

المجلة اللاهوتية المصرية

لكلية اللاهوت الإنجيلية بالقاهرة



المجلد الرابع

٢٠١٧

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

رئيس التحرير: مايكل پاركر 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 وهيب

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

المحتويات

رسالة من المحرر: متابعة حول مرور ١٥٠ عام على الكتاب المقدس ترجمة
فان دايك

بقلم: مايكل باركر Michael Parker ٥

العولمة والمسيحية والشرق الأوسط

بقلم: هيلين مير-افان دن بيرخ Heleen Murre-van den Berg ٧

التأثير بعيد الأمد للترجمات الأمريكية للكتاب المقدس في الشرق الأوسط

بقلم: هيلين مير-افان دن بيرخ Heleen Murre-van den Berg ١٨

المصطلحات الإسلامية في اللغة العربية المسيحية: استخدام مصطلح "سنة"

بقلم: روشو داجا بورتيلو Rocio Daga Portillo ٢٨

سفر أيوب بين العبرية والعربية

بقلم: الأنبا مقار ٤٤

عرض لكتاب "الخضوع" بقلم ميشيل ويليك

بقلم: مايكل باركر Michael Parker ٤٨

الليتورجية الهولندية المصلحة لمعمودية الكبار

ترجمة: ويلام دا ويت Willem J. de Wit وموريس جابر ٥٣

رسالة من المحرر: المبادئ الخمسة للإصلاح

بقلم: مايكل باركر Michael Parker ٥٨

بالنعمة وحدها

بقلم: ديرن كندي Darren Kennedy ٦١

المسيح وحده

بقلم: مايكل باركر Michael Parker ٧٤

المجد لله وحده

بقلم: ثروت وهيب ٨٦

حركة تحطيم الأيقونات في العصر البيزنطي والمدافعون عن الأيقونات، يوحنا
الدمشقي وثيودوروس الستوديتي المعترف

بقلم: ياكوفوش مينلاو Iakovos Menelaou ٩٨

رسالة من المحرر: متابعة حول مرور ١٥٠ عام على الكتاب المقدس ترجمة فان دايك

مايكل باركر Michael Parker* (mike.parker@etsc.org)
كلية اللاهوت الإنجيلية في القاهرة

كانت أحد الموضوعات الرئيسية في المجلد الثاني من *المجلة اللاهوتية المصرية* (٢٠١٥) هي عرض للآراء حول الترجمة العربية للكتاب المقدس، والمعروفة بترجمة فان دايك. ففي ديسمبر عام ٢٠١٥، استضافت كلية اللاهوت الإنجيلية بالقاهرة (ETSC) مؤتمرًا استمر لمدة أربعة أيام احتفالاً بمرور ١٥٠ عام على ترجمة فان دايك. حيث قام مركز دراسات مسيحية الشرق الأوسط (CMEC) في كلية اللاهوت ETSC بتنظيم المؤتمر بالاشتراك مع مركز الدراسات القبطية في مكتبة الإسكندرية. حضر باحثون من أوروبا والولايات المتحدة والشرق الأوسط ليقدموا أوراقًا بحثية تغطي جوانب مختلفة من ترجمة الكتاب المقدس إلى العربية. وكان هناك إجماع عام على الاحتياج الشديد لوجود ترجمة حديثة للكتاب المقدس إلى اللغة العربية العامية الحديثة. إلا أن كيفية الشروع في ذلك لم تكن من واضحة على الفور.

ويشتمل هذا الإصدار الرابع *للمجلة اللاهوتية المصرية* على أربع أوراق بحثية تم تقديمها في المؤتمر. قدّمت أول ورقتين أستاذة التاريخ المسيحي الهولندية هيلين ميرافان دن بيرخ Heleen Murre-van den Berg. ويسلط مقالها الأول، "العلمانية والمسيحية والشرق الأوسط"، الضوء على ثلاثة مواضيع في مسيحية الشرق الأوسط: وضعها كأقلية في المنطقة، وتأثير الهجرة والعلمانية وخبرة المسيحية في الشرق الأوسط "كديانة مُعاشة". واختتمت

* ترجمة سامح رهيف.

Originally published as: Michael Parker, "Message from the Editor: Following Up on the 150th Anniversary of the Van Dyck Bible," *Cairo Journal of Theology* 3 (2016): 5–6, <http://journal.etsc.org>.

ببعض الطرق التي استفاد بها البروتستانت الغربيون من إرث وتبصّر المسيحية التي تُمارس في أشكال مختلفة في الشرق الأوسط.

ويرفض المقال الثاني للدكتورة ميرا-فان دين بيرخ Murre-van den Berg، وعنوانه "التأثير بعيد الأمد للترجمات الأمريكية للكتاب المقدس في الشرق الأوسط"، النظرة الرومانسية لمشاريع الترجمة البروتستانتية للكتاب المقدس في الشرق الأوسط – بما في ذلك ترجمة فان دايك – حيث قدّم المرسلون في غزلتهم ترجمات من نقطة الصفر بهدف مفاجأة وامتناع المُتلقيين السلبيين في المنطقة. وفي الواقع، ما حدث كان أكثر تعقيدًا – ومثيرًا للاهتمام بشكل أكبر.

أما المقال الثالث، فهو للأستاذة روشو داجا Rocio Daga، وعنوانه "المصطلحات الإسلامية في اللغة العربية المسيحية: استخدام مصطلح سنّة". ويقول إنه من المتعارف عليه أنّ مصطلح ومبدأ السنّة (القانون/الشرعية) هو المفتاح لفهم الإسلام. ولكن ما ليس متعارف عليه هو كيفية ظهور هذا المصطلح في التقاليد اليونانية واليهودية والمسيحية والإسلامية، وكيف تفاعلت هذه التقاليد كما تُنتج المفاهيم المعقدة للشرعية الموجودة في يومنا هذا.

والمقال الرابع، للأنا مكار، وعنوانه "سفر أيوب بين العبرية والعربية"، عبارة عن تحليل لغوي دقيق للترجمة العربية لسفر أيوب من الأصل العبري. واهتم الأنا مكار، من بين جملة أمور أخرى، باختيارات الكلمات الموجودة في ترجمة فان ديك، والتي يرى أنها دقيقة لكنها ليست مثالية دائمًا.

وتُختتم هذه المجموعة بعرض كتاب لميشيل ويلبيك Michel Houellebecq، وعنوانه "الخصوع: رواية" *Submission: A Novel*. صدر الكتاب في يناير ٢٠١٥ في نفس يوم الهجوم على مكاتب مجلة شارلي ابدو *Charlie Hebdo* على يد متطرفين مسلمين، وقُتل يومها عشرات الأشخاص. وظهر على غلاف المجلة في ذلك اليوم رسم كاريكاتوري مثير للجدل لويلبيك. يتخيل ويلبيك في الرواية دولة فرنسا عام ٢٠٢٢ عندما نجح الإخوان المسلمون في الفوز بالأغلبية في البرلمان الفرنسي فأصبحت فرنسا دولة إسلامية. ورغم سمعة ويلبيك، إلا أن الرواية ليست هجومًا على الإسلام بل على نخبة المفكرين الفرنسيين في العصر الحالي. وظهرت النسخة الإنجليزية من الرواية في أكتوبر ٢٠١٥.

العولمة والمسيحية والشرق الأوسط

هيلين ميرافان-دين بيرخ Heleen Murre-van den Berg*
(h.murrevandenberg@ftr.ru.nl)
جامعة رادبود نايميخن Radboud University Nijmegen

شارفت فترة ما بعد الظهيرة الصيفيّة الحارة، في شمال شرق سوريا، على الانتهاء. وبدأ العديد والعديد من الناس في التوافد على ساحة دير الشهيدة مريم في تل ورديات، في موقع لا يبعد كثيراً عن الطريق من الحسكة لتل تمر^١. وانضم للحشد مجموعات من العائلات الصغيرة والكبيرة، بما في ذلك الأطفال الذين بالكاد يستطيعون المشي وكبار السن الذين يعتمدون على عصيهم للمشي. دلف العديد منهم إلى الكنيسة، رشموا الصليب وصلّوا وقبّلوا قراءات الإنجيل، ثم عادوا إلى الساحة. وهناك ألقوا التحية على الراهب أبونا أفريم، وقبّلوا خاتمة واستمعوا لكلمات الترحيب منه. وبدأ، بعدها بقليل، في صلاة رامشيو، صلاة المساء، وساعده فيها مجموعة من الفتيان الصغار الذين تراوحت أعمارهم من السادسة وحتى السادسة عشر. ها هم يقفون في محاذاة بعضهم البعض في صفٍ طويل، يرددون الصلوات، ويترنّمون الترنيمات في جوقات متناوبة، ويرشمون الصليب، وينحنون لأسفل بشدة، حتى أن جباههم لامست الأرض. واشترك العديد من الضيوف في الصلوات وفي الحركات الجسدية الإيقاعية. وامتألت، في ذلك الوقت، ساحة ضخمة مُخصصة لانتظار السيارات في الدير الأرثوذكسي السوري بالسيارات والطاولات والمقاعد. وجلست العائلات

* ترجمة سامح رهيف.

Originally published as: Heleen Murre-van den Berg, "Globalization, Christianity, and the Middle East," *Cairo Journal of Theology* 3 (2016): 7–18, <http://journal.etsc.org>.

١ تم عرض مقدمة هذه الورقة في الأصل كمحاضرة المؤلف الافتتاحية، ١١ يونيو ٢٠٠٩، في جامعة لايدن Leiden University وتم نشرها بالهولندية تحت عنوان: "Globalisering, christendom en het Midden-Oosten" (Universiteit Leiden: 2009).

لتأكل وتشرب معاً، يقضون المساء في الثرثرة، ويتأملون الحقول الخصيبة المسطحة والممتدة نحو نهر خابور (الفرات) المحيط بالدير. إنه يوم الخامس عشر من أغسطس، عشية عيد الرقاد، وهي إحدى الاحتفالات المسيحية الكبيرة في الشرق الأوسط. فيجتمع الصغار والكبار في الدير نغماً، مستمتعين بصحبة بعضهم البعض وبالتواجد في الدير.^٢

تحدثتُ معي فتاة صغيرة باللغة الهولندية، حاملةً لَكَنَةً بسيطةً تفصح نَشَأَتِهَا في القسم الشرقي من هولندا، بالقرب من انشيدِي Enschede. تنتمي أصول عائلتها لطور عابدين بتركيا. وقد جاءوا في صيف هذا العام لزيارة العائلة والأصدقاء، وكذلك لزيارة الدير المَبْنِي حديثاً، الأمر الذي يغمرهم اعتزازاً. وتتطلع الفتاة لأنواع أخرة من الاحتفالات، ليس في الدير لكن في فنادق جديدة فاخرة بالقرب من مدينة القامشلي، حيث يمكن للمرء قضاء فترة ما بعد الظهر الحارة بجوار حمامات السباحة المتلألئة أو يتمتع بالطعام والموسيقى والرقص في ليالي الصيف الطويلة.

وعندما بدأت بعض النساء في الاستعداد للنوم في الكنيسة، تحركنا نحو تل نصري، وهي قرية ليست بعيدة عن الدير. وهنا نظمت الكنيسة الأثورية الشرقية احتفال/عيد الرقاد الخاص بها. وقد لمعت الأبراج المضاءة بشدة لكنيسة القديسة مريم الجديدة في ظلمة الليل. وعند حلول منتصف الليل، أصبحت الاحتفالية على قدم وساق، رغم ذهاب العديد من النساء هنا للنوم في العبادات الخارجية للكنيسة. فهنّ يحملن ببركات خاصة، ربما يحملن بعد طول انتظار أو يحصلن على شفاء من مرض مزمن. إلا أن بقية القرية تتمتع بأجواء مهرجانية بلا ريب. حيث تأنق الشباب في هندامهم، سائرين في الشوارع يغازلون ويضحكون؛ ويمتلئ الهواء برائحة الطعام وبصوت الموسيقى. ويبدو أن غالبية الناس في القرية مستيقظون، ويجلس الناس الأكبر سنّاً في ساحات منازلهم

٢ يستند هذا الانطباع بالأخص على زيارة للمنطقة في أغسطس ٢٠٠٥. وللحصول على مقدمة قصيرة تخص تاريخ المسيحيين في المنطقة ووضعهم الراهن، انظر:

Georges Bohas, Florence Hellot-Bellier, *Les Assyriens du Hakkari au Khabour: Mémoire et histoire* (Paris, Geuthner, 2008); Alberto M. Fernandez, "Assyrian Christian Survival on the Khabur River," *Journal of Assyrian Academic Studies* 12.1 (1998): 34-47; Shabo Talay, *Die neuaramäischen Dialekte der Khabur-Assyrer in Nordostsyrien* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2008).

يثرثرون ويتمتعون بأطباقهم الشعبية. ولا يُحتتم الاحتفال إلا في اليوم التالي بقَدَّاس رفيع المستوى تشريفًا للقديسة مريم.

كنائس الشرق الأوسط

يصف ما ذُكر أعلاه احتفالاً معتاداً في الشرق الأوسط، لا يختلف كثيراً عن طريقة احتفال المسلمين والدروز واليزيديين في أعيادهم. ورغم ذلك فهو احتفالٌ مسيحيٌّ، يُبرز بشكل عام العديد من الملامح التي تُميّز المسيحية في المنطقة: وهي مزيج من الطقوس الطائفية، والتقوى الفردية والاحتفاليات العامة. والعديد من هذه الملامح صفات مميّزة للكنيسة الأرثوذكسية، وهو مصطلح أستخدمه على نحو مطلق للإشارة إلى الكنائس التي ظهرت في القرون الأولى من المسيحية في الإمبراطورية الرومانية الشرقية والامبراطورية الفارسية. ولهذا فالمصطلح يشمل تلك الكنائس التي تم اتهامها لاحقاً بالهرطقة، مثل الكنيسة الارثوذكسية السورية والكنيسة القبطية والكنيسة الآشورية الشرقية (المعروفة سابقاً بالنسطورية).³

وإحدى السمات الرئيسية لهذه الارثوذكسية التي تم تعريفها على نطاق واسع هي أهمية ليتورجياتها [أنظمة عبادتها] اليومية والأسبوعية. وسواء حضر العديد من المخلصين أو حضر القليل، سواء كان هناك عشرون شماساً مساعداً أو واحد فقط، فهذه الليتورجية المقدسة تُشكّل قلب الكنائس الأرثوذكسية. وفي كل يوم أحد، وهو يوم العطلة المسيحية الرئيسي، وفي يوم القديس، فإن احتفال الافخارستيا يربط المجتمع المسيحي معاً، بمشاركة كل الحواس والجسد والعقل.

وتُستكمل هذه الاحتفالات الطقسية بمجموعة متنوعة من الطقوس الأكثر فردية: كنوم السيدات في الكنيسة، وطلب الرجال والسيدات للبركة من شخصٍ تقي، وزيارات العائلات للأديرة وأضرحة القديسين. وعادةً ما تأخذ العائلات معها عند رحيلها قليل من التربة من تلك الأضرحة بغرض الحصول على

3 Ken Parry, *The Blackwell Companion to Eastern Christianity* (Oxford: Blackwell Publishing, 2007); Herman Teule, *Les Assyro-Chaldéens. Chrétiens d'Irak, d'Iran et de Turquie* (Turnhout: Éditions Brepols 2008); Martin Tamcke, *Die Christen vom Tur Abdin: Hinführung zur Syrisch-Orthodoxen Kirche* (Frankfurt am Main: Otto Lembeck, 2009).

الصحة العامة والصحة الإنجابية وعلى شريك حياة جدير بالثقة وعلى مستقبل جيد لأبنائهم. وقد يحمل البعض أيضاً صلوات للحماية مكتوبة على لفائف ورقية، مطوية تحت الملابس أو بداخل البيت. وفي الوصف القياسي للأرثوذكسية، فهذه الممارسات عادةً ما كانت تُهمل، لكن المشاركة الفعالة من الكهنة والرهبان تشير إلى أن هذه الأشكال من الممارسة الدينية ليست سوى جزء لا يتجزأ من الحياة الدينية الأرثوذكسية.^٤

وتعكس الاحتفالات في شمال سوريا الحضور الشعبي القوي للمسيحية في الشرق الأوسط. ورغم أنه من الواضح أنّ الأرض المُقام عليها الدير والقرية التي يُعتبر تعداد سكانها كله من المسيحيين تقريباً مقاطعةً مسيحية، إلا أن الاحتفالات ليست مغلقة في وجه الغرباء. ويمنح الطريق المجاور مشهداً بلا عوائق للعديد من زوار الدير، كما تفعل الأبراج المُضاءة بشدة لكنيسة تل نصري. ويتم الترحيب بكل من يرغب في المجيء وإلقاء نظرة - ففي واقع الأمر تأتي العديد من العائلات المحلية المسلمة، لكن في الأوقات الأقل ازدحاماً بالمسيحيين. وهذا الحضور المسيحي الجلي يتوازى مع الحضور الشعبي القوي للإسلام، والذي نما في العقود الأخيرة من خلال العديد من المساجد الجديدة، الكبيرة والصغيرة، المنتشرة في جميع أرجاء الدولة. فاستجاب المسيحيون في مقاطعة خابور، أينما أمكن فيها، ببناء كنائس وأديرة مماثلة جديدة وضخمة. إلا أن، هذه الأديرة والكنائس الجديدة تعكس أيضاً التنافس المسيحي الداخلي: فالكنيسة الجديدة الضخمة التابعة للكنيسة الآشورية الشرقية في تل نصري ليست سوى رد فعل جلي للدير الأرثوذكسي السوري المبهر. وفي

٤ نادرًا ما خضعت هذه النماذج للدراسة بطريقة منهجية؛ وللحصول على بعض المؤشرات انظر مقالتي:

“Let us partake, all who believe in Christ’: Liturgy in the Church of the East between 1500 and 1850,” in *Christliche Gotteslehre im Orient seit dem Aufkommen des Islams bis zur Gegenwart*, ed. Martin Tamcke, Beirut Texts und Studien 126, 139–53 (Beirut: Orient-Institut Beirut, 2008).

وأعدت اريكا هانتر Erica Hunter عملاً وصفيًا ثاقبًا فيما يتعلق بما يُطلق عليه "المخطوطات السحرية" (magic scrolls):

“Magic and Medicine amongst the Christians of Kurdistan,” in *The Christian Heritage of Iraq: Collected Papers from the Christianity of Iraq I–V Seminar Days*, ed. Erica C. D. Hunter, 187–202 (Piscataway, NJ: Gorgias Press).

المستقبل القريب، قد يتضاءل هذان المشروعان أمام المجمع الجديد الذي شرع المسيحيون السوريون الكاثوليك في بنائه بالقرب من مدينة القامشلي. ° ويُشكّل الكاثوليك (الباباويون [الخاضعون لبابا روما] Uniates) ثاني أكبر مجموعة من الكنائس في الشرق الأوسط، على الرغم من أن توزيعها غير متساوٍ إلى حدٍ ما: فيوجد عدد أكبر نسبيًا في العراق ولبنان وعدد أقل في مصر. وتأسست هذه الكنائس في عهد إرساليات ما بعد مجمع ترنت من القرن السابع عشر إلى القرن التاسع عشر، حيث استفادت من الظروف المستقرة للإمبراطورية العثمانية. ورغم أنها انفصلت عن الكنائس الأرثوذكسية، إلا أن غالبيتها عملت جاهدةً لأن تحتفظ بالسمات المُميّزة لليتورجية الأرثوذكسية والتنظيم الكنسي.^٦ وقَدّمت إرساليات أخرى، أثناء القرنين التاسع عشر والعشرين، مجموعات متنوعة من البروتستانتية إلى الشرق الأوسط، والتي اشتملت مؤخرًا على الإنجيلية والخمسينية.^٧ واكتسب البروتستانت عددًا محدودًا من الأنصار (ما بين ١-٥% من إجمالي عدد المسيحيين في غالبية الدول)، الذين أتى غالبيتهم من أصول أرثوذكسية. ولست بحاجة لأن أذكركم أن مُضيفتنا الحالية، كلية اللاهوت

٥ يتم بناؤه بالقرب من مدينة القامشلي. في يناير ٢٠٠٩ لم يكن مرئيًا من البناء سوى المخططات والأساسات.

٦ للاطلاع على تاريخ الإرساليات الكاثوليكية، انظر:

Bernard Heyberger, *Les chrétiens du Proche Orient au temps de la réforme catholique*, Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome 284 (Rome: École Françaises de Rome, 1994).

ويوصف ظهور الكنيسة الكلدانية (من داخل الكنيسة في الشرق) بصورة تفصيلية في:

Albert Lampart, *Ein Märtyrer der Union mit Rom: Joseph I., 1681–1696, Patriarch der Chaldäer* (Einsiedeln: Benziger Verlag, 1966).

في حين أن Parry and Teule (انظر الحاشية ٢) يقدم المزيد من التفاصيل.

7 Heleen Murre-van den Berg (ed.), *New Faith in Ancient Lands: Western Missions in the Middle East in the Nineteenth and Early Twentieth Centuries*, Studies in Christian Missions 32 (Leiden: Brill, 2006); cf. Martin Tamcke en Arthur Manukyan (eds.), *Protestanten im Orient, Orthodoxie, Orient und Europa 1* (Würzburg: Ergon Verlag 2009); Heleen Murre-van den Berg, "The Middle East: Western Missions and the Eastern Churches, Islam and Judaism," in *World Christianities, c. 1815–1914*, ed. Sheridan Gilley and Brian Stanley, 458–72 (Cambridge: Cambridge University Press 2006).

ويقدم مجلد *Cambridge History of Christianity* مقدمة جيدة في الإطار الأوسع للنشاطات المرسلية في هذه الحقبة. ولكن لم يتم نشر أية دراسات شاملة حول تاريخ الكنائس الإنجيلية والخمسينية في الشرق الأوسط، حتى كتابة هذه السطور.

الإنجيلية في القاهرة، كانت ثمرة من ثمار مجهودات تلك الإرساليات البروتستانتية، والتي ظلت لسنوات عديدة بين أيادي مصرية بشكل كامل.^٨

أعددت الجزء الأول من المقال في الأصل كمقدمة لمحاضرة ألقيتها في لايدن Leiden، في إطار كان غالبية الحضور فيه دون دراية بمسيحية الشرق الأوسط. وبالنسبة للمسيحيين في الشرق الأوسط، فإن الجزء الأول سيكون مألوفًا بشكل أكبر بكثير. وأظن، في نفس الوقت، أنهم عادةً ما لا يدركون المساهمة الخاصة التي قدمتها مؤسساتهم المسيحية للمسيحية العالمية. وبالتالي، وفي الجزء المتبقي من المقال، أود أن أقدم ما أراه، كأحد الغرباء المهتمين، ثلاثة موضوعات وثيقة الصلة بمسيحية الشرق الأوسط: (١) حالة الأقلية المسيحية؛ (٢) تأثير الهجرة والعولمة؛ و(٣) الدين المعاش في الشرق الأوسط. وسوف أختتم ببعض الملاحظات حول قضايا قد تحظى باهتمام خاص بالنسبة للبروتستانت، بالأخص بروتستانت الشرق الأوسط الذين يأملون في المساهمة في دراسة المسيحية العربية.

^٨ يصعب العثور على إحصاءات موثوقة عن المسيحيين في الشرق الأوسط، ويعود ذلك جزئيًا إلى أن هناك كنائس لا تحتفظ دائمًا بسجلات دقيقة لعضويتها وأيضًا بسبب صعوبة الحصول على تركيبة سكانية جيدة للمنطقة. قارن:

David B. Barrett, George T. Kurian, Todd M. Johnson, *World Christian Encyclopedia: A Comparative Survey of Churches and Religions in the Modern World*, 2nd ed. (Oxford: Oxford University Press, 2001).

وتشير إحصاءات عام ٢٠٠١ إلى النسب التالية عن المسيحيين: العراق ٣,١%، إيران ٥,٥%، تركيا ٥,٥%، إسرائيل ٧,٧%، فلسطين ٨,٥%، الأردن ٤,٥%، لبنان ٢,٩%، سوريا ٧,٨% ومصر ١٥,١%؛ أي بمتوسط ٦%. ومن المرجح أن هذه الأرقام قد انخفضت اليوم، ويعود ذلك جزئيًا إلى أن بعض من هذه الأرقام يبدو بالفعل عليها أنها مرتفعة للغاية بالنسبة لعام ٢٠٠١. على سبيل المثال، تم تسجيل الأرقام الرسمية اللبنانية عند مستويات مرتفعة لأسباب سياسية – وذلك لإخفاء حقيقة أن أعداد كبيرة من المسيحيين تركوا البلاد مؤخرًا. وبالنسبة للفترة العثمانية، انظر:

Youssef Courbage, "Démographie des communautés chrétiennes au Proche-Orient. Une approche historique," *Confluences Méditerranée* 66 (2008), 27-44.

وفيما يتعلق بنفس القضية (بعنوان *Chrétiens d'Orient*) انظر أيضًا مقالات أخرى تتعلق بالتركيبة السكانية في مسيحية الشرق الأوسط.

مسيحية الأقلية

إن أهم قضية تُطرح على الطاولة مرارًا وتكرارًا، سواء من مسيحيي الشرق الأوسط أو مسيحيي (وآخرين) من خارج الشرق الأوسط، هي قضية مسيحية الأقلية. كيف ستبقى المسيحية في الشرق الأوسط وسط ما يبدو سياقًا عدائيًا متزايد، وكيف يمكن لأقلية صغيرة (في بعض البلدان أكبر من بلدان أخرى، لكنهم كلهم يبرزون تحت نفس الضغوط من التأثير المتراجع اجتماعيًا وسياسيًا) أن تحافظ على نفسها وتساهم بشكل إيجابي في مجتمعات الشرق الأوسط؟ وتحتاج هذه المجتمعات، وأنا لست بحاجة للشرح في هذه الأيام الغامضة، لمواطنين ملتزمين بعمل الخير ليس لجماعتهم فحسب، بل للمجتمع ككل. ولن أدخل في مسألة أسباب حالة الأقلية هذه، حيث أنه سيكون نقاشًا معقدًا حول العناصر التي تشتمل على أفعال سياسية واعية تأتي في مصلحة مجموعة على مجموعة أخرى، والتي قد تؤدي في أشكالها الأكثر تطرفًا إلى عنفٍ وطردٍ للمسيحيين أو لمجموعات أخرى. ويشتمل الأمر أيضًا على وتيرة أعلى من الحداثة بين المسيحيين، والتي تؤدي، إلى جانب جملة من الأمور الأخرى، إلى العنصر الملموس والأكثر أهمية، وهو انخفاض معدلات المواليد عند المسيحيين عنها عند المسلمين. لكنه يشتمل أيضًا على الإدراك والاختيار. فمن السهل أن يصبح المسيحيون أقلية في المجتمعات التي تعتبر الانتماء الديني هو العنصر الاجتماعي الأكثر أهمية عن تلك المجتمعات التي تعتمد في نظامها الاجتماعي والسياسي على أساس آخر، مثل الأيديولوجيات السياسية (العلمانية) والطبقة والمهنة والخلفية التعليمية.

وبغض النظر عن أسباب حالة الأقلية التي يشعر بها العديد من المسيحيين اليوم، فالأسئلة الأكثر أهمية والموجهة للمسيحيين في العالم العربي، وفي الشرق الأوسط بشكل عام، هي كيف سوف يعالجون أوجه الخلل ويساهمون في المجتمع ككل ويتجنبون التركيز ضيق الأفق على الحدود الدينية (حتى تلك الحدود الموجودة بداخل المجتمع المسيحي) والتي يمكنها أن تعطل بسهولة المصالح المشتركة. هذه ليست بالمهام السهلة في الشرق الأوسط الحالي. ففي الأيام الأولى من الاحتجاجات الشهيرة والمعروفة بالربيع العربي، ربما حفز الصراع ضد ارث طغاة الماضي والحاضر بعض التحالفات التي تجاوزت

الحدود الطائفية، لكن الآن وسط صعوبات بناء مجتمعات جديدة، من السهل أن تتراجع الشعوب لدواعي الأمن الظاهري لمجموعاتهم الدينية.

الهجرة والعولمة

لم تكن الفتاة التي تحدثت معي بالهولندية في الدير فتاةً استثنائيةً. فهي مثل الكثيرين، تقضي عطلاتها في المنطقة التي رحل عنها والداها من ثلاثين عامًا. ففي ذلك الزمان، وعلى بُعد خمسين كيلومتر شمال الدير في جنوب شرق تركيا، كانت الثورة الكردية على أشدها. لقد تغيّر الحضور المسيحي في مصر وسوريا ولبنان والعراق بشكل جذري خلال المائة عام الماضية بسبب ارتفاع معدل هجرة المسيحيين لأنحاء أخرى من العالم. واستطاعت مسيحية الشرق الأوسط، أكثر من أي شكل آخر أعرفه من المسيحية، أن تدرك كيف تصبح مجتمعًا عالميًا. حيث استطاع أعضاؤها أن يندمجوا في مجتمع عالمي، مع حفاظهم على التزامهم العميق نحو أصولهم المحلية والوطنية والإقليمية. ولهذا الأمر آثار على ماهية مسيحية الشرق الأوسط وكيفية تطورها في الأعوام القادمة. ونحن نتعامل مع الكثير من هذه الأمور على أنها أمورٌ مُسلمٌ بها كونها جزء من العالم الذي نحيا فيه، مثل وعينا المتزايد بما يحدث خارج بلداننا، أو الثقافة الشبابية العالمية للموسيقى والأفلام وموقع الفيسبوك.

وتشتمل تأثيرات العولمة على المشاركة المستمرة والمتزايدة للمهاجرين في مناطق أخرى من العالم مع ما يحدث موطنهم. وقد تُدعم هذه المشاركة المسيحيين في الشرق الأوسط أو تُعقد حياتهم وذلك لأن هؤلاء المهاجرين وجدوا أنفسهم في سياق مختلف. وترتبط إحدى تأثيرات العولمة بشكل مباشر مع الفكرة السابقة: عادةً ما تكون الهجرة نتيجة تقليل عدد المسيحيين، وهذه العملية تشد كلما سُلبت المجتمعات المسيحية بشكل متزايد من شبابها الموهوب. بالإضافة لذلك، فالتطورات الجغرافية-السياسية، والتي ليس لها علاقة بالوضع الفعلي في الشرق الأوسط، تزيد من تفاقم الخلافات بين المسلمين والمسيحيين، مما يُصعب عملية تأسيس مجتمع مدني تحيا فيه الجماعات المختلفة في سلام مشترك.

وتؤثر العولمة أيضًا على طريقة تطور المسيحية في الشرق الأوسط. فهذه الظاهرة تمتد لما قبل القرن العشرين: حيث كانت الإرساليات الكاثوليكية

الرومانية والبروتستانتية أمثلة مبكرة لنفس الاتجاهات: جاءت الأفكار والممارسات الدينية من أوروبا أو الولايات المتحدة إلى الشرق الأوسط وأدت، رغم المقاومة، لظهور أشكال مختلطة من الدين. على سبيل المثال، تأثرت المسيحية الأرثوذكسية بشدة بالثقافة المرئية لدى الكاثوليك (لاحظ رسومات مريم أو الانتشار الواسع للوحة العشاء الأخير لليوناردو) وتأثرت لاحقاً بالتشديد على الكتاب المقدس وبالإيمان الشخصي العامل لدى البروتستانت. ويستمر هذا المزج والتوفيق حتى أثناء حديثنا، ويمكن ملاحظة أحدث مثال على ذلك في تأثير الممارسات الدينية الخمسينية على الجماعات الأرثوذكسية والكاثوليكية والبروتستانتية في الشرق الأوسط.

الدين المعاش

دعوني الآن أعود بشكل موجز لوصف احتفال عيد الرقاد في شمال شرق سوريا، والذي استهلّت به حديثي. فكما قلتُ، يُبرز هذا بشكل عام العديد من الملامح التي تُميّز المسيحية في المنطقة: وهي مزيج من الطقوس الطائفية، والتقوى الفردية والاحتفاليات العامة. وعلى الرغم من عملية تقليل العدد/صناعة الأقلية، والتناقص النسبي للعدد والمصاعب الاقتصادية والسياسية، إلا أن المسيحيين في الشرق الأوسط نجحوا في خلق ما أراه شكلاً مميزاً وهاماً من المسيحية اليوم. واستطاع هذا الشكل، وسط توترٍ خلاق، أن يمزج ويحمل ثلاثة أبعاد مصيرية من المسيحية: عامة وفردية وطائفية. تلك البنية التي فُقدت في غالبية الأحيان في الصور المتنوعة من الإيمان الغربي. وأعتقد أنه شكّل لا يزال غير مفهوم بشكلٍ كافٍ.

واتجه، فيما مضى، علماء المسيحية الأرثوذكسية الشرقية إلى التركيز في المقام الأول على أمرين: اللاهوت والأدب اللاهوتي. لقد حفروا بعمق وبشكلٍ عام في تاريخ العقيدة وفي الطرق المتنوعة التي تم التعبير عن هذه العقائد في الشرق، وحنوا ثمرًا وافراً. واتخذ علماء آخرون مسلك دراسة ليتورجيات الشرق. وحاولوا، مستخدمين تلك النصوص، إعادة بناء ليتورجيات فعلية أو التركيز على العقائد المُعبّر عنها في الليتورجيات. وعادةً ما كان الاهتمام بالأدب الشعري المسيحي الغني يميل إلى التركيز على العقيدة. وبالطبع هناك خطأ ضئيل في هذا النهج، والذي ترك لنا العديد من الكتب المتعلقة بتلك

الموضوعات الأرثوذكسية مثل دور التجسد أو، رفيقه، التآله. واستُكملت مؤخرًا النقاشات حول الأرثوذكسية بدارسات حول دور النزعة القومية وسط المسيحيين الأرثوذكس، بالأخص بسبب التطورات في روسيا وفي بلدانٍ أخرى في شرق أوروبا.

وأعتقد انه حان الوقت أن ننظر للأرثوذكسية من منظورٍ يُطلق عليه العلماء اليوم "الدين المُعاش" – وهو كيفية ممارسة الدين في واقع الحياة. وسوف تظهر بالتأكيد العديد من الموضوعات السابقة، وسيكون التجسد مبدأ هامًا لنتمسك به كما نفهم كيف خلق المسيحيون الأرثوذكس حياةً دينية في الوقت الذي يوجد فيه حاجزٌ سائل بين العلماني والمقدس، وبين هذه الحياة والحياة التالية. وسوف يساعد هذا أيضًا على بلورة دور المرأة في هذه العملية، وهو موضوع كثيرًا ما أهمله العلماء عند تناول النصوص الرسمية للاهوت والليتورجية. لكن المرأة هي التي تطهو في أيام الصوم والعطلات، وهي التي تزور الأديرة وتُحضر تربةً مقدسةً عند عودتها أو تجلب خبزًا مباركًا لزوجها وأولادها وهي التي تعلم – مع الرجل – الأولاد القراءة والصلاة.

الخاتمة

وفي الختام، أترك معكم بعض الكلمات. أرجو أن أكون قد أوضحت جليًا أنني أعتقد أن هناك الكثير والكثير من الأمور التي تستحق الدراسة فيما يتعلق بالمسيحيين العرب وغير العرب في الشرق الأوسط، حيث لم يتم التطرق إلى العديد منها وكذلك فإن الكثير منها سيكون هامًا للعلماء أو لهؤلاء المسيحيين أنفسهم. لأن موضوعات مثل العولمة وصناعة الأقليات والدين المُعاش هي موضوعات هامة للمسيحيين ولعلماء الدين في كل مكان.

لكن دعوني اختتم أيضًا ببعض الأسباب التي جعلت البروتستانت، في الشرق الأوسط وفي أي مكان آخر، يهتمون بهذه الأسئلة بنفس المقدار الذي يهتم به أي شخص آخر. مال البروتستانت، كما نعلم، إلى تجاهل المسيحية الشرقية. أما الكاثوليك فقد صنعوا لأنفسهم عداوة – على الأقل حتى منتصف القرن العشرين. في حين أن الأرثوذكس بالكاد يمكن أن نطلق عليهم أصدقاء لأنه بدأ عليهم الاختلاف الشديد. لكن هذا الأمر تغير، هنا في القاهرة وفي أي مكان آخر. وهناك سببان رئيسيان لذلك.

السبب الأول، هو أن البروتستانت، والذين تزايد انخراطهم في الشرق الأوسط، تحوّلوا تدريجياً إلى احترام التنوع الشديد في المسيحية والذي يعتبر ممكناً بل وجزءاً لا يتجزأ من الإيمان. فقد تعلم البروتستانت الليبراليون والمحافظون، كونهم الشهود المسيحيين في منطقة نشأة المسيحية، أن الشرق الأوسط أكثر من مجرد إسلام ويهودية. وأصبحت المسيحية في الشرق الأوسط، بالنسبة للبروتستانت، جزءاً هاماً في المنطقة وليس مجرد شكل من أشكال الإيمان الذي عفا عليه الزمن والذي سوف يتم استبداله بشكل آخر قابل للتطبيق.

