المجلة اللاهوتية المصرية

لكلية اللاهوت الإنجيلية بالقاهرة

المجلد الأول

٢٠١٤

المحتويات

رسالة مِنَ المُحرّر
بقلم: مايكل باركر Michael Parker ٣

علاقة الدولة بالأقباط: نظرة للماضي قبل أن نتقدم للمستقبل
بقلم: ديڤيد جرافتون David D. Grafton ٥

تاريخ مختصر لعقيدة الاختيار السابق في كتابات جون كالفن
بقلم: مارك نيجارد Mark Nygard ٢٤

مَن الّذي كَتب كِتاب "بينَ العقل والإيمان"؟ دعوة لقراءة أعمال هيرمان باڤينك في الشّرق الأوسَط
بقلم: ويلام دا ويت Willem J. de Wit ٣٤

عرض لكتاب "الإنجيليون الأمريكيون في مصر" بقلم هيثر شاركي
بقلم: ستان سكرسلت Stanley H. Skreslet ٤٧

المجلة اللاهوتية المصرية هي مجلة لاهوتية أكاديمية عبر الانترنت لكلية اللاهوت الإنجيلية بالقاهرة. الموقع الالكتروني: http://journal.etsc.org
المجلة تصدر أيضا باللغة الإنجليزية تحت عنوان Cairo Journal of Theology.

رئيس التحرير: مايكل باركر Michael Parker (mike.parker@etsc.org)
نائب رئيس التحرير: ويلام دا ويت Willem J. de Wit
المحرر المساعد: سلفي أمين نصرت
مجلس التحرير: هاني يوسف حنا وثروت وهيب وهبه

المواد المنشورة في المجلة تعبرعن آراء كُتابها، ولا تعبر بالضرورة عن رأي المحررين أو رأي كلية اللاهوت الإنجيلية بالقاهرة.

المجلة اللاهوتية المصرية ١ (٢٠١٤): ٣–٤
http://journal.etsc.org

رسالة مِنَ المُحرّر

بقلم: مايكل باركر Michael Parker (mike.parker@etsc.org)
كلية اللاهوت الإنجيلية بالقاهرة

بالرّغم مِن اضطرابات الحياة في القاهرة والشكوك الّتي ازدادت في الآونة الأخيرة، إلّا أنّ كُلّيّة اللّاهوت الإنجيليّة استمرّت بدون توقُّف في تنفيذ مُهمّتها ورسالتها. إذ تتلخّص هذه الرّسالة في، إعداد الطُلّاب لخدمة وقيادة الكنيسة في مِصر وفي عموم منطقة الشّرق الأوسط. ولكي تتمكّن كُلّيّة اللّاهوت مِن إتمام رسالتها في خِضَمّ الاضطرابات الحالية، فلقَد حافظت على بقائها، بل وأيضًا تطوّرت وتوسّعت بشكل مُلْفِت للأنظار. حيثُ تمّ تدشين مركز دراسات مسيحيّة الشّرق الأوسط (CMEC) في العام الماضي؛ وفي العام الحالي، فتقوم الكُلّيّة بتطوير مناهجها الدّراسيّة، وعمل تجديدات معماريّة تشمل الحرم الجامعيّ والكنيسة التّابعة للكُلّيّة. وقريبًا، ستتوسّع الكُلّيّة لتضُمّ مبنى مُتاخم لها، ممّا يوفّر المساحة المناسبة لمكاتب جديدة ومرافق أُخرى.

كُلّيّة اللّاهوت الإنجيليّة الّتي تحتفل بعامها المائة والخمسين في مِصر، تتمتّع الآن بفترة مِنَ التجديد والتّوسُّع والنّهوض، إنْ جاز التعبير. وكجُزء مِن هذه المحاولة، فنحنُ أيضًا نُطلِق هذه المجلّة الحوليّة الإلكترونيّة الأكاديميّة، الّتي تحمل اسم "المجلّة اللّاهوتيّة المِصريّة" وتنشُرها كُلّيّة اللّاهوت الإنجيليّة بالقاهرة. تمّ التّخطيط وتنفيذ هذا العدد مِنْ قِبَل هيئة تحرير تتكوّن مِن: مارك نيجارد Mark Nygard (المُحرّر العام)، وهاني يوسف، وڤينيس بولس، وثروت وهيب. عندما رَجِع مارك، سابقي في المنصِب، إلى الولايات المُتحِدة في العام الماضي، لمْ يتبقّى مِنَ العمل سوى القليل مِنَ التنقيح والتنسيق. ولذلك، فيرجع الكثير مِنَ الفضل لخروج هذا العدد للنور، إلى فريق التّحرير السّابق.

الهدف الأساسي للمجلّة اللّاهوتيّة المِصريّة هو تعزيز المعرفة المسيحيّة عَن الشّرق الأوسط؛ كما ستتضمّن المجلّة أيضًا مقالات عامة تهم الدّارسين المسيحيّين. العدد الأوّل يعكس هذا المنظور المزدوج؛ فيتضمّن مقال بقلم ديڤيد

جرافتون David Grafton عَن علاقة الكنيسة بالدّولة في مِصر، وعرض لكتاب "الإنجيليّون الأمريكيّون في مصر" للكاتبة هيثر شاركي Heather Sharkey وقام بعرض الكتاب ستان سكرسلت Stanley Skreslet. كما يتضمّن هذا العدد أيضًا مقالين بخصوص إثنين مِنَ اللّاهوتيّين الغربيّين، إذ كَتَب ويلام دا ويت Willem de Wit مقال عَن هيرمان باڤينك Herman Bavinck، وكَتَب مارك نيجارد مقال عَن چون كالڤن John Calvin. نأمل أنّ يروق هذا التّوازن استحسان العديد مِنَ القُرّاء.

مرحبًا بكم في العدد الأوّل مِن المجلّة اللّاهوتيّة المِصريّة.

المجلة اللاهوتية المصرية ١ (٢٠١٤): ٥–٢٣
http://journal.etsc.org

علاقة الدولة بالأقباط: نظرة للماضي قبل أن نتقدم للمستقبل

بقلم: ديڤيد جرافتون David D. Grafton (dgrafton@Ltsp.edu)
كلية اللاهوت اللوثرية بفلاديلفيا
The Lutheran Theological Seminary at Philadelphia

الثورة، ما الذي حدث الآن؟

لقد كانت ثورة يناير وما تبعها من وقائع سياسية مثيرة ومحرِّكة لكل المصريين. إن صور الثوَّار وهم حاملين شعارات "عيش حرية عدالة اجتماعية" ومشاركة الشعب بكل طبقاته الاقتصادية والاجتماعية وخلفياته الدينية في ميدان التحرير سوف تعيش في ذاكرة التاريخ المصري لعدة سنوات قادمة. ومازالت الخطوات المهمة نحو مصر الجديدة يجب أن تسير في طريق غير مرسوم. فالمباحثات المتوالية بين الأحزاب المختلفة بما فيها المنظمات الإسلامية المتنوِّعة جدًا هي شاغل الكثير من المصريين، فبينما يتناظر في العلن كل الأحزاب السياسية الوطنية والليبرالية والعلمانية والإصلاحيين الإسلاميين والسلفيين والكنيسة الأرثوذكسية في موضوع شكل مصر في المستقبل فإن التساؤل عن مدى مشاركة الكنيسة القبطية الإنجيلية هو تساؤل مهم وهو: ما الدور الذي سوف يلعبه المجتمع الإنجيلي وما هي الموارد التي لدى المجتمع الإنجيلي والتي سوف يطرحها للنقاش العام والمحادثات بخصوص مستقبل المجتمع المصري والحكومة؟

* This article was originally written in English in 2011 and has been published as: David D. Grafton, "Coptic-State Relations: Looking Back to Look Forward," *Cairo Journal of Theology* 1 (2014): 5–24, http://journal.etsc.org.

* هذا المقال تم كتابته عام ٢٠١١.

اتسم الأقباط الإنجيليون بالتصوُّف من الناحية التاريخية في مجال الحياة الدينية والسياسية. وما أعنيه هنا أن الإنجيليين لم يتقدموا بمشروعات تؤدي إلى تغيير المؤسسات السياسية وذلك يرجع لأسباب دينية. هم بالتحديد كانوا في مقدمة من أسسَّوا المدارس والمستشفيات والملاجئ... إلخ. ولكن فيما يختص بالمناصرة السياسية فقد كانوا قانعين بالعمل مع الأفراد أو مع المجموعات الصغيرة. فلم يقوموا بتناول الموضوعات القومية الأكبر.[١] كما أن الإرساليات المشيخية والأنجليكانية الأولى والتي أدى نشاطها إلى خلق مجتمعات إنجيلية مصرية محلية بالكامل كانت في الأغلب تنتمي للتَقَوية.

وركز منظور التَقَوية على خلاص المؤمن الفرد من خلال قراءة الكتاب المقدس، ففي رأيهم أن هذا كان سيؤدي بشكل طبيعي وحتمي إلى إيجاد جيل من أخلاقيات **المؤمن** الفرد الذي سيؤثر بدوره على المجتمع بشكل واسع. ولذا فإن وسائل الإرسالية الأمريكية والإنجليزية ركَّزت بشدة على التعليم.[٢] لم تكن هناك حاجة للانشغال بموضوعات اجتماعية أكبر باعتبار أن التقدم الطبيعي لتجديد الفرد سوف يؤدي بالضرورة إلى مجتمع أخلاقي وسلوكي. وأيضًا وكما في الإصلاح في أوروبا، لم يؤد الإصلاح الإنجيلي إلى مثل هذا التغيير في المجتمع وإنما إلى خلق جماعة جديدة وهي الإنجيليون. فالجماعة منذ أن اعترفت الإمبراطورية العثمانية بها عام ١٨٥٠ هي ملَّة خاصة بالجماعة ولها قواعدها وعاداتها الخاصة.

بينما ظل الأقباط دائمًا ملتصقين بهويتهم الوطنية وشاركوا بالكامل في حكم مصر بالإضافة إلى الدفاع عنها فقد كانت هناك مناقشات قليلة توجهت للأساس اللاهوتي والكتابي للمشاركة الإنجيلية العامة في المجتمع المصري وللمجتمع المصري. ولقد حرَّكت التداعيات السياسية لثورة يناير خوف العديد من الأقباط من حكومة الإسلاميين أو السلفيين و ربما حرَّكت الأحداث المؤثرة أيضًا

١ على العكس فإن الكالفينيين الأوروبيين واللاهوت المصلح يعتبر أن المجتمع المسيحي يجب أن يكون "مدينة على التل" (متى٥: ١٤) الذي يغير الهياكل الاجتماعية والسياسي نحو مجتمع أكثر برًا.

٢ بخصوص أساليب التعليم التي استخدمتها الإرساليات البروتستانتية انظر:
Paul Sedra, *From Mission to Modernity: Evangelicals, Reformers and Education in Nineteenth Century Egypt* (London: I.B. Tauris, 2011).

الإنجيليين للبحث في صفحات الكتاب المقدس عن علامات رؤيوية لنهاية التاريخ.[٣]

وعلى كل فإن السجل التاريخي يوضِّح أن الكنيسة القبطية قد واجهت الكثير من التحديات والفرص طوال تاريخها الذي يقرب من ٢٠٠٠ سنة وأن الوقائع الحالية لها نفس أهمية مستقبل مصر وهي فترة أخرى للدخول إلى المجال العام. وهذا المقال ليس محاولة لوضع تصور لاهوتي إنجيلي قبطي للدخول في المجال العام أو الأخلاقيات الاجتماعية وإنما بالأحرى هو يرمي إلى تحريك بعض الأفكار بخصوص الوحدة. ورجائي أن يحرِّك هذا المقال مزيدًا من الحوار للتطلُّع إلى مصر الجديدة.

(من المهم وضع ملاحظة هنا وهي أنني سوف استخدم كلمة "قبطي" للإشارة إلى التقليد المسيحي في مصر أما الصفات المحددة مثل "أرثوذكسي" و "إنجيلي" فللإشارة إلى كنائس بعينها، والإشارة العامة إلى الأقباط لا يجب أن نتخطَّاها وهذا مهم لمحاججتي بشكل عام بخصوص تاريخ الكنيسة في مصر.)

نظرة للوراء بخصوص علاقات الأقباط والدولة

ربما من المغري أن نقسِّم فترات التصادم القبطي مع الدولة إلى أربع فترات: قبل المسيحية – المسيحية – الإسلامية – والحكم العلماني الحديث. وعلى كل فإن هذا التقسيم قد يسيء تفسير المصادر التاريخية بشكل خطير وقد يساند أيديولوجيات متنوِّعة فقط. وهذا الأسلوب في التفكير قد يحدث توترًا نتيجة الإحساس بأن الفترة السياسية الحالية تهدد بنقل الأقباط من العصر الحديث إلى سجون العصور الوسطى بأن يكونوا "ذميين".[٤] بينما من الواضح أن العالم يتجه الآن قدمًا نحو تحقيق المساواة وحقوق الإنسان للمواطنين في ظل حكومات

٣ كان هذا رد فعل طبيعي من المسيحيين في مواجهة التهديد الإسلامي انظر:
Robert G. Hoyland, *Seeing Islam As Others Saw It* (Princeton, N.J.: Darwin Press, 1997).

٤ هذه مناقشة Bat Yeor. انظر:
Bat Yeor, in *The Decline of Eastern Christianity under Islam: From Jihad to Dhimmitude* (Madison, NJ: Fairleigh Dickinson University Press, 1996).

ديمقراطية.[٥] ولكن مثل هذه الدول الديمقراطية وجُدت بالكاد. ولذا فلا يصح القول إن مجرد وجود المسيحية والحكومات العلمانية الحديثة كانت ضمانة لمنح عصور ذهبية للجماعة القبطية بينما مثَّل حكم الوثنيين الرومان والحكم الإسلامي فترات اضطهاد بالنسبة للمسيحيين. فالسرد التاريخي يوضح انه في أي من العصور يمكن أن نجد أن الأقباط قد حصلوا على فرص اقتصادية أو سياسية أو تم قمعهم بشكل عام وهذا بناء على وجهات نظر كل حاكم موجود في السلطة بغض النظر عن دوافعهم الدينية، كما أننا نجد أنه بينما يعاني جانب من المجتمع القبطي نجد أن جوانب أخرى قد تنتعش.

وتقدم مطبوعة مجلس كنائس الشرق الأوسط بعنوان "المسيحية وتاريخها في الشرق الأوسط" بعض الفصول القيِّمة "لظهور الكنائس الشرقية" التي تغطي الفترة من القرن الخامس للثامن.

ويقرر مارساويرس أسحق أن القرنين السابع والثامن بعد الفتح الإسلامي كانا فترة نهضة إدارية وروحية واجتماعية وفكرية للكنيسة السريانية.[٦]

وطبقًا للأب سمير خليل فإن قيام الإمبراطورية العباسية أعطي دورًا لمشاركة المسيحيين العرب في النهضة العربية من أمثال حنين بن أسحق، وقسطة بن لوقا بين آخرين.[٧] ولذا فإن المفهوم السائد بأن مجيء الإسلام هزم المسيحية وقهر الذميين ربما يكون إعادة قراءة معاصرة للتاريخ بناء على خبراتنا الحالية أكثر من كونها حقائق واقعية.

الحكم الروماني المبكر

في مزار القديس مرقس في العباسية يمكن للعابدين أن يروا لوحة لاستشهاد القديس مرقس في وسط حشد من الناس في الإسكندرية. ومن هذه الصورة الكبيرة يمكن أن نتحسس أن المسيحية القبطية منذ بدايتها المبكرة جدًا إلى اللحظة الحالية كانت تحت حصار المجتمع بشكل كبير. وعلى كل فإن المصادر التاريخية تبدو أنها تشير إلى أن المسيحية المبكرة نمت في ظلال مجتمع تعددي

٥ حتى في الولايات المتحدة الأمريكية لم يكن هناك ضمان لحقوق مواطنة متساوية للأفريقيين الأمريكان عام ١٨٦٨ وللمرأة عام ١٩٢٠.

6 Mār Sāwīrus Isḥaq Saka, "The Rise of Eastern Churches and their Heritage: The Syriacs," in *Christianity: A History of the Middle East*, ed. Habib Badr (Beirut: Middle East Council of Churches, 2005), 242.

٧ المرجع السابق، ٤٩٥–٥٢٩.

