الاتفاق المتبادل والمصلحة المشتركة. قد يُطلَب من الجماعة المحلية أن تُنكر نفسها أحيانًا من أجل المنفعة الأكبر للكنيسة عامةً.

٣. **المجامع الكُبرى.**

أ. **الدليل الكتابي على المجامع الكُبرى.** لا يحتوي الكتابُ المُقدَّس على وصية صريحة تُشير إلى أن الكنائس المحلية في منطقة معينة يجب أن تُشكِّل اتحادًا عضويًا. ولا حتى يُقدِّم لنا مِثالًا على اتحادٍ مثل هذا. في الواقع، يُقدِّم الكتابُ المُقدَّس الكنائسَ المحلية على أنها كيانات فردية لا يوجد أي اتحاد خارجي بينها. في نفس الوقت، يبدو أن الطبيعة الجوهرية للكنيسة، مثلما يَصفها الكتابُ المُقدَّس، تُطالب باتحادٍ مثل هذا. تُوصَف الكنيسة بأنها كائنٌ روحي، ترتبط فيه كل الأجزاء ببعضها البعض بشكلٍ حيوي. إنها الجسد الروحي ليسوع المسيح، والذي هو رأسه المُمجَّد. ومن الطبيعي أن هذه الوحدة الداخلية ستُعبِّر عن نفسها بطريقة منظورة، وعلى قدر الإمكان في هذا العالَم الناقص والخاطئ، سوف تسعى كذلك للتعبير عن نفسها في مؤسسة خارجية متناغمة. لا يتحدَّث الكتابُ المُقدَّس عن الكنيسة فقط بصفتها جسدًا روحيًا، بل أيضًا بصفتها جسدًا ملموسًا، وبصفتها هيكلًا للروح القُدس، وبصفتها كهنوتًا، وبصفتها أمة مُقدَّسة. يُشير كل واحد من هذه الأوصاف إلى وحدة منظورة. تَنسى الكنائس الجمهورية أو المستقلة والكنائس غير الطائفية هذه الحقيقة المهمة. إن الانقسامات الموجودة في الكنيسة المنظورة حاليًا ينبغي ألا تجعلنا ننسى

[31] *Church Government*, p. 457.

حقيقة أنه توجد مقاطع مُعينة في الكتاب المُقدَّس تبدو أنها تُشير بوضوحٍ إلى أن الكنيسة المنظورة أيضًا، لا الكنيسة غير المنظورة فقط، هي كنيسة مُتحدةٌ. تُستخدم كلمة إكليسيا في صيغة المفرد إشارةً إلى الكنيسة المنظورة بمعنى أشمل من الكنيسة المحلية (أعمال الرسل ٩: ٣١، وفقًا للمخطوطات الأدق؛ ١ كورنثوس ١٢: ٢٨؛ كذلك ١ كورنثوس ١٠: ٣٢). في أوصاف الكنيسة في (١ كورنثوس ١٢: ١٢–٥٠ وأفسس ٤: ٤–١٦)، يتحدَّس الرسول بول أيضًا عن وحدة الكنيسة المنظورة. علاوة على ذلك، توجد أسباب تدعم النظر إلى الكنيسة التي كانت في أورشليم وفي أنطاكية على أنها كانت تتكون من عدة مجموعات منفصلة، والتي كوَّنتْ معًا وحدةً من نوع ما. وأخيرًا، يُخبرنا نَصُ (أعمال الرسل ١٥) بنموذج مَجمع أورشليم. كان هذا المَجمع يتكوَّن من الرُسل والشيوخ، ولذلك لا يُشكِّل نموذجًا ونمطًا مُلائمًا للمَجمع المشيخي أو السنودس بالمعنى المعاصر للكلمة. في نفس الوقت، كان نموذجًا للمجامع الكُبرى، ونموذجًا لِمجمع يتحدَّث بسُلطان لا بطريقة استشارية فقط.

ب. **الطابع التمثيلي للمجامع الكُبرى.** بشكلٍ عام، يُمكن أن يُقال إن المجامع الكُبرى تكوَّنتْ من **كل** المُمثلين للكنائس المحلية الموجودة تحت سُلطتها القضائية؛ لكن، بالنظر إلى عدد الكنائس المُمثَّلة، فإن كيانًا مثل هذا سيكون في أغلب الحالات غير عملي وغير فعال. من أجل إبقاء عدد المُمثلين بِنسب معقولة، يُطبَّق مبدأ التمثيل أيضًا على المجامع الكُبرى. تُرسل المجامعُ، لا الكنائس المحلية، مُمثليها إلى السنودس. يُقدِّم هذا التقليص التدريجي المطلوب من أجل نظامٍ مضغوط جيدًا. إن المُمثلين المباشرين للشعب الذين يُشكِّلون مجالس الكنائس، يُمثِّلهم آخرون في المجامع؛ ويُمثِّل آخرون هؤلاء في السنودس أو المحافل العامة. كلما زادت عمومية التجمُّع، كلما كان أبعد عن الشعب؛ مع ذلك، لا يُعتبر أي تجمُّع بعيدًا لدرجة تمنعه من التعبير عن وحدة الكنيسة، ومن الحفاظ على الترتيب الجيد، ومن الفاعلية العامة لوظيفته.

ج. **المسائل التي تقع تحت سُلطتها القضائية.** ينبغي دائمًا تَذكُّر الطابع الكنسي لهذه المجامع. بما أنها مجامع كنسية، فإن المسائل العلمية، والاجتماعية، والصناعية، والسياسية البحتة لا تقع تحت سُلطتها القضائية. إن المسائل الكنسية فقط هي التي تقع ضمن دائرتها، مثل مسائل العقيدة أو الأخلاق، ومسائل إدارة الكنيسة والتأديب الكنسي، وكل ما يتعلق بالحفاظ على الوحدة والترتيب اللائق في كنيسة يسوع المسيح. بتحديدٍ أكبر، تتعامل هذه المجامع مع (١) مسائل تَقع من حيث طبيعتها ضمن دائرة مجامع صُغرى، لكن لسببٍ أو آخر لا يُمكن تسويتها هناك؛ و(ب) مسائل تَقع من حيث طبيعتها ضمن دائرة مجامع كُبرى، لأنها تتعلق بالكنائس عامةً، مثل مسائل مرتبطة بإقرارات الإيمان، أو النظام الكنسي، أو نظام عبادة الكنيسة.

د. **سُلطة أو سُلطان هذه المجامع.** لا تُمثِّل المجامع الكُبرى سُلطة من نوع أعلى من السُلطة الممنوحة لمجلس الكنيسة. لا تعرف الكنائس المُصلَحة أي سُلطة كنسية أعلى من الموجودة لدى مجلس الكنسية. في نفس الوقت، تُعد سُلطة المجامع الكُبرى أعلى في الدرجة وأوسع في النطاق من سُلطة مجلس الكنسية.

تُمثَّل السُلطة الكنسية في المجامع الكُبرى بقدرٍ أكبر من مجلس الكنيسة، مثلما كانت السُلطة الرسولية تُمثَّل في الرُسل الاثني عشر بقدرٍ أكبر من رسولٍ واحد. تتمتع بالتأكيد عشرة كنائس بسُلطان أكبر من سُلطان كنيسة واحدة؛ يوجد تراكم للسُلطة. علاوة على ذلك، لا ينطبق سُلطان المجامع الكُبرى على كنيسة واحدة فقط، بل يشمل كل الكنائس المرتبطة بهذه المجامع. نتيجةً لذلك، تَحمل قرارات أحد المجامع الكُبرى وزنًا أكبر ولا يُمكن تجاهلها حسب الرغبة. إن التأكيد في بعض الأحيان على أن قراراتها لها طابع استشاري فقط ولذلك لا يجب تنفيذها، هو مظهر من مظاهر خميرة الاستقلال. تَحمل هذه القرارات سُلطانًا، إلا في الحالات التي يُعلَن صراحةً أنها مجرد قرارات استشارية. إنها مُلزِمة للكنائس بصفتها تفسيرًا وتطبيقًا صحيحًا للناموس، – ناموس المسيح، مَلك الكنيسة. لا تكون قراراتها مُلزِمة إلا إذا ثَبُتَ أنها مُناقِضة لكلمة الله.

أسئلة لمزيد من الدراسة.

ما هي الاختلافات بين المعنى الذي يقصده العهد الجديد لكلمة أُسقف ودلالاته اللاحقة؟

لماذا تُعد الوظائف الكنسية العادية ضرورية للكنيسة؟

هل يُفضِّل الكتابُ المُقدَّس فكرةَ أن يكون لِشعب الكنيسة دور في إدارة الكنيسة؟

ما هي الصفة الأساسية للمنظور الأسقفي (Prelatism)؟

ما هو التمييز الخاص بكنيسة روما الكاثوليكية بين هرمية الرُتَب وهرمية السُلطة القضائية؟

كيف نشأ النظام الإقليمي والنظام الجماعي، وكيف يختلفان؟

ما هو النظام الذي يتبناه الأرمينيون، وكيف أثَّر ذلك على موقفهم؟

ما هو الشكل الحالي لإدارة الكنيسة في الكنيسة اللوثرية؟

كيف تؤثِّر فكرةُ أن المسيح هو رأس الكنيسة فقط بالمعنى العضوي على الوظائف الكنسية وسُلطان الكنيسة؟

ما هي الآثار العملية المهمة لرئاسة المسيح (بما في ذلك ملوكيته) على حياة، وموقف، وإدارة الكنيسة؟

هل يُمكن اعتبار أي كنيسة مستقلة بالمعنى المُطلَق للكلمة؟

كيف تختلف المجامع الكُبرى المُصلَحة عن مؤتمرات الكنائس الجمهورية والمجالس العامة؟

مصادر: Bavinck, *Geref. Dogm.* IV, pp. 354-424; Kuyper, *Dict. Dogm., De Ecclesia*, pp. 268-293; id., *Tractaat van de Reformatie der Kerken*, pp. 41-82; Vos, *Geref. Dogm.*, V, pp. 31-39, 49-70; Hodge, *Church Polity*, cf. Index; Bannerman, *The Church* II, pp. 201-331; McGill, *Church Government*, pp. 143-522; McPherson, *Presbyterianism;* Heyns, *Handbook for Elders and Deacons*, pp. 13-70; Bouwman, *Geref. Kerkrecht*, cf. Index; Rieker, *Grundsaetze reformierter Kirchenverfassung;* Hoffmann, *Kirchenverfassungsrecht;* Lechler, *Geschichte der Presbyterial—und Synodalverfassung seit der Reformation;* Morris, *Ecclesiology*, pp. 80-151; Hatch, *The Organisation of the Early Christian Churches;* Sillevis Smitt, *De Organisatie van de Christelijke Kerk;* Lindsay, *The Church and the Ministry in the Early Centuries;* J. Cunningham, *The Growth of the Church*, pp. 1-77; Van Dyke, *The Church, Her Ministry and Sacraments*, pp. 115-161; Pieper, *Christl. Dogm.* III, pp. 501-534; Litton, *Introd. to Dogm. Theol.*, pp. 376-410; Wilson, *Free Church Principles*, pp. 1-65; Wilmers, *Handbook of the Chr. Rel.*, pp. 77-101; Devine, *The Creed Explained*, pp. 302-340; Boynton, *The Congregational Way;* W. A. Visser 't Hooft and J. H. Oldham, *The Church andits Function in Society.*

٤. سُلطة الكنيسة

أ. مصدر سُلطة الكنيسة.

لم يؤسِّس يسوعُ المسيح الكنيسة فقط، بل منحها أيضًا السُلطة الضرورية أو السُلطان. هو رأس الكنيسة، لا من جهةٍ عضوية فقط، بل أيضًا من جهةٍ إدارية، أي أنه ليس فقط رأس الجسد، بل هو أيضًا مَلك الكيان الروحي المُتحد. إنه أنه يَمنح الكنيسةَ سُلطةً أو سُلطانًا في وظيفته بصفته مَلك الكنيسة. لقد قال بنفسه عن الكنيسة إنها مؤسَّسة بثبات على صخرةٍ لن تقوى عليها أبوابُ الجحيم (متى ١٦: ١٨)؛ وفي نفس الموقف –أول موقف تُذكَر فيه الكنيسةُ– وَعَدَ أيضًا بأن يَمنحها سُلطةً، عندما قال لبطرس: "**وَأُعْطِيكَ مَفَاتِيحَ مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ، فَكُلُّ مَا تَرْبِطُهُ عَلَى الأَرْضِ يَكُونُ مَرْبُوطًا فِي السَّمَاوَاتِ. وَكُلُّ مَا تَحُلُّهُ عَلَى الأَرْضِ يَكُونُ مَحْلُولاً فِي السَّمَاوَاتِ**" (متى ١٦: ١٩). من المؤكد إلى حدٍ كبير أن تعبير "الكنيسة" وتعبير "ملكوت السماوات" يُستخدمان بالتبادل هنا. إن المفاتيح هي رموز للسُلطة (راجع إشعياء ٢٢: ١٥–٢٢)، وفي مفاتيح ملكوت السماوات ينال بطرسُ السُلطة للربط والحل، والتي يبدو في هذا السياق أنها تَعنى أن يُحدِّد ما هو مُحرَّم وما هو مسموح به في دائرة الكنيسة.[32] وسيكون الحُكم الذي يُصدره –في هذه الحالة، لا على الأشخاص، بل على الأفعال– مُصدَّقًا عليها في السماء. نال بطرسُ هذه السُلطة بصفته مُمثلًا للرُسل، وهؤلاء كانوا نواة وأساس الكنيسة بصفتهم مُعلِّمي الكنيسة. إن الكنيسة في كل العصور مُلزَمة بكلماتهم (يوحنا ١٧: ٢٠؛ ١ يوحنا ١: ٣). إنَّ كون المسيح لم يَمنح بطرس فقط، بل كل الرُسل السُلطةَ والحق في الحُكم، لا على الأفعال فقط، بل على الأشخاص أيضًا، يتضح من (يوحنا ٢٠: ٢٣) "**مَنْ غَفَرْتُمْ خَطَايَاهُ تُغْفَرُ لَهُ، وَمَنْ أَمْسَكْتُمْ خَطَايَاهُ أُمْسِكَتْ.**" لقد أعطى المسيحُ هذه السُلطة في المقام الأول وبالدرجة الكاملة للرُسل، مع ذلك يُقدِّمها أيضًا، لكن بدرجة أقل، للكنيسة عامة. تمتلك الكنيسةُ الحقَ في عزل الخاطئ غير التائب. لكنها تستطيع فعل ذلك فقط لأن يسوع المسيح نفسه يَسكن في الكنيسة، ومن خلال دور الرُسل منحَ المسيحُ الكنيسةَ معيارًا مُناسبًا للحُكم. إنَّ كون المسيح أعطى السُلطة للكنيسة ككل، يتضح بشكلٍ كبير من مقاطع عديدة في العهد الجديد (أعمال الرسل ١٥: ٢٣–٢٩؛ ١٦: ٤؛ ١ كورنثوس ٥: ٧، ١٣؛ ٦: ٢–٤؛ ١٢: ٢٨؛ أفسس ٤: ١١–١٦). ينال قادةُ الكنيسة المُرتَسمون سُلطانهم من المسيح لا من البشر، حتى مع أن شعب الكنيسة محوري في تنصيبهم في وظيفتهم الكنسية. هذا يعني، من ناحية، أنهم لا ينالون سُلطانهم من أي سُلطة مدنية، والتي لا تتمتع بأي سُلطة في المسائل الكنسية، ولذلك لا تستطيع أن تمَنح أي سُلطة كنسية؛ لكن من الناحية الأخرى، لا يستمدون سُلطانهم من شعب الكنيسة عامةً، رُغم أنهم مُمثلون عن الشعب. يُشير پورتيوس (Porteous) عن حقٍ قائلًا: "إن كون المَجمع يُسمى مُمثِّلي الشعب يُظهِر أنه حاكمهم المُختار. إن اللَقب الخاص بالمُمثِّل يُحدِّد الطريقة التي يَحصل بها

[32] Cf. Vos, *The Kingdom of God and the Church*, p. 147; Grosheide, *Comm. on Matthew*, in loco.

الشخصُ على الوظيفة الكنسية، لكنه لا يُحدِّد مَصدر سُلطان هذه الوظيفة."[33]

ب. طبيعة سُلطة الكنيسة.

١. **سُلطة روحية.** عندما تُدعى سُلطة الكنيسة سُلطةً روحية، هذا لا يعني أنها داخلية وغير منظورة بالكامل، لأن المسيح يَحكُم الجسدَ والنفسَ، وتُخاطب كلمتُه وفرائضُه الكنسية الإنسانَ كله، وحتى لدى خدمة الشموسية إشارات إلى الاحتياجات المادية. إنها سُلطة روحية، لأنها تُعطى بواسطة روح الله (أعمال الرسل ٢٠: ٢٨)، ويُمكن مُمارستها فقط باسم المسيح وبقوة الروح القُدس (يوحنا ٢٠: ٢٢، ٢٣؛ ١ كورنثوس ٥: ٤)، وتَخص المؤمنين حصريًا (١ كورنثوس ٥: ١٢)، ويُمكن ممارستها فقط بطريقة أخلاقية وروحية (٢ كورنثوس ١٠: ٤).[34] إن الدولة تُمثل سيادة الله على أوضاع البشر الخارجية والزمنية، بينما تُمثل الكنيسةُ سيادة الله على أوضاع البشر الداخلية والروحية. تهدف الدولة إلى طمأنة رعاياها من جهة امتلاك حقوقهم الخارجية والمدنية والتمتع بها، وكثيرًا ما تضطر إلى استخدام قوة قمعية ضد عُنف البشر. تأسَّستْ الكنيسة في مقاومةٍ لروحٍ شرير، ولأجل إنقاذ البشر من العبودية الروحية بتقديم معرفة الحق لهم، وبتنمية النِعم الروحية فيهم، وبإرشادهم نحو حياة طاعةٍ للقوانين الإلهية. بما أن سُلطة الكنيسة هي حصريًا سُلطة روحية، لا تحتاج الكنيسة أن تلجأ إلى القوة. أشار المسيح عدة مرات إلى أن إدارة ملكوته على الأرض تتضمن سُلطة روحية لا مدنية (لوقا ١٢: ١٣ وما بعده؛ متى ٢٠: ٢٥–٢٨؛ يوحنا ١٨: ٣٦، ٣٧). تنسى كنيسةُ روما هذه الحقيقةَ العظيمة، عندما تُصر على امتلاكها للسُلطة الزمنية وتسعى لإخضاع حياة الناس بأكملها تحت سيطرتها.

٢. **سُلطة خدمية.** من الواضح تمامًا في الكتاب المُقدَّس أن سُلطة الكنيسة ليست سُلطة مُستقلة وسيادية (متى ٢٠: ٢٥، ٢٦؛ ٢٣: ٨، ١٠؛ ٢ كورنثوس ١٠: ٤، ٥؛ ١ بطرس ٥: ٣)، بل "*diakonia leitourgia*" سُلطة خدمية (أعمال الرسل ٤: ٢٩، ٣٠؛ ٢٠: ٢٤؛ رومية ١: ١)، ومُستمَدة من المسيح وتَتبع سُلطتَه السيادية على الكنيسة (متى ٢٨: ١٨). يجب أن تُمارَس في اتفاق مع كلمة الله وتحت إرشاد الروح القُدس، اللذيْن من خلالهما يَحكُم المسيحُ كنيسته، وأن تُمارَس باسم المسيح نفسه بصفته مَلك الكنيسة (رومية ١٠: ١٤، ١٥؛ أفسس ٥: ٢٣؛ ١ كورنثوس ٥: ٤). لكنها سُلطة حقيقية جدًا وشاملة، وتَشمل تقديمَ كلمة الله والفرائض الكنسية (متى ٢٨: ١٩)، وتحديد ما يُسمَح أو لا يُسمَح به في ملكوت الله (متى ١٦: ١٩)، وغُفران أو إمساك الخطايا (يوحنا ٢٠: ٢٣)، وممارسة التأديب في الكنيسة (متى ١٦: ١٨؛ ١٨: ١٧؛ ١ كورنثوس ٥: ٤؛ تيطس ٣: ١٠؛ عبرانيين ١٢: ١٥–١٧).

ج. الأنواع المختلفة لسُلطة الكنيسة.

بالارتباط بوظائف المسيح الثلاث، توجد أيضًا سُلطة ثلاثية الجوانب في الكنيسة، أي سُلطة العقيدة أو

---

[33] *The Government of the Kingdom of God*, p. 322.

[34] Bavinck, *Dogm.* IV, p. 452.

التعليم (*potestas dogmatica* or *docendi*)، والسُلطة الإدارية أو التنظيمية (*potestas gubernans* or *ordinans*) والتي تُعد السُلطة القضائية (*potestas iudicans* or *disciplinae*) جُزءًا منها، وسُلطة أو خدمة الرحمة (*potestas or ministerium misericordiae*).

١. **سُلطة العقيدة أو التعليم.** تُكلَّف الكنيسة بمُهمة إلهية مرتبطة بالحق. إن واجبها هو أن تكون شاهدة للحق أمام مَن هم خارجها، وأن تكون شاهدة ومُعلِّمة للحق للذين هم داخلها. يجب على الكنيسة أن تُمارس هذه السُلطة:

أ. **في حِفاظها على كلمة الله.** عندما أعطى اللهُ كلمته للكنيسة، عيَّنَ اللهُ الكنيسةَ حاميًا لوديعة الحق الثمينة. بينما تَحشد القوى المُقاوِمة نفسها ضدها، وتنتشر قوة الضلال في كل مكان، يجب على الكنيسة أن تَعمل على حماية الحقيقة من الاختفاء من الأرض، وأن تُحفظ الكتابات المُوحى بها التي يتجسَّد فيها الحق كتابات نقيةً وغير مشوَّهة، ومن أجل أن تنتصر أهداف الحق، ولكي يُسلَّم الحق بأمانةٍ من جيلٍ إلى جيلٍ. تُكلَّف الكنيسة بالمُهمة العظيمة والجادة المُرتبطة بالحفاظ على الحق والدفاع عنه أمام كل قوى عدم الإيمان والضلال (١ تيموثاوس ١: ٣، ٤؛ ٢ تيموثاوس ١: ١٣؛ تيطس ١: ٩-١١). لم تكن الكنيسة على الدوام مُنتبهةً لهذا الواجب المُقدَّس. في أثناء القرن الماضي أيضًا، رحبَّ حتى الكثيرُ من قادة الكنيسة بِهجمات النقد العدائي على الكتاب المُقدَّس، واحتفلوا بحقيقة أنه تم إنزاله إلى مستوى الكتابات البشرية الخالصة، أي مزيج من الحق والخطأ. لم يُظهروا عزيمةً مثل التي جعلتْ لوثر يصرخ قائلًا: "ستبقى كلمتُك للأبد."

ب. **في تقديم كلمة الله والفرائض الكنسية.** إنه ليس من واجب الكنيسة أن تَحفظ كلمة الله فقط، بل يجب عليها أيضًا أن تَعظ بالكلمة في العالَم ووسط جماعة شعب الله، من أجل اهتداء الخُطاة للإيمان وبناء القديسين. تُكلَّف الكنيسة بمُهمةٍ كرازية أو مُرسَلية في العالَم. إن المَلك، مُتوَّجًا بكل سُلطان في السماء وعلى الأرض، أعطاها الإرسالية العُظمى: "**فَاذْهَبُوا وَتَلْمِذُوا جَمِيعَ الأُمَمِ وَعَمِّدُوهُمْ بِاسْمِ الآبِ وَالابْنِ وَالرُّوحِ الْقُدُسِ. وَعَلِّمُوهُمْ أَنْ يَحْفَظُوا جَمِيعَ مَا أَوْصَيْتُكُمْ بِهِ.**" من خلال خدمة الكنيسة، يَجمع الابنُ بلا توقف من كل الجنس البشري كنيسةً مُختارةً للحياة الأبدية. يجب على الكنيسة غير المُكتمِلة في أي عصر أن تنخرط بنشاطٍ في نمو واتساع الكنيسة من خلال المجهودات المُرسَلية، ويجب أن تكون وسيلةً لإحضار المُختارين من كل شعوب العالَم، وبذلك تُضيف الحجارة الحية للهيكل الروحي الذي يُعد قيد الإنشاء، ويجب أن تُعزِّز بهذه الطريقة اكتمالَ عدد الذين سيُشكِّلون في النهاية الكنيسة المِثالية في المستقبل، عروس المسيح الكاملة، أورشليم الجديدة المذكورة في (رؤيا ٢١). إذا أصبحتْ كنيسة يسوع المسيح مُهمِلة في تنفيذ هذه المهمة العظيمة، ستكون غير أمينة لسيِّدها. يجب أن يستمر هذا العمل ويجب أن يُكمل قبل العودة المجيدة للمُخلِّص (متى ٢٤: ١٤). والأداة العظيمة المُتاحة للكنيسة لتحقيق هذا العمل، ليست التعليم، أو الحضارة، أو الثقافة البشرية، أو الإصلاحات الاجتماعية، رُغم أن كل هذه لها أهمية فرعية، بل هي رسالة إنجيل

الملكوت والتي هي، رُغم ما يقوله أصحاب فِكر سبق الألفية، رسالة إنجيل النعمة المجانية، رسالة إنجيل الفداء الذي بِدم الحمل. لكن لا يَحق للكنيسة أن تكتفي بإحضار الخُطاة إلى المسيح من خلال محورية رسالة الإنجيل؛ يجب أن تنخرط أيضًا في الوعظ بالكلمة وسط تجمُّعات الذين أتوا بالفعل إلى المسيح. وفي قيامها بهذه المُهمة، ليست مُهمتها الأساسية دعوةَ الخُطاة إلى المسيح، رُغم أن دعوة الخُطاة إلى المجيء إلى المسيح قد تكون مفقودة حتى في الكنائس المُنظَّمة، بل أن تَبني القديسين، وتُشدِّد إيمانهم، وتقودهم في طريق التقديس، وبذلك تُقوِّي الهيكل الروحي للرب. يتحدَّث بولس عن هذا عندما يقول إن المسيح أعطى الوظائف التعليمية للكنيسة "**لأَجْلِ تَكْمِيلِ الْقِدِّيسِينَ لِعَمَلِ الْخِدْمَةِ، لِبُنْيَانِ جَسَدِ الْمَسِيحِ، إِلَى أَنْ نَنْتَهِيَ جَمِيعُنَا إِلَى وَحْدَانِيَّةِ الإِيمَانِ وَمَعْرِفَةِ ابْنِ اللهِ. إِلَى إِنْسَانٍ كَامِلٍ. إِلَى قِيَاسِ قَامَةِ مِلْءِ الْمَسِيحِ**" (أفسس ٤: ١٢، ١٣). لا يَحق للكنيسة أن تكتفي بتعليم المبادئ الأولى للإيمان، بل أن تتقدَّم إلى مستويات أعلى، لكي يصير الذين هم أطفال في المسيح رجالًا ونساءً ناضجين في المسيح (عبرانيين ٥: ١١–٦: ٣). يُمكن فقط لكنيسةٍ قوية فعلًا، التي تُمسِك الحق بقبضة قوية، أن تُصبح مؤسَّسة مُرسلية قوية وتُحقق انتصارات كاسحة للرب. لذلك، تُعد مُهمة الكنيسة مُهمة شاملة. يجب أن تُشير الكنيسة إلى طريق الخلاص، ويجب أن تُحذِّر الأشرار من الهلاك الآتي، ويجب أن تُشجِّع القديسين بوعود الخلاص، ويجب أن تُشدِّد الضعفاء، وتُشجِّع صغار النفوس، وتُعزي الحزانى. ولكي يتم كل هذا العمل في كل مكان ووسط كل الشعوب، يجب أن تهتم بترجمة كلمة الله إلى كل اللُغات. بالتأكيد، يجب أن تسير خدمة الفرائض الكنسية جنبًا إلى جنب مع خدمة الكلمة. إنها مجرد التقديم الرمزي لرسالة الإنجيل، موجَّهًا إلى العيونَ لا الآذان. إن واجب الكنيسة بأن تَعظ كلمة الله يُعلَّم بوضوحٍ في مقاطع عديدة في الكتاب المُقدَّس (مثل إشعياء ٣: ١٠، ١١؛ ٢ كورنثوس ٥: ٢٠؛ ١ تيموثاوس ٤: ١٣؛ ٢ تيموثاوس ٢: ١٥؛ ٤: ٢؛ تيطس ٢: ١–١٠). في ضوء التوجيهات الواضحة من مَلكها، لا يَحق لها إطلاقًا أن تَسمح لأي حكومة استبدادية أن تُملي عليها ما ينبغي أن تَعظ به؛ ولا يَحق لها أن تُكيِّف نفسها، فيما يتعلَّق بمحتوى رسالتها، مع متطلبات العِلم الطبيعاني، أو متطلبات ثقافةٍ تَعكس روحَ العالَم. لقد فَعلَ الحَداثيون هذا الأمر بالضبط في العقود الماضية بواسطة المجهودات الانتحارية لتطويع أنفسهم في وعظهم مع متطلبات النقد العالي العقلاني، ومتطلبات عِلم الأحياء وعِلم النفس، ومتطلبات عِلم الاجتماع وعِلم الاقتصاد، إلى أنْ فقدوا في النهاية رسالةَ المَلك بالكامل. إن الكثيرين منهم الآن يكتشفون أن الرسالة المُوصى بها في كتاب "*Rethinking Missions*" وفي كتاب ڤيرنون وايت (Vernon White) بعنوان "*A New Theology for Missions*" تختلف إلى حدٍ كبير عن الرسالة الأصلية ولا تحتوي الكثير مما يُعتبر مُهمًا لأنْ يُقال من المِنبر؛ وأنه، مثلما تَظهر الأمور في دوائرهم، ليست للكنيسة رسالة خاصة بها. يقوم الحداثيون بمُحاولات محمومة ليكتشفوا لأنفسهم رسالةً يستطيعون أن يُحضروها إلى الكنائس، بينما ينبغي عليهم أن يسعوا لاستعادة الرسالة الأصلية وأن يأخذوا مكانهم بتواضعٍ عند أقدام يسوع.

ج. **في صياغة رموز وإقرارات الإيمان.** يجب على كل كنيسة أن تُكافح من أجل الوعي الذاتي في

الاعتراف بالحق. من أجل تحقيق هذا، لن يَتحتَّم عليها فقط أن تُفكِّر بِعمقٍ في الحق، بل أن تَصيغ أيضًا تعبيرها عما تؤمن به. بِفعلها هذا، ستَزرع في أعضائها فهمًا واضحًا لإيمانهم، وستُوصِّل لِمَن هم من الخارج فهمًا مُحدَّدًا لعقائدها. زادتْ للغاية ضرورةُ القيام بهذا بسبب الانحرافات التاريخية للحق. دعا ظهور الهرطقات بشكلٍ ثابت إلى صياغة رموز وإقرارات للإيمان، وإلى تصريحات مُصاغة بوضوحٍ بخصوص إيمان الكنيسة. وجدَ حتى الرُسلُ أنه من الضروري أحيانًا أن يُعبَّر من جديد بِدقة أكبر عن حقائق معينة بسبب الأخطاء التي تَسلَّلتْ إلى الكنيسة. أعاد يوحنا التعبير من جديد عن الحقيقة المركزية المُرتبطة بظهور المسيح في العالَم في ضوء غنوصية ناشئة (راجع إنجيل يوحنا ورسالته الأولى)؛ وأعاد بولس التعبير من جديد عن عقيدة القيامة، التي رفضها البعضُ (١ كورنثوس ١٥؛ ١ تيموثاوس ١: ٢٠؛ ٢ تيموثاوس ٢: ١٧، ١٨)، وأيضًا عن عقيدة المجيء الثاني للمسيح، التي تمتْ إساءة فهمها (٢ تسالونيكي ٢)؛ ووجدَ مَجمعُ أورشليم أنه من الضروري أن يُعاد التأكيد على عقيدة الحُرية المسيحيَّة (أعمال الرسل ١٥). بالطبع، لا يحتوي الكتاب المُقدَّس على أي مِثال لقوانين الإيمان. لا تُعطى قوانين الإيمان بواسطة الإعلان الإلهي، بل هي ثمرة تأمُّل الكنيسة في الحق المُعلَن. في يومنا هذا، يَنفر الكثيرون من رموز وإقرارات الإيمان، ويَتغنّون بأمجاد كنيسةٍ بلا قانون إيمان. لكن الاعتراضات المُوجَّهة ضد قوانين الإيمان لا يستحيل التغلُّب عليها. لا يُنظَر إلى قوانين الإيمان، كما يُلمِّح البعض، على أنها مساوية للكتاب المُقدَّس في السُلطان، بل هي في مرتبة أدنى منه. لا تُضيف قوانين الإيمان، سواء بكلمات صريحة أو ضمنية، إلى حق الكتاب المُقدَّس. لا تُكافح قوانين الإيمان ضد حُرية الضمير، ولا تُعيق تقدُّم الدراسة العلمية اللاهوتية. ولا يُمكن أن تُعتبر سببًا للانقسامات في الكنيسة، رُغم أنها قد تُعبِّر عن هذه الانقسامات. لقد كانت الانقسامات موجودة أولًا وأدتْ إلى ظهور قوانين الإيمان المختلفة. في الواقع، تَهدف قوانين الإيمان إلى حد كبير لتعزيز مقدارٍ من الوحدة في الكنيسة. علاوة على ذلك، إذا لم ترغب الكنيسة في أن تكون صامتة، سيَتحتَّم عليها أن تَصيغ قانونًا للإيمان، سواء مكتوبًا أو غير مكتوب. مع ذلك، لا يعني كلُ هذا أنه لا يُمكن إساءة استخدام قوانين الإيمان.

د. **في تنمية دراسة اللاهوت.** لا يَحق للكنيسة أن تتراخى في جهودها وتَكتفي بمعرفتها للحق الإلهي التي وصلتْ إليها وتُعبِّر عنها في إقرارات إيمانها. يجب عليها أن تَحفر بعمق أكبر في مَنجم الكتاب المُقدَّس، لكي تُخرج للنور كنوزه المُختبئة. يجب أن تسعى بالدراسة العلمية إلى معرفة أعمق، وفَهْم أعمق، لكلمات الحياة. إن الكنيسة مَدينة بذلك للحق نفسه بصفته إعلان الله، وكذلك لتدريب خُدَّامها المستقبليين. إن الكنيسة مُلزَمة بواجب توفير، أو على الأقل الإشراف على، تدريب الأجيال المُتعاقبة من مُعلِّميها ورُعاتها. يبدو أن هذا مُتضمَّنًا في كلمات بولس إلى تيموثاوس: "**وَمَا سَمِعْتَهُ مِنِّي بِشُهُودٍ كَثِيرِينَ، أَوْدِعْهُ أُنَاسًا أُمَنَاءَ، يَكُونُونَ أَكْفَاءَ أَنْ يُعَلِّمُوا آخَرِينَ أَيْضًا**" (٢ تيموثاوس ٢: ٢).

٢. **السُلطة الإدارية**. وهذه تنقسم إلى السُلطة التنظيمية والسُلطة القضائية.

