

تفسير

رسالة رومانية

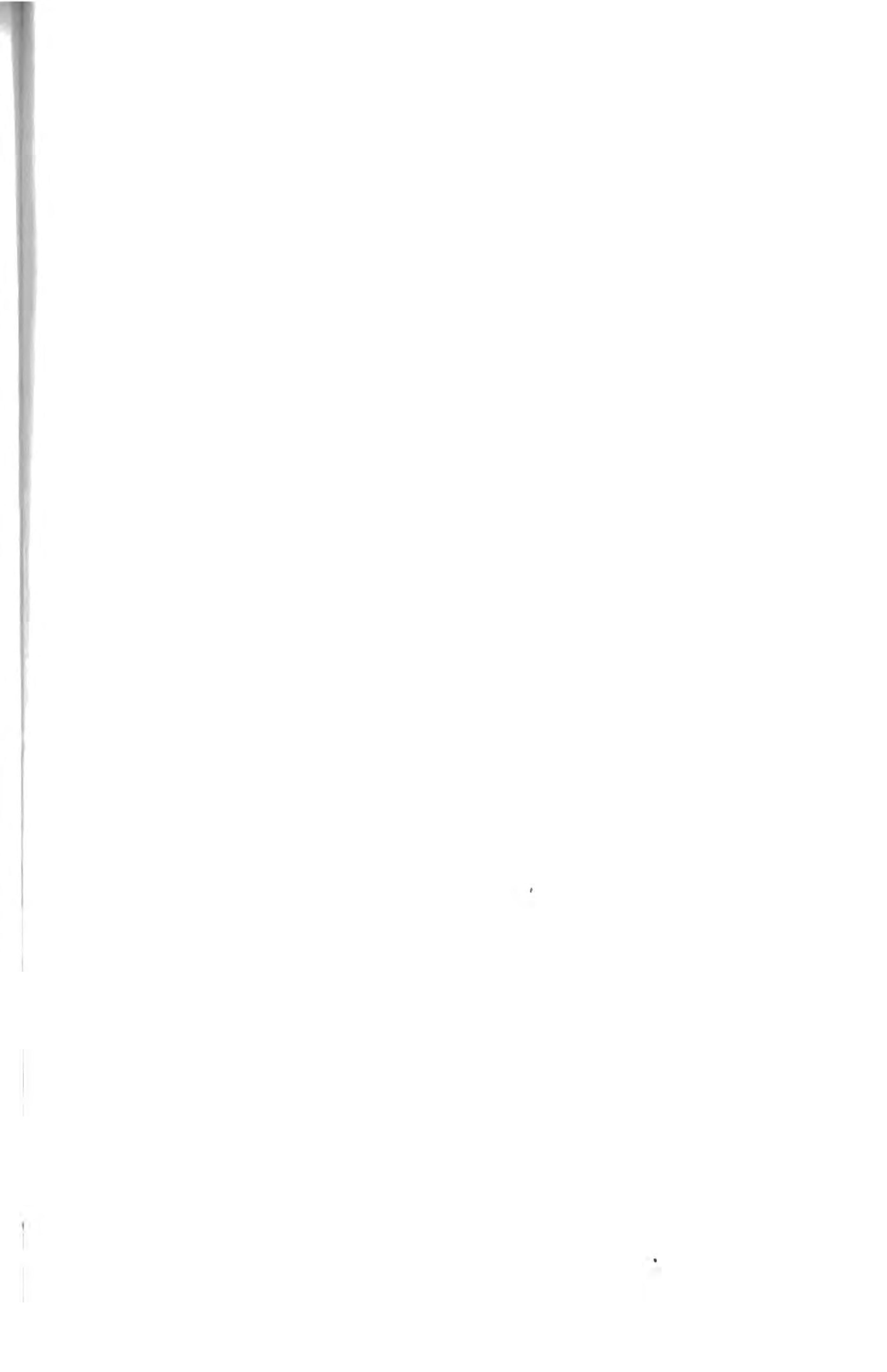
الجزء الأول ١ - ٨

بِحَسَبِ تَعْلِيمِ جُونِ وَسَلِيِّ

تأليف
وليم م. غریت هاوس

بمؤازرة
جورج لیونز

وُلد وليم م. غريت هاوس في ٢٩ نيسان سنة ١٩١٩ في فان بورن لوالديه جيمز مارفن وماري جوليت كيرولف غريت هاوس. وافته المنية في ٢٣ آذار سنة ٢٠١١، نتيجة نوبة قلبية. حَضَرَ غريت هاوس اجتماعاً انتعاشياً في إحدى كنائس الناصري، فسَلَّمَ حياته للمسيح، وبدأ نضاله الذي طَالَ طَوَالَ حياته، لكي يعرف المسيح، ويعرفه إلى ملء شخصه. أحرز شهادات جامعية من كلية لامبث، ومن كلية تريفিকা الناصرية، ومن جامعة ماندريلت. لقد شملت خدمته جوانب عدة. خدم راعياً في جاكسون، وفرانكلين، وكلاركسفيل، وناشفيل، بولاية تنسي. كان يليق أن يخدم راعياً في كنيسة الناصري الأولى في ناشفيل، التي دعمت خدمة الاجتماع الانتعاشي الذي فيه اختبر غريت هاوس خلاص المسيح. درّس اللاهوت في كلية تريفিকা، ثم في مدرسة اللاهوت الناصرية. وشغل أيضاً منصب المدير للتعليم العالي، والرئيس لكلية تريفিকা ثم لمدرسة اللاهوت الناصرية. وأخيراً، كان المشرف العام لكنيسة الناصري على مدى ثلاث عشرة سنة، ولَبِثَ في هذا المنصب حتى تاريخ تقاعده في سنة ١٩٨٩. الآن، لم يَعدْ غريباً أو نزيلاً، بل ابنٌ في بيته.



تفسير رسالة رومية

الجزء الأول ١ - ٨
بحسب تعليم جون وسلي

تأليف

وليم م. غريت هاوس

بمؤازرة

جورج ليونز

NBBC, Romans 1-8

By William M. Greathouse and George Lyons

Copyright © 2008

Published by Beacon Hill Press of Kansas City

A Division of Nazarene Publishing House

Kansas City, Missouri 64109 USA

This edition published by arrangement

with Nazarene Publishing House

All rights reserved.

عنوان الكتاب: تفسير رسالة رومية بحسب تعليم جون وسلي

الجزء الأول ١ - ٨

تأليف: وليم م. غريت هاوس، بمؤازرة جورج ليونز

ترجمة: نزيه خاطر، أستاذ جامعي في اللغة والترجمة

ISBN 978-9953-0-2192-8

© جميع حقوق الطبع محفوظة لمنشورات ينبوع الحياة

الطبعة الأولى تشرين الأول ٢٠١١



البوشرية، شارع العناية، مقابل سنتر مارديني

هاتف: ٧١-٩٠٤١٣٠ / ٦٢٧٧٠٥-٣

المحتوى

٦	الكلمات المختصرة
٧	المقدمة
٧	أ. أهمية رسالة رومية ١ : ٤ - ٥
٩	ب. مكان كتابة الرسالة وتاريخها
١٠	ج. المناسبة والقصد من رسالة رومية ١ : ٤ - ٥
١١	د. المسيحية في رومية ١ : ٤ - ٥
١٣	هـ. لاهوت رسالة رومية الجامع
٢٠	و. نوع الرسالة الأدبي، وترتيبها المنطقي
٢٦	ز. أساليب النص المختلفة في رسالة رومية
٢٧	الجزء الأول. مقدمة الرسالة: رومية ١ : ١ - ١٥
٢٧	أ. التحية الرسولية (١ : ١ - ٧)
٤٢	ب. اهتمام بولس بكنيسة رومية (١ : ٨ - ١٥)
٤٤	١. صلاة بولس (١ : ٨ - ١٢)
٤٨	٢. مقاصد بولس (١ : ١٣ - ١٥)
٥٢	ثانياً. إنجيل برّ الله: رومية ١ : ١٦ - ١٥ : ١٣
٥٢	فرضية الرسالة
٦٤	أ. الحاجة إلى برّ الله (١ : ١٦ و ١٧)
٦٤	١. ورطة الإنسان (١ : ١٨ - ٣ : ٢٠)
٨٦	٢. دينونة الله العادلة (٢ : ١ - ١٦)
١٠٠	٣. التحدي الذي يواجه اليهود (٢ : ١٧ - ٢٩)
١١٣	٤. فضل اليهودي (٣ : ١ - ٨)
١٢٠	٥. ليس بارّاً ولا واحد (٣ : ٩ - ٢٠)
١٣٣	ب. ظهور برّ الله (٣ : ٢١ - ٨ : ٣٩)
١٣٣	١. إنجيل التبرير (٣ : ٢١ - ٤ : ٢٥)
١٧٤	٢. رجاء الإنجيل (٥ : ١ - ٨ : ٣٩)

الكلمات المختصرة

رج: راجع أو انظر

ع: عدد (مُفْرَد أو مُثَنَّى أو جَمْع)

ف: فصل أو أصحاح (مُفْرَد أو مُثَنَّى أو جَمْع)

New International Version :(NIV)

Today's English Version :(TEV)

Revised Standard Version :(RSV)

New Revised Standard Version :(NRSV)

King James Version :(KJV)

مصادر الاقتباسات

كتابات الآباء: أكليمندوس، أوريجانوس، برنابا، هرماس، يوسيفوس.

مخطوطات البحر الميت: خطب سبيلين، قمران، يوبيليز.

الأسفار غير القانونية (الأبوكريفا):

أخنوخ، إسدراس، أسفار المكابيين، باروخ، حكمة سليمان، رؤيا موسى، عزرا.

المقدمة

أ. أهمية رسالة رومية

كتب مارتن لوثر حول رسالة رومية ما يلي:

"هذه الرسالة هي الجزء الرئيسي من العهد الجديد، والإنجيل النقي، الذي يستحق الإكرام بكل تأكيد، حتى إن الرجل المسيحي لا ينبغي أن يحفظها عن ظهر القلب كلمة بكلمة فحسب، بل أن يلهج بها يوميًا كخبزه اليومي. لأنه لا يمكن أن تُقرأ في كل حين، وكما يجب. وكلما قرأت، ازدادت حلاوة وطاب مذاقها" (مقتبسة من بروثر ١٩٥٩، ٩).

وقد ناقش الدارسون الزعم القائل إن رسالة رومية هي "الجزء الرئيسي من العهد الجديد". ثمة أسباب قوية تؤكد أن الأناجيل تمتاز عن غيرها، إذ تُشكل الشاهد التاريخي الأول للمسيح، ولكن ينبغي لنا أن نُؤيد الحكم بأن "ماهية الإنجيل، ومحتوى الإيمان المسيحي، اللذين يتعلّمهما المرء في رسالة رومية، لا يتعلّمهما في أي مكان آخر من العهد الجديد" (نيغرن ١٩٤٩، ٣).

وعلى مرّ العصور أمست هذه الرسالة بصورة خاصّة، قادرة على تكوين الدافع إلى نهضة روحية. ويوم انحرفت الكنيسة عن الإنجيل، كانت الدراسة المعمّقة لرسالة رومية، الوسيلة المستمرة التي بواسطتها كانت الخسارة تعوّض. لا أحد يستطيع أن يُنكر التأثيرات العميقة في الكنيسة والعالم جرّاء تجديد أوغسطينوس، نتيجة صلوات أمّه التقية مونيكا، وأمبروسوس أسقف ميلانو، وقراءات أوغسطينوس من رو ١٣: ١١ - ١٤ (رج العنوان: "من النص"، حول هذه الفقرة).

في شهر تشرين الثاني من سنة ١٥١٥، بدأ مارتن لوثر تفاسيره حول رسالة رومية، وكان آنذاك راهبًا أوغسطينيًا، ودكتورًا في اللاهوت المقدّس في جامعة وتنبُرخ. وبينما كان يُحضّر لمحاضراته، بدأ يرى بشكل أوضح، معنى إنجيل بولس عن التبرير بالإيمان. وقد كره العبارة: "برُّ الله"، باعتبارها تتطلّب ما لا يستطيع أن يعطيه. أمّا بعد، وفي دراسته، توصّل إلى أن يرى البرّ بمثابة عطية من الله، والتي بها يحيا الإنسان بالإيمان. وقد أحسّ بأنه وُلد ثانية. أمّا

نتيجة هذه الرؤية الجديدة، فهي بغنى عن التعريف، إذ يعرفها العالم أجمع. وكان أن بزغ فجر الإصلاح البروتستانتي.

وفي تاريخ ٢٤ أيار ١٧٣٨، دوّن وسلي ما يلي:

"ذات مساء، ذهبتُ بطريقة غير متعمّدة إلى جمعية في شارع ألدرزغيت، حيث كان أحدهم يقرأ مقدّمة لوثر حول رسالة رومية. ونحو الساعة التاسعة إلّا ربعاً، وبينما كان يصف التغير الذي يجريه الله في القلب بواسطة الإيمان بالمسيح، شعرتُ بحرارة غريبة في قلبي. شعرتُ بأنني أثق فعلاً بالمسيح، وبالمسيح وحده للخلاص: وقد تأكّد لي أنه حمّل عني خطاياي، خطاياي أنا بالذات، وخلّصني من ناموس الخطية والموت" (١٩٧٩، ١: ١٠٣).

في تلك اللحظة، كانت ولادة الانتعاش الإنجيلي في القرن الثامن عشر.

وفي شهر آب ١٩١٨، نشرَ كارل بارث، راعي كنيسة سايفنول في كانتن آرغو، سويسرا، تفسيراً لرسالة رومية. وقد قال في المقدّمة:

"سوف يكتشف القارئ بنفسه أنّ هذا التفسير قد كُتب بشعور الفرح لهذا الاكتشاف. فصوت بولس الجبار، كان جديداً بالنسبة إليّ: وكما هو لي، فما من شكّ أنه هكذا أيضاً لكثيرين آخرين. والآن، وقد انتهى عملي، أظنّ أنه قد بقي الكثير ممّا لم أسمعه بعد" (١٩٣٣، ٢).

ولكن، ما سمعه بارث دوّنّه، وتلك الطبعة الأولى من كتابه (*Romebrief*) حول "رسالة رومية"، وقعت "مثل القنبلة في ملعب اللاهوتيين" (اللاهوتي الكاثوليكي كارل آدم، في كتابه: *Das Hochland*، حزيران ١٩٢٦، كما هو مقتبس في ج. ماك كوناتشي ١٩٢٦ و٢٧. (25: 385 *Hibbert Journal* "The Teaching of Karl Barth"). وقد نتج عن انفجار تلك القنبلة، ولادة اللاهوت الإنساني الليبرالي الذي ساد في أوائل القرن العشرين، وأدّى إلى ولادة الحركة الإنجيلية، التي أحدثت في ما بعد ثورة في البروتستانتية (كولتر ٢٠٠٥). إنّ ما حصل لأوغسطينوس ولوثر ووسلي وبارث، قد حوّل تيار الحضارة الغربية وثقافتها. وبمقياس أقلّ، نقول إنّ أموراً مشابهة تحدث لنا، حين ندع كلمات هذه الرسالة تصل حيّة إلى عقولنا وقلوبنا بقوة الروح القدس.

ب. مكان كتابة الرسالة وتاريخها

لم يكن من بين رسائل بولس كلها أدقّ من رسالة رومية في تحديد مكان كتابة الرسالة وزمانها، وذلك في الرسالة نفسها. ففي ١٥ : ١٩ - ٣٢ يوضح الرسول أنه يوشك على بلوغ ذروة خدمته في الشرق. فقد كرز بالإنجيل "من أورشليم وما حولها إلى إليريكون" (ع ١٩). ومن الغرابة بمكان، أن سفر أعمال الرسل لا يذكر خدمة بولس التبشيرية في إليريكون، التي تشمل ما يُعرف اليوم بألبانيا، والبوسنة، وهرتسكوفينا، وكرواتيا وكوسوفو، ومقدونية، وصربيا، ومونتنيغرو، وسلوفينيا، أو قسمًا من هذه البلدان. فهذه المناطق، مثلها مثل إسبانيا والبرتغال اليوم، كانت في أيام بولس تتكلم اللاتينية (لكن، رج جويت ٢٠٠٧، ٧٥ - ٧٧).

لقد شعر بولس بأنه كان قد أكمل مهمته في الشرق. وحين كتب هذه الرسالة، كان يخطط للذهاب غربًا، إلى إسبانيا البربرية، وبما أن رومية كانت قد وصلت البشارة إليها، فقد عزم على زيارتها في طريقه إلى إسبانيا. ولكن، كان عليه أن يقوم بخدمة خاصة لأجل أورشليم. فلفترة معينة كان مضطربًا بمهمة جمع التبرعات بين كنائس مقدونية واليونان "لفقراء القديسين الذين في أورشليم" (ع ٢٦). وتلك الهبة التي أمست جاهزة فعلاً، لم يكن لبولس إلا أن ينتظر الفرصة المناسبة لتسليمها.

وكان بولس قد خطط لينهي عمله في مهمة الجمع في كورنثوس، ليسافر من هناك إلى أورشليم (١ كو ١٦ : ٣ و ٤). وحين كتب بولس الرسالة الثانية إلى أهل كورنثوس (رج ٢ كو ٩ : ٣ - ٥)، كان قد نفذ خطته وأمسى في طريقه إلى كورنثوس.

وبما أن رسالة رومية قد حملتها الأخت فيبي من كَنَخريا، التي هي الميناء الشرقي في كورنثوس (رو ١٦ : ١)، فهذا يضيف احتمالاً إضافياً إلى الافتراض، أنه كتب رسالة رومية من كورنثوس. وقد كانت آخر زيارة للرسول إلى كورنثوس، إذ بعد هذا مباشرة، بدأ في أورشليم سجنه الطويل (أع ٢٠ : ٢ و ٣). وإن تاريخ هذه الزيارة الأخيرة إلى كورنثوس، يتوقف في كل الأحوال، على أيّ تاريخ من خدمة بولس قد يتبناه المرء. فأبكر تاريخ، مُفترض، هو من ٢ كانون إلى آذار من سنة ٥٩ ب م، وأبعد تاريخ هو من ٢ كانون إلى آذار من سنة ٥٩ ب م، وفي كلا الحالين، وعلى أبعد احتمال، ثمة ربع قرن من الزمن، بعد موت يسوع وقيامته (رج

ج. المناسبة والقصد من رسالة رومية

منذ فترة طويلة، وبولس يخطط لزيارة كنيسة رومية (رو ١ : ٨ - ١٥ ؛ ١٥ : ٢٢). ومع هذا الترقب، كان بولس يأمل أن يحقق مشروعه حالما يُسلم ما جمعه من مساعدات إلى الكنيسة الأم في اورشليم. "فمتى أكملت ذلك، وختمت لهم هذا الثمر، فسأمضي ماراً بكم إلى إسبانيا" (١٥ : ٢٨). هذه العبارة تشير صراحةً، إلى أنه فهم عمله بكونه مُبشراً وليس راعياً. فدعوته كانت أن يغرس، لا أن يسقي. كما كانت مهمته أن يبني ولكن ليس "على أساسٍ لآخر"، بل على أساسه هو (١٥ : ١٨ - ٢١). ثم إنَّ العطاء الذي جمعه، والذي كان بتلك الأهمية، كان ينوي بولس أن يسلمه بنفسه، على الرغم من الموت الذي كان يتهدده في اورشليم (أع ٢١ : ١٠ - ١٤)، ذلك العطاء الذي قد يرمم الصَّدْعَ بين جماعته المتجددين من الأمم، والمؤمنين اليهود الذين في اورشليم. وبتقديمه هذه الهبة، يكون قد أكمل العمل الذي بدأه من أنطاكية (أع ١٣ : ١ - ٤)، وسيكون حُرّاً في الانتقال بإنجيله غرباً.

إنَّ ما يُسمّى، "مناظرة رسالة رومية" (دونفريد ١٩٩١، الطبعة الأولى الصادرة سنة ١٩٧٧)، تَتمُّ بصورة خاصةً بالجواب عن السؤال التالي: لماذا كتب بولس هذا النوع من الرسالة إلى أهل رومية؟ وأجوبة الدارسين هي حتماً غير مباشرة، وغالباً ما يتحدثون فيها عن لاهوتهم أكثر من إظهار جدارتهم كمؤرخين. وبالإضافة إلى السرد العلمي لدى المعارضين المحتجّين، والتّهم التي أمل بولس أن يدحضها (أع ٢٨ : ٢١ و ٢٢ ينكر تلك الشائعات الكاذبة، عن أن بولس كان قد وصل إلى رومية قبلاً، والتي كان عليه أن يوضحها)، فقد صرّح بولس، بأنه كان يرجو من كنيسة رومية أن تؤازره في خطّته لتبشير إسبانيا (رو ١٥ : ٢٢ - ٣٣). وقد صلّى بولس كيما يلقي لدى أهل رومية ترحيباً حاراً لدى وصوله، وكيما يكون في وضعٍ نفسيٍّ مريحٍ يساعده في عمله في الجانب الغربي من الإمبراطورية.

إنَّ شرح "روبرت جُويت" الأخير، يُعرّف رسالة رومية بأنها "إصدار فريد لهذه الرسالة السفيرة" مع عدّة أنواع من الكتابات في هذه الفصيلة: الرسالة الأبوية، والرسالة

التوجيهية، والنقد الفلسفي" (٢٠٠٧، ٤٤). كما أن بولس يكتب وكأنه الناطق الرسمي لسياسة الله الخارجية. إنه يكتب، ليُقنع جماعة المؤمنين في رومية كي ينضموا إليه في مهمة مشتركة لتبشير إسبانيا (لأجل "الحالة الحضارية في إسبانيا" رج جُويت ٢٠٠٧، ٧٤ - ٧٩). ومناقشاته اللاهوتية تُعرّف بالرسالة التي سيعلمونها، باعتبارها "قوة الله". "وتُظهر نصائحه الأخلاقية كيف ينبغي أن يحيا الإنسان بحسب الإنجيل، بطريقة تؤكد نجاح هذه المهمة" (جُويت ٢٠٠٧، ٤٤؛ رج ٤٢ - ٤٦).

"إذا استطاع البيت الروماني (الرومان المؤمنون) والكنائس، أن يتغلبوا على صراعاتهم، ويقبلوا بالتالي بعضهم بعضاً كخدام شرفاء للسيد الواحد (١٤ : ٤)، فسوف يكونون قادرين بطريقة معقولة، على الاشتراك في مهمة نشر الإنجيل إلى نهاية العالم المعروف آنذاك" (جُويت ٢٠٠٧، ٨٨؛ رج ٧٩ - ٩٠).

د. المسيحية في رومية

لا نملك معلومات مباشرة عن أصل المسيحية في رومية (رج جُويت ٢٠٠٧، ٥٩ - ٧٤)، إذ إن بداياتها يلفها الغموض. والتقليد القائل إن بطرس هو المؤسس لها، لا يستند إلى أي دعم تاريخي. فهو كان بعد في أورشليم في حدود سنة ٣٩ ب م (رج غل ١ : ١٨)، ولكن لا يوجد أية إشارات في سفر الأعمال، أو في أية رسالة من رسائل بولس إلى أن بطرس كان في رومية. بيد أن ثمة اتفاقاً عاماً، أن بطرس سافر في النهاية إلى رومية، وأنه استشهد هناك (رج كولن ١٩٥٣).

يشير أع ٢ : ١٠ و ١١ إلى "زوّار من رومية (يهود ودخلاء)" حضروا أول يوم خمسين مسيحي. من الجائز أن هؤلاء الدخلاء، أخذوا معهم الإيمان الجديد، حين رجعوا إلى المدينة الخالدة. فنحن نعلم أن السّفر كان منتشرًا على نطاق واسع في ذلك الوقت، وأنه كان ثمة هجرة متواصلة إلى العاصمة من كل أنحاء الإمبراطورية. وتشهد رو ١٦ للحقيقة بأن العديد من المؤمنين في كنيسة رومية، كانوا قد أتوا إلى العاصمة من مناطق أخرى. هذا، ويعطي الكاتب "أمبروزيستر"، من القرن الرابع، ما يمكن أن يُعتبر أفضل وصف

عن بدايات المسيحيين في رومية.

"منَ الثابت أنه كان ثمة يهود يعيشون في رومية في زمان الرسل، وأن أولئك اليهود الذين كانوا قد آمنوا، نقلوا إلى الرومان التقليد القائل إنَّ عليهم أن يعترفوا بالمسيح ويحفظوا الناموس... على المرء أن لا يذمَّ أهل رومية، بل عليه أن يمتدح إيمانهم؛ لأنهم من دون رؤية آية آيات أو معجزات، ومن دون رؤية أيِّ من الرسل، قبلوا الإيمان بالمسيح ولو كان بحسب الطقس اليهودي" (نوكس ١٩٥١، ٩: ٣٦٢).

هذا الوصف ينسجم تمامًا مع ملاحظة سوتونيوس التي وردت في كتابه: "حياة كلوديوس"، والتي مفادها أن كلوديوس "طَرَدَ اليهود من روما، لأنهم استمروا يُشَاغِبُونَ بتحريض من كرسْتوس (Chrestus)" (نوكس ١٩٥١، ٩: ٣٦٢). ويعتبر دارسو العهد الجديد بوجه عام، أن سوتونيوس خلطَ ما بين التسمية اليونانية المألوفة (Chrestus) التي تُطلق على العبيد، والاسم (Christos) (فترماير ١٩٩٣، ٣١). والشَّغْبُ الذي ذكره سوتونيوس، يشير على الأرجح، إلى الفوضى التي نشأت في مجامع روما، عندما دخلت المسيحية. مهما كانت الحادثة، فإنَّ المؤمنين وغير المؤمنين من اليهود، قد طُردوا بموجب مرسوم كلوديوس سنة ٤٩ ب م. ويشير أع ١٨: ٢ إلى ذلك المرسوم باعتباره السبب المباشر لوجود أكىلا وبريسكلا في كورنثوس.

لذلك، وبحلول سنة ٤٩ ب م، كانت المسيحية قد دخلت إلى الجماعة اليهودية في رومية. ولكن، حين كتب بولس رسالة رومية، كانت الكنيسة في غالبيتها من الأمم (رو ١: ٤-٦ و ١٣؛ ١١: ١٣-٢٤؛ ١٥: ١٥ و ١٦). وكان في المجامع اليهودية في رومية، إضافةً إلى المؤمنين من اليهود، العديد من "خائفى الله"، وهم أمميون نصف مهتدين، جذبتهم وحدانية الله، والتعاليم الأخلاقية اليهودية. هذا المزيج من اليهود وخائفى الله (وربما أيضًا، بعض المهتدين من الأمم)، ربما شكَّل الأكثرية الساحقة من المؤمنين، إلى حين طَرَدَ كلوديوس "اليهود" سنة ٤٩ ب م.

يبدو أن هؤلاء المؤمنين من اليهود، وَجَدُوا لدى عودتهم إلى رومية، وضعًا مسيحيًا مختلفًا تمامًا عن ذاك الذي تركوه. فهم باتوا الآن يُعْتَبَرُونَ الأقلية في الكنيسة التي شكّلوها قبلاً

(فتزماير ١٩٩٣، ٣١). وهكذا، فإنّ كلاً من اليهود المتجدّدين والمؤمنين من الأمم الذين يشكّلون الأكثرية، وجدّوا أنفسهم أمام حَظَرٍ ضدّ كلّ أشكال التحريض السياسي (شتولماخر ١٩٩٤، ٧).

وينبغي أن لا تُفاجأ بأنّ الموضوع المحوري لرسالة رومية هو العلاقة بين إنجيل المسيح والشرعة الموسوية. هذه الرسالة إلى رومية، في إطارها الأصلي، كانت محاولة بولس في مواجهة المشكلة التي خلقتها الحوادث المحدّدة أعلاه والانقسامات الناجمة عن ذلك بين المؤمنين من اليهود والأمم، والتي هدّدت المسيحية في رومية نحو سنة ٥٧ ب م.

هذه المسائل، هي مهمّة للوقوف على "الأسباب" التاريخية لرسالة رومية. لكن، من وجهة النظر القانونية الكتابية الأوسع، تبرز رسالة رومية بمثابة لاهوت مسكوني مُصمّم ليُظهر ويؤكد المعنى الحقيقيّ لناموس موسى، في ضوء كلمة الله الأخيرة في المسيح، وليُحرّر رسالة المسيح من المطبّات اليهودية، "لأجل إطاعة الأمم" (١٥: ١٨؛ رج كذلك ع ١٩؛ ١: ١-٦؛ ١٦: ٢٦). فرسالة رومية، بكلّ بساطة، لا تخاطب مشكلة اليهود، إنّما تخاطب مشكلة الإنسان.

ه. لاهوت رسالة رومية الجامع

تُشكّل رو ٨ - ١ قلب الرسالة. هذا، ويُقدّم "ليندر أ. كيك" تحليلاً مثيراً للاهتمام عن هذه الأصحاحات التي تخاطب المشكلة الإنسانية:

"يحدّد بولس إنجيله بطريقة تجعل نطاقه يبدأ من جنّة عدن، ليصل إلى الزمان الأخير، أي من السقوط إلى فداء العالم... فالإنجيل هو قوة الله للخلاص لكلّ إنسان، وإن بدأ باليهود أولاً. ثمّة إنجيل واحد فقط للجميع... ولكن، إن كان الإنجيل هو قوة الله للخلاص لكلّ من يؤمن، فهذا الإنجيل الواحد الوحيد، يجب أن يجلب خلاصاً واحداً، للحالة الوحيدة التي يجد الجميع أنفسهم فيها. ومهما كانت أهمية اختيار إسرائيل، والوعد لإبراهيم، وعطية الناموس، وأسلاف ابن الله من نسل داود، فلا يمكن لكلّ ما ذُكر أن يُعفي 'اليهود' من التضامن مع المشكلة الإنسانية. إنّها المشكلة الإنسانية التي يعرضها الإنجيل.

"وفي معالجة هذا الموضوع، 'يعود بولس حتمًا، إلى آدم' و 'يكشف وضع آدم ثلاث مرّات' بمناقشة تتحرّك نزولاً 'بشكل لولبي'، وفي كلّ مرّة تغوص في الحالة الإنسانية بشكل أعمق، وبالتالي، تجد في كلّ مرّة أنّ الإنجيل هو الترياق" (كك ١٩٩٥، ٣: ٢٤ - ٢٦).

إنّ عَرَضَ بولس لحالة الإنسان (١: ١٨ - ٤: ٢٥)، يتّهم كلاً من اليهود والأمم بأنهم مذنبون أمام الله، وأنهم تحت سُلطة الخطية (٣: ٩). وهذه التهمة تبلغ ذروتها في ٣: ١٩ و ٢٠. لكن، تَعْقُبُ التهمة الأخبار السارة عن برّ الله الذي ظهر الآن في المسيح يسوع، والذي يُقدّم التبرير بالإيمان (٣: ٢١ - ٢٦). هذا، ويُفضّل "كك" أن يُسمّيه التقويم بالإيمان: وعلى أساس الإيمان بيسوع المسيح (٣: ٢٢)، باعتباره ذبيحة كفّارة، تنشأ علاقة صحيحة بالله، مُيسّرة لجميع الناس (٣: ٣٠). وإنّ كلّ الذين يتجاوبون بالإيمان مع عطية الله المجّانية للاشتراك بفوائد الخلاص الذي عمله المسيح، لا يدخلون في علاقة صحيحة بالله فحسب، بل يتمكنون أيضاً من أن يحيا بالطريقة التي يعتبرها الله صحيحة.

في رو ٥: ١٢ - ٢١، تدعو حالة الإنسان إلى ما هو أكثر من علاقة صحيحة بالله: فالبشرية تحتاج إلى تحرير من الخطية التي تتحكّم بحالتنا "الآدمية". فبالنسبة إلى بولس، لا يوجد سوى محورين متبادلين: محور آدم (حُكم الخطية والموت)، ومحور المسيح (حُكم النعمة والحياة الأبدية من طريق التبرير بالإيمان). وإذا يتوسّع بولس في هذا الموضوع، في ٦: ١ - ٧: ٦، يُظهر أنّ التحرّر من الخطية والموت ممكن فقط عبر الاشتراك في موت المسيح وقيامته، والذي يَعِد "بجدّة الحياة" (٦: ٤)، أي "بجدّة الروح" (٦: ٧).

أمّا في ٧: ٧ - ٨: ١٧، فتؤخذ إلى مكان أعمق، في حالة الإنسان. فبما أنّ اليهودي والأممي كليهما قد سقطا في آدم، (٧: ٧ - ٢٥)، فهما معاً، يكتشفان أنّ قوة غريبة قد اغتصبت السيطرة على وجودهما واستعبدتهما، حتى باتا يحقّقان عكس ما يقصدان تماماً. هذا التريل الغريب هو "الخطيّة الساكنة في" (٧: ١٧ و ٢٠)، والتي يجد الناموس نفسه عاجزاً أمامها. ولكن ما لم يستطع الناموس عمله، قد عمله الله في المسيح، إذ حقّق نصراً حاسماً على الخطية، بحيث يُعتق "من ناموس الخطيّة والموت"، جميع الذين يسلكون "ليس حسب الجسد بل حسب الروح" (٨: ٢ و ٤) الذي نالوه في المسيح (٨: ١ - ١٧).

إن تعريف اللاهوت الجامع في رسالة رومية، هو أصعب مما يظنُّ الذي يقرأ الكتاب كيفما اتَّفَق. فرسالة رومية هي قبل كل شيء، رسالة مرسلَة، وليست لاهوتًا نظاميًا. لا شكَّ أن بولس يكتب بقناعات لاهوتية عميقة، ولكنه لا يكتب شيئًا، لا هنا ولا في أيِّ مكان آخر، يمكن أن يُعدَّ بحثًا لاهوتيًّا. وحتى قناعاته اللاهوتية، تنسَلُ بطريقة غير مباشرة، لا كأمر نظرية مجردة. فلاهوته راعوي وعملي. وكل لاهوت كتابي صادق، ينبغي أن يكون في توقيته وفي صلته الوثيقة بالموضوع، مثل الأسفار المقدسة التي يحاول أن يُمثِّلها. وهكذا ينبغي أن يتكرَّر في كلِّ جيل. ورسالة رومية تقترب من أن تكون "لاهوتًا"، أكثر من أيِّ سفرٍ آخر في الكتاب المقدس، لكنها لا تبدو إنتاجًا ولا عرضًا لمنهج لاهوتي متماسك. لقد انطلقت من قضايا الحياة اليومية، وتولي اهتمامها للحياة المسيحية.

يحاول نظام "اللاهوت الكتابي" أن يميِّز القناعات الأساسية والموحدة والمنبثقة من المقتطفات المختارة من الأسفار التي ندعوها الكتاب المقدس. ومن المُسلَّم به، أن أهل الإيمان الذين جمعوا هذه الأسفار المختلفة أسفارًا قانونية، وَجَدُوا أن بينها وحدة متماسكة. ويحاول اللاهوتيون الكتايبون أن يكتشفوا ويؤكدوا المنطق الإلهي الذي يوحد شهادة الكتاب المقدس لإله الثالوث، باعتباره خالق الأكوان وفادي إسرائيل، والملك على كلِّ الأرض، والكلمة المتجسِّد، والمتقوَّى من ضعف، وأب الكنيسة وربُّها، والمصمِّم العظيم لاكتمال التاريخ (ليكون مختصرًا جدًّا، وموضع جدل).

إذا، ما هو هذا الإسهام الفريد الذي تُقدِّمه رسالة رومية لللاهوت الكتابي؟ لا تقف رسالة رومية فقط كمعلِّم تذكاريٍّ شاهدٍ على عبقرية بولس. فهو بوصفه وارثًا لتقاليد العهد القديم لإسرائيل، كان فكره متبلورًا بحسب فريسية القرن الأول بشكل لافت، وبالرؤيا اليهودية، وبمنهجية حضارة المتوسط في العصر الهيليني، وباختبار الكنيسة الحيَّة لحادثة المسيح، وبعطية الروح القدس العامة.

هذا، وقد أثَّرت رسالة رومية بقوة، في التقليد البروتستانتي، الذي أقرَّ بالفضل، والذي كان يقرأ رسالة رومية بطريقة أظهرت شعوره الشخصي بهويته. هذا، وإنَّ البحث الدقيق في رسالة رومية يُحوِّلنا أن نميِّز بين القناعات اللاهوتية المُحبَّبة لدينا والتي تعلق في ذهننا من رومية،

وتلك التي من مصادر أخرى.

إنّ الفكرة العامة التي تدور حولها رسالة رومية، هي برُّ الله الذي أُعلن بموت المسيح يسوع الذي قدّمه الله كفارة ليُقبلَ بالإيمان، وبالخلاص الأخرى الذي انبلج في التاريخ بموت وقيامة يسوع، وبعطية الروح. وقد خلق هذا العمل الإلهي إنسانية جديدة متشابهة ليسوع، والمعينة لتكون من ضمن إسرائيل المختار. وفي النهاية، يعدُّ برُّ الله، بتجديد الخليقة نفسها.

إنّ برُّ الله، هو عمله الخلاصي في المسيح: "أي إنّ الله كان في المسيح مُصالحاً العالمَ لنفسه" (٢ كو ٥: ١٩). ففي المسيح، نرى لمحة صغيرة جدًّا عن الله باعتباره المحبة الكلية، الذي يعطي خليقته الحرية في قبول محبته المعروضة، أو رفضها. وكونه خالق السماء والأرض، فهو يشاق إلى أن تعبده خلائقه المعترفة بجميله (رو ١: ١٨ - ٢١).

والله، في علمه السابق، عيّن مسبقاً، وبالمحبة، كلَّ البشر، أمّا ويهوداً على السواء (١: ٢١ ب - ٢: ٢٩)، "ليكونوا مشاهدين صورة ابنه ليكون هو بكرًا بين إخوة كثيرين" (٨: ٢٩). هذا، بكلّ اختصار، هو الإنجيل: أي إظهار الخالق لذاته في ابنه يسوع المسيح.

هذه القصة يحبكها بولس مع قصة شعب إسرائيل الذين اختارهم الله ليكونوا شهوداً له كالربِّ المخلص لكلِّ الأمم. ولأجل هذه الغاية، دعا الله إبراهيم معطيًا إياه الوعد الذي في تك ١٢: ١ - ٣. بيدَ أن بني إسرائيل لم يفهموا فهمًا وافيًا، ونادرًا ما سَعَوْا وراء رسالتهم بأمانة، وفضّلوا أن يتغنّوا باختيارهم مُطمئنّين (رج إش ٤٠ - ٥٣).

وفي لحظة حاسمة من تاريخ الخلاص، وُلد يسوع، وتألّم ومات ثم قام، باعتباره عبد الربِّ الموعود به (رج غل ٤: ١ - ٧؛ إش ٥٢: ١٣ - ٥٣: ١٢). ولدى استعراض أحداث ولادة أمة إسرائيل والتأمل فيها مليًا، تُطالعنا صورة ولادة الكنيسة، التي تعيّن لتتمّ دعوة الله لإبراهيم، ولتعلن الإنجيل للعالم، باعتباره ذلك الإنجيل الذي هو "قوة الله للخلاص لكلِّ من يؤمن" (رو ١: ١٦).

لقد خلَقَ إعلانُ الإنجيل، "إسرائيل الجديد"، أمميًا بالدرجة الأولى، مع بقية فقط من اليهود الذين آمنوا، ولكن، على رجاء أكيد، أنه في آخر الزمان "سيخلص كلُّ إسرائيل". هذا هو الإنجيل الذي يعلنه بولس لأهل رومية، والذي ننظره "الآن في مرآة في لغز" (١ كو ١٣:

(١٢). ولكن ما نراه هو حقيقي وجدير بالثقة: ذاك الذي جعله الله مرئيًا للعين البشرية في المسيح.

يبد أن هذه ليست نهاية القصة. ففي النهاية، سوف يرجع المسيح، يسوع، ليس فقط ليخلص جميع إسرائيل، بل ليفتدي أيضًا النظام المخلوق. هذا طبعًا، سرًّا، "بل كما هو مكتوب ما لم تر عين ولم تسمع به أذن ولم يخطر على بال إنسان ما أعدّه الله للذين يحبونه، فأعلنه الله لنا بروحه، لأن الروح يفحص كل شيء حتى أعماق الله" (١ كو ٢: ٩ و ١٠).

وقبل أن نمضي قدمًا، لا بدّ لنا من الأخذ بعين الاعتبار أمرًا آخرًا أساسيًا من لاهوت بولس في رومية: أي طبيعة "الإنسان" الجسدية. وينبغي وضع الكلمة "الإنسان" بين مزدوجين لأن "الإنسان" في رومية، هو "آدم العهد القديم"، أي "الجنس البشري". فقليلة هي النصوص الكتابية الأكثر أهمية من تك ١: ٢٦ و ٢٧، في إدراك المفهوم الكتابي للإنسانية باعتبارها كائنات أخلاقية:

"وقال الله نعمل الإنسان على صورتنا كشبهنا. فيتسلطون على سمك البحر وعلى طير السماء وعلى البهائم وعلى كل الأرض وعلى جميع الدبابات التي تدب على الأرض. فخلق الله الإنسان على صورته على صورة الله خلقه؛ ذكراً وأنثى خلقهم."

إن الكلمة العبرية المقابلة للكلمة "الإنسان"، هي "آدم"، وهو تعبير شامل، لا يضم فقط الذكور والإناث، بل البشر كلهم. والانتقال من الكلمة الشاملة "آدم"، إلى "آدم" الشخصي، لا تظهر إلا في ٤: ٢٥: "وعرف آدم امرأته أيضًا. فولدت ابناً ودعت اسمه شيثًا". ونرى في ف ٥ المدلول المشترك لهذا التعبير: "هذا كتاب مواليد آدم. يوم خلق الله الإنسان على شبه الله عمله. ذكراً وأنثى خلقه وباركه ودعا اسمه آدم (إنسان) يوم خلق" (تك ٥: ١ و ٢).

إن المعنى المزدوج للكلمة، آدم، مُستخدم في رو ٥: ١٢ - ٢١. فآدم الأول هو الإنسان في تك ٣، الذي عصى خالقه وسقط؛ ولكن آدم كان أيضًا، آدم المشترك في تك ١: ٢٦ و ٢٧. وفي سقوط آدم الأول، أمسى "البشر" فاسدين وخطاة. وآدم الأخير، هو الإنسان يسوع، الذي حُبِل به من الروح القدس بلا خطية، في أحشاء العذراء، والذي بذات شخصه، تغلب على سلطة الجسد والخطية، ليس لأنه في شخصيته ابن الله، بل كإنسان، بإطاعته الله حتى

الموت، والممكّنة بالروح، "دان الخطيئة في الجسد" (رو ٨ : ٤). "صار آدم الأول نفساً حيّة"، والذي بعصيانته، وضع الجنس البشري على طريق الخطية والموت. "وآدم الأخير روحاً مُحيياً"، والذي طاعته جعلت قداسة الجنس البشري ممكنة (١ كو ١٥ : ٤٥، رج ٢ كو ٣ : ١٨). وعليه، فإنّ رو ٥ : ١٢ - ٢١، تُقدّم لنا، على الأقلّ لمحة جزئية عن عقيدة بولس حول الخطية والخلاص.

تُعرّف رسالة رومية الخطية، بأنها تلك الخطية التي دخلت الجنس البشريّ يوم السقوط، وأنها تلك القوة المشخّصة التي استبدّت بكلّ الذين لا يؤمنون: "من خارج"، والذين "تحت" الناموس (٥ : ١٣ و ١٤ ؛ ٧ : ٧ - ٢٥)، إلى المنتهى. وسيُهزَم كلٌّ من الخطية والموت في مجيء المسيح ثانية (رج ١ كو ١٥ : ٢٢ - ٢٧). "أمّا شوكة الموت فهي الخطيئة، وقوّة الخطيئة هي الناموس، ولكن شكرًا لله الذي يعطينا الغلبة برّبنا يسوع المسيح" (١ كو ١٥ : ٥٦ و ٥٧). إضافةً إلى ذلك، تُقدّم رسالة رومية تعريفًا "للجسد" (sarx) و"الروح" (pneuma). فالكلمة العبرية (ruach)، أي روح، مُستخدمة في العهد القديم بمعنى "قوة" الله و"حضوره" الذي مكّن مقاتلي إسرائيل من تحطيم نير مضطهديهم. والروح (pneuma) في رسالة رومية، هي القوة الشخصية للروح القدس، الذي يحوّل الخطاة إلى قديسين (رج ٢ كو ٣ : ١٨). والجسد (sarx) هو الإنسانية الضعيفة (رج رو ٨ : ٣؛ رج الكلمة "جسد" (Basar) في إش ٣١ : ٣). والجسد هو إنسانية يسوع (رو ١ : ٣)، والذي به "دان الخطيئة في الجسد"، بقوة الروح (٨ : ٤). والجسد هو طبيعة الإنسان غير المتجدّد (٧ : ١٨). وكمؤمنين، كنّا سابقاً "في الجسد"، وتتكّل على الموارد البشرية وحدها.

لكننا الآن "في الروح"، متحرّرون من سُلطة الخطية (٨ : ٩ و ١٠). وكمؤمنين متجدّدين، نحن نعبد الله بالروح ("بروحي" ١ : ٩). وإنّ روح الله، أي روح المسيح، أي الروح القدس، يُعطي الحياة للمؤمنين (٨ : ٢ و ٤ و ٥ و ٦ و ١٠)، ويحرّرهم من الناموس والخطية والموت (٨ : ١ - ١٧)، وهكذا يملكون "جدّة الروح" (٧ : ٦)؛ ويعطي قوة موجّهة "لأبناء الله" (٨ : ١٤)؛ ويشفع بأولاد الله (٨ : ٢٦ و ٢٧)، والعامل المقدّس للمؤمنين (٨ : ١ - ١٧)، ويشهد لتبنيهم، ويضمن مجدهم العتيد الأكيد (٨ : ١٦ و ١٧ و ٢٢ - ٢٥).

إلى ذلك، فإن رسالة رومية تُقدّم تعريفاً للناموس. وفي حين أنّ التعبير "ناموس"، يُمثّل الجزء الأول من الأسفار العبرية (٣: ٢١)، فإنه في تاريخ الخلاص، يدلُّ على العهد الذي قطعه الله مع إسرائيل على جبل سيناء (خر ١٩: ٤ - ٦). ولكنّ الكلمة "ناموس" قد تعني أيضاً "مبدأ عام" (رو ٣: ٢٧؛ ٧: ٢١؛ ٨: ٢). وتعني رومية أيضاً بالناموس، ذاك العهد الذي أتمّه المسيح (٨: ١ - ٤). بمعنى آخر، يعني بولس بالناموس، مطالب الناموس الأدبي، المكتوب في قلب الإنسان (٢: ١٤ و ١٥)؛ وبهذا المعنى أيضاً، تكون مطالب الناموس متممة بالروح، في القلب، ومن ثمّ جاعلةً من الإنسان يهودياً حقيقياً (٢: ٢٥ - ٢٩).

أخيراً، تُعرّف رسالة رومية بشكل صارم، "أعمال الناموس"، التي تُسقط الخلاص عن غير المؤمنين. "فأعمال الناموس" ليست "أعمالاً صالحة عُمِلت لتستحقّ رضى الله" (كما فكّر لوثر)، ولا هي أعمال الأفراد الذين يَسْعَوْنَ للدخول في علاقة بالله. إنّ فردية كهذه، هي غريبة عن فكر بولس، واليهود غير المؤمنين يفترضون بشكل خاطئ أنهم إسرائيل الله، حتى في رفضهم يسوع باعتباره المسيح. فخطيئتهم إذ ذاك، هي بمثابة رفض جماعي للاعتراف بالمسيح باعتباره "غاية" الناموس (١٠: ٤؛ رج ٩: ٢٤ - ١٠: ٤، مع الشرح).

منذ فترة وجيزة، تبنّى معظم المفسّرين شرح "إ. ب. ساندروز" حول "شريعة العهد"، في ما خصّ العلاقة بين الأعمال والناموس بالنسبة إلى اليهود أيام بولس. "فأنموذج" شريعة العهد، أو "بنيته" هو هذا:

"(١) الله اختار إسرائيل و(٢) أعطاه الناموس. والناموس يتضمّن (٣) وعد الله لتأكيد الاختيار و(٤) شرط الطاعة. (٥) الله يُكافئ الطاعة ويعاقب التعدي. (٦) يُقدّم الناموس وسيلة الكفّارة، والكفّارة تؤدّي إلى (٧) تثبيت علاقة العهد. (٨) جميع الذين يثبتون في العهد بالطاعة وبالكفّارة وبرحمة الله، ينتمون إلى الجماعة التي ستخلص. ثمّة تفسير مهمّ في النقطتين الأولى والأخيرة ممّا تقدّم، وهو أنّ الاختيار والخلاص النهائي يُعتبران من عمل رحمة الله، لا من الإنجاز البشري" (ساندروز ١٩٧٧، ١٣٠).

تبدو هيكلية الخلاص جماعية، في رسالة رومية كلّها، كما في جميع رسائل بولس. وهذا المفهوم الجماعي يطال كلاً من إسرائيل والكنيسة. فإسرائيل القديم، هو إسرائيل الناموس،

والذي يرفض يسوع بوصفه المسيح. أمّا الذين يؤمنون، يهودًا ويونانيين، هم إسرائيل الله الجديد (إلى أن يخلص جميع إسرائيل، ١١ : ٢٥ - ٣٢). كذلك، في استخدام بولس مجازًا مختلفًا، يكتب قائلاً: "لأننا جميعًا بروح واحد أيضًا اعتمدنا إلى جسد واحد يهودًا كنّا أم يونانيين عبيدًا أم أحرارًا وجميعنا سُقينا روحًا واحدًا" (١ كو ١٢ : ١٣). ففي إطار هاتين الصورتين، تعمل الكرازة البولسية.

و. نوع الرسالة الأدبي، وترتيبها المنطقي

إنّ استخدام الجملة الدالة على فحوى رسالة رومية للتعريف بها (١ : ١٦ - ١٧)، هو أمر تختصُّ به هذه الرسالة من دون سواها من رسائل بولس الأخرى. وهذا يعطيها نوعًا من صفات البحث الموضوعي ضمن هيكلية الرسالة (١ : ١ - ١٥ و ١٥ : ١٤ - ١٦ : ٢٧). على أن "م. لوثر ستاير والت" يتمادى في التشديد على هذا الأمر، مُعرِّفًا رسالة رومية بأنها "رسالة في قالب مقالة" (١٩٩١). وإنّ طبيعة رسالة رومية التي تقترب من اللاهوت النظامي، ناجمة عن استخدام الرسالة للأسلوب البياني في إطار الإنجيل. وانسجامًا مع هذا الهدف البلاغي، يتكرّر استخدام بولس لأسلوب النقد اللاذع، دفعًا لمناقشته إلى الأمام. ومن بين هذه الأساليب البارزة للنقد اللاذع، يستخدم بولس تكرارًا صورة المُحاور الوهمي، ليوضح ويدعم تقديمه للإنجيل (ستوورز ١٩٨١).

حين كتب بولس هذه الرسالة، لم يكتبها كلاهوتي بالدرجة الأولى، بل كمرسل يطمح إلى تبشير إسبانيا (١٥ : ٢٢ - ٢٩) بأخبار الإنجيل السارة، الإنجيل الذي هو "قوة الله للخلاص لكلّ من يؤمن" (١ : ١٦). وعرضه للإنجيل لم يكن كنظرية البرج العاجي، بل كان القصد منه تعميق مستوى التزام قرائه بمضامين برّ الله المُعلن في الإنجيل. وإذا ابتغى أن يكسب دعم جمهور رومية المنقسم، لمؤازرته في مغامرته التبشيرية في منطقة الغرب البربري من الإمبراطورية، عليه أن يوحدّهم معًا حول إنجيلهم المشترك.

تبدأ رسالة رومية شبيهةً إلى حدٍّ بعيد، برسائل بولس المبكرة، أي تبدأ بالسلام الذي يُعرّف بمرسلها، ثم بالمرسل إليهم، وبتحيّته المتميّزة (١ : ١ - ٧). وتختلف عن غيرها، بأنها

بالدرجة الأولى أكثر توسُّعاً في كلِّ من الاهتمامات الثلاث الآنفه الذكر.

أما القسم المتعلّق بالشكر بحسب عادة بولس في كلِّ رسالة، فيظَهَر (١ : ٨ - ١٥)، هنا مختلفاً بسبب الظرف غير الاعتيادي لدى بولس، إذ إنه يكتب هنا إلى جماعة مسيحية، لا هو أسَّسها، ولا زارها قبلاً. وكما في رسائل بولس الأخرى، فالشكر يتضاعف كتصدير بلاغي، مُقدِّماً باحترامٍ شديد الغاية التي ينوي أن يحققها في صُلب الرسالة (١ : ١٦ - ١٥ : ١٣). وفي أثناء الشكر، يعلن بولس عن خططه لزيارة رومية، لكنه يترَيِّث في كشف التفاصيل إلى حين بلوغه خاتمة الرسالة (في ١٥ : ١٤ - ١٦ : ٢٣). بيدَ أنه لا يؤجِّل "شوقه إلى إعلان الإنجيل للذين في رومية" (١ : ١٥) إلى حين وصوله. هذا، ويعلن مضمون رسالة رومية، الرسالة التي يقدِّمها من دون تمييز، باعتبارها "الإنجيل" (١ : ١٥ و ١٦ و ١٧ ؛ ١١ : ٢٨ ؛ ١٥ : ٢٠)، أو "إنجيل الله" (١ : ١ ؛ ١٥ : ١٦)، أو "إنجيل ابنه" (١ : ٩)، أو "إنجيل المسيح" (١٥ : ١٩)، أو "إنجيلي" (٢ : ١٦ ؛ ١٦ : ٢٥).

يؤكد بولس في فرضية الرسالة (١ : ١٦ و ١٧)، أن الإنجيل الذي يُبشِّر به، هو رسالة برِّ الله (رج أيضاً ٣ : ٥ و ٢١ و ٢٢ و ٢٥)، الذي هو "قوَّةُ الله للخلاص لكلِّ مَنْ يُؤمن، لليهودي أولاً ثمَّ لليوناني" (١ : ١٦). وسوف يُنَبِّر بولس عبر الرسالة، على هذه المواضع: الإطار الشامل للإنجيل؛ أمانة الله، وضرورة تجاوز الإنسان من طريق الإيمان، والتمايز داخل تاريخ الخلاص بين اليهود وغير اليهود. هذا، ويسرد الإنجيل عمل قوة الله المغيِّرة داخل جماعات الإيمان.

إنها حاجةٌ عالمية إلى رسالة برِّ الله، لأنَّ كلَّ البشر بلا استثناء، هم عبيدٌ للخطية بائسون (١ : ١٨ - ٣ : ٢٠). هذا أمر صحيح، سواء اتَّخذت الخطية أدنى مستوى لها في العبادة الوثنية والفجور (١ : ١٨ - ٣٢)، أو في مظهر البرِّ الذاتي اليهودي الكثير التأنق، إنما مخدوع (٢ : ١ - ٢٩). لكنَّ البشرية الخاطئة، تواجه أولاً برِّ الله مُعلنًا بالغضب الإلهي (١ : ١٨). الله يترك خليفته العاصية تواجه نتائج رفضها المدمر ذاتياً، بسبب عدم تمجيدها الله كإله (١ : ١٩ - ٢٣)، وهذا الرفض، لن يقودهم إلّا إلى مزيد من الانحدار إلى ظلمات الفجور الأخلاقي (١ : ٢٤ - ٣٢).

إن بولس مقتنع بأن الله ليس غير مُبال بما يفعله البشر؛ والغضب الذي يُعبّر عن ذاته حالياً، كَتَخَلَّ إلهي (١: ١٩ - ٢٣)، سوف يتأكّد فقط في الدينونة الأخيرة، بناءً على الأعمال الصالحة أو الشريرة (٢: ١ - ١٦). هذا بمعزل عن الإنجيل.

والإنجيل الذي أتى أولاً إلى اليهود (١: ١٦)، يجعلهم إمّا أول المُدانين (٢: ٩)، وإمّا أول المكافئين (٢: ١٠). ولن يُستثنى اليهود من الدينونة بسبب امتياز كونهم شعب الله (٢: ١٧ - ٢٤). ولكي تكون يهودياً صالحاً، ليست مسألة اسم، وهوية عرقية، بل "اليهودي في القلب" (٢: ٢٩؛ رج ٢: ٢٥ - ٢٩).

هذا، ويُسلّم بولس بأن اليهود يتمتّعون بفوائد لا بأس بها كشعب الله، وعلى الأخص، عطية الناموس. لكنّ عدم أمانتهم يُفاقم مسؤوليتهم (٣: ١ - ٨). ويشير بولس إلى أنّ كلّ البشر هم تحت سُلطة الخطية (٣: ٩)، ملتصقاً كلمة الله ليُظهر أنّ ما يصحّ على اليهود، يصحّ بالأكثر على الأمم (٣: ٩ - ٢٠). والناموس يشير إلى الخطية، لكنه يعجز عن منع حصولها (٣: ٢٠).

في العصر الجديد الذي دُشّن بمجيء يسوع المسيح، أعلن الله برّه من دون الناموس، ولكن من دون أن ينقضه أيضاً (٣: ٢١). وعلى أساس أمانة المسيح، قدّم الله الوسيلة لتحرير البشرية المُستعبدة من الخطية ومن نتائجها، في الوقت الذي أظهر فيه برّه (٣: ٢١ - ٢٦). فهو يُقدّم برّه هبةً لجميع الذين لا يتكبّرون على قبولها (٣: ٢٧ - ٣١).

والجديد الذي صنعه الله بواسطة المسيح، هو أنه قدّم التبرير بالإيمان، الأمر الذي ينسجم مع تعليم العهد القديم. هنا يُقدّم بولس إبراهيم مثلاً لجميع الذين يتبرّرون أمام الله على أساس الإيمان بوعدده (٤: ١ - ٢٥).

والإنجيل الذي يبرّر المؤمنين أمام الله، له القوة أن يجعلهم قادرين أن يحيوا حياةً صحيحة، بواسطة عطية الروح القدس الذي يقدّسهم (٥: ١ - ٨: ٣٩). وإنّ قوة النعمة تجلب معها إمكانية السلام والمصالحة مع الله في هذا الزمان، والرجاء بالخلاص النهائي في الزمان الآتي، وحتى في وجه الألم الحاضر (٥: ١ - ١١).

وعلى نقيض الطريقة التقليدية، لا يلجأ بولس إلى خطية آدم الأصلية لُعلَّ خطية الإنسان (في ٥ : ١٢ - ٢١). بل يُظهر كيف أنَّ الطاعة للمسيح، والتي تكشَّفت بموته الخلاصي، تُقدِّم للإنسانية الساقطة بديلاً جديداً. فآدم والمسيح، هما رأس العائلة البشرية. ولكنَّ مصير الإنسان يتوقَّف على سيِّد ذلك المصير، وليس على ما ورثوه فقط. فالنعمة تعوِّض بزيادة، - عن الضرر الذي أحدثته الخطية (٥ : ٢٠ و ٢١).

وهكذا، يحثُّ بولس المؤمنين ليحيَوا على موارد النعمة تحت سيادة المسيح (٦ : ١ - ١٤). وبتقديم المؤمنين ذواتهم من دون تحفُّظ كآلات برٍّ يستطيعون أن يتحرَّروا من عار الخطية، وأن يتمتَّعوا بعبودية التقديس التي نهايتها أبدية (٦ : ١٥ - ٢٣).

وإنَّ عمل الله التبريري هو نفسه يحرِّر المؤمنين من العبودية لسُلطة الخطية ولنتائجها، يحرِّرهم ليحيَوا "بجدَّة الروح" (٧ : ٦؛ رج ٧ : ١ - ٦). فالقدرة البشرية وحدها عاجزة عن تميم مطالب الناموس، لأنَّ الناموس نفسه قد أمسى ضحية الخطية (٧ : ٧ - ٢٥).

وبعبودية المسيح فقط، التي هي سُكنى الروح القدس، يتحرَّر المؤمنون من الخطية، وينالون قوة لتتميم الناموس (٨ : ١ - ١١). ذلك الروح نفسه يؤازر المؤمنين، فيما ينتظرون الفداء الأخير (٨ : ١٢ - ١٧). فهو يعينهم لكي يُصلُّوا كما ينبغي، ويعمل في حياتهم لإتمام قصد الله الخلاصي لكلِّ البشر، "ليكونوا مشاهين صورة ابنه" (٨ : ٢٩؛ رج ٨ : ١٨ - ٣٠).

يُنهي بولس عَرْضَه في تقديم إنجيل البرِّ بالتأكيد الواثق أن لا شيء في الكون "سيفصلنا عن محبة الله التي في المسيح يسوع" (٨ : ٣٩؛ رج ٨ : ١٨ - ٣٩). لكنَّ هذا يقود رسول الأمم اليهودي إلى أن يواجه معارضةً محتملة لهذه الثقة، بسبب حالة الضياع العامة السائدة بين معظم شعب الله التاريخي، أي إسرائيل (٩ : ١ - ١١ : ٣٦).

يقارب بولس هذه المشكلة الحساسة من وجهات نظر متعددة. فهو يؤكِّد أنَّ الأصل العِرقي وحده لم يكن يوماً كافياً ليُقرَّر هوية شعب الله. فالله يعمل على أساس رحمته الكلِّية السيادة، بمعزل عن الادِّعاءات البشرية، أو الحقوق المفترضة (٩ : ١ - ٢٩). وإسرائيل حالياً، يقاوم الإنجيل، لأنه رفض الاعتراف بالمسيح باعتباره المسيَّا، مع أنه كان ينبغي له أن يحوز معرفة أفضل (٩ : ٣٠ - ١٠ : ٢١).

لكنّ حالة ضياع إسرائيل الحاضرة ليست تأكيداً أنّ الله أقفل عليهم (١١ : ١ - ٣٢).
فثمة بقية من بني إسرائيل سوف تؤمن، وستكون الأصل والساق لإسرائيل الجديد، وستكون
من مؤمنين من اليهود والأمم (١١ : ١ - ١٠). وعدم إيمان إسرائيل، أعطى الفرصة غير المتوقعة
لإنجيل ليعلن للأمم الذين تجاوزهم بالإيمان جعلهم إسرائيليّ شرف (١١ : ١١ - ٢٤). أولئك
بدورهم، سوف يُغيرون إسرائيل ليأتي إلى الإيمان.

ثمّ إنّ بولس يُحذّر جمهوره الذين معظمهم من الأمم، أنه إذا رُفض إسرائيل غير
المؤمن بسبب كبريائه وعدم إيمانه، من أن يكون في صفوف شعب الله، فينبغي لأعضاء الشرف
أن لا يستكبروا (١١ : ١٣ و ١٤).

وبولس واثق بأنّ من ضمن خطة الله الكامنة أن يرحم جميع الناس (١١ : ٣٢)،
"فملء الأمم" (١١ : ٢٥)، و"جميع إسرائيل" (١١ : ٢٦)، سوف يؤمنون بالمسيح وبالخلاص
النهائي (١١ : ١٥ - ٣٢). وينهي بولس عرضه للإنجيل تاريخياً، باعتباره برّ الله، وذلك بتسبيحة
حمدٍ لأجل حكمة الله البعيدة عن الفحص والاستقصاء (١١ : ٣٣ - ٣٦).

أمّا القسم الأخير من مضمون الرسالة إلى رومية، فهو عرضٌ عملي لبرّ الله (١٢ : ١ -
١٥ : ١٣). وإذ يُعيد بولس إلى الأذهان صورة الذبائح في ١٣ : ٦ و ١٩، بحثُ قراءه على تقديم
أجسادهم كذبيحة حية لله (١٢ : ١). وبناءً على ذلك، يُغيّرهم الله كلياً عبر التقديس، بتجديد
أذهانهم ليختبروا "ما هي إرادة الله". هذه هي العبادة التي ينتظرها الله من كنيسة المقدسة (١٢ :
٢).

ومن بين التغيرات الجذرية التي ستميّز الممارسة العملية لدى أهل الإيمان، يذكّر بولس
التعاون القائم في صفوف المؤمنين المتواضعين الذين يستخدمون مواهبهم لأجل منفعة الجماعة
كلّها (١٢ : ٣ - ٨). إنّ كنيسة كهذه تُظهر محبة عملية غير مصطنعة، داخل الكنيسة وخارجها
(١٢ : ٩ - ٢١). فهؤلاء الأعضاء لن يُعيقوا قدرة الكنيسة على الكرازة بالإنجيل، بتحدّيهم
للسلطة المدنية، أو برفضهم دفع الضرائب (١٣ : ١ - ٧)، بل إنهم في محبتهم للمؤمنين ولغير
المؤمنين، سوف يتمّمون مطالب الناموس (١٣ : ٨ - ١٠).

وإذ يُدرك بولس أنّ النهار الكامل للخلاص النهائي يقترب بسرعة، بحثُ جمهوره

على أن يخلعوا أعمال الظلمة ويلبسوا أسلحة النور. وهذا، في قدرتهم أن يفعلوه تحت سيادة الرب يسوع المسيح (١٣: ١١ - ١٤).

وإذا كان لمهمة بولس التبشيرية في إسبانيا أن تنجح، فلا بدَّ له من مساعدة كنيسة رومية المتحدة (١٥: ١٤ - ٣٣). لذلك، يحثُّ المؤمنين من اليهود والأمم، أن يضعوا جانباً الأمور الصغيرة التافهة التي تُحدثُ الشقاق بينهم (١٤: ١ - ٢٣). وعليهم أن يرفضوا معاملة بعضهم بعضاً بتفاضل، أي القوي مقابل الضعيف. وبدلاً من إدانة واحتقار الواحد للآخر، بسبب هذه الفوارق، عليهم أن يقبلوا بعضهم بعضاً كما قبلهم الله في المسيح (١٥: ١ - ١٣). لا يطلب بولس من كنائس رومية أن تتفق حول الفوارق الحضارية التي تُفرِّقهم فحسب، بل يتوقع منهم أن يتفقوا على هذا: "لكي تُمجِّدوا الله أباً ربِّنا يسوع المسيح بنفسٍ واحدة وفيّ واحد" (١٥: ٦). وهذا يعني أنهم سينضمُّون إلى جوقة التسبيح الكونية التي تُسبِّح الله على أمانته لليهود ورحمته للأمم، "لترددوا في الرجاء بقوة الروح القدس" (١٥: ١٣؛ رج ١٥: ٧ - ١٣).

يختم بولس احتفائه المسهب بإنجيل برِّ الله (١: ١٦ - ١٥: ١٣) بتقرير عن مشاريع سفراته، التي يتخلَّلها توقُّف في أورشليم، وهو في طريقه إلى رومية، وبمساعدة مؤمني رومية لمتابعة سفرته إلى إسبانيا (١٥: ١٤ - ٣٣).

وفي هذه الأثناء، يؤكِّد بولس كم هو جوهري أن يكون فهمه مشدوداً بإحكام إلى الإنجيل. فهو يُعرِّف نفسه بكونه "خادماً ليسوع المسيح لأجل الأمم مباشرةً لإنجيل الله ككاهن ليكون قربانُ الأمم مقبولاً مقدَّساً بالروح القدس" (١٥: ١٦).

وتُختتم الرسالة بلائحة تحياتٍ مطوَّلة كما كانت أدبيات الرسائل القديمة تقتضي ذلك. هذا، ويوصي بولس بالخادمة فيسي، التي ستُسَلِّم الرسالة إلى رومية باسمه (١٦: ١ و٢)، كما يُرسل تحياته إلى أشخاص بارزين ومعروفين في كنائس رومية (١٦: ٣ - ١٦ أ) ويرسل تحية من رفاقه (١٦: ١٦ ب و ٢١ - ٢٤).

يقطع تحياته تحذيراً ضدَّ المعلمين الكذبة (١٦: ١٧ - ٢٠). ثم تنتهي الرسالة بتسبيحة شكرٍ لله "القادر أن يثبتكم حسب إنجيلي والكراسة بيسوع المسيح..." (١٦: ٢٥؛ رج ١٦: ٢٥ - ٢٧).

ز. أساليب النص المختلفة في الرسالة

يقول "روبرت جويت" إن "نقاد النصوص الكتابية اكتشفوا خمسة عشر أسلوبًا مختلفًا لرسالة رومية، بما في ذلك نص لم يعد له وجود اليوم، إنما تكلم عنه آباء الكنيسة" (٢٠٠٧، ٤). ويذكر آباء الكنيسة أنه في القرن الثاني، قام "مارسيون" التقليدية المختلفة لرسالة رومية، تتعلق بما يُسمى تسبحة الشكر المتنقلة، في ١٦: ٢٥ - ٢٧. ففي العديد من المخطوطات، تظهر بعد ١٤: ٢٣؛ و١٥: ٣٣؛ و١٦: ٢٠؛ و١٦: ٢٣؛ و١٦: ٢٤؛ أم "بجذف كلي" للفصلين الأخيرين من نسخته لرسالة رومية.

والسمة الأكثر إرباكًا في النصوص أ في مخطوطات أخرى، فتظهر مرتين بعد ١٤: ٢٣؛ و١٥: ٣٣، أو ١٦: ٢٣؛ على أنها في مخطوطات أخرى، لا تظهر البتة. على هذا الأساس، ظن العديد من النقاد والدارسين، أن رو ١٦ لم يكن جزءًا أصليًا من رسالة بولس إلى رومية. فقد مالوا إلى الظن أنه أنشئ عندما أرسل بولس نسخة من الرسالة إلى روما، مع تحياته إلى أصدقائه في أفسس. لكن "هاري غامبل" نقض هذه النظرية بشدة في كتابه المنشور سنة ١٩٧٩ تحت عنوان: *"Textual History of the Letter to the Romans"*. وقد اعتبر الدارسون المعاصرون أن رسالة رومية الأصلية ربما وردت بلا البركة، أي ١٦: ٢٥ - ٢٧، وأن ١٦: ١٧ - ٢٠ قد تكون "زيادة مبكرة أدخلت وقت نشر الرسالة" (جويت ٢٠٠٧، ٦). وعلى الرغم من أن أفكارًا كهذه قد تنشأ عنها قضية، فإن هذا التفسير يُفسر النص القانوني للرسالة الذي يتضمن الفقرتين معًا.

رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية

الجزء الأول. مقدّمة الرسالة: رومية ١ : ١ - ١٥

أ. التحيّة الرسوليّة (١ : ١ - ٧)

ما وراء النص

بولس، كان الاسم الرومانيّ الذي أُطلق على شاول المولود من أبوين عبرانيين (في ٣ : ٤ - ٦). فقد كان في الوقت ذاته مواطناً رومانياً، ويهودياً من يهود الشتات المنتمين إلى مذهب الفريسيين. وقد وضعته هويته الأولى في مكانة ممتازة وسط المجتمع الروماني-الإغريقي، كما كانت هويته الثانية، تُعده ليكون بين النخبة في المجتمع اليهودي (أع ١٦ : ٣٧ - ٣٩ ؛ ٢٢ : ٢٢ - ٢٩). ويشير سفر الأعمال إلى أنّ بولس تلقى ثقافته الأولى في أورشليم، وليس في طرسوس: "أنا رجلٌ يهوديٌّ ولدتُ في طرسوس كيليكية ولكن ربّيتُ في هذه المدينة مُؤدّباً عند رجلَي غملائيل على تحقيقِ الناموسِ الأبويِّ" (أع ٢٢ : ٣). تجدر الإشارة إلى أنّ قول بولس في غل ١ : ٢٢، إنه لم يكن معروفاً بالوجه عند كنائس اليهودية، يُعقّد هذه النظرة التقليدية.

وبما أنّ بولس كان من عائلة يهودية مرموقة، فقد تيسّر له أن يتكلم اليونانية والعبرانية والآرامية بالإضافة إلى قراءتها وكتابتها. فخدمته في إليريكون (رو ١٥ : ١٩) ونيته تبشير إسبانيا (ع ٢٨)، وكلا المنطقتين تتكلّمان اللاتينية، تفترض أنه كان أيضاً يتكلم تلك اللغة. أضيف أنّ أورشليم كانت قد أصبحت في ظلّ حكم هيرودس الكبير مدينةً عالميةً وهليّنيةً، تضمّ مسرحاً ومضماراً لسباق الخيل. لذلك كانت مدينة مهمّة بالنسبة إلى يهود الشتات الذين يتكلّمون اليونانيّة، مثل والدَي بولس، كما كانت أيضاً مَحَجّة عظيمة الشأن لليهود الأتقياء من كلّ أنحاء منطقة البحر المتوسط.

كان التعليم الأساسيُّ يبدأ في سن السادسة لدى أولاد اليهود والوثنيين على السواء. كما أنّ يهود فلسطين والشتات كانوا يتمرّسون بالتقاليد اليهودية منذ نعومة أظفارهم. فلا عجب أن يكون بولس قد تجذّر في الكتاب المقدس بشكل كامل. فاقتراسه نصوصاً من العهد القديم يدلّ على أنه كان يرجع تكراراً إلى نصوص الترجمة السبعينية (وهي ترجمة للكتاب

المقدس العبري إلى اللغة اليونانية، بدأت في القرن الثالث ق م)، إضافة إلى النص العبري. هذا، ويمكن مقارنة ثقافة بولس اللاهوتية إذ ذاك بمستوى طلاب الدراسات العليا اليوم (غل ١ : ١٤؛ أع ٥ : ٣٣ - ٣٩).

لقد تبنى بولس العقيدة الفريسية في ما يختص بالأخرويات، إلا أن مفهومه لها تغير بصورة جذرية بعد إيمانه بالمسيح (رج غل ١ : ٣ - ٥). فقد قسّم الفريسيون تاريخ الخلاص إلى حقبتين: فالحقبة القديمة قبل مجيء المسيح، كانت تُعتبر شريرة ولا فداء لها بسبب سقوط آدم؛ أمّا الحقبة الجديدة فهي تُدشّن مُلكَ الله في المستقبل، والذي سوف يكون صالحًا، ولن يرقى إليه الفساد. لكن، حين تقابل بولس مع المسيح المُقام، بات يشارك المؤمنين نظرهم إلى كون الحقبة الآتية قد دخلت التاريخ فعلاً، وهي الآن حاضرة، وذلك في شخص يسوع المسيح وعمله. وهكذا كان ثمة تزامن للحقتين. أشار إليهما العهد الجديد بعبارة: "الأيام الأخيرة" (رج أع ٢ : ١٦ - ٢١). فالذين يُنقذون "من العالم الحاضر الشرير" (غل ١ : ٤) سوف يختبرون بركات المستقبل هنا والآن (عب ٦ : ٥)، فيما هم ينتظرون تحقيق رجوع المسيح في مجده (رو ٨ : ١٨ - ٢٥).

ومّا لا شكّ فيه أن بولس تعلّم من معلّميه أيضاً وسائل في المناظرة وفن الإقناع، انطلاقاً من الجدل المكتسب من الخبرة اليومية، وصولاً إلى البرهان الكتابي المبني على النمط المدرّسي (التفسير اليهودي للكتاب المقدس) (١ كو ٩ : ٧ - ١٤)، واستعمال المجاز (غل ٤ : ٢١ - ٣١). أمّا الخطابة، فكانت الركيزة الأساسية في ذلك الزمان، والتي أتقنها بولس في ثقافته الشفهية. ويبدو أن مهارات بولس الخطابية اكتسبها من الخطباء اليهود والوثنيين في آن. وحين كان بولس يخاطب إحدى الكنائس التي لم يكن هو مؤسسها، ولا سبق أن زارها، كان يعرف بنفسه وبإنجيله ببراعة خطابية جليّة. ففي تحيته الرسولية في رو ١ : ١ - ٧، كان ثمة جملة يونانية واحدة، اعتُبرت أطول تحية في رسائل بولس كلّها.

إلى ذلك، يعلن بولس أن إنجيله سبق الوعد به منذ عهد بعيد، لكنه لا يُقدّم أيّ دليل على مكان ذلك الوعد في العهد القديم. ويبدو أن خلاصة بولس لإنجيله، تُجسّد مقطعاً من بيان فلسطيني باكر مسلّم للمجتمع الروماني (رج أع ٢ : ٢٢ - ٣٦). هذا، ويُعيد "جوزف

فتزماير" (١٩٩٣، ٢٢٩ - ٣٠) ترتيب معادلة الكرازة الأولى باعتبارها أمرًا واقعًا ذا شقين،
(تُشير الكلمات بالأسود إلى إضافات بولس):

ابنه

وُلِدَ

وتعيّن

من نسل داود

ابن الله بقوة

من جهة الجسد

من جهة روح القداسة

بقيامته من الأموات

يسوع المسيح ربنا

فالمعادلة الأساسية في رو ١: ٣ و ٤، هي على الأرجح قبل زمن بولس؛ فهي الوحيدة التي تشير في رسائل بولس إلى يسوع باعتباره ابن داود، والوحيدة التي تستخدم الفعل ("تعيّن")، والعبارة الساميّة "روح القداسة" بدلاً من "الروح القدس". فهذه المعادلة الاعترافية التي تُلخّص "الإنجيل... عن ابنه"، تقتبس التقليد اليهودي المسيحي الذي يعتقد بولس أنه سوف يؤكّد هوية إيمانه لدى أهل رومية.

وقد اعتبر بولس أن سامعيه هم في غالبيتهم من الأمم (رج ١: ٦ و ١٣؛ ١٣: ١١؛ ١٥: ١٥ - ١٩)، على الرغم من أن جماعتهم كانت تضمّ كذلك، مسيحيين يهودًا. وقد عرف الرسول دعوته بأنها تمييزًا لوعد الله القديم لإبراهيم في تك ١٢: ١ - ٤، أنه "تبارك فيك جميع قبائل الأرض"، وذلك بالخلاص الذي يشترط إطاعة الإيمان الذي لم يدركه إسرائيل قديمًا، لكنه أصبح الآن ممكنًا بصورة مجيدة لشعب الله - إسرائيل الجديد، ذلك الخلاص الذي هو "لكلّ من يؤمن" (لليهودي واليوناني) (رو ١: ١٦؛ رج ٩: ٦ - ٨) "يسوع المسيح ربنا" (١: ٤).

في النص

* ١ لقد درجت كتابة الرسائل الرومانية - اليونانية على الشكل التالي: "من المرسل إلى المرسل إليه، تحياتي." وقد تبنّى بولس هذا الأسلوب التقليديّ عينه: "بولس... إلى جميع الموجودين في رومية"، مُبسّطًا في التحية ومشدّدًا على النعمة المسيحية في كل ذلك. وبما أنه

لم يكن هو مَنْ أسَّس كنيسة رومية، ولا زارها كذلك، فقد أتاح له تحية الرسالة المسهبة، بسط سلطته (جويت ٢٠٠٧، ٩٧)، ممهدة لنقاط البحث البارزة في الظهور تباعاً، وقد زادت كلماته الافتتاحية عن مجرد التقديم الشكلي، إذ كانت استباقاً لموضوع الرسالة.

يُعرّف بولس بنفسه على أنه **خادم** (doulos، "عبد") "يسوع المسيح" (ع ١). إنه أكثر من مجرد التعبير عن التواضع المصطنع؛ فبولس وضع نفسه بالكلية في تصرف سيده. "لم يكن موضوع إرساليته الرئيسي داخله بل فوقه" (بارث ١٩٣٣، ٢٧). وها هو إبراهيم (تك ٢٦ : ٢٤؛ مز ١٠٥ : ٦ و ٤٢)، وموسى (عد ١٢ : ٧ - ٨)، وداود (٢ صم ٧ : ٥ و ٨)، والأنبياء (إش ٢٠ : ٣؛ إر ٧ : ٢٥؛ عا ٣ : ٧)، جميعهم كانوا يُدعون عبيد الرب. على أنه الاستخدام الأول من نوعه في العهد الجديد. فبكل هدوء حل بولس مكان أنبياء العهد القديم وقادته، ... وَضَعَ اسم سيده... مكان اسم يهوه (ساندي وهيدلام ١٩٢٩، ٣). ويبدو أن جمهور بولس الروماني حين سمع وصف بولس لنفسه على أنه "عبد ليسوع المسيح"، راح يقارن بين هذا ولقب "عبد قيصر"، الذي كان يفتخر بحمله أولئك الذين في خدمة قيصر (جويت ٢٠٠٧، ٩٩).

وإذ يُعرّف بولس بنفسه باعتباره **مدعواً ليكون رسولاً** ("المدعو رسولاً")، إنما يُصِرُّ على كونه "رسولاً على أساس الدعوة" (غوديت ١٨٨٣، ٧٤). وللكلمة "مدعو" جذورها في العهد القديم: إبراهيم (تك ١٢ : ١ - ٣)، موسى (خر ٣ : ١٠)، كما كان الأنبياء خدام الله من طريق الدعوة الإلهية. وها هو بولس في غل ١ : ١٤ - ١٦ يصف دعوته، مردداً صدى كلمات إش ٤٩ : ١ وإر ١ : ٥.

إن الكلمة "رسول" تعني حرفياً "مندوب" أو "مبعوث" ("إنسان أرسل في مهمة"). ولهذا الكلمة "رسول" استعمالان في العهد الجديد. فقد أُطْلِقَتْ في معناها الأضيق على الإثني عشر رسولاً فقط (مر ٣ : ١٤؛ لو ٦ : ١٣؛ أع ١ : ٢١ - ٢٦). أمّا في المعنى البولسي الأوسع، فقد شملت برنابا (١٤ : ٤ و ١٤)، ويعقوب أخا يسوع (غل ١ : ١٩)، وآخرين (رو ١٦ : ٧؛ رج لو ٢٤ : ١٠؛ باعتبار أن يونا يساوي يونياس؛ رج الشرح الوارد في ١٦ : ٧)، الذين جاءت دعوتهم نتيجة مقابلتهم الشخصية مع المسيح المُقام (١ كو ٩ : ١ و ٢؛ ١٥ : ٨ و ٩؛ غل

١ : ١ و ١٥ - ١٦). يَدَّ أَنْ دَعْوَة بُولَس لِيَكُون رَسُولًا جَاءَتْ مَبَاشَرَة "يَسُوعُ الْمَسِيحُ وَاللَّهُ الْآبَ" (غل ١ : ١)، الَّذِي وَضَعَ عَلَى عَاتِقِهِ مَسْئُولِيَّةَ إِعْلَانِ الْإِنْجِيلِ لِلْأُمَمِ (رو ١ : ١٦). وَهَكَذَا تَتَوَازَى الْعِبَارَةُ "الْمَفْرُزُ لِلْإِنْجِيلِ..." مَعَ الْعِبَارَةِ "الْمَدْعُو رَسُولًا". عَلَى أَنَّ لِكَلِمَةِ "مَفْرُزٌ" فِي الْأَصْلِ، الْمَعْنَى نَفْسَهُ الَّذِي لِكَلِمَةِ "فَرِيسِي". وَبِمَا أَنَّ بُولَس كَانَ فَرِيسِيًّا كَامِلًا (رج جُوت ٢٠٠٧، ١٠١ و ٢)، فَقَدْ كَانَ مَفْرُزًا "لِلْإِنْجِيلِ اللَّهِ". وَالْإِنْجِيلُ هُوَ الْأَخْبَارُ السَّارَّةُ الْمُتَعَلِّقَةُ بِتَدْخُلِ اللَّهِ الْخَلَاصِي فِي التَّارِيخِ الْبَشَرِيِّ، بِوَاسِطَةِ ابْنِهِ، "يَسُوعُ الْمَسِيحُ" رَبَّنَا. فَالْخُضُوعُ هُوَ الْاسْتِجَابَةُ الْبَشَرِيَّةُ لِعَمَلِ الْفَرَزِ الْإِلَهِيِّ. فَاللَّهُ يَفْرُزُ خِدَامَهُ؛ وَهُمْ يَكُونُونَ مُسْتَعِدِينَ لخدمته (رج رو ١٢ : ١). لَكِنَّ الْقَبُولَ الْبَشَرِيَّ لِلْفَرَزِ الْإِلَهِيِّ، وَالتَّجَاوُبَ الصَّادِقَ مَعَ خُطَّةِ اللَّهِ لَيْسَ أَمْرًا مُسَلِّمًا بِهِ. فَبُولَسُ الْمَدْعُو رَسُولًا، يَكْتُبُ قَائِلًا: "أَقْمَعُ جَسَدِي وَأُسْتَعْبِدُهُ، حَتَّى بَعْدَمَا كَرِزْتُ لِلْآخَرِينَ لَا أَصِيرُ أَنَا نَفْسِي مَرْفُوضًا" (١ كو ٩ : ٢٧؛ رج مت ٢٤ : ١٣).

* ٢ يَشْدُدُ بُولَسُ عَلَى اسْتِمْرَارِيَّةِ انْتِشَارِ الْإِنْجِيلِ إِلَى جَانِبِ الْعَهْدِ الْقَدِيمِ. فَالْإِنْجِيلُ (الْأَخْبَارُ السَّارَّةُ) "سَبَقَ فَوْعَدَ بِهِ (اللَّهُ) بِأَنْبِيَائِهِ فِي الْكُتُبِ الْمُقَدَّسَةِ" (رو ١ : ٢). وَعَلَى الرَّغْمِ مِنْ أَنَّ فِكْرَةَ الْوَعْدِ الْإِلَهِيِّ نَاشِطَةٌ، "وَمُتَجَذِّرَةٌ بَعَمَقٍ فِي الْعَهْدِ الْقَدِيمِ... فَلَيْسَ ثَمَّةَ تَعْبِيرٍ وَاضِحٍ عَنْهَا هُنَاكَ (كَرَانْفِيلْد ١٩٧٥، ٥٥ رَقْم ٣). عَلَى أَنَّ كُتُبَ الْعَهْدِ الْجَدِيدِ لَا يَحْصِرُونَ الْكَلِمَةَ أَنْبِيَاءَ بِأَوْلَئِكَ الَّذِينَ يَخْطَرُونَ بِيَالِنَا عَادَةً؛ بَلْ يَطْلُقُونَهَا عَلَى جَمِيعِ الْكُتُبِ الْمَوْحَى إِلَيْهِمْ فِي الْعَهْدِ الْقَدِيمِ، مِثْلَ مُوسَى (أع ٣ : ٢٢) وَدَاوُدَ (أع ٢ : ٣٠ و ٣١؛ جُوت ٢٠٠٧، ١٠٣). وَإِنَّ لِمَنْ غَيْرِ الْمُعْتَادِ أَنْ يَشَارَ إِلَيْهِمْ هُنَا بِالْقَوْلِ، "بِأَنْبِيَائِهِ" مُشْدِّدًا عَلَى الضَّمِيرِ الْمُتَّصِلِ (الْهَاءِ). هَذَا وَإِنَّ الْمَكَانَ الْوَحِيدَ فِي الْعَهْدِ الْجَدِيدِ الَّذِي يَظْهَرُ فِيهِ التَّعْبِيرُ، "الْكُتُبِ الْمُقَدَّسَةِ" (عَلَى أَنَّ ٢ تي ٣ : ١٥، تَتَرَجَّمُ "الْكُتُبِ الْمُقَدَّسَةِ"). فَالْكَلِمَةُ "الْمُقَدَّسُ" تُشِيرُ إِلَى التَّسْمِيَةِ الْمَأْلُوفَةِ لِكَلِمَةِ "الْكُتُبِ"، وَهُوَ مَا نَسْمِيهِ الْعَهْدَ الْقَدِيمَ.

فَمِنْ غَيْرِ الْمُمْكِنِ تَحْدِيدَ الْمَقَاطِعِ مِنَ الْعَهْدِ الْقَدِيمِ بِدَقَّةٍ، الَّتِي كَانَتْ فِي فِكْرِ بُولَسِ حِينَ كَانَ يَشِيرُ إِلَيْهَا فِي تَمْهِيدِهَا لِلْإِنْجِيلِ. أَمَّا "دَنْ"، فَيَفْتَرِضُ "أَنَّ تِلْكَ الْمَقَاطِعَ لَا بَدَّ أَنْ تَتَضَمَّنَ عَلَى الْأَقْلَى بَعْضًا مِنَ النُّصُوصِ الْمُقْتَبَسَةِ أَوْ الْمُلَمَّحِ إِلَيْهَا فِي مَا بَعْدَ (رج مَثَلًا ٤ : ٢٥)، وَفِي الْمَوَاعِظِ الْوَارِدَةِ فِي سَفَرِ الْأَعْمَالِ، وَهُنَا عَلَى الْأَخْصَصِ ٢ صم ٧ : ١٢ - ١٦ وَمز ٢ : ٧ (رج ١ : ٣)"

(٢٠٠٢، أ، ٣٨: ١٠). هذا وثمة العديد من دارسي العهد الجديد الذين يظنون أن المؤمنين الأوائل قد جمعوا الأدلة، وهي عبارة عن مجموعة من النصوص الموثوقة والمستخدمة لتأكيد صحة قراءتهم من العهد القديم، في ضوء صلب المسيح وقيامته (رج ١ كو ١٥: ٣ و ٤). ثمة على كل حال دليل يُعزّز هذا في "التسلسل الوارد في إش ٢٨: ١٦ ومز ١١٧ و ١١٨: ٢٢ وإش ٨: ١٤، وقد تكرر هذا في مت ٢١: ٤٢؛ رو ٩: ٣٣ و ١ بط ٢: ٦ - ٨" (بروك ١٩٩٢، ٦: ٣٩١)، إضافة إلى وجود مثل هذه المجموعات بين مخطوطات البحر الميت.

الوعد في العهد القديم

يقول كرانفيلد (١٩٧٥، ٥٥، رقم ٣) "إن صيغة الفعل المركب والمترجم: 'سَبَقَ فَوَعَدَ بِهِ'، لا يَرِدُ بهذه الصورة إلّا هنا وفي ٢ كو ٩: ٥. فالجزء الأول من الفعل يُشدّد بصورة خاصة على أسبقية الوعد، أمّا الفعل المشتمل على حرف جرّ واحد، فيَرِدُ خمس عشرة مرة في العهد الجديد، وعلى الأخص في رو ٤: ٢١ وغل ٣: ١٩. على أن الاسم "وعد" يَرِدُ نحو خمسين مرة بما في ذلك ثماني مرات في رومية (٤: ١٣ و ١٤ و ١٦ و ٢٠؛ ٩: ٤ و ٨ و ٩؛ ١٥: ٨)، وتسع مرات في غلاطية. وقد يكون بولس استقى من التعبيرات اليونانية المنسوبة إلى وعود الله في المزامير المبكرة المنسوبة خطأً إلى سليمان" (٧: ٩ (١٠)؛ ١٢: ٧ (٦)؛ و ١٧: ٦ (٥)).

لا يُمثّل الإنجيل نقضاً للماضي، بل تكملة له. وهكذا، يكتب بولس في ١ كو ١٥: ٣ و ٤ أن "المسيح مات من أجل خطايانا حسب الكتب"، وأنه قام في اليوم الثالث حسب الكتب. فالتشديد المتكرر على أن هذه الأمور حدثت بالتوافق مع المكتوب، يُظهر كم كان هذا أمراً هاماً بالنسبة إلى بولس. "فأقوال الأنبياء، التي ظلت مُقفلة بإحكام، أُطلق سراحها الآن... نستطيع الآن أن نرى ونفهم ما كُتِبَ، لأن صار لنا مدخل إلى العهد القديم" (بارث ١٩٣٣، ٢٨؛ نقلاً عن لوثر؛ رج ٢ كو ٣: ١٤ - ١٦).

* ٣ على الرغم من أن الإنجيل مصدره الله، فإنّ محتوى الأخبار السارة هو "عن ابنه" (رو ١: ٣)، الذي فيه قد تمّت كل مواعيد العهد القديم (٢ كو ١: ٢٠)، وفيه أُنجِزَت كل أعمال خلاص الله (٢ كو ٥: ١٨ و ١٩). يقول (نيغرن ١٩٤٩، ٤٧): "إنّ الإنجيل هو المحور الذي يدور حوله كل شيء. فمن بدايته إلى نهايته يتكلم عن ابن الله".

يُتَّفَق العديد من الدارسين على أن رو ١: ٣ و ٤ تورد على ما يبدو معادلة في العقيدة، غايتها الدفاع عن طبيعة ابن الله. ويقول (جويت، ٢٠٠٧، ١٠٧؛ رج ١٠٣ - ٨) في هذا الصدد: إن بولس بجنكته المعهودة "ينتقي عقيدةً تُحمِل علامات كلٍّ من... الفروع الأئمية واليهودية التي للكنيسة الأولى". وإن المفتاح لفهم هذه المعادلة المتعلقة بالكرستولوجيا (العلم المختصّ بلاهوت المسيح وعمله)، إنما يكون في استيعاب الطبيعة المتناقضة لهذه المعادلة. فالتعبير اليوناني (sarx) المترجم هنا، "من جهة الجسد"، هو نفسه المترجم في الغالب (بصورة مغلوطة) الطبيعة الخاطئة في ترجمة الكتاب المقدس (NIV) (رج الكلمة "جسد" في التعليق على رو ٧). أما "من جهة الجسد" فإن يسوع كان من نسل داود.

لم تكن فكرة بولس أن ابن الله يشترك في طبيعتنا البشرية فحسب، أو أنه كان يهوديًا، مع أنه يُسَلَّم جدلاً بكلا الأمرين. فلو كانت فكرته مجرد الإصرار على أن يسوع كان إنساناً، لكان في قدرة أيٍّ من أسلافنا أن يفعل ذلك. فهو لا يتكلم عن يسوع هنا باعتباره "مولوداً من امرأة"، كما في غل ٤: ٤. كذلك، لو كانت فكرة بولس التأكيد على يهودية يسوع، لكان بالتأكيد ذكر من نسل إبراهيم (رج مت ١: ١). لكن، كون يسوع "من نسل داود"، يُظهر التوقُّع اليهوديِّ للحيء المَسِيَّا، والذي سيكون ابن داود.

* ٤ إنَّ ذاك الذي في وجوده بالجسد كان ينتمي إلى نسل داود الملكي، "تعيَّن ابن الله بقوة من جهة روح القدس بالقيامة من الأموات".

"يتحتم لذلك، أن ثمة أمرين ينبغي أن يُقالا عن المسيح، من المؤكَّد أنهما لا يتضاربان بل يكملان أحدهما الآخر، ويختلفان أحدهما عن الآخر. فالمسيح ينتمي إلى عالمين أو نظامين وجوديين، يشار إليهما على التوالي بالجسد والروح" (بارت ١٩٥٧، ٣٦).

بيد أن ثمة حقيقة أعمق تنضوي تحت هذه المعادلة المزدوجة. فذاك الذي من البدء كان ابن الله، ظهر أولاً في ضعف، ومن ثمَّ في قوة. فابن الله السابق الوجود، صار جسداً، "أُرسل" في الجسد (٨: ٣؛ رج ٨: ٣٢؛ غل ٤: ٤).

إنَّ الفعل المترجم "صار" في قول الكتاب "صارَ من نسل داود" (رو ١: ٣)، يُشير بدقة "إلى تحوُّلٍ من حالة أو وجود إلى آخر... (الذي) وُلِد... يُعادل عملياً ما قاله يوحنا:

"آتياً إلى العالم" (سَنداي وهيدلام ١٩٢٩ ، ٦). فلو كان هذا المقطع وحده يؤيد عقيدة الوجود السابق للمسيح، لكان من الصعب دعمه، لكن تكرار هذه القرينة في سياق الأسفار، ولا سيَّما في ١ ، وفي ٢ كو ١ ، يجعل منها بالتأكيد نصاً مقبولاً ومعقولاً.

يسوع، الذي "من نسل داود من جهة الجسد، تعيَّن ابن الله بقوة". فمترلته الإلهية السابقة صارت معلومة "بقيامته من الأموات" (رو ١ : ٤)؛ وليس أن القيامة جعلته مجرد كائن إلهي، إذ إن الكلمة "تعين" مترجمة في غير مكان بالكلمة "محتوم" (لو ٢٢ : ٢٢)، و"حتم" (أع ١٧ : ٢٦)، و"عينه" (ع ٣١).

يقول "موراي" (١٩٥٩ ، ٣٦): "ليس ثمة حاجة ولا مُسوِّغ للجوء إلى أي خلاصة أخرى غير تلك التي تُقدِّمها أمثلة أخرى من العهد الجديد، والتي تفيد بأن يسوع 'تعين' أو 'صار' ابن الله بقوة، والتي تشير لذلك إلى رتبة لها بداية تاريخية تتوازي مع البداية التاريخية المذكورة في ع ٣".

ففكرة بولس تشابه تلك المُعبَّر عنها في عب ١ : ٥، والتي علَّق عليها "أرتن وايلي" بما يلي: "إن الكلمات الواردة في عب ١ : ٥: أنا اليوم ولدتك"، يُطبِّقها الرسول بولس على القيامة في أع ١٣ : ٣٣، والرسول يوحنا في رؤ ١ : ٥. فالابن هو بالحقيقة 'وحيد من الآب' قبل كل الدهور، كما أن ألوهية الابن تتضمن بالضرورة التجسُّد والقيامة؛ وإلا لكانت ترفض عمله كوسيط. ولكن الابن كان أيضاً مولوداً في القيامة، التي ميَّزت الانبثاق الكامل لإنسانية يسوع من حالة التواضع إلى التمجيد والرفعة" (١٩٥٩ ، ٥٢ و ٥٣؛ يقتبس وايلي رو ١ : ٣ و ٤ باعتبارها موازية لما ورد في عب ١ : ٥).

فسواء كانت الكلمة اليونانية، تعني "تعين"، أو "أعلن"، فإن ذلك لا يشكّل أيّ تهديد للإيمان بالوهية المسيح الأكيدة الكاملة. فموضوع النقاش هنا هو: هل القيامة ثبتت وضعاً موجوداً أصلاً، أو قدّمت وضعاً آخر جديداً.

وماذا تُحدِّث الكلمة "بقوة" من فرق؟ أينبغي أن تكون، أعلن ابن الله بقوة (NIV)، أو "تعين ابن الله بقوة" (ترجمة فاندايك)؟ فالفعل اليوناني يحتمل المعنيين. هذا، وقد استُعمل

التعبير (en dynamei) "بقوة" في العهد الجديد كله (رج مر ٩ : ١ ؛ ١ كو ١٥ : ٤٣ و ٥٦ ؛ واتس ١ : ٥). بمعنى "تأييد بالقوة".

يقول "كرانفيلد" (١٩٧٥، ١ : ٦٢) : "إن معنى الكلمات الأربع الأولى في رو ١ : ٤، 'وتعيّن ابن الله بقوة'، هي ربّما (بالمفارقة مع كونه ابن الله بالضعف الظاهر والفقر في فترة وجوده بالجسد)".

ويقول "نيغرن" (١٩٤٩، ٤٨)، "إنّ المجد الإلهي الذي كان قبلاً محتجباً، قد ظهر بعد القيامة".

على أنّ العبارة الأكثر صعوبة هنا في هذه المعادلة الواردة حرفياً وبكلّ وضوح هي، "روح القداسة". هل هي إشارة إلى روح يسوع البشرية أم إلى الروح القدس؟ هل المقصود، وجود مفارقة بين جسد يسوع وروحه؟ هل طبيعته البشرية ("نطاق الجسد") تتعارض مع طبيعته الإلهية ("نطاق الروح القدس")؟ على أنّ الترجمة (NIV) تتجاسر وتقدّم بأحرف كبيرة العبارة "روح القداسة" بالقول "الروح القدس" وهو قول صحيح. وعلى الرغم من أنّ بولس لا يُشير في أيّ موضع آخر إلى الروح القدس بهذه الطريقة، فإنّ التعبير الساميّ ربما يقتبس معادلة فلسطينية (كما في مخطوطات البحر الميت)، تفسّر هذا المصطلح اللغويّ الفنيّ الفريد. كذلك يردّ في رو ٨ : ١١ عمل الروح القدس في القيامة.

ثمّة عبارة أخرى مفاجئة وهي "بقيامته من الأموات"، وقد وردت باليونانية حرفياً هكذا: "بقيامته الموتى". يعتبر "نيغرن" أنّ بولس يعني "أنّ عصر القيامة قد انبلج علينا بقيامة المسيح" (١٩٤٩، ٥٠). إلى ذلك، فإنه يذكر في أف ١ : ١٩ - ٢ : ٧ أنّ القوة نفسها التي أقامت المسيح من الأموات، أقامتنا من موت الخطية. كذلك يُصرّ بولس في ١ كو ١٥ : ١٩ - ٥٨، على أنّ "القيامة هي نقطة التحوّل في وجود ابن الله. فقبل هذا كان الجنس البشريّ كله تحت الحكم الإلهي بالموت؛ لكن، بقيامة المسيح، انفجرت الحياة منتصرة، وبدأت حِقْبَةُ جديدة لا نهاية لها، هي حِقْبَةُ القيامة والحياة" (نيغرن، ١٩٤٩، ٥١).

تفترض العبارة "يسوع المسيح ربّنا"، الإقرار الأوليّ بأنّ "يسوع ربّ" (١ كو ١٢ : ٣؛ رج في ٢ : ١١). فالله قد أيّد يسوع ابن الله بالقوة بواسطة القيامة، وعيّن له الاسم والسلطان

المتضمنين في الاسم، ربّ. فالاسم يسوع يُعرّف الإنسان، أي الابن المتجسّد. واللقب، المسيح، يتحدث عنه باعتباره مسيح إسرائيل الموعود به، والممسوح بالروح (رج يو ١: ٣٣ و ٣٤). والكلمة ربّ أُطلقت على الأرباب البشريين إضافة إلى الكائنات السماوية في التعامل الروماني الإغريقي. لكنّ استخدام الترجمة السبعينية للكلمة (kyrios) في ترجمة اسم إله إسرائيل أي الله يهوه، سهّل على الكنيسة علم لاهوت المسيح. إلى هذا، فإنّ الكلمة ربّ تُعادل يسوع باسم الله المجيد (في ٢: ٩ - ١١ ورو ١٤: ٩ - ١١، ثمة صدىّ لذلك في إش ٤٥: ٢٣). هذا، وتفترض الصلاة الآرامية، ماران آتا (Marana tha)، "تعال أيها الربّ يسوع" (١ كو ١٦: ٢٢)، أن يسوع أطلق عليه الاسم ربّ، أولاً بين اليهود، وليس بين المؤمنين من الأمم الناطقين باليونانية.

* ٥ إن إعلان ربوبية يسوع يحدّد إطار المعادلة التي يقتبسها بولس حول علم لاهوت المسيح، ثمّ يتوسّع ويشرح طبيعة التزام الرسول الكرازة بالإنجيل في رومية. فقد أخذ بولس من الربّ المُقام والممجّد "نعمة ورسالة" (رو ١: ٥). لم يأخذ بولس موهبتين. وكمثال على الترادف، فإنّ التعبيرين يتشاركان في المعنى. فالنعمة بالنسبة إلى بولس، كانت امتيازاً لا يستحقّه، ومسؤولية جسيمة أن يكون هو الناطق باسم المسيح. وليس بالضرورة أن كلّ مَنْ نال عطية النعمة، يُصبح رسولاً، لكن، بالنسبة إلى بولس، هذان أمران لا ينفصلان. فهو لم يتجدّد أولاً، ثم بعدئذٍ دُعي ليكون رسولاً، بل نال بالأحرى الدعوة المزدوجة في طريقه إلى دمشق (رج أع ٩: ١٥؛ غل ١: ١٥ و ١٦).

ولقد فوّض إلى بولس عند تجديده "رسالة لإطاعة الإيمان في جميع الأمم". فاستخدام بولس للكلمة جميع (أو كلّ) أربع مرات في مقدمة رسالة رومية (١: ٥ و ٧ و ٨ و ١٦، يؤكّد الغرض الشامل لرسالته إلى جماعة المؤمنين المُفكّكة هناك (جُويت ٢٠٠٧، ١١٣). وبانتهاء هذه الرسالة، يكون بولس قد استخدم الكلمة "جميع" أكثر من سبعين مرة.

إنّ العبارة "لإطاعة الإيمان" (رج ١٦: ٢٦؛ أع ٦: ٧)، تعني أن الذين يقبلون يسوع ربّاً، يُنتظر منهم أن يطيعوه. فالربوبية والطاعة تعبيران مترابطان. وها هو "ج. أ. بيت" يُعلّق تعليقاً بمَحَلّه، قائلاً: "إنّ عمل الإيمان هو الخضوع لله (١٨٨٥، ٣). وبما أن الخطية تعني جعل

الذات غاية الحياة وقانونها، فالإيمان يعني خلع الذات عن العرش، وجعل يسوع المسيح ربًا مكانها. "والتعبير الذي يستخدمه بولس هنا، يُعرّف بإعجاب الهدف الذي تبغيه الرسولية المسيحية: إرجاع الناس إلى حالة الطاعة، باعتبار أن الحالة الراهنة هي في الأساس حالة العصيان (١٩: ٥)" (لينهارت، ١٩٥٧، ٤٠). إلى ذلك، فإن المعادلة القائلة "لأجل اسمه" (أع ٥: ٤١؛ ٩: ١٦؛ ١٥: ٢٦؛ ٢١: ١٣؛ ٣ يو ٧) تُشدّد على أن "يسوع المسيح هو مصدر الإعلان وموضوعه في دائرة العمل الإرسالي" (رج رو ١٥: ٢٠؛ جويت ٢٠٠٧، ١١١).