تسامح فيه الحاكم الروماني مع العديد من الفرق والجماعات السرية والدينية. بينما كان المسيحيون في آسيا الصغرى يتخوَّفون من اضطهاد وقتي على يد السلطات الرومانية وحسبما نجد في خطابات بليني Pliny إلى تراجان Trajan كانت مصر في حالة مختلفة تمامًا. فعندما أتى الرومان إلى مصر في ٣١ ق.م، فقد واجهوا البانثيوم المصري الكبير وأيضًا جماعة يهودية متأصلة تمامًا. وهذا الجو سمح للمسيحيين بتدبير أمورهم والانتشار في جو من المشاكل القليلة على يد الدولة. وقبل كل شيء فقد قال بولس: "وَمَنْ هُوَ ضَعِيفٌ فِي الإِيمَانِ فَاقْبَلُوهُ لاَ لِمُحَاكَمَةِ الأَفْكَارِ. وَاحِدٌ يُؤْمِنُ أَنْ يَأْكُلَ كُلَّ شَيْءٍ وَأَمَّا الضَّعِيفُ فَيَأْكُلُ بُقُولاً. لاَ يَزْدَرِ مَنْ يَأْكُلُ بِمَنْ لاَ يَأْكُلُ وَلاَ بِدِنْ مَنْ لاَ يَأْكُلُ مَنْ يَأْكُلُ - لأَنَّ اللهَ قَبِلَهُ. مَنْ أَنْتَ الَّذِي تَدِينُ عَبْدَ غَيْرِكَ؟ هُوَ لِمَوْلاَهُ يَثْبُتُ أَوْ يَسْقُطُ. وَلَكِنَّهُ سَيُثَبَّتُ لأَنَّ اللهَ قَادِرٌ أَنْ يُثَبِّتَهُ. وَاحِدٌ يَعْتَبِرُ يَوْماً دُونَ يَوْمٍ وَآخَرُ يَعْتَبِرُ كُلَّ يَوْمٍ - فَلْيَتَيَقَّنْ كُلُّ وَاحِدٍ فِي عَقْلِهِ: الَّذِي يَهْتَمُّ بِالْيَوْمِ فَلِلرَّبِّ يَهْتَمُّ وَالَّذِي لاَ يَهْتَمُّ بِالْيَوْمِ فَلِلرَّبِّ لاَ يَهْتَمُّ. وَالَّذِي يَأْكُلُ فَلِلرَّبِّ يَأْكُلُ لأَنَّهُ يَشْكُرُ اللهَ وَالَّذِي لاَ يَأْكُلُ فَلِلرَّبِّ لاَ يَأْكُلُ وَيَشْكُرُ اللهَ. لأَنْ لَيْسَ أَحَدٌ مِنَّا يَعِيشُ لِذَاتِهِ وَلاَ أَحَدٌ يَمُوتُ لِذَاتِهِ" (رومية ١٣: ١–٧). وبينما قال أكليمندس Clement إن على المسيحيين أن يطلبوا البركات للحكام الرومان (١أكليمندس ٦٣: ١) وهذه التعددية الدينية كانت واضحة أيضًا بين الجماعة المسيحية فأغلب الدارسين يوافقون على أن مخطوطات نجع حمادي المعروضة الآن في المتحف القبطي توضح أن المسيحيين تمسَّكوا بمواقف لاهوتية وكنسية متباينة.[٨]

عصر الشهداء

لم يبدأ الرومان النظر إلى اليهود وبالتالي المسيحيين باعتبارهم خطرًا على الإمبراطورية إلا بعد تمرُّد باركوكبا عام ١٣٥م. لقد كان القرن الثاني فترة صعبة للمسيحيين في الإمبراطورية الرومانية. فلقد أمد الإمبراطور فيليب العرب المسيحيين بإحسان ربما نتيجة للتعامل مع المسيحيين في سوريا بينما لم يكن خليفته كريمًا. أُعلن ديسيوس Decius إمبراطورًا في الإسكندرية عام ٢٤٩، وفي الحال أمر كل الرومان لتقديم ذبائح للآلهة. وذكر البطريرك القبطي ديونيسيوس Dionysius قصصًا عن الغوغاء وهم يقتلون المسيحيين في

8 C. Wilfred Griggs, *Early Egyptian Christianity: From Its Origins to 451 C.E.* (Leiden: Brill, 1991), 229.

الشوارع ويجبرونهم على إنكار إيمانهم.[٩] وهذا لسوء الحظ كان مجرد بداية فالإمبراطور التالي فاليران اضطهد المسيحيين وعلى كلٍ ففي عام ٣٠٣ شن الإمبراطور دقلديانوس الاضطهاد الكبير. قُتل المسيحيون وأُحرقت الكنائس وحُرمت الكتب المقدسة وهذه هي الفترة التي عُرفت "بعصر الشهداء" وهي الفترة التي تركت علامتها الدائمة على الكنيسة القبطية، فمن تلك الفترة ظهر العديد من القديسين الأرثوذكس وهي أيضًا الفترة التي بدأ فيها تسجيل التقويم القبطي، فمنذ بداية حكم دقلديانوس ترسَّخت فكرة أن الكنيسة القبطية بُنيت على دماء الشهداء.

الإمبراطورية المسيحية

لم يكن مرسوم قسطنطين ٣١٣ م يمثِّل ضغطًا كبيرًا على الإيمان المسيحي في الإمبراطورية كاعتراف إمبراطوري بحق الوجود للمسيحية جنبًا إلى جنب مع الأديان القديمة. ويشير علم الآثار القديم المتأخر إلى ممارسة مستمرة للديانات التقليدية والكهنوت المصري جنبًا إلى جنب مع اليهودية والمسيحية. وكان الإمبراطور ثيوديوس Theodosius هو الذي أعلن أن غير المسيحيين مجانين ويستحقون عقابًا إمبراطوريًا.[١٠]

وفي بواكير القرن الخامس نجد أن العنف بدأ يُرتكب ضد الديانات المصرية القديمة على يد الكهنوت القبطي والرهبان. فقد ذكر المؤرخان الكنسيان روفنس Rufinus وسوزومن Sozomen تدمير البطريرك ثاوفيلس للسيرابيوم في الإسكندرية عام ٣٩١ (ضد إرادة الإمبراطور) وترأّس كيرلس خليفة ثاوفيلس عملية قتل الفيلسوفة الوثنية هيباشيا عام ٤١٥. كما طرد اليهود من الإسكندرية وكانت له عدة مجادلات مع الحاكم الروماني أوريستسOrestes. لذلك فطوال القرن الرابع وبواكير القرن الخامس نجد حركة عنف متصاعدة "لمسحنة" البلاد بينما ظلت الحكومة متمسِّكة بسياسة منفتحة للتسامح تجاه هذه الأديان.[١١] في عام ٥٢٩ أغلق الإمبراطور جستنيان كل المعابد الأغريقية الرومانية

9 Eusebius *Hist. Eccl.* VI.41.10–12.

10 Henry Bettenson, ed., *Documents of the Christian Church*, (London: Oxford University Press, 1943), 31.

11 Stephen J. Davis, *The Early Coptic Papacy: The Egyptian Church and Its Leadership in Late Antiquity* (Cairo: AUC Press, 2004), 64–74.

والفرعونية وطارد كل الأديان عدا المسيحية. كما سجل آلان دسليور Alain Ducellier أن الكنيسة في الإمبراطورية البيزنطية الجديدة ثبَّتت المؤسسة الاجتماعية والإدارية الإمبراطورية وأرست نظمها الخاصة بها على نمط الأجهزة التي وضعتها الدولة.[١٢] وصار الأساقفة والكهنة واقعيًا موظفين مدنيين وإداريين. وكانت كلاً من الكنيسة والدولة وجهان لعملة واحدة. ولكن كما كتب أثناسيوس للإمبراطور أوسيوس Ossius "إليك أعطى الله الإمبراطورية كما أعطاها لنا وهو ضمن شئون الكنيسة".[١٣]

الانقسام الخلقيدوني ونمو كنيسة مصرية وطنية

قيل أنه طوال الجدالات الكريستولوجية للقرن الرابع والخامس إن الكنيسة العربية بدأت تنسحب من السيطرة البيزنطية لتكون حركة وطنية واحتجاجية ضد السلطات الأجنبية.[١٤]

ويزخر التاريخ الشرقي والقبطي بإدانة الاضطهاد البيزنطي وكان الحد الفاصل بالطبع هو مجمع خلقيدونية حين حاول الإمبراطور مارسيان Marcian توحيد الكنيسة العالمية تحت لواء إمبراطورية واحدة. وعلى كل فهذا نتج عنه الانقسام الأول الرئيسي للكنيسة حيث رفض الأساقفة المصريون والسريانيون والأرمينيون الاعتراف بالصيغة اليونانية "طبيعتان للمسيح" ولم تكن عدم موافقتهم بخصوص مفهوم الإلهي والإنساني للمسيح ولكن بسبب العبارات اليونانية المفروضة والمُملاة من قسطنطين. وبسبب رفض الكنيسة القبطية لقبول صيغة الإيمان الرسمية الخلقيدونية فقد عاشت ما يقرب من مئتي عام تحت الاضطهاد البيزنطي والتمييز وإلى حد ما الاستشهاد. وأطلق ستيفن ديفيز Stephen Davis على هذا الوضع "الاستعمار الكنسي" حيث سعى السلطان الكنسي لفرض وجهة نظره السلطوية على المصريين.[١٥] وصل هذا الانشقاق إلى مرحلة حرجة عندما عيَّن الإمبراطور هرقل كيرلس أسقفًا للإسكندرية عام

12 Alain Ducellier, "Autocracy and Religion in Byzantium in the 4th and 5th Centuries," in Badr, *Christianity*, 102.

13 Ducellier, "Autocracy and Religion in Byzantium," 111.

14 Aziz S. Atiya, *History of Eastern Christianity* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame, 1968), 69–78; Griggs, *Early Egyptian Christianity,* 229–231; Theodore Patrick Hall, *Traditional Egyptian Christianity* (Greensboro, NC: Fisher Park Press, 1996), 38–50.

15 Davis, *The Early Coptic Papacy*, 87.

٦٣٠. وواقعيًا قام كيرلس بالدور الرئاسي الكنسي والسياسى للإمبراطور في الإسكندرية وأقمع الكهنة الأقباط والأساقفة بعنف الذين رفضوا الاعتراف بالصيغة الخلقيدونية ثم نفى البطريرك القبطي المحبوب بنيامين.

الفتح العربي الإسلامي

هناك الكثير مما كُتب ونوقش بخصوص الفتح الإسلامي لمصر، وهناك عدة وجهات نظر تم التعبير عنها كثيرًا في ظل السياق الحالي لتوترات الظهور السلفي. بينما لا يوجد شك أن المسلمين العرب فتحوا مصر عسكريًا فإن مجيئهم يشهد عدم اختلاف عن أي إمبراطورية أخرى فتحت مصر على مر القرون. ففي الواقع أوضح تأسيس الفسطاط كمعسكر عربي مسلم منفصل شمال حصن بابليون أن السياسة المبكرة للمسلمين كانت قانعة بمجرد الاحتلال والاستفادة من المصادر الغنية لوادي نهر النيل المصري أكثر من الرغبة في فرض الشريعة الإسلامية وهو التوجه الذي لم يبدأ في اتخاذ جذور له في مصر إلا بعد مجيء الشافعي في القرن التاسع.

تنظر العديد من المصادر القبطية إلى هذه الفترة باعتبارها عقابًا للبيزنطيين على اضطهادهم وهرطقتهم ضد الكنيسة الحقيقية. في القرن السابع لاحظ الأسقف جون أسقف نيقو John of Nikou "هذا الطرد (للبيزنطيين) ونصر المسلمين يعود على شر الإمبراطور هرقل واضطهاده للأرثوذكس (الأقباط)."[١٦] وبالمثل في القرن العاشر ورد في "تاريخ البطاركة" أن الرب ترك جيش الروم البيزنطيين كعقاب على إيمانهم الفاسد.[١٧] واختلف الدارسون حول تأييد الأقباط ومساعدتهم للعرب المسيحيين في غزوهم للبيزنطيين في مصر لأن المصادر تورد في الواقع صورة معقَّدة.

ولكن الواضح أن هناك انقسامًا عميقًا بين الأقباط والبيزنطيين أدى إلى مناخ يوفِّر للعرب المسلمين أن يحكموا السيطرة على مصر بسهولة. وكان

16 John of Nkiu, *The Chronicle of John, Bishop of Nikiu*, trans. by R. H. Charles (The Text and Translation Society, Oxford University Press, 1916), CXXI.2 and CXIV.1, CXXI.10, CXIII.2

17 Hugh Goddard, *A History of Christian-Muslim Relations* (Chicago: New Amsterdam Books, 2000), 37.
لأكثر الآراء إفادة بخصوص ردود فعل المسيحيين بالنسبة للفتح العربي انظر:
Hoyland, *Seeing Islam As Others Saw It*, 20–26.

الأقباط غير الخلقدونيين قلقين جدًا نتيجة لهزيمة البيزنطيين وأكثر الأمثلة أهمية بالنسبة لوجهة النظر القبطية الرسمية هي القصة المعروفة عن عمرو بن العاص والبطريرك بنيامين.

فبعد هزيمة البطريرك البيزنطي والقائد قورس (المقوقس) Cyrus وتراجعهما إلى القسطنطينية دعا عمرو البطريرك القبطي بنيامين الذي كان مختفيًا لأكثر من عشر سنوات ودعاه ليتولى كرسيه البابوي في الإسكندرية. وكما تُروى القصة في "تاريخ البطاركة" طلب عمرو البركة من بنيامين ليبارك تقدم العرب المسلمين إلى شمال أفريقيا:

> "أستأنف كل سلطاتك على كل كنائسك وعلى شعبك وقم بإدارة شئونها وإذا صليت من أجلي وطلبت أن أذهب إلى الغرب إلى بنتابوليس Pentapolis وأملك عليهم كما في مصر وعدت إليك سالمًا وسريعًا فسوف أعطيك كل ما تطلبه مني" ثم صلى المبارك بنيامين لعمرو ونطق بحديث بليغ مما جعل عمرو ومن حضروا معه يعجب بالبطريرك وهو حديث تضمَّن كلمات تشجيع وفائدة عظيمة لمن سمعوه وقد كشف بعض الأمور لعمرو وغادر من حضرته مكرَّمًا ومبجلاً.[١٨]

وفيما إذا كان هذا السرد حقيقة واقعة أم شيء أُدخل فيما بعد فهذا لا يهم هنا. فالحاكم العربي الأول كان راضيًا بالسماح للأقباط بالاحتفاظ بمؤسساتهم الدينية والمدنية فالإدارة والتنظيم والضرائب... الخ، كانت كلها في يد الأقباط وصار البطريرك القبطي هو الإداري المدني في الواقع لحكومة أجنبية والمسئول عن الشئون الداخلية للمصريين بينما حصل العرب على الضرائب الكثيرة والتقدمات من وادي النيل الغني ليتم توزيعها بطول الإمبراطورية الإسلامية.[١٩] ولا نجد مرجعًا للاتفاقية العمرية خلال هذه الفترة وما هو موجود هو اتفاقية معروفة بخصوص العلاقات بين القوى الأجنبية والدولة التابعة.

وكما ذكر عزيز عطية أن العلاقات بين الأقباط والعرب قد تأسست بشكل ملحوظ على الريع والضريبة.[٢٠] ولكن إذا اعتبرت العلاقات العربية القبطية

18 B. T. A. Evetts, ed. *History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria, II, Peter to Benjamin I (661),* in *Patrologia Orientalis,* 1.4 (Paris: Frimin-Didot, 1904), 496–497.

19 Alfred Joshua Butler, *The Arab Conquest of Egypt and the Last Thirty Years of Roman Domination*, 2nd ed. (Oxford: Clarendon Press, 1978).

20 A.S. Atiya, "Ḳibṭ," *EI*^{2}.

المبكرة لا تختلف عن أي مستعمرين لمصر فإن المسلمين العرب سوف يبدأون في التغير في نهاية القرن السابع وبداية القرن الثامن.

تعريب وأسلمة مصر

بدأ الخليفة الأموي عبد الملك تعريب الإمبراطورية الإسلامية معلنًا أن كل الإدارة يجب أن تجري باللغة العربية ومع أن هذا لم يحدث في الحال لكن العملية بدأت بالتدريج. وكانت العملة فقط هي التي تُسك بفن الخط العربي من القرآن. والنتيجة كانت زيادة السيطرة المركزية لفرض الضرائب عن طريق العرب المسلمين. وفي الواقع صار الرهبان ملزمين بدفع الضرائب بعد أن كانوا معفين منها.[٢١] دفع ثقل الضريبة على الأقباط إلى تغيير ديانتهم إلى الإسلام.

وبينما يعتبر "تاريخ الآباء" خلع الأمويين على يد العباسيين عام ٧٥٠ باعتباره صبر الله "للانتقام منهم" فإن الأقباط سريعًا ما أدركوا أن الحكم العباسي سوف يواصل نفس عملية فرض الضرائب الثقيلة.[٢٢] كان الحمل أثقل من أن يُحتمل وفي عام ٨٣١ ثار المصريون في الدلتا وهي ثورة البشمرك Bashmuric وهذه الثورة قُمعت بقسوة وبينما كان المسيحيون في العراق يلقون معاملة حسنة في ظل الحكم العباسي فإن الأقباط كانوا يعانون.[٢٣]

من المهم أن نتذكَّر أن المسلمين المصريين أنفسهم واجهوا أيضًا أحمال الضرائب الثقيلة واستبداد الحكَّام العشوائي من دمشق أولاً ثم من بغداد. وبدأ غالبية الأقباط يتحولون إلى الإسلام أثناء منتصف القرن التاسع إلى العاشر الذي شهد التحوُّل بناء على ثلاثة أسباب: (١) التخلُّص من مزيد من الضرائب التي كانت تُفرض على الأقباط باعتبارهم ذميين. (٢) الموظفون الذين أرادوا أن يحرزوا تقدمًا في وظائفهم كان التحوُّل للإسلام مفيدًا لهم للغاية. أما أهم سبب فهو (٣) الثقافة السائدة: أوجد التحوُّل إلى الإسلام فرصة للمشاركة في الثقافة السائدة أو المحلية. لقد كانت موجة مد لم يكن لها أن تتوقف.