أ. **السُلطة التنظيمية**. "**لأَنَّ اللهَ لَيْسَ إِلهَ تَشْوِيشٍ بَلْ إِلهُ سَلاَمٍ**" (١ كورنثوس ١٤: ٣٣). لذلك، يُريد في كنيسته أن يكون "**كُلُّ شَيْءٍ بِلِيَاقَةٍ وَبِحَسَبِ تَرْتِيبٍ**" (آية ٤٠). يَتضح هذا من حقيقة أنه قدَّمَ الترتيبات اللازمة لتنظيم شؤون الكنيسة. تتضمَّن السُلطة التنظيمية التي أعطاه اللهُ للكنيسة السُلطة:

(١) لتطبيق قوانين المسيح. هذا يعني أن الكنيسة لديها الحق في أن تُنفِّذ القوانين التي شرَّعها المسيح للكنيسة. يوجد اختلاف مهم حول هذه النقطة بين كنيسة روما الكاثوليكية والكنائس البروتستانتية. تُصرَّح كنيسة روما فعليًا بأن لديها سُلطان أن **تُشرِّع** قوانين مُلزِمة للضمائر، والتي يَحمل التعدي عليها نفس العقوبة التي تَلحق بأي كسر للقانون الإلهي. لكن الكنائس البروتستانتية تَنفي وجود هذا السُلطان، بل تتمسك بالحق في تطبيق قانون المسيح، مَلك الكنيسة. ولا تُصرِّح حتى بأي سُلطة سوى السُلطة الخدمية أو التصريحية، وتعتبر القانون مُلزِمًا فقط لأنه مدعومٌ بسُلطان المسيح، ولا تُقدِّم أي انتقادات سوى للأمور التي منعها المسيح. علاوة على ذلك، تشعر الكنائس البروتستانتية بأن الإكراه يتعارض مع طبيعة سُلطتها ولا يُمكن أن يُنتج أبدًا فائدةً روحية حقيقية. يتمتَّع كل أعضاء الكنيسة بهذه السُلطة بمقدار معين (رومية ١٥: ١٤؛ كولوسي ٣: ١٦؛ ١ تسالونيكي ٥: ١١)، لكنها ممنوحة بمقدار خاص للقادة المُرتَسمين (يوحنا ٢١: ١٥–١٧؛ أعمال الرسل ٢٠: ٢٨؛ ١ بطرس ٥: ٢). يَظهر الطابع الخدمي لهذه السُلطة في (٢ كورنثوس ١: ٢٤ و١ بطرس ٥: ٢، ٣).

(٢) لصياغة لوائح أو أنظمة كنسية. تَظهر مواقف لا تُحصى تُدفَع فيها الكنيسة إلى إصدار تشريعات أو قواعد، تُدعى عادةً لوائح أو أنظمة كنسية. لا ينبغي اعتبار هذه التشريعات قوانين جديدة، بل مجرد قواعد لأجل التطبيق المُناسب للقانون. تُعتبر ضرورية لإعطاء النظام الخارجي لإدارة الكنيسة شكلًا مُحدَّدًا، ولاشتراط البنود التي على أساسها يُسمح للشخص أن يَتقلَّد وظيفةً في الكنيسة، ولتنظيم العبادة الجماعية، ولتحديد الشكل المُناسب للتأديب، وهكذا. يُقدِّم الكتاب المُقدَّس المبادئ العامة للعبادة الجماعية (يوحنا ٤: ٢٣؛ ١ كورنثوس ١١: ١٧–٣٣؛ ١٤: ٤٠؛ ١٦: ٢؛ كولوسي ٣: ١٦؛ ١ تيموثاوس ٣: ١–١٣)؛ لكن تُعطى الكنائس حُريةً كبيرة في تنظيم تفاصيل عبادة الله. يُمكنهم أن يُكيِّفوا أنفسهم مع الظروف، لكن مع وضع في الاعتبار دائمًا أنه ينبغي عليهم عبادة الله جماعيًا بأكثر الطُرق المُناسبة لهدف البُنيان. لا يُسمح أبدًا لترتيبات الكنيسة أن تتعارض مع قوانين المسيح.

ب. **السُلطة القضائية**. إن السُلطة القضائية هي السُلطة التي تُمارَس لحماية قداسة الكنيسة، عن طريق قبول الذين تمتْ الموافقة عليهم بعد الفحص، وبإبعاد الذين يبتعدون عن الحق أو يعيشون حياة مُخزية. إنها تُمارَس خصيصًا في مسائل التأديب الكنسي.

(١) التعاليم الكتابية بخصوص التأديب الكنسي. في حالة شعب إسرائيل، كان من الممكن التكفير بذبيحةٍ عن الخطايا غير المُتعمَّدة، أما الخطايا المعمولة "بيدٍ رفيعة" (عن قصدٍ) كان تُعاقَب بالإبادة. لم

يكن التحريم (الحظر أو الشيء المُكرَّس) عقوبة دينية فقط، بل عقوبة مدنية أيضًا. لم يكن مسموحًا لغير المختونين، أو البُرص، أو النَجسين أن يدخلوا المكان المُقدَّس (لاويين ٥، وما بعده؛ حزقيال ٤٤: ٩). إنه فقط بعد فُقدان شعب إسرائيل لاستقلاله القومي، وبعدما زادت أهمية مكانته بصفته جماعة دينية، أن التحريم والذي يَتضمَّن الإبعاد من الجماعة أصبحَ إجراءً للتأديب الديني (عزرا ١٠: ٨؛ لوقا ٦: ٢٢؛ يوحنا ٩: ٢٢؛ ١٢: ٤٢؛ ١٦: ٢). أسَّسَ يسوعُ التأديبَ في كنيسته، عندما أعطى الرُسلَ، وبالارتباط بكلمات الرُسل أعطى الكنيسةَ عامةً، السُلطةَ للربط والحل، ولإعلان ما هو محظور وما هو مسموح به، ولغُفران وإمساك الخطايا تصريحيًا (متى ١٦: ١٩؛ ١٨: ١٨؛ يوحنا ٢٠: ٢٣). تستطيع الكنيسة مُمارسة هذه السُلطة فقط لأن المسيح أعطاها لها. تُشير عدة مقاطع في العهد الجديد إلى مُمارسة هذه السُلطة (١ كورنثوس ٥: ٢، ٧، ١٣؛ ٢ كورنثوس ٢: ٥–٧؛ ٢ تسالونيكي ٣: ١٤، ١٥؛ ١ تيموثاوس ١: ٢٠؛ تيطس ٣: ١٠). لا تُشير مقاطع مثل (١ كورنثوس ٥: ٥ و١ تيموثاوس ١: ٢٠) إلى تأديب عادي، بل إلى إجراء خاص مسموحٍ به فقط للرُسل ويتضمَّن تسليم الخاطئ إلى الشيطان للعقاب الجسدي المؤقت، لكي تَخلُص الروح.

(٢) الهدف الثنائي للتأديب. يوجد جانبان للهدف من التأديب في الكنيسة. في المقام الأول، يسعى التأديب إلى تطبيق قانون المسيح بخصوص قبول وإبعاد الأعضاء؛ وفي المقام الثاني يَهدف إلى تعزيز البُنيان الروحي لأعضاء الكنيسة بحماية طاعتهم لقوانين المسيح. يَخدم هذان الهدفان غايةً أعظم، أي الحفاظ على قداسة كنيسة يسوع المسيح. من جهة الأعضاء المريضة في الكنيسة، يُعتبر التأديب علاجيًا في المقام الأول في أنه يسعى لشفائها، لكنه قد يصير جراحيًا، عندما تتطلب صحةُ الكنيسة استئصال العضو المريض. من المستحيل أن نعرف في بداية عملية التأديب، ما إذا كان العلاج سيَنجح، أم سيَتحتم في النهاية أن يُبعَد العضو المريض. غالبًا، ستَنجح الكنيسة في الإتيان بالخاطئ إلى التوبة –وهذا بالطبع هو الهدف المطلوب بشكلٍ أكبر–؛ لكن من الممكن أيضًا أنه سيكون عليها اللجوء إلى الإجراء الصارم المُتمثل في عزله كنسيًا. في كل حالات التأديب، سيكون على الكنيسة أن تأخذ كلا الاحتمالين بعين الاعتبار. حتى في أكثر الإجراءات صرامة، عليها أن تَهتم بتخليص الخاطئ (١ كورنثوس ٥: ٥). في نفس الوقت، ينبغي عليها دائمًا أن تتذكر أن الاهتمام الرئيسي هو الحفاظ على قداسة الكنيسة.

(٣) ممارسة التأديب بواسطة القادة المُرتَسمين. رُغم أن أعضاء الكنيسة العاديين يُطلَب منهم بشكل متكرر أن يشتركوا في تطبيق التأديب، إلا أنه يُطبَّق عامة بواسطة قادة الكنيسة المُرتَسمين ولا يُمكن أن يُطبَّق **إلا بواسطتهم وحدهم** عندما يُصبح التأديب عزلًا. توجد طريقتان مختلفتان يمكن أن يُصبح بهما من واجب مجلس الكنيسة أن يتعامل مع مسألة التأديب. (أ) يُمكن أن تُصبح الخطايا الخصوصية سببًا للتأديب بالمعنى الاختصاصي للكلمة بالطريقة المذكورة في (متى ١٨: ١٥–١٧). إذا أخطأ أحدهم إلى أخيه، فيجب على المُساء إليه أن يَنصح الخاطئَ؛ إذا لم يَنجح ذلك في تحقيق النتيجة المرغوبة، يجب على المُساء إليه أن يَنصح الخاطئَ في حضور شاهد أو شاهدين؛ وإذا لم يَنجح ذلك، يجب حينها على المُساء

إليه أن يُخبر الكنيسة، ويُصبح من واجب القادة المُرتَسمين أن يتعاملوا مع المسألة. مع ذلك، ينبغي تَذكُّر أن هذه المنهجية تُوصَف للتعامل مع الخطايا **الخصوصية** فقط. إن الإساءة الحادثة بسبب خطايا علنية لا يُمكن إزالتها سرًا، بل بخطوات علنية. (ب) تُعرِّض الخطايا العلنية الخاطئَ إلى القرار التأديبي من مجلس الكنيسة فورًا، دون الالتزام بأي عملية سابقة للنُصح الخصوصي، حتى لو لم يكن هناك اتهام رسمي. لا تُشير عبارة خطايا علنية فقط إلى الخطايا المصنوعة في العَلن، بل الخطايا التي تتسبب في إساءة علنية وشائعة. ينبغي حتى ألا ينتظر مجلس الكنيسة إلى أن يَلفت أحدهم انتباهه إلى هذه الخطايا، بل ينبغي أن يأخذ زمام المبادرة. لم يكن من المُشرِّف لمؤمني كورنثوس أن يَلفت بولسُ انتباههم إلى الفضيحة الحادثة وسطهم قبل أن يقوموا بالتصرُّف (١ كورنثوس ٥: ١ وما بعده)؛ ولم يكن من المُشرِّف لكنيستي برغامس وثياتيرا أنهما لم تُوبِّخا المُعلِّمين المُهرطِقين وتَعزلاهم من وسطهما (رؤيا ١: ١٤، ١٥، ٢٠). في حالة الخطايا العلنية، لا يَحق لمجلس الكنيسة أن يَنتظر إلى أن يُحضر أحدهم اتهامات رسمية؛ وإذا شعرَ أي شخص في النهاية أنه مُلزمٌ بِلَفت الانتباه إلى تلك الخطايا لا يَحق للمجلس أن يُطالب الشخصَ بأن يَنصح الخاطئ بشكل خصوصي أولًا. لا يُمكن حَل مسألة الخطايا العلنية سرًا.

يَمر القرار التأديبي بواسطة مجلس الكنيسة بثلاثة مراحل: (أ) العزلُ الأدنى (*excommunicatio minor*)، وهو منع الخاطئ من الاشتراك في مائدة الرب. هذا ليس إجراءً علنيًا، ويَتبعه النُصح المُتكرر من المجلس، لكي يُحضَر الخاطئ إلى التوبة. (ب) إذا لم ينجح الإجراء السابق، يَتبعه ثلاث تصريحات ونصائح علنية. في أولها، تُذكر الخطيةُ، لكن لا يُذكر اسم الخاطئ. في التصريح الثاني، يُعلَن اسم الخاطئ مع نصيحة المَجمع، والتي يجب الحصول عليها أولًا. وفي التصريح الثالث، يُعلَن العزلُ النهائي الوشيك، لكي ينال موافقة شعب الكنيسة. بالطبع، في أثناء هذا الوقت كله، يستمر مجلس الكنيسة في تقديم النُصح للخاطئ. (ج) أخيرًا، يَتبع تلك الخطوات العزلُ الأعلى (*excommunicatio major*)، والذي فيه يُقطع الشخص من شركة الكنيسة (متى ١٨: ١٧؛ ١ كورنثوس ٥: ١٣؛ تيطس ٣: ١٠، ١١). إنه من الممكن دائمًا أن يُعاد الخاطئ إلى مكانه في الكنيسة، إذا أَظهرَ التوبة المطلوبة واعترفَ بخطاياه (٢ كورنثوس ٢: ٥–١٠).

(٤) ضرورة التأديب الصحيح. يُشدَّد في الكتاب المُقدَّس على ضرورة التأديب الصحيح (متى ١٨: ١٥–١٨؛ رومية ١٦: ١٧؛ ١ كورنثوس ٥: ٢، ٩–١٣؛ ٢ كورنثوس ٢: ٥–١٠؛ ٢ تسالونيكي ٣: ٦، ١٤، ١٥؛ تيطس ٣: ١٠، ١١). مُدِحتْ كنيسة أفسس لأنها لم تتهاون مع الأشرار (رؤيا ٢: ٢)، ووُبِّختْ كنيستا برغامس وثياتيرا بسبب إيوائهما للمُعلِّمين المُهرطِقين والرجاسات الوثنية (رؤيا ٢: ١٤، ٢٠، ٢٤). بشكل مُجمَل، تفوَّقتْ الكنائس المُصلَحة في ممارسة التأديب الكنسي. لقد شدَّدتْ بقوة على حقيقة أن كنيسة المسيح يجب أن يكون لها إدارة وتأديب مستقلان. لم تُركِّز الكنائس اللوثرية على هذا الأمر. كانت الكنائس اللوثرية إيراسطية (Erastian) في إدارتها الكنسية، واكتفتْ بأن تترك ممارسة التأديب الكنسي بالمعنى الأدق

للكلمة في أيدي الحكومة المدنية. أبقتْ الكنيسة على حقها في ممارسة التأديب فقط بواسطة خدمة الكلمة، أي بالنُصح والتشجيع الذي يُخاطب الكنيسة كلها. كان يُعهد بهذا الأمر للراعي ولم يتضمَّن الحق في إبعاد أي شخص من شركة الكنيسة. في الوقت الحاضر، يوجد في الكنائس التي حولنا ميلٌ ملحوظ للتراخي في التأديب، ولوضع تركيز أحادي على إصلاح الخاطئ من خلال خدمة الكلمة –وفي بعض الحالات– من خلال التواصل الشخصي للآخرين مع الخاطئ، وللابتعاد عن أي إجراء مثل إبعاد أحدهم من شركة الكنيسة. يوجد ميلٌ واضح جدًا للتشديد على حقيقة أن الكنيسة هي مؤسَّسة مُرسلية كبيرة، ولنسيان أنها في المقام الأول جماعة القديسين، والتي لا يُمكن التهاون فيها مع الذين يعيشون علانيةً في الخطية. يُقال إنه يجب جمع الخُطاة في الكنيسة، لا أن يُبعَدوا منها. لكن ينبغي تَذكُّر أنه يجب جمعهم بصفتهم قديسين، وأنه ليس لهم مكان شرعي في الكنيسة طالما لا يعترفون بخطيتهم ويُجاهدون من أجل قداسة الحياة.

٣. سُلطة أو خدمة الرحمة.

أ. **موهبة الشفاء فوق الطبيعية.** عندما أرسل المسيحَ رُسلَه والتلاميذ السبعين، لم يأمرهم فقط بأن يَعظوا، بل أعطاهم أيضًا السُلطان لطرد الشياطين ولشفاء كل أنواع الأمراض (متى ١٠: ١، ٨؛ مرقس ٣: ١٥؛ لوقا ٩: ١، ٢؛ ١٠: ٩، ١٧). وسط المؤمنين الأوائل، كان لدى بعض الأشخاص موهبة الشفاء وكان البعض يستطيعون صُنع المعجزات (١ كورنثوس ١٢: ٩، ١٠، ٢٨، ٣٠؛ مرقس ١٦: ١٧، ١٨). مع ذلك، أفسحَ هذا الوضعُ الاستثنائي المجالَ سريعًا للوضع المعتاد، الذي فيه تقوم الكنيسة بمهمتها بالوسائل العادية. لا يوجد دعم كتابي لفكرة أن الهدف من موهبة الشفاء هو أن تستمر في الكنيسة في كل العصور. بالتأكيد، كان الهدف من المعجزات والآيات المعجزية المذكورة في الكتاب المُقدَّس هو أن تكون علامة أو شهادة للإعلان الإلهي، وشكَّلتْ بنفسها جزءًا من هذا الإعلان، وكان تَشهد وتؤكِّد رسالة كارزي الإنجيل الأوائل. وهكذا، توقَّفتْ بشكل طبيعي عندما انتهت فترة الإعلان الخاص. صحيحٌ أن كنيسة روما وطوائف عديدة تُصرِّح بأن لديها سُلطة الشفاء المعجزي، لكن التصريح لا يَدعمه الدليل. توجد قصص كثيرة مدهشة يتم تداولها بخصوص الشفاءات المعجزية، لكن قبل أن يُعطى لها مصداقية يجب أن تُثبِت: (١) أنها لا تتعلق بحالات المرض الوهمي، بل حالات لأمراض حقيقية أو اعتلالات جسدية؛ و(٢) أنها لا تُشير إلى شفاءات وهمية أو مُصطنعة، بل حقيقية؛ و(٣) أن الشفاءات حدثتْ واقعيًا بطريقة فوق طبيعية، وليست نتيجةً لاستخدام الوسائل الطبيعية، سواء مادية أو ذهنية.[35]

ب. **الخدمة العادية المرتبطة بالإحسان في الكنيسة.** من الواضح أن الرب قصد أن تُسدِّد الكنيسةُ احتياجات فقرائها. لقد لمَّحَ إلى هذا الواجب عندما قال لتلاميذه "**لأَنَّ الْفُقَرَاءَ مَعَكُمْ فِي كُلِّ حِينٍ**" (متى ٢٦: ١١؛ مرقس ١٤: ٧). بواسطة مشاركة الخيرات المادية، حرصتْ الكنيسة الأولى على ألا يكون أحدٌ محتاجًا لضروريات الحياة (أعمال الرسل ٤: ٣٤). ليس من المستحيل أن الأحداث المذكورين في (أعمال الرسل

[35] Cf. especially, Warfield, *Counterfeit Miracles.*

٥: ٦، ١٠) كانوا يقومون مبدئيًا بالدور الذي قام به الشمامسة لاحقًا. وعندما حدث تجاهُل لأرامل اليونانيين في الخدمة اليومية، حرص الرُسل على أنَّ سبعة رجال مؤهلين جيدًا يُعيَّنون لتأدية هذا العمل الضروري (أعمال الرسل ٦: ١-٦). كان عليهم أن يقوموا "بخدمة الموائد،" والتي يبدو أنه في هذا السياق تعني أن يُشرفوا على خدمة موائد الفقراء، أو أن يُوفروا توزيعًا عادلًا للمؤونة الموضوعة على الموائد. يُذكَر الشمامسة والشمَّاسات مرارًا وتكرارًا في الكتاب المُقدَّس (رومية ١٦: ١؛ فيلبي ١: ١؛ ١ تيموثاوس ٣: ٨-١٢). علاوة على ذلك، يحتوي العهد الجديد على الكثير من المقاطع التي تَحث على ضرورة العطاء أو الجمع من أجل الفقراء (أعمال الرسل ٢٠: ٣٥؛ ١ كورنثوس ١٦: ١، ٢؛ ٢ كورنثوس ٩: ١، ٦، ٧، ١٢-١٤؛ غلاطية ٢: ١٠؛ ٦: ١٠؛ أفسس ٤: ٢٨؛ ١ تيموثاوس ٥: ١٠، ١٦؛ يعقوب ١: ٢٧؛ ٢: ١٥، ١٦؛ ١ يوحنا ٣: ١٧). لا يوجد شك بخصوص واجب الكنيسة من جهة هذه المسألة. والشمامسة هم القادة المُرتَسمون الذين يُكلَّفون بالمهمة الجادة والحساسة المرتبطة بتأدية خدمة الإحسان المسيحي فيما يتعلق بكل المحتاجين في الكنيسة. يجب عليهم أن يَجدوا طرقًا ووسائل لجمع الموارد المالية الضرورية، وأن يتولوا مسؤولية الأموال المجموعة، وأن يقوموا بالتوزيع الحكيم. مع ذلك، لا تنحصر مهمتهم في تقديم الدعم المادي. يجب عليهم أيضًا أن ينصحوا ويُعزوا المحتاجين. في كل عملهم، ينبغي أن يعتبروا أن من واجبهم أن يُطبِّقوا المبادئ الروحية في تأدية واجبهم. من المخيف أن هذه الوظيفة الكنسية للأسف تُهمَل في الكثير من الكنائس اليوم. يوجد ميلٌ للمُضي قُدمًا على أساس الافتراض بأنه يُمكن بأمان أن يُترك للدولة توفير الاحتياجات **حتى لفقراء الكنيسة.** لكن في التصرُّف على أساس هذا الافتراض، تُهمِل الكنيسة واجبًا مقدسًا، وتُفقِر حياتها الروحية، وتَحرم نفسها مِن الفرح الذي يُختبَر في خدمة احتياجات الذين يُعانون من العوز، وتَحرم الذين يُعانون بسبب الأزمات، والذين تُثقِلهم هموم الحياة، والذين كثيرًا ما يكونون مُحبطين تمامًا، مِن التعزية، والفرح، وإشراق الخدمة الروحية للمحبة المسيحيَّة، التي كقاعدة عامة تُعد غريبة بالكامل عن العمل الخيري الذي تقوم به الدولة.

أسئلة لمزيد من الدراسة.

كيف يختلف المنظور المُصلَح واللوثري بخصوص كون المسيح رأس الكنيسة؟

هل يحتوي العهد القديم على أي إشارات إلى أن المسيح هو مَلك الكنيسة؟

ما هي أنظمة إدارة الكنيسة التي تَرفض، أو تَبتعد عن، رئاسة أو مُلك المسيح؟

كيف تؤثِّر رئاسة المسيح على العلاقة بين الكنيسة والدولة، وحُرية الاعتقاد، وحُرية الضمير؟

هل تعد عقيدة أن سُلطة الكنيسة سُلطة روحية حصريًا عقيدة متوافقة مع فِكر كنيسة روما الكاثوليكية أو الفِكر الإيراسطي؟

كيف يُبالغ رجال الكنيسة العُليا في تقديرهم لسُلطة الكنيسة، وكيف يُقلِّل رجال الكنيسة الدنيا من قدر سُلطة الكنيسة، في مختلف الأوصاف؟

كيف تنظر الكنائس المستقلة إلى سُلطة القادة المُرتَسمين؟

ما هو الهدف الذي تقصده ممارسة الكنيسة لسُلطتها؟

ما المقصود بالكنيسة في (متى ١٨: ١٧)؟

هل يَحجب مفتاحُ التأديب فقط الامتيازات الخارجية في الكنيسة، أم يَحجب أيضًا البركةَ الروحية التي في المسيح؟ بواسطة مَن وكيف يُمارَس التأديب في كنيسة روما الكاثوليكية، والكنيسة الأنجليكانية، والكنيسة الميثودستية، والكنيسة الجمهورية؟

هل يُمكن لكنيسةٍ بأمانٍ أن تتخلى عن التأديب؟

مصادر:

Bavinck, *Geref. Dogm.* IV, pp. 425-482; Kuyper, *Dict. Dogm., de Ecclesia*, pp. 268-293; id., *Tractaat van de Reformatie der Kerken*, pp. 41-69; Bannerman, *The Church*, I, pp. 187-480; II, pp. 186-200; Hodge, *Church Polity*, cf. Index; Morris, *Ecclesiology*, pp. 143-151; Wilson, *Free Church Principles;* McPherson, *The Doctrine of the Church in Scottish Theology*, pp. 129-224; Gillespie, *Aaron's Rod Blossoming;* ibid., *On Ceremonies;* Bouwman, *De Kerkelijke Tucht;* Jansen, *De Kerkelijke Tucht;* Biesterveld, Van Lonkhuizen, en Rudolph, 394- *Het Diaconaat;* Bouwman, *Het Ambt der Diakenen;* Litton, *Introd. to Dogm. Theol.*, pp. 419; Schmid, *Doct. Theol. of the Ev. Luth. Church*, pp. 607-621; Wilmers, *Handbook ofthe Chr. Rel.*, pp. 77-101; Cunningham, *Discussions of Church Principles;* ibid., *Historical Theology* II, pp. 514-587; McPherson, *Presbyterianism.*

وسائط النعمة

١. وسائط النعمة بشكلٍ عام.

أ. مفهوم وسائط النعمة.

ينال البشر الساقطون بركات الخلاص من النبع الأبدي لنعمة الله، بفضل استحقاقات يسوع المسيح ومن خلال عمل الروح القُدس. بينما يستطيع الروح القُدس أن يعمل مباشرة في روح الخاطئ، بل ويفعل ذلك فعلًا، إلا أنه رأى مِن المناسب أن يربط نفسه بشكل كبير باستخدام وسائط معينة في إعطائه للنعمة الإلهية للمؤمنين. لا يوجد مصطلح "وسائط النعمة" في الكتاب المُقدَّس، لكنه رُغم ذلك وصفٌ مناسبٌ للوسائط المذكورة في الكتاب المُقدَّس. في نفس الوقت، لا يُعتبر المصطلح محدَّدًا جدًا وقد يكون لهم معنى أكثر شمولًا مما له بشكلٍ طبيعي في الفكر اللاهوتي. يُمكن أن تُوصف الكنيسة على أنها الوسيلة العظيمة للنعمة التي يستخدمها المسيح، عاملًا بالروح القُدس، لكي يَجمع المُختارين، وبناء القديسين روحيًا، وتنمية جسده الروحي. يُؤهِّل المسيحُ الكنيسةَ لهذه المهمة العظيمة بِمَنْحها كل العطايا الروحية، وبتأسيس الوظائف الكنسية لأجل تقديم كلمة الله والفرائض الكنسية، وكلها وسائط تقود المُختارين إلى مصيرهم الأبدي. لكن قد يكون للمصطلح نطاق أوسع من هذا حتى. إن كل إرشاد العناية الإلهية للقديسين، في الرخاء والضيقة، كثيرًا ما يُصبح وسيلةً يقود بها الروحُ القُدس المُختارين إلى شركة أكثر قُربًا معه. إنه من الممكن حتى أن نَضم في وسائط النعمة كل ما يُطلَب من البشر لأجل استقبال واستمرار التمتُّع ببركات العهد، مثل الإيمان، والاهتداء، والحرب الروحية، والصلاة. مع ذلك، ليس من المعتاد أو المُحبب أن نَضم كل هذه تحت مصطلح "وسائط النعمة." إن الكنيسة ليست وسيلةً للنعمة جنبًا إلى جنب مع كلمة الله والفرائض الكنسية، لأن قُدرة الكنيسة على تقديم عمل نعمة الله يشتمل فقط على تقديمها للكلمة والفرائض. إن الكنيسة ليست وسيلةً لِتقديم النعمة، إلا في تقديمها لكلمة الله والفرائض الكنسية. علاوة على ذلك، يُعد الإيمانُ، والاهتداءُ، والصلاةُ الثمار الأولى لنعمة الله، رُغم أنها قد تُصبح بدورها وسيلةً لتقوية الحياة الروحية. إنها ليست فرائض موضوعية، بل ظروف شخصية لامتلاك بركات العهد وللتمتُّع بها. نتيجةً لذلك، من الأفضل ألا نتبع هودج عندما يَضم الصلاة إليها، أو ماكفيرسون عندما يُضيف الكنيسة والصلاة إلى كلمة الله والفرائض الكنسية. بشكلٍ مُحدَّد، يُمكن النظر إلى كلمة الله والفرائض الكنسية بصفتهما وسائط النعمة، أي قنوات موضوعية أسَّسها المسيح في الكنيسة، ويربط نفسه بشكلٍ طبيعي بها في تقديمه لنعمته. بالطبع، لا يمكن فصلها عن المسيح، أو عن العمل القوي للروح القُدس، أو عن الكنيسة التي عيَّنها المسيح بصفتها العضو الذي يُوزِّع بركات النعمة الإلهية. إنها في حد ذاتها غير مؤثرة ولا تُحدث نتائج روحية إلا بواسطة العمل الفعَّال الذي يَعمله الروحُ القُدس.

ب. خصائص كلمة الله والفرائض الكنسية بصفتها وسائط للنعمة.

إن حقيقة تحدُّثنا عن وسائط النعمة بشكلٍ عام يُوحي ضمنيًا بأننا سنُشير إلى الخصائص المميزة

لوسائط النعمة بالمعنى التقني أو الدقيق للمصطلح.

١. إنها ليست وسائط **للنعمة العامة** بل **الخاصة،** أي النعمة التي تَمحي الخطيةَ وتُجدِّد الخاطئ بما يتوافق مع صورة الله. من الصحيح أن كلمة الله تستطيع من جهة بعض النواحي أن تُغني، وبالفعل تُغني، حياةَ الذين يعيشون تحت مظلة رسالة الإنجيل ببعض أفضل بركات النعمة العامة بالمعنى الدقيق للمصطلح؛ لكن كلمة الله، وكذلك الفرائض الكنسية، تُناقَش هنا فقط بصفتها وسائط للنعمة بالمعنى التقني للمصطلح. ووسائط النعمة من هذه الجهة ترتبط دائمًا ببداية عمل نعمة الله الخاصة وعملها التصاعدي، أي النعمة الخلاصية، في قلوب الخطاة.

٢. إنها ليست **في ذاتها** وسائط للنعمة، ولا بفضل ارتباطها بأشياء ليست متضمّنة فيها. إن الخبرات المذهلة يُمكن أن تَعمل، وبالفعل تَعمل أحيانًا، على تقوية عمل الله في قلوب المؤمنين، لكن هذا لا يجعلها وسائط للنعمة بالمعني التقني للمصطلح، حيث إنها تُحقق ذلك فقط بالقدر الذي يتم فيه تفسيرُ هذه الخبرات في ضوء كلمة الله، التي يعمل من خلالها الروحُ القُدس. إن كلمة الله والفرائض الكنسية في ذاتها وسائط للنعمة؛ تَعتمد فاعليتها الروحية فقط على عمل الروح القُدس.

٣. إنها وسائل **مستمرة** لنعمة الله، وليست استثنائية بأي معنى للكلمة. هذا يعني أنها لا ترتبط بعمل نعمة الله فقط من حينٍ لآخر أو بطريقة عَرضية إلى حد ما، بل هي الوسائط المُعيَّنة من الله بانتظام لتوصيل نعمة الله المُخلِّصة ولذلك لها قيمة دائمة. يسأل دليل أسئلة وأجوبة هايدلبرج في السؤال الخامس والستين قائلًا: "بما أنَّنا إذن صرنا شركاء في المسيح وفي كل بركاته بالإيمان وحده، فمن أين يأتي هذا الإيمان؟" والجواب هو، "من الروح القدس، الذي يخلق الإيمان في قلوبنا بواسطة الكرازة بالإنجيل، ويثبِّته فينا بواسطة الأسرار المُقدَّسة."

٤. إنها الوسائط **الرسمية** لكنيسة يسوع المسيح. إن **الوعظ بكلمة** الله **(أو الكلمة التي يُوعَظ بها) وممارسة الفرائض الكنسية (أو الفرائض الكنسية التي تُمارَس)** هي الوسائط **الرسمية المؤسَّسة** في الكنيسة، والتي بواسطتها يَعمل الروح القُدس ويؤكِّد الإيمان في قلوب البشر. يَحد بعضُ اللاهوتيين المُصلَحين مفهوم وسائط النعمة بشكل أكبر بالقول إنها تُقدَّم فقط داخل الكنيسة المنظورة، وأنها تَفترض مُسبقًا وجود مبدأ الحياة الجديدة في النفْس. تحدَّث شِد ودابني عنها، دون أي تحديد، بصفتها "وسائط التقديس." قال شِد: "عندما يُقال إن عالَم البشر غير المُجدَّدين لديه وسائط النعمة، فإن ما يُقصَد هو وسائط **التبكيت** تحت مظلة النعمة العامة، لا وسائط التقديس تحت مظلة النعمة الخاصة."[36] كذلك فرَّقَ هونيج (Honig) بين كلمة الله بصفتها واحدة من وسائط النعمة وكلمة الله بصفتها تحوي الدعوة إلى الاهتداء وتَعمل على مُناداة الأمم إلى خدمة الإله الحي.[37] كذلك يَنظر الدكتور كايبر إلى وسائط النعمة باعتبارها مجرد وسائط لتقوية الحياة الجديدة عندما يقول: "إن وسائط النعمة هي وسائط أسَّسها الله ويستخدمها ليُعلِن،

[36] *Dogm. Theol.* II, p. 561.
[37] *Handboek van de Geref. Dogm.*, p. 611.

بشكلٍ شخصي وفي المُجتمع، لأجل إدراكنا ومن خلاله، عن الخليقة الجديدة التي أسسها في طبيعتنا بدون أي وسائط."[38] بالطبع، يوجد حقٌ في هذا الرأي. يتَحقق مبدأ الحياة الجديدة في النفس **بدون أي وسائط**، أي دون العمل الوساطي لكلمة الله التي يُوعظ بها. لكن فيما يتعلَّق بأن نشأة الحياة الجديدة تتضمَّن أيضًا الولادة الجديدة والدعوة الداخلية، يُمكن أيضًا أن يُقال إن الروح القُدس يُحقِّق بداية الحياة الجديدة أو الإيمان، مثلما يقول دليل أسئلة وأجوبة هايدلبرج، "بواسطة الكرازة بالإنجيل."

ج. الآراء التاريخية بخصوص وسائط النعمة.

لقد كان هناك اختلاف كبير في الآراء بخصوص وسائط النعمة في كنيسة يسوع المسيح. لا تُقدِّم لنا الكنيسة الأولى شيء محدَّد عن هذا الموضوع. لقد كان هناك تركيز على الفرائض الكنسية أكبر بكثير من التركيز على كلمة الله. كان يُنظر عامةً إلى المعموديَّة باعتبارها الوسيلة التي يَتجدَّد بها الخاطئ، بينما برزتْ الافخارستيا باعتبارها وسيلة التقديس. مع ذلك، بمرور الزمن، تبلورتْ آراء محدَّدة معينة.

١. **منظور كنيسة روما الكاثوليكية.** بينما نظرَ الكاثوليك إلى رُفات وأيقونات القديسين باعتبارها وسائط للنعمة، إلا أنهم ميَّزوا كلمة الله والفرائض الكنسية بشكلٍ خاص. في نفس الوقت، أخفقوا في إعطاء كلمة الله الصدارة التي تستحقها، ولم ينسبوا لها سوى أهمية تحضيرية في عمل النعمة. مُقارنةً بكلمة الله، كان يُنظر إلى الفرائض الكنسية بصفتها الوسائط الحقيقية للنعمة. في النظام الذي تطوَّر تدريجيًا، تَعترف كنيسة روما بإحدى الوسائط على أنها أسمى من الفرائض الكنسية. يُنظر إلى الكنيسة نفسه باعتبارها الوسيلة الأساسية للنعمة. يستكمل المسيحُ في الكنيسة حياتَه "الإلهية البشرية" على الأرض، ويقوم بِعمله النبوي، الكهنوت، الملوكي، ومن خلالها يُوصِّل مِلء نعمته وحقه. تقوم هذه النعمة بشكلٍ خاص بِرفع الإنسان من النظام الطبيعي إلى النظام فوق الطبيعي. إنها نعمةٌ رافعة (*gratia elevans*)، قوة مادية فوق طبيعية، تُسكَب في الإنسان الطبيعي من خلال الفرائض الكنسية العاملة بواسطة الفعل نفسه (*ex opere operato*). في الفرائض الكنسية، ترتبط العلامات المنظورة مع النعمة غير المنظورة بشكل لا ينفصل. في الواقع، تحتوي الوسائط على نعمة الله كمادةٍ من نوعٍ ما، وتنتقل من خلال قناة الوسائط، ولذلك تَرتبط النعمة بالوسائط بشكل مطلق. إن المعموديَّة تُجدِّد الإنسانَ "بواسطة الفعل نفسه،" والافخارستيا التي هي فريضةٌ أكثر أهمية تَرفع حياته الروحية إلى مستوى أعلى. بمعزل عن المسيح، وعن الكنيسة، وعن الفرائض الكنسية، لا يوجد خلاص.