* ٦ يخاطب الرسول مؤمني رومية، باعتبارهم بين المدعوين ليكونوا ليسوع المسيح ("مدعوو يسوع المسيح") (ع ٦). فدعوتهم ليكونوا شعب المسيح، و"قديسين" (رج ع ٧)، تتوازي تمامًا مع دعوته هو ليكون رسولاً (ع ١؛ جويت ٢٠٠٧، ١١٢).

كيف يصبح الإنسان من خاصّة المسيح؟ على الرغم من الاتجاه المسيحي المعاصر للتشديد على القرار البشري والاختيار؛ فإن العهد الجديد يشدّد على أن الناس يأتون إلى المسيح على أساس الدعوة فقط. فالمؤمنون، باعتبارهم المدعوّين (hoi kletoi)، يأتون إلى الله "بالنعمة" فقط (أف ٢: ٨). فالأنجيل المتشابهة تقصد بالكلمة (kletoi) "جميع المدعوين لدخول ملكوت المسيح، إن قبلوا الدعوة أو رفضوها". بهذا، يكون معنى الكلمة (eklektoi) "المختارون"، جماعة صغيرة مختارة ضمن "المدعوين" (رج مت ٢٢: ١٤؛ كك ١٩٩٥، ٢٤ - ٢٦). لكن بالنسبة إلى بولس "فإنّ كلتا الكلمتين، تُطلّقان على الفئتين ذاتهما؛ فالكلمة (kletos) تعني أن الدعوة لم تُعطَ فقط بل أُطيعت أيضًا" (سنداى وهيدلام ١٩٢٩، ٤). هذا وتصادق رو ٨: ٢٨ على زعم "كارل بارث" بأنّ يسوع المسيح هو المختار مع جميع المؤمنين "المختارين في المسيح".

* ٧ يؤكد بولس أن جميع المؤمنين في رومية، من يهود وأمم، هم "أحباء الله" (ع ٧). ويستخدم بولس هنا الكلمة العظيمة الواردة في العهد الجديد للمحبة (agape). فهذه هي محبة الله للإنسانية جمعاء، المعلنة بأسمى صورتها في الصليب، حيث مات المسيح لأجل "الخطاة" (٥: ٨)، حتى حين كانوا بعدُ "أعداءه" (٥: ١٠). ومحبه هذه يتمُّ اختبارها شخصيًا بالروح القدس، إذ "تنسكب" في قلوب الناس بعطية روحه القدوس (٥: ٥). وهذه المحبة الإلهية تغمر حياة المؤمنين بالكامل. ومن ذلك الحين فصاعدًا، لن تستطيع أيُّ قوة مهما عظُمت، أن تفصلهم

عن محبة الله التي وُهبَت لهم في المسيح يسوع (٨ : ٣٥ - ٣٩). وحين يخاطب بولس مؤمني رومية بالقول، "أحباء الله"، يستخدم الكلمة بهذا المعنى العميق والشامل. فما يُميز وجود المؤمنين كلهم، هو كونهم أحبباء الله ورفاقه.

أخيراً، باتوا "مدعوين قديسين" (kletos hagiois) وليسوا مدعوين ليكونوا قديسين، كأفهم لم يصبحوا كذلك بعد. إنهم بالحقيقة "قديسون" بفضل دعوة الله (غودت ١٨٨٣، ٧٤). فالعهد الجديد يعتبر جميع المؤمنين "قديسين" أي "أتقياء" أو "مقدسين" (hagioi؛ رج ١٥ : ٢٥ و ٢٦ و ٣١ ؛ ١٦ : ٢ و ١٥). أمّا الفكرة الأساسية للقداسة، فهي الانفراز. والقديسون، هم أولئك الناس الذين أفرزهم الله "من بين جميع الشعوب الذين على الأرض، ليكونوا خاصته" (تث ٧ : ٦ ؛ رج ١ مل ٨ : ٥٣ ؛ ١ بط ٢ : ٩ و ١٠). بهذا المعنى كان مؤمنو رومية "قديسين". فهم ليسوا في ما بعد أميين أو يهوداً؛ بل هم "مدعوو يسوع المسيح" (رو ١ : ٦). وقد أعلن الله ملكيته لهم.

تشابه تحية بولس الافتتاحية، "نعمة لكم وسلام من الله أبينا والرب يسوع المسيح"، في جميع رسائله. وقد فُسِّرَت التحية البوليسية على أنها مزيج من "التحيات" اليونانية (حيث يشمل بولس الكلمة "نعمة")، ومن التحية اليهودية العادية "شالوم" أي "سلام". تجدر الإشارة إلى أن المزج بين "النعمة والسلام"، يُردّد صدى البركة الهارونية: "يباركك الرب ويحرسك؛ يضيء الرب بوجهه عليك ويرحمك؛ يرفع الرب وجهه عليك ويمنحك سلاماً" (عد ٦ : ٢٤ - ٢٦).

فإن كان الأمر كذلك، "فإنّ النعمة" حينئذٍ سوف تمثل عطية الله الكثير الرحمة، أو إحسان عهده الذي أعلنه في المسيح يسوع؛ كما أنّ "السلام" يتضمّن صلاح الله الكامل، وملء خيره نحو إسرائيل قديماً. من أجل هذا كله يصلي بولس، متمنياً أن يأتي ذلك على المؤمنين في رومية من الله أبينا، ومن ربنا يسوع المسيح، كمجموعة من البركات الإنجيلية" (فتزماير ١٩٩٣، ٢٢٨).

من النص

إنّ فهم بولس "لإنجيل الله... عن ابنه" (رو ١ : ١ و ٣)، ولنفسه، باعتباره رسولاً مفرزاً

للكرازة بذلك الإنجيل "في جميع الأمم" (ع ٥)، هو الموضوع المركزي في هذه الفقرة. ثمة هنا على الأقل أربعة تأكيدات لاهوتية بارزة، تنشأ بصورة طبيعية من مقدمة الرسالة إلى رومية. أولاً، إنَّ المعادلة المتعلقة بعلم لاهوت المسيح (كرستولوجيا) في تعريف الإنجيل، والواردة في ١ : ٣ و ٤ هي في محور الإيمان المسيحي القويم. وقد كتب آباء الكنيسة في السنوات الأولى بحوثاً تعليمية حول هذا الموضوع، مشددين على معنى ألوهية المسيح وتجسده. وقد دحضت الكنيسة التعليم اليهودي بأن يسوع كان إنساناً، ثم أصبح ابن الله، وذلك إمّا بالروح الذي نزل عليه إبان معموديته، وإمّا بقيامته من الأموات. هذا الخطأ في العقيدة، أصبح في ما بعد يُعرف تاريخياً بالتبني، وهو إنكار للتجسد (يو ١ : ١٤).

أمّا على الجهة المتطرفة الأخرى، فقد دانت الكنيسة الخطأ الناشئ من الفكرة الغنوسية القائلة إنَّ المادة هي في أساسها شرّ. وقد زعم الغنوسيون أن يسوع كان طيفاً، له فقط مظهر الجسم البشري. وقد باتت هذه العقيدة تعرف بالإنكليزية (Docetism)، المشتقة من الكلمة اليونانية (dokein)، والتي تعني "يبدو" أو "يظهر".

ثمة بدعة أخرى تُعرف بالسبليانية، وهي على الأرجح خطأ يتعلق بالثالوث، لكنها تطال أيضاً لاهوت المسيح. فقد علّم "سابيلْيوس" أنه لا يوجد سوى إله واحد، وقد أظهر ذاته أولاً كآب ثم كابن وأخيراً كالروح القدس. وهذه العقيدة المغلوطة، والمعروفة باسم "المودالية" (modalism)، أصبحت شائعة في التاريخ المعاصر من خلال عقيدة "يسوع فقط"، والتي تنفي وجود الثالوث، مشددة على أن يسوع وحده هو الله الحقيقي.

ومع استمرار النقاش في الكنيسة حول علم لاهوت المسيح، برز تحدّ خطير جداً حول ألوهية المسيح الكاملة والذي شكّل تهديداً للإيمان المسيحي. وقد نشأت هذه العقيدة على يد آريوس (٢٥٦ - ٣٣٦)، وهو لاهوتي يوناني. فقد علّم آريوس أنه بينما كان يسوع إلهاً، ثم تجسّد، كان ثمة فترة لم يكن فيها كذلك. فمسيح آريوس كان نصف إله، وليس ابن الله الأزلي.

لكن انتصار الإيمان المسيحي القويم على الآريوسية تمّ من خلال المناظرة الكتابية البارعة التي قام بها "أثناسيوس" (٢٩٣ - ٣٧٣). وقد سوّي هذا الموضوع رسمياً في مجمع القسطنطينية

سنة ٣٨١ وحُفظ في قانون الإيمان النيقاوي، الذي تعترف به جميع الكنائس المسيحية السليمة العقيدة.

يُظهر الفحص الدقيق لأسس علم لاهوت المسيح في رو ١ : ٣ و ٤ أن عناصر العقيدة الأساسية ظاهرة هناك في شكلها الأولي. بيد أن اهتمام بولس يرمي إلى ما هو أبعد من الاعتبارات البدائية. فما يهّمه، ليس الإيمان كآراء وأفكار فقط، بل الإيمان الذي يركز على الطاعة.

ثانيًا، إن إطاعة الإنجيل تتطلب من المؤمنين أن يحيا حياة الطاعة، كما يحقّ للذين هم ليسوع المسيح (ع ٥ - ٧). والطاعة الكاملة تعني ليس فقط أن نسمع، بل أن نصغي إلى صوت الله. ويتطلب ذلك "الخضوع" لسيادته ومقاصده (فتزماير ١٩٩٣، ١٣٧).

ولكي نفهم الإنجيل ونعلنه بالقوة المخلصة، ينبغي لنا أن نقنع بالكامل، ونتغير بواسطة الروح القدس (١ كو ٢ : ١٢ - ١٤). ومع أن الثقافة اللاهوتية والتدريب على الخدمة هما من الأهمية بمكان، فإن قوة الخدمة عند بولس (وعندنا) ليست بشرية بل خارقة، "بالروح الذي من الله" (رج ١ كو ٢ : ٤). فخدمة بولس تُجسّد هذا الحق الأساسي وتصوغه (غل ١ : ١١ - ١٦؛ رج ٢ كو ٣ : ٧ - ١٨)، وهذا الأمر ينطبق على الجميع (رج ٢ كو ٣ : ٣ - ٦).

إلى هذا، فإن غاية الإنجيل في أدناها، هي في جعلنا باستمرار نغيّر في سلوكنا إلى شبه المسيح لنكون قديسين (رو ١ : ٧). يدعو "جون وسلي" هذه العملية، التقديس، والتي يعني بها التجدد لنصبح على صورة الله (رج ١ كو ٣ : ١٠). فالمؤمنون، باعتبارهم "قديسين"، ليسوا فقط منفصلين عن باقي الناس بل أيضًا طاهرين.

يقول "بيت" (١٨٨٥، ٣٩): "بما أن كل خطية هي رفع الذات إلى المقام الأول في الحياة، لذلك يتحتم أن الخطية تعارض القداسة. وقداسة الله تجعله غير متساهل مع الخطية، لأن الخطية تسلب منه ما تتطلبه قداسته. فالقديسون وحدهم أنقياء، والأنقياء وحدهم، قديسون".

يبدأ التطهير مع التجديد. وقد تَوَقَّع "جون وسلي" أن هذا التطهير لا بدّ أن يُعالج الخطية من الخارج ومن الداخل (١٩٧٩، ٥ : ١٥٠؛ في تعليق على ١ كو ٦ : ٩ - ١١). فالتجديد

يُطَهَّر من الخطية حين يُطِيل الله سُلْطَةَ الخطية في حياة القديسين، أي شعبه. وحالما يقبلون الروح القدس، يتوقون من ثَمَّ إلى التنقية من جذور الخطية المتبقية، وإلى جعل الله يغيِّرهم ويسود عليهم ويجدِّدهم، ويستخدمهم من دون تحفُّظ (رج ١٣ : ١٩ و ١٢ : ١ - ١٢ ؛ ٢ كو ٧ : ١)، أي ليقدِّسهم إلى التمام (١ تس ٥ : ٢٣ و ٢٤).

كان "وسلي" مقتنعاً بأنَّ الله يبرِّرنا لكي يقدِّسنا. فالتقديس هو عملية تَحَوُّل تستمرُّ مدى الحياة، وتمرُّ بمراحل محدَّدة إِبَّانَ سيرها في هذا السبيل. وغالباً ما وصف "وسلي" هذه العملية انطلاقاً من غل ٥ : ٦ : "الإيمان العامل بالمحبة". وفي عظته بعنوان "الصبر"، يصف التمايز بين مختلف أوجه هذه العملية، على أنها درجات من المحبة تتزايد بصورة دائمة.

ثالثاً، إنَّ ما دعا الله إسرائيل في سيناء ليكون عليه، جعله ممكناً على مستوى العالم بأسره، بواسطة المسيح والكنيسة: أي "مملكة كهنة وأُمَّة مقدَّسة" (خر ١٩ : ٦ ؛ رج تك ١٢ : ١ - ٤ ؛ خر ١٩ : ٥ - ٨)؛ على أنَّ اهتمام الله يمتد ليس إلى مجرد تخليص أفراد معيَّنين بصورة عشوائية، بل إلى خلق جماعة مقدسة. "فإنَّ لي كلَّ الأرض. وأنتم تكونون لي مملكة كهنة وأُمَّة مقدسة" (خر ١٩ : ٥ و ٦).

فالله في عهده مع إسرائيل، وعد الشعب بأنهم سيكونون "مملكة كهنة وأُمَّة مقدسة". الآن، في الزمان الأخير من تاريخ الخلاص، جعل الله شعبه "كهنة الرب" و"خدام إلهنا". فالله لا يغيِّر قصده أبداً (رج ١ بط ٢ : ٩ - ١١ ورؤ ١ : ٦). وقد أتى كهنة العهد القديم ببني إسرائيل إلى محضر الله ليعبدوه، وليختبروا عظمة قداسته. فعملهم المزدوج كان تمثيل الله أمام الشعب، وتمثيل الشعب أمام الله. وقد توقع الله من بني إسرائيل أن يقوموا بهاتين المهمتين أمام جميع الأمم (رج خر ١٩ ؛ إش ٤٢ : ٦ و ٧ ؛ ٤٣ : ١٠ - ١٢ ؛ ٤٩ : ٦)، لكنَّ بني إسرائيل فشلوا في مهمَّتهم (رج ٤٢ : ١٩ و ٢٠).

رابعاً، إنَّ بولس واثق بأنَّ إنجيله ليس أمراً غير مألوف. فقد "سَبَقَ فوَعَدَ به بأنبيائه في الكتب المقدسة" (رو ١ : ٢). وإذ يشرح بولس هذا الأمر في غل ٣ : ٦ - ٩، يُكْمِل الإنجيل بالتالي ما كان الله قد ابتدأ بفعله لإسرائيل. وقد استعان بولس بإبراهيم أبي إسرائيل في تك ١٢ (ولا سيما ع ١ - ٣) و ١٥ (ولا سيما ع ٤ - ٦)، والذي يتوسَّع في شرحه في رو ٤.

على أن الإنجيل لم يقتحم التاريخ بصورة مفاجئة؛ بل كان ذروة خطة عمل الفداء الإلهي للبشرية وإتمامه. والملايين المضاعفة من الناس الذين تجددوا بقوة الإنجيل، يهتمون على صدق وعد الله لإبراهيم. "لأن مهما كانت مواعيد الله فهو فيه النعم وفيه الآمين لمجد الله بواسطتنا" (٢ كو ١ : ٢٠).

إن إله إبراهيم، هو إله وأبو ربنا يسوع المسيح. ولكي نفهم ما يعمل الله في عالمنا، ينبغي لنا أن نرجع إلى هذه النقطة المركزية، وهي أن الله عازم على إتمام المواعيد التي أعطها لإبراهيم أبينا. هذا، وإن جوهر شخصية الله، قداسه وبره وعدله وقدرته ومحبه، يتوقف على أمانته في مواعيد العهد التي قطعها لإبراهيم.

وإله التاريخ يدعو شعبه إلى مشاركته في تحقيق هدفه النهائي: "لكي تجثو باسم يسوع كل رُكبة ممن في السماء ومن على الأرض ومن تحت الأرض، ويعترف كل لسان أن يسوع المسيح هو ربُّ لمجد الله الأب" (في ٢ : ١٠ و ١١).

ب. اهتمام بولس بكنيسة رومية (١ : ٨ - ١٥)

ما وراء النص

إن الجملة الأولى بعد التحية، في آية رسالة يونانية قديمة، كانت عادة ذات طابع ديني، تُظهر للمرسل إليه أن الصلاة قد رفعت إلى الآلهة لأجله. وكانت الصلاة غالباً عبارة عن شكر (أو التماس) يُعنى خصوصاً بصحة المرسل إليه. وعليه، فإن رسالة رومية تتبع هذا الأسلوب، علماً أن محتوى وخصائص شكر بولس هما أبعد ما يكونان عن العرف والتقليد. فصلاته لأجل الذين يكتب إليهم لم تكن التماساً لخيرهم الجسدي، بل صلاة شكر لأن إيمانهم كان يُنادي به في العالم كله. وكذلك يؤكد بولس لهم أنه يصلي لأجلهم بلا انقطاع، ومن ضمن هذه الصلوات سماح الله له بأن يزورهم.

ولا يخفى أن الشكر الرسولي في الرسائل القديمة، هو أيضاً بمثابة افتتاحية منمقة، بمعنى أنهم يقدمون بشكل مسبق مفتاح الاهتمامات التي ستعالجها الرسالة. فبولس يوضح أنه يشاق أن يراهم، لتكون شركتهم معاً، مصدر قوة بعضهم لبعض. كما يؤكد للمؤمنين في رومية أنه

منذ أمدٍ بعيدٍ شرَعَ يَخْطُطُ لزيارتهم، ولكنه مُنِعَ في السابق بسبب ظروف خارجة عن إرادته. يُلاحظ "جُويت" هذا التلاعب البلاغيّ بالألفاظ "إيماني" و"إيمانكم"، في ع ٨ - ١٢، والذي يستخدمه بولس في سياق إنجيله بشكل شامل، لكي يُنشئ "العلاقة بينه وبين قارئيه" والمُلَخَّصة في ع ١ - ٧ (٢٠٠٧، ١١٧).

وانطلاقاً من شعور بولس بالضرورة الموضوعية على عاتقه كرسول للأمم واشتياقه خصوصاً للكراسة بالإنجيل للمؤمنين في رومية، كما في العالم الأمميّ كلّهُ، فإنه بكلّ رزانة يعبر عن ذلك في ع ١٣ - ١٥. وكأنّ بولس كان يشعر بأنه مضطّر للكراسة بالإنجيل، كما لو كان عليه دين للإنسانية جمعاء، "وهو دين لن يستطيع إيفاءه بالكامل ما دام حيّاً" (بروس ١٩٦٣، ٧٥).

لقد استخدم بولس الرسالة إلى رومية كمقياس موقّت للكراسة بالإنجيل لأهل رومية، ريثما يصل ويقوم بذلك شخصياً. ولم يكشف بولس عمّا يَخْطُطُ له من طموح في تجنيد مؤمني رومية لمساعدته في توصيل الإنجيل إلى إسبانيا، أي الغرب الأقصى من الإمبراطورية (١٥ : ٢٢ - ٢٩) إلّا في ختام الرسالة.

وبما أنّ بولس لم يَزُر رومية قطّ، ولا كان له نصيبٌ في تأسيس كنيستها، فقد كان ينبغي لشكراته أن تتخطّى حاجز الغربّة الذي يفصله عن معظم قرائه غير المعروفين بالوجه (رج ف ١٦). ويُظهر "باركلي" كإنموذج بين المفسّرين الذين يتصوّرون أنّ بولس كان يشعر أيضاً أنه ملزم أن يبدّد شكوكهم (باركلي ١٩٥٧، ٥). فما يراه كثيرون أنه استراتيجية للتغلّب على الشكوك، هو في الحقيقة أسلوب عاديّ في الكتابة البيانية القديمة، أي تعزيز جوّ يوحى بالثقة لدى الجمهور. وبما أنّ الإقناع الفاعل يحتاج إلى تقنيّات الخطابة المتاحة كلّها، فقد لجأ المؤلّفون القدماء بصورة مميّزة إلى التواصل عبر الأخلاق والحجّة والعاطفة لبسط قضيتهم. ولم يكن بولس استثناء. فهو لم يكن في موقع الدفاع بل في موقع الهجوم، حين قصّد أن يقنع أهل رومية ليصبحوا شركاءه في الإنجيل.

في النص

١. صلاة بولس (١ : ٨ - ١٢)

* ٨ يبدأ بولس شكره بمجاملة صادقة: أولاً، "أشكرُ إلهي يسوع المسيح من جهة جميعكم إنَّ إيمانكم يُنادي به في كلِّ العالم" (ع ٨). يبدو أنَّ الكلمة "أولاً" قصد بها: قبل كلِّ شيء؛ وليس أنه قصد وضع نقطة ثانية، ولم يضعها. فالمقصود، إنها "فكرة بولس الرئيسية"، وسبب كتابته (جُويت ٢٠٠٧، ١١٨).

والكلمة "إلهي"، هي عبارة من العهد القديم، يبدو من الطبيعي لبولس أن يستخدمها (رج مز ٣ : ٧ ؛ ٥ : ٢ ؛ ٧ : ١ و ٣...)، إذ تُعبّر عن صدق وحقيقة علاقته الحاضرة بالله، "يسوع المسيح". يقول "وسلي" إنَّ عطايا الله تأتينا جميعها عبر المسيح، وطلبائنا وتشكرائنا كلها، تصل إلى الله عبر المسيح" (١٩٥٠، ٥٧١؛ من رو ١ : ٨).

ثمَّ إنَّ صلاة بولس كانت "لجميع" مؤمني كنيسة رومية من دون استثناء (رج ع ٥ و ٧ و ١٦). فهو يقدّم الشكر لأجل وجود كنيسة ليسوع المسيح في عاصمة الإمبراطورية. وإعلانه أنَّ إيمانهم معروف عالمياً، "يُنادي به في كلِّ العالم"، هو مثَلٌ جليٌّ على الغلو (رج ١ تس ١ : ٨). هذا، وإنَّ إقراره بفضل مؤمني رومية لم يكن بسبب موقعهم الاستراتيجي أو بسبب سمعتهم الباهرة، بل لأنهم بكل بساطة، مؤمنون (كرانفيلد ١٩٧٥، ١ : ٧٥). وإنَّ إيمانهم، "يُنادي" به مثله مثل الإنجيل (رج ١ كو ٩ : ١٤ ؛ ١١ : ٢٦ ؛ في ١ : ١٨ ؛ جُويت ٢٠٠٧، ١١٩).

لا يستخدم بولس التعبير "إيمانكم" كما نفعل نحن أحياناً، للإشارة إلى المحتوى الخاص للعقيدة المسيحية الرومانية. فشكره مرتبط بحقيقة كونهم مؤمنين مثل سائر المسيحيين، قد ثبّتوا خلاصهم الأبديّ على الإيمان بأنَّ يسوع هو المسيح (رج رو ١ : ١٧ ؛ رج ١ كو ١ : ٥ - ٧ ؛ أف ١ : ١٥ - ١٦ ؛ كو ١ : ٣ - ٧ ؛ ١ تس ١ : ٢ و ٣ و ٧ و ٨ ؛ ٢ تس ١ : ٢ - ٤ ؛ فل ٥). إنَّ خير ما يفعله المؤمنون هو تجسيد الإنجيل وتمثيل ربّهم.

* ٩ يدعو بولس الله دائماً ليكون شاهداً على حقيقة أقواله، والتي لا يمكن لغير الله أن يجعلها نافذة. فهذا هو يكتب هنا قائلاً: "فإنَّ الله الذي أعبدته بروحي في إنجيل ابنه شاهدٌ لي كيف

بلا انقطاع أذكركم متضرعًا دائمًا في صلواتي" (رو ٩ و ١٠). فالفعل "أعبده" يُستخدم في اليونانية التقليدية لخدمة الآلهة؛ أمّا في الترجمة السبعينية، فيشير دائمًا إلى عبادة يهوه، إله إسرائيل (رج الاسم "عبادتكم" في ١٢ : ١). وفي ١٥ : ٣٠ - ٣٢، يدعو بولس أهل رومية ليجاهدوا بالصلاة لأجله، كما كان هو يفعل لأجلهم.

إنّ العبارة اليونانية المترجمة بكلّ قلبي، تُرجمت حرفيًا "بروحي". لكنّ بولس لا يعني أنّ عبادته لله كانت فقط عملاً ذاتيًا أو روحياً صرفاً، إذ إنّ عبادته لله لا تأخذ فقط وضع الصلاة الدائمة، بل يتمّ التعبير عنها أيضًا في الوعظ التبشيري، حيث تكون عند الضرورة أمرًا ظاهرًا وملحوظًا. وقول بولس، "في إنجيل ابنه"، هو بالنسبة إليه فعل عبادة موجّه من داخل ذاته كتعبير عن الشكر لله نفسه (كايزمَن ١٩٨٠، ١٨؛ فترماير ١٩٩٣، ٢٤٤، ٢٤٥؛ موو ١٩٩٦، ٥٨).

* ١٠ إنّ صلوات بولس لأهل رومية هي تعبير كامل عن عبادته (رج في ٣ : ٣). أمّا صلواته "بلا انقطاع" (رو ١ : ١٠) لجميع كنائسه، هي "قسم من عبادة بولس لله... والتي يتمّمها سرًا وفي داخله" (كرانفيلد ١٩٧٥، ٧٧).

قَسَمُ بولس ومغالاته

يدعو بولس الله تكررًا ليكون شاهدًا على أقواله (رج ٢ كو ١ : ٢٣؛ ١١ : ٣١؛ غل ١ : ٢٠؛ في ١ : ٨؛ اتس ٢ : ٥ و ١٠؛ رج كذلك رو ٩ : ١؛ ٢ كو ١٧ : ١٢؛ ١٩ : ١٩. أمّا كيف يكون وضع هذه الأقسام الضمنية أمام الله مقابل ما ورد في مت ٥ : ٣٣ - ٣٧، ويع ٥ : ١٢، فهذا سؤال من الطبيعي أن يُسأل باستمرار. وكون الأسفار المقدسة تتضمّن أقسام بولس، فهذا مؤشّر على أنّ مت ٥ : ٣٣ - ٣٧ ويع ٥ : ١٢ ربما لا يحظران كلّ الأقسام من دون استثناء (كرانفيلد ١٩٧٥، ١ : ٧٥).

ولكن، لماذا ينطق بولس بالقسم في المطلق؟ ليس الأمر أنّ بولس يكذب، ولا يُصدّق ما لم يُقسّم بأنه يقول الحقيقة. فالظاهر بالأحرى أنّ الأقوال التي يُطلقها تحت القسم يستحيل إثباتها: فالله وحده يعلم الحقيقة.

أما أن يُنادى بإيمان أهل رومية في كلِّ العالم، فكلام قد يتضمَّن التملُّق البريء، والقصد منه استمالة جمهوره غير المعروف بالوجه. كما أن أقوال بولس المتكرِّرة، بأنه يصلي بلا انقطاع لأجل قُرَّائه، تنطوي على مغالاة أكيدة. فالادعاء أن يتعمَّدان تضخيم الحقيقة لجعل الفكرة الصحيحة أكثر قوة. أما أن يكون ثمة مؤمنون في عاصمة الإمبراطورية، فذاك معلَّم بارز في العمل الإرسالي المسيحي للوصول إلى العالم بأسره (مت ٢٦ : ١٣ ؛ ٢٨ : ١٩ و ٢٠ ؛ جُويت ٢٠٠٧، ١٢٠).

يُعلن بولس في أكثر من ست فقرات من رسائله أنه يذكرهم مُصلِّيًا بلا انقطاع (رو ١ : ٩ ؛ ١٢ : ١٢ ؛ أف ١ : ١٦ ؛ كو ١ : ٩ ؛ ١ تس ١ : ٢ و ٣ ؛ ٢ : ١٣ ؛ ٢ تي ١ : ٣). وبالطبع، لا يستطيع أن يقضي وقته كلّهُ حرفيًا رافعًا الشكر لأجل أهل رومية وأهل تسالونيكي؛ فثمة وقتٌ للصلاة لأجل كنائس أخرى. ومن الطبيعي أيضًا أن يقضي وقتًا في القيام ببعض النشاطات الأخرى مثل مزاولة صناعته والكراسة والتعليم. كذلك لا بدّ من قضاء بعض وقته في الأكل والشرب والنوم والسَّفر وكتابة الرسائل الراعوية وبعض الواجبات الدنيوية.

إنَّ مغالاة بولس في فكرته هي ليقول إنَّ صلاته الشفاعية ليست محطة في نشاطاته العادية، بل هي نشاطه العادي. كما أن العبادة عنده ليست أمرًا يعملُه بولس بحسب جدول معيَّن. إنه يمارس مجموعة متنوّعة من الصلوات المستمرة والحرّة والشاملة لكلِّ مرافق الحياة (رج لو ١٨ : ١ ؛ ٢١ : ٣٦ ؛ وعب ٥ : ٧). وكلما كان يصلي، كان يسأل الله أن يمكنه من المجيء إلى روما. والله وحده يستطيع أن يضمن ذلك.

أخيرًا يصل بولس إلى تحديد الغاية من مثابرته على الصلاة: "متضرِّعًا دائمًا في صلواتي عسى الآن أن يتيسَّر لي مرَّةً بمشيئة الله أن آتي إليكم" (رو ١ : ١٠ ب). على أن خطته لزيارة رومية ليست حبكة مدبَّرة حديثًا. فالتعبير "عسى الآن"، يعبر عن إحساس بولس بأنه أمضى وقتًا كافيًا في الانتظار (رج في ٤ : ١٠). لذا، هو مقتنع بأنَّ "مشيئة الله" له في النهاية أن يقوم برحلته إلى رومية، تلك الرحلة التي نوى عليها منذ زمان (رج رو ١٥ : ٣٢).

لقد اعتبر بولس بمجدِّية تامَّة، أن خططه خاضعة "لمشيئة الله" الكلِّيَّة السيادة (رج ١٢ : ٢ ؛ ١٥ : ٣٢ ؛ ١ كو ١ : ١ ؛ ٢ كو ١ : ١ ؛ ٨ : ٥ ؛ غل ١ : ٤ ؛ أف ١ : ١ ؛ ٦ : ٦ ؛ ١ كو ١ : ١ ؛ ٤ : ١٢ ؛

١٨: ٥؛ ٣: ٤). وقد أدرك الكتاب يقيناً، في العهد الجديد كله، أن "الإنسان يُنظر، والله يُدبر" (رج أع ١٨: ٢١؛ ١ كو ٤: ١٩؛ ١٦: ٧؛ عب ٦: ٣؛ يع ٤: ١٥). ولم يكن لبولس أن يعلم كيف سيكون تأثير قادة كنيسة أورشليم، ومكايد معارضيهِ، وسياسي رومية الفاسدين، في مقاصد الله لزيارته. وعليه، فقد انقضت عدة سنين، وليس شهور، قبل أن يتمكن بولس من زيارة رومية، لكن، ليس كمرسل، بل كسجين (رج أع ٢١ - ٢٨).

* ١١ إن قول بولس: "لأني مشتاق أن أراكم" (رو ١: ١١)، يفترض وجود مصطلح يُستخدم أحياناً للتعبير عن "العواطف العائلية أو الصداقة الشخصية"، لكن هذه المصطلحات لا تظهر في أي مكان خارج مسيحية الكنيسة الأولى، بأنها تشير إلى الروابط بين أعضاء الجماعة مجتمعين" (رج رو ١٥: ٢٣؛ ٢ كو ٩: ١٤؛ جويت ٢٠٠٧، ١٢٣).

هذا، ويوضح الرسول الدافع لزيارته: "لكي أمنحكم هبةً روحيةً لثباتكم". فمن الجلي أن أهل رومية سوف يخسرون هذه الهبة الروحية، إن لم يتعرفوا به شخصياً. وما عناه بولس بالتحديد بهذه الهبة، يمكن فقط تخمينه من الشروحات في رسائله الأخرى. وهو سوف يأتي طبعاً، إلى رومية حاملاً "ثمر" المحبة الإلهية (agape، ١ كو ١٣، غل ٥: ١٦ و ٢٢ - ٢٥)، وناقلاً "الهبات" لخدمة جسد المسيح (١ كو ١٢: ٤ - ٣١؛ ١٤: ١ - ٤٠).

"لكن هبة الروح الخاصة هنا، والتي تحول في خاطر بولس، إنما هي بكل بساطة، هبة الإنجيل، والتي بحسب ١: ٥ قد ائتمن عليها. ثمة آخرون لهم مواهب أخرى... لكن هذه الهبة الخاصة، أي إعلان الإنجيل، هي هبة العمل الرسولي الممنوح له" (بارث ١٩٥٩، ١٨).

فإن كان هذا ما عناه بولس، فإنه يفترض أن الروح سوف يؤيد كرازته في رومية بالقوة، حتى إذا سمع أهل رومية الإنجيل بالإيمان، سوف يختبرون هذه الهبة (رج أع ١٩: ١ - ٦؛ غل ٣: ٢).

إن سبب رغبة بولس الواضحة في زيارة أهل رومية، هو جعلهم أقوياء (حرفياً: "لثباتكم"). فهو لا يقول "لأثبتكم". فبساطة صيغة المجهول، تحذف القسم الشخصي الذي لبولس في هذه العملية. فهو يذكر لاحقاً أن الله هو "القادر أن يُثبتكم حسب إنجيلي والكراسة بيسوع المسيح". (رو ١٦: ٢٥).

لكن، كيف يتوقع بولس أن تتقوى كنائس أهل رومية، فهذا سيتوضح فقط في سياق الرسالة. على أن بولس يرجو أن يُغني فهمهم للإنجيل، ويُعمّق تكريسهم له (ف ١-١١)، وأن يقوّيهم كجماعة تتميز بالمحبة (ف ١٢ و ١٣)، ويحلّ مشكلة الصراعات التي تُفرّق بين الضعيف والقويّ (ف ١٤ و ١٥)، ويُعدّهم لأجل إرساليّته إلى إسبانيا (ف ١٥).

* ١٢ لكن، بما أن علاقة بولس برومية لم تكن كعلاقته بالكنائس التي أسّسها، فقد حداه ذلك على إعادة صياغة تطلّعاته. فهو يتابع بالقول، "لنتعزّي بينكم بالإيمان الذي فينا جميعاً إيمانكم وإيماني" (ع ١٢). فالتشديد هو على المشاركة في ما سيحصل عندما يزورهم. فأهل رومية سوف يكون عندهم ما سيعطونه له أيضاً (رج ١٥: ٢٤ و ٣٠-٣٢).

٢. مقاصد بولس (١: ١٣-١٥).

* ١٣ بولس هو غريب بالنسبة إلى أهل رومية؛ والكنيسة هناك لم تتأسّس على يده، بل على يد آخرين. ولكنه كرسول للأمم (رج ١١: ١٣؛ ١٥: ١٤-٢١)، يستطيع أن يكتب قائلاً: "ثم لا أريد أن تجهلوا أيها الإخوة (والأخوات)، أنني مراراً كثيرة قصدت أن آتي إليكم... ليكون لي ثمر فيكم أيضاً، كما في سائر الأمم" (١: ١٣). هذا البيان الرسولي (رج ١١: ٢٥؛ ١ كو ١٠: ١؛ ١١: ٣؛ ١٢: ١؛ ٢ كو ١: ٨؛ ١ تس ٤: ١٣)، يفترض أن بولس يبدأ هنا جزءاً جديداً. فهو يتحوّل عن مادة الصلاة التي تتعلّق بالزيارة العتيدة إلى رومية، ليمهّد للغرض التبشيري منها. على أنه لا يكشف عن التفاصيل المتعلقة بمقاصده إلا في رو ١٥: ٢٢-٢٩.

والخطاب العائلي يزيد من الشعور بالموّدة بين بولس وقُرّائه (رج ٧: ١ و ٤؛ ٨: ١٢؛ ١٠: ١؛ ١١: ٢٥؛ ١٥: ١٤ و ٣٠؛ ١٦: ١٧). ولا شك أن الكلمة، "الإخوة"، لا تُشير طبعاً إلى إخوة بولس بالجسد أو حتى، على النطاق الأوسع، إلى أترابه اليهود. فالرباط الذي يجمعهم ليس النوع أو العرق، بل إيمانهم المشترك بالمسيح. فهو يخاطبهم كإخوة في الإيمان.

ومع أن بولس يعتبر أن جميع قُرّائه قد وصلتهم البشارة، لكن ليس جميع الذين في رومية هم مؤمنون. لذا يتوقع بولس أن يربح متجدّدين، وهكذا نتيجةً لكرازته في رومية: "يكون لي ثمر فيكم أيضاً كما في سائر الأمم". والأهم من ذلك، أنه ينظر إلى ما هو أبعد من رومية،

إلى حقول الحصاد في إسبانيا، التي تنتظر الإنجيل، والتي يرجو أن مؤمني رومية سوف يساعدونه في تبشيرهم. من هنا، تُبيّن هذه الفقرة وغيرها في الرسالة (رج ١١: ١٣ و ٢٥ - ٢٨؛ ١٥: ١٥ و ١٦)، الصفة الأُمّية الطاغية في كنيسة رومية. و"الإخوة" الذين يخاطبهم بولس يضمّنون "أخوات" (رج ف ١٦)؛ ومعظمهم بحسب الظاهر، ليسوا يهودًا (رج مثلاً ١١: ١٣ - ٢٤).

فحقّ بولس، أو رغبته في الكرازة في رومية ليس موضع تساؤل. وسبب عدم زيارته إياهم حتى ذلك الحين، هو "أنني... مُنعتُ حتى الآن" (١: ١٣). يُعلّق "بارت" قائلاً: "لا يتكلم بولس هنا (كما هي الحال في ١ تس ٢: ١٨) عن إعاقه الشيطان له؛ فمن المؤكّد أن استخدام صيغة المجهول "مُنعتُ" يتضمّن إشارة إلى الله، إذ لم تكن إرادة الله أن يأتي بولس (رج أع ١٦: ٦ وما يتبع). ومن الممكن فهم هذا الأمر أنه يعني أن أمورًا طارئة (و لم يتم إنجازها إلا مؤخرًا، رو ١٥: ١٨ وما يتبع و ٢٢ وما يتبع) قد أبقت في الشرق" (١٩٥٧، ٢٦).

* ١٤ يريد بولس أن يوضح أن غرض زيارته التي طال انتظارها هو أهمّ من رغبته الشخصية؛ فهذا واجبه الذي لا مفرّ منه. وعليه، فإن أهدافه المكشوفة لزيارة رومية تبلغ ذروتها في إعلانه: "إني مديونٌ لليونانيين والبرابرة (غير اليونانيين)، للحكماء والجهلاء" (رو ١: ١٤). يُعتبر جُويت هذا العدد "المفتاح لرسالة رومية، لاعتبارات عدّة" (٢٠٠٧، ١٣٠).

* ١٥ يستخدم بولس هنا، كما في أيّ موضع آخر (رج التعليق في ٤: ٤؛ ٨: ١٢؛ ١٣: ٧ و ٨؛ ١٥: ١ و ٢٧) التعبير الاقتصاديّ في قوله: "مديون" (ع ١٤) بالمعنى المجازي الموسّع. فهو لا يبشّر بالإنجيل (ع ١٥) كمتطوّع، بل إنّ دعوته الإلهية تُحتّم عليه أن يعتبر التبشير للجميع التزامًا أخلاقيًا، وهو "مستعدّ" لتأديته (رج ٢ كو ٨: ١١ و ١٢ و ١٩؛ ٩: ٢).

"لأنه إن كنتُ أبشّر فليس لي فخرٌ إذ الضرورة موضوعة عليّ؛ فويلٌ لي إن كنتُ لا أبشّر. فإني إن كنتُ أفعلُ هذا طوعًا فلي أجرٌ، ولكن إن كان كرهاً فقد ائتمنتُ على وكالة." (١ كو ٩: ١٦ و ١٧).

قسّم اليهود العالم إلى يهوديٍّ وغير يهوديٍّ (وثنيٍّ أو حربيٍّ، "أُمّي"؛ رج أع ١٤: ٥؛ ٢٦: ١٧؛ رو ٣: ٢٩؛ ٩: ٢٤؛ ١ كو ١: ٢٣؛ ٢: ١٥). وفضلاً عن الإثنية (الأعراق)، فإن

اللغة كانت القاعدة التي استخدمها اليونانيون - الرومان ليقسموا العالم بين "نحن" و"هم". فالذين كانوا يتكلمون اليونانية، كانوا يميزون أنفسهم عن الذين لا يتكلمون اليونانية، وكانوا ينعوتهم بالتعبير الازدرائي، "برابرة" (ع ١٤). فهؤلاء الناس لم يكونوا همجيين فحسب، بل أدنى مستوى من البشر.

هذا، وإن لفظ الكلمة "بربري"، يدل على معناها، إذ يُعبر عن أصوات غريبة غير مفهومة، يتفوه بها المتكلمون الأجانب (بربر)، ويقابلها باللغة العربية: ثرثرة بلا معنى. ومع أن بولس يُجيد يقيناً اليونانية، فهو لا يقبل الادعاءات الواردة تحت هذه إثنائية اللغوية. إنه ببساطة، يتبنى المصطلحات العادية المستعملة على مستوى الإمبراطورية، والتي يفهمها الجمهور الروماني بسهولة. وهو كان، من دون شك، يعلم أن الإسبان كانوا "يُعتبرون برابرة بامتياز" (جويت ٢٠٠٧، ١٣٠). ولكنه مقتنع بأن الإنجيل هو للجميع.

فالإثنائية الثقافية التي تُصنّف البشر جميعاً، إمّا حكماء أو جهلاء (رج تي ٣: ٣)، كانت في الأصل قابضة في عقول معظم اليونانيين الذين اعتبروا أن لغتهم، وحضارتهم وعالمهم أعلى من باقي العالم. يقول "دن": من المدهش أن يكون بولس مستعداً لتصنيف العالم الوثني في درجات من الحضارة والعقلانية (فضلاً عن الأعراق والمناطق الجغرافية)؛ فهذا يُبين ثقته بقوة رسالته، حتى في وجه الحنكة الهلينية (٢٠٠٢، أ، ٣٨: ٣٢).

وهكذا، حين يُشير بولس إلى "اليونانيين" و"البرابرة" إنما يعني عملياً: "المتحضرون وغير المتحضرين" أو المحنكون وغير المحنكين". وكذلك، فإن المقصود من: "الحكماء والجهلاء"، "المثقفون وغير المثقفين" (دور ١٩٣٢، ٨). ويُسلّم بولس بالصفة الشاملة لمديونيته بالكراسة بالإنجيل للعالم الوثني بأسره. وواجبه كرسول للأمم، هو أن يُحضّر كلّ الرجال والنساء في كلّ مكان ليكونوا تحت سيادة يسوع المسيح، و"إطاعة الإيمان" (١: ٥؛ رج ١١: ١٣؛ ١٥: ١٨؛ وغل ٢: ٨). وإنه عاقد العزم على السعي في هذه المهمة بشغف وحماسة واجتهاد (جويت ٢٠٠٧، ١٣٣).

من النص

إِنَّ المدعوين إلى التفرُّغ للخدمة المسيحية، يعملون حسنًا إن ساروا على خُطى الرسول بولس الذي يُظهر شغفه للخدمة، في هذه الفقرة.

فخدمته كانت "أفخارستية": ففكرة الوقوف أمام أهل رومية، وإعلان الإنجيل لهم، ملأ بولس بالشكر. وقد شعر أيضًا بأنه مُلزَمُ الشكرَ لله لأجل امتياز وواجب الكرازة بالإنجيل (رج ١ كو ٩ : ١٦ ؛ ٢ كو ٥ : ١٤ - ٢٠). وقد كانت خدمة بولس تدعمها صلاة متواصلة.

لم تتركز خدمة بولس على الصلاة فحسب، بل على الكرازة أيضًا. فعبر الكرازة بقوة الروح استخدم المسيح كلمات بشرية، لتوصيل كلمته الحية إلى قلوب جميع الذين يسمعونها. إنه مَيَّلٌ مُمَيَّز لدى بولس، أن يُفكِّرَ في أعمال الخدمة الدنيوية باعتبارها تعبيرًا عن العبادة. فالذين يعتلون المنبر، أو الذين يجلسون في المقاعد، ينبغي أن يقتنعوا بأن العبادة تتضمن أولاً رَفَعَ ترانيم الحمد ليسوع.

كانت خدمة بولس تتكيَّف بمهارة بالنصوص اللغوية المناسبة. فعلى الرغم من تربيته اليهودية، فإن ثقته بقوة الإنجيل سمحت له بأن يفهم التوجُّهات الحضارية لجمهوره الأُمِّيِّ بُغْيَةَ توصيل الأخبار السارة بمهارة وفعالية. فقد فَهَمَ عَالَمَهُ جيدًا حتى إنه كان يتكلم أمورًا لا يستصعب عَالَمُهُ فَهْمَهَا؛ وكذلك فَهَمَ الإنجيل بما فيه الكفاية لإيصاله بأمانة، من دون المسَّ بحق ذلك الإنجيل وفقًا لكل حضارة في هذا المجال.

ثانيًا. إنجيل برّ الله: رومية ١: ١٦ - ١٥: ١٣

فرضية الرسالة (١: ١٦ و ١٧)

ما وراء النص

تؤدي رو ١: ١٦ و ١٧ دورًا انتقاليًا بارزًا في الرسالة. فهي، من بعض النواحي، تضع خاتمة للتعليقات الافتتاحية في مقتضيات الرسالة. ولكن الأهم من ذلك، هي أنها تُمهّد لكل ما سيقوله بولس في مضمون الرسالة. ومن الصعب الحكم، إن كانت المفصلة ملتصقة بالباب أو بقلب الباب. هكذا تمامًا، فإن إعلان بولس في هذين العديدين عن موضوع الرسالة، يُسهّل الانتقال من إطار (القلب) الرسالة إلى سياق بحثه حول إنجيل برّ الله.

ولكي نفهم استخدام بولس للعبارة: "برّ الله" (ع ١٧)، يجدر بنا فحص استخدام هذه العبارة في العهد القديم. فهناك، في الأسفار المقدسة العبرية، تطفو كلمتان لاهوتيتان عظيمتان على ما عداهما: (qodesh) أي "قداسة" و (tsedaqah) أي "برّ". فالقداسة، هي طبيعة الله الداخلية؛ أمّا البرّ، فهو عمل الله الخلاصي. وقداسة الله وبرّ الله هما مفهومان أساسيان للتفسير الصحيح للعدد ١٧، باعتبار أن أنبياء القرن الثامن ق م قد أعطوا محتوى لكلا التعبيرين، وذلك بجمع الفكرتين معًا.

فالأنبياء الأربعة كلهم، يُجمعون تكرارًا، على أن يهوه، بناءً على طبيعته بالذات، يطلب من عابديه حياة البرّ، ولن يقبل أقل من ذلك (رج إش ١: ١٥ - ١٨؛ هو ٦: ٦؛ عا ٥: ٢١ - ٢٤؛ مي ٦: ٦ - ٨). وإن كان لنا أن نختار فقرة من الكتاب المقدس تُعبّر عن المحتوى الجديد للكلمة (qodesh)، فيكون إش ٥: ١٦: "ويقدّسُ الإله القدوس بالبرّ". والمحتوى المرضي الجديد للبرّ المطلوب في أنبياء القرن الثامن، هو أكثر من طلب السلوك بالحق لدى عابدي يهوه؛ إنه فعل التقديس بالبرّ، حيث تتعظّم قداسة الربّ في وسطهم (رج إش ٦: ١ - ٨).

ويفترض هذا الدليل من العهد القديم، أن برّ الله ليس فقط مترلة رفيعة، أو هبة يتمتّع بها إسرائيل باعتباره مختار الله؛ بل بالأحرى خلاص الله. ويظهر برّ الله بأعمال خلاصه. ومع أن

المحتوى الأخلاقي للبر، لا يمكن الانتقاص من قدره بأي شكل من الأشكال، فإن التشديد هو على عمل الله الباهر في خلاص المتضعين، الذين يؤمنون بالرب ويعبدونه من كل قلوبهم، حتى في وجه الضيقات. وهذا الحافز يصل إلى ذروته في أسفار الأنبياء وفي المزامير (رج مز ٧١؛ إش ٤٢: ٧؛ ٤٩: ٦؛ ٥٢: ١٣ - ٥٣: ١٢).

ففي المزامير وإشعيا، غالباً ما تُستخدم الكلمتان: "البر" و"الخلاص" مترادفتين على خط متواز. وهذان التعبيران المتلازمان يعطيان خلفية مباشرة لفهم رو ١: ١٦ و ١٧. رج إش ٥١: ٥: "قريبٌ برِّي، قد برز خلاصي". أو مز ٧١: ١٥: "فمي يحدثٌ بعدلك، اليوم كله بخلاصك". وفي إش ٤٥ يُدعى الرب "إلهٌ بارٌّ ومخلص" (ع ١٢). ثم تتابع الفقرة: "التفتوا إليّ واخلصوا يا جميع أقاصي الأرض... إنه لي تجثو كل رُكبة، يحلف كل لسان. قال لي، إنما بالرب البر والقوة" (ع ٢٢ - ٢٤).

هذا، ويحاكي مز ٩٨: ٢ كلمات بولس في رو ١: ١٦ و ١٧: "أعلن الرب خلاصه. لعيون الأمم كشف برّه".

ولأجل معالجة شاملة للخيارات التفسيرية للعبارة الحاسمة: "برُّ الله" في ع ١٧، رج "دَن" (٢٠٠٢، أ: ٣٨؛ ٤٠ - ٤٣).

إن أصول العقيدة البولسية في ما يخص "الخلاص" (ع ١٦) تنبع كلها من العهد القديم. فلهذه الكلمة هناك على الأقل ثلاثة معانٍ: (١) إنها تعني الخلاص من الشر الجسدي (اصم ١١: ٩ و ١٣). بهذا المعنى، يتكلم بولس بالذات، عن الخلاص في في ١: ١٩، باعتباره تحريراً من السجن. (٢) كذلك يصف الخلاص نجاة شعب الله (أ) من العبودية عند البحر الأحمر (خر ١٤: ١٣؛ ١٥: ٢)؛ (ب) من السبي البابلي (إش ٤٥: ١٧؛ ٤٦: ١٣...). (٣) كما يتنبأ العهد الجديد أيضاً عن الخلاص المسيحاني في إر ٣١: ٣١ - ٣٤، حز ٣٦: ٢٤ - ٣٢؛ يو ٢: ٢٨ - ٣٢؛ زك ١٣: ١. وهذه الصورة الأخيرة هي الاهتمام الأول في تعليم العهد الجديد (مت ١: ٢١؛ لو ١: ٦٩ و ٧١ و ٧٣ و ٧٧؛ ٧: ٥٠).

أما العبارة "والبار بالإيمان يحيا"، فمقتبسة من حب ٢: ٤. والكلمة إيمان يُقابلها بالعبرية الكلمة (emunah)، وهي من فعل يعني أصلاً "يتمنع أو يتحصن". وهي مُستخدمة

في العهد القديم بالمعنى المادي (الحسّي) للثبات. لذلك، فإن الترجمة الأفضل هي "الأمانة". ثم إن الكلمة "الإيمان" بمعناها العملي في العهد الجديد، والذي يأتي من الاسم اليوناني (pistis) ليس لها ما يعادلها في العبرية، مع أن التعبير "يؤمن" باليونانية مشتق من الأصل عينه الذي منه التعبير العبري.

فالمعنى العبري يشير إلى الأمانة بمعنى الثقة؛ أمّا اليوناني، فبمعنى يثق. و"إمونا"، هي الكلمة المستخدمة لوصف يدي موسى المرفوعتين، واللّتين كانتا ثابتتين (خر ١٧: ١٢). كما تُستخدم أيضاً للرجال الموكّلين على المال، الذين "كانوا يعملون بأمانة" (٢مل ١٢: ١٥). إنهما متجانستان تقريباً، إن لم نقل متساويتين مع العبارة "يمسك بثبات"، بمعنى أننا إن لم نثبت فالظروف التي تحيط بنا سوف تتغيّر. وبنو إسرائيل الأتقياء الذين يبقون أمناء للشرعة، سوف يحبون، على الرغم من ضيقهم الحاضر. بينما الأشرار، وعلى الرغم من راحتهم الحاضرة، سوف يهلكون في النهاية.

أمّا الترجمة السبعينية، فقد ترجمت الكلمة العبرية (emunah) مُستخدمةً الكلمة اليونانية (pistis) أي الإيمان. وهذه الترجمة بالتحديد، هي التي استفاد منها بولس، وهكذا وَحَد بين رؤيا حبقوق وصميم إعلانه عن الإنجيل. ويعني أنه بفعل إيمان بسيط، "يتبرّر" الخاطي ويعود إلى علاقة صحيحة بالله.

في النص

* ١٦ يستخدم بولس في هذين العديدين الانتقاليين مفرداته الخاصة بغية التعريف بالإنجيل، الذي ينوي الكرازة به في رومية. فهنا يبدأ الرسول بتعريف القصد من كتابة الرسالة: عَرْضُ لإنجيل الخلاص من الخطية، والنعمة الضرورية لإنشاء علاقة صحيحة بالله. بيد أن هذا الانتقال ممّا تقدّم، لا يُلاحظ إلا بصعوبة. فما ورد في رومية ١: ١٦ و ١٧ يُعلن موضوع الرسالة، أي الإنجيل الذي سوف يتوسّع بشرحه في صلب الرسالة (١: ١٨ - ١٥: ١٣).

يبدأ بولس عَرْضَه، مؤكّداً لأهل رومية أنه لا يستحي بإنجيل المسيح (ع ١٦). وتأخّره في المجيء إلى رومية، ليس بسبب أية شكوك من جهته حول الإنجيل.

يقول بارث في هذا الصدد (بارث ١٩٥٩، ٢٠):

"لا يظنُّ أحدٌ أنَّ بولس لم يستطع المجيء لأنه أراد أن يتجنَّب التحدي الذي سوف تُقيمه رومية في وجه رسالته، باعتبار أنَّ رومية كانت مركز العالم الوثنيِّ القويِّ التأثير. فهو ليس خائفًا من أن لا يكون الإنجيل في مستوى المواجهة مع الحضارة المتوافرة بكثرة هناك، وفضاظة العاصمة، أو أنَّ القوى الروحية وغير الروحية، والحضارة والابتذال المسيطر هناك، قد يُربِّك الإنجيل، ويُسفِّه بولس كذلك".

فبما أنَّ بولس لا يستحي بالإنجيل، وذلك ليس بسبب اتكاله على مصادره الروحية الذاتية، أو بسبب فصاحته، أو ما شابه، بل لأنَّ ثقته تَطمئنُّ فقط إلى قوة الإنجيل، على الرغم من أفكار أولئك الذين يعتبرون رسالة الصليب مُخجلة ومُخزية وجهالة (رج ١ كو ١: ١٨ - ٢: ٥). ونفي بولس بقوله "لست أستحي"، يوضح الصورة البلاغية المعروفة بإثبات النفي. هذا الهبوط المتعمَّد في المعنى يؤكِّد ضده: إنه مستعدُّ للاعتراف بالإنجيل (رج مر ٨: ٣٨) بكلِّ جسارة، وفي قلب عاصمة الإمبراطورية بالذات. (رج الحاشية تحت عنوان: "مزيد من المطالعة حول الكرامة والخزي في مجتمعات البحر المتوسط" في التعليق على رو ٦: ١ - ٢٣).

لا يقول بولس إنَّ الإنجيل له قوة الخلاص، بل إنه قوة الله للخلاص، أي قوة الله بالذات، الفريدة والتي لا مثيل لها، والكلية القدرة والشخصية (حب ٣: ١٨ و ١٩). فالكلمة الإنجيل لا يمكن ببساطة مساواتها بكراسة بولس. فهي ليست مسألة قصَّة فيها قوة للخلاص، بل إنها الحوادث المخلَّصة التي تعلنها كرازته. وكرازة بولس، لا تعدو كونها شاهدًا لهذه الحوادث. وعليه، فحين يُعلن الإنجيل بقوة الروح، فإنَّ قوة الله (dynamis) تكون هي العاملة في الكرازة. "فالإنجيل هو وسيلة الله لإعادة نظام البرِّ إلى خليفة عاصية" (جُويت ٢٠٠٧، ١٣٨).

كان باستطاعة بولس أن يستخدم هنا الكلمة (energeia) أي "قوة أو طاقة"، لكنَّ اختياره للكلمة (dynamis)، يجعل التشديد على مصدر قوة الله لا على العمل في حدِّ ذاته (سنداى وهيدلام ١٩٢٩، ٢٣). فالله هو مصدر خلاصنا، لكنه يُخلِّص من خلال رسالة الإنجيل (رج ١ كو ١: ١٨ - ٢٥).

يقول موراي (١٩٥٩، ٢٧): "إنَّ فحوى الكلام، هو أنَّ قوة الله العاملة في الخلاص،

هي من خلال الإنجيل فقط. فالإنجيل هو قوة الله للخلاص. والرسالة هي كلمة الله، وكلمة الله هي حية وفعالة (رج عب ٤: ١٢).

فالذين يحاولون تأويل رو ١: ١٦ و ١٧، يعملون حسنًا إن هم انتبهوا لتحذير "إرنست كاييزمن": "إن رسالة العهد الجديد، سيصعب إدراكها في المدى القريب، إذا سُمِحَ للتأويل بأن يعبث بكل إمكانات لغوية" (١٩٨٠، ٢٨٢). تبعًا لذلك، نعملُ حسنًا في إبحارنا عبر المياه الدائرية التي لهُذين العددين، إن نحن سمحنا للكلمات الأساسية في هذه الفقرة أن ترشدنا: الخلاص، برُّ الله، والإيمان. وإذا نفعل ذلك، ينبغي أن لا ننسى فهم بولس لرسالته: "إطاعة الإيمان في جميع الأمم" (١: ٥).

التشديد الواضح في الفقرة هو على الخلاص. فهذا الخلاص الذي يُنتجه تأثير الإنجيل، هو الخلاص المسيحي في آخر الأزمنة. فقد دُشِّنَ بحياة المسيح وموته وقيامته وارتفاعه؛ وباعتباره خلاصًا أخرويًا، فقد تميَّز منذ البدء بالقوة: في معجزات المسيح، وفي انتصاره على الموت، وفي عمل الروح القدس لاحقًا (يو ٧: ٣٧ - ٣٩؛ أع ٢: ٣٢ و ٣٣). والإنجيل الذي يكرِّز به بولس، فيه القوة على تغيير الأفراد والجماعات الذين يسمعونهم ويؤمنون به. إنه "كلمة الله الصالحة وقوات الدهر الآتي" (عب ٦: ٥) التي تحتاج الزمن الحاضر. والخلاص يعني بحسب جويت، (٢٠٠٧، ١٣٨): "الخلاص من الزمن الحاضر الشرير واستعادة الكمال... مع النجاة من الغضب الآتي، وتحقيق الخلاص عندما يحين وقت العصر الجديد".

المسيح في مواجهة قيصر

يقول جويت (٢٠٠٧، ١٣٩): "بالمفارقة مع البدعة الرومانية الإمبراطورية، التي كانت تُصوِّر القياصرة باعتبارهم مخلصي العالم، والمحسنين إليه، يتقدَّم بولس بدعوى مضادة. إنَّ الإنجيل يحطِّم الفوقية الجائرة الممنوحة للأقوياء على الضعفاء، وللأحرار المثقفين، على العبيد وقليلي الثقافة، ولليونانيين والرومان على البرابرة. وإذا كان ثمة قوة لذاك الذي يعتبره العالم بلا كرامة، فإنه سوف يسيطر ويُحقِّق نوعًا جديدًا من الكرامة لم يسبق أن حصلوها أو استحقَّوها، كرامة تتفق والبرِّ الإلهي. وإنَّ جميع الذين يؤمنون بهذا الإنجيل سوف يوضعون في الموضع

السليم، أي سوف يكونون في علاقة صحيحة بأهم موضع تُعطى فيه الكرامة: الدينونة الإلهية. وهكذا، فإن غلبة البرّ الإلهي بواسطة إنجيل المسيح المصلوب والمقام، تتحقق بتغيير النظام الذي على أساسه يتقرر كل من الخجل والكرامة. لذلك، فإن رسالة رومية قلبت قيم نظام الإمبراطورية الرومانية الاجتماعي رأساً على عقب.

إنّ التمتع المسبق بالخلاص الآتي بقوة الإنجيل هو مفتاح فكر بولس. "فقدوة الله للخلاص"، تعمل الآن في "كلّ من يؤمن". لكن بالمعنى الضيق للتعبير اليونانية، لا يكون المؤمنون قد خلّصوا بصورة نهائية؛ إنهم في مرحلة صيرورتهم مُخلّصين. وبقينية بولس بالخلاص النهائي، تقوم على اقتناعه بأنّ "مات المسيح لأجلنا" (رو ٥: ٨؛ رج ع ٩ و ١٠). فالمؤمنون في الوقت الحاضر يثنون ويتعذّبون فيما ينتظرون فداء أجسادهم، باعتبار أنهم فقط بالرجاء خلّصوا (رو ٨: ٢٤). لكنّ الروح يعينهم (٨: ٢٦ و ٢٧) إلى حين اكتمال عمل الخلاص النهائي (١٣: ١١).

* ١٧ الإنجيل، هو قوة الله للخلاص، لأنّ فيه "مُعلن برّ الله" (١: ١٧). والفهم الصحيح هو المفتاح، ليس فقط لهذه الرسالة، بل للإنجيل نفسه، وبولس يُعلن الشخصية الرؤيوية والإعلانية التي للإنجيل: فقد كُشِفَت للإنسانية جمعاء خطة الله السيادية المطلقة المتعلقة بخلاص الأيام الأخيرة، التي تنبثق من برّه، وتتحقق بالإنجيل الذي يكرز به بولس.

هذا، ويستخدم بولس الكلمة "مُعلن" ثانية في ١: ١٨ بتضمين مختلف: فالله يُعلن كُلاً من برّه وغضبه في الإنجيل. كما أنّ العبارة "برّ الله" تظهر من جديد في ٣: ٥ و ٢١ و ٢٢. والكلمة "الله" التي هي مضاف إليه في هذه العبارة، تدلّ على الملكية، بحيث يتناول الوصف شخصية الله البارّة أو أعمال برّه. وبما أنّ "البرّ" هو صفة أو مزية، فلا يُفترض وجود شيء جامد أو ساكن؛ إنه مظهر قوة الله (١: ١٦) الذي ينطلق منه عمله الخلاصي (فترماير ١٩٩٣، ٢٥٧).

والكلمة "البرّ" في رومية، لها المعاني نفسها التي تحملها العبارة "برّ الله" في العهد القديم. ففي ٣: ٢١ و ٢٢ و ١٠: ٣ استخدم بالمعنى الشمولي ذاته كما في ١: ١٧. بينما يعني في ٢: ٥، دينونة الله العادلة والمستحقة، التي سيُجريها يوم الدينونة. وهي في ٣: ٥ تُظهر أمانة الله في

الوفاء بوعوده. أمّا في ٣: ٢٥ و ٢٦، فيصف ذروة الحكم الإلهي على الخطية. فموت المسيح هو البرهان الفوري لغضب الله على الخطية، والواسطة التي بها "يظهر" برّه ليبرّر الإنسان الذي يؤمن بيسوع. وفي موت ابنه، يصبح برّ الله، رحمته المُخلّصة التي تصل إلى كلّ البشر. والطريقة التي بها يتكلم بولس عن برّ الله المعلن في ١: ١٧ تفترض أنّ المضاف إليه "الله"، ينبغي أن يؤخذ بالطريقة نفسها كما في ١: ١٨ والتي تشير إلى أنّ "غضب الله مُعلن".

من المؤكّد أنّ "برّ الله" يشدّد على أنّ الله هو صانع هذا البرّ، وأنّ المؤمنين هم الذين ينالونه. فالمضاف إليه لدى الكاتب هو النقطة الواضحة في ٣: ٩، حيث يقيم بولس مفارقة بين "برّي الذي من الناموس" و"البرّ الذي من الله بالإيمان". ويبدو أيضاً أنّ صفة عطية "البرّ" يؤكّدها في ١ كو ٣٠: ١. على أنّ استخدام بولس للعبارة "برّ الله" في ٢ كو ٥: ٢١، يبدو فريداً ولا سابق له، لا في العهد القديم ولا في مخطوطات فترة ما بين العهدين (فترماير ١٩٣٣، ٢٥٨).

لكنّ "كيزمن" يُصرّ على أنّ المفسّرين لم يعودوا يقتنعون باعتماد في ٣: ٩ معياراً لفهم برّ الله (١٩٨٠، ٢٦). فبرّ الله هو بالطبع عطيته لنا في المسيح، ولكنه في الوقت نفسه مطلبه (رج رو ٦: ١٥ - ٢٣؛ غرايت هاوس ١٩٩٨، ٩٤ - ١٠١). "فوجودنا في الخلاص، هو وجودنا في الطاعة هنا وفي كلّ مكان، أي في محضر المسيح وتحت سلطته" (كيزمن ١٩٨٠، ٢٨ و ٢٩). وإلاّ نكون قد فصلنا العطية عن المعطي.

"لا يُركّز الرسول على أنّ عدم وجود الخطية يعني التحرّر من الذنب، بل التحرّر من سلّطة الخطية... والبرّ هو قوة الله التي ظهرت في المسيح، وفي التبرير الذي يعمل في الحياة الجديدة، بانتظار قيامة الجسد، ذلك البرّ الذي يدعونا إلى التجاوب معه" (كيزمن ١٩٨٠، ١٧٢ - ٧٧). ولن يتوافر تبرير نهائيّ بمعزلٍ عن التقديس.

والتأكيد الثالث في إنجيل بولس هو أنّ قوة الله للخلاص هي "لكلّ من يؤمن" (١: ١٦؛ رج ٣: ٢٢؛ ٤: ١١؛ ١٠: ٤ و ١١). وكونُ الإنجيل للكلّ، فهذا لن يُهمل تاريخ الخلاص، "لليهوديّ أولاً ثمّ لليونانيّ" (١: ١٦). "فالخلاص هو مسألة إيمان، يحقّ لجميع المؤمنين في رومية الحصول عليه بالتساوي" (جويت ٢٠٠٧، ١٤٠).

مع أن "كيزَمَن" أدركَ بدقة الأبعاد الكونية للطريقة التي يستخدمها بولس، فإنه لم يُدخل في حسابه إنشاء أشكال جديدة من الاتحادات في جماعات الإيمان، التي كوَّنها أولئك الذين قبلوا هذه الرسالة، حول التقويم الذي ينالونه في المسيح. ذاك هو إنجيل المسيح الشامل، الذي يُسوِّي بين مقامات اليونانيين والبرابرة، والحكماء والجهلاء، واليهود والأمم، والذي يُقدِّم علاقات جماعية جديدة لكل، وعلى أساس المقتضيات نفسها... وهدف البرِّ الإلهي هو إيجاد الخلاص، الذي في سياق التعبير القائل: "لكلِّ مَنْ يُؤمن"، يفترض تكوين جماعات من المؤمنين، حيث تثبَّت فيها علاقات البرِّ (جُويت ٢٠٠٧، ١٤٢).

الإنجيلُ يجدد الأفراد داخل الجماعات المقدسة.

والإنجيل يُعلن "برَّ الله بإيمان لإيمان" (١ : ١٧). فالعبارة "إيمان لإيمان"، قد يُفهم منها أنها تُوضح العبارة، برُّ الله (كرانفيلد ١٩٧٥، ١ : ١٠٠). وحول هذا التفسير، قد تُترجم الجملة على الشكل التالي: إنَّ برَّ الله مُعلن في الإنجيل، وهذا البرُّ هو إيمان لإيمان. فإذا كان الوصف يطال الكلمة مُعلن تكون الترجمة هكذا: ... برَّ الله مُعلن بإيمان لإيمان (جُويت ٢٠٠٧، ١٤٤).

إيمان لإيمان

يُلفتُ جُويت (٢٠٠٧، ١٤٣) الانتباه إلى التعابير المتوازية في الترجمة السبعينية وفي رسائل بولسية أخرى:

- مز ٨٤ : ٧ أ: الأبرار "يذهبون من قوة إلى قوة".
- إر ٩ : ٣ ت: "الأشرار" خرجوا من شرٍّ إلى شرٍّ.
- ٢ كو ١٥ : ١٦ : "لأننا رائحةُ المسيح الذكيَّة لله في الذين يخلصون... لهؤلاء رائحةُ موتٍ لموتٍ ولأولئك رائحةُ حياةٍ لحياة".
- ٢ كو ٣ : ١٨ : نحن المؤمنين "نتغيَّر إلى تلك الصورة عينيها من مجدٍ إلى مجدٍ".

يتناول جُويت "بإيمانٍ لإيمان" ليشير إلى "انتشار رسالة الإنجيل التي تستند إلى عدوى الإيمان" (٢٠٠٧، ١٤٣). لكن، يمكن أن تُؤخذ في الوقت نفسه لتشير إلى التجديد المتواصل الذي يُحدثه برُّ الله داخل جماعات المؤمنين.

هذا ويمكن أن يُترجم التعبير هكذا: بواسطة الإيمان للإيمان. فالإنجيل يكشف عن البرِّ المؤسس على الإيمان ويخاطب الإيمان. يعني ذلك، أن الإنجيل يفترض سلفاً أن الله أمين لمواعيد عهده، ويدعو الناس للتجاوب بصدق، مع مبادرته المُخلصة.

يفهم "نيغرن" العبارة "بإيمانٍ لإيمان" وكأنها تفترض أمراً مثل المعادلة البروتستانتية: "الإيمان فقط". "فحين يُعلن برُّ الله في الإنجيل، فذاك للإيمان، وللإيمان وحده" (١٩٤٩، ٧٨ و٧٩).

يقول نوكس (١٩٥١، ٩: ٣٩٢): "الإيمان هو موقفٌ تجاه الله، يتضمن موقفاً تجاه الذات، وكلُّ ثقةٍ تنطلق من الاستحقاق الشخصي مرفوضة. فموقف الإيمان هذا، بالذات، الذي يزعم بولس أن يُنبر عليه في هذه الرسالة، هو وسيلة الخلاص الوحيدة".

وأن يكون للإنسان إيمان، يعني أن يقبل الإنجيل، وأن يكشف حياته لقوة الله المُخلصة. ودعماً لهذا الطرح، يلجأ بولس إلى حب ٢: ٤: "البارُّ بإيمانه يحيا" والغريب أن ما يقتبسه بولس، لا يلتقي مع آية مخطوطة باقية من الترجمة السبعينية، ولا مع النص المسوري (نصوص الكتاب المقدس العبرية القديمة). فهذه النصوص كلها تستخدم الضمير الشخصي، الذي يحذفه بولس في رو ١: ١٧ وغل ٣: ١١. لكن، نجد في النص المسوري: "بإيمانه". كما أن معظم المخطوطات السبعينية تقول: "إيماني". وبعضها يقول "إيماني البار" كما هي الحال في عب ١٠: ٣٨.

يبد أن اقتباس بولس فهم بعدة أوجه. فالدارسون يناقشون مسألة ما إذا كان بولس يفهم من حبقوق أنه يعني بحسب الترجمة الكاثوليكية: "أما البارُّ فبالإيمان يحيا"، أو "الذي هو بارُّ، فبالإيمان سوف يحيا" (حسب ترجمة المصلحين). على أن "ريتشارد ب. هايز" يقرر أن هذا الجدل عقيم لأن "لا أحد يفترض جدياً أن بولس يحسب حساباً لإمكانية وجود إنسان ديكايوس (بار) من دون الإيمان" (١٩٨٣، ١٥٠).

إن صيغة المضارع الدال على المستقبل بقوله: "يحيا"، هي صيغة مستقبل منطقية وليست تنبؤية. فهي تشير إلى اختبار حالي لخلاص أخروي (رج حب ٣: ١٨ و ١٩؛ غل ٣: ١١). و"العبرة (بالإيمان) تدل على الوسيلة التي اعتمدها (البار) ليجد الحياة = يتبرر" (هايز ١٩٨٣، ١٥١).

هذا ويطرح "هايز" سؤالين حاسمين: أولاً، من هو "البار"؟ يرى المفسرون أن الكلمة "البار" تشير عمومًا إلى جميع الذين يتبررون بالإيمان (مثلاً، جويت ٢٠٠٧، ١٤٥). لكن عددًا من المفسرين، من ذوي "المنظور الجديد"، يعتبرون أن "البار" هو إشارة إلى المسيح، كما في أع ٣: ١٤؛ ٧: ٥٢؛ ٢٢: ١٤؛ ١ بط ٣: ١٨؛ و١ يو ٢: ١، انطلاقًا من إش ٥٣: ١٠ - ١٢ (رج هايز ١٩٨٣، ١٥١ - ٥٤).

ثانيًا، بإيمان من أو بأمانة من يحيا البار؟ يُصير "هايز" على أن الكلمة إيمان، المترجمة للكلمة العبرية (emonah)، تحمل فكرة الثبات أو الأمانة. كذلك، الكلمة اليونانية (pistis) قد تعني كلا المعنيين: "الأمانة" و"الإيمان".

وإن حذف بولس للضمائر في اقتباسه من حب ٢: ٤، يسمح بالقول إن حياة الخلاص تأتي بسبب أمانة الله، وأمانة المسيح، والأمانة التي يضعها شعب الله بإلهه. ويفترض "هايز" أن بولس تمسك بهذه جميعها في آن معًا.

"يؤسس بولس إنجيله على قصة المسيح الذي تبرر من الله بالإيمان. فالمسيح (يسوع المسيح)، ليس على أي حال، فردًا منعزلًا، لم يعد نصره بالفائدة إلا عليه وحده، بل هو رمز نيابي، فيه يتكوّن مصير جميع مختاري الله. وهكذا يتبرر الجميع بالإيمان به. وتجاوبهم معه، هو أيضًا بالإيمان" (١٩٨٣، ١٥٦ - ٥٧).

ومن خلال الضوء الذي يلقيه المسيح على عبارة حبقوق، يفهم بولس أن النبي يتكلم عن البر الذي بالإيمان. والكتاب المقدس رأى من بعيد أن الله سوف يبرر الأمم بالإيمان، فأعلن الإنجيل سلفًا لإبراهيم: "أن فيك تبارك جميع الأمم" (غل ٣: ٨). هذا، ويُعني بولس في تفسيره في غل ٣ و ٤، ليبرهن أن بركة الله الروحية الموعودة أُعطيت لإبراهيم ولنسله يسوع المسيح، وتطال كل الذين بالإيمان يشتركون فيه.

ويقتبس بولسُ حقوقَ لإرساء فكرته الأساسية: الإنجيل يعلن بَرَّ الله بالإيمان. والخلاص يعتمد اعتمادًا كليًا على نعمة الله في المسيح. وقد قصَّد بولس في هذه الرسالة، أن يُبين أننا لا نستطيع أن نبرِّر أنفسنا، ولا أن نقدِّسها. والكلمات: "ذاك الذي يتبرَّر بالإيمان" (رو ١ : ١٧) تلخِّص وتستبق الرسالة بحسب ٣ : ٢١ - ٤ : ٢٥. والكلمات "سوف يحيا"، ثمَّهَّد للنصِّ الوارد في ٥ : ١ - ٨ : ٣٩.

أما الكلمات الختامية في ١ : ١٦ : "لليهوديَّ أولاً ثمَّ لليونانيَّ"، فثمَّهَّد للأصحاحات ٩ - ١١. هذا التصنيف البارز، يُظهر بوضوح أن عطية خلاص الله المجانية التي تجعل "إطاعة الإيمان" (١ : ٥) أمرًا ممكنًا، وُعد بها العالم كُلُّه، "لأنَّ كلَّ مَنْ يدعو باسم الربِّ يخلص" (١٠ : ١٣، مقتبسة من يؤ ٢ : ٣٢). إلى ذلك، يرفض بولس تجاهل تاريخ الخلاص، وكأنَّ كلَّ ما كان الله قد صنعه في إسرائيل قبل مجيء المسيح، غير مترابط منطقيًا. ولن يستطيع المرء بكلِّ بساطة أن يلغي التمييز بين اليهود والأمم من دون الوقوع بالهرطقة المارسيونية.

من النص

لقد ظلَّ المفهوم البروتستانتيُّ لإنجيل بولس مسيطرًا، إلى أن بزَغَ "منظور جديد" حول رسالة رومية، أما خلاصة المفهوم البروتستانتي فكانت بشكل أو بآخر، تعليم لوثر أن المؤمنين يظلُّون أبرارًا وخطاةً في الوقت ذاته. "ففي حين يُحرَّر هذا الإنجيلُ المؤمنين من الشعور بالذنب الذي يَشِلُّ، ومن ثمَّ يمنحهم تأكيدَ الرجاء بالسما، تراه من جهةٍ أخرى يترك المؤمنين في مأزق رو ٧ الأخلاقيِّ، وهم يصرخون حتى الرَّمق الأخير: "ويحيي أنا الإنسانُ الشَّقِيَّ. مَنْ يَنقِذُنِي من جسدِ هذا الموت؟" (ع ٢٤). فالمعنى المُتضمَّن هنا هو أن المسيح يُخلِّص المؤمنين ليس من، بل في خطيئتهم. وقد أصرَّ الدارسون الكاثوليك عمومًا على أن التبرير يتضمَّن التجديد الأخلاقيِّ، كما فعَلَ الوِسلِيُّون، لكن، مع فوارق بارزة (رج غريت هاوس ودنغ ١٩٨٩، ٨٢ و ٨٣).

وقد علَّم لوثر أيضًا بوضوح عن الوعد بولادة جديدة بالروح. وقد كانت رسالة لوثر التي وُجدت في "المقدمة للرسالة إلى أهل رومية"، هي التي سمعها وسلي تلك الليلة في شارع

"الدرزغيت"، وقد أحسَّ قلبه "بدفء غريب". كانت "مقدمة" لوثر كلمة الله إلى جون وسلي، وقد مكنته من "الثقة بالمسيح وحده للخلاص" واختبار الولادة الجديدة وبداية التقديس. لكن لوثر لم يكن له عقيدة التقديس. فقد آمن أن الخطية الأصلية تبقى في المؤمنين إلى أن يموتوا. وسعَّيه الذاتي في طلب القداسة، وفحصه المستمر للذات أقنعه بأنه لم يمتلك محبة كاملة، لا للقريب ولا لله. وبدلاً من ذلك، وجد نفسه غارقاً في محبة الذات.

يتفق كالفن عموماً، مع لوثر في هذه النقطة مشيراً إلى أنه بينما تعني الكلمة "يُبرَّر" بالنسبة إلى بولس، "يُحِلُّ من دين" أو "يمنح وضعاً باراً"، فإنه لا يمكن فصلها عن التقديس: فإذا تخيلنا أن المسيح يهبنا تبريراً مجانيًا، من دون أن يُعطينا حياة جديدة، فذلك يعني بكل أسف، تدمير عمل المسيح. فالتبرير، يتابع كالفن، هو أمرٌ أساسيٌّ بالنسبة إلى بولس، لكن لا يمكننا نيلُ التبرير في المسيح، من دون التمسُّك بالتقديس في الوقت ذاته (مقتبسة في كرانفيلد ١٩٧٥، ١: ٩٥).

يتفق لوثر وكالفن على أن التبرير لا يمكن أبداً فصله عن الولادة الجديدة (أو عن التقديس بالنسبة إلى كالفن). لكن، كلٌّ منهما يرى المؤمنين يتخبطون في الشهوة، ولا حول لهم أو قوة. فالتقديس الكليُّ بالنسبة إلى كلا المصلحين، ينتظر الموت أو عودة المسيح. يُلخِّص وسلي في عظمته "حول كرم الله" الطريقة التي ينظر بها جماعة "مِثوديست"، إلى عقيدتي التبرير والتقديس كما يفهمهما الكاثوليك والبروتستانت.

"وتعلم جماعة مِثوديست" أنه في الوقت ذاته الذي فيه يتبرَّر الإنسان، تبدأ عملية التقديس. لأنه حين يتبرَّر، "يولد ثانية"، "يولد من فوق"، "يولد من الروح"؛ والتي (أي الولادة الثانية) مع أنها ليست (كما يعتقد البعض) عملية التقديس برُمَّتها، فهي لا شك، المدخل إليها. وقد أعطاهم الله عن هذا أيضاً رؤية كاملة. فهم يعلمون أن الولادة الجديدة تُحتم تغييراً كبيراً في النفس، في ذاك الذي "وُلِد من الروح"، كما شكَّل جسده حين ولد من امرأة: فالتغيير لم يكن خارجياً فحسب... بل تغييرٌ داخليٌّ من كلِّ طبع غير مقدس، إلى كلِّ طبع مقدس... من كلِّ فكرٍ أرضيٍّ نفسانيٍّ شيطانيٍّ، إلى فكر المسيح...".

إنها لبركة عظيمة لهذا الشعب، أنهم بينما هم لا يعتقدون أو يتكلمون عن التبرير كأنه

إبطال للتقديس، هكذا هم لا يعتقدون أو يتكلمون عن التقديس لإبطال التبرير. فهم يحرصون على أن يُتقوا كل واحد في مكانه المخصص له، مشددين على الإثنين بالتساوي. فهم يعلمون أن الله قد جعل هذين الأمرين معاً، وليس للإنسان أن يُفرقهما. لذلك، فمن جهة، يحافظون بغيرة متساوية واجتهاد، على عقيدة التبرير الكامل الفوري، وعلى التقديس الكلي للقلب والحياة، من جهة أخرى؛ وعليه فهم يتمسكون بالقداسة الداخلية كأَيِّ متصوّف، وبالخارج كأَيِّ فريسي (وسلي ١٩٧٩، ٧ : ٢٠٥).

أ. الحاجة إلى برّ الله (١ : ١٨ - ٣ : ٢٠)

١. ورطة الإنسان (١ : ١٨ - ٣٢)

ما وراء النص

إنّ هذا التقسيم الرئيسي الأول لرسالة رومية، هو أساسي لتوسّع بولس في موضوعه العام. فالبشر لا يحقّ لهم المطالبة بالإحسان الإلهي، إذ إنّ الجنس البشري الذي برمته غير مؤمن، هو واقع تحت غضب الله. وبما أنهم تحوّلوا من الخالق إلى المخلوق، فقد أمسوا جميعاً فاسدين أخلاقياً. "لأننا قد شكونا أن اليهود واليونانيين أجمعين تحت الخطية... ليس بارّ ولا واحد" (٣ : ٩ و ١٠). بناءً عليه، ليس ثمة عذر لأحد؛ فالعالم بأسره مُذنب في نظر الله (ع ١٩ و ٢٠). والبشر كلّهم مُفلسون أدبيّاً، ولن يكون في قدرتهم الادّعاء بأية فضيلة أمام قوس عدالة الله، وسيكونون في أمْس الحاجة إلى رحمته وغفرانه وشفائه.

ومن الممكن فهم هذه الفقرة باعتبارها وصفاً للعالم الأممي السائد آنذاك، والغارق في عبادته الوثنية وشره العارم. ولكنّ حصر هذا النقاش الجازم بحقبة واحدة من تاريخ البشرية يعني أنّ كلمة الله قد فاتتنا. إنّ "فجور الناس وإثمهم" (١ : ١٨) يخرقان كلّ عصر وحضارة. ولم يكن قصد بولس إعلام مؤمني رومية بوجود معاصريهم من الوثنيين؛ بل بإظهار حالة الخطية التي تتخبّط فيها البشرية كلّها. فهذه هي حال الناس بعيداً عن قوة الله الفادية. "فالبشرية، نتيجة لعصيانها لله، ورطت نفسها في وضع يائس ومريض أدبيّاً" (لينهارت ١٩٥٧، ٦٠). يقول كيزمن (١٩٨٠، ٣٣): "هذا الجزء من الرسالة يتكلم عن ذنب الإنسان، وعن الدينونة الإلهية

لكل من اليهود والأمم الذين يُحسَبون ممثلين للإنسانية جمعاء... وليس مجرد ممثلين للجماعات الدينية".

البشر تحت الغضب الإلهي

في معرض اتِّهام بولس للعالم بأنه تحت غضب الله، لا يبدأ من موسى، بل من آدم. وهذا بالتالي، يعني جميع البشر على العموم. وقد ورد في تك ١ : ٢٧ حرفياً ما يلي: "فَخَلَقَ اللهُ الْإِنْسَانَ (آدم) عَلَى صُورَتِهِ، عَلَى صُورَةِ اللهِ خَلَقَهُ، ذَكَرًا وَأُنْثَى خَلَقَهُمْ وَبَارَكَهُمْ (آدم = هو = هم)". على أن تصنيف آدم بصيغة المفرد لا يَظْهَرُ قَبْلَ ٤ : ٢٥.

يَبْدَأُ أَنَّهُ بَعْدَ ذَلِكَ مُبَاشَرَةً، فِي ٥ : ١ و ٢، يَعُودُ بِالسَّرْدِ إِلَى ف ١ : "يَوْمَ خَلَقَ اللهُ الْإِنْسَانَ (آدم) عَلَى شَبهِ اللهِ عَمَلِهِ، ذَكَرًا وَأُنْثَى خَلَقَهُ وَبَارَكَهُ وَدَعَا اسْمَهُ آدَمَ يَوْمَ خُلِقَ". هذا الاستعمال الشمولي لآدم يَظْهَرُ فِي الرِّسَالَةِ إِلَى رُومِيَةِ كُلِّهَا. وَبِمَعْنَى مَا، "يُصْبِحُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنَّا آدَمَ الْخَاصَّ بِهِ" (٢ باروخ ٥٤ : ١٩، مَقْتَبَسَةٌ فِي كِيزْمَنْ ١٩٨٠، ٤٧).

"وهكذا، فإننا ندور باستمرار في الفلك التاريخي الذي بدأه آدم، والذي من وجهة نظر بولس لا يمكن اختصاره بلحظات... فالتاريخ بالنسبة إلى الرسول، محكوم بخطية العصيان ضدَّ الخالق والتي تعبِّر عن نفسها عالمياً وعلى نحوٍ متكرِّر. وعليه، فإنَّ خطية العصيان واقعة تحت الغضب الإلهي، إذ تجعل المخلوق يَرْتَدُّ إِلَيْهَا، مُسْتَسَلِّماً لِمَشِيئَتِهَا، وَحَامِلَهَا إِلَى الْعَالَمِ" (كِيزْمَنْ ١٩٨٠، ٤٧).

إِنَّ هَذَا الْمَفْهُومَ الْعِبْرِيَّ لِلْكَلِمَةِ آدَمَ يُحَدِّدُ اسْتِخْدَامَ بُولْسَ لِلْكَلِمَةِ "النَّاسَ" فِي رُومِ ١ : ١٨. بِمَعْنَى أَنَّ الْكَلِمَةَ الْمُرْجَمَةَ "إِنْسَانًا" أَيْنَمَا وُجِدَتْ، إِنَّمَا تُشِيرُ إِلَى الْكَائِنِ الْمُسَمَّى آدَمَ فِي تَك ١ : ١٨. لَكِنْ، فِي كُلِّ مِنَ التَّكْوِينِ وَرُومِيَةِ، فَإِنَّ "الْإِنْسَانَ" يَعْنِي "آدَمَ"، مِمَّا يَعْنِي أَنَّهُ يُشِيرُ إِلَى الْإِنْسَانِيَةِ جَمْعًا، وَلَيْسَ إِلَى إِنْسَانٍ مُفْرَدٍ.

إِنَّ دِينُونَةَ اللهِ عَلَى جَمِيعِ النَّاسِ بِحَسَبِ رُومِ ١ : ١٨ - ٣ : ٢٠ تُصِفُ الْبَشَرَ كَمَا يَظْهَرُونَ فِي ضَوْءِ صَلِيبِ الْمَسِيحِ. وَهُوَ لَيْسَ وَصْفًا مُقْتَصِرًا فَقَطْ عَلَى النَّاسِ الْأَشْرَارِ بِشَكْلِ خَاصٍّ، بَلْ عَلَى حَقِيقَتِنَا جَمِيعًا فِي الصِّمِيمِ. لَكِنْ، أَنْ يَكُونَ الْأُمَمُ فِي ذَهْنِ بُولْسَ أَوَّلًا بِحَسَبِ ١ : ١٨ - ٣٢

فهذا بالتأكيد صحيح. ولن نكون مُنصفين بحق ما قصده الرسول، إذا افترضنا - كما هي حال معظم المفسرين على ما يبدو، أن هذه الأعداد تشير إلى أولئك بصورة حصرية.

يستخدم بولس في ع ١٨ التعبير العام "الناس"، ولا يتكلم في أي مكان، لا عن "الأمم" ولا عن "اليونانيين". وَوَصَفُ بولس لمثل الإنسان إلى العبادة الوثنية في ع ٢٣، يحاكي لغة العهد القديم، ولا سيما مز ١٠٦ : ٢٠ وإر ٢ : ١١. وكلا الفقرتين تشيران إلى عبادة إسرائيل الوثنية: الأولى تشير إلى حادثة العجل الذهبي، والثانية، إلى عدم أمانة إسرائيل لله لاحقاً بسعيهم وراء آلهة أخرى. ومن الواضح أن بولس يفترض أن ما يقوله عن البشر جميعاً، إنما ينطبق على إسرائيل كذلك (جويت ٢٠٠٧، ١٥٢).

والفكرة الرئيسية في رو ٢ : ١ - ٣ : ٢٠ هي أن اليهود الذين يظنون أنفسهم مخولين الجلوس ليدنوا الأمم، إنما يفعلون الأمور عينها التي يدينونهم عليها. يستتبع ذلك إذاً، أن بولس في وصفه الواضح لخطية الوثنيين، كان في الواقع يصف سقوط البشر الأساسي، ليظهر أن "حقيقة كُنه إسرائيل ليس أقل من حقيقة كُنه الأمم" (كرانفيلد ١٩٧٥، ١ : ١٠٤). وتؤكد صحة هذه النظرة بقوله "لذلك" في مستهل ٢ : ١. "وإذا كان ١ : ١٨ - ٣٢ يعلن حقاً واقع جميع الناس، ينتج من ذلك أن الإنسان الذي يُقيم نفسه قاضياً على رفاقه هو بلا عذر" (كرانفيلد ١٩٧٥، ١ : ١٠٥ - ٦). وعليه، فإننا نفهم أن الأعداد الواردة أعلاه هي إعلان الإنجيل عن العبادة الوثنية المُتخفية في إسرائيل كما في الوثنية.

إن وصف بولس للعلاقة التعايشية بين العبادة الوثنية والفجور مدين بشدة لذلك الهجوم الكلامي العنيف ضد العبادة الوثنية الكائنة في الحكمة اليهودية - الهلينية المستقاة من حكمة سليمان الواردة في الأسفار غير القانونية (أبوكريفا ف ١١ - ١٥). هذا، ويفعل حسناً الطلاب المهتمون، إن هم قرأوا تلك الفصول، ليقدرُوا كم كان الفهم اليهودي عند بولس شاملاً في ما يخص الشرّ البشري.

في النص

١. توطئة: غضب الله (١ : ١٨)

* ١٨ إن الكلمة "لأن" تفيد التوكيد وتُمهّد لهذا القسم من الرسالة كتجسيد للموضوع المحدّد في ١ : ١٦ و ١٧. فهنا يطالعنا وصف "لأوضاع الناس" البائسة بسبب بُعدهم عن الإنجيل (جُويت ٢٠٠٧، ١٥١). وحالة البشر في الخطية، هي وجودٌ تحت "غضب الله المعلن من السماء". والوجود في الخطية من شأنه محاولة لِطَمَسِ الحقيقة حول الله.

وإن تكرار اسم المفعول مُعلن في صيغة المضارع، هو برهان على وجود إعلان مزدوج، "للبر" (ع ١٧) وللغضب (ع ١٨). وكما أن "برّ الله" يعني وجود الإنسان في حالة صحيحة بشكل كامل مع الله، هكذا أيضاً، فإن "غضب الله" يعني حالة الإنسان في بُعْدِهِ الكلي عن الخالق. هذه النظرة ينبغي توسيعها لتضمّ الجنس البشريّ بأسره. فكلُّ إنسان من دون استثناء، يُدرك إمّا برّ الله وإمّا غضبه، إمّا محبته وإمّا استيائه، إمّا قوته المخلّصة وإمّا دينونته. وقد قال لوثر ذات مرّة: "في المسيح، الله محبة؛ وخارج المسيح، إلهنا نارٌ آكلة" (مُقتبساً ١ يو ٤ : ٨ وعب ١٢ : ٢٩).

ما المقصود بغضب الله؟ لن يكون الجواب واضحاً إلا بعد الإجابة عن السؤال التالي: ما المقصود بغضب الله المُعلن؟ في مقطعين آخرين فقط، يُضيف بولس الكلمة غضب إلى الكلمة الله، ولا يستعمل البتّة الفعل "يغضب" مع الله باعتباره الفاعل.

هذا الأمر حدا بعض المفسّرين، ومن بينهم "س. هـ. دُد" على تعريف الكلمة "غضب" في صيغة غير شخصانية. ويزعم "دُد" أنه بالنسبة إلى بولس لا تعني الكلمة "غضب" شعوراً ما أو موقفاً من الله نحونا، بل عملية مستمرة أو أمر واقع في عالم الحقائق المجردة (١٩٣٢، ٢٠). كما يُحدّر الرسول في مكان آخر من أن "الذي يزرعه الإنسان إياه يحصدُ أيضاً" (غل ٦ : ٧)، وأن "أجرة الخطية هي موت" (رو ٦ : ٢٣). فإن "دُد" والمفسّرين أمثاله يفهمون من هذا أنه يعني، أن الله خَلَقَ نظاماً أخلاقياً، حيث الخطية فيه هي عقاب ذلك النظام وهلاكه. والغضب الإلهي في هذه الفقرة يعني أن الله يُسلّم الخطاة إلى نتائج عصيائهم وشرّ

أعمالهم (١ : ٢٤ - ٣٢). وبناءً عليه، فإن غضب الله لا يكون تدخُّله الفعَّال ليضيف نتائج شريرة كعقاب لتمرُّد البشر وعصيانهم. فالنتائج غير المسرَّة للخطية هي النتائج "الطبيعية" لاختيار العيش في نزاع مع تصميم الله لهذا الكون. كأنه (والتشبيه خجول هنا) يُشبه نتائج البصق في وجه الريح أو محاولة تحدِّي قانون الجاذبية. لن يضطرَّ الله إلى التدخل. فالخطية هي عقابٌ نفسها. "لكي تعلموا أن ما أخطأ به أحدٌ، به يُعاقب" (سفر الحكمة ١١ : ١٦).

يُعلّق "كالفن" هنا بالقول: إنَّ "الكلمة غضب، إذ تُشير إلى الله بالتعبير البشري، كما هي العادة في الكتاب المقدس... لا تفترض انفعالاً لدى الله، بل هي تشير فقط إلى مشاعر الخاطي المُعاقب" (١٩٦٠، ٣٠). هذا، وينبغي أن لا يُساء فهم غضب الله واعتباره نوبة غضب الطبع الإلهي. فغضب الله في الحاضر هو تصميمه المتواصل لاستعادة ملكه الشرعيّ على عرق متمرِّد، سائر في الطريق إلى الهلاك. وغضبه لا يعني الانفعال البتّة، بل يُعبّر عن ردّة فعل الله الشخصية تجاه الخطية. وإعلان الغضب الحاضر لا ينبغي أن يُرى في سقوط النار والكبريت على خطاة بؤساء. والجدير بالملاحظة أن رو ١ : ٢٤ - ٣٢ تشدّد على أن غضب الله ظاهر في حرية الاختيار وليس في الغيظ الاعتباري. فهو يترك خلائقه البشر المتمرّدين أن يسلكوا طريقهم الذي أرادوه، وليُقاسوا العواقب. وعقاب الخطية هو الخطية. فإنَّ القانون البشري لا يطالب بعقوبة ضدّ الذين يرمون أنفسهم من ناطحات السحاب. وعلى هذا النحو تكون الخطية؛ فالموت هو عاقبتها الأكيدة، إنه عقابها.

وكما الخلاص، كذلك الغضب، له أبعاد حاضرة ومستقبلية. والإعلان الحاضر للغضب ليس كلمة الله الأخيرة لتمرّدين غير تائبين، كما سنرى في ٢ : ٥ - ١١. فالخطاة في الوقت الحاضر، يستمرُّون في سقوطهم الحرّ نحو الهلاك مُمعنين في فسادهم. أمّا رجائهم الوحيد فهو التوبة والنجاة.

وغضب الله هو الجانب القائم من أمانته لخلائقه. فمسامحته الخطية، تجعله غير صادق مع طبيعته كإله. وإنّ صفح الله عن نتائج اختيارهم لأرباب باطلين، سيكون تشجيعاً لهم على الإمعان في حماقة وهلاك أنفسهم. فالله يحب خليقته كثيراً لدرجة أنه لن يسمح بذلك.

وحين يرفض المخلوق الاعتراف بالله كخالق وربّ، فهو يدير ظهره لسيادة الله. ولا بدّ

للمخلوق من أن يكرّس نفسه لربّ ما. والسؤال الوحيد هو، مَنْ أو ما سيكون؟ والربُّ الذي نَتَّخِذه يُقرّر شخصيتنا، ونوعية حياتنا، ومصيرنا. وهكذا، بمعنى ما، يختبر الخطاة غضب الله كـ "طبيعية"، على ما يبدو، لمحاولتهم العيش في خصام مع الحقيقة القائلة إنّ الخالق موجود، وإنّ المخلوق مدين له بالجميل والعبادة. ويظهر غضب الله في رفضه إعفاء الخطاة من نتائج حماقتهم المهلكة ذاتياً.

هذا صحيح بالتأكيد، إلى أبعد حدّ، ولكن هل تصنع عدلاً فكرة غضب الله في نصنا هذا؟ فالطريقة التي يضع فيها بولس غضب الله في مقابل "برّه" في ع ١٧، ويستخدم التعبير الديناميكي **مُعلن** في كلا الوضعين، يفترض أنّ الكلمة **غضب** تُمثّل أمراً في موقف الله وقصده. ففي ع ١٧ يبيّن أنّ برّ الله مُعلن في الإنجيل، أي في الإعلان المستمرّ للإنجيل. وبالنظر إلى التوازي بين العديدين ١٧ و ١٨، فإنّ أكثر طريقة طبيعية لتناول ع ١٨ هي أن يفهم بولس بأنه يعني أنّ غضب الله مُعلن في الإنجيل.

ولكن ما هو هذا المُعلن وأين؟ وماذا يشهد المرء في هذا الإعلان؟ وأين يمكن أن يراه؟ قد يكون بولس عنى بإعلان غضب الله في الإنجيل، التصوير البصري لقبول الله لنتائج الخطية المرعبة المشهود لها تاريخياً، في موت المسيح العنيف على الصليب. أو قد يكون عنى بذلك نقل صورة حيّة عمّا كان "يُرى" من جرّاء الكرازة بالإنجيل (رج غل ٣ : ١). أو ربما عنى أنّ الكرازة الآمنة بالإنجيل، يجب أن تُعلن دينونة الله على الخطية، وكذلك نعمته الممتدّة نحو الخطاة. وربما كانت هذه المعاني الممكنة غير متبادلة بصورة حصرية.

إنّ الإعلّنين: برّ الله وغضبه، في هذين العديدين هما في الواقع مظهران للعملية ذاتها. فالكرازة بالمسيح المصلوب والمقام والذي صعد إلى السماء، والذي سيرجع ثانية، هي في الوقت عينه عطية برّ الله للمؤمنين، وإعلان غضب الله على الخطية. فالرحمة الإلهية والدينونة في الإنجيل لا ينفصلان الواحدة عن الأخرى؛ فالرحمة المقدّمة لنا ليست نعمة رخيصة أو عفواً سطحيّاً، بل فداء إلهيٌّ مُكلفٌ جدّاً. وإنّ حقيقة غضب الله لن تُعرف بصورتها الصحيحة إلى أن تُرى مُعلنة في جثسيماني وفي الجلجثة (رج كذلك رو ٣ : ٢٤ - ٢٦؛ كرانفيلد ١٩٧٥، ١ : ١١٠). ولا يقصد بولس بالإعلان، الإشارة إلى اختبار رؤيوي خاص، شبيه بحلم عند التيقظ،

ذات مصدر سماوي، بل إنه يُشير ببساطة إلى أن ما كان غير مرئي ومعروف، في نطاق التاريخ البشري إلا عند الله، أصبح الآن مكشوفًا ومعروفًا.

وبما أن كلاً من "البر" و"الغضب"، اسمان مجردان، لذا ينبغي أن نسأل، ما نوع هذا النشاط المرئي والمعروف، الكائن في هذين التعبيرين؟ لا يظن بولس في إعلان الغضب أن عوارض الألم البشري غير المُسرّة والمحسوسة، التي يسمح بها الله كعقاب للخطية، ولا هو يعتقد أن إعلان البر هو المكافآت المنظورة التي يمطرها الله على المؤمنين مثل الصحة والنجاح.

وبعبارة بسيطة، فإن أحداث حياة المسيح هي الشاهد لهذا الإعلان بشقيهِ. فحياته وموته وقيامته، تُظهر مجتمعة، برّ الله وغضبه في آن. وهو ما يعنيه بولس عندما يُصرّ على أن غضب الله وبرّه مُعلنان في الإنجيل.

ولكن غضب الله معلن أيضًا "من السماء". بيد أن بولس يستخدم العبارة، "من السماء" بهدف التشديد على الجدّة التامة لغضب الله، "أورجي ثيو" باعتباره فعلاً غضب الله (كرانفيلد ١٩٧٥، ١ : ١١١). وإن التعبير القائل، "من السماء"، يعود ويشدّد على المضاف إليه الوصفي، الذي يعني أن إظهار الغضب هذا، هو من الله. وتشديد بولس على المصدر الإلهي للغضب، يُقوّض أية فكرة عن لاشخصانية هذا الغضب؛ فهو ليس كارثة طبيعية.

وليس غضب الله انفجاراً للسخط الإلهي، بل ردّة فعل الإله القدوس الرحوم، المدفوعة والموجّهة ضدّ "فجور الناس وإثمهم". ففي هذا الإعلان، الذي يتكرّر إبان الكرازة بالإنجيل، يُسقط القناع عن الخطية، ويؤتى بها إلى النور، وفي الوقت عينه، فإن الخطاة المحتاجين يُقتادون إلى الإيمان بالمصلوب (رج غل ٣ : ١ و ٢).

والتعبيران: كُفّر وشرّ يترجمان بصورة أفضل بالكلمتين: "فجور" و"إثم". والكلمتان باليونانية يتقدّمهما حرف النفي (a) الذي يعني "غير أو عدم": (asebeia, adikia). من هنا، الكفر يعني "عدم التقوى"، والشرّ يعني "عدم البرّ". فالكلمة كُفّر التي تعني "عدم التقوى"، إذا حُذفت قبلها الكلمة "عدم"، تبقى "التقوى" التي تفيد معنى "أَتَقَبُّ" أو "أُعبد" أو "أُوقِر"، والتي تُظهر في العبادة الوثنية من خلال عبادة المخلوق من دون الخالق (رو ١ : ١٩ - ٢٣). والكلمة شرّ أو إثم (أي عدم البرّ) تفيد معنى الاغوجاج الأخلاقي وتتوضّح بالفجور، أي العيش في

عداوة مع ما هو حقّ (ع ٢٤ - ٣٢). وكلا التعبيرين يشيران إلى نمط حياة أولئك الذين يعيشون بخلاف ما تتطلبه المعتقدات والممارسات الدينية الصحيحة. وهذا يشمل من وجهة النظر اليهودية والمسيحية ممارسة العبادة الوثنية. ومن جهة الخلفية الهلينية - اليهودية (الواردة في حكمة سليمان الأبوكريفية)، ترتبط العبادة الوثنية بالفجور بصورة مستمرة.

وكلتا الخطيئتين، تُعبران عن عناد الناس الذين "يحجزون الحقّ بالإثم" (ع ١٨؛ رج ع ٢٥)، أي، الفكر العنيد المتشبّث برأيه الذي يُصرُّ على سلوك طريقه الخاص. هذا هو نمط حياة المقاومين الذين بلا ناموس، الذين يرفضون قبول الإرشاد. وإنّ طمَسَ الحقيقة يحمل فكرة "الإلغاء". فالفجور البشري ناتج عن الجهل الطوعي، إنه رفضٌ للحق المعلن. وهذا يفترض، كما سيبيّن بولس، أنّ جميع الناس يعرفون الحقّ وأنهم بسبب إثمهم، يرفضون العمل به. وهكذا، فإنّ كلّ خطية هي مقاومة فعلية لله، أي، عصيان.

إنّ إعلان انسكاب غضب الله على الخطاة، يضع الأساس اللاهوتي لإعلان برّ الله الذي يظهر لاحقاً في ٣ : ٢١ - ٨ : ٣٩. ويبدأ بولس بوصف المأزق البشريّ في ١ : ١٨ - ٣ : ٢٠، قبل أن يُقدِّم الحلّ له في خطة الله التي تنقذنا في المسيح.