21 Hoyland, *Seeing Islam As Others Saw It*, 284.

22 Mark N. Swanson, *The Coptic Papacy in Islamic Egypt (641–1517)* (Cairo: American University in Cairo Press, 2010), 21.

23 Samir Khalil Samir, "The Role of Christians in the Abbasid Renaissance in Iraq and in Syria (750–1050)," in Badr, *Christianity*, 495–529.

في عام ٨٥٠ أصدر الخليفة العباسي المتوكل مرسوماً سيء السمعة يمنع الأقباط من الخدمة في الحكومة. ويذكِّرنا ذلك المرسوم بأن الأقباط كان لهم سيطرة بارزة في شئون الإدارة اليومية في الحكومة في منتصف القرن التاسع وهناك علامة مهمة تشير إلى أن التحوُّل من الثقافة المسيحية إلى العربية الإسلامية تدل على أن إعلان ذلك المرسوم لم يحدث أن طُبِّق بالكامل قط واستمر الأقباط في العمل في الحكومة.[٢٤]

الحكم الفاطمي (٩٦٩– ١١٤٧)

وبعيدًا عن فترة الاضطهاد الصارخ أثناء حكم الخليفة الحاكم (٩٩٦– ١٠٢٠) الذي وضع قيودًا ثقيلة ليس على الأقباط فقط ولكن على المسلمين أيضًا خاصة النساء فإن احتلال مصر على يد الفاطميين شهد أكثر الفترات استعادة للأقباط تحت الحكم الإسلامي ومن الصحيح أن الحاكم قد قام بتدمير العديد من الكنائس في مصر بالإضافة إلى الضريح اليهودي المقدس بادءًا الحملات الصليبية؛ فإن المؤرخ المصري المقريزي ذكر أن العديد من الأقباط قد تحوَّلوا إلى الإسلام أثناء اضطهاد الحاكم. وعلى كلٍ فإن عصر الفاطميين كان فترة علاقات جيدة بين المسلمين والمسيحيين. وكما ذكر حنا جرجس وفيفيان فؤاد فإن الأقباط شاركوا في أعلى درجات الإدارة في الحكومة.[٢٥] وبالإضافة إلى ذلك فقد ذكر (تاريخ البطاركة) بناء الكنائس الممتد في هذه الفترة وبالطبع كانت فترة الخليفة الحاكم استثناء من ذلك.[٢٦] وذُكرت المعجزة الكبرى الخاصة بنقل جبل المقطم بأنها حدثت أثناء تلك الفترة تحت حكم المعز لدين الله (٩٣٢–٩٧٥). ومما لا يُذكر كثيرًا بخصوص رواية هذه المعجزة أن أصل الواقعة يدور حول مقابلة حوارية بين الخليفة المعز لدين الله ووزيره يعقوب بن فلتس الذي تحوَّل من اليهودية والمؤلف الأصلي لتاريخ البطاركة ساويرس بن المقفع. كان الحوار ملمحًا عامًا لحياة البلاط مميزًا المواجهة بين اليهود والمسيحيين والمسلمين بالإضافة إلى المواجهات الاقتصادية اليومية. وأهم دراسة دارت حول سجلات اليهودية الوسيطة وُجدت في مجمع بن عزرا في مصر القديمة التي قام بها

24 David D. Grafton, *The Christians of Lebanon: Political Rights in Islamic Law* (London: I.B. Tauris, 2003), 34.

25 Ḥanna Jeryis and Vivian Fouad, "The Copts in the Faṭimid Era," in Badr, *Christianity*, 536.

26 Jeryis and Fouad, "The Copts in the Faṭimid Era," 539.

شلومو جوتين Shelom Gotein وتوضح تفاعل المجتمع اليهودي مع السكان المسلمين في مصر القديمة والفسطاط.[٢٧]

كانت المواجهة الشهيرة بين الأقباط المصريين واليهود والمسلمين على كل مستويات المجتمع بما فيها الحكومة نتيجة عوامل عدة.

أولاً: المذهب الإسماعيلي الشيعي كان أقلية وسط أغلبية سنيِّة. وأوجد الحكم الإسماعيلي انفتاحًا غذى التعددية. وبالطبع ظل الخليفة مسلمًا والحكم إسلاميًا ولكن أهل الذمة شاركوا في الثقافة العربية الإسلامية العالمية.

ثانيًا: بسبب سيادة الثقافة العربية الإسلامية فقد صار صعبًا على الأقباط أن يحافظوا على الانفصال بهويتهم الثقافية. وفي هذه الفترة حدثت موجة كبيرة أخرى من تحول الأقباط للإسلام. فأغلبية الأقباط لم يكونوا يحسنون القراءة أو فهم اللغة القبطية وواجهت الكنائس واقع سيادة الثقافة العربية الإسلامية حيث كانوا يعيشون. فقد أوعز البطريرك جبرائيل بن ترياق (١١٣١–١١٤٥) باستخدام اللغة العربية في بعض أجزاء من القداس القبطي حتى يمكن فهم الإنجيل باللغة السائدة، ولذا وضع البطريرك بشكل رسمي تعريب الأقباط الذي كان قد بدأ بالفعل على يد عبد الملك في بداية القرن الثامن. وعلى كل فإن هذا التغيير أقر رسميًا وضعًا قائمًا بالفعل، وتبنَّى الأقباط اللغة العربية والثقافة في القرن الثاني عشر وظهر هذا التغيير في نمو الأدب القبطي العربي وأشهره على سبيل المثال كتاب "تاريخ البطاركة".

الأيوبيون ١١٧١–١٢٥٠

تميَّزت الحقبة الأيوبية بعدم الاستقرار بالنسبة للأقباط حيث أحاط بهم كلٌّ من حكامهم المسلمين وغزاتهم الكاثوليك اللاتين في الحروب الصليبية. وأُتهم الأقباط كثيرًا بمساعدة الحملات الصليبية وواجهوا الاضطهاد والقمع مع أن الأقباط ساعدوا في الدفاع عن دمياط عام ١٢١٨[٢٨]، وذكر فرح فرزلي Farah Firzli بوضوح الصعوبات التي واجهها المسيحيون الشرق أوسطيون نتيجة

27 Shelomo Gotein, *A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza* (Berkeley: University of California Press, 1967).

28 Atiya, *A History of Eastern Christianity*, 92.

الغزوات اللاتينية.[٢٩] وعلى كل فقد واجه صلاح الدين أعظم التحديات الضاغطة في تطهير مصر من التأثير الشيعي على الإسلام. فأغلق الأزهر الذي كان حتى تلك اللحظة مركز التعليم الإسماعيلي وأعاد فتحه كمركز سني مهم للتعليم والذي هو قائم حتى الآن.[٣٠] هناك واقعة مهمة حدثت في تلك الفترة وهي أن البطريرك كريستودولوس Christodoulos (١٠٤٦–١٠٧٧) نقل الكرسي البابوي من الإسكندرية إلى القاهرة ليحظى بطريقة أسهل للتواصل مع الحاكم المسلم في الإشراف على شئون المجتمع القبطي. حيث بدأ الفقهاء السنيون في وضع مفاهيم أوسع للذمة أثناء تلك الفترة وكان إلزاميًا على ممثل المجتمع القبطي أن يدافع عن جماعته.[٣١]

كانت الصعوبات التي واجهت الأقباط أثناء فترة الحكم الأيوبي نتيجة لمسائل داخلية. فلمدة عشرين سنة (١٢١٦–١٢٣٥) ومرة أخرى من (١٢٤٣–١٢٥٠) لم يكن هناك بطريرك يمثِّل الأقباط عند السلطان. وعندما تم اختيار ابن لقلق كان ذلك الاختيار محل جدل فإن بابويته تميَّزت بالجدل من بدايتها. فكان انتخابه محل جدال وتشير بعض المصادر أن تعيينه تم على يد الملك الكامل وعُرفت الجدالات التي جرت أثناء بابوية ابن لقلق عند المسلمين بالفتنة ووصلت المشكلة مباشرة إلى بلاط السلطان حيث أُهين البطريرك ومات بعد ذلك بوقت قصير.[٣٢] ومع كل الصعوبات السياسية التي حلَّت في القرن الثالث عشر فإن ذلك الوقت كان عصرًا ذهبيًا في الثقافة القبطية. فقد اكتشف الأثريون والأبحاث التاريخية نهضة الفن القبطي ورعاية رجال أعمال وقادة أقباط لهم. ربما كان هذا نتيجة زيادة التجارة مع الدول المحاذية لشرق البحر المتوسط راجعًا إلى الحكم الأيوبي لمصر وسوريا. وبالإضافة لذلك ذكر جورج جراف Georg Graf العدد المتزايد من الكُتَّاب الأقباط في هذه الفترة.[٣٣] وتضم هذه

29 Farah Firzli, "Christians in the Middle East Under the Franks," in Badr, *Christianity*, 559–579.

30 Kurt J. Werthmuller, *Coptic Identity and Ayyubid Politics in Egypt 1218–1250* (Cairo: American University of Cairo Press, 2010), 44.

31 Atiya, *A History of Eastern Christianity*, 90.

32 Swanson, *The Coptic Papacy in Islamic Egypt (641–1517)*, 92.

33 Georg Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, vol. 2 (Vatican City: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1947), 333–445.
بخصوص المادة التاريخية لهذه النهضة انظر:

القائمة عائلة أولاد العسال وهم على مستوى عالٍ من الشهرة في حد ذاتهم، وأيضًا تضم واحدًا من أكثر الوعَّاظ إنتاجًا وخصبًا في التاريخ القبطي وهو بولس البوشي. ونعرف من هذه الفترة أنه بالرغم من احتواء النصوص على تاريخ رسمي بشكل أساسي فإن وقائع الحياة اليومية تعكس شيئًا مختلفًا تمامًا. ونفس الشيء يمكن أن يُقال بخصوص كتابات الفقهاء المسلمين فبينما هم يكتبون مفاهيم صارمة عن الذمة فإن الممارسة الاجتماعية الفعلية قد تكون مختلفة بناء على هوى أو وجهات نظر الحاكم.

المماليك ١٢٥٠–١٥١٧

وبالعودة للقرن الخامس عشر فإنه طبقًا المؤرخ العربي المقريزي فإن فترة المماليك تميَّزت "بإنهيار المسيحيين".[٣٤] بينما كان حكم القادة الحربيين الذين يمارسون سلطات مدنية للأتراك أو سلالة وسط آسيا أدت إلى واحد من أكثر العصور أهمية في البناء منذ الحقبة الفرعونية؛ لكنها كانت فترة ضعيفة بالنسبة لتاريخ الأقباط. وأغلب الذكريات التاريخية عن وحول الأحياء القديمة في مصر ترجع إلى هذه الفترة بما فيها الممر التذكاري الذي سهَّل نمو القاهرة كقوة عظمى حربية واقتصادية. وعلى كلٍ وكما في كل الحالات أثناء هذه الفترات من القوة فإن المصري العادي شعر بلهيب الحكم التعسفي العشوائي، وكان الأقباط على الخصوص موضع اضطهاد. وتتسم الفترة المملوكية بتدمير الكنائس والعديد من أعمال الشغب والعنف المتقطِّع ضد الأقباط وبينما لم يضطهد الحكام المماليك الأقباط فإن الأحوال الاجتماعية المتدهورة إلى هذا المستوى الضعيف جعلتهم كبش الفداء لتدهور الرعية. بالإضافة لاستبداد حكم السلاطين فإن مصر عانت من مخاوف الغزو المغولي من بلاد الشام والعديد من فترات الجفاف والزلازل وأعظمها وباء الطاعون.[٣٥]

وأثناء هذه الفترة وصل أدب الرد على أهل الذمة إلى أعلى مستوى بين الفقهاء المسلمين وبدأ العلماء المسلمون بمن فيهم ابن تيمية وابن قيم الجوزية في كتابة ما شعروا بأنه قيود مهمة على الذمي التي لم يتم الالتزام بها على يد

Gawdat Gabra, ed. *Christianity in Upper Egypt: Akhmim and Sohag* (Cairo: American University in Cairo Press, 2008).

34 Werthmuller, *Coptic Identity and Ayyubid Politics in Egypt*, 50.

35 Stuart J. Borsch, *The Black Death in England and Egypt* (Cairo: AUC Press, 2005).

الحكام المسلمين السابقين، وفي وقت عدم اليقينية السياسية والاجتماعية والاقتصادية فإن هؤلاء الكتاب سعوا إلى إيصال المجتمع السني إلى جذوره النقية كما تصوروه هم.[٣٦]

الحكم العثماني ١٥١٧–١٨٠١

لم يكن الحكام العثمانيون مختلفون بأي حال عن الحكام المماليك فقد كانوا أجانب احتلوا مصر وكانوا يتشاركون في القليل مع المصريين، وعلى كلٍ فقد شهد القرنان السادس عشر والسابع عشر ازدهار الحالة الاقتصادية حيث اشترك العثمانيون في التجارة مع أوروبا، و نتج عن هذا ارتفاع مستوى المعيشة ومزيدًا من الاستقرار الاجتماعي. واستفاد الأقباط من التجارة الدولية إذ عمل الأقباط كوسطاء للتجارة في فينيسيا وفرنسا ودول أخرى. وذكر سمير مرقس أهمية عمل الأقباط كتجار وملاك أراضٍ وموظفين حكوميين في مجال الجباية.[٣٧] يُعزي التواصل بشكل كبير بين أوروبا ومصر في ذلك الوقت إلى نشاط الإرسالية الكاثوليكية اللاتينية خاصة الدومينيكان والكابوشيين.

الدولة المصرية الحديثة أيام محمد علي ١٨٠٥–١٩٥٢

عندما استخلص محمد علي مصر من السيطرة المباشرة للإمبراطورية العثمانية بدأ حركة نحو الدولة الحديثة. أرسل محمد علي الموظفين المدنيين الشباب للدراسة في أوروبا نتيجة لافتتانه بالثقافة الفرنسية والفرص المواتية، وكانت فرنسا قد احتلت مصر من (١٧٩٨–١٨٠١). عادت البعثات وبدأت التأسيس وهذه الإصلاحات التي سبقت التنظيمات العثمانية عملت مع قرارات السيادة العثمانية عام ١٨٣٩ و١٨٥٦ بالإضافة إلى إلغاء الجزية عام ١٨٥٥. وهذه القرارات الرسمية ألغت وضع الذمة والملّة وأكدت على مساواة المسيحيين والمسلمين أمام القانون المدني. وبالطبع لم تلغ الإعلانات الرسمية التمييز ولكن وضعت مقياسًا جديدًا من المواطنة في الدولة.

استمرت المجادلة إلى هذا الوقت بخصوص من هو مسئول عن النهضة في مصر في القرن التاسع عشر. وجادل الأقباط الأرثوذكس بأن كيرلس الرابع

36 Grafton, *The Christians of Lebanon*, 52–59.

37 Samīr Marqos, "The Copts in the Second Ottoman Era," in Badr, *Christianity*, 680–684.

"أبو الإصلاح" قد سبق الإنجيليين في إخراج المسيحيين من الظلام. وأشار الأقباط الأرثوذكس أيضًا إلى إصلاح المجلس الملِّي في ١٨٧٤. وكان بطرس غالي أحد أعضاء المجلس الذي سوف يكون رئيس وزراء مصر. أهمية المجلس كمجلس قيادي للقادة الأقباط الأرثوذكس العلمانيين أدى بالضرورة إلى تأسيس حركة مدارس الأحد على يد حبيب جرجس عام ١٩١٨ وقد كانت حركة أساسية لاستمرارية النهضة القبطية الأرثوذكسية التي تأسست على يد كيرلس الرابع واستمرت حتى شنودة الثالث.[٣٨]

وبالتأكيد تتمسَّك الإرساليات الإنجليكانية والمشيخية بأن مدارس الإرساليات هي التي أسهمت في حركة الاستنارة في مصر. وكان من أهداف الإرساليات نهضة الكنيسة القبطية الأرثوذكسية المتردِّية. وكما ذُكر سابقًا ركزت الإرساليات الإنجيلية على تطوير نظام المدارس في عرض البلاد. ولا يمكن الإقلال من أهمية مدارس أسيوط والإسكندرية والقاهرة وطنطا ضمن مدارس أخرى بالنظر لتأثيرها في رفع مستوى معيشة المصريين خاصة المرأة المصرية. وذكر أديب نجيب سلامة أيضًا أهمية العمل الصحي والتنمية التي قام بها الإنجيليون ومن الأشياء المهم ذكرها تأسيس الهيئة القبطية الإنجيلية للخدمات الاجتماعية.[٣٩] وبالطبع لابد أن نعطي دور محمد على أهميةً في نهضة مصر من خلال إصلاحاته الحكومية فقد أسس أول مطبعة في بولاق لطبع الأفكار الجديدة التي عاد بها موظفوه المدنيون الشباب من أوروبا.[٤٠] وبغض النظر عمن يكون الأول في دفع حركة تطور الدولة الحديثة بناء على المؤسسية والمساواة في المواطنة فإن ما يمكن إيضاحه أن المصريين من كل التوجهات المختلفة أسهموا في ذلك.