٢. **المنظور اللوثري.** مع مجيء الإصلاح، انتقلَ التركيز من على الفرائض الكنسية إلى كلمة الله. أعطى لوثر صدارة كبيرة لكلمة الله بصفتها الوسيلة الأساسية للنعمة. أشار إلى أن الفرائض الكنسية ليست لها أي أهمية بمعزل عن كلمة الله، وفي الواقع ما هي إلا كلمة الله المنظورة. لم ينجح بالكامل في تصحيح خطأ الكاثوليك فيما يتعلق بالرابط الذي لا ينفصل بين الوسائط الخارجية والنعمة الداخلية التي تُوصَّل من

[38] *Dict. Dogm.*, *De Sacramentis,* p. 7 (translation mine — L.B.).

خلال هذه الوسائط. نَظر لوثر أيضًا إلى نعمة الله باعتبارها مادةً من نوعٍ ما تحتوي الوسائط عليها، ولا يُمكن الحصول عليها بمعزل عن الوسائط. إن كلمة الله فعَّالة دائمًا في حد ذاتها، وتُحدِث التغيير الروحي في الإنسان، إلا إذا وضع الإنسانُ حجرَ عثرة في طريقها. ويُعتبر جسدُ ودم المسيح "في، ومع، وتحت" عُنصري الخبز والخمر، بحيث إن مَن يتناول العناصر ينال جسد ودم المسيح، رُغم أن هذا سيُفيد المُتقدِّمين إلى عشاء الرب إذا تناولوا العناصر بالطريقة المناسبة فقط. إن مقاومته خصوصًا لنسبية الأنابتست (Anabaptists) "مُجددي المعموديَّة" هي التي جعلتْ لوثر يُشدِّد على الطابع الموضوعي للفرائض الكنسية ويَبني فاعليتها على تأسيس الله للفرائض لا على إيمان المُتقدِّم. لم يتجنب اللوثريون دائمًا فكرةَ فاعلية الفرائض "بواسطة الفعل نفسه."

٣. **منظور الباطنيين**. كان على لوثر أن يتصارع كثيرًا مع مُجددي المعموديَّة الباطنيين، وكان رد فعله لآرائهم هو الذي حدَّد خصوصًا منظورَه لوسائط النعمة. إن مُجددي المعموديَّة، والفرق الباطنية الأخرى في عصر الإصلاح وفي العصور اللاحقة، يَرفضون عمليًا أن الله يَستخدم وسائط ليُعطي النعمةَ. يُشدِّدون على أن الله حرٌ بشكل مطلق في توصيل نعمته، ولذلك لا يُمكن تصوُّر أن الله مُقيَّدٌ بمثل هذه الوسائط الخارجية. في نهاية المطاف، تنتمي هذه الوسائط إلى العالَم الطبيعي، ولا يوجد شيء مشترك بينها والعالَم الروحي. يَعمل الله، والمسيح، والروح القُدس، والنور الداخلي مُباشرةً في القلب، ولا تستطيع كلمة الله والفرائض الكنسية سوى أن تُشير أو ترمز إلى هذه النعمة الداخلية. يُبنى هذا المنظور بأكمله على نظرة ثنائية للطبيعة وللنعمة.

٤. **المنظور العقلاني**. على الناحية الأخرى، اتجهَ السوسيانيون (Socinians) في أيام الإصلاح إلى النقيض الآخر. لم يَنظر سوسينوس نفسه حتى إلى المعموديَّة بصفتها فريضة ينبغي أن تظل مستمرة في كنيسة يسوع المسيح، لكن أتباع سوسينوس لم يذهبوا إلى هذا الحد. لقد نظروا إلى المعموديَّة وعشاء الرب باعتبارهما فريضتين لهما صلاحية دائمة، لكن نَسبوا لهما فاعلية أخلاقية فقط. هذا يعني أنهم نظروا إلى وسائط النعمة باعتبارها عاملة فقط من خلال الإقناع الأخلاقي، ولم يَربطوها بأي عمل باطني للروح القُدس. في الواقع، شدَّدوا بشكل أكبر على ما يَعمله الإنسان في وسائط النعمة بدلًا مما يُحققه اللهُ من خلالها، عندما تحدَّثوا عنها باعتبارها مجرد علامات خارجية للاعتراف بالإيمان (وعن الفرائض) باعتبارها تذكارًا. تبنى أرمينيو القرن السابع عشر وعقلانيو القرن الثامن عشر هذا المنظورَ.

٥. **المنظور المُصلَح**. بينما دفعَ التجاوبُ مع مُجددي المعموديَّة لوثرَ إلى التحرك في نفس اتجاه كنيسة روما وإلى رَبْط نعمة الله بالوسائط بالمعنى المطلق –وهو موقفٌ يتبناه أيضًا رجال الكنيسة العُليا الأنجليكان، إلا أن الكنائس المُصلَحة واصلتْ المنظورَ الأصلي للإصلاح. تَرفض الكنائس المُصلَحة أن وسائط النعمة تستطيع في ذاتها أن تَمنح النعمةَ، كما لو أنها تحوي في ذاتها قوى سحرية تُنتِج القداسةَ في الإنسان. إن الله وحده هو العامل الفعَّال في الخلاص. وعند إعطائه وتوصيله لنعمته، لا يَتقيَّد مُطلَقًا بالوسائط المُعيَّنة إلهيًا التي يَعمل من خلالها بشكلٍ طبيعي، بل يستخدمها ليُحقِّق مقاصده المُنعِمة وفقًا

لمشيئته الحُرة. لكن بينما لا يَعتبرون وسائط النعمة ضرورية بشكل مَطلق ولا يمكن الاستغناء عنها، إلا أنهم يُعارِضون بِقوةٍ فكرةَ أنه يُمكن معاملة هذه الوسائط على أنها عرضية تمامًا وغير مؤثِّرة وأنه يُمكن إهمالها دون عقاب. لقد عيَّنها الله لتكون الوسائط العادية التي يَعمل من خلالها بِنعمته في قلوب الخطاة، ولا يُنتِج إهمالُها عن عمدٍ سوى الخسارة الروحية.

د. **عناصر جوهرية في العقيدة المُصلَحة بخصوص وسائط النعمة.**

من أجل فهمٍ صحيح للعقيدة المُصلَحة بخصوص وسائط النعمة، تستحق النقاط التالية تركيزًا خاصًا.

١. تَعمل نعمة الله فقط في النطاق الذي تَعمل فيها وسائط النعمة. يجب التمسُّك بهذه الحقيقة في مواجهة الباطنيين، الذين يرفضون ضرورةَ وسائط النعمة. إن الله إله ترتيب، والذي في عمل نعمته العادي يُوظِّف الوسائط التي عيَّنها بنفسه. بالطبع، هذا لا يعني أنه يَصير تابعًا للوسائط التي عيَّنها أو أنه لا يستطيع أن يَعمل بدونها لتوصيل نعمته، بل فقط يعني أنه سُرَّ بأن يَربط نفسه باستخدام هذه الوسائط، إلا مع الأطفال.

٢. بخصوص نقطة واحدة، وهي زراعة بذرة الحياة الجديدة، تَعمل نعمة الله مباشرةً، أي بدون استخدام هذه الوسائط بصفتها وسيلة النعمة. لكن مع ذلك، تَعمل هذه النعمة في نطاق وسائط النعمة، لأن الوسائط مطلوبة بشكل مُطلق في إنبات وتغذية الحياة الجديدة. هذا نَفْيٌ مباشر لموقف العقلانية، الذي يُقدِّم التجديد على أنه نتيجة للإقناع الأخلاقي.

٣. بينما تَعمل نعمة الله بشكلٍ عام من خلال وسائط، إلا أن النعمة لا تَكمُن في الوسائط كأنها وديعة إلهية، بل تُصاحب النعمةُ الوسائط. يجب التمسك بهذه النقطة في مواجهة المنظور الكاثوليكي، ومنظور كنيسة الأنجليكان العُليا، والمنظور اللوثري، الذين يتصرَّفون على أساس الافتراض بأن وسائط النعمة تَعمل دائمًا بفضل قوة كامنة فيها، رُغم أن عملها قد يصير غير فعَّال بسبب ظروف أو سلوك المُستقبِل.

٤. لا يمكن أبدًا فصل كلمة الله عن الفرائض الكنسية، بل يجب أن تُصاحب كلمةُ الله الفرائض دائمًا، لأن الفرائض هي في الواقع مجرد تمثيل منظور للحقائق التي تُعلنها لنا كلمةُ الله. في كنيسة روما، تتراجع كلمة الله إلى الخلف على اعتبار أن لها أهمية تحضيرية فقط، في حين أن الفرائض الكنسية، في انفصالٍ عن كلمة الله، تُعتبر الوسائط الحقيقية للنعمة.

٥. إن كل المعرفة التي يَحصل عليها مُستقبِل النعمة الإلهية تَتحقق فيه بواسطة كلمة الله وتُستمَد من كلمة الله. يجب التمسُّك بهذا الرأي في مواجهة كل أنواع الباطنيين، الذي يَدَّعون امتلاكهم لإعلانٍ إلهي خاص وامتلاكهم لمعرفةٍ روحية لم تَصل إليهم عن طريق كلمة الله، والذين يقودونا بذلك إلى بحرٍ من النسبية التي بلا حدود.

٢. كلمة الله بصفتها من وسائط النعمة

أ. معنى مصطلح "كلمة الله" في هذا السياق.

من الصعب أن نقول إن الكاثوليك يَعتبرون أن كلمة الله من وسائط النعمة. في تقديرهم، تُعتبر الكنيسةُ هي القناة الأعظم والكافية للنعمة من أجل الخطاة، وتُعتبر كل الوسائط الأخرى تابعة لها. وبين وسائط النعمة التي وضعها الله تحت تَصرُّف الكنيسة، تُعتبر الصلاة والفرائض الكنسية أقوى الوسائط. لكن كنائس الإصلاح، اللوثرية والمُصلَحة تُكرِم كلمة الله، بل وتَعتبرها أعلى من الفرائض الكنسية. من الحقيقي أن اللاهوتيين المُصلَحين القدامى، مثل أساتذة لِيدين، ماستريشت، إيه مارك، تيورتين، وآخرين، وحتى بعض اللاهوتيين المعاصرين، مثل دابني وكايبر، لا يُعاملون كلمة الله على أنها منفصلة عن وسائط النعمة، لكن هذا يَرجع بشكلٍ كبير إلى حقيقة أنهم ناقشوا كلمة الله بالفعل في سياقات أخرى. يتحدثون عنها بحرية بصفتها من وسائط النعمة. وعندما يتطرقون إلى كلمة الله بصفتها من وسائط النعمة، لا يُفكرون في اللوغوس، شخص الكلمة (يوحنا ١: ١-١٤). ولا يُفكرون في كلمة القوة التي تَخرج من فم يهوه (مزمور ٣٣: ٦؛ إشعياء ٥٥: ١١؛ رومية ٤: ١٧)، أو أي إعلان إلهي مباشر، مثل الذي تلقاه الأنبياء (إرميا ١: ٤؛ ٢: ١؛ حزقيال ٦: ١؛ هوشع ١: ١). إن كلمة الله الموحى بها، الكتاب المُقدَّس، هي التي يَعتبرونها من وسائط النعمة. وحتى في حديثهم عن كلمة الله الموحى بها بصفتها من وسائط النعمة، يُفكرون فيها من منظور خاص. إن النصوص المُقدَّسة الموحى بها تُمثِّل أساس المعرفة (*principium cognoscendi*)، النبع الرئيسي لكل المعرفة اللاهوتية، لكن هذا الجانب ليس هو ما نُفكر فيه عندما نتحدَّث عن كلمة الله بصفتها من وسائط النعمة. لا يُعد الكتابُ المُقدَّس أساسَ المعرفة اللاهوتية فقط، بل هو أيضًا الوسيلة التي يُوظِّفها الروحُ القُدس لأجل امتداد الكنيسة وبناء وتغذية القديسين. إنها في المقام الأول كلمة نعمة الله، ولذلك هي أيضًا أهم وسيلة للنعمة. بشكلٍ محدَّد، إن الكلمة **بينما يُوعَظ بها** باسم الله وبفضل تكليفٍ إلهي، هي التي يُنظر إليها بصفتها من وسائط النعمة بالمعنى التقني للمصطلح، إلى جانب الفرائض الكنسية التي تُقدَّم باسم الله. بالطبع، يُمكن أيضًا أن يُنظر إلى كلمة الله بصفتها من وسائط النعمة بمعنى أكثر عمومية. يُمكن أن تصير بركةً حقيقية عندما تأتي إلى البشر بطرق إضافية كثيرة: عندما تُقرأ في البيت، وتُعلَم في المدرسة، وتُوزَّع في كتيبات. بصفتها الوسيلة **الرسمية** للنعمة، والموضوعة تحت تَصرُّف الكنيسة، يُمكن أن تُقدَّم كلمة الله والفرائض الكنسية فقط بواسطة قادة الكنيسة المُرتسمين الشرعيين والمؤهَّلين بشكلٍ صحيح. لكن في تمييزٍ عن الفرائض الكنسية، يُمكن أن يَحمل كلُ المؤمنين كلمةَ الله إلي العالَم وأن تَعمل بطرق مختلفة عديدة.

ب. العلاقة بين كلمة الله والروح القُدس.

لقد نشأ على مدار الزمن اختلافٌ كبير في الآراء بخصوص فاعلية كلمة الله، وبالتبعية، بخصوص العلاقة بين عمل الكلمة الفعَّال، وعمل الروح القُدس.

١. إن الناموسية في أشكالها المتعددة، مثل اليهودية، والبلاجية، والأرمينية نصف البلاجية، والناموسية

الحديثة، والعقلانية، ترى أن التأثير الفِكري، والأخلاقي، والجمالي لكلمة الله هو وحده التأثير الذي يُمكن أن يُنسَب لها. لا تؤمن هذه الأنظمة بالعمل فوق الطبيعي للروح القُدس من خلال الكلمة. إن الحق المُعلَن في كلمة الله يَعمل فقط بواسطة الإقناع الأخلاقي. في بعض هذه الأنظمة، مثل البلاجية والعقلانية، لا تَشعر الناموسية حتى بالحاجة إلى عملٍ خاص من الروح القُدس في عمل الفداء، لكن في أشكالها الأكثر اعتدالًا، مثل نصف البلاجية، والأرمينية، والناموسية الجديدة، ترى الناموسية أن التأثير الأخلاقي لكلمة الله غير كافٍ، لذلك يجب أن يتم تكملته بعمل الروح القُدس.

٢. على الناحية الأخرى، لا تَرى اللاناموسية أن كلمة الله ضرورية على الإطلاق، وتُظهر ميلًا باطنيًا يتوقع كل شيء من الكلمة الداخلية أو النور الداخلي، أو من العمل **المباشر** للروح القُدس. إن شعارها هو "الحرف يَقتُل ولكن الروح يُحيي." تنتمي الكلمة الخارجية إلى العالَم الطبيعي، وليست جديرة بالإنسان الروحي الحقيقي، ولا يُمكن أن تُحدِث أي نتائج روحية. في حين أن كل اللاناموسيين من جميع الأوصاف يَكشفون ميلًا إلى إهمال وسائط النعمة، إن لم يكن ميلًا إلى تجاهلها بالكامل، إلا أن هذا الميل ظهر في صورته الأكثر وضوحًا على يد بعض "مجددي المعموديَّة."

٣. في مواجهة هذين الرأيين، رأى المُصلِحون أن كلمة الله ليست كافية وحدها لتُنتِج الإيمان والاهتداء؛ وأن الروح القُدس يستطيع أن يَعمل بدون الكلمة، لكنه عادةً لا يَعمل بدونها؛ وأنه لذلك يَعمل الروح القُدس وكلمة الله معًا في عمل الفداء. على الرغم من أنه لم يكن هنا فرق كبير بخصوص هذه النقطة في البداية بين اللوثريين والمُصلَحين، إلا أن اللوثريين من البداية شدَّدوا على حقيقة أن الروح القُدس يَعمل من خلال كلمة الله باعتبارها وسيلته (من خلال الكلمة، *per verbum*)، بينما فضَّل المُصلَحون أن يقولوا إن عمل الروح القُدس يُصاحب كلمةَ الله (مع الكلمة، *cum verbo*). لاحقًا، صاغ اللاهوتيون اللوثريون العقيدةَ اللوثرية الحقيقية، أي أن كلمة الله تحتوي على قوة الروح القُدس التي تُحدِث الاهتداء بصفتها وديعة إلهية في الكلمة، والتي ترتبط حاليًا بشكل لا يُمكن فصله عن الكلمة لدرجة أن هذه القوة موجودة حتى عندما لا تُستخدم كلمة الله، أو تُستخدم بشكل غير شرعي. لكن لكي يشرحوا الاختلاف بين نتيجة الوعظ بكلمة الله في حالات البشر المختلفة، كان عليهم أن يلجئوا، حتى ولو في صورة معتدلة، إلى عقيدة حرية إرادة الإنسان. بالتأكيد، رأى المُصلَحون أن كلمة الله قوية دائمًا، سواء باعتبارها مذاقَ حياةٍ للحياة أو باعتبارها مذاقَ موتٍ للموت، لكنها رأوا أنها تُصبح فعَّالة في اقتيادها للإنسان إلى الإيمان والاهتداء فقط بواسطة عمل الروح القُدس الذي يُصاحبها في قلوب المؤمنين. لقد رفضوا أن يَنظروا إلى هذه الفاعلية على أنها قوة غير شخصية كامنة في كلمة الله.

ج. قِسما كلمة الله بصفتها من وسائط النعمة.

١. **الناموس ورسالة الإنجيل في كلمة الله.** لقد ميَّزتْ كنائس الإصلاح منذ البداية بين الناموس ورسالة الإنجيل باعتبارهما قِسمي كلمة الله بصفتها من وسائط النعمة. لم يُفهَم هذا التمييز على أنه مُطابق للتمييز بين العهد القديم والجديد، بل أُعتبِرَ تمييزًا ينطبق على كلا العهديْن. يوجد ناموس ورسالة إنجيل في العهد

القديم، ويوجد ناموس ورسالة إنجيل في العهد الجديد. إن الناموس يَشمل كل ما هو في الكتاب المُقدَس ويُعتبر إعلانًا عن إرادة الله في صورة الأمر والنهي، بينما تَشمل رسالة الإنجيل كل ما يتعلَّق، سواء في العهد القديم أو الجديد، بِعمل المُصالحة وكل ما يُعلِن محبةَ الله في المسيح يسوع التي تبحث عن الخُطاة وتَفديهم. ويتمتع كل قِسم من هذين القسميْن بوظيفته الملائمة في تدبير النعمة. يسعى الناموسُ لإيقاظ الندم في قلب الإنسان على خطاياه، بينما تهدف رسالةُ الإنجيل إلى إيقاظ الإيمان الخلاصي بيسوع المسيح. يُعد عمل الناموس من جهةٍ ما تحضيري للعمل الذي تقوم به رسالة الإنجيل. يُعمِّق الناموسُ إدراك الإنسان بالخطية وبذلك يَجعل الخطاة مُدركين لاحتياجهم إلى الفداء. يَخدم كلاهم نفس الهدف، وكلاهما جُزآن لا يُمكن الاستغناء عنهما في وسائط النعمة. لم يُعترَف بهذه الحقيقة دائمًا بشكلٍ كافٍ. لقد تم التشديد أحيانًا على جانب الإدانة في الناموس على حساب طابعه بصفته جزءًا في وسائط النعمة. منذ أيام مارسيون، كان هناك دائمًا بعضُ الناس الذين رأوا فقط التباين بين الناموس ورسالة الإنجيل وتَصرَّفوا على أساس الافتراض بأن كلًا منهما يَستبعد الآخر. لقد بنوا رأيهم جزئيًا على توبيخ بولس لبطرس (غلاطية ٢: ١١-١٤)، وجزئيًا على حقيقة أن بولس من حينٍ لأخر يتحدَّث عن تمييز حاد بين الناموس ورسالة الإنجيل ويعتبرهما بوضوح نقيضيْن (٢ كورنثوس ٣: ٦-١١؛ غلاطية ٣: ٢، ٣، ١٠-١٤؛ راجع أيضًا يوحنا ١: ١٧). لقد أغفلوا حقيقة أن بولس يقول أيضًا إن الناموس كان المؤدب الذي يقود البشر إلى المسيح (غلاطية ٣: ٢٤)، وأن رسالة العبرانيين تُقدِّم الناموس، لا على أنه في علاقة تناقض مع رسالة الإنجيل، بل على أنه رسالة الإنجيل في حالتها الأولية وغير الكاملة.

قدَّمَ بعض اللاهوتيين المُصلَحين القدامى الناموس ورسالة الإنجيل باعتبارهما نقيضين تمامًا. لقد نظروا إلى الناموس باعتباره يُجسِّد كلَ متطلبات وأوامر الكتاب المُقدَّس، وإلى رسالة الإنجيل على أنها لا تحوي أي مطالب إطلاقًا، بل تحوي وعودًا **غير مشروطة**؛ ولذلك استبعدوا من رسالة الإنجيل أي متطلبات. يَرجع هذا جزئيًا إلى الطريقة التي يُقارَن بها بين الاثنين في الكتاب المُقدَّس، لكنه نَتج جزئيًا أيضًا عن الجدال الذي انخرطوا فيه مع الأرمينيين. إن المنظور الأرميني، وهو يجعل الخلاصَ معتمدًا على الإيمان والطاعة الإنجيلية باعتبارهما **أعمال الإنسان**، دفعهم إلى الذهاب إلى حَد القول بأن عهد النعمة لا يَتطلَّب أي شيء من الإنسان، ولا يَصف أي واجبات له، ولا يُطالب أو يأمر بأي شيء، ولا حتى الإيمان، أو الثقة، أو الرجاء في الرب، وهكذا، لكنه يُوصِّل للإنسان الوعود المرتبطة بما سيَفعله الله له. مع ذلك، رأى آخرون عن حقٍ أن حتى ناموس الموسى لا يخلو من الوعود، وأن رسالة الإنجيل أيضًا تحوي متطلبات. لقد رأوا بوضوح أن الإنسان ليس سلبيًا تمامًا، عندما يدخل إلى عهد النعمة، بل يُطلَب منه أن يَقبل العهدَ بشكلٍ فعَّال بكل امتيازاته، رُغم أن الله هو مَن يُحقِّق في الإنسان القُدرة على الإيفاء بالمتطلبات. إن الوعود التي يَقبلها الإنسانُ تَفرض عليه بالتأكيد واجبات معينة، ومن بينها واجب طاعة ناموس الله باعتبار الناموس قاعدةً للحياة، لكن الوعود تَحمل أيضًا اليقين بأن الله سيُنجِز فيه أن "يُريد وأن يَعمل." إن التدبيرين المُتسقين في يومنا هذا يُقدِّمون مُجددًا الناموسَ ورسالة الإنجيل باعتبارهما نقيضين تمامًا. كان شعب إسرائيل تحت

الناموس في التدبير السابق، لكن كنيسة التدبير الحالي هي تحت مظلة رسالة الإنجيل، ولذلك هي حُرة من الناموس. هذا يعني أن رسالة الإنجيل هي مجرد وسيلة الخلاص حاليًا، وأن الناموس لا يَعمل حاليًا كوسيلة للخلاص. إن أعضاء الكنيسة لا يحتاجون أن يشغلوا أنفسهم بمتطلبات الناموس، لأن المسيح حقَّق كل متطلباته. يبدوا أنهم يَنسون أنه بينما حَمل المسيحُ لعنةَ الناموس، وحقَّق كل متطلباته باعتبارها شرطَ عهد الأعمال، إلا أنه لم يُتمم الناموسَ لأجلهم باعتباره قاعدةً للحياة، وهي القاعدة التي يَخضع الإنسانُ لها لأنه مخلوقٌ، بمعزل عن أي ترتيب مرتبط بالعهد.

٢. تمييزات ضرورية بخصوص الناموس ورسالة الإنجيل.

أ. ملثما ذكرنا أعلاه، إن التمييز بين الناموس ورسالة الإنجيل لا يُطابق التمييز بين العهد القديم والجديد. وليس هو نفس التمييز الذي يصنعه التدبيريون المعاصرون بين تدبير الناموس وتدبير رسالة الإنجيل. من المناقض لحقائق الكتاب المُقدَّس الواضحة أن نقول إنه لا توجد رسالة إنجيل في العهد القديم، أو على الأقل في الجزء الذي يُغطي تدبير الناموس في العهد القديم. توجد رسالة إنجيل في الوعد بنسل المرأة، ورسالة إنجيل في الناموس الطقسي، ورسالة إنجيل في الكثير من كتابات الأنبياء (مثل إشعياء ٥٣ و٥٤؛ ٥٥: ١–٣، ٦، ٧؛ إرميا ٣١: ٣٣، ٣٤؛ حزقيال ٣٦: ٢٥–٢٨). في الواقع، يوجد تدفق للإنجيل عبر كل أنحاء العهد القديم، والدي يَصل إلى قمته في النبوات المسيانية. ومن المناقض أيضًا لحقائق الكتاب المُقدَّس أن نقول إنه لا يوجد ناموس في العهد الجديد، أو أن الناموس لا ينطبق على تدبير العهد الجديد. لقد علَّمَ يسوع بالصلاحية الدائمة للناموس (متى ٥: ١٧–١٩). يقول بولس إن الله دبَّرَ أن تتحقق متطلبات الناموس في حياتنا (رومية ٨: ٤)، ويُحمِّل قُراءه مسؤولية حِفظ الناموس (رومية ١٣: ٩). يؤكِّد يعقوب لقُرائه أن الذي يكسر وصيةً واحدة من الناموس (ويعقوب يَذكر بعضها)، يصير مُتعديًا الناموس (يعقوب ٢: ٨–١١). ويُعرِّف يوحنا الخطية بأنها "التعدي" ويقول إن هذه هي محبتنا لله، أن نَحفظ وصاياه (١ يوحنا ٣: ٤؛ ٥: ٣).

ب. من الممكن أن نقول إن المؤمن في بعض الجوانب حُرٌ من ناموس الله. لا يتحدَّث الكتاب المُقدَّس دائمًا عن الناموس بنفس المعنى. يَنظر أحيانًا إليه على أنه التعبير الثابت عن طبيعة وإرادة الله، وهو التعبير الذي ينطبق في كل العصور وتحت كل الظروف. لكن الكتاب المُقدَّس يُشير أيضًا إليه مثلما يُوظَّف في عهد الأعمال، والذي يُعتبر فيه تتميم الناموس شرطًا لنوال عطية الحياة الأبدية. لقد فشلَ الإنسان في تحقيق الشرط، وبذلك فَقدَ أيضًا القدرة على تحقيقه، وهو بطبيعته الآن واقعٌ تحت حُكمٍ بالإدانة. عندما يُميِّز بولس بين الناموس ورسالة الإنجيل، فهو يتحدَّث عن هذا الجانب للناموس، أي الناموس المكسور لِعهد الأعمال، والذي لا يستطيع بعد السقوط أن يُبرِّر، بل فقط أن يَدين الخاطئ. يتحرَّر المؤمنون في المسيح من الناموس بهذا المعنى، بصفته وسيلة الحصول على الحياة الأبدية وبصفته قوةً للإدانة، لأن المسيح صار لعنةً لأجلهم وكذلك حقَّق مطالب عهد الأعمال بالنيابة عنهم. إن الناموس بهذا المعنى ورسالة إنجيل النعمة المجانية نقيضان.

ج. مع ذلك، يوجد معنى آخر يُعتبر فيه المؤمن غير حُر من الناموس. يختلف الموقف إلى حدٍ كبير عندما نَنظر إلى الناموس على أنه تعبيرٌ عن التزامات الإنسان الطبيعية نحو الله، أي الناموس عندما يُطبَّق على الإنسان بمعزل عن عهد الأعمال. إنه من المستحيل أن نتصوَّر أي ظرف يستطيع الإنسان فيه أن يَدعى الحُرية من الناموس بهذه المعنى. إنها لاناموسية بحتة أن نعتقد أن المسيح تمَّم الناموس بصفته قاعدةً للحياة لأجل شعبه، لكيلا يحتاجوا أن يهتموا بهذا الأمر بعد الآن. يَضع الناموسُ، وعن حقٍ، التزامات على حياة الإنسان في كل جوانبها، بما في ذلك علاقته برسالة إنجيل يسوع المسيح. عندما يُقدِّم اللهُ رسالة الإنجيل للإنسان، يُطالب الناموسُ الإنسان بأن يَقبل ذلك. يتحدَّث البعض عن هذا باعتباره الناموس الذي في رسالة الإنجيل، لكن لا يمكن أن يكون ذلك صحيحًا. إن رسالة الإنجيل نفسها تتضمَّن وعودًا وليست ناموسًا؛ مع ذلك، يوجد مطلبٌ للناموس بالارتباط برسالة الإنجيل. لا يُطالِب الناموس فقط بأن نَقبل رسالة الإنجيل ونؤمن بيسوع المسيح، بل يُطالِب أيضًا بأن نعيش حياةً من الامتنان في انسجام مع متطلباته.

د. الاستخدام ثلاثي الجوانب للناموس.

من المعتاد في اللاهوت أن نُميِز بين ثلاثة جوانب لاستخدام الناموس.

١. **تعريف الجوانب الثلاثة.** نُميِز بين:

أ. الاستخدام المَدني. يَخدم الناموسُ الهدف المُتمثل في كبح جماح الإنسان وتعزيز البِر. بالنظر إليه من هذا الجانب، يَفترض الناموسُ وجود الخطية ويُعد ضروريًا بسبب الخطية. يَخدم الناموسُ هدفَ الله المتعلق بالنعمة العامة في العالَم أجمع. هذا يعني أنه من هذا الجانب، لا يُمكن اعتبار الناموس من وسائط النعمة بالمعنى التقني للمصطلح.

ب. الاستخدام التبكيتي. في هذا الجانب، يَخدم الناموسُ الهدفَ المُتمثل في إحضار الإنسان تحت التبكيت على الخطية، وجعْله واعيًا بِعدم قدرته على تحقيق مطالب الناموس. بهذه الطريقة، يصبح الناموس مُرَبِّيًا يقوده إلى المسيح، وبذلك يصبح الناموس خادمًا لمقاصد الله المُنعِمة في الفداء.

ج. الاستخدام التعليمي. هذا هو ما يُسمَّى بالاستخدام الثالث للناموس. إن الناموس هو قاعدة الحياة للمؤمنين، ويُذكِّرهم بواجباتهم ويقودهم في طريق الحياة والخلاص. يَرفض اللاناموسيون هذا الاستخدام الثالث للناموس.

٢. **الاختلاف بين اللوثريين والمُصلَحين بخصوص هذه النقطة.** يوجد نوع من الاختلاف بين اللوثريين والمُصلَحين بخصوص هذا الاستخدام ثُلاثي الجوانب للناموس. يَقبل كلا الفريقان هذا التمييز ثُلاثي الجوانب، لكن اللوثريين يُشددون على الاستخدام الثاني. في رأيهم، يُعد الناموس الوسيلةَ الرئيسية المُعيَّنة لإحضار البشر تحت التبكيت على الخطية، وبذلك يُرشدهم بشكل غير مباشر إلى المسيح بصفته مُخلِّص الخطاة. بينما يَعترفون أيضًا بالاستخدام الثالث للناموس، يَفعلون ذلك بنوعٍ من التحفظ، لأنهم يَرون أن المؤمنين ليسوا تحت الناموس. وفقًا لهم، يُعتبر الاستخدام الثالث للناموس ضروريًا فقط لأنهم ما زالوا

خطاة، وعلى قدر ما هم خطاة؛ يجب أن يتم ضبطهم بواسطة الناموس، وينبغي أن يصيروا مُدركين بشكلٍ متزايد لخطاياهم. لذلك، ليس من المفاجِئ أن هذا الاستخدام الثالث للناموس لا يَحتل مكانًا مهمًا في فِكرهم اللاهوتي. باعتبارها قاعدةً عامة، يتعاملون مع الناموس فقط فيما يتعلق بعقيدة بؤس البشرية. يُعطي المُصلَحون الاستخدامَ الثاني للناموس حقَّه، إذ يُعلِّمون أنه "بواسطة الناموس تأتي معرفة الخطية،" وأن الناموس يُوقِظ إدراك الإنسان باحتياجه إلى الفداء؛ لكنهم يُخصصون تركيزًا أكبر للناموس فيما يتعلق بعقيدة التقديس. يتمسكون بقوة بقناعتهم أن المؤمنين ما زالوا تحت الناموس باعتباره قاعدةً للحياة وللشُكر. مِن ثَم، يُخصص دليل أسئلة وأجوبة هايدلبرج حوالي أحد عشر فصلًا لمناقشة الناموس، وذلك في القسم الثالث والذي يُناقش الشُكر.

أسئلة لمزيد من الدراسة.

لماذا يَنظر الكاثوليك إلى الكنيسة على أنها الوسيلة البارزة للنعمة؟

ما الذي يُفسر تجاهلهم لِكون كلمة الله من وسائط النعمة؟

لماذا لا يُقدِّر الباطنيون وسائط النعمة؟

ما الذي يُميِّز كلمة الله والفرائض الكنسية بصفتها وسائط للنعمة عن باقي الوسائط؟

هل من الصحيح أن نقول إن الوسائط تُقدِّم فقط في الكنيسة، وتَهدف إلى تقوية الحياة الجديدة، لا زراعتها؟

هل كلمة الله تُستخدَم حصريًا بصفتها من وسائط النعمة؟

كيف يختلف الناموس عن رسالة الإنجيل بصفتهما جانبين مختلفين لكلمة الله؟

مصادر:

466- LITERATURE: Bavinck, *Geref. Dogm.* IV, pp. 483-505; Hodge, *Syst. Theol.* III, pp. 485; Shedd, *Dogm. Theol.* II, pp. 561-563; Vos, *Geref. Dogm. V. De Genademiddelen*, pp.1-11; McPherson, *Chr. Dogm.*, pp. 422-427; Dick, *Lect. on Theology*, pp. 447-458; Pieper, *Christl. Dogm.* III, pp. 121-296; Valentine, *Chr. Theol.* II, pp. 282-292; Mueller, *Chr. Dogm.*, pp. 441-484; Raymond, *Syst. Theol.* III, pp. 243-255; Drummond, *Studies in Chr. Doct.*, pp. 399-403.

٣. الفرائض الكنسية بشكلٍ عام

أ. العلاقة بين كلمة الله والفرائض الكنسية.

بالاختلاف عن كنيسة روما الكاثوليكية، تُركِّز كنائس الإصلاح على أولوية كلمة الله. بينما تصرَّفت كنيسة روما الكاثوليكية على أساس الافتراض بأن الفرائض الكنسية تحتوي على كل ما هو ضروري لخلاص الخطاة، ولا تحتاج إلى تفسير، وأنها لذلك تَجعل كلمةَ الله بصفتها من وسائط النعمة غير ضرورية إلى حد كبير، إلا أن كنائس الإصلاح تَنظر إلى كلمةَ الله على أنها ضرورية بشكلٍ مطلق، وأثاروا فقط السؤال الذي يقول، لماذا ينبغي أن تُضاف الفرائض الكنسية إليها. صرَّح بعض اللوثريين بأن نعمةً خاصة، تختلف عن التي تُقدِّمها كلمة الله، تُقدَّم في الفرائض الكنسية. يرفض المُصلَحون بالإجماع هذا التصريح، لكن بعض اللاهوتيين الأسكتلنديين والدكتور كايبر يُعتبرون الاستثناء للقاعدة. لقد أشاروا إلى حقيقة أن الله خلق الإنسانَ بطريقةٍ تجعله يحصل على المعرفة تحديدًا عن طريق حاستي النَظر والسمع. تُناسب كلمةُ الله الأذنَ، وتُناسب الفرائضُ الكنسية العينَ. وبما أن العين أكثر حساسيةً من الأذن، فيمكن القول بأن الله، بإضافته الفرائض الكنسية إلى الكلمة، يُساعد الإنسانَ الخاطئ. إن الحقيقة التي تُوجَّه إلى الأذن، تُقدَّم رمزيًا إلى العين في الفرائض الكنسية. مع ذلك، ينبغي وضع في الاعتبار أنه بينما يُمكن لكلمة الله أن تتواجد بدون الفرائض الكنسية وأنها كاملة أيضًا، إلا أن الفرائض الكنسية ليست كاملة أبدًا بدون كلمة الله. توجد نقاط تشابه ونقاط اختلاف بين كلمة الله والفرائض الكنسية.