هذا، ويساوي المفسّرون البروتستانت عمومًا، منطق بولس اللاهوتي بنظام الخلاص. فإذا كان على الخطاة أن يطلبوا العون الإلهي، فلا يكفي أن يعرفوا أنّ عونًا كهذا موجود، بل عليهم أن يقتنعوا بحاجتهم الماسة إليه. وقبل أن يخلص الله الخطاة، لا بُدَّ له أولاً، أن يعلنهم مذنبين. عليهم أن يعرفوا بأنهم مُدانون لكي يخلصوا. فالمذنبية هي أول وجه من الخلاص. ووحدهم الذين يعرفون أنهم هالكون، يُدركون بصدق، حاجتهم القصوى إلى النعمة. ووحدهم الذين نجوا من هذا الخطر العظيم، يكونون شاكرين جدًّا لله بسبب هذه النجاة التي لا يستحقونها. من هنا، فإنّ "الأخبار السارة"، تقتضي إعلان "الأخبار السيئة" عن غضب الله.

لكنّ المفسّرين، أصحاب "المنظور الجديد" تحدّثوا هذا الإجماع المُصلح. ويصرُّ "إ. ب. ساندروز" (١٩٨٥) على أنّ بولس لم يعرف ورطته إلّا بعد أن واجه حلّها في مقابله مع المسيح المُقام. كذلك، فإنّ "بعض البارزين في الكنيسة"، قد يتوصّلون إلى تقدير خطورة مسألة الخطية، فقط بعد أن يكونوا قد تخلّصوا منها، وفهموا بالتالي، ماذا تُطلّب هذا الإنقاذ من الله.

لكن، على الأقل في حالة بولس، يبدو أن ليس ثمة دليل على أنه اجتاز أولاً انهياراً أخلاقياً قبل إيمانه بالمسيح. "فضميره الحي" (ستندال ١٩٦٣)، لم يُثقله بالذنب، كمقدمة مسبقة للحادثة على طريق دمشق. ويبدو أنه فقط بعد اختباره الخلاص، توصل إلى تقدير المعاني اللاهوتية المتضمنة فيه. وهكذا انتقل اختباره من الحل إلى المأزق، على الرغم من الحركة اللاهوتية في رسالة رومية. ومن الخطر الافتراض أن عرض رومية للأخبار السيئة أولاً، يعني أن هذه بالضرورة هي الوسيلة التي بها ينبغي الكرازة بالإنجيل واختباره.

ب. خطية الإنسان الأصلية (١ : ١٩ - ٢٣).

يخبرنا بولس الآن كيف يطمسُ الناسُ الخطاةُ الحقَّ، ولماذا ينسكبُ غضبُ الله عليهم. فالذين يرتكبون "الإثم" (١ : ١٨) ليسوا هم الذين يستحقون التوبيخ جهاراً من دون غيرهم، بل إن جميع الناس من دون نعمة الله المخلصة هم بالمبدأ أشرار. وغضب الله ينسكب لأن الناس يرفضون معرفة الله التي يقدمها الخالق. والفجور والإثم، هما عوارض لذنوب أكثر عمقاً. "إن كل ضلالات الحياة يمكن إرجاعها إلى سبب أساسي واحد: ضلالة الإيمان. ذلك أن الخطية الأصلية ليست موجودة في حقل الأخلاق، بل في ثربة الديانة: إن ضلال الحياة ينشأ من ضلال الإيمان" (لوثي ١٩٦١، ٢٢).

* ١٩ يبدأ بولس بالقول إن الناس اعتدوا على الحق الإلهي، "إذ معرفة الله ظاهرة فيهم، لأن الله أظهرها لهم" (ع ١٩). فالتعبير اليوناني (المُترجم، ظاهرة فيهم) يعني ببساطة، أن أي إعلان ينبغي أن يمرَّ عبر الوعي الإنساني (سنداى وهيدلام ١٩٢٩، ٤٢). ولا ينبغي الظن أن "الحق الإلهي" هو شيء نظري ذو معلومات مفيدة، بمعنى أن معرفة الله تفيد بكل بساطة، أن ثمة إله واحد، وأنه خالق كل ما هو موجود (رج مز ١٩ مقابل الحكمة ١٣ : ١). والجريمة التي يرتكبها الناس بصورة دائمة هي العبادة الوثنية، وذلك بمعاملة المخلوقات وكأنها الله. ومعرفة الله ممكنة فقط لأن الله يجعل نفسه معروفاً. والاكتشاف البشري يجب أن يفهم في إطار الإعلان الإلهي؟ ويعتمد إدراك الإنسان للحق الذي هو الله، على الإعلان الإلهي. بيد أن الله أظهر ذاته للجميع بكل وضوح ومن دون استثناء.

* ٢٠. إنَّ الإله غير المنظور أعلن ذاته "منذ خلق العالم" (رو ١ : ٢٠). ومع أنَّ هذه العبارة يمكن ترجمتها: "مِنَ الكون المخلوق"، فمن المتفق عليه عمومًا، أنَّ فِكْرَ بولس يتعلّق بالزمن: منذ خلق العالم. فمن حين انبثاق الخليقة، راحت تُعلن فِكْرَ الله.

ومع أنَّ الله لا يمكن أن يُدرك بالعقل مباشرة (١ كو ١ : ٢١)، فإنَّ معرفته ممكنة. بيد أنَّ هذه المعرفة لا تُفرض على إنسان غير مبالٍ، بل إنَّ أردنا أن نعرف الله، يجب أن نتبنّى موقفًا إيجابيًا ومتقبلاً. ووجود الخليقة هو دعوة للحوار مع الله. وبعض الأشياء يمكن أن تُرى بوضوح، ولكن فقط إن كنّا نريد أن نراها.

وتأملنا في العالم الذي نعتبره عملَ الله، له غرضان: "قدرته السرمدية ولاهوته". أولاً: نحن ندرك أننا نعتمد على قوة تُسيطر على وجودنا، بل هي سبب وجودنا، وحين نواجهها ندرك أننا عاجزون. وعلاوةً على ذلك، حين ندرك وجودنا الموقّت الزائل، ندرك أيضًا أنَّ هذه القدرة هي أزلية. وليس واضحًا إنَّ كان بولس يُفكّر في اختبار القدرة الإلهية من خلال ما ندعوه قوى الطبيعة، مثل الرياح والزلازل والبراكين، أو أنه يُفكّر في الحقائق الخارقة، مثل المعجزات أو غيرها من الظواهر الروحية الخارقة أو في كليهما معًا.

ثانيًا، نحن نستوعب اللاهوت. فهذا الكون لا يسير بقوة غاشمة، بل بقدرة طبيعتها إلهية: إنه الله. وهكذا، فإنَّ ما أظهر لهم هو أنَّ الله هو الله وليس كيانًا ضعيفًا فانيًا. وإنَّ التأمل في الخليقة، كافٍ ليُظهر أنَّ هذه الخليقة لا تُقدّم أيَّ حلٍّ لوجودها.

وإننا لنخطئ الهدف كليًا إذا اعتبرنا أنَّ بولس يحاول أن "يبرهن" وجود الله. والواقع، أنَّ الخطايا التي يحاول بولس معاقبتها لاحقًا في هذا الفصل، ليست عمل أناس يؤمنون بالله، بل عمل أولئك الذين يرفضون أن يُكرّموا الله كإله. وهذا يبيّن لماذا "حتى إنهم" الخطاة وغير المؤمنين هم "بلا عذر" (رو ١ : ٢٠؛ رج ٢ : ١). "ويمكن لله بحق أن يُترّل بالناس الغضب، لأنهم، وإن كانوا لم يحصلوا على فرصة سماع الإنجيل، فإنهم رفضوا المعرفة الأولية عن الله، والتي كانت مُعلنة لهم" (بارت (١٩٥٧، ٣٦).

* ٢١. إنَّ البشر الخطاة يحجبون حقَّ الله إذ يُنكرون الجميل بصمت. وورطتهم الخاطئة هي هذه: "لما عرفوا الله لم يمجّدوه أو يشكروه كإله" (ع ٢١). نحن كمخلوقين، ندين لخالقنا

بالحمد والشكر (رج الحاشية بعنوان "المجد" والمرتبطة بالتعليق في ٨: ١٨ - ٢٧). وتمجيد الله وشكره، "هما تعبير لازم من جانب البشر نحو الله" (رج ٤: ٢٠؛ ١٥: ٦ و ٩؛ جويت ٢٠٠٧، ١٥٦). والقيام بهذا الأمر لا يعني مجرد الاعتراف بوجود الله، بل قبول سيادته والعيش في إبطاعته وشكره (رج إش ١: ٣؛ ٢ باروخ ٤٨: ٤٠؛ ٨٢: ٣ - ٩).

تأبى كبرياء الإنسان أن تجعله يعترف بأن الله هو الله (وأنا لسنا كذلك)، وهكذا يتعذر عليه أن يُقدّم له الحمد الذي يستحقّه. وإذا ننشغل بأنفسنا، نبتعد عن الله الذي هو محور وجودنا ومصدر سعادتنا؛ نبتعد عن المحبة الإلهية لتتحول نحو محبة الذات الجامحة. ولن نعود راضين بالاعتراف بالربّ كأساس لوجودنا. وهكذا نختار بالمقابل، أن نكون سادة أنفسنا، وأن نمجّد ذواتنا. هذا التنصيب الوثني الخاطي للذات على العرش باعتبارها غاية الحياة، هو خطية الإنسان الأصلية، ومصدر تعاستنا. أمّا لماذا يُعتبر إبراهيم أباً لكلّ المؤمنين، فذلك لأنه "أعطى المجد لله" (رو ٤: ٢٠؛ رج كذلك ١٥: ٩)، الأمر الذي رفضت البشرية القيام به.

وبإنكار البشر حقّ الله، جعلوا أنفسهم ضحايا خداع الذات. ولأنهم ابتعدوا عن الله، "حمقوا في أفكارهم، وأظلم قلبهم الغبي" (أع ٢١). والكلمة "أفكار" غالباً ما تُستخدم بمعنى سيئ في الترجمة السبعينية وفي العهد الجديد معاً: "بمعنى التأملات والأفكار الذاتية الملتوية" (سنداى وهيدلام ١٩٢٩، ٤٤). وبخلاف المصادر اليهودية المبكرة (رج مز ٩٤: ١١)، يعتبر بولس إنكار حقيقة وجود الله هو أصل الخطية، قبل أن تكون كذلك العبادة الوثنية (رج رو ١: ٢٣).

وتظهر خلفية بولس اليهودية بوضوح في استخدامه للكلمة قلب. فالاستعمال مجازي ويقصّد به مصدر الشعور (٩: ٢) والفكر (١٠: ٦) والإرادة (١ كو ٤: ٥؛ ٧: ٣٧) أي الذات الداخلية الخفية (رو ٢: ٢٩؛ ٨: ٢٧). وعليه، يصرّح بولس، بأنّ مركز العواطف والفكر والإرادة الإنسانية الذي هو مظلم وعاجز ومُشوّه نتيجة الرفض الكوني لله، هو إعلان لغضبه.

* ٢٢ يزعم الناس أنهم "حكماء" لكنهم يصبحون "جهلاء" (ع ٢٢) بإنكارهم مكانة الله الحقيقية. ويشترك بولس هنا في النظرة مع ناظمي المزامير الذين يعتبرون الجهلاء أولئك الملحدّين

الفعليين، الذين يعيشون وكأنه ليس ثمة إله (مز ١٤ : ١ : ٥٣ : ١). وإن أفكار الناس المدَّعين، هي حماقة فارغة بعيدة عن الحقيقة كلَّ البعد.

٢٣ * ولأنهم أنكروا حقيقة وجود الله، فقد اخترعوا "ديانة" بشرية. "وأبدلوا (رج رو ١ : ٢٥ و ٢٦) مجد الله الذي لا يفنى بشبه صورة الإنسان الذي يفنى والطيور والدواب والزحافات" (ع ٢٣؛ رج مز ١٠٦ : ٢٠؛ إر ٢ : ١١). هذا يوضح مهاوي الجهل التي يغرق فيها الفكر، حين يرفض الناس الله. فقد أنزلوا الله أولاً على رجلين، ثم على الأربع، وبعدها على البطن" (كومي ١٩٥٠، ٤٥ و ٤٦). وبينما هم "يزعمون أنهم حكماء، صاروا جهلاء" (رو ١ : ٢٢).

ج. فساد الإنسان الأخلاقي (١ : ٢٤ - ٣٢)

يصف بولس الآن النتائج الأخلاقية المخزية لعصيان الناس على الله. فإذا كان أصل خطية الإنسان هو الضلال الديني، فثمرته هي الفساد الأخلاقي. وبانقطاع الناس عن مصدر الحياة والسعادة، راحوا يطلبون الاكتفاء في المخلوق. وإذا تخلَّى البشر عن حياة الله، سقطوا في الفساد. وبعملهم هذا، باتوا عبيداً للمخلوق عاجزين.

إنها لعنة الفساد الأخلاقي، التي وقعت على الجنس البشري، وهي اللعنة التي لعصور وأجيال، دعاها اللاهوتيون: "السقوط"، والتي يعرضها بولس في ما تبقى من هذا الأصحاح. وها هو يُكرِّر الكلمة "أَسْلَمَهُمْ" ثلاث مرَّات (ع ٢٤ و ٢٦ و ٢٨)، مُعبِّراً بتشديد مرعب عن النتائج المهلكة لتمرُّد البشرية. فقد أسلم الله الجنس البشري المتمرِّد للفساد الأخلاقي الظاهر في الفجور (ع ٢٤ و ٢٥)، والانحراف الجنسي (٢٦ و ٢٧)، والحياة غير السوية (ع ٢٨ - ٣٢).

(١) الفجور (١ : ٢٤ و ٢٥)

٢٤ * تدلُّ أداة الربط، "لذلك" (ع ٢٤) على أن العقاب الذي يصفه بولس هو نتيجة عادلة لخطية التمرُّد البشري (ع ١٨ - ٢٣). فالفجور البشري الذي بلا ضوابط، هو كارثة بالنسبة إلى الذين يُسرُّون به؛ إنها اللعنة الإلهية التي يقاسيها الناس، لأنهم رفضوا الله. فعندما يرفض الناس

الله، يعطيهم الله ما يريدون، أي "شهوات قلوبهم" (ع ٢٤). ولكن تشويهم للحق الإلهي، وشهواتهم الملتوية تؤدي بهم إلى نتائج مدمرة للذات. فأول تكرار للكلمة "أسلمهم" هو إلى "النجاسة" الأخلاقية التي يتبعها "إهانة أجسادهم بين ذواتهم". فحين يرفض الناس إكرام الله باعتباره الله، إنما يهينون أنفسهم ويترلون إنسانيتهم إلى الحضيض.

* ٢٥ إن الوحشية التي أمسى الناس عليها، والتي لا تؤدي سوى ذواتهم، أبدلت كلياً (رج ع ٢٣ و ٢٦) "حق الله" (رج ع ١٨) بالكذب" (ع ٢٥). والحق هو أن الله وحده هو الله؛ والكذب هو وضع المخلوق فوق "الخالق، الذي هو مبارك إلى الأبد، آمين". وفي حين أن الإشارة المباشرة هي إلى الفجور الوثني، فإن إشارة بولس النهائية هي إلى الشهوات الدنيئة التي في قلب كل إنسان.

والكذب هو اغتصاب المخلوق الأعمى للمجد الإلهي. فالحية الماكرة، كذبت في جنة عدن، على أول زوجين، واعدةً بأنهما إذا أرادا إثبات استقلالهما عن الخالق، يصيران "مثل الله" (تك ٣: ٤ و ٥)، في القوة والحكمة. وهكذا فإن النتيجة الوخيمة والحتمية للخطية، هي رفض محبة الحق وتصديق الكذب (رج ٢ تس ٢: ٩ - ١٢). "ففي ضوء الإنجيل تناول بولس جوهر قصة السقوط بتشديده على عنصر التشويه الإرادي" (جويت ٢٠٠٧، ١٧٠؛ رج ١٩٠).

إن رفض التخلي عن الكذب، وعدم تصديق الحق يعني الارتداد. والارتداد يضع حداً لإمكانية إجراء أحكام أخلاقية صحيحة، لعمل ما هو حق. وتجريد الإنسان من العلاقة الصحيحة بالله، يجعله فاجراً كلياً. وهذا هو تدنٍ القلب البشري الذي لا شفاء له، حتى إنهم لن يعبدوا الخالق، بل "اثقفوا وعبدوا المخلوق". تجدر الإشارة إلى أن "المعبود" في ديانة الأباطرة الرومان كان يُعطى اللقب الإغريقي (Sebastos سيبستوس)، والمترجم "أوغسطس" في اللاتينية. ومع أننا نطلق هذا اللقب على أول إمبراطور روماني، وهو "أكتافيان"، لكنه استخدم في الاسم الكامل لكل الأباطرة المتعاقبين. "ومن الصعب أن يُغفل جمهور بولس هذا التلميح إلى أهم صورة من صور تبجيل المخلوق في رومية" (جويت ٢٠٠٧، ١٧٠).

(٢) الانحراف الجنسي (١: ٢٦ و ٢٧)

٢٦ • لذلك، أي، لأنّ الناس الذين بلا إله أسلموا أنفسهم للفجور، "أسلمهم الله إلى أهواء الهوان" (ع ٢٦؛ رج ع ٢٤). وقد أورد بولس أمثلة عن هذه العواطف الملتوية والمستعبدة، فذكر مضاجعة المثليين، أي ممارسة السّحاق واللواط التي هي على "خلاف الطبيعة". ومع أنّ السّحاق كان ممّا يؤسف له عالمياً، فإنّ اللواط كان مقبولاً في الحقبة الرومانية-الإغريقية المعاصرة لبولس. وتمشيّاً "مع كلّ الفئات اليهودية القديمة المعروفة والمسيحية الأولى"، فقد اعتبر بولس "أنّ العلاقة الجنسيّة بين الرجل والمرأة، كانت جزءاً من النظام الإلهي المخلوق للجنس البشري" (جويت ٢٠٠٧، ١٧٧). ولا يرى بولس في العلاقات الجنسيّة بين المثليين سوى انحراف عن العطية المقدسة (رج ١ كو ٦: ٩ و ١٠). وعلى الرغم من تفضيل بولس الشخصي للتبتّل، فقد اعتبر الجنس عطية من الله لأجل استمرار العرق البشري (تك ١: ٢٧ و ٢٨ و ٣١)، وتحقيق الاكتفاء الذاتي عبر الزواج الأحادي (٢: ١٨ - ٢٤؛ ١ كو ٧: ١ - ٧).

* ٢٧ وقوله "اشتعلوا بشهواتهم بعضهم لبعض" (رو ١: ٢٧) يشير إلى الانفعال الجنسي الشديد وغير الطبيعي. وهنا ينبغي عدم الخلط بين هذا والتحرّق الوارد في ١ كو ٧: ٩، والذي يجد حلّه الطبيعيّ في الزواج. فهنا يتكلم عن "اشتعال الشهوة النهمّة، التي ليس لها رغبة طبيعية أو شرعية، حيث الشهوة عبارة عن انحراف أو تشويه. فهي شهوة موجهة نحو شيء هو في الأساس، وتحت كلّ الظروف، أمر غير شرعي" (موراي ١٩٥٩، ٤٨). فالانفعال الجنسي المنحرف، باعتباره غير منطقي وغير وافٍ وحيواني، هو شكل من أشكال العبودية (رج جويت ٢٠٠٧، ١٧٨ - ٨١).

الشذوذ الجنسيّ

إنّ انتهاك الترتيب الذي خُلِقَ للعلاقات الجنسيّة بين البشر، هو، كما فهمه بولس، انتهاكٌ متطاولٌ على الترتيب الذي خلقه الله، وهو تعدّدٌ تمتدُّ جذوره إلى خداع الذات والعبادة الوثنية. وبالنسبة إلى بولس، فإنّ نوع الحياة التي يصفها: "إنّاتهم استبدلنَ" (رج رو ١: ٢٣ و ٢٥) الاستعمال الطبيعيّ بالذي على خلاف الطبيعة، وكذلك الذكور... فاعلين الفحشاء

ذكوراً بذكور" (ع ٢٦ و ٢٧)، لا يمكن اعتبارها نَمَطَ حياة بديل، أو مقبول لدى الله، ولا إلى حدٍّ ما.

ويرى بولس أنَّ الشذوذَ الجنسيَّ هو شكل من الأشكال التي يتَّخذها غضب الله، حين يسمح لحكم البشر الحرِّ الخاطي بالتعدي بعضهم على بعض وعلى الخليقة. فسلوكُ كهذا لا يمكن اعتباره تعبيراً عن نعمة الله، إنما هو دليل واضح على غضب الله (أختماير ١٩٨٥، ٤١). وعلى الرغم من مزاعم بعض الدراسات الدفاعية الحديثة، فإنَّ بولس يرفض كلَّ أنواع السلوك الجنسي الشاذِّ، وليس فقط اللواط والاغتصاب. ثمَّ إنَّ "المفهوم الحديث للميول الجنسية المرتكزة على الفوارق البيولوجية" يعتبره لا يُحتمل جملةً وتفصيلاً (جُويت ٢٠٠٧، ١٧٦ و ١٧٧ ورقم ١٤٠).

ولا يفترض بولس في أيِّ مكان أنَّ ممارسة خطية السَّحاق أو اللواط هي إلى حدٍّ ما أكثر تشوُّهاً من أيِّ خطية أخرى، بل إنَّ العديد من الخطايا التي يذكرها في عَرَضِهِ الحماسيِّ حول انحدار البشرية إلى الفساد، غالباً ما يتجاهلها المسيحيون ذاتهم، الذين يرفضون الشذوذ الجنسيَّ بأعلى أصواتهم (رج ع ٢٩).

إلى هذا، يُقدِّم "رتشارد ب. هايز" عَرَضاً أميناً حول معالجة بولس للشذوذ الجنسيِّ في هذه الفقرة:

"يُتيح غضبُ الله لعبادة الإنسان الوثنيَّة أن تجري في المسار المُفضي إلى الهلاك الذاتي. فممارسة الشذوذ الجنسيِّ إذاً، ليست استفزازاً لغضب الله (رو ١: ١٨)؛ بل هي بالأحرى نتيجة قرار الله 'تسليم' المخلوقات المتمرِّدة إلى ذهنهم ورغباتهم الفاسدة. والسلوك الشرير المعبر عنه في رو ١: ٢٦ - ٣١ هو عبارة عن لائحة من العوارض: فمرض البشرية الأساسيُّ ككلُّ، يهوداً كانوا أو يونانيين، هو أنهم ابتعدوا عن الله، وسقطوا تحت سلطة الخطية (رج ٣: ٩)..."

"هذا، ويولي بولس العلاقات الجنسية الشاذَّة اهتماماً خاصاً، لأنه يعتبرها تُقدِّم صورة واضحة عن الطريقة التي فيها يُشوَّه السقوط البشري الترتيب الذي وضعه الله (تك ١: ٢٧؛ ٢: ٢٤). فالله الخالق، صنع الرجل والمرأة أحدهما للآخر، ليجتمعا ويثمرا ويتكاثرا. وعندما "يستبدل" الناس هذا الترتيب المخلوق، بالعلاقة الجنسية الشاذَّة، فإنهم يجسِّدون الحالة الروحية

لأولئك 'الذين يستبدلون حقَّ الله بالكذب'...

"والممارسة الجنسية الشاذة لن تُستَحِثَّ دينونة الله: إنها عِقَابُ ذاتِها، إنها "مكافأة سلبية". ويبدو أن بولس هنا يُعيد صدى فكرة يهودية تقليدية، هي حكمة سليمان التي كُتِبَتْ في فترة ما بين العهدين، القلم والحديد، والتي من المؤكَّد أنها أمدَّت فِكرَ بولس في رو ١ بهذا الشكل: 'لأجل ذلك فالمنافقون الذين عاشوا بالسَّفَه عَذَّبهم (الله) بأرجاسهم عَيْنِها' (حكمة سليمان ١٢ : ٢٣).

"ويفيد تكرارُ حديث لهذا البحث، بأن بولس يدين ممارسة الشذوذ الجنسي التي يرتكبها أناسٌ هم أصلاً يشتهون الجنس الآخر: 'لأنَّ إنانهم استبدلن الاستعمال الطبيعيَّ بالذي على خلاف الطبيعة'. وإدانة بولس السلبية، كما يقول كاتب هذه المباحث، لا تُطبَّق على الناس الذين هم 'بالطبيعة' ذوو ميول جنسيَّة شاذة. وهذا التفسير على كلِّ حال، لا يمكن الدفاع عنه. و'الاستبدال' ليس مسألة قرارات حياة فرد من الأفراد، بل هو بالأحرى وصف بولس لحالة العالم الوثني الساقطة. وعلى آية حال، لا بولس ولا أيُّ إنسان آخر في العصور القديمة، كانت له فكرة عن 'التوجُّهات الجنسيَّة'. وإدخال هذا المفهوم إلى هذه الفقرة (بالافتراض أن بولس يستنكر فقط الذين يتصرفون بعكس ميولهم الجنسية الفردية) هو سقوط في المفارقة التاريخية (أي وضع حدث في غير زمانه التاريخي). والحقيقة أن بولس يعامل الممارسات الجنسيَّة الشاذة كلَّها كدليل بديهيٍّ على الفوضى البشرية المأساوية، والابتعاد عن الله الخالق" (١٩٩٦ - ٣٨٨ - ٨٩).

تُشير الكلمات، "نائلين في أنفسهم جزاءَ ضلالهم المُحقَّق" (رو ١ : ٢٧) إلى الفكر المعبر عنه في ع ٢٤ - ٢٦. فالتسليم الإلهي للفجور هو نتيجة الحكم على العصيان البشري. وجزاء التسليم للانغماس الجنسي هو ربما "الشهوة المتزايدة النهمه نفسها، إضافة إلى نتائج الإغواء الجسدي المخيف (شِد، مقتبس من موراي ١٩٥٩، ٤٨). ويرجَّح بعض المفسِّرين أن بولس ربما كان يفكِّر في النتائج الجسدية المرعبة" كنوع من الأمراض الجنسية المُعدية. وهذا الوصف للقذارة الأخلاقية عند الناس الخطاة يُحضِّرنا للعدد اللاحق.

(٣) الحياة غير الاجتماعية (١: ٢٨ - ٣٢)

لقد وصف بولس العالم "الشرير" انتقائياً: إنه عصيان وعبادة وثنية. وعقابه الذي أنزله بذاته هو الفجور والانحراف الجنسي. أمّا الآن، فيصف بولس الجانب الآخر من خطية العالم، أي "عدم البر"، وعقابه، "حياة متحجرة وممزقة" (كويبي ١٩٥٠، ٤).

* ٢٨ يقول الرسول: "وكما لم يستحسنوا أن يُبقوا الله في معرفتهم، أسلمهم الله إلى ذهن مرفوض" (ع ٢٨). فالتعبير مرفوض، يُترجم حرفياً: "لم يثبت في وجه الامتحان". ثمّة هنا لعبٌ على الألفاظ: "كما لم يروا ملائماً أن يعرفوا الله، أسلمهم الله إلى ذهن غير ملائم" (بارت ١٩٥٧، ٣٩). بمعنى آخر: بما أنهم تخلّوا في أذهانهم عن الله، فقد فقدوا تلك الأذهان.

والدليل على هذا الذهن المرفوض، هو ممارسة تلك الأمور التي لا تليق. هذا، وإنّ العبارة "لا تليق"، هي تعبير تقنيّ استخدمه الكتّاب الرواقيون، وقد يعني: "الأمور التي ليست في محلّها" أو ببساطة "السلوك الشاذ". والكلمة "مرفوض" بالنسبة إلى بولس، ليست بالدرجة الأولى تعبيراً عن عيوب الانحراف والضعف في شخصيات الأفراد، بل في العلاقات الخاطئة والأنظمة الاجتماعية المسعورة. فالجنس البشري بأسره هو في تصلّب مرفوض.

* ٢٩ إنّ هذه القائمة الفوضوية للعيوب الاجتماعية في ع ٢٩ - ٣١، لا تتبع على ما يبدو ترتيباً نظامياً دقيقاً، مع أنّ "غودت" يكشف عن مجموعة من الأفكار المنظّمة. فالتعابير الأربعة الأولى للأمراض الاجتماعية: "إثم وزنى وشرّ وطمع" (ع ٢٩ أ)، تشير إلى الظلم الذي يطال سعادة الآخرين وممتلكاتهم. أمّا الخمسة الأخرى (وردت في حالة النصب): "حسداً وقتلاً وخصاماً ومكرّاً وسوءاً" (ع ٢٩ ب)، فهي مظالم تؤذي قريتنا في شخصيته. وأمّا معروضات الذهن المرفوض الست الباقية، فتدور حول الكبرياء، وهي: "تّمامين مفترين مبغضين لله ثالين متعظّمين مدّعين" (ع ٣٠ أ). والتعابير السبعة الأخيرة، وهي: "مبتدعين شروراً غير طائعين للوالدين، بلا فهم ولا عهد ولا حنو ولا رضى ولا رحمة" (ع ٣٠ ب و ٣١)، فتشير إلى هلاك العواطف الطبيعية والمشاعر (غودت ١٨٨٣، ١١٠ - ١١).

هذا البيان المفصّل، لأعمال البشر الشريرة يتكيّف مع عادة واسعة الانتشار بين معلّمي الأخلاق اليهود والوثنيين، وهذه العادة تقوم على وضع قوائم من الفضائل والردائل لأغراض

تعليمية تربوية (لينهارت ١٩٥٧، ٧٠؛ رج جويت ٢٠٠٧، ١٨٣ - ٩٠). ولكن بولس، بخلاف معظم هؤلاء التربويين، لا يُبدي اهتماماً بهذه القوائم الوراثة للردائل، مُظهراً كيف أن رذيلة واحدة تقود للأخرى. وفكرته هي أن كل الردائل "تتحدّر في النهاية من الكذبة الأولى نفسها" (جويت ٢٠٠٧، ١٨٥). ومع أن استشارة بعض المصادر لدراسة التعابير أمرٌ ضروريٌ بغية المزيد من الشرح المفصّل، فإننا هنا نُسلّط "ضوءاً خافتاً" موجزاً فحسب.

تشمل العبارة "مملوئين من كل إثم" (ع ٢٩؛ رج ع ١٨) كل الردائل التي تلي. والكلمة "شر" تحمل فكرة "الميل إلى الأذى" (سنداى وهيدلام، ١٩٢٩، ٤٧). أمّا "الطمع"، أي "شهوة ما هو للغير"، فهو الرغبة الجامحة لطلب المزيد، ولها تاريخ طويل في الكتابات الأخلاقية اليونانية.

يقول دُد (١٩٣٢، ٢٧): "إنّ المعنى العام للطمع، يتضمّن إثبات الذات العدائية التي لا ترحم. فعند أفلاطون مثلاً، هي الرذيلة التي يتّصف بها الطاغى، كما أنّها في كل الأدب الإغريقي تصف الإنسان الذي هو على استعداد للسعي وراء اهتماماته من دون أدنى اعتبار لحقوق الآخرين، ولا لأي اعتبار إنساني".

إنّ جشعاً قاسياً كهذا، قد يظهر في العلاقات الجنسية، ولكن أيضاً في أشكالٍ أخرى من إطلاق العنان للأهواء المنافية للذوق والآداب. أمّا "الحُبث"، فيشير إلى نزعة داخلية شريرة (سانداى وهيدلام ١٩٢٩، ٤٧).

هذا، وتضمّ المجموعة التالية من الردائل (ع ٢٩ ب) أعمال الظلم الاجتماعي الموجه لأذية الغير. والحال الموصوفة في قوله: مملوئين من، تعني حرفياً "محشوئين" (غودت ١٨٨٣، ١١٠). لكنّ الكتاب التقليديين، غالباً ما ربطوا الحسد بالقتل، ذلك "أنّ الحسد يُفضي إلى القتل، كما تبين في مثل قايين" (غودت ١٨٨٣، ١١٠). فإذا لم يبلغ الحسد شأواً بعيداً إلى إهلاك الآخرين، إلّا أنه دائماً يوصل إلى الخصام (رج غل ٥: ٢٦ - ٦: ٥). هذا، وثمة طرق أخرى لأذية الغير، منها الغش، المكر (رج ١ تس ٢: ٣ - ٨) أو تنغيص حياة الغير، السوء.

* ٣٠. إنّ الكلمات، ثمّامين مفترين مبغضين لله ثالين متعظمين مدّعين (رو ١: ٣٠) تصف بشكل أو بآخر الخطاة الذين يرتكبون رذيلة الكبرياء. فالنّمّامون مثلاً، يُسمّمون خفيةً مسامع

الغير؛ والمفترون يُسَوِّدون سمعتهم علناً. ومبغضو الله هم "الذين يَرَوْنَ عدلَ الله يُعرقل مسيرة شرهم" (كالفن ١٩٦٠، ٣٨). والثالبون يتَّصفون بأشْرَ خطية بين كلِّ الخطايا في نظر اليونانيين. إنها مزيج من الكبرياء والشر. و"الثلبُ هو الكبرياء التي تجعل الإنسان يتحدّى الله وهو الازدراء المتعجرف الذي يجعل الإنسان يدوس على قلب أخيه الإنسان" (باركلي ١٩٥٧، ٨٤ و ٨٥). هذا، ويترجم جُويت التعبير أعلاه بالكلمة، "مُتَنَمِّر" (٢٠٠٧، ١٨٧). وإنَّ أناساً هكذا متعجرفين، هم حتماً مُدَّعون، لأنهم يحاولون إثارة إعجاب الناس بادِّعائهم أنَّ لهم حسنات، لا يملكونها أصلاً.

* ٣١ تصف آخر مجموعة من الرذائل، أعمال الخطاة وتصرفاتهم: "مبتدعين شروراً غير

طائعين للوالدين بلا فهم ولا عهدٍ ولا حنوٍّ ولا رضى ولا رحمة" (ع ٣٠ ب - ٣١). إنَّ تأثيرات الخطية المخدرة، تتضمن "إزالة كلِّ المشاعر الإنسانية الطبيعية، والعاطفة الأبوية والإخلاص واللفظ والشفقة" (غودت ١٨٨٣، ١١١). والذين يبتدعون شروراً يقضون حياتهم في استنباط أساليب جديدة، لإنزال الشرِّ بالآخرين. هكذا يصف كاتب سفر المكابيين، ٢ مك ٧: ٣١، الطاغية الفاسد أنطيوخوس الرابع أيفانس، الذي حاول أن يُدمِّر اليهودية خلال القرن الثاني ق م، إذ اعتبر ممارستها جريمة عظمى.

إنَّ كلاً من الشريعة اليهودية (تث ٢١: ١٨ - ٢١)، والقانون الروماني (رج جُويت ٢٠٠٧، ١٨٨) أقرَّ عقوبة الموت بحقِّ الذين لا يطيعون والديهم. أمَّا الرذائل الأربع التالية، فجميعها تبدأ بحرف النفي، وتصف الناس الأشرار حيث تشير إلى ما يفتقدونه. فالذين بلا فهم يرفضون الاستماع إلى المشورة ولا يبالون بأية نصيحة من أيِّ كان (رج مز ٣٢: ٨ و ٩). أمَّا الذين بلا عهد (رو ١: ٣١)، فهم الذين "يكسرون الشريعة ولا يوثق بهم". إنهم أنانيون لدرجة أنهم لا يملكون أيَّ إحساس بالواجب. والكلمة اليونانية المترجمة، "ولا حنو"، هي صيغة النفي للعديد من التعابير اليونانية المستخدمة للكلمة "محبة" (المحبة بين الطفل ووالديه)، ومنها يُدَلَّل أو يُرَبَّى أو يلاطف. فالذين بلا حنوٍّ هم نرجسيُّون (معجبون بأجسادهم) ويفتقرون إلى أيِّ شعور عائلي لطيف (رج ٢ تي ٣: ٣). والذين بلا رضى هم الذين "بلا شفقة" أو بلا رحمة. فأناس من هذا القبيل، لا يفتقرون إلى العاطفة الطبيعية فحسب، بل أيضاً يُصَفَّقون بحرارة أمام مرأى

الدم المتدفق من الذين يمارسون لعبة الموت مُرغمين، لأجل تسليتهم، وهكذا يظنون متحجّري القلوب ولا تُحرّكهم مشاهدُ البؤس البشري ومصائبه.

٣٢٠ إنَّ أناسًا مثل الذين وصفهم بولس، "الذين إذ عرفوا حُكْمَ الله أنَّ الذين يعملون مثل هذه يستوجبون الموتَ ولا يفعلونها فقط بل أيضًا يُسرُّون بالذين يعملون" (رو ١: ٣٢). ولأنَّ سلوكًا غيرَ اجتماعيٍّ كهذا، كان يُعرف عالميًا بأنه شرير، فقد كان أصحابه غير مستحقّين أن يُعذَّروا. ولم يكن يساور بولس أدنى شكٍّ بأنَّ جمهوره الروحي سوف يوافق على أنَّ أفعالاً كهذه تستوجب الموت، و"أنَّ الله وحده قادر أن يُترِلَ بها أوجاع جهنّم" (غودِت ١٨٨٣، ١١١).

وقد فُهمت الخاتمة النهائية لعدد ٣٢ على أوجه عدّة. فقد تعني أنَّ تشجيع الآخرين على ارتكاب خطايا كهذه هو أبشع من عملها شخصيًا (بارت ١٩٥٧، ٤١). لكنَّ نقطة بولس هي بالأحرى، أنَّ الخطاة في نهاية الأمر يصبحون "بمجرّدين من التمييز" لدرجة أنهم يفقدون كلَّ إحساس باللياقة "ليس فقط في فعل الشرّ، بل بالتصفيق للذين يفعلونه" (غودِت ١٨٨٣، ١١١).

وكأنَّ عمل شرٍّ كهذا لم يكن كافيًا، بحيث وجده الخطاة أمرًا مسليًا، فراحوا يصفقون بحرارة للأعمال الشريرة في المعارض والمسارح (كيزمن ١٩٨٠، ٥٢). والخطية التي لا توبّخ، تقود في النهاية إلى انهيار عام للذوق والكياسة. ولا تُعْمَل هذه الأمور المرعبة فقط، بل إنَّها تُعمل بالاستحسان الضمنيّ إن لم نقل العلني، وفي المجتمع بأسره (نوكس ١٩٥١، ٩: ٤٠٤). ويبدو أنَّ الله قد انسحب من مجتمع كهذا، تاركًا إياه ليس فقط في الخطية، بل في الظلمة التي اختارها، برفضه الحقِّ الإلهي.

نُقصٌ تمامًا في إدراك فكرة بولس إذا سلّمنا جدلاً بالموقف المكتفي بذاته في الفقرة النقدية الواردة في رو ٢: ١ - ٣. فحتى الذين لا يمتدحون تلك اللائحة من الرذائل المثيرة للاشمئزاز التي يحشدّها الرسول في ١: ٢٨ - ٣٢، سوف لن يُفلتوا من الورطة. فليس ثمة إنسان واحد متفوقًا أخلاقيًا، لمجرّد أنه برئ من خطايا البشرية الساقطة التي تستحقُّ الشجب الشديد. فالقائمة من الرذائل التي عرضها بولس سابقًا، ليست محاولة منه لرسم صورة كاملة

ودقيقة عن البشر البعيدين عن الله والمسييين لجهالتهم (رج ١ كو ٢ : ١٤). فقد كان بولس يعلم أن بعض الناس من الأمم كانوا يطبقون الكثير من فرائض الشريعة (رو ٢ : ١٤)، وأن فلاسفة الأخلاق اليونانيين والرومانيين شجّبوا العديد من أشكال الفجور التي وصفها.

وليس ثمة خاطي واحد يمارس كل تلك الخطايا مجتمعة التي أدرجها بولس في ما تقدّم. فاهتمامه ليس فقط بأخطاء الأفراد بل بإصلاح الآفات الاجتماعية. فقد نجد من السهل إبعاد هذه التهمة عن البشرية الخاطئة: "أنا بالتأكيد، لست سيئاً إلى هذا الحد"، لكن ينبغي ألا نُصنّف أنفسنا بالمقارنة مع خطاة آخرين، بل علينا أن نفحص أنفسنا في ضوء برّ الله.

والغاية من الفحص الذاتي هي للتحقق من أن كل واحد منا يقف في صف واحد مع آدم وأن كل منظومة اجتماعية قد أفسدتها الخطية من جذورها. وينبغي لنا أن نعتز بخطايانا، بغض النظر عما يرتكبه غيرنا من خطايا، "ولكنني في حماية نعمة الله"، وكفرد من المجتمع البشري الساقط، أجدني حتماً أشترك في اختلاله الوظيفي. ولا يكتب بولس كمعلم في الأخلاق بل ككارز بالإنجيل، لكي يجعلنا ندرك أننا من دون النعمة الإلهية، نقف جميعاً تحت غضب الله (ع ١٨).

من النص

إن نقطة بولس الأساسية في رو ١ : ١٨ - ٣٢، وكما يدركها "هايز" بحق، هي أن الفجور البشري يكمن أساساً في رفض إعطاء الكرامة والشكر لله (١ : ٢١) ... وغاية بولس من هذا التحليل، تكمن في رفضه وضع لائحة من الخطايا كسبب لابتعاد الناس عن الله. فهو بالمقابل ينقّب عن الأصل: فكل الشرور الأخرى هي نتيجة عصيان المخلوق على الخالق (١ : ٢٤ - ٣١). وكما يقول "إرنست كيزمن": "يُظهر بولس السبب والنتيجة بطريقة متناقضة ظاهرياً: الانحراف الأخلاقي هو نتيجة غضب الله، وليس المسبب له... والفقرة كلها هي "قصة بولس الحقيقية عن السقوط الكوني" (١٩٩٦، ٣٨٤ و ٣٨٥).

كما أن رو ١ : ١٨ - ٣٢ تدعم من الناحية اللاهوتية تعليمًا عن الخطية الأصلية، وليس بالضرورة ظاهرها الأوغسطينية المعروفة.

فالجنس البشري بالنسبة إلى أوغسطينوس خُلِقَ مقدسًا. ومع أن آدم خُلِقَ من العدم، فإنه رغب في العودة إلى العدم وفضل الدُّون على الأصلح. وهكذا سقط آدم بسبب الكبرياء، واضعًا نفسه قَبْلَ الله. ونتيجةً لكبريائه، لُعِنَتِ البشرية بخطية الشهوة الجنسية الجامحة، المُعْبَر عنها بالعبادة الوثنية وشهوة الجسد. وبسقوطنا في آدم، أصبحت إرادتنا الأخلاقية الآن مستعبدة للخطية. لكننا ما زلنا نملك حرية الإرادة بالمفهوم العادي للكلمة، بمعنى أن تصرفاتنا هي ملكنا. لكن، يبقى أمر واحد لا يمكننا عمله: لا نستطيع أن نختار الله ونحيا له بدلًا من الذات. والإمكانية الوحيدة لذلك، هي بفيض النعمة الإلهية، التي تحرّر إرادتنا من عبودية الخطية لنعبد الله. وهذه النعمة، لا تُقاوم، ولا تُمنَح إلا للمختارين. أمّا باقي الناس، فإمّا أنهم يُتركون ليموتوا في خطاياهم، وإمّا أنهم يكونون مُعَيَّنِينَ مُسَبِّقًا لِلْعنة الأبدية. وقد سُمِّيَ هذا في ما بعد، عقيدة التعيين السابق المزدوج، وهي فكرة تبنّاها كالفن وحسّنها.

أمّا بالنسبة إلى بلاجيوس، فالسقوط لم ينتج عنه الفجور البشري، إذ كلُّ واحد منا هو آدم في نفسه، والخطية الأصلية هي سيرنا على خطى آدم. وحتى ونحن خطاة، نمتلك إرادة حرّة، أي القدرة على اختيار الله والخلاص. وكلُّ واحد منا يستطيع بملء إرادته، أن يختار الله ويحيا، ويستمرّ متقدّمًا في الطاعة الكاملة حتى بلوغ الكمال. وفي اختيارنا هذا تمدّنا نعمة الله بالعون، ولكنّ هذه النعمة ليست أساسية للخلاص الشخصي. فنحن نبدأ خلاصنا، والله يستجيب. وبهذا يكون الخلاص تعاونيًا، أي سعيًا مشتركًا بيننا وبين الله.

إنّ كلاً من أوغسطينوس وبلاجيوس، هما من جانب ما على حقّ بالنسبة إلى جون وسلي. فالخلاص بحسب أوغسطينوس هو أحاديّ، أي من الله فقط. أمّا بالنسبة إلى بلاجيوس فهو عمل الإنسان. لكنّ وسلي يتجنّب التطرّفين من خلال عقيدته المزدوجة حول الخطية الأصلية والنعمة المسبقة. هذا، ويرى وسلي البشرية ساقطة في آدم. وبما أننا ساقطون، فنحن إذا فُجَّار، نفتقر إلى أيّ صلاح. والحرية الوحيدة التي لنا هي حرية ارتكاب الخطية (بحسب أوغسطينوس). كذلك يرانا وسلي حاصلين على النعمة المسبقة بواسطة المسيح. وهذه النعمة تُعمل عالميًا ضدّ الفجور. فروح الله الذي يمكن مقاومته، يحرّرنا بشكل كافٍ ليصبح بإمكاننا أن نختار المسيح ونحيا (بحسب جايمس أرمنيوس). ويمسك وسلي بيدٍ واحدة عجز الإنسان

والمسؤولية الشخصية. وبسبب الخطية الأصلية، لسنا قادرين من أنفسنا أن نرجع ونخلص. ولكن بسبب النعمة المسبقة، فإن لنا القدرة من الله، للتجاوب مع الخلاص الذي يُعرض علينا. وبالنسبة إلى وسلي، فإن ما يُسمّى الإنسان الطبيعي هو كلمة مجردة (١٩٧٩، ٦ : ٥١٢). فلا أحد، مهما بلغ فجوره، مجرد من النعمة كلياً.

٢. دينونة الله العادلة (٢ : ١ - ١٦)

ما وراء النص

إن جزءاً كبيراً من ديانة بعض الناس يكمن في استعدادهم لنشأ أخطاء الآخرين. هكذا يبدو انسياب المحادثة المشتركة بين بولس والذين يخاطبهم بأسلوب لاذع. فبالفارقة مع تيار التلوث الوثني الجارف الذي صوّره بولس في الفصل السابق، ثمة هنا من يتصرف كقاضٍ يُطلق من منصة قضاائه الأحكام الصارمة على الجماعات الفاسدة، وعلى الشرّ الذي يعم المجتمع، مُبدئاً استحسانه الشديد لغضب الله عليه. من هو هذا القاضي الذي نَصَّب نفسه؟ يبدأ بولس في ٢ : ١، مخاطباً هذا الإنسان مباشرة: "أيها الإنسان الذي تدين" (رج ع ٣).

ويعتبر "ف. ف. بروس" أنه ربما كان هذا القاضي المفترض يمثل أحد معلّمي الأخلاق اليونان أو الرومان، من مثل المعاصر الرواقي لبولس، والمدعو "سينيكا". فعلى نقيض العالم الوثني الفاجر الموصوف في ف ١، رفع "سينيكا" الفضائل الأخلاقية وشهّر بالرياء، وأكد طبيعة الشرّ المتفشية. وقد كتب قائلاً: "إن كل الرذائل موجودة في جميع الناس، لكنها لا تظهر جليّة في كل إنسان." وقد علّم، كما مارس شخصياً فحص الذات اليومي، وسخر من العبادة الوثنية المبتذلة، وافترض وجود مرشد أخلاقي. بيد أنه تساهل مع الرذائل الموجودة فيه والتي لا تختلف كثيراً عن تلك التي دأبها في الآخرين؛ وأفظعها، تلك التي اشترك فيها مع نيرون بقتل أم الأخير، "أغريينا" (بروس ١٩٦٣، ٨٧).

بيد أن معظم المفسرين، يتفقون على أن هذه المحادثة تمثل اليهودي الذي يظن نفسه أرفع من الوثني من الناحية الأخلاقية. فهذا "اليهودي" المفترض في ٢ : ١٧، هو على ما يبدو شريك بولس في الحوار. وتُشكّل الأعداد ١ - ١٦ اتهاماً مُبطّناً لليهود، يصبح مكشوفاً في

ع ١٧. وهكذا، يدفع بولس القاضي اليهودي إلى إطلاق الحكم على نفسه (فترماير ١٩٩٣، ٢٩٧).

ومهما يكن، فالنقطة الواضحة في رو ١: ١٨ - ٣: ٢٠ تبقى هي هي: الأمم واليهود متساوون بالأخلاق وبقلة الأخلاق. وكلُّ البشر مذنبون أمام الله كخطاة مسؤولين. والقول إنهم "خطاة مسؤولون" ليس لتبرئتهم، وكأنهم خَطِئُوا أَقْلَ من معظم الناس، بل للإشارة إلى أن خطيتهم من وجهة نظر بولس، ليس لها عذر، إذ بما أنهم كانوا يعرفون أكثر، فهم مسؤولون بالكامل عن خياراتهم الخاطئة.

والدليل على أن الرسول في ٢: ١ - ١٦، إنما يفكر في اليهود قبل غيرهم، هو دليل مقنع. لاحظ تكراره للعبارة: اليهودي أولاً ثم اليوناني (ع ٩ و ١٠). ونزوعه إلى الحكم على الأمم بسبب ضلالهم الديني والأخلاقي، موجّه لليهود الذين كانوا يدركون جيداً امتيازهم الرفيع وحقهم كأعضاء في جماعة إسرائيل المختارة.

ووصف بولس للفجور الوثني في ف ١، مدين بوضوح للاتهام الموجّه ضدّ الوثنية، والمحفوظ في أعمال الأبوكريفا المعروفة بحكمة سليمان (ف ١١ - ١٤). ويخاطب بولس مُحَدِّثَه بوصفه إنساناً يتمتّع إلى حدٍّ بعيد "بغنى لطفه (لطف الله) وإمهاله وطول أناته"، وكأنه امتياز عهد. وقول بولس إن الامتياز الخاص أو المنفعة، لا تُعفي أحداً من دينونة الله (ع ٣ و ٦ - ١١)، يبدو أنه موجّه إلى اليهود بصورة خاصة (رج عا ٣: ٢).

أخيراً، يقول موراي (١٩٥٩، ٥٥ - ٥٦): "إذا كان بولس يخاطب اليهودي مباشرة في ع ١٧، فقد يبدو ذلك فجائياً، أمّا إذا كان اليهودي هو الرجل المخاطب في الأعداد السابقة، فإن مخاطبة اليهودي في ع ١٧ تكون طبيعية وواضحة".

يُصِرُّ بولس لتوّه في رو ٢: ١ - ١١ على أنه لا بُدَّ لكلِّ البشر أن يقفوا أمام محكمة العدل الإلهي، ليدانوا بحسب أفعالهم. وهو يؤكّد أن العمل الصالح (ع ٧ و ١٠) هو مطلب أساسيٌّ للحكم الصالح المقبول. وهذا لا يتعارض مع إنجيله القائل بالتبرير بالإيمان، كما يدّعي البعض. فبولس يتوقّع بوضوح أعمالاً صالحة كثمر للتبرير بالإيمان.

واليهود ليسوا استثناءً لتعليم بولس، فلا أحد يصل إلى الخلاص من دون نعمة الله، ولا

أحد ينال التبرير على أساس الأعمال فقط. ولا بُدَّ للتبرير بالإيمان أن يُنتج حياة من "الحقيقي والقداسة" (أف ٤ : ٢٤؛ رج ٢ : ٨ - ١٠).

في النص

* ١ لقد شدّد بولس بوضوح حتى الآن على انحدار العالم الذي رفض حقَّ الله، فأَمسى تحت غضب الله لرفضه الاعتراف بكونه الله (رو ١ : ١٨ - ٣٢). ولكنه عرف أيضاً أن ثمة أناساً اشتركوا في إدانة مثل هذا الشر البشري؛ وتصورَ واحداً من هؤلاء المنتقدين يقول: "أجل، هذا هو وَضْعُ العالم الوثني، لكن من المؤكَّد أنك لن تضعني في صفِّ هؤلاء الرعاع؛ فهم هالكون، وأمّا نحن فلسنا هالكين، ولا نحتاج إلى المخلص الذي تنادي به." وفي مخاطبة بولس لصاحب البرِّ الذاتي المنتقد ذاك، إنما يلفظ دينونة الله العادلة: "لذلك أنت بلا عذرٍ أيُّها الإنسان كلُّ مَنْ يدين. لأنك في ما تدينُ غيرك تحكُم على نفسك. لأنك أنت الذي تدين تفعل تلك الأمور بعينها" (٢ : ١).

يخاطب بولس قُرّاءه بأسلوب النقد العنيف والقديم. ويتصورون الرسول وجهًا لوجه أمام ثرثار كثير الأسئلة السخيفة، يقاطعه من حين إلى آخر باعتراضاته. لكنَّ بولس يستبق الاعتراضات الممكنة، بناءً على ما يزيد من العقدين من الكرازة والعمل الرسولي. وهو يُصدِّر الاستنتاجات الخاطئة بالعبارة: "حاشا" (٣ : ٦؛ ٦ : ١؛ ٧ : ٧؛ ٩ : ١٤؛ رج ٤ : ١ - ١٢ و ٨ : ٣١). من ثمَّ يدحض منطقهم الفاسد بإعطاء أجوبة مقنعة. ولا ينبغي أن نبيِّن المسيحية في رومية على أساس اعتراضات كهذه، مع أن تلك الاعتراضات قد تعطينا لمحة عن التحديات التي واجهها بولس في كلِّ مكان.

والكلمة "لذلك" تربط اتِّهام بولس للأمم الخطاة بكلِّ اليهود، على أساس أنهم خطاة بالتساوي. ولا يأتي على ذكر اليهود تحديداً، قبل ١٧ : ٢. وحُكْمُهُ في ع ٩ و ١٠ و ١٢ - ١٦، ينطبق بالكيفية نفسها على الأمم المميِّزين أخلاقياً، كما على اليهود. ولكن، يبدو أنه يضع أولاً اليهود في فكره، مع أن حديثه يتَّسع بما يكفي ليشمل نقد الآخرين. وسوف يُطبَّق بولس على نحو واضح، مبادئ الحكم العامة الواردة في ع ١ - ١٦ على اليهود في ع ١٧ - ٢٩ بسردٍ

والكلمة "لذلك"، تربط ١: ١٨ - ٣٢ و ٢: ١ - ١٦ (بحيث يُؤتى تكراراً على ذكر الدينونة ١: ٣٢؛ ٢: ١ و ٢ و ٣ و ٥) بالممارسات الشريرة (تفعل، تمارس ١: ٣٢؛ ٢: ١ و ٢ و ٣؛ ليفعلوا ١: ٢٨ و ٣٢؛ ٢: ٣)، وبالتعبير: "بلا عذر" (حيث ترجع إلى ١: ٢٠). وكما أن "الذين يحجزون الحق بالإثم" (١: ١٨) هم "بلا عذر" (ع ٢٠)، هكذا أيضاً الذي يدين غيره (رج ١٣: ٨)، ويفعل تلك الأمور بعينها (٢: ١ و ٣). فالقضاة لا عذر لهم، لأنهم على الرغم من معرفتهم للناموس، يدينون في الآخرين ما يُجيزونه لأنفسهم.

كان بولس متأكداً أن لا أحد من جمهوره في رومية يوافق على التعصّب المرائي. ومن يظن أن خطابه سوف يتحوّل ضدهم في ف ١٤؟ هذا، ويقول جويت، "إن هذه الفقرة تُهيئ جواً من التساهل بين البيت الروماني المنافس للكنائس المحلية في رومية، الأمر الذي يُمكنهم من المشاركة بأمانة في الرحلة التبشيرية إلى إسبانيا" (٢٠٠٧، ١٩٧).

إن المفتاح إلى ف ٢ هو الجملة الأخيرة من ع ١: إن الذين أقاموا أنفسهم قضاة، يفعلون الأمور عينها التي يدينونها؛ أي إنهم يرفضون أن يمجّدوا الله ويشكروه كإله، ومع ذلك يدّعون بأنهم حكماء (رج ١: ٢١ و ٢٢). ووراء كلّ الخطايا الواردة في القائمة التي سبقت، تكمن خطية حجب الحقّ المتعلّق بالله، وطموح الإنسان بأن يضع الذات مكانه. هذا هو بالتحديد، ما يفعله الناس حين يدّعون الحقّ بإدانة الآخرين. فخطية الكبرياء الروحية، والرغبة في إلصاق العيوب بالآخرين، تُبعد هؤلاء عن محبة الله، مثلها مثل السرقة والزنى. ولله وحده الحق أن يدين (رج ١٤: ٤ و ١٠ و ١٣؛ مت ٧: ١ - ٥؛ لو ٦: ٣٧؛ ١ كو ٥: ٤).

* ٢ يعلم بولس يقيناً أن جمهوره يرفض الرياء الديني والفجور الوثني. "ونحن نعلم أن دينونة الله هي حسب الحق على الذين يفعلون مثل هذه" (رو ٢: ٢). فالذين "يحجزون الحق" (١: ١٨)، سوف يجدون هذا "الحق" مُستخدماً ضدهم يوم الدينونة. يُستخدم بولس العبارة "نحن نعلم" في أماكن أخرى في إشارة إلى مزاعم المؤمنين المقبولة بشكل عام (رج ٣: ١٩؛ ٧: ١٤؛ ٨: ٢٢ و ٢٨؛ ١ كو ٨: ١؛ ٢ كو ٥: ١؛ جويت ٢٠٠٧، ١٩٨). فالزعم هنا هو أن دينونة الله لا تتحيز (رج رو ٢: ١١).

* ٣ مرة أخرى يخاطب بولس مُحاورَه الوهميَّ قائلاً: "أفتظنُّ هذا أيها الإنسان الذي تدير الذين يفعلون مثل هذه وأنت تفعلها أنك تنجو من دينونة الله" (ع ٣). إنَّ ضمير المخاطب الثاني "الكاف" في "أنت" هو حاسم: هل تظنُّ أنك ستُنجو وحدك من بين كلِّ الناس؟ (سنداى وهيدلام ١٩٢٩، ٥٥). فمِمَّا لا شكَّ فيه أنَّ هذا المدَّعي المتعصِّب دينيًّا، يظنُّ نفسه هكذا، معتقداً أنه ينجو من دينونة الله، وأنه دون شكَّ "حاصل على لطف الله" (بارت ١٩٥٧، ٤٣).

* ٤ لقد فهم اليهود علاقتهم الخاصة بالله، باعتبارها برهاناً على الانحياز الإلهي إليهم. وقد اعتبر بولس هذه الجراءة المتعلقة بمكانتهم الخاصة عند الله، بأنها ليست أفضل من الجحود الوثني (رج ١: ٢١). "أم تستهينُ (وردت في الأصل اليوناني "تحتقر"؛ رج هو ٦: ٧) بغنى لطف وإمهاله وطول أناته، غير عالمٍ أنَّ لطف الله إنما يقتادُك إلى التوبة؟" (رو ٢: ٤). إنَّ صفات الله المألوفة هذه، لها عمقها السَّحيق في التقليد اليهودي والمسيحية المبكرة.

هذا، ويتبنَّى بولس بكلِّ حرية قائمة الرذائل الوثنية الموجودة في حكمة سليمان (ف ١٤). لكنه يرفض رفضاً قاطعاً ادِّعاء الحكمة أنَّ اليهود ليسوا خطاةً مثل الأمم، وأنهم لذلك ينجون من دينونة الله:

"وأنت يا إلهنا ذو صلاح وصدقٍ طويلُ الأناة ومُدبِّرُ الجميع بالرحمة. فإذا خَطِئنا (نحن اليهود)، فنحن في يدك وقد عَلِمنا قدرتك لكنَّا لا نختار الخطأ لعلمنا بأننا من خاصيتك. فإنَّ معرفتك هي البرُّ الكاملُ والعلمُ بقدرتك هو أصلُ الحياة الدائمة. لذلك لم يُغَوِّنا ما اخترعته صناعة الناس الممقوتة ولا عملُ المصوِّرين العقيِّم من الصُّورِ المُلطَّخة بالألوان، التي في النظر إليها فضيحة للسُّفهاء بعشقيهم صورةً تمثالٍ ميَّت لا روح فيه" (حكمة ١٥: ١ - ٥).

ثمَّ إنَّ بولس يرفض الزعم القائل إنَّ الأمم عاجزون عن الوصول إلى معرفة الله من طريق ما يُسمَّى الإعلان الطبيعي (حكمة ١٣: ١). من الجائز القول إنَّ الحكمة قد تُظهر وضعاً من التفوُّق الأخلاقي الواسع النطاق بين اليهود. (بارت ١٩٥٧، ٤٤). لكنَّ المثقفين الوثنيين الذين هم ضدُّ اليهود ادَّعوا بالمقابل، أنَّ اليهود "لا قِبَلَ لهم بالوصول إلى المعرفة الصحيحة عن الله مفترضين أنَّ المثقفين يمتلكون القدرة على معرفة الله، بينما الجهلاء والبرابرة ليسوا كذلك".

(جُويت ٢٠٠٧، ١٥٤ ورقم ٥٩).

ويعتبر بولس أن هذا التفكير المتعالي، والمتمحور حول الذات، سواء كان عند اليهود أو عند اليونانيين - الرومانيين، هو سوء فهم أساسي لجود الله "وطول أناته". فهذا الرضى الذاتي الروحي يخطئ فهم الفكرة كلها، المتعلقة بالاحتمال الإلهي. "فالله لطيف ولكنه ليس ليناً. وهو في لطفه يأخذ بأيدينا بشدة، ويقودنا إلى حياة متغيرة جذرياً (رو ٢: ٤؛ النصّ المسوري). فقد وهبنا القدرة على الحكم أخلاقياً، لا للوم شركائنا في الخليقة، بل للحكم على أنفسنا، والرجوع إلى "التوبة" وإطاعة الله. "وإن معرفتنا لما هو صالح، لا تمنحنا الغفران الإلهي؛ وبما أن ساعة الدينونة الإلهية لم تدق بعد، فذلك لا يعني بأي شكل من الأشكال، أن الله يحكم بمحاباة"، (لينهارت ١٩٥٧، ٧٥).

* ٥ يعلم اليهود جيداً، أن الله لطيف ورحوم. لكنهم لا يُظهرون في وجه الرحمة الإلهية سوى القسوة والقلب غير التائب (ع ٥). ومقاومتهم تُبعدهم عن "دائرة النعمة الإلهية، وتعمل بهم بالتأكيد، ما عمله خطية العبادة الوثنية بين الوثنيين" (دُد ١٩٣٢ و ٣٣). أنت تستهين بإحسان الله محتقراً غنى لطفه (ع ٤)، وهكذا "تذخر لنفسك غضباً في يوم الغضب واستعلان دينونة الله العادلة" (ع ٥).

ويحذر بولس من أن غضب الله آتٍ على اليهودي المدّعي، بذات الكيفية التي سَترل بها على سائر الناس في كل مكان (١: ١٨). والعبارة في قوله: "يوم الغضب" ترجع إلى أيام أنبياء العهد القديم، الذين حذّروا من مجيء يوم الربّ العظيم المخوف: "ذلك اليوم يوم سَخَط، يوم ضيقٍ وشِدَّة، يوم خرابٍ ودمار، يوم ظلامٍ وقتام، يوم سَحَابٍ وضباب" (صف ١: ١٥؛ رج يو ٢: ٢ و عا ٥: ١٨). وتفترض الكلمة "استعلان" أن "يوم الغضب"، سوف يُظهر عدلَ الله في الأيام الأخيرة.

إن إعلان الغضب في ١: ١٨، يُشير إلى إجراءات حاصلة في وقتها وملحوظة في الاختبارات الإنسانية، بينما قوله هنا: "يوم الغضب" (أي غضب الله) هو لحادثة الأيام الأخيرة. لكن الفرق ليس كبيراً؛ فهاتان طريقتان للنظر إلى الحقيقة عينها. فكما أن الخلاص الحاضر يسبق الإعلان النهائي لربّ الله (رج التعليق على ١: ١٦ و ١٧)، هكذا أيضاً، يسبق الإعلان

الحاضر لغضب الله، يوم الدينونة الأخير (رج التعليق على ١: ١٨). والنقطة الرئيسية التي يرغب بولس في الإلحاح عليها هي هذه: مع أن الغضب مُعلن، فليس ثمة فرق جوهري بين اليهودي والوثني حين يُعلن ذلك الغضب (أخيراً) (دُد ١٩٣٢، ٣٣).

"شِدَّةٌ وضيقٌ على كلِّ نفسٍ إنسانٍ يفعلُ الشرَّ اليهوديَّ أولاً ثمَّ اليونانيَّ... لأنَّ ليس عند الله محاباة" (ع ٩ و ١١). ففي يوم الدينونة لن يكون للوضاعة العرقية أو الفوقية الأخلاقية المزعومة أيُّ شأن يُذكر. فدينونة الله هي حسب الحق (ع ٢)، وليس عنده محاباة.

* ٦ الله "سُجَازي كلِّ واحد حسب أعماله" (ع ٦). فمع أن بولس لا يقتبس من العهد القديم مباشرة، فهو يفترض أن قراءه سوف يفهمون أن هذه العبارة مبنية على أساس كتابي (رج مز ٦٢: ١٢؛ أم ٢٤: ١٢؛ إر ١٨: ١٠؛ ٣٢: ١٨ - ٢٣؛ أي ٣٤: ١١؛ رج مت ١٦: ٢٧؛ ٢ كو ٥: ١٠؛ ٢ تي ٤: ١٤؛ ١ بط ١: ١٧؛ رؤ ٢: ٢٣؛ ٢٠: ١٢؛ ٢٢: ١٢). "فليس من يسمع الناموس هو المبتهج به وصاحب امتياز امتلاكه، بل العامل به هو كذلك" (بارت ١٩٥٧، ٤٦).

هل هذا يُناقض تعليم بولس عن التبرير "بالإيمان بدون أعمال الناموس" (رو ٣: ٢٨)؟ كلا. فالإيمان الذي يُبرَّر هو "الإيمانُ العاملُ بالمحبة" (غل ٥: ٦). هنا يلتقي تعليم بولس مع يعقوب على خطِّ مواز: "الإيمان بدون أعمالٍ ميّت" (رج يع ٢: ١٤ - ٢٦). فما لم يكن الإيمان حيًّا، ويعطي ثمارًا من "البرِّ وقداسة الحق" (أف ٤: ٢٤)، فهو ليس إيمانًا حقيقيًّا (رج في ١: ٩ - ٢١).

* ٧ ليس الإيمان حادثة تحصل مرة واحدة وانتهى. فالمؤمنون الحقيقيون، يمتازون بالصبر "في العمل الصالح" (رو ٢: ٧؛ رج أع ٩: ٣٦؛ ٢ كو ٩: ٨؛ أف ٢: ١٠؛ ١ كو ١: ١٠؛ ٢ تي ٢: ١٧؛ ١ تي ٢: ٢١؛ ٢ تي ١: ١٦؛ ٢: ١١ - ١٤؛ ٣: ١). والإيمان الثابت، لا يقبل نعمة الله باطلاً (١ كو ١٥: ٢؛ ٢ كو ٦: ١).

إنَّ هذا الفهم للعلاقة بين الإيمان والأعمال، يُمثّل ما يدعوه "إ. ب ساندروز" "المجموعة الميثاقية" في الديانة اليهودية آنذاك. فعلى الرغم من تصوير الديانة اليهودية المصلحة بأنها ناموسية، فإنَّ "ساندروز" يشير بشكل حاسم إلى أن معظم معلّمي الشريعة اعتبروا النعمة

الأساس الوحيد لدخول العهد. لكن إطاعة الناموس اعتُبرت موازية للكلمة "البقاء فيه" (ساندرز ١٩٨٥). وهذا يشرح إشارة بولس بالقول: "لإطاعة الإيمان" (رو ١: ٥ و ١٦: ٢٦).

يشكل العددان ٧ و ٨ توازنًا، يوضح أن الذين لهم إيمان راسخ، لهم رجاء بالحياة الأبدية (رج دا ١٢: ٢؛ رو ٥: ٢١؛ ٦: ٢١ و ٢٢). إنها نقيض "الموت" (ع ٢٠ - ٢٣) و"الفساد" (غل ٦: ٨). وهي هنا "لا تصف بركة حياة الإيمان في هذا العالم، بل بركة الحياة الأعظم ما بعد الدينونة" (بارت ١٩٥٧، ٤٦). وسوف تُعطى للذين "بصبر في العمل الصالح يطلبون المجد والكرامة والبقاء" (رو ٢: ٧). "فالمجد والكرامة، هما حافظان جوهريان في حضارة عالم البحر المتوسط القديم" (جويت، ٢٠٠٧، ٢٠٥؛ رج الحاشية بعنوان "مزيد من القراءة حول الشرف والعار في مجتمع البحر المتوسط"، وذلك تحت عنوان: ما وراء النص، في التعليق على ٦: ١ - ٢٣).

والكلمة، "صبر" تعني "المثابرة الفاعلة". إنها الرجاء العامل (رج ٨: ٢٤ و ٢٥؛ ١ كو ١٣: ٧؛ ١ تس ١: ٣). فبينما يعمل المؤمنون لله، فإنهم يحتملون كل شيء لأن إيمانهم يثبت فيهم العزيمة، والنعمة تقويهم، ورجاؤهم الوحيد هو أن يُعطوا المجد والكرامة لله (رج رو ١٤: ٦). والمكافأة التي يأخذونها هي ضمنية وليست من الخارج؛ وبما أنها مرتبطة بالخلود، فلن تكون مجرد تقدير اجتماعي. فالمجد والكرامة والبقاء هي تعابير تختص بالأزمة الأخيرة، وعليه فهي عطايا الله.

يقول بارت (١٩٥٧، ٤٦): "إن مكافأة الحياة الأبدية إذاً، هي للذين لا يعتبرون أعمالهم الصالحة غاية في حد ذاتها، بل يجدونها علامات، ليس للاستحقاق البشري بل للرجاء في الله، فثقتهم ليست بأعمالهم الصالحة بل بالله، المصدر الوحيد للمجد والكرامة والبقاء."

٨. إن العبارة "أما الذين" الثانية، تتناول الذين ستكون مجازاتهم "السَّخَط والغضب" (٢: ٨). فمن هم هؤلاء الأشخاص؟ إنهم الأنانيون. والكلمة باليونانية تفيد معنى "التحزُّبات" التي سوف يكشفها بولس في جماعة المؤمنين في رومية، وذلك في ف ١٤ و ١٥ (رج ٢ كو ١٢: ٢٠؛ غل ٥: ٢٠؛ في ١: ١٧؛ ٢: ٣؛ جويت ٢٠٠٧، ٢٠٦). فالمكافأة التي يبحث عنها

هؤلاء هي خارجية. إنها ليست مجد الله بل منفعتهم الخاصة. "فليس لهم غاية أبعد من اهتمامهم بذواتهم" (بروس ١٨٧، ١٩٦٣).

وليس سوى الغضب والسخط اللذين من عند الله، ينتظران أولئك الذين يعتبرون أن أعمالهم الصالحة هي إنجازاتهم الشخصية التي على أساسها يتوقعون نيل رضى الله. فأناس كهؤلاء، لا يطيعون الحق القائل إن الله هو الربُّ القادر على كل شيء. وهم إنما يتبعون الإثم فيما يعيشون في العصيان على الخالق. وهكذا يرفض الحق بشدة هؤلاء الأنانيون المتعصبون في حكمهم، ويطيعون الإثم. ويكونون في آخر الأمر، تمامًا مثل الذين يحجزون الحق بالإثم (رو ١ : ١٨).

* ٩ إن مصير "الذين... يطاوعون الإثم"، بغض النظر عن عرقهم، سوف يكون "شدة وضيق" (٢ : ٩؛ رج إش ٨ : ٢٢؛ ٣٠ : ٦). وأصحاب البرِّ الذاتي لن ينجوا من دينونة الله على الرغم من ادّعائهم (رو ٢ : ٣). وفي الواقع، يشدّد بولس على أنه بخلاف الفكرة القائلة بامتيازات اليهودي، فإن اليهود الذين كانوا أول المستفيدين من خلاص الله، سيكونون أيضًا أول ضحايا غضبه، "لليهودي أولاً ثم لليوناني" (رج ١ : ١٦). فليس عند الله محابة، سواء في خلاصه، أو في دينونته.

* ١٠ في ٢ : ١٠، يصف بولس بركات الأيام الأخيرة بأنها مجد وكرامة وسلام (رج ع ٧؛ ١٤ : ١٧ و ١٩؛ ١٥ : ١٣ و ٣٣؛ وفي الترجمة السبعينية، مز ٨ : ٥؛ ٨٤ : ١٠ - ١٢؛ إر ٢٩ : ١١؛ رج الحواشي حول "السلم" في التعليقات على رو ٥ : ١ وحول "المجد" في رو ٨ : ١٨ - ٢٧). وهذه العطايا الإلهية سوف تُعطى "لكل من يفعل الصلاح اليهودي أولاً ثم اليوناني" (رج ١ : ١٦).

* ١١ يوضح رو ٢ : ١١ الفكرة التي أراد بولس إظهارها في كل ما كتب إلى الآن، وهي أن "ليس عند الله محابة" (رو ٢ : ١٠)؛ رج تث ١٠ : ١٧؛ سيراخ ٣٥ : ١٥ و ١٦؛ أع ١٠ : ٣٤؛ ١١ : ١٢؛ ١٥ : ٩؛ غل ٢ : ٦). والاسم اليوناني الجرد (prosopolempsia) والذي يعني "محابة"، هو اسم مُركَّب من كلمتين: (prosopon & lambano). وهكذا يُظهر بولس المبدأ عينه في غل ٢ : ٦ : "الله لا يأخذ (lambanei) بوجه (prosopon) إنسان (رج لو ٢٠ : ٢١؛

برنابا ١٩: ٤؛ ديداخ [تعاليم الرسل] ٤: ٣). وبما أن الوجهَ يُمثل الإنسان كله، فإن القول "ياخذ بوجه إنسان" يعني أن يُظهر مفاضلةً مبنيةً على الفوارق الشخصية. لكن الله يعامل اليهود والأمم على قدم المساواة.

* ١٢ يعالج بولس في رومية ٢: ١٢-١٦ اعتراضاً قد يقف في وجه خلاصته القائلة إن الله لا يُميّز بين اليهود والأمم. فهم يختلفون بما هو أكثر من العرق. فالأمم بخلاف اليهود، لم يُخصّصوا بالإعلان الخاص الذي هو الناموس. وكان بولس سبق أن أبطل هذا الاعتراض في ١: ١٩-٣٢، حيث صرّح بأن الأمم من دون الاستفادة من الإعلان الخاص، هم مسؤولون عن أعمال العصيان ضدّ الخالق، على أساس إعلان الله العام في الطبيعة. وعدم وجود ناموس معلن، لا يُعفي مطلقاً الأمم من الدينونة. "لأنّ كلّ من أخطأ بدون الناموس فبدون الناموس يهلك" (٢: ١٢). ولا بُدّ لليهود أن يوافقوا على القول إنّ "الدينونة العادلة لا تُقيم وزناً للخلفية الحضارية أو الدينية" (جويت ٢٠٠٧، ٢١٠).

هذا، ويؤكد بولس أن الله حتماً سيدين اليهود كما الأمم: "كلّ من أخطأ في الناموس فبالناموس يُدان" وإنّ "مُجرّد امتلاك الناموس لا يعطي اليهودي آية فائدة؛ فالناموس يُقرّر المعيار الذي على أساسه سوف يدان ليس إلّا" (دُد ١٩٣٢، ٣٤).

* ١٣ "لأنّ ليس الذين يسمعون الناموس هم ابرارٌ عند الله بل الذين يعملون بالناموس هم يبررون" (ع ١٣؛ رج ع ٧، ٣: ٢٠-٢٤؛ مت ٧: ٢٤ و ٢٦؛ ١٣: ٢٣؛ لو ٦: ٤٧ و ٤٩؛ ٨: ٢١؛ يع ١: ٢٢ و ٢٣ و ٢٥). ومن المهمّ ملاحظة المعنى الذي يفكر فيه بولس حول الكلمة "يبررون" هنا. "فالفقرة الحالية تشير فقط إلى الحكم الصادر في الدينونة النهائية، سواءً كان للتبرير أو للدينونة" (بارت ١٩٥٧، ٤٨). على أنّ "جون وسلي" يُسمّيه، التبرير النهائي، تمييزاً له من التبرير الكرازي الذي هو بالإيمان وحده (رج رو ٣: ٢٤-٢٨).

والتبرير بالإيمان وحده، يتوافق فقط مع دخولنا إلى الخلاص، لا إلى زمن الدينونة العتيد. فحين يقبلنا الله بنعمته كخطاة، فهو لا يطلب سوى الإيمان. ولكن، من تلك اللحظة فصاعداً، نترتّب علينا مسؤولية جديدة. فالله ينتظر منا، باعتبارنا قد نلنا عطيته، أن نحمل ثمار النعمة. وليس الإيمان إجازة للخطية، بل على العكس، إنه الوسيلة للتغلب على الخطية والعيش في حياة

القداسة. وإن لم تُعطَ هذه الثمار، فالإيمان مَيّت وباطل (غودِت ١٨٨٣، ١٢٢).

* ١٤ يعود بولس في ٢: ١٤ إلى عبارته الافتتاحية التي في ع ١٢، والتي تبدو للوهلة الأولى أنها عرضة للاعتراض. لذا لا بُدَّ لبولس أن يواجه السؤال التالي: كيف تكون الدينونة عادلة بدون الناموس. (ع ١٢)؟ وقد لاحظ جُويت (٢٠٠٧، ١٢١) "مجموعة عريضة من المقاربات" التي قدّمها المفسّرون حول ع ١٤ - ١٦. فمن المؤكّد أنّ بولس لا ينفي النعمة كأساسٍ للخلاص، ولا يفترض أنّ البعض لا يحتاجون إلى الخلاص. فالتعبير، "ناموس لأنفسهم" (ع ١٤)، لا يعني أنّ بعض الأمم كانوا "ناموسًا على أنفسهم"، كما هو شائع استخدام هذا المصطلح. إنه يعني العكس تمامًا: فبسبب ما صنعه الله، هم مسؤولون أديبًا. فضميرهم "حلّ" مكان الناموس المُعلن لليهود" (موراي ١٩٥٩، ٧٣؛ متبّعًا ماير ١٨٨٩).

يُشير ترتيب الكلمات باللغة اليونانية إلى أنّ الكلمة، "بالطبيعة" (ع ١٤)، لا توضح ماذا يفعل بعض هؤلاء الأمم. بل إنها توضح هويتهم: إنهم بالطبيعة أمم، يُعرّفون بأنّ "ليس عندهم الناموس". فهؤلاء الأمم، بمعزل عن الفوائد الحاصلة من الخلفية اليهودية، عرفوا ما يُريده الله وما لا يريده. وكان بولس يَعْلَم أنّ المؤمنين من الأمم يُشكّلون غالبية أعضاء كنيسة رومية. وهذا دليل كافٍ على أنّ بعض الأمم... فعلوا... ما هو في الناموس. وهو يعيد تأكيد هذه النقطة ذاتها في ع ٢٧، حيث يشير إلى الثمرة التي من الطبيعة (أي الجسدية) وهي تُكَمِّل الناموس. ويقول جُويت (٢٠٠٧، ٢١٣ رقم ٢٠٧) في هذا الصدد: "إنّ هذا التفسير، يجعل النقاش الواسع حول الناموس الطبيعي المتعلّق بهذا العدد خارجًا عن الموضوع".

الناموس الطبيعي

إنّ بعض ما يقوله بولس يُمثّل مزاعم عدد من اليونانيين المعنيين بالأخلاق والآداب. وحول السؤال: "مَنْ يُحاكم الحاكم؟" يجيب "بلوتارخ" بالقول: "إنه الناموس، مَلِكُ الزائليين والخالدين، كما دعاه "بندار"، والذي ليس مكتوبًا في لفائف ورق البردي أو في ألواح خشبية، بل في عقل الإنسان داخل نفسه". كذلك يكتب أرسطو قائلاً: "إنّ الإنسان المتأدّب والمنفتح عقليًا، يتصرّف وكأنه ناموسٌ لنفسه" (مقتبس من دُد ١٩٣٢، ٣٦). كما تكلم الفلاسفة

الرواقيون عن هذا الناموس الداخلي بقولهم: "ناموس الطبيعة". وبحسب تعليمهم: بما أن الكون عقلائي في حد ذاته، فكل فرد يُشارك في هذه العقلانية الكونية. والناس العقلانيون يستطيعون أن يميزوا الناموس الجوهرى الذي للطبيعة البشرية، والحكم بواسطته على أعمالهم.

* ١٥ إن الأمم المتجددين أخلاقياً، "تبنوا في داخلهم ناموس الله" حتى إنهم "قد تغلبوا على الهوة القائمة بين المعرفة والتطبيق" (رج ٣؛ جويت ٢٠٠٧، ٢١٤). "الذين يُظهرون عمل الناموس مكتوباً في قلوبهم" (ع ١٥). وعلى الرغم من هويتهم الطبيعية كأمم، فحياتهم التي تغيرت بطريقة معجزية تدل على أنهم شعب الله الذي من الأيام الأخيرة. أمّا قوله "مكتوباً في قلوبهم"، فيبدو صدقاً لوعده العهد الجديد في إر ٣١: ٣٣. هذا، ويشارك بولس المسيحيين الأوائل الاقتناع بأن الروح القدس الموعود به يُمكن الكنيسة فعلاً، من تميم الناموس (رو ٨: ١-٤؛ رج ١ كو ١١: ٢٥؛ ٢ كو ٣: ٢-٦ و ١٤). "وقد تحققت نبوة إرميا بطريقة غير متوقعة إذ يُعد الإنجيل الأمم باستمرار ليصبحوا ورثة الوعد الإلهي" (جويت ٢٠٠٧، ٢١٥).

يؤكد ضمير الأمم الذين آمنوا، فهمهم لإرادة الله، "شاهداً أيضاً ضميرهم وأفكارهم فيما بينها مشككية أو محتجة" (رو ٢: ١٥ ب). والكلمة "ضميرهم" تعني حرفياً، "معرفة مشتركة". أي إنها معرفة الحكم المدرك، الذي يملكه الإنسان إلى جانب الوعي الأصلي لسلوك ما" (سانداي وهيدلام ١٩٢٩، ٦٠). إنها قدرتنا كبشر، أن نرتفع فوق أنفسنا ونرى أعمالنا وأخلاقنا بطريقة متجردة إلى حد ما. وبهذا نكون قادرين أن نعمل أو نشهد مع أنفسنا أو ضدّها. فأفكارنا، "مشككية" كانت، أو "محتجة"، تشير إلى النقاش الدائر في داخلنا، فيما نبجّاه لنقرر طريقة العمل التي يجب أن نتبعها.

فالمؤمنون من الأمم، وبعد مناقشات كهذه مع الضمير، يعملون بالغيرة ما يتطلبه الناموس. ولكن الرسول لا يفترض أن طاعتهم تُخلصهم. فاستنتاج كهذا يخالف كل النقاش الذي دار حول هذه الفقرة، التي يُراد بها إظهار ذنب البشرية الكوني وحاجتها إلى بر الله. هذا، ويكتب كالفن قائلاً: "ليس ثمة أساس في هذه الفقرة للاستدلال على قوة الإرادة، وكأن بولس قال إن حفظ الناموس هو في نطاق قدرتنا" (١٩٦٠، ٤٩؛ رج ٧: ١٤ - ٢٤). فبولس يُصير على أن القدرة على تميم الناموس تأتي فقط من خلال العطية الإلهية المتمثلة بسكنى الروح

(رج ٨: ١ - ١٧). وإن طاعة المؤمنين من الأمم، تُضمّن مكانتهم بين شعب الله المملوء بالروح القدس.

إذا أخذ العددا ١٤ و ١٥ كجُملة معترضة (كما هي الحال في الترجمة NIV)، تكرر نقطة بولس الاعتراضية، أن لا أحد، يهوديًا كان أو أمميًا، يتبرّر كليًا بمجرد حيازته الناموس من دون العمل به (غودت ١٨٨٣، ١٢٦). ويختم الرسول في ع ١٦، نقاشه الذي ابتداءً في ع ١٣: بل الذين يعملون بالناموس هم يبرّرون... "في اليوم الذي فيه يدين الله سرائر الناس حسب إنجيلي بيسوع المسيح" (ع ١٣ و ١٦؛ رج سانداي وهيدلام ١٩٢٩، ٦٢، وفترمان ١٩٩٣، ٣١١). "إن التقدير النهائي للسلوك والضمير والفكر هو من اختصاص الله وحده (جويت ٢٠٠٧، ٢١٧).

* ١٦ في يوم الدينونة، "يدين الله سرائر الناس" (ع ١٦؛ اصم ١٦: ٧؛ أي ٣٤: ٢٢؛ مر ١٣٩: ١ و ٢؛ إر ١٦: ١٧؛ ١٧: ١٠؛ ٢٣: ٢٤؛ دا ٢: ٢٢؛ سيراخ ٣٩: ١٩؛ مت ٦: ٤؛ و ٦ و ١٨؛ مر ٤: ٢٢؛ ١ كو ١٤: ٢٥؛ أف ٥: ١٢ و ١٣). لن يطلب الله ما هو أقل من قداسة القلب والحياة؛ فلا الكلام المنمّق، ولا مجرد مظاهر التقوى ستفعل ذلك (غودت ١٨٨٣، ١٢٦). فالله سوف يدين سرائر قلوب الناس "بيسوع المسيح". وتُعيد كلمات بولس إلى الأذهان تصريح يسوع بأنه سوف يرجع كديان للجميع (مت ٧: ٢١ - ٢٣؛ ٢٥: ٣١ - ٣٦).

ويبقى معنى العبارة الأخيرة من رو ٢: ١٦: "حسب إنجيلي" (رج ١٦: ٢٥؛ ٢ تي ٢: ٨) أمرًا مُحيرًا. فلم يُصرّح بولس بأن رسالته هي معيار الدينونة الإلهية (دَن ٢٠٠٢، ٣٨: ١٠٣)، ولا تَوَقَّعه أن المسيح سيكون الديان الأخير (١ كو ٤: ٤؛ ٢ كو ٥: ١٠)، هو أمر يتفرّد به. فربّما كانت نقطته التشديد بصورة خاصة على الحاجة إلى كل من التبرير والخلاص العتيد. والذين تحرّروا وأصبحوا في علاقة سليمة بالله من طريق الإيمان بالمسيح، سوف يُحاسَبون في النهاية على أساس أمانتهم المستمرة لله. ووحدهم الذين يبقون في المسيح، سوف يخلصون أخيرًا.

"إن حياة الإيمان هي عملية تبدأ بالتبرير، وتتحقّق بالتقديس وتكتمل بالخلاص. وما هو

حاسم بالنسبة إلى نيل الخلاص النهائي هو... الطاعة المستمرة، واستمرار تلقي عطية الروح التي هي من الله، والذي يعمل بصورة دائمة في المؤمن الذي هو جزء من جسد المسيح" (رج ٢ تس ٢: ١٣؛ دُونفرايد ١٩٧٦، ١٠٠).

من النص

يبدو رو ١ - ١٦ كأنه تحذير ضد الخطايا النابعة من الصميم مثل البر الذاتي والتعصب الديني والرياء اللاواعي وخداع الذات. وتَحْضُر كلمات إرميا إلى الذهن هنا: "القلبُ أُخدعُ من كل شيء، وهو نجسٌ مَنْ يَعْرِفُهُ" (إر ١٧: ٩؛ رج مز ١٣٩: ٢٣ و ٢٤).

وعلينا بالطبع، أن نحذر المخاطر الكبيرة لكل من البر الذاتي والمزاعم. ويبقى ثمة شكل من الخطية أشد مكرًا من المزاعم حيال رحمة الله، ربّما هو الادّعاء بأن المؤمنين المتبرّرين قد يكونون "أبرارًا وخطاةً في آن". وثمة التزامات لاهوتية سابقة إضافةً إلى دليل تأويلي، قادت بعض المفسرين بقوة إلى حذف رو ٢.

وقد رأى بعض مفسري رسائل بولس، أن الأصحاح الثاني من رسالة بولس ليس "بوليسيًا"، ونسبوه كله، أو أجزاء منه إلى أحد المحرّفين (رج مثلاً أونيل ١٩٧٥، ٤٦ - ٤٩؛ فترماير ١٩٩٣، ٨٣٧). فهؤلاء الدارسون يُصِرُّون على أن بولس لم يَعْنِ، ولا يمكن أن يكون قد عني، أن الذين يعملون بالناموس هم فقط الذين يتبرّرون.

على أن "ستيفن وسترهولم" يواجه هذه المزاعم بالدليل الكتابي القاطع: "في كل الكتب المقدسة العبرية واليونانية تجدُ 'البار' و'الشرير' جنبًا إلى جنب، وذلك في إسرائيل وفي كل الشعوب. ويتميز أحدهما عن الآخر بأعمالهما. ويَهُمُّ كثيرًا إن كان أحدهما 'بارًا' أو 'شريرًا' يومَ يدين الله العالم وكل شعوبه بالبر (السبعينية مز ٩: ٩٨؛ ٩٥: ١٣؛ ٩٧: ٩)... وإن كان المعنى العادي للكلمة 'بر' في الكتاب المقدس هو 'ما ينبغي على الإنسان أن يعملهُ، فإنه في منتهى الغرابة ألا يكون بولس مُضللًا في استعمال مُشابهه" (٢٠٠٤، ٢٥٦).

هذا ويُقدِّم "وسترهولم" مزيدًا من الدلائل على أن بولس لم يستخدم الكلمة "بر" وكأنها فقط من باب الطلب في رو ٦، ولاسيّما مناقشته القوية ع ١٥ - ١٩: "فالبر... بالنسبة

إلى بولس، وكما في كل الكتاب المقدس، هو ما يجب على الإنسان أن يعمل. وكذلك يعتقد بولس أن الله يتوقع من الناس أن يصنعوا البر. وفشل الإنسان في عمل ذلك، يُفسَّر رو ١٨ - ٣٢، حيث يصف هذا الفشل بأنه "عبء الفجور ضد الإنسانية كلها" (ع ١٨، ٢٠٠٤، ٢٥٦).

ويُعرَّف "وِسترهولم" "برّ الناموس العادي" و"برّ الإيمان (فوق العادي)" وكأقما متناقضان ظاهريًا ولكن غير متعارضين. فالذين "برّهم" الله، ينتظر منهم، ويُمكنهم بقوة الإنجيل المخلصة (ع ١٦) أن يكونوا بالفعل أبرارًا.

"والذين 'برّهم' بطريقة غير عادية، عليهم أن يعملوا الآن ما هو 'بار' (بالمعنى العادي، رو ٦). وليس بولس أقل إصرارًا من متى، بأن على متجدّديه أن يخدموا 'البر' بفاعلية. بيد أن التميّز البولسي هو الاقتناع بأن حياة كهذه ممكنة إذا كان الإنسان 'مُنقادًا بالروح' (٨: ١٣ و ١٤؛ رج ع ٤)، الأمر الذي يُعطى لكل الذين ينتمون إلى المسيح (ع ٩). والعداوة لله، والمتأصلة في 'الجسد'، لن تبقى في فكر الذين يعيشون حسب الروح" (ع ٥ - ٨). (وِسترهولم ٢٠٠٤، ٢٦٤).

٣. التحدي الذي يواجه اليهود (٢: ١٧ - ٢٩)

ما وراء النص

يتابع بولس، مستخدمًا تقنية الأسلوب الخطابي اللاذع، حيث يقوم شريك مُحاوَرٍ وهمي باستنباط أسئلة تحدّد، على الرسول أن يجيب عنها. وهنا فقط يُعرّف مُحاوَره المزعوم، مخاطبًا إيّاه بالكلمة "أنت" (بالمفرد) في ع ١٧ - ٢٧ (رج ع ١ - ٥)، يوضح أنه "يهودي".

وهكذا يصل بولس إلى النقطة التي كان يريد لحواره أن يبلغها. فبنو إسرائيل الذين اطمأنوا لتوراتهم، ولدعوتهم الخاصة كشعب الله المختار، لم يُتمّموا دعوتهم. ووعود التوراة السارية، أبطلها العرق الإسرائيلي، بسبب مسلكهم السيئ في العالم. وعلى بني إسرائيل أن يواجهوا التحدي من غير اليهود، الذين هم الآن بالروح، ورثة دَوْر إسرائيل لجهة مقاصد الله. وفي مخاطبته لهذا اليهودي بصيغته المعهودة، يُعبّر بولس بأسلوب مسرحي مبالغ، عمّا

يمكن أن يُقال عن اليهود عمومًا. إنه لا يفترض أن كل اليهود مراؤون. فنقطته هي أن تبجح بني إسرائيل العرقي، بكونهم شعب الله المختار، تُكذِّبه خطايا مثل السرقة والزنى وعبادة الأوثان... فسلوك بني إسرائيل الخاطي، يُفرِّغ افتخار بني إسرائيل من محتواه، ويمنعهم من تحقيق دعوتهم بأن يكونوا نورًا للأمم.

فمن خلال رو ١: ١٨ - ٣: ٢٠، تدلُّ هذه الفقرة على أن إسرائيل والعالم الأممي خطاة، وفي حاجة إلى الإنجيل. ولكن، ثمة ما هو أكثر من ذلك. فمن ضمن هذا القصد العظيم، يُصِرُّ بولس على أن الله اختار إسرائيل كنور للأمم، وأعطاهم التوراة ليتمكنهم من تحقيق تلك المهمة. ولكن حامل الخلاص أصبح مشكلة الخلاص العظمى. وإسرائيل الذي دُعي ليكون نورًا للعالم، أضاف بالمقابل قتامة إلى ظلامه (رايت ٢٠٠٢، ٤٤٥).

وفي ختام هذه المواجهة الحوارية، يُهيئ بولس الجواب المسبق لاعتراضٍ محتمل: "ربما لم نحفظ، نحن اليهود، التوراة كما هو مطلوب منا، ولكننا مختنونون. فمن هذه الناحية على الأقل، عملنا بوصية الله، وبالتالي أَلَسْنَا نحمل علامة العهد؟" يرفض بولس هذا الجدل، لأن الختان يتضمن كلاً من وعد الله ومطالب ناموس. فإذا لم يحفظ الناس الناموس، ينكسر العهد. وفريضة الختان، قُصِدَ منها أن ترمز إلى حقيقة أعمق. فالختان ليس مجرد علامة في اللحم، بل عمل الروح القدس في قلوب الناس، والذي يَظهر بالطاعة الصادقة لله. لذلك لا ينتفع اليهود إن توقَّعوا الحماية من غضب الله لمجرد أنهم مختنونون. ولا يكفي أن توافق على دينونة الله على الأمم، أو تتكل على طول أناة الله، إذ إنَّ تَجَنَّب غضب الله، يقتضي أن يعمل الإنسان بمطالب الناموس. فالطاعة تعني أن تكون يهوديًا حقيقيًا، أي عضوًا في شعب الله الميثاقي.

وليس إرميا ٩: ٢٢ - ٢٥ بعيدًا من حيث الدلالة، عن تمييز بولس بين الختان الذي هو "فقط في اللحم"، وذاك الذي هو "في القلب". ويبدو الوضع السابق معكوسًا: فالأمم الذين ليس عندهم التوراة (الناموس) ومختنونون، سوف يقفون مع اليهود يوم الدينونة ويدينونهم، لأن أولئك الأمم أطاعوا الله. تجدر الإشارة إلى أن رو ٢: ٢٦ و ٢٧ يعيد صياغة رو ٢: ١٤ و ١٥. فالْمُؤْمِنُونَ غير المختونين من الأمم، الذين يحفظون ما يطلبه الناموس، لا يُحَسَّبُونَ فقط وكأنهم مختنونون، بل هم يشاركون كذلك في مصير إسرائيل. هذا، وينفي بولس الاسم "يهود" عن

أولئك الذين هم يهود من الخارج وليس من الداخل. ويعتبر اليهود العنصرين حاضراً، أنهم انقطعوا من وعود الله لإسرائيل، والتي ورثها بالمقابل، الأمم الذين آمنوا (ف ٩ - ١١).
 أضف أن محادثة بولس تُقدّم ثلاثة تحدّيات لهوية اليهودي الشخصية وادّعاءاته بالفوقية الأخلاقية (ع ١٧ و ١٨؛ و ١٩ و ٢٠؛ و ٢١ - ٢٣). وتنتهي هذه الخاتمة بشاهدٍ من إش ٥٢: ٥، حيث يتّهم هؤلاء اليهود بالتجديف على الله بسبب عصيانهم (رو ٢: ٢٤)، ومتحدّياً، إن كان لمثل هؤلاء اليهود الحقُّ في حَمَلِ هذا الاسم (ع ٢٥ - ٢٩).

في النص

بينما يخاطب بولس مُحاورَه اليهوديَّ المُفترض، علينا ألا ننسى أن بولس نفسه هو يهوديٌّ. فهو يشعر بحزنٍ شخصيٍّ مُخلص، لوجود الكثير من اليهود المقاومين لرسالة يسوع باعتباره المسيحاً اليهودي (٩: ١ - ٥). وهذا الأمر ينبغي أن يظلّ حاضراً في الذهن، فيما يضع أمامهم التحدي ليفتكروا ماذا يعني أن تكون "يهودياً".

أ. امتيازات اليهود وإخفاقاتهم (٢: ١٧ - ٢٤)

* ١٧ إن الأعداد ١٧ - ٢٠ هي عبارة عن جملة واحدة غير مكتملة. فالكلمة "هوذا"، تُشعّر سلسلة من خمس حالات في ع ١٧ و ١٨ ب. وهي إذ تتضمن معنى الشرط، تُمهّد بالتالي لأفعال تُحدّد المبادئ اليهودية. من ثم تتوالى سلسلة أخرى من خمسة أقسام في ع ١٩ - ٢٠، لتصف الفوقية المزعومة لليهود على الذين ليسوا يهوداً. وكلا العددين، ١٨ و ٢٠ ب يُعرفان بحيازة الناموس كأساس لثقة اليهود الذاتية. والجدير بالملاحظة أن هذه الجُمْل المتضمنة معنى الشرط تنتهي بقاطعة لا بجواب للشرط بحسب الأصول النحوية.

إن أوّل امتياز عظيم للهويّة اليهودية هو الاسم نفسه: "أنت تُسمّى يهودياً" (ع ١٧). فاليهود هم أولئك الذين ترافقت هويتهم مع "معتقداتهم وطقوسهم وعاداتهم المرتبطة بالتقاليد الإسرائيلية الموسوية والنبويّة" (جويت ٢٠٠٧، ٢٢٢). فقد حملوا الاسم (يهودي) كعلامة مميزة للفوقية الدينية والحضارية. وامتلاكهم لهذا الاسم، ولّد فيهم قناعة بأنهم ليسوا خطاةً كباقي الناس (رج غل ٢: ١٥).

أما امتيازهم الثاني، فهو الاتكال على الناموس. فقد كان عندهم كفاية مُعْتَبَرَةٌ من معرفة إرادة الله المُعْلَنَةِ. فهذا الإعلان الفريد، الذي هو عطية الله لهم وخدمهم، جلب لهم الراحة والتعزية (رج ٢ باروخ ٤٨ : ٢٢ - ٢٤).

وامتيازهم الثالث هو أنهم كانوا قادرين على الافتخار بالله. والفعل "يفتخر"، يستخدمه بولس في كلا الاتجاهين: السلبي والإيجابي. فقد يُشير إلى المتبجح المعظم لنفسه؛ وقد يُشير إيجابياً إلى وصف الكرامة التي يعطيها الإنسان لله (رج إر ٩ : ٢٢ و ٢٣؛ رو ٥ : ٢ و ١١؛ ١ كو ١ : ٣١ و ٢؛ ١ كو ١٠ : ١٧؛ في ٣ : ٣). فلقد اعترف اليهود بإيمانهم بالإله الوحيد الحقيقي (تث ٦ : ٤)، الذي اختارهم له "كمملكة ثمينة" (خر ١٩ : ٥ و ٦؛ تث ٧ : ٦ - ٨). وهو كان إلههم، وهم كانوا شعبه؛ لذلك، فقد افتخروا بالله. ومع أن الشعور العميق بالافتخار بالله يمكن أن يكون شرعياً تماماً، فقد أظهرت الترجمة (NIV) عجرفة تامة في افتخار اليهود في سياق النص: أنت... تبجح بعلاقتك بالله.

الافتخار

يستخدم بولس الفعل "يفتخر" بأشكال تصل إلى حدود ٣٦ استعمال من أصل ٣٧ مُسْتَحْدَمَةً في العهد الجديد. وقد يدلُّ مجموع الكلمات أحياناً على الافتخار الجدير بالمديح، كمِثْلِ الافتخار بالله (٥ : ١١؛ ١ كو ١ : ٣١)، أو الافتخار بالمسيح (١٥ : ١٧؛ في ٣ : ٣)، أو بصليب المسيح (غل ٦ : ١٤). ويستطيع المؤمنون أن يفتخروا في ضيقاتهم (رو ٥ : ٣)، وبشكل عام، في أمور تُظهر ضعفهم (٢ كو ١١ : ٣٠ و ١٢ : ٥ و ٩). كذلك يستطيعون الافتخار برجاء المجد العتيد (رو ٥ : ٢). أما افتخار الإنسان بنفسه أو بإنجازاته، فيُعتبر دائماً مدعاةً للتوبيخ (مورس ١٩٨٨، ١٣١).

١٨ * والامتياز اليهودي الرابع هو معرفة مشيئة الله (ع ١٨). يُدَوِّنُ باروخ ٤ : ٤ التَّهْنِائِيَّةَ الدَّائِيَّةَ: "طوبى لنا يا إسرائيل لأنَّ ما يُرضي عندَ الله معروفٌ لدينا". على أن الإقرار بالفضل سرعان ما يتحوَّلُ بسهولة إلى وقاحة كما يوضح سفر الحكمة ١٥ : ٢: "فحتى لو خَطِئْنَا فنحن مُلْكُكَ مُدْرِكِينَ سُلْطَانِكَ".

أما امتيازهم الخامس فهو مقدرتهم على استحسان (رج رو ١٢: ٢) الأمور العالية وقد توضّحت في في ١: ١٠ بحيث يميّز الإنسان الأمور السيئة لكي يتمسك بالحسن. على أن بولس يتبنّى اللغة والتقاليد الفلسفية الهلينية - اليهودية المستخدمة في وصف المواضيع ذات المدلول الأخلاقي، والتي تعارض اللامبالي أخلاقياً. ويبدو أمراً بعيد الاحتمال، أن يكون بولس قد قبل ادعاءً محدّثه الوهمي بامتلاكه هذا الامتياز على أنه أكثر من مجرد "ادعاء سطحي" (جويت ٢٠٠٧، ٢٢٤). مع ذلك، يؤكّد بولس لأهل رومية أن أذهان إيمانهم المتجددة، سوف تمكنهم من أن يختبروا ما هي إرادة الله الصالحة المرضية الكاملة (١٢: ٢). كما يصلي لأهل فيلي، ليعطوا قوة تمييز في الأمور الأخلاقية (في ١: ١٠).

والقسم الأخير من رو ٢: ١٨: "متعلّماً من الناموس"، ليس امتيازاً سادساً، بل هو أساس للامتيازات الخمسة مجتمعة، أو ربما للزعم اليهودي بامتلاك قوى فائقة من الحساسية الأخلاقية. ولا غرابة أن اليهود أساساً، كانوا يُعرفون من خلال دور الناموس في حياتهم.

* ١٩ إن الحملة الشرطية الواردة في ع ١٧، تُستكمل في ع ١٩ و ٢٠ بسلسلة ثانية من خمسة امتيازات، يدّعيها اليهود على أساس امتلاكهم للناموس. ويتقدّمها فعل واحد مرتبط بجملة مصدرية: "تثق أنك"، يتبعها أربع جمل هي جواب "لأن" (ع ١٩ و ٢٠ أ).

وكما عرّف الاسم "يهودياً" الامتياز الأول في السلسلة السابقة، يُعبّر بولس هنا عن الثقة بالذات اليهودية بالادّعاء الأول: "وتثق أنك". إلى هذا، يورد "جويت" عدداً من التوازيات غير الكتابية، التي يُشير فيها هذا التعبير إلى "التأكيد الذي يدّعي"، أو "الثقة بالنفس إلى حدّ السذاجة" أو حتى، "الثقة أكثر مما ينبغي" (٢٠٠٧، ٢٢٤). وبالمفارقة، فإن وصف بولس للوعي الشخصي عند المؤمنين في في ٣: ٣ يُنكر أنهم يثقون بأنفسهم. هذا، وبعد الفعل "تثق" ثمة أربع مكملات خبرية للمصدر "أنك"، وجميعها تُعرّف الوعي الشخصي عند اليهودي في مقابل أولئك الذين ليس عندهم الناموس.

أولاً: "أنك قائد للعميان" (رو ٢: ١٩ أ؛ رج مت ١٥: ١٤؛ ٢٣: ١٦ و ٢٤؛ يو ٩: ٤٠ و ٤١). وإنّ التعبيرين، "قائد" و"لعميان" يظهران هنا فقط من بين رسائل بولس واليهودي المتزمت يعتبر كلّ الشعوب الأخرى عمياناً. وبما أن هؤلاء أخذوا نوراً من التوراة،

فقد فوّض إليهم قيادة الناس الذين لا دليل لهم.