ولا يمكن الكلام عن الدولة الحديثة في مصر بدون ذكر الاستعمار البريطاني من (١٨٨٢–١٩٥٦)، بالطبع فبعدة طرق كان الاستعمار البريطاني

38 Metropolitan Bishoy, "Revival of the Egyptian Church Since the Middle of the Nineteenth Century," in Badr, *Christianity*, 775–796.

39 Adīb Naguib Salamā, "Evangelical Missions and the Churches in the Middle East: Egypt and Sudan," in Badr, Christianity, 736.

40 Geoffrey Roper, "The History of the Book in the Muslim World," in Michael F. Suarez, S.J. and H.R. Woudhuysen, eds., *The Oxford Companion to the Book*, vol. 1 (New York: Oxford University Press, 2010), 334.

خطوة للخلف بالنسبة لعلاقات الأقباط والمسلمين. فبينما عمل الاستعمار البريطاني بجهد لتفعيل الدولة العلمانية الحديثة التي لم تنظر للرعايا المصريين من منظور مسلم أو مسيحي ولكن كمواطنين، فإن سياستها زادت من مشكلة الهويات الدينية. وتعتبر مؤتمرات الأقباط والمسلمين عام ١٩١١ مثالاً واضحًا على التعبير الحديث عن الهوية كرد على ضغوط الاحتلال والحكومات المقنَّعة. وآل الحال إلى أن كل من الأقباط والمسلمين اتحدوا معًا أثناء ثورة ١٩١٩ واستمروا يعملون معًا لتكوين أحزاب وطنية وسياسية. ولا يجب إغفال أن قيام حركة الأخوان المسلمين قد حدثت أثناء فترة الاحتلال البريطاني وكانت ردًا على تغيير المناخ الثقافي والسياسي لمصر.

الدولة القومية الحديثة (١٩٥٣–؟)

منذ عام ١٩٥٢ حكمت مصر حكومة قوية ذات توجهات قومية عربية. وقد وضع هذا النظام المصري نوعًا من الاستقرار مع وجود نوع من البناء الأمني الفظ. وإذ نخفض مستوى المعيشة نتيجة لسياسة الانفتاح واستمرار الفجوة بين الأغنياء والفقراء وارتفاع نسبة الأمية لدرجة تنذر بالخطر منذ السبعينيات؛ فإن كل جماعة دينية سواء سنيِّة إسلامية أو قبطية أرثوذكسية أو قبطية كاثوليكية أو قبطية إنجيلية بدأت تقدم خدمات اجتماعية واقتصادية وتعليمية كلُ إلى جماعته، حيث رأوا فشل الحكومة في دورها. فقد تدخَّلوا في تقديم خدمات لمجتمعاتهم على حساب الهوية القومية الأوسع. وعمل هذا على تفاقم الانقسام بين الجماعات.

وطوال هذا المقال رأينا كيف أن المجتمع القبطي عانى من تقلُّب سيطرة محلية أو أجنبية بالإضافة إلى الاستفادة من الحكم المحلي والأجنبي. وطوال تاريخ الأقباط فقد عانوا من اضطهاد الوثنيين والإمبراطوريات المسيحية بالإضافة إلى الأنظمة الإسلامية والقومية المحلية. من المهم ذكر أنه بينما تسود الثقافة الإسلامية مصر الآن فإن تاريخها وتطورها لم يكن مباشرًا وتلقائيًا. إن الأغلبية القبطية عاشت تحت الحكم الإسلامي ولكنها سادت من الناحية الثقافية لمدة تقرب من ٣٠٠ حتى بعد مجيء العرب. ولم يحدث قبل منتصف القرن العاشر أن بدأ الأقباط يتحوَّلون إلى الإسلام لأسباب اقتصادية بالإضافة لأسباب ثقافية. ولكن أصعب الفترات للأقباط لم تحدث تحت التقوية الإسلامية ولكن

تحت الدهاء الميكافيللي للحكام الأجانب. فأثناء الحكم المملوكي عانت الكنيسة استبدادًا عشوائيًا ، إلا أن هذا ما حدث مع المسلمين أيضاً. ومن المفيد أن نتذكر أنه بينما يميل الحوار السلفي السياسي الحالي إلى التركيز على كيفية وضع الشريعة فإن الحكم الإسلامي السياسي يقوم على حكام يسعون إلى الإفتاء لتدعيم قراراتهم. لقد عمل الفقهاء كمستشارين مستقلين للسلطان أثناء الحكم الإسلامي الكلاسيكي في القرون الوسطى. ولكن كان الحاكم دائما هو الذي يقرر أي من القوانين التي ستوضع موضع التطبيق.

إن مجئ محمد علي في بداية القرن التاسع عشر أنعش الحركة البطيئة والثابتة نحو الأفكار الحديثة للمدنية والدولة. وقد نظر لهذا التطور للدولة الحديثة تحت حكم محمد علي الذي اندمج في المجتمع المصري الحديث كأفكار أجنبية أو حلول (مستوردة) عند البعض. وبالطبع فإن تاريخ الإسلام يهتم بأن الكثير من الحكم الإسلامي نفسه كان هو نفسه غير مصري لكلٍ من الحكام المسلمين والفقهاء وفي بعض الحالات كان ضد ما هو مصري. كثيرًا ما أوضحت الخطابات العامة للحكام والفقهاء الإسلاميين فهمهم لمكانة ودور الذمة. ولكن الحقيقة على أرض الواقع كانت مختلفة كثيرًا. والحقيقة في بساطتها أن الخلفاء المسلمين والسلاطين واصلوا منع خدمة الأقباط في الحكومة هي مؤشر إلى أن المنع لم يحدث قط بشكل منتظم أو بأسلوب رسمي.[٤١] وعلى العكس ظل الأقباط جزءًا لا غنى عنه في الحكومة المصرية حتى في السلك العسكري.

نظرة للمستقبل

تغيَّرت النظرة الإنجيلية لعلاقة الكنيسة بالدولة كثيرًا منذ وقت الإصلاح في أوروبا في القرن السادس عشر. و كان التجاوب الأولي بالنسبة للأقباط الإنجيليين هو تشجيع ومساندة روحانيات الجماعة ذات التأثير الإيجابي على وجود الفرد وأيضًا كشهادة نحو منافع الاستنارة الروحية وواقع الحياة. فكونها الجماعة الأصغر والأحدث في مصر فلم يكن أمامها اختيار آخر. وبناء على ذلك فهذا يعني أنه بغض النظر عن نظام الحكم في مصر فإن الأقباط الإنجيليين

41 Grafton, *The Christians of Lebanon*, 39–42.

يجب أن يوفقوا وضعهم كأقلية ودورهم كخميرة للتجديد الاجتماعي والأخلاقي بطريقة إيجابية تعليميًا واقتصاديًا واجتماعيًا وربما حتى سياسيًا.

هذه النظرة المختصرة يجب أن تذكِّرنا بأن على قدر عظمة ثورة يناير، بغض النظر عن إقامة نظام مصري جديد، فإنها خبرة تاريخية أخرى للمشاركة القبطية في تاريخ مصر. قد يكون من المغري أن ننظر إلى تقلُّبات الحركات السياسية الجارية كتقلبات عنيفة، ولكن على الأقباط الإنجيليين أن يطمئنوا متأكدين أن نصرة الكنيسة كما ذكرت في الكتاب المقدس أكثر من مجرد تقلُّبات تاريخية للمنظمات البشرية السياسية والدول. إن الأحداث الجارية لا تشير إلى نهاية التاريخ ولا إلى هرمجدون. لقد عاشو الأقباط والمسلمون دائمًا وعملوا ووقفوا بجانب مصر دائمًا وبينما كانت تلك العلاقات تعاني من عدم المساواة كثيرًا وتحت ضغط حتى انكسرت، فإن العلاقات لم تنفصم أبدًا. ومن الواضح أن مستقبل الأقباط المسلمين يجب أن يأتي من المصريين ومن الأفكار المصرية نفسها وليس من أفكار مسيحية إسلامية أو حتى أيديولوجيات علمانية من الخارج.

وربما يكون هناك صعوبات فإن التاريخ يذكِّرنا أن الكنيسة عاشت وساهمت دائمًا في المجتمع المصري بطرق متنوِّعة وواسعة وأنها سوف تستمر في عمل ذلك. والسؤال بالنسبة للأقباط الإنجيليين بأي طريق وبمن سوف تفعل هذا؟!

المجلة اللاهوتية المصرية ١ (٢٠١٤): ٢٤–٣٣
http://journal.etsc.org

تاريخ مختصر لعقيدة الاختيار السابق في كتابات جون كالفن

بقلم: مارك نيجارد Mark Nygard (mnygard001@luthersem.edu)
بودن، نورث داكوتا Bowdon, North Dakota

قد يبدو نوعاً من الجرأة لأستاذ لوثري يعمل في كلية لاهوت مشيخية أن يحاول تقديم مقال لزملائه وأصدقائه عن موضوع يختص بكالفن، وأؤكد لكم حسن قصدي، فاللوثريون مهتمون أيضًا بالاختيار السابق كلاهوتيين مصلحين، وإن كان هناك بعضًا من الاختلاف فيما قاله كالفن فهو مهم بالنسبة لنا أيضًا. فنحن أيضًا لدينا أسباب قوية لمحاولة فهم ما قاله كالفن وكتبه ولماذا. بل وأكثر من هذا فإني أقدم هذا الوعي التاريخي لحقيقة بديهية وهي أن من هم من الخارج كثيرًا ما يثيرون أسئلة لا يلحظها من هم من داخل، وكثيرًا ما يكون هذا مفيدًا. قد لا يكون قد تم التفكير في تاريخ الاختيار السابق عند كالفن في الوقت الحاضر وأن ذلك التاريخ قد يثير بعض التفكير. فإذا كان الاختيار السابق يمكن أن يؤخذ كموضوع مناقشة وفكر مثمر وليس مجرد مقال للاعتقاد به، فإنه في الغالب سيترك أثره في حياة الإيمان.

تطور العقيدة

صارت عقيدة الاختيار السابق موضوع إيمان لتكوين لاهوت مصلح حتى أن أهميته - إن لم تكن مركزيته- بالنسبة لجون كالفن قد قُبلت بدون نقاش. وبمعنى آخر فُهم كالفن على أنه يبني بشكل نظامي بناء على مفهومه أن الله في إرادته

* This article was originally written in English in 2012 and has been published as: Mark Nygard, "A Brief History of Predestination in the Writings of John Calvin," *Cairo Journal of Theology* 1 (2014): 25–35, http://journal.etsc.org.

* هذا المقال تم كتابته عام ٢٠١٢.

السامية اختار البعض للخلاص بشكل نهائي وآخرون للهلاك الأبدي وهذا منذ بداية خدمة كالفن. ولمن يفترضون ذلك قد يأتي الموضوع كصدمة إلى حد ما عندما يرون أن فكر كالفن لم يكن هكذا من البداية، وأن هناك وقتًا في حياة كالفن لم يكن الموضوع قد تكوَّن بعد وأنه قد حدث تغيير واضح في أهمية هذا الأمر ومضامينه طوال حياة كالفن نفسه.

يقدم كالفن مصادر رائعة للدارسين المهتمين بفحص هذه الإمكانية طوال الطبعات المتوالية لكتاب "أسس الديانة المسيحية" بتحريرها في اللغة اللاتينية أعوام ١٥٣٦، ١٥٣٩، ١٥٤٣، ١٥٥٩، ١٥٥٠،[1] وكذلك في النسخة الفرنسية التي كتبها بيده أعوام ١٥٤١، ١٥٤٥، ١٥٥١، ١٥٦٠. قد يبدو أن متابعة الخط الفكري عند كالفن بخصوص الاختيار السابق لم يتغيّر طوال تحريره لسلسلة "الأسس". ولكن ترجمة الموضوعات تعقُّد هذا الدور أمام القارئ الذي لا يقرأ اللاتينية. رغم أن النسخة اللاتينية، بالتحديد نسخة عام ١٥٥٩، قد تمت ترجمتها إلى اللغة الإنجليزية وتمت طباعتها أكثر من مرة، فإن النسخة الوحيدة الأخرى التي تؤخذ في الاعتبار هي اللاتينية ١٥٣٦ وقد ترجمها فورد لويس باتلز Ford Lewis Battles عام ١٩٧٥. وظلت ترجمة باتلز التي قام بها عام ١٥٣٩ غير منشورة وغير متاحة حتى بعد وفاته.[2] ولحسن حظ هذا المشروع فإن النسخة الفرنسية ١٥٤١ التي قام بها جاك بانير Jaques Pannier وطُبعت عام ١٩٦١ كانت متاحة.[3] ورغم أنها تخالف بساطة أسلوب كتاب كالفن الأول الكاتاكيزم (التعليم من خلال السؤال والجواب)، ١٥٣٨، والذي ترجمه فورد لويس باتلز وطبع مصحوبًا بتعليق كتبه جون هسلنك J. John Heselink عام ١٩٩٧، إلا أنها تقدم معلومات قيمة عن السنوات الأولى لتطور العقيدة. والقصد

1 François Wendel, *Calvin: Origins and Development of his Religious Thought*, trans. Philip Mairet (Grand Rapids: Baker Books, 1950, 1963), 112–120.

2 Richard C. Gamble, "Preface," in *Institutes of the Christian Religion 1539: Text and Concordance*, ed. Richard F. Wevers (Grand Rapids: The Meeter Center for Calvin Studies at Calvin College and Seminary, 1988), vol. I: vii.

٣ يلاحظ وندل أن الطبعة اللاتينية ١٥٣٩ قد تم إكمالها فعليا في الأشهر الأخيرة من عام ١٥٣٨ بما أن الطبعة الفرنسية ١٥٤١ هي ترجمة للاتينية ١٥٣٩ وتوضح فكره النهائي في أواخر ١٥٣٨ حالا بعد ظهور كتابه الكاتاكيزم وهي مدة لا تتجاوز ثلاث سنوات كما يبدو في تاريخ الطبعة. أنظر:

Wendel, *Calvin*, 113.

من هذا المقال هو التوثيق بشكل مختصر للتغيرات الرئيسية في تكون عقيدة كالفن عن الاختيار مستخدمين الترجمة الإنجليزية ١٥٣٦ لكتاب "الأسس"، والترجمة الإنجليزية للكاتكيزم ١٥٣٨، والفرنسية "للأسس" عام ١٥٤١ بناء على اللاتينية ١٥٣٩، والإنجليزية ١٥٥٩ مقدمين خلاصات عن أدوارهذه الترجمات في شرح لاهوت كالفن.

الاختيار السابق في كتاب "الأسس" ١٥٣٦

استغرقت ترجمة باتل الإنجليزية لكتاب "الأسس" ٢١١ صفحة (بدون صفحات المقدمة) و ١٢٥,٠٠٠ كلمة في خمسة فصول بعنوان "الناموس، والإيمان، والأسرار الخمسة، والأسرار الزائفة، والحرية المسيحية" ولم يرد شيئًا عن "الاختيار السابق".[٤] وذكر وندل Wendel أن موضوع الاختيار السابق ذُكر مرتين فقط وكلاهما في فصل الإيمان في القسم الفرعي لقانون إيمان الرسل.[٥] وفي الفترة الأولى هناك ذكر أكثر توسُّعًا تحت عنوان البند ٣ في قانون إيمان الرسل في الكنيسة، وأربع مرَّات في الفقرة ٢٤ خُصصت لمناقشة قانون الإيمان في حوالي ١٨٠٠ كلمة لفرز الكنيسة الحقيقية لمختاري الله من الكنيسة الفاسدة واضعًا الهبات والبركات التي للمختار ومؤكدًا الثقة التي يجب أن يضعوها في إرادة الله وأمانته لمختاريه.[٦]

وتلي المناقشة موضوعات عن الحرمان الكنسي والتأديب الكنسي. الذكر الثاني للاختيار السابق كان بالمقابلة سطحياً جدًا. كان لدى كالفن سبب لذكر رجاء المؤمنين (وليس المختارون) وعدم رجاء الأشرار وذلك عندما ناقش فهمًا رمزيًا أكثر لنزول المسيح إلى الهاوية لدينونة الله ووردت ٥٣ كلمة فقط في كل المناقشة، ولا يوجد تناول كامل بأي شكل.[٧] ولذا فيبدو أن حوالي ١,٥ % من كتاب "الأسس" عام ١٥٣٦ اهتم بوضوح بالاختيار السابق وأن كالفن لم يكن عنده أيًا من الأسباب التي تجعله يذكره في تناوله لموضوعات أخرى. وهناك

4 John Calvin, *Institutes of the Christian Religion* (1536), trans. Ford Lewis Battles (Grand Rapids: Eerdmans, 1975, 1986).

5 Wendel, *Calvin*, 265.

6 Calvin, *Institutes* (1536), 58–61.

٧ المرجع السابق، ٥٥.