١. **نقاط التشابه**. تتفق: (أ) في مَصدرها، لأن الله أسَّس كليهما؛ و(ب) في محتواها، لأن المسيح هو المحتوى المركزي في كليهما؛ و(ج) في طريقة استقبالها، أي بالإيمان. هذه هي الطريقة الوحيدة التي يستطيع الخاطئ بها أن يصبح مشتركًا في النعمة التي تُقدِّمها كلمة الله والفرائض الكنسية.

٢. **نقاط الاختلاف**. تختلف: (أ) في ضرورتها، تُعد كلمة الله ضرورية، بينما لا تُعد الفرائض الكنسية ضرورية؛ و(ب) في هدفها، حيث تَهدف كلمةُ الله إلى **زراعة** وتقوية الإيمان، بينما تَعمل الفرائض الكنسية على تقويته فقط؛ و(ج) في نطاقها، حيث تَذهب كلمةُ الله إلى كل العالَم، بينما تُقدَّم الفرائض الكنسية فقط إلى الذين في الكنيسة.

ب. مَصدر ومعنى مصطلح "فريضة كنسية."

لا يوجد مصطلح "فريضة كنسية" في الكتاب المُقدَّس. يُشتق المصطلح من الكلمة اللاتينية "ساكرمينتوم" (*sacramentum*)، والتي كانت تُشير في الأصل إلى مبلغ مالي يُودِعه طرفان في دعوى قضائية. بعد قرار المحكمة، يَحصل مَن يفوز بالقضية على حصته من المال، بينما يخسر الطرف الأخر حصته، يبدو أن هذا الأمر كان يُشار إليه بكلمة ساكرمينتوم، لأن قُصِد منه أن يكون نوعًا من الذبائح الكفارية للآلهة. ربما ينبغي البحث عن انتقال هذه الكلمة إلى الاستعمال المسيحي للمصطلح: (أ) في الاستعمال العسكري

للمصطلح، والذي أشار فيه إلى القَسَم الذي يتعهَّد به الجندي رسميًا بالطاعة لقائده، حيث إنه في المعموديَّة يتعهَّد المؤمن بالطاعة لِسيده؛ و(ب) في المعنى الديني المُحدَّد والذي اكتسبَه المصطلح عندما وظفتْه ترجمة الفولجاتا في ترجمتها للكلمة اليونانية "سِر" (*musterion*). من الممكن أن هذا المصطلح اليوناني كان يُطبَّق على الفرائض الكنسية، لأن فيها تَشابُه باهت مع الأسرار في الديانات اليونانية. في الكنيسة الأولى، تم استخدام مصطلح "فريضة كنسية" في البداية للإشارة إلى كل أنواع العقائد والفرائض. لهذا السبب اعترضَ بعضهم على المصطلح، وفضَّلوا استخدام كلمات مثل "علامات،" أو "أختام،" أو "أسرار." حتى في أثناء الإصلاح وبعده مباشرةً، لم يرضى الكثيرون عن مصطلح "فريضة كنسية." استخدم مِلانكتون كلمة "علامات،" ورأى لوثر وكالفن أنه من الضروري لفت الانتباه إلى حقيقة أن مصطلح "فريضة كنسية" لا يُوظَّف في الفِكر اللاهوتي بمعناه الأصلي. لكن حقيقة أن المصطلح لا يوجد في الكتاب المُقدَّس وأنه لا يُستخدم بمعناه الأصلي عند الإشارة إلى الفرائض التي أسَّسها يسوع، لا ينبغي أن تَمْنعنا، لأن الاستخدام كثيرًا ما يُحدِّد معنى الكلمة. يُمكن تقديم التعريف التالي للفريضة الكنسية: **إن الفريضة الكنسية هي طقس مُقدَّس أسَّسه المسيحُ، والذي تُقدَّم فيه بواسطة العلامات المحسوسة نعمةُ الله في المسيح، وبركات عهد النعمة، وتُختَم، وتُطبَّق على المؤمنين، وهم بدورهم يُعبِّرون عن إيمانهم وولائهم لله.**

ج. الأجزاء المكونة للفرائض الكنسية.

يجب التمييز بين ثلاثة أجزاء في الفرائض الكنسية.

١. **العلامة الخارجية أو المرئية.** تحتوي كل واحدة من الفرائض على عنصر مادي ملموس للحواس. بطريقة فضفاضة، يُسمى هذا العصر أحيانًا بالفريضة الكنسية. لكن بالمعنى الدقيق للكلمة، يُعتبر المصطلح أكثر شمولًا ويُشير إلى العلامة وما تُمثِّله. لكي نتجنب سوء الفهم، ينبغي وضع هذا الاستخدام المختلف في الاعتبار. إنه يَشرح كيف يمكن أن يُقال عن غير المؤمن أنه ينال، وكذلك لا ينال الفريضة الكنسية. لا ينالها بالمعنى الكامل للمصطلح. إن المادة الخارجية في الفريضة الكنسية لا تشمل العناصر المستخدَمة فقط، أي الماء، والخبز، والخمر، لكن الطقس المُقدَّس أيضًا، والذي يُقام باستخدام هذه العناصر. من هذا المنظور الخارجي، يدعو الكتاب المُقدَّس الفرائض علامات وأختام (تكوين ٩: ١٢، ١٣؛ ١٧: ١١؛ رومية ٤: ١١).

٢. **النعمة الروحية التي تُمثَّل وتُختم.** تفترض العلامات والأختام وجودَ شيءٍ يُمثَّل ويُختم والذي يُدعى عادةً **الجوهر الداخلي** (*materia interna*) للفريضة. يُشار كثيرًا إلى هذا الأمر في الكتاب المُقدَّس بصفته عهد النعمة (تكوين ٩: ١٢، ١٣؛ ١٧: ١١)، وبِر الإيمان (رومية ٤: ١١)، وغفران الخطايا (مرقس ١: ٤؛ متى ٢٦: ٢٨)، والإيمان والاهتداء (مرقس ١: ٤؛ ١٦: ١٦)، والشركة مع المسيح في موته وقيامته (رومية ٦: ٣)، وهكذا. باختصار، يُمكن القول إن جوهر الفريضة يَشمل المسيح وكل بركاته الروحية. يَجد الكاثوليك ذلك في نعمة التقديس التي تُضاف إلى الطبيعة البشرية، فتُمكِّن الإنسان من فِعل الأعمال

الصالحة ومِن الارتقاء إلى رؤية الله. لا تُمثِّل الفرائضُ الكنسية حقيقةً عامة فقط، بل تُمثِّل وعدًا يُعطى لنا ونَقبله، وتَعمل على تقوية إيماننا فيما يتعلَّق بالحصول على هذا الوعد (تكوين ١٧: ١-١٤؛ خروج ١٢: ١٣؛ رومية ٤: ١١-١٣). تُمثِّل الفرائضُ الكنسية بطريقة منظورة، وتُعمِّق إدراكنا بخصوص، البركات الروحية للعهد، وتطهير خطايانا، واشتراكنا في الحياة التي في المسيح (متى ٣: ١١؛ مرقس ١: ٤، ٥؛ ١ كورنثوس ١٠: ٢، ٣، ١٦، ١٧؛ رومية ٢: ٢٨، ٢٩؛ ٦: ٣، ٤؛ غلاطية ٣: ٢٧). باعتبارها علامات وأختام، تُعد من وسائط النعمة، أي وسائل لتقوية النعمة الداخلية التي يَصنعها الروحُ القُدس في القلوب.

٣. **الاتحاد الفرائضي بين العلامة وما تُمثِّله.** عادةً ما يُدعى هذا باسم "جوهر الفريضة،" لأن العلاقة بين العلامة والأمر الذي تُمثِّله هي تحديدًا ما تُكون جوهر الفريضة الكنيسة. وفقًا للمنظور المُصلَح، هذا: (أ) ليس **ماديًا**، مثلما يَرى الكاثوليك، كما لو أن الأمر الذي تُمثِّله موجودٌ جوهريًا في العلامة، واستقبال المادة الخارجية يَحمل معه بالضرورة الاشتراكَ في الجوهر الداخلي؛ (ب) وليس **مكانيًا**، مثلما يُعبِّر اللوثريون عنه، كما لو أن العلامة والأمر الذي تُمثِّله موجودان في نفس المكان، بحيث ينال المؤمنون وغير المؤمنين الفريضة الكنسية بالكامل عندما ينالون العلامة؛ (ج) بل هو روحي، أو كما يُعبِّر توريتين عنه، **نسبي وأخلاقي**، بحيث إنه أينما يأخذ الشخصُ الفريضةَ بالإيمان، تُصاحبها النعمةُ. وفقًا لهذا المنظور، تصبح العلامة الخارجية وسيلةً يوظِّفها الروحُ القدس في توصيل النعمة الإلهية. إن العلاقة الوثيقة بين العلامة والأمر الذي تُمثِّله تَشرح استخدام ما يُدعى عامةً "اللغة الفرائضية،" التي تُستخدم فيها العلامةَ للإشارة إلى الأمر الذي تُمثِّله، والعكس صحيح (تكوين ١٧: ١٠؛ أعمال الرسل ٢٢: ١٦؛ ١ كورنثوس ٥: ٧).

د. ضرورة الفرائض الكنسية.

يرى الكاثوليك أن المعموديَّة ضرورية بشكلٍ مطلق للجميع لأجل الخلاص، وأن سِر الاعتراف ضروري بنفس الدرجة لكل الذين ارتكبوا خطية مميتة بعد المعموديَّة؛ لكن سِر التثبيت، والعشاء الرباني، ومسحة المرضى ضروريون فقط بمعنى أنه أُمِر بهم وأنهم مُفيدون للغاية. على الناحية الأخرى، يُعلِّم البروتستانت بأن الفرائض الكنسية ليست ضرورية بشكلٍ مطلق لأجل الخلاص، بل إلزامية في ضوء الأمر الإلهي. إن إهمالها بشكلٍ مُتعمَّد يُنتج فقرًا روحيًا وله نزعة مُدمِرة، بالضبط مثل العصيان المُتعمَّد والمستمر لأوامر الله. إن كونها ليست ضرورية بشكلٍ مطلق لأجل الخلاص، يَنبع: (١) من الطابع المجاني لتدبير رسالة الإنجيل، والذي لا يَربط فيه اللهُ نعمتَه باستخدام قوالب خارجية (يوحنا ٤: ٢١، ٢٣؛ لوقا ١٨: ١٤)؛ و(٢) من حقيقة أن الكتاب المُقدَّس يَذكر الإيمانَ وحده بصفته الشرط المحوري للخلاص (يوحنا ٥: ٢٤؛ ٦: ٢٩؛ ٣: ٣٦؛ أعمال الرسل ١٦: ٣١)؛ و(٣) من حقيقة أن الفرائض الكنسية لا تُنشِئ الإيمان بل تعتمد على وجوده، وتُقدَّم حيث يوجد إيمانٌ (أعمال الرسل ٢: ٤١؛ ١٦: ١٤، ١٥، ٣٠، ٣٣؛ ١ كورنثوس ١١: ٢٣-٣٢)؛ و(٤) من حقيقة أن الكثيرين كانوا مُخلَّصين بالفعل بدون استخدام الفرائض الكنسية. فكِّر في المؤمنين قبل إبراهيم، وفي اللص التائب على الصليب.

هـ. مقارنة بين فرائض العهد القديم والعهد الجديد.

١. **وحدتها الجوهرية.** يَرى الكاثوليك أنه يوجد اختلاف **جوهري** بين الفرائض في العهد القديم والعهد الجديد. يرون أنه، مثل كل طقوس العهد [الميثاق] القديم، كانت كل فرائضه مجرد أمثلة. إن التقديس الذي تحقَّق بواسطتها لم يكن داخليًا، بل قضائيًا فقط، وأشار مُسبقًا إلى النعمة التي ستُمنَح للبشر في المستقبل، بِفضل نعمة المسيح. هذا لا يعني أنه لم تُصاحِب أي نعمة داخلية استخدامَها إطلاقًا، بل يعني فقط أن ذلك لم يتحقَّق بواسطة الفرائض في حد ذاتها، مثلما يَحدث في التدبير الجديد. لم يكن لها فاعلية موضوعية، ولم تُقدِّس المُستقبِل بواسطة الفعل نفسه، بل فقط بواسطة الإيمان والمحبة التي استقبل الفرائض بهما. لأن التحقيق الكامل للنعمة التي تم تمثيلها بواسطة هذه الفرائض كان يعتمد على مجيء المسيح، حُبِس قديسو العهد القديم في مكان انتظار الآباء (*Limbus Patrum*) إلى أن أخرجهم المسيح منه. مع ذلك، لا يوجد في الواقع اختلاف **جوهري** بين الفرائض في العهد القديم والعهد الجديد. يَتأكَّد هذا من الملاحظات التالية: (أ) في (١ كورنثوس ١٠: ١-٤)، يَنسب بولسُ إلى كنيسة العهد القديم ما هو جوهريٌ في فرائض العهد الجديد؛ و(ب) في (رومية ٤: ١١)، يتحدَّث عن ختان إبراهيم باعتباره ختمًا لبِر الإيمان؛ و(ج) في ضوء حقيقة أنها تُمثِّل نفس الحقائق الروحية، تُستخدم أسماء الفرائض في كلا التدبيرين بالتبادل؛ يُنسب الختان والفصح إلى كنيسة العهد الجديد (١ كورنثوس ٥: ٧؛ كولوسي ٢: ١١)، والمعموديَّة وعشاء الرب إلى كنيسة العهد القديم (١ كورنثوس ١٠: ١-٤).

٢. **الاختلافات الشكلية.** على الرغم من الوحدة الجوهرية للفرائض الكنسية في كلا التدبيرَيْن. إلا أنه توجد اختلافات معينة. (أ) كان للفرائض جانب قومي بين شعب إسرائيل بالإضافة إلى أهميتها الروحية بصفتها علامات وأختام لِعهد النعمة. (ب) بجانب الفرائض، كان لدى شعب إسرائيل العديد من الطقوس الرمزية الأخرى، مثل الذبائح والغسَالات، والتي اتفقتْ مع فرائض العهد القديم عامةً، بينما لا تُصاحب فرائض العهد الجديد أي طقوس أخرى إطلاقًا. (ج) أشارتْ فرائض العهد القديم مُسبقًا إلى المسيح وكانت أختام للنعمة التي لم يتم استحقاقها بعد، بينما تُشير فرائض العهد الجديد رجوعًا إلى المسيح وإلى ذبيحته الفدائية الكاملة. (د) في انسجامٍ مع كل تدبير العهد القديم، صاحَبَ مقدارٌ قليل من النعمة الإلهية فرائض العهد القديم أقل مما يمكن الحصول عليه الآن من خلال الاشتراك الأمين في فرائض العهد الجديد.

و. عدد الفرائض الكنسية.

١. **في العهد القديم.** في فترة التدبير القديم، كانت هناك فريضتان وهما الختان والفصح. كان بعض اللاهوتيين المُصلَحين يرون أن الختان بدأ وسط شعب إسرائيل، وأخذته الشعوب الأخرى من هذا الشعب العهدي القديم. لكن من الواضح إلى حدٍ كبير حاليًا أن هذا الموقف لا يمكن دعمه. منذ العصور المُبكرة، كان الكهنة المصريون يُختَنون. علاوة على ذلك، يوجد الختان بين الكثير من الشعوب في آسيا، وأفريقيا، وحتى في أستراليا، ومن المستبعد أن كلهم أخذوه من شعب إسرائيل. مع ذلك، وسط شعب إسرائيل صار

الختان فريضة لِعهد النعمة. باعتباره ينتمي إلى تدبير العهد القديم، كان ذبيحة دموية، ويرمز إلى استئصال الذنب والتلوث بالخطية، ويُلزِم الشعب بأن يَتركوا مبدأ نعمة الله يخترق كلَ حياتهم. كان الفصح أيضًا فريضة دموية. هرب الإسرائيليون من هلاك المصريين بواسطة تقديم ذبيحة بديلة عنهم، والتي كانت مِثالًا للمسيح (يوحنا ١: ٢٩، ٣٦؛ ١ كورنثوس ٥: ٧). لقد أكلتْ العائلة المُخلَّصة الحملَ الذي ذُبِحَ، وذلك يَرمز إلى فِعل الإيمان الذي يَستقبل الشيء، وذلك يُوازي الأكل من الخُبز في عشاء الرب.

٢. **في العهد الجديد**. توجد فريضتان لدى كنيسة العهد الجديد أيضًا، وهما المعموديَّة وعشاء الرب. في انسجام مع التدبير الجديد بأكمله، تُعتبرا فريضتيْ كنسيتيْن. مع ذلك، تَرمزان إلى نفس البركات الروحية التي كان يرمز إليها الختان والفصح في التدبير القديم. لقد ضخَّمتْ كنيسةُ روما عددَ الفرائض الكنسية إلى سبعة بطريقة غير مُبرَّرة إطلاقًا. لقد أضافت التثبيتَ، والاعتراف، والكهنوت، والزيجة، ومسحة المرضى، إلى الفريضتين اللتين أسَّسهما المسيح. تبحث كنيسة روما عن الأساس الكتابي لِسر التثبيت في (أعمال الرسل ٨: ١٧؛ ١٤: ٢٢؛ ١٩: ٦؛ عبرانيين ٦: ٢)؛ وللاعتراف في (يعقوب ٥: ١٦)؛ وللكهنوت في (١ تيموثاوس ٤: ١٤؛ ٢ تيموثاوس ١: ٦)؛ وللزيجة في (أفسس ٥: ٣٢)؛ ولِمسحة المرضى في (مرقس ٦: ١٣؛ يعقوب ٥: ١٤). بالإضافة إلى النعمة العامة للتقديس، يُفترض أن هذه الفرائض تُقدِّم نعمة فرائضية خاصة، والتي تختلف من فريضة لأخرى. إن هذا التضخيم لعدد الفرائض الكنسية خلق صعوبةً لكنيسة روما. من المقبول عامةً أن الفرائض الكنسية، لكي تكون صحيحة، يجب أن يؤسِّسها المسيح؛ لكن المسيح أسَّس اثنتين فقط. نتيجةً لذلك، لا تُعتبر الخمسة الأخرى فرائض كنسية، وإلا ينبغي أن يُمنَح حق تأسيسها للرُسل أيضًا. بالتأكيد، قبْل مَجمع ترنت كان الكثيرون يُوكِّدون على أن الخمسة الإضافية لم يؤسِّسها المسيح مباشرةً، بل من خلال الرُسل. مع ذلك، أُعلنَ مَجمعُ ترنت بجرأةٍ أن المسيح بنفسه أسَّس الفرائض السبعة، وبذلك فرضتْ على فِكر كنيسة روما اللاهوتي مهمة مستحيلة. إنها نقطة يجب أن يَقبلها الكاثوليك على أساس شهادة الكنيسة، لكن لا يُمكن إثبات ذلك.

أسئلة لمزيد من الدراسة.

هل يَحمل المصطلح "سِر" في العهد الجديد نفس المعنى الذي يَحمله في الديانات الغامضة؟

هل تعاليم العهد الجديد بخصوص الفرائض الكنسية مأخوذة من الديانات الغامضة، مثلما تَدَّعي إحدى مدارس نقد العهد الجديد؟

هل تصريح هذه المدرسة صحيح عندما تقول إن بولس يُقدِّم الفرائض على أنها فعَّالة "بواسطة الفعل نفسه"؟

لماذا يُفضِّل اللوثريون أن يتحدَّثوا عن الفرائض الكنسية باعتبارها **طقوسًا** و**أفعالًا** لا باعتبارها **علامات**؟

ما هي نظرتهم إلى "المسائل السماوية" (*materia coelestis*) الخاصة بالفرائض الكنسية؟

ما المقصود في العقيدة الكاثوليكية الخاصة بالنوايا (*intention*) فيما يتعلَّق بتقديم الفرائض الكنسية؟

ما هي المتطلبات السلبية التي تَعتبر كنيسة روما وجودها في مُستقبَل الفريضة ضروريًا؟

هل من الصحيح أن تُوصف العلاقة بين العلامة والأمر الذي تُمثِّله بأنها اتحاد فرائضي (*unio sacramentalis*)؟

ما الذي يُمثِّل النعمة الفرائضية (*gratia sacramentalis*) في كل فريضة من الفرائض السبع في كنيسة روما الكاثوليكية؟

مصادر:

Bavinck, *Geref. Dogm.* IV, pp. 483-542; Kuyper, *Dict. Dogm., De Sacramentis*, pp. 3-96; Hodge, *Syst. Theol.* III, pp. 466-526; Vos, *Geref. Dogm. V. De Genademiddelen*, pp. 1-35; Dabney, *Syst. and Polem. Theol.*, pp. 727-757; McPherson, *Chr. Dogm.*, pp. 422-431; Litton, *Introd. to Dogm. Theol.*, pp. 419-450; Schmid, *Doct. Theol. of theEv. Luth. Ch.* pp. 504-540; Valentine, *Chr. Theol.* II pp. 278-305; Pieper, *Christl. Dogm.* III, pp. 121-296; Kaftan, *Dogm.*, *Theol.* II, pp. 389-395; Wilmers, pp. 625-636; Pope, *Chr. Theol.* III, pp. 294-310; Miley, *Syst. Handbook of the Chr. Rel.*, pp. 305-314; Moehler, *Symbolism*, pp. 202-218; Schaff, *Our Fathers' Faith and Ours*, pp. 309-315; Bannerman, *The Church* II, pp. 1-41; Macleod, *The Ministry and the Sacraments of the Church of Scotland*, pp. 198-227; Candlish, *The Sacraments*, pp. 11-44; Burgess, *The Protestant Faith*, pp. 180-198.

٤. المعموديَّة المسيحيَّة

أ. تشبيهات للمعموديَّة المسيحيَّة.

١. **في عالَم الأمم.** لم تكن المعموديَّة شيئًا جديدًا بالكامل في أيام يسوع. كان المصريون، والفُرس، والهندوسيون، لديهم كلهم غسَالات دينية خاصة بهم. كانت الغسَالات منتشرة حتى بشكلٍ أكبر في الديانات اليونانية والرومانية. كانت أحيانًا تأخذ شكل الاستحمام في البحر، وكانت أحيانًا تتم بالرَش. يقول ترتليان إنه في بعض الحالات كانت ترتبط فكرة الولادة الجديدة بهذه الأعمال التطهيرية. يرى الكثير من الباحثين اليوم أن المعموديَّة المسيحيَّة، خصوصًا مثلما علَّم بولس بها، تَدين بنشأتها إلى الطقوس المشابهة في الديانات الغامضة، لكن لا يوجد دليل في صالح هذا الاشتقاق. بينما يَشتمل طقس دخول الديانة في الديانات الغامضة على الاعتراف بإله الديانة، لا يوجد أي أثر لمعموديَّة باسم أحد الآلهة. ولا يوجد أي دليل على أن تأثير الروح الإلهي، وهو الأمر البارز في الديانات الغامضة، يرتبط بِطقس التطهير. علاوة على ذلك، فإن فكر الموت والقيامة، التي يَربطها بولسُ بالمعموديَّة، لا تتناسب مع الطقس الغامض إطلاقًا. وأخيرًا، يُعتبر طقس التعميد بدماء الثور (*taurobolium*)، والذي يُفترض أنه أكثر التشابهات المُذهلة التي يُمكن ذِكرها هنا، طقسًا غريبًا بالكامل عن طقس العهد الجديد، مما يجعل اشتقاق المعموديَّة المسيحيَّة من التعميد بدماء الثور أمرًا سخيفًا تمامًا. لا يوجد ما تَشترك فيه هذه الغسَالات الوثنية، حتى في الشكل الخارجي، مع معموديتنا المسيحيَّة. علاوة على ذلك، إنها حقيقة مُثبَتة تمامًا أن الديانات الغامضة لم تَظهر في الإمبراطورية الرومانية قبل أيام بولس.

٢. **بين اليهود.** كان لدى اليهود الكثير من الغسَالات الطقسية، لكن لم يكن لها طابع فرائضي، ولذلك لم تكن علامات أو أختام للعهد. تَحمل معموديَّة المُهتدين لليهودية تشابه كبير مع المعموديَّة المسيحيَّة. عندما كان الأمم يُدمَجون في شعب إسرائيل، كانوا يُختنون، وفي الأيام الأخيرة على الأقل كانوا يُعمَّدون أيضًا. لقد دار نقاشٌ لفترة طويلة حول السؤال عما إذا كانت هذه العادة منتشرة قبل دمار أورشليم، لكن شورار (Schuerer) أظهر بشكلٍ حاسم باقتباسات من المشنا أنها كانت منتشرة. وفقًا للمصادر اليهودية التي اقتبس وول منها في كتابه "تاريخ معموديَّة الأطفال" (*History of Infant Baptism*)، كان يجب على المعموية اليهودية أن تُقدَّم في حضور شاهدين أو ثلاثة. في حالة أطفال الوالدين اللذين نالوا هذه المعموديَّة، إذا وُلدوا قبل تعميد الوالدين، كانوا يُعمَّدون أيضًا، بُناءً على طلب الأب، طالما الأولاد كانوا دون السِن (ثلاثة عشر للذكور، واثنتي عشر للإناث)، لكن إذا كان الأولاد بالغين، كانوا يُعمَّدون بُناءً على طلبهم هم. إن الأولاد الذي وُلدوا بعد معموديَّة أحد الوالدين أو كليهما، كانوا يُحسبون طاهرين ولذلك لم يحتاجوا أن يَعتمدوا. مع ذلك، يبدو أن هذه المعموديَّة كانت مجرد اغتسال طقسي، يُوازي بشكلٍ ما الغسَالات الأخرى. يُقال أحيانًا إن معموديَّة يوحنا المعمدان كانت مأخوذة من معموديَّة المُهتدين إلى اليهودية، لكن من الواضح تمامًا أن الأمر لم يكن كذلك. مهما كانت العلاقة التاريخية بين الاثنين، من المؤكَّد تمامًا أن معموديَّة

يوحنا كانت تَحمل داخلها معاني جديدة وأكثر روحانية. إن لامبرت على حقٍ إلى حدٍ كبير عندما يقول، في حديثه عن الغسَالات اليهودية: "كان الهدف منها، هو استرداد الإنسان إلى مكانته الطبيعية بين صفوف المجتمع اليهودي، بإزالة النجاسة الطقسية؛ على الناحية الأخرى، كانت معموديَّة يوحنا تَهدف إلى نَقل الذين خضعوا لها إلى دائرة جديدة تمامًا – دائرة التحضير المُحدَّد لملكوت الله الذي يقترب. لكن قبل أي شيء، يكمن الاختلاف في أن معموديَّة يوحنا لم يكن من الممكن إطلاقًا أن تُعتبر مجرد طقس؛ لقد كانت تنبض بحيوية دائمًا بالمعنى الأخلاقي. إن تطهير القلب من الخطية لم يكن شرطها الأساسي فقط، بل كان هدفها وقصدها. ومن خلال الواعظ الفاحص وثاقب النظر الذي صاحَبها، حفظها يوحنا من السقوط إلى مستوى فاعلية الفِعل، مثلما كان سيحدث لها لولاه."[39]

يوجد سؤال آخر يحتاج إلى مناقشة، وهو بخصوص العلاقة بين معموديَّة يوحنا ومعموديَّة يسوع. تُعلِن كنيسةُ روما الكاثوليكية في قوانين مَجمع ترنت[40] اللعنةَ على الذين يقولون إن معموديَّة يوحنا تُساوي معموديَّة يسوع في الفاعلية، وتَعتبرها مع طقوس العهد القديم أمثلة بحتة. تُصرِّح بأن الذين اعتمدوا على يد يوحنا لم ينالوا نعمة التعميد الحقيقية في هذه المعموديَّة، وتم تعميدهم مرة أخرى لاحقًا، أو بتعبير أدق، تم تعميدهم للمرة الأولى بالطريقة المسيحيَّة. رأى اللاهوتيون اللوثريون القدامى أن المعموديتيْن متطابقتان فيما يتعلَّق **بالغرض** و**الفاعلية**، بينما رفض بعض اللاهوتيين اللاحقين ما اعتبروه تطابقًا كاملًا وجوهريًا بين الاثنين. يُمكن أن يُقال أمرٌ مماثل عن اللاهوتيين المُصلَحين. ساوى اللاهوتيون القدامى عامةً بين الاثنين، بينما أشار اللاهوتيون المعاصرون إلى اختلافات معينة. يبدو أن يوحنا نفسه لفتَ الانتباه إلى إحدى نقاط الاختلاف في (متى ٣: ١١). يَجد البعضُ أيضًا دليلًا على الاختلاف الجوهري بين الاثنين في نَص (أعمال الرسل ١٩: ١–٦)، والذي وفقًا لهم يُسجِّل حالة بعض الأشخاص الذين عمَّدهم يوحنا، ثم اعتمدوا ثانيةً. لكن هذا التفسير محل شك. يبدو أنه من الصحيح أن نقول إن المعموديتين متطابقتان **جوهريًا**، رُغم اختلافهم في بعض النقاط. إن معموديَّة يوحنا، مثل المعموديَّة المسيحيَّة، (أ) أسَّسها اللهُ نفسه (متى ٢١: ٢٥؛ يوحنا ١: ٣٣)؛ و(ب) ارتبطت بالتغيير الجذري للحياة (لوقا ١: ١–١٧؛ يوحنا ١: ٢٠–٣٠)؛ و(ج) ترتبط بعلاقة فرائضية مع غفران الخطايا (متى ٣: ٧، ٨؛ مرقس ١: ٤؛ لوقا ٣: ٣؛ قارن مع أعمال الرسل ٢: ٢٨)؛ و(د) وظَّفتْ نفس العنصر المادي، أي الماء. في نفس الوقت، توجد عدة نقاط اختلاف: (أ) كانت معموديَّة يوحنا لا تزال تنتمي إلى التدبير القديم، وبذلك أشارت مسبقًا إلى المسيح؛ و(ب) في انسجامٍ مع تدبير الناموس عامةً، شدَّدتْ على ضرورة التوبة، رُغم أن ذلك لم يكن بالكامل وبشكل يتجاهل الإيمانَ؛ و(ج) كانت تستهدف اليهود فقط، ولذلك مثَّلتْ خصوصية العهد القديم أكثر من شمولية العهد الجديد؛ و(د) بما أن الروح القُدس لم يكن قد انسكبَ بعد في مِلء يوم الخمسين، لم يُصاحبها بعد مقدار كبير من المواهب الروحية مثل المعموديَّة المسيحيَّة التي أتتْ بعده.

---

[39] *The Sacraments in the New Testament*, p. 57.
[40] Sess. VII. *De Baptismo.*

ب. تأسيس المعموديَّة المسيحيَّة.

١. **تأسَّست بسُلطان إلهي.** لقد أسَّس المسيحُ المعموديَّة بعد أن أَكملَ عملَ المصالحة ونال عملُه قبولَ الآب في قيامة المسيح. من الجدير بالملاحظة أنه افتتحَ الإرسالية العُظمى بهذه الكلمات: "دُفِعَ إِلَيَّ كُلُّ سُلْطَانٍ فِي السَّمَاءِ وَعَلَى الأَرْضِ." بعد تتويجه بكمال السُلطان الوساطي، أسَّس المعموديَّة المسيحيَّة وبذلك جعلها مُلزِمة لكل الأجيال التالية. عبَّر المسيحُ عن الإرسالية بالكلمات التالية: "**فَاذْهَبُوا وَتَلْمِذُوا جَمِيعَ الأُمَمِ وَعَمِّدُوهُمْ بِاسْمِ الآب وَالابْنِ وَالرُّوحِ الْقُدُسِ. وَعَلِّمُوهُمْ أَنْ يَحْفَظُوا جَمِيعَ مَا أَوْصَيْتُكُمْ بِهِ.**" (متى ٢٨: ١٩، ٢٠). إن الصيغة التكميلية في (مرقس ١٦: ١٥، ١٦) تقول: "**اذْهَبُوا إِلَى الْعَالَمِ أَجْمَعَ وَاكْرِزُوا بِالإِنْجِيلِ لِلْخَلِيقَةِ كُلِّهَا. مَنْ آمَنَ وَاعْتَمَدَ خَلَصَ، وَمَنْ لَمْ يُؤْمِنْ يُدَنْ.**" لذلك، يُشار بوضوحٍ إلى العناصر التالية في هذه الوصية ذات السُلطان: (أ) كان يجب على التلاميذ أن يذهبوا إلى العالَم أجمع ويكرزوا بالإنجيل لكل الشعوب، لكي يأتوا بالناس إلى التوبة والاعتراف بيسوع بصفته المُخلِّص الموعود. (ب) يجب على الذين يقبلون المسيحَ بالإيمان أن يُعمَّدوا باسم الإله الثالوثي، علامةً وختمًا لحقيقة أنهم دخلوا في علاقة جديدة مع الله وبذلك صاروا مُلزَمين بأن يعيشوا وفقًا لقوانين ملكوت الله. (ج) يجب إحضارهم تحت خدمة الكلمة، لا فقط من جهة إعلان الأخبار السارة، بل من جهة شرح أسرار، وامتيازات، وواجبات العهد الجيد. من أجل تشجيع التلاميذ، أضاف يسوع قائلًا: **وَهَا أَنَا** [المُتوَّج بسُلطة إعطاء هذا الأمر، سأكون] **مَعَكُمْ كُلَّ الأَيَّامِ إِلَى انْقِضَاءِ الدَّهْرِ.**"

٢. **صيغة المعموديَّة.** أُمِر الرُسل بشكلٍ محدد أن يُعمِّدوا "**بِاسْمِ الآب وَالابْنِ وَالرُّوحِ الْقُدُسِ**" (*eis to onoma tou patros kai tou huiou kai tou hagiou pneumatos*). قدَّمتْ الفولجاتا العبارة الأولى بالكلمات اللاتينية "في اسم" (in nomine)، وكذلك تَرجمها لوثر (im namen). بذلك صارت الكلمات تعني "بسُلطان الإله الثالوثي." قدَّمَ روبرتسون هذا المعنى في كتابه (*Grammar of the Greek New Testament*, p. 649)، لكنه لم يستطِع أن يُقدِّم أي دليل عليه. إن الحقيقة هي أن هذا الشرح لا يُمكن دعمه تفسيريًا. تُعبِّر عبارةُ (*en toi onomati*) أو الصيغة الأقصر (*en onomati*) عن فكرة "بسُلطان..." (متى ٢١: ٩؛ مرقس ١٦: ١٧؛ لوقا ١٠: ١٧؛ يوحنا ١٤: ٢٦؛ أعمال الرسل ٣: ٦؛ ٩: ٢٧، إلخ.). إن حرف الجر إلى (*eis*) يُشير إلى هدفٍ ما، ولذلك يُمكن أن يُترجم بمعنى "في علاقة بـ..." أو "في الاعتراف بالإيمان بـ ... وفي طاعة صادقة لـ...." يَنسجم هذا بشكلٍ كبير مع ما يقوله آلِن في تفسير لإنجيل متى: "إن الشخص الذي يُعمَّد كان يُقدَّم (في اسم المسيح)، أي أصبحَ تلميذًا له، أي دخل في حالة من الولاء له والشركة معه." هذا هو المعنى الذي يُقدِّمه ثاير، وروبنسون، وبشكلٍ كبير أيضًا كريمر–كويجل وبالچون في معجمهم. إنه أيضًا المعنى الذي تبناه مُفسرون مثل ماير، وألفورد، وآلِن، وبروس، وجروشايد، وفان ليوين. إن معنى هذا المصطلح يتضح بالكامل في التعابير الموازية مثل "لموسى" (١ كورنثوس ١٠: ٢)؛ "باسم بولس" (١ كورنثوس ١: ١٣)؛ "إلى جسد واحد" (١ كورنثوس ١٢: ١٣)؛ "للمسيح" (رومية ٦: ٣؛ غلاطية ٣:

٢٧). توجد حُجة الدكتور كايبر بخصوص هذه النقطة في "*Uit het Woord, Eerste Serie, Eerste Bundel*."[41] يبدو أنه ينبغي أن نترجم حرف الجر (*eis*) بكلمة "إلى" أو "لـ..." (أي "في علاقة مع") الاسم. إن كلمة اسم (*onoma*) تُستخدم بمعنى الكلمة العبرية "اسم" (*shem*) باعتبارها إشارة إلى الصفات التي يُعلِن بها اللهُ عن نفسه، والتي تُمثِّل كل كينونته بالنسبة لمَن يعبدونه. يُشير دايسمان في كتابه "*Bible Studies*"[42] إلى أمثلة مُثيرة للاهتمام بخصوص استخدام كلمة "*onoma*" في البرديات. عند تفسيرها في ضوء ذلك، تُشير صيغة المعموديَّة إلى أنه بواسطة المعموديَّة (أي بواسطة ما تُمثِّله المعموديَّة) يُوضَع المُستقبِل في علاقة خاصة مع الإعلان الإلهي الذاتي، أو مع الله مثلما أَعلنَ عن نفسه وأَعلنَ عمَن سيكون بالنسبة لشعبه، وفي نفس الوقت يصبح المُستقبِل مُلزَمًا بواجب أن يعيش في ضوء ذلك الإعلان.