أمّا امتياز اليهود الثاني: "ونور للذين في الظلمة" (رو ٢: ١٩؛ رج ١: ٢١؛ ١٣:

١٢)، فهو يقدّم النقطة نفسها. ففي دعوة إسرائيل ليكون عبد الربّ، يُمثّل "النور" و"الظلام" السلوك الأخلاقيّ (إش ٩: ١؛ ٤٥: ٧).

* ٢٠ والامتيازان الثالث والرابع هما أيضًا مترادفان. فمُحاوِر بولس، اليهودي يدّعي أنه "مُهذَّبٌ للأغبياء ومُعَلِّمٌ للأطفال" (رو ٢: ٢٠). ولكي يُظهر بولس مدى سخرية ادعاءات خصمِهِ الوهمي، يستخدم اصطلاحات عادية بطريقة هزلية وفي غير محلّها، وبطريقة تشبه "معلّمة روضة الأطفال".

يقول جُويت (٢٠٠٧، ٢٢٦): "ثمة مزيج من التعجرف المضحك، واستياء الجمهور... أثارها بولس في صيغته تلك التي قدّمها، لأنّ هذا المتعصّب الديني الذي يزعم أنه قادر أن يُعلّم أيّ إنسان آخر، لا يبدو أنه يعرف المضمون الحقيقيّ للعناوين التي يدّعيها لنفسه، ويرى مشاهديه وكأنهم جُهّال وأطفال، الأمر الذي يضع الجمهور في موضع الدونيّة المطلقة."

فإعلان الله لإبراهيم ولنسله، كان لإنارة أذهان جميع الشعوب عن الله. ولكنّ إسرائيل فشِل في مهمّته. وقد رأى إشعياء من بعيد، عبدَ الربّ متمّمًا هذا الدور، ويكون "نورًا للأمم لتفتَحَ عيون العمي" (إش ٤٢: ٦ و ٧؛ رج ٩: ٢؛ ٤٩: ٦؛ ٦٠: ٣). وامتياز إسرائيل، لم يكن قطّ، في يومٍ من الأيام، حكرًا على أمةٍ واحدة بعينها، وبإمكانها إذ ذاك أن تحرم منه الآخرين. فكان ينبغي لهم أن يُشاركوا ذلك الإعلان مع الأمم الذين لا يملكونه، وبروح التواضع. ولولا نور الله الذي أُعطي لإسرائيل، لكان هذا الشعب ليبدو أعمى مثل أي أُمميٍّ آخر. ولم يكن على إسرائيل أن يتهلّل في امتيازهِ، بل بما عمله الله، وبتميم مسؤوليتهم (مورس ١٩٨٨، ١٣٣).

إنّ إعلان يسوع بأنه "نور العالم" (يو ٨: ١٢؛ ٩: ٥) يَظهر في سياق قول رؤساء اليهود "العميان" (ع ٣٩ و ٤٠)، إنّ الناموس وليس يسوع، هو الإعلان الكامل لله ولحقّ الله (ع ١٦ و ٣٣؛ ١: ١٦ - ١٨). وفي مت ٥: ١٤، يدعو يسوع تلاميذه ليكونوا "نور العالم". هذا المفهوم الضمني للتعدي على دور الناموس، قد يفسّر تنازل يسوع عن حقّه في ع ١٧: "لا

تَظَنُّوا أَنِي جِئْتُ لَأَنْقُضَ النّامُوسَ... "وتدلّ سلسلة النّقْضِ والرّدِّ ("قد سمعتم أنه قيل... وأما أنا فأقول لكم...") في ع ٢١ - ٤٨ على أن يسوع كان يتوقّع من تابعيه أن يجسّدوا شروط الناموس في حياة الطاعة الكاملة.

إن رو ٢: ٢٠ يكمل الفكرة التي سبقت في رو ٢: ١٨، على الرغم من أن الترجمة (NIV) قد أوردت التالي: **لأنّ لك في الناموس تجسيدًا للمعرفة والحق**. فالكلمة "تجسيد" تُترجم، "المظهر الخارجي". كان اليهود ينظرون إلى ناموس موسى نظرة عالية بتجسيدية. والواقع، أنّ العديد من الآراء المسيحية الرفيعة حول علم لاهوت المسيح تؤكد أنّ ما ادّعاء اليهود للناموس يصحّ في يسوع (رج مثلاً، التعليق على مقدّمة إنجيل يوحنا). هذا، ويقف معلّمو الشريعة العاديون "في التقليد اليهودي تحت سلطان الشريعة الأعلى، إلى حدّ أنّ الشريعة تملّكهم". وحدّهم المتعجرفون المتبحّحون، أو مسيح الله، يستطيعون الادّعاء إمّا بامتلاك الناموس وإمّا بتجسيده (جُويت ٢٠٠٧، ٢٢٦ و ٢٧).

لقد كان العالم الوثني بالفعل في ظلام أخلاقي وروحي. وعلى الرغم من اتّهام بولس لهذا اليهودي المدّعي، فثمة دليل على أنّ الأخلاق اليهودية، والإيمان بإله واحد، تركت دائماً انطباعاً حسناً لدى كثيرين في العالم اليوناني-الروماني. فكلّ مجتمع على وجه التقريب، كان يجتذب إليه عدداً من الأمميّين والمُهتدين الذين يخافون الله. "فخائفو الله" كانوا أمميّين اعتنقوا الإيمان اليهودي بإله واحد، والسلوك الأخلاقي السليم، ولكنهم لم يُختنوا، أو يأخذوا على عاتقهم "نير" الناموس الكامل. لكن، ثمة مهتدون آخرون قد أصبحوا بالفعل يهوداً بالختان والخضوع لناموس موسى (رج أع ١٥: ١ - ٣٥).

وكما هو واضح من سفر الأعمال ورسائل بولس، فإنّ مثل هؤلاء الناس كانوا أول من تجاوبوا مع إنجيل بولس. فالجامع اليهودية كانت الجسر الذي عبرت عليه المسيحية من إسرائيل إلى الشعوب الأممية في كلّ الإمبراطورية الرومانية. وقد ظلّت الجامع النقطة الأساسية لجذب النُخبة؛ لكن، لم تكن لتلك الجامع قوة البشارة (رج مت ٢٣: ١٥)، التي كانت للمرسلين المسيحيين.

* ٢١ تطالعنا في رو ٢: ٢١ - ٢٣ خمس جمل فيها استفهام إنكاري يتحدّى الكاتب من

خلالها متانة مزاعم اليهود وسلوكهم. وبالنظر إلى الامتيازات التي يدّعيها اليهود لأنفسهم، يسأل بولس شريكه الوهمي في النقاش: ماذا فعلت بهذه الامتيازات؟ وينبغي أن نتذكر أن ضمير المخاطب "أنت" في ع ٢١ - ٢٤، كما في ع ١٧ - ٢٠، يُمثّل الجميع، ولا يخاطب يهوديًا واحدًا فحسب، أو كلّ يهودي بمفرده، بل يخاطب إسرائيل ككلّ. ويفترض بولس أن إسرائيل قد بدّد ميراثه.

يقول جويت (٢٠٠٧، ٢٢٧): "لم يشغل بولس نفسه بتشويه سمعة اليهود...، بل إنه بأسلوب خطابي منمّق، يدحض ادّعاءاتهم بالتفوّق الحضاريّ الذي إذا استمرّ سوف يُعطّل مهمّته الإرسالية إلى مَنْ يُسمّون برابرة في إسبانيا".

إنّ سؤال بولس المتحدّي الأول هو: "فأنت إذا الذي تُعلّم غيرك، ألسنت تُعلّم نفسك؟" (ع ٢١). يشير بولس هنا إلى التناقض في صميم الممارسة اليهودية للناموس. وقد سبق أن أعلن قبل قليل أنّ قضاة البرّ الذاتي "يفعلون الأمور عينها" (ع ١). وعلى الرغم من افتخارهم بإعلان الله الأسمى، الذي هو الناموس، فإنّ إسرائيل لم يحفظه. وتجاهل عطية الله الأسمى يعني عدم إكرام الله. "فمعرفة الناموس شيء، وإطاعته شيء آخر. واتّهام بولس هذا، يُصيب المفهوم اليهودي الديني في الصميم. وكلّ ما عدا ذلك، سواء فعله اليهود أم لم يفعلوه، فإنّ جُلّ ادّعائهم هو أن يُعطوا الله مكانه الأعظم من الإكرام. لكنّ اتّهام بولس لهم هو أنّ الممارسة اليهودية تناقض ما يدّعونونه.

٢٢ * إنّ سؤالي بولس الثاني والثالث يتحدّيان إطاعة إسرائيل للوصايا العشر: "الذي تكرر أن لا يُسرق أتسرق؟ الذي تقول أن لا يُزنى أتزني؟" (ع ٢١ ب و ٢٢ أ؛ رج خر ٢٠: ١٥ و ١٤). كان اليهود بعدل أو بغير عدل، قد اكتسبوا سمعة بالجور والخداع في الشؤون التجارية في معاملاتهم مع الشعوب الأُمّية الذين عاشوا بينهم. فقد نُقل عن "س. إ. ب كرانفيلد" قوله، إنّ مناقشات معلّمي الشريعة اللاحقين تعترف بأنّ "السلوك، حتى لدى المعلّمين المحترمين، غالبًا ما كان يناقض الصرامة التي في تعليمهم" (١٩٧٥، ١: ١٦٨ رقم ٢).

ويتابع بولس القول: "الذي تستكره الأوثان أتسرق الهياكل؟" (رو ٢: ٢٢ ب؛ رج خر ٢٠: ٤ و ٥). هذه التهمة الرابعة التي هي تدنيس دُور العبادة، فُهِمَت بطرق عدّة. فتدنيس

الهياكل الوثنية قد يبدو متناغمًا مع اشمئزاز اليهود من العبادة الوثنية. لكن الدليل يفترض أن معظم اليهود اليونانيين كانوا يُظهرون احترامًا للديانات غير اليهودية ولدور العبادة. بيد أن الغيارى من اليهود المتعصبين الذين حاربوا الهياكل الوثنية عمدًا، أسهموا في إذكاء الشعور الواسع الانتشار، المناوئ لليهود، والذي بلغ ذروته في الثورات اليهودية التي اندلعت سنة ٦٦-٧٣ ب م وسنة ١٣٢-١٣٣. ويخلص "إدغار كرنتر" إلى القول إنه بالنسبة إلى بولس "سُرقة الهياكل تعني أنه ليس ثمة احترام لمفهوم الله، ولا لاسمه ولا لكرامته" (جويت ٢٠٠٧، ٢٢٩).

على أن "ف. ف. بروس" يفترض أنه لربما كان في فكر بولس حادثة شائنة محدثة تتعلق بأربعة يهود- رومان سنة ١٩ ب م (رج يوسفوس آثار يهودية ١٨.٨١ - ٨٤) وحين وصلت القضية إلى مسمع الإمبراطور طيباريوس، طرد كل اليهود من روما (بروس ١٩٦٣، ٩٣). ويقول "دوغلاس مو" إن بولس اقتبس هذه الأخطاء لدى اليهود لكي يُبنى الناموس "مثالاً على التناقض بين الكلام والأفعال، وبين امتلاك الناموس وإطاعته". وقد كان قصده التشديد على "التناقض بين الادعاء والسلوك" الذي انتشر بين الشعوب اليهودية (١٩٩٦، ١٦٥). لكن "جويت" يشدد على "أن بولس، إضافة إلى انتقاده بعنف حالة مزعومة من الأخلاق اليهودية الوضيعة" فإن هدفه كان "دحض فذلّة الامتياز الحضاري" (٢٠٠٧، ٢٢٨).

ومهما وُجد من تناقضات بين النظرية والتطبيق، في صفوف اليهود غير المسيحيين، فإن اهتمام بولس هو أن البيت الروماني والكنائس المحلية ينبغي في الواقع أن لا تنفي حقيقة الرسالة المسيحية من خلال استمرار الصدع القائم وغير اللائق بين المؤمنين من اليهود والأمم (رو ١٥ و ١٥)، والذي يُعيق تقدّم الإنجيل في رومية وخارجها.

* ٢٣ خامسًا، يختم الرسول سلسلته من الأسئلة متحديًا صلابه محدّثه الوهمي: "الذي تفتخر" (رج ٢: ١٧، والهامش حول "الافتخار" هناك) "بالناموس، أبتعدّي" (رج ١: ٢١ - ٢٧) "الناموس" (ع ٢٣؛ رج ٤: ١٥؛ ٥: ١٤؛ غل ٣: ١٩)، "تهين الله؟" يتهم بولس محاوره الوهمي صاحب البرّ الذاتي، بأنه يُهين الله كما يفعل الوثنيون تمامًا. وعبادته الوثنية لذاته،

"يكون هذا المتعصب دينياً، الذي كان مُصمِّماً على إظهار تفوقه على الأميين، قد انتهى إلى إهانة الإله نفسه الذي يدّعي عبادته" (جُويت ٢٠٠٧، ٢٣٠).

٢٤ * وكدليل يدعم اتهام بولس لليهود بالمشاركة في جريمة إهانة الله، تراه يقتبس من الترجمة السبعينية ما ورد في إش ٥٢: ٥: "لأنَّ اسم الله يُجَدَّفُ عليه بسببكم بين الأمم كما هو مكتوب" (رو ٢: ٢٤؛ رج حز ٣٦: ٢٠ - ٢٣). ومع أنَّ بولس كان قد أشار إلى خصمه الرومي في كلِّ ما تقدَّم، مستخدماً ضمير المخاطب المفرد "أنت"، فإنَّ الاقتباس هنا يستخدم صيغة الجمع مستبقاً النقطة التي سيُبيِّنُها في رو ٣: ٩: "مؤكدًا خطية الجميع الكونية" (جُويت ٢٠٠٧، ٢٣١). وقد جرى تحذير أعضاء من جمعية قمران بأن يكونوا حذرين في تعاطيهم مع الأميين "لئلاَّ يجَدَّفُوا" (بروس ١٩٦٣، ٩٣). وسوف يُحذَّر بولس في ١٤: ١٦ الضعيف والقويَّ في رومية ألاَّ يجعلوا تنافسهم في ولائم الشركة يُسبِّب تجديفاً في الكنيسة.

ب. معنى "اليهودي" (٢: ٢٥ - ٢٩)

٢٥ * يوشك بولس على مطاردة مُحاورِهِ اليهوديِّ الوهمي "في عُقْرِ داره" لتجريده من آخر معقِلٍ له، ألا وهو ثقته الوهمية في كونه مختوناً، فيؤكد له أنَّ "الختان ينفع إن عملت بالناموس، ولكن إن كنت متعدياً الناموس فقد صار ختائك غُرلة" (ع ٢٥). ومع أنَّ الترجمة (NIV) لا تُترجم هذه التعابير الجدلية، فإنَّ بولس يبرع في تقديم محاورته بضبط شكليٍّ مُحكم. لذلك، فالكلمة "فإنَّ" تُظهر الأعداد ٢٥ - ٢٩ وكأنها إثبات للأعداد ١٧ - ٢٤. فمقولة بولس إذا هي أنَّ "الختان ينفع من جهة... ولكنه من جهة أخرى، لا يعود ختائاً..."

وخلال الفترة المُسمَّاة فترة ما بين العهدين، بات الختانُ حدًّا فاصلاً أساسياً في تمييز اليهود من الأميين (رج جُويت ٢٠٠٧، ٢٣١ و ٣٢). وكان أمراً لا يُعقل بالنسبة إلى اليهود، أنَّ إنساناً خُتِنَ في الوقت المعين ودخلَ العهدَ لا يحصل على الخلاص الأبدي. "قال لاوي، معلِّم الناموس: في النهاية سيجلس إبراهيم على مدخل جهنم، ولن يدعَ أيَّ إنسانٍ مختونٍ يذهب إلى الهاوية، وإنَّ الختان سوف يُخلِّص إسرائيل من جهنم" (كرانفيلد ١٩٧٥، ١: ١٧٢ رقم ١).

وفي مقابل ادِّعاء كهذا، يُصيرُ بولس على أنَّ الختان ينفع إن عملت بالناموس (رج ع

١٤ و ٢٧). فالدخول في العهد هو عدم الجدوى إذا كان الإنسان "متعدّيًا الناموس" (رج عل ٢: ١٨ ثم ١٥). والرمز (علامة الختان) لا يوازي الحالة الروحية التي يشير إليها. وبولس لا يقول: "إنّ ختان اليهودي قد انتفى في نظر الله" (رج ٣: ١ و ٢)، "بل أصبح غير مختون في القلب". فهو إذاً "في إسرائيل، إنما خارج إسرائيل الذي يقصده بولس في رو ٩" (كرانفيلد ١٩٧٥، ١: ١٧٢).

ويتحدّى بولس الإجماع اليهودي في الرأي، ذاكراً بوضوح، طائفةً من الناس الذين سوف يشغلونه أكثر من العديد من الرومان. إنهم أولئك الذين، وإن لم يكونوا مختونين، فهم "يحفظون أحكام الناموس". ولكلام بولس هنا صدّى قوي في حز ٣٦: ٢٦ و ٢٧، إضافة إلى تث ١٠: ١٦؛ ٣٠: ٦؛ وإر ٤: ٤؛ ٩: ٢٥ و ٢٦. ويقول بولس: "إنّ الختان قد أُعطي لإسرائيل كتكريس لختان القلب، والتزام القداسة، وليس ملجأً من الدينونة بسبب العصيان والتلوّث" (موراي ١٩٥٩، ٨٥).

* ٢٦ إلى ذلك يقول بولس: "إذاً إن كان الأغرل يحفظ أحكام الناموس أفما تُحسبُ غرلة ختّاناً؟" (رو ٢: ٢٦). وسؤاله البياني هذا يتوقّع جواباً بالإيجاب. لكنّ بولس لا يفكر في حفظ أحكام الناموس باعتبار أنّ ذلك ممكن من الناحية الافتراضية فقط (بارت ١٩٥٧، ٥٨). فهو في ٨: ٤ سوف يُصرّ على أنّ الذين يعيشون حسب الروح يتمّمون "حكم الناموس".

* ٢٧ يُظهر بولس في ٢: ٢٧ أنّ "دوراً انعكاسياً ملحوظاً" قد حدث (جويت ٢٠٠٧، ٢٣٤). فقاضي الآخرين المفترض في (ع ١)، قد دين كمتعدّد مقارنةً بالأُممي الأغرل الذي يحفظ الناموس (رج مت ١٢: ٤١ و ٤٢؛ لو ١١: ٣١). "وتكون الغرلة التي من الطبيعة وهي تكمّل الناموس تدينك أنت الذي في الكتاب والختان تتعدّى الناموس" (رو ٢: ٢٧). فالعصيان يؤدّي باليهود إلى خسارة الفوائد. وهذا التحوّل المزدوج، من يهود عصاة إلى أُميين وأُميون مطيعون إلى يهود، هو أمر غير مسبوق.

ويُصرّ بولس على أنّ اليهود الذين في "الخفاء... وختان القلب" (ع ٢٩) هم وحدهم اليهود الحقيقيون، بغضّ النظر عن نسبهم العرقي. والمؤمنون المطيعون فقط، هم أعضاء في إسرائيل الحقيقي، إسرائيل الله (غل ٦: ١٢ - ١٦). وتصريحه بأنّ "الذين ليسوا يهوداً يُحسبون

"مختونين" فقط على أساس "حفظهم أحكام الناموس"، هو تصريح مُثير للدهشة". (جُويت ٢٠٠٧، ٢٣٣؛ اقتباسًا من جون باركلي).

* ٢٨ يشرح بولس في رو ٢: ٢٨ و ٢٩، ويبرّر مزاعمه التي وردت في ٢٦ و ٢٧. "لأنَّ اليهودي في الظاهر ليس هو يهوديًا ولا الختان في الظاهر في اللحم ختّانًا. بل اليهوديُّ في الخفاء هو اليهودي، وختان القلب بالروح لا بالكتاب هو الختان".

ثمة مُفارقة في مصطلحات بولس بين اليهودي الظاهر والخفي، واليهودي العام والخاص، واليهودي الصادق والمُخاتل.

* ٢٩ إنَّ اليهود الحقيقيين هم "في الخفاء"، أي إنَّ يهوديتهم مخفية عن الملاحظة الخارجية (رج ٢: ١٦). فإنَّ "إنسان القلب الخفي" (١ بط ٣: ٤)، هو حقيقة الإنسان من الداخل، تميّزًا له عن الاعتراف من الشفتين فقط أو الادّعاء. وليس همَّ بولس أن يُظهر تفوّق المسيحية على اليهودية، بل همَّه نقضُ كلِّ ادّعاء بالفوقية الحضارية أو الدينية (جُويت ٢٠٠٧، ٢٣٦).

ويُعيد التعبير، "ختان القلب" صدى لغة العهد القديم، ولا سيما في تث ٣٠: ٦ وحز ٣٦: ٢٥ - ٢٧. هذا، وإنَّ المخطوطة الزائفة يوبيليز (١: ٢٣)، تتطلّع قُدّمًا إلى ختان القلب كعمل مُطَهِّر يُجريه الروح القدس في الزمن الأخير. وإذ يجعل الله ناموسَه في قلوب شعبه، يُزيل مَيْلَهُم إلى العناد والتمرد، ويعطيهم القدرة على محبته وإطاعته كليًا. ويُصرّح بولس بأنَّ هذا التوقُّع المستقبلي قد تحقّق.

وبإشارة بولس إلى شعب/ القلب/ بالروح، إنما يقصد بوضوح، أولئك الذين أجرى فيهم الإنجيل عمَلَهُ المُغَيِّر. فمواعيد الله في العهد القديم قد تحقّقت، إذ ما وَعَدَ الله به، قد ثَمَمه بواسطة المسيح، بالروح. والنتيجة، خَلَقُ شعب العهد الجديد (رج ٢ كو ٣: ١ - ٦؛ رايت ٢٠٠٢، ٤٤٩).

وعبارة بولس الختامية ترجع إلى بداية هذا المقطع من الرسالة (رو ٢: ١٧): "الذي مدَّحَهُ ليس من الناس بل من الله" (ع ٢٩ ب). فإن أدرك قُرّاء بولس أم لم يدركوا أصلَ معنى الكلمة العبرية "يهودي" أي "الممدوح"، بالطبع، كانوا يدركون نقطته المحورية، ألا وهي: "الله العارف القلوب" (أع ١٥: ٨؛ رج ١ كو ١٤: ٢٥؛ عب ٤: ١٢)، هو وحده قادر أن يميّز

بالتمام اليهودي الحقيقي من اليهودي المخاتل (رج مت ٨: ١١). فالمسألة ليست، رأي إنسان لأن الله يعرف بالتمام، مَنْ هم بالحقيقة شعبه (٢ تي ٢: ١٩). والمدح الذي من الله هو المهم.

من النص

تثير هذه الفقرة واحداً من أهم الأسئلة في الكتاب المقدس: مَنْ هم شعب الله الحقيقيون؟ إنَّ ورد في رو ٢: ١٧ - ٢٩، يُشكّل جواب بولس عن ذلك السؤال، وهو جوابٌ يُظهر "سرَّ" طُرُق الله، السرَّ الذي يؤدّي إلى حمد الله وتسبيحه. ويأخذ في الاعتبار ثلاث حقائق مهمّة تفرضها كلمة الله:

أولاً، إنَّ ادّعاء بني إسرائيل بأنهم شعب الله المختار، ومن نسل إبراهيم، ومدعوون ليكونوا عبيده وليرشدوا العالم الأممي إلى معرفة الإله الحيّ، هو ادّعاء كتابي وشرعي (ع ١٧ - ٢٠؛ رج تك ١٢: ١ - ٤؛ ١٥: ٥ و ٦؛ ١٧: ١ - ٨؛ إش ٤٣: ١٠ - ١٤؛ ٤٩: ٦ - ١٠). ثانياً، بما أنَّ إسرائيل الأُمّة، قد رفضت يسوع بوصفه مسيحها الموعود، فقد قُطِعَتْ في الوقت الحاضر عن الله. لكنَّ أُمّةً إسرائيلية جديدة بالروح (تكملةً لليهود المطيعين والمختونين) قد خُلِقَتْ في المسيح لتُكَمِّل رسالة إسرائيل القديمة إلى العالم (رو ٢: ٢٥ - ٢٩؛ ٩: ٦ - ٨؛ رج مر ١٢: ١ - ١٢؛ غل ٦: ١٦؛ ٤: ٢٤ - ٣١؛ أف ٢: ١١ - ٢٢؛ ١ بط ٢: ١ - ١٠). ثالثاً، إنَّ محبة الله لإسرائيل ما زالت قائمة، و"سيخلّص جميع إسرائيل"، أي جميع المؤمنين من أمميين ويهود (رج رو ١١: ٢٥ - ٣٢). إذاً، لا وجود لعهدين: واحد لليهود وآخر للأمم، بل عهد واحد لكليهما، لليهود وللأمم (٢: ٢٩ و ٣٠).

في تلك الأثناء، في "الزمان الذي بين الأزمنة"، يَعِدُّ الله بأن يختن قلوب شعبه، بحيث يحبّونه من دون تحفُّظ، هذا الوعد قد تحقّق من خلال عطية الروح. وها هي عظة "جود" وسلي: "ختان القلب" (١٩٧٩، ٥: ٢٠٢ - ١٢) تصف ذلك بأنه:

"تلك التّزعة الفطرية للنفس التي يُعبّر عنها بالكتابات المقدسة بالكلمة: قداسة؛ والتي تفترض مباشرة أن نكون بطهارة من كلّ خطية، "من كلّ دنس الجسد والروح"؛ وبالنتيجة أن نكون مُزوّدين بالفضائل التي كانت في المسيح يسوع، وأن نكون "متجدّدين في صورة أذهاننا"

للكون "كاملين كما أن أبانا الذي في السماوات هو كامل" (٢٠٣).

٤. فضل اليهودي (٣ : ١ - ٨)

ما وراء النص

يستأنف بولس أسلوب النقد اللاذع، ويدخل في مزيد من الحوار مع مُحاورة اليهودي الوهمي. والفقرة تزخر بالأسئلة البيانية. وعرض بولس في ٢ : ١٧ - ٢٩ قد يفهم خطأ بأنه يفترض أن اليهود لا فضل لهم على الأمميين. فهل أولويتهم بتاريخ الخلاص، والمعترف بها: "لليهودي أولاً" (١ : ١٦؛ ٢ : ٩ و ١٠؛ رج ف ٩ - ١١) لا تعني شيئاً؟ يُصير بولس أنه على الرغم من الوحي الإلهي بخصوص الخلاص في كتبهم المقدسة، وعلى الرغم من علامة العهد التي جعلها الله في الختان، فإن غضب الله سوف يترل على اليهود كما على الأمم. مع ذلك، يؤكد بولس أنه ما زال ثمة مكان لليهود في عملية الخلاص الجديدة التي أعدها الله. إذا، لم يضع كل شيء، بل فضلهم ما زال باقياً.

لا يبدو بولس راضياً بإنكار هذا الفضل على اليهود، مع أن اليهود والأمم على السواء، هم تحت غضب الله. وفضل اليهود لا يعتمد على أي شيء فعلوه أو كانوا عليه، بل يعتمد على وعد الله وعمله. فقد اختار الله إسرائيل ليكون شعبه الخاص، وقطع لهم وعوداً لا يمكن نقضها (١١ : ٢٨). ومن خلال عهد الله مع آبائهم، أنشأ لإسرائيل وضعاً مفضلاً، أعطاهم من خلاله مكانة فريدة في تاريخ الخلاص. وفي ضوء وعود الله لإسرائيل، يُقدّم بولس تفسيراً جديداً للختان "كعلامة العهد"، وهي علامة مواعيد الله لإسرائيل. وفشل إسرائيل في تطبيق دوره في الاتفاقية، لا يقوّض بتاتاً أمانة الله لمواعيد ميثاقه.

وتشكل الفقرة الحالية قسماً متكاملاً من مباحثة بولس. وهي تستخدم الحوار توضيحاً لسبب رفض الرسول لادّعاءات مُحاورة اليهودي الوهمي. فالأعداد من ١ - ٤ تُعرّف بفضل اليهود، كمؤتمنين على عهد الله، ووعوده وأسفار وحيه. والعدد الثالث يُبرز السؤال الأهم في الفقرة كلها: هل عدم أمانة اليهود يُبطل أمانة الله؟ أمّا في الأعداد ٥ - ٨، فلا يأتي بولس على ذكر اليهود؛ فكلامه العام يشمل كل إنسان. فهو يُحاجّ بأنه لو لم يكن ثمة خطية قط، لما كان

هناك حاجة إلى الإنجيل، ولَمَّا كُنَّا عَرَفْنَا قَطَّ مَعْنَى بَرِّ اللَّهِ. إنه يُقِيمُ الفرضية الممكنة حول الحقيقة التالية ويُبلغها: إذا كانت خطية الإنسان تُمهِّدُ السبيل أمام مقاصد الله، وتعلن برّه، فكيف يمكن لله أن يُعاقِبَ الخطاة على هذه الخدمة التي أسدّوها له؟ وسوف يُبيِّن بولس خطأ هذا المنظر المتناقض في ف ٦. أمّا هنا، فيُعَلِّق ببساطة بالقول: إنَّ الناس الذين يفكِّرون في هذه الطريقة يستحقُّون الدينونة بعدل.

إنَّ مناقشة هذه الأعداد تُهيِّئ الطريق أمام النتائج التي يصل إليها بولس في ٣: ٢١-٣٣، وفي ف ٩-١١. فهي المفتاح لمضمون باقي الرسالة ومبناها. فإسرائيل فشِل في القيام بمهمته التي من الله، إذ كان ينبغي أن يكون الأداة لخلاص العالم. ولكنَّ الله بقي أميناً لحظِّ ميثاقه، على الرغم من فشَل إسرائيل. ويوضح بولس في ٣: ١-٨ أساس هذه النقطة، وهو أنَّ اليهود انضموا إلى الأمم في قفص الاتِّهام، فوجدوا مذنبين، ونالوا العقاب (رايت ٢٠٠٢، ٤٥٣).

في النص

- * ١ تبدأ المناقشة بالسؤال التالي: "إذا ما هو فضل اليهودي؟" (ع ١). أي ما هي الاستنتاجات التي يمكن استخلاصها من مناقشة بولس في ٢: ١٧-٢٩؟ وما الفوائد التي يُحصِّلها العِرْقُ اليهودي زيادةً عن الأمم في ما يخصُّ الخلاص؟ "أو ما هو نفع الختان؟" (٣: ١). وهل "علامة ختان العهد" لها فعلاً آية فائدة لليهود، كيهود؟
- * ٢ إنَّ جواب بولس غير المتوقع، هو نعم؛ "كثيرٌ على كلِّ وجه". ثمَّ يوضح قائلاً: "أمّا أولاً فلأنَّهم استؤمنوا على أقوال الله" (ع ٢). أربع مرّات في ع ٢ و ٣، يستخدم بولس الكلمات المشتقة من كلمة تُشير إلى "الإيمان" الذي هو محوري بالنسبة إلى موضوع الرسالة (رج ١: ١٦ و ١٧).

فقد ائْتَمَنَ اللهُ اليهودَ على الكتاب المقدس. وما ندعوه العهد القديم، كان إعلان إرادة الله. ويُشير أع ٧: ٣٨ إلى الناموس باعتباره "أقوالاً حيّة"، أعطاهَا اللهُ لموسى على جبل سيناء. وفي أمكنة أخرى من العهد الجديد (عب ٥: ١٢؛ ١ بط ٤: ١١)، تُشير هذه العبارة إلى العهد

القديم بشكل عام، أو إلى رسالة الخلاص الإلهية. وسواءً فُهِمَت باعتبارها كلمات نطق بها الله، أو عن الله، فهذه الكلمات تتضمن الوعد بالمسيّا (سانداي وهيدلام ١٩٢٩، ١٧٠)، كما تتضمن البركات الموعودة لأولاد إبراهيم، وأمورًا أخرى. وكلام الله يُعَبَّر عن ثقته بإسرائيل، وهو فضل واضح لليهود (رج ت ٤ : ٧ و ٨).

* ٣ "فماذا إن كان قومٌ لم يكونوا أُمْناء؟" (رو ٣ : ٣). إن إشارة المُحاور الوهمي إلى العبارة، إن كان "قوم" غير أُمْناء، ينبغي أن تُؤخَذ كمثال على تعبير أدبي مُتَدَنٍّ ومقصود، نظرًا إلى الأمثلة الكثيرة في العهد القديم، عن عدم أمانة إسرائيل. وربما كان في ذهن بولس من وراء سؤاله، صورة "البقيّة" الأُمينة في إسرائيل (٩ : ٢٧ ؛ ١١ : ٥)، الذين، على الرغم من "عدم أمانة" الأكثرية، قد قبلوا يسوع باعتباره المسيح. والسؤال لا يَعْذُر غير المؤمنين، لكنّ الكلمة "قوم" تُشَدِّد على لطف الله نحو إسرائيل. بيدَ أن بولس لا يقول: "فماذا إن كان البعض لم يؤمنوا بالمسيح؟" أو "فماذا إن كان البعض لم يؤمنوا بالله؟" فبِتَرْكِه المسألة غير واضحة، يمكن تناولها في الاتجاهين.

ويتابع الاستفهام الإنكاري فيقول: "أَفَلَعَلَّ عدم أمانته يُبْطِلُ أمانة الله؟" إن عدم أمانة إسرائيل لا يُبْطِلُ أمانة الله لإسرائيل. والنّفي في السؤال، قد يحمل القراء على توقُّع جوابٍ سلبي. ولكن، لكي يتأكَّد بولس من أنهم لم يُسيئوا فهم استفهامه الإنكاري، يُدرِج أول إنكار: "حاشا"، من أصل عشرة شديدة الوقع (منطق منحرف) في رسالة رومية (ع ٤ ؛ رج أيضًا ٣ : ٦ و ٣١ ؛ ٦ : ٢ و ١٥ ؛ ٧ : ٧ و ١٣ ؛ ٩ : ١٤ ؛ ١١ : ١ و ١١ ؛ وما عدا هذه، نجد تكرارها فقط في ١ كو ٦ : ١٥ ؛ غل ٢ : ١٧ ؛ ٣ : ٢١ و ٦ : ١٤). إنه لأسلوبٌ عادي في النقد الساخر.

* ٤ لا تُقاس أمانة الله بعدم الأمانة البشرية: فهذه الفكرة أساسية في تعليم بولس عن برّ الله (رو ٣ : ٣٠ ؛ ١١ : ٢٥ - ٣٢). "بل ليكن الله صادقًا وكلُّ إنسانٍ كاذبًا" (ع ٤). وحتى لو ثَبَتَ أن كلَّ إنسانٍ كاذب (رج مز ٥٨ : ٣ ؛ ١١٦ : ١١)، فإنَّ الله سوف يثبت صدقه. لكنّ الرسول لا يُشجِّع عدم الأمانة. فعدم الأمانة عند الناس، فقط تلفت الانتباه إلى طبيعة الأمانة الإلهية الجديرة بالملاحظة.

ويُحاجُّ بولس بأنَّ بني إسرائيل لم يكونوا أُمْناء تجاه الثقة الإلهية بهم. فقد رفضوا أنبياء

الله ومسيحه. ولكن الله مع ذلك، حافظ على مواعيده. وإن عثرة إسرائيل تجاه المسيح المصلوب باتت مناسبة لإظهار حيّ لأمانة الله (رج رو ٩ - ١١). ولكن الله لن يبقى بلا شعب. فقد طعم في أصل إسرائيل، مؤمنين من اليهود والأُمميين، الذين يُكوّنون الآن أمة هي إسرائيل الله الجديدة، أي الكنيسة المسيحية (رج ٩: ٢٢ - ٣٣؛ ١١: ١١ - ٢١؛ ١٥: ٦ - ١٣).

يلجأ بولس إلى الكتاب المقدس تثبيّتاً لنقاشه: "كما هو مكتوب لكي تبرّر في كلامك وتغلب متى حوِّكمت" (٣: ٤). والكلمة "تبرّر"، المقتبسة من مز ٥١: ٤، تستبق ما سيقوله بولس عن التبرير لاحقاً في هذا الفصل (رو ٣: ٢١ - ٢٦). ففي موت يسوع يبرّر الله نفسه كإله (ع ٢٥ - ٣٠)، ويجعل التبرير متوافراً للجميع، لليهود والأُمميين، الذين يؤمنون بالإنجيل. وإنّ عدم أمانة الناس، التي هي بعيدة كل البعد عن إبطال أمانة الله، قد أظهرت أمانة الله (١٧: ٣؛ ٢١). والكلمة "تغلب" التي تختلف عن اقتباس الترجمة السبعينية، تؤكد غلبة الله الرؤيوية (جويت ٢٠٠٧، ٢٤٦).

رأينا في مقدّمة الفكرة الرئيسية لرومية ١: ١٦ و ١٧، أنّ أمانة الله وبرّه لا ينقسمان ويُحيز الاقتباس من مز ٥١: ٤ لبولس أن ينقل تأكيده من السابق (رو ٣: ١ - ٣) إلى اللاحق (٣: ٤ - ٨). فأمانة الله وبرّه وغضبه تتعلّق بعضها ببعض في رأي بولس (رج ١: ١٦ - ١٨). على أنّ بولس يجعل خصمه الخيالي يطرح سؤالين، يحاول فيهما المحافظة ولو على شيء من الاستثنائية اليهودية، على الرغم من تصريح بولس بأنّ كلّ إنسان كاذب.

* ٥. يعرض بولس أسئلة مُحاوره اليهودي الوهمي فقط ليُظهر منطّقه الفاسد: "ولكن إن كان إثمنا يبيّن برّ الله فماذا نقول، أَلعلّ الله الذي يجلبُ الغضبَ ظالم؟" (٣: ٥). ولأجل المناقشة يقبل هذا السائل زعم بولس بأنّ خطايا اليهود (إثمنا) تُبيّن أكثر برّ الله، ومن باب الجدل فقط: أليس الله ظالماً إذ يُعلن دينونته عليهم (علينا)؟ بمعنى أنه إن كان إثم اليهود المفترض يُعطي الله فرصة لإظهار برّه في المسيح، فمن المؤكّد أنه لن يكون من العدل أن يُعاقب اليهود على أعمالهم الخاطئة. على أنّ الكيفية التي يُطرح فيها السؤال الثاني، تتوقّع جواباً بالنفي: إنك بالطبع لن تقول إنّ الله مجلبه هذا الغضب، هو ظالم، أليس كذلك؟

لا شك أنّ بولس لا يوافق على أنّ إنجيله يحوي افتراضات من هذا القبيل، كما يُبيّن

ذلك في كلامه الذي ورد اعتراضياً وكأنه بين قوسين: (أَتَكَلِّمُ بِحَسَبِ الْإِنْسَانِ) (ع ٥). فحتى مجرد افتراض إمكان وجود عدم أمانة في الله هو تجديف. ويرفض بولس هذا الافتراض لأنه ينسب إلى الله صفات بشرية سواء في الكلام أو التفكير أو التصرف (رج ٦ : ١٩ ؛ ١ كو ٩ : ٨ ؛ غل ٣ : ١٥). ورفضه لهذا المنطق الملتوي الصادر عن مناوئته الخيالي يتوضح أكثر من خلال نقي آخر صارم: "حاشا" (رو ٣ : ٦ ؛ رج ع ٣)، والذي له قوة الحلف السلبي: لا سمح الله.

* ٦ تشير الكلمة "إذ ذاك" (ع ٦) إلى المضامين المرفوضة في الأسئلة السالفة. ويؤكد بولس أنه إذا كان الله يشجع الإثم عند اليهود ليظهر قداسته أو ليمنع عن اعتبارهم مسؤولين عن أفعالهم، فهذا سوف يمنع الله من أن يكون من يكون، أي الإله الذي يقضي بالعدل للجميع. فكيف يدين الله العالم إذ ذاك؟ من المؤكد أن بولس يرفض كلاً من إمكانية أن يُقدّم الله نعمة رخيصة لليهود المفضلين (رج ٢ : ٩ - ١١)، أو أن يُتهم بالظلم. فإن كان الله لا يستطيع أن يدين اليهود، فلن يقدر أن يدين الأمم. إنه، على كل حال، ديان العالم كله (رج تك ١٨ : ٢٥ ؛ اصم ٢ : ١٠ ؛ ١ كو ٦ : ٢ ؛ ١١ : ٣٢).

* ٧ إن الكلمات الاستهلاكية في رو ٣ : ٧ التي وردت في الترجمة (NIV) والتي تقول: "قد يحتاج أحدهم"، ليس لها أساس في اليونانية، وهي تفترض خطأً أنه فقط عند هذه النقطة يورد بولس كلمات المتحدث الوهمي القائلة: "فإنه إن كان صدق الله قد ازداد بكذبي مجده، فلماذا أدان أنا بعد كخاطي؟"

وبالإشارة إلى الكلمة، "بكذبي" يقبل المحاور الوهمي محادثة بولس في ع ٤ - ٦، والتي تستبعد منطقاً "كأمر جائر، هدفه التملص..." إلا أنه يُصرّح بأن الكذب، في الواقع، يخدم غرضاً تزيينياً (جويت ٢٠٠٧، ٢٤٩). إن كذبي إنما يُظهر مدى صدق الله، وتعظيم كرامته. فلماذا إذاً، أدان أنا كخاطي من دون غيري؟ واضح أن اهتمام المحاور الوهمي هو أن "يتجنب تصنيف نفسه... كخاطي" (جويت ٢٠٠٧، ٢٤٩). فالأُميون تحديداً، هم وحدهم خطاة، وليس هو كيهودي (رج غل ٢ : ١٥ ؛ لو ١٨ : ١١). لكن بولس يطرد هذا التعليل ليس فقط كتجديف، بل لأنه أيضاً يستحق الدينونة (رو ٣ : ٨).

* ٨ يُسَلِّم بولس جدلاً، بأنَّ بعض اليهود الذين يَحْطُونَ من قَدْرِ الإنجيل يُشوِّهون مَنَظِقَهُ بِهذه الطريقة تحديداً: "لِنفعل السيِّئات لكي تأتي الخيرات" (ع ٨). وإنَّ ضمير المتكلم "نحن" في الفعل "لنفعل"، يفترض أنَّ تشويهها كهذا للإنجيل باقمامه بالتناقض، ليس فقط هجوماً ضدَّ بولس، بل ضدَّ المسيحية الأُمِّية كُلِّها والحرَّة من الناموس (جُويت ٢٠٠٧، ٢٥٠). لذا، يرفض بولس هذه التهمة، ليس لأنَّها تُشهر بالإنجيل فحسب، بل لأنَّها أيضاً تدين نفسها بنفسها لتناقض تعابيرها.

إنَّ الحقَّ الإلهي لا يبعد أكثر من قيدِ شعرة عن الخطأ. لكنَّ إنجيل التبرير "بالإيمان من دون حفظ الناموس" (ع ٢٨) لا يمكن أبداً أن يعني تناقضاً في المبادئ الدينية، كما يُظهر بولس في ف ٦ بصورة حاسمة. فهناك يُبيِّن أنَّ الإنسان الذي تبرَّر قد مات عن الخطية. فهو عند هذا الحدِّ، مكتفٍ بالردِّ بأنَّ مَنَظِقاً كهذا لا يمكن أن يصدر إلاَّ عن طبيعة أخلاقية فاسدة، تجعل النور مساوياً للظلمة.

ويختتم بولس بسخط، هذا القسم من مناظرته مع مناوئه اليهودي الافتراضي، بهذا الكلام: "الذين دينونتهم عادلة"، أي يستحقُّونها (ع ٨ ب). ثمَّ إنَّ بولس، لا يرفض منطقاً كهذا باعتباره فاسداً فحسب، بل يُصِرُّ أيضاً على أنَّ الذين يفعلونه هم أكثر من مستحقِّين هلاك الدينونة الذي سينالونه لمناصرتهم مواقف كهذه. وقد عبَّر بولس عن رضاه لأنه قد بيَّن أنَّ العجرفة اليهودية التي تدَّعي استثناءها من الغضب الإلهي، هي على ضلال مُبين (٢ : ١ - ٣ : ٨).

الجميع أخطأوا

يعتبر روبرت جُويت أنَّ رو ٣ : ١ - ٨ "عملٌ بارعٌ أَلْمَعِيٌّ" (٢٠٠٧، ٢٥٢). "فقد أظهر فيها بولس لجمهور من المؤمنين، أنه في ضوء برِّ الله كما هو مُعلن في صليب المسيح وقيامته، فإنَّه، حتى أعظم مُحاور وهي أَلْمَعِيٌّ ومُخلصٌ، سوف يَرُدُّ بِتَمَلُّصٍ وكذب، مُظهراً نفسه في النهاية أنه مُراءٍ يتمنى أن يتجنَّب المسؤولية، مُدَّعياً التقدُّم في فهمه للمجد الإلهي، في حين أنه يتَّهم غيره بالكذب. هذا النقد اللاذع يُنجز الجزء الأصعب من برهان بولس أنَّ "الجميع أخطأوا

وأعوزهم مجدُّ الله" (٣ : ٢٣) ... وما فعله ١ : ١٨ - ٣٢ في إظهار زيغان الأمم عن الحق، أنجزه ٣ : ١ - ٨ في إظهار أن اليهود أيضاً، يشتركون في النِّفاق والكذب" (جُويت ٢٠٠٧، ٢٥٢).

من النص

لقد حقَّق بولس تقريباً ما كان ينوي عمله في ١ : ١٨، أي إظهار الصورة الكونية لخطية الإنسان، وعدم النجاة من الغضب الإلهي. وحتى اليهود ليسوا بمنأى عن هذا، على الرغم من مكانتهم المتقدِّمة في تاريخ الخلاص. ولكن، ينبغي ألاَّ نُعمينا الأخبار السيئة عن الخير، إذ إنَّ الله لا يعمل على أساس مبادلة الشيء بمثله. فقد رته على البقاء أميناً وصادقاً وباراً لا تعتمد علينا.

أما المؤمنون، فحسنًا يفعلون إن عرفوا كيف يتجنَّبون الوقوع فريسةً للدُّعاء نفسه الذي كان سبب خراب مُحاور بولس اليهودي المزعوم. ولا نَتوهَّمَن أنَّ المعمودية، سواء طلبناها أطفالاً أم بالغين، أو عضوية الكنيسة، أو اختبار التجديد مرَّةً واحدة، أو اختباراً روحياً طاغياً، سوف يجعلنا أعضاء في جماعة العهد الجديد من دون أدنى زلَّةٍ أو اختراق. فكلُّ امتياز تراكبه مسؤولية؛ والنعمة قد تُقبل باطلاً (رج ٢ كو ٦ : ١). فالكتاب المقدس يُعلن إرادة الله، ولكنَّ مجرد اقتناء كلمة الله ليس ضماناً بأننا سوف نعمل مشيئته. هذا يُفسِّر اهتمام بولس "بإطاعة الإيمان" (رو ١ : ٥؛ رج ١٥ : ١٨).

إنَّ المزاعم اللاهوتية الجوهرية عن الله، شكَّلت فكر بولس في هذه الفقرة. فمع أنَّ تاريخ الخلاص الكائن في العهد القديم قد تشوَّه مراراً بسبب عجز إسرائيل المحزن عن إتمام دعوته لأن يكون بركة لكلِّ الشعوب، فإنَّ الله يبقى أميناً (رج ١ كو ١ : ٩؛ ١٠ : ١٣؛ ٢ كو ١ : ١٨؛ ١ تس ٥ : ٢٤؛ ٢ تس ٣ : ٣؛ ٢ تي ٢ : ١٣؛ ١ يو ١ : ٩؛ رؤ ٣ : ١٤؛ ١٩ : ١١). ومقاصد خلاصه لا يمكن إعاقتها بهذه البساطة بسبب عدم أمانة الذين يدَّعون أنهم شعبه، أو بسبب عصيانهم. فإنَّ عدالة الله وبرَّه اللذين لا محاباة فيهما (رج مثلاً، رو ٣ : ٢٦؛ ٢ تس ١ : ٦؛ ٢ تي ٤ : ٨؛ ١ يو ١ : ٩)، هما أساسيان لعمله كدَيان (رج مثلاً، أع ١٧ : ٣١؛ رو ٢ : ١٦؛ ١٤ : ٤ و ١٠؛ ٢ تي ٤ : ١ و ٨؛ عب ١٠ : ٣٠؛ ١٢ : ٢٣؛ يع ٥ : ٩؛ ١ بط ٤ : ٥). ولا يتصوَّر المسيحيون، كما تصوَّر اليهود، أنهم من الديونة مُستثنون.

5. ليس بارٌّ ولا واحد (٣ : ٩ - ٢٠)

ما وراء النص

إن إعلان بولس في رو ٣ : ١٩ "أنَّ كلَّ ما يقوله الناموس فهو يكلم به الذين في الناموس". وما تبعه من شواهد كتابية داعمة، هو المفتاح للجزء الحالي من البحث. فبعد أن انتهى بولس للتو من مناقشته حول خطية الأميين الجاحمة ومذنبيتهم، لجأ إلى الناموس ليحسم بصورة نهائية نقاشه بأن اليهود، بالإضافة إلى الأميين، ليسوا فقط عُرضةً للمحاسبة أمام الله، بل هم أيضًا مذنبون. هذا ما انتهت إليه مناقشته على الرغم من اعترافه بالفوائد التي يتمتع بها اليهود كشعب الله الخاص (٢ : ١٧ - ٢٩ ؛ ٣ : ١ - ٨). فامتيازات بني إسرائيل التي لم يُتَقَبَر استخدامها، جعلتهم في الواقع، أكثر عُرضةً للدينونة، الأمر الذي يتفق مع قول يسوع: "فكلُّ مَنْ أُعْطِيَ كثيرًا يُطَلَبُ منه كثيرٌ وَمَنْ يُودِعُونَهُ كثيرًا يطالبونه بأكثر" (لو ١٢ : ٤٨).

يبدأ هذا القسم من الرسالة في رو ٣ : ٩ بحوار بلغ أوجهُ بين بولس ومحاوره اليهودي الوهمي، وبأسلوب ناقد ساخر. ويستمرُّ على هذا النحو مستخدمًا سلسلةً من الشواهد الكتابية المنتقاة بحرصٍ في ع ١٠ - ١٨. وإنَّ تطبيق بولس هذه القائمة من الفقرات على ع ١٩ و ٢٠ يُشير بلا ريب إلى الصورة الكونية لخطية الإنسان.

وبما أنَّ هذه الشواهد مأخوذة من الكتاب المقدس الذي هو لليهود تحديدًا، فهي لا تنهم الأميين بل اليهود. بكلمة أخرى، إنَّ الكتاب المقدس نفسه يشهد ضدَّ الذين اتُّمِنُوا عليه، جاعلاً العالم بأسره مسؤولاً أمام الله. ويُحاجُّ بولس بالقول: إنَّ الذين كان لهم امتياز معرفة إرادة الله، لم يطيعوها بالتأكيد. إذًا، إن كانت هذه القِلَّة المفضَّلة، التي عرَفَت وصية الله، هي أيضًا لم تُطِيع، فالجميع عصوا وهلكوا.

ويُشدِّد بولس على أنه من المستحيل لأحد أن يتبرَّر بالناموس، إذ إنَّ كلَّ ما يستطيعه الناموس هو أن يجعل الناس قادرين على "معرفة الخطية" (ع ٢٠). والتُّهمة التي يرفعها بولس ضدَّ كل البشر، تنبثق من حالتهم الخالية من الأخبار السارة التي تُخبر بما عمله المسيح يسوع لتغيير التاريخ البشري. وبما أنَّ البشر يسرون على هواهم، فإنهم ليسوا إلاَّ خطاة في نظر الله.

وهذا يفتح الباب أمام بولس ليقول كيف أن إعلان بر الله في الإنجيل، يعالج بالتحديد مشكلة العالم مع الخطية.

في النص

١. جميع البشر هم تحت سلطة الخطية (٣ : ٩)

٩ يُثير مُحاوِر بولس الوهمي في بداية ع ٩ سؤالين، حيث يتضمّن السؤال الأول كلمتين: "فماذا" و"إذا". أما الثاني فيتألف من عبارة تستدعي الجدل، وهي: "أنحن أفضل؟" أو "أنحن أسوأ؟"

وفي نطاق أسلوب النقد اللاذع، فإن الكلمتين "ماذا إذا" تُشكّلان عملية انتقالية لطرح سؤال استدعته المحادثة السابقة. لكن، ما عناه بولس بسؤاله ذاك، يبقى موضع أخذ وردّ. يقترح "دوغلاس مو" أربع إمكانيات: (١) "هل أنا (بولس) أقدم عذراً لليهود؟" (٢) "هل نحاول نحن اليهود أن نَعذر أنفسنا؟" (٣) "هل أصبحنا نحن اليهود متخلفين (أي سَبَقنا الأمميون)، وكأنا أمسينا هكذا من دون فضل؟" (٤) "هل لنا نحن اليهود أي فضل؟" (١٩٩٦، ٢٠٠).

يأتي جواب بولس مُقتَضباً: "كَلَا البتّة". فسواء كان مُحدّثه يسأل، هل كان لليهود فضل أم لا، فجوابه سلبى. فليهود فضل لا يمكن التّيل منه في ما يختصُّ بتاريخ الخلاص (٣ : ١ و ٢؛ رج ١١ : ٢٩). لكن، وعلى الرغم من أن اليهود كانوا متقدّمين، فلن يكون لهم فضل أمام دينونة الله العادلة على جميع الشعوب، بحسب أعمالهم (٢ : ١٧ - ٢٩). فاليهود والأمميون على السواء، قد زوّروا الحقيقة المتعلّقة بالله (١ : ١٨ - ٣٢؛ ٣ : ١ - ٨). وعليه، فالإنسانية بأسرها هي في القارب نفسه؛ وهي آخذة في الغرق.

هذا هو الأمر الذي يتناوله بولس في ع ٩، كما يدلُّ جوابه السلبى: "لأننا قد شكّونا أن اليهود واليونانيين (كما في ١ : ١٤ و ١٦؛ ٢ : ٩ و ١٠؛ ١٢ : ١٢) أجمعين تحت الخطية". وهذا يُلخّص اتّهام الرسول الشامل، للبشرية الخاطئة جمعاء من ١ : ١٨ - ٢ : ٢٩. فقد رحّب أولاً بالأمميين (١ : ١٩ ب - ٣٢)، ومن ثمّ باليهود (٢ : ١ - ٢٩) للمثول أمام دينونة الله. كما قدّم الدليل الدامع على ذنب الاثنين. وكلاهما يستحقّان حكم الموت.

إن رو ٣ : ٩ هو تعليق بولس حول الغاية من ١ : ١٨ - ٣ : ٢٠. فكل الذين لم يختبروا قوة برّ الله في الإنجيل، هم "تحت الخطية". وهذا التشخيص (اعتبارها شخصاً) للخطية كقوة طاغية، "ليس له ما يوازيه في كل رسائل بولس الأخرى، أو في الأدب المسيحي المبكر (جويت ٢٠٠٧، ٢٥٨). إنه يُشدّد على أن الناس جميعاً هم عبيد لسلطة الخطية. ومفهوم بولس عن كل الناس، يهوداً وأُمّيين، هو أنهم ليسوا خطاة فحسب، وليس أنهم تعدّوا الناموس فحسب، بل إنهم رهائن لسلطة الخطية عاجزون. فالخطاة إذاً، عبيد "للخطية"، وكأنها تُخذ شخصية مُسنَخَرٍ شريرٍ عنيد، يدفع جميع العاملين تحت أمرته إلى تنفيذ أوامره الشريرة المؤدية إلى هلاكهم.

سلطة الخطية

"يوجز والتر باور (١٩٧٩، ٤٣) مسألة استخدام بولس للكلمة 'خطية' بتعابير شخصية تقريباً، 'باعتبارها قوة مُتسلّطة'. فالخطية، مثل طاغية، دخلت العالم (٥ : ١٢) وراحت تتسلّط عليه (ع ٢١ ؛ ٦ : ١٤). إنها تسكن في البشر (٧ : ١٧ و ٢٠ ؛ ٨ : ٣ ؛ رج ٦ : ٦). ولها ناموسها الخاص (٧ : ٢٣ ؛ ٨ : ٢). وقد أخضع كل شيء لها (غل ٣ : ٢٢). كما بيع الناس تحت عبوديتها (رو ٧ : ١٤)، إنهم عبيدها (٦ : ١٧ و ٢٠)، ويخدمونها (ع ٦). لكن ب استطاعة الناس أن يُعتقوا منها (ع ٢٢). والخطية قد تموت (٧ : ٨)، وقد تعود وتحمي (ع ٩). كما أن أجرة الخطية موت (٦ : ٢٣ ؛ رج ٥ : ١٢). تجدر الملاحظة أن الكلمة 'الخطية' تظهر مع 'أل التعريف' ليس أقل من ثمان وعشرين مرّة بين ٥ : ١٢ و ٨ : ١٠، مُعرّفة الخطية كقوة مُتسلّطة وكناموس، والتي لا يستطيع أحد أن يُسقطها عن عرشها سوى المسيح بالقوة الأعظم منها، أي بالروح القدس الساكن فينا. أمّا صيغة الجمع 'خطايا'، فلا تظهر إلا في ٤ : ٧ ؛ ٧ : ٥ و ١١ : ٢٧ من رسالة رومية".

لا يسمح بولس بأي استثناء لهذه القاعدة؛ وإنه لأمرّ واضح أن ثمة حاجة ماسّة إلى الإنجيل. والناس يحتاجون إلى ما هو أكثر من الغفران، إذ يحتاجون إلى سلطة عليا تتدخل وتحرّرهم من الخطية. ويؤكد بولس أن هذه السلطة العلوية المُحرّرة موجودة، وأن مفعول

تحريرها يمكن اختباره فقط في إنجيل يسوع المسيح (مو ١٩٩٦، ٢٠١). ومثلما شُخصت الخطية، هكذا شُخص "الإنجيل" أيضاً. ولا يرمي بولس إلى القول، إمّا الخطية وإمّا الإنجيل هو شخص فعلي، بل إنّ ارتكاب الخطية يجعل الضحايا مشاركين بمحض إرادتهم، وأنّ الذين يتقنون بإعلان الأخبار السارة عن يسوع المسيح يُحرّرون من إدماهم على الخطية. ولكن ليست الرسالة في حدّ ذاتها هي التي تُحرّر، بقدر ما هي الحقيقة التي تشهد لها الرسالة، أي إنه يسوع المسيح، سيّد الكون المطلق والحقيقي.

ومحاكاة للأسباب التي ذُكرت، تكون الترجمة الأفضل للكلمة "تحت الخطية" هي: "تحت سُلطة الخطية". إلى الآن، لم يستخدم بولس في رسالة رومية الكلمة "الخطية". لقد استخدم الفعل "أخطئ" ليصف عدم طاعة الأميين واليهود (٢: ١٢)، كما استخدم الاسم "خاطي" ليصف الكاذبين (٣: ٧). وقد قيل في الغالب إنّ العبارة "أخطئ الهدف" تُعرّف بعمل الخطية، ولكن، يقول وسلي، "نحن نُخطئ الهدف" ليس لأننا ضعفاء في التصويب، بل لأننا نختار الهدف الخطأ، ونضربه بأمانة. فالخطية هي أن نتحوّل عن الله الذي هو "مقصدنا الأخير"، لنوجّه أنظارنا إلى الذات التي هي مقصدنا الخاطي (وسلي ١٩٧٩، ٩: ٤٥٦). ويلاحظ باور أنّ الكلمة "خطية" في العهد الجديد، لا تشير فقط إلى الابتعاد الفعلي عن الطريق الصحيح، بل أيضاً إلى نتيجته، وإلى نوعيته وإلى مبدئه وسلطته الشخصية (١٩٧٩، ٤٣).

من الواضح أنّ تُهمة بولس بأنّ جميع البشر هم "تحت سُلطة الخطية" (ع ٩)، يوجز بدقة كلّ ما قاله إلى الآن. فالكلمة "خطية" تُعرّف بالموضوع الرئيسي التالي في هذه الرسالة، أي "الخطية كسُلطة مُشخصّة"، تُسلّط على الجنس البشري بعصيان آدم، والتي تتحكّم بوجودنا البشري إلى أن نقبل نعمة الله المُحرّرة، والمقدّمة لنا فقط "بيسوع المسيح ربنا" (٥: ٢١؛ رج ٥: ١٢ - ٢١).

ب. البرهان الكتابي (٣: ١٠ - ١٨)

* ١٠ "كما هو مكتوب" (ع ١٠) هي عبارة عن قاعدة يحتفظ بها بولس كمقدّمة للاقتباسات من العهد القديم (١: ١٧). لكن، ولا في آية رسالة أخرى في رسائله، يُدلي بمثل

هذه القائمة من الشواهد الطويلة، أو المقتبسة من مصادر متعددة. وقد اعتاد معلّمو الشريعة أن يُطلقوا على هذه السلسلة من الأعداد المرتبطة المواضيع، التسمية "عقود الدّرر". وغرض بولس من ذكر هذه الأعداد هو لتجسيد زعمه بأنّ سُلطة الخطية هي كَونية وشاملة. وقائمتها المرتبة بحرصٍ، تتألف من اقتباسات كتابية مُتماسكة من حيث الموضوع، إذ تُشير إلى الأعضاء المتعددة من جسم الإنسان: من الحنجرة إلى اللسان والشّفاه والفم والأرجل والعيون. والمعنى الضمني الواضح هو أنّ البشر مُستعبدون كليًا للخطية، حتى إنّ كلّ جزء من ذات الإنسان قد شارك في الشرّ. وإيراد الشواهد من كتب اليهود المقدسة بالذات، هو للإشارة إلى أهمّ والأُميين تحت سُلطة الخطية بالمقدار نفسه.

يفتح بولس دعواه بالتهمة الكبيرة القائلة: "ليس بارٌّ ولا واحد"، مُستبقًا الخاتمة في ٣: ٢٠. فالخطية كَونية إلى حدٍّ أنّها لن تقبل استثناءً واحدًا. وتُصوّر سلسلة الاقتباسات هذه من العهد القديم قضيةً سبق أن قُدّمت في مناقشات متعددة.

(١) الخطيّة في الخلق البشري (٣: ١٠ - ١٢)

إنّ الاقتباسات في هذه الأعداد مأخوذة من مز ١٤: ١ - ٣ الذي يُوازي مز ٥٣: ١ - ٣. وينتقل بولس من نصّ المزمور الذي يقول: "ليس مَنْ يعمل صلاحًا" (مز ١٤: ١؛ ٥٣: ١) ليشدّد بالمقابل على القول: "ليس بارٌّ ولا واحد" (ع ١٠). وبإعطاء بولس هذه الأهمية للغة البرّ في هذا الجزء من رومية (رج ٣: ٤ و ٥ و ٨ و ١٩ و ٢٠)، يبدو واضحًا أنه اقتبس من جا ٧: ٢٠: "لأنه لا إنسانٌ صديقٌ في الأرض يعملُ صلاحًا ولا يُخطئ"، وذلك ليُجعل اقتباس المزامير لاهوتيًا. "كذلك، يحذف بولس الإشارة إلى الجاهل في مز ١٤: ١، وهكذا يُلغي التمييز التقليدي بين الإنسان الحكيم البارّ، والجاهل الشرير" (جويت ٢٠٠٧، ٢٥٩).

* ١١ من دون النعمة الإلهية، "ليس مَنْ يفهم، ليس مَنْ يطلب الله" (رو ٣: ١١؛ رج ١: ٢١ - ٢٥). هذه التوازيات التي في العهد القديم تفترض أنّ أناسًا كهؤلاء يضعون أنفسهم "بين أعداء الله الراسخين (الذين) يُشاركون في خيانة الإيمان" (جويت ٢٠٠٧، ٢٦٠).

* ١٢ "الجميع زاغوا" (٣: ١٢ أ) عن الله بدل اللجوء إليه؛ أي إنهم معاندون غير تائبين "وفسدوا معاً" (٣: ١٢ ب) أي أمسوا "عديمي الفائدة" و"فاسدين" (باور ١٩٧٩، ١٢٨). وهكذا، "ليس من يعمل صلاحاً" (ع ١٢ ت). مرة أخرى تحذف تغييرات بولس في الترجمة السبعينية، الفوارق بين البار والخاطي، كما تحذف افتراض وجود البعض في وضع مميز (رج ١: ٢٣ و ٢٦ - ٣١). "إن الفقرة الأخيرة من ٣: ١٢ تُظهر أن لا إنسان واحداً يؤدي عملاً صالحاً، والذي هو اتِّهام راعب عن الفساد الكوني الذي يتخبَّط فيه الجنس البشري" (جويت ٢٠٠٧، ٢٦١).

كلُّ البشر من دون نعمة الله (رج في ٢: ١٣)، ومن دون علاقة سليمة به، هم عميان من دون استثناء، وعاجزون وفاسدون. إنهم يجسّدون ما يسمّيه اللاهوتيون: "الفجور المطلق". وشخصياتهم موسومة باستعداد ثابت للعصيان ضدَّ الله.

(٢) الخطيئة باللغة البشرية (٣: ١٣ و ١٤)

* ١٣ و ١٤ وكما ورد في ع ١٠ - ١٢، فإن بولس يحذف كلَّ الفوارق بين البار والشرير، والموجودة في المزامير الثلاثة التي يقتبسها هنا (جويت ٢٠٠٧، ٢٦١). "حنجرتهم قبرٌ مفتوح بالسنتهم قد مكروا" (ع ١٣ أ من مز ٥: ٩). "سُمُّ الأصيل تحت شِفاهِهِم" (رو ٣: ١٣ ب من مز ١٤٠: ٣). "وَفَمُهُم مملوءٌ لعنةً ومرارة" (رو ٣: ١٤ من مز ١٠: ٧).

وقد حذر يسوع تلاميذه بهذا، حين قال "من فَضلةِ القلبِ يتكلم الفم... لذلك" إنَّ كلَّ كلمةٍ بطلاة يتكلم بها الناسُ سوف يُعطون عنها حساباً يوم الدين. لأنك بكلامك تتبرَّر وبكلامك تُدان" (مت ١٢: ٣٤ و ٣٦ و ٣٧؛ رج يع ٣: ٦ - ١٢). وفي حين أن يسوع يستخدم الكلام المباشر، فإنَّ كلَّ اقتباسات المزامير هي أمثلة على محسّنات الكلام المعروفة بالمجاز المُرسَل، حيث الجزء من الإنسان يُمثّل الكلّ. وكلُّ جزء من الأجزاء المقصودة بالكلام مُستخدَم للإشارة إلى كلام الإنسان كلّهُ. ففي رو ٣: ١٥ - ١٧، الصورة ذاتها مستخدمة للإشارة إلى سلوك الإنسان بشكل عام، وهكذا أيضاً فإنَّ الكلمتين "عيونهم" في ع ١٨، و"فم" في ع ١٩ تُمثّلان الناس جميعاً (رج بالينغر ١٨٩٨، ٦٤٠ - ٤٩).

وإن ترتيب اقتباسات المزامير قد يتبع بشكلٍ مُتعمَّد أسلوب تسلسل الكلام: حين
ولسان وشفاه وفم. وحين يصف "حنجرتهم" بأنها "قبرٌ مفتوح"، إنما يُبرز فساد المتكلمين،
الداخل، وتأثير كلامهم القاتل. وبقوله: "مَكروا" يستخدم الخداع بالنوايا الشريرة، بحيث
ما يُقال كَذِبٌ بكَذِب (رج ١: ٢٩؛ ٣: ٧). أمّا "شفاههم" السامة، فتستخدم الكلام لتجريح
الآخرين وهلاكهم. و"فمهم المملوء لعنةً ومرارة" إنما يخلق التشويش الجماعي المُعبر عنه في
١: ٢٩ و ٣٠.

(٣) الخطيئة في سلوك البشر (٣: ١٥ - ١٧)

* ١٥ - ١٧ "أرجلهم سريعة إلى سفك الدم. في طرقهم اغتصابٌ وسحق، وطريقُ السلام
لم يعرفوه" (ع ١٥ - ١٧ مقتبسة من إش ٥٩: ٧ و ٨ ومن أم ١: ١٦). في هذه الأعداد
المقتبسة، يضعُ النبيُّ بني إسرائيل في قفص الاتهام بسبب فسادهم، والكارثة الاجتماعية التي
سببتها خطاياهم. و"أرجلهم"، باعتبارها وسيلة المشي، ترمز إلى نمط حياة الأمة الفاسدة
الخطيئة. ويتهم بولس بني إسرائيل مجتمعين، بالشرِّ الهائل عينه الذي يتميَّز به الخطاة من الأمم
(رج رو ١: ٢٩ - ٣٢).

(٤) سببُ الخطيئة (٣: ١٨)

* ١٨ يقول بولس مقتبساً من مز ٣٦: ١: "ليس خوفُ الله قُدَّام عيوفهم." يصف العهد
القديم غالباً، الطاعة الوَرعة بالقول، إمّا "مخافة الله" وإمّا "مخافة الرب". "رأسُ الحكمة مخافة
الرب" (مز ١١١: ١٠؛ أم ٩: ١٠). "مخافة الرب رأسُ المعرفة" (أم ١: ٧). فقد دار بولس
دورة كاملة حول نقطته التي انطلق منها في رو ١: ٢١ - ٣٢. فعدم احترام الله، أي عدم
مخافته، هو الخطأ الأساسي الذي منه تبدأ كلُّ خطايا البشر المختلفة. "إنَّ المتعاطفين من الأمم
الذين دخلوا في الميراث اليهودي الأخلاقي والروحي كانوا يُدعون "خائفين الله"، وبما أنَّ اليهود
افتقروا إلى هذه المخافة، فقد حُسِبَ الشخص اليهودي أدنى من أسوأ أممي (جُويت ٢٠٠٧،
٢٦٣).

إنَّ المَجاز المُستخدَم في العهد القديم بتحويل المرء عينيه إلى الربِّ (رج مز ٢٥ : ١٥) يشير إلى حياة الاتكال على الله بالصلاة. فالخطاة يرفضون أن يُمجدوا الله كإله، مفضلين أن يَحْيُوا بحسب أهوائهم (رو ١ : ٢١).

و"بإزالة بولس الفوارق بين الأبرار والجهال، يُترِل كلَّ اليهود وكلَّ الأُمَمين إلى فئة الخطاة والخونة ... أعداء الله" (جُويت ٢٠٠٧، ٢٦٣). على أنه في صُور البشرية الخاطئة التي تُظهرها هذه السلسلة، والمُستقاة من سطور متفرقة لأصحاب المزامير والأنبياء، لا يفترض بولس أن كلَّ واحد من هذه الخصائص الأساسية متساوٍ بين كلِّ الناس وكأنهم نسخة طبق الأصل. فبعض هذه الخطايا، أو حتى مُعظمها، يبقى مُستترًا لدى الكثيرين، ولكنها كُلُّها موجودة في المورثات، أي في أنايتنا وكبريائنا جميعًا. ولا يستطيع أحد أن يتنبأ متى تَنطَلِق لتُصبح فاعلة، ما دام "خوف الله" لا يسود على القلب. هذا هو سبب سيف الدينونة الإلهية المُصلت على الجنس البشري (بُرونر ١٩٥٩، ٢٦).

ج. التطبيق: ذنبٌ شمولي (٣: ١٩ و ٢٠)

* ١٩ يرسم بولس الآن مضامين قائمته الطويلة من الاقتباسات، لتحديد مكانة البشر أمام الله. وتُقدِّم العبارة "ونحن نعلم" (ع ١٩) قناعات مشتركة يتفق عليها بولس وسامعوه (رج ٢ : ٢). ففي هذه القضية، تنطبق العبارة "كلُّ ما يقوله الناموس" على الذين هم في نطاق سلطة الناموس.

فأول استخدام لبولس للكلمة "ناموس" في ٣ : ١٩، يُشير إلى سلسلة الاقتباسات الكتابية في ع ١٠ - ١٨، ليس لناموس موسى كما هو الوضع في الحالة الثانية (ومرارًا في رسائله؛ رج ١ كو ٨ : ٩ و ٩ ؛ ١٤ : ٢١ و ٣٤ ؛ غل ٤ : ٢١). فالفرق ليس كبيرًا، إذ إنَّ الكتب المقدسة والناموس كانت جميعها أمرًا فريدًا بالنسبة إلى اليهود الذين يعيشون ضمن دائرة إعلان الله في العهد القديم وتحت سيادة ناموس موسى.

واضح أنَّ الناموس اليهودي يخاطب اليهود. وهكذا، فإنَّ هذه المعزوفة من الاقتباسات الكتابية التي تغطِّي سُلَّم الشرِّ الموسيقي كاملاً، تشير إلى اليهود الخطاة. ومن الواضح أنَّ بولس

يستخدم منطقاً صلباً، حيث يصل إلى خلاصة حتمية مستقاة من حقائق عامة مقبولة: فإن كان اليهود الذين مُيزوا بإعلان إرادة الله لهم، والمتجسدة بالناموس، استُعبدوا للخطية من قِمة الرأس إلى أخمص القدمين، فمن المؤكد أنه لن يكون هناك ناج من سلطة الخطية القاهرة.

هذا، ويُصير بولس على أن المقاطع المقتبسة من العهد القديم في رو ٣ : ١٠ - ١٨، وإن لم تُطبّق على كلّ يهودي، فهي تتكلّم إلى اليهود عموماً. فهم لن يُستثنوا من دينونة الله فالناموس يُعلن أن اليهود هم خطاة مثل الأمم، ومدانون أمام الله مثلهم في يوم الدينونة (رج ١ : ١٦). وتعدّدهم الناموس يُظهر أن اليهود هم مثل الأمم، "تحت سلطة الخطية" (٣ : ٩؛ رج ٧ : ١٤ - ٢٥).

يستخلص بولس أن الناموس موجود للغاية التالية: "لكي يَسْتَدَّ كُلُّ فَمٍ" أمام الله "ويصيرَ كُلُّ الْعَالَمِ تحت قِصاصٍ من الله" (٣ : ١٩). فالكلمة "فم" هنا، هي من باب تسمية الكلّ باسم الجزء حيث الجزء يُمثّل الكلّ. فالله سوف يضع حدّاً للكلام الأثيم المخادع وكذلك للأفعال. والكذب الكوني يجب أن يتوقّف ليحلّ مكانه الحمد (رج ١٥ : ٥ و ٦). والكلمة "العالم" هي مثلاً على المجاز المعكوس، حيث "الكلّ يُمثّل الجزء". والنقطة هي أن لا أحد يستطيع أن يقول شيئاً للدفاع عن النفس؛ وكلّ البشر مذنبون بحسب التهمة الموجهة إليهم. والغاية من مخاطبة ناموس الله لليهود هي: "لكي يَسْتَدَّ كُلُّ فَمٍ ويصيرَ كُلُّ الْعَالَمِ تحت قِصاصٍ من الله". بيد أن الكلمة اليونانية المترجمة "تحت قِصاصٍ" غير موجودة في أيّ مكان آخر من العهد الجديد ولا في الترجمة السبعينية، لكنها تعبير تقني قانوني مُستخدم في النسخ اليونانية غير الكتابية لتعني: "ملائمٌ لكذا" أو "عُرْضَةٌ للمُقاضاة" أو "مَتَّهَمٌ" (رج باور ١٩٧٩، ٨٤٤). ويُصوّر بولس الله باعتباره الفريق المتضرّر، أي جانب الإدعاء، والقاضي الذي يفحص الأدلة ويلفظ الحكم. كلّ البشر مذنبون أمام الله في المحكمة الإلهية، وعليهم أن يُقدّموا له حساباً عن مخالفاتهم الطوعية لمشيئته، والتي لا عذر لها، بانتظار الدينونة النهائية التي تستحقّها خطاياهم. وإنّ أسفار اليهود المقدسة تضعهم "بكل حزم في قفص الاتهام"، جنباً إلى جنب مع كلّ إنسان آخر (دَن ٢٠٠٢، أ، ٣٨ : ١٥٢).

لقد باتت اتهامات بولس لليهود أساس مزاعمه أن كلّ الناس مُذنبون أمام الله. وإن

كان شعب الله المختار غير مُعْفَى من دينونة الله، فإنه من المؤكّد أن الأمم الذين لا يدعون
أفضليّة لدى الله، هم أيضًا مذنبون. ولكنّ غاية بولس في ١: ١٨ - ٣: ٢٠ ليست الإشارة إلى
أن الأمم هم خطاة مذنبون وفي حاجة إلى برّ الله، إذ إنّ هذا الأمر محسوم (رج ١: ١٨ - ٣٢،
بل غرضه هو أن يُظهر أن اليهود يحملون الحِمْلَ نفسَه، ولهم الحاجة نفسها للنجاة من طغيان
الخطية كما يفعل الأمميون. وبينما كلُّ البشر مَشْمُولون في صورة ع ١٩ و ٢٠، فإنّ الإشارة
الخاصّة هي إلى اليهود.

* ٢٠ إذا كان اليهود والأمم خطاة مسؤولين، أي يقاومون الله عن سابق تصوّر وتصميم،
ومذنبين، وينتظرون الدينونة، فماذا يفترض هذا بالنسبة إلى الناموس اليهودي؟ يختم بولس
مردّدًا صدى مز ١٤٣: ٢: "لأنه بأعمال الناموس كلُّ ذي جَسَدٍ لا يتبرّر أمامه. لأنّ بالناموس
معرفة الخطية" (رو ٣: ٢٠). والكلمة "جَسَدٍ" هنا، مستخدمة للإنسان ككلّ.

ولا يجوز حصر "أعمال الناموس" بالشعائر الدينيّة والطقوس التي في ناموس موسى، بل
ينبغي أن تشمل حتى الوصايا العشر والضمير أي الناموس مكتوبًا في قلوب الأمم (رج ٢:
١٤ - ١٦). ينبغي للناموس أن يَضُمَّ الأعمال الأخلاقية عند الأمم واليهود (رج ع ١٧ - ٢٩).
ولن يُكتب النجاح لأيّ شيء يحاول البشر عمَلَه كوسيلة للتبرير الذاتي.

وبولس، باقتباسه من مز ١٤٣: ٢، يُبدل الكلمة "حيّ" بالعبارة "ذي جسد" (ربما تأثرًا
بأخوخ الأول ٥: ٨١: "ليس جسدٌ بارًّا في نظر الربّ." (أبو كريفان). هذا، وتشير الكلمة
"جسد" أساسًا، إلى اللحم والجِلْد اللذين يكسوان العظام عند الإنسان والحيوان. لكنّ بولس
يستخدمها في تنوّع واسع من الأساليب (رج الحاشية "جسد" في رو ٧). ثمّ إنّ الترجمة (NIV)
مثلاً، تُترجم الكلمة "جسد" أكثر من اثني عشرة مرّة بكلمات مختلفة، وذلك في رسالة رومية
وحدها. لكن يبدو أن بولس يستخدم الكلمة "جسد" هنا للدلالة على الناس ككلّ. وعليه،
يكون معنى "ذي جسد": "الإنسان" (رج غل ٢: ١٦).

لكنّ بولس يفكر في "الجسد" بشكل مُميّز، بالمفارقة مع "الروح"، حيث "الجسد" يُمثّل
البشر الضعفاء، و"الروح" يُشير إلى حضور الله القوي (رج رو ٨: ٣). وعليه، فما يقوله
الرسول هنا عن الجسد، يمكن أيضًا أن يستبق توسّعه في ما بعد حول "الجسد" في ٧: ٥ و ١٤

و١٨. فالبشر الساقطون، لا يمكنهم بقوةهم الذاتية أن يُرضوا الله (٨ : ٨). فليس عندهم يملكونه من البر. ووحدهم أولئك الذين يُعانون تحت وطأة التقيد الحرفي بالدين والأخلاق، يتوهمون أنهم قادرون على تخلص أنفسهم من ورطتهم الخاطئة، بمجرد التعامل بجديّة مع وصايا الله. فالختان في الجسد لا يكفي (٢ : ٢٨).

ولا يعني بولس أن ناموس الله لا علاقة له بالخلاص. لكنّ الناموس لا يقدر أن يبرّر، إلاّ أنه قادر أن يُعلن لنا خطيتنا. "لأنّ بالناموس معرفة الخطية" (٣ : ٢٠). فالناموس يستطيع أن يُشخص المشكلة عند الإنسان، ولكنه لا يستطيع أن يشفيها. وهو لا يستطيع أن يُنشئ خلاص بل غضباً (٤ : ١٥). إذا، المسألة ليست بتلك البساطة.

"إنّ الناموس، بالنظرة الجدّية إليه، يُحطّم كبرياء الإنسان؛ أجل، إنه يُحطّم الإنسان نفسه. ولكنه كإنسانٍ محطّم، وكمسكينٍ مُرتعدٍ كلياً، أو كإنسانٍ استنفد كلّ طاقاته، هل يقدر إنسان كهذا أن يفهم ما يُقال له، من أنّ رسالة الإنجيل وحدها هي العلاج لورطته؟" (بروم ١٩٥٩، ٢٧).

فالقصد النهائي للناموس، بحسب بولس، هو أن يأتي بنا إلى المعرفة الحقيقية للخطية. فالناموس يكشف قناع طبيعة الخطية باعتبارها سلطة قوية شرّيرة مُستعبدة، تُحطّم ذاتها على صخرة حياتنا؛ والمسيح وحده يستطيع أن يُنجّينا منها.

قبل مجيء الناموس، كان الناس يفعلون الشرّ بجهل مستريحين. ولم يكونوا قادرين على معرفة خطاياهم وتعدياتهم (٤ : ١٥ ؛ ٥ : ١٣، أي إنهم لم يعرفوا إذ ذاك أنّ أعمالهم كانت عصيانياً على إرادة الله. وبما أنّ الناموس قد أعلن أنّ الجميع خطاة، وجعلهم يدركون حالتهم تلك، فإنّ اليهود الذين يخاطبهم الناموس تحديداً، قد أصبحوا هم موضوع غضب الله، تماماً كما أصبح الوثنيون الذين يُعلن زيجانهم الأخلاقي وانحطاطهم حالتهم البائسة أيضاً. ويسبق بولس هنا، الحديث عن الناموس والذي سوف يُجرّيه في ٧ : ٧ - ٨ : ٤ (فتزماير ١٩٩٣، ٣٣٩).

ها قد عرّض بولس قضيتّه. فمن دون نعمة الله، يكون العالم بأسره مذنباً في نظر الإله القدوس. والطريق الآن مُمهّدٌ أمام إعلان بولس للرسالة التي بها سوف يبدأ هذا القسم الرئيسي

الأول من رومية: طريق برّ الله المعلن في الإنجيل (١ : ١٦ و ١٧).

من النص

قبل أن تنتقل إلى تعليم بولس عن التبرير بالإيمان (٣ : ١٢ - ٤ : ٢٥)، لا بُدَّ من إحاطتنا بأنّ تفسير لوثر المؤثر حول هذه العقيدة قد اجتاز مرحلة دقيقة من التّمحيص الجدّي في دراسة العهد الجديد مؤخراً.

والشخصية القيادية في المسألة حول المبادئ الكلاسيكية لهذه العقيدة بحسب معالجة لوثر ومعظم الإصلاحيين، كان "إ. ب. ساندرز". فيهودية بولس وفلسطين، قد وضعت علاقة بولس باليهودية وبالعهد القديم في ضوءٍ جديد. ويستمرُّ الجدَل، لكن ليس الجميع قد اقتنعوا بخيار ساندرز. يَدَّ أنه لا يوجد سبيل اليوم، للكلام عن التبرير وعلاقته باليهودية وبالعهد القديم، من دون التفاعل الحاسم مع هذا "المنظور الجديد" حول بولس ونظرته الشاملة للدراسات الكتابية. وهذا "جايمز د. ج. دَن"، أحد المشاركين في الجدَل، قد وضع المسألة في منظار صحيح في ضوء الدراسات الكتابية.

إنّ اختبار تحديد لوثر، والنظرة الثاقبة التي تكوّنت له جرّاء ذلك، جعلته يبدأ مرحلة من التفسير الكتابي، كان من نتيجتها إهمال مفاهيم كتابية أخرى وحاسمة تتعلّق بموضوع العدل الإلهي. وإنّ سوء فهم لوثر لموضوع "التبرير بالإيمان" تضمّن سوء فهم بارزاً لتعليم بولس.

ولا يقول دَن إنّ لوثر كان على خطأ، بقدر ما كان للتعبير اللوثيري عن عقيدة التبرير من تضليل سببته تخمينات كانت موضع تساؤل، واقتضت الفحص الدقيق. لقد أهمل لوثر بعض الأبعاد الأخرى عن العقيدة الكتابية حول عدل الله، وحول تعليم بولس عن التبرير.

وأحد اهتمامات دَن الرئيسية هو أن نستعيد تركيز بولس على طبيعة علاقة التبرير، ليس فقط علاقة ذلك بالله، بل أيضاً العلاقة بين اليهود كشعب الله المختار والأمم كدُخلاء على العهد. وينبغي أن نُذكر أنفسنا بأنّ بولس ارتكز في عقيدته عن التبرير فقط على اليهودية والعهد القديم.

وقد وضع لوثر وأتباعه البروتستانت إنجيل بولس في مواجهة مع الديانة اليهودية، التي

رآها ديانة مُنحلة و متمسكة بالحرف فقط. أما "ساندرز" وبعض الدارسين الكتابيين الآخرين، المناصرين لهذا "المنظور الجديد"، فيرسمون صورة مختلفة، عن اليهودية المعاصرة لبولس باعتبارها ديانة النعمة، مع الطاعة البشرية التي تُفهم دائماً باعتبارها تجاوباً مع تلك النعمة فالعهد أُعطي بمبادرة إلهية، وكان الناموس الأداة التي تُقدّم التوجيهات لأجل البقاء ضمن العهد. لا الوسيلة لدخول ذلك العهد. وفي سبيل التعبير عن التوازن بين النعمة المعلنة باختيار الله لبني إسرائيل، والطاعة التي توقعها الله منهم، استخدم ساندرز التعبير: "شريعة العهد". (رج ما ورد في المقدمة على الصفحة ١٧).

وما يدعوه ساندرز، "شريعة العهد"، يبدو حتماً أنه ما كان بولس يناقشه في رو ٢: ١ - ٣: ٢٠. وفقاً لما نجده في كل مكان آخر من رسائل الرسول، فالنعمة تتقدّم دائماً على ما عداها، والجهد البشري هو بالتالي، الردّ على المبادرة الإلهية (في ٢: ١٢ و ١٣). والأعمال الصالحة هي ثمرة الخلاص وليس أصله (غل ٥: ٦ و ١٣ - ١٥ و ٢٢ - ٢٥؛ أف ٢: ٨ - ١٠). ولكي ننال إكليل القبول النهائي علينا أن نستمرّ في الإيمان والطاعة (كو ١: ٢١ - ٢٣). فالخلاص ميثاقي بكلّ ما في الكلمة من معنى (ع ١٢ - ١٤). وعليه، ينبغي أن لا يُفهم بولس بأنه مُعارضٌ للديانة اليهودية المعاصرة له، بل هو عازم على أخذ الأمر بكلّ جدية في ضوء اقتناعه بأن يسوع هو المسيح اليهودي.

إنّ اللاهوتيين المصلحين الذين عابوا في ما مضى، اللاهوت الوسلي مُعتبرينه أنه من صنعة بيلاجيوس، أو ربما نصفه في أحسن حالاته، أخفقوا في فهم كلّ من بولس وجون وسلي فقد فهم وسلي عقيدة الخلاص عند بولس وعلمها.

وقد رأى وسلي أنّ النعمة هي دائماً مُتقدّمة، والجهد البشري هو دائماً تجاوب مع المبادرة الإلهية، والأعمال الصالحة هي ثمرة الخلاص وليست جذوره، والتبرير لا يمكن فصله عن الولادة الجديدة والتقديس، على أنّ التبرير لا يمكن نيله كاستحقاق، لا في البداية ولا في النهاية؛ وهكذا، فالأعمال هي نتيجة الخلاص، لا المُسببة له.

على أية حال، نحن آخذون في التقدّم على بولس. فإلى هذا الحدّ، لا يكون قد أُعطي عرضاً كاملاً عن علم الخلاص بحسب رؤيته، بل عن علم الخطية المحيط به. فهذا الأمر سوف

يبدأ بولس بمعالجته في القسم الثاني من الرسالة (رو ٣: ٢١ - ٢٦).

ب. ظهور برّ الله (٣: ٢١ - ٨: ٣٩)

١. إنجيل التبرير (٣: ٢١ - ٤: ٢٥)

إن الأخبار السارة الواردة في ٣: ٢١ - ٥: ٢١ يزداد بهاء نورها، كلما ابتعدنا عن ظلال ١: ١٨ - ٣٠: ٢٠. فقد عمل الله على تجنيب البشرية الخاطئة نتائج عصيائها، ولكن، يا للثمن الذي ترتب على الله. فهو لم يستطع أن يتجاهل الشرّ إلى الأبد، مثل والدٍ متساهل، عمي عن رؤية حقيقة أولاده. كما أن تركه الخطاة "يَمُرُّون" في طريقهم إلى هلاكهم سوف يחדش صورة طبيعته. ففي المسيح، أعلن الله فوراً خطورة الخطية، واستعداده لمنح البشرية بداية جديدة.

وها هو بولس يبدأ الآن بتناول الموضوع الذي انطلق منه بجُرأة في ١: ١٦ و ١٧. فقد أشار إلى الفشل الكامل لدى الجنس البشري، يهوداً كانوا أو أمميين، في نيل البرّ أمام الله بواسطة الناموس. "وأما الآن"، فإنّ برّ العهد الجديد، أي برّ الأزمنة الأخيرة المشهود له من الناموس والأنبياء، قد دخل التاريخ. هذا، وإنّ الكلمة اليونانية (eschata) تعني "الأمور الأخيرة"، وتُشير إلى الفترة الكائنة بين المجيئين (رج أع ٢: ١٦ - ٢١). فالله بنفسه قد حلّ المعضلة التي نشأت بقدوم الناموس، والآن، وبواسطة الإنجيل، هو يُقدِّم البرّ "من دون الناموس"، من خلال الفداء الذي صار بابنه يسوع المسيح، وهو يُقدِّمه مجاناً لكلّ الذين يقبلونه بالإيمان. وهذا البرّ الذي في الزمان الأخير، هو نتيجة التبرير والتقديس والتمجيد.

أ. معنى التبرير (٣: ٢١ - ٢٦)

ما وراء النص

"تختصر هذه الفقرة التي نحن في صدددها، الحديث الآتي حول الرسالة، وتُعجِّلُهُ، وتوصله ببلاغة إلى الذروة" (جويت ٢٠٠٧، ٢٧١). فالصورة التخيلية هنا، لقاعة المحكمة، ولِسُوق العبيد، والمذبح التقديمية، تُقدِّم الخلفية الحضارية لتقرير بولس عن أخبار الخلاص السارة. فنحن كخطاة،

نقفُ مذنبين أمام دَيَّان كلِّ الأرض، ولكن نجد أنه يقف أيضًا إلى جانبنا محاميًا عنا، بهدف إيجاد طريقة لإجراء العدالة حيث يُقدَّم الرحمة أيضًا. وفيما نقف كعبيد يائسين تحت سُلطة الخطيئة، نجد أن الإله القادر على كلِّ شيء، قد عمل على تحريرنا. فنحن نقف أمام مذبح الله ولا شيء لنا لنقدِّمه، ولكننا نُقابِل هناك الإله الذي كان في يسوع المسيح، كاهننا والذبيحة في آن، اليَقْدَم لنا نِجاةً من حُكْم الخطيئة الظالم. وقد بات الصليب آلة موت المسيح الرهيبة، مذبح التقدمة الكوني. فهناك الله نفسه صنع الكفَّارة لكلِّ الجنس البشري الخاطي (رج أورد ولودال ٢٠٠٥: ٩١ - ١٤١).

ويُعلن الإنجيل برُّ الله بطريقتين: أولاً كغضب، وثانيًا كخلاص. فغضب الله هو حقيقة راهنة (١: ١٨). وبمزيد من الشكر، فإن أمانة الله لخليقته هي أيضًا حقيقة راهنة، على الرغم من عدم أمانة البشر (ع ١٧؛ ٣: ٢١ و ٢٦). وبرُّ الله هو قدرته لإعادة بسط سيادته على خليقته وإعادة تأليها بالتالي إلى علاقة سليمة به. وهو يعمل هذا بكسره سُلطة الخطيئة، مطهرًا الخطاة من فجورهم ومُصالحهم لنفسه.

لقد أشار الناموس إلى مشكلة الخطيئة، ولكنه كان عاجزًا عن تقديم العلاج (ع ١٩ - ٢٠). وقد باتت خطورة الخطيئة واضحة نتيجة مفاعيلها الراحبة، واستدعت دينونة الله على الخطاة، ولكنها استدعت كذلك إجراءات الاستثنائية للقداء. فإجراءات الله غير المسبوقه للخلاص، كانت متوقَّعة، إذ إنَّ الأسفار المقدسة توقَّعت أن يُخلِّي الله نفسه. وثمة العديد من الملاحظات المألوفة عن العهد القديم، والتي هي خاطئة بكلِّ بساطة. فهو ليس كتاب الناموس بالمفارقة مع العهد الجديد باعتباره كتاب النعمة لأنَّ الله لم يتبدَّل بين العهدين، بل كان دائمًا رحيماً. والصليب يُظهر إلى أيِّ مدى كان الله مستعدًّا أن يذهب ليُخلِّص. ويسوع المسيح يُبَيِّن أمانة الله لخليقته الساقطة. فقد فعل ما عجز الناموس عن فعله (رج ٨: ٣ و ٤).

أمَّا التعبير "وأما الآن"، الذي يفتح هذا المقطع، فينطوي على التعارض الشديد بين ما كان ذات مرَّة صحيحًا، وبين الحقيقة الجديدة. فثمة أمرٌ ذات شأن قد حدث "في الزمان الحاضر" (ع ٢٦)، كما يقول بولس، أمرٌ قد دَخَلَ المشهدَ المظلم من تاريخ البشر، وغير وجه العالم إلى الأبد. وأما الآن، في اللحظة الحرجة من تاريخ البشر، حوالي سنة ٣٠ ب م، ثمة

"قُطبان" في طبيعة الله: القداسة والمحبة، قد التقيا في يسوع الناصري، الذي بموته وقيامته وارتفاعه، أنجز الإله المثلث الأقانيم فداء العالم.

فالفقرة تزخر بالتعابير اللاهوتية التي تُعتبر مفاتيح، ولا سيما العبارة: "برُّ الله". ففي ع ٢١ و ٢٢ تعني العبارة: البرُّ الذي من الله، أي "البرُّ الذي لا يعطيه سوى الله". أمّا العددا ٢٥ و ٢٦ فيعادلهما في اليونانية الكلمة عدله أو "برُّه". وفي ع ٢٤ و ٢٦، فأصل الفعل "أُبرِّر" يظهر مرتين، وتظهر الصِّفة "بارًّا" مرَّة واحدة. و"برُّه" في ع ٢٥ هو عطاء المسيح السخي ذبيحة الكفارة. و"العدل" الذي يحاكي "البرُّ"، هو في الوقت عينه "برُّ الله المُخلِّص" في المسيح، وفي "كمال" من حيث هو الله. فهو يعمل في انسجام كامل مع شخصيته باعتباره الإله القدوس المُحب. وبموت المسيح، يعلن الله أنه بارٌّ "ويُبرِّر مَنْ هو مِنَ الإيمان بيسوع" (ع ٢٦). وفي الصليب، يُبرِّر الله نفسه كإله، ويُبرِّر في الوقت نفسه الخطاة الذين يؤمنون بالربِّ المصلوب والمقام (رج أ ع ٢: ٣٦ - ٣٩؛ ١ كو ١: ٢٠ - ٢: ٥).

إنَّ هذا الحشْدَ في رو ٣: ٢١ - ٢٦ من المفاهيم والكلمات النادرة، التي يستخدمها بولس في سياق تقديمه الإنجيل، والتي ليست من عاداته في رسائله الأخرى، يفترض بالنسبة إلى العديد من الدارسين أنَّ بولس يقتبس من التقليد المسيحي المبكر (للدليل على ذلك رج جُويت ٢٠٠٧، ٧١). من بين هذه التعابير في ع ٢٤، "التبرير" (مُتبرِّرين) المستعملة نادرًا بمعنى "عدل"؛ و"الفداء" المستعملة للدلالة على حَدَثٍ سابق. وثمة أربعة تعابير بارزة في ع ٢٥: "قَدَمُهُ"، "كفارة"، "بَدَمِهِ"، "الصفح". زد على ذلك، أنَّ الفكرة هنا، التي تتحدَّث عن الله وهو يُعْبَرُ عن "الخطايا السالفة"، لا تجد لها تعبيرًا مماثلًا في أيِّ مكان آخر من رسائل بولس.

إلى ذلك، فإنَّ هذا التغير في التركيب اللغوي اليوناني، في ع ٢٥ يدعم أيضًا الافتراض بأنَّ اعتراف بالإيمان (قاعدة ذكرها بولس)، ربما كان يُستَخدم في الطقوس المسيحية التي من خلفية يونانية يهودية مشتركة (رومان ١٩٦٦، ٤٣٢). وثمة شَرَحٌ مشابه عن عمل المسيح الخلاصي، ورد في العظة اليونانية اليهودية المجهولة الكاتب، والتي ندعوها الرسالة إلى العبرانيين. فهناك، تُصوِّرُ الأصحاحات ٧ - ١٠ موت يسوع تميمًا لذبائح ناموس موسى، وبالأخصَّ

طقس يوم الكفارة. ولربما استعان بولس بهذا التقليد، ليس فقط لأنه دَعَمَ مناقشته بل لأنه خبر أيضاً نقطة تواصل أخرى مع جمهوره الروماني.

في النص

* ٢١ يعلن بولس قائلاً: "وأما الآن فقد ظهر برُّ الله بدون الناموس مشهوداً له من الناموس والأنبياء" (ع ٢١). فالكلمتان الاستهلاليتان: "وأما الآن" قد تدلّان على مفارقة منطقية وتُترجمان: "ولكن كما هي الحال". ولكن يبدو من الأفضل هنا أخذ الكلمات وكأنها تعبر مفارقة زمنية، أي نَقْلَةً من الطريقة التي كانت عليها الأمور في الماضي، إلى الطريقة التي هي عليها في الحاضر، "وأما الآن" (رج ٧ : ٦ ؛ ١٥ : ٢٣ و ٢٥ ؛ ١٦ : ٢٥ و ٢٦ ؛ ١ كو ١٥ : ٢٠ و ٢ كو ٨ : ٢٢ ؛ أف ٢ : ١٢ و ١٣ ؛ ١ كو ١ : ٢٦ و ٢٧ ؛ ٢ تي ١ : ٩ و ١٠ ؛ فل ٩ و ١١ ؛ عب ٩ : ٢٦). فالعهد الجديد يُقارن بصورة مستمرة الأزمنة المسيحية بأزمنة ما قبل المسيح باعتبارها فترات زمنية (رج أع ١٧ : ٣٠ ؛ غل ٣ : ٢٣ و ٢٥ ؛ ٤ : ٣ ؛ عب ١ : ١).

والملاحظ، أن التعبير، "فقد ظهر"، يُستخدم دائماً، في أمكنة أخرى من العهد الجديد، مع تعابير تُشير إلى الزمن (رج غل ٤ : ٤ - ٧ ؛ تي ١ : ٣ ؛ ١ بط ١ : ٢٠ ؛ سانداي وهيدلاه ١٩٢٩، ٨٢). فقد جعل الله برّه ظاهراً علانيةً وتاريخياً في حادثة المسيح، ويُسمّى الإنجيل هذا بالأخبار السارة (رج رو ١ : ١٦ و ١٧).

فالنظام الجديد الذي تنبأ عنه الأنبياء قديماً، قد ظهر. "الأشياء العتيقة قد مَضَتْ هَرُوداً الكلُّ قد صار جديداً" (٢ كو ٥ : ١٧ ب). "ولكنَّ الكلَّ من الله" (٢ كو ٥ : ١٨ أ). وهذا الوضع الجديد ليس من إنجاز بشري بل حَصَلَ بِتَدخُّلِ إلهي. "الآن"، وبمجيء يسوع المسيح، حصلت المعجزة. وهذه المعجزة هي تحقيق الوعد في ملء الزمان، بالتبرير والتقديس والتمجيد. ورسالة بولس هي أنه "الآن"، في الزمان الجديد الذي دَشَّنَهُ المسيح، "فقد ظهر" (ع ٢١) "برُّ الله" (رج رو ٣ : ٥) في الإنجيل. وتُشير الكلمة في الأصل إلى برِّ الله الذاتي، أي مرتبة كونه باراً. وبالطبع، إنها تُشير كذلك إلى عمل الله الخلاصي في المسيح (غوديت ١٨٨٣ : ١٤٦).

هذا، ويُحذّر "إرنست كيزمَن" بحق، من حصر البرّ الإلهيّ بخلاص الإنسان الشخصي، الأمر الذي يهمل الافتقاد الإلهي العام الشامل.

"فالبرّ الإلهي بالنسبة إلى بولس، هو سيادة الله المطلقة على العالم، والمُعلن عنها في الزمان الأخير، في يسوع... إنها السُلطة الصحيحة التي بها يجعل الله قضيّته تنتصر في العالم الذي ابتعد عنه، والذي ما زال يُعدّ خليقته، هو ملكه الذي لا تُنتهك حرّمته" (كيزمَن ١٩٦٩ ب، ١٨٠). إنّ الخلاص الكوني والبشري لا ينفصلان أحدهما عن الآخر "لأنّ موضوع البرّ الإلهي يبقى الله نفسه" (جُويت ٢٠٠٧، ٢٧٢). ففي رو ٣ : ٢١ - ٢٦ كما في مز ٩٨، يتدخل الخالق في التاريخ "لإعادة إحياء نظام الخليقة والمجتمع البشري اللذين فسّدا بسبب أعمال البشر الخاطئة". فالله يُظهر برّه من خلال إصلاحه العالم والساكين فيه (رو ٣ : ٢٦؛ جُويت ٢٠٠٧، ٢٧٢ و ٧٣).

إنّ برّ الله الذي "ظهر" في الإنجيل، هو "بدون الناموس" (رج ٣ : ٢٨؛ ٤ : ٦؛ ٧ : ٨ و ٩)، أي ظهر "مُعزّل تامّ عن الناموس". وهكذا فإنّ العمل بما يتطلّبه الناموس، لا يمكن أن يؤثر في العلاقة الصحيحة بالله، والتي أفسدتها الخطية (٣ : ٢٠). ومن المستحيل التبرير بالناموس كما ورد في التعبير: "حفظ الناموس". "فبولس هنا، يُعمّم العبارة، "بدون الناموس"، لتعني ما هو أبعد من حدود إسرائيل الوطنية والدينية (دَن ٢٠٠٢ أ، ١٣٨ - ١٦٥).

يبدّ أن بولس، سرعان ما يُيدي أمرّ مُغايراً. فمع أنّ الإنجيل ليس محصوراً بالمقاييس اليهودية العادية، فإنّ "الناموس والأنبياء" جميعاً يشهدون لحقه (رج ١ : ٢). هذا، ويُشير "الناموس والأنبياء" هنا إلى الجزء الأول من الشريعة اليهودية. وبما أنّ الجزء الأخير، أي الكتابات ("المزامير" في لو ٢٤ : ٤٤)، لم يكن قد سوّي بعد، فإنّ الجزء الأول يُشير إلى أسفار الوحي في العهد القديم كلّها (رج مت ٥ : ١٧؛ ٧ : ١٢؛ لو ١٦ : ١٦؛ أع ١٣ : ١٥؛ ٢٤ : ١٤). وتدلّ الشهادة للناموس والأنبياء، على أنّ "الترتيب الجديد للأمر لا يُعارض بأيّ شكلٍ من الأشكال، الترتيب القديم، بل هو بالأحرى تطوّر كان في حينه يُنتظر حدوثه ويُستعدّ له" (رو ١ : ٢؛ ٣ : ٣١؛ ٤ : ١ - ٢٥؛ ٩ : ٢٥ - ٣٣؛ ١٠ : ١٦ - ٢١؛ ١١ : ١ - ١٠ و ١٦ - ٢٩؛ ١٥ : ٨ - ١٢؛ ١٦ : ٢٦؛ سانداي وهيدلام ١٩٢٩، ٨٣).

وبما أن بولس لا يُعَيِّن المقاطع الكتابية المحددة التي كانت تحول في فكره، فإننا نعمل حسنًا إن لم نتحرّرها. فهو يعتبره أمرًا مُسلَّمًا به أن "البرّ الإلهي في المسيح تؤكد أسفار الوحي مجتمعة" (جويت ٢٠٠٧، ٢٧٥). فقد تكلم الرسول عن مصدر هذا البرّ سلبيًا وإيجابيًا، أي من "الله" وليس "من الناموس". لكنه الآن يُوسّع عرضه، معرفًا بالوسيلة التي بها "قد ظهر" (أي أعلن بحسب ١: ١٦ و ١٧) في الإنجيل.