تحليل أقرب بخصوص قسم الاختيار السابق تحت عنوان "الكنيسة" يوضح السمات الآتية في كتاب عام ١٥٣٦ :

١- إن الاختيار تم قبل الخلق "قبل تأسيس العالم".[٨]
٢- الاختيار عالمي إذ يشمل الملائكة والأموات وكل الأمم حتى يجمع "الكل" معًا رغم إن "الكل" تشير إلى "المختارين".[٩]
٣- يقدِّس: يحوِّل المختار إلى قديس.[١٠]
٤- يعطي خطوات الخلاص: دعوة، تبرير، تقديس، تمجيد.[١١]
٥- بعض أعضاء الكنيسة الذين عمل فيهم بقوته "ليسوا أعضاء مختارين".[١٢]
٦- وبالمثل فإن بعض المختارين لم يصيروا بعد جزءًا من الكنيسة المنظورة.[١٣]
٧- المختارون لا يمكن أن يهلكوا لأن أساسهم مؤكد.[١٤]
٨- جسد المختارين -أي الكنيسة- لن يفنى من على الأرض.[١٥]
٩- ليس لنا أن نفحص لماذا "الغوص في أعمال العظمة".[١٦]
١٠- ليس لنا أن نفحص عمن هم المختارون.[١٧]
١١- هناك علامات مؤكدة يقدمها الكتاب المقدس حيث يُعرف الشرير طالما أن الله يريد أن نعرفهم.[١٨]
١٢- ما يظل بالنسبة لنا هو أن نؤمن بالوعد المُعلن للمطلق فقط "بالإيمان يكون لنا المسيح وأن كل هذا منه".[١٩]

٨ المرجع السابق، ٥٨.
٩ المرجع السابق.
١٠ المرجع السابق.
١١ المرجع السابق.
١٢ المرجع السابق، ٥٩.
١٣ المرجع السابق.
١٤ المرجع السابق.
١٥ المرجع السابق.
١٦ المرجع السابق، ٦٠.
١٧ المرجع السابق.
١٨ المرجع السابق، ٦١.
١٩ المرجع السابق.

من الواضح أن السؤال الرئيسي الذي تم تناوله هنا هو: ما هي طبيعة الكنيسة؟ وليس من الذي سيخلص؟ المناقشة بكاملها إذًا أساسها سياق كنسي في الأساس وليس سيتوريولوجي (علم الخلاص).

الاختيار السابق في كتاب الكاتاكيزم ١٥٣٨

تستغرق الترجمة الإنجليزية لكاتاكيزم كالفن وثيقة أصغر تتكون فقط من ٣١ صفحة (لا تشمل المقدمة) وعدد كلمات ١٥,٠٠٠ تتناول ٣٣ بندًا عن الإيمان، ١٣ منهم بعنوان الاختيار السابق.[٢٠] ومن الجدير بالملاحظة أنه يوجد الآن بند خاص به ، ليس هذا فقط ولكن في حوالي ٥٠٠ كلمة وتمثِّل حوالي ٣% من النص وتأخذ وضعًا استراتيجيًا بعد ثلاثة بنود بخصوص الناموس انتقالاً إلى بند عن الإيمان بالمسيح ولكن قبل ٤ بنود تصف ذلك الإيمان. وبأي بُعد ومغزى، فإنه يتضح أن الاختيار السابق قد حصل على الاهتمام الذي يستحقه.

هناك علامات داخلية أيضًا. والآن وبعد مرور سنتين من الإشارة إلى الاختيار السابق في كتاب "الأسس" الأول فإن هناك سمات وضحت في الكاتاكيزم:

١- تحمل كلمة الله ثمارًا للمعيَّنين سابقًا فقط ليكونوا أولاد الله قبل تأسيس العالم.
٢- كلمة الله رائحة موت للأموات الذين أُدينوا بنفس خطة الله.
٣- ليس لنا أن نعرف لماذا رغب الله في هذا. فتفكيرنا لن يجلب سوى القلق والمتاعب.
٤- بالأحرى بالنسبة لنا أن نعرف عدل الله وقداسته.
٥- إدانة العالم كله عادلة وخلاص البعض هو رحمة خالصة.
٦- المختارون أوانٍ للرحمة وغير المختارين أوانٍ للغضب.
٧- علينا التركيز على الإعلان حيث نجعل رحمته معروفة.
٨- ما نسعى إليه في الاختيار هو الحياة الأبدية ونحصل عليها بالإيمان بالمسيح مرآة إرادة الله وختم اختياره.[٢١]

20 I. John Hesselink, *Calvin's First Catechism: A Commentary* (Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1997).

٢١ المرجع السابق، ١٧. المقال بكامله يرد في صفحة واحدة.

وهنا وبدلاً من أية إشارة في الصفحة الثالثة فإن مفهوم الهالك ذُكر في بداية البند وعولج بأسلوب مساوٍ لما تم به تناول الاختيار. وهناك في منتصف الطريق دفاع عن النظرية خلال البند المعنون ب "أواني الغضب" التي ذكرها بولس لتبرير قضاء الله حتى لو أدان الجنس البشري كله.

وكظاهرة أخرى فإن تأثيرات الاختيار السابق للفرد لم يتم معالجتها: تحويل الشخص إلى قديس، وتحديد وسيلة وخطة الخلاص، والدعوة للتبرير والتقديس. لقد تم تقديم العقيدة منفصلة عن فعاليتها المؤكدة الباكرة[٢٢] وبالمثل لم يتم ذكر توابع لمكانة الكنيسة في أوجهها المنظورة وغير المنظورة.

الاختيار السابق في الترجمة الفرنسية لكتاب "الأسس" ١٥٤١

بحلول العام ١٥٣٩ نما كتاب "الأسس" سريعًا وأوضحت ترجمة كالفن ١٥٤١ هذا النمو فقد وصل عدد الكلمات إلى ٣٦,٠٠٠٠ كلمة في ١١٨٩ صفحة ووصل حجم الكتاب إلى ثلاث مرات أكبر مما كان عام ١٥٣٦.[٢٣] كما اتسعت أعداد الفصول من خمسة فصول إلى ١٧ فصلاً والفصل الثامن De la Predestination et Providence de Dieu وُضع في المنتصف بعد التبرير بالإيمان، واعتبارات الكتب المقدسة، ولكن قبل الصلاة والأسرار. وتضمنت الـ ٧٥ صفحة حوالي ٢٢,٥٠٠ كلمة وهي الآن تمثل ٦% من النص لتجعله واحدًا من أطول مقالات الإيمان في هذه الطبعة واضعًا إياها مع مقالات نقدية كالمقال الثالث عن الناموس، والسادس عن التبرير بالإيمان. ومن الصعب عدم ذكر تطور جذري وسريع لتركيز الانتباه على الاختيار في هذه الفترة.

ومن الواضح أيضًا أنه في هذا الوقت واجه كالفن اعتراضًا وجدلاً بخصوص موقفه لأن أول عمل منظَّم بعد المقدمة كان هو تقديم الدفاعات. ومن ناحية يجب ألا يسعى المرء بحب استطلاع جامح وتهور للدخول إلى "الأقداس" و "المتاهة" و "الأسرار" لإرادة الله. كما لا يجب السعي لطمر أي ذكر

٢٢ الجمل النهائية للتعزية تعود أسبابها إلى المسيح وليس الاختيار وفي الحقيقة يتم حث القارئ لا أن يفكر في الاختيار السابق بل يتكل على المسيح.

23 Jean Calvin, *Institution de la Religion Chrestienne* (1541), ed. Jacques Pannier, in *Oeuvres Complètes de Calvin* (Paris: Société d'Édition "Les Belles Lettres," 1961).

للاختيار السابق "كموضوع محفوف بالمخاطر"،[٢٤] وهو الآن يريد أن يثبت بكل الطرق استخدامه الصحيح المناسب كتابيًا، وليس هنا فقط في البداية ولكن مرة بعد أخرى وهو يواصل الكتابة،[٢٥] وكذلك وهو يقتبس أمثلة من العهد القديم، [٢٦] ومقابلة لها من نصوص العهد الجديد،[٢٧] وأقوال الآباء سواء المفضلة أو غير المفضَّلة حسب الاحتياج.[٢٨] وهذه الحجج والدفاعيات تمثِّل جزءًا معتبرًا من المادة الجديدة الموجودة في النص الفرنسي ١٥٤١ وهو الجزء المثير للانتباه المضاف إليه.

لم يبدأ تحديد العقيدة وفحص أوجهها قبل الصفحة الخامسة فببساطة تامة، "نحن نطلق على الاختيار السابق المشورة الأزلية لله التي بها قرر ما يريده لكل شخص فهو لم يخلقهم كلهم بنفس الحالة ولكنه عين البعض للحياة الأبدية وآخرون للهلاك الأبدي".[٢٩] هناك تعريف للاختيار السابق لم يظهر في طبعات كتب كالفن السابقة يضع الخزي في المواجهة في تماسك لاهوتي وأسلوب نظامي وهو لا يخفي الخزي السيكولوجي لسبق الاختيار ولكن يظهره أمام الجميع ليروه وهو يدافع عن معتقده قبل أن يعرضه. وفي تطوير آخر للعقيدة يستخدم كلمة "ثابت" أو "غير قابل للتغيير".[٣٠] المفهوم ليس جديدا فقد ورد في طبعة عام ١٣٥٦ ولكن بدلا من التأكيد على صدق أمانة وعد الله فإن السياق الآن هو عدم مقدرة الإنسان لفهم قرار الله بالاختيار السابق.

٢٤ المرجع السابق، الجزء الثالث: ٥٨–٥٩.

٢٥ المرجع السابق، ٦٥، ٦٧.

٢٦ المرجع السابق ٨٨، بالنسبة لإبراهيم ٦٧، ٧١-٧٢، بالنسبة لعيسو ويعقوب ٦٨-٦٩، بالنسبة لمنسى وأفرايم ٦٨، ٧٠، بالنسبة لموسى في الخروج ٣٣: ١٩، ٨٨، بالنسبة لأشعياء ٦٥: ١، ١٠٢ بالنسبة لموسى وفرعون ١١٩، بالنسبة لآخاب (وربما يهوشافاط هو المقصود) أمام النبي الكذاب، ميخا ١٢٠، بالنسبة ليوسف وإخوته ١٢٠، بالنسبة لأيوب ١٢١، بالنسبة لأرميا ومجئ الواقعة الكبرى و ١٢٩- ١٣٠ وبالنسبة لاختيار الله ليونان لتبشير نينوى. عدم ذكر مثير للانتباه خاصة في ذلك الوقت هو أيوب الذي أقتبس في (١١٢) ولكن لم يُعالج بالكامل.

٢٧ أعداد مهمة اقتبسها كالفن في هذه الطبعة وهي بالطبع أفسس ١ وكولوسي ١ صفحات ٤٦، وأيضا رومية ٩-١١، وبولس وعمل الفخاري ، وبطرس وبولس ويعقوب بخصوص أن الله لا يأخذ بالوجوه وأعمال ١٠ ويوحنا ٦، ١٠.

٢٨ المرجع السابق، ٦٩ عن أمبرسيوس وجيروم وأوريجانوس، ٧٠- ٧١ عن توما الأكويني، ٦٩، ٧٦، ٨٧ عن أغسطينوس.

٢٩ المرجع السابق، ٦٢.

٣٠ المرجع السابق.

الاختيار السابق في "الأسس" ١٥٥٩

الإفادة الكاملة للاهوت كالفن موجودة في الطبعة اللاتينية النهائية من "الأسس" المطبوع بعد ١٨ سنة من العمل الذي أشرنا إليه سابقًا. تُستخدم هذه الطبعة بشكل شامل في الكنائس المصلحة الآن، والتي وصلت إلى ١٤٨٦ صفحة في طبعة ويستمنستر جون نوكس الحديثة وتأتي في ٦٥,٠٠٠٠ كلمة وتصل إلى مرتين من حجم طبعات ١٥٣٩/ ١٥٤١. وقُسِّم الكتاب إلى أربعة أقسام رئيسية أو "كتب" مقسَّمة إلى ٨٠ فصلاً ومقسَّمة إلى ١٢٦٣ قسمًا فرعيًا أو "فقرات".[٣١] وفي الكتاب الثالث هناك أربعة من هذه الفصول ٢١ من ٢٤ أو ٤٩ فقرة تمثِّل حوالي ٢٩,٠٠٠ كلمة مخصصَّة بشكل خاص لموضوعات الاختيار. هناك فصلان يحتويان على ١٢,٠٠٠ كلمة بخصوص العناية الإلهية انتقلا إلى الكتاب الأول (فصول ١٧ و ١٨) لتناولها مع مادة أخرى وهي العقيدة في الله. وبالإضافة إلى ذلك هناك أربعة فصول في الكتاب الثاني (الفصل الثاني إلى الرابع) أو حوالي ٣٨,٠٠٠ كلمة تتناول موضوع تفاعل العقيدة، مع التنبير على عبودية إرادة الإنسان وعجز البشرية بدون معونة الله. وترد إشارات مكرَّرة للاختيار السابق ومفاهيم ترجع إليها طوال مادة هذا الجزء وهي كلها تمثل أكثر من ٩٠% من الكتاب كله. ولذا فإن اعتبارات الاختيار السابق والاختيار لا تمثل فقط كمية من المادة في وسط الكتاب الثالث والرابع بطريقة قبول المسيح وإعطاء دعوة الله ضد أغلب الاعتراضات التي وجهت إليها؛ ولكن أيضًا كفصول بارزة وأجزاء من الفصول بطول الكتب بخصوص الخلق والفداء. يمكن القول أيضًا أنها تتخلل "الأسس" بمعنى أوسع حيث صارت وعيًا عامًا يربط عدة عقائد إيجابية في العمل كله. في الفصول الأربعة بخصوص الاختيار كمثال فإن الارتباط بالكامل يكمن في البرهنة على العقيدة من الكتاب المقدس وآباء الكنيسة وأخرى لدحض الاتهامات المتنوِّعة التي قُدمت ضد العقيدة.[٣٢]

31 Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, ed. John T. McNeill, trans. Ford Lewis Battles (Louisville: Westminster John Knox Press, 1960, 2006).

٣٢ المرجع السابق، الجزء الثاني: ٩٣٢–٩٦٤، هذا في الكتاب الثالث، فصلي ٢٢ و ٢٣.

في الفصلين الآخرين نقابل دفاعيات عن العقيدة مثل الاعتراضين المبدأيين اللذين افتتحا الطبعة الفرنسية ١٥٤١ في الفصل XXI [٣٣] و في الفصل XXIV.[٣٤] يمكن القول أن العقيدة قد نضجت الآن وقويت وانسجمت مع أفكاره الأخرى فهجوم أعدائها دفعه للدفاع عنها وعمل دعامات لها. ولقد تم الاحتفاظ بتعريف الاختيار السابق المذكور في الطبعة الفرنسية ١٥٤١ ربما كلمة كلمة[٣٥]. في الواقع هناك الكثير يتم التعرُّف عليه في طبعة ١٥٥٩ وكان واردًا في طبعة ١٥٤١. يرى ويندل Wendel أن الخطوط الرئيسية في العقيدة وُضعت في طبعة ١٥٣٩ وأن التعديلات بعد ذلك الوقت لم تكن تقوية عقيدته، ولكن في الواقع تعقيد لبعض التعريفات الجديدة ومزيد من الاقتباسات الكتابية.[٣٦] وبالتأكيد هناك الكثير من الصحة في هذا، إلا أن هناك بعض التعريفات الجديدة تستحق الذكر.لقد قُدِّمت قضية إسرائيل لتوضيح نوع من اختيارين في طبقتين لم نلحظهما سابقًا. في الأول أُختيرت الأمم في المقام الأول كميراثه أما المرحلة الثانية فأكثر محدودية؛ حيت تم اختيارأفراد محددين من الأمم. يعطي كالفن قيمة للاختيار الأول ولكن يوضح أن الاختيار الثاني للأفراد لنوال الخلاص الأبدي بالقطع وبدون شك هو "الاختيار الفعلي".[٣٧]

وبالنظر لهذا من الناحية البنائية يميز كالفن بين دعوة الله العامة والخاصة. ففي الأولى تذهب دعوة الإنجيل لكل الناس بدون تحديد ولكن لا تفعل فعلها فيهم كلهم، أما النوع الثاني من الدعوة فهي دعوة خاصة حيث يتنازل الله ليعطي المؤمنين وحدهم، بينما بالاستنارة الداخلية بروحه يجعل الكلمة المبَشِّر بها تسكن قلوبهم:[٣٨] وبالتأكيد هذا تمييز يناسب البنية اللاهوتية الذي يختار به الله سابق العلم من الذين تنيرهم الكلمة.

خلاصة

يبدو واضحًا من التقديم المختصر للكتب الأربعة؛ ثلاثة من البداية وواحد من خلاصة خدمته، أن عقيدة الاختيار السابق لم تكن شيئًا ثابتًا طوال سني خدمة

٣٣ المرجع السابق، ٩٢٢–٩٢٥.
٣٤ المرجع السابق، ٩٧٥–٩٧٦.
٣٥ المرجع السابق، ٩٢٦. انظر الحاشية رقم ٢٩.

36 Wendel, *Calvin*, 269.
37 Calvin, *Institutes* (1559), vol. II: 928–930.

٣٨ المرجع السابق، ٩٧٤.

كالفن بل بالعكس يتضح أن هناك نموا متواصلاً غنياً متزايدًا خاصة أننا لاحظنا المؤشرات التالية.

١- المساحة التي أخذها المفهوم تزايدت من ١,٥% من الكتاب عام ١٥٣٦ إلى ١٠% عام ١٥٥٩.