والسبب الثاني، وهو – إلحاقاً بالفكرة السابقة – أن البروتستانت اكتشفوا أن الشرق الأوسط لا يقدّم للعالم المسيحي ماضٍ غني فحسب بل يقدم أيضاً أفكاراً وممارساتٍ قد تساعد البروتستانت على إعادة التفكير في عقيدتهم بأساليب تساعد على مواجهة تحديات العالم الحديث. ويمنح المسيحيون العرب من الأرثوذكس، بما لديهم من إرث غني من الحضور الشعبي والطقوس الطائفية والتقوى الشخصية، طباقاً (فن مزج الألحان، توضيح من المترجم) صحي نحو التركيز البروتستانتي الضيق على الإيمان الشخصي الذي يُنظر له على أنه الشيء الوحيد المهم. وقد يعلّم المسيحيون الأرثوذكس، من خلال عاداتهم وممارساتهم، البروتستانت بعض الأهمية للأمور المتعلقة بحاسة اللمس والنظر والشم. ومن الناحية العملية، يستطيعوا تقدير فكرة أن الإيمان يمكن اختباره في طعامٍ مُعد مُسبقاً وفي أزهارٍ منثورة وفي مسيرات وفي ركوعٍ وفي ترديد صلواتٍ وفي رشٍ للصليب.

مثل هذا النوع من إعادة التقييم للعادات، والتي قوبلت بالرفض في المراحل الأولى من البروتستانتية وعاد التعرض لها من خلال إرساليات الشرق الأوسط، قد يثير أسئلة هامة فيما يخص العقيدة والممارسة البروتستانتية. وقد يصل البروتستانت، في محاولتهم الإجابة على هذه الأسئلة، إلى فهم أفضل للإرث الغني للمسيحية في الشرق الأوسط في كل أشكالها، العربية وغير العربية، والأرثوذكسية والكاثوليكية، البروتستانتية والخمسينية. وربما تجد كلٌّ من البروتستانتية الغربية ومسيحية الشرق الأوسط طرقاً للإثراء المشترك، بالإضافة إلى المسيحيين في أماكن أخرى في العالم.

الدكتور هيلين ميرافان دن بيرخ هي أستاذة المسيحية الشرقية ومديرة معهد الدراسات المسيحية الشرقية في جامعة رادبود نايميخن في هولندا.

التأثير بعيد الأمد للترجمات الأمريكية للكتاب المقدس في الشرق الأوسط

هيلين ميرافان دن بيرخ *
(h.murrevandenbergh@ftr.ru.nl)
جامعة رادبود نايميخن
Radboud University Nijmegen

أجريت لقاءً مع أسقف السريان الأرثوذكس، في شهر أكتوبر عام ٢٠١٥، بهدف مناقشة الوضع الصعب الذي يعاني منه المسيحيين في سوريا. جرى اللقاء في بهو الاستقبال الخاص به في بيروت، وكانت هناك طاولة أمام كرسي الأسقف عليها كتب وأوراق ومناديل ورقية وصليب. وعلى رأس إحدى أكوام الكتب كان هناك كتابٌ مقدس من النسخة التي يستخدمها الوعّاظ الإنجيليون في جميع أنحاء العالم – أسود اللون، ذو غلاف مرن وأبعاده ١٦ و ٢٢ سم – وهو معروف للعديد من الناس. وقرب نهاية اللقاء، مدح في عمل مرسلي القرن التاسع عشر وقال: "لقد منحونا الكتاب المقدس." ثم قَبِلَ الكتاب وأعاد له مكانه. تحدّثت معي باللغة العربية عدا لفظ الكتاب المقدس، ذكره بالإنجليزية.

هذا المزيج من الكلمات واللغة والإيماءات الصادر أسقف أرثوذكسي في الشرق الأوسط يجمع بين كل جوانب الغموض في السياق وتأثير ترجمات الكتاب المقدس في الشرق الأوسط. فما الذي جلبه المرسلون عندما شرعوا في ترجمة الكتاب المقدس إلى لغات لم تُستخدم بهذا الشكل من قبل؟ وكيف صنعت رسالتهم الإنجيلية جسراً نحو الرسالة الأثمل الخاصة بالتحديث modernization والتقدم والتي، بحسب ظنهم، كان الشرق الأوسط بحاجة ماسة إليها؟ وهل حقاً كان كل ما سبق جديدًا بنفس الدرجة الذي أراد المرسلون

* ترجمة سامح رهيف.

Originally published as: Heleen Murre-van den Berg, "The Long-Term Influence of American Bible Translations in the Middle East," *Cairo Journal of Theology* 3 (2016): 19–29, <http://journal.etsc.org>.

هيرافان دن بيرخ: التأثير بعيد الأمد للترجمات الأمريكية للكتاب المقدس في الشرق الأوسط والمعتنقون الأوائل أن يجعلونا نصدق؟ وما الذي مهّد لهذه اللحظة التي مدح فيها الأسقف الأرثوذكسي عمل المرسلين وأكد على ذلك بتقبيل الرمز النهائي لعملهم، وهو الكتاب المقدس ذو المجلد الواحد، مُستخدمًا كلمة *Bible* بدلاً من المرادف العربي لها؟

ويسمح لي موضوع هذا الحديث، ألا وهو النظر للوراء على البداية والسياق والأعمال اللاحقة لترجمة فان دايك، أن أغوص بشكل أعمق في جانب محدد من جوانب الغموض التي واجهها المرسلون والذي حدث في منتصف القرن التاسع عشر في مصر ولبنان وبقية الشرق الأوسط. هذا الجانب هو دور ووظيفة ترجمات الكتاب المقدس في عملية التحديث.

بدأت تصوّراتي تتغير حول هذا الموضوع عندما اتضح لي، كما حدث مع باحثين آخرين في العقود القليلة الماضية، أن العديد من ترجمات الكتاب المقدس – مثل ترجمة فان دايك والسريانية الحديثة – لم تظهر بشكل مفاجئ. ولم تعد الصورة الرومانسية تحظى بالقبول، تلك الصورة التي تصف المرسلين الأمريكيين يعملون في انزعال تام في عمق الليل، يُعدّون ترجمةً إلى لغةٍ أجادوها للتو، وتم تقديمها للسكان المحليين كمفاجأةٍ كبرى. سوف أسهب في الحديث عن عملية الترجمة بعد قليل، لكن يكفي القول الآن بأن هذه الترجمات كانت نتاج مفاوضات واختيارات معقدة إثر حوارات مستمرة بين المرسلين الأمريكيين ودارسين محليين، الذين عادةً ما كانوا من رجال الدين. وسوف أستخدم في حديثي التالي عملية إعداد وتوزيع ترجمات للكتاب المقدس كيما أغوص بشكل أكبر فيما انطوت عليه عملية التحديث والتبشير في القرن التاسع عشر.^١

١ للحصول على لمحة موجزة لدراسات حول الإرساليات في الشرق الأوسط، انظر:

Heleen Murre-van den Berg, "The Study of Western Missions in the Middle East (1820–1920): An Annotated Bibliography," in *The Social Dimension of Christian Missions in the Middle East: Historical Studies of the 19th and 20th Centuries*, ed. Norbert Friedrich, Uwe Kaminsky, Roland Löffler, 35–53 (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2010).

ومنحت بعض الدراسات الحديثة والهامة إلهامًا للمقال الحالي:

Heather Sharkey, *American Evangelicals in Egypt: Missionary Encounters in An Age of Empire* (Princeton: Princeton University Press, 2008); Ussama Makdisi, *Artillery of Heaven: American Missionaries*

إعداد الكتاب المقدس

سوف أستخدم الترجمة التي تمت في اروميه Urmia (شمال غرب إيران) كنموذج رئيسي. فعلى الرغم من اختلاف السياق اللغوي والاجتماعي لمشروعي الترجمة في اروميه وبيروت، إلا أنه من الواضح أن القضايا الرئيسية التي توجب اتخاذ قرارات بشأنها كانت متشابهة إلى حد ما، حتى وإن لم يتم دائماً اتخاذ نفس القرارات بالضبط. ويمكن تفسير التشابهات من خلال حقيقة أن كلتا الترجمتين أعدهما مرسلون من المجلس الأمريكي للمفوضين للإرساليات الأجنبية، الواقع مقره في بوسطن Boston والمؤسس عام ١٨١٠ والذي اتجه كل من لجنته الإدارية والأمين العام لإصدار إرشادات واضحة لمُرسلهم على مستوى العالم. وبما أن المجلس الأمريكي كان يقدم الحصّة الأكبر من الدعم المالي المطلوب لعمل الترجمة، فقد كان يتمتع بالنفوذ في المفاوضات على الرغم من المسافة بين بلاد فارس وأمريكا. بالإضافة لذلك، تمت الترجمتان بشكل يتعارض مع خلفية ترجمات الكتاب المقدس والتفسيرات الكتابية الأرثوذكسية الشرقية الموجودة وقتها. ولفهم كم كان الكتاب المقدس البروتستانتي مبتكرًا، نضع أربعة جوانب هامة وجهًا لوجه مع ما كان مفترضًا في وقت سابق أنه "الأسفار المقدسة" الخاصة بالكنائس الأرثوذكسية، وهي: اللغة، والنص، والأعمال المطبوعة والمنشور منها، والاستخدام.^٢

١. اللغة

توجب على المرسلين الأمريكيين في إيران أن يتخذوا قراراتين قبل الشروع حقًا في الترجمة. وكان القرار الأهم الأول هو اختيار اللغة. ويبدو أن هذا يختلف

and the Failed Conversion of the Middle East (Ithaca/London: Cornell University Press, 2008).

^٢ للاستزادة حول الجوانب التاريخية واللغوية الخاصة بترجمة اروميه كما تم مناقشته أدناه، انظر:

Heleen Murre-van den Berg, *From a Spoken to a Written Language: The Introduction and Development of Literary Urmia Aramaic in the Nineteenth Century* (De Goeje Fund: Leiden, 1999).

وحول الإرسالية في اروميه بشكل عام، وبالتحديد حول جوانب التحديث، انظر:

Adam Becker, *Revival and Awakening: American Evangelical Missionaries in Iran and the Origins of Assyrian Nationalism* (Chicago: Chicago University Press, 2015).

هيراфан دن بيرخ: التأثير بعيد الأمد للترجمات الأمريكية للكتاب المقدس في الشرق الأوسط
عن الوضع هناك في لبنان عندما بدأ الأمريكيون الترجمة العربية، فقد اختاروا
هنا اللهجة العامية، ولو كان يبدو على شكلها منذ البداية أن القصد منها أن
تصبح في تبادل مع السريانية الكلاسيكية. هذه هي اللغة المستخدمة في
ليتورجية الكنائس السريانية وهي أول ترجمة كاملة للكتاب المقدس، إنها
البشيطا. ومن اللافت للنظر، عدم وجود سجلات لأي نقاش دار حول استخدام
العامية في هذا المشروع، لا بين المرسلين ولا بين المرسلين ورجال الدين
السريان. والتفسير الأرجح لذلك هو أن الارتجال وحتى الترجمات المكتوبة
لأجزاء من الكتاب المقدس السرياني الكلاسيكي إلى العامية كانت بالفعل جزء
من تقليد الكتابة المحلية للتعليق على النص الكتابي.

كانت هناك بعض المناقشات بين المرسلين حول استخدام الأبجدية اللاتينية
أو السريانية المحلية، وذلك نتيجة لمناقشات علمية معاصرة في أمريكا وألمانيا.
وتم حسم هذا النقاش سريعاً لصالح الأبجدية السريانية المحلية وذلك لأن العامية
والكلاسيكية كانتا قريبتين بما فيه الكفاية ليمنحا ضبطاً هجانياً سهلاً إلى حد ما،
خاصةً مع استخدام التراث المبكر للعامية. والأهم من ذلك، أن المرسلين
استشعروا صواباً على الأرجح استخدام أبجدية جديدة قد يعوق تقبل رجال
الدين.

وتمت الترجمة على يد فريق من المترجمين الذي اشتمل على شمامسة
وكهنة محليين، بالإضافة إلى المرسل المُدرَّب لاهوتياً والمرتمس، جاستن
بيركنز Justin Perkins. وتعلّم المسيحيون السريان، أثناء عملية الترجمة،
اللغة الإنجليزية والعبرية واليونانية. وأشرف جاستن بيركنز على هذه العملية
رغم كونه في الثلاثينيات، لكنه أصبح شخصية بارزة فيما بعد مثل فان دايك.
وقبل شروعهم في الترجمة كانوا يخضعون لاختبارات خاصة بالترجمة، والتي
كان يشرف عليها كهنة محليين. وكانت هذه الاختبارات تحتوي على أشكال
مختلفة من العامية من مختلف الأقاليم. ولم تساهم نصوصهم (التي تم الحفاظ
على بعضها) في تقديم اختيارات للضبط الهجائي للعامية فحسب بل ساعدت
المترجمين أيضاً على اختيار الشكل الأنسب من بين الأشكال المختلفة للعامية.
واختاروا عامية اروميه، على الأرجح لأن هذه اللهجة الحضرية كانت معتادة
على الأقل لقاطني المناطق الريفية والأقاليم الجبلية، وليس العكس.

لم يكن استخدام العامية لترجمة الكتاب المقدس فكرة جديدة، لكن استخدامها
لترجمة الكتاب المقدس كله كان كذلك. وبالمثل، على الرغم من استخدام لهجات

معينة في ترجمات للكتاب المقدس من قبل، إلا أن هذه كانت المرة الأولى التي يتم فيها تثبيت لهجة من أجل استخدام أدبي، بما في ذلك توحيد ضبطها الهجائي استناداً إلى تقاليد هجائية سابقة أقل صرامة.

٢. النص

كان النص المصدرى المراد استخدامه في الترجمة سبباً لجدلٍ عنيف، خاصة بين المرسلين والمجلس الأمريكي في بوسطن، لكن أيضاً بين المرسلين ومساعدتهم المحليين. وطلب الأمين العام للمجلس الأمريكي من المرسلين أن يُترجموا مباشرة من النص المستلم *Textus Receptus* اليوناني للعهد الجديد، ومن المخطوطات المازورية العبرية للعهد القديم. ولم يكن لدى الأمريكيين أدنى شك أن هذه النصوص المصدرية، التي عرفوها في بداية القرن التاسع عشر، تتفوق كثيراً عن كل ما هو متاح لدى المسيحيين السريان في الشرق الأوسط. إلا أن رجال الدين السريان الشرقيين قدّروا بشدة نص البشيطا ولم يكن لديهم أي استعداد لقبول تفوق النص المستلم اليوناني. وفي ذلك الوقت، بدأ المرسلون في تقدير البشيطا لتميّزها وأرادوا إضافتها للنصوص الكتابية التي سيتم التشاور بشأنها لإنتاج نسختهم من الكتاب المقدس السرياني.

وليس من الواضح ما إذا كان المجلس في بوسطن قد وافق بالفعل على الترجمة من البشيطا. غير أنه، في عام ١٨٤٦ عند صدور أول كتاب مقدس سرياني، كان مترجماً عن البشيطا واحتوى على ملاحظات هامشية توضح الاختلاف عن النص اليوناني. كان الكتاب المقدس السرياني مكوّناً من عمودين، الأول فيه البشيطا والثاني فيه الترجمة العامية. وأصبح هذا العمل في الواقع "اثنين في واحد": نسخة جديدة من البشيطا استناداً إلى المخطوطات السريانية الشرقية، وترجمة جديدة بالكامل مؤسسة على لهجة ارومية. وإضافةً لملاحظات هامشية تشير لليونانية، فقد قدّم الإصدار الأول للقراء النقدَ النصي للكتاب المقدس.

ولم يستطع المرسلون السير على نفس النهج الذي اتخذوه مع العهد الجديد أثناء عملهم على النسخة السريانية للعهد القديم. فقد اختلف العهد القديم العبري عن السرياني أكثر بكثير من اختلاف العهد الجديد اليوناني عن السرياني، مع ملاحظة أن سياسات الترجمة الخاصة بالمجلس الأمريكي أصبحت أكثر صرامة عندما طُبِع العهد القديم في ١٨٥٢. وعارض المجلس في بوسطن

هيرافان دن بيرخ: التأثير بعيد الأمد للترجمات الأمريكية للكتاب المقدس في الشرق الأوسط
ادراج النص السرياني الكلاسيكي الخاص بالبيشيطا، لكن هذا الصراع ربحه
المرسلون، الذين أصدروا إصدارًا آخر أنيقًا ذا عمودين. إلا أن الإصدارين
الخاصين بالعهد القديم والعهد الجديد كانا ضخمين وباهظين للغاية فتعدّر إعادة
طباعتهما، لذا اقتصر جميع النسخ التالية على الترجمة العامية فحسب. وسواء
استُخدمت البشيطا بالمعنى الحرفي كنص مصدري أم لا، إلا أن ترجمتي العهد
القديم والجديد تأثرتا بشدة بالمفردات وخاصة تراكيب العبارات الموجودة في
البشيطا، فصنعتا عامية كلاسيكية غير واضحة على الفور لقراءها. وفي تنقيح
لاحق، اتبع نص العهد الجديد الأصل اليوناني، لكن تأثير البشيطا ظل في
الخلفية. وتوجب إزالة العديد من الكلمات ارومية الأصل بهدف الملاءمة مع
قرّاء جدد من لهجات مختلفة. كانت الكلمات البديلة أكثر كلاسيكية، وعادةً ما
كانت تلك الموجودة في البشيطا.

وكيما نلخص الأمر: اعتمدت الترجمة العامية، التي أصبحت الترجمة
القياسية، على اليونانية والعبرية بشكل أكبر كنصوص مصدريّة، تلك التي
قدّرها المسيحيون الغربيون عن النسخ الخاصة بأربعينيات القرن التاسع عشر.
ومع ذلك، تأثر النص المثبت في الستينيات والتسعينيات من القرن التاسع عشر
بالنص السرياني التقليدي، والذي استمر في التأثير على أجيال من القراء الذين
لم يستطيعوا قراءة البشيطا في شكلها الأصلي.

٣. الأعمال المطبوعة والمنشور منها

إن أكثر صفة مميّزة للكتاب المقدس الجديد عن النصوص القديمة هي الشكل
المطبوع للترجمة ذات العمود الواحد أو العمودين. كان يتم تداول النصوص في
السابق واستخدامها في التعليم من خلال نسخ لمخطوطات مكتوبة بخط اليد
تحتوي على أجزاء من الكتاب المقدس، وكانت متاحة للاستخدام في الكنائس.
وحظيت مخطوطة الأناجيل بالأهمية الكبرى لدى المسيحيين السريان وأنت
بعدها مخطوطات المزامير ورسائل بولس والعهد القديم. وسُمح للقليل من
الكهنة بامتلاك نسخ شخصية لهذه المخطوطات، في حين لم يُسمح للعلمانيين
بامتلاك أي نسخ. أما النص الكامل للكتاب المقدس فكان أقل تداولاً، حيث امتلكه
القليل من رجال الدين الدارسين في بدايات القرن التاسع عشر. وعادةً ما كانت
هذه الكتب مُقسّمة على عدة مجلدات بسبب حجمها الضخم. وفي أغلب الأحيان
كان يُنشر العهد الجديد كمجلد واحد مشتملاً على العبرانيين وسفر الرؤيا. أما

أسفار العهد القديم فكانت تُقسّم على عدة مجموعات: التوراة، كتاب الأزمنة Sessions (يشوع، وقضاة، وصموئيل الأول والثاني، وملوك الأول والثاني، الأمثال، والجامعة، وراعوث، ونشيد الأنشاد، وبار سيراخ، وأيوب)، كتاب الأنبياء (الأنبياء الكبار والصغار)، كتاب المكابيين (أخبار الأيام الأول والثاني، ومكابيين الأول والثاني، عزراء، نحemia، حكمة سليمان، يهوديت، استير، سوسنا، رسالة إرميا، رسالة باروخ)، والمزامير. ولم يكن متاحًا سوى القليل من كتب أسفار العهد القديم وقت وصول المرسلين.^٣ أما الكتب المقدسة العربية المطبوعة والنصوص الكتابية فقد كان من السهل الحصول عليها من سوريا العظمى حيث بدأ إيلي سميث Eli Smith عمله، لكنها كانت لا تزال نسخ شحيحة إلى حد ما. وكانت النصوص الكتابية مألوفة لدى العلمانيين في كل مكان، على الأرجح نتيجة لسماعهم قراءة النص بصوت مسموع أثناء الليتورجية المقدسة.

وبينما كانت النسخ الأقدم من الكتاب المقدس، خاصة ذات العمودين، ضخمة وثقيلة وباهظة الثمن، إلا أن النسخ الأحدث أصبحت أصغر وأقل سعرًا، خاصةً عند مقارنتها بالنسخ المكتوبة بخط اليد. وسمح هذا بطباعة العديد من النسخ، من ثم زاد عدد مُقتني الكتاب المقدس، وبالتالي أصبح النص المطبوع متاحًا لكل من كان يعرف القراءة.

ويجدر التأكيد على أن النسخ المطبوعة من الكتاب المقدس لم تساهم في تعريف الناس بالكتاب المقدس بشكل مفاجئ. كانت القصص الكتابية والمفردات والتعبير المميزة منشرة على نطاق واسع بين المؤمنين السريان. إلا أن هذا تم شفهيًا بين الغالبية، عن طريق قراءات المخطوطات أثناء الليتورجية المقدسة، والقصص المتعلقة بقديسي الكتاب المقدس، والتراتيل المرتلة أثناء القداس وأثناء المناسبات الاحتفالية مثل الأفراح وأعياد القديسين. وما أضافته تلك الكتب

٣ فيما يتعلق بالثقافة الأدبية لكنيسة الشرق، انظر:

Heleen Murre-van den Berg, *Scribes and Scriptures: The Church of the East in the Eastern Ottoman Provinces (1500–1850)*, ECS 21 (Peeters: Louvain, 2015).

وفما يتعلق بالإرساليات الكاثوليكية والتغييرات التي ساهموا فيها، انظر:

Bernard Heyberger, *Les chrétiens du Proche Orient au temps de la Réforme catholique*, Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome 284 (Rome: École Française de Rome, 1994).

هيرافان دن بيرخ: التأثير بعيد الأمد للترجمات الأمريكية للكتاب المقدس في الشرق الأوسط
المقدسة الصغيرة المطبوعة هو أنها جعلت النص المكتوب متاحًا لكل القراء في
كل الأوقات وفي أي مكان.

٤. القراءة والتأمل والمناقشة

أخيرًا، القراء هم الذين ميّزوا الجديد عن القديم. واتسع عدد الذين تعلموا القراءة
بشكل ملحوظ. وتعلم الصبيان القراءة باتقانٍ أكبر عن أزمنة سابقة حيث كانوا
يتدربوا على قراءة الليتورجية وتلاوة النصوص الكتابية فقط. وبالإضافة لذلك،
ولأول مرة، تعلم عدد هائل من السيدات والفتيات. ورغم أن بعض النساء تعلمن
القراءة في أزمنة سابقة وذلك عندما كان لديهن آباء أو إخوة من رجال الدين
راغبين في تعليمهم، إلا أن الآن أُتحت فرصة لغالبية الفتيات تقريبًا لتلقي التعليم
الأساسي. وسارت القراءة العامة جنبًا إلى جنب مع قراءة الكتاب المقدس. وتعلم
العديد من الناس، صغارًا وكبارًا، القراءة من الكتاب المقدس حيث أُصدرت
الصحف نسخًا مختلفة منه. وعادةً ما كان يُقدّم الكتاب المقدس، بعد انخفاض
سعره، كهدايا لمن يكمل تعليمه في مدرسة الإرسالية أو من يُحسن الأداء في
مسابقات القراءة.

وبالتالي أصبح الكتاب المقدس كتابًا يصلح للقراءة، القراءة الخاصة أو في
مجموعات، وللتصّحُّح، والتأمل، والنقاش، والاقتناس منه والاستخدام في
المجادلات. وأصبح الكتاب المقدس بهذه الطريقة مميّزًا بشكل أكثر وضوحًا عن
أدبيات كنسية أخرى، ولم تعد قصصه تُمرّج مع القصص الخاصة بقديسين من
خارج الكتاب المقدس. وبالتالي أصبحت حالة الكتاب المقدس واضحة المعالم
بشكل أكبر. وسريعًا ما انحصر مصطلح "كلمة الله" على النص الكتابي، الأمر
الذي ميّزه عن نصوص أخرى مقدسة في التقليد السرياني. وبالإضافة لذلك،
انضمت أعدادٌ متزايدة من الناس في النقاش حول الكتاب المقدس. وأصبح
الكتاب المقدس في متناول يد رجال ونساء من العلمانيين وكهنة من المستوى
الأدنى، الذين لم يكن لديهم الكثير ليقولوه في السابق حول الأمور اللاهوتية،
أصبح في متناول يدهم ليقْتَبِسُوا منه ويشيروا إليه ويعلقوا عليه. وتعرضت
سلطة الكهنة الأعلى لانهيار مضاعف حيث أنهم فقدوا قبضتهم الحصرية على
المعرفة اللاهوتية والكتابية وانحصرت هذه المعرفة على مصدر أدبي واحد،
ذلك المصدر الذي توجب عليهم إجادته بحسب معايير اليوم المتطورة. ولكن
مرة أخرى، لم يكن هذا تغييرًا مفاجئًا أو فوريًا. ولم تتغير العديد من الممارسات

الأولى للقراءة والاستماع في الدوائر الأرثوذكسية والبروتستانتية الشرق أوسطية حتى اليوم. وفي هذا التقليد، يقود المرتسمون من الرجال التفسيرَ والوعظَ، وتستمع النساء العلمانيات بخضوع أو يتأملن، بحسب تفضيلهن، في النص فيما بينهن بدلاً من مناقشته في اجتماعات عامة.

خلق مجتمع جديد

لوحظ كثيرًا أن المرسلين البروتستانت والكتاب المقدس القديم-الجديد الذي أحضروه معهم ساهم بشدة في عملية الفردية. لقد حفّز الكتاب المقدس، كونه كتاب محمول، دراسة الكتاب الشخصية والتأمل الفردي في معنى الإيمان في هذه الحياة وفي الحياة الآتية. لكن، وبنفس القدر من الأهمية، فإن هذه التغيرات في الروحانية الفردية ليست سوى جزء لا يتجزأ من تغيرات مجتمعية أكبر حجمًا. وسواء كان المشاركون مدركين لهذا أم لا، فهذه الممارسات الشخصية والفردية جزءٌ معقد وتبادلي مع التغيرات المجتمعية الأكبر حجمًا – أن يطلعك المجتمع الأكبر بالتغيير وأن يتغير هذا المجتمع الأكبر في نفس الوقت. والمثال على ذلك هم القراء الشخصيون للكتاب المقدس (سواء من البروتستانت أم لا) الذين شكّلوا مجموعة جديدة أدخلت تغيرات هامة في المجتمع السرياني.^٤

ليس هذا بالطبع تأثير ترجمة الكتاب المقدس في حد ذاته. ففي كل مكان صدرت فيه ترجمات، كانت جزءًا من حركة أكبر من الترجمة، من التحول للعامية vernacularization (سواء عامية أو لغة كلاسيكية) ومما أسماه بينيديكت أندرسون Benedict Anderson "ثقافة الطباعة". وخلق هذا في المقابل مجتمعات جديدة اختلفت فيها الحدود وهياكل السلطة عن تلك التي كانت موجودة في المجتمع الديني السابق. وسواء قبل أو رفض الناس أن يكونوا جزءًا من المجتمع البروتستانتية الفعلي، إلا أن مسار التحول للعامية ألقى شبكته بشكل أوسع، وخلق في نهاية الأمر كنيسةً وأمةً تتأثران بشدة بالأفكار البروتستانتية

٤ انظر على وجه الخصوص Becker, *Revival and Awakening* والذي يُشدد على التجديدات المجتمعية للمرسلين. وللحصول على تحليل هام آخر على التأثيرات الاجتماعية والثقافية العميقة للتلاقي مع المرسلين انظر:

Webb Keane, *Christian Moderns: Freedom and Fetish in the Mission Encounter* (Berkeley: University of California Press, 2007).

هيرافان دِن بيرخ: التأثير بعيد الأمد للترجمات الأمريكية للكتاب المقدس في الشرق الأوسط التي قدّمها المرسلون. وأدى ذلك، على المستوى القومي، إلى حوار حول التحديث والتقدم والتعليم والأحلام القومية للوحدة والحكم الذاتي.

في الختام: عودة للأسقف

توضح إشارة الأسقف السرياني للكتاب المقدس باللغة الإنجليزية Bible كيف قبل الشرق أوسطيين، على كافة القطاعات، لغة التحديث التي أدخلها المرسلون لتؤثر في المجتمع والدين في نفس الوقت. والأكثر أهمية، أن هذا الأمر اشتمل على فكر جديد حول أهمية النص الكتابي، وأهمية مجموعة النصوص التي نطلق عليها الآن الكتاب المقدس Bible. ويرتبط هذا بدوره لما أطلق عليه دين – يُميّز الكتاب المقدس عن مجموعة واسعة من النصوص الدينية التقليدية ويُميّز الدين عن ممارسات ومعتقدات وهيئات مجتمعية أخرى. وسمح هذا الأمر لظهور مساحة علمانية، يمكن فيها إجراء الحوار بين الديانات.

وأوضح كذلك الأسقف السرياني أن قبول هذه المُسلّمات لا يشمل بالضرورة تحوّلًا كاملاً للبروتستانتية أو للعلمانية: فيميل الشكل الخاصة به من التحديث للقبول أكثر من الرفض للكتاب المقدس كشيء مُبجّل يمكن تقبيله والاعتزاز به. وكذلك يميل للقبول أكثر من الرفض لأشكال أخرى من التعليم والتقليد السرياني بالإضافة لقراءة بروتستانتية للنص الكتابي. لكنه يقبل (ولم يكن بإمكانه أن يفعل خلافًا لذلك) المجتمع الجديد من القراء والكتّاب كأساس له. في حين أن الأساقفة استمروا في الاحتفاظ بمكانتهم الشرفية، على عكس ما توقع المرسلون الأوائل. لقد احتفظوا بذلك المكان الخاص داخل المجتمع حيث اشترك العلمانيون من الرجال والنساء في المشاركة في الحوار الديني، وحيث يتباحث الأساقفة مع القادة العلمانيين حول خبير المجتمع الذي يشكّله معًا. هذا هو الحال بالأخص في هذه الأوقات الصعبة بالنسبة للكثير من مسيحيي الشرق الأوسط، حيث يُعاد تعريف حدود الهويات الطائفية والقومية بقسوة وأصبح الجميع في حاجة ماسة إلى لغة مشتركة جديدة.

الدكتور هيلين ميرافان دِن بيرخ هي أستاذة المسيحية الشرقية ومديرة معهد الدراسات المسيحية الشرقية في جامعة رادبود نايميخن في هولندا.

المصطلحات الإسلامية في اللغة العربية المسيحية: استخدام مصطلح "سُنَّة"

روشو داجا بورتيلو Rocio Daga Portillo*

(rociodaga@yahoo.co.uk)

جامعة لودفيج ماكسيميليان، ميونخ

Ludwig Maximilian University, Munich

يُستخدم مصطلح "سُنَّة" (قانون/شريعة) في الكتاب المقدس العربي وكذلك في كتابات المؤلفين المسيحيين مثل أبو قُرّة. وهي أيضًا كلمة مفتاحية في التقليد الإسلامي. ويُفيد هذا المصطلح ضمنيًا، كجزء من تقليد ديني شفهي وحيّ، إلى وجود خبرة شخصية وطائفية، وعلى هذا النحو فهو يقاوم أي نوع من الأصولية المؤسسة على الكلمة المكتوبة. ويشرح أبو قُرّة أنه عند استخدام العقل والطبيعة كمعايير للقياس، فالإنسان يمتلك السبل التي تُمكنه من تمييز الحق والتفريق بين الخير والشر. علاوة على ذلك، فالمؤمنون ليسوا سوى ممثلين لتقليد حيّ، أي السُنَّة، والتي عندما تُستخدم مع النصوص المقدسة تُقدِّم لنا الوحي.

وكيما نصل إلى فهم أفضل للكلمة متعددة المعاني، سُنَّة، والتي تشتمل على قانون الطبيعة، ونظام الخلق، ومعايير الأجداد الحميدة وخطة الله لمخلوقاته، سوف نفحص الطرق المختلفة التي استُخدمت بها في السياق الشرق أوسطى المسيحي.

* ترجمة سامح رهيف.

Originally published as: Rocio Daga Portillo, "Islamic Terminology in Christian Arabic: The Use of the Term *Sunna*," *Cairo Journal of Theology* 3 (2016): 30–46, <http://journal.etsc.org>.

nomos في التقليد اليوناني

تُرجمت الكلمة اليونانية *nomos* ("نوموس") في الكتاب المقدس العربي إلى كلمة "ناموس" وكذلك كلمة "سنة". وكلمتا "ناموس" و"سنة" لهما عدة معاني في اللغة العربية. وكبما نفهم معنى تلك الكلمات بشكل أفضل، ينبغي أن نعود لمعنى الكلمة اليونانية الأصلية *nomos* وتطورها عبر التاريخ.

فهم اليونانيون كلمة *nomos* (القانون) في بداية الأمر كقانون وعادة وتوافق إيجابي على عكس القانون أو العدل الإلهي، *dikē* ("ديكي"). إلا أن أفلاطون ادّعى أن *nomos* تمتلك قيمة كونية ويجب تمييزها عن القوانين المُستمدّة من القرارات التي اتخذتها المجالس البشرية لأن *nomos* تصف قانون الكون الذي يعكس نظام الخلق، مصدر الأعراف للسلوك البشري.¹ ويمكن فهم كلمة *nomos* كقانون الطبيعة، وهو القانون بحسب نظام الكون، المُستمدّ منه القانون البشري الملموس والقانون العرفي. وكذلك فهي تعني السلوك المعياري الذي سلكه الأجداد، والذي انتقل في صورة تقليد أو عادة من جيل لآخر.

وبالتالي فهناك بُعدان للكلمة اليونانية *nomos*، الأول إلهي وكوني والآخر محدد وملموس ويأخذ شكل عادة. إذن فالعادة لها بُعد ديني كانعكاس للنظام الكوني أو القانون الإلهي.

بالإضافة لذلك، فكلمة *nomos* تحمل معنى الاجماع، حيث أن العادة في مفهومها الأشمل هي الاجماع أو الممارسة المقبولة في المجتمع. وبهذا الطريقة، يمكن فهم *nomos* على أنها التعبير عن القانون الإلهي في حياة المجتمع، وكذلك على أنها القانون العرفي. وكانت *eudemonia* ("يوديمونيا")، أي النظام الحميد الذي يضمّنه القانون، أمر مركزي في الفكر اليوناني.

وتخضع الآلهة كذلك للـ *nomos*، في الكون اليوناني، يخضعون للنظام الطبيعي للكون، مما يشير إلى إدراك الله ككائن له عقل.² وبالتالي فإن كلمة

1 *Encyclopaedia Britannica*, s.v. "Nomos (Greek Philosophy)"; Wikipedia contributors, "Nomos," *Wikipedia: The Free Encyclopedia*, <https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Nomos&oldid=723865656> (last accessed September 15, 2016).

2 لا أعني عقل بالمعنى الوضعي، بل عقل يتطلب إيمان وإيمان يتطلب عقل.

nomos تعني قانون كوني وفي نفس الوقت قانون مُحدد، والذي يتخذ هيئة عادة وإجماع أو ممارسة مقبولة في المجتمع. ويقدم أرسطو مبدأ القانون الشخصي جنبًا إلى جنب مع قانون المجتمع الذي يعكس نظام الكون أو النظام الإلهي. ويمكن العثور على بُعد آخر للإدراك الشخصي للقانون الإلهي في المسيحية، حيث أن التجسد يجب فهمه على أنه دخولٌ للشخصية الإلهية في التاريخ.

كلمتا "سُنَّة" و"ناموس" في التقليد العربي والإسلامي

كلمة "سُنَّة" هي كلمة تعود لعصر ما قبل الإسلام وكانت تعني في البداية سلوك معتاد، الذي قد يكون حسنًا أو سيئًا. قد تكون السُنَّة عادة غير مقبولة أو مقبولة طالما كانت عرفًا للأجيال السابقة، الأولون. ولعبت السُنَّة، كمبدئٍ عربي قديم، دورًا متزايد الأهمية في حقبة تكوّن الإسلام. وفي نهاية المطاف، أصبحت كلمة سُنَّة، اثناء الحقبة الإسلامية، تعني العُرف المعياري للقدماء، ثم تطورت لتعني الممارسة المقبولة بشكل عام لمحمد، في القرون اللاحقة.³

تكررت كلمة "سُنَّة" في القرآن ثماني عشرة مرة بمعنى سُنَّة الله أو سُنَّة القدماء، أي الأولون. ويعكس هذا الاستخدام، في كلتا الحالتين، المعنى المذكور في *nomos*: القانون الكوني لله والقانون المحدد للقدماء.⁴ ولا تأتي كلمة "سُنَّة" في القرآن لتشير إلى سُنَّة محمد بشكل صريح، رغم أن دوره كرسول مذكور بوضوح. وبحسب يانبول Juynboll، فإن الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز كان أول من شدّد على فكرة أن السُنَّة هي سُنَّة النبي.⁵

- 3 G. H. A. Juynboll, "Sunna," in *The Encyclopaedia of Islam* 9:878–81 (Leiden: Brill, 1997); G. H. A. Juynboll, "Some New Ideas on the Development of Sunna as a Technical Term in Early Islam," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 10 (1987): 106–7, 31.
- 4 Qur'ān 4:26; 40:85; 17:77; 33:38; and 48:23. G. H. A. Juynboll, "Sunna," in *Encyclopaedia of the Qur'an* 5:163–66 (Leiden: Brill, 2010).
- 5 G. H. A. Juynboll, *Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Hadith* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 26, 30–39; Fred M. Donner, *Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1998), 44–45.