ليس من الضروري أن نَفترض أنه عندما وظَّف يسوع هذه الكلمات، كان يَقصد منها أن تَصير صيغةً تُستخدم على الدوام. لقد استخدمها فقط باعتبارها وصفًا لطبيعة المعموديَّة التي أسَّسها، مثلما تَصف صيغٌ أخرى مماثلة معموديات أخرى (أعمال الرسل ١٩: ٣؛ ١ كورنثوس ١: ١٣؛ ١٠: ٢؛ ١٢: ١٣). يُقال أحيانًا بالاستناد إلى نصوص مثل (أعمال الرسل ٢: ٤٨؛ ٨: ١٦؛ ١٠: ٤٨؛ ١٩: ٥)، وكذلك (رومية ٦: ٣ وغلاطية ٣: ٢٧)، إنه من الواضح أن الرسل لم يستخدموا صيغة الثالوث؛ لكن لا ينبغي بالضرورة استنتاج ذلك، رُغم أنه محتملٌ لأنهم لم يَفهموا كلمات يسوع في الإرسالية العظمى على أنها تَصف صيغةً محددة. مع ذلك، من المحتمل أيضًا أن التعبيرات المستخدَمة في المقاطع المُشار إليها تُشدِّد على أمور خاصة معيَّنة بخصوص معموديَّة الرسل. ينبغي ملاحظة أن حروف الجر تَختلف. يتحدَّث نَص (أعمال الرسل ٢: ٣٨) عن معموديَّة "على اسم يسوع المسيح،" وهو ما قد يُشير إلى معموديَّة على أساس الاعتراف بأن يسوع هو المسيَّا. وفقًا (لأعمال الرسل ١٠: ٤٨)، فإن الذين كانوا في بيت كرنيليوس اعتمدوا "باسم يسوع المسيح،" للإشارة إلى أنهم اعتمدوا على أساس سُلطان يسوع. تَذكُر كلُ المقاطع الباقية معموديَّة إلى اسم يسوع المسيح (أو الرب يسوع)، أو ببساطة معموديَّة إلى المسيح. قد تُشدِّد هذه التعبيرات ببساطة على حقيقة أن المُستقبِلين كانوا يأتون إلى علاقة خاصة مع يسوع المسيح، الذي كان الرسل يكرزون به، وبذلك كان المُستقبِلون يَخضعون له بصفته سيِّدهم. لكن مهما كانت الممارسة في العصر الرسولي، من المؤكَّد إلى حد بعيد أنه عندما شعرتْ الكنيسة لاحقًا بالحاجة إلى صيغةٍ، لم تَجد ما هو أفضل من الصيغة الموجودة في كلمات تأسيس المعموديَّة. لقد كانت هذه الصيغة تُستخدم بالفعل عندما كُتب الديداخي ("تعليم الرسل الاثني عشر،" حوالي ١٠٠ ميلاديًا).[43]

ج. عقيدة المعموديَّة في التاريخ.

١. **قبل الإصلاح.** اعتبرَ آباء الكنيسة المُبكرون أن المعموديَّة هي طقس الدخول إلى الكنيسة، واعتبروها

[41] pp. 263 ff.
[42] p. 146.
[43] Cf. Chapter VII.

عادةً مرتبطة بشدة بغفران الخطايا وإعطاء الحياة الجديدة. يبدو أن بعض تعبيراتهم تُشير إلى أنهم آمنوا بالخلاص بواسطة المعموديَّة. في نفس الوقت، ينبغي ملاحظة أنه في حالة البالغين، لم يَعتبر المعموديَّة فعَّالة بنفس القدر بمعزل عن الموقف الداخلي الصحيح للشخص، ولم يَعتبروا المعموديَّة ضروريةً بشكلٍ مطلق لبداية الحياة الجديدة، بل نظروا إليها على أنها العنصر المُكمِّل في عملية التجديد. كانت معموديَّة الأطفال تَجري بالفعل في أيام أوريجانوس وترتليان، رُغم أن الأخير لم يُشجِّع عليها على أساس المنفعة. كان الرأي العام هو أن المعموديَّة يجب ألا تُعاد أبدًا، لكن لم يكن هناك إجماع بخصوص شرعية المعموديَّة التي قام بها الهراطقة. مع ذلك، بمرور الزمن، صار مبدأً راسخًا ألا يُعاد تعميد مَن اعتمدوا باسم الإله الثالوثي. لم تكن طريقة المعموديَّة محل جدال. منذ القرن الثاني وصاعدًا، اكتسبتْ فكرة أن المعموديَّة تَعمل تقريبًا بطريقة سحرية قبولًا تدريجيًا. حتى أوغسطينوس يبدو أنه اعتبرَ المعموديَّة فعَّالة "بواسطة الفعل نفسه" في حالة الأطفال. لقد اعتبرَ أن المعموديَّة ضروريةً بشكلٍ مطلق ورأى أن الأطفال غير المُعمَّدين هالكون. وفقًا له، تَلغي المعموديَّة الذنب الأصلي، لكنها لا تُزيل فساد طبيعة الإنسان بالكامل. في البداية، تَشارك المَدرسيون منظورَ أوغسطينوس، أي أنه في حالة البالغين، تَفترض المعموديَّة وجود الإيمان، لكن تدريجيًا سادتْ فكرةٌ أخرى، أي أن المعموديَّة دائمًا فعَّالة "بواسطة الفعل نفسه." كانت أهمية الحالة الشخصية تُهمَّش. لذلك، فإن المنظور المميِّز للكاثوليك بخصوص الفرائض الكنسية، والذي وفقًا له تُعتبر المعموديَّة فريضة التجديد ودخول الكنيسة، هو الذي ساد تدريجيًا. تحتوي المعموديَّة على النعمة التي تُمثِّلها وتَمنحها لكل الذين لا يَضعون أي عائق في طريقها. كانت هذه النعمة تُعتبر مهمة جدًا، لأنها (أ) تَضع علامة لا تُمحى على المستقبِل بصفته عضوًا في الكنيسة؛ و(ب) تُخلِّص مِن ذنب الخطية الأصلية ومِن كل الخطايا الفعلية التي تم ارتكابها حتى لحظة المعموديَّة، وتُزيل تلوث الخطية، رُغم أن الرغبة للخطايا تبقى، وتُحرِّر الإنسانَ من العقاب الأبدي ومِن كل العقوبات الزمنية؛ و(ج) تُحقِّق التجديد الروحي عن طريق سَكْب النعمة المُقدِّسة والفضائل فوق الطبيعية المُتمثلة في الإيمان، والرجاء، والمحبة؛ و(د) تُدخِل المستقبِل إلى شركة القديسين وإلى الكنيسة المنظورة.

٢. **منذ الإصلاح**. لم يَنزع الإصلاحُ اللوثري عن نفسه المنظورَ الكاثوليكي للفرائض. لم يَعتبر لوثر الماء الذي في المعموديَّة ماءً عاديًا، بل أصبح، من خلال كلمة الله بقوتها الإلهية الجوهرية، ماءَ الحياة المُنعِم، واغتسال التجديد. من خلال هذا الفاعلية الإلهية لكلمة الله تُحدِث الفرائض التجديدَ. في حالة البالغين، جعلَ لوثر تأثيرَ المعموديَّة معتمدًا على المُستقبِل. عندما أدركَ أنه لا يستطيع أن يَنظر نفس النظرة إلى معموديَّة الأطفال، الذين لا يستطيعون ممارسة الإيمان، قال في البداية أن الله بنعمته البادئة يُنتج الإيمان في الطفل غير المُدرِك، لكن بعدها اعترفَ بعدم المعرفة بخصوص هذه النقطة. لاحقًا، تمسَّك اللاهوتيون اللوثريون بفكرة وجود "إيمان طفولي" وباعتباره شرطًا للمعموديَّة، بينما رأى آخرون أن المعموديَّة تُنتِج هذا الإيمان مباشرةً. في بعض الحالات، قاد هذا الأمر نحو فكرة أن الفرائض الكنسية تَعمل "بواسطة الفعل نفسه." تَخلَّص "مُجددو المعموديَّة" من معضلة لوثر عن طريق رفضهم لشرعية معموديَّة الأطفال.

لقد أصروا على تعميد كل المُتقدِّمين للدخول في دائرتهم، والذين استقبلوا الفريضة الكنسية في طفولتهم، ولم يَعتبروا ذلك إعادة تعميد، بل أنها المعموديَّة الحقيقية الأولى. بالنسبة له، لم يكن للأطفال أي مكان في الكنيسة. تعامَل كالفن واللاهوت المُصلَح على أساس الافتراض بأن المعموديَّة تأسستْ من أجل المؤمنين، ولا تُحدِث الحياةَ الجديدة بل تُقويها. لقد تواجهوا بشكلٍ طبيعي مع السؤال بخصوص كيف يُمكن اعتبار الأطفال مؤمنين وكيف يُمكن تقويتهم روحيًا، بالنظر إلى أنهم لا يستطيعوا أن يُمارسوا الإيمان بعد. أشار البعضُ ببساطة إلى أن الأطفال المولودين لوالدين مؤمنين هم أطفال العهد، ولذلك هم ورثة لوعود الله، بما في ذلك الوعد بالتجديد؛ وأن الفاعلية الروحية للمعموديَّة ليست مقتصرة على وقت تقديمها، بل تستمر طوال الحياة. كذلك يُعبِّر إقرار الإيمان البلجيكي عن تلك الفكرة بهذه الكلمات: "كما أننا لا نستفيد من هذه المعموديَّة فقط في لحظة سكب الماء علينا وقبولنا له، لكن طوال حياتنا أيضًا."[44] ذهب آخرون إلى ما هو أبعد من هذا الموقف وقالوا إنه ينبغي اعتبار أطفال العهد مجدَّدين **بشكلٍ مفترَض**. هذا لا يُعادل القول بأنهم جميعًا مجدَّدون عندما يُقدمون إلى المعموديَّة، بل يُفترَض أنهم مجدَّدون إلى أن يَظهر العكس في حياتهم. كان هناك أيضًا القليلون الذين اعتبروا المعموديَّة ليست أكثر من علامة على العهد الخارجي. بسبب تأثير السوسيانيين، والأرمينيين، ومُجددي المعموديَّة، والعقلانيين، أصبح من المعتاد في الكثير من الدوائر أن يُرفض كون المعموديَّة ختمًا للنعمة الإلهية، وأن تُعتبر مجرد فِعل اعتراف من جانب الإنسان. في يومنا هذا، فقدَ الكثيرُ من المؤمنين المعترِفين بالإيمان إدراكهم تمامًا بالأهمية الروحية للمعموديَّة. أصبحت مجرد شكليات.

د. الطريقة المناسبة للمعموديَّة.

يختلف المعمدانيون عن باقي العالَم المسيحي في موقفهم بأن التغطيس والصعود الذي يليه، هو الطريقة الوحيدة المناسبة للمعموديَّة؛ وأن هذه الطريقة ضرورية للغاية للمعموديَّة، لأن هذا الطقس يَهدف إلى تمثيل موت وقيامة يسوع المسيح، وبالتبعية موت وقيامة المُعمَّد معه. لذلك، ينشأ سؤالان ومن الأفضل مناقشتهما في الترتيب التالي: (١) ما هو الأمر الجوهري بخصوص ما ترمز إليه المعموديَّة؟ و(٢) هل التغطيس هو الطريقة الوحيدة المناسبة للمعموديَّة؟ يُفضل هذا الترتيب، لأن السؤال الأول أهم من الثاني، ولأن إجابة السؤال الثاني تعمد على إجابة الأول.

١. **ما هو الأمر الجوهري بخصوص ما ترمز إليه المعموديَّة؟** وفقًا للمعمدانيين، فإن التغطيس، ثم الصعود، هو الأمر الجوهري بخصوص ما ترمز إليه المعموديَّة. إن التنازل عن هذا الأمر سيَعني التنازل عن المعموديَّة نفسها. يقولون إنه يُعبَّر عن الفكرة الحقيقية للمعموديَّة في النزول إلى الماء، ثم الصعود منه. إن كون هذا التغطيس يَشمل بشكلٍ طبيعي اغتسالًا أو تطهيرًا معيَّنًا هو أمر من قبيل الصدفة البحتة. إن المعموديَّة ستكون معموديَّة حتى إذا كان الشخص يُغمَر في مادة ليس لها خاصية تنظيفية. يَبنون رأيهم

[44] Art. XXXIV.

على (مرقس ١٠: ٣٨، ٣٩؛ لوقا ١٢: ٥٠؛ رومية ٦: ٣، ٤؛ كولوسي ٢: ١٢). لكن أول نَصيْن يُعبِّران فقط عن فكرة أن المسيح سيُغمَر بآلامه الآتية، ولا يتحدثان عن فريضة المعموديَّة إطلاقًا. إن ثاني نَصيْن فقط هما اللذان يتعلَّقان فعلًا بالموضوع، وهما لا يُناقشان حتى هذه النقطة، لأنهما لا يتحدثان مباشرة عن أي معموديَّة بالماء إطلاقًا، بل عن المعموديَّة الروحية التي يُشيران إليها. إنهما يُشيران إلى التجديد باستخدام تشبيه الموت والقيامة من جديد. بالطبع، من الواضح تمامًا أنهما لا يَذكران المعموديَّة باعتبارها رمزًا لموت المسيح وقيامته. إذا تم تمثيل المعموديَّة هنا على الإطلاق باعتبارها رمزًا، فستكون رمزًا لموت المؤمن وقيامته من جديد. وبما أن هذه طريقةٌ تشبيهية لتقديم التجديد، فإنها تَجعل المعموديَّة تشبيهًا لتشبيه آخر.

يوجد لدى اللاهوت المُصلَح منظور مختلف تمامًا عن الأمر الجوهري بخصوص ما ترمز إليه المعموديَّة. يَجد هذا المنظورَ في فكرة التطهير. يسأل دليلُ أسئلة وأجوبة هايدلبرج في السؤال التاسع والستين قائلًا: "كيف تُشير وتُؤكِّد لك المعموديَّة المُقدَّسة أن لك نصيب في ذبيحة المسيح الواحدة على الصليب؟" ويُجيب قائلًا: هكذا: لقد عيَّن المسيح هذا الغُسل الخارجي بالماء، مُضيفًا إليه هذا الوعد، أنَّني بالتأكيد قد غُسِلتُ بدمهِ وبروحه من قذارة روحي، أي من كل خطاياي، وأنا أغتسل خارجيًّا بالماء، الذي عادةً ما يُزيل الأوساخ عن الجسد." كانت فكرة التطهير هي الأمر المرتبط بكل غسَالات العهد القديم، وكذلك في معموديَّة يوحنا (مزمور ٥١: ٧؛ حزقيال ٣٦: ٢٥؛ يوحنا ٣: ٢٥، ٢٦). ويُمكننا افتراض أنه في هذا السياق، كانت معموديَّة يسوع منسجمة تمامًا مع المعموديات التي سبقتها. إذا كان قد قَصَدَ أن تكون المعموديَّة التي أسَّسها رمزًا لشيء مختلف تمامًا، لكان أشار إلى هذا بوضوح شديد، لكي يتجنب أي سوء فهم محتمل. علاوة على ذلك، يُوضِّح الكتابُ المُقدَّس بشكل وافر أن المعموديَّة ترمز إلى الغُسل أو التطهير الروحي (أعمال الرسل ٢: ٣٨؛ ٢٢: ١٦؛ رومية ٦: ٤) وما بعدها؛ (١ كورنثوس ٦: ١١؛ تيطس ٣: ٥؛ عبرانيين ١٠: ٢٢؛ ١ بطرس ٣: ٢١؛ رؤيا ١: ٥). هذه هي بالضبط النقطةُ التي يَضع الكتابُ المُقدَّس كل التركيز عليها، بينما لا يُمثِّل أبدًا النزول والصعود باعتبارهما أمريْن جوهريين.

٢. **هل التغطيس هو الطريقة الوحيدة المناسبة للمعموديَّة؟** إن الرأي السائد عامةً خارج الدوائر المعمدانية هو أنه، طالما أن الفكرة الأساسية المرتبطة بالتطهير يُعبَّر عنها في الطقس، فإن طريقة المعموديَّة غير مهمة. يُمكن أن تُقام المعموديَّة بالتغطيس، أو السَكْب، أو الرَّش. إن الكتاب المُقدَّس ببساطة يستخدم كلمةً عامة ليُشير إلى فعلٍ مُصمَّم لكن يُنتِج تأثيرًا معيَّنًا، أي الغُسل أو التطهير، لكنه لا يُحدِّد إطلاقًا الطريقة المُحدَّدة التي يَنتج عنها التأثيرُ. لم يُحدِّد يسوع طريقة معيَّنة للمعموديَّة. من الواضح أنه لم يَعتبر طريقةَ المعموديَّة مهمة بنفس القدر الذي يراه المعمدانيون. ولا تُشدِّد الأمثلة الكتابية للمعموديَّة على أي طريقة مُحدَّدة. لا توجد حالة واحدة نُخبَر صراحةً فيها عن كيف كانت المعموديَّة تُقدَّم. مع ذلك، يُؤكِّد المعمدانيون على أن الرب أمرَ بمعموديَّة التغطيس، وأن كل ما يقومون بها بطريقة مختلفة يتصرَّفون في عصيانٍ على سُلطانه. لكي يُثبتوا رأيهم، يستندون إلى كلمة "*bapto*" وكلمة "*baptizo*،" واللتان تُستخدمان

في الكتاب المُقدَّس بمعني "يُعمِّد." يبدو أن الكلمة الثانية هي صيغة تضعيف أو تكرار للأولى، رُغم أنه في الاستخدام العام لا يوجد هذا التمييز دائمًا. تُستخدم كلمة "*bapto*" بشكلٍ متكرر في العهد القديم، لكنها تَرِد في العهد الجديد أربع مرات فقط، أي في (لوقا ١٦: ٢٤؛ يوحنا ١٣: ٢٦؛ رؤيا ١٩: ١٣)، ولا تُشير في هذه المرات إلى المعموديَّة المسيحيَّة. كان المعمدانيون في وقت من الأوقات واثقين للغاية من أن هذا الفعل يعني "يَغمر"؛ لكن الكثيرين منهم غيروا رأيهم منذ أن استنتجَ كارسون، وهو أحد مُعلِّميهم الكبار، أن له أيضًا معنى ثانوي وهو "يَصبغ،" فصار يعني "أن يَصبغ عن طريق الغمر،" أو حتى " أن يَصبغ بأي طريقة،" وفي هذه الحالة لم يعد الفعل يُعبِّر عن طريقة المعموديَّة.[45] طُرح سؤال آخر بخصوص ما إذا كان الفعل "*baptizo*،" والذي يُستخدم ٧٦ مرة، وهو الكلمة التي يُوظِّفها الرب في كلمات التأسيس، مأخوذًا من "*bapto*" في معناه **الأساسي** أم **الثانوي**. ويُجيب الدكتور كارسون بأنه مأخوذ من "*bapto*" بمعنى "يَغمر." يقول: "لقد أوضحتُ أن الجذر *bapto* له معنيان فقط، أن يَغمر، وأن يَصبغ. لقد أكَّدتُ على أن *baptizo* له معنى واحد فقط. لقد تأسَّس على المعنى الأساسي للجذر، ولم يَسمح أبدًا بالمعنى الثانوي.... إن رأيي هو **أنه دائمًا يُشير إلى الغَمر؛ لا يُعبِّر عن أي أمر سوى الطريقة.**"[46] يجب على المعمدانيين أن يتمسَّكوا بهذا الرأي، إذا أرادوا أن يُثبتوا أن الرب أمرَ بالمعموديَّة بالتغطيس.

لكن الحقائق، مثلما تَظهر في اليونانية الكلاسيكية ويونانية العهد الجديد، لا تَدعم هذا الرأي. حتى الدكتور جيل (Gale)، والذي ربما يُعتبر من أكثر الكُتَّاب عِلمًا الذين سعوا للتمسُّك به، شعرَ بأنه مُقيَّد بالحقائق لتعديله. إن ويلسون في كتابه الرائع "معموديَّة الأطفال" (*Infant Baptism*)، والذي يُعتبر جزئيًا ردًا على كتاب الدكتور كارسون، يقتبس كلمات جيل التي تقول: "إن كلمة *baptizo* ربما **لا تُعبِّر بالضرورة عن الغمر تحت الماء**، مثلما هو الأمر عامةً مع شيءٍ في هذا الوضع، **بغض النظر عن الكيفية التي يَصل بها إلى هذا الوضع، إذا وُضع تحت الماء، أو جاء الماء فوقه**؛ مع أنه، بالطبع، إذا وُضع في الماء فسيكون هذا أكثر الطرق الطبيعية والأكثر شيوعًا، ولذلك، يُعبَّر عنها ضمنيًا عادةً وباستمرار، لكن ليس بالضرورة."[47] يُظهر ويلسون بشكلٍ حاسم أنه، وفقًا لاستخدام الكلمة اليونانية، كانت المعموديَّة تحدث بِطرق عديدة. يقول: "لِيُحِط عنصر التعميد بالمُعمَّد، وفي حالة السوائل، سواء نَتجتْ حالة الاتصال بالعنصر عن طريق التغطيس، أو السَكْب، أو الغَمر، أو أي طريقة أخرى، فإن استخدامُ الكلمة اليونانية سيَعترف بها باعتبارها معموديَّة صحيحة." يُوضِّح بعدها بالتفصيل أنه من المستحيل التمسُّك بالموقف القائل بأن كلمة *baptizo* تُشير دائمًا في العهد الجديد إلى التغطيس.[48]

---

[45] Carson, *Baptism in its Mode and Subjects*, pp. 44 ff.

[46] Op. cit., p. 55.

[47] p. 97.

[48] لقراءة المعاني العديدة المحتملة لكلمة *baptizo*، بخلاف مقالة ويلسون المُشار إليها بالفعل، انظرْ إلى مراجع مثل، Armstrong, *The Doctrine of Baptisms*; Seiss, *The Baptist System Examined*; Ayres, *Christian Baptism*; Hibbard, *Christian Baptism*.

إنه من المؤكَّد إلى حدٍ كبير أن كلمة *bapto* وكلمة *baptizo* كان لهما معانٍ أخرى، مثل "أن يَغسل،" و"أن يَغتسل،" و"أن يُطهِّر بالغُسل." إن فكرة الغُسل أو التطهير صارت تدريجيًا الفكرة السائدة، بينما تراجعتْ أكثر وأكثر فكرةُ الأسلوب الذي حدث به التطهير. إن حقيقة أن هذا التطهير تحقَّق أحيانًا عن طريق الرش، يَتضح من (عدد ٨: ٧؛ ١٩: ١٣، ١٨–٢٠؛ مزمور ٥١: ٧؛ حزقيال ٣٦: ٢٥؛ عبرانيين ٩: ١٠. في سفر يهوديت ١٢: ٧، ومرقس ٧: ٣، ٤)، لا نستطيع أن نُفكِّر في الغَمر. ولا يُعتبر ذلك مُمكنًا بالارتباط بالمقاطع التالية في العهد الجديد: (متى ٣: ١١؛ لوقا ١١: ٣٧، ٣٨؛ ١٢: ٥٠؛ رومية ٦: ٣؛ ١ كورنثوس ١٢: ١٣؛ عبرانيين ٩: ١٠ (راجع الآيات ١٣، ١٤، ١٩، ٢١)؛ ١ كورنثوس ١٠: ١، ٢). بما أن كلمة *baptizo* لا تعني بالضرورة "أن يُغطِّس،" وبما أن العهد الجديد لا يؤكِّد صراحةً في أي حالة على أن المعموديَّة حدثتْ بالتغطيس، يَقع عائق الإثبات على المعمدانيين. هل كان يوحنا المعمدان قادرًا على تأدية المهمة الضخمة المتمثلة في تغطيس الجماهير التي تدفقتْ إليه عن نهر الأردن، أم ببساطة سَكَبَ الماء عليهم مثلما قد تُشير بعض النقوش المُبكرة؟ هل وجدَ الرسلُ مياهًا كافية في أورشليم، وهل كان لديهم التسهيلات الضرورية، لتعميد ثلاثة آلاف نفس في يومٍ واحد بالتغطيس؟ أين الدليل الذي يُثبت أنهم اتبعوا أي طريقة غير طريقة معموديات العهد القديم؟ هل يُشير نَصُ (أعمال الرسل ٩: ١٨) بأي طريق إلى أن بولس غادَر المكان الذي وجده فيه حنانيا، ليَتم تغطيسه في بِركة أو نهر؟ ألا تَترك قصة معموديَّة كرنيليوس الانطباعَ بأنه ينبغي إحضار الماء وأن يتم تعميد الحاضرين في البيت نفسه (أعمال الرسل ١٠: ٤٧، ٤٨)؟ هل يوجد أي دليل على أن سجَّان فيلبي لم يَعتمد في السجن أو بالقرب منه، بل أخذ المسجونين إلى النهر، لكي يتم تغطيسه؟ هل كان يجرؤ على أخذهم إلى خارج المدينة، عندما أُمِر بأن يُبقيهم آمنين (أعمال الرسل ١٦: ٢٢–٣٣)؟ حتى قصة معموديَّة الخصي الحبشي (أعمال الرسل ٨: ٣٦، ٣٨)، والتي تُعتبر عادةً أقوى دليل كتابي لصالح المعموديَّة بالتغطيس، لا يُمكن اعتبارها دليلًا حاسمًا. إن دراسةً متأنية لاستخدام لوقا لِحرف الجر "*eis*" تُظهِر أنه لم يستخدمه فقط بمعنى **في**، بل أيضًا بمعنى **إلى**، لذلك من الممكن بالتأكيد أن تُقرأ العبارة مَحل النقاش في آية ٣٨ كالتالي: "**فَنَزَلاَ كِلاَهُمَا إِلَى الْمَاءِ، فِيلُبُّسُ وَالْخَصِيُّ، فَعَمَّدَهُ.**" وحتى إذا كان المقصود من الكلمات هو توصيل فكرة أنهما نَزلا **في** الماء، فهذا ما زال لا يُثبت الأمر، لأنه وفقًا للتقديم التصويري للقرون الأولى، فإن الذين اعتمدوا بالسَكْب كثيرًا ما كانوا يَقفون في الماء. بالطبع، من الممكن تمامًا في العصر الرسولي أن البعض كانوا يعتمدون بالتغطيس، لكن حقيقة أن العهد الجديد لا يُصر في أي موضع على هذا، تُثبت أن التغطيس لم يكن ضروريًا. إن التغطيس طريقة مناسبة للمعموديَّة، وكذلك المعموديَّة بالسَكْب والرَّش، حيث إن جميع هذه الطُرق ترمز إلى التطهير. إن المقاطع المُشار إليها أعلاه تُثبت أن العديد من غسَالات (معموديات) العهد القديم حدثتْ بالرَّش. في نبوة بخصوص التجديد الروحي المرتبط بِزمن العهد الجديد، يقول الرب: "**وَأَرُشُّ عَلَيْكُمْ مَاءً طَاهِرًا فَتُطَهَّرُونَ**" (حزقيال ٣٦: ٢٥). إن الأمر المُشار إليه في المعموديَّة، أي الروح الذي يُطهِّر، سُكِبَ على الكنيسة (يوئيل ٢: ٢٨، ٢٩؛ أعمال الرسل ٢: ٤، ٣٣).

ويقول كاتب رسالة العبرانيين عن قُرائه إن قلوبهم مرشوشة من ضمير شرير (عبرانيين ١٠: ٢٢).

هـ. المُعمِّدون الشرعيون.

يَعتبر الكاثوليك المعموديَّة ضرورية للغاية للخلاص؛ ولأنهم يعتبرون أنه من القسوة أن يصير خلاصُ أي شخص معتمدًا على الوجود أو الغياب العرضي للكاهن، يَسمحون في حالات الطوارئ بمعموديَّة يؤديها آخرون، تحديدًا بواسطة القابلات. على خلاف منظور كبريانوس، يعترفون بمعموديَّة الهراطقة، إلا إذا كانت هرطقتهم تتضمن إنكارًا للثالوث. لقد تصرَّفتْ الكنائس المُصلَحة دائمًا على أساس المبدأ المتمثل في أن تقديم كلمة الله والفرائض الكنسية ينتميان إلى بعضهم البعض، ولذلك يُعتبر الشيخ المُعلِّم أو الراعي هو المُعمِّد الشرعي الوحيد. ترتبط كلمة الله والفرائض الكنسية في كلمات التأسيس. ولأن المعموديَّة ليست مسألةً خاصة، بل فريضة كنسية، ترى الكنائس المُصلَحة أنه ينبغي ممارستها في التجمُّع العلني للمؤمنين. لقد اعترفوا عامةً بمعموديات الكنائس الأخرى، دون أن يستثنوا معموديَّة الكاثوليك، وكذلك الطوائف الأخرى، إلا في حالة الكنائس والطوائف التي تُنكر الثالوث. لذلك، رفضوا الاعتراف بمعموديَّة السوسيانيين والتوحيدين. بشكلٍ عام، اعترفوا بأن المعموديَّة ستكون صحيحة إذا تمتْ على يد مُعمِّد مُعتَمد وباسم الإله الثالوثي.

و. المُعمَّدون المناسبون.

تَستهدف المعموديَّة الأشخاص العاقلين المؤهَّلين بشكلٍ سليم، أي المؤمنين وأطفالهم. تغفل كنيسةُ روما هذا الأمر عندما تُطبَّق الفرائض الكنسية على الساعات، والمباني، وهكذا. توجد فئتان تستقبلان المعموديَّة، أي الكبار والأطفال.

١. **معموديَّة الكبار**. في حالة معموديَّة الكبار، يجب أن يَسبقها اعترافٌ بالإيمان (مرقس ١٦: ١٦؛ أعمال الرسل ٢: ٤١؛ ٨: ٣٧ {غير موجودة في بعض المخطوطات}؛ ١٦: ٣١-٣٣). لذلك، تُصر الكنيسة على وجود هذا الاعتراف قبل تعميد الكبار. وعندما يُقدَّم اعترافٌ مثل هذا، فإن الكنيسة تَقبله على ظاهره، إلا إذا كان لديها أسباب موضوعية للشك في صِدقه. ليس من اختصاص الكنيسة أن تَبحث في أسرار القلوب وتُصدِر أحكامًا على أصالة اعتراف مثل هذا. تَقع المسؤولية على الشخص الذي يُقدِّمه. إن أسلوب البحث في الحالة الداخلية للقلب، من أجل تحديد أصالة اعتراف الشخص، هي من ممارسات اللابديين (Labadists) ولا تنسجم مع ممارسة الكنائس المُصلَحة. بما أن المعموديَّة ليست مجرد علامة وختم، بل من وسائط النعمة أيضًا، فإن سؤالًا يُطرح بخصوص طبيعة النعمة التي تُحقِّقها المعموديَّة. يُطرح هذا السؤال هنا فقط فيما يتعلق بالكبار. في ضوء حقيقة أنه وفقًا لمنظورنا المُصلَح، تَفترض هذه المعموديَّة مُسبقًا حدوثَ التجديد، والإيمان، والاهتداء، والتبرير، يجب عدم اعتبار أن المعموديَّة تُحقِّق هذه الأمور. من هذه الجهة، نَختلف عن كنيسة روما، حتى اللوثريين، الذي يَنسبون قوة أعظم للمعموديَّة بصفتها من وسائط النعمة أكثر مما يَفعل المُصلَحون، يتفقون مع المُصلَحين في هذه النقطة. ولا تُقدِّم المعموديَّة نعمةً

فرائضية خاصة، تشتمل على أن المُستقبِل يُزرَع في جسد يسوع المسيح. إن إدخال المؤمن إلى الاتحاد غير المادي مع المسيح يُفترَض مُسبقًا أيضًا. إن كلمة الله والفرائض الكنسية تُقدِّم نفسَ نوع النعمة، لكن في تمييزٍ عن الفرائض الكنسية، تُعد كلمة الله وسيلة لزراعة الإيمان. إن فريضة المعموديَّة تُقوي الإيمانَ، ولأن الإيمان يلعب دورًا مهمًا في كل الأمور الأخرى التي تَعملها النعمةُ الإلهية، فإن هذه الأمور تستفيد بشكل هائل من المعموديَّة. إن المعموديَّة تُمثِّل في الأساس عملًا تقوم به نعمة الله، لكن لأن المؤمن المُعترِف يجب أن يَخضع لها طواعيةً، فإنه يُمكن النظر إليها من جانب الإنسان أيضًا. يوجد فيها عرضٌ وعطيةٌ من الله، وكذلك قبولٌ من جانب الإنسان. نتيجةً لذلك، تُشير المعموديَّة أيضًا إلى أن الإنسان يَقبل العهد ويأخذ على نفسه التزامات العهد. إنها ختمٌ، لا فقط لِعهدٍ مُقدَّم، بل عهدٍ مُقدَّم ومقبول، أي مرتبط بِعهدٍ مُثبَّت.

٢. **معموديَّة الأطفال**. توجد أغلب الاختلافات بيننا والمعمدانيين بخصوص معموديَّة الأطفال. يرى المعمدانيون، مثلما يُعبِّر الدكتور هوفي، وهو كاتب معمداني، "أنه يَحق فقط للمؤمنين بالمسيح أن يَعتمدوا، وأن فقط الذين يُقدِّمون دليلًا موثوقًا على الإيمان به ينبغي أن يُعمَّدوا." هذا يعني أن الأطفال يُستبعدون من فريضة المعموديَّة. مع ذلك، في كل الطوائف الأخرى، يَنال الأطفالُ المعموديَّة. توجد عدة نقاط مرتبطة بهذا الموضوع وتحتاج إلى مناقشة.

أ. الأساس الكتابي لمعموديَّة الأطفال. يُمكن القول في البداية أنه لا يوجد أمر صريح في الكتاب المُقدَّس بمعموديَّة الأطفال، وأنه لا توجد حالة واحدة يُقال لنا فيها بوضوحٍ أن الأطفال اعتمدوا. لكن هذا لا يَجعل معموديَّة الأطفال بالضرورة ممارسة غير كتابية. يوجد الأساس الكتابي لها في النقاط التالية:

(١) كان العهد مع إبراهيم في الأساس عهدًا **روحيًا**، رُغم أنه كان له أيضًا جانب قومي، وكان الختان علامةَ وختمَ هذا العهد الروحي. لا يوجد ما يَدعم ما يقوم به المعمدانيون عندما يَقسمون هذا العهد إلى عهدينْ أو ثلاثة عهود مختلفة. يُشير الكتاب المُقدَّس إلى العهد مع إبراهيم عدة مرات، لكن دائمًا بصيغة المفرد (خروج ٢: ٢٤؛ لاويين ٢٦: ٤٢؛ ٢ ملوك ١٣: ٢٣؛ ١ أخبار الأيام ١٦: ١٦؛ مزمور ١٠٥: ٩). لا يوجد استثناء واحد لهذه القاعدة. إن الطابع الروحي لهذا العهد يُثبَت من خلال الطريقة التي تُفسَّر بها وعوده في العهد الجديد (رومية ٤: ١٦–١٨؛ ٢ كورنثوس ٦: ١٦–١٨؛ غلاطية ٣: ٨، ٩، ١٤، ١٦؛ عبرانيين ٨: ١٠؛ ١١: ٩، ١٠، ١٣). كذلك يَنبع من حقيقة أن الختان كان بوضوحٍ طقسًا له أهمية روحية (تثنية ١٠: ١٦؛ ٣٠: ٦؛ إرميا ٤: ٤؛ ٩: ٢٥، ٢٦؛ أعمال الرسل ١٥: ١؛ رومية ٢: ٢٦–٢٩؛ ٤: ١١؛ فيلبي ٣: ٢)؛ ومن حقيقة أن حتى وعد العهد يُسمى "الإنجيل" (غلاطية ٣: ٨).