٢- سيادة المفهوم زاد من مجرد خدمة صغيرة وعابرة لعقيدة أخرى في جزء واحد من فصل واحد عام ١٥٣٦، إلى جزء معنون في عام ١٥٣٨، إلى معالجة في فصول متزايدة على حدة وموزَّعة في موضوعات أخرى عام ١٥٥٩.

٣- تغير الاختيار السابق من دور الاستخدام الكنسي عام ١٥٣٦ يساعد على تحديد ماهية الكنيسة إلى دور سيكولوجي في بواكير ١٥٤١ وهو شيء يحمل به المؤمنون شهادة بأعمالهم.

٤- صار المفهوم أكثر وضوحًا، ففي حين أنه في عام ١٥٣٦. لقد ذكر مفهوم الضال مرتين فقط، ففي عام ١٥٤١ فإن خزي الانفصال العشوائي للضال من المخلَّص أصبح بشكل نظامي واضحًا بتعريف محدد ومعالجة مبكرة.

٥- سياق التعليم كان يزداد حيرة في كل مرة يظهر فيها الموضوع حيث كان يتم إيضاحه في جزء تتزايد فيه الدلائل المدعمة من الكتاب المقدس والآباء وبتفنيد حذر لكل اعتراض تم توجيهه للعقيدة.

إن حقيقة التغيير ليست هي المقصودة هنا ، فالدليل على هذا في ورقة قصيرة كهذه يأتي صادمًا. إلا أن التغيير تم إيضاحه عن طريق مثير مستخدمًا جزء من المادة المتاحة فقط كما وردت في الترجمة. سوف يتضح أن هذا المجال هو حقل مثمر للبحث بالإطلاع على مصادر أخرى في اللغات الأصلية لمحاولة عمل بعض الأحكام عن الصلة بين نمو عقيدة لاهوت كالفن وتأثيراتها على كالفن وجماعته. ولا توجد مادة أكثر دقة يمكن أن نتطلع إليها.

المجلة اللاهوتية المصرية ١ (٢٠١٤): ٣٤–٤٦
http://journal.etsc.org

مَن الّذي كَتب كِتاب "بينَ العقل والإيمان"؟ دعوة لقراءة أعمال هيرمان باڤينك في الشّرق الأوسَط*

بقلم: ويلام دا ويت (http://willemjdewit.com) Willem J. de Wit
كلية اللاهوت الإنجيلية بالقاهرة

"لأَنَّهُ لَمْ يُرْسِلِ اللهُ ابْنَهُ إِلى العَالَمِ لِيَدينَ العالَمَ بَلْ لِيَخْلُصَ بِهِ العالَمُ" (يوحَنّا ٣: ١٧). ينعزل الرّاهِب عَنِ العالم ويدينه، مِنْ خِلال ذهابه إلى الصحراء. أمّا يسوع فقَدْ عَزَل نفسه وذهَبَ إلى موضعٍ خلاءٍ في الصّباح باكرًا (مَرقُس١: ٣٥)، ليُقوّي نفسه على الأعمال اليوميَّة والحياتيّة. لكنّ الرّاهِب يرى أنّ جوهر الفضيلة يكمُن في الممارسات التّقشُّفيّة نفسها، فيُحوّل الوسائل إلى غايات.
—هيرمان باڤينك

مُقدِّمَة

"بينَ العقل والإيمان"[١] ترجمة عربيّة لدراسة مُهمّة للإيمان المسيحيّ، كتبها اللّاهوتيّ الهولنديّ هيرمان باڤينك Herman Bavinck (١٨٥٤–١٩٢١).[٢]

* This article was originally written in English in 2012 and has been published as: Willem J. de Wit, "Who Wrote *Bayna al-ʿaql wa-al-īmān*? An Invitation to Read Herman Bavinck in the Middle East," *Cairo Journal of Theology* 1 (2014): 36–48, http://journal.etsc.org.

* هذا المقال تم كتابته عام ٢٠١٢.

١ هيرمان باڤينك، **بين العقل والإيمان**، ترجمة: عبد المسيح إسطفانوس، ٤ أجزاء (الولايات المُتحدة: كلمة الحياة [الخدمة العربية للكرازة بالإنجيل]، د.ت)، http://www.kalimatalhayat.com/doctrine/91-faith-mind.html.
باللُّغة الهولنديّة واللُّغة الإنجليزيّة:
Herman Bavinck, *Magnalia Dei: Onderwijzing in de Christelijke religie naar gereformeerde belijdenis* (Kampen: Kok, 1909), http://www.archive.org/details/magnaliadeionder00bavi; Herman Bavinck, *Our Reasonable Faith*, trans. H. Zylstra (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1956).

مازال هيرمان باڤينك غير معروف نسبيًّا وسط النّاطقين بلُغة الضّاد؛ على الرّغم مِن الاهتمام به مؤخّرًا في الدوائر المُصْلَحة والمشيخيّة في شمال أمريكا، مُرورًا بإيطاليا وكوريا الجنوبيّة.[٣] وهذا المقال بمثابة دعوة للمسيحيّين في الشّرق الأوسَط لقراءة المزيد عَنه وعمّا كتبه في اللّغة الإنجليزيّة (أو بالهولنديّة لمَن يجيدها) وأيضًا للاهتمام بترجمة أعماله الأُخرى إلى اللّغة العربيّة.[٤]

العنوان الرئيسيّ في الطّبعة الهولنديّة هو عبارة لاتينية تعني "أعمال الله العظيمة" قارن أعمال٢: ١١؛ والعنوان الفرعيّ بالهولنديّة يُمكن ترجمته "إرشادات في الدين المسيحيّ طبقًا للعقيدة المُصلَحة." تم اعتماد التّرجمة الإنجليزيّة كأساس للطبعة العربيّة والصينيّة والكوريّة:
Eric D. Bristley, *Guide to the Writings of Herman Bavinck* (1854–1921) (Grand Rapids, MI: Reformation Heritage Books, 2008), 126–129.

المرجع السّابق ذكره يُعتَبَر مُعينًا جيّدًا للوصول إلى كتابات باڤينك، ويُقدِّم نظرة عامة عَن حياته وأعماله، وسيرة حياة باڤينك ونظرة عامة لأعماله الثانويّة في اللُّغة الإنجليزيّة والهولنديّة. للاطلاع على المزيد مِن التعليقات، انظُر:
Willem J. de Wit, *On the Way to the Living God: A Cathartic Reading of Herman Bavinck and an Invitation to Overcome the Plausibility Crisis of Christianity* (Amsterdam: VU University Press, 2011), 175–176, http://willemjdewit.com/living-god/.

للاطلاع على أحدث التطوّرات والمراجع في الدراسات المعنيّة باڤينك، انظُر موقع مؤسسة هيرمان باڤينك بكُلّيّة لاهوت كالڤين: http://bavinckinstitute.org/، ويتمّ تحديث هذا الموقع دوريًّا، ويحتوي على وصلات مُباشرة لأعمال باڤينك بالهولنديّة والإنجليزية ودراسات عَن باڤينك على الإنترنت. كما أنّهُ متوافر مجموعة أكبر مِن أعمال باڤينك على الموقع: http://www.neocalvinisme.nl/.

٢ أهم سيرة حياة تمّ كتابتها عَن باڤينك هي:
R. H. Bremmer, *Herman Bavinck en zijn tijdgenoten* (Kampen: Kok, 1966); Ron Gleason, *Herman Bavinck: Pastor, Churchman, Statesman, and Theologian* (Phillipsburg, NJ: P&R Publishing, 2010); V. Hepp, Dr. *Herman Bavinck* (Amsterdam: Ten Have, 1921).
تمّ أخذ المعلومات الواردة في هذا المقال الّتي تتناول سيرة حياة باڤينك، مِن برَمِر.

٣ انظُر على سبيل المِثال:
John Bolt, "Herman Bavinck Speaks English," in Bristley, *Guide to the Writings of Herman Bavinck* (1854–1921), 28–39; Andrea Ferrari, "Bavinck in Italiaanse context," in *Ontmoetingen met Herman Bavinck*, ed. George Harinck and Gerrit Neven, AD Chartas-reeks 9, 119–124 (Barneveld: De Vuurbaak, 2006); Hae-Moo Yoo, "Herman Bavinck en de gereformeerde traditie in Korea," in Harinck and Neven, *Ontmoetingen met Herman Bavinck*, 125–141.

٤ إنّ لُغة باڤينك البليغة الّتي ترجِع لقرنٍ مضى، تحتوي جُمَلًا طويلة نسبيًّا مزيّنة بالعديد مِنَ المُترادِفات، ولا يسهُل ترجمتها إلى اللُّغة الإنجليزيّة الأكاديميّة المُعاصرة، الّتي يُفضَّل فيها

يُعتَبَر كتاب "بينَ العقل والإيمان" عمل هام بالنّسبة للعقيدة المُصلَحة/ والمشيخيّة، إلّا أنّ الأعمال الكاملة لباڤينك تشمل العديد مِنَ الكتابات الأُخرى الّتي تُعدّ أكثر أهميّة للفكر اللّاهوتيّ.[٥] وسوف يُقدِّم هذا المقال القصير نبذة مُختصرة عَن حياة باڤينك؛ وبعضًا مِن مُراسلاته الشخصيّة؛ ونبذة عَن أحد أهم أعماله، ألا وهو *Gereformeerde dogmatiek* [أيْ العقيدة المُصْلَحة]، الّذي يتكوَّن مِن أربعة مُجلّدات. كما سيعرض المقال نظرة باڤينك الشّاملة للعالم والتعليم، وأفكاره بخصوص إتباع يسوع المسيح. يتناول المقال أيضًا مدى أهميّة وملائمة هذه الموضوعات للقُرّاء العرب والمِصريّين على وجه الخُصوص.

حياة باڤينك

وُلِدَ باڤينك في مدينة هوخِڤين Hoogeveen الهولنديّة، في ١٣ ديسمبر ١٨٥٤.[٦] لا ينتمي باڤينك وعائلته إلى الكنيسة الرّسميّة المُصلَحة في هولنديّة؛ بل إلى طائفة مُصلَحة أصْغَر وأكثر مُحافظة مِنَ النّاحية اللّاهوتيّة. كان لهذه الطّائفة كُلّيّة لاهوتيّة خاصة بها في كَمپِن Kampen. نَشَأت هذه الطائفة نتيجة الانفصال عَن الكنيسة الرّسميّة عام ١٨٣٤، وكان والده واحدًا من قساوستها. دَرَسَ باڤينك في جامعة لَيدِن Leiden مُنذُ عام ١٨٧٤ حتّى ١٨٨٠ وكانت هذه الجامعة في ذلك الوقت هي الحصن المنيع ضدّ اللّاهوت التَّحَرُّريّ. وفي عام ١٨٨٠ أكمل باڤينك دراسته عَن الأخلاقيّات في فكر اللّاهوتيّ المُصلَح هولدريخ زوينجلي Huldrych Zwingli (١٤٨٤–١٥٣١). ثُمّ أصبح باڤينك مُدرّسًا في كامپِن، بعد أنْ قَضى فترة كراعي مُذُّ عام ١٨٨١ حتّى ١٨٨٢. وتزوّج في عام ١٨٩١ مِن يوهَنا أدريانا سخيپِرْس Johanna Adriana Schippers وبعد ثلاث سنوات أنجبا ابنتهما.

أبراهام كَوپِر Abraham Kuyper (١٨٣٧–١٩٢٠) –وهو لاهوتيّ هولنديّ شهير– أسّس في عام ١٨٨٠ الجامعة الحُرّة Vrije Universiteit

---

استخدام أساليب أكثر إيجازًا وتحديدًا؛ ولكن في الواقع يمكن ترجمتها إلى لُغة عربيّة جميلة حديثة.

٥ يرى برَمِر أنّ الطبعة الهولنديّة من كتاب "بينَ العقل والإيمان" أنها "ليست أخّاذة ولا جذّابة": Bremmer, *Herman Bavinck en zijn tijdgenoten*, 249.

٦ هذا الجُزء هو مُختصر لما ورد في: De Wit, *On the Way*, 17–19.

بأمستردام.[٧] وفي عام ١٨٦٦ كان واحدًا مِن قادة الانشقاق الثّانيّ عَن الكنيسة الهولنديّة المُصلَحة. ثُمّ في عام ١٨٩٢ اتّحدت مُعظَم الكنائس الّتي انفصلت عامي ١٨٣٤ و١٨٨٦، ليكوّنوا الكنائس المُصلَحة في هولندا.[٨] يوجد مكانان لتدريب الرُّعاة حاليًّا في هذه الكنيسة الجديدة: كُلّيّة لاهوت كَمبِن وكُلّيّة لاهوت الجامعة الحُرّة. وبذل باڤينك جهودًا مضنية لدمج الكُلّيّتين، ولكن عندما بائت مُحاولاته بالفَشَل، انتقل عام ١٩٠٢ إلى أمستردام، وأصبح مُدرّسًا في الجامعة الحُرّة خَلَفًا لكَوپر، الّذي أصبح رئيس وزراء هولندا عام ١٩٠١. وفي عام ١٩١١ أصبح باڤينك نفسه عضوًا في البرلمان الهولنديّ وتُوفّيَ في ٢٩ يوليو ١٩٢١.

على الرّغم مِن أنّ تاريخ الكنيسة الهولنديّة لا يعني الكثير بالنّسبة لمَن يقرأ أعمال باڤينك –في مُختلَف بقاع العالم– إلّا أنّه يَسهُل على المسيحيّين البروتستانت في الشّرق الأوسط أنّ يتوحّدوا به؛ وهذا يرجِع إلى أنّ باڤينك لا يَعتَبِر نفسه مُمثِّلًا للثقافة السائدة في وقته، بل مُمثِّلًا لثقافة فرعيّة أو مُناهِضَة تابعة إلى الأقلّيّة. إذْ قَد تأصّل باڤينك في ثقافة الانفصال ("أنا ابن للانفصال، وأتمنَّى أنْ أظل هكذا"[٩]).

المُراسلات

"هل سأظلّ ثابتًا؟ الله وحده الّذي يضمن هذا،" كتب باڤينك هذه العبارة في مُذكَّراته في ٢٣ سبتمبر ١٨٧٤ يوم وصُله إلى لَيدِن لدراسة اللّاهوت. إنّ الصّراع مِن أجل الثَّبات كمسيحيّ، يُشكّل الثمة الّتي تكمُن وراء العديد مِن أعمال باڤينك، بل ويظهر بوضوح أكثر في عدد مِن رسائله؛ يتزامن هذا مع تحوّل العديد مِن مُعاصريه عَنِ الإيمان المسيحيّ في هذا الوقت.

٧ الاسم الرّسميّ الإنجليزيّ الآن: "VU University Amsterdam".

٨ في هولندا كان انفصال عام ١٨٣٤ يُدعى عادة "Afscheiding" أما انفصال عام ١٨٨٦ فيُدعى "Doleantie". وفي عام ٢٠٠٤ انتهى تاريخ الانفصالات جُزئيًّا، عندما اتحدت الكنيسة المُصلَحة الهولنديّة والكنائس المُصلَحة في هولندا، ليكوّنا الكنيسة البروتستانتيّة في هولندا. وبالرّغم مِنْ هذا، إلّا أنّه مُنذُ القرن ١٩ نشَأت العديد مِنَ الطوائف المُصلَحة، الأمر الّذي يُعدُّ استمرارًا لتقليد الانفصال. وبما أنّ باڤينك يُعتبر ابنًا للانفصال؛ فيُمكن اعتباره أبًا للكنيسة البروتستانتيّة في هولندا وكذلك للطوائف المُصلَحة الأُخرى.

9 C. Veenhof, "Uit het leven van de Theologische Hogeschool 6," *De Reformatie* 30 (1955): 123–124.

إنّ مُراسلات باڤينك مَعَ كريستيان سنوك هرخرونيا Christiaan Snouck Hurgronje (١٨٥٧–١٩٣٦)، تُعتَبَر نُقطة بداية مُناسبة لمَن يُريد قراءة أعمال باڤينك. أصبح باڤينك وكريستيان صديقَين حميمَين أثناء الدّراسة في لَيدِن، وسيُصبِح كريستيان واحدًا مِنَ الرّوّاد الغربيّين المُتخصّصين في الدّراسات الإسلاميّة، بالإضافة إلى أنّ زيارتك لمكّة عام ١٨٨٥ جعلته ذائع الصّيت في أوروبا.[١٠] استمّرّت صداقتهما حتّى وفاة باڤينك. وبينما تُزوّدنا هذه المُراسلات بفكرة عَن رأي باڤينك بخصوص الإسلام،[١١] إلّا أنّها تُعلّمنا أيضًا أنّ حتّى (أو قُلْ قُلْ خاصّة) الرّاعي واللّاهوتيّ قَدْ يُعاني صراعًا مع الشّكّ والفتور. فعلى سبيل المِثال، يكتُب باڤينك مُفكّرًا في دراسته بلَيدِن:

> إنّ براءة إيمان الطفل، مِنَ الثّقة الكاملة بالحقّ الّذي انغَرَس داخلي –يُمكنك مُلاحظة– أنّ هذا ما فقدته بالذّات، وهو أمر ليس بالهيّن، ليس بالهيّن. . . .
>
> أعلَمُ أنّني لنْ استعيد هذا مرّة أُخرى. . . . في بعض الأحيان، وبينما أُقابل –في الكنيسة– بعض الأشخاص، الّذين مازالوا يحتفظون ببراءة إيمانهم ويسلكون بمقتضاه في غاية السّعادة، فأتمنّى لو أنّني أستطيع الإيمان مُجدّدًا مثلهم ببهجة وفَرَح. وأشعُر أنّه لو كان لديّ هذا النّوع مِنَ الإيمان وكُنت أعظ بحرارة وحيويّة، مُقتنعًا دائمًا بما كُنت أقول، فحقًّا لأصبحت قويًّا وقادرًا، وقتها فقط، لصرت مُفيدًا، أعيش حقيقة ذاتي وأعيش لأجل الآخرين.
>
> ولكنّي أعلم أنّ الأمر قَدِ انتهى، وأمسى مُستحيلًا.[١٢]

١٠ تمّ نشر المُراسلات الّتي دارت بينَ باڤينك و سنوك هرخرونيا:
Herman Bavinck and Christiaan Snouck Hurgronje, *Een Leidse vriendschap: De briefwisseling tussen Herman Bavinck en Christiaan Snouck Hurgronje*, 1875–1821, ed. J. de Bruijn and G. Harinck, Passage Reeks 11 (Baarn: Ten Have, 1999).
يُقدِّم *On the Way* ترجَمة إنجليزيّة لأجزاء عدّة مِن هذه المُراسلات.