* ٢٢ عطية "برّ الله بالإيمان يسوع المسيح إلى كلّ وعلى كلّ الذين يؤمنون" (٣: ٢٢). إنّ للعبارة: "إلى كلّ وعلى كلّ الذين يؤمنون"، القوة نفسها مثل "بإيمان لإيمان" في ١: ١٧. بيدَ أنها أوّل مرّة يعلن فيها بولس بوضوح أن الإيمان الذي يُبرّر (رج ٣: ٢٤ و ٢٦) هو تحديدًا "بالإيمان يسوع المسيح"، حرفيًا: إيمان يسوع المسيح.

لكنّ البروتستانت يعتبرون هذا العدد تقليديًا بحالة النصب (مفعول به) مشيرين بالقول: "الإيمان الذي يضعه المسيحيون في يسوع المسيح"، ولكنّ هذه الصيغة تجعل خاتمة العدد التي تُشير إلى فائدة هذا الإيمان: "إلى كلّ وعلى كلّ الذين يؤمنون" تبدو تكرارًا لا فائدة له. وهكذا، يأخذ بعض المفسرين من أصحاب "المنظور الجديد"، هذه العبارة في صيغة الفاعل، مشيرين إلى "الأمانة" التي يُظهرها يسوع المسيح، بالتوازي مع أمانة إبراهيم في ٤: ١٦. فقد أظهر يسوع أمانته لله حين قبل أن يموت لأجل العالم الخاطي. وهكذا يمكن أن تُشير العبارة، "إيمان يسوع المسيح" إلى "الأمانة التي أظهرها يسوع المسيح"، وبصورة خاصة على الصليب. بيدَ أن المدافعين عن هذا الموقف يحتجّون بأنه سوف يكون ثمة معنى أفضل من الناحية اللغوية (مؤ ١٩٩٦، ٢٢٤ الرقمان ٢٤ و ٢٥)، بتجنّب الحشو جرّاء تأكيد أهمية الإيمان الإنساني مرتين. أضِف، أنّ الترجمة: بأمانة يسوع المسيح إلى كلّ الذين يؤمنون، ينتج عنها ربطٌ بولسي طبيعي بين المبادرة الإلهية والتجاوب البشري.

وعلى الرغم من هذه المناقشات، فإنّ القراءة البروتستانتية التقليدية فيها الكثير من الإطراء لذلك الموقف أعلاه. فمن المؤكّد أنّ الكلمة اليونانية يمكن أن تعني "أمانة" (رج ٣: ٣)، ويمكن لبولس أن يتتبع أثر التبرير البشري ليصل به إلى طاعة المسيح (٥: ١٩). بيدَ أنّ الكلمة "أمانة" في ٣: ٢١ - ٤: ٢٥، تُشير عادةً إلى إيمان الناس بالله أو بالمسيح، باعتباره الوسيلة الوحيدة للتبرير.

لكن السؤال يبقى قائماً: إذا كان بولس يُشير إلى الإيمان البشري في العبارة الأولى، فلماذا يُكرّر العبارة "إلى كل الذين يؤمنون" في ع ٢٢؟ يجيب المفسرون البروتستانت التقليديون بالقول: لتسليط الضوء على أن برّ الله متوافر بغنى على المستوى الكوني. ويزعم جويت أن بولس يستخدم الكلمة إيمان "مرتين في هذه الجملة ليؤكد أن المشاركة في البرّ متاحة للجميع بغض النظر عن وضعهم أو عرقهم" (٢٠٠٧، ٢٧٦). فالبرّ يمكن نيله فقط بالإيمان بالمسيح، ولكنه يُقدّم مجانياً لكل من له إيمان بالمسيح.

يشرح جويت الاستعمال الشائع الشخصي للمضاف والمضاف إليه في العبارة: "أمانة يسوع المسيح" (رج ثبّت المراجع لديه حول المدافعين عن هذه الفكرة؛ ٢٠٠٧، ٢٧٧ رقم ٧٥)، باعتباره جهداً للتغلب على العيوب الناتجة عن المفاهيم المتطرفة المتفرّدة في الرأي والمتعلّقة والجازمة حول الإيمان. فهو يُحاجّ بأنّ هذه القراءة تُقصر في التقدير الكافي "للأبعاد الاجتماعية" التي للإيمان في المسيحية الأولى باعتبارها "كلاماً مُبهماً للتباهي بالمشاركة في جماعة المتجدّدين" (جويت ٢٠٠٧، ٢٧٧) أو "مدخلاً إلى شركة المؤمنين الروحية" (٢٧٦). زد على ذلك، أنه يُحذّر بحقّ ضدّ إنشاء "لاهوتٍ لتفسير قضية منتهية" (٢٧٧).

على أن اهتمام بولس الرئيسي في ع ٢٢ ليس الأساس الكريستولوجي (دراسة شخصية المسيح وعمله) للتبرير (كما في ع ٢٤)، بل توافر التبرير للجميع على المستوى الكوني. "لأنه لا فرق" في ما بعد بين إسرائيل وسائر الأمم (وهذا تحويل لصورة خر ٨: ٢٣). فالإله الواحد لكل من اليهود والأمميين (رو ٣: ٢٩ و ٣٠) "ليس عنده محاباة" (٢: ١١). بولس مقتنع بأنه أظهر بشكل مقبول في ١: ١٨ - ٣: ٢٠ أنه في التحليل النهائي، "لا فرق" بين الأمم واليهود "إذ الجميع أخطأوا" (ع ٢٣؛ رج ٣: ٩). فالصورة الكونية للخطية توضح الحاجة الكونية لبرّ الله" (ع ٢١).

يجمع بولس بإحكام "الفجور والإثم" (١: ١٨) مع رفض الإنسان أن يُمجّد الله كإله (ع ٢١) وإبدال مجد الله بالأصنام (ع ٢٣). لذلك، ليس مفاجئاً أن يضع هنا الخطية الشمولية بالتوازي مع سقوط البشر المستمر، وحاجتهم إلى مجد الله. فخطية آدم وحواء جعلتهما غير مؤهلين للاشتراك في الكرامة التي قصدها الله لهما، وهكذا أعاقا مقاصد الخلق الإلهي للإنسانية

(رؤيا موسى ٢٠: ٢؛ جُويت ٢٠٠٧، ٢٧٩).

إذا، من دون التدخل الإلهي، يبقى جميع البشر عالقين في فخ الإدمان على الخطية. لكن نطاق الخطية، الذي يشمل الجميع، كما هو واقع الحال، تطاله نعمة الله أكثر مما يُظنّ، (٢٠). والواقع أنّ بولس إلى حدّ ما يزعم وبلا تحفّظ أنّ "الجميع... متبرّرين مجّاناً بنعمته بالفداء الذي يبسّوع المسيح" (٣: ٢٣ و ٢٤). ولكن، قد تُفسّر هذه العبارة خطأ بمعنى أنّ "الفداء" الملحوظ في الآية أعلاه، هو واسع وشامل بوسع خطية البشر جميعاً وشموليتها. هذا صحيح من حيث القدرة الكامنة في الفداء، إلّا أنّ عطية الله المجّانية للفداء، ليست غير مشروطة، ولا الخلاص شاملاً.

إذا، يبقى تصنيف بولس قائماً وفي موضعه: فالتبرير هو للمؤمنين بالمسيح فقط (٢٢)؛ و"الذي قدّمه الله كفارة" هو "بالإيمان بدمه" (ع ٢٥). لكن، ينبغي لنا بالطبع، أن لا نقلّل من شأن قناعة بولس بأنّ الله قد فعل كلّ ما هو ضروريّ لخلاص البشرية الهالكة. كما لا ينبغي لنا أن نُشيع بوجوهنا عن الحاجة إلى تجاوب مطيع مع عطية الله للخلاص الكوني. قاله يحترم كثيراً خيارات الإنسان لدرجة أنه لا يلزم أحداً أن يخلّص رغماً عن إرادته.

إذا، إنّ عطية تصحيح الوضع مع الله متوافرة للجميع. وشمولية الخلاص بالإيمان، المؤكّدة في ١: ١٧، مشروحة في ٣: ٢٢ و ٢٣. وكما أنّ الخطية لا تعرف حدوداً عرقية، هكذا الخلاص أيضاً. فالخلاص واسع وسع الخطية. ولكن فقط ضمن دائرة سيادة المسيح، أي في نطاق الكنيسة، ثمّة خلاص شامل. وبرهان بولس السليبي بأنّ "اليهود والأمم هم جميعاً تحت الخطية" (ع ٩) هو أساس تصريحه الإيجابي. فجميع الذين يُصالحهم الله هم أبرار، لكنّ هذا البرّ ليس وضعاً يمتلكه الناس. وبما أنّها علاقة بين أشخاص، فهي تبقى سليمة ما دامت تحت سيادة الله الرحومة، وتستمرّ في المسيح، وتثبت بالطاعة. فالعلاقة السليمة بالله ليست جامدة ولا خصوصية.

إنّ جميع الذين لهم إيمان يُغيّرهم الروح القدس إلى شبه المسيح "من مجدٍ إلى مجد" (٢: ١٨). فالذين كانوا في حالة الخزي سابقاً، وأصبحوا مُكرّمين الآن من الله بالمسيح الذي مات لأجل الجميع، دخلوا في جماعة القديسين حيث تحصل عملية التغير هذه تحت سيادة

المسيح" (جويت ٢٠٠٧، ٢٨١). ووحدهم المؤمنون، سوف يتمتعون بالخلاص النهائي وسوف يشتركون في "مجد الله" المُعدّ للجميع في آخر الأزمنة (رج رو ٥: ٢؛ ٨: ٣٠).
 ٢٣٠ لقد تأكّدت شمولية الخطية، ولكنها لم تجد تفسيرها بعد. "إذ الجميع أخطأوا" (٣: ٢٣). ونتيجة لذلك: "الجميع... أعوزهم مجد الله". ومجد الله هو واقع وجوده. ولكي يكون الإنسان في حضرة الله، هو أعظم شرف يمكن تصوّره. والبشر الخطاة، محرومون من رضى الله وحضوره. فالعلاقة الصحيحة بين المخلوق والخالق قد فُقدت. ومع أن الله قد اعتدي على حقّه، فإنه أخذ المبادرة لتصحيح الأمور. لقد قدّم ابنه "كفارة" (ع ٢٥)، ليصالح الذين ابتعدوا عنه، وليستردّ الكرامة التي كانت مُصادرة.

وإنّ "برّ الله" ذاك الذي "بالإيمان إلى كلّ...". في ع ٢٢، يُشكّل مُفارقة صارخة مع ١: ١٨، الذي يشير إلى "غضب الله... المعلن من السماء على جميع فجور الناس وإثمهم". فصيّغُ المُضاف والمُضاف إليه، هي في الواقع صيّغٌ للدلالة على الذي يقوم بالعمل، أي الفاعل. "غضب الله"، ليس حنقاً بشرياً موجّهاً ضدّ الله، بل هو دينونة الله نحو الخطاة. و"فجور الناس وإثمهم" ليس ظلماً واقعاً على الناس، بل إنها الخطايا التي يفعلها الناس. وعليه، فإنّ "برّ الله" هو عمل الله الخلاصي في جلب الخطاة الذين يثقون به، إلى علاقة صحيحة مع ذاته.

وبرّ الله الذي يُبرّر جميع الذين يؤمنون، يأتي بغير استحقاق البتّة، بل "بنعمته" (ع ٢٤). ومع أن الله يُقدّم نعمته "مجاناً" (أي عطية أو هبة، ع ٢٤)، للخطاة الهالكين، لكنّ ذلك كلفه ثمناً باهظاً جداً. فإنّ "عطية البرّ" (٥: ١٧) هي من جانب واحد فقط. ولا شئ بشرياً ألزمه التصرف بهذا اللطف.

٢٤٠ لقد توافرت عطية الله للخطاة "بالفداء الذي يسوع المسيح" (٣: ٢٤). وقد لاحظ سانداي وهيدلام أن الكلمة اليونانية، فداء، تعني في المجال الاقتصادي: "إعتاقاً يتمّ مقابل شراء بمبلغ مُعيّن". وكذلك في العديد من المقاطع الكتابية في العهد الجديد، (مت ٢٠: ٢٨؛ مر ١٠: ٤٥؛ أع ٢٠: ٢٨؛ ١ كو ٦: ٢٠؛ ٧: ٢٣؛ غل ٣: ١٣؛ ١ بط ١: ١٨؛ ٢ بط ٢: ١؛ رؤ ٥: ٩)، يقال عن المؤمنين "اشتريتهم، أو اشتريتهم بثمان" وقد دفعه كلّهُ الله، ولكنّ "التشديد يبقى محصوراً بثمان فداء الإنسان. ولسنا في حاجة إلى دفع الفكرة المجازية خطوةً أخرى إلى الأمام،

بسؤالنا (كما فعل القدماء) لِمَنْ دُفع الثمن أو الفدية" (سانداي وهيدلام ١٩٢٩، ٨٥ و ٨٦).
لا تتناول فكرة بولس الشراء بحد ذاته، بل النتيجة: فموت المسيح يُطلق سراح الخطاة
ويُحرّرهم ويفكّهم، ويُخلّصهم من عبودية الخطية. وأصل الكلمة اليونانية يعني "يَجِلُّ وثاق أو
يُطلق سراح". فالحرية التي يعطيها المسيح مجّاناً هي كل ما يهتم بولس، وليس الوسيلة التي
حققت تلك الحرية، سواء صوّرت بكفاح عسكري، أو بثمان مدفوع. ففي "يسوع المسيح"
تخطمت القوى التي تُعارض الله مرّةً وإلى الأبد؛ والذين في المسيح قد تحرّروا من تلك القوى
التي كانت في السابق تستعبدهم. و"مجد الله" (رو ٣ : ٢٣)، الذي فُقد بسبب عصيان آدم، قد
أعيد الآن بقوة إلى المؤمنين "من مجدٍ إلى مجدٍ كما من الربّ الروح" (٢ كو ٣ : ١٨؛ رج ١ كو
١٥ : ٤٥).

وبما أنّ البشر عبيد للخطية، لا حول لهم، فإنهم لن يستطيعوا الانتقال إلى سيّدٍ آخر إلا
بتحريرهم أولاً من عبوديتهم، أي "بالفداء" (رو ٣ : ٢٤). أمّا "الفداء" فقد توافر "بالمسيح
يسوع" مرّةً واحدةً وإلى الأبد. على أنّ الله يعطي حرّيته المُكلّفة تلك "مجّاناً" لجميع الذين
سيأخذونها. ولا يبقى للخطاة سوى أن يقبلوا هذه العطية، وهذا هو "الإيمان" (ع ٢٢ و ٢٥
و ٢٦). وعلى الخطاة أن يُقرّوا أيضاً بأنهم عبيد للخطية، وأنهم عاجزون عن تحرير أنفسهم.
وينبغي أن يرجعوا عن عصيانهم، ويثقوا بالله، وذلك بتخليّهم عن الآلهة التي من صنعهم.
والتسليم لسيادة خالقهم. فالله "يُبرّر مَنْ هو من الإيمان بيسوع"، حيث يُرجعهم إلى العلاقة
المطلوبة بين البشر وخالقهم (ع ٢٦). بمعنى أنّ الله في الواقع، هو الذي يبرّر الخطاة.

* ٢٥ واضح أنّ اللغة المجازية ينبغي عدم الذهاب بها أبعد من ذلك، إذ إنّ بولس ينتقل من
الصورة الاقتصادية في ع ٢٤ إلى صورة الكفّارة في ع ٢٥، حيث يحاول مرّةً أخرى أن يشرح
كيف أظهر الله "برّه". فالرسول يُصوّر الآن موت المسيح بلغة الكاهن والذبيحة. فقد "قدّمه
الله كفّارة" (ع ٢٥). ومع أنّ الكلمة "قدّمه" قد تُشير إلى البرامج والمقاصد، كما في الأمثلة
الأخرى من العهد الجديد (رو ١ : ١٣؛ أف ١ : ٩)، أمّا هنا فتعني "قدّمه" (باور ١٩٧٩،
٧٢٢).

يناقش اللاهوتيون هذه المسألة، فيتساءلون: هل كانت هذه الذبيحة "كفّارة" أم

"استرضاء؟". إنهم متفقون على أن حاجة البشرية الخاطئة هي إلى علاقة سليمة بالله الذي هو وحده قادر أن يوفرها. وهذه الذبيحة تُصالح الخطاة مع الله، فقط بالإيمان بدم المسيح (رو ٣: ٢٥)، أي الذين يؤمنون بأن موت المسيح هو وسيلة الخلاص الوحيدة. وإن العبارة: "قدّمه الله كفارة"، ظلت محور نقاش لاهوتي غير مُنتهِ لمدّة نحو ألفي سنة (رج جُويت ٢٠٠٧، ٢٨٤ رقم ١٤٩ و ٢٨٥ والرقم ١٦٥ و ١٦٨ للدراسات الحاضرة). وعلى الرغم من الاتفاق على أن موت المسيح هو وسيلة الكفارة، فإنّ المسيحيين لم يتوصّلوا قطّ إلى إجماع في الرأي حول كيفية إنجاز هذه الكفارة.

والاسم "كفارة"، والمستخدم فقط هنا، وفي عب ٩: ٥ من العهد الجديد، هو باليونانية (hilasterion) اسم مركّب من جزأين: (hilas) و (terion)، الذي يُشير إلى "مكان". فسواء كان كفارة أم استرضاء، فهذا ما حصل حيث حصل. على أن الترجمة السبعينية تستخدم هذا التعبير لتُعَيّن "مكان ذبيحة الخطية". ومن الأفضل ترجمتها: "ذبيحة التطهير"، مشيرةً بذلك إلى عملها بالنسبة إلى الموضع المقدس والمذبح (دوايت اسوانسن البريد الإلكتروني ١٦ / ٢ / ٠٧). وتُعرّف الترجمة السبعينية "الكفارة" بأنها "الغطاء" بالعبرانية (kapporet)، والذي كان يوضع على تابوت العهد الذي وراء الحجاب في قدس الأقداس.

أمّا الترجمات الإنكليزية التقليدية فتردّ الكلمة إلى المعنى: "كرسي الرحمة"، لكنّ الكلمة "رحمة" ليس لها أساس في النص العبري. فغطاء الذهب فوق التابوت، يُغطّي ذكريات تدخّل الله في تاريخ إسرائيل، بما في ذلك كهنة الله (خر ٢٥: ١٧ - ٢٢). بيد أن كتاب أورشليم المقدس، الذي يُترجم الكلمة كفارة (hilasterion) بالقول: "ذبيحة مصالحة"، إنّما يتناول الكفارة "الاسترضائية" الكتابية في صميمها. فموت المسيح يدلّ على أن الله لا يُخفي عداوة تجاه الجنس البشري الذي ابتعد عنه، وهو إذ ذاك يدعو أعداءه ليتصالحوا معه (رو ٥: ١٠). فهو دائماً يأخذ المبادرة في تسوية مشكلة خطية الإنسان. وعليه، يكتب بولس هنا قائلاً: "الذي قدّمه الله (أي قدّم يسوع) كفارة (٣: ٢٥). وفي ٢ كو ٥: ١٧ - ٢١، يوضح الرسول أن الكفارة هي عمل الله نفسه: "... الله الذي صالحنا لنفسه بيسوع المسيح... كان في المسيح مُصالحاً العالم لنفسه" (ع ١٨ و ١٩).

إن ذبيحة الكفارة (رو ٣ : ٢٥)، تُحدّد بعبارتين متوازيتين ومكملتين الواحدة للأخرى. أولاً: إن عمل الله الكفاري والاسترضائي يصبح فعّالاً "بالإيمان"، وتجارب الإنسان مع عطية الله يُعبّر عنه الإنسان نفسه (أي الحالة الشخصية). ثانياً، إن الكفارة هي "بدمه" أو "بواسطة دمه"، فموت المسيح هو الحالة التاريخية أو الحالة المُجرّدة للكفارة.

ومّا لا شكّ فيه، أنّ "الدم"، لا يُشير إلى السائل الذي نرف من عروق يسوع وشرائينه. فتسمية الكلّ باسم الجزء، هنا في هذا المقام، وفي كلا العهدين القديم والجديد، إنّما تُشير إلى تقديم الحياة بالموت. فالكفارة تُعطى بواسطة موت المُخلّص على الصليب؛ ولكن ينبغي قبولها بالإيمان لكي تكون فعّالة (رج غودت ١٨٨٣، ١٥٣). ومع أنّ ٤ مكابيين ٦ و ٢٩ و ١٧ : ٢٢ يدّعي فوائد كفارية في دم الشهداء الأتقياء، فإنّ ٤ مكابيين يقصّر هذه الكفارة على شعب إسرائيل من دون سواهم. لكنّ بولس يشدّد على أنّ دم المسيح يُكفّر عن جميع الذين لهم إيمان، متخطّياً الحدود العرقية والدينية. وهكذا يمكننا أن نعيد صياغة رو ٣ : ٢٥ على الشكل التالي: لقد قدّم الله نفسه علناً في موت يسوع المسيح، كوسيلة الخلاص لجميع الذين يقبلون ذلك الخلاص بالإيمان.

إنّ مضامين العبارة "بالإيمان بدمه" واجهت جدلاً كذلك. فترتيب الكلام في الترجمات الإنكليزيتين (NIV) و (KJV)، يبدو أنه يتضمّن ما يدلّ على أنّ موضوع الإيمان دائماً هو الدم. ولكن، بالنسبة إلى بولس، يبقى الإيمان دائماً في شخص. فموت المسيح ذبيحة حصل عبر سفك دمه، عبر سكبه حياته للموت، ليخلّص الخطاة من الموت. وموت المسيح، الذي غالباً ما يقرّنه بولس بالصليب أكثر من الدم الذي سفك على ذلك الصليب، كان الحكم الحاسم على خطية العالم، والبرهان النهائي على أنّ الله قدوس وعادل.

ولكي يكون المسيح ذبيحة "كفارة، بالإيمان" تحديداً، يتطلّب ذلك من المؤمنين أن يقبلوا دينونة الله العادلة لخطاياهم. فالأنجيل وسفر الأعمال تشير إلى التوبة وغفران الخطايا ويشير بولس عادةً إلى الإيمان باعتباره الاستجابة البشرية الملائمة لعطية الخلاص الإلهية السخية ومن بين رسائل بولس كلّها، فقط ٤ : ٥ - ٨ يساوي بين التبرير والغفران. أمّا في أف ١ : ٧ و كو ١ : ١٤، "غفران الخطايا" و "الفداء" (رج رو ٣ : ٢٤) هما متساويان. بيد أنّ المصطلحات

للكلمة "غفران" لا تظهر البتة في ع ٢١ - ٢٦. "بالإيمان" يتفهّم الخطاة موت المسيح، قابلين دينونة الله على خطاياهم، ومائتين عنها، لكي يأخذوا حياة الله والخلاص (رج غل ٢ : ١٩ - ٢١).

الإيمان هو التماثل مع يسوع المصلوب

"إن ذبائح الحيوانات للتقدمة، في طقوس العبادة الإسرائيلية، ورشّ دمها (كما في لا ٤ : ٣٣ و ٣٤)، كانت ترمز إلى الخطاة الذين تمثّلهم هذه الحيوانات. ففي هذه العملية، كان الخطاة يضعون حدًا لممارساتهم السابقة، ويلجأون إلى الله بتقديس الذات والتسليم له. فالخطاة تماثلون مع أضحيتهم التي يقدّمونها، وذلك بوضع أيديهم على رؤوس تلك الحيوانات، مؤكّدين فعليًا تماثلهم مع الذبيحة المقدّمة للموت. وبمشاركة الخطاة في هذا الطقس، يعترفون بأنّ خطاياهم جعلت الذبيحة ضرورية، أي إنهم يعترفون بخطاياهم، كما يُقرّون بأنهم هم يستحقّون الموت، وليس الذبيحة البريئة. فتماثل المؤمنين مع الذبيحة المقدّمة في الطقس، تعطيهم وسيلة تجديد وإحياء قواهم التي تحرّرت بلمسهم المذبح، أي الله، من خلال هذه التقدمة البديلية." هذا التماثل البديلي مع الذبيحة الكفّارية هو ما يعنيه بولس بقوله، بالإيمان بدم المسيح (لينهارت ١٩٥٧، ١٠٣).

فموت المسيح، تمكّن الله من "إظهار برّه، من أجل الصفح عن الخطايا السالفة بإمهال الله" (رو ٣ : ٢٥ ب). وتصريح بولس هذا يتحدّى الفكرة الشعبية المغلوطة بأنّ العهد القديم يُقدّم الله كإله آمر متسلّط لا يلين، بالمفارقة مع ما يقدّمه العهد الجديد عن الله كإله مُحبّ ومسامح. ويفترض بولس أنّ الله تغاضى عن خطية الإنسان في الزمان الذي سبق مجيء المسيح. ولا يعني ذلك أنّ الله من جوده سامح تلك الخطايا أو أنه تغاضى عنها أو لم يعتبرها، بل بالأحرى تركها تمرّ من دون عقاب. بيد أنّ الله لم يعد قادرًا على "غضّ الطرف" أكثر من ذلك، عن جهل الإنسان وخطيئته (رج أع ١٧ : ٣٠ و ٣١؛ ٢ مكابيين ٦ : ١٢ - ١٧). فنظام الذبائح في العهد القديم، أجلّ مؤقتًا الحلّ النهائي لمشكلة الخطية وارتكاب الخطية، أي موت وقيامه المسيح (دّن ٢٠٠٢، ٣٨ : ١٧٣). "إنّ موت المسيح... حلّ مكان الهيكل كوسيلة

المصالحة مع الله" (جُويت ٢٠٠٧، ٢٩٠)، وهي الوسيلة المفتوحة "إلى كل وعلى كل الذين يؤمنون" (رو ٣: ٢٢)، وليس لإسرائيل فحسب.

* ٢٦ يختم ع ٢٦ جملة بولس الطويلة التي بدأها في ع ٢١. ففي موت المسيح عمل الله على "إظهار برّه في الزمان الحاضر" (رج ع ٢١)، "ليكون باراً ويُبرّر مَنْ هو مِنَ الإيمان بيسوع". إن الغرض (حرف اللام في لإظهار وليكون) من هذا البرهان اللافت بشأن الجديّة التي ينظر فيها الله إلى الخطية كان للدفاع الفوري عن برّ الله، ولتبرير كل مَنْ له إيمان بالمسيح. وموت المسيح هو في هذا الجيل الحاضر، علامة دينونة البرّ والمحبة الغافرة. فقد أظهر علناً وفي آن غضب الله على كل ما هو خطية في الإنسان، ورحمته التي لا يدركها العقل، على كل مَنْ هو مِنَ الإيمان بيسوع (بروتر ١٩٥٩، ٣٠). فعند الصليب، وفي عمل فدائي عظيم ونهائي من الله، "الرحمة والحقُّ التقيا؛ البرّ والسلامُ تلاثما" (مز ٨٥: ١٠)، ولكنّ برّ الله، ليس ظاهراً عند الصليب فقط. وكما يقول جُويت:

"إنّ برّ الله يظهر في ردّ العالم الساقط من خلال جماعات الإيمان الصغيرة، الذين يرغب بولس أن يُدرج أسماءهم في مشروع حَمَلِ إنجيل الربّ المصلوب إلى جميع أطراف هذا العالم المعروف" (٢٠٠٧، ٢٩٣).

من النص

إنّ التعبير "كفّارة" لا يُنهي الجدل القائم حول الكلمتين "كفّارة" أو "استرضاء". فالسؤال هو: أية واحدة منهما تشرح بشكل أفضل تأثير موت المسيح في الكفّارة؟ بيد أنّ التعبير يؤكد بوضوح أنّ الله يركّز على الكفّارة كعملية لمعالجة مشكلة خطية الإنسان، وليس على الكيفية. فالرسول بولس يُلمح إلى أنّ موت يسوع كان يوم الكفّارة العظيم. وقد جعل الله موت يسوع "المكان الجديد للكفّارة، والظهور، والحضور الإلهي"، كما جعله الوسيلة الجديدة للاقتراب إليه، والمتاحة للجميع (جُويت ٢٠٠٧، ٢٨٧). ولو نشأت المسيحية الرومانية في الجمع، لكان استخدام بولس لهذه الترميز المسيحية القديمة قد وضعه في المقام نفسه مع جمهوره اليهودي.

فهل الكلمة كفارة في رو ٣: ٢٥، ينبغي أن تُترجم استرضاء "Propitiation" أو كفارة "Expiation"؟ وهل كان موت المسيح "ذبيحة استرضاء"، أي تخفيفاً لغضب الله وإظهاراً لعدله، أم كان "ذبيحة كفارة" تُغطي أو تُطهر جُرمَ خطية الإنسان؟ أمّا الاختيار بين الاثنين، فيُقرره فهمُ المفسر للكفارة. وتجنباً للتأويل المتشعب، فقد ترجمت بعض الترجمات الحديثة هذا التعبير بطريقة محايدة، فكانت: **ذبيحة كفارة**.

وعلى الرغم من أن التطرّف في فهم الكفارة والاسترضاء ينبغي رفضه، فإن بعض النواحي، في الواقع، لكلا التعبيرين مُتضمنة في الكلمة كفارة، وتبدو لبعض المفسرين ضرورة في سبيل عقيدة كتابية متوازنة. "فالاسترضاء"، يُشير إلى الله، إذ بموت المسيح أُعلنت عدالة الله كديان. أمّا "الكفارة"، فتشير إلى الإنسان، إذ إنّ ذبيحة المسيح تمحو جُرمَ خطية الإنسان. إنّ الآراء المتطرّفة حول "الاسترضاء" تجعل الله في الواقع، عُرضةً لناموس أعلى يطلب مساءلته، وهكذا حين يمثل العدل، فحتى الله نفسه ينبغي أن يُدعى. وهذا التطرّف، يستدعي صوراً لإلهٍ مُحبٍ للانتقام، جاهز لإطلاق سَورة من الغضب الشديد، تُهدّئه مشاهد الذبيحة التي تُلنّ قلبه القاسي، وتُسبغ تَعَطُّشَهُ لمعاقبة أيّ كان، وتجعله عاجزاً حيال مطالب العدالة. كما تجعل موت المسيح شبيهاً بالعنف الإلهي ضدّ الأطفال. من الواضح أن مفهومًا كهذا غير جدير بالله. فالمسيح ليس ضحية الله البسيطة العاجزة. والإيمان الثالوثي يُصرّ على أن الله على الصليب يُقدّم ذاته، راضياً بالنتائج الراحبة التي للعصيان البشري. فإن تناولنا ذبيحة المسيح على أنها استرضاء، أمّا نفعل ذلك نقيضاً لخلفية رسالة رومية. فهي لا تفترض في أيّ مكان منها أن "غضب الله" (١: ١٨) كان ينبغي أن يُسكن، أو أن موت يسوع أَرْضَى كرامة الله المُنتهكة.

كذلك، فإنّ الآراء المتطرّفة حول الكفارة، واجهت معارضات جدية. فقد فهمها البعض على أنها إخفاء للخطية بدلاً من تطهيرها. إنهم يتصورون إلهًا يخدع نفسه، مُخبئاً خطية الإنسان المستمرة وراء برّ المسيح، تلك الخطية التي من صنيع الخطاة. إنّ أفكاراً كهذه عن البرّ للسبب إلى أحدهم، تجعل الخلاص خدعةً، وتجعل الله مُشاركاً في الخداع الذاتي. فكلّ المقاربتين المتطرّفتين، تفشلان في تحقيق العدل في المعنى الذي قصده بولس في ٣: ٢٥.

فما يقوله بولس عما حققه موت المسيح، ليس ادعاءً لاهوتيًا متحيزًا حول الكفارة والاسترضاء، بل تمييز الفوارق بين التعريفين. فإذا كان للتعبيرين أن يُقبلا، ينبغي رفض الآراء المتطرفة حولهما. وما لم تُطرح جانبًا الزيادات المفرطة، وسوء الفهم الشعبي حول الكفارة، والتي لا تخلو منها العظات المنكودة الحظ، فينبغي إذ ذاك حذف التعبيرين كليهما من قاموس اللاهوتي. ولم تتوافر لغاية الآن، عقيدة جامعة ومقبولة عن الكفارة تحمل أسبابًا منطقية ومعقولة. ويتفق العهد الجديد بصورة جامعة، على أن موت المسيح على الصليب يُقدّم وسيلة الخلاص، ولكنّ الشهود المتعددين يستخدمون مجموعة من الصُور لشرح كيفية ذلك.

إنّ "الاسترضاء" الكتابي يعني أن الله قد وجد طريقة "لإظهار برّه" (ع ٢٥ و ٢٦)، فيما يُقدّم الرحمة "لمن هو من الإيمان بيسوع" (ع ٢٦). وعبر أهل الإيمان، يُقدّم الله للخطاة، أي أولئك الذين جعلوا أنفسهم أعداءه، فرصة ليتصالحوا معه ويعودوا للسير في طريق البرّ. يُشدّد بحقّ، التعبير الكتابي "كفارة بمعنى غطاء" على تأثير الكفارة في حياة البشر. ففي المسيح، يُحرّر المذنبون العصاة، من عبوديتهم للخطية، ويُطهّرون من تلوّثها. "لأنه (أي الله) جعل الذي لم يعرف خطية، خطيةً لأجلنا لنصير نحن برّ الله فيه" (٢ كو ٥: ٢١ الهامش). هذا، ويُشدّد جُويت بحقّ قائلاً:

"بخلاف الكفارة (بمعنى الغطاء)، التي تعمل بغضّ النظر عن سلوك قابلها أو موقفه، فإنّ الكفارة بمفهوم بولس ترمي إلى مصالحة أولئك الذين أعلنوا الحرب على الله، وتعمل بفعالية فقط لدى الذين يتجاوبون بالإيمان مع الأخبار السارة" (رو ٣: ٢٥ و ٢٦؛ ٢٠٠٧، ٢٨٨).

ب. ثلاثة استنتاجات من عمل الله المُبرّر (٣: ٢٧ - ٣١)

ما وراء النص

إنّ الفقرة السابقة (ع ٢١ - ٢٦) قد أُلقت بظلالها على هذه الفقرة الموجزة التي نحن في صدددها، وذلك على مدى تاريخ التفسير، كما أثّرت في نظريات الكفارة. بيد أن هدف الفقرة الرئيسيّ لم يكن بالنسبة إلى بولس أن ينكبّ "كلاهوتي نظامي" على معنى ذبيحة المسيح، بل أن يُظهر كيف أنّ برّ الله أصبح مصدر برّ الإنسان بواسطة الإيمان بالمسيح.

يعود بولس إلى حديث النقد الساخر، تاركاً لجمهوره المجال "لِتَنصَّتْ عَلَى" حديثه مع يهودي وهمي مُعْتَرِض. وكانت خلاصة الحديث بارزة: فإذا كان كلُّ الرجاء في نَيْلِ البرِّ المبني على المجهود البشري في حفظ الناموس أمراً وهمياً (ع ١٠ - ٢٠)، وإذا كان الله قد قدَّم إمكانية جديدة للبرِّ، عالمية في إطارها، ومبنية على الإيمان (ع ٢١ - ٢٦)، فلن يبقى من سببِ البتَّة للمسيح في أثر البرِّ من طريق حفظ الناموس. فالإيمان هو الجواب المناسب الوحيد على طلب الله، الذي "وحدانيته" تُظهر رغبته الوحيدة في خلاص الجنس البشري بأسره. ويرسم بولس في ع ٢٧ - ٣١ هذه الخلاصة الضرورية، فيما يتفادى أيَّ افتراضٍ بأنَّ الإيمان بمعنى ما، يُبطل الناموس اليهودي. فالإيمان لا يُسْقِطُ الناموس، بل بالحري يثبته (بيرن ١٩٩٦، ١٣٥).

في النص

٢٧ * يخرج بولس في ع ٢٧ - ٣١ بثلاثة استنتاجات مبنية على الفقرة السابقة. وهذه الاستنتاجات، مدعومة بثلاثة افتراضات أساسية: التبرير هو بالإيمان فقط. يوجد إله واحد. الناموس والإيمان ليسا متناقضين، بل مُكَمِّلان، الواحد للآخر.

(١) البرُّ الذي بالإيمان ينفي الافتخار (٣: ٢٧ و ٢٨)

يسأل مُحاور بولس الوهمي قائلاً: "فأين الافتخار؟" (ع ٢٧ أ). فإذا كان البشر جميعاً، بما فيهم اليهود، قد سقطوا فريسة سُلطة الخطية (ع ٩)، و"أعوزهم مجدُّ الله" (ع ٢٣)، فهل يستطيع اليهود في ما بعد أن يدَّعوا بأنَّ لهم مكانة خاصة أمام الله (٢: ١٧ و ٢٣)؟

يُصِرُّ بولس على أنَّ كلَّ مثل ذلك التباهي لم يعد له وجود. "وقد انتفى" مرَّةً وإلى الأبد. "فإذا كان افتخار اليهود غير شرعي، هكذا يكون أيضاً الافتخار الأُمِّي. فالكرامة المُعطاة بالنعمة تُبطل من حيث طبيعتها بالذات، كلَّ افتخارٍ بشري" (جُويت ٢٠٠٧، ٢٩٦). فطريقة الله الجديدة في مصالحة البشرية مجَّاناً لنفسه بالمسيح قد أقفلت الباب في وجه كلِّ الادِّعاءات المتزاحمة.

ثم يتابع السائل الوهمي قائلاً: "بأي ناموس، أبناموس الأعمال؟" ويُجيبه بولس: "كلا بل بناموس الإيمان" (ع ٢٧ ب). والكلمة "ناموس" هنا، يبدو أنها تشير إلى "نظام ناموسي معيّن" أو إلى "نظام معيّن من الأمور". وهكذا يسأل السائل: "تحت أي نوع من النظام تأثرت هذه النتيجة؟" (سانداي وهيدلام ١٩٢٩، ٩٥). على أن سبب بولس للحوار يفترض وجود تمييز واضح بين الاستخدام الصحيح والخطيء للناموس (رج ٢ : ١٧ - ٢٤ ؛ ٣ : ٢١). يُعارض حذف الافتخار بناموس الأعمال، مقابل ناموس الإيمان (رج ٤ : ٦ ؛ ٧ : ٨ و ٩) ونقطة بولس ليست التقليل من شأن ناموس موسى، بل تأكيد التناقض الضمني بين الإيمان البشري والعطية الإلهية.

الناموس في رسالة رومية

"يستخدم بولس الكلمة 'ناموس' بطريقة متنوعة في رسالة رومية. (أ) أن يكون يرُ الله بالإيمان (٣ : ٢١)، 'مشهوداً له من الناموس والأنبياء'، فذاك يُظهر بوضوح أن الناموس ما يشير إلى أسفار موسى الخمسة في العهد القديم. (ب) إن العبارة في ع ١٩ : 'ونحن نعلم أن كل ما يقوله الناموس فهو يُكلّم به الذين في الناموس'، تستخدم الناموس هنا لتشير إلى سلسلة من الأسفار النبوية، من المزامير والجامعة وإشعياء (رج ع ١٠ - ١٢). وعليه، فالناموس في كلا المثلين يجب أن يعني الأسفار المقدسة اليهودية، أي كتاب العهد القديم الذي بين أيدينا. (ج) أما 'الناموس' في ع ٢٧، فيمكن أن يعني ما نقصده أحياناً ببعض التعابير مثل، 'نظام ديني'، (رج ٧ : ٢١ و ٢٣). (د) إنه غالباً ما يشير إلى الناموس الأدبي، أي إلى وصايا الله والمعروفة على الأقل إلى حدّ ما، حتى عند الأميين (٢ : ١٤ و ١٥). ولكنه ظاهر لبني إسرائيل في الوصايا العشر وفي أمكنة أخرى من شريعة موسى. وهذا هو شكل الناموس الذي كان بولس قد عرفه. ناموس اختبار الخالص (٧ : ٧ - ١٣). إنه المعنى الذي يجول في فكره عن الناموس في ٣ : ٢٠ و ٤ : ١٥ ؛ ٥ : ١٣ ؛ ٧ : ١٤ و ٢٢ و ٢٥ ب ؛ ٨ : ٣ ؛ ٩ : ٣١ و ٣٢ ؛ و ١٣ : ٨ - ١٠. لكن الخطأ تحوّل هذا الناموس إلى البرّ الذاتي، فالتمسك بالفضيلة والتقيد الحرفي بالناموس، معتقدات خادعة، يظنّ الناس الواهمون أنهم يستطيعون بواسطتها أن يتمموا ناموس الله بجهودهم الذاتية.

(هـ) بهذه الطريقة (أي بناموس البرّ الذاتي)، يصبح ناموسُ الله 'ناموسَ الخطية والموت' على نقبض 'ناموس روح الحياة' (٨: ٢). فهنا يشير الناموس إلى مبدأ فعال، وإلى حق ملحوظ حول طبيعة الحقيقة، أي إلى أمر يمكن مقارنته بقانون الجاذبية. فلم يكن 'ناموس روح الحياة' حرفياً، هو الذي أعتقه من 'ناموس الخطية والموت'. فالروح القدس المُعطي الحياة، هو الذي أعتقه من الخطية والموت.

يُميّز بولس "بين الناموس كسلطة تتطلّب البرّ الذي لا يستطيع الإنسان أن يُحقّقه، والناموس بمعنى الأسفار المقدسة التي تؤكد البرّ بالإيمان". ففي ٢: ١ - ٣: ٢٠ يدحض بولس ادّعاء اليهود الخاطيء والذي يمكن إقامة الدليل على خطئه، حيث تصوّروا أنّ الخلاص هو مسألة تتعلّق بحفظ الناموس. فناموسٌ من هذا النوع "يتطلّب أعمالاً صالحة، لكنه لا يُنتج بالمقابل سوى "معرفة الخطية" (جُويت ٢٠٠٧، ٢٩٧). وسوف يُبيّن بولس في ف ٤، ومن الناموس (باعتباره أسفاراً مقدسة) أنّ البرّ ليس إنجازاً بشرياً، بل يُؤخذ كعطية من الله، وعلى أساس الإيمان فقط. "هذا هو الفرق بين تفسير الناموس يزيد من الافتخار، وآخر ينفي الافتخار" (جُويت ٢٠٠٧، ٢٩٧). ويوضح بولس مفهومه للعبارة "ناموس الأعمال والإيمان" ليمهّد الطريق لاستنتاجه الأوّل.

٢٨ "إذا نحسب أنّ الإنسان يتبرّر بالإيمان بدون أعمال الناموس" (٣: ٢٨، خلاصة ع ٢١-٢٦). فالبرّ قدّام الله هو "بالإيمان فقط". لكنّ الإيمان هو بلا قوة بمعزلٍ عن الشخص الذي هو غايته. فالإيمان هو "ذراع القلب" التي تتسلّم عطية برّ بالمسيح (رج ١ كو ١: ٣٠ و ٣١).

فالإيمان يمكن أن يشير هنا إلى كلّ من "أمانة المسيح" و"تجاوب الإنسان مع الإيمان". فإذا كان الناموس باعتباره نظام الخلاص بالإنجاز البشري، قد رُفِض كوسيلة تحقيق البرّ، فالإيمان باعتباره نظام الثقة بالمسيح المصلوب وحده للخلاص يتضمّن مظهرَي الإيمان كليهما، كما هما مستخدمان في رسالة رومية. إنّ الطريقة البروتستانتية التقليدية في قراءة الفقرة، لا تفترض أنّ الإيمان هو أمر يستطيع الناس أن يعملوه ليحصلوا على الخلاص، على الرغم من ظنهم الخاطيء الذي يفترض حفظ الناموس كوسيلة للخلاص. إنّ رو ٣: ٢١-٢٦ تشرح

بإسهاب ما تطلّبت أمانة المسيح، وجعلته ممكنًا؛ وع ٢٧ - ٣١ يشرح مطوّلًا ما رفضته وما فرضته. ولأنّ البرّ هو بالإيمان، فهو عطية صافية وبسيطة؛ وهكذا، "فالافتخار قد انتفى".

(٢) البرّ الذي بالإيمان هو للجميع (٣: ٢٩ و ٣٠)

* ٢٩ لو كان الأمر غير ما هو مكتوب (أي، استهلال ع ٢٩ بالكلمة "أم") لكنت الاجتهادات اللاهوتية في هذا المقام كارثية. فها شريك بولس في الحوار يسأل بأسلوب ساخر، "أم الله لليهود فقط؟ أليس للأمم أيضًا؟" إنّ طريقة طرح السؤال تفترض جوابًا إيجابيًا، وهذا ما عبّر عنه بولس بالقول، "بلى" إنّ الله هو إله "الأمم أيضًا" (ع ٢٩).

لا يعود بولس بعد الآن يُقيم مُفارقة بين اليهود واليونانيين كما كان يفعل قبلاً (١)؛ (١٦؛ ٢: ٩ و ١٠)، مُتَبَيِّنًا هنا اللغة اليهودية غير المهذّبة في التمييز بين اليهود والأمم والختان والغرلة (٣: ٢٩ و ٣٠؛ رج ٢: ٢٥ - ٢٧؛ رج جُويت ٢٠٠٧، ٣٠١ لِمَا كان لهذه النعوت من قوة قديمًا) للإشارة إلى البشرية جمعاء. فكلّ من بولس ومحاوره اليهودي الوهمي مقتنعان الآن بأنّ الفكر المتمحور حول الأفضلية العرقية يتحدّى عقيدة إسرائيل التوحيدية المركزية (٦: ٤). فليس ثمة إلهان (رج كذلك ١ كو ٨: ٤ و ٦؛ غل ٣: ٢٠؛ أف ٤: ٦؛ ١ تي ٢: ٥). كما لم يعد ثمة مكان الآن للتخصيصية اليهودية التي تُصرّ على أنه مع كون الله هو الخالق والربّ على كلّ الأمم، فإنه إله إسرائيل فقط (دَن ٢٠٠٢، أ٣٨، ١٨٨).

التخصيصية اليهودية

أحد أكثر الأمثلة الصارخة على التخصيصية اليهودية يمكن وجوده في مخطوطة يوبيليز الزائفة التي يعود تاريخها على ما يبدو إلى أواسط القرن الثاني ق م.

"... لقد اختار الله إسرائيل ليكون شعبه. وقد قدّسه، وجمعه من بين جميع بني البشر، إذ له أمم كثيرة وشعوب، وقد وضع فوقهم أرواحًا تتسلّط عليهم وتُبْعِدُهم عنه. لكنه لم يُعَيِّن فوق إسرائيل أيّ ملاكٍ أو روح، لأنه هو وحده ملكهم، وهو سوف يحفظهم، ويطلبهم من يد

ملائكته وأرواحه، ومن أيدي كل قواته، لكي يحفظهم ويباركهم، ليكونوا خاصته، ويكون هو هم من الآن وإلى الأبد" (يوبيليز ١٥ : ٣٠ - ٣٢).

* ٣٠. يبدو على كل حال، أن بولس ومُسَائِلَه سيفترقان حول مضامين التوحيد. (رج جُويت ٢٠٠٧، ٣٠٠ الأرقام ٥٧ - ٦٢ من أجل الكتابة الأدبية التي تُقدِّم مطالعة حول الإجماع التوحيدي للعديد من التقاليد الدينية في القرن الأول ب م). يُحاجُّ بولس بالقول: "لأنَّ الله واحد" (رو ٣ : ٣٠)، فمن المستحيل أن يكون لديه طريقتان مختلفتان لخلاص البشر (توماس ١٩٤٧، ١٢٢). الله... "هو الذي سيُبرِّر الختان بالإيمان والغُرلة بالإيمان". وطريقة الله الوحيدة هي الإيمان (رج ١١ : ٣٠ - ٣٢).

"في ضوء ١ : ١٨ وما يتبع، ينبغي أن يكون الإيمان كلمة أخرى لذلك الاتكال الكلِّي على الله الخالق، والذي أخفق الإنسان في إعطائه؛ وهذا طبعًا هو ما يتابع بولس تعريفه في ٤ : ١٨ - ٢١" (دَن ٢٠٠٢، ٣٨ أ : ١٨٩). وقد أعلن موتُ المسيح نهايةَ العصر القديم، وانبلاج فجر العصر الجديد الذي محا الفوارق السابقة.

(٣) البرُّ الذي بالإيمان يُثبَّت الناموس (٣ : ٣١)

* ٣١. وحين طرح المُحاور الوهمي سؤاله الاتِّهامي، "أَفْتَبْطِلُ الناموسَ بالإيمان" (رج ٣ : ٨)، أجاب بولس بنفيه القاطع المعهود: "حاشا. بل تُثبَّت الناموس".

حين يعلن بولس أننا بالإيمان تُثبَّت الناموس، فهو يعني من خلال المعنى الفوري للنص أنه لا يوجد تعارض بين الإنجيل والعهد القديم، كما سيوضح ذلك مثَلُ إبراهيم في ف ٤. فالإيمان الذي يُبرِّر، لا يجعل الناموس لاغياً. بل على العكس، إنه يتناغم مع معنى الناموس الحقيقي (غودِت ١٨٨٣، ١٦٦). فالناموس نفسه يُعلِّم عن التبرير بالإيمان (رج ٤ : ٣ - ٨). وهذا يؤكِّد الحقيقة أن العهد القديم هو عهد النعمة (رج التعليق على ٢ : ٢٥ - ٢٩). بيد أن بولس سوف يقول المزيد عن العلاقة بين الناموس والإيمان في ف ٧ و ٨. فِنِعْمَةُ الله المقدَّسة في المسيح، تسمح لناموس الله بأن يُكَمِّلَ في المؤمنين بحسب قصده الأساسي، وذلك بقوة الروح

القدس (رج ٥ : ٣ - ٥ : ٨ ؛ ٤ : ١٣ ؛ ٨ : ١٠ ؛ رج بارث ١٩٥٩ ، ٨٨ - ٩٢). وهكذا فإن الإنجيل، بدل أن يُطِلّ الناموس، تراه يثبت (رج عب ١٠ : ٤ - ٢٢).

من النص

حتى سنة ١٩٩٩، لا شيء أحدث انقسامًا في التقاليد المسيحية الرئيسية، في البيان المشترك اللوثرى-الكاثوليكي عن عقيدة التبرير، أكثر من اختلافهم في فهم عقيدة بولس حول التبرير. فالبيان المشترك هذا، يُظهر تغييرات ملحوظة في مواقف كلٍّ من البروتستانتية التقليدية والكاثوليكية. إن هذا البيان يأخذ منحىً وسطيًا حول التبرير، بين الجهة الواحدة ذات اللغة الشرعية المصلحة حول البر الذي يمكن نسبته إلى آخر، وبين اللغة الكاثوليكية حول البر الممنوح. وهذا البيان يُقيم فرقًا بين التبرير باعتباره برًا، والتقديس باعتباره عمل الروح القدس من الداخل.

منذ القرن الثامن عشر، واللاهوت الوسلي يُقدّم "تحليله عن التربية الأخلاقية البروتستانتية حول النعمة، والتربية الأخلاقية الكاثوليكية حول القداسة" (سيل ١٩٣٥ ، ٣٤٧). فهذا اللاهوت، يؤكد أن التغيير النسبي المتأثر بالتبرير، أي علاقة جديدة بالله، يُقدّم الأساس الضروري للتغيير الحقيقي الذي للتقديس، أي تحديد في ذاك الذي هو على صورة الله، وهذا هو الهدف النهائي للخلاص.

ج. شهادة الأسفار المقدسة للتبرير بالإيمان (٤ : ١ - ٢٥)

ما وراء النص

كانت الخطية بهذه الخطورة في نظر الله لدرجة أنه قدّم ابنه الوحيد، ليس فقط أنه أخذ على عاتقه نتائج الخطية، بل إنه أظهر أيضًا، ومن دون أي شك، محبته للإنسانية الخاطئة. فموت يسوع المسيح هو الوسيلة التي بها جعل الله الفداء متوافرًا لكل الذين سيقبلونه. وبما أن جميع الناس خطاة، فإن جميع الذين يرجعون إلى الله ينالون هذا التبرير كعطية، إنها النعمة الطاهرة البسيطة.

إنّ مضامين هذا الأمر تدعو للحيرة، كما يؤكد بولس في رو ٣ : ٢٧ - ٣١. وبما أنّ الناس يرجعون إلى الله من طريق الثقة بما عمله المسيح لأجلنا، وليس بعمل ما يتطلبه ناموس، فلن يعودوا يَرْضُونَ بإنجازاتهم الشخصية. وبما أننا تصالحنا مع الله، وأصبحنا قادرين أن نحيا حياة مستقيمة في نظر الله على أساس ما صنعه المسيح، لذلك "ينتفي الافتخار" (ع ٢٧).

يُصرُّ بولس على أنّ الأمر الجديد الذي صنعه الله في المسيح، ليس إبطال ما صنعه في الماضي، بل على العكس، إذ يؤكد بولس أنّ الأسفار المقدسة قد تُبَيَّنَّت، ورُسِّخَتْ وتُكَمِّمَتْ في المسيح (ع ٣١). وإنّ القصة الكتابية عن إبراهيم في رو ٤، تُقدِّمُ كمثال استعراضي لإثبات أنّ الله كان دائماً يصالح الناس مع نفسه على أساس الإيمان، وليس على أساس الأعمال.

وقد أكّد بولس في سياق الحوار مع مُحدِّثه اليهودي الوهمي، في الفصول الأولى من هذه الرسالة، أنه مع كون برّ الله قد أظهر للمؤمنين "من دون الناموس"، فإنّ "الناموس والأنبياء" يشهدون له. وهو يُتيح هنا لجمهوره ذي الغالبية الأممية أن يستمعوا للمحادثة، حيث يُبَيِّن أنّ الأسفار المقدسة اليهودية تدعم مزاعمه بأنّ الإنجيل هو لكلّ العالم.

ويُركّز عرض بولس الكتابيُّ على إبراهيم حسبما وردّ في تك ١٥ - ١٧. كما تعتمد قوة مزاعم بولس كثيراً على المكانة التي يحتلّها إبراهيم في التقليد اليهودي، والتي تضع الإطار لهذا النقاش. ففي هذا الكون الرمزي، لا يُمثّل إبراهيم ببساطة شخصية كتابية من بين شخصيات كثيرة، ولا حتى شخصية بارزة وملائمة، بل إنه النموذج اليهودي الفريد. وكما يعرض بولس التحدّي للمختونين في رسالة غلاطية (٣ : ٦ - ٢٩ ؛ ٤ : ٢١ - ٣١)، لا بُدّ له أن يجبّك نقاشه بتعابير عن إبراهيم، باعتبار أنّ المسائل الأساسية للهوية اليهودية والرجاء تدور حول شخصية إبراهيم. فالخيارات التي وضعها إبراهيم، والوعود التي تلقّاها كانت تمثّل مستقبل الأمة. ولم يكن من الممكن "تعريف" إسرائيل، وبالأخصّ إسرائيل المجيدة في العصر المسيحاني، من دون "تعريف" إبراهيم، وما يعني أن تكون من "نسله" (رو ٤ : ١٣). وهذا الأمر، يشرح حاجة بولس إلى التكلم عن إبراهيم من أجل الإيمان، ليُظهر أنّ الذين يؤمنون وليس الذين يحفظون الناموس، هم "نسل" إبراهيم، الوارثون للوعد الذي تلقّاه (رج تك ١٢ : ١ - ٣).

ولا بدّ لبولس أن يحقق أمرين في إعادة ما ذكره الكتاب عن إبراهيم. أولاً، عليه أن يُبين أنّ الكتاب المقدس يُقدّم إبراهيم قبل كلّ شيء كرجل الإيمان، كواحد أصبح في "علاقة صحيحة بالله" وعلى أساس الإيمان فقط؛ ثانياً، أنّ إبراهيم نال لنفسه ولكلّ نسله بركات الخلاص التي يتضمّنّها ذلك الوعد (رو ٤ : ١٣ - ١٧ أ)، على أساس هذا البرّ أمام الله الذي تحقّق بالإيمان.

وعلى أساس هذه البراهين، يُعيد بولس تعريف إبراهيم، ليس كمجرّد أب لليهود، بل كأب لجمهور كبير من اليهود والأمم. فإبراهيم الذي آمن بقوة الله "والذي... يدعو الأشياء غير الموجودة كأنّها موجودة" (ع ١٧ ت)، أصبح أباً لهذا الجمهور من نسله، الذي سينال الوعد على أساس الإيمان فقط (رج ٩ : ٦ - ٨).

فالحوادث المتتابعة في تك ١٥ و ١٧ هي محورية بالنسبة إلى مناقشة بولس. ورّداً على شكوى إبراهيم من عدم وجود نسلٍ له (١٥ : ٣ و ٤)، يُقدّم الله له وعدين: الوعد بالنسل، والوعد بالأرض. ومع أنّ المصطلح اللغوي للكلمة "وعد" ليس واضحاً في النص الكتابي، فقد فهم بولس ومعاصروه كلام الله لإبراهيم كما يلي:

النّسل: لقد وعد الله إبراهيم بأن يعطيه ولداً، ونسلاً كنجوم السماء في الكثرة (ع ٥). وقد ردّ إبراهيم على هذا الوعد المحدّد، بالإيمان (ع ٦ أ)؛ ويُعلّق الوحي على ذلك بالقول "فحسبهُ (الله) له برّاً" (تك ١٥ : ٦ ب).

الأرض: بعد عظة العهد الطويلة (تك ١٥ : ٧ - ٢٠)، وعد الله إبراهيم بأنّ نسله سوف يرث أرض كنعان التي كان يقف عليها (تك ١٢ : ٧ ؛ ١٣ : ١٥ ؛ ١٧ : ٨ ؛ ٢٤ : ٧). والجدير بالملاحظة أنّ الوعد "بالأرض" أتى عقيب البرّ الذي حُسِبَ لإبراهيم على أساس إيمانه بالوعد "بالنّسل". ويعتبره بولس أمراً ذا دلالة خاصة، أن يحدث كلّ ذلك قبل ذكر أيّ شيء عن الختان (١٧ : ٩ - ١٤). كان "وعد الأرض"، في التقليد اليهودي المتأخّر عن أسفار الوحي، بمستوى الوعد القائل إنه بإبراهيم "تبارك... جميع قبائل الأرض" (تك ١٢ : ٣). ثم إنّ الوعد بأرض كنعان، بات يشمل العالم بأسره (رج الأبوكريفا سيراخ ٤٤ : ٢١ ؛ يوبيليز ١٧ : ٣ ؛ ٢٢ : ١٤ ؛ ٣٢ : ١٩ ؛ ١ أخنوخ ٥ : ٧ ؛ ٤ عزرا ٦ : ٥٩)، وباللغة الأخروية الفائقة، سوف

يشمل حتى "العالم الآتي" بركاته وخلاصه (رج مت ٥ : ٥ ؛ عب ١ : ٢).

أما حصيلة النقاش المتعلق بإبراهيم، فلن تكون أقل من التعريف بشعب الله في الزمان الأخير: مَنْ هم "نسل إبراهيم"؟ (رج رو ٩ : ٦ - ٨). ثُمَّ مَنْ هم الذين سيكون لهم نصيب في الدهر الآتي، وبلاستناد إلى أيّ كلام؟ يلجأ بولس إلى الكتاب المقدس ليقم مكاناً للمؤمنين غير المختونين، ضمن جماعة الخلاص، حيث قَصَدَ "الإله الواحد" الذي للجميع (رو ٣ : ٢٩ و ٣٠) أن يخلقه للعائلة البشرية كلّها (بيرن ١٩٩٦، ١٤٣).

إذاً، بالنسبة إلى اليهودية المعاصرة (رج يع ٢ : ١٨ - ٢٤)، "كان إبراهيم يُفهم بصورة خاصة... باعتباره النموذج الأصلي الفريد لليهودي التقى الذي يُظهر الأمانة للعهد بحفظه ناموس، والذي من جرّاء ذلك كان يُحسَبُ باراً (دَن ٢٠٠٢، ٣٨ أ : ١٩٦). هذا، وترغم كتابات الأبوكريفا اليهودية أن إبراهيم لم يكن في حاجة إلى النعمة لأنه حفظ تماماً ناموس الله، حتى وإن لم يكن قد كُتِبَ بعد (مثلاً، يوبيلز ١٦ : ٢٨ ؛ ١٧ : ١٥ - ١٨ ؛ ١٨ : ١٦ ؛ ١٩ : ٨ - ٢٤ ؛ ١١ ؛ ٢ باروخ ٥٧ : ١ و ٢). يَبْدُ أن رو ٤ تعرض قضية تختلف كلّ الاختلاف في مفهومها لإبراهيم عن المزاعم الموجودة في سيراخ ٤٤ : ١٩ - ٢١ : "كان إبراهيم أباً عظيماً للأمم كثيرة لم يوجد نظيره في المجد. وقد حفظ شريعة العليّ فعاهده عهداً. وجعل العهد في جسده وعند الامتحان وُجِدَ أميناً. لذلك حَلَفَ له أن الأمم سيُباركون في نسله وأنه يُكثّرُ نسله كتراب الأرض، ويُعلّي ذُرِّيَّته كالنجوم ويورثهم من البحر إلى البحر ومن النهر إلى أقصى الأرض" (سيراخ ٤٤ : ١٩ - ٢١).

يستمرُّ أسلوب النقد الساخر في رو ٤ : ١ و ٣ و ٩ و ١٠، حيث تَسْبِقُ الأسئلة الموجهة من مُحاوره الوهمي، عَرْضَه لنصوص الوحي. وبخداقة يمزج نقده الساخر بتقنيّات التفسير من مِثْرَاس مُعلّمي الشريعة (التفسير اليهودي التقليدي للتوراة)، الذي كان سيبدو مُقنعاً للشريك اليهودي الوهمي الذي يحاوره. وكان مِثْرَاس مُعلّمي الشريعة أشبه ببيان تفسيري للكلمات المفصلة في النصوص الكتابية، تُفسَّر من خلال المقارنة بفقرات موازية لها. وهكذا، فإن مِثْرَاس بولس حول تك ١٥ : ٦ (مقارنة بمز ٣٢ : ١ و ٢ وتك ١٧ : ٥)، يُصوِّر رئيس الآباء كخاطي مُبرَّر على أساس ثقته بوعد الله فقط، ويترع عنه مثال الفضيلة المُصادق عليه من الله.

في النص

بما أن إبراهيم تبرّر بالإيمان، لذلك يجادل بولس بأن إعلان العهد القديم "يتضمّن مفهومًا عن الدين باعتباره ثقة شخصية بالله، أكثر مما هو تزمّت حرفي، والذي قَبِلَ تشديدًا أحادي الجانب في اليهودية الفريسية" (بارث ١٩٥٩، ٨٨ - ٩٢). فإن إبراهيم من وجهة النظر هذه، والمعروف من قِبَل الفريسي الأكثر تزمّتًا بأنه الرجل المتدين المثالي، تبرّر بالإيمان وليس بأعمال الناموس. وفي برهنته لهذه النقطة، يُقدّم بولس أقوى دفاع روحي ممكن لعقيدته.

(١) إبراهيم تبرّر بالإيمان، وليس بالأعمال (٤ : ١ - ٨)

* ١ يبدأ مُحاور بولس الوهمي جَرْد مُفكرته بسؤال استهلاكي: "فماذا نقول إن أبانا إبراهيم قد وَجَدَ حسب الجسد؟" (رج ترجمة "الجسد" مع التعليق على ف ٧، ع ١). هذا، وإن الترجمة (NIV) تحذف العبارة الأخيرة من العدد مُصنّفة إياه على ما يبدو مع الكلمة أبانا (أي إبراهيم) كإشارة إلى النسل الجسدي. لكنّ هذا يناقض زعم بولس عن إبراهيم في ما سيقدّمه لاحقًا في هذا الأصحاح. ففي ضوء سياق النص، تبدو نقطة السؤال على هذا النحو: هل وجد إبراهيم التبرير قدام الله على أساس بعض ما حققه في الجسد؟ بمعنى، هل استطاع أن يفتخر ببعض الإنجازات البشرية التي جعلت الله يعتبره بارًّا؟ (رج ٢٧ - ٣١؛ جُويت ٢٠٠٧، ٣٠٨).

* ٢ كان ثمة اعتقاد بين اليهود المعاصرين لبولس، أن إبراهيم في الواقع، قد "تبرّر بالأعمال" (٤ : ٢؛ رج ٣ : ٢٨؛ سيراخ ٤٤ : ١٩ - ٢١؛ ١ مكابيين ٢ : ٥٢). فقد عمل بحسب ما طلبه الناموس، حتى قبل أن يُكتب (بارث ١٩٦٣، ٢٥ و ٢٦). إن اعتقادًا كهذا، يُقوِّض مباحثة بولس حول هذه النقطة من الرسالة، من أساسها. لأنّ فضائل إبراهيم البار، كان يُعتَقَد أنّها تصبح من حقّ نسله الجسدي. وإنّ ادّعاء إسرائيل بحقه بالأرض، اعتمد على وعد الله لإبراهيم. وهكذا يقبل بولس التحديّ هنا، ليبرهن العكس. فهو يُحاجّ قائلاً: "لأنه إن كان إبراهيم قد تبرّر بالأعمال فله فخر، ولكن ليس لدى الله" (رو ٤ : ٢؛ رج ٣ : ٢٧).

* ٣ في ٤ : ٣، وفي ردّه على سؤال مُحاوره الوهمي، يُظهر بولس الدليل الكتابي الذي سيُبنى كأساس لنقاشه المضادّ: "لأنه ماذا يقول الكتاب؟" يجيب بولس، مشيرًا إلى تك ١٥ : ٦ "فأمّن إبراهيم) بالربّ فحسبَه له برًّا". لقد آمن إبراهيم بوعد الله: "ثمّ أخرجهُ إلى خارج وقال انظر

إلى السماء وعُدَّ النجوم إن استطعت أن تُعَدَّها. وقال له هكذا يكون نسلُك". (تك ١٥ : ٥).
 فالإيمان لا يأتي هكذا، من فراغ، إنه مبنيٌّ دائماً على وعد الله (رج رو ١٠ : ١٧).
 إن إيمان إبراهيم بوعد الله "حُسِبَ له برًّا" (٤ : ٣). فقد اعتبر الله إبراهيم مقبولاً لأنه آمن بوعد الله. كما برَّر الله إبراهيم لأنه آمن بكلمة الله (رج ع ١٧ - ٢٢). وانطلاقاً من أمانة بولس للأسلوب المدرسي، تجده يتمسك بكلمة تُعتبر مفتاحاً: إنه الفعل **حُسِبَ**. فهذا التعبير الحسابي يعني "التسجيل لحسابه". وقد استُخدمت الكلمة مجازياً هنا، كما في مل ٣ : ١٦، تُشير إلى سفر مُساجلات الله، الذي تُحفظ فيه أعمال البشر الصالحة والشريرة (رج مز ٥٦ : ٨؛ إش ٣٤ : ١٦؛ دا ٧ : ١٠؛ رؤ ٣ : ٥؛ ١٣ : ٨؛ ١٧ : ٨؛ ٢٠ : ١٢ - ١٥؛ ٢١ : ٢٧؛ ٢٧ : ٢٧؛ سانداي وهيدلام ١٩٢٩، ١٠٠).

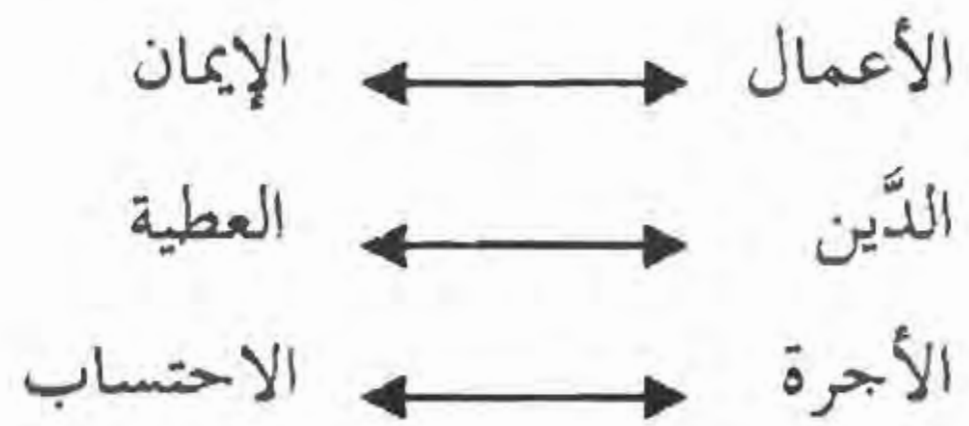
من الواضح أنه إذا كان الإيمان يُحسب برًّا، فهو يمتاز عن البرِّ ولا يتساوى به. فالإيمان ليس نوعاً مُنقًى من البرِّ الذي يقبله الله بدلاً من الطاعة الحرفية. ونقطة بولس هي أن الإيمان والبرَّ يعملان في دائرتين مختلفتين. فالإيمان الذي على أساسه تبرَّر إبراهيم، استمدَّ قوته من الله. والإيمان لا يعتمد على ثقة بشرية؛ إنه يتَّكل على الله (رج رو ٤ : ٢٠ و ٢١). وليس الإيمان نظرة متفائلة إلى الحياة، مقابل مواقف الشكِّ واليأس المنقبضة.

ليس الإيمان أمراً يعملُه الناس بدلاً من إطاعة الناموس لكي يكسبوا رضى الله. والفكرة التي يقدِّمها بولس هي أن الإيمان ليس عملاً، أي ليس أمراً يعملُه الناس على الإطلاق. "فالبرُّ بالنسبة إلى بولس هو عطية العلاقة الجديدة بالله، والتي تتأتى عندما يُقلِّع الناس عن التسابق لحصول الكرامة، ويقبلون النعمة التي لا يمكن أن يُحصلوها بجهدهم الذاتي" (جويت ٢٠٠٧، ٣١٢). والناس لا يتبرَّرون بفضل إيمانهم، بل بفضل الله؛ وإلاً لكان لديهم "فخر، ولكن ليس لدى الله" (ع ٢).

* ٤ يرفض بولس اعتبار الإيمان عملاً بشرياً من أي نوع (ع ٤ و ٥)، بل إن الإيمان يثق فقط بكلمة الله وعمله الثقة التامة، حتى إنه ييأس من أعمال الإنسان كوسيلة لنيل رضى الله. إنه معنى آخر، ليس أكثر من قبول، وعرفان جميل، لعطية الله. والتبرير بالنعمة بالإيمان، هو بعيدٌ كلُّ البعد عن أي أثر للفضيلة البشرية.

هذا، ويوضح بولس قائلاً: "أما الذي يعمل فلا تُحسَب له الأجرة على سبيل نعمة بل على سبيل دَيْن. وأما الذي لا يعمل ولكن يؤمن بالذي يبرّر الفاجر فإيمانه يُحسَب له برّاً" (ع ٤ و ٥). وإنّ المفارقة بين العطية والواجب هو أمر مُوجّه. فالأجر يُعطى نتيجة عمل ما؛ وعلى صاحب العمل أن يدفع الدين لقاء الخدمات التي قدّمت له. فالأعمال والواجبات، مُتلازمان. أمّا العطايا فتُمنَح مجّاناً؛ وهي تُعطى بسخاء لحساب المرء، وعلى أساس كَرَم المُعطى فقط. فالإيمان وحده، ينال عطية برّ الله، لأنّه يعتمد على المُحسِن الإلهي، وليس على الإيجار البشري. وهكذا، فإنّ الإيمان والنعمة يتماثلان، ولهما يعود ذلك "الحساب".

المفارقة



* ٥ والنتيجة أنّ إبراهيم الذي حُسِب له البرّ، قد نال النعمة. وإنّ التبرير بالنعمة بالإيمان، يعني نَيْلَ البرّ من غير استحقاق. وعلى الرغم من الترجمة (NIV)، فإنّ بولس لا يكشف النقاب عن الشخص الذي هو محور إيمان إبراهيم والذي هو الله، بل يقول: "الذي يبرّر الفاجر" (ع ٥)، ممّا يعني أنه لم يكن لإبراهيم الحق بأن يُبرّر.

لكنّ قبول الله للفاجر (رج ١ : ١٨ ؛ ٥ : ٦) باعتباره بارّاً، يبدو تحدّياً لكلمة الله (خر ٢٣ : ٧ ؛ أم ١٧ : ١٥ ؛ إش ٥ : ٢٣). إنه يُخزي أولئك الذين يرون أنّ الخطاة يجب أن يعملوا أموراً معيّنة ليكونوا مستحقّين التبرير. فعندما نقرأ أنّ الله يُبرّر الفاجر، ينبغي أن نفهم أنّ الله يُبرّئ الخاطي المذنب على أساس رحمته، بعيداً عن أيّ استحقاق بشري أو فضيلة. فالتبرير هو عمل النعمة بالكامل من جهة الله، وبكلّ صراحة. "فالله يجعل من الفاجر خليفة جديدة، إنّه بالحقيقة يجعله بارّاً" (كيزمن ١٩٨٠، ١١٢ و ١٣). "الله في المسيح، يُعيد العلاقة مع أولئك الذين لم يُحصّلوها" (جُويت ٢٠٠٧، ٣١٤).

رأينا لدى فحوصنا عقيدة الكفارة في رو ٣ : ٢١ - ٢٦، أننا لكي نكون خطاة مُبررين علينا أن "نخضع للحكم الإلهي على الخطية." وقبولنا حكم الله بالمدنوية كمدانين، أو اعترافنا بحالتنا الهالكة، يُدعى في أماكن كتابية أخرى اعترافاً أو توبة. لكن بولس يُفضل لغة الإيمان. ومهما كانت تسميته، فالخضوع لدينونة الله ليس عملاً ذا فضل، بل إنه مجرد انفتاح على نعمته المُخلصة، وقبول دعوته للخطاة الآثمين للمشاركة في جماعة شعب الله البار. وبما أن الناس "يتبررون بالإيمان بدون أعمال الناموس" (ع ٢٨)، فالتبرير إذاً، هو "بالإيمان وحده"، لأنه بالنعمة فقط.

* ٦ إن ركيزة بولس في دليل العهد القديم لعقيدة التبرير بالإيمان هو إبراهيم من دون شك، ولكن من المؤكد أنه ليس المثل الوحيد. لذلك، فإن بولس يتحوّل من ثمّ إلى قضية داود، حيث يقتبس مز ٣٢ : ١. فالمرثم، في غمرة الراحة والبهجة، نتيجة التأكد من الغفران الإلهي، يُصرّح قائلاً: "طوبى للذي غفر إثمهُ وسُتِرت خطيئته، طوبى لرجل لا يحسبُ له الربُّ خطيئة" (مز ٣٢ : ١؛ رج رو ٤ : ٧ و ٨).

* ٧ و ٨ إن الرابط بين تك ١٥ : ٦ ومز ٣٢ : ١ و ٢ هو جذر الفعل المتكرر (رو ٤ : ٣ - ٨)، والمترجم "يحسب له" في ع ٣ و ٤ و ٥ و ٦، وفي ع ٨ "لا يحسب له". فمبدأ ("الفئات المتساوية") في تفاسير معلّمي الشريعة، شجّع تفسير فقرة ما بمقارنتها بأخرى على أساس الشراكة المفترضة بين مصطلحاتهما الفنية المشتركة (بروس ١٩٦٣، ١١٥).

يختم بولس بالقول، إنه خلافاً لادّعاءات معلّمي الشريعة المتعارف عليها، فإن إبراهيم قد تبرّر كخاطي. وعليه، فإن تبريره ليس ختماً إلهياً من الرضى عن حياته المطيعة دون خلل. أضف أن الله لا يُبرّر سوى الشرير (ع ٥). والخلاصة التي يمكن استنتاجها من هذه المقارنة للمقاطع الكتابية هي أن العبارة، "حُسب له برّاً" مُعادلة للقول "عدم احتساب الخطية". وكل ما تُسمّيه الشواهد الكتابية الأخرى، غفراناً، يُفضل بولس أن يُسمّيه تبريراً. فهو لا يُشدّد على الندم أو التوبة أو الرجوع، بل على البرّ.

وتبرير إبراهيم ("حُسب له برّاً")، ليس إقرار الله بفضيلته البشرية، والذي افترض اليهود أنه يمتلكها، بل إنها بركة كون خطاياهم السالفة قد مُحيت. والتوازي في العبارات في هذه

الفقرة، يساوي بين غفران الخطايا، وتغطيتها، وعدم احتسابها ضدنا. بيد أن فكرة بولس ليست تقدم معادلات لاهوتية، بل تأكيد البركة، إذ إن المرء قد حُسِبَ له برٌّ قدام الله. والملاحظ، أن الكلمة "طوبى" بمعنى "بركة" تظهر أربع مرّات بصيغ مختلفة في ع ٦ - ٩. إذا لم يكن "إيمان إبراهيم" دليلاً على أنه كان رجلاً مُتديّناً، أي إذا كان الله لا يعترف بتقوى إبراهيم، فهل كان ثمة أمرٌ آخر قد فعله إبراهيم، يُشكّل أساساً لتبريره؟ هل حُسِبَ إبراهيم باراً أمام الله لأنه قَبِلَ مُطيعاً علامة الختان؟ إن جواب بولس في ٤ : ٩ - ١٢ هو قطعاً بالنفي.

(٢) إبراهيم تبرّر بالإيمان وليس بالختان (٤ : ٩ - ١٢)

* ٩ إلى الآن قد استخدم بولس طرائق معلّمي الشريعة العامّة لتفسير تك ١٥ : ٦. وهو الآن يُطبّق استنتاجات "الفئات المتساوية" (رج التعليق في ع ٧ و ٨ أعلاه) بشكل معكوس. مستخدماً تك ١٥ : ٦ ليلقي الضوء على مز ٣٢ : ١ و ٢ (بارت ١٩٥٧، ٨٩ و ٩٠). ففي رو ٤ : ٩، يعود بولس إلى أسلوب النقد الساخر، مُتيحاً لسائله الوهمي التقدّم في المباحثة: "أفهل التطويبُ (بسبب الغفران الذي يتكلم عنه داود) هو على الختان فقط أم على الغرلة أيضاً؟" لا شيء في هذا المزمور يجيب عن السؤال. وبما أن داود كان واحداً من الشعب المختار، فقد افترض معاصرو بولس أن هذه الطوبى كانت امتيازاً يهودياً فريداً (رج الدليل في جويت ٢٠٠٧، ٣١٧ الأرقام ١٢٦ - ٢٩). لكنّ تطبيق بولس لمقاربة "الفئات المتساوية"، يقدّم جواباً مختلفاً. إنه "على الغرلة أيضاً. لأننا نقول إنه حُسِبَ لإبراهيم الإيمان برّاً" (ع ٩ ب).

* ١٠ يَصِلُ الرسول الآن إلى الحسم النهائي لمناقشته. فقد جعل مُحاوره الوهمي يسأل: "كيف حُسِبَ؟ أو هو في الختان أم في الغرلة؟" (ع ١٠ أ و ب). كان بولس يعرف كتابه المقدس أي العهد القديم، كما كان يظنُّ أن جمهوره الروماني يعرفه كذلك. فما حُسِبَ لإبراهيم برّاً مدوّن في تك ١٥، وختانه في ١٧، أي بعد عدّة سنين. لذلك يُجيب بولس من دون تردد: "ليس في الختان بل في الغرلة" (رو ٤ : ١٠ ت). كان إبراهيم أُمياً حين حُسِبَ له الله برّاً. لقد آمن كأُمّي، وتابع سيرة في ذلك الإيمان عينه كيهودي. وبهذا يكون أباً لجميع

المؤمنين، ولكن أولاً للأمم، ثم في ما بعد لليهود.

١١* يجب بولس في ع ١١ عن سؤال واضح وإن لم يكن منطوقاً: إذا كان إبراهيم قد تبرّر بالإيمان، وإذا كان الختان لا يقدر أن يُبرّر، فلماذا إذاً قد خُتِن؟ وجواب بولس هو أن إبراهيم "أخذ علامة الختان (رج تك ١٧ : ١١) ختماً لبرّ الإيمان الذي كان في الغرلة" (رج رو ٢ : ٢٥ - ٢٩؛ تك ١٧ : ١١ و ١٣). والتعبير "علامة الختان"، يعني ببساطة "علامة سببها الختان"، وهذه العلامة ميّزته كيهودي. أمّا الختم، فيعني أن الختان أكّد أن الله برّر إبراهيم سابقاً، ولم يكن الختان مانعاً هذا المقام (رج ١ كو ٩ : ٢). فختانه أكّد الحقيقة الراهنة بأنه قد سبق أن تبرّر بالإيمان، أمّا الختان، فلم يكن له دورٌ في ذلك.

هذا، ويرسم الرسول في رو ٤ : ١١ استنتاجين لا مفرّ منهما، حول حقيقة كون إبراهيم قد خُتِنَ بعد تبريره، "ليكون أباً لجميع الذين يؤمنون وهم في الغرلة كي يُحسب لهم أيضاً البرّ". فها هو بولس ينقض بشكل جوهري ادّعاءات اليهودية المعاصرة له.

(أ) إن إبراهيم هو قبل كل شيء أبو المؤمنين الأميين. "فمثال إبراهيم يُشرعن قبول الأمم الذين تجاوزوا مع رسالة النعمة غير المشروطة في المسيح" (جويت ٢٠٠٧، ٣١٩).

١٢* (ب) إن إبراهيم هو أبو اليهود، ليس بسبب ختانهم، بل على أساس إيمانهم. والكلام عن الختان الحقيقي هو مسألة قلبية، "ختان القلب بالروح لا بالكتاب" (٢ : ٢٩). وهكذا، فإنه لليهود وللأمم معاً، ثمة طريق واحد للبرّ، إنه طريق الإيمان فحسب. وفي ٤ : ١٢ يضيف بولس أنه فقط أولئك اليهود الذين ليسوا نسل إبراهيم الطبيعي فحسب "بل أيضاً للذين يسلكون في خطوات إيمان أبينا إبراهيم الذي كان وهو في الغرلة"، هم أولاده الحقيقيون (رج ٢ : ٢٥ - ٢٩). فبالنسبة إلى بولس، فهو يقتضي أثر الإيمان الذي في الغرلة عند أبينا إبراهيم كمثال يُحتذى، وليس ختانه.

(٣) إبراهيم تبرّر بالإيمان وليس بالناموس (٤ : ١٣ - ١٧ أ)

١٣* إذا لم يكن للختان علاقة بتبرير إبراهيم، فكذلك الناموس بالأحرى. "فإنه ليس بالناموس كان الوعد لإبراهيم أو لنسله أن يكون وارثاً للعالم بل ببرّ الإيمان" (ع ١٣). وقبل بضع سنين، كان بولس قد أشار إلى الغلاطيّين بأن الناموس أُعطي بعد نحو ٤٣٠ سنة من وعدٍ

الله لإبراهيم (غل ٣ : ١٧).

* ١٤ تظهر الكلمة "وعد" أول مرة في رو (رج ع ١٤ و ١٦ و ٢٠ ؛ ٩ : ٤ و ٨ و ٩ و ١٥ : ٨). ومع أنها لا تظهر في العهد القديم، "فحقيقة كون الله قد قام بالتزام كهذا، كانت عنصرًا أساسيًا في إيمان إسرائيل" (رج مثلاً خر ٣٢ : ١٣ ؛ ١ أي ١٦ : ١٤ - ١٨ ؛ نح ٩ : ٧ و ٨ ؛ مز ١٠٥ : ٦ - ١١ ؛ سيراخ ٤٤ : ٢١ ؛ حكمة سليمان ١٢ : ٢١ ؛ دَن ٢٠٠٢ أ، ٣٨ أ، ٣١٢) فهذا التعبير "وعد"، ظهر أول مرة ضمن التقليد الهيليني - اليهودي (رج ٣ مكابيين ٢ : ١٠ و ١١ ؛ مز سليمان ١٢ : ٦ ؛ عهد يوسف ٢٠ : ١).

ولا يُصير بولس على أن نسل إبراهيم يُشير هنا بالدرجة الأولى إلى المسيح، كما يفعل في غل ٣ : ١٦ - ١٩. لكنه يتجرأ هنا، كما هنالك أيضًا (ع ٢٩)، فيقول: إن نسل إبراهيم (هو اسم جمع في رو ٤ : ١٦ و ١٨ ؛ وكذلك في ٩ : ٧ و ٨ و ٢٩ ؛ ١١ : ١ ؛ ٢ كو ١١ : ٢٢) يشمل الذين بالإيمان يشتركون في المسيح، وليس فقط اليهود. ويفهم بولس وعد "الأرض" لإبراهيم (رج ما رواء النص أعلاه)، مثل معظم معاصريه من اليهود، باعتباره تأكيدًا، "أن يكون وارثًا للعالم" (رو ٤ : ١٣). ولكن بولس خلاقًا لهم، لا يفهم هذا بمعنى التوسُّع الإسرائيلي السياسي الشامل. فهو بالمقابل، يتطلع إلى الأمام، إلى شمول كل الأمم، ومشاركتهم في وعد البر الذي من الإيمان.

إن الله لم يعطِ ناموسه ليُبطل مواعيده السابقة، أو ليُضيق من مداها (رج غل ٣ : ١٧)؛ "لأنه إن كان الذين من الناموس هم ورثة فقد تعطل الإيمان وبطل الوعد" (رو ٤ : ١٤). فهنا، "الذين من الناموس" ليسوا سوى تسمية أخرى لليهود ("الختان" في ع ٩ و ١٢). ويوم قُطِع الوعد، كان إبراهيم أُمِّيًّا. فكيف يكون اليهود إذا، ورثته الشرعيين الوحيدين؟ و"إذا كان الوعد محصورًا بأولئك الذين يخضعون لناموس موسى، فلن يكون في ما بعد ذا فائدة للفجار (٤ : ٥)" (جُويت ٢٠٠٧، ٣٢٧). وإن كان بعد زمانٍ طويل من إعطاء "الوعد"، صار هذا الوعد مشروطًا بإطاعة الناموس، الذي لم يُؤتَ على ذكره في ذلك الحين يوم أُعطي الوعد الأساسي، فإن أساس الوعد كله، كوعد، لن يكون ذا معنى، "بطل الوعد".

* ١٥ إن وعد الله أكد البركات التي تأتي من إعلان إنجيل برّ الله المخلص. فالناموس لا يعد بالبركات على الذين يحفظونه، بل ينطق بالأحرى باللعنة على الذين يتعدّونه. ونظرًا إلى تسلّط الخطية الكوني، فقد باتت اللعنة أكثر شهرة من البركة، "لأنّ الناموس يُنشئ (رج ٧: ٨ و ١٣) غضبًا" (ع ١٥ أ؛ رج ١: ١٨؛ ٢: ٥ و ٨؛ ٣: ٥). ويضيف بولس بجملة اعتراضية قائلاً: "إذ حيث ليس ناموس ليس أيضًا تعدّ" (ع ١٥ ب). فقد قطع النقاش في هذا العدد، الترابط بين ع ١٤ و ع ١٦، ولكنه يلائم منطق بولس. فالكلمة الاستهلالية في ع ١٥: "لأنّ"، تعود إلى ع ١٣، والذي يبدأ بالكلمة اليونانية ذاتها. وهكذا، يُقدّم ع ١٥ أساسًا إضافيًا لزعم بولس في ع ١٣ بأن وعد الله لإبراهيم ولنسله جاء عبر الإيمان، وليس عبر الناموس.

إن الكلمة "تعدّ" (رج ٢: ٢٣) تدلّ على عصيان واعٍ أو إرادي، كمثال اجتياز حدودٍ ممنوعة. قد تكون التزعة الخاطئة موجودة في غياب الناموس، ولكنها قد تأخذ وصيةً معينة لتتبلور تلك التزعة بشكلٍ تعدّ إيجابيًا، أو خرقٍ للناموس (رج ٥: ١٣ و ٢٠؛ ٧: ٧ - ١٣ والتعليق هناك). وغاية الناموس هي أن يُبين كم هي الخطية "خاطئة جدًا" (رج ٧: ١٣). فالناموس يعلن السلوك الخاطيء كما هو، أي التعدي على ناموس الله، والذي نتيجته الطبيعية والمحقّة إعلان غضب الله. ومع أنّ الناموس صالح في حدّ ذاته (رج رو ٧: ١٢ و ١٤)، لكنه مرتبط ارتباطًا وثيقًا بالخطية (ع ٥) والغضب (٤: ١٥). لذلك، من غير المعقول اعتبار الناموس أساسًا للوعد. فالوعد الكريم الذي قطعه الله لإبراهيم يتعلّق بنظام مختلف تمامًا في حقيقته، عن الناموس.

* ١٦ إن تبرير إبراهيم والبركات التابعة لم يكن لها أساس في الناموس، بل كان أساسها الإيمان بالله؛ ولا هو حصّلها بجهد أو فضيلته، بل تفاضلت بها نعمة الله. وهكذا يرسم بولس الخلاصة المنطقية لنقاشه حول هذه النقطة: لهذا هو (أي الوعد) من الإيمان (ع ١٦). بيد أن الكلمة "وعد" لا تظهر في الأصل اليوناني في ع ١٦، إلّا أنّ الفاعل لجملة بولس التي من دون فعل (جملة اسمية: هو من الإيمان)، يمكن استخلاصه من السياق السابق.

إن هبات الله لإبراهيم ولورثته مبنية على الإيمان لغائتين: "كي يكون على سبيل النعمة ليكون الوعد وطيّدًا لجميع النسل (لكلّ البشر) ليس لمن هو من الناموس فقط (أي اليهود)،

بل أيضًا لِمَن هو من إيمان إبراهيم (كل المؤمنين) الذي هو أبٌ لجميعنا" (ع ١٦؛ رج ١١).
(١٦: ٤: ١١).

فالمبدأ الذي على أساسه تعامل الله مع إبراهيم، يسري أيضًا على "جميع" نسله، وليس فقط على نسله الطبيعي، أي اليهود، "الختان"، الذين يخضعون لفرائض الناموس (ع ١٢).
فهنا، كما في ف ٩ - ١١، لا يبدو على بولس أنه مستعدٌّ لاستثناء "اليهود الذين يحفظون الناموس (من) دائرة وعد إبراهيم، حتى وإن كانوا لا يشتركون في إيمانه" (جُويت ٢٠٠٧، ٣٣١).
فربما يستبقُ الرسول هنا المشكلة التي سيواجهها في ف ١٤ و ١٥، والمتعلقة بالمؤمنين من الأمم في رومية، الذين همَّشوا المؤمنين اليهود الذين يحفظون الناموس، واعتبروهم "ضعفاءً في الإيمان".

ليس الوعد لليهود فقط، بل أيضًا يطل نسل إبراهيم الروحي، الذين "يسلكون في خطوات إيمان أبينا إبراهيم" (٤: ١٢). فالإشارة هنا ليست إلى المؤمنين من الأمم وحدهم، بل إلى المؤمنين من اليهود والأمم معًا. "وليس سوى نظام خلاص بالنعمة فقط، يستطيع أن يُقدِّم ضماناً كهذه" تشمل الجميع، لأنها تعتمد على الثقة "بمواعيد الله وتعهُّداته" وليس على "الضعف البشري" (جُويت ٢٠٠٧، ٣٣٠).

* ١٧ إنَّ تصريح بولس بأنَّ اشتغال نسل إبراهيم على كلِّ من اليهود والأمم، هو ما عناه الله عندما أعطى إبراهيم اسمه هذا في تك ١٧: ٥. فقد قال الله آنذاك: "إني قد جعلتك أباً لأُمم كثيرة" (رو ٤: ١٧). فالكلمة اليونانية المترجمة "أُمم"، تترجم عادةً "أُمَمِيَّون"، وتشير إلى الأمم الأخرى غير اليهود، ولكن بولس هنا يقصد بقوله "أُمم كثيرة" أن تشمل كلَّ الذين يتبرَّرون بالإيمان، يهوداً وأُمَمِيَّين على السواء. فإبراهيم هو أبٌ لجميع المؤمنين (ع ١٦). وكما في ع ١٣، فإنَّ ميراثه يشمل العالم كُلَّهُ. فما يجعل الإنسان ابنًا لإبراهيم، ليس مجرد السلالة العرقية، بل الإيمان. ويبدو أنَّ بولس يُشير في ع ١٦ و ١٧ إلى إسرائيل الروحي (رج ٢: ٢٨ و ٢٩)، إلى جانب إسرائيل الجسدي وليس العكس (رج التعليق في ف ٩ - ١١).

ويبدو أنَّ بولس وجد أنَّ الصيغة الكاملة للفعل قد جعلتك في اقتباسه من تك ١٧: ٥ بحسب الترجمة السبعينية، ذات مدلول لاهوتي. فالصيغة الكاملة في اليونانية تشير على نحوٍ مُبَيَّن

إلى حالة حاضرة، ناتجة عن حادثة في الماضي، ولكن حين قيلت هذه الكلمات، كان إبراهيم بعد من دون وريث. فهذه الكلمات قيلت، حتى قبل أن حبلَ بإسحاق. لكن الله لم يقل "سوف أجعلك"، بل يعتبر وعده الذي لم يكن قد تم بعد، وكأنه قد تم فعلاً. وهذا يُفسّر وصف بولس لله، "الذي... يدعو الأشياء غير الموجودة كأنها موجودة" (رو ٤ : ١٧ ب).

إن المقاطع الأولى في ف ٤ تجيب عن السؤال: "ما هو إيمان إبراهيم؟ والطرح ينطوي مبدئياً على أسلوب سلبي: ليس عملاً صالحاً من أي نوع كان؛ وليس مكافأة على القيام بطقس ما؛ ولا هو السّر بموجب كتاب الشرائع، كي يحسب الله ذلك برّاً؛ إنه الإيمان فقط. وفي القسم الأخير من الأصحاح، يجيب بولس عن السؤال بطريقة إيجابية، ويوضح لماذا كان التبرير نتيجة لإيمان إبراهيم.

(٤) إن إيمان إبراهيم هو استباق لإيمان المؤمنين (٤ : ١٧ ب - ٢٥)

إن إبراهيم هو أبو المؤمنين، يهوداً كانوا أو أمميين، ولكن ليس بفضل أي علاقة بشرية بهم "بل أمام الله الذي آمن به الذي يُحيي الموتى، ويدعو الأشياء غير الموجودة كأنها موجودة" (ع ١٧ ب). ومن خلال ع ١٧ و ١٨، يلتفت الرسول إلى ما كُتب في سفر التكوين حول ولادة إسحاق، ابن الموعد (رج ٩ : ٧ - ٩)، والذبيحة المرتقبة (رج عب ١١ : ١٩).

والإله الذي آمن به إبراهيم يُحيي الموتى. هذه العبارة الأخيرة، "يبدو أنها مأخوذة من البركة الثانية في سلسلة البركات الثماني عشرة التي كان كثيرون من اليهود يتلونّها يومياً: "مبارك أنت أيها الرب، يا مَنْ تُحيي الموتى" (جُويت ٢٠٠٧، ٣٣٣). ومع أنه ليس ثمة إشارة غير غامضة إلى رجاء القيامة في التقليد اليهودي قبل فترة ما بعد السبي (رج دا ١٢ : ٢)، فإن اليهود باتوا يعتبرونه أمراً مُسلماً به، أن إيمان إبراهيم كان إيماناً بالقيامة (رج عب ١١ : ١٧ - ١٩؛ رج دَن ٢٠٠٢ أ، ٣٨ أ : ٢١٨).

والله إبراهيم، هو أيضاً الخالق، "الذي... يدعو الأشياء غير الموجودة كأنها موجودة" (رو ٤ : ١٧). إن الاعتقاد اليهودي بالخلق، أُعلنت صحته أول مرة في فترة ما بعد السبي (٢ باروخ ٢١ : ٤ ؛ ٤٨ : ٨). وإيمان إبراهيم بالخلق، مُسلّم به على أساس اتّكاله على قدرة الله في صنع المستحيل (رج رو ٤ : ١٩). فهو لم يُقَم اعتباراً للتحدّي الزمني، إذ كان ابن مائة سنة،

وزوجته قد تجاوزت سنَّ الإنجاب منذ زمن طويل، كما لم يُقِم اعتباراً للذبيحة المحتمل وقوعه بتقدم ابنه الوحيد، لأنه هل يستحيل على الربّ شيء، وهو الذي يُوفّر الكلّ (رج تك ١٨: ١٤؛ ٢٢: ٨ و ١٤).

* ١٨ إن إبراهيم، على هذا الأساس، و"على خلاف الرجاء آمن على الرجاء لكي يصير أباً لأُمم كثيرة كما قيل هكذا يكون نسلُك" (رو ٤: ١٨، رج تك ١٥: ٥). فما حدث بولادة إسحاق، كان أبعد من كلّ ما يمكن لفكر إبراهيم أن يتوقّعه. "فأن يُصبح نسلُ إبراهيم جمهوراً عظيماً من كلّ الشعوب، فهذا لا يمكن أن يصيرَ إلاّ بسلطان كلمة الله" (جُويت ٢٠٠٧: ٣٣٦).

يُثبِت المؤمنون في الرجاء (رج رو ٥: ٢؛ ٨: ٢٠)، في حين أن لا شيء بالمفهوم الأرضي يحمل على الرجاء. فهُم لا يتجنّبون الواقع، بل يَعُون ذلك تماماً، ويقفون على حقيقة ذلك بصلابة. كما أَنهم لا يهربون نحو الأوهام، بل يجرؤون على الثقة بالوعد الإلهي، على نقيض كلّ حقيقة أرضية (كيزمن ١٩٨٠، ١٢٤).

إن رجاء المؤمنين لا يخيب، ليس نتيجة نظرية تفاؤلية إلى الحياة، بل لأنهم يتّكلون على الإله الذي يُقيم الموتى، والذي يخلق من العدم، والذي يُبرّر الفاجر، والذي يقول للرجل العاقر "إني قد جعلتك أباً لأُمم كثيرة" (٤: ١٧). وعندما يقطع هذا الإله وعداً، حتى قبل أن يدخل حيزَ الاختبار البشري، يكون وعداً نافذاً وكأنه تمّ للتوّ. "فإبراهيم درّبَ إيمانه من خلال الرجاء الواثق الذي ولّده وعدُ الله" (مُوراي ١٩٥٩، ١٤٨).

* ١٩ ورد ع ١٩ في إحدى الترجمات الأجنبية كالتالي: "أقرّ (إبراهيم) بأن جسده ينفع مثلما ينفع الجسد الميت... كما أقرّ بمماتيّة مُستودع سارة". بيد أن المخطوطات البيزنطية المتأخّرة، والتي تبعثها ترجمة (KJV)، تقول عكس ذلك تماماً: إن إبراهيم "لم يعتبر جسده وهو قد صار مُماتاً... ولا مُماتيّة مُستودع سارة". وعلى هذا النحو كانت الترجمات الحديثة التي تتبع المخطوطات اليونانية التي هي أفضل، وأكثر قِدماً، والتي تُقرّ بأن الإيمان لا يُغِمض عينيه عن الواقع البشري، ولا يرمي في حُسن الأوهام. فإبراهيم واجهَ التحدّيات الجسدية التي جعلت الحبلَ بالورث الذي وعدهما الله به، أمراً مستحيلاً. فهو، إلى ذلك، ابن نحو مائة سنة، وسارة

تجاوزت سنَّ الإنجاب منذ زمنٍ بعيد. لكنَّ هذه الحقائق لم تجعله ضعيفاً في الإيمان. لماذا؟ لأنَّ إبراهيم يؤمن بحقيقة، هي أبعد مما تقدر عيناه أن تراه، أي بالإله الذي يُتيح لزوجين عاقرين أن يرزقا ابن الموعود.

٢٠. لم يضعف إيمان إبراهيم أمام استحالة الإمكانيات البشرية في تحقيق وعد الله. "ولا بعدم إيمان ارتاب في وعد الله" (ع ٢٠)، بل على العكس، فقد "تقوى بالإيمان"، تحت وطأة هذه الظروف. فماذا يعني بولس حين يُقدِّم هذا الزعم؟ وما هو هذا الأمر في قصَّة التكوين، الذي سمح له أن يُقدِّم زعمه ذاك؟

حين يكتب بولس، إنَّ إبراهيم "تقوى بالإيمان"، لا يقدر أن "يعني أن إبراهيم أصبح رجلاً قوياً وذا شخصية قوية بسبب إيمانه" (بارت ١٩٥٧، ٩١). فمحاولاته المتداعية لضمان الوعد بمخططات بشرية تُؤكد ذلك. فمن محاولته انتحال صفة الأخت لزوجته سارة، إلى اقتراحه بتبني خادمه لعازر كوريث له، إلى مضاجعته المشؤومة، مع هاجر، وولادة إسماعيل. فهذه الأمور يصعب الافتراض بعدها برحلة رجل ينمو في الإيمان. ولا يبدو على بولس أنه يعني أنَّ إبراهيم كانت تتملكه طاقة أكبر من الإيمان، أي إنه آمن إيماناً واثقاً، حتى إنَّ الوعد أصبح معقولاً بصورة مُطرَّدة، وإنَّ موقفه ازداد إيجابيةً بصورة تدريجية.

وعلى نقيض ذلك، فإنَّ ما يدلُّ على أنَّ إيمان إبراهيم قد نَمَّ، هو حين أدرك أنه لن يضمن الوعد من خلال المجهود البشري. وإنَّ ضحكهُ إزاء الوعد بأنَّ زوجته سوف تلد له ولداً، يُظهر أنه عرف أنَّ وعد الله غير معقول بالمفهوم البشري (تك ١٧: ١٧). فإذا اتَّكل الإيمان الناضج اتكالاً تاماً على الله وحده، فإنَّ الدليل على الإيمان القوي لدى إبراهيم، يكون قد ظهر بصورة ممتازة، حين لم يستطع وهو في مقام العبادة أن يتمالك نفسه من الضحك، كونه هو وسارة سِيرزَقان ولداً. وآنذاك فقط، تأكَّد أنَّ جهوده في ضمان الوعد كانت من دون جدوى.

إبراهيم، "ما ارتاب في وعد الله" (رو ٤: ٢٠). طبعاً، كانت لإبراهيم شكوك؛ ولكنَّ شكوكه لم تجعله يرتاب من الناحية التي يختلط فيها الإيمان بالله مع الثقة بإمكانيات الإنجازات البشرية. وسيستخدم بولس الكلمة "ارتاب" ليصف "الضعيف في الإيمان" في ١٤: ٢٣. فبدلاً

من الارتياب، تقوى إبراهيم بالإيمان، "مُعطيًا مجداً لله".

"لقد استطاع إبراهيم بفضل ثقته غير المرتابة أن يتأكد أن الله قادر، وسوف يحق وعده؛ أي إنه فعل تماماً، ما لم يفعله غير المؤمنين في ١ : ٢١. لقد عرف أن الله هو الله حقاً الخالق المختلف كلياً عن خليقته... ووحده الإيمان يستطيع أن يعطي المجد لله، وإن إتمام أعمال الناموس بوضع أي لوم على الله، أو بإلقاء جميع التبعات عليه، فذلك يهين الله... فالإيمان (مفهوم بولس) يتقوى ما دامت ثقته لم تختلط بأي أمر أو أي كائن آخر غير الله" (بارت ١٩٥٧، ٩٢).

* ٢١ يُقدّم بولس في ع ٢١ توضيحاً آخر عما يعنيه بإيمان إبراهيم: "تَيَقَّنْ أَنَّ مَا وَعَدَ بِهِ (أي الله) هو قادرٌ أن يفعله أيضاً". وقد استخدم بولس الفعل اليوناني نفسه، "فليتيقن كل واحد" في ١٤ : ٥ ليصف ماذا يعني بالإيمان القوي.

* ٢٢ يختم الرسول هنا مِدراسه حول تك ١٥ : ٦، من حيث بدأ في (رو ٤ : ٣)، وذلك باقتباس الفكرة مرةً أخرى في ع ٢٢: "لذلك أيضاً حُسِبَ له برّاً" (رج ١ : ٢٤ ؛ ٢ : ١). فقد أوضح لماذا برّر الله إبراهيم على أساس إيمانه.

* ٢٣ قبل أن يتابع بولس شرحه، عليه أن يُطبّق نتائج مِدراسه على قرائه: "ولكن لم يُكتب من أجله وحده أنه حُسِبَ له، بل من أجلنا نحن أيضاً الذين سيُحسَبُ لنا (البر)" (٤ : ٢٣ و ٢٤). إن البعد الزمني المستقبلي، "الذين سيُحسَبُ لنا" (البر)، هو من منظار ما كُتِبَ في سفر التكوين، أمّا الاختبار الحالي فهو اختبار المؤمنين (جويت ٢٠٠٧، ٣٤١). هذا، ويُقدّم بولس مزاعم مشابهة حول المضامين الكتابية المعاصرة له، فيما يُطبّق مدراسه على مثل إسرائيل السيّي في ١ كو ١٠ : ١ - ١٣: "وهذه الأمور حَدَثَتْ مثلاً لنا حتّى لا نكون نحن مُشتبهين شروراً كما اشتهى أولئك" (ع ٦). فلقد كان بولس مقتنعاً باستمرار الصلة الوثيقة مع العهد القديم: "لأنّ كلّ ما سبق فُكِّبَ كُتِبَ لأجل تعليمنا حتى بالصبر والتعزية بما في الكُتُب يكون لنا رجاء" (رو ١٥ : ٤).

* ٢٤ "بل من أجلنا نحن أيضاً الذين سيُحسَبُ لنا الذين نؤمن بَمَن أقام يسوع ربّنا من الأموات" (٤ : ٢٤ ؛ رج ٨ : ١١ ؛ أع ٣ : ١٥ ؛ ٤ : ١٠ ؛ ١٣ : ٣٠). ثمة توافق تام بين إيمان

إبراهيم بالله، وإيمان المؤمنين. فإبراهيم آمن بالله "الذي يُحيي الموتى" (رو ٤ : ١٧)؛ والمؤمنون يؤمنون بالله الذي أقام يسوع من الأموات.