وخلال القرن السابع، استُخدم المصطلح "سُنَّة" في مناقشات القضايا القانونية والشعائرية للإشارة إلى أي سابقة جيدة وضعها الأسلاف، والذي كان محمداً واحداً منهم. وبالتأكيد لم تُنشر كلمة "سُنَّة" في بداية الإسلام إلى سُنَّة محمد فحسب بل أيضاً إلى سُنَّة الأسلاف الموقرين.⁶

علاوة على ذلك، وبهدف ترسيخ مبدأ القانون في بادئ الأمر، كانت كلمة "سُنَّة" مفهومة بمعنى أكثر اتساعاً كمعيارية للمجتمع المؤسس على ممارسة الأسلاف ومحمد، مما يوحي ضمناً بتقليد حي. وبالتالي، ساد استخدام المصطلح "سُنَّة" في التعبير "سُنَّة محمد"، بدلاً من كلمة "شريعة"، وذلك في حقبة تكون القانون الإسلامي، أو الفقه، ولم يكن المقصود بذلك قانون محمد بل ممارسة أتباع محمد في المجتمع. وكان من النادر استخدام كلمة شريعة قبل القرن السابع، ولم تصبح كلمة شائعة إلا بعد القرن الثالث عشر.⁷

ويؤكد و. س. سميث W.C. Smith أن المتكلمين لم يشغلهم مبدأ "الشريعة"، حتى وإن استخدموا الكلمة بين الحين والآخر. وانتشرت، بدلاً من ذلك، كلمتا "سُنَّة" و"بدعة" قبل القرن الحادي عشر. ويقدم أمثلة لأعمال لا تظهر فيها كلمة شريعة على الإطلاق وبشكل غير مفهوم، مثل "الفقه الأكبر" لأبي حنيفة، ومؤلفات الأشعري في "مقالات الإسلاميين" على موقف "أهل الحديث والسُنَّة".⁸

وفيما يتعلق بكلمة *nomos*، نجد استخداماً لها في سيرة ابن إسحق وابن هشام، حيث يستخدمونها للإشارة للوحي المسيحي بالتحديد، أي الإنجيل. ويستشهد ابن هشام، الذي كتب أثناء العصر العباسي، ببوحنا ١٥: ٢٦ في سيرته، مُعلقاً: "من الضروري أن يتحقق الكلمة، والموجود في الناموس، ... وإذا أتى الـ *Menahmana* ("المنحمانا") ... سوف يشهد لي." في هذه الفقرة، أعلن يسوع مجيء الروح القدس، الباراقليط، الـ "منحمانا" في السريانية.⁹ إلا إن

6 Juynboll, "Sunna," *The Encyclopaedia of Islam*, 9:878–81.

⁷ يستند هذا على نتائج مشروع قاعدة بيانات الأدب العربي القديم Arabic Papyrology في قسم دراسات الشرق الأدنى، بجامعة ميونخ، بقيادة الأستاذ أندرياس كابلونى Andreas Kaplony، بمساعدة قاعدة بيانات cald-ilm، بقيادة الأستاذ كريستيان مولر Christian Müller.

8 W. C. Smith, "The Concept of Shari'a among Some Mutakallimun," in *Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb*, ed. George Makdisi, 581–601 (Leiden: Brill, 1965), 585.

9 من الكلمة السريانية "نحام"، والتي تعني نازاً تزار وتزجر. انظر:

لفظ "الكلمة" أو *logos* ("لوجوس")، لم يكن مفهومًا كـ *logos* شخصي بل كرسالة منقولة، وبهذه الطريقة يعزز أهمية مبدأ ما يسمى "القانون"، الناموس.^{١٠} يقول م. بليسنر^{١١} M. Plessner أنه باتباع التقليد الإسلامي، نجد أن ورقة بن نوفل قد ميز أن محمد هو الباراقليط، رابطاً بين المقطع الكتابي الخاص بالباراقليط مع سورة ٦١: ٦ حيث يُذكر أن الآتي اسمه أحمد.

وبالتالي، لم تسد فكرة أن الباراقليط هو الروح القدس. ويلاحظ ابن هشام ما يقوله ورقة لخديجة: "إن كان هذا قد أخبرني بالحق فصدقاً قد جاءه الناموس الأعظم، والذي كان يأتي لموسى، فهو (محمد) نبي هذه الأمة." وأكد ورقة لاحقاً لمحمد وبشكل شخصي هذا التفسير للكلمات: أنت نبي هذه الأمة، لأن الناموس الأعظم قد جاءك، والذي كان يأتي لموسى من قبلك.^{١٢} ويقول الطبري أن الناموس الأعظم هو جبريل، واسمه "الناموس الأكبر".^{١٣}

واشتق تور أندراي Tor Andrae الناموس الموجود في تقليد ورقة من *nomos aiōnios* في الكتابات الكليمنتية، والذي أُعلن لأدم، بحسب كتاب *Kerygma Petrou*، ثم لكل الأنبياء بعد ذلك، من موسى ليسوع. ويحاول بومستارك Baumstark الوصول لأصل الاستخدام المسيحي لكلمة *nomos* في التقليد العربي. ويدون أن أحد مقاطع ليتورجية القديس يعقوب الأورشليمي كان رسمياً في خيام البدو ولا بد أنه كان قائماً في تقليد عربي.^{١٤} وعلى أي حال، فإن لفظ منحنانا، والذي يعني مُتمم الناموس، لفظٌ موثَّق في المخطوطة السريانية الفلسطينية، وليس في البشيطا.^{١٥}

Payne Smith, *Syriac English Dictionary* (Oxford: Clarendon Press, 1988), s.v. "Naham."

١٠ ابن هشام، السيرة النبوية (القاهرة: دار المعرفة، ٢٠١٠)، ١: ١٥٢.

11 M. Plessner, "Nāmūs," in *The Encyclopaedia of Islam* 7:953–55 (Leiden: Brill, 1993).

١٢ ابن هشام، السيرة النبوية، ١: ١٥٥-٥٦.

13 Plessner, "Nāmūs"; Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic* (Beirut: Librairie du Liban, 1974), s.v. "ناموس."

14 Plessner, "Nāmūs."

١٥ أنا مدينة بهذه المعلومة للبروفيسور روني قالانت Ronny Vollandt، بقسم دراسات الشرق الأدنى، ميونخ، ألمانيا.

السُّنَّة عند الفلاسفة

استخدم أشهرُ الفلاسفة المسلمين المصطلح "سُنَّة". ويعلِّق لورانس ف. بيرمان Lawrence V. Berman وإلاي ألون Ilai Alon أن لفظ "سُنَّة" كترجمة لكلمة *nomos* يظهر في النصوص القديمة.¹⁶ ودرس المقال القصير المنسوب لسقراط، "مقال سقراط في المقايضة بين السُّنَّة والفلسفة"،¹⁷ حيث يُستخدم فيه لفظ "سُنَّة" بمعنى القانون الديني. إلا أن التعليقات الهامشية التي دوَّنها معلق مجهول في فترة لاحقة استبدلت لفظ "سُنَّة" بلفظ "شريعة".¹⁸ ويميِّز المقال بين السُّنَّة والفلسفة، واستبدل نفس المعلق لفظ "فلسفة" بلفظ "حكمة"، والذي يحمل دلالات شبه صوفية.

وكان هدف هذا المقال القصير اثبات أن القانون جيد لكن الفلسفة أفضل لأنه، إلى جانب العديد من الأمور الأخرى، على الرغم من أن السنة تحرّم الخطية إلا أن الفلسفة تعلمك كيف تصبح صالحًا. وتتشابه علاقتهما مع علاقة الضرورة والإرادة الحرة، حيث أن الضرورة تعتبر أقل قيمة من الإرادة. بالإضافة إلى ذلك، تقع جذور الفلسفة في الطبيعة وتطبق على كل الناس، بينما تقتصر وصايا القانون الديني على أزمنة وبلدان معينة. وتخلق الفلسفة (أو الحكمة) اتفاقاً بين البشر، بينما يُحرِّض القانون الديني الطوائف على بعضها البعض. وبالتالي، فالخلاصة هي ضرورة تعليم الحكمة، بينما تظل مهمة السلطات هي تطبيق القانون الديني.

ويوضح أحد النصوص المختصرة لهذا العمل، والمنسوب لسقراط، نفس الفكرة: "السُّنَّة حسنة والحكمة حسنة. السُّنَّة تقهرنا على ترك المآثم والحكمة تُنال بها الفائدة وتدرّك كل فضيلة."¹⁹

16 Lawrence V. Berman and Ilai Alon, "Socrates on Law and Philosophy," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 2 (1980): 263–79.

¹⁷ هذا عمل مجهول وجدّه ل. ف. بيرمان في مكتبة السليمانية في إسطنبول عام 1972 (MS 3688 Esat Efendi). وقد نُشر من قبل في:

Mubahat Türker, "Petit traité en arabe attribué à Socrate," in *Andara* (Turkey: Necati Lujal Armagani, 1968).

18 Berman and Alon, "Socrates on Law and Philosophy," 267.

19 Al-Mubashshir b.Fatik, *Mukhtār al-ḥikam wa maḥāsīn al-kilam*, ed. 'Abd al-Rahmān Badawī (Madrid: Instituto Egypcio de Estudios Islamicos, 1958), 97.

واستخدمت اثنتان من الترجمات الثلاثة لكتاب "منطق أرسطو" كلمة "سُنَّة" كترجمة لكلمة *nomos*.^{٢٠} إلا أن يحيى بن عدي، وهو أستاذ الفارابي، يُميّز في ترجمته بين سُنَّة وبين الفلسفة أو الفطنة، أي الحكمة، فيقول: "وذلك أنّ السُنَّة آراء الكثيرين والحكماء يقولوا بحسب الطبيعة وبحسب الحق".^{٢١} ويلاحظ الفارابي أن كلمتي "سُنَّة" و"شريعة" هما الجانب العملي للملّة أو الدين، لكنه يوضح فكرته بقوله إن الآراء أيضًا قد تُسمى "شريعة"، والملّة والدين يكاد يكونان اسمين مترادفين وكذلك الشريعة والسنة فإنّ هذين إنما يدلّان ويقعان عند الأكثر على الأفعال المقدرة من جزأي الملّة فقد يمكن أن تسمّى الآراء المقدرة أيضًا شريعة فيكون الشريعة والملّة والدين أسماء مترادفين.^{٢٢}

ومنذ القرن العاشر وصاعدًا، كان اللفظ "شريعة"، والآتي من العصور الوسطى، يعني القانون الديني؛ من هنا ومنذ ذلك الوقت كان اللفظ "شريعة" قابل للتبادل مع لفظ "سُنَّة"، ومع مرور الوقت استبدل في نهاية الأمر اللفظ "سُنَّة". وبالتالي أصبح اللفظ "سُنَّة" لفظًا تقنيًا يُستخدم للإشارة لسُنَّة النبي، حتى وإن لم يظهر المعنى الأصلي بشكل واضح، بين الفلاسفة على وجه الخصوص. على سبيل المثال، يذكر ابن سينا في "مجموع الرسائل" إن استخدام لفظ *nomos* عند أفلاطون وأرسطو يعني سُنَّة بمعنى اعلان، حيث أن قوانين المجتمع تعتمد على النبوة والقانون الإلهي.^{٢٣} ولا يزال مصطلح "سُنَّة الله" مُستخدمًا حتى اليوم للتعبير عن عمل الله المستمر في خلق العالم.

وعلاوة على ذلك، أدركت، بل وعبرت، إحدى الشخصيات العملاقة في الفكر الإسلامي والتقليد الشرعي، ابن رشد، عن جوانب عامة وخاصة حول مفهوم *nomos* أو سُنَّة، بحسب المفهوم القرآني. وميَّز بين "السُنَّة العامة" (العالمية) و"السُنَّة الخاصة" (المحددة). ويستخدم ابن رشد في كتاب "تلخيص الكتب"^{٢٤} المفهوم الأرسطي للعدالة الطبيعية ويتناول تمييز أرسطو بين القانون

٢٠ أ. ر. بدوي، تحرير، منطق أرسطو (بيروت: دار القلم، ١٩٨٠)، ٢: ٨٦٧.

٢١ الفارابي، كتاب الملّة ونصوص أخرى، تحرير محسن مهدي (بيروت: دار المشرق، ١٩٦٨)، ٤٦. انظر:

Berman and Alon, "Socrates on Law and Philosophy," 265, n.7.

22 Plessner, "Nāmūs."

٢٣ كُتِب عام ١١٧٥م. قارن:

Ibn Rushd, *Averroès (ibn Rušd): Commentaire moyen à la Rhétorique d'Aristote*, 3 vol., ed. Maroun Aouad (Paris: Vrin, 2002).

روشو داجا بورتيلو: المصطلحات الإسلامية في اللغة العربية المسيحية

الخاص والعام في إطار فنتي "السنة المكتوبة" و "السنة غير المكتوبة". فبحسب ابن رشد، السنة نوعان: "سنة خاصة" و "سنة عامة". السنة الخاصة هي "السنة المكتوبة"، التي كُتبت حتى لا تُنسى. وهذه القوانين الخاصة محددة لكل قوم أو كل أمة. أما بالنسبة للسنة العامة، فهي "السنة غير المكتوبة". ويعترف بها كل الناس كنوع من بر الوالدين وشكر المنعم.

يدرك ابن رشد أهمية القانون غير المكتوب كونه ينشأ نتيجة الطبيعة المشتركة لكل الناس، "طبيعة الجميع". ويقبل الناس تلك القوانين كقوانين طبيعية رغم عدم وجودها في أي اتفاق أو تعاقد وسط أفراد المجتمع، وليس من المعلوم متى أو على يد من وُضعت تلك القوانين. ويتشابه تفكير ابن رشد مع شيشرون Cicero في *De re publica* 3.22، الذي يتحدث عن القانون الطبيعي.

وبخلاف أرسطو، الذي يؤكد على أن القانون الخاص قد يكون مكتوبًا أو غير مكتوب ليعبر عن العادات، يفصل ابن رشد بين هاتين الفكرتين، متمسكًا بأن القانون العام كان غير مكتوب أما الخاص فكان مكتوبًا. ويشرح ابن رشد أن السنة العامة مجهولة المصدر. ويمكن فهم هذا الانتقال للمصدر المعرفي للقانون العام عند الإشارة إلى استحالة معرفة النبي الذي وضعه. ورغم أنه لا ينفي المصدر الإلهي للسنة العامة، إلا أنه يجادل بأن القانون العام (الكوني) ينشأ شفهيًا ونتيجة لإجماع بشري؛ وليس له أي ارتباط أو تأثير حتمي على القانون المكتوب، لكنه قد يسير على التوازي معه. ومع ذلك، وبما أن الثقافة الشفهية عادةً ما كان لها دور اجتماعي رئيسي، فيرى البعض أن القانون الشفهي والمكتوب مرتبطان ببعضهما البعض رغم أن السنة العامة لا تعتبر مصدرًا أو أساسًا للقانون المكتوب أو السنة الخاصة.

الوحي الشفهي في اليهودية والمسيحية المبكرة

في اليهودية، يرتكز القانون الموحى به على كل من القانون الشفهي والمكتوب. ومنذ البداية، يؤكد التقليد اليهودي أن مرحلة وحي القانون، أو التوراة المكتوبة، صاحبها أيضًا الوحي الشفهي، التوراة الشفهية. وبالتالي، فإن القانون الموحى به يأخذ شكل قانون مكتوب أو شفهي. وحتى الفرائين Karaites، الذين يؤكدون على القيمة والحق في التوراة المكتوبة، يرون أن مصدر القانون إجماع

وعُرف، يُسمى *ādet* ("عادات").^{٢٤} ويزعم القُرَّائون أن القراءة الصحيحة للكتاب المقدس لا تعتمد على سلطة الحكماء بل على المجتمع الذي أسسها.^{٢٥} وفي هذه الحالة، فإن القانون الإلهي، أي التوراة، هو السُنَّة العامة والخاصة في نفس الوقت. ويشير اللفظ توراة، كما قيل عنه، إلى كلِّ من القانون الشفهي والمكتوب، القانون العالمي أو الإلهي بالإضافة للأعراف البشرية الخاصة. ويشير حنيننا بن مناحيم Hanina ben Menehem،^{٢٦} أن هناك "إجماع في الرأي داخل الأدب الرابّي فيما يتعلق بوجود القانون الشفهي وعصوره القديمة ... فاشتمل الوحي في سيناء على تعليم شفهي مرافق للقانون المكتوب".^{٢٧} ويدّعي أوريغانوس أنه فيما يتعلق بالمسيحية، فالقانون شخصٌ إلهيٌّ وبشريٌّ، يسوع المسيح، وليس تقليدًا للأولين. فيفسح الـ *nomos* مجالاً للوجوس، أي العقل والكلمة، وهو بداية الخليقة ونهايتها. ولا يلغي اللوجوس قانونَ الأولين، بل يُتمِّمه. ولذلك تصبح فكرة التقليد الحي الذي ينقل اللوجوس أو الـ *nomos* الشخصي ويشهد له، فكرة مركزية في المسيحية. ونجد في السريانية مفهوم القانون الذي ينشأ من إجماع المجتمع. فيذكر نونا النصيبيني Nonnus of Nisibi، خصم أبو قرّة اليعقوبي الذي كتب مقالاً دفاعياً بالسريانية، الأفكار المُستلَمَة بشكل شائع، *mahshboto* (*gawwonoyoto* "مشبوطو جاوونويوتو")، كسبيل لمعرفة الحق، الذي يحمل نفس قيمة الدلائل الكتابية أو القيمة الاستدلالية للمعجزات.^{٢٨}

- 24 Marc Hirshman, "Torah in Rabbinic Thought: The Theology of Learning," in *The Cambridge History of Judaism*, ed. Steven T. Katz, 4:899–924 (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 4: 907.
- 25 Geoffrey Khan, "Los caraitas ante la Biblia," *Ilu: Revista de Ciencias de las Religiones*, Anejo IX (2004): 33–46.
- 26 Hanina ben Menehem, "Talmudic Law: A Jurisprudential Perspective," in *The Cambridge History of Judaism*, ed. Steven T. Katz, 4:877–98 (Cambridge: Cambridge University Press, 2006).
- 27 Hirshman, "Torah in Rabbinic Thought," 4:906.

٢٨ كان نونا النصيبيني خصم أبو قرّة اليعقوبي أثناء الجدل الكريستولوجي عام ٨١٥–٨١٦ م في بلاط الأمير الأرميني أشوت مساكر [أشوت أكل اللحوم]. Ashat Msaker.

S. Griffith, "Faith and Reason in Christian Kalam: Theodore Abu Qurrah on discerning the True Religion," in *Christian Arabic Apologetics during the Abbasid Period (750–1258)*, ed. Samir Khalil Samir and Jørgen S. Nielsen, 1–43 (Leiden: Brill, 1994), 41, 39.

روشو داجا بورتيلو: المصطلحات الإسلامية في اللغة العربية المسيحية

وعثر ج. پ. مونفيرى سالا J. P. Montferrer-Sala على مخطوطة ذات أصل فلسطيني على الأرجح، حيث يُستخدم فيها مصطلح "سنة الناموس" بمعنى "ناموس الرب".²⁹

ولاحظ نيكولاي سيليزنوف Nikolai Seleznyov، في عملٍ موسوعيٍ سنطوري في الفترة منذ منتصف القرن العاشر وحتى بدايات القرن الحادي عشر، أن "كتلب المجدل" استخدم مصطلح "سنة سيدنا المسيح، حفظ وصايا وسنته".³⁰

ويستخدم كتاب الشيطاء، في رومية 3: 31، الكلمة "ناموس" في تعبير London BL 3383 العربية وفي المخطوطة العربية *nāmūsa w-nebiyyin* (التي تحتوي على أعمال الرسل ورسائل بولس ومؤرخة في القرن الثالث عشر) يُترجم هذا التعبير "سنة التوراة".³¹

السنة المكتوبة في الإسلام

مع ظهور الإسلام كقوة حاكمة، نما الاحتياج لقانون يُنظم الأقاليم المفتوحة مما أدى إلى تأسيس القانون المكتوب. ورُفض التقليد الشفهي لأول مجتمع من المسلمين لصالح التقليد المكتوب. وتكشف لنا سيرة ابن إسحق جذورها في تقليد شفهي، حيث يُدينها مالك، الذي أوكل له الخليفة بكتابة سنة محمد. كان مالك أول من قن سنة محمد وممارستها المحلية في المدينة في كتابه، "الموطأ". إلا أن الأمر استغرق العديد من القرون قبل ادراج القانون في التقليد الشفهي والمكتوب. وتشتمل منهجية التعليم – وهي منهجية شفوية، "السمع" – على التقليد الشفهي.

29 J. P. Montferrer-Sala, "Arabic Rendering of Nomos and Nomicos in an Eleventh Century Greek-Arabic Lectionary," *Folia Orientalia* 49 (2012): 311.

30 فصلٌ حول المحبة وفصلٌ حول الختان. أشكر سيليزنوف لأنه أرسل لي صفحات المخطوطة التي تظهر فيها هذه التعبيرات. انظر:

Nikolai N. Seleznyov, "These Stones Shall Be for a Memorial": A Discussion of the Abolition of Circumcision in the *Kitāb al-Majdāl*," *Scrinium* 10 (2014): 115–48.

31 أدين بهذه الإشارة لزميلتي فيفيان زكي، وهي باحثة في مشروع الكتاب المقدس بالعربية في قسم دراسات الشرق الأدنى، جامعة لودفيج ماكسيميليان، ميونخ، ألمانيا.

وعلى الجانب الآخر، كان للمشروع الإسلامي لكتابة القانون تأثيرٌ ضخم على مجتمعاتٍ دينيةٍ أخرى. وبناءً على هذا التأثير، ربما رفض القراءون التقليدي الشفهي الرأبي للتوراة واتبعوا نمطاً مشابهاً للإسلام، مستمدين القانون من التوراة عن طريق الإجماع والتشابه الجزئي، القياس.

إن عقيدة القرائين تطورت بشكل متوازي مع عقيدة الشيعة التي تستخدم فئتي "الباطن" و"الظاهر" لوصف الظاهر والباطن في النص الكتابي. وأصبح تفسير النص المكتوب من الآن فصاعداً مركزياً عند التعامل مع القانون والوحي. إلا أن الباطن أو المعنى الداخلي للنص، بطريقة أو بأخرى، طوعاً أو كرهاً، استمر معتمداً على التقليد الحي الشفهي للمجتمع.

وحدد الشافعي، وهو عالمٌ شرعي عاش في القرن التاسع، فكرة القانون الديني حتى ما يقلل الاعتماد على القانون المحلي والعرفي وأسس قانوناً يمكن تطبيقه في العالم الإسلامي كله. فطوّر منهجاً علمياً لتقييم التقاليد، الحديث، واشتقاق القانون منها. إلا أنه لم يستخدم السورة ٣٣: ٢١، حيث يُصوّر محمد على أنه خير مثال للإتباع، حتى ما يضيف الشرعية على سنّة محمد. وعلى النقيض من ذلك، فهو يستخدم كلمة "حكمة" كمرادف للسنّة، وبنفس المعنى المستخدم في القرآن.^{٣٢}

علاوة على ذلك، كانت السنّة تعني للشافعي، في مستهل مسيرته المهنية، التقليد المتوارث من الأجداد، بما في ذلك المعلمون والآباء والخلفاء والصحابة والنبى. وكذلك كانت السنّة المعيار لتفسير القرآن.^{٣٣}

وفي واقع الأمر، كان ابن حنبل هو أول من استخدم الآية القرآنية ٣٣: ٢١ لتأكيد ضرورة أتباع سنّة محمد، وبهذه الطريقة قنن السنّة. وبعد ذلك بوقت قصير، في القرن التاسع، كتب البخاري، ومسلم، وابن ماجه، وأبو داود، والترمذي والنسائي سنّة محمد، مُسجّلين كلماته وأعماله بشكل موسّع كما انتقلت من خلال التقليد والعرف الشفهي. وبالتالي ثبت هيكل الحديث عن طريق تدوينه.

32 Juynboll, "Sunna," *Encyclopedia of the Qur'an*, 5:1636.

33 J. Burton, *An Introduction to the Hadith* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994) 160, 178–79.

روشو داجا بورتيلو: المصطلحات الإسلامية في اللغة العربية المسيحية

وتأثرت التطورات التالية المتعلقة بسنة محمد بالخلافات الداخلية. ويبدو أن مفهوم العصمة الذي تطوّر على يد المعتزلة والشيعية قد أثر على أهل السنة حتى أنهم تبنوا فكرة أن كل الأنبياء، بما فيهم محمد، كانوا معصومين.³⁴ وعلى الجانب الآخر، منحت الممارسة المحلية في مجتمع المدينة، إجماع أهل المدينة، حتى وإن لم تختف تمامًا، المجال لظهور الطبقة الشرعية لإجماع الخبراء بغرض سنّ القانون. وبالتالي، أصبحت السنة متداخلة مع نظام من قانون مكتوب تفرضه الدولة، دون أن تختفي تمامًا من كونها تقليدًا حيًا حتى الأزمنة الحديثة.

السنة والتقليد الحي عند أبي قرّة

أصدر أبو قرّة، وهو معاصر للشافعي في القرن التاسع، كتابات عكست الخلاف الذي دار في ذلك القرن حول الحكمة والقانون. وأكد في مقاله حول الأيقونات على الاحتياج للحفاظ على تقليد حي وعلى سنة المجتمع المسيحي لأن له دور بنفس أهمية الشكل المكتوب للوحي. وبحسب أبو قرّة فالسنة تعني الحكمة المسيحية. ويستمر في الجدل بشأن الفلسفة والقانون، الحكمة والسنة أو الشريعة، مؤكدًا على قيمة الحكمة المسيحية أكثر من أي عرف، بحيث تكون هذه الحكمة مصدرًا للقانون:

إن النصرانية حكمة إلهية يجعلها عقولُ حكماء العالم، ولأن أولئك يظنون بجهلهم أن حكمتهم هي غاية الحكم سموا النصرانية حكمة مخالفتها حكمتهم. ... فلما أظهر الله دعوة النصرانية، وهي مخالفة لحكمتهم التي كانوا يرون أنه لا حكمة وراءها، استحقّ عندهم أن تسمي حكمة؛ لأن كل ما خالف الحكمة هو حمة. وأما بالحقيقة فإنّ دعوة النصرانية هي الحكمة الحق التي حكمة العالم حمةً صرفاً إذا قيسَتْ إليها كما قال مار بولس إن حكمة العالم هي حمة عند الله.³⁵

الأخبار السارة، "الدعوة" – هكذا يطلق على الإنجيل – ليست غباءً. ويقول، مع ذلك، فعالية الناس يعتقدون أن الحكمة هي الأمور المألوفة لهم فحسب.

34 G. R. Hawting, "The Development of the Doctrine of the Infallibility of the Prophets and the Interpretation of the Qur'an," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 39 (2012): 141–63, esp. 145–46.

35 أبو قرّة، ميمر في إكرام الأيقونات، التراث العربي المسيحي (بيروت: 1986)، 96، 95.

ويعكس مؤلفون آخرون هذا الجدل على الحكمة والقانون. فيعلق الطبري على سورة ٢: ١٢٩ في تفسيره أن قتادة (توفي في عام ٧٣٦م) يطابق الحكمة بسنة عيسى ابن مريم. في حين أن الشافعي يصرّ أن لفظ "الحكمة" في سورة ٢: ١٢٩ ("ويعلمهم الكتاب والحكمة") يعني "سنة رسول الله". ويلاحظ القرآن أيضاً وجود قانون يسبق الإسلام، ويقصد قانون اليهود والمسيحيين. ويتضح هذا في سورة ٤٨: ٢٣: "سنة الله التي قد خلّت من قبل" (قارن سورة ٣٣: ٦٢).^{٣٦} ويشير أبو قرّة في جداله حول الحكمة والقانون (أو السنة) أن التقليد الشرعي الإسلامي كان قد بدأ إلى حد كبير في التطور في اتجاه قانون مكتوب يمكن أن يخدم الدولة.

وشهد يانبول Juynboll على هذا التطور عندما اقتبس من صحيح مسلم، الذي قال، "هممت بالفحص عن تعرف جملة الأخبار الماثورة عن رسول الله ... في سنن الدين وأحكام منها في الثواب والعقاب." ويذكر وانسبرو Wansbrough أنه سبق التطور المذكور أعلاه وجود "انتقال من السيرة أو الرواية إلى السنة أو *exemplum* (المثال) (حيث كانت الفئة المعرفية السائدة هي *nomos*)."^{٣٧}

وبدأ التقليد الشفهي الإسلامي في التحول للمنهجية والصورة المكتوبة متخذاً شكل القانون، بشكل جزئي، وذلك بغرض استخدامه من قبل المؤسسات الإسلامية الناشئة. وفي الوقت نفسه، أصبحت السنة مصدرًا مكتوبًا لسن القانون المكتوب، حتى وإن اعتقد البعض أن دور السنة في سن القانون في الحقبة الكلاسيكية كان مثيلاً للجدل.

وعلى الجانب الآخر، أعاد أبو قرّة إلى الأذهان، في مقاله عن الأيقونات، قيمة السنة "كتقليد حي للكنيسة"، مما يعني حياة المجتمع، ونموذج آباء الكنيسة وممارسات التلاميذ. وبداخل هذا التقليد الحي، يخضع النص الكتابي للتفسيرات التاريخية، ومن المتوقع أن يصبح المسيحيون أيقونات (صور) للإله المتجسد. فالمسيحيُّ القديس حقاً، كونه أيقونة الرب، يصبح مُصحّحاً للأعراف والتقاليد والمؤسسات.

36 M. Rohe, *Das Islamische Recht* (München: C. H. Beck, 2009), 68–70, 73, 32.

37 Juynboll, "Some New Ideas on the Development of Sunna as a Technical Term in Early Islam," 106–7.

روشو داجا بورتيلو: المصطلحات الإسلامية في اللغة العربية المسيحية

من بين مجموعة متنوعة من معاني السُنَّة، يؤكد أبو قرّة على قيمة السُنَّة كتقليد حي، كونه ممارسة متوارثة، تحيا من جيل لآخر وتحمل ثقلاً لاهوتياً كمصدر للعقيدة – رغم أن التقليد الحي لا يتطابق بالضرورة مع ممارسة غالبية الناس.

إن هدف أبي قرّة هو الإشارة للاحتياج لأن نأخذ في الاعتبار دور التقليد الحي في حياة المجتمع كمصدر للوحي. إن هذا التقليد، جنباً لجنب مع النصوص الكتابية، وحياة القديسين، والشهادة الشخصية وخبرة المؤمنين في حياة المجتمع عبارة عن معايير ومصادر للوحي لأجيال المستقبل. لقد أعلن مجمع ترنت، في القرن السادس عشر، أن حق الإنجيل يُستمد من كلِّ من النصوص الكتابية ومن التقليد، *in libris scriptis et sine scripto traditionibus*.

دور التقليد الحي

في الوقت الحالي، يعي القليل من الناس أهمية التقليد الحي – أهمية السُنَّة، كما يطلق عليه أبو قرّة – لحياة مجتمع الإيمان. وبالتأكيد فإن التقليد الحي للكنيسة إلى جانب النصوص الكتابية هو الوحي الفعلي. ولتقليد الكنيسة العديد من الجوانب، وهي تشمل كلاً من إجماع الخبراء (اللاهوتيون) والتقليد الحي للمجتمع.

وتؤكد الكنيسة، كما يفعل القانون الإسلامي بطريقة غير محددة، أن الله يطمئن مجتمعه/أمته أنها "لن تُجمع على الخطأ." وهذا يعني بالنسبة للكنيسة، أن يقين حضور الروح القدس يضمن ثبات الحق وتجديد شعب الله، بشكل ملموس، الأمر الذي يتمثل في "السُنَّة" أو التقليد الحي للمجتمع.

ويُصرّح أبو قرّة أن التقليد الحي هو نقيض القانون المكتوب، الذي يقتل الروح. وبهذه الطريقة، يقف ضد تحديد القانون الديني/الشريعة مع قانون الفقهاء. ويشارك أبو قرّة، الذي كان معاصراً لابن حنبل والشافعي، في الجدل حول قانونية وتدوين السُنَّة والقانون الإسلامي، الفقه، ويؤكد على الاحتياج لتقليد حي ينقل خبرة ما هو خير من جيل لآخر. وبالنسبة لأبي قرّة، فالتقليد الحي هو البرهان على وجود الروح القدس، والتقليد الحي هو مصدر للوحي مثله مثل النصوص الكتابية. وانطلاقاً من هذا المعنى، تؤكد الكنيسة المسيحية أن الله يضمن عدم سقوط شعبه في الخطأ.

وبعد تأكيده على الاحتياج لتقليد حي، يوضّح أبو قرّة أن معيار تمييز التقليد الخَيْر من الشرير هو العقل، مما يؤكد على العلاقة المتبادلة بين الإيمان والعقل. فيمكن، عن طريق الطبيعة العقلانية المتأصلة في الجنس البشري، تمييز الخير من الشر واستنتاجهما من القانون الإلهي. فليس هناك تعارض بين القانون الإلهي والعقل. ويمكن إدراك القانون الإلهي عن الطريق العقل، لكن هذا العقل يحتاج لإيمان. وعلاوة على ذلك، فالممارسة العملية التي يقدّمها القديسون هي التعبير عن القانون الطبيعي، المتجدّر في نظام الكون. فالقديسون، مستخدمين حياتهم كنماذج، هم مَنْ يُصحّحون ما يعتبر من قبيل المصادفة أو ما هو متعارف عليه.

ويضيف أبو قرّة، في مقاله حول الدين الحق، معيارًا آخرًا لإدراك الدين الحق، وهو معيار "الطبيعة". ففي مستهل مقاله، يستخدم أبو قرّة مصطلحات إسلامية، مما قد يقود البعض للاعتقاد بأنهم يقرّون كتابًا عن القانون الإسلامي. إلا أن استخدامه للفظ "طبيعة" يعيدنا لعالم الفلسفة. ويشير للطبيعة البشرية كونها المعيار لمعرفة الدين الحق:

نعلم فيه أن طبيعتنا تعلمنا أية رسل الله وكتبه الحق التي جاءت من عبد الله وآياتهم [مشيرًا إلى الأعداد الموجودة في أسفار الكتاب المقدس] دينه الحق الذي يجب أن يعبد عليه مع صفته الكاملة وأيمهم أمره ونهيه وثوابه وعقابه^{٣٨} الحق.

يستخدم هذا المقال الطبيعة بدلاً من العقل – كما فعل في مقاله حول الأيقونة – كمعيار أو أداة بشرية للحصول على معرفة الله. ورغم أنه يبدأ بإعادة صياغة اللغة الدينية الإسلامية وتأكيداتها الجوهرية، إلا أنه يستبدل كلمة "قرآن" بكلمة "طبيعة"، موضحًا أنه بينما يعلمنا القرآن آيات رسول الله، فالله هو المصدر المباشر لكتاب الطبيعة. وبالتالي فإن العقل والطبيعة (في معناها الفلسفي) هما معيارا معرفة الدين الحق وتمييز حقيقة التقليد الذي انتقل من جيل لآخر. هذه هي السُنّة الحقيقية.

^{٣٨} أبو قرّة، ميمر في وجود الخالق والدين القويم، التراث العربي المسيحي (١٩٨٢)، ١٩٩.

خاتمة

سوف أختتم حديثي بطرح قائمة مكوّنة من تأكيدات متنوعة استخلصتها من طبيعة السنّة.

- تحمل السنّة، كترجمة لـ *nomos* ("نوموس")، معانٍ متنوعة.
- تتكوّن السنّة، كونها معيارية ناتجة عن أسلاف شرعيين، من جوانب من العالمي والمحدد، القانون الإلهي والقانون العرفي، فهي تعبير عن النظام الخيّر للكينونة الإلهية.
- تم استخدام لفظ سنّة كترجمة لفظ توراة في الكتاب المقدس العربي، وتم استخدامه مع مصطلح "سنّة التوراة" (سنّة الناموس).
- تم استخدام المصطلح "سنّة يسوع" في الكتابات النسطورية.
- يصف الكاتب الملكي، أبو قرّة، التقليد الحي للكنيسة، سنّة، كمصدر للوحي جنباً لجنب مع النص الكتابي.
- توصف السنّة، على المستوى الفلسفي، كقانون طبيعي، *ius naturalis*. ويسمّيها ابن رشد "السنّة العامة" – معيارية يعرفها كل الناس ومصدرها مجهول. ويبدو أنه لا ينكر المصدر الإلهي لها حتى وإن غاب الأساس المعرفي.

الدكتورة روشو داجا بورتيلو هي أستاذة مساعدة وباحثة في قسم دراسات الشرق الأدنى بجامعة لودفيج ماكسيميليان في ميونخ، ألمانيا.