(٢) ما زال هذا العهد قائمًا ويعد مُطابقًا جوهريًا "للعهد [الميثاق] الجديد" الخاص بالتدبير الحالي. إن وحدة واستمرارية العهد في كلا التدبيريْن تَنبع من حقيقة أن الوسيط هو نفس الوسيط (أعمال الرسل ٤: ١٢؛ ١٠: ٤٣؛ ١٥: ١٠، ١١؛ غلاطية ٣: ١٦؛ ١ تيموثاوس ٢: ٥، ٦؛ ١ بطرس ١: ٩–١٢)؛ وأن

الشرط هو نفس الشرط، أي الإيمان (تكوين ١٥: ٦ {رومية ٤: ٣}؛ مزمور ٣٢: ١٠؛ عبرانيين ٢: ٤؛ أعمال الرسل ١٠: ٤٣؛ عبرانيين ١١)؛ وأن البركات هي نفس البركات، أي التبرير (مزمور ٣٢: ١، ٢، ٥؛ إشعياء ١: ١٨؛ رومية ٤: ٩؛ غلاطية ٣: ٦)، والتجديد (تثنية ٣٠: ٦؛ مزمور ٥١: ١٠)، والمواهب الروحية (يوئيل ٢: ٢٨، ٣٢؛ أعمال الرسل ٢: ١٧–٢١؛ إشعياء ٤٠: ٣١)، والحياة الأبدية (خروج ٣: ٦؛ عبرانيين ٤: ٩؛ ١١: ١٠). قدَّم بطرس للواقعين تحت التبكيت في يوم الخمسين الضمانَ بأن الوعد هو لهم ولأولادهم (أعمال الرسل ٢: ٣٩). يُجادل بولس في (رومية ٤: ١٣–١٨ وغلاطية ٣: ١٣–١٨) أن إعطاء الناموس لم يُبطِل الوعد، فهو ما زال قائمًا في التدبير الجديد. ويُشير كاتب رسالة العبرانيين إلى أن الوعد لإبراهيم تأكَّد بِقَسمٍ، لكي يَجد مؤمنو العهد الجديد التعزية في عدم إمكانية تَغير الوعد (عبرانيين ٦: ١٣–١٨).

(٣) بواسطة القرار الإلهي، اشترك الأطفال في بركات العهد، ولذلك نالوا الختانَ علامةً وختمًا. وفقًا للكتاب المُقدَّس، العهد هو مفهوم عضوي بوضوحٍ، ويسير تحقيقه في مسارات عضوية وتاريخية. يوجد شعبٌ أو أمة لله، وهم وحدة عضوية لا يمكن أن تتكون إلا من العائلات. إن هذه الفكرة القومية بارزةٌ بشكلٍ طبيعي في العهد القديم، لكن الأمر المذهل هو أنها لم تَختفِ عندما أدَّت أمة إسرائيل الغرض منها. لقد تحوَّلت الفكرة بشكلٍ روحي وبذلك استمرتْ في العهد الجديد، بحيث يُمثَّل شعبُ الله أيضًا في العهد الجديد باعتبارهم أمة (متى ٢١: ٤٣؛ رومية ٩: ٢٥، ٢٦ {قارن مع هوشع ٢: ٢٣}؛ ٢ كورنثوس ٦: ١٦؛ تيطس ٢: ١٤؛ ١ بطرس ٢: ٩). كان الأطفال في التدبير القديم جزءًا أساسيًا في إسرائيل بصفتها شعبَ الله. كانوا أيضًا موجودين عند تجديد العهد (تثنية ٢٩: ١٠–١٣؛ يشوع ٨: ٣٥؛ ٢ أخبار الأيام ٢٠: ١٣)، وكان لهم مكان في جماعة إسرائيل، ولذلك كانوا موجودين في التجمُّعات الدينية (٢ أخبار الأيام ٢٠: ١٣؛ يوئيل ٢: ١٦). في ضوء وعود غنية مثل التي في (إشعياء ٥٤: ١٣؛ إرميا ٣١: ٣٤؛ يوئيل ٢: ٢٨)، من الصعب تخيُّل أن تُختزل امتيازات هؤلاء الأطفال في التدبير الجديد، وبالتأكيد لن نبحث عن استبعادهم من أي مكان في الكنيسة. لم يَستبعدهم يسوعُ أو الرسل (متى ١٩: ١٤؛ أعمال الرسل ٢: ٣٩؛ ١ كورنثوس ٧: ١٤). يبدو أن استبعادهم سيتطلَّب بيانًا صريحًا للغاية بهذا الشأن.

(٤) في التدبير الجديد، تَحل المعموديَّةُ بواسطة السُلطان الإلهي محل الختان باعتبارها علامة الدخول في عهد النعمة وختْمه. يُصر الكتابُ المقدَّس بقوة على أن الختان لم يَعد يستطيع أن يقوم بهذه الوظيفة (أعمال الرسل ١٥: ١، ٢؛ ٢١: ٢١؛ غلاطية ٢: ٣–٥؛ ٥: ٢–٦؛ ٦: ١٢، ١٣، ١٥). إذا لم تَحل المعموديَّةُ محل الختان، فليس لدى العهد الجديد طقس دخولٍ في العهد. لكن المسيح أعطى المعموديَّةَ بدلًا من الختان (متى ٢٨: ١٩، ٢٠؛ مرقس ١٦: ١٥، ١٦). إنها تُوازي الختان في المعنى الروحي. مثلما أشار الختان إلى نزع الخطية وتغيير القلب (تثنية ١٠: ١٦؛ ٣٠: ٦؛ إرميا ٤: ٤؛ ٩: ٢٥، ٢٦؛ حزقيال ٤٤: ٧، ٩)، هكذا أيضًا تُشير المعموديَّةُ إلى إزالة الخطية (أعمال الرسل ٢: ٣٨؛ ١ بطرس ٣: ٢١؛

تيطس ٣: ٥)، وإلى التجديد الروحي (رومية ٦: ٤؛ كولوسي ٢: ١١، ١٢). يربط المقطعُ الأخير بين الختان والمعموديَّة، ويُعلِّم بأن ختان المسيح، أي ختان القلب، المُشار إليه بختان الجسد، يتحقق بواسطة المعموديَّة، أي بواسطة ما تُشير إليه المعموديَّة (راجع أيضًا غلاطية ٣: ٢٧، ٢٩). لكن إذا أخذ الأطفالُ علامة وختم العهد في التدبير القديم، فإن الافتراض هو أنه بالتأكيد يَحق لهم أن يأخذوهما في التدبير الجديد، والذي عُلِّم أتقياء العهد القديم أن يتطلعوا إليه باعتباره تدبيرًا أكثر اكتمالًا وغنى. إن استبعادهم منه يتطلَّب بيانًا واضحًا للغاية ولا لبس فيه بخصوص هذا الشأن، لكن العكس تمامًا هو الموجود (متى ١٩: ١٤؛ أعمال الرسل ٢: ٣٩؛ ١ كورنثوس ٧: ١٤).

(٥) مثلما أشرنا أعلاه، لا يحتوي العهد الجديد على دليل مباشر على ممارسة معموديَّة الأطفال في زمن الرسل. بعد النظر في كل الأدلة المتاحة ودراستها، عبَّر لامبرت عن استنتاجه بالكلمات التالية: "يبدو إذًا أن دليل العهد الجديد يُشير إلى الاستنتاج بأن معموديَّة الأطفال، على الأقل، لم تكن العادة العامة في زمن الرسل."[49] لكن لا ينبغي أن يُفاجأ أي شخص من أنه لا يوجد ذِكر مباشر لمعموديَّة الأطفال، لأنه في فترة مُرسَلية مثل زمن الرسل كان التركيز يَقع بشكلٍ طبيعي على معموديَّة الكبار. علاوة على ذلك، لم تكن الظروف دائمًا في صالح معموديَّة الأطفال. لم يكن المهتدون إلى الإيمان يمتلكون مباشرةً فهمًا صحيحًا لواجباتهم ومسؤولياتهم العهدية. أحيانًا كان أحد الوالدين فقط يهتدي إلى الإيمان، ومن المفهوم إلى حدٍ كبير أن الآخر سيَرفض تعميد أطفالهم. في كثير من الأحيان، لم يكن هناك يقين معقول بأن الوالدين سيُعلِّمون أولادهم دينيًا وبحسب التقوى، ومع ذلك، فإن هذا اليقين كان ضروريًا. في نفس الوقت، تُعتبر لُغة العهد الجديد متوافقة تمامًا مع استمرارية التقديم العضوي للعهد، والذي اشترط ختانَ الأولاد (متى ١٩: ١٤؛ مرقس ١٠: ١٣–١٦؛ أعمال الرسل ٢: ٣٩؛ ١ كورنثوس ٧: ١٤). علاوة على ذلك، يتحدث العهدُ الجديد مرارًا وتكرارًا عن معموديات البيوت، ولا يُشير بأن هذا الأمر غير عادي، بل يُشير إليه باعتبارها أمرًا طبيعيًا (أعمال الرسل ١٦: ١٥، ٣٣؛ ١ كورنثوس ١: ١٦). بالطبع، من الممكن تمامًا، لكنه غير محتمل إلى حد كبير، أنه لم يحتوِ أي بيت فيهم على أطفال. وإذا كان هناك أطفال، فمن المؤكد أنهم اعتمدوا مع والديهم. بالتأكيد، لا يحتوي العهد الجديد على دليل مباشر على أن الذين وُلِدوا وتَربُّوا في عائلات مؤمنة لم يعتمدوا إلى أن وصلوا إلى عُمر الرُشد واعترفوا بإيمانهم بالمسيح. لا يوجد أدنى تلميح لمُمارسة مثل هذه.

(٦) في مقدمة كتابه "*History of Infant Baptism*،" يُشير وول إلى أنه في معموديَّة المهتدين إلى اليهودية كان أطفال المهتدين كثيرًا ما يعتمدون مع والديهم؛ لكن إدرشايم يقول إنه يوجد خلاف في الرأي حول هذه النقطة.[50] بالطبع، حتى إذا كان ذلك يحدث، فإنه لن يُثبت أي شيء يتعلق بالمعموديَّة المسيحيَّة، بل سيُظهر أنه لم يكن هناك أمر غريب في ممارسة مثل هذه. إن أقدم إشارة تاريخية لمعموديَّة الأطفال

[49] *The Sacraments in the New Testament*, p. 204.
[50] *Life and Times of Jesus the Messiah* II, p. 746.

توجد في كتابات النصف الأخير من القرن الثاني. يتحدث الديداخي عن معموديَّة الكبار، لكن لا عن معموديَّة الأطفال؛ وبينما يذكور يوستينوس نساءً صاروا تلاميذ للمسيح منذ صغرهم (*ek paidon*)، إلا أن هذا المقطع لا يَذك المعموديَّة، ولا تَعني عبارة "منذ صغرهم" (*ek paidon*) بالضرورة منذ طفولتهم. إن إيريناوس، في حديثه عن المسيح، يقول: "لقد جاء ليُخلِّص بِنفسه كل الذين يُولَدون من خلاله من جديد لله، الأطفال، والأولاد الصغار، والفتيان، والشبيبة، والرجال الكبار."[51] على الرغم من أن هذا المقطع لا يَذكر المعموديَّة صراحةً، إلا أنه يُعتبر عامةً أقدم إشارة إلى معموديَّة الأطفال، حيث إن آباء الكنيسة ربطوا بشدة بين المعموديَّة والتجديد لدرجة أنهم استخدموا كلمة "التجديد" للإشارة إلى "المعموديَّة." إن حقيقة أن معموديَّة الأطفال كانت تُمارَس بشكلٍ عام في النصف الأخير من القرن الثاني، هي حقيقة واضحة في كتابات ترتليان، رُغم أن ترتليان نفسه رأى أن تأخير المعموديَّة أكثر أمانًا وفائدةً.[52] يتحدث أوريجانوس عن معموديَّة الأطفال باعتبارها تقليدًا للرسل. يقول: "لذلك أيضًا، كان للكنيسة تقليد (أو نظام) من الرسل أن يُعمِّدوا حتى الأطفال."[53] اعتبر مَجمع قرطاج (٢٥٣ م) معموديَّة الأطفال أمرًا مُسلَّمًا به وناقَش ببساطة السؤالَ عما إذا كان يُمكن تعميدهم قبل اليوم الثامن. من القرن الثاني فصاعدًا، كان يُعتَرف بمعموديَّة الأطفال بشكل معتاد، مع أن ممارستها كانت تُهمَل أحيانًا. من حقيقة أنها كانت تُمارَس بشكلٍ عام بواسطة الكنيسة في كل أنحاء العالَم رُغم حقيقة أنها لم تَتأسَّس في المجامع الكنسية، استنتجَ أوغسطينوس أنه من المحتمل أنها تقرَّرتْ بواسطة سُلطان الرسل. إن شرعية معموديَّة الأطفال لم تُرفَض حتى جاءت أيام الإصلاح، عندما قاومها "مجددو المعموديَّة."

ب. اعتراضات على معموديَّة الأطفال. توجد بعض الاعتراضات الأخرى المهمة على معموديَّة الأطفال والتي تحتاج مناقشةً قصيرة.

(١) كان الختان مجرد فريضة جسدية ومِثالًا لأمرٍ آتٍ، وبذلك كان مُقدرًا له أن يزول. إن وَضْع المعموديَّة في مكان الختان، هو ببساطة استمرار للفريضة الجسدية. لا يوجد مكان شرعي لفريضة جسدية مثل هذه في كنيسة العهد الجديد. يُثار هذا الاعتراض في يومنا هذا بواسطة بعض التدبيريين، مثل بولينجر وأوهير، الذين يُصرِّحون بأن المعموديَّة التي أسَّسها يسوع ترتبط بالملكوت، وأن معموديَّة الروح القُدس فقط هي التي لها مكان مناسب في الكنيسة. يُحدِّد سِفر أعمال الرسل الانتقال من معموديَّة الماء إلى معموديَّة الروح. بالطبع، ستُثبت هذه الحُجةُ أن كل المعموديات، معموديَّة الكبار وكذلك الأطفال، ليست معموديات شرعية. بحسب هذا التقديم للمسألة، يُقارَن بين التدبير اليهودي والمسيحي باعتبار أحدهما جسديًا والآخر روحيًا، ويُصرَّح بأن الختان ينتمي للتدبير الجسدي. لكن هذه الحُجة مغلوطةٌ. لا يوجد ما يَدعم وَضْع الختان بالكامل في مساواة مع الفرائض الجسدية في ناموس موسى. يقول بانرمان: "كان الختان مستقلًا

[51] *Adv. Haereses* II, 22,4.
[52] *De Baptismo,* c. XVIII.
[53] *Comm. in Epist. ad Romanos*, lib. V.

عن تقديم أو إلغاء ناموس موسى؛ ولكان سيَبقى الفريضة القائمة لدخول كنيسة الله باعتباره ختمَ عهد النعمة، لولا أن المعموديَّة تَعيَّنتْ صراحةً باعتبارها بديلًا له."[54] من الممكن قبول أن الختان اكتسبَ أهمية مِثالية معينة في الفترة الموسوية، لكنه كان في الأساس علامةَ وختم العهد الذي قُطع بالفعل مع إبراهيم. بقدر ما كان مِثالًا لأمرٍ آتٍ توقفَّ طبيعيًا بمجيء التحقيق، وحتى باعتباره ختمًا للعهد أفسحَ المجالَ لفريضة غير دموية أسَّسها صراحةً المسيحُ لأجل الكنيسة، ونَظر إليها الرسل بهذه الطريقة، منذ أن وضعَ المسيح نهايةً لسفك الدماء بالارتباط بعمل الفداء. في ضوء الكتاب المُقدَّس، لا يُمكن إطلاقًا دعم الموقف القائل بأن المعموديَّة ترتبط بالملكوت لا الكنيسة، ولذلك هي ممارسة يهودية لا مسيحيَّة. إن كلمات تأسيس المعموديَّة نفسها تدين هذا المنظورَ، وكذلك تدينه حقيقةُ أنه في يوم ميلاد كنيسة العهد الجديد طلبَ بطرسُ من الذين انضموا إليها أن يعتمدوا. وإذا قيل إن بطرس، وهو يهودي، اتبع نموذج يوحنا المعمدان، فيُمكن أن يُشار إلى أن بولس، رسول الأمم، طلبَ أيضًا من المهتدين للإيمان على يديه أن يعتمدوا (أعمال الرسل ١٦: ١٥، ٣٣؛ ١٨: ٨؛ ١ كورنثوس ١: ١٦).

(٢) لا يوجد أمر صريح بأن الأطفال يجب أن يُعمَّدوا. هذا صحيحٌ تمامًا، لكنه لا ينفي صحة معموديَّة الأطفال. ينبغي ملاحظة أن هذا الاعتراض يستند على معيار تفسيري لا يلتزم به المعمدانيون نفسهم عندما يتمسكون بأن المؤمنين مُلزَمون بالاحتفال بأول أيام الأسبوع باعتباره يوم راحتهم الدينية، وأن النساء يجب أن تشتركن أيضًا في عشاء الرب؛ لأن هذه الأمور لا يُؤمَر بها صراحةً. ألا ينبغي أن يُفهم صمتُ الكتاب المُقدَّس على أنه في صف معموديَّة الأطفال، لا ضدها؟ طوال عشرين قرنًا، كان الأطفال يُدخَلون رسميًا إلى الكنيسة، ولا يقول العهد الجديد أن هذا الأمر يجب أن يتوقف، رُغم أنه يُعلِّم أن الختان لا يستطيع بعد الآن أن يؤدي هذا الغرض. لقد أسَّس الرب بنفسه طقسًا آخر، وفي يوم الخمسين، قال بطرس للذين انضموا إلى الكنيسة أن الوعد هو له ولأولادهم، ولكل الذين على بُعد، كل مَن يدعوه الرب نفسه. إن هذا التصريح لبطرس يُثبت على الأقل أنه كان لا يزال يتحدَّث عن المفهوم العضوي للعهد. علاوة على ذلك، يُمكن أن يُطرح سؤالٌ عن كيف يستطيع المعمداني نفسه أن يُثبت صحة موقفه بواسطة أمر صريح في الكتاب المُقدَّس. هل يأمر الكتابُ المُقدَّس في أي موضع باستثناء الأطفال من المعموديَّة؟ هل يأمر **أن كل الذي وُلِدوا وتَربُّوا في عائلات مؤمنة** يجب أن يعترفوا بإيمانهم قبل أن يعتمدوا؟ من الواضح أنه لا توجد أوامر مثل هذه.

(٣) يوجد اعتراض وثيق الارتباط بالسابق وهو أنه لا توجد أمثلة على معموديَّة الأطفال في العهد الجديد. إنه من الصحيح تمامًا أن الكتاب المُقدَّس لا يقول صراحةً أن الأطفال اعتمدوا، رُغم أنه يُخبرنا بحقيقة أن هذا الطقس قُدِّم لبيوت كاملة. إن غياب إشارات مُحدَّدة لمعموديَّة الأطفال لها تفسيرها، على الأقل إلى حد كبير، في حقيقة أن الكتاب المُقدَّس يُعطينا سجلًا تاريخيًا للعمل المُرسَلي الذي قام به الرسل،

[54] *The Church of Christ* II, p. 98.

لكن لا يوجد تسجيل للعمل الذي قامت به الكنيسة المُنظَّمة. وهنا أيضًا يمكن قلبُ الطاولة علي المعمداني بسهولة. هل يستطيع أن يُرينا مثالًا واحدًا على معموديَّة شخص بالغ وُلِد وتربَّى في بيت مؤمن؟ لا يوجد خطر من أن المعمداني قد يفعل ذلك.

(٤) إن أهم الاعتراضات التي يُثيرها المعمدانيون على معموديَّة الأطفال هو أنه، بحسب الكتاب المُقدَّس، المعموديَّة مشروطة بوجود إيمان فعَّال يُعلِن عن نفسه في اعتراف موثوق به. من الصحيح تمامًا أن الكتاب المُقدَّس يُشير إلى الإيمان باعتباره شرطًا للمعموديَّة (مرقس ١٦: ١٦؛ أعمال الرسل ١٠: ٤٤–٤٨؛ ١٦: ١٤، ١٥، ٣١، ٣٤). إذا كان هذا يعنى أن المُعمَّد يَجب **في كل الحالات** أن يُقدِّم إظهارًا لإيمانٍ فعَّال قبل المعموديَّة، فإن الأطفال سيُستبَعدون منها بشكلٍ طبيعي. لكن رُغم أن الكتاب المُقدَّس يُشير بوضوح إلى أن الكبار فقط آمَنوا واعتمَدوا، إلا أنه لا يُصدِر في أي موضع قاعدةَ أن الإيمان الفعَّال ضروري تمامًا لنوال المعموديَّة. يُشير المعمدانيون إلى الإرسالية العظمي، مثلما توجد في (مرقس ١٦: ١٥، ١٦). في ضوءِ حقيقة أن هذه وصية مُرسَلية، يُمكننا أن نتعامل على أساس الافتراض بأن الرب كان يتحدث عن إيمان فعَّال في هذه الكلمات. ورُغم أنه لا يُقال صراحةً، إلا أنه من المرجح تمامًا أنه نَظر إلى هذا الإيمان باعتباره شرطًا لمعموديَّة الأشخاص المقصودين. لكن مَن هم هؤلاء؟ بالتأكيد، هم البالغون في الشعوب التي ستُبشَّر، ولذلك لا يوجد ما يَدعم المعمداني في فهْمه لها على أنها حُجة ضد معموديَّة الأطفال. لكن إذا أصر على ذلك، فينبغي الإشارة إلى أنه بُناءً على تفسيره سوف تُثبت هذه الكلمات الكثير من الأمور حتى بالنسبة له، وبذلك لا تُثبت أي شيء. إن كلمات ربنا تتضمن أن الإيمان شرطٌ لمعموديَّة الذين سيأتون إلى المسيح من خلال الجهود المُرسَلية للكنيسة، ولا تتضمن أنها أيضًا شرطٌ لمعموديَّة الأطفال. إن المعمداني يُعمِّم هذا التصريح لمُخلِّصنا عن طريق أنه يَجعل كل المعموديات مشروطة بالإيمان الفعَّال للمُعمَّد. يُجادل هكذا: إن الإيمان الفعَّال شرطٌ للمعموديَّة. لا يستطيع الأطفال أن يُمارسوا الإيمان. لذلك، لا يُمكن تعميد الأطفال. لكن بهذه الطريقة، يُمكن أيضًا أن تُفهَم هذه الكلمات على أنها حُجة ضد خلاص الأطفال، بما أنها لا **تقول ضمنيًا**، بل **صراحةً** إن الإيمان (الإيمان الفعَّال) هو شرط الخلاص. لكي يكون مُتسقًا، سيَجد المعمداني نفسه إذًا مُحمَّلًا بعبء هذا القياس المنطقي: الإيمان هو الشرط الضروري للخلاص. لا يستطيع الأطفال أن يُمارسوا الإيمان. لذلك لا يستطيع الأطفال أن يَخلصوا. لكن المعمداني نفسه سيَبتعد عن استنتاج مثل هذا.

ج. أساس معموديَّة الأطفال.

(١) منظور إقرارات إيماننا. يُعلِن إقرار الإيمان البلجيكي في البند الرابع والثلاثين أن أطفال الوالدين المؤمنين يجب "أن يعتمدوا ويُختَموا بعلامة العهد، كما كان الأطفال سابقًا في إسرائيل يُختَتَنون بناء على الوعود ذاتها التي قُطعت لأبنائنا." يجيب دليل أسئلة وأجوبة هايدلبرج على سؤال، "هل يجب تعميد الأطفال أيضًا؟" هكذا: "نعم؛ لأنَّهم هم والبالغون ضمن عهد الله وكنيسته؛ وبما أنَّ الفداء من الخطيَّة بدم المسيح،

والروح القدس، مانح الإيمان، وُعِدَ لهم كما للبالغين، لذلك يجب بالمعموديَّة، كعلامة للعهد، أن ينضمُّوا أيضًا إلى كنيسة المسيح، ويُميَّزوا عن أولاد غير المؤمنين كما تم في العهد القديم بواسطة الختان، الذي حلَّت المعموديَّة محلَّه في العهد الجديد."[55] وتحتوي إقرارات دورت على التصريح التالي في قسم ١، بند ١٧: "بما أننا ينبغي أن نُكِّون حُكمًا عن مشيئة الله من كلمته التي تشهد بأن أبناء المؤمنين مقدَّسون، ليس بالطبيعة، بل بفضل عهد النعمة، الذي هم مشمولون فيه مع آبائهم، فلا يوجد ما يدعو الآباء الأتقياء إلى التشكّك في اختيار وخلاص أبنائهم الذين يُسَرُّ الله بأن يأخذهم من هذه الحياة في طفولتهم (تكوين ١٧: ٧؛ أعمال الرسل ٢: ٣٩؛ ١ كورنثوس ٧: ١٤)." إن هذه التصريحات من إقرارات إيماننا تَنسجم بالكامل مع منظور كالفن، في أن أطفال الوالدين المؤمنين، أو الذين لهم والد مؤمن واحد فقط، يُعمَّدون على أساس علاقاتهم العهدية.[56] تُعزَف نفس النغمة في **صيغتنا لمعموديَّة الأطفال:** "إذًا، بما أن المعموديَّة حلتْ محل الختان، ينبغي تعميد الأطفال باعتبارهم ورثة لملكوت الله وعهده." ينبغي ملاحظة أن كل هذا التصريحات تستند على وصية الله بأن يُختَن أولاد العهد، لأن في النهاية تُعتبر هذه الوصية أساس معموديَّة الأطفال. على أساس إقرارات إيماننا، يُمكن القول بأن أطفال الوالدين المؤمنين يُعمَّدون على أساس أنهم أطفال العهد، وبذلك هم ورثة لكل وعود العهد الشاملة التي أعلنها الله، والتي تتضمن أيضًا الوعد بغفران الخطايا وعطية الروح القُدس للتجديد والتقديس. في العهد يمنحهم اللهُ عطيةً أو مِنحةً معيَّنة بطريقة رسمية وموضوعية، ويُطالبهم بأن يَقبلوا ذلك في الوقت المُعيَّن بالإيمان، ويَعد بأن يَجعلها حقيقة حية في حياتهم بواسطة عمل الروح القُدس. وفي ضوء هذه الحقيقة، يجب أن تَعتبرهم الكنيسةُ ورثة مُحتمَلين للخلاص، ويجب أن تَعتبرهم تحت إلزام بأن يسلكوا في طريق العهد، وأن لها الحق في أن تتوقع أنه بشكلٍ عام، وتحت مظلة إدارة كنسية أمينة للعهد، سوف يعيشون في العهد، وأن الكنيسة مُلزمَة بواجب أن تَعتبرهم مُتعدين للعهد، إذا لم يستوفوا شروطه. إن هذه الطريقة وحدها هي التي تُعطي وعودَ الله حقها، والتي يَجب أن يَستقبلها في كل كمالها بالإيمان الذي يَصلون إلى مرحلة النضوج. لذلك، فإن العهد، ووعود العهد، تُشكِّل الأساس الموضوعي والقانوني لمعموديَّة الأطفال. إن المعموديَّة هي علامة وختم كل ما تَشمله الوعودُ.

(٢) اختلافات الرأي بين اللاهوتيين المُصلَحين. لم يتفق كل اللاهوتيين المُصلَحين في الماضي، ولا يُجمِعون حتى حاليًا، بخصوص شرحهم لأساس معموديَّة الأطفال. كان للكثير من لاهوتي القرن السادس عشر والسابع عشر الموقف المشروح أعلاه، أي أن أطفال المؤمنين ينبغي أن يُعمَّدوا، لأنهم في العهد وبذلك ورثةٌ لوعود الله الغنية، بما في ذلك الحق، لا في التجديد فقط، بل أيضًا كل بركات التبرير والحياة الجديدة، والتأثير التقديسي للروح القُدس. مع ذلك، بينما اعترف آخرون بالحق الموجود في هذا الشرح، لم يكونوا مُكتفين به بالكامل. لقد شدَّدوا على حقيقة أن المعموديَّة هي أكثر من ختمٍ لأحد وعود العهد، أو حتى كل وعوده؛ وأنها ليست مجرد ختم لبركة مستقبلية، بل هي أيضًا ختمٌ لنصيب روحي حالي. انتشر

[55] *Lord's Day* XXVII, Q. 74.
[56] *Inst.* IV. 16:6,15.

إلى حد كبير الرأي القائل بأن المعموديَّة تُقدَّم للأطفال على أساس التجديد المُفترَض. لكن حتى الذين قبِلوا هذا الرأي لم يتفقوا كلهم. دمج البعضُ هذا الرأيَ مع الآخر، بينما تمسَّك آخرون به بدلًا من الآخر. تعامَل البعض على أساس الافتراض بأن كل الأطفال المُتقدِّمين للمعموديَّة مُجدَّدون، بينما افترض آخرون هذا الأمر فيما يتعلَّق بالأطفال المُختارين. إن اختلاف الرأي بين الذين يؤمنون بأن أولاد المؤمنين يُعمَّدون على أساس علاقتهم العهدية ووعود العهد، والذين يَجدون هذا الأساس في التجديد المُفترَض، ظلَّ قائمًا حتى الوقت الحاضر وكان سببًا لجدال ساخن، خصوصًا في هولندا في أثناء الفترة الأخيرة من القرن التاسع عشر، وبداية القرن العشرين. في البداية، تحدَّث الدكتور كايبر عن التجديد المُفترَض باعتباره أساس معموديَّة الأطفال، وتبنى الكثيرون هذا الرأي بسرعة. كتب جي كرامر أطروحته الرائعة عن العلاقة بين المعموديَّة والتجديد (*Het Verband van Doop en Wedergeboorte*) خصوصًا للدفاع عن هذا الرأي. لاحقًا، لم يَستخدم الدكتور كايبر هذا التعبير بعدها، وشعرَ بعض أتباعه بالحاجة إلى تمييز أكثر حرصًا وتحدثوا عن العلاقة العهدية باعتبارها الأساس **القانوني**، وعن التجديد المُفترَض باعتباره الأساس **الروحي**، لمعموديَّة الأطفال. لكن حتى هذا الرأي ليس مُرضيًا. يسير الدكتور هونيج، والذي يُعتبر من تلاميذ ومُعجبي كايبر، على المسار الصحيح عندما يقول في كتابه الأخير "دليل العقائد المُصلَحة" (Handboek van de Gereformeerde Dogmatiek)[57]: "نحن لا نُعمِّد أطفال المؤمنين على أساس الافتراض، بل على أساس وصية وعمل إلهي. يجب تعميد الأطفال بفضل العهد الإلهي." بالطبع، لا يُمكن اعتبار التجديد المُفترَض الأساسَ القانوني لمعموديَّة الأطفال؛ يمكن لهذا الأساس أن يوجد فقط في الوعد العهدي لله. علاوة على ذلك، لا يمكن أن يكون الأساس بأي معنى لكلمة أساس، لأن أساس المعموديَّة يجب أن يكون شيئًا موضوعيًا، مثلما يضطر أنصار هذا الرأي للإقرار بذلك. إذا سُئلوا، لماذا يفترضون حدوثَ التجديد في الأطفال المُتقدمِّين للمعموديَّة، يُمكنهم فقط أن يُجيبوا قائلين، لأنهم وُلِدوا لوالدين مؤمنين، أي لأنهم وُلِدوا في دائرة العهد. بالطبع، أن يُرفض التجديد المُفترَض باعتباره الأساسَ لمعموديَّة الأطفال، لا يُساوي القول بأنه لا يوجد دليل تمامًا على أن أطفال المؤمنين مُجدَّدون. هذا سؤال يجب مناقشته بحسب حيثياته الخاصة.

ربما من الجيد أن نَقتبس في هذا السياق النصف الأول من النقطة الرابعة في إقرارات أوتريشت، والتي تَبنتها كنيستنا في عام ١٩٠٨. نُترجم ذلك الجزء كالتالي: "وأخيرًا، من حيث النقطة الرابعة، بخصوص **التجديد المُفترَض**، يُعلِن السنودِس أنه، وفقًا لإقرارات إيمان كنيستنا، يجب أن يُفترَض أن نسلَ العهد، بفضل وعد الله، مُجدَّدون ومُقدَّسون في المسيح، إلى أن يَتضح العكس من حياتهم وعقيدتهم، عندما يَكبروا؛ لكنه أقل صحةً أن نقول إن المعموديَّة تُقدَّم لأولاد المؤمنين على أساس تجديدهم المُفترَض، لأن أساس المعموديَّة هو وصية ووعد الله؛ وأن تعزيز حُكم المحبة الذي به تَفترض الكنيسة أن نسل العهد مُجدَّدون،

[57] p. 655.

لا يَقصد بأي شكل أن يقول إذًا إن كل طفل مُجدَّدٌ فعلًا، لأن كلمة الله تُعلِّم أن ليس جميع الذين من إسرائيل هم إسرائيليون، ويُقال عن إسحاق: به يُدعى لك نسل (رومية ٩: ٦، ٧)، لذلك في الوعظ، من الضروري دائمًا أن نُصر على الفحص الجاد للنفس، لأن الذين آمنوا واعتمدوا سيَخلصون."[58]

(٣) الاعتراض على رأي أن الأطفال يُعمَّدون على أساس علاقتهم العهدية. لقد قيل إنه، إذا اعتمد الأطفال على أساس أنه وُلدوا داخل دائرة العهد ولذلك هم ورثة الوعد، فإنهم يُعمَّدون على أساس مختلف عن أساس معموديَّة الكبار، لأن الكبار يُعمَّدون على أساس إيمانهم أو اعترافهم بالإيمان. لكن هذا ليس صحيحًا، مثلما أشار كالفن بالفعل في أيامه. أجاب المُصلِح العظيم على هذا السؤال بجدارة. إن الكلمات التالية هي ترجمة لما قاله كرامر عن موقف كالفن بخصوص هذه النقطة: "وجد كالفن هنا مناسبةً، بالارتباط بمعموديَّة الأطفال، بعد أن أخذَ هذا المنظور للعهد، في أن يُحدد الخطوط بشكل أبعد. حتى هذه النقطة، لم يَلفت الانتباه إلى حقيقة أن الكبار يُعمَّدون أيضًا وفقًا لقاعدة العهد. ولذلك، قد يبدو أن هناك اختلاف بين معموديَّة الكبار ومعموديَّة الأطفال. ينبغي تعميد الكبار على أساس إيمانهم، أما الأطفال فعلى أساس العهد الإلهي. يُصرح المُصلِح قائلًا، كلا فإن القاعدة الوحيدة، والأساس القانوني، لقيام الكنيسة بالمعموديَّة هو العهد. إن هذا صحيحٌ في حالة الكبار وكذلك في حالة الأطفال. إن حقيقة أن الكبار يجب أولًا أن يعترفوا بالإيمان والاهتداء، ترجع لحقيقة أنهم خارج دائرة العهد. لكي يتم قبولهم في شركة العهد، يجب أولًا أن يتعلموا متطلبات العهد، ثم يَفتح لهم الإيمان والاهتداء الطريق إلى العهد."[59] يُعبِّر بافينك عن نفس الرأي بالضبط.[60] هذا يعني أنه، بعدما يَدخل البالغون إلى دائرة العهد بالإيمان والاهتداء، ينالون فريضة المعموديَّة على أساس هذه العلاقة العهدية. إن المعموديَّة هي علامة وختم العهد لهم أيضًا.