٢٥ • يتوقف بولس فجأة ليقول إنَّ إيمان إبراهيم يُمثل هنا القدوة والنوعية لجميع الذين يؤمنون بالمسيح. فحين يؤمن أنَّ يسوع "أُسْلِمَ من أجل خطايانا وأُقيم لأجل تبريرنا" (ع ٢٥)، نؤمن إذ ذاك بالله "الذي يُحيي الموتى" (ع ١٧). فإنَّ بولس هنا، يُلخِّص عرضه للإنجيل في ٣ : ٢١ - ٢٦، والذي استدعى التفاتة إلى إبراهيم. ونقطته كانت أن يُظهر أنَّ العهد القديم يدعم تصريحه بأنَّ الإيمان كان دائماً الطريقة التي بها يشارك البشر في برِّ الله.

وفي ٣ : ٢١ - ٢٦ يقتبس بولس، ويُكَلِّم صيغ العقيدة المسيحية - اليهودية. وكذلك، يبدو أنَّ كلماته هنا: "أُسْلِمَ من أجل خطايانا" (تعدّيّاتنا، رج ٥ : ١٥ - ٢٠)، هي صدَى "إلحدي التأمُّلات اللاهوتية المبكرة عن موت يسوع" (رج ٨ : ٣٢؛ غل ١ : ٤؛ ٢ : ٢٠؛ أف ٥ : ٢ و ٢٥) والمستندة إلى إش ٥٣ (ولا سيَّما ٦ و ١٢؛ دَن ٢٠٠، أ، ٣٨ أ : ٢٢٤). وإنَّ الكلمة "أُسْلِمَ" استُخدمت من قِبَل المسيحيين الأوائل "لتحتمل فكرتين: خيانة الإنسان ليسوع (يهوذا) وتسليم الله ليسوع" (رج مر ٩ : ٣١؛ ١٠ : ٣٣ و ٤٥؛ ١٤ : ١ و ٢ و ١٠ و ٢١ و ٤١؛ ١٥ : ١؛ مت ١٠ : ٤ وأع ٢ : ٢٣؛ ٣ : ١٣؛ رو ٨ : ٣٢؛ ١ كو ١١ : ٢٣؛ دَن ٢٠٠، أ، ٣٨ أ : ٢٢٤).

وسواءً كان ع ٢٥ القائل، "أُسْلِمَ... وأُقيم لأجل تبريرنا" يقتبس عقيدة سابقة (رو ٤ : ٢٥؛ رج ٦ : ٤ و ٩؛ ٧ : ٤؛ ٨ : ٣٤؛ ١ كو ١ : ١٥؛ ٢ كو ٥ : ١٥) أم أنه جديد، فالنسبة إلى بولس قد سبقت مناقشته. مهما يكن "فإنه من الخطأ التشديد اللاهوتي على الأمور المتمايزة (بين تأثير موت يسوع، وتأثير قيامته) التي هي ظاهرة للعيان" (دَن ٢٠٠، أ، ٣٨ أ : ٢٢٥). وسيُثبت بولس في رو ٥ : ٩ عدم صوابية هذا الأمر. فموت المسيح وقيامته، هما مظهران لحادثة إلهية واحدة. ومن دون القيامة، لن يكون موت المسيح ذا فائدة "لتبريرنا" (رج ١ كو ١٥ : ١٧).

فالإيمان بالمسيح هو في الوقت نفسه، إيمانٌ أكثر عمقاً، بِمَن أقام يسوع ربَّنَا من الأموات (رو ٤ : ٢٤). وإيمانٌ من هذا النوع، يبرِّر "ليس بسبب قوته ونوعيته وجماله، بل فقط

بسبب محوره، أي بسبب يسوع المسيح، وبسبب قدرة الله على كل شيء، وبسبب أمان وثباته، وهي أمور مستمرة ومعلنة وعاملة في يسوع" (بارث ١٩٥٩، ٥٤).

من النص

إنَّ إيمان إبراهيم هو الأنموذج الأوَّلي لإيمان المؤمنين. فالإيمان المسيحي هو في إله إبراهيم، وينبغي أن تكون له المواصفات عينها التي لإيمان إبراهيم، إن كنا سنتبرَّر.

والإيمان المسيحي ليس عملاً نقوم به مكان ناموس العهد القديم، بل إنه التسليم والتخلِّي عن مخططات الخلاص الذاتي، التي هي في الواقع تدمير ذاتي. وقد شدَّد يسوع على أن الذين يريدون أن يُخلَّصوا حياتهم يخسرونها. والإيمان المسيحي هو تجاوب واثق مع عطية الله السخية التي للفداء بيسوع المسيح، الذي مات من أجل خطايانا وأقيم لأجل تبريرنا. والإيمان المسيحي هو التحقق من أننا إن كنا نريد أن نخلص، فعلى الله أن يفعل ذلك، لأننا نحن لن نقرر أن نُخلص أنفسنا. وفكرة بولس حول هذه النقطة تصبح واضحة كلَّ الوضوح في رو ٥ - ٨ حيث يعالج نتائج التبرير.

ما هو إذاً، إيمان إبراهيم؟ إنه ليس عملاً، ولا هو علاقة أو إنجاز، بل إنه الثقة بالله وحده. ولماذا نتج تبرير إبراهيم عن إيمانه؟ لأنه إيمان بالله غير ممزوج بالإيمان بإنجازات البشر وما هي أهمية ذلك؟ لأنَّ هذا الإيمان نفسه ضروري لنا، إن أردنا أن نختبر برَّ الله.

لقد شعرَ مارتن لوثر بأنه قد "وُلِدَ من جديد" حين أدرك التبرير بحسب الحقِّ الإلهي. بينما كان يُحاضر من رسالة رومية في جامعة وِتنبرغ. وبعد مائتي سنة، وفيما كان جون وسلي يصغي إلى القراءة من مقدِّمة لوثر حول رسالة رومية حيث يصف التغير الذي يعملُه الله في القلب نتيجة الإيمان بالمسيح، شعر وسلي بأنه فعلاً قد "وثقَ بالمسيح، وبالمسيح وحده، للخلاص".

بيدَ أنَّ ثمةَ فوارق بارزة بين عقيدتي التبرير لدى كلِّ من المُصلِحين، ولكنَّ كليهما اتَّفقا على ما يشكِّل الأساس لاختبار التبرير الذي يغيِّر الحياة، ألا وهو الإيمان بالله وحده. واهتمام لوثر بتحدِّي العقيدة الكاثوليكية حول الفضيلة، أدَّى إلى تشديده على التبرير كعمل النعمة.

المخلص من جانب الله، مما ألصق به تهمة ابتداء "بر غريب"، حيث يبقى المؤمنون مبررين وخطاة في آن. وإن اهتمام وسلي في تحدي التعقيد الكاثوليكي حول التبرير والتقديس، اقتاده إلى التأكيد أن التبرير أعلن بداية عمل الروح في تقديس حياة المؤمنين وتغييرها.

لوثر و"البر الغريب"

كل شيء... هو خارج نطاقنا، لكنه في المسيح... لأن الله لا يريد أن يخلصنا بما هو عندنا، بل "من خارج ليس له أصل في ذواتنا، لكنه يأتي من خارج كيانه، ولا يطلع من أرضنا، بل يأتي من السماء. لذلك، وجب علينا أن نعرف هذا البر الذي هو خارجي كلياً، وغريب عنا. هذا السبب ينبغي أن يُقتلَع برُّنا الذاتي من جذوره... والفضائل، غالباً ما تكون أعظم الأخطاء وأسوأها، لأنها تحملنا على الثقة بأنفسنا بدلاً من الثقة بالمسيح... لكن المسيح يريد الآن أن يُظهر كل مشاعرنا إلى العلن لكي نكون من جهة، غير خائفين من أن نقع في الإرباك بسبب أخطائنا، ولا أن نُسرَّ بالمديح والفرح العَبَثي بسبب فضيلتنا، ومن جهة أخرى، لكيلا نتعظم أمام الناس بذاك البر الذي من خارج، الآتي من المسيح، والذي هو فينا، فلا نقاسي الهزيمة من الآلام والشُرور التي تصيبنا من أجل اسمه" (لوثر ١٩٦١، ١٥ : ٤ و ٥).

رأي وسلي في التبرير والتقديس

"نرى بوضوح، كيف أن الفكرة القائلة بأن القداسة والتكريس سابقين للتبرير، هي فكرة لا أساس لها. فبالنسبة إلى الخاطي، إذا اقتنع أولاً بخطيئته وخطَرها بعمل روح الله فيه، فسيقف مرتجفاً أمام محكمة العدل الإلهي الراحبة، ولن يكون له أيُّ دفاعٍ يقدمه سوى ذنبه وإحسان وسيط. هنا يتدخل المسيح: العدل نال حقه، الخطية تُغفر، النفس تنال العفو بإيمان إلهي يخطئه الروح القدس، الذي يبدأ حينئذٍ عمله العظيم بالتقديس الداخلي. هكذا يبرّر الله الفاجر، ويبقى عادلاً وصادقاً تجاه صفاته كلها... وإذا كان بالإمكان لأيِّ إنسان أن يتقدس قبل أن يتبرّر، فكل تبريره أصبح من دون فائدة. كما أن الإنسان لا يمكنه، بطبيعة الحال، أن يتبرّر، ما لم يشعر بأنه ما زال في فجوره" (وسلي ١٩٥٠، ٥٣٢؛ حول رو ٤ : ٥).

٢. رجاء الإنجيل (٥ : ١ - ٨ : ٣٩)

أ. التبرير (٥ : ١ - ٢١)

تُسجَل العبارة الاستهلالية في رو ٥ نقلةً رئيسيةً في الرسالة. فإلى هذا الحين، كان عَرَضُ بولس للإنجيل يُركّز على الإيمان. فإذا كان الأمميون سيُحسبون أعضاءً متساوين في أسرة الإيمان، فلا بُدَّ أن يكون الإيمان، وليس "أعمال" الناموس اليهودي، هو طريق الدخول إلى البرّ الذي يوصل إلى الخلاص النهائي. فلقد خَتَمَ بولس مبدأ التبرير بالإيمان، وذلك بتقديمه الدليل الكتابي الذي يشير بولس إليه في قضية إبراهيم وداود. أمّا الآن فينتقل التركيز من الإيمان إلى الرجاء. فهنا هو بولس يَسْطُر رجاء الخلاص ويعلنه: التبرير الذي يُؤدّي إلى التقديس، والتقديس يُؤدّي إلى التمجيد، باعتباره عطية الله المُستَمِرّة للخلاص لكلّ مَنْ يؤمن "لليهودي أولاً ثم لليوناني" (رو ١ : ١٦).

"مع ذلك، فإنّ ٥ : ١ - ١١ مرتبط ارتباطاً وثيقاً بما ورد في رو ٤ : ٢٣ - ٢٥. وما لا يُدرَك ذلك، فإنّ الأعداد الاستهلالية من ف ٥ تبدو وكأنها إلى حدٍّ ما سلسلة مفكّكة من الالتفاتات نحو مواضيع متعدّدة ملائمة للإيمان والحياة المسيحيّة، ولكنها تَظْهَر وكأنّ لا صلة لها بالنص المباشر" (أختمير ١٩٨٥، ٩٠).

ونحو نهاية ف ٤، مهّد الرسول الطريق لهذا الانتقال من الإيمان إلى الرجاء، وذلك بالتشديد على ثبات إيمان إبراهيم (٤ : ١٨ - ٢١). فإيمانه كان بالإله "الذي يُحيي الموتى ويدعو الأشياء غير الموجودة كأنها موجودة" (ع ١٧).

إنّ التشديد على الإيمان بعمل الله وحده، والذي يشكّل جوهر ٣ : ٢١ - ٤ : ٢٥، يصبح الموضوع العام لهذا القسم الرئيسي الذي يبدأ الآن أي (٥ : ١ - ٨ : ٣٩). ولنتذكّر أنّ ف ٤ ينتهي بالتشديد على أننا صولحنا مع الله بموت يسوع المسيح وقيامته (٤ : ٢٤ و ٢٥) ونحن إذ ذاك أمام تحدّي أن نسمع هذه الأخبار السارّة بطريقة تجعل الرجاء بالخلاص الكامل وبالفداء النهائي، يقيان حيّين، ويتمّما قصد الله في حياتنا.

هذا، وإنّ الفصول ٥ - ٨ من رسالة رومية مُتَماسِكة "برابطتين" : ٥ : ١ - ١١ و ١٤ - ٣٩. والفقرتان مرتبطتان معاً بالرجاء، وهو رجاء مبني على السلام مع الله، والنتائج عن

التبرير (٥ : ٩ ؛ ٨ : ٣١ - ٣٤) ومتأثر بروح الوعد (٥ : ٥ ؛ ٨ : ١٤ و ١٥ و ٢٣ - ٢٧ ؛ بيرن ١٩٩٦، ١٦٣). وأنه رجاء يواجه آلام الزمان الحاضر ويحتملها (٥ : ٣ و ٤ ؛ ٨ : ١٧ و ١٨ و ٣٥ - ٣٩)، ويضمن الخلاص النهائي في المسيح، وهذا يتم طبعاً "إن كنا نتألم معه لكي نتمجد أيضاً معه" (٨ : ١٧).

إذا كان الرجاء يعتمد في الواقع، على البر الذي بالإيمان بالمسيح، فالتحدي أمام المؤمنين هو أن يجيوا حياة البر تلك، إلى النهاية، أي إلى الدينونة النهائية. وهذا هو سبب تصادم بولس المستمر مع الناموس. وإن المفتاح لنقاشه بأن قوة الروح هي مصدر البر الضروري المطلوب للخلاص النهائي، هو زعمه بأن الناموس لا يستطيع أن يخلص (٧ : ١٤ - ٨ : ١٦).

"إن رجاء الخلاص هو موجود، لأن "ناموس روح الحياة في المسيح قد أعتقني من ناموس الخطية والموت" (٨ : ٢). إن هذا الاهتمام الذي يُظهر تفوق الروح القدس، يُفسر وحود 'القسم الأخلاقي' (التقديس) الطويل، الذي يدخل بين الاثنين، أي بين ٦ : ١ و ٨ : ١٣، قبل أن تعود المباحثة حول الرجاء الذي يواجه الآلام، لتستأنف في ما تبقى من ف ٨" (بيرن ١٩٩٦، ١٦٤).

يصور رو ٥ - ٨ "التداخل" بين العصرين، أي حياة الكنيسة في الزمان الذي بين الزمانين، أي بين الجيئين. فنحن "لم نعد" كما كنا ذات مرة، ولكن "لم نصبح بعد" ما سنكون عليه. "ففي ما يتعلق بالروح، نحن في الزمن الذي سيأتي؛ وأمّا بالنسبة إلى الجسد، فنحن في الزمن الحاضر" (غودت ١٨٨٣ ؛ ٣١٣ ؛ رج غل ١ : ٣ - ٥). إن رجاءنا هو رجوع المسيح، الذي سيفدي الخليقة ويُمجّد أجساد الأمانة (رو ٨ : ١٧ - ٢٥).

(١) الرجاء الأكيد بخلاص كامل ونهائي نابع من التبرير (٥ : ١ - ١١)

ما وراء النص

لا تحدث رو ٥ : ١ - ١١ عن كيفية وجودنا في علاقة صحيحة بالله، بل تتناول نتائج التبرير. فعندما نكون في علاقة صحيحة بالله، ينجم عن ذلك نتائج ملموسة. وهنا، يذكر بولس ثلاث نتائج: السلام والنعمة والرجاء. ولكن هذه المواهب الثلاث والموصوفة بأنها أسماء مجردة، تمثل حقائق ثابتة وملموسة.

فالتصريح في ع ٥ ب بأن "محبة الله قد انسكبت في قلوبنا بالروح القدس المعطى لنا" يُمهّد الطريق أمام رو ٥ : ٦ - ٨ : ٣٩. فتركيز بولس على محبة الله للبشر الساقطين والتي سبق أن برهنها (٥ : ٨)، وعمل الروح القدس الفدائي (ع ٥ ؛ رج ٨ : ١ - ٣٠) في الاحتمال البشري، يضع الروزنامة للفصول المتعددة اللاحقة. وبالطريقة عينها إلى حد بعيد، فإن ١٢ : ٩ الذي يشير إلى المحبة الإنسانية الصادقة، سيكون محور ١٢ : ٩ - ١٣ : ١٠. فالمحبة (agape) ليست مجرد فكرة عظيمة، بل إنها فاعلة.

إنّ الرجاء الأخروي هو الموضوع الرئيسي البارز في ٥ : ١ - ١١. لكنّ القيامة من الأموات، العتيدة والمنتظرة بفارغ الصبر، لا تستترف أخروية بولس (أي معتقداته حول الأبدية الأخيرة). فهو مقتنع بأنّ المسيح المُقام والسيد قد دسّن عصر الروح، وبعطية الروح السخية، فإنّ وعد العهد القديم، بقداسة القلب، والمرتبط ارتباطاً وثيقاً بالسلام في كلا العهدين القديم والجديد، قد أصبح ممكناً في الوقت الحاضر.

يقول "بيتر شتول ماخر" إنه: "بفضل الامتلاء بالروح، يتحقّق الوعد الوارد في حز ٣٦ : ٢٦ وما يتبع، للذين يؤمنون، ويصبحون بالتالي قادرين أن يُظهروا محبة الله المُعطاة لهم (ع ٨). أي أن يحبّوا الله بصفته خالقهم، وبحسب مشيئته. بهذه المحبة الفعّالة، المدعومة من الروح يستمرّ المؤمنون في إكمال سيرهم في النعمة التي دُعوا إليها في المسيح" (١٩٩٤، ٨٠).

إنّ نبوّات الميثاق الجديد في حز ٣٦ : ٢٢ - ٣٢ وإر ٣١ : ٣١ - ٣٤ تُقدّم الوعد بطاعة جديدة. وبتحقيق تلك النبوّات، يتقوّى بالنعمة، شعب الله الممتلئ من الروح، ليتمّموا وصية الناموس العظمى: أن يحبّوا الله بصورة كاملة، وأن يحبّوا قريبتهم كنفوسهم (مت ٢٢ : ٣٤ - ٤٠ ؛ رو ٨ : ١ - ٤ ؛ ١٣ : ٨ - ١٠). بيد أنّ عصر السلام المرجو (٥ : ١)، والمصالحة (ع ١٠ و ١١)، قد بدأ فعلاً من خلال عطية النعمة، أي حضور الله بشخص الروح القدس (ع ٥). الذي هو محبة الله التي انسكبت، وأعلنت في موت المسيح (ع ٦ - ١١). "وأخيراً قد تحقّق 'الشّماع' (الصلاة اليهودية التي تُؤدّى مرّتين في اليوم)، إذ في المسيح، وبالروح، خلق الله الخالق. وصاحب الميثاق شعباً سوف يحبه من القلب مقابل الفداء الذي صنعه" (رج ٨ : ٢٨ ؛ ١ كو ٨ : ٣؛ رايت ١٩٩٩، ٤٥). وفي ضوء ما صنعه الله، فإنّ آلام الزمان الحاضر (رو ٥ : ٣ و ٤) لن

تخبرني على تدميرنا، بل تولد فينا الرجاء بإتمام الوعد أخيراً حين نخلصُ بحياته (ع ١٠)، ونخلص من غضب الله (ع ٩).

في النص

١٠ إن الكلمة الاستنتاجية "فإذ" (ع ١)، والجملة الخبرية التأكيدية، "قد تبررنا"، يمهدان للفصول ٥ : ١ - ٨ : ٣٩، باعتبارها نتائج محادثة بولس حول التبرير بالنعمة بالإيمان في ٣ : ٣ - ٤ : ٢١. فالجملة الخبرية التأكيدية، توضح أنه لا يهتم كثيراً بالمضامين اللاهوتية للعقيدة، بل بالنتائج العملية لاختبار التبرير بالإيمان، "إذ قد تبررنا بالإيمان". فسوف يذكر بولس ثلاثاً: السلام (٥ : ١)، والنعمة والرجاء (ع ٢).

لكن، ثمة تغيير بسيط في التعبير، لكنه ذو مدلول بارز، في ع ١، وقد أربك المفسرين على مدى قرون. فأقدم المخطوطات وأفضلها تقرأه هكذا: "ليكن لنا سلام" بدلاً من: "لنا سلام". أما جويت، فيدافع عن الترجمة الأولى الآمرة بحرف اللام، والتي "تنتج تذكيراً حول التجسيد الصلب للإيمان في حياة الجماعة" (جويت ٢٠٠٧، ٣٤٨). لكن، على الرغم من الدليل الخارجي الذي يُفضل الترجمة الأولى الآمرة، فإن معظم الشارحين يتفقون على أن الدليل الضمني المستتر، يدعم بشكل كاسح الصيغة الثانية والتي هي: لنا سلام مع الله (سانداي وهيدلام ١٩٢٩؛ ١٢٠، نيغرن ١٩٤٩، ١٩٤؛ بارت ١٩٥٧؛ ١٠٢؛ غرانفيلد ١٩٧٥، ٢٥٧ رقم ١؛ ميتسغر ١٩٩٤، ٤٥٢؛ بيرن ١٩٩٦، ١٦٥؛ دن ٢٠٠٢، ٣٨ أ؛ ٢٤٥). تجدر الإشارة إلى أن هذه ليست دعوة من بولس لقراءه لكي ينضموا إليه في اختبار التبرير، لأنه يفترض بوضوح أن جمهوره الروماني هو مسيحي (رج ١ : ٦ و ٧ و ٨ و ١٢...). وإنه على وشك أن يوضح بطريقة قاطعة النتائج الاختبارية للتبرير بالإيمان.

إن النتيجة الأولى للتبرير التي يذكرها بولس هي السلام (٥ : ١). فالسلام ليس أمراً يمكن أن يُخدع بسهولة أو أن يُخدع مثل العواطف الإنسانية. فكوننا أصبحنا مؤمنين لا يعني بساطة، أنه أمست لنا ضمانة بالطمأنينة الداخلية الدائمة. فربما لا نشعر بالهدوء والسكون ورباطة الجأش في كل الأوقات، ولكن الحقيقة تبقى أن: "لنا سلام مع الله". لم نعد في ما بعد

أعداءه، وقد قبلنا بالإيمان مضامين السلام، ولم نعد بعيدين عن الله.

السلام

"إنَّ الكلمة العبرية المترجمة عمومًا "سلام" في العهد القديم هي "شالوم". إنها ليست ببساطة مفهومًا سلبيًا، بمعنى غياب الصراع، بل تُحاكي المعنى الإيجابي للكمال والصحة والسعادة والكمال هو في صميم معنى الكلمة شالوم، أي "سلام". فالديون التي تُسدّد هي "شالوم"، والنذور التي تُوفى هي "شالوم". والصراعات التي تُحلُّ ينتج عنها "شالوم".

وفي إسرائيل القديمة كما الحديثة، فإنَّ الكلمة "شالوم" هي التحية اليومية العادية التي نترجمها بالكلمة "مرحبا". والكلمة بالإنكليزية (Hello)، يُعبّر أصلها عن تَمَنٍّ بصحة جيد، أي: "عسى أن تكون بخير". وتحية "السلام" تلك، هي صلاة ضمنية: "عسى أن تنال مبتغاك الجسدي والروحي الذي تحتاج إليه. وعسى أن تتمتع ببركات الدهر الآتي".

إنَّ الكلمة اليونانية (eirene) المترجمة "سلام"، تظهر في جميع أسفار العهد الجديد (معدا ١ يو)، وتصل إلى حدّ المائة مرّة. يبيّن أنَّ المفهوم العبري للكلمة "شالوم" هو الذي يُغلّف النظرة المسيحية للسلام. فالسلام هو حالة من السعادة التي هي عطية الله للناس الذين يعيشون بأمانة في ظلِّ ميثاقه.

ولقد اعتاد يسوع أن يقول لمن كان قد شفاه: "اذهب بسلام"، بغضّ النظر عن العطية التي نالها من شفاء (مر ٥ : ٣٤؛ لو ٨ : ٤٨) أو غفران (٧ : ٥٠). وكانت عطية يسوع لتلاميذه قبل رحيله: "سلام" (يو ١٤ : ٢٧؛ ٢٠ : ١٩ و ٢١ و ٢٦).

ويتنبأ بولس في رو ١٦ : ٢٠ بأنَّ "إله السلام سيسحق الشيطان تحت أرجلكم سريعًا". ويمكن للسلام أن يُختبَر بحدود معيَّنة (رج ١٢ : ١٨)، لكنه يفترض أنَّ السلام بمعناه الكامل يقتضي هزيمة الشيطان النهائية.

إنَّ السلام مع الله لا يرتبط بالمشاعر الذاتية بل بحقيقة موضوعية مُجرّدة: فنحن لم نعد أعداء الله بل أحبّاءه. هذه هي نقطة بولس في نقاشه حول "المصالحة" في ٥ : ٩ - ١١. فالمصالحة تتعلّق بالعلاقات المُستردّة... إنها "سلامٌ مع الله". فنحن قد صولحنا مع خالقنا،

وأصبح بمقدورنا الاقتراب إلى الله بثقة، وهكذا لم يُعد لدينا سبب لأن نخاف من الموت. كما نستطيع أن نقرب إلى الله بثقة. وبما أن السلام مع الله هو النتيجة الأولى للتبرير، لذلك، فإن التبرير والمصالحة لا ينفصلان في الاختبار المسيحي.

فعلقتنا بالله نتيجة المصالحة، هي أساس العلاقات المتجددة على المستوى البشري. والسبب الأساسي لإصلاح ذلك كله هو الخطية والعلاقة المقطوعة مع الله. ومع أن خطية الإنسان قد سببت المشكلة، فإن الله أخذ المبادرة لحل تلك المشكلة، "بربنا يسوع المسيح" (رج ٣ : ٢١ - ٢٦). وبتكلفة شخصية لا تُقدَّر بثمن، سعى الله ليصالح خليقته العاصية مع نفسه ومع بعضهم.

على أن السلام والمصالحة كليهما يفترضان وجود علاقات شخصية صحيحة، "لنا سلام" (مع التشديد على الضمير "لنا"). وكلاهما ينبغي اختبارهما داخل محيط الجماعة. فالسلام والمصالحة ليسا لي وحدي، بل لنا. ولأن السلام الكامل ينتظر الدهر الآتي، فإن السلام الحاضر لا يمكن اعتباره أمراً مُسلماً به. لذلك وجب علينا أن نسعى باستمرار وراء ما يصنع السلام (رج ١٢ : ١٨ ؛ ١٤ : ١٩ ؛ ١٦ : ١٧ - ٢٠ ؛ أف ٤ : ٣ عب ١٢ : ١٤). وعليه، فإن القراءة الآمرة والمتضمنة النصح: "ليكن لنا سلام مع الله" (الهامش)، لا يمكن اعتبارها غير ملائمة كلياً.

* ٢ إن النتيجة الثانية لتبريرنا هي النعمة. فبربنا يسوع المسيح "قد صار لنا الدخول بالإيمان إلى هذه النعمة التي نحن فيها مقيمون" (رو ٥ : ٢). لقد كنّا قبلاً مَسْوَقيين إلى محكمة معادية، وأمّا الآن، فإلى محكمة صديقة؛ هكذا قد صار لنا الدخول (هذه العبارة الأخيرة وردت فقط هنا وفي أف ٢ : ١٨ ؛ ٣ : ١٢) إلى هذه النعمة التي نحن فيها مقيمون. لكن طريقة الترجمة غير وافية، إذ إنها تتغاضى عن أننا لا يمكننا أن ندخل بقوتنا الذاتية، بل نحتاج إلى "مَن يُدخِلنا" أي "إلى المسيح" (سانداي وهيدلام ١٩٢٩، ١٢١). "أمّا الترجمة السبعينية فتستخدم الصيغة الحرفية لهذا التعبير، مشيرة إلى الدخول بالتقدمة إلى المذبح... ووحدهم المؤهلون، والذين بلا عيب يستطيعون أن يقتربوا إلى الله بهذه الطريقة". وكون وصول المؤمن إلى النعمة هو بالإيمان بالمسيح، فذلك يناقض "نظرة الناس إلى أن الاقتراب إلى الله أو إلى الإمبراطور يتطلب مستوى

عاليًا من النقاوة والنفوذ" (جُويت ٢٠٠٧، ٣٤٩ و ٣٥٠).

إنَّ كلا التعبيرين، "صار لنا الدخول" و"مقيمون"، يشيران إلى حالة حاضرة ناتجة عن عمل في الماضي. كما أنَّ الكلمة **مقيمون** تعني حرفيًا: "نقف صامدين أو ثابتين". يبدُ أن الترجمة السبعينية استخدمت هذا التعبير للإشارة إلى خدمة الكهنة واللاويين الذين كانوا يقفون أمام الرب" (لا ٩ : ٥ ؛ ٢ أي ٢٩ : ١١). يشير بولس في مكان آخر إلى الكلمة **تقومون** (تثبتون) في الإيمان (١ كو ١٥ : ١ ؛ ١٦ : ١٣ ؛ ٢ كو ١ : ٢٤)، أو في الرب (في ٤ : ١) أو في الروح (١ : ٢٧). ويبدو أنها تشير إلى وضع وافر، لا إكراه فيه ولا تحيُّز (رج رو ١٤ : ٤).

إنَّ الفكرة، "مقيمون في النعمة" تتوسَّع بأسلوب بياني بليغ في ٨ : ٣١ - ٣٩. ولكنها ليست دليلًا على عقيدة وجود ضمانات للمؤمن ثابتة وغير مشروطة. فالنعمة ليست إلى هذا الحدِّ تصعب مقاومتها (٢ كو ٦ : ١) لدرجة أنها تضمن أنَّ خلاصنا مضمون أبدئيًا. ليست النعمة هكذا، لأنه عندما يظنُّ بعض اللاهوتيين أنَّ الله يغفر جميع خطايانا الماضية والحاضرة والمستقبلية، فقد تتحوَّل النعمة إلى تصريح لفعل الخطيئة.

فالنعمة الإلهية ينبغي عدم الإرباك بينها وبين التساهل الإلهي. فالله لا يتغاضى عن عيوبنا هكذا ببساطة، وكأنه جدُّنا الكوني المتساهل الذي ينظر إلينا بشغف. صحيح أنَّ الله يحبُّنا بما يكفي لأن يقبلنا كما نحن، أي خطاة جدًّا، ولكنه يحبُّنا كثيرًا لدرجة أنه لن يتركنا كما نحن نتمرَّغ بخطيئتنا ونُسَّعبد لها. فالنعمة تُحرِّرنا لكي نتمتَّع بحياة جديدة نوعية (رو ٦ : ٤)، والتي يمكن وصفها بالطاعة أو حياة القداسة (رج ع ١٥ - ٢٢).

فالإقامة في النعمة ليست عطية برُّ الله المجَّانية التي تتجاهل ماضينا العاصي، بل إنها بالأحرى حياة الطاعة الجديدة التي تأتي بالضرورة بعد التبرير. إنها اختبار النعمة المستمر الذي يُمكننا من أن نحيا الحياة التي ترضي الله وتكرمه. فالنعمة ليست فقط المدخل إلى حياة الإيمان، بل هي أيضًا، هواء الروح المنعش والمنشَّط الذي به نحيا ونتنفَّس وننمو.

فالنعمة التي في ذهن بولس هي القدرة المعطاة لنا لنتمكَّن من أن نكون وأن نعمل ما لم نستطع قطُّ أن نكونه أو نعمله من ذواتنا. والنعمة تأتي بنا إلى دائرة سُلطة الله. وإذا نختار أن نحيا تحت سلطانه نجد أنفسنا قد تزوَّدنا بالقوة لنطيعه. فلن نُترك في ما بعد كما وجَدنا الله، بل

نصبح خلائق جديدة باطراد. "الأشياء العتيقة قد مضت، هوذا الكل قد صار جديداً" (٢ كو ٥ : ١٧؛ رج رو ٦ : ١ - ٧ و ١٩).

والحياة بالنعمة لا تُعفينا من الطاعة؛ بل إنها تقوينا للطاعة. وينبغي لنا ألا نُسلم أي جزء منا للخطية، بل علينا "تسليم (ذواتنا) لله، باعتبار أننا قد انتقلنا من الموت إلى الحياة، ذلك التسليم الذي يشمل كياننا كله، لكي يستخدمه الله لغايات مقدسة. فالخطية لم تُعد تسودنا، لأننا لا نعيش تحت الناموس بل في ظلّ نعمة الله" (٦ : ١٣ و ١٤ TEV).

النتيجة الثالثة للتبرير التي يذكرها بولس هي الرجاء (٥ : ٢ ب). فنظراً إلى كل ما قد فعله الله لأجلنا، يضيف بولس، لذلك "نفتخر على رجاء مجد الله". والتركيز الحقيقي هو على ما سيأتي. فتوقعنا الواصل بنصيبنا المستقبلي مع الله ليس مبنياً على وضعنا البشري أو إنجازاتنا، بل على نعمة الله وقوته فقط.

نحن في هذا الرجاء نفرح أو: نبتهج جداً" (NASB). لكن، إذا رجعنا إلى مقالة بولس النقدية حول الافتخار في ١٧ : ٢ و ٢٣ ؛ ٣ : ٢٧ ؛ و ٤ : ٢، فإن تقريره أو توصيته (الفعل هنا يمكن إعرابه كصيغة دلالية أو في صيغة الأمر) بالافتخار هنا تبدو غير متوقعة. لكن هذا الافتخار ليس في وضعنا الحاضر، أو في إنجازاتنا الماضية، بل إنه افتخار بضيقاتنا (٥ : ٣) ورجائنا العتيد (ع ٢)، اللذين يبدوان متناقضين ظاهرياً. على أية حال، "لم يكن أيٌّ منهما أساساً ملائماً للافتخار بحسب أنظمة التكريم والتأنيب المعمول بها في القرن الأول" (جويت ٢٠٠٧، ٣٥١). فما نسعى إليه، ليس تكريم معاصرنا، بل تكريم الله وحده، أي تمجيد الله. (رج الحاشية بعنوان "مزيد من الدراسة حول الكرامة والعار في مجتمع البحر المتوسط وكذلك ٦ : ١ - ٢٣).

قبل أن نتصالح مع الله، أخطأنا جميعاً وأعوزنا مجدُ الله (٣ : ٢٣). فالتبرير، لا يحررنا من قيود ماضينا الخاطيء، وحاجات الحاضر المستمرة فحسب، بل يفتح أيضاً أمامنا طاقات لم تكن موجودة قبلاً، أي علاقة صحيحة بالله الذي يعطينا الرجاء للمستقبل. وليس علينا في ما بعد أن نلث وراء الكرامة من الآخرين، إذ إن المديح ذا القيمة هو من الله (رج ٢ : ٩ و ١٠).

لقد رفض بولس آراء المجتمع المسيطرة آنذاك، في ما يتعلق بالكرامة. "كان الاعتقاد السائد بأن إحراز المجد هو المكافأة الملائمة في الحياة؛ وبما أن حالة الإنسان بعد الموت يكسبها الشك، تبقى فضيلة الكرامة في الحياة، ضمان الخلود" (جويت ٢٠٠٧، ٦٥١). لكن المؤمنين لا يسعون وراء هذا الهدف كالأخرين، أي طلب المجد الذاتي، بل إنهم يقبلون طوعاً بأن ينتظروا حتى ينالوه لاحقاً، من مصدر علوي، أي من الله. ونقطة بولس هي أننا نفتخر في رجائنا بأن الله في المستقبل، سوف يُكرّم ويُمجّد بلياقة كإله. وبصفتنا نحن أولاد الله وورثة، سوف نشارك في مجده العتيد (٨ : ١٧ و ٢١ و ٣٠).

لكن الأفكار الشائعة حول الرجاء تختلف كثيراً عن مفهوم بولس. فالرجاء ليس مجرد تفاؤل بالمستقبل، إذ إن المؤمنين، على حدّ قول بولس، سيواجهون ضيقات (٥ : ٣ - ٥). إذ، كأتباع للمصلوب، ينبغي لنا ألا نتوقع إعفاءنا من ضيقات الزمان الحاضر. فإن كنا بالحقيقة "أولاد الله، ووارثون مع المسيح"، فإن بولس يؤكد أننا "إن كنا نتألم معه، لكي نتمجّد أيضاً معه" (٨ : ١٦ و ١٧). لكن "آلام الزمان الحاضر لا تُقاس بالمجد العتيد أن يُستعلن فينا" (٨ : ١٨). نحن لم نرُق إلى السماء بعد، لكننا نستطيع أن نطمئن كل الأطمئنان أننا "بدمه نخلص به من الغضب" (٥ : ٩).

ليس الرجاء المسيحي اعتقاداً يروق الأفكار ويُدغِغها، بل إنه "الإيمان الذي يتطلّع نحو المستقبل" (رودلف بولتمان). وكما الإيمان، هكذا الرجاء، إذ يمكننا الوثوق به، لكن نعتمد أكثر على الذي نثق بوعوده. والرجاء الذي يضعه الله فينا لأجل مستقبل باهر، "لا يُخزي لأنّ محبة الله قد انسكبت في قلوبنا بالروح القدس المُعطى لنا" (٥ ع).

إن الرجاء المسيحي العتيد مبني على محبة الله التي تبرهنت لنا في الماضي. فالمسيح مات ليُخلّصنا، وسكب الروح القدس فينا لكي نستطيع أن نحيا في الطاعة إلى ذلك الحين. كما نستطيع أن نثق بمواعيد الله لأنه سبق أن حقق مواعيده في العهد القديم. "لأنّ المسيح إذ كُنّا بعد ضُعفاء مات في الوقت المعين لأجل الفجار. فإنه بالجهد يموت أحداً لأجل بارٍّ، كم بالأقلّ لأجل خاطي (٦ و ٧)". "ولكنّ الله بيّن محبته لنا، لأنه ونحن بعد خطاة مات المسيح لأجلنا" (٨ ع). "فماذا نقول لهذا. إن كان الله معنا فمن علينا؟ الذي لم يُشفق على ابنه بل

بذلّة لأجلنا أجمعين. كيف لا يَهَبُّنا أيضًا معه كلُّ شيء؟" (٨ : ٣١ و ٣٢).

ومجدُّ الله هذا، الذي نفتخر به، يشير إلى مستقبل يُبَيِّن كلامَ تك ١ : ٢٦ - ٢٨ (رج خصوصًا، مز ٨ : ٥ - ٨). ويعني المجدُّ هنا، "شَبَهُ الله"، على أساس أننا نحمل "صورة" الله. وعملية الخلاص سوف تكتمل عندما نُصِل إلى كمال المجد، وهو قَصْدُ الخالق لأولاده (رج رو ٨ : ٢٩). والمسيح، كونه "آدم الأخير" (١ كو ١٥ : ٤٥)، فإنه يُسَهِّلُ و"يُشكِّلُ" هذا المجد (١ كو ١٥ : ٤٢ - ٤٩؛ ٢ كو ٣ : ١٨؛ ٤ : ٤ - ٦؛ في ٣ : ٢٠ و ٢١). (رج الحاشية، "المجد" في رو ٨ : ١٨ - ٢٧).

٣ و ٤ وليس... فقط نفتخر في رجائنا العتيد، بل نفتخر أيضًا في الضيقات (٥ : ٣؛ رج ٥ : ١١؛ ٨ : ٢٣؛ ٩ : ١٠؛ ٢ كو ٨ : ١٩). فحتى في الضيقات (رج ٢ كو ١٢ : ٩)، لدينا سبب للرجاء، لأنَّ الضيقات تُحرِّك سلسلة من التفاعلات التي تُنشِئ بدورها صبرًا وتركيزًا ورجاء (رو ٥ : ٣ و ٤). والتزكية (وردت هنا في رومية فقط؛ ولكن ثمة ما يشبهها في ١ : ٢٨؛ ٢ : ١٨؛ ١٢ : ٢؛ ١٤ : ١٨ و ٢٢؛ ١٦ : ١٠؛ رج ٢ كو ٢ : ٩؛ ٨ : ٢؛ ٩ : ١٣؛ ١٣ : ٣ - ٧) تُشير إلى الثناء الذي يأتي نتيجة النجاح في امتحان ما. هذا، وإنَّ الضيق يُحقِّق نتائج بناءة لها عمقها في التقليد اليهودي، والذي يَظهر هنا.

وبحسب استخدام بولس للكلمة "ضيق" فقد تتضمَّن ضيقات جسدية: "صعوبات واضطهادات وضيقات آخر الأيام، أو تجارب يومية". هذا، ويعتقد جُويت أنه ربما كان يجول في فكر بولس مشهد الصعوبات التي واجهتها كنيسة رومية بسبب طَرْدِ كلوديوس قيصر لليهود من المدينة، وعودتهم اللاحقة (٢٠٠٧، ٣٥٣).

٥ * إنَّ المؤمنين متَّحدون بالمسيح؛ فكما أنَّ آلامه رفَعته بقوة الله، إلى المجد (رو ٨ : ١٧)، هكذا نحن أيضًا، نرجو أنَّ الأنموذج نفسه سوف يسري علينا. لكنَّ الرجاء الذي يصنعه الله من طريق التفاعل المتسلسل، لا يُخزي (في صيغة الحاضر) (٥ : ٥). وهكذا، نفتخر في الرجاء الذي لا يُخزي (رج مز ٢٢ : ٥؛ ٢٥ : ٢٠). فنحن ننتصر على الحزي الذي في ضيقاتنا في الوقت الحاضر (رج ١ كو ١ : ٢٧ - ٣٠)، بسبب الثقة التي لنا بأنَّ الله يُحبُّنا.

إنَّ القراءة اليونانية الحرفية لرومية ٥ : ٥ تقول إنَّ "مَحَبَّةَ الله قد انْسَكَبَتْ"، ممَّا يشير

بالتأكيد شبه المطلق، إلى ما صنعه الله ليُظهر محبته لنا، وليس لكوننا بتنا قادرين بواسطة عطية الروح القدس أن نحبَّ الله (رج ع ٨؛ ٢ كو ١٣ : ١٤؛ غل ٢ : ٢٠). وعليه، فإنَّ الترجمة القائلة إنَّ "محبَّة الله قد انسكبت في قلوبنا بالروح القدس" (رو ٥ : ٥) هي ترجمة لائقة.

وأيضا وجد الفعل سَكَبَ فهو يُستخدم حرفياً لسفك الدم (رج ٣ : ١٥؛ تك ٩ : ٦؛ مت ٢٦ : ٢٨)، ولكنه يُستخدم مجازياً لعطية الروح القدس (رج أع ٢ : ١٦ و ١٧؛ ١٠ : ٤٥؛ مُرجعاً صدى يو ٢ : ٢٨). بيدَ أنَّ صيغة الفعل هنا، تصف في الأصل حالة حاضرة ناتجة عن اختبارنا الأول لمحبة الله. فخلافاً للآراء الغريبة، فإنَّ بولس كان يفكر في القلوب ليس كأعضاء جسمية أو عواطف إنسانية، بل باعتبارها "مركز الفهم والمعرفة والإرادة" (جُويت ٢٠٠٧، ٣٥٦).

وإنَّ محبة الله تصبح معروفة لنا بواسطة عطية الروح القدس (مضاف ومضاف إليه). فهل يُخبرنا الروح بهذا كمعلومة: "الله يُحبُّك"؟ أم أنَّ نتيجة وجود الروح نفسه في حياتنا دليل كافٍ؟ فالصورة المجازية وارتباطها بعطية الروح تفترضان شيئاً من الارتباط بين اختبار محبة الله، وحدث المعمودية (رج رو ٦ : ١ - ٤).

ونتيجةً لذلك، نحن، شعب الله الأخروي (أي الأيام الأخيرة)، قد تطهَّرنا من الخطية، وأخذنا حياة الروح الجديدة (رج حز ٣٦ و ٣٧). وإنَّ حضور الروح القدس في جماعة المؤمنين هو البرهان الأكيد أننا نحيا الآن في العصر الجديد، ونتمتع بعلاقة البُنُوَّة بالله، وهكذا أصبحنا قادرين أن نصرخ "يا أبا الآب" (رو ٨ : ١٥؛ غل ٤ : ٦ و ٧). بيدَ أنَّ العصر القديم ما زال يسير بخطى متثاقلة، وهكذا هي الحال أيضاً بالنسبة إلى ضيقتنا، ولكنَّ التأكيد أنَّ الله يُحبُّنا، الأمر الذي ينقذنا من الخزي.

* ٦ إنَّ الرجاء الذي ينبع فينا من محبة الله، يأتي ضمن "دُفْعَتَيْن"، يُعرِّفهما بولس في رو ٥ : ٦ - ١٠ (بيرن ١٩٩٦، ١٦٧). ففي "الدُّفْعَة" الأولى، يتأمل بولس ملياً في موت المسيح كبرهان على محبة الله (agape) (رج ١ يو ٤ : ١٠): "المسيح... مات... لأجل الفُجَّار" (رو ٥ : ٦؛ رج ٤ : ٥). ونحن كنَّا ضمن البشر الساقطين، عرضةً لغضب الله (رج ١ : ١٨). "وإذا كنَّا بعدُ ضعفاء (رج ١٤ : ١ و ٢ و ٢١)، في الوقت المعين"، برهن موت المسيح، محبة الله.

٧ * تأكيداً على ضخامة الذبيحة موضوع البحث، يدعونا بولس للتفكير ملياً في الأمور الهامة التي يمكن الناس أن يكونوا مستعدين عندها للموت لأجل شخصٍ آخر. حتى لو كان لأجل بارٍّ (لكن رج ١ : ١٨ - ٣ : ٢٣)، فإنَّ بذلَ الإنسانِ حياته هو أمرٌ صعبٌ جداً؛ وإنه لأمرٌ مُحْتَمَلٌ، "ربَّما لأجل الصالحِ يجسُرُ أحدٌ أيضاً أن يموت" (٥ : ٧). "ولكنَّ اللهَ بيِّنَ محبته لنا لأنه ونحن بعدُ خطاةً ماتَ المسيحُ لأجلنا" (ع ٨؛ رج ١٤ : ١٥؛ ١ كو ٨ : ١١؛ ١٥ : ٣؛ ٢ كو ٥ : ١٤؛ ١ تس ٥ : ٩ و ١٠).

٨ * إنَّ مصدرَ ثقةِ المؤمنين بالمستقبل هو إثبات محبة الله لنا، غير المسبوقه، التي لا يعادلها شيء، والمُعلَّنة بوضوح بموت المسيح، حيث مات لأجلنا كذبيحة نيازية، حين كنَّا ضعفاءً فجاراً (رو ٥ : ٦)، غير صالحين، غير أبرار (ع ٧)، خطاة (ع ٨). "إنَّ المعادلةَ المستخدمة على نطاق واسع حول موت المسيح لأجل الآخرين، ينبغي أن تُفهم بمعنى الموت النيازي وليس بمعنى الموت البديلي" (جُويت ٢٠٠٧، ٣٦٢، مقتبساً من دانيال باورز). فهو قد مات ميتة العار التي نستحقُّ نحن أن نموتها. فتقدمة المسيح ذاته تُظهر وتعلن محبة الله الأبدية لأناسٍ لا يستحقُّونها (رج ٨ : ٣١ و ٣٢ و ٣٩). هكذا تُعرَّفُ النعمة.

٩ * إنَّ بولس مقتنع بأنَّ محبة الله لنا، التي تبرهنت في الماضي على الصليب، والتي ما زلنا في الوقت الحاضر نختبرها في عشاء الربِّ (رج ١ كو ١١ : ٢٣ - ٢٦)، لها مضامين أعظم للمستقبل. "فبالأولى كثيراً" (رج رو ٥ : ١٠ و ١٥ و ١٧) ونحن متبررون الآن بدمه نخلصُ به (رو ٥ : ٩) من الغضب" (رج ١ : ١٨؛ ٣ : ٥ و ٦؛ رج ١ تس ١ : ١٠؛ ٥ : ٩). يعود بولس هنا إلى موضوع التبرير، مُكرِّراً صيغة الذي بدأ به هذا القسم من الرسالة في ع ١. فهو يُعيد ويوضح مضامين التبرير بالإيمان في موت المسيح (رج التعليق في ٣ : ٢٥)، والتي هي الوسيلة الجديدة للكفارة التي باتت الآن متوافرة للجميع (رج ٣ : ٢٦).

إنَّ اكتمال الخلاص المُعلن في الإنجيل (رج ١ : ١٦ و ١٧) ما زال أمراً في المستقبل. يبيِّن أنَّ المؤمنين الذين "تبرَّروا"، يُمكنهم حالياً أن يتوقعوا أنَّ محبة الله سوف تقودهم عبرَ الحاجز النهائي للدينونة. ويُدوَّن جُويت الملاحظة التالية: "إنَّ موضوع الغفران غائبٌ هنا بشكل لافت حيث يتمحور النصُّ حول محبة الله. فعلى الرغم ممَّا للتقليد الأوغسطيني من وزنٍ لجهة تفسيره

للخلاص باعتباره غفراناً فردياً بالدرجة الأولى، فإن اهتمام بولس هو في التغلب على وضع 'الخاطي' المخزي، من خلال المحبة الإلهية التي تقبل كل فرد وجماعة من دون أهلية كما هو ظاهر في صليب المسيح" (٢٠٠٧، ٣٦١).

وبما إن محبة الله لنا تُعبر عن ذاتها بقبولها للجميع من دون تمييز، فذاك يُفسر لماذا يتوق بولس هذا النوع نفسه من القبول المتبادل بين المؤمنين (رج ف ١٤ - ١٦).

* ١٠ إن "الدفعة" الثانية من محبة الله في ٥ : ١٠ تُقدّم بياناً أكثر إيجازاً حول النقاش نفسه. ولكن باستعارة مختلفة. "لأنه إن كنّا ونحن أعداء قد صولحنا مع الله بموت ابنه، فبالأولى كثيراً ونحن مصالحون نخلص بحياته (المقامة)". من الواضح أننا قد جعلنا من أنفسنا أعداء، حيث عاملنا الله كعدو لنا بسبب عدم احترامنا له. أمّا دليل عدم معاملته لنا كأعداء، فقد تبرهن على الصليب. لقد كان الله الفريق المعتدى عليه، لكنه أخذ المبادرة لرأب الصدع. وعطية البر تجعل المصالحة ممكنة حالياً؛ وأعداء الأمس يمكن أن يصبحوا أصدقاء. ومّا لا شك فيه، أنه بمعزل عن مبادرة الله (٢ كو ٥ : ١٩)، لم يكن في مقدورنا واختيارنا أن "نتصالح مع الله" (ع ٢٠).

وكما توضح صيغة المضارع الدالة على المستقبل، فإن قوله: نخلص بحياته تدلّ على الخلاص بالمعنى الكامل والنهائي (غودت ١٨٨٣، ٣١٣). هذا ويُفرد بولس عادة، لغة "للخلاص" واضحة، ليشير إلى الخلاص النهائي (رج رو ٨ : ١٨ - ٢٥). فالمؤمنون "مخلصون" حالياً، وخلاصهم العتيد رهنٌ بأمانتهم المستمرة لله (١ كو ١٥ : ٢؛ رج ٢ كو ٢ : ١٤). وإن الحياة الجديدة في المسيح تسبق ما سيقوله بولس في ما تبقى من رو ٥ - ٨ (رج ٥ : ١٥ و ١٧ و ١٨ و ٢١؛ ٦ : ٢ و ٤ و ١٠ و ١١ و ١٣ و ٢٢ و ٢٣؛ ٧ : ١ و ٢ و ٣ و ٩ و ١٠؛ ٨ : ٢ و ١٠ و ١٢ و ١٣ و ٣٨؛ جويت ٢٠٠٧، ٣٦٦).

* ١١ يختم بولس في ٥ : ١١ هذا القسم من الرسالة بإشارة انتصار. "ليس... فقط" لنا رجاء في التوقع المستقبلي للخلاص، "بل نفتخر أيضاً بالله بربنا يسوع المسيح الذي نلنا به الآن المصالحة". يكرّر بولس العبارة "ليس ذلك فقط بل نفتخر أيضاً" كما وردت حرفياً في ع ٣. لقد دارت مباحثة بولس إلى الآن دورة كاملة. فالادعاء اليهودي "بالاتكال على ناموس والتبجح بعلاقتهم الخاصة بالله" (٢ : ١٧) قد تم استبعاده تماماً (٣ : ٢٧) في ضوء عمل

المسيح المدعوم بالشواهد الكتابية (٤ : ٣). أجل، نحن "نفتخر بالله" (رج ١ كو ١ : ٢٩ - ٣١)؛ لا بأنفسنا في ما بعد. نفتخر، ونحن ما زلنا نتألم في الزمان الحاضر. فنحن الآن شعب الله الأخرى المؤلف من جميع أولئك اليهود والأمم الذين نلنا به (أي بالمسيح) الآن المصالحة (رو ٥ : ١١). لاحظ أنه بحسب الترجمة (KJV)، فإن الكلمة "مُصالحة" تعني "كفارة". فالمصالحة هي السلام مع الله (ع ١)، وهي تُقدّم الإمكانية للسلام مع جميع الذين مات المسيح لأجلهم.

من النص

إن مجرد كوننا قد أصبحنا شعب الله الأخرى، المتطلع إلى الأيام الأخيرة، فتلك دعوة مخوفة بالمخاطر. وبما أننا قد تبررنا بالإيمان، فنحن إذا نتمتع ببعض بركات الخلاص المتوقعة فقط في الزمان الآتي، ولا سيما عطية الروح وكل ما يمنحه الروح لنا. ولكننا لم نخلص بعد بالمعنى الكامل للكلمة. فنحن عُرضة للألم والموت. ورجاؤنا المنتظر بالاشتراك في مجد الله، لم يتحقق بعد. أما الآن فنحن ننتظر رجاء هذا المجد. "فإننا بالروح من الإيمان نتوقع رجاء بر"، (أي التعبير النهائي). ففي الوقت الحاضر، "لا الختان ينفع شيئاً ولا الغرلة بل الإيمان العامل بالمحبة" (غل ٥ : ٥ و ٦). وقد شدّد جون وسلي بالقول إن "الإيمان العامل بالمحبة هو الطول والعرض والعمق والعلو للكمال المسيحي" (١٨٧٠، ١ : ٢٣).

وبفضل محبة الله التي أُعلنت بصورة حاسمة بيسوع المسيح، فإنه حتى آلامنا تعطينا سبباً للرجاء. ويمكن تعريف ماضينا بأنه اتّحادنا مع آدم، ومع باقي المجموعة البشرية الساقطة. وبمعنى ما، وبما أننا سنواجه الموت الجسدي، فنحن إذاً، ما زلنا نحيا في آدم. ولكن، بما أننا قد تبررنا بالإيمان، فإن حاضرنّا يُعرّف باتّحادنا وثنائنا في المسيح وفي صليبه، ومستقبلنا يتقرّر بقيامته.

بهذه المقدّمة لرومية ٥ : ١ - ٨ : ٣٩، نكون الآن مستعدّين للعودة إلى العرّفين الرئيسيين: آدم والمسيح في ٥ : ١٢ - ٢١، لكن هذه الفقرة يُستحسن وضع عنوان لها هكذا: "المسيح وآدم"، باعتبار أن ثقل مناقشة بولس ليس على خطية آدم الأول، والموت الذي تلاها، بل على النعمة التي "ازدادت" في آدم الأخير، مُناقضة السقوط، ومُبشرةً أبدية لجميع الذين يؤمنون بيسوع المسيح ربّنا.

كان في تلك الأيام المظلمة من الحرب العالمية الأولى، قسيسٌ سويسري شاب، درس مذهب التفاؤلية البروتستانتية الليبرالية في القرن التاسع عشر، ولكنه وجد بعد ذلك أن لا شيء عنده ليقوله لرعيته. وإذ توجهَ إلى رسالة بولس إلى أهل رومية، وجد كارل بارث هذا، رجلاً متجددًا في تحدّي كلمة الله له. وقد كانت كتاباته بمثابة الشرارة التي أحدثت ههضةً للإيمان مسيحيّ قويم، كان قد وهنَ في أوج عصر الليبرالية. كما كان لتعليقاته وشروحه الكثيرة ومجلداته حول اللاهوت النظامي، تأييد عالمي.

وفي زيارةٍ له إلى الولايات المتحدة، في ستينيات القرن العشرين، دُعِيَ بارث ليتحدث إلى مجموعة كبيرة من الدارسين والطلاب في معهد رتشموند اللاهوتي. وقد توجهَ إليه أحد الحاضرين بالسؤال التالي: "دكتور بارث، بعد كلِّ ما قرأت وكتبت، ما هي أعمق فكرة توصَّلتَ إليها؟"

ومن دون تردُّدٍ يُذكر، أجاب بارث: "يسوع يحبُّني، هذا ما أعلمُه يقينًا، لأنَّ الكتاب المقدس يُخبرني بذلك."

(٢) عصران: عصر آدم وعصر المسيح (٥: ١٢ - ٢١)

ما وراء النص

بينما يُشير بولس إلى آدم أولاً، ثم بعد ذلك إلى المسيح في ملاحظاته حول "السقوط" وحول تجديدها، فإنَّ هذا المقطع يصُحُّ أكثر أن يُدعى "المسيح وادم". فآدم هو فقط "مثال الآتي" (١٤). آدم هو ظلُّ الجوهر؛ أمَّا المسيح فهو الجوهر نفسه. والتشديد في كل هذا المقطع يقع على النعمة التي "ازدادت" في المسيح. والسقوط في آدم هو بمثابة إظهار أهمية الفداء الذي في المسيح يسوع ربَّنَا.

"لا يبدى بولس اهتمامًا كبيرًا في إنشاء عقيدة متكاملة حول الخطية، أو حتى حول سقوط آدم؛ فاهتمامه الرئيسي مُنصبٌّ على إظهار تأثير المسيح المجيد والشامل والفائق في أولئك الذين يَخْصُونَه" (جُويت ٢٠٠٧، ٣٨٠).

وهذا كان بالنسبة إلى بولس، حقيقة الحياة العظمى، لأنه: "إن كان أحدٌ في المسيح فهو

خليقة جديدة؛ الأشياء العتيقة قد مضت، هوذا الكل قد صار جديداً" (رج ٢ كو ٥ : ١٧).
لقد أتبع فجر العصر الجديد في المسيح يسوع ربنا، وإن كل الذين في المسيح قد أُخرجوا من
نظام آدم القديم، حيث تملك الخطية للموت، ونُقلوا إلى النظام الجديد في المسيح، حيث تملك
النعمة في البرّ للحياة الأبدية. هذا هو موضوع هذه الفقرة.

إنّ "آدم" بالنسبة إلى بولس، هو بحسب ما هو عليه في سفر التكوين، ليس فقط
الإنسان الأول "آدم" (تك ٤ : ٢٥) بل أيضاً "آدم، الإنسانية" الذي هو على صورة الله (تك
١ : ٢٦ و ٢٧). ويتّبع الأحداث المأساوية المدوّنة في تك ٣ : ١ - ٧، فإنّ "آدم"، بالنسبة إلى
بولس في رو ٥ : ١٢ - ٢١ (كما في تك ٥ : ١ - ٣)، يُمثّل الإنسانية التي على شبه آدم
الساقط (رج غريت هاوس ١٩٩٨، ف ٣). فالمسيح وآدم، بالنسبة إلى بولس، هما أكثر من
بمجرد شخصين؛ إنهما رأسا نظامي وجود متناقضان، مع أنهما متداخلان. "والمقارنة بين عالمي
آدم والمسيح... والمعبر عنهما بطرق مختلفة ثماني مرّات على الأقل" (جويت ٢٠٠٧، ٣٧٠)،
هي المفتاح للفقرة كلّها.

وعلى نقيض المذهب العقلي التنويري الذي يرى البشرية مجموعة من "الأفراد" المتفرّقين،
فإنّ بني إسرائيل وجيرانهم حول البحر المتوسط، نظروا إلى البشرية نظرة "جماعية"، أي بمعنى
العائلة أو العشيرة أو الأمة أو العرق. وعلى هذا الأساس فإنّ الكلمة "إسرائيل" يمكن أن يقصد
بها، إمّا سلفهم العظيم أو الأمة. وانطلاقاً من هذه النظرة يمكن لبولس أن يفكر في "آدم"
باعتباره، إمّا الإنسان الأول (رج تك ٤ : ٢٥) أو "الجنس البشري" (رج ٥ : ١ - ٣). فأدم هو
الإنسان معاً: الجدُّ الأعلى للعرق، و"ذاتنا القديمة" (أي آدم، وذواتنا فيه). كما أنّ المسيح هو
أيضاً الإنسان معاً: الفادي و"الإنسانية الجديدة" (أي المسيح، وذواتنا فيه). فأدم والذين فيه، هم
الإنسانية القديمة الساقطة؛ والمسيح والذين فيه هم الإنسانية الجديدة المقدّية، أي الكنيسة،
جسده.

إنّ بعض المفسّرين يفضلون التفكير في معنى "التمثيل أو النيابة". فحين يُعلن رئيس
الدولة مثلاً، الحرب على دولة أخرى، فإنه يفعل ذلك بالنيابة عن الأمة، وكمثّل لها. بهذه
الطريقة، حين عصي آدم، شملنا بخطيئته. كذلك، فإنّ طاعة المسيح، شملنا كلّنا في برّه؛ فنحن

في المسيح، جميعنا مفديون. "إذ نحن نحسبُ هذا أنه إن كان واحدٌ قد ماتَ لأجل الجميع فالجميعُ إذا ماتوا"، كما يكتب بولس في ٢ كو ٥: ١٤ و ١٥. "وهو مات لأجل الجميع كي يعيش الأحياء في ما بعدُ لا لأنفسهم بل للذي مات لأجلهم وقام". ففي آدم، إمكانية الموت كأمينة فينا بسبب الخطية؛ أمّا في المسيح فنحن نموت عن الخطية. وآدم والمسيح، تصرفًا في كلا الحالين كممثلين عنا، مُقرّرين مصيرنا. بهذه الطريقة في التفكير، يتكلم بعض الشارحين عن آدم والمسيح وكأنهما "حقلا طاقة" تنطلق من كل واحد منهما إشعاعات قوة تُصيبنا في الصميم. هذا، ويريد لنا بولس أن نعرف أن صلبَ يسوع قد سَمَّرَ في الصليب "إنساننا العتيق" (رو ٦: ٦)، وأن قيامته كانت قيامة "الإنسان الجديد المخلوق بحسب الله في البرِّ وقداسة الحق" (أف ٤: ٢٤). "فالمسيح على الصليب هو نهاية آدم العتيق"، "وقيامته هي بداية آدم الجديد" (تشلتن ونيوزنر ١٩٩٥، ٩٣). إنَّ صلب يسوع وموته كانا بحسب قصد الله وتديره "نهاية آدم العتيق (أي آدم، وذواتنا فيه)، وإنَّ قيامة يسوع كانت "بداية" الإنسانية الجديدة (أي المسيح، وذواتنا فيه).

إنَّ فهمًا كهذا، لعمل المسيح هو المفتاح، ليس فقط لرومية ٥ - ٨، بل كذلك لإنجيل بولس، والذي يمكن تلخيصه بالكلمات التالية: "شاكرين الآب الذي أهَّلنا لشركة ميراث القديسين في النور، الذي أنقذنا من سلطان الظلمة ونقلنا إلى ملكوت ابن محبته، الذي لنا فيه الفداء بدمه غفران الخطايا" (كو ١: ١٠ و ١٢ - ١٤).

هذا هو لبُّ إنجيل العهد الجديد وجوهره، وهو الحقيقة التي يبسطها بولس في رو ٥: ١٢ - ٢١ بالنسبة إلى آدم (أي عهد الخطية والظلام) والمسيح (أي عهد النعمة والنور). (راجع عظة تشارلز وسلي حول أف ٥: ١٤، "استيقظ أيها النائم" في كتاب وسلي ١٩٧٩، ٥: ٢٥ - ٣٦).

(أ) الشَّبه بين آدمَ والمسيح (٥ : ١٢ - ١٤)

١٢٠ - ١٤ إنَّ الكلمات الاستهلالية في ع ١٢ : "من أجل ذلك" تفترض أنَّ الأعداد من ١٢ - ٢١ تُقدِّم خلاصة طَلَعَت من المُباحثة التي سبقت (٥ : ١ - ١١ أو ١ : ١٧ - ٥ : ١١). وإنَّ حرفَ التشبيه كَأَنَّمَا، يُمهِّدُ الطريق للمقارنة بين المسيح وآدم، رأسَي العهدَيْن المتناقضَيْن المتداخلَيْن، اللذين يُمثِّلان نظامَي الوجود البشري.

بجسارَةٍ يُقدِّم بولس آدمَ كوسيلة مفيدة في مسألة غزو الخطية للعالم، وبالخطية الموت (رج الحكمة ٢ : ٢٤)، وتأثيرها الوبائي في الجنس البشري بأسره (رج ١ كو ١٥ : ٢٢). وبطريقة تُعتَبَر مُميِّزة في هذا القسم من الرسالة (٥ : ١٢ - ٨ : ١٠؛ رج ٣ : ٩)، يُشخِّص بولس الخطية والموت كقوَى مُستَبِدَّة (يُظْهَر الاسم المفرد، "خطية" في ف ٥ - ٨، ٤١ مرَّةً، ويُظْهَر "الموت ٢٢ مرَّةً).

"يبدو أنَّ كلاً من الموت والخطية يعملان هنا كقوَى كونية يستسلم جميع البشر لعبوديتها. وإنَّ لغة 'التشخيص' لا تبدو مُنصِفة بحقِّ النظرة الرؤيوية العالمية التي يعمل بولس في إطارها. وإنَّ القول عن الخطية بأنَّها 'دخلت' العالم، وأنَّ الموت 'اجتاز' إلى جميع الناس، ويفترض بوضوح أنَّ كلاً منهما (أي الخطية والموت) لم يكن موجوداً قبل فِعْلة آدم. وكيفما فسَّر المرء خلفية هذا الرأي، يبقى من الواضح أنَّ بولس يُصوِّر فِعْلة آدم باعتبارها تُقرَّر بالتحديد سلوكَ نسله. ويبدو أنَّ ثمة نظرية اجتماعية عن الخطية تُطبَّق هنا، والتي تقول بأنَّ أعمال السِّلَف تُقرَّر أعمال الخلف" (جُويت ٢٠٠٧، ٣٧٤ و ٧٥).

إنَّ الموت الذي سبَّبته خطية آدم، هو موت روحي بالدرجة الأولى. فنتيجة لسقوط آدم من النعمة الإلهية، لُعِنَ البشرُ بلعنة العَوَز والفاقة الشديدين، أي بفراغٍ هائلٍ لا يستطيع العالم أن يملأه. فهم فاسدون، لأنهم يولدون مُجرِّدين من نعمة الروح القدس المُطَهِّرة. ونتيجة لخطية آدم، فإنَّ كلَّ فردٍ من الجنس البشري قد ابْتُلِيَ بحالة الموت، والذي يُعبَّر عنه بالإفلاس الأخلاقي والضعف والفساد (تماماً مثل حالة الجسد حين يَفْسُد ويُنْتِن عندما يموت الإنسان). إذاً، بولس يُعبِّر عن رسوخ البشر في الخطية، حيث سيضع بولس ذلك في مواجهة رسوخ في النعمة، أقوى

منه بما لا يقاس (رج ١ كو ١٥ : ٤٥).

نتائج خطيَّة آدم

"إنَّ عقيدة أوغسطينوس حول الخطيَّة الأصلية، تعتمد في جزء منها على الكلمة اليونانية (eph'ho) في رو ٥ : ١٢ التي ترجمتها الفولغاتا (الترجمة اللاتينية الكاثوليكية للكتاب المقدس) خطأً بالكلمة (in quo) التي تعني 'الذي فيه'، بينما المعنى الحقيقي هو (eph'ho) أي 'إذ' أو 'حيث' أو 'نتيجة لذلك'. يُفهم من هذا أن بولس يقول: 'الجميع أخطأوا ضمناً في آدم' (كما عُشر لاوي وهو ما زال في صُلب إبراهيم، عب ٧ : ٥ و ٩) على أن ليس ثمة سبب ليعطى المصطلح (eph'ho) معنى، 'الذي فيه'. فهي في أيِّ مكان من العهد الجديد، تعني 'إذ' أو 'نتيجة لذلك' (فترماير ١٩٩٣، ٣٣٢ - ٣٨).

"وإذا فهمت العبارة، 'إذ أخطأ الجميع' بأنها تعني أن الأفراد يموتون لمجرد أنهم يخطئون فهذا يبدو مناقضاً لهدف الفقرة كلها ألا وهو: إنَّ آدم هو في النهاية مسؤول عن موت جميع الناس، كما أن حياة الجميع تعتمد على المسيح. ولا بُدَّ أن بولس يعني أن كلَّ نسل آدم يشترك في نتائج خطيَّته العدوانية والتي تطال الجنس البشري كله. "هذا التناقض نفسه بين دور آدم، ودور البشرية كلها بالنسبة إلى مشكلة الخط والموت، الدائمي الوجود، كان قائماً قبل زمن بولس في الأسفار الزائفة، ٢ باروخ ٥٤ : ١٥ و ١٩ :

"ومع أن آدم أخطأ أولاً

وجلب موتاً قاهراً على الجميع

لكن، من بين أولئك الذين وُلدوا منه،

هياً كلُّ واحدٍ لنفسه مقداراً من العذاب الآتي...

لذلك لم يُعدَّ آدم السبب، إلّا في ما جلبه على نفسه هو،

لكنَّ كلَّ واحدٍ منا هو آدم نفسه بالذات."

(من الأبوكريفا ومخطوطات العهد القديم الزائفة)

يُصَوَّر بولس الخلاص بدراما إلهية، يتم فيها إنقاذ المؤمنين من طغيان الخطية والموت، يستقلون إذ ذاك، عبر المسيح، ليكونوا تحت سيطرة النعمة والبر. فالتحرير من الخطية هو تقديسنا؛ والتحرير من الموت هو تمجيدنا. وكما يقود التبرير إلى التقديس، (رو ٦ : ١ - ٢٢؛ ٧ : ٦؛ ٨ : ١ - ١٧)، هكذا، فإن التقديس يبلغ ذروته في التمجيد (٦ : ٢٣؛ ٨ : ١٨ - ٢٥).

ولا يعني بولس في تشخيصه للخطية، أنه يفترض أن البشر هم عبارة عن رهائن عاجزين أمام قوة كونية منفصلة عن ذواتهم. فالخطية بالنسبة إلى بولس هي مثل فيروس قاتل في البشر، ومُتمرد أساسي ضد الخالق، إذ تضع الذات وحاجاتها الحسية في المكان الذي ينبغي أن يأخذه فقط الإله الكلي السيادة.

ومن دون أن يُنكر بولس المسؤولية الشخصية، فهو يرى الخطية "جماعية"، بمعنى أن خطايا الأفراد هي جميعاً، مظاهر للأناية المتطرفة التي تجعل من وجودنا الإنساني طاغية. وهي جماعية أيضاً، بمعنى أن أصلها يمكن الرجوع به إلى عصيان إنسان واحد لوصية الله (تك ٣ : ١ - ٧)، حيث انتشرت لتحكم الوجود البشري. وهكذا يدخل البشر نطاق "التضامن" في الخطية الذي يسبق تاريخ المرء الشخصي، ثم يعمل في ما بعد على تدميره (بيرن ١٩٩٦، ١٧٥).

يتناول بولس الإنسان الواحد، آدم باعتباره صورة غير مكتملة، مقابل الإنسان الواحد الكامل، يسوع المسيح (رو ٥ : ١٥). فالمسيح، وضع أساساً راسخاً جديداً بالنعمة التي بالإنسان الواحد، والتي يمكن أن تفيض الآن للكثيرين (أي لجميع الناس، ع ١٨). ويعني بولس بالموت الذي تبغ خطية الإنسان الواحد، أكثر من الموت الجسدي، والذي لم يكن جزءاً من مخطط الخالق الأصلي (٨ : ١٠ و ١١). فالبر يُزيل "شوكة" الموت التي سببتها الخطية، تلك الشوكة التي تُحوّل الموت الجسدي إلى "موت" أبدي في الانفصال عن الله (١ كو ١٥ : ٥٦). إنه الموت، بهذا المعنى الأخير، الذي في ذهن بولس، والذي هو نظير الحياة الأبدية التي هي عطية الله بيسوع المسيح ربنا (رو ٥ : ٢١؛ رج ع ١٧ ب و ١٨ ب).

يحدّد بولس عقيدته حول تضامن الجنس البشري في الخطية والموت في ع ١٣ و ١٤. فلا وجود الناموس، ولا غيابُه أثر في حكم الموت العام كعقاب للخطية (رج ٤ : ١٥).

"لكن قد ملك الموت من آدم إلى موسى وذلك على الذين لم يخطئوا على شبه تعدي آدم في تحدي ناموس معين (رج تك ٢ : ١٥ - ١٧). لقد أصبح الموت واقعاً لجميع البشر على أساس تكرارهم لخطية آدم. هذا الأمر كان صحيحاً، حتى لو لم تكن الخطية هي نفسها عند الذين أخطأوا قبل زمان موسى وعهد الناموس. وواضح أن بولس لا يشارك بعض اليهود نظرهم إلى الناموس باعتباره أبدئاً (باروخ ٤ : ١؛ يوبيليز ٢٤ : ١١). وقد رفض حصر الخطية بالتعدي على الناموس اليهودي (جويت ٢٠٠٧، ٣٧٧).

قبل موسى كانت الخطية في العالم، لكنها لم تُحسب (رو ٥ : ١٣). أي لم تُؤخذ في الحسبان. ومع أن الله لم يحسب الخطاة مسؤولين (رج ٣ : ٢٥)، فإن خطيتهم ظلت سبب خرابهم. لم يكن ثمة إدراك أن الخطية كانت مسؤولة عن بلايا الوضع البشري. كانت الخطية في العالم (٥ : ١٣)، لكنها لم تكن تشبه تعدي آدم (٥ : ١٤).

ومع أن ورثة آدم لم يكونوا في نفس وضع آدم، (الذي أخطأ بعصيان وصية مباشرة)، لكنهم ظلوا عرضةً للموت (ع ١٤). أي إن الناس استمروا يموتون؛ ولكن في غياب الناموس، لم يعرف أحد لماذا. قد ملك الموت (ع ١٤ و ١٧) مثل طاغية شرير لأن جميع الناس خطئوا ضد نور الخليقة (١ : ٢٠ و ٢١) وضد الضمير (٢ : ١٤ و ١٥)، إن لم يكن ضد الناموس اليهودي. بالنسبة إلى الذين لم يكن عندهم ناموس منظور، كانت مسؤولية أقل، وكان قصاص خطيتهم مخففاً.

ومع أن التعبير "من آدم إلى موسى" (٥ : ١٤) هو في الأساس مرتب زمنياً، فإنه ليس بهذه الدقة. فهو يتضمن أيضاً معنى منطقياً، إذ يمكن تطبيقه على طائفة من الناس في وضع مشابه. فتفكير بولس لاهوتي أكثر منه تاريخي، إنه يوضح أمر البشر، للبشر أنفسهم. فهو لا يصف ماضي البشرية، فما يقوله يمكن أن يُطبق بطريقة متساوية على الذين كان لهم امتياز معرفة إرادة الله كما هي معلنة في الناموس والإنجيل. لذلك، فإن هذه الفقرة يمكن حالياً تطبيقها في العالم الذي لم تصل إليه الديانة المسيحية أو اليهودية.

لم يكن لنا الخيار في دخولنا الجنس البشري أو عدمه. كما ليس لنا الخيار أن نكون مالكين أو مملوكين. فخيارنا الوحيد هو، إلى أي إنسانية سننتمي، إلى آدم أم إلى المسيح. هذا

الخيار يُقرّر كل شيءٍ آخر. فعصيان آدم، جلب حقيقة الخطية إلى العالم، وآدم هو جدُّنا المشترك. إنه يُمثّل البشرية بأسرها، وقد مثّلنا على نحوٍ رديء. ولأنّ آدم أخطأ، لذلك أمست الخطية في العالم منذ البدء. ومع الخطية جاء الموت، وقد أصبح الموت جزءاً من اختبار الجنس البشري كلّهُ، وليس فقط لأنّ آدم أخطأ، بل لأنّ الجميع أخطأوا (ع ١٢). وكلُّ البشر يكرّرون خطية جدّهم آدم. وسوف يؤكّد بولس قريباً، أنّ الوراثة، لا تُقرّر بالضرورة مصيرنا. ثمة طريقٌ للخروج؛ لكنه ليس طريق الناموس.

الناموس ليس الحلّ لمشكلة الخطية، بل إنّ عمَلَهُ هو أن يُعرّف الناس بخطيئتهم (٣: ٢٠). فما فعله آدم لا يتمّ إبطاله بالناموس، بل ييسوع المسيح. فالناموس يُعرّف الخطية بأنها خطية، ولكنه عاجز عن تحرير الناس من قبضتها المميتة. وحده المسيح، عطية الله الكريمة للإنسانية الساقطة، يحرّر الناس من سُلطة الخطية ومن لعنة الموت.

ولكن، إذا لم يكن الناموس هو الحلّ لمشكلة الخطية، فهو ليس بالتالي مُسبّبها. فالخطية كانت حقيقةً، حتى قبل مجيء الناموس. وفي غياب الناموس، كانت الخطية تعمل مثل غازٍ سامٍ غير مرئيٍّ. والدليل على حضور الخطية الواسع الانتشار في العالم قبل مجيء الناموس، هو أنّ الناس يموتون. فهم يموتون حتى وإن كانوا لم يخطئوا بنفس طريقة آدم. فهو عصي وصيةً محدّدة: "وأما شجرة معرفة الخير والشرّ فلا تأكل منها" (تك ٢: ١٧). من دون الناموس، لم تملك الخطية كنعداً، لكن من الواضح أنّها كانت موجودة كسُلطة تُسدّد آلة الموت. إذا، الناموس يُظهر الخطية، لكنه لا يستطيع أن يُحيي (رو ٧: ٧ - ١٢).

مع أنّ آدم والمسيح ضدّان من حيث نتائج أعمالهما، فإنهما أيضاً متشابهان (٥: ١٤). فكلُّ منهما، هو رأس عائلة إنسانية. آدم مؤسّس عائلةٍ محكومٍ عليها بالموت؛ أمّا المسيح، فعائلته مصيرها الحياة. ولأنّ آدم أخطأ، فقد أمسى الموت مالِكاً علينا. لكنّ النعمة تتجاوز الحدود التي ترسمها الخطية (ع ١٦). في آدم، نحيا تحت لعنة الدينونة الإلهية، وأمّا هبة الله المجانية، على الرغم من خطايا أولاد آدم الكثيرة، فهي التبرير. في المسيح، تتمّ تبرئتنا. فنحن نتحرّر من حكم الموت القمعي، لنشترك في "ملك الحياة" بالمسيح (ع ١٧). فربُّنا يقرّر مصيرنا، وليس ميراثنا.

(ب) المفارقة بين آدم والمسيح (٥: ١٥ - ١٧)

* ١٥ بدا آدم في نهاية القسم السابق كمثال الآتي (ع ١٤). فآدم هو مثال الآتي بمعنى أنه كائن ذو دلالة عالمية بالنسبة إلى الجنس البشري. فخطيئة الوحيدة، نَفَثَتْ تأثيراً قرّ مصير الكثيرين (ع ١٥). من هذه الناحية، نستطيع أن نتكلم عن الشّبه بين آدم والمسيح.

على الرغم من التشابه بين آدم والمسيح في ع ١٥، فإن بولس يشدّد على المفارقة بينهما: "ولكن ليس كالخطيئة هكذا أيضاً الهبة. لأنه إن كان بخطيئة واحد مات الكثيرون فبالأولى كثيراً نعمة الله والعطية بالنعمة التي بالإنسان الواحد يسوع المسيح قد ازدادت للكثيرين". هذا، ويتفق معظم المفسرين على أن الكلمة، "الكثيرون أو للكثيرين" في ع ١٥ تعني "جميع الناس" في ع ١٢ وع ١٨ (رج جويت ٢٠٠٧، ٣٨٠).

يُميّز بولس بين خطيئة آدم (رج ٤: ٢٥) والهبة المجانية (charisma)؛ وهذا التعبير يصف نتيجة هبة نعمة الله المُقوِّية (٥: ١٤ و ١٥). فمجيء المسيح جسّد نعمة الله بقوة. وبما إن عمل الإنسان الواحد في كلتا القضيتين، أثر في الكثيرين، فهذا يؤكّد الشّبه بين آدم والمسيح. لكنّ ع ١٥، يؤكّد المفارقة بين الإثنين. ففي إشارة بولس إلى آدم، إنما يدوّن عبارة بسيطة: "بخطيئة واحد مات الكثيرون". أمّا في إشارته إلى عمل المسيح الرؤوف، فيقدّم بولس عبارة موسّعة عن عطية نعمة الله المجانية التي فاضت (رج ع ١٧)، قد "ازدادت للكثيرين". كان آدم إنساناً مأساوياً، أمّا موت يسوع ذبيحة، فقد جعل المسيح روحاً مُحيياً (١ كو ١٥: ٤٥؛ رج رو ٨: ٢). "ولكن ليس كالخطيئة هكذا أيضاً الهبة": فعمل نعمة الله يفوق كثير خطيئة آدم من حيث الفاعلية. فبينما الدفعة الأولى من نعمة الله الفائضة تُشدّد على ما يكثر "وراء" عمل المسيح المجسّد لنعمة الله، تُركّز الدفعة الثانية على ما جلبته تلك النعمة كهبة للدفع للكثيرين (٥: ١٥).

* ١٦ و ١٧ يُقدّم بولس الآن شرحاً، إلى حدّ ما، أُدخِل حَشْرًا: "وليس كما بواحد قد أخطأ... لأنّ الحكم من واحد للدينونة" على الجميع (ع ١٦). إنه لتمهيد أمام بولس ليعطى التبرير (ع ١٦)، والمقدّم الآن "بفيض النعمة وعطية البر... بالواحد يسوع المسيح" (ع ١٧). بهذه التعريفات، يساوي بولس بقوة، بين تبرئة الله بالنعمة للبشرية الخاطئة، وعطية البر.

يعتبر بولس أن نعمة الله هي دائماً "غزيرة وفائضة"، أي "أكثر من كافية" (ع ١٥ و ١٧ و ٢١). وبهذا شارك الاعتقاد النبوي القائل إنه في العصر المسيحاني العتيدي "سوف يُرجع الله كمال الفردوس" (إش ٢٥: ٦-٨؛ ٢٧: ٦؛ ٦٥: ١٧-٢٥؛ حز ٤٧: ٩-١٢؛ عا ٩: ١٣ و ٤ عز ٨: ٥٢؛ ٢ كو ٨: ٢؛ ٩: ١٤؛ ١٥: ١٠؛ جُويت ٢٠٠٧، ٣٨١).

إن الكلمة "تبرير" (مع مضامينها)، هي واحدة من أعظم الكلمات في رسالة رومية. واستخدامها في رو ٥: ١٦ "التبرير" ("أي قرار الإعفاء")، يمنحها تعارضاً مبيّناً للكلمة "دينونة". فهي في ٢: ٢٦ تشير إلى المؤمنين من الأمم، المطيعين والمختونين بالروح في الداخل، الذين "يحفظون أحكام الناموس". ففي ٨: ٢، وردت العبارة "ناموس روح الحياة" في المسيح يسوع، لتدلّ على التبرير الذي يُتمّم "حكم الناموس" (ع ٤)، بواسطة "محبة الله التي انسكبت في قلوبنا بالروح القدس" (٥: ٥؛ رج ١٣: ٨-١٠).

يصف بولس نتائج خطية آدم مجازياً، بوصفها سائدة على الكون: فالسقوط دشّن ملكاً من الرعب على كل نسل آدم، لقد ملّك الموت (رج ع ١٤) بخطية الواحد (ع ١٧ أ). "فالملك الموت" ملك كطاغية فاسد يُبيد جمهوره قسراً. لكن الأخبار السارة هي أن "الذين ينالون فيض النعمة وعطية البرّ سيملكون في الحياة بالواحد يسوع المسيح" (ع ١٧ ب).

لو كان توازي المفارقة في ع ١٧ قد تساوى بصورة كاملة، لكنا توقعنا من بولس أن يكمل التشخيص، ويقول شيئاً مثل: "الحياة ستملك بالمسيح"، مقارنةً مع ما كتب في ع ٢١ حول الملكين المضادين: ملك الخطية وملك النعمة. لكن بولس يُصرّح هنا بأن المؤمنين سيملكون. هذا، ويناقد جُويت قائلاً: "إنّ هذا التفصيل يؤكد أنّ اهتمام بولس ليس في تطوير عقيدة حول خطية آدم، بل بالأحرى استخدام المادة الآدمية كأنموذج سيّئ ليوضح فيض الحياة في المسيح، والتي تقلب شرعية الخطية والموت رأساً على عقب" (٢٠٠٧، ٣٨٣).

إن صيغة المستقبل في الفعل، سيملكون، يمكن أن تشير إلى تعبير آخر من التعابير الأخروية الموجودة في ف ٥ (ع ٢ و ٥ و ٩ و ١٠). فالمؤمنون المُبرّرون يُعطون الآن نعمة (المصارع المستمر)، لكنهم لم يملكوا بعد. فهذا ينتظر تبرئتهم النهائية العتيديّة في الدينونة الأخيرة (ع ١٦). وربما كان الترابط الوثيق لحوادث الزمان الأخير بقيامة الأموات يُفسّر

التعبير، سيملكون في الحياة. ومع أننا كمؤمنين مبررين نتمتع بنوعية حياة جديدة من جراء مشاركتنا في المسيح (رج الشرح في ٦ : ٤)، فإننا ما زلنا ننتظر بشوق "فداء أجسادنا" (٨ : ٢٣؛ رج الشرح في ٨ : ١٨ - ٢٥). ولقد كان صفة بارزة عند اليهود والمسيحيين الأوائل التوقع الأخروي بأن الأبرار سوف يملكون في الدهر الآتي (دا ٧ : ٢٢ و ٢٦ و ٢٧؛ الحكمة ٣ : ٨؛ ٥ : ١٥ و ١٦؛ مت ١٩ : ٢٨؛ ١ كو ٤ : ٨؛ ٢ تي ٢ : ١٢؛ رؤ ١ : ٦؛ ٥ : ١٠؛ ٢٠ : ٦؛ ٢٢ : ٥). لكن بما أن المسيح المقام هو الآن رب، فالمؤمنون بمعنى ما، "يملكون في الحياة بالواحد يسوع المسيح" (رو ٥ : ١٧؛ رج دَن ٢٠٠٢ أ، ٣٨ أ : ٢٨٢).

إن عطية البرّ الفيّاضة (ع ١٧) تقود إلى الحياة (رج ٨ : ١٠ أ)، وتمهد الطريق للدخول الإنساني الكامل إلى سيادة الكون، بحسب التصميم الأصلي الذي وضعه الخالق (تك ١ : ٢٦ - ٢٨؛ مز ٨ : ٥ - ٨). ومع أن الموت الجسدي يبقى الإرث الدائم من آدم، فإن عطية البرّ تؤكد أنه "ابتلع الموت إلى غلبة... برّبنا يسوع المسيح" (رج ١ كو ١٥ : ٥٤ - ٥٦).

ج. آدم والمسيح: متشابهان ومختلفان (٥ : ١٨ و ١٩)

* ١٨ وبما أن سُمُو التفوق الذي للمسيح قد تحقق، فإن بولس الآن في وضع يُحوّله التعبير الكامل عن المفارقة بين آدم والمسيح، والتي توقفت فجأة في ع ١٢، لتعود وتنطلق في ع ١٨ و ١٩. يصف بولس خطية آدم (ع ١٨) بعمل المعصية (ع ١٩). فهو يضعها في مفارقة (متوازية ظاهريًا) مع موت المسيح على الصليب، والذي يصفه بأنه عمل برّ (ع ١٨) أو طاعة (ع ١٩). هذا التوازي يفترض كذلك، أن التعبير "الكثيرون" (ع ١٩؛ رج ع ١٥) يشير إلى جميع الناس.

* ١٩ لا يُفسّر بولس كيفية حصول هذا الأمر: بمعصية آدم، جُعِلَ جميع الناس خطاة (ع ١٩). فهو يُصرّح فقط بأن جميع الناس خطاة بالتضامن مع آدم. على أنه في مجموعة كتابات بولس كلها وخارج هذه الفقرة، تتكرّر مرّة ثانية الكلمة اليونانية المترجمة "جُعِلَ" لتعني "عُيِّنَ" (رج تي ١ : ٥). يفترضُ هذا أن كل واحدٍ بات يُعتبر خاطئًا بقرارٍ إلهي. وبسبب خطية آدم دان الله كل البشر بحكم الموت، أي الدينونة (رو ٥ : ١٨؛ رج ع ١٦) ولا بُدَّ أن يكون

للخيار الشخصي دور في ذلك، إذ يُصرَّح ع ١٢ بأن "الموت اجتاز إلى جميع الناس، إذ أخطأ الجميع".

"فإذا" بفضل موت المسيح، يُقدِّم الله "الهبة إلى جميع الناس لتبرير الحياة" (ع ١٨). وكما هي الحال مع آدم وخطية الجميع، فإن بولس لا يقول شيئاً هنا عن دور البشر في التبرير الإلهي العام، ولكن هذا ليس سبباً للتصور بأن التصريحات التي قدَّمها بولس سابقاً عن ضرورة مشاركة الإيمان في بر الله صارت منسية.

إن صدور حكم الله على ذنب آدم الأول بسبب عصيانه قد أُبطل بطاعة الأخير (رج ١٥: ٤٥). ويبدو أن بولس يقول إنه بسبب كون الإنسان الأول قد أخطأ، فإن كل البشر محكوم عليهم بالموت. لكنه يؤكد من جهة أخرى أنه لكون الإنسان الأخير لم يخطئ، فإن كل البشر باتوا في علاقة صحيحة بالله، ونالوا هبة الحياة (رو ٥ : ١٨).

لكن، السؤال هو: هل عمل المسيح المُحيي هو حقاً بذات الشمولية التي لعمل آدم الميت؟ وهل الخلاص في المسيح، هو فعلاً بالشمولية نفسها التي للدينونة في آدم؟ يبدو أن بولس يقول نعم. وهل يقتضي ذلك ضمناً، أنه من زمن المسيح أصبح كل الناس "مُخلَّصين" من دون اعتبار لتجاوبهم بالإيمان مع عطية الله؟ جواب بولس صريح في كل رسائله، وهو كلاً.

تأثير إشعياء ٥٣

"إن الفكرة القائلة إنه "بإطاعة الواحد سيُجعل الكثيرون أبراراً"، تبدو صدقاً للنص العبري في إش ٥٣ : ١١: "وعبدي البار بمعرفته يُبرِّر كثيرين". يقول "شوم": "إن ما اجتذب بولس في أشودة العبد المتألم، ليس لغة إشعياء، بل مفهوم النبي حول الواحد-الكثيرين-التضامن-العلاقة" (شيو- لون شوم، اقتباس بولس من إشعياء في رسالة رومية، ٢٠٠٢). ... ويُنكر النص الإطار الوطني المحدود لرجاء اليهودي العادي الذي يحصر عدد 'الأبرار' فقط بالذين يتبعون أسفار موسى. كما أن الكلمة 'كثيرين' في هذا السياق، كما في رو ٥ : ١٥، تشمل كل الذين قبلوا الإنجيل... 'ضعفاء' و'أقوياء' بلا اعتبار لحفظهم للناموس" (جويت ٢٠٠٧، ٣٨٧).

إن لكل من المسيح وآدم صفة تمثيلية بالنسبة إلى بولس. فهما رأساً إنسانيتين متخلفتين

كليًا. فالمسيح "هو الكائن الذي يُقرّر عمله (مثل آدم) شخصيات وأوضاع الذين يتمتعون إلى العصر الذي دشّنهُ" بإطاعته لله، مثلما فعل آدم تمامًا، من جرّاء عصيانه (دَن ٢٠٠٢، أ، ٢٨؛ ٢٨٥). فكيف ينضمُّ الناس بالتكامل والتضامن إلى هذا الرأس أو ذاك؟

وإذا كان الإيمان أساسيًا للتبرير، فهل ثمة ما يمكن مقارنته به، ويكون أساسيًا للدينونة؟ وهل جعل جميع البشر خطاةً فقط بسبب عصيان آدم، من دون اعتبار لخيارهم الشخصي في عصيان الله؟ يبدو أن جواب بولس النهائي هو كلا. جميع البشر خطاة وفي حكم الموت لأن الجميع أخطأوا (ع ١٢). وبفضل المسيح لن يعود هذا الإرث يقرّر مصيرنا، إذ يمكننا أن نختار استمرار الحياة في آدم، وبالتالي أن نموت، أو يمكننا أن نختار أن نحيا في المسيح بالنعمة، وعندئذ نكون حقًا أحياء. وإنَّ حرّية اختيارنا للجزء من العائلة البشرية الذي سوف ننتمي إليه ليس أمرًا طبيعيًا، بل هو من فيض نعمة الله. ووحدها النعمة تستطيع أن تخلع عن العرش الطاغية "المَلِكُ الموت" ليحتلَّ مكانه سيّدٌ جديد، هو يسوع المسيح.

د. الخطيئة والنعمة، الموت والحياة (٥ : ٢٠ و ٢١)

* ٢٠ حتى الآن، تكلم بولس عن آدم والمسيح وكأن ليس ثمة بينهما محطة متداخلة في تاريخ الخلاص. لكنَّ ذلك يُهمِلُ حدًّا بالغ الأهمية، أي إعطاء الناموس، والفترة الممتدة من موسى إلى المسيح (رج ع ١٤). كيف يجد الناموس اليهودي مكانًا في خطة الخلاص الإلهية؟ وقد تحدّى بولس بقوة الادّعاءات اليهودية المدلّلة جدًا لدور الناموس في الخلاص. فهو بالمقابل، يُصرُّ على أنَّ الناموس تسلّل (دخل اختلاسًا؛ رج غل ٢ : ٤)، "لكي تكثر الخطيئة" (رو ٥ : ٢٠؛ رج ٧ : ٥؛ غل ٣ : ٢١ - ٢٥). هذا، ويُترجم "موفات" قائلًا: "لقد دخل الناموس خلصةً ليزيد من هَوَلِ الخطيئة." الله أدخل الناموس جنبًا إلى جنب مع الخطيئة التي كانت أصلًا موجودة، وذلك ليس كَحَلٍّ، بل كإجراء مُعَرِّقِل. بناءً عليه، فإنَّ أهمية إعطاء الناموس، هي قليلة جدًا، مُقارنةً بالأحداث الهامة الدالّة على بداية عهد والتي كان بولس يعالجها، ألا وهي، سقوط آدم وموت المسيح الفدائي.

بيد أن دخول الناموس كان له قصد إلهي. فقد أعطى الله الناموس و"لكي" يزداد وعي

إسرائيل لخطيئته (رج رو ٣ : ٢٠ ؛ ٤ : ١٥ ؛ رج غل ٣ : ١٩). وعلى نقيض الادعاءات اليهودية التقليدية، فإنّ الناموس لم يعطَ لتمييز بين اليهود الأبرار والأمم الخطاة (رج غل ٢ : ١٥)، بل كما يعترف دَن قائلًا: "ليجعل إسرائيل يعي بصورة أوضح تمسُّكه بالخطية، مع باقي نسل آدم. ليس هذا ليُقال إنّ بولس بهذا الكلام سوف يجعل تأثير التعدي على الناموس مقتصرًا على إسرائيل: كان بولس واليهود على رأي واحد في اعتقادهم أنّ الناموس قد زاد خطايا الأمم" (دَن ٢٠٠٢، ٣٨ أ : ٢٨٦).

لن يرى البشر قط حاجتهم إلى مُخلصٍ إلّا بعد أن تُصبح خطيئتهم تعديًا (رو ٤ : ١٥). لذلك يمكن اعتبار الناموس بشير النعمة. والتَّنبير على الخطية، يُقابله فيضُ النعمة. وبما أنّ بولس يستطيع أن يُبدل التعدي بالخطية، كما فعل هنا، فهذا يفترض أنّ الكلمتين لا يجب أن تختلفا كثيرًا، كما يفعل بعض المفسرين.

ومهما كانت التسمية التي تُطلقها على الخطية، فإنها لا تُوازي النعمة. "ولكن حيث كُثرت الخطيئة ازدادت النعمة جدًّا. حتى كما مَلَكَتِ الخطيئة في الموت هكذا تملك النعمة بالبرِّ للحياة الأبدية بيسوع المسيح ربِّنا" (٥ : ٢٠ و ٢١). والنعمة الفياضة تعني: "ليس فقط الصفح عن تلك الخطية التي جلبها علينا آدم، بل عن كلِّ الخطايا التي نقترفها نحن؛ وليس فقط الصفح عن الخطايا، بل بثُّ القداسة؛ وليس فقط الخلاص من الموت، بل القبول إلى الحياة الأبدية، تلك الحياة التي هي أعظم وأنبل وأروع بما لا يقاس من تلك التي فقدناها في سقوط آدم... أي الحياة الأبدية التي توصلنا إلى المجد" (وسلي ١٩٥٠، ٥٣٩؛ حول رو ٥ : ١٢).

* ٢١ شخصَ بولسُ الموتَ في ع ١٧. بِمِلِكٍ طاغية. وفي ع ٢١، شخصَ الخطية بالدَّور الشرير عينه: "مَلَكَتِ الخطيئة في الموت" (رج ١ : ١٨ - ٣٢ ؛ ٤ : ١٥ ؛ ٦ : ١٦ و ٢١ و ٢٣؛ اكو ١٥ : ٥٦). لكنَّ نعمة الله قد ازدادت للكثيرين (رج رو ٥ : ١٥ و ١٧) "بيسوع المسيح ربِّنا" (ع ٢١؛ رج ١٤ : ٤ - ١٢). وإذا كانت صيغة الفعل تشير إلى لحظة واحدة في الماضي، حين حصل عَرَضُ النعمة الفريدُ هذا، فذلك الحدِّث لا بُدَّ أن يكون حدِّثَ الصليب. فالمسيح مات لهدفٍ واحد: لكي يُطرح الطاغية، "الخطية والموت"، و"تملك النعمة بالبرِّ للحياة الأبدية بيسوع المسيح ربِّنا" (٥ : ٢١). وصليبُ المسيح، كان آلة الموت التي حطمت سُلْطَةَ الخطية

تخطيماً كاملاً؛ "حتى كما ملكت الخطيئة في الموت هكذا تملك النعمة". "وإن ذروة خطيئة الإنسان، المتمثلة في صلب المسيح وفي موت المسيح... تُعلنُ فيض النعمة" (جويت ٢٠٠٧، ٣٨٩). فمجيء النعمة لتملك بالبر (رج ٤ : ١٣) على أساس أمانة المسيح وطاعته، قد ظهرت جلياً على الصليب.

لقد دُشنَ العصر الجديد رسمياً حين هُزمَ الموت بقيامة المسيح. ولكن، في الوقت الراهن وحده المسيح أقيم، والموت يبقى عدواً إلى أن تَتِمَّ هزيمته بمجيء المسيح ثانية (١ كو ١٥ : ٢٠ - ٢٨). على أن التبرير (البر) يمكن أن يكون حقيقة راهنة بالنسبة إلى المؤمنين؛ أما الحياة الأبدية، (رج رو ٥ : ١٠ و ١٧ و ١٨؛ يو ٤ : ١٤ و ٣٦؛ ٦ : ٢٧؛ ١٢ : ٢٥) في كمالها، فتنتظر الزمان الأخير. فالإنسانية القديمة التي في آدم اتَّسَمَت بالخطيئة والموت، فيما الإنسانية الجديدة التي في المسيح اتَّسَمَت بالنعمة.

أما الناموس فلم يحلَّ مشكلة الخطيئة المميتة، بل إنَّ الله أوجد لها الحلَّ في المسيح. وكلُّ ما فعله الناموس هو أنه جعل الخطيئة أكثر وضوحاً. ولأنَّ الناموس يُعرِّف بمشيئة الله، فالخطايا التي اقترفت ذات يوم بسهولة وجهل، تُرى الآن على حقيقتها، أي عصيانياً على الإله القدوس. كَثُرَتِ الخطيئة (رو ٥ : ٢٠). فاستقدام الناموس نتج عنه فيضٌ من الخطيئة، لكنَّ نعمة الله الفائقة الفيض تجاوزت الخراب الذي سببته الخطيئة، وهكذا أطاحت النعمة بالملك الفاسد الشرير "الموت"، لتملك مكانه (رج الشرح في ع ١٧). على أن فوائد هذه الحادثة الثورية هي من نصيبنا مجَّاناً، مع أنَّها كلفت الله غالياً. وكلُّ ما علينا عمله هو الدخول في حياة النعمة غير الإيمان بالمسيح.

من النص

لا بُدَّ أن يكون قد توضَّح الآن، أن أيَّ قراءة متشائمة لرو ٥ : ١٢ - ٢١، والتي تترك الخس البشري عاجزاً ومُلوَّثاً بالخطيئة التي دخلت بسبب عصيان آدم، إنما تُسيءُ تماماً فهمَ ما يقوله بولس. فالتبرير والحياة، هما لكلِّ واحدٍ من نسلِ آدم. لكنَّ المسيح نقض آثار السقوط بصورة كاملة، وجعل البشر قادرين أن يحيوا حياةً بارَّةً ومقدَّسة. وليس ثمة أساس لقراءة هذه الأعداد

بأسلوبٍ حاسم، بحيث تُحصَر الكفَّارة بقلَّةٍ مختارة، متغاضيةً عن أنَّ الكلمة "الكثيرين" بالنسبة إلى بولس تشير إلى "جميع الناس". ثمة نوع من النظرة "المتفائلة"، حول عمل المسيح الفدائي، الذي يُعتبر أنَّ الخلاص هو "بالنعمة، بالإيمان، وللجميع"، والمطلوبة في هذه الفقرة تحديدًا. "ففي حين أنَّ الكثير من اللاهوت المسيحي في الغرب ولا سيَّما بعد أوغسطينوس، راح يُركِّز على الأعداد ١٢ - ١٤ كأساس لعقيدة 'الخطية الأصلية'، فإنَّ بولس اهتمَّ أكثر بالأعداد ١٥ - ٢١" (بك ٢٠٠٥، ١٥١).

إذا كان تفسيرنا الاستنتاجي للفقرة صحيحًا، ففي مراجعتنا وتوسيعنا لأطروحة بولس سنخلص ما يلي:

(١) آدم والمسيح هما رأسا المجموعتين البشريتين، أي رأسا عصرين متناقضين متداخلين، أو ملكيين، أو نظامين من الوجود الإنساني. فالقديم، الذي بدأ بعصيان آدم، هو نظامٌ تتحكَّم فيه الخطية بالموت (رج ف ٧). والجديد، الذي ابتدأ بطاعة المسيح، هو نظامٌ تتحكَّم فيه النعمة بالبرِّ للحياة الأبدية (رج ف ٦ و ٨).

(٢) من دون نعمة الله، كلُّ البشر خطاة بالتكافل والتضامن مع آدم. فالخطية قبل أن تصبح عملاً فردياً، هي حقيقة عرقية. فهي موجودة كحقيقة اجتماعية قبل أن تصبح خياراً شخصياً. فنحن خطاة مذنبون، ليس لأننا من نسل آدم، بل لأننا جميعنا نُخطئ مثل آدم. فالإصرار العام على سيادة الذات متحديةً حقَّ الله بالسيادة المطلقة، هو أساس وجود الخطية الأصلية: خطية آدم وخطيتنا. وفي محاولتنا المتعجرفة لنحكم أنفسنا بأنفسنا، لنكون مثل الله، نجد أنفسنا وقد وقعنا ضحية حكم المُستبدِّين: الخطية والموت. وليس الموت الروحي مصيرنا المحتوم كأولاد آدم إنما يصبح نافذاً حين نحضنه بتأكيد ميولنا لسيادة الذات، واختيارنا لتعدُّينا (رج ٧ : ٩ و ٤ : ١٥). فنحن مثل آدم، بل أسوأ منه، لأنَّ خيارنا أن نُخطئ يتمُّ حين نتخلَّى عن علاقتنا الصحيحة بالله.

(٣) نحن في المسيح بالنعمة، وبالمسيح قد لننا "الهبة إلى جميع الناس لتبرير الحياة" (٥ : ١٧ و ١٨). وعطية نعمة الله هذه، هي ذات شقين: (أ) عَرْضٌ وسلي الرجاء بتبريرٍ عامٍّ وغير مشروط للأطفال وللضعفاء عقلياً، إلى جانب (ب) النعمة الوقائية المضادة للخطية الأصلية،

وبذلك تجعل الإيمان الخلاصي ممكناً. فكل إنسان يولد على هذه الأرض عليه غطاء من الكفارة، إلى أن يختار أن يخطئ، ليؤكد سيادة الذات وليصبح آدم الحاكم نفسه. نحن نأخذ نعمة مجتانية من المسيح بما يكفي لتتجاوز مع الإنجيل ونخلص.