سفر أيوب بين العبرية والعربية

الأنبا مقار

أسقف مراكز الشَّرقية ومدينة العاشر من رمضان

يعتبر سفر أيوب من أهم الأسفار الشعريَّة في الكتاب المقدس، لأنه يتناول قضية من أهم قضايا البشرية وهي قضية الألم في حياة الإنسان، ورغم ذلك هو من أقل الأسفار التي تُقرأ أو تُدرَّس في الكنائس بصفة عامة^١، فهل فعلاً الألم نتيجة غضب الله على الإنسان؟ هل الألم فقط مرتبط بالخطيئة كعقاب أو تأديب دون أي سبب آخر؟ السُّؤال قديم قدم البشريَّة ويحتاج إلى دراسة خاصة تبحث هذا الموضوع من خلال الكتاب المقدس كله؟ ولكننا سنحصر هذه الورقة البحثية حول سفر أيوب في لغته العبرية الأصلية ثم في الترجمة العربية (البيستاني- فان دايك) 1865 مع المقاربة ببعض الترجمات العربية الأخرى مثل الترجمة اليسوعية.

التخطيط العام للسفر

- أولاً: المقدمة (ص ١-٢):
- الضربة الأولى: وتشمل الممتلكات والأقارب.
 - الضربة الثانية: وتشمل الأمراض الشخصية.
- ثانياً: خطاب أيوب الافتتاحي (ص ٣): أيوب يلعن يوم مولده.
- ثالثاً: المجادلات الثلاثة:
- المجادلة الأولى (ص ٤-١٤): حيث الهجوم على أيوب بالتلميح^٢.
 - المجادلة الثانية (ص ١٥-٢١): حيث الهجوم على أيوب بالتصريح^٣.

١ الكنيسة القبطية تقرأ سفر أيوب بالكامل تقريباً خلال فترة الصوم الكبير وأسبوع الآلام حيث آلام أيوب هي مثال لآلام المسيح الخلاصية.

٢ فاليفاز مثلاً يقول: "أذكُر: مَنْ هَلَكَ وَهُوَ بَرِيءٌ" (أي ٤: ٧). يفهم من هذه العبارة أن أيوب ليس بريء كما يدعى.

٣ صوفر التعماتي يصف الشرير قائلًا: "قَدْ بَلَغَ نَرْوَةٌ فَيَقْبَأُهَا. اللهُ يَطْرُدُهَا مِنْ بَطْنِهِ" (أي ٢٠: ٢٢)، كأنه يقول لأيوب بوضوح أنت هو الشرير وما حدث لك بسبب خطيئتك.

الأبنا مقار: سفر أيوب بين العبرية والعربية

- المجادلة الثالثة (ص ٢٢-٢٧): حيث الهجوم على أيوب بالتّجريح.^٤
رابعًا: نشيد الحكمة (ص ٢٨).
خامسًا: خطاب أيوب الختامي (ص ٢٩-٣١).
سادسًا: أليهو الشاب (ص ٣٢-٣٧).
سابعًا: الرّب يتكلم (ص ٣٨-٤١).
ثامنًا: خضوع أيوب والخاتمة.^٥

محتوى السّفر

يحتوي السّفر على مجموعة رائعة من القصائد الشعريّة، ٧ قصائد عن الله،^٦ ٦ قصائد عن الشّرير،^٧ نشيد الحكمة (ص ٢٨)، نشيد الألم (ص ٣٠)، نشيد الخلاص (ص ٣٣):

بِزَّرَأَفُ عَلَيْهِ وَيَقُولُ: أَطْلَفُهُ عَنِ الْهُبُوطِ إِلَى الْخُفْرَةِ، قَدْ وَجَدْتُ فِدْيَةً. يَصِيرُ لِحْمِهِ أَعْضٌ مِنْ لَحْمِ الصَّبِيِّ، وَيَعُودُ إِلَى أَيَّامِ شَبَابِهِ. يُصَلِّي إِلَى اللَّهِ فَيَرُضِي عَنْهُ، وَيُعَايِنُ وَجْهَهُ بِهَتَافٍ فَيَرُدُّ عَلَى الْإِنْسَانِ بَرَةً. يُعَيِّي بَيْنَ النَّاسِ فَيَقُولُ: قَدْ أَخْطَأْتُ، وَعَوَّجْتُ الْمُسْتَقِيمَ، وَلَمْ أَجَازَ عَلَيْهِ. فَدَى نَفْسِي مِنَ الْغُبُورِ إِلَى الْخُفْرَةِ، فَتَرَى حَيَاتِي النَّوْرَ. (أي ٣٣: ٢٤-٢٩)

اللّغة العبريّة للسّفر

اللّغة العبريّة للسّفر صعبة ومحيرة وبخاصة في الجزء الشّعري، ليست من جهة الألفاظ فحسب بل تركيب الجملّة صعب الفهم مما يربك المفسرين والمترجمين.

٤ أليفاز هنا يجرح أيوب بكلمات ثقيلة جدًا: "أليس شُرْكٌ عَظِيمًا، وَأَنَا مَكٌ لَا نِهَائَةَ لَهَا؟" (أي ٢٢: ٥).

٥ هناك عدة أساليب لتقسيم السّفر. راجع مثلًا: نخبة من الأساتذة، قاموس الكتاب المقدس (بيروت، بدون تاريخ)، "أيوب" (ص ١٤٦)؛ تادرس يعقوب (القمص)، تفسير سفر أيوب (كنيسة مارجرس إسبورتج، الإسكندريّة).

George Rawlinson and Thomas Whitelaw, *Job, The Pulpit Commentary* 16 (Rio, WI: AGES Software, 2001; version 1.0), "Introduction"; C. F. Keil and F. Delitzsch, *Commentary on the Old Testament*, vol. 5 (Albany, OR: AGES Software, 1997; version 1.0); J. E. Hartley, "Job," in *The International Standard Bible Encyclopedia*, ed. G. W. Bromiley (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1989), 2:1064.

٦ أليفاز ٥: ٨-١٦، أيوب ٩: ١-١٣، صوفر ١١: ٧-١٢، أيوب ١٢: ١٢-٢٥، بلدد ٢٥: ٦-١، أيوب ٢٦: ٥-١٤، أليهو ٣٦: ٢٢-٣٣.

٧ أليفاز ١٥: ٢٠-٣٥، بلدد ١٨: ٥-٢١، صوفر ٢١: ٤-٢٩، أيوب ٢١: ٦-٢١، أيوب ٢٤: ١-٢٥، أيوب ٢٧: ١٣-٢٣.

١. المفردات الآرامية تملأ السّفر. في أيوب ٣: ٢٥ تظهر المفردات العبرية ومعناها الآرامي كمترادفات $\text{וַיִּצְחַק יְהוָה} \dots \text{וַיִּבְרַח לֵי} \text{.}$ الكلمة الأولى ("فيأيتني") آرامية وتطابق الكلمة العربية "ويأتيني"، أما الكلمة الثانية ("لي") فهي الترجمة العبرية لنفس المعنى. في أيوب ١٦: ١٩ تظهر $\text{וַיִּבְרַח} \text{ ("عدي")}$ العبرية و $\text{וַיִּצְחַק} \text{ ("شاهدي")}$ الآرامية وكلاهما بمعنى شاهدي في العبرية بل أحياناً تأتي الصيغة الآرامية أكثر من مثلتها العبرية. الكلمة $\text{וַיִּבְרַח} \text{ ("ملا")}$ تجمع في العبرية $\text{וַיִּבְרַח} \text{ ("مليم")}$ وردت في السّفر ٦ مرات، في حين أن الصيغة الآرامية لجمع ذات الكلمة $\text{וַיִּבְרַח} \text{ ("ملين")}$ وردت ١٠ مرات.

٢. أسماء الله في السّفر. الجزء الثّوري من السّفر يستخدم أسماء الله المعتادة في العهد القديم، $\text{יְהוָה} \text{ ("إلوهيم")}$ ٣ مرات و $\text{יהוה} \text{ ("يهوه")}$ ٣٠ مرة، حيث "إلوهيم" يتكرر في العهد القديم ٢٦٠٠ مرة و"يهوه" ٦٨٢٨ مرة. أما الجزء الشّعري فهو يستخدم الأسماء الأقدم لله (archaic designations) $\text{לַיהוָה} \text{ ("إلوه")}$ ٤١ مرة و $\text{וַיִּבְרַח} \text{ ("شداي")}$ ٣١ مرة، في حين أن هذه الأسماء نادرة الوجود في العهد القديم خارج سفر أيوب، "إلوه" ١٦ مرة و"شداي" ١٧ مرة.^٨

٣. ما بين العبرية والترجمة السبعينية. هناك اختلاف طفيف بين النّص العبري والترجمة السبعينية اليونانية فمثلاً: في أيوب ٧: ٢٠ $\text{וַיִּבְרַח} \text{ على نفسي حملاً، في حين جاءت في السبعينية } \text{ἐπὶ σοὶ φορτίον} \text{ عليك حملاً. لقد أتبعت ترجمة فان دايك النّص العبري ("حتى أكون على نفسي حملاً") في حين أتبعت السبعينية الترجمة السبعينية ("حتى أكون عبناً عليك").}$

٤. الفارق بين المكتوب والمقروء. هذا الفارق يظهر كثيراً في النّص العبري ففي أيوب ١٣: ١٥ تظهر الكلمة $\text{לו} \text{ ("لو")}$ $\text{לֹ} \text{ ("لو")}$ بمعنى النّفي في المكتوب، ولكن المقروء $\text{לו} \text{ ("لو")}$ $\text{לֹ} \text{ ("لو")}$ بمعنى "له"، فيتحول المعنى من "لا رجاء له" (المكتوب) إلى "له رجائي" (المقروء).

٨ هذه الإحصائيات باستخدام الحاسب الآلي:

BibleWorks (CD version: 6.01, program version: 6.0.005).

الترجمة العربية فان دايك

واضح أنّ الترجمة استخدمت تعبيرات عربية غير مألوفة وصعبة، ولكن لكي نفهم وجهة نظر المترجم في اختيار تعبيراته لأبد أن نتتبع الأصل العبري. في أيوب ١٥: ٢٦ ("عاديًا عليهم تصلب العنق بأواقف مجانه معبأة") الكلمة مجانه استخدمها لأنها موجودة في النص العبري **יְהַרְסוּ** لكن الترجمة اليسوعيّة أوضح ("وأغار عليه بعنق سامدة تحت أظهر تُروسه الغليظة"). في أيوب ٢٠: ٢٥ ("جذبه فخرج من بطنه والبارق من مرارته مرق عليه رعب") هنا استخدم مرارته لأنها أيضًا موجودة في النص العبري **מְרַבֵּר**. في حين اليسوعيّة استخدمت نصًا أبسط ("ينزغ السهم فيخرج من ظهره وإذا خرج النصل البارق من كبده غشيته الأهوال").

في أيوب ٣٠: ١٧ ("الليل ينخر عظامي في وعارقي لا تهجع") الكلمة عارقي هي إحدى الكلمات الصعبة وغير المفهومة ولكنها مستخدمة في النص العبري **נִרְקַק**، أما اليسوعيّة فأسهل ("في الليل ينخر هذا عظامي من فوقي والذين يقرضونني لا ينامون").

في أيوب ٣٠: ٣٠ ("حرش جلدي عليّ وعظامي احترت من الحرارة في") الفعل احترت هو غير مستخدم بالمرّة في اللغة رغم أننا نستخدم كلمة الحرارة كثيرًا، ولكنه هو ذاته مستخدم في النص العبري **הִרְבַּח**، أما اليسوعيّة فتهمتم بالمعنى الواضح عربيًا ("إسودّ جلدي عليّ واحترق عظمي من الحمى").

كلمة ختامية

سفر أيوب من الأسفار الصعبة في لغته العبريّة الأصليّة، له مفرداته وله تراكيبه الخاصة، ولكنه يحمل روعة المضمون وبلاغة الشعر. وجاء النص العبري فان دايك كترجمة حرفيّة رائعة ولكنه حاول أن يضع مفردات عربيّة أقرب ما تكون للنص العبري، فتحول السّفر إلى لغة صعبة الفهم، لمن لا يتقن العبريّة. لذلك لأبد أن تكون هناك ترجمة عربيّة جديدة بلغة بسيطة مفهومة للشباب العطش لكلمة الله.

الأنبا مقار أسقف مراكز الشرفيّة ومدينة العاشر من رمضان.

عرض لكتاب "الخضوع" بقلم ميشيل ويلبيك

مايكل باركر Michael Parker* (mike.parker@etsc.org)
كلية اللاهوت الإنجيلية في القاهرة

Submission: A Novel. By Michel Houellebecq. Translated by Lorin Stein. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2015. 256 pages.

في السابع من يناير عام ٢٠١٥، اقتحم اثنان من المتطرفين المسلمين المكاتب الباريسية للمجلة الفرنسية الساخرة *Charlie Hebdo* ("شارلي ابدو") وفتحا النيران من أسلحة آلية. قُتل اثنا عشر شخص وجُرح أحد عشر آخرين، وسرعان ما أصبحت كلمات *Je suis Charlie* (أنا شارلي) شعارًا وسط مؤيدي حرية التعبير في فرنسا. في يوم الهجوم، ظهر على غلاف مجلة شارلي ابدو رسمٌ كاريكاتوري للكاتب الفرنسي ميشيل ويلبيك (ويُنطق ويل-بيك) مصورًا نبي هلاك يرتدي غطاء رأس مخروطي الشكل، يبدو أنه لساحر. وعرضت تخيلات ويلبيك التنبؤية في نفس اليوم في روايته السادسة، *Soumission* ("الخضوع" أو "استسلام"؛ بالإنجليزية: *Submission*)، وهي رواية خيالية بائسة تتصوّر فرنسا مُسلمة في المستقبل القريب. وظهرت الترجمة الإنجليزية للكتاب في أكتوبر ٢٠١٥.

ولا داعي لأن نقول إن ويلبيك كاتب مثير للجدل. فقد ربح روايته *Atomised* الصادرة عام ١٩٩٨ جائزة دبلن الأدبية على الرغم من أن الكثيرين رأوها على أنها كتاب عدمي بشكل مزعج. ولم تحظى روايته *Platform* الصادرة عام ٢٠٠١ بقبول جيد من الناحية النقدية لكنها أكسبته

* ترجمة سامح رهيف.

Originally published as: Michael Parker, "Review of *Submission* by Michel Houellebecq," *Cairo Journal of Theology* 3 (2016): 52–56, <http://journal.etsc.org>.

بينو فان دين تورين: الخمسينية الحديثة في أفريقيا في مواجهة العلمانية

سمعة أوسع. كانت رواية رومانسية مليئة بالمشاهد الجنسية وكان يبدو عليها، تحت مُسمى اقتصاد السوق الحرة، وكأنها تقر الدعارة والسياحة الجنسية. وكذلك فالكتاب ينتقد الإسلام بشكل صريح. وأدى هذا النقد، وما تلاه من تعليقات معادية للإسلام في حوار أجراه لمجلة *Lire* ("الير") حيث وصف الإسلام بأنه "دين غبي"، لمحاكمته عام ٢٠٠٢ بتهمة التحريض على الكراهية العنصرية. وبرزت محكمة من ثلاثة قضاة حيث وجدوا أن تعبيره عن رأيه أتى في حدود حرية التعبير المشروعة.

ويتخيل ويليك في رواية **الخضوع** قيام انتخابات متعددة الأحزاب في فرنسا عام ٢٠٢٢، حيث وصل للمرحلة النهائية ثلاثة مرشحين لأحزاب سياسية مختلفة، وهم: الجبهة الوطنية (اليمين الوطني المتطرف)، والاشتراكيون والاخوان المسلمون الفرنسيون. وفي جولة الإعادة، حدث تساوي بين الجبهة الوطنية والاخوان، حيث قرر الاشتراكيون تشكيل تحالف مع الاخوان، مُفضّلين المسلمين عن عدوهم التقليدي المنيع. وبالتالي تحصل فرنسا على رئيس ورئيس وزراء مسلمين، وتتحول فرنسا بين عشية وضحاها لدولة إسلامية. وبالرغم من وجود احتجاجات أولية وأعمال شغب وأحاديث عن حدوث حرب أهلية، إلا أن فرنسا تتقبل الإسلام بسرعة وسلاسة إلى حد ما.

ويمكن القول بأن الدولة تبنّت شكلاً حميداً من الإسلام، عدا ما يتعلق بمصير المرأة. فتقلص معدل البطالة إلى النصف عن طريق إزاحة المرأة من الوظائف. وتوازنت ميزانية الحكومة الوطنية عن طريق خفض تكاليف التعليم. وهاجر اليهود إلى إسرائيل. وأعيد تشكيل الاتحاد الأوروبي وكأنه امبراطورية رومانية حديثة، منتقلاً نحو الجنوب ليتمركز حول البحر الأبيض المتوسط كما كان الحال في الإمبراطورية الرومانية الأولى. وانضمت دول جديدة وهي: المغرب وتونس والجزائر ومصر تركيا. وتم الدفع بفرنسا، كونها تملك أقوى جيش واقتصاد في هذا التشكيل الجديد، كقوة عالمية تُعيد إحياء تلك التي للولايات المتحدة.

وبالرغم من أن الرواية هجاء سياسي على طريقة جوناثان سويفت Jonathan Swift وجورج أرويل George Orwell، إلا أنها تحمل في طياتها سخرية قوية وغير مباشرة. وبمجرد أن وصل الإسلام إلى مكانته، فلم يعد يراه اليمين السياسي الوطني بغضباً. فارتأى أحد المفكرين المسلمين في هذا الكتاب أنه "عندما وصل الأمر إلى رفض الاحاد والنزعة الإنسانية، أو القهر

الحتمي للمرأة أو العودة للمجتمع الأبوي، فقد كانوا يصارعوا نفس المعركة بالضبط". ويمكن أن نتوقع تبنيّ الوطنيين عودة "القيم العائلية" وإعادة إحياء مجد *gloire* فرنسا في الاتحاد الأوروبي المُصلح. وأصيب الليبراليون، الذين اشتهر عنهم إنكار تهديد الإسلام، بالشلل والتزموا الصمت بسبب التعددية الثقافية القمعية الخاصة بهم، وتُبد القليلون الذين حذروا من الكارثة الآتية تمامًا كما حدث مع كاساندراس *Cassandras* – النبي الاغريقي القديم الذي لُعن بأن يتوقع بدقة مستقبلاً أليماً دون أن يصدقه أحد. إلا أن السخرية الفائقة في الكتاب هي أن الإسلام ليس هدف سهام ويلبيك الساخرة. فرغم شهرة ويلبيك أنه يمقت الإسلام وتم وصمه على أنه يعاني من رهاب الإسلام، إلا أنه يقدم الإسلام في روايته في أكثر أشكاله اعتدالاً واتزاناً. وبالتالي، فإن الموضوع القابع في منتصف مرمى هذه الرواية ليس الإسلام بل النخبة الفرنسية العقيمة.

ويعترف بطل الرواية، فرانسوا *François* – أستاذ الأدب في جامعة السوربون ذو الأربعة والأربعين عام – "لم أشعر بأدنى نداء باطني للعمل في التدريس" ويبدأ كل عام دراسي بالبحث عن صديقة من بين طالباته. يدور حديثه الداخلي في أغلب الوقت حول أمراضه الجسدية وحياته الجنسية – فهو منغمس في جنس بذيء الأمر الذي سيجده الكثير من القراء مثير للإزعاج. ويمثل فرانسوا نخبة متعلمة منجرفة أخلاقياً وروحياً. وكما كان من السهل شراؤه، هو وكل من على شاكلته، بالمعاش المبكر، وذلك عندما تحولت السوربون إلى جامعة إسلامية في باريس. وكان مصدر القلق الحاد لفرانسوا، حال فقدانه لوظيفته، هو أنه سيفقد إمكانية الوصول للطالبات. واقترب من الانتحار، قرابة نهاية القصة، لأنه لم يبقَ شيءٌ يحيا لأجله – لا لنفسه أو للإنسانية أو حتى زوجة وأسرة. وأصبح منعزلاً بشكلٍ مؤلم، أصبح شخصية مثيرة للشفقة.

تخصص فرانسوا في دراسة جيه كيه أويسمان *J. K. Huysmans*، وهو روائي فرنسي ينتمي لأواخر القرن التاسع عشر *fin-de-siècle* وصنع التحول من حركة الانحطاط إلى الكاثوليكية الرومانية. رفض أويسمان الكاثوليكية في شبابه لكنه كان متشائماً للغاية من نحو العصر الحديث. كانت رواياته سيراً ذاتية، تفتني أثر تقدّمه الروحي حتى تحول إلى الكاثوليكية. ويستخدم ويلبيك حياة أويسمان كغلاف لبطل الرواية الذي رفض، مماثلاً لرائد القرن التاسع عشر، النزعة الإنسانية الخاصة بحركة التنوير كأساس للعصر الحديث إلا أنه لا يمكنه بسهولة تقبُّل العودة للدين.

بينو فان دين تورين: الخمسينية الحديثة في افريقيا في مواجهة العلمانية

وارتحل فرانسوا، في مسعاه للعثور على معنًى للحياة، إلى كنيسة المزار الدينية نوتردام Notre Dame في روكامادور Rocamadour لكي يرى العذراء سمراء البشرة. تأثر بمشهدها للغاية لكنه لم يزل غير قادر على اعتناق الكاثوليكية. وفي نهاية الأمر، رضخ للواقع الديني الجديد في فرنسا، وأصبح مسلمًا. وسمح له هذا التحول أن يستعيد موقعه كأستاذ في جامعة السوربون، ونال وعد بالحصول على ثلاث زوجات. واختُتِمَت الرواية بادراك فرانسوا أن "حياته الفكرية قد انتهت" لكن الحياة لازالت تحمل له الكثير.

أين موقع المسيحية في هذا الهجاء؟ يرفض ويلبيك الكنيسة بشكل كامل. وسمح لمفكرٍ مسلم أن يوضح: "الولا المسيحية، لأصبحت الأمة الأوروبية أجسادًا دون أرواح – موتى أحياء." لكنه يعتقد أن "النزعة الإنسانية الإلحادية" غير قادرة على أن تصير قوام المجتمع. إلا أن الكنيسة مضى عليها زمان طويل منذ أن تخلت عن مكانتها كبديل أصيل وموثوق للعلمانية. "شكرًا لإغواء التبسم وللإغراء السافر من التقدميين، لقد فقدت الكنيسة قدرتها على معارضة الانحطاط الأخلاقي، ونبذ زواج المثليين والتصدي لحقوق الإجهاض ودعم المرأة في مكان العمل."

ويمكن المجادلة بأن هجاء ويلبيك مثير للاستياء لعدة أسباب. فبادئ ذي بدء، من الواضح أنه عملٌ مجوّد لكن بإفراط: فالنخبة الفكرية الفرنسية لن تسقط بالأنين الفاتر الذي يتصوّره المؤلف. في بعض الأحيان يمكن للمفكرين أن يصبحوا حشودًا مفزوعة، مثل أي مجموعة أخرى من الناس، لكن بالتأكيد يمكن توقع أن يُظهر البعض على الأقل تحديًا نبيلًا. بالإضافة لذلك، فالرواية نبوة سياسية ضعيفة المستوى بلا شك حيث أن الجماهير الفرنسية قد أظهرت بالفعل أنها قادرة، على الأقل في بعض الأوقات، على التصدي لتدخلات الإسلام. أخيرًا، فالرواية بها عامل ارتداد يتضح من الثرثرة الجنسية لبطل الرواية التي لا تنتهي والتي تتصف بتدني مستوى التفكير، ويتضح عامل الارتداد أيضًا من حياته الشخصية المفككة. لكن رواية "الخضوع" قد تتعرض لطعن غير عادل استنادًا على تلك الأسباب.

وفي نهاية الأمر، يميل الهجاء بطبيعته أن يُجوّد بشكل مفرط: فهو يُستنبط من بعض الاتجاهات الراهنة، متجاهلاً اتجاهات أخرى، بهدف التنبؤ بمستقبلٍ مرعب. بالتالي، فهو ليس نبوءة بل تحليلًا سياسيًا. حقيقةً، فالمفكرون تم معاملتهم بصورة غير منصفة في هذه الرواية ولم تُقدم لهم أية رحمة، لكن

المؤلف يبدو أنه شعر، وأعتقد أنه أصاب في ذلك، أنهم بحاجة لأن يُذكَرهم أحدهم من وقت لآخر – بعبارات لا لبس فيها – بأن مهنتهم تقتضي أكثر من الفضول المتحذلق واللمعان المثقف. وفي الواقع، يحتاجون لأن يتعاملوا مع ما يهدد القيم العزيزة بجدية – أي التعامل مع الأفكار بجدية. وأدرك فرانسوا ما يلي في نهاية الأمر: "لقد كنت على وشك الاستقالة وأنا في حالة لامبالاة. لكنني كنت مخطئاً." أما فيما يتعلق بمجون بطل الرواية، فيميل المرء إلى ملاحظة إسقاط نزعات المؤلف الخاصة بدلاً من التحليل الاجتماعي.

منح وبلبيك قراءه نقدًا مدمرًا للنخبة الفكرية الفرنسية الحديثة ومنحهم طريقًا واحدًا محتملاً – إن لم يكن مرجحًا – قد يسلكه المجتمع الفرنسي وربما المجتمع الأوروبي أيضًا في المستقبل غير البعيد. وإذا كانت روايته تُكسب القارئ شعورًا بعدم الراحة أو بالامتعاض أو حتى بالغضب، فربما نجح هذا المؤلف المثير للجدل ببساطة في ربح ردود الأفعال الكئيبة التي تتحقق بطبيعة الحال عند أي هجائي ناجح.

الليتورجية الهولندية المصلحة لمعمودية الكبار

ترجمة:

ويلام دا ويت (http://willemjdewit.com) Willem J. de Wit

كلية اللاهوت الإنجيلية بالقاهرة

موريس جابر (mories_ch@yahoo.com)

طالب بكلية اللاهوت الإنجيلية بالقاهرة

النص التالي هو ليتورجية معمودية الكبار المستخدمة في الكنائس المصلحة الهولندية منذ النصف الثاني من القرن السادس عشر. وقد ترجمنا هذه الليتورجية كمثال للتعليم عن المعمودية في الكنائس الإنجيلية. عادة في الكنائس المصلحة المعمودية للأطفال، ولكن تُستخدم هذه الليتورجية لمعمودية الكبار الذين لم يُعمدوا وهم أطفال. الترجمة ترجع إلى النص الهولندي التقليدي، الذي طُبِع مع الكتاب المقدس ونظم المزامير الهولنديين حتى الآن.^١ أيضاً استخدمنا ترجمة إنجليزية،^٢ لكن إذا كانت هناك اختلافات بين الهولندي والإنجليزي اتبعنا الأصل الهولندي. هذه الترجمة هي الثالثة من ترجمات الليتورجيات المصلحة الهولندية بعد ترجمة ليتورجية معمودية الأطفال وليتورجية العشاء الرباني.^٣

¹ "De formulieren 1: Om den Heiligen Doop te bieden aan volwassen personen," in: *Bijbel: Dat is de ganze Heilige Schrift bevattende al de kanonieke boeken van het Oude en Nieuwe Testament . . . ; Psalmen: De berijming van 1773 . . .*, 61-63 (Leeuwarden: Jongbloed, n.d.). Cf. Redactie Dienstboek, *Dienstboek – een proeve, 2: Leven – Zegen – Gemeenschap* (Zoetermeer: Boekencentrum, 2004): 26-35, 92-96.

² Protestant Reformed Churches in America, "Form for the Administration of Baptism," <http://www.prca.org/about/official-standards/liturgical-forms/administration-of-baptism> (last accessed March 29, 2017); Canadian and American Reformed Churches, "Form for the Baptism of Adults," <http://www.canrc.org/?page=43> (last accessed March 29, 2017).

^٣ انظر: ويلام دا ويت وموريس جابر، ترجمة، "الليتورجية الهولندية المصلحة لمعمودية الأطفال"، *المجلة اللاهوتية المصرية* ٢ (٢٠١٥): ٦٥-٦٨، <http://journal.etsc.org>

الليتورجية الهولندية المصلحة المعمودية الكبار

[التعليم عن المعمودية]

عقيدة المعمودية المقدسة تُلخص في الثلاثة أجزاء التالية:

أولاً، نحن وأطفالنا صُورنا وُلدنا في الخطيئة، ولذا بطبيعتنا نحن أبناء الغضب؛ لذلك نحن لا نستطيع الدخول إلى ملكوت الله إلا إذا وُلدنا ثانية [أف. ٢: ٣؛ يو ٣: ٣]. وهذا ما يعلمنا إياه التغطيس في الماء وسكب الماء [رو ٦: ٤]، وبهذا يُشير لنا على نجاسة نفوسنا، لكي نحترق أنفسنا، ونتواضع أمام الله، ونبحث عن تطهيرنا وخلصنا خارج أنفسنا.

ثانياً، المعمودية تعلن وتختتم لنا اغتسال خطيتنا بواسطة يسوع المسيح [أع ٢٢: ١٦]. لذلك نحن نعتمد باسم الأب والابن والروح القدس [مت ٢٨: ١٩]. عندما نعتمد باسم الأب، يعلن الله الأب ويختتم لنا أنه يصنع عهد نعمة أبديّ معنا، ويتبنانا كأولاد وورثة [رو ٨: ١٧]، ويعدنا بعتيئة كلّ الأشياء الحسنة، ويبعد الشر عنا، أو يحول هذا الشر للأفضل [رو ٨: ٢٨].

عندما نعتمد باسم الابن، الابن يعدنا بأنه يغسلنا في دمه من كلّ خطايانا، ويضمّننا في شركة موته وقيامته [رو ٦: ٥؛ ١ يو ١: ٧]، لذلك نحن نتحرر من كلّ خطايانا، ونحسب أبرار أمام الله.

عندما نعتمد باسم الروح القدس، الروح القدس يؤكد لنا بهذا السر المقدس أنه يريد أن يسكن وسطنا ويقدّسنا، لنكون أعضاء في المسيح، ويُملّكنا ما لنا في المسيح وهو غسل خطيتنا والتجديد اليومي لحياتنا، حتى نُحضر في النهاية بلا عيب وسط كنيسة المختارين في الحياة الأبدية [أف ٥: ٢٧].

ثالثاً، إن أي عهد يحتوي على جزئين [وعد ومسئولية]، ولذا نحن في المعمودية يطلب منا الله ويعطينا مسؤولية لطاعة جديدة، فنحن نقرب من الله الواحد، أب وابن وروح قدس، لنثق فيه ونحبه من كلّ قلوبنا وأفكارنا وقدرتنا [مت ٢٢: ٣٧]، ونترك العالم [١ يو ٢: ١٥]، ونُبيت الطبيعة القديمة [أف ٤: ٢٢]، ونعيش حياة جديدة في مخافة الله [كو ٣: ٥؛ تي ٢: ١٢]. عندما نسقط في

ويلام دا ويت وموريس جابر، ترجمة، "الليتورجية الهولندية المصلحة للعشاء الرباني"،
المجلة اللاهوتية المصرية ٣ (٢٠١٦): ١٣٩-١٤٦، <http://journal.etsc.org>

ويلام دا ويت وموريس جابر: الليتورجية الهولندية المصلحة لمعمودية الكبار

الخطيئة أحيانًا بسبب الضعف، يجب ألا نياس من رحمة الله، ولا نستمر في الخطيئة؛ لأن المعمودية هي ختم وشهادة أكيدة أن لدينا عهد نعمة أبدي مع الله. بيد أن أطفال المسيحيين (بالرغم من أنهم لا يفهمون هذه الأشياء) لأبد أن يعتمدوا بسبب العهد، لكن غير مسموح أن نعد الكبار إلا، عندما يشعرون بخطيتهم، ويعترفوا أولاً بتوبتهم وإيمانهم في المسيح. لهذا السبب ليس فقط يوحنا المعمدان (واعظ بحسب أمر الله بمعمودية التوبة لغفران الخطايا) عمّد الذين اعترفوا بخطيتهم (مر ١: ٤، ٥؛ لو ٣: ٣) ولكن أيضًا ربنا يسوع المسيح أمر تلاميذه بتلمذة جميع الأمم وتعميدهم باسم الأب والابن والروح القدس (مت ٢٨: ١٩؛ مر ١٦: ١٥) مضيفًا هذا الوعد إن الذي آمن واعتمد خلص (مر ١٦: ١٦)؛ كذلك أيضًا الرسل (كما يتّضح من أعمال الرسل؛ أع ٢: ٣٨، ٨: ٣٦-٣٧، ١٠: ٤٧-٤٨، ١٦: ١٤-١٥ و ٣١-٣٣)، وفقًا لهذه القاعدة، لم يُعمدوا من الكبار غير الذين اعترفوا بتوبتهم وإيمانهم. من أجل ذلك أيضًا غير مسموح اليوم بمعمودية أي كبار غير الذين تعلموا ويفهمون أسرار المعمودية المقدسة من وعظ الإنجيل المقدس، ويقدرّون أن يعربوا عن هذا وأيضًا عن إيمانهم بإعتراف الفم.

[صلاة قبل المعمودية]

لكي نُمارس هذا السرّ المقدّس من الله لمجده ولمواساتنا ولنمو الكنيسة، دعونا ندعو باسمه المقدّس:

أيُّها الإله القدير الأبديّ، أنت الذي في قضائك الصّارم عاقبت العالم غير المؤمن وغير التائب بالطوفان، وفي رحمتك العظمي خلّصت وحميت نوح المؤمن، أي الثماني أنفس؛ أنت الذي أغرقت فرعون القاس وكلّ جيشه في البحر الأحمر، وقدت شعبك إسرائيل للعبور على أرض يابسة الذي هو علامة للمعمودية؛ لك نصلي برحمتك غير المحدودة أن تنظر إلى هذا الشخص بالنعمة، واجعله بالروح القدس في جسد ابنك يسوع المسيح، لكي يُدفن معه في موته ويقوم معه في حياة جديدة، ولكي يحمل صليبه تابعه كلّ يوم بفرح مؤيده بإيمان حقيقي ورجاء ثابت ومحبة شديدة، ولكي يترك هذه الحياة (التي ليست إلا موت مستمر) مواسيً منك ويظهر في اليوم الأخير أمام عرش المسيح ابنك بدون خوف للدينونة، من خلال ربنا يسوع المسيح ابنك الذي يحيا معك ومع الروح القدس، الله الواحد، ويحكم إلى الأبد. آمين.

[الأسئلة]

(كلمات للشخص الكبير الذي سيعمد:)

بسبب أنك يا فلان تريد أن تُعمد بالمعمودية المقدسة كختم لضمك في كنيسة الله، لكي يبين أنك ليس فقط تقبل الدين المسيحي الذي أنت تعلمت من خلالنا فيه شخصياً والذي اعترفت به أمامنا، بل أيضاً تريد أن تدير من خلال هذا حياتك بنعمة الله، يجب عليك أن تجاوب أمام الله وكنيستته بصدق على الأسئلة التالية:

أولاً، هل تؤمن بالإله الوحيد الحقيقي في أقانيمه الثلاثة الأب والابن والروح القدس الذي خلق السماء والأرض وكل ما فيها من العدم وما زال يهتم بهم ويحكمهم، كذلك لا يحدث شيء لا في السماء ولا على الأرض بدون إرادته الإلهية؟

الإجابة: نعم.

ثانياً، هل تؤمن أنك صُورت وولدت في الخطايا، ولذلك أنك بالطبيعة ابن الغضب، بدون قدرة تاماً للخير وتميل لكل شر، وأنك بالأفكار والكلمات والأفعال تكسر وصايا الرب كثيراً، وهل تندم من قلبك على هذه الخطية؟

الإجابة: نعم.

ثالثاً، هل تؤمن أن يسوع المسيح الذي هو إله حقيقي وأبدي وإنسان حقيقي في نفس الوقت والذي أخذ الطبيعة الإنسانية من جسد ودم العذراء مريم أُعطي لك كمخلص من عند الله، وأنك بهذا الإيمان تستلم غفران الخطايا بدمه وأنك أصبحت عضواً ليسوع المسيح ولكنيستته بقوة الروح القدس؟

الإجابة: نعم.

رابعاً، هل توافق على كل مبادئ الدين المسيحي كما يُعلم هنا في الكنيسة المسيحية من كلمة الله، وهل تهدف إلى الاستمرار عازماً في هذا التعليم إلى نهاية حياتك، وهل أيضاً تترك كل الهرطقات والأخطاء التي ضد هذا التعليم، وهل تعد أنك ستستمر في شركة هذه الكنيسة المسيحية ليس فقط في استماع الكلمة الإلهية ولكن أيضاً في تناول المائدة المقدسة؟

الإجابة: نعم.

خامساً، هل هدفت بالقلب إلى أن تسلك مسيحياً دائماً وتترك العالم وشهواته الرديئة كما ينبغي على أعضاء المسيح وكنيستته، وهل تريد أن تُسلم نفسك بسرور لكل التحذيرات المسيحية؟

الإجابة: نعم.

ويلام دا ويت وموريس جابر: الليتورجية الهولندية المصلحة لمعمودية الكبار
يعطي الإله الصّالح والعظيم لهدفك المقدس هذا نعمته وبركته الإلهية بربنا
يسوع المسيح. أمين.

[المعمودية]

(بعد ذلك في أثناء المعمودية يقول خادم الكلمة الإلهية التالي):
أعمدك يا فلان باسم الأب والابن والرّوح القدس.