١١ للإطلاع على آراء باڤينك عَنِ الإسلام، انظُر:
Dirk van Keulen, *Een blok aan het been? Gereformeerde mannenbroeders in debat over de islam* (Zoetermeer: Boekencentrum, 2011); Anton Wessels, "Bavinck en de islam," in Harinck and Neven, *Ontmoetingen met Bavinck*, 63–85; P. S. van Koningsveld, "Bavincks bijdrage aan de studie van de islam in gereformeerde kring," *Radix* 25 (1999): 62–67.

١٢ باڤينك إلى سنوك هرخرونيا، ١٣ يناير ١٨٨١؛ الترجمة الإنجليزيّة في:
De Wit, *On the Way*, 28–29; George Harinck, "'Something That Must Remain, If the Truth Is to Be Sweet and Precious to Us': The Reformed Spirituality of Herman Bavinck," *Calvin Theological Journal* 38 (2003): 253–254.

وبعد عدّة سنوات يعترف باڤينك، قائلًا:

> أحيانًا أُلاحظ وازعًا في قرارة نفسي، بأنّ الكِتاب المُقدّس قَد لا يكون دقيقًا؛ وأنّ النّقد الحديث قَد يكون على حَقّ. وفي هذا أرى شيئًا مِنَ الحَنَق الباطني الّذي يكنّه القلب الخاطئ تجاه الرّبّ الواحد القُدّوس. إلّا أنّ هذا الحَنَق يُمكن التّغلُّب عليه بالإيمان والصّلاة فقط. . . . خبرة الارتباط والتّواصل مع الآخرين، هي الّتي تربطني بالكِتاب المُقدّس وبالإقرار الإيمانيّ. رغم أنّ لديّ اعتراضات ضِدّ المسيحيّة تدور في خُلدي مثلك تمامًا.[١٣]

وهذا لا يعني أنّ باڤينك ارتدّ عَن إيمانه أو أنّه كان دائم الصراع. فيذكُر أحد طُلّابه عَنه، قائلًا:

> لقَدْ قام بالكثير جِدًا، أكثر مِن مُجرّد التدريس. فكمسيحيّ، كان قادرًا على أنْ يجعل المرء يشعُر بعمق ومجد إعلان الله في المسيح؛ أنْ يُدرك محدوديّة الأشياء الزائلة مُقارنةً بالّتي هي أبديّة؛ أنْ يتطلّع للمعرفة –حتّى وإنْ كانت معرفة جُزئيّة– إلى أنْ يجيء ذاك اليوم الّذي ستُعلَن فيه جميع الأسرار. يحملك باڤينك مَعَه بعيدًا لتجثو على رُكبتيك أمام عَرْش الحَمَل.[١٤]

يُمكِن لخطابات باڤينك أنْ تُقدِّم للقُرّاء مِرآةً، فيُواجهون فيها صراعاتهم الشخصيّة. كما أنّ خِطاباته تجعل الجميع يشترك معًا في هذه الصراعات. فمثلًا، يُمكِن للطُلّاب أو الرُّعاة أنْ يتناقشوا حول الأسئلة –الّتي عادةً– يصعُب مُشاركتها وطرحها بسهولة.

العقائد

إنْ مُساهمة باڤينك الرّئيسيّة في اللّاهوت المُصلَح تتلخّص في الأربعة المُجلّدات الّتي بعنوان *Gereformeerde Dogmatiek* [أيْ العقيدة المُصْلَحة]. تَمّ نَشْر هذا العمل لأوّل مَرّة مُنذُ عام ١٨٩٥ إلى ١٩٠١، ثُمّ تمّ تحريره مُنذُ عام ١٩٠٦ إلى ١٩١١، ونُشِرَ باللّغة الإنجليزيّة تحت عنوان *Reformed Dogmatics* مُنذُ عام ٢٠٠٣ إلى ٢٠٠٨، وباللُّغة الكوريّة في عام ٢٠١١.[١٥]

١٣ باڤينك إلى سنوك هرخرونيا، ٢٢ ديسمبر ١٨٨٨؛ De Wit, *On the Way*, 29–31.

14 H. W. van der Vaart Smit, "De dogmatische betekenis van Dr H. Bavinck," *Vox theologica* 8 (1936): 43; De Wit, *On the Way*, 36.

15 Herman Bavinck, *Gereformeerde dogmatiek*, 4 vols. (Kampen: Bos, 1895–1901), http://www.neocalvinisme.nl/; *Gereformeerde dogmatiek*, 4 vols., 2nd ed. (Kampen: Bos [vol. 1, 2], Kok [vol. 3, 4], 1906–

في حين كان باڤينك ضليعًا في اللّاهوت المُصلَح الخاص بالقرن السّادس عَشْر والسّابع عَشْر، إلّا أنّهُ كان أيضًا لديه انجذابًا واضحًا بالفكر الآبائيّ وفكر العصر الوسيط: "أُناس مِثل إرينيئوس وأغسطينوس وتوما الأكوينيّ لا يقتصرون فقط على كنيسة روما. فهم آباء ومُعلّمون تدين لهم الكنيسة المسيحية جُلّها."[١٦] هذا الأساس "الكاثوليكيّ" (الجامع والمسكونيّ) قَد يجعل مِن دراسة أعمال باڤينك أمرًا مقبولًا حتّى لدى الكنائس الأرثوذكسيّة في الشّرق الأوسط. اضِف إلى هذا، أنّ باڤينك لا يرى الكالڤينيّة تمتلك الحقّ المُطلَق ("لتتطوّر المسيحيّة الأمريكية طبقًا لقانونها الخاص. . . . بكُلّ تأكيد، الكالڤينيّة ليست هي الحقّ الوحيدة!")[١٧] وتكلّم عَن چون وسْلي[١٨] بكُلّ تقدير، في معرض حديثه عَن إسرائيل والمُلك الألفيّ في الفصل الخاص بالأُخرَويّات (الإسخاتولوچي)، تابعًا التّقيد المُصلَح/المشيخيّ. كما قَد يكون باڤينك محط اهتمام المعنيّين بدراسة تأثير الفكر التّدبيريّ على البروتستانت في العالم العربيّ.

مِنْ أكثر العقائد الّتي تسترعي الانتباه عِندَ باڤينك هي عقيدته بخصوص الكتاب المُقدّس.[١٩] وبالرّغم مِن تصريحه قبل وفاته بأنّ "إشكاليّة الكتاب

1911); *Reformed Dogmatics*, 4 vols., ed. John Bolt, trans. John Vriend (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2003–2008).

16 Bavinck, *Gereformeerde dogmatiek* (1895), 1:iii; De Wit, *On the Way*, 47.

17 Herman Bavinck, *Mijne reis naar Amerika*, ed. George Harinck (Barneveld: De Vuurbaak, 1998), 58; De Wit, *On the Way*, 44.

18 De Wit, *On the Way*, 50–51.

19 Jan Veenhof, *Revelatie en inspiratie: De openbarings- en schriftbeschouwing van Herman Bavinck in vergelijking met die der ethische theologie* (Amsterdam: Buijten & Schipperheijn, 1968); Dirk van Keulen, *Bijbel en dogmatiek: Schriftbeschouwing en schriftgebruik in het dogmatisch werk van A. Kuyper, H. Bavinck en G. C. Berkouwer* (Kampen: Kok, 2003), 68–225.

الصفحات ٦٩–٧٠ تُعطي نظرة شاملة للمؤلّفات الّتي تتناول عقيدة باڤينك الخاصة بالكِتاب المُقدّس؛ فهذا العمل مثله مِثل دراسة Veenhof، يحتوي على مُلخّص باللُّغة الإنجليزيّة.

Henk van den Belt, "Autopistia: The Self-Convincing Authority of Scripture in Reformed Theology" (Proefschrift [doctoral thesis], Leiden University, 2006), 249–314, https://openaccess.leidenuniv.nl/handle/1887/4582; Henk van den Belt, *The Authority of Scripture in Reformed Theology: Truth and Trust*, Studies in Reformed Theology 17 (Leiden: Brill, 2008); Richard B. Gaffin, *God's Word in Servant*

المُقدّس" لمْ تُحلّ بعد؛[٢٠] إلّا أنّ إسهاماتهُ تُعدّ مُهمّة للتخلُّص مِنْ فكرة الوحي الميكانيكيّ ("الإملائيّ") واستبدالها بفكرة الوحي العضويّ (الحيويّ)، الّتي تضع في الاعتبار الظّروف الخاصة والشّخصيات المُختلفة لكُتّاب الأسفار الكتابيّة؛ بدون تجريد الكتاب المُقدّس مِنْ سُلطانه ككلمة الله. في رأيي، يُمكِن لباڤينك مُساعدة المسيحيّين في صياغة مفهومهم اللّاهوتيّ المُتمايز عَن الوحي، في سياق تُسيطر فيه فكرة الوحي المُنزَّل.

وفي نفس الوقت الّذي تُعتَبَر فيه فكرة "الاتحاد السّرّيّ بالمسيح" على أنّها محور عقائد باڤينك[٢١] –رغم أهميّتها في حياته الرُّحيّة–[٢٢] إلّا أنّ ثمّة عبارة تتكرّر أكثر وتُعتَبَر هي محور عقائده، ألا وهي: "إنّ النّعمة تستردّ (تُجدّد) الطبيعة."[٢٣] بُناءًا على فكر باڤينك، فإنّ النّعمة لا تعزلنا عَن الحياة (الأرضيّة) عمومًا، بل إنّها تستَردّها وتفتديها مِن نتائج الخطيّة وتقودها في النّهاية الى الاكتمال.

نظرته الشّاملة والتعليم

ورغم إنّ باڤينك يشتهر أكثر بعمله "العقائد المُصلَحة" فهو لا يرى العقائد على أنّها هدف وجود المسيحيّة وغايتها. ففي رأيه إنّ المسيحيين (المُصلَحين) عليهم الانخراط في كُلّ مناحي الثقافة. فيكتُب في مقالٍ سابقٍ:

Form: Abraham Kuyper and Herman Bavinck and the Doctrine of Scripture (Jackson, MS: Reformed Academic Press, 2008).

20 Hepp, *Dr. Herman Bavinck*, 331; De Wit, *On the Way*, 77–82.

21 Ron Gleason, "The Centrality of the *unio mystica* in the Theology of Herman Bavinck" (Ph.D. dissertation, Westminster Theological Seminary, 2001). Cf. Hans Burger, "Een eeuwigdurende verbondenheid: Bavincks concept van de *unio mystica*," in Harinck and Neven, *Ontmoetingen met Herman Bavinck*, 265–286; Hans Burger, *Being in Christ: A Biblical and Systematic Investigation in a Reformed Perspective* (Eugene, OR: Wipf & Stock, 2009), 87–139.

22 De Wit, *On the Way*, 34.

23 Jan Veenhof, *The Relationship between Nature and Grace According to H. Bavinck*, Wetenskaplike bydraes, series F1, no. 322 (Potchefstroom: Potchefstroomse Universiteit vir Christelike Hoër Onderwys, 1994). Cf. Syd Hielema, "Herman Bavinck's Eschatological Understanding of Redemption" (Th. D. thesis, Wycliffe College [Toronto School of Theology], 1998); De Wit, *On the Way*, 87 n132.

الإصلاح هو نظرة شاملة للعالم والحياة. فالإصلاح يضع الإنسانيّة في علاقة خاصة مع الله، وبالتّالي يضع الإنسان في علاقة خاصة تجاه كُلّ شيء؛ تجاه العائلة والدولة والمجتمع والفَنّ والعِلْم والخ. بالإضافة إلى المبادئ العقائديّة، فثمّة مبادئ أخلاقيّة وسياسيّة واجتماعيّة وعِلميّة وجماليّة إبداعيّة. حتّى إنّ المبادئ المُصلَحة تُضفي بصماتها الخاصة على كُلّ شيء موجد.[٢٤]

هذه الكلمات تُساهم فيما سيكتبه باڤينك لاحقًا، خاصة أثناء العقدين الأخيرين مِن حياته. يُمكِن اعتبار كتابه Christelijke wereldbeschouwing [نظْرة مسيحيّة شاملة][٢٥] الّذي نَشره عام ١٩٠٤، وكذلك العديد مِن أعماله الأُخرى على أنّها توضيحات مُفصَّلة لوجهة نظره المسيحيّة الشّاملة لمناحي خاصة في الحياة؛ مِثل العائلة، الأخلاق، العِلْم، العلاقات الاجتماعيّة وعِلْم الجمال، ومجموعة مِن مقالاته في هذه الصدد تمّ نشرها بالإنجليزيّة.[٢٦]

أمّا كتاباته عَنِ التّعليم المسيحيّ فتستحِق اهتمامًا خاصًا. إذْ يُعتَبَر كتابه Paedagogische beginselen [مبادئ التعليم] المرجِع للفلسفة المسيحيّة في التّعليم.[٢٧] إذ يُماثِل هذا العمل كِتاب "المبادئ" لكالڤِن في اللّاهوت.[٢٨] وتفاعلًا مع

24 Herman Bavinck, “De wetenschappelijke roeping onzer kerk,” *De Vrije Kerk* 8 (1882): 104, http://www.neocalvinisme.nl/.

25 Herman Bavinck, *Christelijke wereldbeschouwing: Rede bij de overdracht van het rectoraat aan de Vrije Universiteit te Amsterdam op 20 october 1904* (Kampen: Bos, 1904), http://www.neocalvinisme.nl/; Herman Bavinck, *Christliche Weltanschauung*, trans. H. Cuntz (Heidelberg: Winter, 1907).

26 Herman Bavinck, *Essays on Religion, Science, and Society*, ed. John Bolt, trans. Harry Boonstra and Gerrit Sheeres (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2008). Cf. Herman Bavinck, “General Biblical Principles and the Relevance of Concrete Mosaic Law for the Social Question Today (1891),” trans. John Bolt, *Journal of Markets & Morality* 13 (2010): 437–446, http://www.marketsandmorality.com/index.php/mandm/article/view/103/97; John Bolt, “Herman Bavinck’s Contribution to Christian Social Consciousness,” *Journal of Markets & Morality* 13 (2010), 413–436, http://www.marketsandmorality.com/index.php/mandm/article/view/102/96.

27 Herman Bavinck, *Paedagogische beginselen* (Kampen: Kok, 1904). Cf. C. Jaarsma, *The Educational Philosophy of Herman Bavinck: A Textbook in Education* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1935); J. Brederveld, *Christian Education: A Summary and Critical Discussion of Bavinck’s Pedagogical Principles* (Grand Rapids, MI: Smitter, 1928).

النّظريات التّعليميّة الرّائدة في عصره، فقَد طوّر نظرة مسيحيّة مُتميّزة بخصوص هدف التّعليم ونُقطة انطلاقه واسلوبه. وكان ثمّة نصّ كتابيّ مفتاحيّ بالنّسبة لباڤينك، ألا وهو: "لِكَيْ يَكونَ إنْسانُ اللهِ كامِلًا، مُتأهِّبًا لِكُلِّ عَمَلٍ صَالِحٍ" ٢ تيموثاوس٣: ١٧.

سواء كُنّا مُتّفقين أو مُختلفين مَعَ آراء باڤينك، فإنّ كِتاباته قَد تُلهِم المسيحيّين بحقيقة أنّه مِنَ المُمكِن الوصول لفكرة جوهريّة عَنِ التّعليم، مِن منظور مسيحيّ. كما أنّ كِتابات باڤينك يُمكن أنْ تُشجِّع المسيحيّين للتفكير ولتكوين نموذجهم التّعليميّ الخاص؛ وسط ثقافة تسعى فيها بعض الجماعات لوضع بصمة إسلاميّة فارقة على التّعليم المدرسيّ.