(٤) حين تُقابل كخطاة، نعمة الله بأتخاذنا خطوة الإيمان بالمسيح، نُخلق من جديد وننقل إلى نظام المسيح الذي تحكم فيه النعمة بالبر. "لأنه إن كان بخطية الواحد قد ملك الموت بالواحد، فبالأولى كثيراً الذين ينالون فيض النعمة وعطية البر سيملكون في الحياة بالواحد يسوع المسيح" (ع ١٧). هذه النعمة الفائضة هي لنا "ليس فقط بالصفح عن تلك الخطية التي جلبها آدم علينا"، كما يقول وسلي، بل أيضاً، في "سكب القداسة" (١٩٥٠)، ملاحظة حول رو ٥ : ٢٠).

(٥) إن الإعلان الكبير في هذه الفقرة، يكمن إذاً في ع ٢٠ و ٢١. فتشاورم بولس من الطبيعة البشرية يقابله بل ويزيد تفاؤله بالنعمة. وقد "دخل الناموس لكي تكثر الخطية. ولكن حيث كثرت الخطية ازدادت النعمة جداً. حتى كما ملكت الخطية في الموت هكذا تملك النعمة بالبر للحياة الأبدية بيسوع المسيح ربنا."

(ب) القداسة والمجد (٦ : ١ - ٨ : ٣٩)

كيف يخلق المسيح الإنسان الجديد المُعتَق من الخطية؟ وكيف أُبدلت شمولية الخطية والموت في آدم، بجنس بشري جديد في المسيح، يصل إلى البر والحياة الأبدية؟ وإذا لم يُعطَ الناموس لبشر البر، فما هو دوره إذا؟ وما هي طريقة الله في إعتاق البشر "من ناموس الخطية والموت"؟ إن موقف بولس الضمني هو أن الذين تبرروا قدام الله هم الذين قدسهم الله (بارث) ولكي تبرروا بالإيمان، يعني أن يكون لك وجود جديد في المسيح، ويعني أن تصبح بالفعل ممتنعاً عن الخطية، ومُتَّحِداً بالمسيح. وإذا نتحرر من سيطرة الخطية بأتحادنا بالمخلص المصلوب والمُقام، نقوم لنسلك في القداسة بالإيمان، وتسليم ذواتنا كلياً لله (٦ : ١ - ١٤). هذا الوجود الجديد يطلب منا أن نُطيع، وبمنحنا القوة لكي نُطيع. وكما كنا قبلاً عبيداً للخطية، علينا الآن أن نقدر ذواتنا عبيداً للبر، للقداسة الآن وللحياة الأبدية في المستقبل (ع ١٩؛ رج ع ١٥ - ٢٣).

إنَّ الموت عن الخطية هو نسخة مطابقة عن الموت للناموس، إذ تحت الناموس، نحن مُتحدون بالخطية. والناس المستعبدون للناموس، هم الذين يعيشون على هواهم، بعيداً عن المسيح (٧ : ١ - ٦). هذه العبودية للخطية تحت الناموس، على كلِّ حال، ينبغي ألا تُفسَّر بمعنى أنَّ الناموس خاطئ في حدِّ ذاته، بل إنَّ الناموس يشير إلى التزامنا الإنساني نحو الله، ولكنه يقصر كثيراً عن أن يخلِّصنا من الخطية. كما أننا عاجزون عن تخلص أنفسنا. وبسبب هذا الضعف للركب، حوِّلت الخطية ناموس الله المقدَّس إلى ناموس الخطيَّة والموت (٨ : ٢).

حين يواجه ضميرنا وصيَّة الإله القدوس، تعيش الخطية، فنموت نحنُ روحياً. فالناموس هو وسيلة الله ليرينا كم الخطية خاطئة جداً (٧ : ١٣؛ رج ع ٧ - ١٣). والناموس يعلن تفانيَّ الكامل، إذ أنا "جسديَّ مبيعٌ تحت الخطيَّة" (٧ : ١٤). وبسبب "الخطيَّة الساكنة في" (ع ١٧)، أنا عاجز أخلاقياً وروحياً. إنَّ "الإرادة حاضرة عندي وأما أن أفعل الحسنى فلستُ أجِد" (ع ١٨). وكلُّما حاولت أن أجاهد ببسالة، أمسى وجودي مدعاةً للحزن والشفقة (ع ١٤ - ٢٥).

لكن، ما لم نَسْتَطِيع نحن البشر أن نصنعه لأنفسنا، صنعه الله لنا بواسطة "ناموس روح الحياة في المسيح يسوع... لأنه ما كان الناموس عاجزاً عنه في ما كان ضعيفاً بالجسد، فالله (صنعه لنا) إذ أرسل ابنه في شبه جسد الخطيَّة ولأجل الخطيَّة دان الخطيَّة في الجسد، لكي يَتِمَّ حكمُ الناموس فينا نحن السالكون ليس حسب الجسد بل حسب الروح" (٨ : ٢ - ٤). ففي انسكاب الروح (٥ : ٥)، يحصل المؤمنون على النجاة والإرشاد والضَّمان والعون والتجديد بحسب صورة الله.

ففي هذا القسم من رسالة رومية، يُفسَّر بولس الترابط الحيوي بين التبرير والتقديس: **التبرير** بالإيمان هو الوسيلة، وأما التقديس فهو الغاية. وكلما ميَّزنا بدقة بين هاتين الموهبتين الإلهيتين، ازداد فهمنا للرابط الذي يوحدُهما (غودِت ١٨٨٣، ٢٣٣). فالله يبرِّرنا لكي يُقدِّسنا، وهو يُقدِّسنا لكي نخدمه في هذا العالم، ولكي نصير على شبه المسيح، ونشترك في مجده في العالم الآتي.

وكما ينتج التقديسُ عن التبرير، كذلك ينتج التمجيد عن التقديس، والتمجيد يحصل

بالتزامن مع التجديد النهائي للنظام الكوني المخلوق. في هذه الأثناء، نحن البشر لنا خدمة الروح الكريم، ليعيننا في ضعفاتنا، مع توقُّعنا الواثق أن لا شيء في الخليقة كلها يستطيع أن يفصلنا عن محبة الله التي في المسيح يسوع ربِّنا (٨ : ١ - ٣٩).

(١) التقديس بالموت عن الخطيَّة (٦ : ١ - ٢٣)

ما وراء النص

يضع القسم الأخير في ف ٥ الخطيَّة والناموس والنعمة في مجاورة بعضها بعضاً. هذا يطرح بقوة السؤال الذي أُلحَّ إليه بولس في ٣ : ٨ : "أما كما يُفترى علينا و كما يزعم قومٌ أننا نقول لنفعل السيئات لكي تأتي الخيرات"؟ بمعنى أنه إذا كان التبرير هو على أساس الإيمان فقط، وليس على طاعة الإنسان للناموس، فلماذا نُطيعه إذاً؟ وإذا كانت وصايا الناموس بأن يعيش المرء حياة مقدَّسة، لا تنفع سوى في تشجيع الخطيَّة، فلماذا المقاومة؟ وإذا كانت النعمة تزداد حيث تكثر الخطيَّة، فلماذا لا تزداد النعمة على الرغم من الخطيَّة؟ إنَّ معالجة بولس لمثل تلك الأسئلة بإسهاب، تُظهر مدى جديته في التعاطي مع عقيدة النعمة المجَّانية.

لقد عالج بولس في ٣ : ٥ - ٨ السؤال الذي يبرز من المقدمات اليهودية: الله هو الديان. وديانُ كلِّ الأرض يصنعُ عدلاً (تك ١٨ : ٢٥). بيدَ أن بولس يعطي الآن جواباً مسيحياً في جملة، مُلتفتاً مرَّةً أُخرى إلى الأسلوب الساخر (رج الشرح في رو ٢ : ١). فمُحاوروه خياليون وافتراسيون. ولكنَّ الحاجة إلى مجاوبة تفكيرٍ أخرق كهذا، تنشأ من خبرة بولس مع الساعرين من الناموس في كنائسه. إنه بهذا يتدارك الأمر، ويمنع الاستنتاج المتناقض الذي يؤدي إلى التساهل الكامل مع الخطيَّة، من أجل اختبار مزيدٍ من نعمة الله. فهو يرفض مضامين كهذه، معتبراً أنها مغالطة كاملة، وليست مضامين منطقية وضرورية لإنجيل النعمة الذي ينادي به.

ولا يستطيع المؤمنون المضيَّ قُدُماً في نهجهم السابق كخطاة. فنحن في معموديتنا، قد "مُتْنَا" مع المسيح عن الخطيَّة و"أقمنا" مع المسيح إلى نوع جديدٍ من الحياة. ويُصرِّح بولس بالقول إنه ما دام الأمر منوطاً بالخطيَّة، فنحن أموات. والإنسان الذي كُنَّاه في ما مضى، قد "صُلب" مع المسيح. ولكن ماذا يعني ذلك؟ من الواضح أننا لم نُصَلب جسدياً، كما لم نُمت

بالمعنى الحرفي للكلمة. فالظاهر أنَّ لغة بولس مجازية، ولكن حتى اللغة المجازية ليست من دون معنى. فهي تشير إلى ما هو أبعد منها، إلى حقيقة لا يمكن التعبير عنها كما ينبغي من خلال استخدام اللغة العادية. فما هي هذه الحقيقة؟

وبسبب ما فعله المسيح لأجلنا، لسنا في ما بعدُ عبيدًا للخطية عاجزين، إذ إنَّ قوة الخطية التي كانت تستعبد حياتنا قد كُسِرَتْ، ولم تعد الخطية تسودنا. وبالقوة المحرِّرة، التي في موت المسيح المخلص، صارت لنا الحرية بأن لا نخطئ. وأول مرَّة في حياتنا نستطيع أن نقول للخطية لا. ولم نَعُدْ نحيا في آدم بل في المسيح. وهكذا، لم يَعُدْ ماضينا يُقرَّر حاضرنَا أو مستقبلنا. وبتغيير كامل، باتَ الإنسان الذي كُنَّا عليه "ميتًا". هكذا، وكأننا نتمتّع بحياة جديدة ليست ملكنا.

إنَّ المعمودية الماء لا تؤثر في هذه الحقيقة، ولكنها إشارة مرئية إلى إيماننا بفوائد الخلاص التي نأت بموت المسيح. فالمسيح هو المحرِّر، والإيمان يقبل الحرية التي يُقدِّمها. والمعمودية هي التعبير الوحيد عن ذلك الإيمان. لكن، ثَمَّة ما هو أكثر من ذلك. "فَدَفَنَّا" في ماء المعمودية، ينتج عنه رباط اتِّحادٍ بالمسيح. ومعموديتنا، تُمثِّل ثانية دفن المسيح وقيامته، ونحن نشاركه دراما الخلاص.

إنَّ مشاركتنا الحاضرة في فوائد موت المسيح الخلاصي تُقدِّم الأساس لثقتنا بأننا سوف نقوم في المستقبل. ولن تكون حياة القيامة ملكنا بالكامل إلَّا في المجيء الثاني. فسوف نموت، في حين أنَّ المسيح قد أُقيم، ولن يموت ثانية البتَّة. لكنَّ قوة قيامة المسيح تُمكننا الآن أن نحيا نوعًا جديدًا من الحياة. وقيامه الجسد تبقى أمرًا سيحدث في المستقبل (٦ : ٥ و ٨؛ رج ١ كو ١٥ : ٢٢ و ٥٣). وحتى ذلك الحين، فإنَّ الحياة التي نحياها بالإيمان ليست ملكنا، بل ملك المسيح (رج رو ٦ : ١١؛ رج غل ٢ : ٢٠).

كيف يمكننا أن نفهم هذه الحياة الجديدة التي لنا؟ هل يسكن المسيح فينا حرفيًا؟ وهل نفرو شخصيَّته عقولنا؟ هل نحن مثل دُمية تُسيطر عليها قوة خارجية وتُحرَّكها؟ أليس لنا عقل أو إرادة لذاتنا؟ يكون من الجائر بحقِّ الرسول، أخذُ لغته المجازية الواضحة بصورة حرفية. لكنَّ بولس لا يُفسِّر في أيِّ مكان بطريقة جازمة، كيف نشترك في المسيح؛ أي بأيِّ معنى نحن في

المسيح والمسيح فينا. هل علينا فهم ذلك بصورته المجازية؟ هل نحن بطريقة ما، في السماء روحياً، والسماء فينا؟ وهل نتمتع بفوائد الحياة العتيدة؟ هل نحيا في وضع تاريخي متغير جذرياً بحدوث حياة يسوع المسيح، وموته وقيامته؟ هل نحيا بالطريقة التي تشبه المسيح، ونعمل ما يعمل؟ إن التفسير المجازي للغة بولس المشاركة هذه، يبدو معقولاً أكثر من القراءة الحرفية.

يؤكد بولس أنه ما دام المسيح أُقيم من الأموات "لا يسودُّ عليه الموت بعد" (رو ٦ : ٩). إذاً، لكي تكون حياً أو ميتاً، يعني أن تكون تحت سيادة قوة الحياة أو الموت المُشخَّصة. وأن تكون حياً بأمر ما، يعني أن توجد في دائرة نفوذه. أمّا أن تكون ميتاً لأمر ما، فيعني أن تكون خارج دائرة تأثيره. فالمؤمنون هم أموات عن الخطية لأن الخطية لن تسودنا في ما بعد. ويسوع المسيح هو سيّدنا الجديد.

وحياتنا الجديدة في المسيح، نحيّاها ضمن دائرة نفوذ جديدة غير مرئية بالعين المجردة. لكن نوعية الحياة الجديدة التي لنا في المسيح، تشكّل بصورة مرئية حياتنا الحاضرة وتؤثر فيها بنفس التأكيد الذي ترتبط فيه محبّتنا المتبادلة للذين نحُبُّهم. فنحن ننمو في جوٍّ مشحون بقوة الالتزامات المتبادلة التي نتمتع بها مع الوالدين والشريك والأولاد والأقرباء والأصدقاء. فالمحبة لا تنمو إلا حيث تكون متبادلة، عطاءً وأخذاً. والمحبة تتطلّب محبة مقابلة (رج ٢ كو ٥ : ١٤ و ١٥). ولأن المسيح هو مَنْ هو، فعلاقاتنا المتبادلة به تتّصف بالمحبة المقدسة. وهذا يفسّر انشغال بولس الكامل بالتقديس الذي تتطلّبه حياة القداسة، حسبما جاء في رو ٦.

النماذج المُتاحة في أساليب الحياة

يستطيع بولس أن يتصوّر حالتين لاختيار الوجود الإنساني: في آدم، يقابله في المسيح. وفيهما لهاتين الدائرتين المختلفتين اللتين يعيش ضمنهما جميع البشر، يمكن تمثيله بالرسم البياني التالي الذي يُظهر المفارقة:

دائرتا الاختيار

في آدم ↔ في المسيح

العصيان ↔ الطاعة

آدم، الخطيئة، الدينونة، الخزي، الموت ↔ المسيح، الحق، التبرير، التقديس، الحياة
 النجاسة / التمرد ↔ البر
 البشر ↔ الله
 العبودية ↔ الحرية
 الناموس ↔ النعمة
 القيام بالأعمال ↔ الثقة بالإيمان
 الجسد ↔ الروح

يُعزّز الرسول رؤيته لأصل الجنس البشري من ٥ : ١٢ - ٨ : ٣٩. على أن المفكرين الغربيين قد يجدون أنفسهم مرتبكين حيال جعل بولس "العار" بهذه الأهمية، بحيث يعتبره القطب المضاد "للقداسة". فالناس في منطقة المتوسط قديماً، بخلاف أولئك الذين في الغرب الحديث، كانوا يتفاعلون ضمن مجتمع عنوانه العريض، الشرف والعار (رج جويت ٢٠٠٧، ٤٦ - ٥٩). وكان اختبار العار والخزي وقلة الاحترام والمهانة والتحقير العلني، تُعتبر أمراً من الموت. وخلاف ذلك يفترض بوضوح، أن حياة القداسة (التقديس) لا تجلب الكرامة اللائقة لله فحسب، بل أيضاً الحياة التي يطلبها الله، والتي توصي حتى باحترام غير المؤمنين (رج ١ تس ٤ : ١ - ١٢). ضمن أنموذج بولس الحضاري واللاهوتي، نجد أن إنجيل التقديس والمجد، باعتبارهما كرامة ممنوحة من الله، هما صنوان يستحيل فصلهما الواحد عن الآخر. (لمعرفة المزيد حول موضوع "الكرامة والعار" في محيط البحر المتوسط، ثمة مراجع في آخر هذا الكتاب).

في النص

سؤالان يقسمان رو ٦ : "أبقى في الخطيئة لكي تكثر النعمة؟" (ع ١)؛ "أنخطئ لأننا لسنا تحت الناموس بل تحت النعمة؟" (ع ١٥) والجواب المدوّي لكل من هذين السؤالين هو، "حاشا". بناءً عليه، فإن هذا الأصحاح يُقسّم كالتالي: حياة جديدة تحت سيادة النعمة (ع ١ - ١٤)؛ والتقديس: أي نوع جديد من العبودية (ع ١٥ - ٢٣).

(أ) حياة جديدة تحت سيادة النعمة (٦: ١ - ١٤)

* ١ يلتفت بولس إلى الوراء ليسأل: ما الخلاصة التي نرسمها من موقفنا السابق، والذي يقول إنه حيث كثرت الخطية ازدادت النعمة جدًا (٥: ٢٠ و ٢١)؟ "فماذا نقول، أنبقى في الخطية لكي تكثر النعمة؟" (٦: ١؛ رج ٥: ٢٠). وليست غاية بولس هنا رسم نتائج منطقية من تعليمه عن النعمة الفائقة، بل رفض الاستنتاج الخاطئ بأن النعمة تجعل الاستمرار في الخطية أمرًا غير ذي أهمية. أمّا السؤال الثاني، فلا بُدَّ أن يكون من المحاور الوهمي، لأن صيغة سؤال العارف تجعل قوّته حائلة: "لنبقَ في الخطية لكي تكثر النعمة" (جُويت ٢٠٠٧، ٣٩٠، ٣٩٤؛ لكن رج كك ٢٠٠٥، ١٥٧).

ليس تهديد الخطية أمرًا خياليًا، لكن بولس يُقدِّم نظرة عامة عن خضوع المؤمنين الإرادي لسيدهم الذي استعبدتهم سابقًا، والذي يتمثل بالخطية؛ إنه لخضوع لا يُصدَّق، بل مثير للضحك. لماذا نسمح للخطية أن تستمر في السيطرة على حياتنا؟ أينبغي لنا نحن الذين تبرّرتنا أن نعيش في العلاقة نفسها بالخطية، والتي كانت لنا قبل أن نأتي إلى المسيح؟ أينبغي لنا أن ندعم موقفًا من المودّة مع عدوّنا القاتل، أي الخطية، لكي ننال المزيد من الترياق من صديقنا الأكثر قوّة، أي النعمة؟ طبعًا لا.

وكما هي الحال مع الخطية، فإنّ الاسم المجرد، والمُشخّص "النعمة"، ليس شيئًا أو شخصًا، بل إنه بكلّ وضوح، طريقة في الإشارة إلى عمل الله، في الغفران المجاني، وفي جعل الخطاة في علاقة صحيحة به عبر المسيح. إنه يشير كذلك، إلى حضوره المقوّي، الذي يُمكن الخطاة من أن يحيا في إطاعة الله وإكرامه من خلال حياتهم المتجدّدة.

* ٢ كان ردُّ بولس على السؤال في ع ١، حاسمًا: "حاشا. نحن الذين مُتنا عن الخطيّة كيف نعيش بعدُ فيها؟" (٦: ٢). إنّ اسم الموصول (الذين) مع صلته، أي الفعل الدال على الجمع (مُتنا)، مُستخدم بمدلول مناسب، على أناسٍ من نوعٍ معيّن، "أي، أناس مثلنا" (باور ١٩٧٩، ٥٨٦). كيف نقدر نحن المؤمنين، أن نستمرّ في حياة الخطية، ما دمنا كمؤمنين قد متنا عن الخطية؟ وإذا كان المسيح قد حرّرنا، فكيف يمكن لأناسٍ مثلنا، مجرد التفكير في الخطية؟ إنه لأمر "لا يُصدَّق"، في ضوء كوننا قد متنا، ودُفِّنا مع المسيح بالمعمودية، أن نبقى في الخطيّة عمدًا

لكي تكثر النعمة (ع ١؛ رج ع ١٥ - ١٩).

تؤكد هذه الفقرة أساس الأخلاق المسيحية. فالذين استفادوا من موت المسيح، لا يمكنهم في ما بعد أن يحيا كما كانوا قبلاً. هذا، وإن صيغة الفعل الماضي: "مُتْنَا" تشير إلى لحظة مُعَيَّنة يمكن القول فيها إن المؤمنين قد اختبروا هذا الموت مجازياً.

٣٠ يربط بولس هذه اللحظة في ع ٣. المعمودية المؤمنين. لكن المعمودية تُمثل بطريقة عملية، الحقيقة الروحية التي تشير إلى موت المسيح الكفاري، الواهب فوائد حياتية (رج ٣: ٢١ - ٢٦؛ ٢ كو ٥: ١٤؛ غل ٢: ٢٠). لا يمكن للحياة والموت أن يتصالحا. ولا يوجد إلا تفسير واحد لكلمات بولس: إن المؤمنين المُبرِّرين قد تبرَّأوا من الخطيَّة (رو ٦: ٧). ولأن المؤمنين قد أُعْتِقُوا من الخطيَّة، فهم لن يعودوا تحت جُور روح التمرد التي فَتَكَت بالجنس البشري منذ سقوط آدم. "فالموت عن عالم الخطيَّة، يعني الحياة في عالم المسيح؛ والعالمان متباعدان بُعد الحياة عن الموت" (جُويت ٢٠٠٧، ٣٩٦).

كان بولس قد وضع أساس مباحثته الحاضرة في ٥: ١٢ - ٢١. فأدم، كان رأس البشرية القديمة التي بسطت الخطيَّة سيطرتها عليها؛ أما المسيح، فهو رأس البشرية الجديدة التي أهدت الخطيَّة عنها هزيمة مُنكَرَة. "فالموت مع المسيح يعني بالنسبة إلى بولس تَغْيِيرٌ في السيادة" (نُهل ١٩٦٧، ١٨). وأن "تكون في المسيح"، أي، الإنسان الجديد، يعني أن تشارك في البشرية الجديدة التي سيِّدُها هو المسيح (رو ٥: ١٧).

يبد أن بولس في رو ٦: ٣ - ٥ يُقدِّم مزيداً من الدعم لمناقشته. فحتى هذا الحين، دارت مناقشته حول مكانة الإيمان في موضوع التبرير؛ أمّا الآن، فإنه يربط الإيمان بالمعمودية. "أم تجهلون (هل نسيتم؟ ع ٣؛ رج ٧: ١)، أننا كلٌّ مَن اعتمد ليسوع المسيح اعتمدنا لموته؟" (٦: ٣؛ رج ١ كو ١٠: ١ و ٢).

لقد تبنّى المسيح لنفسه بالكامل، وبطريقة نيايية، الإنسانية الجديدة التي يرغب الله في إقامتها. فبحسب خطة الله، يجمع المسيح في شخصه جميع الذين سيَتَّحدون به، والذين سيشاركون بالتالي في فوائد عمله الخلاصي. وهذه الطريقة يضع المسيح البداية للإنسانية الجديدة، أي "الكنيسة، جسده، والتي هو مَخْلُصُهَا" (أف ٥: ٢٣؛ رج لينهارت ١٩٥٧،

(١٥٣). ويؤكد "بوهوفر" قائلاً: "يستحيل أن يصبح الإنسان إنساناً جديداً كفردٍ بمفرده، فالإنسان الجديد الذي تبرّر وتقدس، يعني أكثر من المؤمن الفرد، إذ يعني الكنيسة، أي جسد المسيح، بل يعني في الواقع، المسيح نفسه" (١٩٩٥، ١١).

إذاً، تقديسنا هو في المسيح، في شخصه (١ كو ١ : ٣٠)، وفي جسده (١٢ : ١٣؛ ٢ : ٩ - ١٢).

يتبع ذلك "أنا كل من اعتمد ليسوع المسيح اعتمدنا لموته" (رو ٦ : ٣). ونحن نشترك في فوائد الخلاص التي يُقدّمها، فقط إلى الحد الذي نشترك مجازياً في الوسيلة التي بواسطتها حقق المسيح خلاصنا. وأفضل تفسير للعبارة: اعتمدنا لموته، قد يكون ع ١١. عندما مات المسيح، مات للخطية إلى الأبد. فموته فصله كلياً ونهائياً عن الاتصال بالخطية. هكذا تماماً، فإن المعموديتنا هي علامة موتنا للخطية وختمه، أي انفصالنا عن الخطية. "وأن نعتمد لموت المسيح الذي فيه العار، يعني أن نتخلّى عن حياة الخطية. فالتنافس على الكرامة، المسبب للخلاف والشقاق، قد كُشف ودُفن في الصليب" (جويت ٢٠٠٧، ٣٩٨).

وينبغي لنا أن ننتبه هنا لئلا نجلب لتعليم بولس أفكاراً سحرية أو آليّة عن النعمة (بوصفها سراً من الأسرار المقدسة) التي سبق أن أنكرها من حيث المبدأ في معالجته للختان (رج ٤ : ٩ - ١١). والواقع أن بولس يحمي موقعه ضدّ السّرّانية، وذلك بتمييزه بين موت المؤمنين وقيامتهم مع المسيح. على أن قيامتهم يعالجها بحذر وبصورة غير مكتملة، مشيراً إليها بالصيغة الشرطية أو بصيغة المستقبل (٦ : ٤ و ٥ و ٨). "ليس ثمة مجموعة أسرار مقدسة يستطيع المؤمنون بواسطتها أن يؤكدوا لأنفسهم، بمعزلٍ عن الإيمان والجديّة الأخلاقية، بأنهم قد قاموا من الموت ليتمتعوا بحياة الدهر الآتي" (بارت ١٩٥٧، ١٢٣).

بولس، يُسلّم جدلاً، بأن قراءه في رومية كانوا مؤمنين مُعمّدين (ع ٣). هكذا كانت كل كنيسة في العهد الجديد، إذ لم يكن ثمة مؤمنون غير مُعمّدين، ما عدا المرشحين للعماد، الذين كانوا بعدُ يتحضّرون لعضوية الكنيسة (رج ع ١٧ ب). فلا بولس، ولا أيّ مؤمن آخر من المسيحيين الأوائل، طرح السؤال، ولو من باب الافتراض، حول ما إذا كان مؤمن غير معتمد بإمكانه أن يصبح عضواً في جسد المسيح، أو ما إذا كان غير المؤمن المعتمد يستطيع

المشاركة في جسد المسيح. لكن، عقيدة التبرير بالإيمان تُحتم التمييز بين عمل الإيمان الخلاصي، والاعتراف بذلك الإيمان والذي يتم في أثناء المعمودية (كما هو مفترض في ١٠: ٦ - ١٣).

• هذا التمايز مطلوب من خلال الجملة التالية: "فدُفْنَا معه بالمعمودية للموت" (٦: ٤؛ رج كو ٢: ١٢). وتستخدم رسائل بولس عشرات من الكلمات المركبة، بعضها مسبوك بصورة جديدة ليؤكد "اشتراك المؤمنين في المسيح" (جويت ٢٠٠٧، ٣٩٨؛ رج دَن ٢٠٠٢، ٣٨ أ؛ ٣١٣). فالدفن، يفترض مُقدِّمًا، الموت من خلال التماثل مع المسيح (رج غل ٢: ٢٠). وقد فهم بولس المعمودية باعتبارها "طقسًا" يُعيدُ تجسيد الشركة... في موت المسيح" (جويت ٢٠٠٧، ٣٩٨). فالدفن بالنسبة إلى يسوع، كان مثل المعمودية بالنسبة إلينا. على أن المعمودية تتبع موتنا للخطية أولاً، حيث نعلن جهارًا نهايتها المحتومة.

موت المسيح ومعموديتنا

"يفترض بولس، في أغلب الظن، أن المعمودية هي تغطيس، أي 'دفن' طقسي. بناءً عليه، يرى بولس تشابهاً بين المسيح الذي أُقيم من عالم الأموات، وبين المُغَطَّس الذي أُقيم من الماء. وليست النقطة الجوهرية هنا التشابه في حد ذاته، بل ما تعنيه المعمودية لمن اعتمد، أي حياة متغيرة جذريًا" (كك ٢٠٠٥، ١٦٠).

فالموت الذي مُتناه في المعمودية، هو موت المسيح، وموئنا المُتضمَّن في موته. فدُفْنَا معه بالمعمودية للموت" هو حتى "كما أُقيم المسيح"، نُقام معه "لنسلك نحن أيضاً في جِدَّة الحياة" (ع ٤؛ رج ٢ كو ٥: ١٧؛ غل ٦: ١٥). "وإنَّ الفعل 'نسلك' هو التعبير المميِّز لدى بولس لجهة السلوك الأخلاقي...، كما أن المعنى الشرطي يفترض تحوُّلاً أكيداً إلى نمطٍ جديد من الحياة" (جويت ٢٠٠٧، ٣٩٩؛ مقتبساً ما ورد في دَن ٢٠٠٢، ٣٨ أ؛ ٣١٦). فنوعية حياة المؤمنين الجديدة تتبع دفنهم مع المسيح، كما حصلت قيامة المسيح بعد دفنه. وكلاهما من عمل القدرة الإلهية. والواقع أنهما عمل واحد، باعتبار أن ارتباط المؤمنين بالمسيح هو ارتباط وثيق غير قابل للانفصام.

هذا العمل الجبار هو من صنيع "مجد الآب" (ع ٤). والكلمة مجد هي تعبير آخروي (٢ : ٧ و ١٠ : ٥ : ٢ : ٨ : ١٧ و ٢١؛ رج الهامش حول "المجد" والشرح في ٨ : ١٨ - ٢٧). على أن الله يأتي بقوة القيامة العتيدة، ليربطها بالزمان الحاضر، حيث يعطي المؤمنين نوعاً من الحياة التي تسبق حياة الزمان الأخير. وإن قيامة يسوع بشرت باقتراب زمن تتميم كل شيء. أي العصر الجديد الذي يبدأ معنا حالما نقوم إلى "جدة الحياة". "وبالنسبة إلى بولس، فالمعمودية لا تُنهي الفناء؛ إنها البداية لحياة أخلاقية جديدة، حياة ينبغي أن تتحقق" (كك ٢٠٠٥، ١٦١). والأخلاق المسيحية، تُظهر مجد الله وتكرمه.

* ٥ "لأنه إن كنا قد صرنا متّحدين معه بشبه موته نصير أيضاً بقيامته" (٦ : ٥). فإن كنا قد "مُتنا" مجازياً عن الخطية، كما مات المسيح حرفياً من أجل خطايانا، فسوف نقوم أيضاً إلى الحياة كما أقيم هو حرفياً. وإقامة الأجساد العتيدة هذه، تنتظر طبعاً مجيئه الثاني، ولكن هذا الرجاء الذي لم "يتحقق بعد"، ليس موضوع اهتمام بولس (رج ٨ : ١٧ - ٢٣). وما هو المسيح الآن، في هذا الزمان الحاضر، يُجبر لنا حياته المُقامة، كيما نتمتع بجدة الحياة، حتى في الوقت الحاضر (٦ : ٤). فما هو حقيقي في هذه الحياة، ليس التحرر من الموت الجسدي، بل التحرر من سُطة الخطية. ويعلم بولس علم اليقين، أن هذا النوع الجديد من الحياة الأخلاقية، يحياه المؤمنون في أجساد تموت في عالم ما زال تحت سُطة الخطية. وكما في غل ٢ : ٢٠، فإن نتائج صلبنا معه تتواني، أي لم نعد عائشين ومع أننا نحيا، لكن حياتنا في ما تبقى لنا من وقت هي له، وهي لنا فقط ما دمنا نشترك مسبقاً في حياة قيامته.

ما حصل وما لم يحصل بعد

"تجسد الحياة الجديدة في رو ٦ : ٤ كلاً من "الحاصل الآن" و"الذي لم يحصل بعد" من الوجود المسيحي. ولأن أهميته الأخلاقية هي توقعية، فهو يلتفت نحو المستقبل لأجل تحقيقه، كما هو وارد في ع ٥ : "لأنه إن كنا قد صرنا متّحدين معه بشبه موته نصير أيضاً بقيامته". عند هذا الحد، وليس قبله، يكتمل التحرير من الخطية والموت. ولكنه حتماً سوف يتم ذلك، لأن الاتحاد بالمسيح بالمعمودية يكفل حدوثه؛ إذ إن في هذه العملية يتّحد المؤمن بكل ما عمله المسيح

"ليست المعمودية موضوع هذه الفقرة" (٦ : ١ - ١٤)، لأنه "في ما تبقى من الفقرة يعود إلى الموضوع الأساسي الذي هو الموت والقيامة مع المسيح من دون مزيد من الإشارات الواضحة إلى المعمودية" (جويت ٢٠٠٧، ٤٠٠). ومن الواضح أن بولس لا يعتبر المعمودية المؤمنين مجرد إضافة اختيارية للإيمان الذي يبرر، بل إنها أول مظهر للتعبير عن الإيمان. ففي المعمودية نعرف بإيماننا أن "يسوع رب" (١٠ : ٩)، إذ نعيد طقسًا تمثيل موت أوهامنا حول سيادة الذات التي سبق أن حصلت. وفي خضوعنا للمعمودية، نعرف علنًا بسيادة الرب الحي. فالرموز لا يمكن فصلها عن الحقائق التي توصلها. فهي وسائل الدخول الدرامية إلى تلك الحقيقة. فنحن بالمعمودية نشارك بالإيمان في عمل المسيح، بحيث لا نعود في ما بعد الأشخاص الذين كنّاهم ذات مرة (ع ٥). لكننا لا نموت حرفيًا، بل نُبحر في حياة أخلاقية من نوع جديد (اكو ٦ : ١١).

قد تُترجم الكلمة "إن" في بداية ع ٥ بشكل أفضل بالكلمة "حيث". وكوننا ننمو (باور ١٩٧٩، ٧٨٠) في المسيح، فهذا ليس مجرد افتراض. وحالة الشرط المؤكد في قوله إن كنّا، نفترض أننا "نشترك مع المسيح في وحدة عضوية لا تنقسم... وهي علاقة دُشنت في الماضي، لكن تأثيراتها تستمر في الحاضر" (جويت ٢٠٠٧، ٤٠٠). أمّا بالنسبة إلى الوقت الحاضر، فإن صيرورتنا على شبه المسيح (رج ١ : ٢٣ ؛ ٥ : ١٤) مرتبطة بموته. وإن المؤمنين، بتشبههم بالمسيح، إنما يُوقعون على كفالة موت عن أفكار هذا العالم (رج غل ٦ : ١٤) أي الانفصال عن العلاقات السابقة، والصيرورة جزءًا من جماعة الإيمان المضطّهدة" (جويت ٢٠٠٧، ٤٠١).

من الضروري ملء الكلمة المحذوفة في ترجمة الخاتمة في رو ٦ : ٥، والمُقدرة بالكلمة: (جينز) "نصير أيضًا بقيامته" (رج ١ : ٤). وليست صيغة المستقبل منطقية فقط؛ إنها أخروية، تشير إلى القيامة الأخيرة (دَن ٢٠٠٢، ٣٨ أ : ٣١٨). وحصولنا الكامل على عطية الحياة يبقى مشروطًا بتسليمنا الثابت لسيادة المسيح، فيما نسير في هذا النوع الجديد من الحياة التي باتت ملكًا لنا (رج ٦ : ٨).

* ٦ في ع ٦ و ٧ يتوسّع بولس في شرح المضامين حول "التحرّر من الخطيئة الذي يتمنّع المؤمنون" (جُويت ٢٠٠٧، ٤٠٢): "عالين هذا أن إنساننا العتيق قد صُلبَ معه (غل ٢ : ١٩ و ٢٠) لِيُبطلَ جسدُ الخطيئة (رج الشرح في رو ٧ : ٦)، كيلا نعود نُستعبدَ أيضًا للخطيئة. لأن الذي مات قد تبرأ من الخطيئة".

إنّ العبارة: "أنّ إنساننا العتيق قد صُلبَ معه"، هي معقّدة لأسباب عدّة. فإذا كانت القناعات التي عبّر عنها بولس في غل ٢ : ٢٠ هي المفترضة هنا أيضًا، فإنّ "الإنسان العتيق" لا يمكن أن يشير إلى "شيء" أو "طبيعة" معيّنة في داخلنا ينبغي أن تُستأصل. وهي ليست ورثًا سرطانيًا خبيثًا يعيش فينا مجازيًا، ومُعَرّضٌ للموت، بل إننا نموت بمعنى حقيقي إلى حدٍّ ما. ولكنه في الوقت عينه مجازي. فلا يمكننا أن نُعرّف "الإنسان العتيق" بأنه "اللحم" أو "الطبيعة الخاطئة" كما فعل بعض المترجمين من جماعة القداسة في القرن التاسع عشر. "فإنساننا العتيق" ينبغي أن يكون الشخص الذي كُنّا في ما مضى، أي ذاتنا السابقة قبل الإيمان، أي آدم العتيق الذي تحكّم بوجودنا سابقًا كبشر (رج الشرح في رو ٥ : ١٢ - ٢١).

فالتعبير، "إنساننا العتيق"، أو "جسد الخطيئة" (٦ : ٦) يشير إلى وجودنا الجسدي في آدم، "الإنسان العتيق" الذي ينتهي حالما نشترك في المسيح، أي الإنسان الجديد (رج ٥ : ١٢ - ٢١). فارتباطاتنا القديمة وولاءاتنا، في حياتنا قبل الإيمان تأتي إلى نهاية حتمية للغاية التالية: إزالة، أو إفناء أو إهلاك "جسد الخطيئة" (باور ١٩٧، ٤١٧).

ولا يقصد بولس بالعبارة: جسد الخطيئة (٦ : ٦)، القول إنّ جسد الإنسان في حدّ ذاته هو خاطي. وهو ليس مسؤولاً عن التطفل الأفلاطوني على الإنجيل، والذي يساوي الجسديّ والماديّ بالخطيئة. فنقطة بولس هي أنّ الأشخاص الذين كُنّا في ما مضى، قد صُلبوا مجازيًا مع المسيح، حتّى إننا نحن أنفسنا لن نعيش في ما بعد بلا رجاء، ومستعبدين للخطيئة. والغاية من "موتنا" ليست الهرب من سجن الجسد، بل أن ننتق من سيادة الخطيئة. ومن خلال التبرير تتحطم سلطة الخطيئة في حياتنا، ونموت بالتالي، لا لنهرب من هذا العالم، بل لنحيا فيه حياة أدبية رفيعة (ع ٧).

ومع أنّ أداة الوصل "لكي" لم تتكرّر في ع ٦ ت، فإنّ ترجمتنا التفسيرية توضح الغاية من

صلبنا مع المسيح. هذا، وإن إبطال جسد الخطيَّة يحرِّرنا من استعبادها لنا، لكي لا نبقى في ما بعد مديونين بأيّ ولاء (كي لا نعود نُستعبد أيضاً للخطيَّة).

"يوضح هذا أن المآزق البشري ليس سببه الوجود الجسدي نفسه، بل الخطيَّة، التي تمارس سلطتها على الجنس البشري كلّهُ، والذي هو خارج المسيح... وإنَّ ثَقُلَ مناقشة بولس في هذه الفقرة هو أن الاستمرار في الخطيَّة لا يتناسب، من حيث المنطق والعلاقة، مع حياة الذين هم في المسيح. وتأكيد بولس هو أن المؤمنين الذين تحرَّروا من سُلطة الخطيَّة الكونية، 'لا يستطيعون أن يخطئوا' لأنهم تحت سيادة المسيح" (جُويت ٢٠٠٧، ٤٠٤).

٧٠ يرسم ع ٧ صورة عامة وواضحة حول ع ٦: فالأموات لا يستطيعون أن يخطئوا. ولكي تبرأ من الخطيَّة (رج ١ كو ٥ : ٧ و ٨ ؛ ٢ كو ٣ : ٦ و ١٤ ؛ غل ٦ : ١٥ ؛ ١ كو ٣ : ٩) يعني أن تحرر من مطالبها.

٨٠ يبيّن العدد ٨ على خلاصات الأعداد السابقة، "فإن كُنَّا قد مُتْنَا مع المسيح نُؤمن أننا سنجيا أيضاً معه" (رج ٢ كو ٤ : ١٤ ؛ ١٣ : ٤ ؛ في ١ : ٢٣ ؛ ٢ كو ٢ : ١٣ و ٢٠ ؛ ٣ : ٣ و ٤ ؛ اتس ٤ : ١٤ و ١٧ ؛ ٥ : ١٠). كلُّ المؤمنين "يعرفون أن حياتهم السابقة قد ماتت الآن مع المسيح، الأمر الذي يُمكن من انبثاق حياة جديدة تحت نعمته وسيادته" (جُويت ٢٠٠٧، ٤٠٥). هنا، وأول مرّة في رومية (رج ١٠ : ٩)، يُشير الفعل "نؤمن" إلى موافقة عقلية على أن أمراً ما هو صحيح، فيما يبقى معناه عادياً في سائر الأماكن من العهد الجديد (لو ١ : ٤٥ ؛ يو ٤ : ٢١ ؛ أع ٢٧ : ٢٥ ؛ عب ١١ : ٦ ؛ يع ٢ : ١٨ - ٢٦ ؛ ١ يو ٥ : ١ و ٥).

وكما في رو ٦ : ٥، ينبغي هنا أن تُؤخذ صيغة المستقبل بعين الاعتبار. فحياة المسيح لها مضامين حاضرة لحياتنا في الجسد كمؤمنين (ع ١١ ؛ رج ٢ كو ٤ : ١٠ و ١١ ؛ ٦ : ١٧ ؛ غل ٢ : ٢٠)؛ ولكن، لها أيضاً بُعدٌ أخروي. ونقطة بولس هنا، هي أن "المؤمنين لا يستطيعون في الوقت ذاته أن يعيشوا في الخطيَّة"، ويتمتعون من جهة ثانية بالحياة مع المسيح (رج رو ٥ : ١٠ و ١٧ و ٢١ ؛ جُويت ٢٠٠٧، ٤٠٦). على كلّ حال، "إنَّ التوازي بين المؤمنين والمسيح لم يكتمل بعد، نظراً إلى أنه ما زال مُقدَّراً لهم أن يواجهوا موتهم الجسدي" (جُويت ٢٠٠٧، ٤٠٧).

* ٩ و ١٠ "عالمين أن المسيح بعدما أُقيم من الأموات لا يموت أيضًا، لا يسودُّ عليه الموت بعد، لأنَّ الموت الذي ماتَه قد ماتَه للخطيئة مرَّةً واحدةً والحياة التي يحياها فيحيهاها الله" (٦: ٩ و ١٠).

"بينما كان صلبُ المسيح لحظةً لن تتكرَّر من الخضوع لسُلطة الخطيئة، كانت حيات اليومية العادية... ترتبط بالله. وصيغتا الوجود كانتا متعارضتين كليًا، من حيث الزمن والتأثير ومرَّةً أخرى، ما يخصُّ المسيح... يخصُّ المؤمنين بالمقياس ذاته... فهو مات للخطيئة مرَّةً واحدةً، وهكذا يفعل المؤمنون؛ فحياتهم لله تُزيل إمكانية الحياة تحت سُلطة الخطيئة وإغرائها (جُويت ٢٠٠٧، ٤٠٧ و ٨).

"فالموت والحياة مع المسيح، يُزيلان إمكانية الحياة في الموت المتواصل الذي هو الخطيئة (جُويت ٢٠٠٧، ٤٠٦)، ولكن لا يُزيلان احتمال الموت الجسدي. بيد أن شوكَة الموت قد كُسِرَتْ (٥: ١٤ و ١٧)، حتى إنَّ المؤمنين لم يعودوا خاضعين له. وليس علينا أن نخاف من سُلطته، لأنَّ الموت لا يقدر أن يفصلنا عن "محبة الله التي في المسيح يسوع ربَّنَا" (٨: ٣٩؛ رج ع ٣٧ - ٣٩).

* ١١ يرسم بولس في ٦: ١١ المضامين المنطقية لجوابه السلبي عن سؤال العارف في ع ١، والذي أطلق عملية النقاش في ع ١ - ١٠. "كذلك أنتم أيضًا احسبوا أنفسكم أمواتًا عن الخطيئة ولكن أحياء لله بالمسيح يسوع ربَّنَا". فالذي يُحتمل أن يكون حقيقيًا، ينبغي أن يصبح حقيقةً اختبارية في حياة المؤمنين اليومية. فوجودنا لا يمكن وصفه إلا من خلال المتناقضات الظاهرية.

ينبغي لنا أن نحسب أنفسنا "أمواتًا عن الخطيئة، ولكن أحياء لله بالمسيح يسوع"، لأننا نحن هكذا بالتأكيد. والفعل "احسبوا" هو نفس التعبير المستخدم في حسابان الله البرِّ لإبراهيم في ٤: ٣ و ٥ و ٦ و ٨ (رج الشرح هناك). وحسابنا أنفسنا "أمواتًا عن الخطيئة وأحياء لله"، ليس ادعاءً (كقوله: كما لو)، ولا أمرًا مثاليًا بحثًا، بل هو رأيٌّ ثابت وواعٍ على أساس الإنجيل، بحيث نقبل بالتأكيد، ما عمله الله في المسيح... بالإيمان" (كرانفيلد ١٩٧٥، ١: ٣١٥).

* ١٢ يتوقَّع بولس أن يأخذ قُرَّاءُه حقَّ الإنجيل باعتباره واقعًا، وأساسًا يدلُّ على الأمر: "لا

تَمْلِكَنَّ الْخَطِيئَةَ (رج ٥ : ٢١) فِي جَسَدِكُمُ الْمَائِتِ لِكِي تَطِيعُوهَا فِي شَهَوَاتِهِ" (٦ : ١٢). وقد حُذِفَت الكلمة "شَرِير" من الترجمة، إذ لا أساس لها في النصِّ اليوناني، بل تُلائم الثنائية عند أفلاطون، والغريبة كلياً عن فكر العهد الجديد. ولا يفترض بولس أن "الجسدانية أو الشهوانية هي مصدر الخطية" (جُوي٢ ٢٠٠٧، ٤٠٩).

وتحرَّر المؤمن من الخطية الذي تناوله ع ١ - ١٠، يتحوَّل إلى أمر في ع ١١ - ١٤. فموتنا وحياتنا الجديدة في المسيح يعتمدان على اتحادنا الراسخ به. هذه الحقائق الجديدة، لا يمكن اعتبارها أمراً مسلماً به؛ فهي حاصلة لنا فقط إن كُنَّا نشترك فيها. إنها ممَّا تُتيحُه النعمة، وليست مؤهَّلات شخصية. فإن كُنَّا "أمواتاً عن الخطية"، لا نستطيع أن نسمح لها بالسيطرة على حياتنا. في المسيح، يمكن أن نكون "أمواتاً" عن الخطية؛ ولكنَّ الخطية ليست ميتة، بل سوف تُثَبَّت حُكْمُهَا الظالم حيثما ضعفت القوة لضبطها. وحيثما لا يملك المسيح، تملك الخطية.

إنَّ سُلْطَةَ الخطية في حياتنا تتحطَّم بصورة حاسمة عندما نصبح مؤمنين. وإذا تحرَّر الإنسان المُبرَّر من عبودية الخطية، يقف بين قوَّتين تفرضان الخضوع. ففي ف ٨ يصف بولس هاتين القوَّتين بالجسد والروح. أمَّا في ف ٦ فهما الخطية والله، والناموس والنعمة. وعلينا أن نختر مع مَنْ نقف. وهكذا يَحْتَنَّا بولس بالقول: "إِذَا لَا تَمْلِكَنَّ الْخَطِيئَةُ فِي جَسَدِكُمُ الْمَائِتِ" (ع ١٢). وليس الخلاص من الخطية سحرًا أو آليًا؟ لذا على المؤمنين أن يقاوموا خداع ادِّعاءاتها بالسيادة.

ومن الواضح، أنَّ لغة بولس القوية في ع ٥ - ١١ لا تعني أنَّ المؤمنين لا يستطيعون أن يُخطئُوا، بل بنعمة الله، وبقوة الروح، يتقوُّوا لكيلا يُخطئُوا. لكن، ينبغي لنا أن نقول لا لغرضها المغرية التي تدعونا إلى إطاعتها في شهوات الجسد. فالخطية تبحث باستمرار عن موطئ قدم لكي تُمارس سيطرتها غير الشرعية على جسدنا المائت. وهذه اللغة تُذكِّرنا بأنه إلى حين القيامة الأخيرة، يبقى جسدنا خاضعاً لحتمية الموت إلى جانب قابلية السقوط فريسةً لسلطة الشهوات الجسدية. فنحن ما زلنا مُعرَّضين لأنَّ نُخطئ إذا اخترنا ذلك، لأننا ما زلنا ذرية آدم، وجزءاً من هذا الجيل الحاضر. لكنَّ عجزنا الماضي الذي أوقعنا فريسةً للخطية قد

انتهى، لأننا الآن في المسيح المقام نشارك في قوات الدهر الآتي.

"لأن الذي مات قد تبرأ من الخطيئة" (ع ٧)، ولكن لم يتحرر بعد من الموت الجسدي وإلى حين رجوع المسيح ثانية، حين ستتغير أجسادنا (١ كو ١٥ : ٥٠ - ٥٧)، فإن مقاومة سلطة الخطيئة سوف تستمر في جسدنا الذي ما زال غير مفدي (رج الشرح في رو ٨ : ١٨ - ٢٥)، وذلك بسبب شهواته. والمهم هو عدم الاستسلام للشهوة (رج يع ١ : ١٤ و ١٥) فالمؤمنون ما زالوا بشرًا، "في الحالة الآدمية"، التي لن تُشفى إلا بعد أن تتمجد أجسادهم بعودة المسيح (رو ٨ : ٢٣). ونتيجة لذلك، فإن المؤمنين، مثلهم مثل كل البشر الآخرين، عليهم أن يُجاهدوا ضد ما أجمع اللاهوتيون منذ أيام توما الأكويني، على تسميته "الشهوة الطبيعية الجامحة". وحتى يسوع الذي هو من دون خطيئة، لم يُسثن من الإغراءات، كما تدل على ذلك تجربته في البرية (رج مت ٤ : ١ - ١١؛ مر ١ : ١٢ و ١٣؛ لو ٤ : ١ - ١٣). ولكن، على الرغم من أن الشهوة البشرية الطبيعية لضرورات الحياة مثل الطعام والملجأ والوقاية... ليست خاطئة في حد ذاتها، فإنها تتركنا مُعرّضين للخطيئة، وتجعل بالتالي الانضباط الذاتي حاجة مستمرة (رج ١ كو ٩ : ٢٧).

* ١٣ إن القوة في رفضنا تقدم أنفسنا ثانية كعبيد للخطيئة تأتي من تقدم ذواتنا وأعضائنا "آلات بر لله" (رو ٦ : ١٣). على أن الكلمة اليونانية المترجمة (آلات)، هي تعبير عسكري بمعنى ("أسلحة في ١٣ : ١٢؛ وسلاح في ٢ كو ٦ : ٧ و ١٠ : ٤). لذلك ينبغي أن نجعل من أعضائنا "سلاح البر" (٢ كو ٦ : ٧) لأجل تقدم مقاصد الله في هذا العالم. وعندما نستسلم لشهواتنا الأنانية، نسمح إذ ذاك "لمهاراتنا" البشرية (دَن ٢٠٠٢، ٣٨ أ : ٣٣٧) أو "لقدراتنا" (مُو ١٩٩٦، ٣٨٤) أن تُستخدم "آلات إثم".

يُكرّر بولس في ٦ : ١٣ تنبيهه السلبي الذي ورد في ع ١٢ قبل أن يقوم بخطوته الإيجابية التالية. وفعلا الأمر كلاهما، هما في صيغة الحاضر (لا تقدّموا... بل قدّموا)؛ والباقي من العدد هو إيجابي. وإذا كان لتحوّل الصيغة أي مدلول (والذي ينكره مُو ١٩٩٦، ٣٨٥)، فتكون الفكرة أن جمهور بولس لا ينبغي أن يستمرّوا في نمط حياتهم السابقة، بل أن يبدأوا أسلوبًا جديدًا من الحياة، متميزًا بالتزامات جديدة كليًا (دَن ٢٠٠٢، ٣٨ أ : ٣٣٨).

إنَّ أمر بولس المُكرَّر: "ولا تقدّموا (ذواتكم)... للخطيئة بل قدّموا ذواتكم لله" (ع ١٣؛ رج ع ١٦ و ١٩)، يستخدم الفعل اليوناني (paristemi) بمعنى "يكون بتصرف". فأنَّ يُقدّم الإنسان "ذاته" قد يعني أن يضع نفسه في تصرف شخص آخر ليستخدمه حسب استحسانه. وهذا يتضمّن خدمة أهداف الشخص الآخر، بحيث يمسي "آلة طيعة في نظامه الخضوعي" (جويت ٢٠٠٧، ٤٠٩). على أن هذا الفعل نفسه "يقدّم"، له في ١٢: ١ القوة الإضافية في التعبير التقني، "في لغة مقدمة الذبيحة: يهب، يجلب، يُقدّم" (باور ١٩٧٩، ٦٢٧، ٦٢٨ مقتبس). فنحن نضع أنفسنا بالكامل، إمّا في تصرف الله، وإمّا في تصرف الخطيئة، وليس من بديل. كما أننا لم نُعطَ خيار الاستقلال أو الحياد.

"وحين يضع الإنسان نفسه 'في تصرف' الخطيئة، فهذا يعني أنه يشارك بملء إرادته في الحرب ضدَّ الله، وإنكار الفداء الذي يتمُّ اختباره في المسيح. وإنَّ المؤمنين في خضمِّ الصراع الأخرى على السُّلطة في سبيل السيطرة على العالم، مدعوّون إلى الاختيار بين إطاعة الخطيئة، أو إطاعة الله" (جويت ٢٠٠٧، ٤١٠).

نحن كمؤمنين، قد خلّصنا من العبودية ونلنا الحرية (٦: ٦ - ٨). لكن، لسنا أحراراً مجرد أن نكون أحراراً، بل كأحياء من الأموات (ع ١٣؛ رج ع ٨ - ١٢). أمّا السؤال فيبقى: لمن أو لماذا نحيا؟ فنحن كمخلوقين، لا يمكننا إلّا أن ننحاز إلى جانب معيّن. وأجسادنا سوف تُستخدم كأدوات إمّا للشرّ وإمّا للبرّ.

^{١٤} يعتمد الفرق على اختيارنا السيّد الذي سيسود علينا (ع ١٤). أي هل نسمح للخطيئة أن تملك علينا، أم ليسوع أن يملك علينا؟ وهل سنطيع شهوات جسدنا، أم نطيع الله؟ (ع ١٢)، وهل سنقدّم ذواتنا للخطيئة، أم لله؟ (ع ١٣).

إنَّ بولس يدعو إلى قرار أخلاقي حاسم، أي إلى صراع شخصي. فصيغة الأمر، وصورة الذبيحة المجازية (رج ١٢: ١ و ٢) تفرض الحاجة إلى قرار عملي: "قدّموا ذواتكم لله، مرةً وإلى الأبد." فإذا أعتقنا من الحياة السابقة في الخطيئة، نحن أمام إمكانية جديدة. من الممكن أن نرجع إلى الحياة القديمة، أو أن نضع نفوسنا المفدية في تصرف الله. فالحرية المطلقة هي وهم، كما أنَّ الحياد مستحيل.

نحن أحرار فقط في اختيار مَنْ سيسود علينا (ع ١٤). الله هو الذي يعطينا الحياة. ونحن نقرر ما سنفعله بها. أمّا بولس، فيبحثنا على تقديم ذواتنا كآلاتٍ برّ (ع ١٣؛ رج ١٢ : ١ و ٢) في الحرب ضدّ الشرّ. لكنّ "حَمَلَةَ الله الجديدة الخالية من العنف لاستعادة البرّ في عالم فاسد" (جُويت ٢٠٠٧، ٤١١) هي مشروع مخوف بالمخاطر، يتطلّب شعباً مُكرّساً بالتّمام. إنّ صيغة المستقبل في الفعل تسود (رج ٦ : ٩)، قد تتضمّن قوة الأمر: "الخطيئة لن تسودكم" (ع ١٤). لكنّ الكلمة الاستهلاكية، "فإن"، تفترض أنه مستقبل منطقي. فيما أنكر تُقدّمون ذواتكم من دون تحفّظ لله، "فإنّ الخطيئة لن تسودكم". هذه أخبار "أكيدة تماماً للمؤمنين: "وملك الخطيئة قد انتهى بالتأكيد" (جُويت ٢٠٠٧، ٤١١). والغلبة على "الخطيئة" ممكنة بسبب "النعمة".

وهكذا، يختم بولس بحثه في ع ١٤، حيث كان قد بدأه في ع ١، وذلك بمنطق الإنجيل عن النعمة. فالنعمة ليست إذناً ضمنيّاً لارتكاب الخطيئة بسهولة واستخفاف، بل إنها قوة الله التي تُحرّر الخطاة من سيادة الخطيئة. وإنها أيضاً قوة الله التي تدعو الذين كانوا سابقاً خطاة وتحرّروا، إلى إخضاع ذواتهم المفدية لله، كي يحياوا النوع الجديد من الحياة الذي توفره النعمة. تحت سُلطة الله، وفي خدمة البرّ. ومن باب التذكير، فإنّ النعمة ليست شيئاً جامداً، إذ إنّ التعبير يُشخصُ هو اسم مجرد يُغلّف قصة الإنجيل بأكملها عن عطية خلاص الله المجّانية بواسطة الربّ المصلوب والمُقام، وعطية الروح القدس لنا.

إنّ النعمة هي تعهُّد الله الكلّي بذاته، وبمصادره التي لا تُنضب، للإنسانية الساقطة، من خلال المسيح. ومع أنّ المسيح هو عطية الله لنا، فإنّ المسيح هو ربُّنا بامتياز. والنعمة هي قدرة الله التي تمكّننا من الطاعة، ولذا لا غنى عنها. وعلينا أن نعيش كأُناسٍ ماتوا عن الخطيئة، إذ إنّ النعمة تمكّننا من ذلك. كما أنّ النعمة تتحدّانا لكي نستثمر الامتيازات التي لنا، ليس في الاهتمام بالذات، بل في الاستسلام للمحبة الإلهية القادرة على كلّ شيء. على أنّ الله لم يحرّرنا لقاء لا شيء؛ فقد كلّفه ذلك كلّ شيء، ولذلك يُتوقّع منا، ما هو بمستوى تلك الكلفة والحرية لها مطالب من أولئك الذين يريدون أن يظلّوا أحراراً (رج غل ٥ : ١ و ١٣). علينا أن نقاوم قوى الخطيئة والذات (أي الجسد)، التي تريد أن تستعبدنا تحت سُلطة أسياد، ليس لهم

ذلك الحق. فنحن يمكننا فقط أن نخدم سيِّداً واحداً.

إنَّ رو ٦ : ١٤، ليس فقط تختم ع ١ - ١٣، بل تستبق كذلك ٦ : ١٥ - ٧ : ٢٥. فالرسول بولس لم يذكر الناموس من بعد ٥ : ٢٠، حيث ركَّز اهتمامه بدلاً من ذلك، على "ملك" الخطية مقابل "ملك" النعمة في ٦ : ١ - ١٤. بيدَ أنه في ع ١٤ و ١٥، يعود ليتناول من جديد، موضوع الناموس في ما سيتبع: لستُم تحت الناموس بل تحت النعمة (ع ١٤). على أنَّ هذا التعبير، (تحت النعمة)، لا يظهر سوى هنا في رو ٦ : ١٤ و ١٥ من بين كلِّ الكتابات اليونانية، ما خلا مصادر آباء الكنيسة المتأخرين" (جُويت ٢٠٠٧، ٤١٢ رقم ٢٣١).

وأن يكون المرءُ تحت سُلطةٍ ما، يعني طبعاً، أن يكون أداها، وأن تملك عليه، ويكون بالتالي، تحت سيادتها. وعليه، ينبغي للمؤمنين، ليس فقط أن يرفضوا سُلطة الخطية المدَّعية السيادة، والمخلوعة عن العرش، بل أن يرفضوا أيضاً الحياة تحت سُلطة مُناقِض الخطية المُفترض، أي الناموس. هذا، وإنَّ سيادة النعمة لا تتساهل مع أيِّ منافس، سواء كانت الحرية غير المُضبطة أو الناموسية.

ب. التقديس: نوع جديد من العبودية (٦ : ١٥ - ٢٣)

إنَّ الانتصار على الخطية ليس حتمياً، حتى بعد أن تمَّت معالجة موضوع السيادة. لهذا السبب، من الخطأ الحديث عن "حالة" ثابتة من القداسة؛ إنها (أي القداسة) "وضعية" تفرض الحفاظَ المستمرَّ عليها. وبما أنَّها موجودة بفضل علاقة المحبة المطيعة للإله القدوس، فإنه لا يمكن قطُّ اعتبارها ملكاً للإنسان. وهذا يُفسِّر الدافع للأعداد ١٥ - ١٩.

يبدأ بولس في ع ١٥ بسؤال العارف، يشبه إلى حدٍّ بعيد، ذاك الذي في ع ١. بيدَ أنَّ الفوارق بين السؤالين تتساوى في الأهمية (من أجل نظرة مخالِفة، رج "ماك كانت" ١٩٨١). ومهما يكن، فإنَّ السؤالين منفيَّان بقوة: حاشا للمؤمنين أن يتصوَّروا أنَّ النعمة هي إجازة ضمنية للخطية.

إنَّ سؤال بولس الساخر، يتحدَّى مضامين الحياة المحتملة التناقض، تحت سيادة النعمة، مقابل سيادة الناموس، والتي يمكن استخلاصها من ع ١٤. بيدَ أنه لا يعود في الواقع إلى

الحديث المباشر عن "الناموس" إلا في ف ٧. لكنه في المقابل، وفي ٦ : ١٦ - ٢٣ يُنشئ تصورًا عن العبودية التي سبق أن ذُكرت بوضوح في ع ٦، وتلميحا في ع ١٤ مع ذكر نقيضها أي السيادة. ويبدو بولس في ع ١٩ وكأنه يعتذر بسبب الحاجة إلى مزيد من التوضيح، إذ يقول "أتكلّم إنسانيا من أجل ضعف جسدكم".

لكنّ تصوّر بولس لن يكون مفاجئا إذا علمنا أنه بالنسبة إلى تلك الحضارة كان نظام العبودية أمرا مسلما به، مثله مثل استخدام أدوات إلكترونية في حضارتنا اليوم. واستخدامه هنا ينبغي بالتأكيد أن لا يؤخذ كمصادقة منه على هذه الممارسة، كأن لا شكّ عنده في العدالة الإنسانية في معاملة البشر كسلع (رج ١ كو ٧ : ٢١ - ٢٤).

عبودية إرادية

"تدلّ الدراسات حول العبودية في العالم القديم على أنّ بعض المناطق من ذلك العالم كانت نسبة العبيد فيها، أو الذين كانوا عبيداً وأُعتقوا، تتراوح بين الثلث أو الثلثين من مجموع السكان، وأنّ من بين الوسائل البارزة في سدّ النقص من العبيد الذين كانوا يُعتَقون غالباً بعد بلوغهم سنّ الثلاثين أو الأربعين، كان بيع العبد نفسه طوعاً... هذه الحقيقة الاجتماعية هي أساس المقارنة التي يرسمها بولس عن عبودية الخطية... فبمجرد القيام بالخطوة الأولى نحو الخطية، لن يعود قانونياً، ثمّة هروب إلاّ بالموت أو الإعتاق حسب استحسان المالك. فالملك له سلطة الموت والحياة على عبيده... فهم كانوا ملكه، ومهما كانت لهم من حقوق سابقة فهي الآن ملغاة" (جويت ٢٠٠٧، ٤١٦).

من المؤكّد أنّ بولس لم يحمل أفكاراً جديدة مثالية في الاستقلال الذاتي. فقد كان مفتعلاً بأنّ البشر يتمتّعون بالحرية فقط ضمن حدود سيادة معيّنة (كيزمن ١٩٨٠، ١٧٩). فنحن عبيد لسيدّ ما، سواء كان جديراً بالسيادة أم لا. وعلينا أن نخدم طرفاً ما، حسناً كان أم سيئاً. وقبل أن نصبح مؤمنين، كنّا عبيداً للخطية من دون رجاء. ولكن، كمؤمنين، لنا الحرية أن نختار سيّدنا، إمّا الخطية وإمّا الله. ولكن، لن تكون لنا قطّ، حرّية اختيار نتائج اختيارنا لسادتنا. إذا عدنا وقدّمنا ذواتنا مرّة جديدة لعبودية الخطية، فإنّ النتيجة الحتمية ستكون مزيداً

من المهانة والخزي، وأخيراً طبعاً، الموت (رو ٦ : ١٦ و ١٩ و ٢١ و ٢٣). أمّا إذا اخترنا أن نُقدِّم ذواتنا لخدمة الله، فالنتيجة ستكون حياة القداسة والبرّ، وأخيراً بالطبع حياة أبدية (ع ١٣ و ١٩ و ٢٢ و ٢٣). فخير المؤمنين ليس بين سيّدين متنافسين، بل بين نوعين متناقضين من العبودية.

(لمعرفة المزيد حول موضوع "العبودية" في القرن الأول، ثمة مراجع في آخر هذا الكتاب).

فالعبودية لله تعبر عن نفسها بالطاعة (ع ١٦) والبرّ (ع ١٣ و ٢٠). هذه الخصائص تضمّن أكثر من مجرد ميل داخلي، إذ للقداسة تعبير جسدي. فحين نُقدِّم ذواتنا لله، فإنّ أجسادنا تكون تحت تصرّفه. إذ إننا لم نُجعل مقدّسين لنقعد قديسين، بل لنخدم. ولن نُنقل فوراً إلى السماء. نحن متطوِّعون لأجل قضية الحقّ في هذا العالم. فحياة الطاعة والبرّ والقداسة التي تكون ممكنة من خلال التقديس، إنما هي تعابير عن عبادة الله (١٢ : ١ و ٢).

١٥٠ يؤكّد هذا المقطع أنّ الذين ليسوا "تحت الناموس بل تحت النعمة" (٦ : ١٥)، يحيون في علاقة عبودية بالله تتطلّب طاعة قلبية كاملة (ع ١٧). ويُشير بولس في ع ١٩ إلى إيضاحه بطريقة الكلام الإنساني، باعتباره تنازلاً لقراءته بسبب ضعفهم الطبيعي. فهو يُقدِّم هذه المناقشة لجعل نفسه واضحاً تماماً، فقط في حال كان ما قاله في ع ١ - ١٤ ليس مفهوماً بشكل وافٍ. كما أنّ بولس يُصرّ في الوقت ذاته على أن لا يُفهم كلامه حرفياً، بل أن يُسمَعَ في ضوء ما قاله لنوره عن موتنا مع المسيح للخطية وتطبيقاً لهذا القول.

يعود بولس في ع ١٥، ليتناول مرّةً أخرى السؤال الافتراضي والذي شغله من بداية ع ١: "أأخطئ...؟" هل تعطي النعمة المؤمنين إجازةً ليخطئوا؟ ويعود جوابه ليستمرّ في النفي المدوِّي في وجه اللاناموسيين ومنطقهم المنحرف. على أنّ عَرْضَه للمبادئ الأساسية يتبدّل الآن، تبعاً لانتقاله من صورة الموت والحياة المجازية، وتنافس السیادتين، إلى صورة العبودية والحرية.

إنّ إعادة طرح بولس للسؤال: "أأخطئ لأننا لسنا تحت الناموس بل تحت النعمة؟" (ع ١٥)، ليست مجرد تكرار للعدد ١. فالمضارع الشرطي للسؤال الأول يتحدّى الفكرة القائلة بأنّ نمطاً من تكرار الخطية يتناغم مع الحياة المملوءة بالنعمة: "أنبقى في الخطيئة...؟" (ع ١). هذا، ويلاحظ جُويت أنّ التعبير، "تحت النعمة" في ع ١٤ و ١٥ "لا يظهر في أيّ مكان آخر من الكتابات اليونانية" (٢٠٠٧، ٤١٥). لكنّ النعمة هي اسم مُجرّد، يصفُ محبة المسيح المجانيّة،

التي تستدعي تجاوبًا مناسبًا (رج ٢ كو ٥: ١٤ و ١٥).

إن السؤال في رو ٦: ١٥ مُشكَّل على طريقة سؤال العارف: **أَلْخَطِي...**؟ إذا، السؤال الأول هو: "هل نستمرُّ في السماح للخطية بأن تملك في حياتنا؟" وهكذا يصبح: "هل نتسامح مع أية خطية معروفة لأننا لسنا تحت الناموس بل تحت النعمة؟" فالعدد الأول يتعامل مع عبودية للخطية غير محطَّمة بعد؛ فيما يتعامل عدد ١٥ مع أعمال فردية من عدم الطاعة.

يناقش بولس في ع ١ - ١٤ التناقض الأساسي بين النعمة والخطية التي كانت موجودة قبل أن نتبرَّر. فبالإيمان بالمسيح نُقلنا من نظام آدم القديم إلى النظام الجديد في المسيح. وهذا الوجود الجديد، متحرِّر من حكم الخطية. ويرفض بولس أيَّ تلميح إلى اللاناموسية من خلال نفيه القاطع: **حاشا (ع ٢ و ١٥)**. وبطرحه أسئلة العارف، يحدِّد بوضوح المثال التالي: إن فكرة وجود مؤمنين يخطئون باستمرار هي كمن يحاول التوفيق بين متناقضين أو الخلط بين الزيت والماء.

* ١٦ يسأل بولس في ع ١٦ بغية ترسيخ فكرته: **"أَلَسْتُمْ تعلمون أن الذي (رج ١١: ٢) تُقدِّمون ذواتكم له (رج ع ١٣) عبيدًا للطاعة (رج ١: ٥؛ ١٥: ١٨؛ ١٦: ٢٦؛ ١ بط ١: ٢)، أنتم عبيد للذي تطيعونه إمَّا للخطيَّة للموت أو للطاعة للبرِّ؟"** وأن تكون نعمة الله قد أعطتنا خيارًا لنجعل أنفسنا بمحض إرادتنا في تصرف الخطية، هو أمرٌ غير معقول. المهم هو من نخدم، وذلك بسبب النتائج الهائلة المختلفة، لنوعَي العبودية المتنافسين. **"لا بُدَّ للإنسان من سيِّد، بشكل أو بآخر. فهو إمَّا أن يكون عبدًا للخطية، أو عبدًا للطاعة. فالخطية والطاعة ليسا من صنعنا، بل هما قُوَّتَانِ تملكان علينا"** (بارث ١٩٥٩، ٧٢).

ولكن بولس، بوضعه سُلْطَتِي الخطية والطاعة جنبًا إلى جنب، إمَّا يُشير إلى أن الخطية، كما يفهمها، ليست مجرد "إخطاء للهدف" غير مقصود، بل إنها عصيانٌ ضدَّ الله. إنها شأن خطير لدرجة أن المؤمنين الذين يعصون الله بإرادتهم، يُلفَّون أنفسهم من جديد، عبيدًا للخطية. هنا يحظر في البال تحذير يسوع الشديد؛ **"أنَّ كُلَّ مَنْ يَعْمَلُ الخطيَّة هو عبدٌ للخطيَّة"** (يو ٨: ٣٤). أمَّا بالنسبة إلى الذين قد تبرَّروا، فلم تُعدِّ العبودية للخطية حالة بائسة لا إرادية، بل باتت تتضمن وضع ذواتهم إراديًّا في تصرف الخطية (رج الشرح في رو ٦: ١٣).

نحن البشر، كخليقة عاقلة، نقوم بخيارات، تقودنا في نهاية الأمر، إمّا إلى الحياة الأبدية، وإمّا إلى الموت الأبدي. هذا، ويحذّر غودِت قائلاً: "إنّ جواباً إيجابياً واحداً عن السؤال التالي: هل أخطئ لأنني تحت النعمة؟ قد يكون له من التأثير بحيث يضع المؤمن ثانياً في الطائرة المأبودة نحو الهاوية" (١٨٨٣، ٢٠٢). إنّ خلاصة بولس هي بهذا القدر من القوة: "لأنّ أجرَةَ الخطيئة هي موت، وأمّا هبةُ الله فهي حياةٌ أبديةٌ بالمسيح يسوع ربّنا" (ع ٢٣). نحن، بفضل النعمة، صار لنا حرية الاختيار. وإنّ المسائل الأبدية هي على المحك في فترتنا الاختبارية للنعمة.

١٧٠ مرة أخرى، يعتبر بولس النظرة الكونية للخطيئة أمراً مُسلماً به، بينما يُذكر قراءه قائلاً: "إنكم كنتم عبيداً للخطيئة" (ع ١٧)، "و... أعتقتم من الخطيئة" (ع ١٨؛ رج ع ٧). إنه أول ظهور في رومية للكلمة من الاشتقاق عينه (رج ٦: ٢٠ و ٢٢؛ ٧: ٣؛ ٨: ٢ و ٢١) "حرية"، وهي الضدّ التامّ للكلمة "عبودية". ففي الأوضاع السابقة، كان للتعبير من مثل ("فداء" في ٣: ٢٤) و("تبرّاً" في ٦: ٧) قوة دلالية مشابهة. وفي غلاطية مثلاً، وهي رسالة ثلث حجم رسالة رومية، فإنّ مشتقات الكلمة "حرية"، تظهر تسع مرّات (غل ٢: ٤؛ ٣: ٢٨؛ ٤: ٢٢ و ٢٣ و ٢٦ و ٣٠ و ٣١؛ ٥: ١ و ١٣)، ربما على ما يبدو، بسبب حسامة صورة العبودية هناك.

يفترض بولس أنّ أهل رومية كانوا مؤمنين مبرّرين: وكانت العبودية للخطيئة، عنوان ماضيهم وليس عنوان حياتهم الحاضرة. وبسبب هذا التغيير يقول: "شكراً لله..." (رج ٢ كو ٢: ١٤؛ ٩: ١٥). ولكنه لا يصف هنا انتقالهم من حياتهم القديمة إلى الجديدة، مستخدماً لغته المألوفة حول التبرير بالإيمان. إنه بدلاً من ذلك يشير إلى توجيهات القواعد الدينية كأساس لحياتهم المسيحية الدائم. إلّا أنّ قِلّة بارزة من دارسي رسالة رومية تقترح حلّ هذا التناقض بخلاف ٦: ١٧ ب باعتباره تفسيراً خاطئاً، لا يمتُّ إلى بولس بصلة (انسجاماً مع ١٦: ١٧ - ٢٠؛ جُويت ٢٠٠٧، ٤١٧ - ١٩ و ٤١٧ م ٣٠).

يشير بولس هنا إلى جمهوره من اليهود "المتجدّدين" بالقول: "أطعتم من القلب صورة التعليم التي تسلّمتموها" (ع ١٧ ب؛ رج ١ تي ١: ٥؛ ١ بط ١: ٢٢). فكأنهم أطاعوا "من القلب"، يقتضي ضمناً، طاعة، كانت حتماً "عملاً صادراً من أعماق الشعور والتأثير، ولكنه كذلك يتضمّن تناقضاً مع طاعة كانت أقلّ عمقاً، سواء بالإكراه (عبد للخطيئة بالإكراه) أو

ظاهريًا" (رج رو ٢: ١٥ و ٢٩؛ ٥: ٥؛ ١٠: ٩ و ١٠؛ دَن ٢٠٠٢، أ، ٣٨ أ: ٣٤٣).

* ١٨ إنَّ "تجديدًا" كهذا، من خلال استيعاب قواعد الدين كان إذ ذاك (كما اليوم أيضًا). أقلُّ دراماتيكيةً من التجديد المجسَّم نتيجة الانتقال من الظلمة إلى النور. لكن، هل كان أقلَّ حقيقةً أو أهميةً؟ كلاً، بل كانوا حقًا، عبيدًا سابقين للخطية، وصاروا الآن "عبيدًا للبر" (٦: ١٨). إنَّ السيّد هنا يتحوّل من كونه "الطاعة" (ع ١٦) إلى كونه "البر"، فهذا يُذكرنا أيضًا بأنَّ ذلك كله صُورٌ مجازية. فالمسيح طبعًا، هو الربُّ الحقيقي لكلِّ المؤمنين.

إنَّ "صورة" ("أنموذج" أو "مثال") التعليم التي تسلمتموها، يبدو أنها تشير إلى خلاص إيمان، يُردّدونها إبان المعمودية، والتي يلزمون أنفسهم بها بعملٍ حرّيتهم عندما يصبحون مؤمنين. وإنَّ صورة التعليم الإيمانية تلك، لا بُدَّ أنها تتضمَّن، ليس فقط الرواية الآمنة عن عمل الله الخلاصي في المسيح يسوع، بل أيضًا السلوك القدوة الذي رأوه متجسِّمًا أمامهم (رج في ٣: ١٧؛ ٢ تس ٣: ٩) بالوعاظ اليهود المجهولين، الذين أوصلوا إليهم الإنجيل، الذي أخذه أولئك بدورهم عن آخرين.

إنَّ الكلمة اليونانية "تسلمتموها"، المُستخدمة هنا، يمكن أن تشير إلى انتقال التقاليد (١ كو ١١: ٢ و ٢٣؛ ١٥: ٣)، لكنَّ العهد الجديد يستخدم أيضًا هذا التعبير للإشارة إلى تسليم الأشخاص من سُلطة إلى أخرى (رج رو ١: ٢٤ و ٢٦ و ٢٨؛ ١ كو ٥: ٥؛ ١٣: ٣؛ ١٥: ٢٤؛ ٢ كو ٤: ١١؛ دَن ٢٠٠٢، أ، ٣٨ أ: ٣٤٣). وعليه، فإنَّ العبد المملّك من الخطية يُنقل إلى إطاعة مالكة الجديد.

وبغضِّ النظر عن الفارق الدقيق بالمعنى لدى بولس، فإنَّ كلاً من اليهود والأمم الرومانيين المؤمنين، كانوا يعلمون أنهم في معبوديتهم قد أُعتقوا؛ (رج الشرح حول هذه الكلمة في رو ٦: ٧) من عبوديتهم السابقة اللاإرادية للخطية، ليصيروا عبيدًا مطيعين للبر (ع ١٨؛ رج فتزماير ١٩٩٣، ٤٤٩). فالطاعة والبرُّ يفيدان فقط في تشخيص العمل الإلهي الكرم مقابل السيّد المستعبد الشرير الذي هو الخطية. فالطاعة هي في الواقع، الأمور الصحيحة التي يعملها الناس بنعمة الله، اعترافًا منهم بحقِّ الله الكامل في السيادة على حياتهم.

* ١٩ لا يجبُّ بولس اللجوء إلى الأسلوب العامّي في مجال تفسير الحقِّ الإلهي بلغة تتلاءم مع

الضعف البشري: "أتكلم إنسانياً من أجل ضعف جسدكم" (ع ١٩ أ). هذا، وتشير الكلمة "إنسانياً" إلى اللغة العامة المستخدمة في الحياة اليومية (باور ١٩٧٩، ٦٧). "ولا شك أن بولس كان يدرك جيداً أن الصورة المجازية للعبودية، والشديدة التناقض مع المثل اليونانية، لا تبدو ملائمة في إطار الحديث عن علاقتهم بالله" (رج ٨ : ١٥ ؛ دَن ٢٠٠٢ أ، ٣٨ أ : ٣٤٥). ولكنَّ محدوديتهم، كونهم فانيين، (= "ضعفاء")، تطلَّبت وسيلة ما للتعبير عن تعهدهم المطلق والمستمرَّ لله.

ثمَّ يتوسَّع بولس في التشبيه حول العبودية، مُدخِلاً أيضاً قوًى إضافية مشخَّصة في توزيع الأدوار، في الوصف "السابق واللاحق"، لقراءته الرومان: "لأنه كما قدَّمتم أعضاءكم عبيداً للنجاسة والإثم للإثم، هكذا الآن قدَّموا أعضاءكم عبيداً للبرِّ للقداسة" (٦ : ١٩ ب). هذا ويستخدم بولس الكلمة نجاسة (رج ١ : ٢٤ ؛ ٢ كو ٦ : ١٤ - ٧ : ١) والكلمة إثم (رج أ ع ٢ : ٢٣ ؛ ١ كو ٩ : ٢١) تمثيلاً مع الوصف اليهودي المعاصر له، حول السلوك اللاأخلاقي، الذي ميَّز بشكل خاص تمرُّد الوثنية الرومانية اليونانية، وابتعادها عن الله (جُويت ٢٠٠٧، ٤٢٠). إنَّ بولس، في استخدامه المقارنة بين العبوديتين، يتحوَّل من العبارات الواقعية مستخدماً فعلاً في الصيغة الدلالية. وهذه الحقائق ميَّزت الوجود السابق لجمهوره الأُممي. أمَّا الآن فتحوَّل إلى أسلوب الطلب الأمر، والسلوك الذي ينبغي أن يميَّز وجودهم الآن. فهو لم يستخدم صيغة الأمر من حين كتابة رو ٦ : ١٣. وهكذا يصبح توضيحه أساساً للتحذير، حيث يحضُّ قراءه المؤمنين المعروفين، على التقدُّم إلى ما هو أبعد من موقعهم الحالي إلى وجهة جديدة، أي إلى التقديس (القداسة).

يشير بولس في ع ١٩ إلى حاجة المؤمنين لتقدِّم ذواتهم طوعاً كعبيد (كما في ع ١٣، رج الشرح هناك، و ١٦). فنحن كمؤمنين، أحرار فقط على ما يبدو، لنختار إمَّا أن نضع ذواتنا في تصرُّف هذا أو ذاك من السيِّدين المتنافسين: الخطية أو الله (ع ١٣)، الخطية أو الطاعة (ع ١٦)، والآن، النجاسة والإثم أو البرِّ (ع ١٩).

"ثمَّة نَمَطٌ أخلاقي حول المحبة الأصيلة، سيصدر لاحقاً في ١٢ : ٩ - ٢١، حيث يُقدِّم التوجيهات لهذا النوع الجديد من البرِّ. والنتيجة لهذه العبودية البارَّة هي (القداسة)، التي تَظْهَر

هنا أول مرة في رومية. ومع أنها تُفسَّر عادة على أنها فضيلة فردية، فإن ضمير المخاطب للجمع الأمر في كل هذا المقطع، يدلُّ على شكل جديد من الحياة الاجتماعية باعتبارها التجسيد الأول للقداسة" (جويت ٢٠٠٧، ٤٢١؛ رج ٥ : ٥ ؛ ١٢ : ١ ؛ ١٤ : ١٧ ؛ ١٥ : ١٣ ؛ ١ كو ٣ : ١٦ و ١٧ ؛ ٢ كو ١٣ : ١٤ ؛ ١ تس ٤ : ٣).

وإن اختيارنا لسادتنا، يُقرَّر نوع الجماعة التي نخدم ضمنها، كما يُقرَّر طبيعة خدمتنا ونتيجتها. وجماعة المصلوب، تتميز بنوعية من الحياة تتفق ونوعية حياته. وعليه، فإن قداسة المؤمنين تتميز بشعب جديد يجسّد خدمة متبادلة (رو ١٥ : ٢٥ و ٣١)، ومحبة متبادلة (١ كو ٩ : ٢١ ؛ أف ١ : ١٥).

والعبودية للخطية تجعلنا "آلات إثم"، أمّا العبودية لله فتجعلنا "آلات بر" (رو ٦ : ١٣). والعبودية للخطية "تقود إلى الموت"، بينما العبودية للطاعة "تقود إلى البر" (ع ١٦). والعبودية للنجاسة والإثم، لا تقود إلّا لمزيد من الإثم (الإثم للإثم)، بينما العبودية للبر تقود إلى القداسة أو بالأحرى إلى التقديس (ع ١٩).

"وفي حين أن الكلمة الإنكليزية "قداسة" قد تشير إمّا إلى سير العملية وإمّا إلى النتيجة... يبدو أن اللغة اليونانية تسمح للكلمة أن تعني المعنى الواحد أو الآخر. وللتعبير عن النتيجة، ربما استخدم بولس (القداسة) كما في ٢ كو ٧ : ١ و ١ تس ٣ : ١٣. لكنه هنا، يستخدم سر عملية التقديس التي تجعل المرء مقدّساً" (كك ٢٠٠٥، ١٧١).

إذا، إن مؤمني رومية، الذين أصبحوا خاصة الله باستحقاق الفداء، وبالتالي "قديسين" بالمعنى المبدئي، هم مدعوون عبيداً بفضل خيارهم الذاتي الحر، بحيث يستطيع الله أن يبدأ فيهم عملية التقديس.

ما هي القداسة أو التقديس؟

"تعريفاً للتعبيرين: 'القداسة' و'التقديس' كما هما مستخدمان في الكتاب المقدس، لا بُدّ من الانتباه للمصادر والمعاني لكل من التعبيرين بالإنكليزية وما يقابلهما ترجمة من العبرانية واليونانية. نبدأ بالكلمات، لكنها البداية فقط. ولكي نفهم معاني الكلمات بدقة، علينا أن

ندرسها ضمن نصوصها الكتابية المختلفة.

"فالكلمتان الإنكليزيتان، 'قداسة' و'مقدس' تأتيان من الأصل الجرمانى (Anglo-Saxon) للغة الإنكليزية. ففي اللغة الإنكليزية القديمة تشير الكلمة 'قداسة' إلى حالة كون المرء 'كاملاً' أو 'سالمًا صحيحًا'. أمّا العبارة 'يقدس' وتقديس، فتأتي من الأصول اللاتينية للغة الإنكليزية. والفعل اللاتيني يعني 'يقدس'، أي، 'يفرز لخدمة أو عبادة الآلهة؟' والكلمات الأساسية، العبرية واليونانية التي ترجمت منها الكلمات الإنكليزية هي من المجموعة الاشتقاقية نفسها (بوركير ١٩٨٣، ١٣ و ١٤).

"وإنّ الاسم المجرد في عبرية العهد القديم، يترجم عادةً "قداسة". واستخدامه بالمفارقة مع 'الحس' أو 'الدنيئ' (لا ١٠ : ١٠؛ حز ٢٢ : ٢٦)، يفترض أنّ طبيعته الأساسية هي 'تلك التي تنتمي إلى دائرة ما هو مقدس' (ماك كومسكي ١٩٨٠، ٢ : ٧٨٧). وعليه، فإنّ قولك 'القدوس' (مستخدماً الصفة 'قادوش' بمعنى اسم) هو للإشارة إلى الله. والفعل العبري 'قادش' يعني 'يقدس' أو 'يفرز'. والهيكل يُدعى 'مقدش' أي 'المقدس'.

"ومّا يدعو للغرابة، أنّ الكلمة العبرية 'قادش'، وهي من المجموعة الاشتقاقية نفسها، تشير إلى زناة الهيكل، رجالاً كانوا أو نساء (في تك ٣٨ : ٢١ و ٢٢؛ تث ٢٣ : ١٧؛ ١ مل ١٤ : ٢٤؛ ١٥ : ١٢؛ ٢٢ : ٤٦؛ ٢ مل ٢٣ : ٧؛ أي ٣٦ : ١٤؛ هو ٤ : ١٤). بيد أنّ هؤلاء كانوا بالمنظور الكنعاني، كهنة وكاهنات مفروزين لعبادة الإله بعل وأُمّه أشيرا الحاكمة معه، التي كانوا يدعونها 'قداسة'. أمّا من المنظور الإسرائيلي، فإنّ ما يسمّونهم قديسين وقديسات في الديانات الكنعانية الوثنية، كانوا أبعد ما يكون عن الاستقامة الأخلاقية. و'قداستهم' تتألف فقط من تكريسهم الكلّي لآلهتهم التي يعبدونها. وبما أنّ النصوص الأدبية لهذه التعابير العبرية مختلفة تماماً، فيبدو من غير اللائم ترجمتها، على الرغم من أصلها المشترك مع الكلمات الإنكليزية عينها.

"فالكلمة 'قداسة' في العهد الجديد، هي عادةً ترجمة للكلمة اليونانية (hagiasmos)، لكنها في ٢ كو ١ : ١٢ تُترجم (hagiototes). وهي مشتقة من الصفة (hagios)، التي تعني 'مقدس'. وهكذا تكون القداسة هي النوعية أو الحالة التي يكون المرء فيها مقدساً. والمقدس

يعني 'المفروز' أو 'الفريد في نوعه'. وعليه، 'فالتقديس' يمكن أن يكون ترجمة للكلمة اليونانية (hagiasmos) أو (hagiosyne). كما أن الاسم المشتق أيضاً من (hagios)، يشير إلى السلوك أو العملية التي بواسطتها يُعتبر الإنسان مقدساً. وصيغة الجمع للصفة (hagios)، تصبح الاسم (hagioi)، الذي نترجمه عادةً بالكلمة 'قديسين'. ومن الواضح أنها تشير إلى 'الشعب المقدس'. وهكذا يمكننا أن نترجم الفعل (hagiazō) بالعبارة 'أنا أجعل قديساً' أو 'أنا أقّس' أما المقدّس، فهو (hagiasma).

"يشير الكتاب المقدس إلى الله بالكلمة "قدوس" لسببين: السبب الأول يأتي مما يُعرف اللاهوتيون بالعبارة: السمو الإلهي. بمعنى أن الله مميّز كلّ التميّز عن خلقته. فهو وحده الخالق، وكل ما هو موجود خارجاً عنه، هو خلقته. إنه فريد؛ وليس ثمة سوى إله واحد. ثانياً، إن الله فريد في عدله ومحبه لجهة تعامله مع خلقته. أي إنه قدوس في كينونته وسلوكه. فالله وحده هو القدوس بهذا المعنى غير الاشتقاقي.

"أما الجماعة، فيمكن أن تكون مقدّسة بالمعنى الاشتقاقي أو الانتمائي، أي إنهم يتمون إلى الله القدّوس الذي لا قدّوس سواه. 'أنا الربّ الذي يقدّسكم' (خر ٣١ : ١٣ ؛ لا ٢٢ : ٣٢). 'إني أنا الربّ إلهكم فتقدّسون وتكونون قديسين لأني أنا قدّوس... إني أنا الربّ الذي أصعدكم من أرض مصر ليكون لكم إلهاً. فتكونون قديسين لأني أنا قدّوس' (لا ١١ : ٤٤ و ٤٥ ؛ رج ١٩ : ٢). 'فتقدّسون وتكونون قديسين لأني أنا الربّ إلهكم' (٢٠ : ٧). 'وتكونون لي قديسين لأني قدّوس أنا الربّ. وقد ميّزتك من الشعوب لتكونوا لي' (٢٠ : ٢٦). لذلك، يُنتظر من شعب الله أن يسلكوا كما يحقّ للدعوة الخاصة التي على أساسها يعرفونه، ويُعرفون الشعوب به. 'بل نظير القدّوس الذي دعاكم كونوا أنتم أيضاً قديسين في كلّ سيرة. لأنه مكتوب كونوا قديسين لأني أنا قدّوس' (١ بط ١ : ١٥ و ١٦).

"تُعرف 'القداسة' بهويّة جماعة شعب الله، أي إنها بمثابة الحدّ الفاصل بين الجماعة المقدّسة وبين الذين هم من خارج. والقداسة في سياق العهد القديم، تُعبّر عن نشاط جماعة شعب الله ككيان كامل، وعن سعادتهم وعن مشاعرهم الأخلاقية، وعن علاقة أفراد الجماعة بعضهم ببعض، وعن ثمارهم. وكأفراد، 'يسهم الأعضاء في حياة الجماعة العادية...، وتكون

القداسة هي ثمر عملهم، الذي لا يمكن أن يُختصر بما يسمّى "القيود الأخلاقية" (جويت ٢٠٠٧، ٤٢٥).

لقد أقرّ بولس بأنّ الكثير من نقاشه في موضوع العبودية قد صيغ بسبب الضرورة، بلغة مجازية، تشبيهاً وتشخيصاً. وخيارنا في الواقع، ليس بين سادة العبيد، بل إن كنا نقبل أو لا نقبل، أن نضع أنفسنا بالكامل، ومن دون قيد أو شرط، في تصرّف الله. فهل نحن على استعداد لأن نتطوّع كي نستخدمنا بما يتناسب مع قضية الحق؟

يبدو أن المتطوعين فقط، سوف يفعلون ذلك. ففي التبرير يُحرّرنا الله من عبوديتنا اللاإرادية للخطية، ولكنه يترك الأمر لنا نحن المؤمنين المبرّرين، لنقرّر كيفية استخدامنا لهذه الحرية. وحين نخضع لعبودية الله، حينئذٍ فقط، نجد الحرية الحقيقية. وعبادتنا لأيّ أمر، أو شخص غير الله، تعني انضمامنا إلى العصيان على الله. وهذا يؤدي إلى الوقوع ضحية الحلم الخادع الذي هو الاستقلال الذاتي. ويعني أيضاً، الإدمان اليائس على نمط من الحياة، مخالف لكل ما هو بارّ وصالح ومقدّس. كما يعني هدر حياتنا في السعي وراء حلم فارغ محتوم بالهزيمة والموت.

لم يتبرّر المؤمنون لمجرد أن يُعرّضوا كلوحة تذكارية على حائط بيت الله السماوي. لكنّ الله، لديه مهمة أرضية للذين كانوا قبلاً خطاة، وأنقذهم من السقوط المتهور نحو الموت المحتم. فثمة أمور يريد الله أن يعملها في هذا العالم، وهو يريد للكنيسة أن تقوم بها. ويفترض إلحاح بولس أن الله لا يريد أن يُلزمنا كي نخدمه؛ بل علينا طوعاً أن نختار التعاون في سبيل قضيّته.

أرجو أن تحتملوني إذ "أتكلّم إنسانياً من أجل ضعف جسدكم" (رو ٦ : ١٩ أ). مرّة أخرى لا بدّ من تغيير التشبيه، فالمؤمنون المبرّرون ليسوا مجرد أناس نُقلوا جواً من أرض المعركة، ووضعوا في مسار مُعيّن بانتظار السماح لهم بالهبوط في المدينة السماوية. فثمة حرب ينبغي خوض غمارها لاسترداد السيادة على هذا الكوكب المتمرد، وإعادةه إلى سيّده صاحب الحقّ الوحيد، ونحن المعيّنين للخدمة كأسلحة الله (آلات) (ع ١٣) ضدّ هذا العصيان. فإن نحن وضعنا أنفسنا بالكامل في تصرّف الله، فهو مستعدّ، ليس فقط أن يفرّزنا لمقاصده، بل سيضعنا أيضاً داخل الجماعة المقدّسة التي بدورها سوف تُزوّدنا بما نحتاج إليه من الخصائل المقدّسة لإنجاز

هذه المقاصد. وهكذا، فإن الحياد في ظل هذه الظروف أمرٌ مستحيل.

* ٢٠ يستمرُّ بولس في الأعداد ٢٠ - ٢٢ في التوسُّع بالنتائج المختلفة (الكلمة لأنكم، تنقل ع ٢٠) لعبودية الخطية، التي تقابل العبودية لله. "لأنكم (أي أهل رومية) لما كنتم عبيداً للخطية كنتم أحراراً من البر" (ع ٢٠). ولو كان الرسول يكتب في أيامنا هذه، لربما كان استخدم الكلمة "أحراراً" بين مزدوجين لتمييز بين ما هو بالفعل غير ملتزم بالقواعد الصارمة، وما هو حرية حقيقية. ولغته بشأن التحرير في ع ٢٠ هي ساخرة ومجازية في الوقت عينه.

"أن تتحرَّر" بالنسبة إلى ما يتعلَّق بالبر يعني أن تكون حياتك حُرَّة؛ أمّا أن تعيش تحت عبودية الخطية، فيعني أن تختبر نوعاً مجرداً من الحرية التي لا تسمح بالعلاقة بالأمر الوحيد الذي له أهمية، ألا وهو برُّ الله. لذلك يضع هذا العدد شكليْن متناقضين من الحرية: الحرية من الخطية، والتي هي في الوقت عينه حياة تحت ضوابط البر، وحرية من البر نفسه، التي هي حتماً مقيدة بعبودية الخطية ومصيرها الموت" (جويت ٢٠٠٧، ٤٢١ و ٢٢).

* ٢١ وكدليل على الشخصية المخاتلة لذلك الذي يدعونه حرية، يتحدّى بولس قراءه لكي يفكِّروا في طريقة واقعية: "فأيُّ ثمرٍ كان لكم حينئذٍ...؟" (ع ٢١) إنَّ الصورة المجازية للكلمة "ثمر" من حيث أصلها البيولوجي، في المجال العقلي والروحي، تشير إلى النتائج أو الحصيلة أو العواقب أو الفوائد (باور ١٩٧٩، ٤٠٥). فما المكسب الذي تأتي لهم، نتيجة لخدمتهم للخطية؟ "من الأمور التي تستحون بها الآن، لأنَّ نهاية تلك الأمور هي الموت". وكما استخدم الكلمة "أحراراً" بطريقة ساخرة، ينبغي أن تكون الكلمة "ثمر" بين مزدوجين زائفين، من دون شك. فكلُّ العواقب كانت مخزية أي سلبية وغير مثمرة ومربكة ومدمِّرة للذات. وأمّا الإنجيل، وما أبعده عن أن يكون فرصة للخزي (رج ١: ١٦)، فله القوة لتحرير المؤمنين من سُلطة الخزي والعبث والموت (رج ٥: ١٤ و ١٧ و ٢١؛ ٦: ١٦).

* ٢٢ يصف ع ٢٢ النقيض المزدوج ("أمّا الآن" رج ٣: ٢١) لحياة المؤمنين السابقة، حين كانوا عبيد الخطية (٦: ٢٠)، وفريسة الخزي (ع ٢١). "أمّا الآن إذ أُعْتِقْتُمْ من الخطية وصرتم عبيداً لله فلکم ثمرکم للقداسة" (ع ٢٢). وتفترض صيغة الفعل المبني للمجهول (أُعْتِقْتُمْ) أن الله هو مصدر تحريرهم. وحرّيتهم الجديدة هذه، لا ينبغي طبعاً أن ترتبك مع

الاستقلال الذاتي؛ كما لا يجوز أن يُنظر إلى عبوديتهم لله على أنها مجرد تغيير المستبد بمستبد آخر (رج ع ١٩). "أن تكون عبدًا لله يعني أن ترتبط بالبر الإلهي، أو بحسب التشبيه المفسر في ٦: ١٣، أن تكونوا "آلات بر" (جويت ٢٠٠٧، ٤٢٤).

إن نتائج حياتهم الجديدة هي أيضًا معاكسة تمامًا لتلك التي كانت في حياتهم القديمة (رج ع ٢١). فالثمر الحاضر ("فلکم ثمرکم" في ع ٢٢ تقابل "ثمر کان لکم" في ع ٢١)، الناتج من هذا التبديل في السيادة يقود إلى القداسة. فالتقديس هو عمل روح الله في حياة جماعة المؤمنين. لكن بولس يشير إليه بالكلمة "ثمرکم"، لأن المؤمنين يظلون دائمًا مسؤولين عما يسمحون لله أن يعمل فيهم. ونهاية التقديس حياة أبدية. وكما ورد بقلم يوحنا، تشير الحياة الأبدية إلى "كمال الوجود الذي يتمتع به القدّيسون في الحاضر والذي يُكمّل" إلى حياة لا نهاية لها بعد الموت (جويت ٢٠٠٧، ٤٢٥).

٢٣* ينتقل تشبيه بولس في ع ٢٣ من العالم المادي إلى الاقتصادي، فيما يتوسّع بالمقارنة بين نتائج العبودية للخطية، والعبودية لله: "لأنّ أجره الخطيّة هي موت". وكما مرّ بالنسبة إلى الكلمتين، "أحرارًا" و"ثمر" (ع ٢٢)، كذلك، الكلمة "أجرة" ينبغي أن تدخل بين مزدوجين للسخرية. فالتعويض الوحيد المميت الذي تناله الخطية لا يمكن تسميته إلا "أجرة" من باب السخرية، لأن "العقاب" قد يكون أكثر دقة.

كانت الكلمة "أجرة" في أيام بولس، هي ما يُعيّن للجنود من أموال مقابل خدمتهم (رج لو ٣: ١٤؛ باور ١٩٧٩، ٦٠٢). ولربما يكون هذا، هو ما حثّ بولس على استعمال هذا التشبيه هنا، باعتبار أن "الموت" هو "الدفعة" التي يتلقاها أولئك الذين يتطوعون للخدمة "كآلات إثم" (ع ١٣). "وبما أن الأجور تُدفع مع الزيادات اللاحقة بها، إضافةً إلى المدفوعات في نهاية كل عمل، فإنّ الموت الذي يدور في خلد بولس، هو حقيقة راهنة، ستمتدّ إلى المستقبل" (جويت ٢٠٠٧، ٤٢٦). و"الدفعة (النهائية) للخطية... ليست مجرد موت طبيعي، بل الموت الذي يؤدي إلى خسارة الحياة الأبدية" (دَن ٢٠٠٢، ٣٨ أ: ٣٤٩).

يبدّ أن الرسول يرفض أن يسمّي مكافأة حياة الخدمة الأمانة لله بالقول، "أجرة" (رج ٤: ٥)، لأن حياة المؤمن الجديدة في الطاعة، ممكنة فقط على أساس نعمة الله، ومكافأتها

التي هي "حياة أبدية (رج ٢ : ٧ ؛ ٥ : ٢١) في المسيح يسوع ربنا" (٦ : ٣٢)، لا يمكن
تُدعى سوى هبة (charisma؛ رج ١ : ٢٢ ؛ ٥ : ١٥ و ١٦) الله (٦ : ٢٣ ؛ رج ٥ : ٢١).

من النص

أشار وسلي إلى أننا لا ينبغي أن نُقلل من أهمية التبرير، إفساحاً في مزيد من المجال والحاجة لعمل
التقديس. وقد شدّد كثيراً على أنّ حالة الأشخاص المبرّرين هي حالة من العظمة والمجد لا يمكن
التعبير عنها. فنحن مولودون ثانية؛ ونحن أولاد الله؛ ونتمتع بسلام الله؛ وأجسادنا هي هيكل
للروح القدس؛ ونحن خليقة جديدة في المسيح يسوع؛ وقد اغتسلنا وتقدّسنا؛ وقلوبنا تطهّرت
بالإيمان. ومنذ اللحظة التي تبرّرنا فيها، صار لنا سلطان على الخطية في الداخل وفي الخارج
وقد تحرّر المؤمنون من سُلطة الخطية، مع أنّ الخطية باقية، لكنها لا تملك. والمسيح لا يستطيع
أن يملك حيث تبقى الخطية. على أنّ الخطية تبقى من خلال استقلالنا وإرادتنا الذاتية وثقت
بأنفسنا. والبرهان على أنّ الخطية باقية، يظهر من خلال توهّمنا بأننا نستطيع أن نُثبت حياتنا
الجديدة وحرّيتنا بقوتنا الذاتية (هذا ملخّص لعظة وسلي بعنوان "الخطية والمؤمنين"؛ ١٩٧٩،
٥ : ١٤٩ - ٥١).

ويشدّد بولس على أنّ ثمر البرّ يمكن تعزيزه فقط بنكران الذات لأجل البرّ. ويدعو
وسلي ذلك "التقديس الكامل"، ملائماً لغة التقديس الواردة في ١ تس ٥ : ٢٣ حيث يقول
الرسول: "يقدّسكم بالتمام". وليس أدلّ على حاجة المؤمنين المبرّرين إلى طهارة القلب والطاعة
الداخلية لطبيعة الإله القدوس، من كونهم ما زالوا يُدللّون وهم سيادة الذات. وشوكة الخطية
التي كُسرت بالتبرير، ينبغي إزالتها من خلال عملية التقديس المستمرة، لكي يستطيع الله أن
يملك من دون أيّ منافس. أمّا أن نعطي أنفسنا لأيّ أمرٍ غير الله، فيعني أن نستمرّ في مملكة
الشیطان.

إنّ نعمة الله المجّانية، قد تمّ إبدالها تكراراً ببديل خادع فاسد، هو من نتاج اللائيمية
الشريرة. وقد رفض وسلي هذا النوع من إنتاج وعظ الإنجيل المضلّ، وهكذا فعل مارتن لوتر
وآخرون غيره في الخطّ الإصلاحي. وعلى العموم، فإنّ كلّ اللاهوت المسيحي الصادق قد شدّد

على أن النعمة ليست رخصة للخطية، أو إذنًا إلهيًا للتمرد، بل هي عطية الله ذات القوة الأخلاقية التي ينبغي أن نخضع لها. ولا تتحقق القداسة إلا بالخضوع للطاعة.

لقد دعا "ديتريش بوهوفر" بدائل النعمة اللاناموسية، "النعمة الرخيصة". هذه العقيدة الشائعة، تُهدّد الرسالة الإنجيلية إذا تمّ نسيان تحذيرات بولس في رو ٦. فاللاناموسي يقول، "بما أنّي مُغطى ببرّ المسيح، فكلّ خطاياي، ماضيًا وحاضرًا ومستقبلاً، هي "تحت الدم". إنّ تعليمًا منحرفًا كهذا، يقول بوهوفر (١٩٩٥، ٤٣؛ رج ١١)، يُحوّل تبرير الخطاة إلى تبرير الخطية. على أن الوسلّيين لا يحتكرون قطعًا، "القداسة" لا نظريًا ولا عمليًا.