[صلاة الشكر بعد المعمودية]

أيها الإله والأب القدير والرّحيم، نشكرك ونسبحك لأنك غفرت لنا ولأولادنا كلّ
خطايانا بدم ابنك الحبيب يسوع المسيح، وقبلتنا بالرّوح القدس كأعضاء في جسد
ابنك الوحيد، وهكذا تبنيتنا كأولادك، وتختنمنا وتثبت لنا هذا بالمعمودية المقدّسة.
نصلي لك أيضًا في ابنك الحبيب أنك دائمًا تملك هذا الشخص [المعمّد] بروحك
القدوس، لأن يسلك مسيحيًا وتقويًا، وينمو ويزيد في الرب يسوع المسيح، لأن
يعترف برحمتك وصلحك الأبويّ اللذان أعلنتهما له ولجميعنا، ويعيش بكلّ بر
تحت معلمنا وملكننا وكاهننا الأعظم الوحيد يسوع المسيح، ويحارب وينتصر
ضد الخطية وإبليس وكل مملكته، ليسبحك ويحمدك وابنك يسوع المسيح
والرّوح القدس معًا، الله الواحد والحقيقي. أمين.

رسالة من المحرر: المبادئ الخمسة للإصلاح

مايكل باركر Michael Parker* (mike.parker@etsc.org)
كلية اللاهوت الإنجيلية في القاهرة

في ظهيرة الحادي والثلاثين من أكتوبر/تشرين الأول عام ١٥١٧، عشية عيد جميع القديسين، علّق مارتن لوثر Martin Luther ٩٥ بنداً على باب كنيسة القصر في فيتنبرج Wittenberg. واعتاد الطلبة في جامعة فيتنبرج استخدام الباب كلوحة إعلانات، والبنود التي علقها لوثر كانت مطبوعة باللاتينية على عريضة واحدة من الورق المطوي. وكان لوثر يحاول ببساطة فتح باب نقاش بين الأكاديميين حول موضوع "الخلاص المتعلق بسلطة وفعالية صكوك الغفران." إلا أن النتيجة لم تكن اشتباكاً ثقافياً بين اللاهوتيين حول الجوانب الغامضة في عقيدة الكفارة. وتعد بنود لوثر بداية الإصلاح البروتستانتي. أما النقاش الذي سعى لوثر إليه حول صكوك الغفران فلم يدر قط. وبدلاً من ذلك تسارعت وتيرة الخلاف بين لوثر والكنيسة الكاثوليكية الرومانية وصولاً لقضايا تتعلق بالعقائد الأساسية للمسيحية. كيف يخلص المرء؟ ما هي سلطة الكنيسة فيما يختص بلاهوتها؟ ما هو غرض وجودنا؟ وقد جادل المصلحون البروتستانت الذين قادوا إصلاح القرن السادس عشر أن الكنيسة عبّرت عن تقليدها بطرق لم تعد تتناسب مع تعاليم الكتاب المقدس أو مع أفكار آباء الكنيسة. ولذلك طالبوا بالعودة إلى الأساسيات الكتابية. وفي نهاية الأمر، أدرك قادة الكنيسة الكاثوليكية الرومانية في ذلك الوقت طبيعة التحدي بعيد المدى الذي أشعله لوثر، وبدلاً من استيعابهم للأمر أو تقديم بعض التنازلات فيه، ازدادوا تشدداً وتمسكاً بموقفهم. وفي مجمع ترنت Council of Trent الذي انعقد على

* ترجمة سامح رهيف.

Originally published as: Michael Parker, "Message from the Editor: The Five Solas of the Reformation," *Cairo Journal of Theology* 4 (2017): 4-6, <http://journal.etsc.org>.

ثلاث دورات بين عامي ١٥٤٥ و ١٥٦٣، أوضحت الكنيسة الكاثوليكية بل أكدت اللاهوت الذي عبّرت عنه على مدى الألف سنة السابقة.

أما المصلحون البروتستانت فلم يكونوا متحدين. ورغم اتفاقهم على الكثير من الأمور التي اعتبروها خاطئة في العقيدة والممارسة الكاثوليكية، لم يتفقوا حول ما علمه الكتاب المقدس، أو حول مكان التقليد في الكنيسة أو حتى حول كيفية تنظيم الكنيسة. وسرعان ما انقسمت الحركة البروتستانتية الوليدة إلى أربعة أقسام رئيسية: اللوثرية، والمُصلحة، والأنجليكانية، والأنابابنتست [معيدو المعمودية]. وكان انعدام الوحدة في الحركة البروتستانتية أحد مواطن ضعفها منذ القرن السادس عشر. ثم انقسمت الكنائس البروتستانتية بسبب القومية، والاختلاف في تفسير الكتاب المقدس، وسياسة الكنيسة، واللاهوت، والقضايا الاجتماعية والكثير غير ذلك.

وفي العام الذي سبق الحادي والثلاثين من أكتوبر/تشرين الأول عام ٢٠١٧، وهو اليوم الذي سيحتفل فيه البروتستانت بعيد ميلادهم الخمسمائة، نظمت كلية اللاهوت الإنجيلية بالقاهرة سلسلة من الندوات حول المبادئ الخمسة للإصلاح، تلك المبادئ التي لطالما تبناها البروتستانت. وتُعرف بالـ *solas* الخمسة. ولا توجد وثيقة واحدة تعود للقرن السادس عشر تذكر المبادئ الخمسة كلها بالاسم، إلا أن هذه العقائد وجدت مكانها في المبادئ الأولى للحركة البروتستانتية. إنها التشابهات العائلية التي يتشارك فيها جميع البروتستانت. وكلمة *sola* كلمة لاتينية تعني "فقط" أو "وحده". والـ *solas* الخمسة عبارة عن خمسة شعارات تُلخص الفكر البروتستانتية. وهي *Sola Fide* (بالإيمان وحده)، *Sola Scriptura* (بالكتاب المقدس وحده)، *Solus Christus* (المسيح وحده)، *Sola Gratia* (بالنعمة وحدها) و *Soli Deo Gloria* (المجد لله وحده).

ويضم هذا العدد ثلاث مقالات كانت في الأصل محاضرات قُدِّمت مؤخرًا في كلية اللاهوت الإنجيلية بالقاهرة حول مبادئ الـ *solas*. الأولى قَدَّمها الدكتور ديرن كندي Darren Kennedy حول "النعمة وحدها" *Sola Gratia*، وقَدَّمها في ٢٢ فبراير/شباط ٢٠١٧، والثانية هي التي قَدَّمتها أنا حول "المسيح وحده" *Solus Christus* في ٢٤ نوفمبر/تشرين الثاني ٢٠١٦، والثالثة قَدَّمها الدكتور ثروت وهيب في ٢٥ أبريل/نيسان ٢٠١٧. وأمل في نشر الندوات الأخرى حول الـ *solas* في وقت لاحق بمجرد توافرها.

ويَسُرُّ المجلة اللاهوتية المصرية أن تقدم داخل هذا الإصدار مقالاً حول نزاع الأيقونة في الكنيسة الأرثوذكسية الشرقية الذي وقع في القرنين الثامن والتاسع. وكتب هذا المقال ياكوفوش مِنلاو Iakovos Menelaou، وهو مرشح لنوال درجة الدكتوراه، وينتمي للقبارصة اليونانيين وهو عضو في الكنيسة الأرثوذكسية الشرقية. والمؤلف لا يقدم أفكاراً بروتستانتية، مفضلاً أن يطرح القضية حسبما تطوّرت في وقتها. وبلا شك سوف يطلع القراء على آراء يوحنا الدمشقي وثيودروس الستوديتي المعترف وآراء أخرى ثاقبة ومليئة بالتحدي.

بالنعمة وحدها

ديرن كندي Darren Kennedy*
كلية اللاهوت الإنجيلية في القاهرة

"النعمة" من الكلمات الفائقة التي لا يمكن لأحدنا فهمها كاملاً في اللاهوت. فالنعمة تقع في صميم الإنجيل وهي كلمة مركزية لفهم اختبار المؤمن ليسوع المسيح. ويخبرنا بولس في أفسس ٢: ٨: "لأنَّكُمْ بِالنَّعْمَةِ مُخَلَّصُونَ، بِالإِيمَانِ، وَذَلِكَ لَيْسَ مِنْكُمْ. هُوَ عَطِيَّةُ اللَّهِ." وصيحة الإصلاح "Sola Gratia" أو "بالنعمة وحدها" تشهد على المحبة العميقة والعمل العظيم من جانب الله المثلث الأقانيم من أجلنا ومن أجل خلاصنا.

ونحن نحتفل بمرور ٥٠٠ عام على نشر مارتن لوثر بنوده الخمسة والتسعين على الباب في فيتنبرج، نشعر بحافز جديد للنظر بفرح واندهاش من جود الله ورضاه علينا غير المستحق. والمدلولات اللاهوتية لكلمة مثل "النعمة" عديدة، ولن نستوفيها كلها الليلة. ومع ذلك، أشكرُ الله على منحي هذه الفرصة للتركيز على واحدة من الحقائق الكبرى للاهوت المسيحي. وسأركز في المقام الأول على مدى هذه المحاضرة على عمل ولاهوت اثنين من أعظم المصلحين: مارتن لوثر وچون كالفن اكتشف المصلحون أن مفهوم النعمة يصف في جوهره قلب الله وطبيعته في يسوع المسيح. وهذا ما يمكن ملاحظته اختبائياً في المسيرة الروحية لمارتن لوثر حتى أصبح مصلحاً. فهو في وقت متأخر من حياته، أعاد النظر في الطريقة التي حوَّله الله بها من راهب شاب قلق وخائف إلى قائد الإصلاح. فقد عاد بالذاكرة إلى ١٥١٩، بعد سنتين من نشره البنود الخمسة والتسعين. في ذلك الوقت، كان لوثر يجاهد بشدة لفهم رسالة رومية،

* ترجمة سامح رهيف، ، تحرير لغوي ماريانا كتكوت.

لكنه ظلّ يتعثّر في عبارة "بر الله" في رومية ١٧: ١. ووصف لوثر أزمته على النحو التالي:

لأنني كرهت عبارة "بر الله" التي تعلمت أن أفهمها على أنّها البر الذي يكون الله به بارًا، ويعاقب الخطاة غير الأبرار. على الرغم من أنني عشت حياة بلا لوم كراهب، فقد شعرت بأنني خاطئ غير مرتاح الضمير أمام الله. لم أستطع أن أصدق أنني أرضيته بأعمالي. وبدلاً من أن أحب ذلك الإله البار الذي يعاقب الخطاة، في الواقع كرهته... وبئست من معرفة ما قصده بولس في هذا المقطع^١.

يحوي هذا الاقتباس عدة أجزاء جديرة بالملاحظة. أولاً، واضح أنّ لوثر كان منهمكاً في الكتاب المقدس بطريقة عميقة وتأملية. فقد حاول أن يعيش حسب الحق الذي يدرسه في الكتاب المقدس. فلاهوت لوثر لم يكن أكاديمياً فحسب، بل عملياً وشخصياً أيضاً. ثانياً، عندما فكّر لوثر في برّ الله بهذه الطريقة النظرية التي درسها، رأى عدم جدوى أعماله الصالحة، وبدأ فعلياً يكره الله الذي كان يجتهد لإرضائه. باختصار، وضعه تعليمه على طريق يؤدي بعيداً عن هدفه اللاهوتي تماماً. وأخيراً نقول إن كتابته ذلك الكلام عام ١٥١٩ يُصعّب علينا تحديد التاريخ الدقيق لبدء الإصلاح. صحيح أنّ بنود لوثر الخمسة والتسعين تمثّل بالتأكيد حدثاً هاماً في العملية التاريخية، إلّا أنّ الكثير من الجهود الإصلاحية سبقت ٣١ أكتوبر/تشرين الأول عام ١٥١٧، وكما يكشف هذا الاقتباس، لوثر نفسه لم يكن قد بلغ قمة نموه كمصلح.

بيد أنّ سرد لوثر لا يتوقف عند هذا الحد. إنّما يمضي ليكتب شهادة بليغة عن نعمة الله وتأثيرها على حياته قائلاً

في النهاية، لمّا تأملت ليلاً ونهاراً في علاقة الكلمات "لأنّ فيه مُعلنٌ برُّ الله بإيمان، لإيمان، كما هو مكتوب: «أما البارُّ فبالإيمان يَحْيَا»، بدأت أفهم أن "بر الله" هو ما يحيا به الشخص البار بعطية الله (الإيمان)؛ وأنّ جملة "فيه مُعلنٌ برُّ الله" تدل على بر سلبي، يبررنا به الله الرحيم بالإيمان، كما هو مكتوب: "أما البارُّ فبالإيمان يَحْيَا." وهو ما جعلني أشعر فوراً وكأنني وُلِدْتُ من جديد، كما لو كنت قد دخلت الفردوس نفسه من بواباته المفتوحة. ومنذ تلك اللحظة بدأت أرى وجه الكتاب المقدس كله في ضوء جديد... والآن، بعد

1 Martin Luther, "1545 Preface to Latin Writings" in *Martin Luther: Selections from His Writing*, ed John Dillenberger (New York: Anchor Books, 1962), 11.

ديرن كندي: بالنعمة وحدها

أُن كنت أكره عبارة "بر الله"، بدأت أحبها وأعظمها باعتبارها أحلى العبارات، حتّى أن هذا المقطع في كتابات بولس غدا لي بوابة الفردوس ذاتها.^٢

من الواضح أنّ هذا التغيير كان له تأثير جذري على حياة لوثر ولاهوته: أي عقله وقلبه. في البداية، فهمّ لوثر التبرير على أنّه مسؤولة بشرية تُقاس بالمعيار الذي يستحيل بلوغه المتمثّل في "برّ الله". وفي هذا الإطار، تكون النتيجة الوحيدة الغضب واليأس. ولكن انطلاقاً لوثر جاءت لمّا فهم "بر الله" بوصفه عطية تُعطى من جود الله. وعلى عكس الله الغاضب الذي كان لوثر يتصوره في السابق، هذا الإله المنعم يمنح "براً سلبياً" للخاطئ. أي أنه من محبة الله المعطاءة للخطاة، يُنسب بر المسيح للخطاة الذي يستحيل عليهم تحقيقه أبداً بجهودهم الذاتية.

وما يقوله لوثر عن نفسه في هذا الاقتباس يُظهر الأهمية القصوى للنعمة في لاهوت الإصلاح. فكما هو الحال في صور الخداع البصري حيث يرى المرء إما وجهين أو شمعداناً واحداً، كان لوثر يركز كثيراً في البداية على صورة واحدة لبرّ الله حتّى أنه لم يستطع أن يرى الوجه الآخر الذي كان أمام عينيه. علاوة على ذلك، بمجرد ظهور الصورة الجديدة لله المنعم، عقد لوثر العزم على تكريس بقية حياته لصياغة لاهوت النعمة. وقد لخص لوثر ذات مرة موضوع حياته هذا في خطاب كتبه للمصلح فيليب ملانكتون Philip Melancthon: " ... لأني لا أطلب ولا أعطش إلاً للاله المُنعم."^٣

البر المُحتسب

أكد لوثر، كما تشير قصته، على نعمة الله في احتساب بر المسيح للخطاة. وهو ما يعني أن المؤمنين خطاة يُمنحون بر المسيح الغريب عنهم بالنعمة. ويشرح لوثر هذه الفكرة في تفسيره لغلاطية بتوضيح معنى "ارتداء المسيح".

2 Ibid., 11-12.

3 Denis Janz, *The Westminster Handbook to Martin Luther* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2010), 68.

... إن ارتداء المسيح هو لبس البر والحق والنعمة، وتحقيق الناموس كله... أنت بار... لأنك بالإيمان بالمسيح لبست المسيح.⁴

بحسب هذه النظرة، يفهم لوثر المؤمنين على أنهم أبرار وخطاة في آن واحد. هم أبرار لأن الله يحسب بر المسيح لهم بالنعمة، لكنهم لم يتقدسوا تمامًا وهم يستمرون في محاربة الخطيئة في حياتهم. أمّا لاهوت كالفن فهو شديد الشبه بلاهوت لوثر فيما يتعلق بالبر المُحتسب. فهو يقول بأن النعمة جلبت التبرير والغفران مباشرةً بواسطة يسوع المسيح. وقد كتب قائلاً:

وهكذا نقول باختصار إن برنا أمام الله هو قبوله إيانا في نعمته، وبموجبه يعتبرنا أبرارًا. ونقول إنه ينطوي أيضًا على غفران الخطايا، وعلى احتساب بر يسوع المسيح لنا.⁵

وقد توسّع كالفن مثل لوثر في تشبيهه بولس في غلاطية ٣: ٢٧، حيث يقول إنَّ المسيحي المُعمَّد "يلبس يسوع المسيح." وهو ما يعني أننا نُقيّم على أساس بر المسيح. فهذا البر يحيط بنا كرداء. وعلى النقيض من التقديس، التبرير يكتمل في لحظة. فقد كتب كالفن: الله "لا يبرر جزئيًا، ولكن بحيث يجرؤ المؤمنون، وهم مرتدون طهارة المسيح، على المثل أمام السماء." ⁶ بطرس، واللص الذي على الصليب، وجميع المؤمنين اليوم يرتدون بر المسيح. على هذا النحو، نحن جميعًا نقف بثقة أمام القاضي السماوي، لا بفضل أعمالنا الخاصة، بل بفضل يسوع وحده. في التبرير، لا يقع التركيز على الشخص بل على بر المسيح الفعّال. ومن المهم أيضًا أن نتذكر أننا لا بلسون المسيح بالعيش في اتحاد مع يسوع بقوة الروح القدس. فنحن لا ننال بر المسيح بدون العلاقة الحية مع الله في المسيح.

- 4 Bernhard Lohse, *Martin Luther's Theology: It's Historical and Systematic Development* (Philadelphia: Fortress Press, 1999) 263.
- 5 John Calvin, *The Institutes of the Christian Religion*, ed. McNeill, trans. Ford Lewis Battles, 2 vols., vol. 1 (London: SCM, 1961), III.11.2.
- 6 Calvin, *Institutes*, III.II.11.

ديرن كندي: بالنعمة وحدها

النعمة باعتبارها علاقة وليس مجرد شيء

لفهم لاهوت لوثر للنعمة فهمًا صحيحًا، لأبد من إعارة الانتباه إلى الأسس والافتراضات الفلسفية. فعقيدة المصلحين في "النعمة وحدها" جاءت على نقیض ممارسات ومعتقدات الكنيسة الكاثوليكية آنذاك.

إنَّ اللاهوت الكاثوليكي في القرن السادس عشر لم يهجر النعمة تمامًا كما زعم لوثر وغيره من المصلحين مثل كالفن. فالخلاف الأساسي لم يكمن في غياب النعمة في اللاهوت الكاثوليكي بقدر مطالبة روما بأشياء أخرى إلى جانب ذلك. ففي عظة عن غلاطية ٤: ٢١-٢٦، أوضح كالفن الأمر على هذا النحو:

فما هو أعظم خلاف لدينا مع [الكاثوليك] في هذه المرحلة؟ إنَّه يتعلق بالإرادة الحرة، والأعمال، والخدمة الاستحقاقية، وأعمال الاسترضاء عن الخطيئة، وغيرها من الأمور. يقول [الكاثوليك] إننا نستطيع أن ننال رضا الله بجهودنا الذاتية، وإننا لسنا بحاجة إلى معونة الروح القدس ومساعدته. صحيح أنَّهم يقرُّون بوجود شيء من التعاون، وأن الله يعمل فينا إلى حدِّ ما. لكنهم يقولون إننا مساعدوه، وإننا نكون غاية في الضعف وعدم المنفعة إذا لم تساعدنا فضيلتنا على كسب رضا الله. ويقولون أيضًا إن نعمة الله لا تأثير لها إلا إذا أضفنا إليها شيئًا من صنعنا. وبالتالي، فهم يبنون عقيدة على أساس الاستحقاق: إن الوسيلة الوحيدة التي يمكن بها الوصول إلى ملكوت السموات هي إرضاء الله. وأنت تحتاج إلى الاستحقاق الشخصي لدفع ثمن الخطايا التي ارتكبتها.^٧

لاحظ اعتراف كالفن بوجود دور لنعمة الله في لاهوتهم. ولكن القضية عند كالفن وبقية المصلحين كانت تدور أساسًا حول «النعمة وحدها» بحيث يعود المجد كله لله، بدون إضافة استحقاق بشري. فلا يصحَّ القول بأن كنيسة ما قبل الإصلاح تجاهلت النعمة كليًا، بل أضافت إليها. وهكذا، أصبح من الشائع في العصور الوسطى الحديث عن "الإيمان والأعمال" أو "النعمة والمجهود البشري". ولكن في رأي المصلحين، كانت هذه الإضافات في الحقيقة نوعًا من الانتقاص، وفي نهاية المطاف إنكارًا كاملًا لعطايا الله العظيمة للبشرية.

والقضية هنا ليست مجرد تفاصيل ضئيلة عند المصلحين. فلاهوت النعمة وحدها يعني أن الله قد فتح الطريق لخلاص الخطاة استنادًا إلى إنعام الله علينا في

7 John Calvin, "Freedom from the Bondage of the Law" in 25 *Inspiring Sermons: John Calvin*, ed. Simon Turner, (Amazon Digital Services, 2014), Kindle 426-31.

يسوع المسيح فقط. فإذا ندنو من عرش النعمة بأيدٍ فارغة، نحن لا ندعي فضلاً ولا واسطة في خلاصنا. وقد مَيَّزَ لوثر تمييزاً نوعياً، لا كميّاً، فيما يخص النعمة وحدها برفضه المطلق لأدنى مساهمة بشرية في الخلاص. يقول لوثر في عظة عن لوقا ١٦ ألقاها سنة ١٥٢٢:

إذا كنت أرى السماء مفتوحة، ويمكنني اكتسابها عن طريق التقاط عود من القش، فما كنت لأفعل ذلك؛ لأنني لا أريد أن أكون في وضع يسمح لي بالقول: ها أنا قد كسبتها. لا، لا! ليس استحقاقاً مني بل ليكن المجد لله، الله الذي بذل ابنه لأجلي وقضى على خطيئي وجحيمي.⁸

فكرة لوثر واضحة، فهو لا يدّعي الفضل في عمل الله الخلاصي في حياته. ويُعرب كالفن عن فكرة مماثلة في كتابه "أساسيات الإيمان المسيحي" *Institutes of the Christian Religion*: "أي مزج لقوة الإرادة الحرة التي يحاول البشر مزجها مع نعمة الله لا يعدو أن يكون إفساداً للنعمة."⁹ فما يشغل كالفن في المقام الأول هو إسناد القدرة أو الفعالية للإرادة البشرية بمعزل عن الله أو بعيداً عنه.

كان أحد أسباب هذا الصراع المفصلي الطريقة المدرسية scholastic الكاثوليكية في التحدث عن النعمة بأنها "قدرة تُصَحَّح في الإنسان" أو "عادة أو فضيلة تمكننا من تحقيق الناموس بطريقة استحقاقية."¹⁰ ففي كل حالة من هذه الحالات تتحوّل النعمة إلى شيء بدلاً من أن تكون علاقة ديناميكية. ومن أعظم الاكتشافات الخفية التي أخرجها الإصلاح إلى النور هو الابتعاد عن الفهم المادي للنعمة والتركيز على الفهم الشخصي والعلائقي. ونحن نرى هذا في إقرارات الإصلاح للقرن السادس عشر. ويواجه يان روهلز Jan Rohls التقليديين على النحو التالي:

8 Martin Luther, *What Luther Says: An Anthology*, vol. II, ed. Weald M. Plass, (St. Louis: Concordia Publishing House, 1959), 923.

9 Calvin, *Institutes*, II.5.15.

10 Janz, *The Westminster Handbook to Martin Luther*, 69.

ديرن كندي: بالنعمة وحدها

بخلاف الفهم المدرسي للنعمة بأنها ميل طبيعي (خَلقة)، لا تُعْتَبَر النعمة صفة أو نزعة معينة يتم نقلها للبشر. ولكن النعمة صفة خاصة بالسلوك العلائقي الإلهي تجاه البشر الخاطئة.¹¹

وبالنظر إلى "السلوك العلائقي" المحب من الله تجاه الخاطئة، فإنه ليس من المستغرب أن كالفن كثيراً ما كتب عن النعمة باعتبارها "جوْدُ الله الأبوي". وبالمثل، فإننا نرى صدى فرحة لوثر الذي قضى حياته في البحث عن الله المنعم.

هذا مفتاح أساسي لإدراك المفاهيم الكتابية للنعمة التي لا تزال تتحدّى الكنيسة اليوم، ويجب أن نسهر على حفظ النعمة في إطارها العلائقي. ويقول جون ليث John Leith:

واجه اللاهوت المسيحي دائماً إغراء تحويل النعمة إلى شيء. فقد وقف البروتستانت الأوائل بإصرار ضد تشييء النعمة. وبالتالي رفضوا اعتبار النعمة صفة تُضَخَّ في النفس. النعمة هي اندماجُ الله شخصياً مع البشر. الله يرتبط علائقياً بالبشر بوصفهم أشخاصاً تاريخيين أدبيين أحراراً.¹²

لاحظ كيف يؤكد ليث على اللقاء العلائقي بين الله وبني البشر. بهذه الطريقة، لا يمكن فصل النعمة عن الله المنعم. وترجع إحدى الصعوبات التي تواجهنا في فهم نداء «النعمة وحدها» الإصلاحية إلى الفهم الصحيح لطبيعة أو واقع النعمة نفسها.

حتى في الكنائس البروتستانتية اليوم، يسهل الانزلاق مرة أخرى إلى التفكير في النعمة وكأنها شيء. ووفقاً لهذه النظرة، تبدو النعمة في كثير من الأحيان مثل وقود الحياة المسيحية، كوقود السيارة. في حين أننا قد نُعْطَى "الوقود" عطية، سرعان ما ننسى ونتمتع بالعطية بدون المعطي. وهو تشبيه سيئ لعدة أسباب، ولكن المشكلة الأكبر هي أنه يتصور فصلاً بين العطية (النعمة) ومعطي هذه العطية (الله). وقد عارض كلُّ من لوثر وكالفن هذا الفهم للنعمة بشدة. فلوثر يقول: "لذلك فالإيمان يبرر لأنه يمسك بهذا الكنز ويمتلكه،

11 Jan Rohls, *Reformed Confessions: Theology from Zurich to Barmen*, trans. Jeff Hoffmeyer (Louisville: Westminster John Knox Press, 1997), 119-120.

12 John Leith, *Basic Christian Doctrine* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1992), 221.

أي المسيح الحاضر.¹³ أمّا كالقن فيجعل هذه الصلة أكثر وضوحًا في وصفه الثابت للمؤمن بأنه في "اتحاد مع المسيح." فبعدما اتحد المؤمن مع المسيح بالروح القدس، لا يمكنه أبدًا أن يحاول الفصل بين النعمة والخلاص من ناحية والله نفسه من ناحية أخرى. ويوضح كالقن هذه الفكرة قائلًا: "...الرب يسوع لا يعطي أي شخص التمتع بمنافعه دون أن يعطيه نفسه."¹⁴ مرّة أخرى، لا يمكننا أن نتصور أن النعمة أو الخلاص أو أي منفعة أخرى من منافع المسيح "شيء" أو "عطية" يمكن التمتع بها بدون شخص يسوع المسيح نفسه. من الواضح أن حضور المسيح الحي العلائقي لا يمكن إسقاطه من فهم الإصلاح للنعمة. عارض كلٌّ من مارتن لوثر وجون كالقن بشدة وجهات النظر المادية، وجادلًا بأن النعمة تتعلق بتفاعل الله الشخصي والعلائقي مع بني البشر. ويوضح لوثر هذا المفهوم في تعليق له على مزمور ٥١:

تدل النعمة على الرضا الذي يقبلنا به الله، غافرًا خطايانا ومبرّرًا إيانا مجانًا من خلال المسيح. فلا تعتبروها صفة (في الإنسان)، كما يحلم السفطانيون.¹⁵

لاحظ استخدام لوثر لأفعال فعالة وعلائقية في وصف نعمة الله. الله يقبلنا ويغفر لنا ويبررنا مجانًا من خلال المسيح. واضح أنّ مثل هذه النظرة للنعمة تستلزم إلها نشطًا وحيًا وفعالًا. ففكرة النعمة تبدأ بقلب الله، لا بالمتلقي البشري، كما يكتب بولس في رومية ٥: ٨-١٠: "وَلَكِنَّ اللَّهَ بَيْنَ مَحَبَّتِهِ لَنَا، لِأَنَّهُ وَتَحْنُ بَعْدُ خُطَاةً مَاتَ الْمَسِيحُ لِأَجْلِنَا... لِأَنَّهُ إِنْ كُنَّا وَتَحْنُ أَعْدَاءً قَدْ صُوِلِحْنَا مَعَ اللَّهِ بِمَوْتِ ابْنِهِ، فَبِالْأَوْلَى كَثِيرًا وَتَحْنُ مُصَالِحُونَ نَخْلُصُ بِحَيَاتِهِ!" في هذا الإطار العلائقي، يظل التركيز بالكامل على محبة الله النشطة للخطاة: وهذه هي النعمة. تشهد عقيدة النعمة لهذا الإله المحب لأعدائه الذي لا يحب الخاطئ بسبب صفة أصيلة في هذا الخاطئ، ولكن بسبب قلب الله المحب.

13 Martin Luther, "Lectures on Galatians" in *Luther's Works*, vol. 26 trans. Jaroslav Pelikan (St. Louis: Concordia, 1963), 130.

14 Calvin, *Institutes*, III.16.1.

15 Luther, *What Luther Says*, 603.

ليست إنكاراً لصدق العمل البشري

من أكثر الحجج المستمرة ضد النعمة وحدها وتعظيم نعمة الله وحدها الادعاء بأنها تنفي عن البشرية أي دور في الخلاص، ويبدو أحياناً أنها تنكر واقع العمل البشري. ففي الكثير من الأحيان، عقولنا الحديثة تريد أن تخلق لنفسها مكائناً، ولو صغيراً، لحريتنا بدون الله. وفي هذا الصدد عادةً ما يريد الناس التأكيد على نعمة الله ولكن بالتعاون مع قبول الفرد للمسيح. ومن هذا المنظور، يمكن للمرء أن يتصور أن نعمة الله هي المسؤولة عن ٩٩٪ من عمل الخلاص، والإنسان لا يقوم إلا بتفعيل هذا العمل بمجهود قدره ١٪ كعامل مسبب لاختيار المسيح. إلا أن المصلحين رفضوا هذا الفكر على أساس أن الكتاب المقدس يصرّ على «النعمة وحدها» من ناحية نوعية لا كمية. ويلخص روبرت چنسن Robert Jenson هذا المنطق تلخيصاً جيداً:

لا مفر في الواقع من المنطق القائل: إذا كان قراري أو عملي، في أي خطوة أو مرحلة من مراحل الحياة الروحية، يحدّد ما إذا كنت سأقدس أم لا، فإنه يفعل ذلك بالفعل، وسيكون دورُ الله مُجرّد التصديق على القرار الذي اتّخذته. وهو ما يعني أن نعمة الله ليست مجانية، ممّا يُبطل النعمة والله معاً.^{١٦}

يوضح تعليق چنسن الأهمية المركزية للنعمة وحدها في لاهوت الإصلاح لأنها مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بحرية الله، وبالتالي بقدرة الله على إنقاذنا من الخطيئة والموت.

ورغم أن كل واحد من المصلحين وعظ وعلم على أمل أن يقبل الناس الإيمان المسيحي، فقد رفضوا الادعاء بأن مثل هذه القرار أو الاختيار يساهم في خلاصنا أو يسببه. ويعارض كالفن هذا الرأي على وجه التحديد في تعليقه على أفسس ٢: ٨-١٠.

ليزن القراء الأتقياء قول الرسول بعناية. إنّه لا يقول إننا ننلقى العون من الله. ولا يقول إن الإرادة مستعدة، ثم تُترك لتعمل بقوتها الذاتية. ولا يقول إن قوة الاختيار الصحيح ممنوحة لنا، وإننا نُترك بعد ذلك لاتخاذ اختيارنا الشخصي.

16 Robert W. Jenson, *On Thinking the Human: Resolutions of Difficult Notions* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003), Kindle 409-14.

هذا هو اللغو الذي يتمادى فيه أولئك الأشخاص الذين يبذلون قسارى جهدهم لتقلي لنعمة الله.^{١٧}

ويشرح كالقن صراحةً أنّ حجة بولس لا تسمح بأن يضخ الله فينا القدرة على اختيار الخلاص بالمسيح، ثم يدعنا "نتخذ اختيارنا الشخصي". هذا التعليق يحتاج إلى توضيحين على الأقل. أولاً، وكما ذكرنا أعلاه، النعمة ليست قدرة، أو مادة، أو شيئاً يقدمه الله بمعزل عن العلاقة الحية التي يهبها لشعبه. إننا نختبر نعمة الله في، ومن خلال، علاقة حية مع يسوع المسيح بقوة الروح القدس. أي أننا نختبر المسيح ومنافعه، بما في ذلك النعمة والخلاص، دائماً معاً. يسوع ليس مثل «بابا نويل» الذي يحمل حقيبة الهدايا حول العالم، ولكنه يتركها للأطفال ليستمتعوا بها بعد رحيله. كلا، كل النعمة التي نتمتع بها بصفقتنا مسيحيين مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالله الحي في يسوع المسيح. ثانياً، منطق كالقن لا يعني أن اختيار الإنسان أن يقبل المسيح ويتبعه غير مهم، إنّما هو يقول ببساطة إن قرار الإنسان لا يسبب الخلاص أو يساهم فيه.

وأود أن أقترح هنا توضيحاً للمفردات. ففيما يتعلق بالخلاص، يشير مصطلح "النعمة وحدها" إلى أن الله وحده يقدم نفسه للبشر المنكسرين الأموات في خطيتهم والعاجزين تماماً عن تخلص أنفسهم أو حتى المساهمة في خلاصهم. هذا الإله المنعم لا يفعل ذلك على أساس أي شيء خارج عن ذاته، بل استناداً إلى قلب الله المحب فقط المُعلن في يسوع المسيح. أمّا الخبر المثير والمجيد للإنجيل فهو أنه بينما كنا أمواتاً في خطايانا (أفسس ٢: ١، ٥؛ كولوسي ٢: ١٣)، عاجزين تماماً عن استيعاب حاجتنا للخلاص، ناهيك عن كسب هذا الخلاص، تصرف الله نيابة عن أعدائه (رومية ٥: ٨-١٠). في النعمة يكشف الله عن ذاته بأنه أبونا المحب لا القاضي الغاضب. أمّا من حيث وساطة العمل، فالله وحده هو الذي يُحدث خلاصنا بالنعمة وحدها بحيث لا يجوز لأحد منا أن يفتخر (أفسس ٢: ٩). هنا، في النعمة وحدها، يعمل الله بمحبة من خلال يسوع المسيح باعتباره العامل الوحيد لتحقيق الخلاص. ومن حيث السببية، لا يوجد مجال لمشاركة البشر. إنها نعمة الله وحدها.

قد قلت حتى الآن أن لفظ "السببية" البشرية محظور بموجب الكتاب المقدس وإعلان الإصلاح للنعمة وحدها. ومع ذلك، أود أن أقترح أن للبشرية

17 John Calvin, *Commentaries on the Epistles of Paul to the Galatians and Ephesians*, ed. William Pringle (Grand Rapids: Eerdmans, 1948), 229.

ديرن كندي: بالنعمة وحدها

"دورًا" تقوم به في عمل الله الخلاصي. وقد اتّبع المصلحون أوغسطينوس في التشديد على أن مبدأ «النعمة وحدها» لا يقلل من أهمية وصدق العمل البشري. ويشرح جون ليث هذه الفكرة قائلاً:

عَرَفَ أوغسطينوس ولوثر وكالفن تمام المعرفة أنّ الخلاص إذا كان، من وجهةٍ ما، هو عمل الله مائة بالمائة، فهو من منظور آخر عمل بشري حقًا. ومع ذلك فهو عمل بشري مدفوع بالنعمة الإلهية. وفي غياب التأكيد على صدق العمل البشري، فإنَّ مبدأ النعمة المُسبِّقة *prevenient grace*، أو النعمة وحدها، أو النعمة التي لا تقاوم، يصبح مدمرًا للإنسان.¹⁸

وتساعدنا مقولة ليث في ترتيب وتفسير لاهوت النعمة. إنّ نعمة الله العجيبة بالذات هي التي تبدّل قلب الإنسان في علاقةٍ مَحَبَّةٍ وتستخرج الحب والقبول من الإنسان. بهذا المعنى، هناك بالتأكيد دور للإنسان. فكما تشرح "قوانين دُورت" الكنسية *Canons of Dort*: "[النعمة] لا تعمل في الناس كما لو كانوا كتلاً أو حجارة...".¹⁹ ليس السؤال عما إذا كان للبشر دور في الخلاص أم لا. فعلى أقل تقدير، جملة "الله يخلصنا بالنعمة" تنسب لنا دور المفعول به المباشر لعمل الله. المفعول به المباشر في هذه الجملة، أي الضمير "نا" في كلمة يخلصنا، ضروري ولكنه ليس المسبب.

إلا أن دور المؤمنين في كلّ من التبرير والتقديس يزيد على ذلك. فدعوة الله للاتحاد بالمسيح تُغيّرنا في علاقة حية تتجلى في الأقوال والأعمال. ولنُعدّ إلى تشبيه السيارات البسيط للحظة واحدة. أود أن أقترح أن الأنشطة البشرية الحرة تلعب دورًا مشابهًا لعادم السيارة الدائرة. فكما لا يستطيع أحد أن يجادل بأن عادم السيارة هو الذي يسبب دورانها، كذلك يجب ألا نظن بأي حال أن قراراتنا وتصرفاتنا تسبب خلاصنا. ومع ذلك، فالسيارة بالضرورة تنتج العادم في ديناميكية تشغيل محركها. وكذلك المؤمنون يعيشون حياة الإعلان والخدمة بشكل طبيعي وبحرية في ديناميكية خلاص الله المجاني.