إتباع يسوع المسيح

إن موضوع إتباع يسوع المسيح له أهميّة كُبرى في حياة باڤينك. فقَد كَتَب في يوميّاته مرارًا وتكرارًا، أثناء دراسته في لَيدِن، معبِّرًا عَن رجائه في أنْ يكون "مستحقًا لإتباع يسوع."[٢٩] وفي سِلسِلة مِن مقالات له بينَ عامي ١٨٨٥–١٨٨٦، كتب مرّتين عَن "الاقتداء بالمسيح" (إتباع المسيح) وكذلك في بحث قصير عام ١٩١٨. وفي عام ١٨٨٦ انتَقَد النموذج الرّهبانيّ في الاقتداء: "يسوع لمْ يأتِ لِيَدينَ العالَمَ بَلْ لِيُخَلِّص العالَمُ (يُوحنّا ٣: ١٧). ينعَزِل الرّاهب عَنِ العالم ويدينه، مِنْ خِلال ذهابه إلى الصحراء. أمّا يسوع فقَدْ عَزَل نفسه وذهَبَ إلى موضعٍ خلاءٍ في الصّباح باكرًا (مَرقُس١: ٣٥)، ليُقوّي نفسه على الأعمال اليوميّة والحياتيّة."[٣٠]

ومع أنّ تعليق باڤينك على الرّاهِب في الصحراء قَدْ يُدَلِّل على أنّه يَقصِد القدّيس أنطونيوس والكنيسة القبطيّة الأرثوذكسيّة؛ لكن على الأرجح أنّه يقصد بكلمة "الرّاهِب" الإشارة إلى الكثيرين مِنْ طائفته المُصلَحة الذين –في رأيه– يفكّرون بشكل انعزاليّ وإقصائيّ شديد.[٣١] ويرى باڤينك أنّ الرّغبة في الانعزال عَنِ العالم تتمثَّل في كُلّيّة لاهوت كَمبِن: حيثُ أنّها لَمْ تكُن جامعة، ولكنّها كانت

28 A. B. W. M. Kok, *Dr Herman Bavinck* (Amsterdam: Bakker, 1945), 74.

29 Bremmer, *Herman Bavinck en zijn tijdgenoten,* 32.

30 Herman Bavinck, "De navolging van Christus," *De Vrije Kerk* 11 (1886): 322, http://www.neocalvinisme.nl/; De Wit, *On the Way*, 43.

٣١ باڤينك إلى سنوك هرخرونيا، ٢٣ ديسمبر ١٨٨٤؛ *Een Leidse vriendschap*, 124.

مُجرّد معهد تعليميّ لاهوتيّ مُنفَصِل؛ ولَمْ تَكُن كُلّيّة اللّاهوت هذه واقعة في وسَط مدينة بالفعِل، بل في مُجرّد بلدة كَمين الصغيرة. ولكن، بالنسبة له، فكان النموذج الأمْثَل هو جامعة مسيحيّة، وقَدْ رأى هذا النّموذج يتحقّق جُزئيًّا في "الجامعة الحُرّة."[٣٢] في كتاباته لصديقه سنوك هرخرونيا نَبَّر على أنّ يَعمَل على كاثوليكيّة (أيْ شموليّة) الإيمان المسيحيّ–بمعنى ارتباط الإيمان المسيحيّ بكُلّ مناحي الحياة–كان المُراد بهذه الكاثوليكيّة أنْ تكون كـ"دواء ضدّ الميول الانفصاليّة والطّائفيّة (المذهبيّة) الّتي تظهر أحيانًا في كنائسنا." ويُضيف قائلًا: "يوجَد في وسطنا الكثير مِنْ الرّجعيّة (ضيق الأُفق) والخِدَع (الرّياء)، بل وأدهى مِن ذلك، أنْ تُعتَبَر هذه الأشياء تقوى."[٣٣]

قام باڤينك في عام ١٩٠٠ بعرض كِتاب للكاتِب الشهير تشارلز شيلدون Charles Sheldon يحمل اسم "في خُطواته: ماذا كان سيفعل يسوع؟" ولاحَظ باڤينك أنّ السّؤال المطروح في عنوان الفرعيّ للكتاب، ليس في محلّه؛ فيقول:

> لمْ يتولّى يسوع منصبًا في المُجتَمَع، ولمْ يتبوّأ وظيفة في الكنيسة أو المجمع. لمْ يكُن يسوع زوجًا ولا أبًا لعائلة، ولا مُزارِعًا ولا تاجرًا، ولا عالِمًا ولا فنانًا . . . بل كان بالتّأكيد أكثر مِن كُلّ هذا بكثير، إذ كان فادي الخُطاة ومُخلِّص العالم.
>
> ولهذا السّبب فالسّؤال "ماذا سيفعل يسوع لو كان مكاني؟" ليس سؤالًا في محلّه . . .
>
> . . . فإنْ لمْ يستطع المرء تخيُّل يسوع زوجًا أو أبًا لعائلة–وهو أمر يصعُب تخيّله حقًّا–فقَد يُقرّر المرء أنْ يتخلّى عَن الزّواج أو يهجُر عائلته، ولا يفعل شيئًا سوى التّجوّال في بلدته ليعظ ويعمل المُعجزات.

٣٢ باڤينك إلى سنوك هرخرونيا، ٢٣ ديسمبر ١٨٨٤؛ De Wit, *On the Way*, 43.

٣٣ باڤينك إلى سنوك هرخرونيا، ٢٢ ديسمبر ١٨٨٨؛ De Wit, *On the Way*, 29–30. يشرح باڤينك في هذه الفقرة لصديقه سنوك هرخرونيا دوافعه عَنْ طباعة مُحاضراته الّتي باسم "كاثوليكيّة المسيحيّة والكنيسة":

Herman Bavinck, *De katholiciteit van christendom en kerk: Rede bij de overdracht van het rectoraat aan de Theol. School te Kampen, op 18 dec. 1888* (Kampen: Zalsman, 1888), http://www.neocalvinisme.nl/; Herman Bavinck, "The Catholicity of Christianity and the Church," trans. John Bolt, *Calvin Theological Journal* 27 (1992): 220–251.

هذا العمل تمّ إطلاق عليه اسم: "دراسة باڤينك الرّئيسيّة للّاهوت العام"؛ انظُر:

Kees van der Kooi, "Inleiding," in *Gereformeerde katholiciteit 1888–1918*, by Herman Bavinck, Klassiek Licht, 9–16 (Barneveld: Nederlands Dagblad, 2008), 12–13.

> . . . لكن المعنى الحقيقيّ لإتّباع يسوع ليس في تقليده ولا نسخه؛ [ولكن يعني] أنّنا كأولاد لله–بِكُلّ حُرّيّة واستقلاليّة، في سياق ظروفنا وعلاقاتنا الشّخصيّة، حتّى وإنْ كَلّفنا الأمر أعظم إنكار للذات وحَمْل أثْقَل صَليب–نعمل إرادة الله الّتي عملها المسيح . . . بالتّمام والكمال. لأنّ كُلّ مَن يعمل إرادة الله هو ليسوع أخًا وأُختًا وأُمًّا.[٣٤]

وخلال العِقد الأوّل مِنَ القّرن العِشرين، ناقش باڤينك بكثرة موضوع أنّ الإيمان المسيحيّ هو صِرَع على المُستوى العَقلانيّ والأكاديميّ؛ ونتج عن هذا الصِّراع مجموعة مُحاضرات له، في عام ١٩٠٨، بعنوان "فلسَفة الإعلان."[٣٥] وفي نَشرَة بخصوص إتّباع المسيح–بعد هذا بعشر سنوات، وإبّان السّنة الرّابعة للحرب العالميّة الأولى، إذ كان عضوًا في البرلمان الهولنديّ لمُدّة سبع سنوات–حدّد باڤينك الأزمة الأوّليّة للمسيحيّة في الأخلاقيّات الحياتيّة اليوميّة، أكثر مِن كونها أزمة سياق أكاديميّ:

> تجتمع كُلّ هذه التساؤلات معًا في السؤال الخاص باتباع المسيح والحياة في العالم الحاضر. فهل لهذه التّبعيّة مكان في الحياة الثّقافيّة المُعاصرة؟ هل مازال بإمكان الناس أنْ يأخُذوا هذا الموضوع مأخذ الجدّ في الدولة، والصّناعة والأعمال والأسواق والبورصة والبنوك والمكاتِب والمصانِع، وكذلك في العِلْم والفنّ وفي الجبهة الأماميّة في الحرب؟[٣٦]

34 Herman Bavinck, "Wat zou Jezus doen?" *De Bazuin* 48 no. 8 (1900).

٣٥ "في هذا الكِتاب [*The Philosophy of Relevation*] نرى الصِّراع الدائر في حياة باڤينك الشّخصيّة، مَعَ الإيمان المسيحيّ بالإعلان والمؤمنين بالنّشوء–الارتقاء، والفلسفة الوضعيّة الخاصة بالقرن التّاسع عَشَر. هذا يُعطي الكِتاب، والكثير مِن أعماله الأُخرى، سِمَة وجوديّة": Bremmer, *Herman Bavinck en zijn tijdgenoten*, 251. لتحليل المُحاضرة العاشرة مِن هذا العمل، انظُر: De Wit, *On the Way*, 60–77.
ألقى باڤينك مُعظَم المُحاضرات الّتي أُدرِجات في هذا الكِتاب، كسلسلة مُحاضرات ستون (Stone Lectures) في كُلّيّة لاهوت پرينستون عام ١٩٠٨، وسُرعان ما تمّ نشرها بالهولنديّة والإنجليزيّة والألمانيّة، وفي عام ٢٠٠٤ تمّ نشرها بالإيطاليّة أيضًا.
Herman Bavinck, *Wijsbegeerte der openbaring: Stone-lezingen voor het jaar 1908, gehouden te Princeton N. J.* (Kampen: Kok, 1908), http://www.neocalvinisme.nl/; Herman Bavinck, *The Philosophy of Revelation: The Stone Lectures for 1908–1909; Princeton Theological Seminary* (New York: Longmans Green, 1909), http://www.archive.org/details/philosophyrevel00bavigoog.

36 Herman Bavinck, *De navolging van Christus en het moderne leven* (Kampen: Kok, 1918), 7, http://www.neocalvinisme.nl/; Herman Bavinck, "De navolging van Christus en het moderne leven," in *Kennis en leven: Opstellen en artikelen uit vroegere jaren*, by Bavinck, 115–

وبينما كان باڤينك مُنتقدًا لروح الثورة الفرنسيّة،[٣٧] إلّا أنّه مِنَ الصعب توقُّع موقفه تجاه الثّورة المِصريّة ٢٠١١. ومَعَ ذلِكَ، فمِنَ الواضح أنّه كان ليوصي المسيحيّين بألّا يعتزلوا العالم في أديرة الأنبا بولا والقدّيس أنطونيوس، إلّا لمجرد فترة قصيرة للتعافي. ولا يسحبوا أنفسهم داخل أسوار كُلّيات اللّاهوت أو الكنيسة البروتستانتيّة؛ بل أنْ يواجهوا السؤال بقدر صعوبته: ما هو معنى إتباع يسوع المسيح في ميدان التّحرير، في ظِلّ نظام مازال هشًا وعُرضة للفساد؟ أو في مُناخ عام يُسيطِر عليه ديانة أُخرى–رُبما الآن أكثر مِنْ ذي قبل؟

---

144 (Kampen: Kok, 1922), 120, http://www.neocalvinisme.nl/; cf. Herman Bavinck, "The Imitiation of Christ II (1918)," trans. John Bolt, in *A Theological Analysis of Herman Bavinck's Two Essays on the* Imitatio Christi*: Between Pietism and Modernism*, by John Bolt, 402–440 (Lewiston: Edwin Mellen Press, 2013), 409.

تمّ مُناقشة الفقرة المذكورة باختصار في: De Wit, *On the Way*, 80. للإطلاع على وجهة نظر باڤينك عَن إتّباع المسيح، انظُر أيضًا:

John Bolt, *A Theological Analysis of Herman Bavinck's Two Essays on the* Imitatio Christi; Dirk van Keulen, "Herman Bavinck on the Imitation of Christ," *Scottish Bulletin of Evangelical Theology* 29 (2011): 78–91.

٣٧ على سبيل المِثال، كتب باڤينك تمهيدًا لعمل هولنديّ "كلاسيكيّ" عَن عدم الإيمان والثورة: Herman Bavinck, "Voorrede," in *Ongeloof en revolutie*, by G. Groen van Prinsterer, 3rd ed., v–xiii (Kampen: Bos, 1904).

المجلة اللاهوتية المصرية ١ (٢٠١٤): ٤٧–٤٨
http://journal.etsc.org

عرض لكتاب "الإنجيليون الأمريكيون في مصر" بقلم هيثر شاركي

بقلم: ستان سكرسلت Stanley H. Skreslet (sskreslet@upsem.edu)
الكلية المشيخية المتحدة Union Presbyterian Seminary

American Evangelicals in Egypt: Missionary Encounters in an Age of Empire. By Heather J. Sharkey. Princeton: Princeton University Press, 2008. Pp. xvi, 318. $39.50.

أرادت هيثر شاركي أن تكتب "تاريخًا علميًا" (ص ١٤؛ بمعنى ألا يكون التاريخ دفاعيًا في المقام الأول) للإرسالية المشيخية في مصر في الفترة من ١٨٥٤ إلى ١٩٦٧ والذي يلقي ضوءًا على كلاً من البعدين المصري والأمريكي في هذه الفترة التاريخية. كان الاهتمام هو بتغيير رقعة التوجهات الاجتماعية والمعتقدات الدينية (ص ١٦). وللقيام بهذا الغرض فقد أضافت شاركي بشكل واضح كل ما يمكن أن تصل إلى معرفته بخصوص تاريخ الإرساليات البروتستانتية في الشرق الأوسط وسمات العلاقات المسيحية الإسلامية بشكل سريع منذ القرن ١٩ والتوجهات الاجتماعية والثقافية والسياسية لهذه الظروف.

أعطت شاركي اهتمامًا قويًا لمدى العوامل الاجتماعية والسياقات المتزايدة المتداخلة التي أثرت على عمل هذه المجموعة من المرسلين بما فيها الثقافة الإنجيلية الأمريكية المشيخية للقرن ١٩ وعمل الاستعمار الإنجليزي في الشرق

* This review was first published in *International Bulletin of Missionary Research* 33 (2009): 159–60. It has also been published as: Stanley H. Skreslet, "Review of *American Evangelicals in Egypt* by Heather J. Sharkey," *Cairo Journal of Theology* 1 (2014): 49–50, http://journal.etsc.org.

* هذا العرض تم كتابته عام ٢٠٠٩.

الأوسط وقيام الحركة الوطنية في القرن العشرين ومعضلة الإرساليات الغربية في الفترة ما بعد الاستعمار في تلك المنطقة.

بحثت شاركي بشكل عميق في مستندات المجتمع التاريخي المشيخي الموجود في فيلادلفيا وبذلت جهدًا بتوسع في البحث في عدة مصادر، وعلى الأخص مقابلاتها مع قادة معاصرين من المصريين البروتستانت وكذلك مع المرسلين المحالين على المعاش وأيضًا أرشيف الجامعة الأمريكية بمصر وكمية من المواد باللغة العربية. وهذا المرجع الأخير يميز التاريخ الذي سجلته شاركي من ناحية دراسة الثقافة الأمريكية الإنجيلية والإسلام والذي طبعه مؤخرًا توماس كيد Thomas Kidd تحت عنوان *American Christians and Islam* في ٢٠١٠.

إن تركيز شاركي على موضوعات ترتبط بالقرن العشرين له أهمية بما أن قليلين هم الذين ركزوا في كتاباتهم على هذه المرحلة من تاريخ الإرسالية المشيخية. هناك فصل في كتابها عنوانه "إرسالية الجامعة الأمريكية في مصر" حيث ذكرت أن مؤسسها كان سكرتير الإرسالية المشيخية المتحدة سابقًا وهو تشارلز واطسن Charles R. Watson كما قدمت مناقشة مطوَّلة لأعمال صموئيل زويمر Samuel Zwemer في مصر التي أوضحت طبيعة المبادرة التعليمية التي قدمها واطسن. وفي معالجتها لفترة ما بعد الاستعمار (١٩٤٥–١٩٦٧)، أظهرت شاركي كيف أن الحكومات المصرية المتتابعة عملت جاهدة لتقليص استقلالية الإرسالية. كما أن المساندة الأمريكية للدولة الإسرائيلية التي تأسست حديثاً أضعفت من مشروعية مجهودات الدور الاجتماعي للإرسالية الأمريكية في الشرق الأوسط في حين أنها أذكت الدعاية المضادة للإرسالية في العالم العربي. وبصفة عامة أخذت شاركي بعين الاعتبار " تشابك القوى (ص ٤) التي أحاطت بالإرسالية الأمريكية المشيخية في مصر. وفي قناعتها أن القرب الاجتماعي لقوة الاستعمار البريطاني بين ١٨٨٢ و ١٩١٨ أدى إلى نشوء "توجه استعماري" تجاه الإرسالية الذي تشتت ببطء أثناء سنوات الحرب قبل أن تبدأ في مواصلة السير نحو ضعف متزايد في ثنايا الاستقلال الكامل لغالبية الدول الإسلامية.