د. معموديَّة الأطفال بصفتها من وسائط النعمة. إن المعموديَّة هي علامة وختم عهد النعمة. إنها لا تُشير إلى شيءٍ ما وتَختم شيئًا آخر، بل تَضع ختم الله على ما تُشير إليه. وفقًا لإقرارات إيماننا وصيغتنا لتقديم المعموديَّة، فإنها تُشير إلى إزالة خطايانا، وهذا تعبير مُختصر عن إزالة ذنب الخطية في التبرير، وعن إزالة فساد الخطية في التقديس، وهو التقديس غير المكتمل في هذه الحياة. وإذا كان هذا هو ما يُشار إليه، فهو إذًا أيضًا ما يُختَم. وإذا قيل، مثلما يُقال أحيانًا في كتاباتنا المُصلحة، إن المعموديَّة تَختم وعود الله، فإن هذا لا يعني فقط أنها تضمن حقيقة الوعد، بل أنها تُؤكِّد للمُعمَّدين على أنهم مُعيَّنون بصفتهم ورثة للبركات الموعودة. هذا لا يعني بالضرورة أنهم بالفعل يمتلكون من حيث المبدأ العطيةَ الموعودة، رُغم أن هذا ممكنٌ بل ومُحتمَل، لكنه بالتأكيد يعني أنهم مُعيَّنون بصفتهم ورثة وسوف ينالون الميراث، إلا إذا أظهروا أنفسهم غير مستحقين له ورفضوه. يَلفت دابني الانتباه إلى حقيقة أن الأختام كثيرًا ما تُضاف إلى العهود الوعدية، التي فيها يكون منح العطية الموعودة مشروطًا.

---

[58] *Acts of Synod*, 1908, pp. 82 f.
[59] *Het Verband van Doop en Wedergeboorte*, pp. 122 f.
[60] *Geref. Dogm,* IV. p. 581.

لكن المعموديَّة هي أكثر من علامة أو ختم؛ إنها أيضًا من وسائط النعمة. وفقًا للاهوت المُصلَح إنها ليست، مثلما يُصرح الكاثوليك، وسيلةَ بدء عمل النعمة في القلب، بل هي وسيلة تقويته أو، مثلما يُعبِّر كثيرًا، وسيلة ازدياد النعمة. يُثير هذا الأمرُ سؤالًا صعبًا بخصوص معموديَّة الأطفال. من السهل رؤية كيف تُقوي المعموديَّةُ عمل الإيمان في المُعمَّد البالغ، لكن ليس من الواضح كيف تَعمل المعموديَّة بصفتها من وسائط النعمة في حالة الأطفال غير المُدركين تمامًا لأهمية المعموديَّة وغير القادرين على ممارسة الإيمان. من الطبيعي أن الصعوبة التي نتعامل معها هنا لا توجد لدى العدد الصغير من الباحثين المُصلَحين الذين يرفضون فكرة أن المعموديَّة فقط تُقوي حالة سابقة للنعمة، ويُصرِّحون بأنها "وسيلة لِمنح النعمة في شكل مُحدَّد، ولأجل الهدف المُحدَّد المُتمثل في تجديدنا وتطعيمنا في المسيح."[61] بالطبع، يجب على باقي الباحثين أن يواجهوا المشكلة. صارع لوثر أيضًا مع تلك المشكلة. جعلَ لوثر فاعليةَ المعموديَّة معتمدةً على إيمان المُعمَّد؛ لكن عندما تأمَّل في حقيقة أن الأطفال لا يستطيعون ممارسة الإيمان، كان ميالًا لأن يؤمن بأن الله بنعمته المُمكِّنة يُنتِج إيمانًا أوليًا فيهم من خلال المعموديَّة؛ وفي النهاية، تَرك المشكلةَ إلى لاهوتيِّ الكنيسة المُصلَحين. يَحل اللاهوتيون المُصلَحون المشكلة بِلفت الانتباه إلى ثلاثة أمور، يُمكن اعتبارها بدائل، لكن يُمكن أيضًا دمجها معًا. (١) من الممكن أن نتعامل على أساس الافتراض (لا المعرفة الأكيدة) بأن الأطفال المُقدَّمين إلى المعموديَّة مُجدَّدون وبذلك يمتلكون بذرةَ الإيمان؛ وأن نقول إن الله من خلال المعموديَّة بطريقة باطنية، والتي لا نستوعبها، يُقوي بذرةَ الإيمان هذه في الطفل. (٢) يمكن لفت الانتباه أيضًا إلى حقيقة أن عملية التعميد بصفتها من وسائط النعمة ليست بالضرورة محدودة بلحظة تنفيذها مثلما لا تُعد فريضة عشاء الرب محدودة بوقت ممارستها. قد تؤدي المعموديَّة في تلك اللحظة نفسها بطريقة عجيبة إلى ازدياد نعمة الله في القلب، إذا كانت هذه النعمة موجودة، لكن قد تكون وسيلةً أيضًا لتعزيز الإيمان لاحقًا، عندما يَفهم الطفل بوضوح أهمية المعموديَّة. هذا الأمر يُعلَّم بوضوح في كلٍ من إقرار الإيمان البلجيكي وإقرار إيمان وستمنستر. (٣) مرةً أخرى، يُمكن الإشارة، مثلما فعل بعض اللاهوتيين (مثل دابني وڤوس)، إلى أن معموديَّة الأطفال من وسائط النعمة أيضًا للوالدين الموجودين مع أطفالهم. إن المعموديَّة تُقوي إيمانهم بوعود الله، وتُنتِج فيهم يقينًا بأن الطفل الذي يقفون بصفتهم رُعاته له حق في امتيازات عهد النعمة، وتُقوي فيهم شعورًا بمسؤولية التربية المسيحيَّة تجاه طفلهم.

هـ. توسيع المعموديَّة لتَشمل أطفالَ غير المؤمنين. بالطبع، يُعتبر أولاد المؤمنين فقط المُعمَّدين المُناسبين لمعموديَّة الأطفال. مع ذلك، توسَّعتْ الدائرة بعدة طُرق. (١) يتعامل الكاثوليك والطقسيون في الكنيسة الأنجليكانية على أساس الافتراض بأن المعموديَّة ضرورية تمامًا للخلاص، لأنها تَمنح نعمةً لا يُمكن الحصول عليها بأي طريقة أخرى. مِن ثَم، يَعتبرون أن من واجبهم أن يُعمِّدوا كل الأطفال الذين يقعون في متناول أيديهم، دون السؤال عن الحالة الروحية لوالديهم. (٢) يَلفت البعضُ الانتباه إلى حقيقة

---

[61] يُدافَع عن هذا الرأي باستفاضة في كتابٍ بعنوان *The Divine Life in the Church*, pp. 9-196.

أن الوعد ينطبق على الوالدين وأولادهم وأولاد أولادهم، حتى إلى ألف جيل (مزمور ١٠٥: ٧–١٠؛ إشعياء ٥٩: ٢١؛ أعمال الرسل ٢: ٣٩). في ضوء هذه الوعود، يقولون إن الأطفال الذين تَرَكَ والداهم الكنيسة لم يفقدوا بذلك امتيازاتهم بصفتهم أبناء العهد. (٣) يوجد مَن يُضفون طابعًا خارجيًا على العهد بِجعله مشتركًا مع الدولة في حالة كنيسة الدولة. بذلك، يتمتع طفلٌ إنجليزي بنفس الحق في المعموديَّة مثلما يتمتع بحماية الدولة له، بغض النظر عن السؤال عن كون والديه مؤمنين أم لا. (٤) رأى البعض أن حقيقة أن الوالدين مُعمَّدان تَضمن لأطفالهم الحق في أن يَتعمدوا. يَعتبرون أن علاقة والديهم الشخصية بالعهد أمرًا غير مهمة إلى حد ما. لقد تعاملت الكنائس من حينٍ لآخر على أساس هذا المبدأ، وفي النهاية صار لديها فئة من الأعضاء الذين لم يأخذوا على أنفسهم مسؤولية العهد، لكنهم سعوا للحصول على ختم العهد لأطفالهم. كان هذا يُعرف في نيو إنجلاند باسم العهد النصفي. (٥) أخيرًا، تم تطبيق مبدأ التبني، لتوفير المعموديَّة للأطفال الذين لا يَحق لهم في الحالات الطبيعية أن يَتعمدوا. إذا كان الوالدان غير مؤهلين أو غير راغبين في أن يُوفروا التربية المسيحيَّة لأطفالهم، يُمكن لآخرين أن يتدخلوا ليضمنوا ذلك. يستندون إلى نَص (تكوين ١٧: ١٢) باعتباره الدعم الأساسي لهذا الأمر.

أسئلة لمزيد من الدراسة.

ما هي الفروق بين معنى الكلمات "*bapto*،" و"*baptizo*،" و"*louesthai*"؟

هل كان يوحنا المعمدان يُعمِّد بالتغطيس؟

هل اعتمد الخصي الحبشي (أعمال الرسل ٨: ٣٨، ٣٩) بتلك الطريقة؟

هل يُركِّز العهد الجديد في أي موضع على ضرورة إحدى طُرق المعموديَّة؟

هل عقيدة معموديَّة الأطفال عقيدة كتابية؟

هل تم التشكيك في صحتها إطلاقًا قبل الإصلاح؟

ما الذي يُفسِّر تصاعد رفض مُجددي المعموديَّة لها في فترة الإصلاح؟

ما هو المفهوم المعمداني لعهد الله مع إبراهيم؟ كيف يشرحون (رومية ٤: ١١)؟

ماذا تقول إقرارات إيماننا بخصوص الأساس الذي عليه يُعمَّد الأطفال؟

ما هو موقف كالفن بخصوص الأساس الذي عليه يُعمَّد الأطفال والكبار؟

ما هي المخاطر العملية المرتبطة بعقيدة التجديد المُفترَض؟

ماذا عن موقف دابني المُتمثل في أن المعموديَّة هي فريضة كنسية للوالد وكذلك للطفل؟

مصادر:

Bavinck, *Geref. Dogm.* IV., pp. 543-590; Kuyper, *Dict. Dogm. de Sacramentis*, pp. 82-157; id., *E Voto II*, pp. 499-566; III, pp. 5-68; Hodge, *Syst. Theol.* III. pp.526-611; Dabney, *Syst. and Polem. Theol.*, pp. 728-799; Dick, *Theology*, Lectures LXXXVIII-LXXXIX; Litton, *Introd. to Dogm. Theol.*, pp. 444-464; Vos, *Geref. Dogm.*, *De Genademiddelen*, pp. 36-134; ibid., *De Verbondsleer in de Geref. Theol.*; Strong, *Syst. Theol.*, pp. 930-959; Hovey, *Manual of Theol. and Ethics*, pp. 312-333; Pieper, *Christl. Dogm.*, III, pp. 297-339; Schmid, *Doct. Theol.* II, pp. 305-335; Mueller, *Theol. of the Ev. Luth. Church*, pp. 540-558; Valentine, *Chr. Chr. Dogm.*, pp. 486-505; Wilmers, *Handbook of the Chr. Rel.*,pp. 314-322; Schaff, *Our* 311-324; Lambert, *The Fathers' Faith and Ours*, pp. 315-320; Pope, *Chr. Theol.* III, pp. *Sacraments in the New Testament*, pp. 36-239; Wilson, *On Infant Baptism*; Carson, *On Baptism*; Ayres, *Christian Baptism;* Seiss, *The Baptist System Examined*; Armstrong, *The Doctrine of Baptisms;* Merrill, *Christian Baptism*; McLeod, *The Sacrament ofHoly Baptism* in *The Divine Life in the Church*; White, *Why Are Infants Baptized*; Bannerman, *The Church of Christ* II, pp. 42-127; Kramer, *Het Verband tusschen Doop en Wedergeboorte*; Wall, *History of Infant Baptism*; Wielenga, *Ons Doopsformulier*; Schenck, *The Presbyterian Doctrine of Children in the Covenant.*

٥. عشاء الرب

أ. تشبيهات لعشاء الرب وسط شعب إسرائيل.

بالضبط مثلما كانت هناك تشبيهات للمعموديَّة المسيحيَّة وسط شعب إسرائيل، كانت هناك أيضًا تشبيهات لعشاء الرب. إن الذبائح التي كانت تُقدَّم كانت عادة تُصاحبها وجبات ذبائحية، لا فقط بين الأمم، بل أيضًا وسط شعب إسرائيل. كانت هذه سِمة مميَّزة تحديدًا في ذبائح السلامة. في هذه الذبائح، كان الشحم الذي يُحيط بالأعضاء الداخلية هو الذي يُقدَّم على المذبح، وكان صدر الترديد يُعطى للكهنة، والساق اليُمنى للكاهن الذي يُقدِّم الذبيحة (لاويين ٧: ٢٨-٣٤)، بينما باقي الذبيحة كانت وجبة ذبائحية لمَن قدَّمها، ولأصدقائه إذا كانوا من سبط لاوي (لاويين ٧: ١٩-٢١؛ تثنية ١٢: ٧، ١٢). علَّمتْ هذه الذبائح بطريقة رمزية أنه "**إذ قد تَبرَّرنا بالإيمان، لنا سلام مع الله بربنا يسوع المسيح.**" كانت تُعبر عن حقيقة أنه، على أساس الذبيحة المقدَّمة والمقبولة، يَقبل اللهُ شعبَه ضيوفًا في بيته ويَتحد بهم في شركة مبتهجة، حياة الشركة العهدية. كان محظورًا على شعب إسرائيل أن يشتركوا في الوجبات الذبائحية للأمم، تحديدًا لأن ذلك سيُعبر عن ولائهم للآلهة الأخرى (خروج ٣٤: ١٥؛ عدد ٢٥: ٣، ٥؛ مزمور ١٠٦: ٢٨). إن الوجبات الذبائحية، التي شهدتْ عن اتحاد يهوه مع شعبه، كانت مواسم للفرح والابتهاج، ولذلك تم إساءة استخدامها أحيانًا وصارت مناسبات للمرح والسُكر (١ صموئيل ١: ١٣؛ أمثال ٧: ١٤؛ إشعياء ٢٨: ٨). كان يُصاحب ذبيحةَ الفصح أيضًا وجبةٌ ذبائحية. على عكس الكاثوليك، سعى البروتستانت أحيانًا للدفاع عن الموقف المُتمثل في أن هذه الوجبة مثَّلتْ كل الفصح، لكن يصعب الدفاع عن هذا الموقف. كان الفصح قبل أي شيء ذبيحةً كفارية (خروج ١٢: ٢٧؛ ٣٤: ٢٥). لا تُسمى ذبيحةً فقط، بل في الفترة الموسوية ارتبطت بالمَقدِس (تثنية ١٦: ٢). كان اللاويون يَذبحون الحملَ، وكان الكهنة يتعاملون مع الدم (٢ أخبار الأيام ٣٠: ١٦: ٣٥: ١١؛ عزرا ٦: ١٩). لكن رُغم كون الفصح قبل أي شيء ذبيحةً، فإن هذا ليس كل شيء؛ إنه أيضًا وجبة، فيها يؤكَل الخروف المشوي مع أعشاب مُرة (خروج ١٢: ٨-١٠). كانت الذبيحة تصير وجبةً مباشرةً، والتي صارت في أوقات لاحقة أكثر تفصيلًا مما كانت عليه في الأصل. يَنسب العهدُ الجديد للفصح أهمية مِثالية (١ كورنثوس ٥: ٧)، وبذلك لم يُنظر إليها على أنها تذكيرٌ بالخلاص من مصر فقط، بل أيضًا علامةٌ وختم للخلاص من عبودية الخطية وللشركة مع الله في المسيا الموعود. لقد أسَّس يسوعُ فريضةَ عشاء الرب بالارتباط بوجبة الفصح. باستخدام عناصر موجودة في الفصح، صنعَ انتقالًا طبيعيًا جدًا إلى عشاء الرب. في الآونة الأخيرة، سعى بعض النقاد إلى التشكيك في تأسيس يسوع لفريضة عشاء الرب، لكن لا يوجد سبب قوي للشك في شهادة الأناجيل، أو الشهادة المستقلة للرسول بولس في (١ كورنثوس ١١: ٢٣-٢٦).

ب. عقيدة عشاء الرب في التاريخ.

١. **قبل الإصلاح.** حتى في عصر الرسل، كان الاحتفال بعشاء الرب تُصاحبه "أغابي" (*agapae*) أو وليمةُ محبة، والتي كان الناس يُحضِرون مكوناتها الأساسية، والتي أدتْ أحيانًا إلى سوء استخدام مُحزِن (١ كورنثوس

١١: ٢٠-٢٢). بمرور الزمن، كان الطعام المُقدَّم يُدعى قرابين وذبائح، وكان الكاهن يُبارك الطعام بصلاة شكر. تدريجيًا، صارت هذه الأسماء تُستخدم عند الإشارة إلى عناصر عشاء الرب، بحيث اكتسبتْ تلك العناصر طابع الذبيحة والتي يُقدِّمها الكاهن، وصار الشُكر يُعتبر تكريسًا للعناصر. بينما تمسَّك بعضُ آباء الكنيسة الأولى (أوريجانوس، باسيليوس، غريغوريوس النزينزي) بالمنظور الرمزي أو الروحي لفريضة عشاء الرب، رأى آخرون (كيرلس، غريغوريوس النيصي، يوحنا ذهبي الفم) أن جسد ودم المسيح يتحدان بشكلٍ ما مع الخبز والخمر في الفريضة. أعاق أوغسطينوس التطوُّر الواقعي لعقيدة عشاء الرب لفترة طويلة. بينما تحدَّث عن الخبز والخمر باعتبارهما جسد ودم المسيح، إلا أنه ميَّز بين العلامة والأمر الذي تُشير إليه، ولم يؤمن بتحوُّل العناصر. لقد رفض فكرة أن الأشرار، رُغم نوالهم للعناصر، ينالون أيضًا الجسد، وشدَّد على الجانب التذكاري في عشاء الرب. في العصور الوسطى، حلتْ عقيدة الاستحالة تدريجيًا محل منظور أوغسطينوس. بحلول عام ٨١٨ م، اقترح باشاسيوس رادبيرتوس رسميًا بالفعل هذه العقيدة، لكنه قابَل معارضة قوية من جانب رابانوس ماوروس وراترمنوس. في القرن الحادي عشر، ثار جدال حاد مجددًا بخصوص الموضوع بين بيرينجار اوف تورس ولانفرانك. قدَّمَ لانفرانك تصريحًا جريئًا بأن: "جسدَ المسيح نفسه كان حقًا يُمسَك بيدي الكاهن، وكان يُكسَر ويُمضَغ بأسنان المؤمنين." وأخيرًا، صاغ هيلدبرت او تورس (١١٣٤) هذا المنظورَ، وأسماها عقيدة الاستحالة الجوهرية (transubstantiation). تبناها رسميًا مَجمع لاتيرن الرابع (١٢١٥). ناقش المدرسيون الكثير من الأسئلة المرتبطة بهذا العقيدة، مثل الأسئلة المتعلقة بالمدة المستغرقة لتحوُّل الخبز والخمر إلى جسد ودم يسوع المسيح، وطريقة حضور المسيح في كلا العنصرين، والعلاقة بين الجوهر والخواص، وتكريس الخبز، وهكذا. قدَّم مَجمع ترنت الشكل النهائي للعقيدة، وهو مُسجَّل في الجلسة الثالثة عشر من إقرارات وقوانين المجمع. تم تخصيص ثمانية فصول وأحد عشر قانونًا لها. يُمكننا فقط أن نذكر أكثر النقاط الجوهرية هنا. إن يسوع المسيح حاضرٌ حقًا، وفعلًا، وجوهريًا في الفريضة المُقدَّسة. إن حقيقة أنه جالس عن يمين الله لا تَستبعد إمكانية حضوره الجوهري والفرائضي في عدة أماكن في نفس الوقت. من خلال كلمات التكريس تتحول موادُ الخبز والخمر إلى جسد ودم المسيح. إن المسيح كله حاضرٌ تحت كل قطعة وتحت كل جزيء في كل القِطع. إن كل مَن ينال جزءًا من الخبز ينال المسيحَ كله. إنه حاضرٌ في العناصر حتى قبل أن يتناولها المُتقدِّم للفريضة. في ضوء هذا الحضور، لا يُعد تكريس الخبز أمرًا غريبًا. إن فريضة عشاء الرب تُنتِج "زيادةً في النعمة المُقدِّسة، ونِعمًا خاصة فعلية، وإزالةَ الخطايا غير المميتة، وحِفظًا من الخطية المميتة، والرجاءَ الواثق في الخلاص الأبدي."

٢. **في أثناء وبعد الإصلاح**. رفضَ كلُ المُصلِحين النظرة الذبائحية لعشاء الرب، وعقيدة الاستحالة الجوهرية الخاصة بالعصور الوسطى. مع ذلك، اختلفوا في تفسيرهم لعقيدة عشاء الرب الكتابية. على عكس زوينجلي، أصر لوثر على التفسير الحرفي لكلمات تأسيس الفريضة وعلى الحضور الجسدي للمسيح في عشاء الرب. مع ذلك، بدلًا من عقيدة الاستحالة الجوهرية، تبنى لوثر عقيدة الحضور المزودج، والتي دافع عنها باستفاضة أوكام في كتابه "*De Sacramento Altaris*،" والتي فيها يُعد المسيح "في، ومع، وتحت" العناصر. رفض زوينجلي تمامًا الحضورَ الجسدي للمسيح في عشاء الرب، وقدَّم تفسيرًا مجازيًا لكلمات تأسيس الفريضة. رأى أن الفريضة

في الأساس عملًا تذكاريًا، رُغم أنه لم يَرفض أن فيها كان المسيح حاضرٌ روحيًا **في إيمان المؤمنين**. اتخذَ كالفن موقفًا وسطيًا. مثل زوينجلي، رفض كالفن الحضورَ الجسدي للرب في الفريضة، لكن على عكس زوينجلي، أصر كالفن على الحضور **الحقيقي**، رُغم أنه روحي، للرب في الفريضة، وحضوره بصفته نبعًا للفضيلة والفاعلية الروحية. علاوة على ذلك، بدلًا من التشديد على عشاء الرب باعتباره فِعلًا للإنسان (سواء تذكاريًا أو اعترافيًا)، ركَّز على حقيقة أن الفريضة في المقام الأول تعبيرٌ عن عطية مُنعِمة من الله للإنسان، وفقط في المقام الثاني وجبةٌ تذكارية وفِعل اعتراف. بالنسبة لكالفن وكذلك لوثر، كانت الفريضة في المقام الأول الوسيلةَ المعيَّنة من الله لتقوية الإيمان. رأى السوسيانيون، والأرمينيون، والمِنونايت، في عشاء الرب تذكارًا فقط، وفِعل اعتراف، ووسيلة للتحسين الأخلاقي. تحت تأثير العقلانية، صار هذا هو الرأي الشائع. شدَّد شلايرماخر على حقيقة أن عشاء الرب هو الوسيلة التي تُحفَظ بها شركة الحياة مع المسيح بطريقة حيوية محدَّدة في حضن الكنيسة. إن الكثيرون من اللاهوتيين المتوسطين، بينما ينتمون إلى الكنيسة اللوثرية، رفضوا عقيدة الحضور المزدوج، وتبنوا الرأي الكالفيني للحضور الروحي للمسيح في عشاء الرب.

ج. الأسماء الكتابية لعشاء الرب.

بينما لا يوجد في العهد الجديد سوى اسم واحد لفريضة الدخول في دائرة العهد، إلا أنه توجد عدة أسماء للفريضة التي نناقشها الآن، وكلها مأخوذة من الكتاب المُقدَّس. إنها كالآتي: (١) عشاء الرب، والمأخوذ من (١ كورنثوس ١١: ٢٠). هذا هو أكثر الأسماء شيوعًا في الدوائر البروتستانتية. يبدو أنه في المقطع المُشار إليه، يُريد الرسول بولس أن يصنع تمييزًا ثاقبًا بين الفريضة ووليمة المحبة، والتي ربطها أهل كورنثوس بالفريضة وأساؤوا استخدامها، وبذلك جَعلَ الاثنين غير متطابقين. يَقع التركيزُ الخاص على حقيقة أن هذا العشاء هو عشاء الرب. إنه ليس عشاءً يدعو فيه الأغنياءُ الفقراءَ باعتبارهم ضيوفهم ثم يُعاملوهم بِبُخلٍ، بل هو وليمة يَصنعها الرب للجميع في سخاءٍ وافر. (٢) مائدة الرب، وهو اسم موجود في (١ كورنثوس ١٠: ٢١). كان سُكان كورنثوس الأمميون يُقدمون الذبائح للأوثان، وبعد الذبائح يجلسون لتناول الوجبات الذبائحية؛ ويبدوا أن بعض الأشخاص من كنيسة كورنثوس ظنوا أنه مسموحًا لهم أن ينضموا إلى الأمم في وجباتهم الذبائحية، معتبرين أن كل اللحم سواء. لكن بولس أشار إلى أن تقديم الذبائح للأوثان هو تقديمها للشياطين. سيتعارض هذا بالكامل مع الجلوس على مائدة الرب، والاعتراف بالولاء له وممارسة الشركة معه. (٣) كسر الخبز، وهو تعبير يُستخدم في (أعمال الرسل ٢: ٤٢؛ قارن أيضًا مع ٢٠: ٧). بينما هذا التعبير، في كل الاحتمالات، لا يُشير حصريًا إلى عشاء الرب، بل أيضًا إلى ولائم المحبة، إلا أنه بالتأكيد يشمل عشاءَ الرب. يُمكن حتى تفسير هذا الاسم في كسر الخبز مثلما أوصى يسوعُ. (٤) الافخارستيا أي الشكر، والإقلوغيا، أي البركة، وهي تعبيرات مأخوذة من (١ كورنثوس ١٠: ١٦؛ ١١: ٢٤). نقرأ في (متى ٢٦: ٢٦، ٢٧) أن الرب أخذ الخبزَ وباركه، وأخذ الكأسَ وشكر. في كل الاحتمالات، كانت الكلمتان تُستخدمان بالتبادل وكانتا تُشيران إلى البركة والشُكر معًا. إن كأس الشُكر والبركة هي الكأس المُقدَّسة.

د. تأسيس فريضة عشاء الرب.

١. **قصص مختلفة لتأسيس الفريضة.** توجد أربع قصص مختلفة لتأسيس فريضة عشاء الرب، واحدة في كل إنجيل من الأناجيل الإزائية، وواحدة في (١ كورنثوس ١١). يتحدَّث يوحنا عن أكل الفصح، لكنه لا يَذكر تأسيس فريضة جديدة. تَستقل هذه القصص عن بعضها البعض، وتَهدف إلى تكميل بعضها البعض. من المؤكَّد أن الرب لم يُنهي وجبةَ الفصح قبل تأسيس فريضة عشاء الرب. ارتبطتْ الفريضة الجديدة بالعنصر المركزي في وجبة الفصح. كان الخبز الذي يؤكل مع الخروف يُكرَّس لأجل استخدام جديد. يتضح هذا من حقيقة أن الكأس الثالثة، والتي تُسمى عامةً "كأس البركة" اُستخدمت بصفتها العنصر الثاني في الفريضة الجديدة. بذلك عَبَرتْ فريضةُ العهد القديم من خلال فريضة العهد الجديد بأكثر طريقة طبيعية.

٢. **استخدام الخبز بدلًا من الخروف.** كان لخروف الفصح أهمية رمزية. مثل كل الذبائح الدموية للعهد القديم، علَّم الفصحُ الشعبَ أن سفك الدم كان ضروريًا لإزالة الخطايا. بالإضافة إلى ذلك، كان له أهمية مِثالية، مُشيرًا مُسبقًا إلى الذبيحة الأعظم التي ستأتي في مِلء الزمان لتُزيل خطية العالَم. وأخيرًا، كان له أيضًا أهمية قومية باعتباره تذكارًا لإنقاذ شعب إسرائيل. عندما ظهر الحَملُ الحقيقي الخاص بالله وكان على وشك أن يُذبَح، كان من الطبيعي تمامًا أن يختفي الرمز والمِثال. إن ذبيحة يسوع المسيح الكافية جعلتْ أي سفك آخر للدماء غير ضروري؛ ولذلك، كان من اللائق تمامًا أن يُفسِح العنصر الدموي الطريق أمام عنصر غير دموي، وهو عُنصر مُشابه له في أن له خصائص تغذوية. علاوة على ذلك، من خلال موت المسيح، هُدِم حائط الانقسام المتوسط، وامتدتْ بركات الخلاص إلى كل العالَم. وفي ضوء هذا، من الطبيعي تمامًا أن يَحل رمزٌ لا يحمل أي معانٍ قومية، محل الفصح الذي هو رمز له طابع قومي.

٣. **أهمية الاختلاف في الأفعال والشروط.**

أ. الأفعال الرمزية. إن كل قصص تأسيس فريضة عشاء الرب تَذكر **كسر الخُبز**، ويُشير يسوع بوضوحٍ إلى أنه قُصِد لهذا أن يَرمز إلى كسر جسده لأجل فداء الخطاة. بما أن يسوع كسر الخُبز **أمام تلاميذه**، يُصر الفكرُ اللاهوتي المُصلَح بشكلٍ عام على أن يُصنَع هذا الفعل دائمًا أمام عيون الناس. إن هذه الفِعل قُصِد منه أن يكون علامةً، ويجب أن تكون العلامة منظورة. بعد توزيع الخُبز، أخذ يسوعُ الكأسَ، وباركها، وأعطاها لتلاميذه. لا يَظهر هنا أنه سكبَ الخمرَ في الكأس أمامهم، ولذلك لا يُعتبر هذا الفِعل ضروريًا عند الاحتفال بعشاء الرب. مع ذلك، فإن الدكتور ڤيلنجا بسبب حقيقة أن الخُبز يجب أن يُكسر، يستنتج أن الخمر يجب أن يُسكب أيضًا أمام المُتقدمين للفريضة.[62] استخدمَ يسوع بشكلٍ طبيعيٍ خبزًا غير مختمر، بما أنه النوع الوحيد المتاح أمامه، والخمرَ العادي الذي كان مُستخدَمًا بشكلٍ واسع كمشروب في فلسطين. لكن لا يُشدَّد على هذا النوع من الخُبز أو الخمر، لذلك لا نستنتج أنه غير مسموح باستخدام خُبز مُختمر أو نوع آخر من الخمر. من المؤكَّد أن التلاميذ أخذوا العناصر وهم مُتكئون للأكل، لكن هذا لا يعني أن المؤمنين لا يستطيعون الاشتراك في الفريضة وهم

[62] *Ons Avondmaals Formulier*, pp. 243 f.

جالسون، أو ساجدون، أو واقفون.

ب. كلمات الوصية. صاحبتْ كلمات الوصية أفعالَ يسوع. عندما أعطى الخُبز لتلاميذه، قال: "**خُذوا كُلوا.**" وفي إصدار هذا الأمر، بالتأكيد لم يكن يتحدَّث فقط عن الأكل المادي، بل عن القبول الروحي لجسد المسيح بالإيمان. رُغم أن الوصية وُجِّهت أولًا للرسل، إلا أنه قُصِد منها أن تكون للكنيسة في كل العصور. بحسب نَص (لوقا ٢٢: ١٩) (قارن مع ١ كورنثوس ١١: ٢٤)، قال الربُ أيضًا: "**اِصْنَعُوا هذَا لِذِكْرِي.**" يستنتج البعضُ من هذه الكلمات أن عشاء الرب الذي أسَّسه يسوع لم يكن سوى وجبة تذكارية. مع ذلك، من المؤكِّد بدرجة كبيرة، خصوصًا من (يوحنا ٦: ٣٢، ٣٣، ٥٠، ٥١؛ ١ كورنثوس ١١: ٢٦-٣٠)، أن عشاء الرب قُصِد منه أن يكون أكثر بكثير من هذا؛ وعلى قدر ما له من أهمية تذكارية، قُصِد منه أن يكون تذكارًا للعمل الذبائحي للمسيح لا تذكارًا لشخصه. كان هناك وصية أخرى بالارتباط بالكأس. بعد توزيع الخُبز، أخذ الرب أيضًا الكأسَ، وشكر، وقال: "اشربوا منها كلكم،" أو (بحسب لوقا)، "خذوا هذه واقتسموها بينكم." من الواضح تمامًا أن الكأس تُمثِّل هنا ما تحتويه، لأن الكأس لا يمكن اقتسامها. يتضح تمامًا من هذه الكلمات أن الرب قَصدَ للفريضة أن تُصنَع باستخدام العنصرين، وأن كنيسة روما مُخطئة عندما تمنع الكأس عن عامة الشعب. إن استخدام العنصرين مكَّن يسوعَ من تقديم صورة حية عن فكرة جسده المكسور، وأن الجسد والدم ينفصلان في موته، وأن هذه الفريضة تُغذي النفس وتُوقِظها.

ج. كلمات الشرح. يأتي الشرحُ مباشرةً بعد كلمات الوصية المرتبطة بالخُبز، وهو الشرح الذي تسبب في خلافات حادة، أي عبارة "هذا هو جسدي." لقد تم تفسير هذه الكلمات بطرق عديدة.

(١) تُركِّز كنيسة روما على كلمة "هو." قَصد يسوعُ أن يقول إن ما كان يُمسك به في يده هو جسده الفعلي، رُغم أن منظره ومذاقه مثل الخُبز. لكن لا يمكن الدفاع إطلاقًا عن هذا الموقف. في كل الاحتمالات، تحدَّث يسوع باللغة الأرامية ولم يستخدم هذا الضمير إطلاقًا. وبينما كان موجودًا بالجسد أمام تلاميذه، لم يستطِع أن يقول لتلاميذه بكل جدية أنه كان يُمسك بجسده في يده. علاوة على ذلك، حتى بحسب المنظور الكاثوليكي، لم يكن يستطِع عن حقٍ أن يقول: "هذا هو جسدي،" بل كان بإمكانه فقط أن يقول: "هذا سيتحوَّل الآن إلى جسدي."

(٢) تمسَّك كارلشتات بالرأي غير المألوف المتمثِّل في أن يسوع، عندما قال هذه الكلمات، كان يُشير إلى جسده. جادَل كارلشتات بأن الضمير المحايد في اليونانية لا يمكن أن يُشير إلى الخبز، وهو كلمة مذكرة. لكن الخُبز يُمكن بسهولة أن يُعامل معاملة الجماد، ولذلك يُشار إليها بضمير المحايد. لكن تصريحًا مثل هذا سيُعتبر فارغًا في كل الأحوال.

(٣) شدَّد لوثر واللوثريون أيضًا على كلمة "هو،" رُغم أنهم يعترفون بأن يسوع كان يتحدَّث مجازيًا. وفقًا لهم، لم يكن التشبيه استعارة، بل مجازًا. كان الرب ببساطة يَقصد أن يقول لتلاميذه: عندما تتناولون الخُبز، فإن جسدي موجودٌ فيه، وتحته، ومعه، رُغم أن جوهر كليهما يَظل كما هو. يُحمَّل هذا المنظور بِثقل العقيدة المستحيلة القائلة بأن الجسد المادي للرب جسدٌ كلي الوجود.

(٤) يَفهم كالفن والكنائس المُصلَحة كلمات يسوع مجازيًا: "هذا هو (أي يُشير إلى) جسدي." يُعتبر هذا التعبير مفهومًا للتلاميذ مثل التعبيرات المشابهة، مثل "**أنا هو خبز الحياة**" (يوحنا ٦: ٣٥)، و"**أنا الكرمة الحقيقية**" (يوحنا ١٥: ١). في نفس الوقت، يرفضون المنظور، المنسوب عامةً إلى زوينجلي، القائل بأن الخبز **يُشير فقط** إلى جسد المسيح، ويُشدِّدون على أنه أيضًا يَضمن مراحم عهد الله ويُوصل تغذية روحية. أكملَ يسوع تلك الكلمات وقال التعبير التالي: "**الذي يُبذَل عنكم.**" في كل الاحتمالات، تُعبِّر هذه الكلمات عن فكرة أن جسد يسوع سيُبذَل لأجل خير، أو فائدة، التلاميذ. إن الرب سيُقدِّم جسده ليَضمن فداءهم. بالطبع، لا يُعتبر جسد يسوع ذبيحةً فقط لأجل تلاميذه المباشرين، بل لأجل كل الذين يؤمنون.