دعا المصلحون الناس باستمرار وبلا كلل إلى الإيمان والعمل لأنهم أدركوا أن هذين هما العنصران الأساسيان للحياة المسيحية. وهم لم يفعلوا ذلك لأنهم

18 Leith, *Basic Christian Doctrine*, 222-3.

19 'Canons of the Synod of Dort,' in *Creeds and Confessions of Faith in the Christian Tradition*, vol. II, part 4, ed. Jaroslav Pelikan and Valerie Hotchkiss (London: Yale University Press, 2003), 587.

كانوا يحسبون أنهما يسببان الخلاص، ولكن على سبيل الطاعة الشاكرة لنعمة الله في يسوع المسيح. وعند لوثر وكالفن على السواء، كانت حياة النعمة المسيحية مغامرة حية ونشطة ومثيرة. فالنعمة في فكر المصلحين، تُمكن البشر وتمنحهم الحرية الحقيقية في العلاقة بالمسيح. استمعوا إلى وصف لوثر لحياة الإيمان المسيحية:

يا له من إيمان حي، عامل، نشط، قوي! لذا يستحيل عليه ألا يقوم بأعمال حسنة باستمرار. إنه لا يسأل إذا كان يجب القيام بأعمال حسنة، بل يقوم بها من قبل أن يُطلب منه.²⁰

ومن الواضح أن مثل هذه الحياة النشطة لا تجعل الأفراد المسيحيين مجرد قطع خاملة على رقعة الشطرنج. فالقضية اللاهوتية الرئيسية هي قضية علة ومعلول، سبب ونتيجة. ويشرح لوثر هذه الفكرة قائلاً: "نحن لا نصبح أبراراً بأداء أعمال برّ، ولكن بعد أن نُجعل أبراراً، نُؤدي أعمال برّ."²¹ وبالمثل، يصرّح كالفن بأن الأعمال البارة هي "ثمرّة ونتيجة للنعمة."²² ربما أحد البراهين الأكثر إقناعاً على تأكيد كالفن على العمل البشري يمكن العثور عليه في حياة المسيحيين الذين يسعون إلى ممارسة تلمذتهم المسيحية وفقاً للاهوتهم. فقد وصف أحد الباحثين مؤخرًا تراث كالفن بهذه الطريقة:

لقد شكّل نوعاً ديناميكياً من المسيحية الغربية حيث الإيمان بفعالية النعمة الإلهية لا يحدّ جدية السعي البشري مطلقاً، وإنما يحفّزه بشدة، حيث يرتبط فيه الوعي القوي بالخطيئة بسعي جاد نحو الفضيلة، لا يقل عنه تصميمًا. وهو ما أنتج عددًا من المضامين، مثل أخلاقيات العمل التي تُعتبر المهنة دعوة إلهية.²³

أصلي أننا جميعًا نختبر ونعيش النعمة هنا في الشرق الأوسط اليوم.

- 20 Martin Luther, *Commentary on Romans*, Trans. J. Theodore Mueller (Grand Rapids: Kregel, 1976), xvii.
- 21 Martin Luther, "Disputation against Scholastic Theology, 1517" in *Luther's Works*, vol. 31, trans. Harold J. Grimm (Philadelphia: Fortress Press, 1957), 12.
- 22 Calvin, *Institutes* II.3.13.
- 23 Alexandre Ganoczy, 'Calvin's Life' in *Cambridge Companion to John Calvin* ed. Donald K. McKim (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 24.

الخاتمة

في ختام كلمتي، أود أن أتطرق إلى مفارقة خفية. في احتفالنا بمرور ٥٠٠ سنة على تسمير لوثر بنوده الخمسة والتسعين على الباب في فيتنبرغ، نتناول منها خمسة تصريحات تحوي كلمة «وحده» أو «وحده». والصعوبة هنا هي أن المعنى الأساسي لكلمة «وحده» أو «وحدها» ينفي وجود أي شيء آخر، بل ينفي أي تصريحات أخرى تحوي الكلمة نفسها. أعتقد أن فهم المصلحين للنعمة يساعدنا على فهم كيفية عمل هذه التصريحات الحصرية وتعاونها معاً.

قد قلت إنَّ "النعمة" عند لوثر وكالثر وغيرهما من المصلحين ليست شيئاً، بل شخصاً أو علاقة مع يسوع المسيح نفسه. في هذا التعريف، تعني "النعمة وحدها" بالضرورة "المسيح وحده". وبالمثل، نحن نختبر هذا المسيح المنعم من خلال إيماننا الموهوب لنا من الله. إنَّ قول "النعمة وحدها" هنا أيضاً يؤدي على الفور إلى فهم "الإيمان وحده" باعتباره السبيل الوحيد لاختبار نعمة الله في يسوع المسيح. فإذا التفتنا إلى الكتاب المقدس، لا يمكن العثور على هذه القصة الراديكالية والثورية عن الله المنعم المُعلن في يسوع المسيح إلا في الموضوع الذي يضمن لنا فيه الله وحده بأن يقابلنا، أي في كلمات الكتاب المقدس. ولوثر نفسه صارع طوال حياته لفهم هذه النعمة التي لا يُسبَرُ غورها، ولم يمكنه العثور على هذه الحقيقة، مراراً وتكراراً، إلا في وعود الكتاب المقدس الثابتة. وإذا صحَّت هذه الادعاءات من جانب الإصلاح، فما من مجال لأي واحد منا أن يفتخر لأنَّ الله وحده هو الذي يستحق أن يأخذ كل المجد. بهذا المعنى، يرتبط كل تصريح من تصريحات "وحده/وحدها" ارتباطاً حيويًا بالآخر. وهي مجيدة وملهمة ورائعة اليوم كما كانت منذ ٥٠٠ سنة عندما نشر لوثر بنوده الخمسة والتسعين.

المسيح وحده

مايكل باركر Michael Parker* (mike.parker@etsc.org)
كلية اللاهوت الإنجيلية في القاهرة

سنحتفل عن قريب بمرور خمسمائة سنة على بدء الإصلاح، ومع ذلك فالحقائق الأساسية للإصلاح لا تزال تُناقش وغالبًا ما تكون غير مفهومة فهمًا جيدًا. وإذا سألت أمريكيًا عما يجب عليه القيام به لينال الخلاص، سيكون رده: "عش حياة أخلاقية صالحة وسوف يقبلك الله في السماء عندما تموت." أمّا المصلحون (أي لوثر، و كالفن وغيرهما) فجادلوا بأننا نخلص بالمسيح وحده (Solus Christus). نحن لسنا بحاجة إلى الاعتماد على أعمالنا الصالحة، أو وساطة الكهنة أو القديسين أو أسرار الكنيسة.

إلا أن البشر على مر التاريخ لم يشعروا بارتياح تجاه عقيدة "المسيح وحده". فنحن جميعًا نريد أن نضيف شيئًا لما قام به المسيح بالفعل مسبقًا؛ عملاً صالحًا، طقسًا دينيًا. وهذا ما يجعلنا نشعر بالرضى عن أنفسنا لأننا حينئذٍ نكون مسيطرين على الموقف. وقد أصر المسيحيون القدماء من خلفية يهودية على أن الشخص لا بد أن يتهود لينال الخلاص. وأصر الكاثوليك في العصور الوسطى على أن شفاعة القديسين، ووساطة الكهنة، وتعاون المسيحيين مع عمل المسيح ضروري للخلاص. أمّا الناس في العصر الحديث فيميلون إلى الاكتفاء بالقول إن الحياة الأخلاقية الصالحة هي حقًا كل ما يريده الله، زاعمين أن الله محبة، وبالتالي لن يرفض أحدًا. وعنوان كتاب روب بل Rob Bell "انتصار الحب" *Love Wins* يدل على هذا الرأي دلالة واضحة: في النهاية لن يُرفض أحد لأن محبة الله لن تسمح بذلك. وبالتالي سوف نخلص جميعًا.

* ترجمة سامح رهيف، ، تحرير لغوي ماريانا كتكوت.

إلا أن تعاليم الكتاب المقدس تتعارض، بالطبع، مع كل هذه الأفكار. فالكتاب المقدس يصر على عقيدة أصبحت اليوم "عتيقة الطراز"، ويمكن تلخيصها في كلمة واحدة: الحصرية.

وفي التعاليم التقليدية للمصلحين، كانت عقيدة المسيح وحده تُعبر عن هذه الحقيقة الأساسية: تم خلاصنا تمامًا بيسوع الذي دفع دين خطايانا على الصليب. وقبل موته مباشرةً على الصليب قال: "قد أكمل". ومن ثم، لسنا مضطرين إلى إضافة أي شيء إلى عمله. بل لا يمكننا إضافة أي شيء. واجبنا ببساطة هو استقبال عطية النعمة المجانية التي هي الخلاص في يسوع المسيح. "أجاب يسوع: «الْعَمَلُ الَّذِي يَطْلُبُهُ اللهُ هُوَ أَنْ تُؤْمِنُوا بِمَنْ أَرْسَلَهُ»" (يوحنا ٦: ٢٩).

وقد علمَ چون كالقن أن هذه العقيدة تحررنا تحريرًا مذهلاً. فمجرد قبولنا المسيح ربًا ومخلصًا وحصولنا على عطية الخلاص المجانية بالنعمة، لا نعد بحاجة إلى الفلق بشأن خلاصنا. ليس لدينا ما يدعو إلى الفلق على فقده. ليس لدينا ما يدعو إلى الفلق على القيام بالمزيد من الأعمال الصالحة لضمان الخلاص. يمكننا ببساطة أن نستريح في المسيح، ونترك روحه يعمل فينا لنحيا في تلك الأعمال الحسنة التي سبق وأعدّها لنا. كما قال بولس الرسول في أفسس: "لِأَنَّنا نَحْنُ عَمَلُهُ، مَخْلُوقِينَ فِي الْمَسِيحِ يَسُوعَ لِأَعْمَالٍ صَالِحَةٍ، قَدْ سَبَقَ اللهُ فَأَعَدَّهَا لِكَيْ نَسْلُكَ فِيهَا." (أفسس ٢: ١٠)

قضية النسبية

كانت المسألة في زمن الإصلاح تدور حول ما إذا كان عمل المسيح على الصليب أنجز خلاصنا تمامًا. وعقيدة المسيح وحده تجيب على هذا السؤال من ناحية المسيحيين البروتستانت. لكن سؤالاً آخر قد أثير في عصرنا وهو مرتبط أيضا ارتباطًا وثيقًا بعقيدة المسيح وحده، وهو الاعتقاد السائد اليوم في النسبية الدينية.

لقد قلنا: "إذا سألت أمريكيًا عما يجب عليه القيام به لينال الخلاص، سيكون رده: "عش حياة أخلاقية جيدة وسوف يقبلك الله في السماء عندما تموت." وفي السنوات الأخيرة، يضيف العديدون إلى هذا القول ما يلي: "ولا يهم إذا كنت مسيحيًا، أو مسلمًا، أو بوديًا، أو هندوسيًا."

نحن نعيش في عالم يرتفع فيه صوت العقل البشري على كل ما عداه: الكتاب المقدس، والتقاليد، والسلطات اللاهوتية. يمكن تعريف العقل البشري تعريفاً عملياً بأنه: "كل ما يراه الشخص منطقياً بالبدئية." أما قولنا إننا نخلص بالمسيح وحده (Solus Christus) فهو ببساطة غير مقبول عند الناس اليوم لأنه يتنافى مع ما يعتقدونه صحيحاً بالبدئية. فنحن نعيش في عالم تعددي تنتشر فيه العديد من الديانات المختلفة. وفي عالم كهذا، من الصعب (أو على الأقل من غير المريح) الإصرار على المزاعم الحصرية عن المسيح.

أما الإصرار على أن العقل البشري هو الحَكَم النهائي لما هو الحق فقد ورثناه من عصر التنوير. والادعاء بأن جميع الأديان جميلة وصحيحة يرجع إلى ويليام بليك William Blake الذي كتب في عام ١٧٩٥ كتاب «جميع الأديان واحد» *All Religions Are One*. ويقول ستيفن پروثيرو Stephen Prothero في كتابه «الله ليس واحداً» *God Is Not One* (٢٠١٠) إن هذا ادعاء غريب جداً. فقد كتب پروثيرو، أستاذ الأديان في جامعة بوسطن، ما يلي:

لا أحد يقول بأن النظم الاقتصادية أو الأنظمة السياسية المختلفة كلها واحد. فمن الواضح أن الرأسمالية والاشتراكية متعارضتان تماماً إلى درجة تجعل اختلافاتهما غنية عن التعريف. وهو ما ينطبق أيضاً على الديمقراطية والملكية. ومع ذلك ما زال الأكاديميون يدعون بأن ديانات متنافسة مثل الهندوسية والإسلام واليهودية والمسيحية هي -بشكل خيالي معجزي- في جوهرها واحد.¹

والفيلسوف الديني هيوستن سميث Huston Smith في كتابه "أديان العالم" *World's Religions* (١٩٥٨) يقدم لنا تشبيهاً شائعاً يوضح كيف تؤدي الديانات في العالم إلى نفس الوجهة. فهو يشبهها بمسارات مختلفة تصل إلى نفس الجبل. أي أن هناك العديد من الطرق التي يمكن للمرء أن يسلكها، ولكنها جميعاً تؤدي إلى قمة الجبل في النهاية. يكتب سميث:

عند سفح [الجبل]، أي عند سفوح جبال اللاهوت، تكون الطقوس والهياكل التنظيمية والأديان متميزة بعضها عن البعض. وكذلك الفروق في الثقافة، والتاريخ، والجغرافيا، والمزاج الجمعي كلها تسبب اختلافاً في نقطة الانطلاق.... ولكن وراء هذه الاختلافات، يلوح الهدف نفسه.^٢

1 Prothero, *All Religions Are One* (New York: Harper One, 2010), 1

2 Ibid.

ويكتب پروثيرو إن هذا الرأي الذي ورثناه عن عصر التنوير، كان من المفترض أن يؤدي إلى التسامح الديني، "وكان سيجعلنا أحسن حالا بلا شك." هؤلاء الذين يزعمون أن جميع الآلهة واحد، وأن جميع الأديان هي في الأساس واحد، تحذوهم دوافع جيدة. إنهم يريدون وضع حد لما يقع من صراع وعنف وحرب بدافع الدين.

ومع ذلك، فإن هذا كله مجرد أمنية. وهو عدم احترام لأديان العالم حين لا نأخذ أفكارها المتفردة على محمل الجد. وهذا أمر خطير لأن الأفكار تترتب عليها عواقب، في الدنيا والآخرة على حد سواء. دعونا ننظر في القضايا بمزيد من العناية. ماهو العيب الذي يراه الناس في عقيدة المسيح وحده؟ سألخص ذلك في ثلاث نقاط.

(١) من العجرفة أن نقول إن دينًا واحدًا لديه ادعاء حصري بامتلاك الحق. فالجماعات تميل إلى وضع بعضها البعض في أنماط أو قوالب محددة، مما يجعل الحوار مستحيلًا. وهذا ما يؤدي إلى العنف والحروب الدينية. وهو ما سبب الحروب الصليبية ومحاكم التفتيش. وهو ما يسبب الإرهاب الديني اليوم. فعندما تُفجّر انتحارية نفسها والآخرين في مكتب أو ملهى ليلي، يمكن أن نكون على يقين من أن الانتحاري استلهم عمله هذا من مبدأ ديني تكفيري. هذا هو نوع التفكير الذي يؤدي إلى "صراع الحضارات"، ويُسفر عن صراعات لا تنتهي، بل قد يُنتج حربًا عالمية في يوم من الأيام. لذلك يقول العالم: دعونا نرفض ادعاءات الدين الحصرية بامتلاك الحق، على اعتبار أن الأديان تشكل خطورة وتسبب انقسامات؛ مما يؤدي إلى الفتنة.

وإن الادعاءات الحصرية للدين هي التي أدت في السنوات الأخيرة إلى ظهور الملحدين الجدد، أو "المستنيرين" *Brights* كما يسميهم البعض بسبب وصمة العار المرتبطة بالإلحاد. ومن هؤلاء الكُتّاب: ريتشارد دوكنيز *Richard Dawkins*، وكريستوفر هيتشنز *Christopher Hitchens*، وغيرهما. ويقال إنهم قد ظهوروا لثلاثة أسباب: (١) زيادة المهاجرين المسلمين في أوروبا، والتهديد الذي يشكلونه على الحياة المدنية في الغرب. (٢) صعود اليمين المسيحي في الولايات المتحدة، مع تركيزه على قضايا خلافية مثل الإجهاض. (٣) تصاعد العنف المُستوحى من الإسلام في العالم، لاسيما الهجوم

على مركز التجارة العالمي في نيويورك في الحادي عشر من سبتمبر/أيلول
٢٠٠١.

وبسبب هذه الأفكار الثلاث، تُعتبر الحصرية الدينية أكبر خطر يهدد عالماً اليوم. ولكن هناك مفارقة ساخرة في حالة من يدعون أن الحصرية الدينية تؤدي إلى التعصب وفي نهاية المطاف إلى الفتنة والحرب. ففي القرن العشرين أصبحت البلدان التي سعت إلى قمع الدين من بين أكثر الأنظمة المتعصبة والقمعية في التاريخ. ويؤكد أليستر ماجراث Alister McGrath هذه النقطة لافتاً النظر إلى روسيا الشيوعية، والصين الشيوعية، والخمير الحمر في كمبوديا، وألمانيا النازية كأثلة لأمم رفضت الله بشكل صريح وسعت لإضفاء "صفة التنزيه والتسامي" "transcendalize" على شيء آخر، فكانت النتيجة قتل الملايين من شعوبها.^٤

قيل إن القرن العشرين أنتج شهداء مسيحيين أكثر من كل القرون السابقة مجتمعة. إلا أن هذه الجرائم الموجهة ضد الإنسانية لم يرتكبها المتدينون بدافع التعصب ضد الآخرين. بل ارتكبها الملحدون الذين أرادوا القضاء على الدين من أجل فرض رؤاهم العلمانية على العالم.

وعلى الرغم من هذا التفكير الرغبوي عند النسبيين، ليس صحيحاً أن جميع الأديان تصلح بالتساوي أن تكون طرقاً إلى الله وأنها في جوهرها تعلم نفس الشيء. والشخص الذي ينادي بهذا ربما يعتبر نفسه مستنيراً، ويعتبر أن منكري هذه الحقيقة متعصبون دينياً ويشكلون خطراً في عالمنا المعاصر الأخذ في الانكماش. ولكن هذا الموقف لا يصمد أمام الفحص والتمحيص.

فلا يسعنا القول إن جميع الأديان على قدم المساواة طرق تؤدي إلى الله، لاسيماً أن بعض الأديان، مثل البوذية، لا تؤمن حتى بوجود إله شخصي. كما لا يسعنا القول إن جميع الأديان تأخذنا إلى نفس الوجهة، خصوصاً وأن فهم البوذيين لتلك الوجهة يختلف تماماً عن فهم المسيحيين لها.

3 Ibid., 320.

4 Alister McGrath, *The Dawkins Delusion? Atheist Fundamentalism and the Denial of the Divine* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2007), 81 cited in Timothy Keller *The Reason for God: Belief in an Age of Skepticism* (New York: Dutton, 2008), 53.

يعتقد البوذي أنّ وجهته هي السقوط مثل قطرة ماء في محيط كبير من الروح فيمتص ويتلاشى كفرد فريد من نوعه. وهو ما يختلف كثيرًا عن المسيحي الذين يعتقد أن له هوية فريدة من نوعها سنتأكد وتكتمل في عصر جديد يلبس فيه جسدًا مُقامًا. فلا يسعنا القول ببساطة إن وجهتي النظر صحيحتان أو سلیمتان جزئيًا. ولكن إن كانت إحداهما صحيحة، فالأخرى خاطئة. ولن يقودنا الدليل والمنطق البسيط إلى أي استنتاج آخر.

أنا أعلم أنّه ليس مقبولاً في أيامنا هذه أن نقول إن أي دين باطل. وأنا أشعر بقوة هذا الموقف. لذا نود أن نقول بدلا من ذلك إن الله قد سبقنا وتغلغل في جميع الثقافات والأديان. وبالتالي يمكن أن نجد-على الأقل- بعض نور الحق فيها، أي جسراً من التفاهم يمكن لنا أن نلتقي عليه. وهذا ما اعتقده أنا أيضاً، وهذا ما يثير تفكيري كمسيحي وأنا أواجه تلك الديانات الأخرى. إن يوم تكفير الأديان الأخرى قد فات منذ عهد بعيد.

لكن هذا لا يعني أننا قضينا على التمييز بين الحق والباطل. إنّ عبادة مولاك، التي تأمر بتقديم أضاحي من الأطفال، ليس خاطئة وباطلة دينياً فحسب، بل هي شريرة وشيطانية. وإذا عجزنا عن قول ذلك، نكون قد ابتعدنا جداً عن بوصلتنا الأخلاقية، وأصبحنا عرضة لخطر القول بأن الخير شر، والشر خير. إنه عمل يتعارض تماماً مع الإخلاص لأنفسنا، ناهيك عن الإخلاص لحق الإنجيل.

(٢) كثيراً ما يؤكد النسيبون الدينيون على أن جميع الأديان صحيحة جزئياً، وليس هناك دين صحيح تماماً لأننا جميعاً لا نرى إلا جزءاً من الكل.

وفقاً لهذا الرأي، كل الأديان هي في جوهرها واحد- أي أنها جميعاً تعلم نفس الحقائق الأساسية، التي إذا اتبعناها، حسنا حالة العالم وذهبنا إلى السماء. أمّا الحقائق التي يقصدونها فهي في الواقع حقائق أخلاقية. جميع الأديان، كما يُقال، تعلم أشكالاً مختلفة من "القاعدة الذهبية" وجميعنا تعلمنا أن نحترم الغير. إنها جميعاً تعلمنا الابتعاد عن الكذب، والغش، والسرقة، والقتل.

علاوة على ذلك، فإن الاختلافات اللاهوتية بين الأديان سطحية في جوهرها وغير مهمة في نهاية المطاف (ما يدعوه هيوستن سميث سفح الجبل). إنّما ما يهم فقط هو أن نعيش حياة صالحة (ما يدعوه سميث قمة الجبل).

كثيراً ما يتم توضيح هذه النقطة بقصة مستوحاة من الهند منذ عدة قرون. إنها قصة رجالٍ عمي يفحصون فيلاً. يتحسس رجل أعمى خرطوم الفيل ويقول:

"هذا المخلوق طويل ومرن مثل الثعبان." يتحسّس رجل أعمى آخر أحد أرجل الفيل ويقول: "لا، هذا المخلوق سميك ومستدير مثل جذع الشجرة." ويتحسّس رجل أعمى ثالث جانب الفيل ويقول: "كلاكما على خطأ. هذا المخلوق كبير ومسطح."

مغزى القصة هو أن كل رجل أعمى يشبه واحداً من أديان العالم. فكلُّ منها يفهم بدقة جزءاً من الحقيقة، ولكن لا يقدر واحد منها على فهم الحقيقة كاملة. ولذا يتظاهر الراوي بأنه شخص متواضع يقول بأن الحق الديني أكبر بكثير ممّا يمكن لأي شخص أو أي دين أن يدركه تمامًا.

أمّا المغالطة في هذه القصة فهي أنها تُروى من وجهة نظر شخص ليس أعمى، شخص يمكنه أن يرى الفيل بأكمله. فكيف يمكن للراوي أن يعرف أن أحداً من العميان لم يدرك الفيل كله إلا إذا كان قادراً على رؤية الفيل بأكمله. لذلك فالراوي يتظاهر بالتواضع فقط.

فهو في الواقع يدعي بغطرسة أنّه يملك معرفة دينية متفوقة على جميع الأديان في العالم. إنّه يدعي أن موقفه يسمح له بإدراك الفيل بصورة تجعل كل ادعاءات الأديان في العالم نسبية. إلا أنّه لا يوجد إنسان يملك هذا الموقف المتميز. فنحن محدودون بنفس الأدوات. ويجب علينا جميعاً أن نعتمد على الخبرة وشهادة الشهود والتاريخ والحجة والبصيرة الشخصية. إن الراوي يقول إنّه لا يجوز لدين أن يدعي معرفة متفوقة للحق في الوقت الذي يدعي فيه هو نفسه أنه لديه مثل هذه المعرفة. فهو إما منافق أو مخدوع.

(٣) إن القول بأن ديناً واحداً هو الصحيح وبقية أديان العالم باطلّة هو إدانة للجزء الأكبر من سكان العالم ويجعل من الله طاغية لا يرحم.

كُتبت لي شابة من رواندا منذ بضع سنوات تسأل هذا السؤال، وقالت: إن كان المسيح هو الطريق الوحيد إلى السماء، فماذا سيحدث لجميع أجدادي الذين عاشوا في القرون التي سبقت مجيء المبشرين المسيحيين ليخبرونا بالمسيح؟ هذا سؤال وجيه، بل سؤال صعب.

قبل أن يصعد المسيح إلى السماء، أسس الكنيسة واستأنمها على مهمة تلمذة الأمم (مت ٢٨: ١٩)، وفي ليتورجية الكنيسة الأولى التي يسجلها الرسول بولس في ١ كورنثوس ١١: ٢٣-٢٦، من الواضح أن الكنيسة عليها أن "تُخبر بِمَوْتِ الرَّبِّ إِلَى أَنْ يَجِيءَ"، أي أنه على الكنيسة الاستمرار في التعليم والوعظ

والشهادة للحق حتى يعود المسيح. وهذا الحق يشمل رسالة أن الخلاص هو في المسيح وحده.

في عالمنا التعددي، فيما بعد الحداثة، صار من الصعب توفيق ادعاءات المسيح الحصرية مع شمولية الله. ومع ذلك، كما يقول لسلي نيوبيجين Lesslie Newbigin في كتاب "السر المكشوف" *The Open Secret*، مبدأ الاختيار يؤكد أن الله اختار العمل من خلال شعب معين (بني إسرائيل)، وأن يمثله شخص واحد (يسوع) أسمى تتميل، وأن يكون دين واحد (المسيحية) هو الموكّل على الحق الإلهي. إلا أن هذا لا ينبغي أن يكون مصدر فخر واعتزاز للمسيحيين حيث إن الاختيار لا يعطي حامله أي وضع مميز، وهذه نقطة أكدّها الأنبياء مرارًا وتكرارًا⁵.

ويجب على المسيحيين رفض مذهب عالمية الخلاص universalism الذي يبني حجته على أساس محبة الله كي يصل إلى استنتاج مفاده أن كل العالم سيخلص. هذا الموقف لا يتفق مع الكتاب المقدس الذي يعطي مجالاً لحرية الاختيار، ويمنح البشر الحرية حتى في رفض الله. أما بخصوص أتباع الديانات الأخرى، فيجب على المسيحيين أن يحذروا من التطرف إلى نقيضين، إما تشويه صورتهم بالكامل على أنّهم على باطل أو اعتبار كل الفوارق الدينية نسبية. إن التشويه الكامل لا يتفق مع الكتاب المقدس الذي يؤكد أن الله خلق الأمم، وَحَدَدَ لَهُمُ الْأَوْقَاتِ وَالْأَمَاكِنَ (أعمال ١٧: ٢٦) ولم يتركهم "بلا شاهد" (أعمال ١٤: ١٧).

وعلى حد تعبير Newbigin، النور يضيء في الظلمة، وهو يستنتج من ذلك أن هناك فرقًا واضحًا بين الظلمة والنور، ولكن أيضا أنه لا يوجد جزء من الظلمة إلا وفيه بعض النور على الأقل. في الواقع، هذه حجة تثبت وجود "شاهد جدير بالاحترام".

ويسوع يشير ضمناً إلى أنه ليس من حق المسيحيين تخمين مصير أتباع الديانات الأخرى. فعندما سئل يسوع: "يَا سَيِّدُ، أَقَلِيلٌ هُمْ الَّذِينَ يَخْلُصُونَ؟" أجاب: "اجتهدوا أن تدخلوا من الباب الضيق" (لوقا ١٣: ٢٣-٣٤). وهو ما

5 Lesslie Newbigin, *The Open Secret: An Introduction to the Theology of Mission*, Revised Edition (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, [1978] 1995), 66-91.

يعني أن يسوع لا يريدنا أن نتكهن بمصير الآخرين. ولكن الخلاص هو سؤال موجهة لكل واحد منا على حدة.

إلا أن جهل المسيحيين بمصير غير المؤمنين لا ينبغي أن يكون ذريعة لإنكار المزاعم الحصرية بخصوص الخلاص بالمسيح وحده، أو اعتناق مذهب عالمية الخلاص. ولكن ينبغي لهذا الجهل أن يمنحنا النشاط لبذل المزيد من الجهود الكرازية.

الكتاب المقدس والنسبية الدينية

ماذا يقول الكتاب المقدس في موضوع النسبية أو التعددية الدينية؟ بات العديد من المسيحيين يقبلون النسبية الدينية في السنوات الأخيرة قبولاً جزئياً لأنهم ببساطة، على ما أعتقد، يعكسون اتجاهًا في الثقافة العامة. لكن من الواضح أنَّ الكثيرين قد قبلوها لأنهم يعتقدون أن إله الكتاب المقدس إله شمولي في جوهره. ألم يحتضن يسوع المنبوذين دينياً في عصره؟ ألم يحتضن الخطاة سيئي السمعة، مثل العاهرات والعشارين؟

إلا أنَّ القول بأن الله شمولي في جوهره ليس كافياً لتبرير النسبية. فقد غفر يسوع لامرأة ارتكبت الزنا (يوحنا ٨)، لكنه لم يقل: "فالآن اذهبي وافعلي ما تريدن." بل قال: "اذهبي ولا تخطئي أيضاً." وأوصى من يريد أن يتبعه أن يحسب النفقة أولاً، لأن هناك نفقة، أو ثمناً. وعلى حد تعبير ديتريش بونهوفر Dietrich Bonhoeffer، النعمة مجانية ولكنها ليست رخيصة. فهي تستلزم التوبة، وتستلزم حمل الصليب. إنها تستلزم ألا ننادي يسوع بالفم: "يا رب، يا رب" فقط (مت ٧: ٢١)، بل أن نتبعه فعلاً بصفته رباً.

يقول بعض المسيحيين واهمين إن الكتاب المقدس يعلمنا أننا جميعاً أولاد الله، وهو دليل على النسبية. ولكن هذا ببساطة ليس تعليماً كتابياً. بل كما أوضح إنجيل يوحنا، يسوع جاء إلى العالم كي يكون للذين يتبعونه الحق في أن يصيروا أولاد الله. فحن لسنا بطبيعتنا أولاد الله، ولكن المسيحيون المؤمنون هم أبناء الله بالتبني.

وقد قال يسوع عدداً من المزاعم الحصرية المحورية أثناء خدمته الأرضية سجَّلتها الأناجيل: "أنا والآب واحد" (يوحنا ١٠: ٣٠)، "أنا هو الطريق والحق والحياة. ليس أحد يأتي إلى الآب إلا بي" (يوحنا ١٤: ٦)، وأضاف "الذي رأيته

فقد رأى الآب" (يوحنا ١٤ : ٩). وينعكس تعليم يسوع حول هذا الموضوع في مقاطع أخرى من العهد الجديد أيضًا. فلوفا يردد هذا الفكر في سفر أعمال الرسل ٤ : ١٢: "لَيْسَ بِأَحَدٍ غَيْرِهِ الْخَلَّاصُ. لِأَنَّ لَيْسَ أَسْمَ أَخْرَ تَحْتَ السَّمَاءِ، قَدْ أُعْطِيَ بَيْنَ النَّاسِ، بِهِ يَنْبَغِي أَنْ نَخْلَصَ." ويخبرنا بولس في ١ تيموثاوس ٢ : ٥: "لِأَنَّهُ يُوجَدُ إِلَهُ وَاحِدٌ وَوَسِيطٌ وَاحِدٌ بَيْنَ اللَّهِ وَالنَّاسِ: الْإِنْسَانُ يَسُوعُ الْمَسِيحُ." و يذكر سي إس لويس C. S. Lewis في كتابه "المسيحية المجردة" *Mere Christianity* نقطة هامة حول مقاطع العهد الجديد التي يؤكد فيها يسوع لاهوته:

إن الإنسان الذي كان مجرد إنسان وقال أشياء من نوع الأشياء التي قالها يسوع لا يكون معلمًا أخلاقيًا عظيمًا، بل هو إما مجنون - على مستوى الرجل الذي يقول إنه بيضة مسلوقة - أو الشيطان ذات نفسه. ويجب عليك الاختيار: إما أن هذا الإنسان كان، ولا يزال، ابن الله... أو أنه مجنون أو ما هو أسوأ. يمكنك إسكاته باعتباره معنوهًا، ويمكنك الصق في وجهه وقتله باعتباره شيطانًا، أو يمكنك أن تركع على ركبتيك وتدعوه ربًا وإلهًا. ولكن دعونا لا نتقصّل عليه بأي هراء قائلين إنه كان معلمًا بشريًا عظيمًا. إنه لم يترك هذا الخيار متاحًا لنا، بل لم يكن ينوي ذلك.⁶

وهذه هي حجة لويس الشهيرة ذات "المعضلة الثلاثية": إما أن يسوع كان مجنونًا، أو قائدًا حماسيًا شرييرًا يبتز مشاعر الناس، أو كان بالضبط كما قال؛ ربنا وإلهنا. لقد قيلَ لويس أيضًا زعم يسوع المطلق والحصري. عندما كنت أدرس الدراسات العليا، كان هارولد بلوم Harold Bloom قد نشر للتو كتابه "إغلاق العقل الأمريكي" *The Closing of the American Mind* (١٩٨٧). وقال إن الأمريكيين اعتنقوا النسبية لأنهم يرون أنها وسيلة للتسامح تجاه الآخرين، والأهم من ذلك، لأنهم يرون فيها انفتاحًا ذهنيًا، أي الانفتاح على معتقدات الديانات الأخرى. ولكن بلوم يقول إنه من المفارقات الساخرة أن النسبيين هم أقل الناس انفتاحًا. لقد أغلقوا عقولهم أمام إمكانية أن يكون هناك حق مطلق. فهم يرون أن كل الحق نسبي، وجميع الأديان لا تملك سوى جزء من الحق. وبالتالي، لا يملك أي دين أن يدعي امتلاكه للحق المطلق.

6 C.S. Lewis, *Mere Christianity* (New York: HarperCollins ebooks, [1952] 2009), 52.

بلوم كان يكتب عن إغلاق العقل الأمريكي، لكنّه رُبّما كان يتحدث عن إغلاق العقل المسيحي، على الأقل عقل المسيحيين الذين رفضوا عقيدة المسيح وحده واعتنقوا بدعة النسبية أو التعددية الدينية الحديثة.

قوة الإنجيل

أظن أن بعض المسيحيين لا يستريحون لعقيدة المسيح وحده، لأنهم ارتبكوا باهتمامات التعددية، فسوا مدى قوة وتحرير الإنجيل، خصوصاً لمن لم يسمعوا أو يفهموا الرسالة.

وتحكي ميريام أديني Miriam Adeney قصة رائعة عن قوة الإنجيل في حياة امرأة. والدكتورة أديني روائية كتبت "مملكة بلا حدود: القصة المكتومة عن المسيحية العالمية" *Kingdom without Borders: The Untold Story of Global Christianity*. وهي تروي قصة امرأة آسيوية (رُبّما إندونيسية) غير مسيحية أحببت أن تتعرف على رسالة الإنجيل. لم تكن هناك أي كنيسة أو خادم أو صديق مسيحي يمكن أن يفسر لها هذه الرسالة. لكنها وقعت على الكتاب المقدس، وقررت أن تقرأ إنجيل يوحنا بنفسها. وامتألت بمشاعر المهابة أمام جلال افتتاحية الإنجيل التي تعلن أن يسوع هو كلمة الله الذي صار جسداً. واندحشت من قصة نيقوديموس، الرجل المتعلم الذي جاء ليلاً ليكتشف أنه يجب أن يولد مرة أخرى ليدخل ملكوت الله. وابتهجت لقراءة نص المرأة السامرية عند البئر التي علمها يسوع أن تطلب الماء الذي لا ينفد أبداً، والذي ينبع من الداخل كينبوع من الماء الحي. ولكنها بعد ذلك قرأت قصة المرأة التي أمسكت في ذات الفعل، وأتوا بها أمام يسوع ليختبروا رد فعله. إلا أنها لم تستطع متابعة القراءة لأنها كانت تعلم، أو اعتقدت على الأقل أنها تعلم، ما هو آت: أن المسيح سيكيل بمكيالين كما هو الحال من قديم الزمان، فيتجاهل خطيئة الرجل ويدين المرأة، فوضعت الكتاب المقدس جانبا فترة طويلة، ولكنها في نهاية المطاف ومن باب الفضول، أو رُبّما بدافع من الروح القدس، عادت إليه وأنهت القصة. انحدرت الدموع من عينيها عندما قرأت أن يسوع لم يدين المرأة. بل قال: مَنْ كَانَ مِنْكُمْ بِلاَ خَطِيئَةٍ فَلْيُرْمَهَا أَوَّلًا بِحَجَرٍ! فتحدى بذلك هؤلاء الرجال المنافقين.

علينا أن نستنتج أن كل إنسان يحتاج إلى سماع رسالة الإنجيل لأن كل إنسان يحتاج إلى المخلص. ولا نقول إلى مخلص، بل إلى المخلص، ابن الله

الفريد الذي جاء إلى العالم، مملوءاً نعمةً وحقاً الذي فيه حياة، "الحياة التي تنير الناس."

الخاتمة

"المسيح وحده" رسالة غير عصرية لأنها تقول بوجود حق مطلق، وبأن يسوع هو الحق. علاوة على ذلك، حيث إن المسيحيين يدعون امتلاك الحق في المسيح حصرياً، يجب أن تكون النظم العقائدية الأخرى باطلة أو ناقصة. إلا أنه لطالما كان من الصعب التمسك بمثل هذه الحقائق الحصرية. فالمسيحيون القدماء من خلفية يهودية أرادوا إضافة التهود إلى عقيدة المسيح وحده كضرورة للخلاص. وقد كانوا مخطئين، ورفضت الكنيسة الأولى هذا الموقف (أع ١٥). والكنيسة في القرون الوسطى أرادت أن تضيف إلى عقيدة المسيح وحدها القول بأن الإنسان يتعاون في الخلاص من خلال القيام بالأعمال الصالحة، والمشاركة في أسرار الكنيسة، وطلب وساطة الكهنة والقديسين. ولكن كبار المصلحين البروتستانت في القرن السادس عشر رفضوا وجهة النظر هذه، عائدین إلى الرأي الكتابي النقي بأن الخلاص يتوقف على المسيح وحده. واليوم فإن العديد من المسيحيين يضعون جانباً عقيدة "المسيح وحده" لأنها تبدو متعصبة ومتعطرة في عالمنا التعددي. ولكننا إذا فعلنا ذلك، أنكرنا حقيقة أساسية من حقائق الإنجيل.

وقد قالها الرسول بطرس أمام السنهدين وهو مهتد بالسجن والتعذيب والموت بمنتهى الوضوح: "لَيْسَ بِأَحَدٍ غَيْرِهِ الْخَلَاصُ. لِأَنَّ لَيْسَ آخَرَ تَحْتَ السَّمَاءِ، قَدْ أُعْطِيَ بَيْنَ النَّاسِ، بِهِ يَنْبَغِي أَنْ نَخْلُصَ." (أع ٤: ١٢).

المجد لله وحده

ثروت وهيب (tharwat@etsc.org)*

إن مجد الله وحده *solī Deo gloria* هو تنويجٌ بقية مبادئ الإصلاح (الكتاب المقدس وحده، المسيح وحده، النعمة وحدها، الإيمان وحده). ويمكن اعتبار أن مبدأ لمجد الله وحده هو الصمغ اللاصق لبقية المبادئ الذي يحفظ تماسكها وترابطها. إنه مركز الدائرة الذي يجمع حوله المبادئ الأخرى ويحفظ لها اتحادها واتساقها. فالمسيح هو المركز، ومجدُ الله هو الهدف.

فالمبادئ التي تؤكد أن الخلاص بالمسيح وحده، وبالنعمة وحدها، وبالإيمان وحده، دون أي إضافات بشرية، تؤكد أن المجد لله وحده ولا يشاركه فيه إنسان بأي حال من الأحوال. والمبدأ الذي يؤكد أن الكتاب المقدس وحده هو صاحب السلطان النهائي دون أي عمل وساطة من جانب تقاليد الكنيسة أو الإكليروس الذين قد يضيفون للكلمة أو يفسرونها بحسب أفكارهم هو مبدأ يشدد على التأكيد بأن المجد لا يحق إلا لله وحده. فلو كانت الأدوار البشرية أو التدخلات الكنسية أو البابوية تلعب دورًا في خلاص الإنسان، فإن ذلك يقوض مبدأ أن الله وحده هو الجدير بالمجد. فالله هو الخالق وهو الحافظ وهو المخلص وهو الهدف وغاية الحياة. ولذلك، نقرأ في الكتاب المقدس "ومجدي لا أعطيه لآخر" (إش ٤٢: ٨). هذا القول ليس تمرينًا إلهيًا في حب الذات، بل هو إعلان عن طبيعة الكون الذي يكمن أصله وغايته في الله وحده. فالله هو "الكل في الكل".

* تحرير لغوي ماريانا كتكوت.

An English version of this article has been published as: Tharwat Wahab, "Solī Deo Gloria," *Cairo Journal of Theology* 4 (2017): 35–48, <http://journal.etsc.org>.

المجد في فكر المصلحين

الكنيسة الكاثوليكية في العصور الوسطى وعصر النهضة لم تنكر مطلقاً أهمية الكتاب المقدس، أو الإيمان، أو النعمة، أو المسيح لخالص البشر، بل لقد أكد لاهوتيو هذه الفترة أن هذه المبادئ ضرورية للخلاص. ولكنهم لم يقولوا بأن هذه الأمور وحدها هي التي تجعل الخلاص ممكناً. ومن ثمّ، لم يستخدموا الكلمة اللاتينية *solus* [وحده/وحدها] لوصف هذه المبادئ، وهي ما أصر عليه المصلحون فيما بعد.

ففي الوقت الذي نادى فيه المصلحون بأن الكتاب المقدس وحده هو المرجع النهائي لفهم الحق الروحي، أضاف اللاهوتيون الكاثوليك لسلطة الكتاب المقدس سلطات أخرى تتمثل في تقاليد الكنيسة والبابا. ووقفت هذه السلطات على قدم المساواة مع الكتاب المقدس لكي تفسره، ومن ثمّ تزيد على تعاليمه. وفي النهاية لم يعد الكتاب المقدس وحده هو السلطة العليا في الكنيسة.

وفي الوقت الذي نادى فيه المصلحون بأن التبرير بالإيمان وحده، علّم اللاهوتيون الكاثوليك بأن التبرير بالإيمان وبالأعمال معاً. ومن ثم غيّرُوا فهم الكنيسة للمسيح ولنعمة الله تغييراً جذرياً.

وهم لم يتحدثوا عن مجد الله وحده. ففي الوقت الذي نادى فيه المصلحون بأن المجد لا يُعطى إلا لله، نادى الكنيسة الكاثوليكية بأن المجد هو لله ولغيره من الأشخاص، ولأشياء أخرى. فهي لم تنكر فكرة أن المجد هو لله. ففي مجمع نيقية الثاني (٧٨٧) أقرت الكنيسة مستويات مختلفة من الإكرام المقدم في العبادة، ومن ثمّ المجد:

- (١) لاتريا *latría* هي العبادة التي لا تحق إلا لله وحده.
- (٢) هايبردوليا *hyperdulia* هي الإكرام الخاص الذي يحق للعداء مريم.
- (٣) الدوليا *dulia* هي الإكرام الذي يحق لكل القديسين بخلاف العداء مريم.

وعندما واجه المصلحون هذه التعاليم، طرحوا فهمًا حصرياً للمجد الذي لا يحق إلا لله وحده. فيقول لوثر مثلاً: "إن المجد يعود لله وحده ومن المستحيل أن يشارك الله مجده مع أي أحد ليصبح ملكية عامة."

وفي شرح النص الوارد في يو ٦: ٦٥ يقول لوثر إننا نقدم المجد للرب إلهنا في المسيح، وإنه هو وحده له المجد والإكرام. وهو يضيف "إن هذا هو السبب

الذي لأجله يُمَجَّد الإيمان: فهو يستحضر لي الأعمال الإلهية، يا للعظمة. وهذه الأعمال الإلهية تتمثل في عمل الرب يسوع، أي حياته وآلامه وموته. وبالمقارنة فإن أعمالنا كبشر هي لا شيء، فنحن مديونون بتقديم المجد والإكرام لله وحده لأنه هو كل شيء، أما نحن فلا شيء."

أما چون كالقن فقد تحدث عن المجد في عدة أوجه، ومنها أن مجد الله يظهر في الخليقة التي يصفها كالقن بأنها "مسرح للمجد الإلهي"، ففي كل جزء من أجزاء العالم يمكننا أن نرى لمحات من المجد الإلهي. ويضيف "إنك أينما وليت وجهك في هذا العالم فإنه لا يوجد شيء، ولا توجد لحظة واحدة، لا تعكس ولو ومضة من الجمال الإلهي، ولأنه ليس بوسعنا أن نستوعب روعة الأشياء المخلوقة التي تحيط بنا فإننا ندهش من عظمة المجد الهائل الذي للرب إلهنا." رأى كالقن كذلك مجد الله في خلق الإنسان على صورة الله، كما رآه في إعلان يسوع المسيح وآلامه وموته وقيامته.

ويُعرّف المصلح الإنجليزي إدوارد لي Edward Lee (١٦٠٢-١٦٧١) مجد الله بأنه "العظمة اللانهائية للذات الإلهية. إنه عظمة الله الحقيقية، بل هو طبيعة الله." ويركز هذا المفهوم على المجد الداخلي أو الذاتي لله الذي يقتضي التسبيح والعبادة والإكرام والحب من الجميع. لذلك، فالله مجيد في ذاته لأنه كلي المعرفة، وكلي القدرة، وكلي المحبة. ويذكر لي أيضًا أن مجد الله يظهر في الخارج. وهذا المجد الخارجي يظهر في خلقه للسموات والأرض، وفي كل ما على الأرض من مخلوقات. كذلك يظهر مجدُ الله عندما يعرف البشرُ والملائكةُ الله ويقدمون له المحبة والطاعة والتسبيح إلى الأبد.

ويتفقُ كالقن مع لي في أن تقديم الخليقة بما فيها الإنسان المجد لله لا تضيف عظمة جديدة لله ولكنها تلاحظ مجد الله في كماله وعظمته ومن ثم تظهر التبجيل والتسبيح لشخصه المجيد. وفي هذا الشأن يحث كالقن المؤمنين على تمجيد الله من خلال العبادة، والسلوك، والشهادة، والحياة العائلية، والتوجهات السياسية. فينبغي أن نتعامل معها جميعًا على النحو الذي يعطي المجد لله وحده. وهذا الحث يهدف إلى تحذيرنا لئلا تضع هذه الممارسات حدودًا للمجد الذي ندين به لله ويتحول الأمر إلى التركيز على الإنسان والطريقة التي يمجدها الله. لذلك، فإن تقديم المجد لله وحده ينبغي أن يتأسس على الله في ذاته وأعماله لا على رد فعل الإنسان لِمَا فَعَلَهُ اللهُ مسبقًا.

ثروت وهيب: المجد لله وحده

وأول سؤال يرد في كتاب شرح أصول الإيمان الأصغر في إقرار إيمان وستمينستر (١٦٤٦) هو: "ما هي غاية الإنسان العظمى؟" ويأتي الجواب: "غاية الإنسان العظمى هي أن يمجّد الله وأن يتمتّع به إلى الأبد." لقد ركّز شرح أصول الإيمان الوستمنستري على سبب وجود الإنسان. فغرض وجود الإنسان لا يكمن في الإنسان نفسه، بل في الله الذي خلق الإنسان على صورته كشبهه. فحين خلق الله الإنسان كان صورة حقيقية لله وكان هدف وغاية الإنسان بل أدنّه أن يعبد الله ويتمتّع بعلاقة الشركة معه. ولكن بالسقوط في الخطية تحوّل تركيز الإنسان من الله إلى نفسه. فبعد السقوط أصبح الإنسان يفكر في كيفية تحقيق العظمة والسعادة بالانفصال عن الله. ومن ثم، أراد أن يكون كالله. إن الله مجيد في ذاته ولا يمكن لشيء خلقه حتى ولو كان الإنسان أن يصير أمد من الله، أو يزيد الله مجدًا على مجده، بل إن تمجيد الله معناه أن نعكس نحن مجد الله. فالخليفة تُحَدِّث بمجد الله وهذه هي غاية وجودها وليس لها اختيار إلا أن تمجد الله.

أما الإنسان فقد منحه الله الامتياز العظيم أن يمجده لأنه يريد أن يفعل ذلك كما فعل المسيح. فالمسيح الذي هو مجدُّ الله على الأرض، مَجَّد الأب في حياته على الأرض لأنه أراد أن يفعل ذلك. وهذا الامتياز يرتبط بالـ *solas* ارتباطًا مباشرًا. إذاً كل إنسان سواء كان مؤمنًا أم غير مؤمن هو آلة لتمجيد الله. ففي المُخَلَّصين يظهر مجدُّ الله من خلال رحمته وخلصه، وفي الهالكين يظهر مجدُّ الله أيضًا حينما يحققُ الله عدله بدينونتهم، ومن ثم يقيم العدل. فبالخلاص يتمجدُّ الله وكذلك بالدينونة يتمجدُّ الله، رغم صعوبة هذه الفكرة وتشعبها.

اللاهوت الكتابي ومجدُّ الله

أدى تركيز الإصلاح على مجدُّ الله إلى دراسة دقيقة للكتاب المقدس بهدف تتبع مجدُّ الله كما يتكشَّف تدريجيًا في العهدين القديم والجديد. وبدأت دراسات اللاهوت الكتابي في إلقاء الضوء على معاني مفهوم المجد في الكتاب المقدس، وخاصةً في علاقته بحضور الله والعبادة والإرسالية والمسيح يسوع الذي هو ذروة هذا المجد.

وقد استخدم العهد القديم الكلمة العبرية "كابود" (כבוד) التي تعني حرفيًا "ثقل، أو وزن" وهي تُستخدَم لوصف الرخاء المادي أو السمعة الحسنة أو

الأصل الطيب لشخص ما. كما تُستخدَم الكلمة مجازيًا لتصف هموم أمة أو شخص. ولكن الكلمة في العهد القديم، عندما تشير لله، تعني الكرامة السامية، والنبل، والشرف، والمكانة الرفيعة، والسمو، والرفعة، والعظمة، والكمال.

وفي العهد الجديد تُستخدم الكلمة اليونانية (δόξα) *doxa* بمعنى مجد الله. وهي مثل كلمة "كابود" العبرية تشير إلى الجلال السامي ولكنها تستخدم في العهد الجديد غالبًا لتصف إعلان طبيعة الله بالنعمة من خلال أعماله العظيمة، وبالأساس في وصف إعلان وحضور شخص الله في المسيح يسوع، "هو [الابن] بهاء مجده، ورسم جوهره" (عب ١: ٣). وتحمل كلمة *doxa* كل معاني كلمة "كابود" وتزيد عليها معنى إظهار كمال جميل وقوة لامعة وتحمل معنى الإشراق والبهاء والتألق والعظمة.

ويستخدم الكتاب المقدس تعبير مجد الله بطريقتين: الأولى باعتباره صفة لازمة من صفات الله، والثانية باعتباره إعلانًا مرئيًا لحضور الله وسط شعبه.

فمفهوم المجد، باعتباره صفة لازمة من صفات الله، يحمل مدلولًا أخلاقيًا يشمل القداسة. ومن هنا يُعبّر كتابة الأسفار المقدسة عن أسفهم أن الإنسان "يعوزه مجدُ الله" (رو ٣: ٢٣). والكتاب المقدس يصفُ الله بأنه "أبو المجد" (أف ١: ١٧)، أي مصدر كل مجد، وملك المجد (مز ٢)، وإله المجد (أع ٧: ٢)، وهو يعمل كل شيء من "أجل مجد اسمه" (مز ٧٩: ٦؛ إش ١٨: ١١)، وهو غيور على مجده ولا يعطيه لآخر (إش ٤٢: ٨). كما تظهر عظمة هذا المجد وتُعلن في الطبيعة، وهو موضوع تسييح وإكرام الإنسان لله.

أما عن استخدام "المجد" بوصفه تعبيرًا عن حضور الله، فعبارة "مجد الله" تشير إلى ظهوره في بعض المناسبات التاريخية في العهد القديم. وأحيانًا ما يكون هذا الحضور مصحوبًا ببروق وعود ونيران، وهو ما يُعبّر عنه بالكلمة العبرية "شكينة" (שְׁכִינָה) (انظر خر ٤٠: ٣٤، ٣٧؛ عد ٩: ١٥، ١٦). وقد ظهرت إشارات لهذا الحضور رآها إبراهيم في تنور دخان ومصباح نار (تك ١٥: ١٧)، ورآها موسى في رعود وبروق وسحاب ثقيل على الجبل وصوت بوق شديد جدًا (خر ١٩: ٩، ١٦-١٨؛ ٢٤: ١٥-١٨؛ تث ٥: ٥)، وفي عمود السحاب والنار (خر ١٣: ٢١، ٢٢).

وبعد بناء خيمة الاجتماع ظهر مجدُ الله فوق التابوت الذي أصبح رمزًا لمجد الله وعندما أُخذَ التابوت في زمن عالي الكاهن سمّت امرأة فينحاس بن عالي الكاهن ابنها "إبخابود"، أي "زال المجد من إسرائيل" (١ صم ٤: ١٩-١٩).

ثروت وهيب: المجد لله وحده

(٢٢). ولم يظهر المجد مرة أخرى إلا عند تشييد الهيكل، وبعد صلاة سليمان ملأ مجد الرب البيت (٢ أخ ٥: ١٣، ١٤).

وبعد فترة من الزمان ترك مجد الرب الهيكل ومدينة أورشليم والأمة بأسرها. إلا أن الله وَعَدَ بغم حزقيال النبي بإعادة المجد ثانيةً. ولقد عاد المجد في يسوع المسيح الذي "حل بيننا ورأينا مجده مجدًا كما لوحيد من الأب مملوءًا نعمة وحقًا" (يو: ١٤). ويمتلئ العهد الجديد بعلامات على مجد المسيح الذي يُرى في حياته ومعجزاته وتجليه وتمجيده للأب. ولكن ذلك المجد لم يكن في أي وقت بالروعة التي كان فيها على صليب الجلجثة حيث ظهر إعلانُ الله الكامل عن ذاته. فلقد كان الصليب أعظم تجليات مجد الله من خلال إظهار نعمته ومحبته وقداسته وجماله وقوته وسلطانه.

فالمجد الذي للمسيح يظهر أيضًا في آلامه حيث أعلن الله عن محبته للبشر في آلام ابنه. وحضوره مع الإنسان. وفي هذا الحضور المجيد يقدم الله للإنسان الشفاء والمساندة والخلص والرحمة. كما أن هذه الآلام تعبر عن مساندة المسيح للإنسان في آلامه ومشاركته هذه الآلام.

ولكن الأمر لم ينتهِ عند الصليب. ففي النهاية سوف تمتلئ الأرض "من معرفة مجد الرب كما تغطي المياه البحر" (حب ٢: ١٤)، "وسيعترف كل لسان أن يسوع المسيح هو رب لمجد الله الأب" كما أن المدينة السماوية ستمتلئ "ببهاء مجد الله" (رؤ ٢١: ١٠، ١١). ومن ثم، يبلغ مجدُ الله في الكتاب المقدس أعلى قممه في يسوع المسيح.

تطبيقات مفهوم مجد الله

يمكن رؤية الفهم المسيحي لمجد الله في العبادة، والسلوك، والإرسالية، والتلمذة، ودور الكنيسة، وغيرها. ولكننا سنقتصر في هذه الدراسة على ثلاثة من التطبيقات: سلوك الإنسان، والعبادة، والإرساليات.

١. مجد الله وسلوك الإنسان

ربط المصلحون مفهوم مجد الله بالسلوك المسيحي الصحيح. فيما أن الله يسكن وسط شعبه بالروح القدس الذي هو روح المجد، فهو يضمن الميراث المجيد الذي للقديسين. والمؤمنون مدعوون لكي يُظهروا مجد الله في سلوكهم، فيرى العالم هذا السلوك ويمجدُ الله. ولذلك، دعا المسيح تلاميذه وكذلك كل المؤمنين أن

يمجدوا الله بحياتهم. وقد كرر الرسول بولس هذه الدعوة عندما حثَّ الكنيسة على أن تحيا لمجد الله. فهو يقول مثلاً "فإذا كنتم تأكلون أو تشربون أو تغفون شيئاً، فافعلوا كل شيء لمجد الله" (١ كو ١٠: ٣١) (انظر أيضاً أف ١: ٥-١٤).

وإن كانت الخطية هي التقصير في تمجيد الله (أعوزهم مجدُ الله)، والعبادة الوثنية هي تقديم المجد الذي لا يحق إلا لله لغير الله (رو ٣: ٢٣؛ ١: ٢٣). فمن ناحية أخرى الإيمان، والتوبة، والطاعة، والثبات عند التجربة كلها تمجدُ الله في حياة المؤمن.

ولقد علّم لوثر أن الإنسان يجب أن يعطي المجد لله وحده، وأن يتضع ولا ينسب شيئاً لنفسه كأنه صاحب الفضل في أي شيء. فلقد انتقد لوثر كبرياء الإنسان قائلاً فيقول "لا أحد يريد أن يكون لا شيء أو ألا يفعل أي شيء، بل كل شخص مكتفٍ وسعيد بنفسه، ومن هنا تأتي كل المشاكل والاضطرابات على الأرض."

ولقد آمن لوثر أن مفتاح إقامة السلام على الأرض يكمن في إنكار الإنسان لنفسه وتقديم المجد كله لله. وفي هذا المعنى يقول لوثر:

سوف يقل السلام على الأرض إذا لم يُعطَ المجد لله. وكما يقول سليمان الحكيم إن "الخصام إنما يصير بالكبرياء" (أم ١٣: ١٠)، من المحتم أن يكون هناك سلام على الأرض حينما يكون مجدُ الله مدرّكاً. لماذا ينزعج الناس إذا كانوا يعلمون أن لا شيء من عندهم بل أن كل شيء هم عليه أو يمتلكونه أو يستطيعون عمله وإنما يأتي من عند الله؟ عليهم أن يفرحوا ويسعدوا لأن لهم إلهًا كريماً."

ويحثنا إقرار إيمان وستمينستر على أن نمجد الله في كل شيء. فتمجيدُ الله لا يأتي فقط من الممارسات التي نسميها روحية كالترنيم أو خدمة الآخرين أو الكرازة بالإنجيل أو غيرها من الأنشطة، ولكن كل مسيحي مدعو أن يمجد الله من خلال الأعمال اليومية في المصنع، أو الشركة، أو المدرسة، أو أي عمل يقوم به. فالإنسان الذي يرغب في تمجيد الله يجب أن يحاول أن يؤدي كل نشاط بالشكل المرضي في نظر الله. فإتقان العمل وحتى الاستمتاع بالتسلية اللاتقة يجب أن يمجدوا الله تمامًا كما ترضيه العبادة في يوم الرب أو الشهادة لغير المؤمنين. لذلك، على المسيحيين أن يجتهدوا أن يعيشوا تلاميذ في كل ما يفعلون

ثروت وهيب: المجد لله وحده

حتى يُرى الله ويتمجد في كل جوانب حياتهم. إن كل ما في حياة المسيحي يجب أن يُكْرَم الله ويتمجد اسمه. وكل ما يفعله المسيحي يجب أن يكون في المسيح. إن واحدة من أشد الضربات التي قد تُضرب بها الكنيسة هي أن يتحول المجد من الله للإنسان. فحينما نغصب من الله مكانته بصفته مركز حياة الكنيسة ونضع أنفسنا في هذا المركز فنحن نسلب من الله مجده. إن "مركزية الذات" تدمر المجتمعات والكنائس. فالمؤمن أو الخادم أو القائد الذي يجعل من نفسه مركز الاهتمام ويسعى أن تسلط الأضواء على شخصه أو مواهبه أو إنجازاته يسلب من الله مجده. ففي كل مواقع الخدمة ينبغي أن يكون التركيز على ما يمكن أن أقدمه كخادم لتحقيق الدعوة التي دعاني الله بها، لا على ما يمكنني أن أحصل عليه من امتيازات، أو مكانة، أو منافع مالية أو غيرها. فإن كانت خدمة الشخص موجّهة نحو إنجازاته، وإن كان يحاول أن يجذب كل الانتباه إليه، وإن كانت كل الأهداف تشير إليه، وإن كان كل المجد يهدف إلى رفعة اسمه، فالله لن يُسرّر. فالله غير على مجده وفي كل مرة حاول شخصٌ ما في الكتاب المقدس (مثل نبوخذ نصر، أو هيرودس، أو غيرهما من الملوك) أن يسلب من الله مجده نال عقاب الله فورًا. وبصفتنا مسيحيين مخلصين، علينا ألا نسلب من الله مجده، فهو الوحيد الذي ينبغي أن يكون "المجد له وحده" *soli Deo gloria*.

٢. مجدُّ الله والعبادة

كتب كلٌّ من يوهان سيباستيان باخ Johann Sebastian Bach و جورج فرديريك هاندل George Frideric Handel تحت مقطوعاتهم الموسيقية الحروف SDG (*Soli Deo Gloria*)، المجد لله وحده). لقد أدركا أن العبادة التي تمجدُّ الله وحده هي هدف الكنيسة الأسمى، وهي ما يتوقُّ الله إليه في شعبه. فأتناء العبادة، تتضع الكنيسة أمام سيدها جماعةً وأفرادًا. وفي العبادة تقدم الكنيسة لله الإجلال والإكرام والمجد اللائق به. في العبادة يتحول التركيز بالكامل إلى الله وشخصه وما يقدمه لنا في ابنه يسوع المسيح. وفي العبادة تحتقل الكنيسة بمجدِّ الله من خلال تسبيح شخصه. وفي العبادة تتذكر الكنيسة كلمات الله في الكتاب المقدس وتعلن خضوعها له ولكلمته. وفي العبادة تشهد الكنيسة للعالم عن حقيقة إلهها، فكل فرصة عبادة يجب أن تحمل مضمونًا كرازياً يخبر من "هم من خارج" عن الإله الذي تعبدُه الكنيسة، إذ تظهر العبادة مجده ومحبتَه

ونعمته وخلصه في المسيح يسوع. وفي العبادة يظهر حضورُ الله روحياً ليفرح شعبُهُ وتظهر أعماله فيهم. وفي العبادة خدمة تقدمها الكنيسة وذبحة ترفعها من خلال التسبيح والعطاء والخدمة.

وفي أيامنا هذه يحدث خلط كبير بين العبادة التي مركزها الله والعبادة التي مركزها الإنسان. ففي العبادة التي مركزها الله يأتي تمجيدُ الله ليكون الهدف الوحيد لهذه العبادة (١ كو ١٠: ٣١). ولكن العبادة التي مركزها الإنسان تستحضر الإنسان ليعبد الله. ورغم نبل هذا الهدف، يجب ألا يكون الهدف الأسمى للعبادة.

والعبادة التي مركزها الله ينبغي تُرضى الله لا الإنسان. ويمكن التعرف على العبادة التي تركز على الله من محتواها وتوجهاتها. فمثلاً، العبادة المتمركزة في الله تتضمن الكرازة باعتبارها جزءاً من خدمة العبادة. ولكنها لا تكون هدف العبادة، بل تشكل جزءاً ملحوظاً من الخدمة.

والإنجيل المقدم في العبادة يجب أن يركز على رسالة الصليب والألم الذي تحمَّله حملُ الله في موته. أما العبادة التي مركزها الإنسان فتقدم إنجيلاً سهلاً لا يتحدث عن فساد الإنسان والخطية والصليب، فالإنجيل الذي لا يتناول مشكلة الخطية هو إنجيل يحاول أن يُرضى الإنسان.

والعبادة التي مركزها الله يكون فيها لجمهور الحاضرين اهتمام واحد وهو الله، فهو الذي ينبغي أن تتجه له القلوب لإرضائه وتقديم عبادة لائقة في كل شيء. ولكن العبادة التي مركزها الإنسان تهدف إلى الترفيه الذي يسعى إلى أن يُشعر المتعبدين بالسعادة والفرح.

في العبادة التي مركزها الله يُعَبَّر المتعبدون عن حاجتهم لله وحده. أما في العبادة التي مركزها الإنسان تأتي احتياجات بل رغبات الناس الأرضية أولاً دون التركيز على أن حاجة الإنسان الحقيقية لا إلى الأشياء ولكن إلى الله وحده، أو دون أي ذكر لها على الإطلاق. فيما أن الإنسان مخلوق على صورة الله، فهو يستمد قيمته النهائية من هذه الصورة الإلهية. أما العبادة التي تركز على قيمة الإنسان بالانفصال عن الله تخطئ الهدف، فهي تحاول أن ترفع الإنسان، رغم أن الله هو الذي يستحق أن نرفعه.

لذا، فالدعوة للعبادة التي تُقدِّم في الخدمة هي دعوة لتمجيد الله وحده. وهي يمكن أن تشمل على الاحتفال والشهادة ولكنها لا بد أن تشهد دائماً عن الله الممجد الذي يسكن في وسط شعبه.

٣. مجد الله والإرسالية

تَطَوَّر اللاهوت المرسلي بعد الإصلاح تطوُّراً كبيراً وواحد من أهم عناصر اللاهوت المرسلي الجديد هو التركيز على العلاقة بين الإرسالية ومجد الله. ويمكننا أن نجد ترابطاً كبيراً بين مفاهيم مجد الله (التي سبق التعرض إليها في هذه الدراسة سواء في الخليقة أم الخلاص أم العبادة أم التمجيد) ومفهوم إرسالية الله للأمم. فاللاهوت المرسلي يؤكد أن تمجيد الله هو الهدف الأسمى للإرسالية.

وعُرف هذا المفهوم عن الإرسالية باعتبارها تمجيداً لله منذ وَضَعَ جيسبرتس فوثيوس Gisbertus Voetius (١٥٨٩-١٦٧٦) هدفاً ثلاثياً للإرسالية يشمل: تجديد الخطاة، وزرع الكنائس، وإعلان وتمجيد النعمة الإلهية. إلا أن اللاهوتي الهولندي المعاصر جان چونجيل Jan Jongeneel يعتبر أن هذا الهدف الثلاثي هو تعديل للهدف الأساسي للإرسالية الذي يحدده بأنه التجديد، وزرع الكنائس، وإعادة تجميع المؤمنين المضطهدين، وإعادة تأسيس الكنائس الضعيفة، وتوحيد المنقسمة (بما في ذلك التعضيد المادي).

وقد شاع في الكنيسة الحديثة مفهوم "إرسالية الله" *mission Dei*. ووفقاً لهذا المفهوم، الإرسالية هي طبيعة الله وهو مصدرها. والمسيحيون مدعون ليعملوا مع الله تحقيقاً لإرسالته التي تتضمن هدف تمجيد الله وحده. وهذا التعليم يركز على أن مجد الله هو الهدف الأسمى. إنه تعبير عن إرادة الله نحو الإنسان. والغرض الرئيسي من الكنيسة ومن الهيئات المرسلية هو تحقيق قصد الله.

وفي مطلع القرن التاسع عشر بدأ أن التركيز على مجد الله والإرسالية بدأ يسقط من الكثير من العظات، وحل محله إنجيل التجديد الشخصي الفردي. إلا أن بعض اللاهوتيين المؤثرين منذ هذه الحقبة وقبلها أكدوا محورية الإرسالية بكل قوة. ويقول اللاهوتي يوهان هيرمان بافينك Johan Herman Bavinck إن "الله هو هدف الإرسالية التي تحقق مجده وملكوته" وكذلك چون كالفن يشير إلى أن مجد الله هو جوهر الإرسالية. ويقول لامين سانيه Lamin Sanneh "إن مشاركة الكنيسة في الخلاص هي عمل الكنيسة المجيد. فبهذه المشاركة يعود المجد لله."

جاء في البند الثاني في إعلان فرانكفورت Frankfurt Declaration الإنجيلي حول الإرسالية أن "الهدف الأول والأسمى للإرسالية هو تمجيد اسم الله الواحد في العالم بأسره، وإعلان سيادة الرب يسوع المسيح ابنه." ويشير بيتر بايرهاوز Peter Beyerhaus المشارك الرئيسي في وضع إعلان

فرانكفورت أن الهدف الأساسي من مواعيد الكتاب المقدس ليس سداد احتياجات البشر الروحية والمادية، لكن الهدف الأول هو الله الخالق العظيم والمُخْلِص الأعظم. وهكذا فإن رسالة الكنيسة للعالم يُفصِّد به أولاً وقبل كل شيء تمجيد الإله مثلث الأقانيم. وإن أردنا أن يتناغم اللاهوت المرسلي مع الكتاب المقدس فإن تمجيد الله لا بد أن يحتل مركز الصدارة في لاهوتنا وممارستنا. لقد تَطَوَّرت دراسة الإرسالية لا باعتبارها استجابة لدعوة الله لشعبه للقيام بالمأمورية العظمى، أو رغبة في المشاركة بإنجيل الخلاص الشخصي السعي نحو خلاص الخطاة فحسب، ولكنها ركزت على العلاقة التي تربط بين الإرسالية والعبادة ومجد الله.

ففي هذا الصدد يركز جون بايبر John Piper على أن "الإرسالية ليست هدف الكنيسة. ولكن العبادة هي الهدف، فالعبادة هي وقود الإرسالية وهدفها." ويضيف "إن التاريخ كله يتحرك تجاه هدف سامٍ واحد هو العبادة الحارة للأب والابن بين كل شعوب الأرض. والإرسالية ليست هي الهدف بل الوسيلة لتحقيقه. لذا، فالإرسالية هي ثاني أعظم نشاط بشري في العالم."

لذلك، من العبارات الشهيرة في اللاهوت المرسلي هي أن "نمجد الله ونجعله مجيداً، أن نعبد الله ونجعله معبوداً." وهنا العبارة لا تأتي بمعنى الترنيم أو غيره من الممارسات الشائعة في العبادة. ولكن العبادة هي اختبار روحي يتسم بالشركة والتناغم والتواصل مع الله. وفي هذا المعنى يضيف كريستوفر رايت Christopher Wright أن "الإرسالية موجودة بسبب وجود العبادة، وعبادة الكنيسة يتم تنشيطها وتحصل على تميزها من خلال الإرسالية. وتُذَكَّر العبادة باستمرار بضرورة الإرسالية وحتميتها كتجاوب وكامتداد لإرسالية الله المسبقة، تماماً كما أن عبادتنا وتسيبنا هما تجاوب لعمل الله المسبق."

فالإرسالية تنبع من مجد الله وتُرجع إليه هذا المجد. وتمجيدُ الله يمثل الهدف الرئيسي والأسمى للإرسالية وكل أنشطتها وعناصرها. وفي هذا يقول مايكل جرين Michael Green "إن نمو الكنيسة وخلاص النفوس، وإضفاء الطابع الإنساني على المجتمع ليست هي الأهداف الحقيقية للإرسالية لكن تمجيد الله على الأرض كما في السماء."

الخاتمة

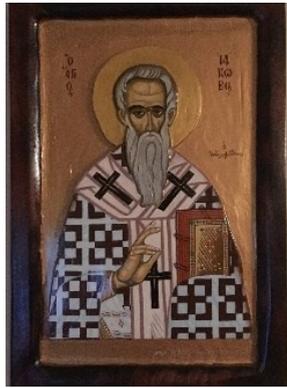
لكي ننجح ككنيسة في تمجيد الله، سواء في بلدنا أم في العالم ككل، علينا أن نكون مُخلصين لمبدأ "المجد لله وحده". علينا أن نطبقه في حياتنا الشخصية بصفتنا تلاميذ للمسيح ونحرص على تجسيده في حياة الكنيسة. وأهم شيء أن تُطَبِّق الكنيسة هذا المبدأ عملياً في التزامها بإرسالية الله لأن العمل المرسلي أمر لا يمكن الاستغناء عنه في الكنيسة إن أرادت أن تحقق غرض الله من وجودها. وهو ما أوضحه الرسول بولس بكل جلاء قائلاً: "لكي تجثو باسم يسوع كل ركبة ممن في السماء، ومن على الأرض ومن تحت الأرض، ويعترف كل لسان أن يسوع المسيح هو رب، لمجد الله الأب" (الخط الأسود العريض من إضافة الكاتب، في ٢: ١٠، ١١).

ثروت وهيب هو أستاذ اللاهوت المرسلي في كلية اللاهوت الإنجيلية بالقاهرة.

حركة تحطيم الأيقونات في العصر البيزنطي والمدافعون عن الأيقونات، يوحنا الدمشقي وثيودوروس الستوديتي المعترف

ياكوفوش مينلاو Iakovos Menelaou *

الأيقونة في الفكر الأرثوذكسي هي صورة شخصٍ اتصف بالقداسة، وامتلكه الروح القدس وقتل استعادة صورة الله بالكامل من خلال المعمودية^١. وفي القرن الرابع، عندما أصبحت المسيحية الديانة الرسمية للإمبراطورية البيزنطية، ظهرت أول وأعظم الأعمال الفنية المسيحية^٢. وعلى الرغم من إمكانية تأكيد استخدام الأيقونات في ذلك القرن، فأقدم الأيقونات الباقية تعود للقرن السادس^٣. وجدير بالملاحظة أن منشأ الأيقونات ارتبط بالوثنية،



أجيوس ياكوفوش (القديس يعقوب)،
بريشة إلياس نيرشو Ilias
Nearchou، وهو فنان معاصر. تُظهر
الأيقونة، المرسومة على الخشب مع
القليل من الذهب، أن الرسم الأيقوني
تقليدٌ حي.

* ترجمة سامح رهيف، تحرير لغوي ماريانا ككتوت.