توجد أيضًا كلمات شرح بالارتباط بالكأس. قدَّم الرب تصريحًا مهمًا: "**هذِهِ الْكَأْسُ هِيَ الْعَهْدُ الْجَدِيدُ بِدَمِي الَّذِي يُسْفَكُ عَنْكُمْ**" (لوقا ٢٢: ٢٠). تُعبِّر هذه الكلمات عن تباين ضمني بين دم المُخلِّص، باعتباره دم العهد الجديد، ودم العهد القديم المذكور في (خروج ٢٤: ٨). كان الأخير مجر تمثيل ظلالي للحقيقة الخاصة بالعهد الجديد. إن عبارة "عنكم" ليس لها تطبيق أوسع من العبارة المرتبطة بالخُبز "**الَّذِي يُبْذَلُ عَنْكُمْ.**" لا ينبغي أن تُفهم بالمعنى غير المُحدَّد أي "من أجل كل البشر بلا تمييز،" بل بالمعنى المُحدَّد أي "لأجلكم ولأجل كل مَن هم تلاميذي حقًا." إن الكلمات الختامية في (١ كورنثوس ١١: ٢٦)، "**فَإِنَّكُمْ كُلَّمَا أَكَلْتُمْ هذَا الْخُبْزَ وَشَرِبْتُمْ هذِهِ الْكَأْسَ، تُخْبِرُونَ بِمَوْتِ الرَّبِّ إِلَى أَنْ يَجِيءَ**،" تُشير إلى الأهمية الدائمة لعشاء الرب باعتباره تذكارًا للموت الذبائحي للمسيح؛ وتُعلِن بوضوح أنه ينبغي أن يُحتفل بعشاء الرب إلا أن يجيء الرب.

هـ. الأمور التي يُشار إليها وتُختم في عشاء الرب.

١. **الأمور التي يُشار إليها في الفريضة.** إن إحدى سمات الفريضة الكنسية هي إنها تُمثِّل واحدة أو أكثر من الحقائق الروحية بواسطة العلامات المحسوسة والخارجية. إن العلامة الخارجية في حالة فريضة عشاء الرب لا تَشمل فقط العناصر المنظورة المستخدمة، بل أيضًا كسر الخبز وسكب الخمر، ونوال الخبز والخمر عن طريق الأكل والشُرب، والاشتراك فيهما في شركة مع الآخرين. ينبغي هنا ذِكر النقاط التالية:

أ. إنها تمثيل رمزي لموت الرب (١ كورنثوس ١١: ٢٦). إن الحقيقة المركزية للفداء، والمُشار إليها مسبقًا في ذبائح العهد القديم، تُقدَّم بوضوح بواسطة الرموز المهمة لفريضة العهد الجديد. إن كلمات التأسيس، "المكسور لأجلكم،" و"**الذي يُسفَك من أجل كثيرين،**" تُشير إلى حقيقة أن موت المسيح هو موت ذبائحي، لأجل فائدة شعبه، بل وبدلًا عنهم.

ب. ترمز أيضًا إلى اشتراك المؤمن في المسيح المصلوب. في الاحتفال بعشاء الرب، لا ينظر المُشتركون في المائدة إلى الرموز فقط، بل ينالونها ويتغذون عليها. بطريقة مجازية، "يأكلون جسد ابن الإنسان، ويشربون دمه" (يوحنا ٦: ٥٣)، أي أنهم ينالون رمزيًا البركات التي ضَمَنَها لهم الموتُ الذبائحي للمسيح.

ج. إنها لا تُمثل فقط موت المسيح باعتباره موضوع الإيمان، وفِعل الإيمان الذي يُوحِّد المؤمن بالمسيح، بل أيضًا تأثير هذا الفعل باعتباره يَمنح الحياةَ، والقوة، والفرح، للنفس. يُوحى بهذا ضمنيًا في الرموز المستخدمة.

مثلما يُغذي ويُنشِّط الخبزُ والخمر الحياةَ الجسدية للإنسان، هكذا يَسند ويُنشِّط المسيحُ حياة النفس. يَصف الكتابُ المُقدَّس المؤمنين دائمًا بأن لهم حياتهم، وقوتهم، وفرحهم، في المسيح.

د. أخيرًا، ترمز الفريضة أيضًا إلى اتحاد المؤمنين معًا. بصفتهم أعضاء الجسد غير المادي ليسوع المسيح، ويُشكِّلون وحدةً روحية، فإنهم يأكلون نفس الخُبز ويشربون نفس الخمر (١ كورنثوس ١٠: ١٧؛ ١٢: ١٣). في أخذهم للعناصر، من واحدٍ لآخر، يُمارسون شركةً حميمة مع بعضهم البعض.

٢. **الأمور التي تُختم في عشاء الرب.** إن عشاء الرب ليس علامةً فقط بل ختمًا أيضًا. يَغفل الكثيرون في يومنا الحاضر هذا الأمرَ، والذين لديهم منظور سطحي جدًا لهذه الفريضة، ويعتبرونها مجرد ذكرى للمسيح وشارةً للاعتراف المسيحي. إن هذين الجانبين للفريضة، أي باعتبارها علامةً وختمًا، لا يستقلان عن بعض. إن الفريضة باعتبارها علامةً، أو بكلمات أخرى، الفريضة بكل ما تُشير إليه، تُمثِّل ختمًا. يُوضع الختم على الأشياء التي يُشار إليها، وهو تعهد خاص بنعمة الله العهدية المُعلَنة في الفريضة. يقول دليل أسئلة وأجوبة هايدلبرج، إن يسوع يَقصد "بهذه العلامات المنظورة والعربون (أن يُؤكِّد) لنا أنَّنا نشترك حقًّا في جسده ودمه الحقيقيّين، بعمل الروح القُدس، عندما تتناول أفواه أجسادنا هذه العلامات المُقدَّسة لذكره؛ وأن كل آلامه وطاعته هي بالتأكيد لنا، كما لو كنَّا نحن الذين تألَّمنا وقدَّمنا كفَّارة عن خطايانا لله."[63] يُمكن هنا ذِكر النقاط التالية:

أ. تَختم الفريضةُ وتؤكِّد للمُشترِكين في المائدة على محبة المسيح، وهي المحبة المُعلَنة من خلال حقيقة أنه بَذلَ نفسه لموتٍ مُشين ومرير لأجلهم. هذا لا يعني فقط أن الفريضة تَشهد لحقيقة التضحية الذبائحية بالذات، بل تؤكِّد أيضًا للمؤمن المُشترِك في عشاء الرب أنه شخصيًا موضوعُ تلك المحبة التي لا تُقارَن.

ب. علاوة على ذلك، إنها تَعد المؤمن المُشترِك في عشاء الرب، لا فقط بمحبة ونعمة المسيح الذي يُقدِّم نفسه الآن لأجلهم بصفته فاديهم في كل كمال عمله الفدائي؛ بل تُعطيه أيضًا اليقينَ الشخصي في أن كل وعود العهد وكل البركات المُقدَّمة في رسالة الإنجيل هي له مُقدَّمة بِعطية إلهية، بحيث لا يكون له استحقاق ذاتي فيها.

ج. مرةً أخرى، لا تُصدِّق للمؤمن المُشترِك على غنى وعود رسالة الإنجيل فقط، بل تُؤكِّد له أيضًا على أن بركات الخلاص هي مِلكٌ له واقعيًا. مِثل اليقين في أن الجسد يتغذى ويُنشَّط بالخُبز والخمر، يوجد أيضًا يقينٌ في أن النفس التي تنال جسد ودم المسيح بالإيمان تمتلك الآن الحياةَ الأبدية، ويقينًا سينالها الشخص بوفرة أكبر ومتزايدة.

د. أخيرًا، يُعتبر عشاء الرب ختمًا تبادليًا. إنه علامة اعتراف من جانب الذين يَشتركون في الفريضة. متى أكلوا من الخبز وشربوا من الخمر، يعترفون بإيمانهم في المسيح بصفته مُخلِّصهم، ويعترفون بولائهم له بصفته مَلكهم، ويتعهدون رسميًا بأن يعيشوا حياةً من الطاعة لأوامره الإلهية.

---

[63] *Lord's Day* XXIX, Q. 79.

و. الاتحاد الفرائضي أو السؤال عن الحضور الحقيقي للمسيح في عشاء الرب.

نَدخل بهذا السؤال إلى مناقشة ما كان، وما زال، مصدرًا لخلاف كبير في الرأي في كنيسة يسوع المسيح. لا يوجد إطلاقًا إجماع في الرأي بخصوص العلاقة بين العلامة والأمر الذي تُشير إليه، أي بخصوص طبيعة حضور المسيح عشاء الرب. يوجد تحديدًا أربعة آراء يُمكن مناقشتها هنا.

١. **منظور كنيسة روما الكاثوليكية.** تَنظر كنيسة روما الكاثوليكية إلى الاتحاد الفرائضي **نَظرةً مادية.** مع ذلك، لا يوجد ما يدعمها في الحديث عن الاتحاد الفرائضي على الإطلاق، لأن وفقًا لتقديمها للفريضة لا يوجد اتحاد بالمعنى الصحيح للكلمة. لا تتحد العلامة بالأمر الذي يُشار إليه، بل تُفسح المجال له، لأن العلامة تتحول إلى الأمر الذي يُشار إليه. عندما يقول الكاهن عبارة "هذا هو جسدي" في القُداس، يتحوَّل الخُبز والخمر إلى جسد ودم المسيح. من المعترف به أنه حتى بعد التحوُّل يبقى مَظهر ومذاق العناصر مثل الخُبز والخمر. بينما يتغير جوهر العنصرين، إلا أن خصائصهما تَظل كما هي. يوجد جسد ودم المسيح المادي في هيئة الخُبز والخمر. يوجد الأساس الكتابي المُفترَض لهذا المنظور في كلمات التأسيس، "هذا **هو** جسدي،" وفي (يوحنا ٦: ٥٠) وما يليه. لكن نَص التأسيس هو نص مجازي بوضوح، مثل (يوحنا ١٤: ٦؛ ١٥: ١؛ ١٠: ٩)، ومقاطع أخرى؛ ونَص (يوحنا ٦)، عند فَهمه حرفيًا، سيُعلِّم بما هو أكثر مما قد يَقبله الكاثوليك نفسهم، أي أن كل مَن يتناول عشاء الرب سيَدخل السماء، بينما لن ينال الحياة الأبدية أي شخص لم يتناوله (راجع الآيات ٥٣ و٥٤). لكن آية ٦٣ تُشير بوضوح إلى تفسيرٍ روحي. علاوة على ذلك، من المستحيل تمامًا أن نَنظر إلى الخُبز الذي كسره يسوعُ علي أنه الجسد الذي كان يُمسك بالخُبز؛ وينبغي ملاحظة أن الكتاب المُقدَّس يدعوه خُبزًا حتى بعد ما يُفترَض أنه تحوَّل (١ كورنثوس ١٠: ١٧؛ ١١: ٢٦-٢٨). إن هذا المنظور لكنيسة روما يَتعدَّى أيضًا الحواس البشرية، حيث إنه يُطالبنا بأن نُصدِّق أن الشيء الذي مذاقه ومنظره مثل الخُبز والخمر، هو في الحقيقة لحمٌ ودَم؛ ويتعدَّى المنطق البشري، حيث إنه يَتطلَّب إيمانًا في الانفصال بين الجواهر والخواص وإيمانًا في حضور جسدٍ مادي في أماكن كثير في نفس الوقت، وكلا الأمران منافيان للمنطق. نتيجةً لذلك، لا يوجد أساس صحيح أيضًا لِرفع وتكريس الخُبز.

٢. **المنظور اللوثري.** رفضَ لوثر عقيدة الاستحالة الجوهرية، وتبنَّى بدلًا منها العقيدةَ المرتبطة والمُسماة بالحضور المزدوج. وفقًا له، يبقى الخُبز والخمر كما هما، لكن مع ذلك، يوجد في عشاء الرب حضور حقيقي معجزي وغامض لكل شخص المسيح، جسدًا ودمًا، في، وتحت، ومع، العناصر. تمسَّك هو وأتباعه **بالحضور المكاني** لجسد ودم المسيح الماديْن في عشاء الرب. يُنكر اللوثريون أحيانًا أنهم يُعلِّمون بالحضور المكاني للمسيح في عشاء الرب، لكنهم بعدها يَنسبون لكلمة "مكاني" معنى لا يَقصده الذين يَنسبون هذا التعليم للوثريين. عندما يُقال إنهم يُعلِّمون بالحضور المكاني لطبيعة المسيح المادية فهذا لا يعني أن كل الأجساد الأخرى تُستبعد من نفس الحيز المكاني، ولا أنه الطبيعة البشرية للمسيح غير موجودة في أي مكان آخر، أي السماء مثلًا؛ بل يعني أن طبيعة المسيح المادية موجودة مكانيًا في عشاء الرب، مثلما تتواجد القوة المغناطيسية مكانيًا في

المغناطيس، ومثلما تتواجد النفس مكانيًا في الجسد. نتيجةً لذلك، يُعلِّمون أيضًا بالتناول الفموي (*manducatio oralis*)، والذي يعني أن الذين يتناولون عناصر عشاء الرب يأكلون ويشربون جسد ودم الرب "بالفم الجسدي،" ولا ينالون جسد ودم الرب بالإيمان فقط. إن المُشترِكين غير المستحقين ينالونهم أيضًا، لكن ذلك سيكون لدينونتهم. لا يُعتبر هذا المنظور تحسينًا كبيرًا للمنظور الكاثوليكي، رُغم أنه لا يتضمن المعجزة المتكررة المُتمثلة في تحوُّل الجوهر دون تحول الخواص. إنها في الحقيقة تَجعل كلمات يسوع تَعني "هذا الخُبز يُصاحِب جسدي،" وهو تفسير أقل ترجيحًا من أي تفسير آخر. علاوة على ذلك، يُحمَّل بِثقل العقيدة المستحيلة القائلة بانتشار طبيعة الرب البشرية المُمجدة، والتي يَود الكثير من اللوثريين أن يتخلوا عنها.

٣. **منظور زوينجلي**. يوجد انطباع منتشر جدًا، وليس بدون أساس إطلاقًا، بأن منظور زوينجلي لعشاء الرب كان غير صحيحٍ إلى حد بعيد. يُزعَم عادةً أنه علَّم بأن عشاء الرب مجرد علامة أو رمز، تُمثل مجازيًا أو تُشير إلى حقائق أو بركات روحية؛ وأن نوالها هو مجرد تذكار بما فعله المسيحُ لأجل الخطاة، وفوق كل شيء هو شارة للاعتراف المسيحي. مع ذلك، بالكاد يُنصف تُشير الوصفَ المُصلِحَ السويسري. مما لا شك فيه أن بعض تصريحاته تُعبر عن أنه بالنسبة له كانت الفريضة مجرد طقس تذكاري وعلامةً ورمزًا لما يتعهد به المؤمنُ في الفريضة. لكن كتاباته تحتوي أيضًا على تصريحات تُشير إلى أهمية أعمق لعشاء الرب وتَنظر إليه باعتباره وعدًا بما يَعمله الله لأجل المؤمن في الفريضة. في الواقع، يبدو أنه غيَّر رأيه بعض الشيء بمرور الزمن. من الصعب للغاية أن نُحدِّد بالضبط ما كان يؤمن به في هذا الموضوع. من المؤكد أنه أراد أن يستبعد من عقيدة عشاء الرب كل الباطنية غير العقلانية، وأظهر ميلًا مُفرطًا تجاه جانب الرزانة والبساطة في تفسيرها. لقد عبَّر من حين لآخر عن أن الفريضة مجرد علامة أو رمز، وهي تذكار لموت الرب. ورُغم أنه تحدَّث عنها بشكل عابر بصفتها أيضًا ختمًا أو تعهدًا، إلا أنه بالتأكيد لا يُعطي هذه الفكرةَ حقها. علاوة على ذلك، يَقع التركيز بالنسبة له على ما يتعهد به المؤمن في الفريضة، لا على ما يتعهد به الله. لقد أشار إلى أكل جسد المسيح بأنه الإيمان به والاتكال الواثق على موته. لقد رفض الحضورَ الجسدي للمسيح في عشاء الرب، لكنهم لم يَرفض أن المسيح حاضرٌ فيه بطريقة روحية في إيمان المؤمن. إن المسيح موجودٌ فقط بطبيعته الإلهية وفي **إدراك** المُشترِك المؤمن.

٤. **المنظور المُصلَح**. اعترض كالفن على عقيدة زوينجلي بخصوص عشاء الرب، (أ) أنها تَسمح بأن تطغى فكرة ما يَصنعه المؤمن في الفريضة على عطية الله فيها؛ و(ب) أنها تنظر إلى أكل جسد المسيح على أنه ليس أكثر أو أعلى من الإيمان باسم المسيح والاتكال على موته. وفقًا لكالفن، لا ترتبط الفريضة فقط بالعمل الماضي للمسيح، وبالمسيح الذي مات (مثلما يبدو أن زوينجلي كان يُفكر)، بل أيضًا بالعمل الحاضر للمسيح، وبالمسيح الذي يحيا في مجدٍ. كان كالفن يرى أن المسيح، رُغم أنه ليس حاضرًا جسديًا أو مكانيًا في عشاء الرب، إلا أنه حاضرٌ ويُقدَّم للمؤمن بكل شخصه، جسده ودمه. ركَّزَ على الشركة الباطنية بين المؤمن وشخص الفادي بكامله. إن شرح كالفن ليس واضحًا بالكامل، لكن يبدو أنه يعني أن جسد ودم المسيح، رُغم أنهما موجودان

مكانيًا في السماء فقط، يُقدِّمان تأثيرًا يَمنح الحياةَ للمؤمن عندما يتناول العناصر. إن هذا التأثير، مع أنه حقيقي، ليس ماديًا بل روحيًا وباطنيًا، ويُحقِّقه الروح القُدس، ويُشترَط فيه وجود فِعل الإيمان الذي ينال به المُتقدِّم جسدَ ودم المسيح رمزيًا. بالنسبة للطريقة التي تتحقق بها هذه الشركة مع المسيح، يوجد شرح ثنائي الجوانب. تُقدَّم الشركة أحيانًا على أن المُتقدِّم للفريضة يَرفع قلبه بالإيمان إلى السماء، حيث المسيح موجود؛ وأحيانًا، على أن الروح القُدس يُحضر تأثير جسد ودم المسيح إلى المُتقدِّم. رَفض دابني شرحَ كالفن بخصوص أن المُتقدِّم كما لو أنه يشترك في جسد ودم المسيح نفسه في الفريضة. من المؤكد أن هذه النقطة غامضة في شرح كالفن. يبدو أحيانًا كما لو أنه يَضع تركيزًا كبيرًا على الجسد والدم الحرفي. مع ذلك، ربما ينبغي أن تُفهم كلماته فرائضيًا، أي مجازيًا. يوجد هذا المنظور لكالفن في إقرارات إيماننا.[64] إن تفسيرًا شائعًا للغاية للنقطة الغامضة في عقيدة كالفن هو أن جسد ودم المسيح موجودان روحيًا فقط، أي، بكلمات الدكتور هودج، "تأثير ونتائج ذبيحة جسد الفادي على الصليب تصير موجودة وتُقدَّم فعلًا في الفريضة للمُستقبِل المُستحِق بواسطة قوة الروح القُدس، الذي يستخدم الفريضة بصفتها وسيلته حسب مشيئته السيادية."[65]

ز. عشاء الرب بصفته من وسائط النعمة، أو فاعليته.

إن فريضة عشاء الرب، التي أسَّسها الرب بنفسه باعتبارها علامةً وختمًا، هي بذلك من وسائط النعمة. لقد أسَّسها المسيح لأجل فائدة تلاميذه وكل المؤمنين. كان من الواضح أن هدف المُخلِّص هو أن يستفيد أتباعه من الاشتراك فيها. يَنبع هذا من حقيقة أنه أسَّسها باعتبارها علامةً وختمًا لعهد النعمة. يمكن أيضًا أن نستنتج ذلك بسهولة من الأكل والشرب الرمزي، اللذين يُشيران إلى التغذية والتنشيط، ومن مقاطع مثل (يوحنا ٦: ٤٨–٥٨) (بغض النظر عن كون هذا النص يُشير مباشرة إلى عشاء الرب أم لا)، و(١ كورنثوس ١١: ١٧).

1 .**النعمة المُستقبَلة في عشاء الرب.** إن عشاء الرب مُخصَّص للمؤمنين فقط، ولذلك لا يُعد وسيلةً لِعمل النعمة الأوَّلي في قلب الخطاة. يُفترَض مُسبقًا وجود نعمة الله في قلوب المُشترِكين. يُقدِّم يسوعُ الفريضة لأتباعه المعترفين به فقط؛ وفقًا (لأعمال الرسل ٢: ٤٢، ٤٦)، إن الذين آمنوا واظبوا بإخلاص على كسر الخبز؛ وفي (١ كورنثوس ١١: ٢٨، ٢٩)، يُشدَّد على ضرورة فحص الذات قبل الاشتراك في عشاء الرب. إن النعمة التي تُستقبَل في الفريضة لا تختلف من حيث النوع عن التي ينالها المؤمنين من خلال عمل كلمة الله. إن فريضة عشاء الرب تُزيد فقط من فاعلية كلمة الله، وبذلك تُزيد مقدار النعمة التي تُستقبَل. إنها نعمة الشركة أعمق مع المسيح، والتغذية والتنشيط الروحي، واليقين المُتزايد بالخلاص. تَذكُر كنيسة روما الكاثوليكية تحديدًا النعمةَ المُقدِّسة، والنِعم الخاصة الفعلية، وإزالة الخطايا غير المميتة، والحِفظ من الخطية المميتة، واليقين بالخلاص.

---

[64] Cf. *Conf. Belg.*, Art. XXXV; *Heidelberg Catechism*, Question 75,76, and also in the Form for the celebration of the Lord's Supper.

[65] *Comm. on the Confession of Faith*, p. 492.

٢. **الطريقة التي تتحقق بها النعمة.** كيف تَعمل الفريضة من حيث هذا الجانب؟ هل عشاء الرب بأي طريقة سببٌ استحقاقيٌ للنعمة الممنوحة؟

هل يَمنح عشاءُ الرب النعمةَ بغض النظر عن الحالة الروحية للمُشترِك، أم لا؟

أ. المنظور الكاثوليكي. بالنسبة للكاثوليك، لا يُعد عشاء الرب فريضةً فقط. بل **ذبيحةً** أيضًا؛ إنها حتى في المقام الأول ذبيحة. إنها "التجديد غير الدموي لذبيحة الصليب." هذا لا يعني أن في عشاء الرب يموت المسيحُ من جديد، بل أنه يَختبر تغييرًا خارجيًا، وهو بشكلٍ ما مُساوٍ للموت. ألمْ يتحدث الربُ عن الخُبز بصفته جسده المكسور لأجل التلاميذ، وعن الخمر بصفته دمه المسفوك لأجلهم؟ إن الكاثوليك مُثير الجدل يُعطون أحيانًا الانطباعَ بأن هذه الذبيحة لها طابع تمثيلي أو تذكاري فقط، لكن هذا ليس العقيدة الحقيقية للكنيسة الكاثوليكية. يُنظر إلى ذبيحة المسيح في عشاء الرب على أنها ذبيحة حقيقية، ويُفترَض أن لها قيمة كفَّارية. عندما يُثار السؤال بخصوص ما تَكتسبه هذه الذبيحة للخاطئ، فإن المصادر الكاثوليكية تبدأ في التهرُّب واستخدام لُغة غير مُتسِقة. إن تصريح ڤيلمرس في كتابه "*Handbook of the Christian Religio*،" والذي يُستخدم بصفته مَرجعًا في العديد من الكليات الكاثوليكية، يُمكن أن يُعطى كمثال هنا. يقول في صفحة ٣٤٨: "نَرى أن ثمر ذبيحة القداس هو التأثيرات التي تُنتجها **لأجلنا** على قدر كونها ذبيحةً **كفَّارية** و**تشفُّعية**: (أ) لا مجرد نِعم فوق طبيعية، بل بركات طبيعية أيضًا؛ (ب) إزالة الخطايا، والعقوبة التي تستحقها هذه الخطايا. ما اكتسبَه المسيحُ لأجلنا بموته على الصليب، **يُطبَّق** فينا في فريضة القداس." بعدما دُعيتْ ذبيحة القداس ذبيحةً **كفَّارية**، يبدو أن الجملة الأخيرة تقول إنها في النهاية مجرد ذبيحة فيها يُطبَّق في المُشترِكين ما اكتسبه المسيح على الصليب.

فيما يتعلق بكون عشاء الرب فريضةً، تُعلِّم كنيسة روما الكاثوليكية أنها تَعمل "بواسطة الفعل نفسه،" وهو ما معناه، "بفضل تقديم الفريضة نفسها، وليس بفضل أعمال أو موقف المُستقبِل، أو استحقاق الخادم." هذا يعني أن كل مَن ينال العناصر، سواء شرير أو تقي، ينال أيضًا النعمة المُشار إليها، والتي يُنظر إليها على أنها جوهرٌ تحتوي عليه العناصر. إن طقس عشاء الرب نفسه يُقدِّم نعمة للمُستقبِل. في نفس الوقت، تُعلِّم كنيسة روما، بشكلٍ غير متسق، على ما يبدو، أن تأثيرات الفريضة يُمكن أن تُعاق كليًا أو جزئيًا بسبب عائق ما، أو بغياب الموقف الذي يجعل النفس قادرة على استقبال النعمة، أو بعدم وجود النية لدى الكاهن أن يَفعل ما تَفعله الكنيسة.

ب. المنظور البروتستانتي الشائع. إن المنظور الشائع في الكنائس البروتستانتية هو أن الفريضة لا تَعمل "بواسطة الفعل نفسه." ليست الفريضة سببًا للنعمة في حد ذاتها، بل هي مجرد وسيلة في يد الله. لا يَعتمد عملها الفعَّال فقط على **وجود** الإيمان في المُستقبِل، بل على **نشاط** الإيمان أيضًا. قد يأخذ غير المؤمنين العناصر الخارجية، لكنهم لا يأخذون الأمر الذي تُشير إليه العناصر. لكن بعض اللوثريين ورجال الكنيسة العليا الأُسقفيين، في رغبتهم أن يحافظوا على الطابع الموضوعي للفريضة، يُظهرون ميلًا واضحًا تجاه موقف كنيسة روما.

يقول بيان كونكورد: "نؤمن، ونُعلِّم، ونَعترف أنه لا ينال المؤمنون بالمسيح الحقيقيون فقط، والذين بذلك يَقتربون باستحقاق إلى عشاء الرب، بل أيضًا غير المُستحقين وغير المؤمنين، الجسدَ والدم الحقيقيَيْن للمسيح؛

مع ذلك، لا يَستمدون بهذه الطريقة تعزيةً أو حياةً، بل يَصير هذا الاستقبال للفريضة سببًا للحُكم عليهم وإدانتهم، إلا إذا اهتدوا إلى الإيمان وتابوا (١ كورنثوس ١١: ٢٧، ٢٩).[66]

ح. الأشخاص الذين تأسَّست لهم فريضة عشاء الرب.

١. **المُشترِكون المُناسبون في الفريضة.** للإجابة على سؤال، "لمن يُقام عشاء الرب؟" يقول دليل أسئلة وأجوبة هايدلبرج: "لأولئك الآسفون على خطاياهم، ولكنَّهم واثقون من أنَّها قد غُفرَت لهم من أجل المسيح؛ وأنَّ ضعفاتهم المتبقيَّة تغطيها آلامه وموته؛ والذين يرغبون أيضًا في تقوية إيمانهم أكثر فأكثر، وجعل حياتهم أكثر قداسة." يَظهر من هذه الكلمات أن عشاء الرب لم يؤسَّس لأجل كل البشر بلا تمييز، ولا حتى لكل الذين لهم مكان في كنيسة المسيح المنظورة، بل فقط للذين يتوبون بِصدقٍ عن خطاياهم، ويَثقون بأن خطاياهم مُغطاة بدم يسوع المسيح الكفاري، ويرغبون في زيادة إيمانهم، وأن ينموا في قداسة حقيقية للحياة. إن المُشترِكين في عشاء الرب يجب أن يكونوا خطاة تائبين، مُستعدين أن يعترفوا أنهم في ذواتهم ضائعون. يجب أن يكون لديهم إيمان حي بيسوع المسيح، بحيث يكونوا واثقين في الدم الكفاري للمُخلِّص لأجل فدائهم. علاوة على ذلك، يجب أن يكون لديهم إدراك وتقدير صحيح لعشاء الرب، ويجب أن يُميِّزوا الاختلاف بين عشاء الرب والوجبة العادية، ويجب أن يكونوا مقتنعين بحقيقة أن الخبز والخمر هما علامتان لجسد ودم المسيح. وأخيرًا، يجب أن تكون لديهم رغبة مُقدَّسة في النمو الروحي والتشبُّه المتزايد بصورة المسيح.

٢. **الذين يجب أن يُستبعَدوا من عشاء الرب.** بما أن عشاء الرب هو فريضة كنسية ولأجل الكنيسة، يَنتج إذًا أن الذين هم خارج الكنيسة لا يستطيعون أن يشتركوا فيها. لكن من الضروري تقديم حدود أكثر من هذا. لا يستطيع كل شخص له مكان في الكنيسة أن يتقدَّم إلى مائدة الرب. ينبغي ملاحظة الاستثناءات التالية:

أ. على الرغم من أن الأطفال كان مسموحًا لهم أن يأكلوا الفصح في أيام العهد القديم، إلا أنه لا يُسمح لهم أن يشتركوا في عشاء الرب، لأنهم لا يستطيعون استيفاء شروط الاشتراك المُناسب. يُصر بولس على ضرورة فحص الذات قبل الاحتفال بعشاء الرب، عندما يقول: "**وَلكِنْ لِيَمْتَحِنِ الإِنْسَانُ نَفْسَهُ، وَهكَذَا يَأْكُلُ مِنَ الْخُبْزِ وَيَشْرَبُ مِنَ الْكَأْسِ**" (١ كورنثوس ١١: ٢٨)، ولا يستطيع الأطفال أن يمتحنوا أنفسهم. علاوة على ذلك، يُشير بولس إلى أنه، من أجل الاشتراك في عشاء الرب بطريقة مؤَّهلة، من الضروري أن يُميِّز الشخصُ الجسدَ (١ كورنثوس ١١: ٢٩)، أي أن يُميِّز بشكلٍ مناسب بين العناصر المُستخدمة في عشاء الرب والخبز والخمر العاديين، عن طريق إدراك كون هذه العناصر رموزًا لجسد ودم المسيح. والقيام بهذا أيضًا يَقع خارج إمكانيات الأطفال. يُمكنهم بعد الوصول إلى سن التمييز أن يُسمح لهم أن يشتركوا في الاحتفال بعشاء الرب.

ب. إن غير المؤمنين الذين قد يتواجدوا ضمن حدود الكنيسة المنظورة لا يَحق لهم أن يشتركوا في مائدة الرب. يجب أن تُطالب الكنيسةُ من كل الذين يرغبون في الاشتراك في عشاء الرب أن يُقدِّموا اعترافًا موثوقًا بالإيمان. بالطبع، لا تستطيع الكنيسةُ أن تَنظر داخل القلب وتستطيع فقط أن تَبني حُكمها بخصوص تقدَّم أحدهم

[66] VII. 7.

للاشتراك في الفريضة على أساس اعترافه بالإيمان بيسوع المسيح. إنه من الممكن أنها ستَقبل أحيانًا مُرائين إلى امتيازات الشركة الكاملة، لكن هؤلاء الأشخاص في اشتراكهم في عشاء الرب يأكلون ويشربون دينونةً لأنفسهم. وإذا اتضحَ عدم إيمانهم وعدم تقواهم، فسيَتحتم على الكنيسة أن تستبعدهم من خلال الممارسة السليمة للتأديب الكنسي. يجب حماية قداسة الكنيسة وقداسة الفريضة.

ج. حتى المؤمنين الحقيقيين لا يُمكنهم أن يشتركوا في عشاء الرب في كل الظروف وفي جميع حالاتهم العقلية. إن حالة حياتهم الروحية، وعلاقتهم الواعية مع الله، واتجاهاتهم نحو المؤمنين الآخرين، قد تَستبعدهم من الاشتراك في ممارسة روحية مثل الاحتفال بعشاء الرب. من الواضح أن كلمات بولس في (١ كورنثوس ١١: ٢٨-٣٢) تتضمن ذلك. كانت هناك ممارسات بين أهل كورنثوس بالفعل جعلتْ اشتراكهم في عشاء الرب استهزاءً. عندما يكون الشخص واعيًا باغترابه عن الرب أو عن إخوته، لا يكون له مكان مناسب على المائدة التي تتحدث عن الشركة. مع ذلك، ينبغي أن نقول صراحةً أن غياب يقين الخلاص لا ينبغي أن يُعطِّل أي شخص عن التقدُّم إلى مائدة الرب، لأن عشاء الرب يُقام لأجل تقوية الإيمان تحديدًا.

أسئلة لمزيد من الدراسة.

هل يُمكن إثبات أن عشاء الرب حدث في فصح العهد القديم؟

كيف حدثَ؟ هل يُسمح أن يُقطَّع الخُبز إلى قِطع قبل ممارسة عشاء الرب، وأن تُستخدم كأس واحدة؟

ما هو معنى تعبير "الحضور الحقيقي" بالارتباط بهذه الفريضة؟

هل يُعلِّم الكتاب المُقدَّس بهذا الحضور الحقيقي؟ إذا كان ذلك صحيحًا، هل يَقف في صف فكرة أن الطبيعة البشرية للمسيح موجودة في حالة الاتضاع، أم التمجيد؟

ما المقصود بعقيدة الحضور الروحي المُصلَحة. هل يُشير فعلًا خطاب يسوع في (يوحنا ٦) إلى عشاء الرب؟ كيف تُدافع كنيسة روما عن الاحتفال بعشاء الرب بعُنصر واحد فقط؟

كيف ظهر مفهوم كون عشاء الرب ذبيحة؟ ما هي الاعتراضات على هذا المفهوم؟

هل يُساوي "أكل الجسد" ببساطة الإيمانَ بالمسيح؟

هل يُمكن الدفاع عن اشتراك مَن ليسوا أعضاءً في الكنيسة مع أعضائها في عشاء الرب؟

مصادر:

Bavinck, *Geref. Dogm.* IV, pp. 590-644; Kuyper, *Dict. Dogm.*, *De Sacramentis*, pp. 158-238; Vos, *Geref. Dogm. V. De Genademiddelen*, pp. 134-190; Hodge, *Syst. Theol.* III, pp. 611-692; Dabney, *Syst. and Polem. Theol.*, pp. 800-817; Bannerman, *TheChurch of Christ*, II, pp. 128-185; Cunningham, *The Reformers and the Theology of the Reformation*, pp. 212-291; Valentine, *Chr. Theol.* II, pp. 335-361; *Schmid, Doct. Theol. of the Ev. Luth. Ch.*, pp. 558-584; Browne, *Exposition of the Thirty-Nine Articles*, pp. 683-757; Litton, *Introd. to Dogm. Theol.*, pp. 464-532; Candlish, *The Christian Salvation*, pp. 179-204;Pieper, *Christl. Dogm.* III, pp. 340-458; Pope, *Chr. Theol.* III, pp. 325-334; Wilmers, *Handbook of the Chr. Rel.*, pp. 327-349; Moehler, *Symbolism*, pp. 235-254; Schaff, *Our Father's Faith and Ours*, pp. 322-353; Otten, *Manual of the Hist. of Dogma* II, pp. 310-337; Hebert, *The Lord's Supper*, (two vols.) cf. Index; Ebrard, *Das Dogma vom Heiligen Abendmahl, cf.* Index; Calvin, *Institutes*, Bk. IV, chapters 17 and 18; Wielenga, *Ons Avondmaalsformulier*; Lambert, *The Sacraments in the New Testament*, pp. 240-422; MacLeod, *The Ministry and Sacraments of the Church of Scotland*, pp. 243-300.