Originally published as: Iakovos Menelaou, "Byzantine Iconoclasm and the Defenders of Icons, John of Damascus and Theodore the Studite," *Cairo Journal of Theology* 4 (2017): 49–65, <http://journal.etsc.org>.

- 1 Nicolas Ozoline, 'The Theology of The Icon', *The Greek Orthodox Theological Review* 38.1/4 (1993), 288.
- 2 Ναυσικά Πανσέληνου, *Βυζαντινή Ζωγραφική: Η Βυζαντινή Κοινωνία και οι Εικόνες της* (Athens, 2000), 31.
- 3 *Ibid.*, 100.

ياكوفوش مِلاو: حركة تحطيم الأيقونات في العصر البيزنطي والمدافعون عن الأيقونات

لأن الصور الوثنية كانت نموذجًا للأيقونة المسيحية وتم توظيف نفس الألفاظ لكليهما.^٤ إلا أن معنى الأيقونة المسيحية يختلف تمامًا عن معنى الصور الوثنية. فالأيقونة المسيحية استطاعت الاستفادة من الأشكال البيئية المحيطة بها، فمُنحت الأيقونة معنى جديدًا بالتمام،^٥ ذلك المعنى الذي اكتسبته من النصوص الكتابية، وسجل الشهداء وحياة القديسين. فآثرت هذه المصادر على الفن المسيحي بخلق صبغة جديدة وفريدة من نوعها.^٦

ودائمًا ما لعب التصوير الأيقوني منذ بداياته المبكرة دورًا مهمًا في الكنيسة الأرثوذكسية الشرقية. فلا توجد كنيسة أو بيت أرثوذكسي شرقي يخلو من الأيقونة. والأرثوذكس يتواصلون من خلال الأيقونات مع القديسين الراقدين الذين يمثلون شفعاء بين المُصلّي وبين الإله الثالوثي.^٧ إلا أن التاريخ البيزنطي مرَّ بحقبة حُرِّمت فيها الأيقونة وتعرّض من بجلوها للاضطهاد، وهي حقبة تحطيم الأيقونات iconoclasm التي استمرت أكثر من قرنٍ من الزمان.

الخلاف حول الأيقونات في القرنين الثامن والتاسع

كان الإمبراطور ليو الثالث (حوالي ٧١٧-٧٤١) أول إمبراطور يعارض الأيقونات. وبين عامي ٧٢٦ و٧٣٠ أصدر مرسومين ضد تبجيل الأيقونات، مما أشعل اضطهادًا ضد مُبجلي الأيقونة. وكان قراره بإزالة أيقونة المخلص التي كانت تعلو بوابة القصر الإمبراطوري لسنوات عديدة قبل حُكمه بدايةً لحرب شعواء ضد الأيقونات.^٨ وعلّق ليو الثالث في موضع أيقونة المخلص صليبيًا، وهو ما اعتبره محطمو الأيقونات أقوى رموز المسيحية.^٩ ورغم أنه يمكننا القول بأن ليو كان قائد حركة تحطيم الأيقونات، فابنه قسطنطين الخامس

- 4 Judith Herrin, *Byzantium: The Surprising Life of a Medieval Empire* (London, 2007), 99–100.
- 5 Andre Grabar, *Christian Iconography: A Study of its Origins* (London, 1980), 34–35.
- 6 Blagoy Tschiflianov, “The Iconoclastic Controversy: A Theological Perspective,” *The Greek Orthodox Theological Review* 38.1/4 (1993), 234.
- 7 Herrin, *Byzantium*, 101.
- 8 Metropolitan Joseph Bossakov, “The Iconoclastic Controversy—Historical Perspectives,” *The Greek Orthodox Theological Review* 38.1/4 (1993), 217.
- 9 Herrin, *Byzantium*, 109.

(٧٤١-٧٧٥) كان أعنف مَنْ اضطهدوا مبجلي الأيقونة وكان قائداً للاهوت تحطيم الأيقونات. وكتب قسطنطين رسالة لخصّ فيها عقيدة تحطيم الأيقونات ودعا لانعقاد مجلس كنسي في هيرية Hieria عام ٧٥٤^{١٠}. ثم خلفه ابنه ليو الرابع (حوالي ٧٧٥-٧٨٠). وعند وفاته حكمت زوجة ليو الرابع، إيريني الأثينية Irene of Athens، بصفتها أرملة ووصية من ٧٨٠ إلى ٧٩٧، ومن ٧٩٧ إلى ٨٠٢ بصفتها إمبراطورة. وقد دعت لانعقاد المجمع المسكوني السابع في نيقية عام ٧٨٧. وكان هذا هو المجمع الذي نجح في إرجاع الأيقونة.^{١١} إلا أن المعركة ضد الأيقونة لم تنته. فقد تلى حكم إيريني سلسلة من الأباطرة رافضي الأيقونة. فكلٌّ من ليو الخامس الأرمني (٨١٣-٨٢٠)، ومايكل الثاني (٨٢١) وثيوفيلوس (٨٢٢-٨٤٨) سببوا إزعاجاً للحياة الكنسية فيما يتعلق باستخدام الأيقونة إلى أن أرجعت ثيودورا التي خلقت ثيوفيلوس عام ٨٤٢ تجيل الأيقونات بشكل دائم.^{١٢} وعُرف يوم الأحد الذي أُعيدت فيها الصور بعيد الأرثوذكسية.^{١٣} وأوكلت ثيودورا إلى ميثوديوس كتابة ليتورجية جديدة. وأصبح المرسوم الأرثوذكسي *Synodikon of Orthodoxy* الذي كتبه علامة على العودة للإيمان التقليدي. وفي مارس/آذار ٨٧٨، أكدت ثيودورا مجدداً قرار مجمع ٧٨٧ الذي كان قد أعاد استخدام الأيقونات. وبالتالي، بعد صراع دام لقرنٍ كامل كان النصرُ حليفاً لمن فضلوا تجيل الأيقونة.^{١٤}

محطمو الأيقونة مقابل مُبجّلو الأيقونة: الجدل

ليس من الواضح سبب إشعال ليو الثالث الهجوم على الأيقونة أو حتى سبب اتباع خلفائه لسياسته. إلا أن بعض المؤرخين لاحظوا أن تجيل الأيقونة تُرجم كنوع من الوثنية حيث إن اليهود والمسلمين سخروا من المسيحيين بسببها.^{١٥} أساء البعض فهم دور الأيقونات، وعجزوا عن التمييز بينها وبين الشخص الذي

- 10 Metropolitan Bossakov, "The Iconoclastic Controversy-Historical Perspectives," 218.
- 11 Ibid., 218.
- 12 Ibid., 220.
- 13 Hans Belting, *Likeness and Presence: A History of the Image Before the Era of Art* (Chicago, 1996), 148.
- 14 Herrin, *Byzantium*, 112.
- 15 Κωνσταντίνος Παπαρηγόπουλος, *Το έπος της Εικονομαχίας* (Athens, 2005), 40-41, 42-43.

ياكوفوش منلاو: حركة تحطيم الأيقونات في العصر البيزنطي والمدافعون عن الأيقونات

صوّرتَه. وقد رفض آخرون، أيًا كانت الظروف، فكرة التبجيل المُقدم سواء للأيقونة أو للشخص الذي تُصوّره الأيقونة. ومن اللافت للانتباه، أن أحد أسباب اتخاذ ليو لقرار تحطيم الأيقونات هو انفجار بركان كبير دَفَع مستشاريه أن يرجحوا أن هذا تحذير إلهي ضد الوثنية.¹⁶

وكان جوهر الجدل يتعلق بصحة تصوير المسيح. فقد أصر رافضو الأيقونة على عدم صحة ذلك، بينما أكد مُبجلو الأيقونة على جواز ذلك الأمر.¹⁷ دعا رفض الأيقونة إلى التشكيك في تبجيل الأيقونة منذ قبوله على الأقل في مجمع نيقية عام ٣٢٥. وتسبب الصراع الناتج في حدوث أكبر صدع في تاريخ الكنيسة في الشرق.¹⁸

واتهم رافضو الأيقونة مبجلي الأيقونة بالوثنية وكسر الوصية الثانية: "لَا تَصْنَعْ لَكَ تَمَثَالًا مَنحُوتًا، وَلَا صُورَةً مَا مِمَّا فِي السَّمَاءِ مِنْ فَوْقُ، وَمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ تَحْتِ، وَمَا فِي الْمَاءِ مِنْ تَحْتِ الْأَرْضِ، لَا تَسْجُدْ لَهُنَّ وَلَا تَعْبُدُهُنَّ..." (خروج ٢٠: ٤، ٥).¹⁹ ويُعتبر هذا النص الكتابي الذي ينهى عن صناعة الأوثان ركيزة منظورهم. ويركز رافضو الأيقونة على تقليد الآباء ليوضحوا أن تبجيل الأيقونة ليس له صحة أبائية. ويشيرون بالتحديد إلى كتابات القديس إبيفانيوس القبرصي (وهي من كتابات الأبوكريفا)، وثيودوتوس الأنقاري (نص منحول) وكذلك عبارات مُقتطعة من كتابات أخرى مثل كتابات القديس غريغوريوس اللاهوتي والقديس باسيليوس العظيم.²⁰

وبحسب فكر رافضي الأيقونة، فإن استخدام الأيقونة عبارة عن ذكرى لتصوير أقدم للالهة الوثنية، وذلك لأن الأيقونات المسيحية قبولت بطريقة من العشق يسهل توصيفها على أنها سلوكٌ وثني حديث.²¹ ومن هذا المنظور، فإن

16 Herrin, *Byzantium*, 108.

17 Theodor Nikolaou, "The Place of the Icon in the Liturgical Life of the Orthodox Church," *The Greek Orthodox Theological Review* 35/4 (1990), 317.

18 Gabriel Bunge, *The Rublev Trinity: The Icon of the Trinity by the Monk-painter Andrei Rublev* (Crestwood, NY: SVS Press, 2007), 52.

19 Herrin, *Byzantium*, 105.

20 Tschiflianov, "The Iconoclastic Controversy-A Theological Perspective," 238, 243.

21 Herrin, *Byzantium*, 116.

مَنْ يُبْجَلُونَ الأيقونات هراطقةٌ يُقَلِّدون العادات الوثنية.^{٢٢} ووفقًا لهذا الفكر، أي تصويرٍ للمسيح غير مقبول لأنه يعارض العقيدة الرئيسية للمسيحية وهي أن الله – حتى الله في المسيح المتجسد – لا يمكن تصويره.^{٢٣} ويؤمن رافضو الأيقونة بالكنيسة بوصفها جسدًا غير مرئي.^{٢٤}

وادعى قسطنطين الخامس، الإمبراطور الذي هاجم الأيقونات بشدة أكثر من أي شخصٍ أتى قبله أو بعده، أن تبرير استخدام الأيقونات يتمحور حول أيقونة المسيح. فبما أنه لا يمكن تصوير المسيح، إذًا لا توجد أي أيقونة أخرى تحمل شرعيةً لاهوتية. فهو يرى أن الأيقونة التي تصوّر المسيح ليست في الواقع أيقونة المسيح وذلك لأن المسيح له طبيعتان. وبالتالي فإن أيقونة المسيح تفصل الناسوت عن اللاهوت أو ربما تخطئ بينهما.^{٢٥} وهذا هو الجدل الرئيسي الذي هزَّ الكنيسة هزة عنيفة.^{٢٦}

وفي القرنين السادس والسابع، انتشرت الأيقونات وانتشرت معها عبادتها.^{٢٧} وكانت الأيقونات تُعرض في مضمار سباق الخيل وكانت تظهر في المعارك في مقدمة الجيوش؛ فقد حمل هرقل الصورة المصنوعة بدون أيدي *acheiropoetic image* في حملاته، وأصبح من المتعارف عليه أن تحرر أهل تسالونيكي من السلافيين كان بفضل تدخل القديس ديمتريوس. ويمكن العثور على الأيقونات في أماكن متعددة مثل غرف النوم والمتاجر والمنازل والكتب.^{٢٨} واعتقد البعض أن الأيقونات تتكلم وتذرف الدموع، مما يوحي بأن اقتناعهم بالأيقونات يتخطى مجرد التبجيل المحض. واعتقد مُبْجَلُو الأيقونة أن بعض الأيقونات قد صنعتها الأيدي الإلهية، وليست البشرية.^{٢٩} وفي هذا الإطار،

22 Tschiflianov, "The Iconoclastic Controversy-A Theological Perspective," 247.

23 Ibid., 253.

24 Metropolitan Bossakov, "The Iconoclastic Controversy-Historical Perspectives," 216.

25 Daniel J. Sahas, *Icon and Logos: Sources in Eight-century Iconoclasm* (Toronto, 1988), 30-31.

26 Belting, *Likeness and Presence*, 152.

27 Alain Besancon, *The Forbidden Image: An Intellectual History of Iconoclasm*, trans. Jane Marie Todd (Chicago, 2009), 113.

28 Ibid., 114.

29 Πανσέληνου, *Βυζαντινή Ζωγραφική*, 101.

ياكوفوش ميلو: حركة تحطيم الأيقونات في العصر البيزنطي والمدافعون عن الأيقونات
اتخذ أول إمبراطور معارض للأيقونة تدابيرها ضد الأيقونة.³⁰ وبالتأكيد، في ظل
هذه الظروف، رأى قسطنطين كوبرونيموس [كوبرونيموس Koproponymos،
لقب أطلقه عليه أعداؤه، ويعني "الملقب بالزوث"- تعليق المترجم] في مُبجَلِي
الأيقونة تهديداً يتطلب تدخلاً عنيماً.³¹

ونظر معارضو الأيقونة لأنفسهم كأشخاص يعيدون المعتقدات التقليدية
للمسيحية البيزنطية عن طريق القضاء على الوثنية. وكانت سياستهم ضد
الأيقونة هي تطهير الكنيسة من فسادها، والعودة إلى جذورها وللتقاليد
المبكرة.³² فكان الإصرار على التحريم الكتابي للصور المنقوشة هو دوماً
جوهر نواياهم العدوانية.³³ وأوضح معارضو الأيقونة وجود مسافة لا تقاس
تفصل بين "الذنيء، المادة الميتة" للأمور المادية مثل الطلاء والخشب والطبيعة
غير المادية للكنيسة الحقيقية.³⁴ واعتبر قسطنطين أن الأيقونة شكلاً من أشكال
الهرطقة وأكد أن طبيعته المسيح لا تنفصلان؛ لذا يستحيل تصوير المسيح.
وَدَعَى أيضاً أن مُبجَلِي الأيقونة سقطوا في هرطقتين: النسطورية، عندما قَدَمُوا
المسيح في جوهره hypostasis البشري فقط، والمونوفيزية (الطبيعة الواحدة)
عندما قَدَمُوا المسيح في طبيعته الإلهية فقط.³⁵

ورأى معارضو الأيقونة أن صناعة الأيقونات ليست سوى نشاط يهدف إلى
احتواء وحصر لاهوت المسيح الذي لا يمكن حصره واحتواءه. وعلى الجانب
الأخر، أعلن مُبجَلُو الأيقونة أن الكلمة عندما اتخذ جسداً أعلن عن نفسه في شكلٍ
يمكن الوصول إليه بل تراه العيون البشرية. فالصورة مطابقة للنموذج الأولي
(المسيح)، على الرغم من الاختلافات المادية. وجمال الصورة هو نفس جمال
النموذج الأولي. وكذلك، فإن جمال المسيح هو نفس جمال الأب، لكن الاختلاف
هو أن جمال المسيح يظهر في شكل بشري.³⁶ ففي رأي مُبجَلِي الأيقونة، صورة
الله استُعِيدت بالكامل في طبيعة المسيح البشرية، لكنها تظل محجوبة وتعلو عن
الوصف. أما ما يمكن وصفه في المسيح فهو الطبيعة التي حصل عليها من أمه؛

30 Besancon, *The Forbidden Image*, 114.

31 Sahas, *Icon and Logos*, 34.

32 Besancon, *The Forbidden Image*, 123.

33 Ibid., 124.

34 Ibid., 125.

35 Ibid., 125-26.

36 Ibid., 115-17.

أي الطبيعة البشرية. لكن لاهوته يظل دائماً محجوباً.^{٣٧} لذا، فإجابة مُبجّلي الأيقونة عن مدى إمكانية حدِّ المسيح في رسمٍ، هي التأكيد على أنه يمكن تصويره، طالما أنه قد وُلِد من مريم.^{٣٨}

إن قيمة الأيقونة لا تُستمد من الأيقونة نفسها، بل من استخدامها. فالأيقونة إظهارٌ لسرِّ الخلاص المسيحي الذي يُفَرِّب المؤمنين من النموذج الأصلي.^{٣٩} إذًا، وعلى الرغم من أن الأيقونات مصنوعة من نفس المادة التي تُصنع منها الأوثان، فهي مُقدَّسة ومُكرَّمة ومُمجَّدة لأن قداستها مستمدة من نعمة الله لا من المادة التي صُنعت منها.^{٤٠} والأيقونة لها غاية تعليمية،^{٤١} فتصبح المكافئ الوظيفي لكتابٍ موجه لغير المتعلمين.^{٤٢} علاوة على ذلك، فالأيقونة تحمل طاقة الشخص الذي تصوَّره؛ وبالتالي فإن الأيقونة مثل السر.^{٤٣} إنها صورةً اصطناعية، أي محاكاة للنموذج الأولي.^{٤٤}

يوحنا الدمشقي

كان يوحنا الدمشقي وثيودوروس السنوديي Theodore the Studite المعترف المدافعين الرئيسيين للأيقونة في حقبة حركة تحطيم الأيقونات؛ عاش الأول في الحقبة الأولى للصراع والآخر في الحقبة الثانية.

دافع يوحنا عن فكرة أن الأيقونة مثل ضوء وأشعة الشمس، أو مثل تورد ورائحة الورد. واعتقد أن البشر في احتياج دائم لأشياء مادية لتعمل كأدوات وسيطة تقربهم من الأشياء الروحية. وتُصنَّف الصورة داخل ترتيب هرمي بحسب درجة اشتراكها في النموذج الأولي. وبالتالي، فإن الأيقونة تقبع في قاع التسلسل الهرمي. ولا يوجد تمييز بين الصورة الطبيعية، التي تشترك مباشرة

37 Ozoline, "The Theology of The Icon," 290.

38 Nikolaou, "The Place of the Icon in the Liturgical Life of the Orthodox Church," 320.

39 Ibid., 322.

40 Tschiflianov, "The Iconoclastic Controversy-A Theological Perspective," 252.

41 Ibid., 234.

42 Nikolaou, "The Place of the Icon in the Liturgical Life of the Orthodox Church," 323-24.

43 Besancon, *The Forbidden Image*, 128.

44 Ibid., 129.

ياكوفوش ميلو: حركة تحطيم الأيقونات في العصر البيزنطي والمدافعون عن الأيقونات

مع مادة النموذج الأولي، والصورة الصناعية التي ليست سوى تقليد للنموذج الأولي. هذا هو الإطار الذي استخدمه يوحنا لتبرير الأيقونة. لكنه ميّز بين الـ *latría*، وهي العبادة التي تُقدّم لله، والـ *proskynesis*، وهي التبرجيل اللائق بالمقدسات.⁴⁵

وطبقًا لتعليم يوحنا، العبادة الحقيقية لا تُقدّم إلا لله. والأيقونة الماثلة بين الشخص الذي يصلي والشخص الذي تصوّره ليست سوى مادة يتواصل من خلالها الناس مع الله. إنها مقدسة لأنها تمنح المؤمن فرصةً للاقتراب لله. وبحسب فكر يوحنا، تُوجّه الأيقونة الناس لحقائق مجردة:

أنا لا أبجل المادة، بل خالق المادة الذي خلقها لأجلي والذي تنازل وعاش في المادة ومنحني الخلاص من خلال المادة. ولن أتوقف عن تبرجيل المادة التي حصلت على الخلاص من خلالها.⁴⁶

وهناك ثلاث نقاط رئيسية في عقيدة الأيقونة عند يوحنا. الأولى، هي أن الله خلق الجنس البشري على صورته ومثاله. وبالتالي، فأول من صنع الصور هو الله، لأن الله خلق البشر كصورٍ لنفسه. والنقطة الثانية هي الظن بأن الصور تمثل سمة بارزة في الحقيقة؛ أي حقيقة الله وحقيقة العالم الذي خلقه. وأخيرًا، النقطة الثالثة هي أنّ الصور يجب النظر إليها كعنصر جوهري في الأرثوذكسية، وتكتسب شرعيتها من تجسّد الله في شكل بشري. وعلى أي حال، فإن قرار حظر الأيقونات قرار خاطئ لأنه ينكر معنى الخلق حيث إن الله خلق الإنسان على صورته، ويتجاهل فرصة اقتراب الناس من الله من خلال الخليقة المادية.⁴⁷

وقد كتب يوحنا كتاب الدفاع عن الأيقونات المقدسة *On the Divine Images* بهدف حماية الأيقونات. ورغم أن هذا العمل يتكون من ثلاثة نصوص مختلفة، فهي ثلاث نسخ مختلفة من نفس الدفاع الذي قدمه عن تبرجيل الأيقونة. وقد حاول يوحنا أن يوضح أن نصوص العهد القديم التي ترفض الوثنية ليس لها علاقة بالأيقونات المسيحية. فهذا المنع يتحدث عن تبرجيل عناصر الخليقة (وهذا هو تعريف الوثنية) بدلاً من الخالق. وأشار يوحنا أيضًا أنه على الرغم من

45 Ibid., 127.

46 Ibid., 127.

47 Andrew Louth, “‘Beauty will save the World’: The Formation of Byzantine Spirituality,” *Theology Today* 61, 2004, 73–75.

الاستنكار الواضح في العهد القديم لخطأ الوثنية، فهذا الاستنكار يخاطب أساساً اليهود الذين كانوا عُرضةً للسقوط في هذا الخطأ. وبينما كانت الوثنية التي صَوَّرَها العهد القديم عملاً من أعمال الشيطان، فالأيقونة المسيحية لا تقع في نطاق خطأ الوثنية لأن التجسد يبرر وجودها.⁴⁸

ويميز يوحنا بوضوح بين الصور المقبولة والوثنية:

إذا صنعنا صوراً لبشرٍ وقدرناها وبيّناها كآلهة، عندئذٍ نكون رجسين حقاً. لكننا لا نفعل أيّاً من هذه الأمور ... لأن الصورة مرآة ولعز، تتناسب مع مصير أجسادنا.⁴⁹

ثيودوروس الستوديتي المعترف

لقبَ ثيودوروس الستوديتي المعترف بمدافع الأرثوذكسية العظيم.⁵⁰ ولأنه كان المدافع الرئيسي عن الأيقونات أثناء الحقبة الثانية لحركة تحطيم الأيقونات، ارتبط اسمه باسترداد الأيقونات النهائي. واستخدم ثيودوروس الفلسفة الأفلاطونية الحديثة ليبرر آراءه، مثل يوحنا الدمشقي. ووفقاً لرأيه، فإن الاحترام الذي يظهره المؤمن نحو الأيقونة غير موجّه للمادة المصنوع منها الأيقونة، بل للشخص المصوّر فيها. لذا تصبح الأيقونة وسيلة يستخدمها الناس للتواصل مع المسيح والقديسين.⁵¹

وبحسب رأي ثيودوروس، فإن ما نراه في الأيقونة هو الشخص نفسه؛ أي جوهره *hypostasis*، وليس طبيعته. فما تمثله الأيقونة هو الشخص بصفاته المتعددة – تلك الأمور الخاصة بذلك الشخص. ويؤكد أيضاً أنه بالرغم من أن المسيح ليس هو الأيقونة، فالأيقونة لها "نفس الجوهر" الذي للمسيح حيث يشترك الاثنان في هوية واحدة غير مُجرّاة. لذا ينبغي أن نخلص إلى أنه رغم

48 Andrew Louth, *St. John Damascene: Tradition and Originality in Byzantine Theology* (Oxford, 2002), 198–201.

49 St. John of Damascus, *Three Treatises on the Divine Images* (Crestwood, NY: SVS Press, 2003), 82.

50 Aristeidis Papadakis, "Hagiography in Relation to Iconoclasm," *The Greek Orthodox Theological Review* 14/2 (1969), 166.

51 Πανσέληνου, *Βυζαντινή Ζωγραφική*, 102.

ياكوفوش منلاو: حركة تحطيم الأيقونات في العصر البيزنطي والمدافعون عن الأيقونات

أن أيقونة المسيح مصنوعة من الخشب والطلاء، يمكن التعامل معها على أنها المسيح بسبب الهوية المشتركة بينها وبين النموذج الأصلي.⁵²

ويشير ثيودوروس لحدث زيارة جبرائيل لمريم، حيث قال لها: "وَهَا أَنْتِ سَتَحْبَلِينَ وَتَلِدِينَ ابْنًا وَتُسَمِّيَنَّهُ يَسُوعَ." يوضح هذا الحدث أن المسيح مدعو باسم جنس [اسم عام، مثل تلميذ، كوب، شارع] واسم عَامٍ. ويتميّز المسيح بصفاته الجوهريّة *hypostatic* عن بقية البشر؛ لذا يمكن أن يُحدّد المسيح شخصاً مثلنا، وهو أيضًا الله وعضو في الثالوث.⁵³ ويتساءل ثيودوروس: "إذا كان من المستحيل أن نحدّد المسيح، فكيف يقول إنه بذلّ ظهره للضاربين، وخذّه للناقين؛ أو كيف يقول إنهم ثقبوا يديه ورجليه؟"⁵⁴ ويستخدم ثيودوروس آلام المسيح كوسيلة ليُظهر بها أن المسيح بالفعل قابل للوصف. فرغم أن المسيح هو الله، فهو واحدٌ منا لأنه عانى وتألّم مثل أي إنسان. والأيقونة يمكن أن تصوّر شخصه *hypostasis* لأن المسيح يمكن تمييزه عن كلّ مَنْ هم من نفس النوع عن طريق صفاته الخاصة.⁵⁵

ويشير ثيودوروس أيضًا أن المسيح متماثلٌ مع أبيه فيما يتعلق باللاهوت ومتماثلٌ مع أمه فيما يتعلق بالناسوت. وإذ يخلط معارضو الأيقونات بين خصائص كل أصل، يعجزون عن التمييز بين الطبيعة البشرية والإلهية في المسيح. ونتيجةً لذلك، لا يمكنهم فهم سبب تصوير المسيح.⁵⁶

بالإضافة لذلك، يقول ثيودوروس إن الأيقونة تستحق نفس نوع التبجيل المُقدّم للنموذج الأصلي، وذلك وفقًا لتطابق الشكل. إذًا فعندما نبجّل أيقونةً ما، نحن لا نقدم نوعًا مختلفًا من التبجيل عن التبجيل المُقدّم للنموذج الأصلي.⁵⁷

ويرد ثيودوروس في كتابه "تفنيد ادعاءات رافضي الأيقونة" *Refutations of the Iconoclasts* على تعليم رافضي الأيقونة بأن المسيح يستحيل وصفه بما يلي:

52 Besancon, *The Forbidden Image*, 131.

53 St. Theodore the Studite, *On the Holy Icons* (Crestwood, NY: SVS Press, 1981), 84–85.

54 Ibid., 88.

55 Ibid., 90–91.

56 Ibid., 100.

57 Ibid., 103.

ينبغي ملاحظة أنه [المسيح] يظل غير قابل للوصف، رغم أنه وُصف؛ فهناك صفات لطبيعته الإلهية تُظهر أنه الله. لكن صفاته الأخرى التي تنتمي لطبيعته البشرية تُظهر أنه إنسان ...
المسيح قابل للوصف، رغم أنه ليس إنساناً بسيطاً، لأنه ليس مجرد إنسان وسط أناس كثيرين، بل هو الله الذي أصبح إنساناً...⁵⁸
لذا فهو قابل للوصف وغير قابل للوصف؛ الأولى وفقاً لطبيعته البشرية والثانية وفقاً لطبيعته الإلهية...⁵⁹

وفيما يتعلق باتهام رافضي الأيقونة أن الأيقونات أوثان، يُثبت ثيودوروس صحة الأيقونات بالإشارة إلى أن هناك اختلافاً كبيراً بين الأيقونات والأوثان. فمن ناحية، الأيقونات مصدر للضوء، وجزء من التدبير الإلهي وحقيقية. ومن الناحية الأخرى، الأوثان مصدر للظلام والكذب، وتُعتبر عن العديد من الآلهة.⁶⁰ ووفقاً لثيودوروس:

المادة المصنوعة منها الأيقونة لا تُبجل، لأنها تعتبر غير قابلة للتبجيل. أما ما يستحق التبجيل فهو الشخص المصوّر وفقاً للنموذج الأصلي له. نحن لا نبجل المادة، بل النموذج الأصلي وشكله معاً، دون أي خلط مع المادة...⁶¹
إن تبجيل المسيح من خلال الأيقونة يتعلق بالتدبير الإلهي، حيث إن المسيح له جسد مادي، رغم أنه الله...⁶²

إذاً، فما لدينا في أيقونة المسيح هو طبيعته البشرية التي لها خصائص محددة مثل أي كائن بشري. ورغم أن المسيح هو الله، فقد أصبح محدوداً لأنه اتخذ جسداً بشرياً وتآلم باعتباره إنساناً. وهذا واضح في آلامه. إن تبجيل الأيقونة ليس من الوثنية في شيء، لأنه لا يقدم تعدد آلهة، كما تفعل الوثنية.

الأيقونات باعتبارها فناً مقدساً

تستلزم صناعة الأيقونة بعض القواعد الأساسية والدقيقة.⁶³ فلا يمكن صناعتها إلا بطريقة منصوص عليها في القانون الثابت للكنيسة المسكونية وتقليدها

58 Θεοδώρου του Στουδίτου, *Λόγοι Αντιρρητικοί Κατά Εικονομάχων*, trans. Κωνσταντίνος Δάλκος (Athens, 2006), 63–65.

59 Ibid., 187.

60 Ibid., 73.

61 Ibid., 241.

62 Ibid., 253.

63 Ibid., 79.

ياكوفوش منلوا: حركة تحطيم الأيقونات في العصر البيزنطي والمدافعون عن الأيقونات

المقدس. وبالتالي، لا يمكن القول بأن صناعة الأيقونة حدثت نتيجة وحيّ فنّي.⁶⁴ فينبغي على رسّامي الأيقونة، الذين يعتبرون أعلى من العلمانيين في التسلسل الهرمي الكنسي، أن يسعوا جاهدين للتواضع والنقاء والتقوى. ولتحقيق هذه الغاية، يسعون للاقتراب من الأب من خلال الممارسات الروحية بالصوم والصلاة⁶⁵ مع تجنب الحسد، والمشروبات الكحولية، والممارسات التي قد تؤدي إلى الخطيئة.⁶⁶

ولا ينبغي التعامل مع الأيقونة وكأنها قطعة حفرية فنية لأن الفن مجرد جانب ثانوي من طبيعتها. ولهذا فالمتحف لن يصبح أبداً مكاناً طبيعياً لتواجد الأيقونة.⁶⁷ وفي الكنيسة الأرثوذكسية، ليس للأيقونة غرضٌ زخرفي في المقام الأول بل بالحري هدفها أن تُستخدم في الليتورجية والعبادة.⁶⁸ فالأيقونة لا تحقق الغرض منها إلا عندما تقود وعي العابدين إلى العالم الروحي حيث يمكنهم اختبار "رؤى سرّية وفوق طبيعية". وإذا فشلت الأيقونة في تحقيق هذا الهدف، لا تصلح أن تكون أيقونة.⁶⁹ لذا فالتصوير الأيقوني يختلف عن أنواع أخرى من الفنون وينبغي أن يُصنّف على أنه فنّ مقدس.⁷⁰

والأيقونة قصة لها صيغ وأشكال، لأنها تستمد مواضيعها من التقليد الأرثوذكسي. ومن المثير للاهتمام أن نلاحظ أن الأيقونة تُدعى "هستورييسيس" *historesis* [وهي تعني القصة المكتوبة والرسم معاً، تعليق المترجم]، والتصوير الأيقوني *iconography* يُدعى "هستوريا" *historia*، ورسم الأيقونة *iconographer* يُدعى "هستوريوجرافوس" *historiographos*. الأيقونات تذكير وتفسير للنصوص الكتابية.⁷¹ وليس الهدف من الأيقونات أن تكون موضوعاً للإعجاب بالجمال أو للدراسة. فالأيقونة نعمة حيّة، تتقابل مع

64 Florensky, *Iconostasis*, 78.

65 Ibid., 90.

66 Ibid., 92.

67 Andreas Andreopoulos, *Metamorphosis: The Transfiguration in Byzantine Theology and Iconography* (New York, 2005), 24.

68 Constantine D. Kalokyris, "The Essence of Orthodox Iconography," *The Greek Orthodox Theological Review* 14.1(1969), 43.

69 Pavel Florensky, *Iconostasis* (Crestwood, NY: SVS Press, 1996), 66.

70 Philip Sherrard, *The Sacred in Life and Art* (Golgonooza Press, 1990), 71.

71 Ibid., 14.

حقيقة ملموسة ومحددة وخبرة حيّة، وهي دائماً حية في الكنيسة.^{٧٢} وكذلك تختلف الأيقونة عن الفن نظراً لدورها في الليتورجية. فالصورة تحتفل، مثل أي عيد مسيحي، بالحدث التاريخي، وبمعناها الداخلي وبتجديدها الأبدي.^{٧٣} وبناءً على ذلك، لا يمكن فهم الأيقونة إلا في علاقتها بالأساس الكلّي للتقليد الأرثوذكسي الذي يشرح دور الأيقونة في الحياة المسيحية. وإذا انفصلت الأيقونة عن هذا الأساس الكلّي، تتوقف عن كونها أيقونة.^{٧٤} فعندما ننظر للأيقونة في إطارها الصحيح، نجدها تنقل هيكلاً من الأفكار، لتصبح صورة تُعبر عن نظام العالم الإلهي.^{٧٥}

والتصوير الأيقوني لا يُعيّد بحدود الماضي والحاضر والمستقبل. ففي الأيقونة، نلمح الأبدية في الأحداث الإلهية الحية الآن في الحاضر.^{٧٦} ويستمر الناس في صناعة الأيقونات بنفس الطريقة التي كانت تُصنع بها منذ قرون عديدة، ولم يختلف دورها عمّا كانت عليه في الماضي. ونجد الأيقونات في الكنائس والمنازل كحضور مقدس وقوي،^{٧٧} كوسيلة للشركة مع الله وللتعرّف عليه.^{٧٨} ولذا فإن الأيقونة تعبيرٌ عن الخبرة اللاهوتية والإيمان بالمسيح. ولا يمكن فهمها إلا باستحضار بيئتها اللاهوتية والثقافية.^{٧٩}

الخاتمة

سواء أكانت حركة تحطيم الأيقونات هرطقة أم لا، فقد حظيت بمصداقية كبيرة في زمانها لأنها نالت دعم عددٍ من الأباطرة^{٨٠} وكانت كل قوة الدولة وراءها.^{٨١}

72 Metropolitan Bossakov, "The Iconoclastic Controversy-Historical Perspectives," 229.

73 Nancy Patterson Sevcenko, "Icons in the Liturgy," *Dumbarton Oaks Papers* 45 (1991), 48.

74 Ibid., 72.

75 Ibid., 74-75.

76 Kalokyris, "The Essence of Orthodox Iconography," 50.

77 Andreopoulos, *Metamorphosis*, 25.

78 Sahas, *Icon and Logos*, 10.

79 Ibid., p.5.

٨٠ ثيوسيريكطوس Theosterictus، مؤلف حياة نيكيتس Nicetas، في Papadakis، 173 "Hagiography in relation to the Iconoclasm،"؛ على الرغم من أنه يدعّم بشدة فكرة أن تحطيم الأيقونات كان هرطقة مربعة، إلا أنه يعترف أيضاً أنه كان أمراً فريداً من نوعه وكان له سلطة ملكيّة.

ياكوفوش مِنلاو: حركة تحطيم الأيقونات في العصر البيزنطي والمدافعون عن الأيقونات

وما زال هذا الفكر يحظى باهتمام كبير اليوم في نطاقٍ كبير من العالم المسيحي بسبب أساسه الكتابي الواضح وقوة حجته اللاهوتية. وللأسف، فإن المصدر الرئيسي لما نعرفه عن حقبة تحطيم الأيقونات هو الكتابات المبجلة للأيقونة التي تميل لتسويه الأباطرة المعارضين للأيقونة.⁸² علاوة على ذلك، لا توجد نصوص معارضة للأيقونة، لأنها فقّدت. وبناءً على ذلك، فإننا نستخلص ما نعرفه عن معارضي الأيقونة من كتابات خصومهم.⁸³ وبالتالي، وبلا أدنى شك، فإن معلوماتنا مجتزأة ومُشوّهة ومُقدّمة بصورة باهتة للغاية.⁸⁴ وبناءً عليه، هناك احتياج للاستمرار في البحث في هذا الموضوع المُسبب للخلاف بل المتغيّر أكثر من أي وقت مضى.

ياكوفوش مِنلاو **Iakovos Menelaou** مرشح لنوال درجة الدكتوراه في الدراسات البيزنطية واليونانية الحديثة من الكلية الملكيّة بلندن.

81 Ibid., 173.

82 Πανσέληνου, *Βυζαντινή Ζωγραφική*, 136.

83 Sahas, *Icon and Logos*, x.

84 Δάλκος in Στουδίτου, *Λόγοι Αντιρρητικοί Κατά Εικονομάχων*, 42.