هذا، ويُقدّم رو ٦ ما يمكن أن يُعتبر أفضل وأوضح معالجة في الكتاب المقدس للتبرير الذي حصل ولم يحصل بعد. وقد تعلّم وسلي من بولس أن التبرير هو عمل الله الرحيم في المسيح لأجلنا. إنه الإنقاذ من سلطة الخطية القاهرة المستعبدة. وعلى المؤمنين الذين تحرّروا من عبوديتهم السابقة للخطية، أن يرفضوا الاستسلام لمزاعمها في ما بعد. وعليهم بالتالي أن يقدّموا ذواتهم من دون تحفّظ لله، كي يستطيع أن يقدّسهم بالكيفية نفسها التي أخزّتهم بها الخطية. هذا، وإنّ التبرير يبقى ناقصًا من دون التقديس، الذي هو عمل الله الكريم فينا من خلال روحه. وهذا الموضوع سوف يتناوله بولس ثانية في رو ٨. وعلى المؤمنين أن يتحمّلوا مسؤولية الحرية التي منحهم إياها الله. "لأنه لهذا مات المسيح وقام وعاش لكي يسود" (رو ١٤ : ٩). أحد دارسي العهد الجديد اللوثرين، والمدعو "كارل ب. دونفريد" يؤكّد أنه لا يمكن أن يكون ثمة تجديد، ما لم يأت التقديس بعد التبرير (١٩٧٦).

ويُصرّ وسلي على أن التبرير والتقديس الكامل يبدأ في الاختبار المسيحي في لحظات تغيير متميزة. لكنه مُصرّ على أن عملي النعمة كليهما ينبغي دعمهما وتجهيدهما "من فترة إلى فترة". فقط ما دامت قوة المسيح تملك على حياتنا باستمرار، نستطيع إذ ذاك أن نكون كلّ ما نجعله نعمته ممكنًا. فهو وحده يُمكننا من "الاستمرار في الحياة الروحية، ومن دونه، وعلى الرغم من كلّ قداستنا الحاضرة، نصبح شياطين في غضون لحظة واحدة" (وسلي ١٩٧٩، ٥ : ١٦٧؛ "توبة المؤمنين"). وإنّ حياة القداسة الحاضرة، مثل النهاية العتيدة، حياة أبدية، تبقى إلى الأبد "هبة الله... بالمسيح يسوع ربّنا" (ع ٢٣).

(٢) التقديس من خلال الموت للناموس (٧ : ١ - ٢٥)

(أ) أحرار من الناموس (٧ : ١ - ٦)

ما وراء النص

تعود رو ٧ لتتوسع أكثر في ما قاله بولس في ٦ : ١٤، والذي خلاصته أن المؤمنين لم يعودوا "تحت الناموس بل تحت النعمة". ويرفض بولس في ٦ : ١٥ - ٢٣ مفهومًا ضمنيًا لا ناموسيًا حول النعمة باعتبارها ترخيصًا للخطية. ودحض بولس لهذه الفكرة الخداعة يستخدم تشبيهًا للعبودية. فمن غير المعقول أن المؤمنين ينبغي أن يخطئوا، لأن حياتهم الجديدة، يحونها في نظام الطاعة. وإذا يحيا المؤمنون تحت حكم النعمة، يكونون بالتالي عبيدًا للطاعة التي تُوصل إلى البر. كما كانوا سابقًا عبيدًا للخطية للموت (٦ : ١٦). ومما لا شك فيه أن المؤمنين الذين تحرروا من الخطية، هم فقط، يستطيعون أن يخدموا الله بالطاعة.

فالمؤمنون الذين يعيشون في خضوع لبر الله (وليس لبرهم) يستطيعون أن يخدموا الله من خلال الثمر الذي يعطونه، ويرَوْنَ بالتالي التقديس والحياة الأبدية كنتيجة لخدمتهم. وإذا يصف بولس خلَع الخطية عن العرش، والتي اعتُبرت المنافس لحكم الله الكلّي السيادة، تراه الآن يَسْتَعِدُّ ليتحدى رفيقها الضعيف: عنيتُ به الناموس، كما سِيرِد في ف ٧. ولعمل ذلك، يُقدِّم بولس تشبيهًا جديدًا، هو الزواج، لِيُقدِّم فعليًا النقطة عينها حول عدم كفاية الناموس، في مسألة الخطية. فالمؤمنون ليسوا فقط أحرارًا من عبودية الخطية، بل قد أُعْتِقُوا أيضًا من علاقة العبودية التي في الناموس. من الواضح أن هذا التشبيه الجديد يحتاج إلى إيضاح.

من الملاحظ أنه في أثناء هذا الشرح الطويل لمنطق بولس اللاهوتي، وصولاً إلى هذه النقطة في الرسالة، لم يَغِبِ الناموس كليًا عن المشهد. فقد ظلَّ يحوم في الخلفية، ملقيًا بظلاله القاتمة، التي كان بولس من وقت إلى آخر يرميها بسهامه الجارحة، حيث يربطه (أي يربط الناموس) بوضوح أكثر، بهجمات الخطية الضارية: "لأنَّ بالناموس معرفة الخطية" (٣ : ٢٠)؛ "لأنَّ الناموس ينشئ غضبًا" (٤ : ١٥)؛ "وأما الناموس فقد دخل لكي تكثر الخطية" (٥ : ٢٠). هذا، ويُصِرُّ بولس على أن الناموس قد أُعْطِيَ، ليس ليحلَّ مشكلة الخطية، بل ليظهر

الخطية كَمَرَضٍ لا شفاء له إلا من الله بالمسيح، وبالروح (٨ : ١ - ١٧). وليس للناموس من وظيفة سوى أنه ضِدٌّ يَلْفُت الانتباه إلى الحرية والوعد بالقداصة الممكنة التي يقدّمها الإنجيل. وتَظْهَرُ خلفية ف ٧ في ٥ : ١٢ - ٢١، حيث يُقدّم بولس وجهة نظره حول تاريخ الخلاص. وهو تقرير ذو مراحل ثلاث من آدم إلى موسى، ومن موسى إلى المسيح، وأخيراً من المسيح إلى المنتهى. أمّا من آدم إلى موسى، "فقد مَلَكَ الموت... وذلك على الذين لم يخطئوا على شبه تعدّي آدم الذي هو مثال الآتي" (٥ : ١٤). وفي الحقبة الثانية، حين "دخل الناموس"، صارت أعمال الناس الشريرة تعديّات (٥ : ٢٠). عند هذه النقطة أصبح الناموس "قوة الخطية" (١ كو ١٥ : ٥٦) في حياة الإنسان. والحقبة الثالثة، "حيث كَثُرَت الخطيَّة، ازدادت النعمة جدًّا. حتى كما ملكت الخطيَّة في الموت هكذا تملك النعمة بالبرِّ للحياة الأبدية بيسوع المسيح ربِّنا" (رو ٥ : ٢٠ و ٢١).

وبما أن خطَّة الله للخلاص كانت منذ البدء، أن يُرسل ابنه لِيُحرِّر شعبه من الخطية (٨ : ٣)، لذلك، كان القصد من الناموس أن يمهّد الطريق للنعمة التي سوف يعطيها الله في ملء الزمان، بواسطة المسيح (رج غل ٤ : ٤ - ٧). أمام مشهد العمل الإلهي العظيم للخلاص، نرى الخطية قد استحوزت على الناموس، وحرّفته ليصبح "ناموس الخطيَّة والموت". من هذا الشكل "المنحرف" للناموس (كيزمن ١٩٨٠، ١٩٨٨)، جاء المسيح لينقذنا.

في النص

١ يستمرُّ بولس بهذا الأسلوب من النقد الساخر، مفتتحًا هذا القسم بسؤال بلاغي آخر (رج رو ٦ : ٣). فهو يخاطب قراءه مباشرة بقوله، "أيها الإخوة" والأخوات، "العارفين بالناموس" (٧ : ١)، أي الذين لديهم خبرة "بالنظام القانوني" (كيزمن ١٩٨٠، ١٨٧). نبصفتهم رومانيين، كانوا يعرفون القانون الروماني، ولكن، بما أن معظمهم من المؤمنين الأميين، فلا شكَّ أنهم كانوا على معرفة جيدة بناموس موسى. وربما كان الناموس الأخلاقي اليهودي، هو في الواقع، ما جذبهم ليتحوّلوا إلى الدين اليهودي، أو على الأقل ليصبحوا "خائفين الله"، قبل أن يصبحوا مسيحيين. كذلك، يكرّر بولس لغة القرابة هذه مرّة أخرى في ع ٤،

كما يذكر ذلك في ما بعد بصورة متقطعة (٨: ١٢؛ ١٠: ١؛ ١١: ٢٥؛ ١٢: ١؛ ١٥: ١٤). ربما للسبب نفسه، أي ليُحسن من احتمال أنهم سوف يُوافقونه استنتاجاته.

يَلْفُت بولس انتباه قارئيه العارفين بالناموس، لكن، ليس لمناقشة محتوياته، بل فقط من أجل تحديد سيادته الزمنية، أي ما دام الإنسان حيًا. والكلمة اليونانية المترجمة هنا لتعني "ممارسة السيادة"، تفترض أن بولس يفهم الناموس باعتباره قوة مشخّصة أخرى، والتي مثلها مثل الخطية والموت، "تسود" على الذين هم تحت سلطانها (٦: ١٤ و ١٥).

* ٢ إنه يوضح سلطة الناموس المستمرة بالاستناد إلى ناموس الزواج: "فإن المرأة التي تحت رَجُلٍ هي مرتبطة بالناموس بالرجُل الحيّ. ولكن إن مات الرجل فقد تحرّرت من ناموس الرجل" (٧: ٢؛ رج ١ كو ٧: ٣٩). فسلطة الناموس بالنسبة إلى المرأة المتزوجة تستمر فقط خلال حياة زوجها. والكلمة النادرة "للرّاة المتزوجة" المستخدمة هنا بقوله "تحت رجل" لا توجد في العهد الجديد إلا هنا (لكن رج الترجمة السبعينية لأمثال ٦: ٢٤ و ٢٩). إنها تُعرّف الزوجة فقط بلغة زوجها، باعتبارها شيئًا يملكه، وعاجزة ومن دون حقوق أو واجبات تحت الناموس اليهودي (رج تث ٢٤: ١ - ٤؛ جُويت ٢٠٠٧، ٤٣١). إن امرأة كهذه، هي مرتبطة بالناموس بالرجُل الحيّ. ولكن إن مات الرجل"، "تتحرّر" (رج الشرح في رو ٧: ٦) من الناموس في ما يخص زوجها" (ع ٢ بحسب NRSV).

* ٣ في هذا العدد يختم بولس بالقول، "فإذا" (رج ٥: ١٨؛ ٧: ٢٥؛ ٨: ١٢؛ ٩: ١٦ و ١٨؛ ١٤: ١٢ و ١٩)، إن موت زوجها السابق يخلق لها فرصة لتصير "الرجُل آخر". ففي تشب بولس، تصبح الزوجة زانية إذا كسرت ناموس الزواج. وهذا يُمثل طبعًا، عدم الأمانة لأقوال الله الحصرية التي تُعرّف الخطية. ولا يمكن أن يكون لنا سوى رب واحد.

وفي موازاة كلام بولس الذي يصف التحرّر من حكم الخطية في ٦: ٦ و ٩ و ١٤، يفترض أن الناموس هو سلّطة أخرى تحرّر منها المؤمنون (جُويت ٢٠٠٧، ٤٣٠). ومفتاح فهم هذا التشبيه نجده في ٦: ٦. فحين أصبحنا مؤمنين "صُلب إنساننا العتيق" مع المسيح، أي إننا مُتنا عن الخطية، وتحرّرنا من عبوديتها. وأن نموت عن الناموس، يعني ذلك في الوقت نفسه، أن نموت عن الخطية (غل ٢: ١٩ - ٢١). والموت عن الذات القديمة، يتبعه في كلا المثلين

"قيامة" الذات الجديدة. "فالذات" مضاعفة: ثمة 'ذات قديمة' و'ذات جديدة'؛ أو بالأحرى تبقى 'الذات' كما هي، إنما تمرُّ خلال مراحل أو أوضاع" (سانداي وهيدلام ١٩٢٩، ١٧٢).
 إن الزوج الحيّ بحسب رو ٧: ٢أ، الذي هو أيضاً خاضع للناموس، إنما هو في الجسد (ع ٥) باعتباره "الإنسان العتيق" (٦: ٦)، المربوط تحت "ناموس الخطيئة والموت" (٨: ٢)، أي ناموس الوحيد الذي يهّم بولس في ف ٧ و ٨. وهذا الناموس بحسب ٧: ٥، يعمل في أعضائنا... للموت. وما دمنا (الزوج) نعيش في الجسد، باعتبارنا "الذات القديمة"، فنحن (الزوجة) مرتبطون بالناموس، الذي يربطه، وبالتالي يربطنا (بارث ١٩٥٩، ٧٧).

٤ "إذا، (أي نتيجة لذلك؛ رج ع ٦: ١٣؛ ١٣: ٢؛ ١٥: ١٩)، يا إخواني (وأخواتي طبعاً)، أنتم أيضاً قد مُتّم للناموس بجسد المسيح المقدم على الصليب، لكي تصيروا لآخر الذي قد أُقيم من الأموات لنثمر لله" (٧: ٤). إن الفعل اليوناني (ethanatothete) والمترجم، أنتم... قد مُتّم يعني في الواقع، أُسَلِمْتُم للموت أو قُتِلْتُم. هذا، وإن صيغة الفعل المجهول الضمنية، تفترض أن الله مسؤول عن وضع حدٍّ لحياتنا القديمة (رج صيغة المعلوم في الفعل نفسه في ع ٦ و ٦: ٢ و ٧ و ٨).

أما الشرط، فيُشير إلى حادثة في الماضي. فصلب المسيح وَضَعَ نهاية للإنسان القديم وللعصر القديم (رج ع ١ - ٦). ونقطة بولس هي نفسها التي يُقدّمها في ع ٢ - ٦ وغل ٢: ١٩ - ٢١: إن حياتنا القديمة انتهت بعمل الله الخلاصي. فعاملُ الموت، أي بجسد المسيح (رو ٧: ٤، هو المسيح المصلوب (رج عب ١٠: ٥ و ١٠؛ ١ بط ٢: ٢٤)، وليس الكنيسة (رج رو ١٢: ٥؛ ١ كو ١٠: ١٦؛ ١٢: ٢٧؛ أف ٤: ١٢). وبالإيمان بالمصلوب، متنا عن دينونة الناموس (رو ٨: ١) وعن عبودية الخطيئة (٦: ٦).

لكنّ تحديد المؤمنين، أو معموديتهم التي تأتي لاحقاً، هي اللحظة الحاسمة التي فيها يقبل المؤمنون عمل إرادتهم، موت المسيح كأنه موتهم هم. و"شركة جسد المسيح" بحسب ١ كو ١٠: ١٦، تشير إلى اختبار المؤمنين المستمر لهذه الحادثة الفاصلة الحاسمة، من خلال كسر الخبز. و"جسد المسيح" (رج رو ١٢: ٥) هم الجماعة الجديدة التي يجد فيها المؤمنون، ليس فقط الحرية من الناموس والخطيئة، بل أيضاً علاقة جديدة وثابتة بالمسيح، وبالمؤمنين الآخرين.

وإن مَوْتَ المؤمنين المجازي، ليس موتًا طبيعيًا، ولا هو انتحار؛ إنه صَلَبٌ (رج ٦: ٦). وهي تَرِدُ كذلك في صيغة المجهول). وقوله، "أنتم أيضًا قد مُتُّم"، تذهب إلى أبعد من تشبيه الرجل الميت الوارد في ٧: ٢ و ٣، أي إلى النقطة التي بدأ منها بولس في ع ١: الناموس يملك فقط على الأحياء، وأمّا أنتم فأموات؛ شكرًا لله (دَن ٢٠٠٢، أ ٣٨، أ: ٣٦١).

إن مَوْتَنَا هو "للناموس" تحديدًا. وهذا لا يدلُّ على نهاية الناموس الأخلاقي، وكانه أصبح يحلُّ للمؤمنين فعل أيِّ شيء. لأنَّ نقطة بولس هي أنَّ موت المسيح وضع نهاية للعصر القديم؛ وبهذا الموت، انتهى التمييز الذي يضعه ناموس موسى بين اليهود والأمم. فكلُّ الناس يقفون الآن على قدم المساواة عند قاعدة الصليب: إذ إنَّ الجميع خطاة؛ والجميع يجب أن يتبرَّروا بالإيمان (٣: ٢١ - ٢٦).

وبانتهاء حياتنا القديمة، نكون قد تحرَّرتنا لنلزم أنفسنا بالكامل لآخر؛ ولكن، ليس لأيِّ آخر، فنحن أحرار لشخص واحد فقط، أي "للذي قد أُقيم من الأموات"، للمسيح المُقام والممجَّد. إنَّ بولس يفكِّر هنا "في العلاقة بين المؤمنين والمسيح... التي تشبه في ارتباطها الكامل، العلاقة بين الزوج والزوجة" (جُويت ٢٠٠٧، ٤٣٤). ونحن أحرار لغاية واحدة فقط، أي "لشمر لله" (٧: ٤؛ كو ١١: ٢).

إنَّ الكلمة "ثمر" تفترض الحبْل بطفل مع القوة المجازية للنتيجة الأخلاقية للتحرير من الخطية، لأجل خدمة الله التي لا تتجزأ. وكما في رو ٦: ٢١ و ٢٢، "ثمر" الخدمة القلبية الكاملة لله، هو حياة "القداسة". وتكرار الكلمة تُشير في ٧: ٥، يوضح هذا تمامًا (رج غل ٥: ٢٢ و ٢٣). وسوف يصف بولس بمزيد من التفصيل، ثمر هذا الاتحاد الجديد، في رو ٨ تحت عنوان الحياة بالروح. ولكن، عليه أولاً أن يتخلَّص من الادِّعاءات الفارغة حول الناموس الشاحب الطاغى، الذي هو مجرد خادم عاجز للفاسق الحقيقي الذي هو الخطية.

ونقطة بولس في تشبيهه المأخوذ من الزوج والزوجة، يبيِّن بمزيد من الوضوح، إذا وضعنا خلاصته على شكل سؤال: بمعزل عن الطلاق، تحت آية ظروف تكون المرأة المتزوجة حرة لتتزوج برجلٍ آخر؟ الجواب: عند موت زوجها؛ وهكذا تصبح حرة لتكون لرجلٍ آخر "ولتعطي ثمرًا" (كِك ٢٠٠٥، ١٧٧). وبناءً عليه، يبدو أنَّ بولس يخلط الصورة المجازية، إذ إنه

في تقديمه هذا، ليس الزوج الأول (أي الناموس) هو الذي يموت، بل الزوجة (أي المؤمن).
 * ٥ "لأنه لما كنّا في (الجسد) كانت الأهواء ... التي بالناموس تعمل في أعضائنا لكي نُثمر للموت" (٧ : ٥). إنّ الترجمة غير الموفّقة للكلمة جسد باعتباره الطبيعة الخاطئة، يُظهر الانحياز الإنجيلي الإصلاحي لدى الترجمة (NIV)، والذي يفتقر إلى مُبرّر.

فليس ثمة شيء غلط في كوننا مخلوقات من لحم ودم، بمعنى أننا بشر ضعفاء، ومجرّد مخلوقات. لكنّ المشاكل تنشأ، عندما نحيا كبشر وكأننا لسنا ضعفاء؛ وكأننا أسياد ذواتنا نستطيع أن نرضي الله من دون حضوره الذي يقوينا (رج ٨ : ١ - ١١). فهذا هو ما تعنيه العبارة، في الجسد هنا: أي أن نربط حياتنا بالنظام المخلوق بدلاً من إقرارنا باعتمادنا المستمرّ على الخالق. فالمؤمنون "ليسوا في الجسد" (٨ : ٩)، مع أننا نستمرّ عائشين كمخلوقات جسدية (غل ٢ : ٢٠).

وأن نكون "في الجسد"، يعني أن نسمح للجسد أن يصبح عضواً آخر في موكب السادة المُشخّصين المزعومين، مثل الخطية والموت والنجاسة واللاناموس والناموس. فهؤلاء الطغاة، يقدرّون فقط أن يستعبدونا، ويمنعوننا من خدمة ربّنا الحقيقي الوحيد. وخدمتهم تعني، الثقة بالمخلوق من دون الخالق، وهكذا نصبح تحت سيطرة الجسد بدلاً من الله.

وبالنسبة إلى اليهود الذين يخضعون للناموس، فكأنهم "في الجسد"، يُظهر من خلال نفقهم المتعجرفة بعضويتهم في جماعة العهد وبختائهم، ومترلتهم الفريدة لدى الله (غل ٦ : ١٣؛ في ٣ : ٣ و ٤). أمّا بالنسبة إلى "اليونانيين الحكماء"، فكأنهم "في الجسد"، ربما تضمّن الثقة الزائدة بحنكتهم الثقافية وتفوّقهم مقارنةً بالبرابرة "الجهال" (رج رو ١ : ١٤). فالإنجيل يحطّ من شأن الادّعاءات البشرية المتبجّحة التي تميل إلى استقلال الذات (رج ١ كو ١٨ - ٤ : ٧) وتعظيمها. وعندما تتحكّم بنا الاهتمامات الجسدية التي تُعظّم الذات، فإننا نُحرّف الناموس. ثمّ إنّ القصد من إطاعة الناموس هو إعطاء الكرامة لله. لكننا بالمقابل، نُحوّله إلى وسيلة لتحقيق الكرامة لأنفسنا على حساب الآخرين.

لقد حُذِفَت تعمّداً الكلمة "خطايا"، من الاقتباس الذي ورد أعلاه في رو ٧ : ٥، لأنّ الأهواء الإنسانية مثل "الشهوات" في ٦ : ١٢ (رج الشرح هناك)، ليست شريرة في حدّ ذاتها.

والواقع، أنه من الأمثلة القليلة في العهد الجديد لهذه الكلمة التي لا تشير إلى "الأم" (بارن ١٩٧٩، ٦٠٢). إنها النهايات الخاطئة للأهواء البشرية، هي التي تُفسدها (رج غل ٥: ٥: ٢٤). هذا، ويقتبس كرانفيلد تعليق كالفن حول رو ٧: ٥ كما يلي: "إنَّ عمل الناموس في غياب الروح... هو أن يُلهب قلوبنا أكثر، حتى تنفجر على هذا الشكل من الشهوات الشريرة" (رج ع ٧ و ٨). ثم يضيف كرانفيلد قائلاً: "وإذ يتحدَّى الناموسُ الذاتَ البشرية الخاطئة والمتصحرة حول نفسها، تدرك أنها عرضة للمساءلة والهجوم، لذلك تسعى جاهدةً ومستميتة للدفاع عن نفسها" (١٩٧٥، ١: ٣٣٧).

إنَّ العبارة "ثمر للموت" (ع ٥) تشير إلى النتائج الحتمية عقب السماح للناموس بسلب حقَّ الله في السيادة. وسواء تناولنا الناموس كمتحررين منه أو كمتمسكين بحرقته، فالنتائج هي هي. إنَّ إدراج الناموس كوسيلة تنافسية لتحقيق الكرامة، نتيجه الموت لجميع الذين يخوضون هذا الصراع (جُويت ٢٠٠٧، ٤٣٧). كذلك، فإنَّ الخطية والعصيان على الله يجلبان الخزي والموت المحتومين. هكذا هي نتيجة رفض الخضوع لسيادة الله وللبر الذي يقود إلى القداسة (رج ٦: ٢٠ - ٢٣). إذاً، فإننا إمَّا "نثمر لله" وإمَّا "نثمر للموت" (٧: ٤ و ٥). ولا نستطيع أن نكون عُقْماء.

* ٦ يستبق بولس ما سيقوله في ٨: ١ - ١٧، فيختم هذا القسم في ٧: ٦ شارحاً ما تعبه أخلاقياً أن يتحرر المرء من الناموس. إنَّ حادثة موت المسيح وقيامته، هي حادثة أخروية، لأنها بالتأكيد، تُظهر انتقالاً من العصر القديم إلى الجديد. ونقطة بولس في قوله "الآن"، هي أننا بمشاركتنا في المسيح بالإيمان، نجد أنفسنا وقد دخلنا في عصر الاكتمال هذا (رج ٣: ٢١: ٦: ٢٢).

وتمجيء المسيح، تاريخياً ووجودياً (أي في اختبارنا الشخصي)، يصل عهد الناموس (رج الشرح في ٥: ١٢ - ١٤) إلى نهايته مُمهِّداً الطريق أمام عهد الروح (رج غل ٣: ١٠ - ٢٩). وما حصل في الحادثة التاريخية في السنة ٣٠ ب م، لا يحصل لنا فعلياً إلا إذا اشتركنا في موت المسيح.

إنه "الناموس الذي كُنَّا مُمسكين فيه" (رج رو ١: ١٨؛ ٦: ٦؛ ٧: ٦). فحتى ناموس

الله "المقدس والعاقل والصالح" (ع ١٢) قد يَسْتَعْبِدُ ويقتل إذا اعتدى عليه بالخطية (ع ٧-١٢). لكن موتنا للناموس يُعْتَقِنَا حتى نستطيع عندئذٍ أن نعيش لله (غل ٢ : ١٩؛ رج ٣ : ٢٣-٢٦؛ ٤ : ١-٣).

إنَّ الفعل اليوناني المترجم تحرَّر، في رو ٧ : ٢ و ٦، له هامش واسع من الاستعمال. ففي ٣ : ٣ يستخدمه بولس لتحدي الاحتمال بأن "يُطِلَّ" عدمُ أمانة الإنسان، "أمانة الله"، وفي ع ٣١، أن التبرير بالإيمان قد "يُطِلَّ الناموس"؛ وفي ٤ : ١٤، أن الناموس قد "يُطِلَّ" وَعْدَ الله. وفي ٦ : ٦، صُلبنا مع المسيح "لِيُطِلَّ جسدُ الخطيَّة". ونقطة بولس تبدو هنا، أن موتنا المجازي للناموس، يجعل زعم الناموس غير المعقول بأنه يملك على حياتنا، بلا قوة أو تأثير. فقد زال تأثيره الاستعبادي، وتحرَّرنا من حُكْمِهِ (رج باور ١٩٧٩، ٤١٧). فقد دخلنا في العهد الجديد الموعود.

علينا أن نتخلَّى عن ولائنا لقوى العهد القديم المستعبدة، لنختبر قوى حرِّية العصر الجديد. لكن، على حرِّيتنا الجديدة أن لا ترتبك بالميل إلى روح الاستقلالية أو باللاموسية، وكأننا أحرار لعمل ما يحلو لنا. فنحن قد أُعْتِقْنَا من عبودية الناموس لغاية واحدة، حتَّى نعبَدَ بِجِدَّةِ الروح (رج ٦ : ٤).

وعلى الرغم من أنَّ الفعل نعبد، هو من العائلة الاشتقاقية اليونانية نفسها، أي عَبَدَ أو عَبَّدَ، فإننا لسنا "عبيدًا للروح"، لأنَّ الروح يمنح الحرية، وهكذا يُعْتَق "من ناموس الخطيَّة والموت" (٨ : ٢). "لأنَّ كلَّ الذين ينقادون بروح الله..." لم يأخذوا "روح العبودية أيضًا للخوف" (رو ٨ : ١٤ و ١٥).

هذا النوع الجديد من "العبودية" هو في الواقع، حرية كاملة مقارنةً "بِعُتْقِ الحرف" الذي من الناموس (٧ : ٦). فلقد استبق بولس المفارقة بين الحرف والروح في ٢ : ٢٨ و ٢٩. فهناك، وَصَفَ اليهودي الحقيقي، الذي "ختانه" ليس فقط "في الظاهر في اللحم"، بل في الخفاء "بالروح"، أي الذي ختانه "ختان القلب". وقد توقَّع العهد القديم عطية الروح ليتمكَّن شعب الله الميثاقي الجديد أن يحبه من دون تحفُّظ (تث ٣٠ : ٦)، وذلك بتغيير قلوبهم القاسية للطاعة (حز ٣٦ : ٢٦ و ٢٧)، وكتابة الناموس في قلوبهم (إر ٣١ : ٣١-٣٤؛ رج ٢ كو ٣ : ١-٦؛

في ٣ : ٣). فالْعَتَق (القديم) تَضَمَّنْ إكْرَاهًا خَارِجِيًّا؛ بينما الْجِدَّة (الجديد) تَضَمَّنْ دَافِعًا دَاخِلِيًّا للطاعة.

إنَّ النقطة التي في رو ٧ : ٦ اسْتُؤْنِفَتْ في ٨ : ١. فكلتا الفقرتين تَوَكَّدَانِ أَنَّ التَّحَرُّرَ مِنَ الْخَطِيئَةِ يَتَضَمَّنُ التَّحَرُّرَ مِنَ الْنَامُوسِ أَيْضًا. ولكن، قبل أن يتمكن بولس من التوسُّع حول "جِدَّة" الروح" (ع ٦) في ف ٨، عليه أولاً أن يَحُولَ دون الاستخلاص الخاطيء الذي قد يَظْهَرُ من ٧ : ١ - ٦، والذي مفاده أَنَّ الناموس خطية (ع ٧). فالطرح الوارد في ع ٧ - ٢٥ هو أَنَّ التَّمَسُّكَ الْحَرْفِيَّ بِالنَامُوسِ، وليس الناموس نفسه، هو طريق الموت (رج ع ٥). فالجهود البشري في حفظ الناموس نَهَائَتَهُ الموت بسبب سُلْطَةِ الْخَطِيئَةِ الْمُسْتَعْبِدَةِ. فحيث تَمْلِكُ الْخَطِيئَةُ، تُحَوَّلُ النَامُوسُ إِلَى التَّمَسُّكِ الْحَرْفِيِّ بِهِ، كَمَا تُحَوَّلُ الْجُهْدُ الْبَشَرِي إِلَى نَظَرِيَّةِ أَخْلَاقِيَّةٍ، وَكِلَاهُمَا صَنَمَانِ يَجِبُ تَحْطِيمُهُمَا. عَلَى أَنَّ هَذَا الْخَبْرَ السَّيِّئَ يُحْضِرُنَا لِلْخَبَرِ السَّارِّ الَّذِي فِي ف ٨. فَالْمَسِيحُ نَجَّحَ حَيْثُ فَشَلَ النَامُوسُ وَالنَّوَايَا الْحَسَنَةُ. فَحَيَاةُ الْقِدَاسَةِ مُمْكِنَةٌ فَقَطْ حَيْثُ يَمْلِكُ الْمَسِيحُ كَرَبٌ بِقُوَّةِ الرُّوحِ الْقُدُسِ.

من النص

بعض المفسرين يرى إيضاح بولس عن الزواج في هذه الفقرة "مُرَبِّكًا وَمُضِلًّا". أمَّا البعض الآخر، فيجد تشبيهه بِنَاءٍ: (١) المرأة، هي "النَّفْسُ" الحقيقية القادرة أن تَمُرَّ في مَرَاحِلَ أَوْ حَقَبَ مُخْتَلِفَةٍ. فهي يمكن أن تحيا إمَّا تحت الناموس (مرتبطة بآدم) وإمَّا تحت النعمة (مُتَّحِدَةً مَعَ الْمَسِيحِ). (٢) إِنَّ قَانُونَ الزَّوْاجِ هُوَ النَامُوسُ الْمُسَوِي، وَلَا سِيَّمَا الْوَصَايَا الْعَشْرَ (رج ٧ : ٧ - ١٢). (٣) وَالزَّوْجُ الْأَوَّلُ هُوَ وَضَعُنَا فِي آدَمَ، الَّذِي يَرْبِطُنَا بِهِ النَامُوسُ. (٤) وَالزَّوْجُ الْجَدِيدُ هُوَ الْمَسِيحُ الْمَقَامُ الَّذِي نَرْتَبِطُ بِهِ بِالْإِيمَانِ (رج أف ٥ : ٣١ و ٣٢).

كُنَّا تَحْتَ النَامُوسِ مَرْتَبِطِينَ (مَقْتَرَنِينَ) بِآدَمَ. أَيِ إِنَّا "كُنَّا فِي الْجَسَدِ"، وَكُنَّا نَعِيشُ لِمَايَاتٍ بَشَرِيَّةٍ مَحْوَرَهَا الْذَاتُ، وَ"كَانَتْ أَهْوَاءُ الْخَطَايَا الَّتِي بِالنَامُوسِ تَعْمَلُ فِي أَعْضَائِنَا لِكَيْ نَشْمَرَ لِلْمَوْتِ" (رو ٧ : ٥). إِنَّ نَتَائِجَ الْحَيَاةِ الْمَكْتَفِيَةِ ذَاتِيًّا هِيَ ثَمَرُ الْمَوْتِ. بِمَعْنَى أَنَّ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ "أَعْمَالَ الْجَسَدِ... لَنْ يَرِثُوا مَلَكُوتَ اللَّهِ" (غل ٥ : ١٩ و ٢١).

نحن تحت النعمة (رج رو ٦: ١٤ - ١٨)، صرنا مرتبطين "مقترنين" بالمسيح. هذه هي "جدة الروح" (٦: ٧). والخلاص من الناموس لا يعني حرية غير منضبطة، بل عكس ذلك، لأننا القوة لنخدم الله بالمحبة، ونحقق مطالب الناموس (رج ٨: ٣؛ غل ٥: ٢٢ و ٢٣). والذين يعيشون على موارد الروح، يعملون مشيئة الله بطريقة عفوية بالمحبة، وليس بسبب مطالب الناموس.

إن لغة التناقض التي تذكر "العتق" و"الجدة" أو "الحرف" و"الروح"، شبيهة بتلك التي استخدمها بولس في نقاشه البارع في ٢ كو ٣: ٤ - ١٨ حول تفوق "العهد الجديد" مقارنةً "بالعتيق". فالعهد العتيق، كونه عهد "الحرف" تضمن خدمة الموت (رج رو ٧: ٥). أما الميثاق الجديد، والمتصف بالروح، فيعطي حياة (٢ كو ٣: ٦ ب).

"الحرف" يشير إلى الناموس باعتباره قانونًا خارجيًا. وهو "يقتل" لأنه، كما سيشرح بولس ذلك في رو ٧: ٧ - ٢٥، يفرض الالتزام ويُعين العقوبة، من دون أن يُعطي القوة الضرورية لمقاومة دوافع "الجسد" الأنانية الميالة إلى العصيان. وهكذا يقود، بسبب الخطية الفعلية، إلى الموت الأبدي.

"الروح" من جهة أخرى، هو قوة العصر الجديد، الذي حلّ بفاعلية في القلب البشري، ليخلق البر الذي يقود إلى الحياة الأبدية (٦: ٢٣؛ ٨: ١٠ و ١١). هذا التداخل الغني في مواضيع النصوص، والذي يُرى وكأنه يحقق ما ورد في حز ٣٦: ٢٤ - ٢٧ وإر ٣١: ٣١ - ٣٤، يكمن وراء رو ٧: ٦. فقوة العصر الجديد هي "جدة الروح"، التي ستسلط الضوء على عرض بولس لإنجيله في ٨: ١ - ١٦. فالروح هو عامل التقديس.

أضف، أن بولس في ٧: ٥ و ٦، ييسط مفارقة بين الماضي "تحت الناموس" والحاضر "جدة الروح". ويسبق ع ٥ وصف بولس للحياة "تحت الناموس"، التي في ع ٧ - ٢٥، فيما ع ٦ يسبق الحياة "في الروح"، التي في ٨: ١ - ١٣. هاتان الفقرتان: السلبية (٧: ٧ - ٢٥)، ولا سيما ع ١٤ - ٢٥)، والإيجابية (٨: ١ - ١٦)، كل واحدة منهما تُضيء على الأخرى من طريق المفارقة.

(ب) عمل الناموس (٧: ٧ - ١٣)

ما وراء النص

يبدأ بولس في هذه الفقرة وصف الحياة تحت الناموس، التي تشكّل ضدًا للحياة بالروح (٨: ١-١٦). وهذا الوصف يأتي في شقين، حيث لكل منظره الخاص. وبينما تُخبر الفقرة الحاضرة: (٧: ٧ - ١٣) عن التقابل مع الناموس على شكل سرد قصصي يتعلّق بالاختبار الماضي، يستكشف ع ١٤ - ٢٥ المقابلة نفسها من منظور الاختبار الحاضر. وكل من القسمين يبدأ بضمير الجمع المتكلم (نحن): "فماذا نقول؟" (ع ٧)، و"فإننا نعلم" (ع ١٤). بيد أن ضمير المتكلم المفرد (أنا) هو الغالب في ع ٧ - ١٣ و ١٤ - ٢٥.

إلا أن ع ٧ - ٢٥ هي من بين أكثر المقاطع إثارة للجدل في كل ما كتب بولس من رسائل. وقد سيطرت ثلاث مسائل على التفسير الجديد لهذه الفقرة. المسألة الأولى تتعلّق بمهية هذا "الأنا" الذي يتحدث خلال الفقرة. الثانية لها علاقة بحالة الاختبار الديني الذي على أساس يتكلم هذا "الأنا". هل النضال المؤلم المصوّر في ع ١٤ - ٢٥ يصف الاختبار المسيحي الحاضر، أم الاختبار الديني السابق للحياة في المسيح أو بمعزل عنها؟ المسألة الثالثة تتضمن طبيعة الحالة المنقسمة الموصوفة في هذه الأعداد. هل المشكلة هي الإرادة البشرية الضعيفة والمنقسمة في وجه مطالب الناموس الصعبة جدًا؟ أم هل هو التعارض بين النوايا النبيلة والإنجازات التّعسّة؟ ومع أن هذه المسائل متقاربة الحبك فإننا سنؤجّل المناقشة حول الثانية إلى القسم الذي بعنوان "من النص"، والثالثة إلى القسم الذي بعنوان "في النص".

أما في ما يتعلّق بالضمير "أنا" في ع ٧ - ٢٥، فالتفسير الأكثر وضوحًا هو الافتراض أنه أمر يتعلّق بالسيرة الذاتية: أي إنه تقرير بولس حول اختبار الشخص حين كان تحت الناموس. فإذا كان الأمر هكذا، يكون لدينا على ما يبدو في ع ٧ - ١٣ تكرار بولس كيف كان مرة "عائشًا" في براءة الفتوة (ع ٩)، ولكن حين بلغ مرحلة النضج، بات "ابن الوصية"، فعانت براءته (ع ٩). وع ١٤ - ٢٥ ستبدو إذ ذاك تقريرًا حول محاولات بولس الفاشلة في حفظ الناموس. وإذا وصل إلى حافة اليأس، جاءه الخلاص أخيرًا في تحوُّله إلى المسيح.

وبسبب طبيعة هذا المشهد الظاهرة، لا بدّ من مواجهة صعوبات جدية. يصرّح بولس

في أمكنة أخرى من الكتاب، بأن محاولات في حفظ الناموس ما كانت فاشلة، بل كانت "بلا لوم" (في ٣ : ٦). على أن ثمة تفسيراً متشائماً عن حياته تحت الناموس، لا يتفق مع شهادته الشخصية في غل ١ : ١٣ و ١٤. ومن الصعوبة كذلك بمكان، أن يرى المرء، كيف أن أحدهم مولوداً ليهودي، ومختوناً في اليوم الثامن (في ٣ : ٤ - ٦)، يستطيع أن يصف نفسه بأنه كان "بدون الناموس عائشاً قبلاً" (رو ٧ : ٩).

وإذا كان ف ٧ سيرة ذاتية، تروي اختبار بولس الشخصي، فينبغي أن نفهم على أنها إعادة تقويم لاختباره اليهودي قبل إيمانه المسيحي، ولكن من وجهة نظره المسيحية التي جاءت في ما بعد. فهذه ليست الكيفية التي فيها رأى شاول الفريسي نفسه آنذاك، بل كيف بات بولس المسيحي يرى حياته الماضية لاحقاً. فالأمر لا يحدد العلة لينقل من المأزق إلى الحل، بل من الحل إلى المأزق. بمعنى أن بولس لم يكن يدرك أية مشكلة مع الناموس إلا بعد أن وجد أن المسيح هو الحل لها. وبولس لم يأت إلى المسيح كإنسان مدرك في ذاته عصيانه ضد الله، وابتلاءه بالذنب، ووعيه في أعماقه لخطيئته، مفتشاً عن الخلاص حتى الاستماتة، بل على العكس من ذلك، إذ إن الإعلان عن يسوع المصلوب، بوصفه مسيح الله، هو الذي جعل ذاك الغيور للناموس وصاحب البر الذاتي (غل ١ : ١٣ و ١٤)، يفهم نفسه ويسوع (٢ كو ٥ : ١٦ - ٢١) في نور جديد كلياً.

إن الصعوبة في مقارنة السيرة الذاتية، قادت العديد من المفسرين إلى رؤية هذه "الأنا" كوسيلة أدبية تشير إلى البشر بشكل عام. فإن ١ كو ١٣ : ١ - ٣ تستخدم بوضوح الضمير "أنا" بهذا المعنى تحديداً. إذاً، ليس بولس هو الذي لن يكون شيئاً إذا قام بعمل هذه المواهب الروحية المتنوعة من دون محبة. لأن ما ذكر يصح على أي واحد، وعلى كل واحد. وهذه الصورة المحددة في رو ٧، يبدو أنها تشير رجوعاً إلى ف ٥، وإلى اختبار آدم، باعتباره ممثلاً للبشر، والذي استسلم للتجربة بأكله من الثمرة المحرمة (رج تك ٢ : ١٧ وف ٣).

وإذا كانت "الأنا" في رو ٧ مُستخدمة بهذا المعنى، فهي تمثل اختبار "كل يهودي" أو "كل إنسان" أو "كل امرأة" تحت الناموس، سواء كان ناموس موسى أو ناموس الضمير (٢ : ١٥). هذا، وثمة توازيات عديدة لهذه "الأنا" الجامعة، في الأدب اليوناني - الروماني، وفي المزامير

وفي أمكنة أخرى من رسائل بولس (رج مثلاً، ١ كو ٨: ١٣؛ ١٠: ٢٩ و ٣٠؛ ١٣: ١-٣ و ١١ و ١٢؛ غل ٢: ١٨-٢١). كما أن التعبير البلاغي اليوناني-الروماني التقليدي في إضفاء الصفات البشرية على الجماد، استخدم تقنية "الانسجام بين السيرة والسريرة، بين الأفعال والأفعال". وهذه التقنية الجدلية، أفسحت في المجال "لشخص خيالي أو شيء من ذلك... ليتكلم في صيغة المتكلم المفرد، بُغية إنشاء مناقشة مؤثرة عاطفياً" (جويت ٢٠٠٧، ٤٤٣؛ رج ٤٤١-٤٥٠). لكن نموذجية هذه "الأنا" لا تحل الجدلية حول مَنْ تُمثل. فثمة مجموعة كبيرة من الاقتراحات، لا يتسع المجال لمناقشتها هنا.

يبدو أن ثمة تلميحاً إلى السرد الوارد في تك ٢ و ٣ (ولا سيما ٣: ١١)، لا يرقى إليه الشك، والذي يُعير هذه "الأنا" مدلولاً آدمياً (نسبة إلى آدم). لكن آدم لم يحي "تحت ناموس" موسى، بل عاش تحت وصية الله في ٢: ١٦ و ١٧ (رج رو ٥: ١٤). وإذا كان بولس يشارف الفكرة الواردة في السفر غير القانوني ٢ باروخ ٥٤: ١٩، فيكون ربما قد فهم أن كل واحد منا هو آدم نفسه. وهكذا تكون "الأنا" ممثلة لكل إنسان.

يبد أن لغة بولس في رو ٥: ٢٠، تُخبر كذلك قصة مواجهة إسرائيل مع "الناموس" في شكل الوصايا العشر (ولا سيما خر ٢٠: ١٧؛ تث ٥: ٢١). فهل يمكن لهذه "الأنا" أن تمثل بني إسرائيل، فتظهر اختبارهم في تلقيهم الناموس في سيناء؟ إذا صحَّ ذلك، تمثل "الأنا" اليهودي النموذجي.

ربما أراد بولس لجمهوره أن يسمع "الأنا" بأصوات مثيرة للذكريات عن كل من آدم في عدن وإسرائيل على جبل سيناء. لكن اختبار إسرائيل مع الناموس يُخبر به بلغة تأثير وصية الله في آدم. فعندما "زيد" الناموس في سيناء، كان له التأثير نفسه في إسرائيل، كما كان في آدم (رايت ١٩٩١، ١٩٧). ولكن بنتيجة أن إسرائيل أعاد "على نطاق محدود" خطية آدم. وبدلاً من أن يُفرز الناموس إسرائيل "كأمة مقدسة"، أنزلهم إلى المستوى الذي تساوى فيه اليهود والأمم "تحت الخطية" (رو ٣: ٩). والواقع أن الناموس كثف الخطية في إسرائيل، حتى إنه "حيث كثرت الخطية" (في إسرائيل)، "ازدادت النعمة جداً في المسيح" (٥: ٢٠؛ ريت ٢٠٠٢، ٥٣٠). على أن بولس يجعل من هذه القصة المؤلمة سبيلاً شاملاً جامعاً للنجاة، وذلك

من خلال نعمة "آدم الأخير، الروح المحيي" (١ كو ١٥ : ٤٥).

وإنَّ إبعاد آية إشارة للسيرة الذاتية في رو ٧ : ٧ - ٢٥، يبدو مثيراً للمساءلة، لكن، يمكن أن يكون ثمة شك قليل بأنَّ "الأنا" في هذا النص ليست قصة بولس الفريدة. وقد تكون أيضاً نموذجاً لأشخاص آخرين في مثل هذا الوضع "تحت" حكم الناموس. ومع كلِّ الغموض الذي يبقى، فإنَّ فكرته في سياق الكلام، في ف ٥ - ٨ فيها ما يكفي من الوضوح: أي إنَّ ما صنعه الله في المسيح، بقوة الروح القدس، قد نجح حيث فشل الناموس.

في النص

٧ * يستمرُّ بولس في استخدام أسلوب النقد الساخر: "فماذا نقول؟" (٧ : ٧). ما هي مضامين ما سبق، أي الرابط الغامض بين الخطية والناموس والموت؟ فقد أشار بولس إلى اقتناعه بأنَّ التحرُّر من الواحد، هو في آن، خلاص من الاثنين الباقيين، وكذلك، فإنَّ التحرُّر من أحد الثلاثة، يحصل فقط إن كان ثمة خلاص من الاثنين الباقيين.

هذا الأمر يثير السؤال التالي: "هل الناموس خطية؟" (ع ٧). وبما أنَّ "أهواء الخطايا"، تنبئه تحت الناموس (ع ٥)، و"ثمرها" الموت، فهل الناموس نفسه، هو قوة مُواجهة لله؟ حاشا. (رج ٣ : ٤ و ٦ و ٣١؛ ٦ : ٢ و ١٥). "بل لم أعرف الخطيَّة إلاَّ بالناموس" (٧ : ٧). والفعل اليوناني "أعرف"، يشير إلى المعرفة المكتسبة بالاختبار، مفترضاً بهذا أنه من دون وجود الناموس، ما كان (الناس) ليعرفوا الخطية" (جُويت ٢٠٠٧، ٤٤٦).

معرفة كتابية

"إنَّ المعرفة" الكتابية ليست عقلية؛ إنها خصوصية وشخصية، كما في العلاقات الزوجية (تك ٤ : ٢٥). هذا أمر صحيح بشكل جليٍّ بالنسبة إلى "معرفة الله" (هو ٦ : ٦). هذه النظرة المتَّفَق عليها عمومًا بين الدارسين حول "المعرفة" الكتابية، هيمن على رو ٧ : ٤ (وكذلك على تك ٤ : ٢٥ وهو ٦ : ٦).

يبدو أنَّ هذا يكرَّر تصريح بولس في رو ٣ : ٢٠، وهو أنه "بالناموس معرفة الخطية".

وبمعرفتنا للناموس، نتعلم أن التعدي عليه، يجلب الدينونة الإلهية، ولكننا لا نعرف أن عملاً ما أو موقفاً معيناً هو خاطئ إلا حين يمنعه الناموس. وفي رو ٧: ٧، فإن "معرفة" الخطية، ليست مسألة اكتساب معرفة، بل مسألة اختبار شخصي للخطية بالذات.

وهكذا، يستمر بولس شارحاً بالقول: "فإنني لم أعرف الشهوة لو لم يقل الناموس لا تشته". فأنا اشتيت لأن الناموس قال بالتحديد، "لا تشته" (خر ٢٠: ١٧؛ تث ٥: ٢١) فالمنع، أطلق العنان لملي الدفين للعصيان. والعصيان الداخلي ضد الخالق، هو محاولة الذات للاستيلاء على مكان الله، وهو نهاية الوجود الإنساني. وهذا العصيان موجود في كل مكان، وكذلك يوجد في كل مكان أيضاً، ما يكفي من النور لجعل هذا العصيان مسؤولاً وملوماً (رج رو ١: ١٩ و ٢٠؛ ٢: ١٤ و ١٥). ولكن، فقط حيث يوجد الناموس، أي وصية الإله الحي الواضحة، يمكن للخطية أن تنبثق في شكل قياسي ومعقول. فالناموس يُحوّل الخطية الموهمة إلى تعدد مرثي (٤: ١٥؛ ٥: ١٣).

لكن هذا، لا يستنفد معنى بولس هنا. "فالناموس ليس كاشفاً، يمكن بواسطته تحرّي وجود الخطية، بل إنه وسيط يساعد عمل الخطية ويبدأه" (بارت ١٩٥٧، ١٤١). فالناموس يُثير الشهوة غير الشرعية (٧: ٥)؛ وهذه الشهوة هي بالتأكيد، إعلاء شأن الذات والتي هي جوهر الخطية (١: ١٩ - ٢٣). ونزوعنا نحو الاستقلالية الفردية هو شهوة غير مُعلنة، ليس فقط للحصول على الممنوع، بل أيضاً لنكون أسياد أنفسنا، حين يقول ناموس الله: "لا تشته".

* ٨ "ولكن الخطية وهي متخذة فرصة بالوصية أنشأت في كل شهوة" (ع ٨ أ). إذ "الفرصة" (رج ع ١١)، هي حرفياً "نقطة الانطلاق" أو "قاعدة العمليات لبعثة ما". ولكنها مستخدمة في العهد الجديد مجازياً لتشير إلى "المصادر الضرورية لتحقيق مشروع ما... مناسبة، ذريعة، فرصة" (باور ١٩٧٩، ١٢٧). فالخطية المشخصة، تنسل داخل بيئة الحياة في الجنة، منتهزة فرصة وجود الشهوة الإنسانية لاختبار ما هو غير معروف، والذي لم يكن خاطئاً في حد ذاته. ففي غل ١: ١٤ يصف بولس اختباره قبل التجديد بأنه تميز في التقدم في الديانة اليهودية على جميع أترابه (أي الذين من جيله) في جنسه. فحتى التنافس في الغايات الدينية، قد يُنتج عواقب فاسدة.

فالخطية خدعتني (رج رو ٧ : ١١)، "مُنشئة" من شيء حيادي أمراً شريعياً. وأصل الفعل "أنشأ" الوارد في ف ٧ (ع ٨ و ١٣ و ١٥ و ١٧ و ١٨ و ٢٠)، يشير إلى النتائج أو المآثر أو الإنجازات التي تصدر عن عمل ما. ونقطة بولس ليست أن الوصية التي تمنع الاشتهااء، خلقت الشهوة، بل كانت للوصية هذه النتيجة؛ ومع ذلك، فالشهوة الفاسدة باتت أنانية وأسرة (دَن ٢٠٠٢، ٣٨ أ : ٣٨٠). فادعاء الحية، الكاذب، "لن تموتا... بل... تكونان كالله" (تك ٣ : ٤ و ٥)، أسفر عنه اشتعال الشهوة الشريرة لتقليد الله في قدرته، وللإستقلال والتفرد بالذات، وأكثر من ذلك حتى، التماذي في الشهوة الفاسدة لأصبح إله نفسي.

إن الشهوة المترجمة في رو ٧ : ٧، يمكن أن تعني كل شهوة، وليست بالضرورة دائماً شهوة الفاسدة أو الخاطئة (رج مز ١١٩ : ٢٠؛ إش ٥٨ : ٢؛ في ١ : ٢٣؛ ١ تي ٣ : ١)، لكن ارتباطها هنا بالوصية العاشرة (رج رو ١٣ : ١٠) يفترض أن إشارتها الواضحة هي إلى الشهوات الممنوعة، ولا سيما في ما يخص الاستيلاء على ما هو للآخرين (خر ٢٠ : ١٧). وليس هذا محصوراً بالشهوة الجنسية، إذ إن الفلاسفة الرواقيون يعتبرون أن الشهوة الجامحة هي إحدى الرغبات البشرية الحيوانية الأربع التي ينبغي قمعها (جُويت ٢٠٠٧، ٤٤٨).

إن معظم اليهود في أيام بولس، كانوا يعتبرون أن الشهوة هي أصل الخطية، وهي خطية آدم وحواء في الجنة (رج ٤ مك ٢ : ٦؛ ٢ إسدراس / ٤ عزرا ٣ : ٢٠ - ٢٦؛ ٤ : ٣٠ و ٣١؛ رؤ موسى ١٧ : ١ و ٢؛ ١٩ : ٣؛ رؤ إبراهيم ٢٤ : ١٠؛ يع ١ : ١٥). والشهوة في رسالة رومية (رو ٧ : ٨) تُطبّق على الاندفاع البشري المفرط نحو إثبات الذات، وإعلاء شأنها، واستقلالها (رج ٨ : ٦ و ٧؛ إش ١٤ : ١٢ - ١٤). وقد تشمل الطموح الإنساني الشرير إلى خلع الخالق عن عرشه، وتتويج المخلوق مكانه (رج رو ١ : ١٨ - ٢٥).

"لأن بدون الناموس الخطية ميّنة" (٧ : ٨ ب). لا يشير بولس إلى العودة إلى زمن ما قبل إعطاء الشريعة لموسى، يوم لم تكن الخطية تُعرف على حقيقتها. فهو يوضح في ٤ : ١٥ و ١٣ أن ليس ثمة ما يُقال، حيال جهل يُعدُّ حسنة. ففي مجاز بولس هنا، يعني قوله ميّنة، أنها "غير فعّالة أو عاجزة" (دَن ٢٠٠٢، ٣٨ أ : ٣٨٠)، أو "غير قادرة على تحقيق غايتها" (جيوت ٢٠٠٧، ٤٥٠). ويبدو أن خلع عنصر واحد من العناصر الثلاثة: الناموس والخطية والموت،

عن عرشه، يُلاشي الحكم المُستبد للاثنيين الآخرين (رج ١ كو ١٥ : ٥٦).

* ٩ "أما أنا فكنتُ بدون الناموس عائشاً قبلاً، ولكن لما جاءت الوصية عاشت الخطيئة فمتُ أنا" (رو ٧ : ٩). هذه أول مرّة في الرسالة، يظهر فيها الضمير "أنا" (رج كذلك ع ١٠ و ١٤ و ١٧ و ٢٠ و ٢٤ و ٢٥). وهذه "الأنا"، يبدو أنها تشير على نحو نموذجي إلى الإنسان الإنساني الشامل، وبولس من ضمنه (رج المناقشة تحت عنوان، ما وراء النص). لا ينبغي أن يؤدي هذا إلى الافتراض أن بولس كان تواقاً إلى جهل للناموس، يُعدُّ حسنة. وفي الواقع، يستحيل تحديد آية لحظة من حياة بولس، حين تبدو العبارة الاستهلاكية ملائمة بوضوح لاختباره. لكن هذه الصعوبة لم تمنع النقاد من التأمل.

لا ينسب بولس البتّة صفات مثالية للوجود الإنساني، سواء له أو للبشرية جمعاء، لا قبل الناموس، ولا بمعزل عنه؛ فالبشر في حاجة إلى معرفة ما يُسبب الموت الروحي. ولكنه مقتنع بأن الناموس لا يخلص، بل على العكس، فالناموس يعطي الخطيئة الفرصة التي تريد. وهل يدعم هذا الحكمة الشائعة التي تقول: كلُّ محبوبٍ مرغوب؟ أو ليس الممنوع يُثير الاعتراض؟

يفترض دَن، أن كلمة بولس "قبلاً"، تشير إلى زمن طفولة الجنس البشري، قبل مجيء وصية الله، التي حرّمت ثمرة الشجرة التي في وسط الجنة (٢٠٠٢، أ، ٣٨ أ : ٣٨٢). لكن حُوت يؤكد أن ليس ثمّة يهودي من القدماء يُسلم بوجود فترة من البراءة قبل تك ٢ : ١٦، يوم تسلّم آدم وحواء الوصية أول مرّة. فاليهود كانوا يعتبرون الناموس أزلياً (جُويت ٢٠٠٧، ٤٥١).

قبل مجيء الوصية، كانت الخطيئة موجودة. والناموس فقط يعطي الخطيئة الفرصة التي تحتاج إليها. والخطيئة تثبُّ إلى الحياة (عاشت من جديد) في تك ٣ : ١ و ٢ بظهور مشهد الحية الماكرة، وسوء اقتباسها لوصية الله (رج ٢ كو ١١ : ٣). وكما يقول بولس في رو ٥ : ١٢-٢١، إنّ النتيجة التي هي الخطيئة والموت، والتي حصلت جرّاء عصيان آدم، باتت اختبار الجنس البشري كلّهُ. وقوله، مُتُ أنا، يصف الانفصال عن الله الذي أصاب الزوجين الأساسيين في الجنة، واستتبع ذلك غربة وخزي وتوحّد (تك ٣ : ٧ - ١٠)، حتى قبل أن يتلفّظ الله بكلمة من كلام قضائه. ثم إن بولس، وبحسب سيرته الذاتية، يعتبر أن إدراكه الأول لقدرة الناموس، قرّر طبيعة علاقته بالله وبزملائه البشر (جُويت ٢٠٠٧، ٤٥١).

١٠. يلخّص بولس العملية في رو ٧: ١٠ كما يلي: "فُوجِدَت (اكتُشِفَت) الوصية التي للحياة هي نفسها لي للموت". قد يكون هذا تلميحًا إلى الوصية التي أُعطيَت لِآدم (تك ٢: ١٦ و ١٧). لقد كانت لحفظ الحياة، أي لحماية البشر من الموت الذي سيحلبه العصيان (رو ٥: ١٢ و ١٥ و ١٧ و ٢١؛ ٦: ٢٣)، وليس لتقييد حريتهم. ولو كان الزوجان الأولان في التاريخ، قد أطاعا الله، لكانا نتمتعًا بحرية الاقتراب من شجرة الحياة (تك ٣: ٢٢). بينما بالمقابل، جلبت هذه الوصية (رو ٧: ١٠) الموت عليهما. لكن بولس لا يلوم الله على فشل الوصية، هذا الفشل الذي حصل في الحياة البشرية ولكن بقي بلا تفسير.

هذا، ويُصِرُّ بولس في غل ٣: ٢١ على أن الناموس لم يكن يومًا قادرًا "أن يُحيي". فالناموس يستطيع فقط أن يحدّد الخطية كونها خطية؛ إلا أنه عاجز عن إيجاد العلاج للمشكلة. إنه يستطيع أن يوجّهنا نحو الطبيب، لكنه ليس العلاج للمرض الخبيث. وهكذا، إذا كانت الوصية هنا تشير إلى ناموس موسى، فإن بولس يتحدّى الافتراض اليهودي العادي بأن هذا الناموس يستطيع أن يحقق الحياة التي وَعَدَ بها (بناءً على لا ١٨: ٥؛ مقتبسة في رو ١٠: ٥ وغل ٣: ١٢؛ تث ٦: ٢٤؛ ٣٠: ١٥ - ٢٠؛ أم ٦: ٢٣؛ سيراخ ١٧: ١١؛ ٤٥: ٥؛ باروخ ٣: ٩؛ ٢٩؛ إسدراس / ٤؛ عزرا ١٤: ٣٠). فالوضع المثالي الخادع الذي يمكن للناموس أن يعزّز به الحياة، لم يكن يومًا موجودًا، وذلك بسبب تأثير الخطية القوي والمتزايد باستمرار. فالخطية حرّقت ناموس الله ليصبح "ناموس الخطية والموت" (رو ٨: ٢).

١١. ما خلا تغييرًا في ترتيب الكلمات اليونانية، وانتقالًا من الحرف المشبه بالفعل (لكن) إلى نظيره (لأن)، فإن ٧: ٨ و ١١ يبدآن متشابهين: الخطية اتّخذت فرصة من الوضع الذي أوجدته الوصية. يبدَأُ أن ع ١١، يذهب إلى ما هو أبعد من الشهوة المحرّمة التي جعلت الخطية جذابة (رج الشرح في ع ٨)، وذلك بذكره خداع الخطية (رج تك ٣: ١٣؛ ٢ كو ١١: ٣؛ أف ٤: ٢٢؛ ١ تي ٢: ١٤؛ عب ٣: ١٣)، ونتيجة العصيان، أي الموت (رج تك ٢: ١٧؛ رو ٥: ١٢). ثم إن بولس في عرضه لسيرته الذاتية، لم يكن فشله في تطبيق أحكام الناموس هو الذي قاد إلى نتائج مميتة، بل بنجاحه.

* ١٢ وإذا قال بولس هذا، أعفى الناموس فوراً من مسؤولية خطية الإنسان (رج ٢ إسدرا ٤/ عزرا ٩: ٣٦ و ٣٧). "إذا الناموس مقدس والوصية مقدسة وعادلة وصالحة (رو ٧: ١٢). فالناموس مقدس، لأنه "ينبثق من طبيعة الله القدوس ويشترك فيها" (وسلي ١٩٥٠، ٥٤٤؛ تعليقاً على ٧: ١٢). وربما تكلم بولس عن الناموس والوصية بطريقة منفصلة، ليؤكد أن ليس الناموس ككل فقط هو مقدس، بل كل وصية بمفردها أيضاً. أو أن الوصية قد تشير بصورة خاصة إلى الوصية العاشرة الوارد ذكرها في ع ٧. أو، ربما كان هذا ببساطة انعكاساً للتوازي العبري في تقاطع المفردات، والذي في مثل هذه الحال، لا يقصد أي تمييز بين التعبيرين. فالناموس عادل لأنه يُعرّف العلاقات الصحيحة بين الناس، وعلاقة الناس الصحيحة بالله (رج تث ٤: ٨). وهو صالح، لأنه ليس فقط يتدفق من صلاح الله، بل لأنه أيضاً، مُعدّ بشكل كامل ليتلاءم مع حاجة الإنسان (رج أم ٤: ٢).

* ١٣ "فهل صار لي الصالح موتاً؟ حاشا، بل الخطيئة، لكي تظهر خطيئة مُنشئة لي بالصالح موتاً لكي تصير الخطيئة خاطئة جداً بالوصية" (رو ٧: ١٣). يُعمّق بولس التناقض الظاهري للناموس باعتباره من جهة، وعداً بالحياة، ومن جهة أخرى ناشراً للموت، وذلك بأسلوب يباي متأنق. وعلى الرغم من نوايا الناموس الصالحة، فقد صار بسبب الخطيئة آلة للموت (موجز ٨-١١؛ رج ٦: ١٢-١٤). وما ينفيه بولس بشدة هنا، هو معادلة الناموس بالخطيئة والموت (رج الشرح حول الكلمة "حاشا" في ٣: ٤)، على الرغم من ترابطها. فالناموس لم يصير لي موتاً، لكن الخطيئة صارت.

من الإيجابية بمكان، أنه حتى هذا الوضع قد خدم قصد الله: وذلك من خلال الناموس سوف تظهر طبيعة الخطيئة الحقيقية (رج ٣: ٢٠؛ ٤: ١٥؛ و ٥: ١٣) أنها "خاطئة جداً". ولكي أُسلم بأن الناموس صار (رج ٧: ٨) لي موتاً (ع ١٣)، يعني أن أُقر فقط بما حدث، لا أن أشرحه. فالناموس ليس مسؤولاً عن تشويه الخطيئة لدوره.

وهكذا تُظهر الخطيئة كم هي خاطئة جداً، وذلك بمقدرتها على تحويل حتى أفضل النوايا إلى نتائج كارثية. وحتى أولئك الذين ينجحون من خلال الانضباط الذاتي الصارم، في المحافظة على قرارهم الرامي إلى عدم العصيان، يجدون أنهم وقعوا فريسةً لخداع الخطيئة. ومع أنهم

حاولون الاستجابة لأمر الله بقوةكم الذاتية (أو يتصورون أنهم كذلك)، فإن نجاحهم في حفظ ناموس يبرهن فشلهم الواضح. إن البرّ الذاتي المتمسك بحرفية الناموس، لا يستطيع أن يبني علاقة صحيحة بالله. فالخطية "تفسد أفضل بُعد ديني، وتحوّله إلى نظام من السيطرة على الآخرين وإظهار تفوّق فضائل هذه الجماعة على تلك، بغض النظر عن مستوى تلك الجماعة" (خوبت ٢٠٠٧، ٤٦٠).

من النص

لقد ذكر يسوع تلاميذه في الموعظة على الجبل بقوله: ما "جئتُ لأنقض الناموس أو الأنبياء... بل لأكمل" (مت ٥: ١٧). فما عناه هنا تحديداً، مفتوح على المدى العريض لمختلف التفسيرات. فالتحدّي الكبير في الوعظ بالناموس، سواء في العهد الجديد أو القديم، هو في كيفية تجنّب الوقوع في فخّ التمسك الحرفي بالناموس أو بالفضيلة.

فنحن نعيش في عصر، حيث معارضة الناموس باتت أمراً شائعاً حتى بين شعب الكنيسة. فالحرية المسيحية على نطاق واسع، تُرى متعارضةً مع الضوابط الخارجية مهما كان نوعها. وغالباً ما يُعدّ الرسول بولس بمثابة القديس النصير لهذه المظاهر. أو لم يكتب هو نفسه أنه بأعمال الناموس كلُّ ذي جسدٍ لا يتبرّر أمامه (أي أمام الله) (رو ٣: ٢٠ و ٢٨؛ ٩: ٣٠ - ١٠: ٤)؟ فالناموس العاجز كلُّ العجز عن تخليصنا يستطيع فقط أن يجعلنا نعي الخطية أو حتى نزيد من ارتكابها (٣: ٢٠؛ ٥: ١٣ و ٢٠؛ رج أيضاً ١ كو ١٥: ٥٦؛ غل ٢: ١٦؛ ٣: ١٠ و ١٣؛ ٥: ٤؛ في ٣: ٢ - ١١).

يبدأ رو ٧: ٧ - ١٣ وينتهي بأسئلة العارف تتمُّ الإجابة عنها بصورة قاطعة بالقول: حاشا (ع ٧ و ١٣). وفي ضوء العلاقة الوثيقة التي رآها بولس بين الناموس والخطية، لن يكون السؤال الذي يُمهّد للأعداد ٧ - ١٣ مفاجئاً: "هل الناموس خطيئة؟" (ع ٧). واللافت هو تلك الكلمة "حاشا" القوية، وقوله أيضاً في ع ١٢ إن الناموس مقدّس وعادل وصالح. ولكن هل هذا مفاجئ؟ ففي ١٣: ٢ يُصرّح بولس على أنه فقط "الذين يعملون بالناموس هم يبرّرون". ويضيف في ٨: ٤ إن عمل المسيح الفدائي، كان القصد منه جعل الناموس ممكناً للتطبيق فينا. فهل إن بولس يناقض نفسه؟

يُصِرُّ بولس في ٧: ٧ - ١٣ على أن الناموس هيهات أن يكون حليفًا للخطية، فهو بالأحرى، عدوُّها الشرِّس. فالناموس يُعرِّي الخطية أينما كانت. وقد وجد بولس أنه لم يعرف "الخطية إلا بالناموس" (ع ٧). إذا الناموس يأتي بالخطية إلى نور النهار ليكشف طبيعتها الشريرة، أي "لكي تظهر خطية" (ع ١٣). وكما لاحظ جون وسلي في عظته بعنوان "طبيعة الناموس الأصلية وخصائصه واستخدامه"، أن الناموس يمزق أقنعة الخطية، ويكشفها على حقيقتها (١٩٧٩، ٤٣٩).

ويصِرُّ بولس إصرارًا على أن الناموس ليس شريرًا بل الخطية. فالناموس الذي هو صالح (ع ١٣)، ليس مصدرًا للموت لكن الخطية هي ذلك المصدر. ومشكلة الناموس هي في ضعفه. ولم يوضع قط ليكون وسيلة الخلاص (غل ٣: ٢١)، بل إنه الآلة التي يستخدمها الله لإقناع العالم الساقط بخطيئته، وب حاجته إلى مُخلص.

كان بولس مقتنعًا بأنَّ طريق حفظ الناموس، حتى حين يبدو أنه سينجح، يقود في الاتجاه الخاطئ، أي إلى البرِّ الذاتي. ولم يكن فشل بولس في حفظ الناموس هو الذي جعله غير مقبول لدى الله، بل نجاحه (طبعًا نظريًا فقط). فقد أساء فهم القصد من الناموس، ومن ثمَّ أفسده. من الواضح أن الانحراف ليس هو الجواب، ولا كذلك يستطيع التمسُّك الحرفي بالناموس أن ينقذني من الخطية. فإفساد الخطية لناموس الله المقدَّس يُبين كم هي "الخطية خاطئة جدًا" (رو ٧: ١٣).

(ج) عدم جدوى الناموس (٧: ١٤ - ٢٥)

ما وراء النص

وَصَفَتِ الْفِقْرَةُ السَّابِقَةُ (ع ٧ - ١٣) المواجهة مع الناموس وكأنها إلى حدٍّ ما سرِّد من الماضي. فقد قابَلَت الحياة قبل الناموس أو بمعزل عنه، مع ما حصل عندما جاءت "الوصية" إلى الوجود، واندفعت الخطية إلى الحياة بكلِّ قوَّتها وخبثها، جالبة معها الموت الروحي. والآن، وبالتحوُّل إلى صيغة الحاضر، تصف "الأنا" بالاختبار، النتائج المميَّنة لهذه المواجهة: العبودية للخطية تحت الناموس.

ويستمرُّ السؤال المتعلِّق بهوية "الأنا" في النصف الثاني من ف ٧ (ع ١٤ و ١٥). فمن جهة، إنَّ التقرير المُحكَّم حول صراعٍ شخصي، يعطي انطباعاً أنَّ بولس يتكلم انطلاقاً من الاختبار الشخصي. ومن جهة أخرى، فإنَّ الصراع اليائس لتتيم ناموس يبدو أنه يناقض السيرة الذاتية لحياة الرسول السابقة كَفَرِّيَّسي، والموجودة في في ٣: ٥ و ٦ ("من جهة البرِّ الذي في الناموس بلا لوم" (ع ٦ ب)). إنَّ اهتمام بولس هنا، ليس أن يوصل اختبارَه الشخصيَّ تحت الناموس إلى أهل رومية بل أن يُبلِّغ بقوة، استحالة حياة الطاعة بعيداً عن نعمة الله في المسيح، وأن يطبِّقوها على أنفسهم. لذلك، تبقى "الأنا"، هي "الأنا" النموذجية للقسم السابق.

وفي ما يتعلَّق بهذه المسألة، تبقى قضية الوقت، المُشار إليها في جهاد بولس ضدَّ الخطية، هي موضوع نقاش. فهل الاستخدام المستمرُّ لصيغة الحاضر بهذه الطريقة القوية، إضافة إلى الابتهاال "المسيحي" الواضح في رو ٧: ٢٥ أ، يُفيد بأنَّ بولس يُشير إلى الاختبار المسيحي العادي في الحاضر؟ أم إنَّ لدينا هنا "أنا"، تلتفت إلى الوراء، إلى مرحلة اختبارَه قبل التقائه المسيح؟

مهما كانت الصعوبات التي تنشأ من صيغة الحاضر في هذا القسم، فثمة ثلاثة أمور ينبغي ذكرها من وجهة النظر المسيحية: (١) يُصرُّ بولس بوضوح على أنَّ المؤمنين "قد ماتوا للناموس بجسد المسيح" لكي يتَّحدوا به، وبالتالي، "ليُثمروا لله" (ع ٤). (٢) علاوة على ذلك، ثمة غياب ملحوظ في ع ١٤ - ٢٥ لآية إشارة للروح، وهو بالنسبة إلى بولس، العامل الأساسي المقرَّر للحياة المسيحية. (٣) وأخيراً، إنَّ الإشارة إلى ما "قبل المسيحية" في ع ١٤ - ٢٥ تحتفظ عبر ٧: ١٤ - ٨: ١٦، بالتناقض المُحضَّر له في ٧: ٥ و ٦ بين "الحياة في الجسد" حيث الناموس هو العامل (ع ٥) والعبادة "في جدَّة الروح" في المسيح (ع ٦). إنَّ الأسلوب البياني المؤثِّر لهذا "الطريق الجديد"، أي الاختراق إلى حرية الروح المُعلن عنه في ٨: ١ و ٢، يضيع نهائياً إذا كان ٧: ١٤ و ١٥ هو اختبار مسيحي "في الحاضر".

يبدُ أن صياغة المسألة فقط في إطار "قبل" و "بعد"، لا يُلاشي قصد بولس، الذي هو تصوير مأزق جميع الذين يجدون أنفسهم في مواجهة مزاعم الناموس الخارجي من دون معونة نعمة الله في المسيح. فتحدِّي ناموس موسى هو نقطة انطلاق الرسول، لكنَّ الكلام يصبح عمومياً بازدياد كلما تقدَّم؛ وهكذا يُمسي قابلاً للتطبيق على نحوٍ شامل. فالفقرة إذاً، موضوع

تقليدي أو فكرة رئيسية، وهي الصراع بين "معرفة" ما هو صحيح، وإيجاد القدرة الأخلاقية على "عمله"، وتطبيق ذلك على وصف الحياة "تحت الناموس"، بقصد توظيفها كعامل مسيحي تتعزز في وجه الحرية والقدرة اللتين يؤمنهما روح الله في المسيح (٨: ١ - ١٦).

تتكرر الفقرة بامتياز، ليس فقط لتبيان الحق، بل أيضاً لإظهاره بقوة حتى النهاية، وذلك بتكرار الأوصاف حول هذه "الأنا" ذات المآزق المناقض لنفسه. هذا، ويصور بولس ثلاثة أوضاع، تجد فيها "الأنا" نفسها في صراع، وذلك في ٧: ١٤ - ١٧ و ١٨ - ٢٠ و ٢١ - ٢٣ والمآزقان الأولان متوازيان إلى حد بعيد:

• كل واحدة تبدأ الجملة بفعل "نعلم"، وتذكر التركيب الجسدي للكلمة "أنا" (ع ١٤ و ١٨ أ).

• كل واحدة تختم بالعبارة نفسها: "الخطية الساكنة" (ع ١٧ و ٢٠ ب).

• وبين الإثنين، تذكر كل واحدة المعضلة الأخلاقية، تقريباً بذات الكلمات (ع ١٥ ب - ١٦ أ و ١٩ - ٢٠ أ).

والعبارة الثالثة، في ع ٢١ - ٢٣ تستخدم مصطلحات فنية جديدة، تدور حول الكلمة اليونانية (nomos) أي ناموس. ويُقدّم ع ٢٤ و ٢٥ خاتمة هي الذروة (ع ١٤ - ٢٥ أ) وإعادة موجزة (ع ٢٥ ب).

في النص

(١) المآزق: العرض الأول (٧: ١٤ - ١٧)

* ١٤ أولاً، تُقرُّ "الأنا" بأنها مرتبكة كلياً بسلوكها الذاتي. فهي تجد شرخاً كاملاً بين ما تطمح إليه "الأنا"، وما تحقّقه هذه "الأنا". والخلاصة الوحيدة التي تستطيع أن ترسمها هي أنّ "الأنا" قد فقدت السيطرة على التوجّه الأخلاقي في حياتها، والذي تولّت زمامه قوة أخرى، أي "الخطية الساكنة في" (ع ١٧ و ٢٠؛ رج ع ٢٣). وبهذا المعنى تكون الخطية هي السيّد عليّ. فقد سبق لبولس أن أكّد أنّ الناموس ليس خطية، بل هو مقدّس وعادل وصالح. لك يضيف إلى هذه التأكيدات عنصراً آخر: "فإننا نعلم أنّ الناموس رُوحاني" (ع ١٤). وليس

ثمة عمل أدبي موجود قبل رسالة رومية، قد صرّح بهذا الكلام عن الناموس (جُويت ٢٠٠٧، ٤٦). أضف، أن بولس يفترض أنه هو وقراءه يتفقون (ونحن نعلم؛ رج ٢ : ٢ ؛ ٣ : ١٩) على أن الناموس موحى به، أي "من عمل الروح" (سانداي وهيدلام، ١٩٢٩، ١٨١).

وعلى نقيض ذلك، يُسلم بولس بالقول: "وأما أنا فجسدي" (ع ١٤ ؛ رج ٧ : ٥). فالبشر مخلوقات جسدية من "لحم ودم"، فانون وعُرْضَةٌ للموت (رج ١ كو ١٥ : ٣٥ - ٤٩). وليس نقطته أن يحطّ من قدر طبيعة البشر المادية بالمقارنة مع الله، بل بالأحرى يريد أن يقول، إنني من دون مساعدة روح الله، أكون عاجزاً أخلاقياً عن تحقيق مطالب الناموس. "أنا... مبيع تحت الخطيئة" (رو ٧ : ١٤). وإذا تُرِكَتْ لقواي الذاتية، أكون مُستعبداً وعاجزاً تحت طغيان الخطيئة.

مَنْ هو إذاً، سجين الخطيئة؟ في ع ٧ - ١٣ كان الناموس؛ ولكن هنا في ع ١٤ - ٢٥ هو "أنا". والضمير الذاتي المشدّد "أنا"، مُعبّر عنه بوضوح في ع ١٤ و ١٧ و ٢٠ و ٢٤ و ٢٥. كما أن ثمة أشكالا أخرى لضمير المتكلم المفرد، تظهر في ع ١٧ و ١٨ و ٢٠ و ٢١ و ٢٣ و ٢٤ و ٢٥. وينبغي التشديد على أنني أنا عبد للخطيئة، وليس جزء معين مني.

لا شك أن بولس إنما يَصوّر "الأنا" منقسمة ومتورّطة في حرب أهلية ضدّها ذاتها. فعلى الجانب الواحد من الجبهة، يُعرّف في ع ٢٢ الإنسان الباطن. وفي ع ٢٣ و ٢٥ يُعرّف الحقيقة ذاتها بالقول ذهني. وعلى الجبهة المقابلة ع ٢٣ يقول، في أعضائي، وفي ع ٢٤ جسد هذا الموت، والجسد (رج ع ١٨ و ٥ ؛ ٨ : ٣ و ٤ و ٥ و ٦ و ٧ و ٨ و ٩ و ١٢ و ١٣).

ومع ذلك، ثمة "أنا" واحدة. ربما يمكنني أن أُميّز "ذاتي" من جسدي ذهنيًا، ولكن ليس واقعياً. ولا يقول بولس، "عندي جسد"، بل أنا جسدي. فأن تكون جسديًا، يعني أن تكون إنسانًا، أي مخلوقًا، جزءاً مادياً من هذا العالم المادي. لكن ربط الكلمة، "خاطيء" بآية ترجمة للكلمة "جسد"، كما هي الحال في الترجمة (NIV)، فهذا أمر غير مُسوَّغ. فليس ثمة شيء شرم في كون المرء إنساناً أو مادّة. فالنظام المخلوق صالح. فإنه لأمرٌ مختلف تماماً أن تعبد المخلوق وتخدمه بدلاً من الخالق (رج ١ : ٢٥). إن فعلت ذلك، تصبح عبداً للخطيئة.

الحالة المنقسمة في رو ٧: ١٤ - ٢٥

"ما هي طبيعة الحالة المنقسمة الموصوفة في رو ٧: ١٤ - ٢٥؟ الجواب المؤلف هو أن رغبتي القوية في أن أعمل الحسنى هي دائماً مهزومة بسبب إرادتي المنقسمة. لكن رغبتي الدينية في عمل الشر هي الغالبة حتماً. ومهما يكن من أمر، فإن الصراع ليس عادلاً. فأنا غير قادر على عمل ما ينبغي عليّ عمله لأن الناموس صعب جداً، ويستحيل عليّ تكميمه.

"يبد أن ما يقوله بولس فعلاً، يفترض أن المشكلة هي تناقض بين قصدي وأدائي، وليست حرباً بين ذاتي الجيدة وذاتي الرديئة. كما أن مشكلتي ليست في عدم القدرة على تجنب الخطأ حين تواجه طموحاتي الشريفة مطالب الناموس المستحيلة (على الرغم من التقليد الكال في التفسير البروتستانتي اللوثري المصلح).

"وحتى لو سلمنا بأن "الأنا" في رو ٧ تشير شمولياً إلى جميع البشر، فلا يمكننا تجاهل الدليل على سيرة بولس الذاتية. فقبل أن يصبح مؤمناً، لم يحاول أن يكون على علاقة حسنة بالمؤمنين بل صادف أن آذاهم. وعلى العكس، فإن غيخته للناموس جعلته يحاول أن يبتلع الكنيسة، وهي أعمال لم يدرك أنها خطية إلا لاحقاً. ومحاولاته المضللة للطاعة قذفته بعيداً عن الله ليهوي في مطب البر الذاتي.

"إن المفارقات الواردة في ع ١٥ و ١٨ و ١٩ و ٢١، هي بين نواياي الحسنة وإنجازاتي المعدومة. فأنا ممزق بالتناقض الذاتي. إرادتي لا تظهر أية مشكلة، لكن مشكلتي هي فشلي في تحقيق ما هو عادل. "لست أعرف ما أنا أفعله" (ع ١٥). وفي سعبي وراء البر، أجد نفسي أتغرب عن الله. وفي بحثي عن الحياة، أجد الموت. أضطهد الهراطقة، فأجدهم إسرائيل الله" (رج ١ كو ٩: ١؛ ١٥: ٨؛ ٢ كو ٥: ٦؛ غل ١: ١٢ - ١٧؛ في ٣: ٥ - ٨؛ أع ٩: ١ - ١٩؛ ٢٢: ٤ - ١٦؛ ٢٦: ٩ - ١٨).

* ١٥ لماذا إذاً، "لست أعرف ما أنا أفعله" (٧: ١٥؛ رج الشرح في ع ٨)؟ ثمة عدم ترابط مُبهم بين نواياي ونتائجي. فقوله، "ما أنا أفعله"، يستخدم شكلاً واسعاً للفعل على هذا الصعيد (أي العمل)، مشيراً إلى الأهداف أو الإنجازات، باعتبارها النتيجة النهائية للأعمال الهادفة. وعليه، فأنا مرتبك بسبب النتائج غير المقصودة، الناتجة عن أعمالي: "إذ لست أفعل ما

أريده، بل ما أبغضه فأياه أفعَل". ليس ثمة عائق بين عقلي وجسدي. كما لا يوجد تعارض بين منطقي وعواطفِي. ولا جسدي كذاك يعمل تلقائيًا، كأنما بتشُنُّجات عقلية لا إرادية. ولا كأني أعرف بطريقة لا عقلانية. كلا؛ فأنا مرتبك وخائب بسبب هول الضعف الذي أنا فيه. فما عمله، ليس هو ما أقصده.

في جملة يونانية واحدة، يستخدم بولس ثلاثة أفعال مختلفة تعني "يفعل". ويختلف هنا الشارحون، بمعنى أننا هل علينا أن نجد فوارق حاذقة بينها، أم أن بولس ببساطة يُدخل بعض الاختلاف المقبول (لاحظ الاستعمالات الستة الرتيبة للفعل "يفعل" في الترجمة (NIV)). على أننا نمضي قُدُمًا على افتراض أن هذه التعبيرات ليست مجرد مترادفات غايتها تنميق الأسلوب.

١٦ "فإن كنتُ أفعَلُ ما لستُ أريده، فإني أصادق الناموس أنه حسن" (ع ١٦؛ رج ع ١٢ و ١٣). كيف استطاع بولس أن يؤكد أن الناموس حسن، وقد اعتبره أمرًا إلهيًا يستحيل تطبيقه؟ يمكن لناموس كهذا أن يكون مقدسًا (ع ١٢)، وروحياً (ع ١٤)، وصالحاً (ع ١٢ و ١٦)، لكن، كيف يمكنه أن يكون عادلاً (ع ١٢)؟ تؤكد رو ٨: ٤ أن الله جعل تكميم الناموس ممكناً فينا نحن الذين نحيا حياتنا على الإمكانات التي قدّمها الله لنا.

١٧* الجواب هو أن المشكلة ليست في الناموس، بل في الخطية. "فالآن لستُ بعدُ أفعَل ذلك أنا بل الخطيَّة الساكنة فيّ" (٧: ١٧). لا يعني بولس هنا أنه يُبرئ "الأنا" وكأنها مجرد دمية عاجزة، تُحرّكها قوة خارجية معينة. اللغة هنا مجازية. فالخطية قد أحكمت الطوق حول عنقي، وأصبحت جزءاً من "الأنا" فيّ، لدرجة أنني لن أستطيع التحرُّر منها. لقد باتت الخطية السيّد وأنا العبد، المبيع لها، والملزم إطاعة ما تمليه عليّ. ففي قبضة الخطية الساكنة فيّ، "أنا" أجاهد، عبثاً لأطيع الناموس، ولكنني لا أجد القدرة على تحقيق ما أتمنى.

(٢) المآزق: العرض الثاني (٧: ١٨ - ٢٠)

١٨* على الرغم من غياب أيّ ذكر واضح للناموس في ع ١٨ - ٢٠، فهي تغطّي المساحة ذاتها تقريباً كما في ع ١٤ - ١٧. "فإني أصادق الناموس أنه حسن" (ع ١٦)، ولكنني أعلم جيداً "أنه ليس ساكن فيّ أي في جسدي شيء صالح" (ع ١٨). يبدو أن بولس لا يقصد أن

يقيم فرقاً دقيقاً بالمعنى بين الكلمتين اليونانيتين المقابلتين للكلمة "صالح". ففي استطاعتنا أن
يصف صلاح الناموس كما في ع ١٢ و ١٣، وطموحه غير المحقق لإطاعته كما في قوله، "لأن
الإرادة حاضرة عندي وأما أن أفعل الحسنى فلست أجد" (ع ١٨). إن طموحات "الأنا"
تبقى شريفة، على الرغم من تقويمها لذاتها، الصريح والمثبط للعزيمة.

إن نقطة بولس هي باختصار: "أنا" لست صالحاً. أي إنه "ليس ساكن في أي ل
جسدي شيء صالح". إن الترجمة (NIV) تعني بالجسد الطبيعة الخاطئة، وهي ليست ترجمة
يُعتمد عليها بحسب كلمة بولس. فالجسد ليس طبيعتنا الخاطئة (التي تقابلها طبيعتنا الجديدة)،
ولا هو "طبيعتنا الأوطأ" (التي تقابلها "طبيعتنا الأعلى"). فالجسد هو الإنسانية غير المفدية تحت
حكم أو سيطرة الخطية التي دخلت الجنس البشري بسقوط آدم. فالخطية هي القوة التي تحكم
اليوم الوجود البشري بعيداً عن المسيح. هذا، ويعتبر جون وسلي أن "الجسد هنا يدل على
الإنسان ككل، كما هو بالطبيعة" (١٩٥٠، ٥٤٥). "فالجسد" هو ما أكونه، غير مؤيد بسكنى
الروح القدس، وليس أمراً أملكه.

ترجمة الكلمة جسد

"قبل ظهور الترجمة (NIV) للكتاب المقدس، سنة ١٩٧٣، كانت جميع نسخ الكتاب المقدس
الإنكليزية المعترف بها، تترجم الكلمة اليونانية (sarx) حرفياً بالكلمة، 'الجسد'. ولكن ترجمة
الكلمة (sarx) بالعبارة 'طبيعتنا الخاطئة' بحسب (NIV)، حرّضت على إصدار بيان رسمي من
جمعية الدارسين الوسلّيين، احتجاجاً على هذه الترجمة بالقول إنها ليست ترجمة للنص، بل تفسير
له. هذا التفسير المصّحح للكلمة 'جسد'، كمكوّن أساسي للطبيعة الإنسانية، يُظهر مفهومنا
فلسفياً يونانياً حول طبيعة الإنسان بدلاً من المفهوم الكتابي. وكتنازل بسيط، حذفت الترجمة
(NIV) لسنة ١٩٨٧ الضمير المتّصل للجمع المتكلم 'نا'، تاركة النص ليُقرأ هكذا: الطبيعة
الخاطئة، وجعلت الكلمة 'الجسد' ملاحظة في الهامش (في ع ١٨ 'جسدي'؛ رج ٨: ٤ و ٥
و ٨ و ٩ و ١٢ و ١٣؛ ١٣: ١٤).

"لا شك أن الخطية تسكن الجسد (٧: ٢٣ - ٢٥)، لكن الجسد ليس 'خاطئاً' بالفطرة.
إنه 'ضعيف' (كما تُعبر الكلمة العبرية المعادلة "basar" ٨: ٣)، يطلب سكنى قوة الروح

تحرير البشر من سلطة الخطية (ع ٨ و ٩). وبالكلام المحايد أقول، إنَّ الجسد هو طبيعيّ الإنسانية الكاملة 'قبل' أو 'من دون' نعمة المسيح، وقوة الروح المحرّرة، التي هي ما تعنيه ٧: ١٨ والمترجمة حرفياً: 'فإني أعلم أنه ليس ساكن في أي في جسدي شيء صالح'. وعلى هذا النص يُعلّق وسلي بالقول: 'الجسد هنا يُمثّل الإنسان كلّهُ كما هو بالطبيعة' (١٩٥٠، ٥٤٥). "ويبدو بولس في ع ١٨ كأنه يجيب عن السؤال: 'ما هو مقدار الصلاح الساكن في؟' ويردُّ بالقول: 'لا شيء صالحاً، ممّا يعني، نحن 'فاسدون بالكامل' بعيداً عن نعمة الروح 'الواقعي' الذي إذ يملك في داخلنا، فهو يقدّسنا (٨: ١ - ١٧). وإنَّ ترجمة الكلمة (sarx) بالكلمة 'جسد' لا تُظهر آية تسوية 'سوسينية' (تسوية على حساب صحّة العقيدة) للإنجيل كما يعتقد بعض النقاد 'الأرمينيين'، باعتبار أن الأرمينية تفترض مقدّمًا وجود نعمة الله في كلّ مرحلة من مراحل خلاصنا. لكنّ اللاهوت المصلح المتشدّد والمتمثّل في الترجمة (NIV) يشوّه نظرة الكتابية للطبيعة البشرية. فحالتنا الخاطئة ليست مسألة اختلاف على تسمية، بل هي مسألة أسلوب حياة، أي إنه مأزقنا الديني الأخلاقي نتيجة لعصيان الإنسان الأول، أي 'ورطة' لـ 'الآدمية' (كك ٢٠٠٥، ١٨٩).

"إنّ ما غيّره الترجمة (NIV) في رومية ٨، لا يصحُّ استخدامه كأساس لتفسير أمين للنصّ اليوناني الأصلي في هذه الفقرة المهمّة. فإننا في المقابل، سنستخدم ترجمة شخصية للأعداد من ١ - ١٧، تتفق مع ترجمات عدّة".

"لأنّ الإرادة حاضرة عندي وأمّا أن أفعل الحسنى فلست أجد". هذا العرض الثاني في ٧: ١٨ يكرّر النقطة التي قدّمها بولس في وقت سابق. فالفعل اليوناني نفسه يصف "ما أريده" في ع ١٥، والإرادة (يعني إرادتي) في ع ١٨. كذلك، فالفعل نفسه يصف "ما أنا أفعله" في ع ١٥، وفلست أجد في ع ١٨. "لأنّ الإرادة حاضرة عندي وأمّا أن أفعل الحسنى فلست أجد".

١٩ "لأنّني لست أفعل الصالح الذي أريده بل الشرّ الذي لست أريده (رج ع ١٥) فإنّيا أفعل" (ع ١٩). هل التوتّر القائم بين ما أريد وما لا أريد، يؤكّد أو يتحدّى وصف "الحالة" المقسمة في رو ٧: ١٤ - ٢٥، والتي نُوقِشت أعلاه؟ يفترض المفسّرون غالباً أن بولس هنا يُعيد

صياغة فكرة رئيسية تقليدية واسعة الانتشار في الأدب القديم. وفي ما يلي اقتباس من "أوفيد"
(شاعر لاتيني من القرن الأول ق م)، غالباً ما يُستخدم في هذا المجال:

هوذا عقلي، لكن عاطفتي تغلب.

أرى الحق، وأيضاً أستحسنه؛

أكره الخطأ، ولكن الخطأ يلاحقني

(٧: ١٩ و ٢٠ بتصرف)

إبيكتس (فيلسوف يوناني من أواخر القرن الأول - وأوائل القرن الثاني ق م)، يستخدم كلمات قريبة من كلام بولس: "ما يريد لا يفعله، وما لا يريد يفعله" (مقالات ٢. ٢٦. ٤). هذا التقاطع يؤخذ عمومًا ليدعم النظرة القائلة إن الحالة المنقسمة تتبعها معركة خاسرة بين العقل الضعيف، وقوة العاطفة المتعاضمة. فإذا كانت هذه هي الحال، فهذا بالتأكيد مفهوم مختلف عما تُعبر عنه هذه الأعداد في أمكنة أخرى. فإن "الأنا" لا تريد أمرين مختلفين، بل تريد الصالح فقط. والانقسام هو بين الصالح المراد، والنتائج السيئة (رج ١٠: ٢).

* ٢٠ "فإن كنت ما لست أريده إياه أفعَل فلست بعدُ أفعَلُهُ أنا بل الخطيئة الساكنة في" (٧: ٢٠). ليست المشكلة الإنسانية أن الله يتوقع منا أموراً عالية غير معقولة (رج ع ١٦ و ١٧)، ولا هي في أساس العواطف الجسدية التي تتحكم بالقرار العقلي الذي نتخذه، بل هي في كون البشر قد أسرّتهم قوة الخطيئة الطاغية (رج ع ١٧).

طبعاً، هذه لغة مجازية ليس إلا، ولا يجوز لنا أن نُجسّم الخطيئة، وكأنها إنسان بالمعنى الحرفي، يمكن طرده بحكم قضائي. ولا يجوز لنا من جهة ثانية، أن نستخفّ بالخطيئة، وكأنها من اختراع مخيلتنا.

هذا، ويفترض جُويت أن الخطيئة: "مستخدمة هنا لتشير إلى قوة كونية تجعل الناس يتصرفون بأنماطٍ معينة. إنها قوة اجتماعية شيطانية... أصابت عدواها الدين... وأعطاهها بولس صفةً ذاتية حتى إنها 'سكنت' فيه وجعلته يتصرف على هذا النحو. والخيبة لم تكن في قدرته على القيام بالأعمال الغيورة التي اعتبرها مُبرّرة، بل في عدم القدرة على القيام بتلك الأعمال... أي لتحقيق ما هو صالح. وهذه الغيرة في الواقع، قادتته إلى الصراع مع الله بالذات، والذي أراد

(٣) المآزق: العرض الثالث (٧: ٢١ - ٢٣)

٢١٠ هذا العرض الثالث لمآزق "الأنا" يبدأ بخلاصة (إذا، أو "عندئذٍ، أو "بناءً عليه"؛ باور ١٩٧٩، ١٠٣) من ع ١٤ - ٢٠: "إذا أجد الناموس لي حينما أريد أن أفعل الحسنى أن الشر حاضرٌ عندي" (ع ٢١). هذا الاكتشاف المتعارض (أجدُ)، يُذكر كذلك بذاك الذي في ع ١٠، "فوجدت الوصية التي للحياة هي نفسها لي للموت." ففي كلا المثلين، "يفترض هذا نظرة جديدة لم تكن موجودة لدى بولس قبل تجديده" (جويت ٢٠٠٧، ٤٦٨). لكن هنا، لا يعني بالناموس، الناموس الموسوي (كما في ع ٢٢)، بل يقصد "المبدأ العام" (ع ٢١). هذا الناموس، مثل ناموس الجاذبية مثلاً، هو رَصْدٌ لا شخصي لا يمكن اختراقه، حول كيفية عمل الكائنات. وإنَّ الفعل النادر، المترجم: "حاضر وحاضرة"، يظهر في العهد الجديد هنا فقط، وفي ع ١٨. إنه هنا يصف "الشر" أنه "حاضرٌ عندي"؛ بينما هناك، "الإرادة حاضرة عندي... أن أفعل الحسنى". فالحقيقة التي لا يمكن التملُّص منها حول الحالة المنقسمة تظهر هنا بقوة.

٢٢٠ يقدم بولس في ع ٢٢ طريقتين جديدتين لوصف المآزق الذي تتصارع فيه "الأنا". فالإنسان الباطن، يبدو أنه يُشير إلى ما يدعو بولس "ذهني" في ع ٢٣ و ٢٥ (رج ٢ كو ٤: ١٦ - ١٨). إذا، في قاعدة تفكيري المنطقي وإرادتي، "أُسَرُّ بناموس الله" (رو ٧: ٢٢). بمعنى أني أوافق الناموس بكل سرور (باور ١٩٧٩، ٧٨٩). أو "إنني أشارك الفرح بناموس الله" (رج مز ١٩: ٨؛ ٢٠: ٥؛ ١١٢: ١ و ٢؛ جويت ٢٠٠٧، ٤٦٩).

٢٣٠ إنَّ مطالب الناموس عادلة؛ وأنا أحبُّ أن أطيعها، "ولكني" (رو ٧: ٢٣) لا بُدَّ أيضاً أن أحسب حساباً لانقسامات داخل واقعي الإنساني، لا يمكن التملُّص منها. سبق لبولس أن ذكر الاكتشاف غير السعيد "للناموس" الذي مفاده أن كلَّ رغبة في لعمل الحسنى موجودة جنباً إلى جنب مع الشرِّ الحاضر بصورة دائمة (ع ٢١). وها هو هنا يوضح هذا الناموس كدليل على نواميل أخرى لازمة، أي حقائق أخرى متصارعة داخل "الأنا".

"أرى ناموساً (بمعنى مبدأ عام) آخر في أعزائي" (ع ٢٣؛ رج ٦: ١٣ و ١٩؛ ٧: ٥).

تكتشف هذه "الأنا" قوة شريرة مهيمنة، تسكن في نشايطي الجسدي وتدمر كل قرار صالح وهذا الناموس الآخر، هو "ناموس (بمعنى مبدأ عام) الخطيئة الكائن في أعضائي". ومهمة المزدوجة هي الصراع والإخضاع: "يحارب ناموس ذهني ويسبيني". "السبي" هو تعبير يُستخدم في الأصل للإشارة إلى أسر سجناء الحرب، لُياعوا عبيداً (رج ع ١٤). إذاً، تجد "الأنا" نفسها في وسط ساحة الحرب: ليست للخطيئة أية نية في التخلي عن سيطرتها على ضحاياها البائسي الحظ.

قد يكون ذهني محارباً إلى جانب الحق فقط في حال كنتُ أخدم "ناموس الله" (ع ٢٥). وبالتوازي، قد يكون ذهني يفكر في ما يشتهي الجسد (٨: ٥). لكن ع ٢٣ من ف ٧ لا يُقدّم أيّ دعم لشرح الحالة المنقسمة في هذا الفصل، باعتبارها نوعاً من الانقسام الذهني-الجسدي، أو إرادة منقسمة، أو حرباً طاحنة بين ذاتي الحسني وذاتي الشريرة (رج الحاشية: "الحالة المنقسمة في رو ٧: ١٤ - ٢٥" سابقاً). فهذه ليست حرباً أهلية، حيث جزء من "الأنا" يحارب فيها الجزء الآخر، إذ إنَّ "الأنا" قد تمَّ اجتياحها وذبحها وإتلافها، ثم تراكمت تحت عبودية قوة غريبة.

وعلى الرغم من أن هذه "الأنا" متعاطفة كلَّ التعاطف مع ناموس الله (ع ٢٢)، فإنها لا تستطيع أن تتحكم بما يحدث من أمور عملية، حيث "الناموس الآخر" هو المسيطر. وحتى أفضل دوافع "الأنا"، لا تستطيع أن تُقرّر النتائج المترتبة على أفعالها، لأنَّ الخصم العنيد، الخطيئة، يتغلغل في كلِّ شيء ويفسده.

(٤) خلاصة مختصرة للنقاط الرئيسية (٧: ٢٤ و ٢٥)

* ٢٤. وبما أن "الأنا" تُترك لقواها الذاتية، فإنها تواجه طريقاً أخلاقياً مسدوداً ويائساً. وفي هذا اليأس تعترف "الأنا" بحالتها التَّعِسَة: "ويحيي أنا الإنسان الشقي"، لكنها أيضاً تصرخ طالبة النجاة: "مَنْ يُنقذني...؟" (ع ٢٤). على أن "الأنا" في ف ٧ كله، تُعرّف غالباً سيدها المستعبد لها بأنه "الخطيئة" (ع ١٤ و ١٧ و ٢٠ و ٢٣). بيد أنها تعترف كذلك باشتراكها الشخصي في الجريمة مع العدو، من خلال "الجسد" (ع ١٤ و ١٨ و ٢٥)، ومن خلالها "هي" بالذات (ع

(١٧)، وهكذا تُسهم في كارثتها. هنا، تبدأ "الأنا" البحث عن خلاص "من جسد هذا الموت". هذه العبارة الأخيرة قد تعني (ونعتقد أن هذا خطأ) هذا: بما أن الجسد فان، وأنه جسد مخلوق عرضة للموت، فهو مصدر هزيمتي ويأسي.

لا يفهم هذا من سياق رسائل بولس وكأنه يُظهر الأفلاطونية أو الغنوسية حول ثنائية الجسد والنفس، لأنه إذا كان الأمر كذلك، فإن الحل لمازق "الأنا" يكون بالموت الجسدي. لكنّ حلاً كهذا، سيكون تنازلاً غير متوقع البتة، في رسالة تُعرّف الموت بوضوح تام، بأنه عدوٌّ يجارب بشراسة إلى جانب الخطية (رج ٥: ١٢ و ١٤ و ٢١؛ ٦: ١٤ - ١٦؛ ٧: ٥ و ١٠ و ١٣؛ ١٨: ٢؛ رج ١ كو ١٥: ٥٦). فلا يتصور بولس الموت الجسدي باعتباره الفاصل المرحب به، الذي يفصل عن سجن الجسد، ليسمح بالهرب من هذا العالم المادي إلى عالم الروح النقي. فهذا ليس فلسفة علم الإنسان لدى بولس.

ومع أن بولس يستخدم جيداً مجاز الموت للخطية والناموس، علينا أن نتذكر أن ذلك هو بوضوح أمرٌ تصويري. فما تحتاج إليه "الأنا"، ليس الموت الحرفي بل المجازي. تستطيع "الأنا" أن تتوجّه لاستكشاف التعارض بين "الإنسان الباطن" (رو ٧: ٢٢) أو "ذهني" (ع ٢٥) أو "جسدي" (الحاشية) أو "أعضائي" (ع ٢٣)، لكنها في الواقع هي كلٌّ لا يتجزأ. فأنا يعني جسدي، نفسي. ومشكلتي هي ليست ماديّتي، إذ ليس ثمة شيء خطأ في الجسد لا يستطيع "السيد" الحديد أن يصلحه.

إنّ "الأنا" الضعيفة الواهنة، تعاني عدم الكفاية شأنها في ذلك شأن الناموس. والناموس ليس خاطئاً. وأن تكون إنساناً لا يعني بالضرورة أن تكون خاطئاً. ومشكلة "الجسد" هي مثل مشكلة الناموس. إنه ضعيف (رج ٨: ٣) وتحت سلطة الخطية المستعبدة. و"الجسد" ليس خاطئاً؛ إنه ضحية الخطية. ولأنني جسد، لذلك أنا ضحية. أنا عاجز. أنا شقي (٧: ٢٤).

٢٥* أستطيع أن أصرخ طالباً النجاة، ولكنني لا أستطيع أن أخلص نفسي. وهل ثمة رجاء لشقي مثلي؟ وهل يستطيع أحد، أو شيء، أن ينقذني من ذاتي، أنا الواقع ضحية الخطية والموت؟ لم يعد في وسع بولس أن يُمسك هذه "النعم" القوية أكثر من ذلك. وهكذا، استباقاً للجواب الكامل الذي سيقدّمه في ف ٨، يأتي ٧: ٢٥ ليتقدّم خلاصته المختصرة (إذا) في ع

٢٥ ب حول مأزق "الأنا" الذي أكدّه ثلاث مرّات في ع ١٤ - ٢٣. فإعادة بولس المختصرة للنقاط الرئيسية، تصف الحالة الإنسانية المتروكة من دون مساعدة، وعاجزة عن الكفاح من أجل السيادة.

إنّ الحالة المنقسمة هي كفاح بين سيّدين للسيطرة على "الأنا". "أنا نفسي بذهني أخدم ناموس الله، ولكن بالجسد ناموس الخطيّة" (ع ٢٥ ب). وقد دعا "أرمينيوس" ذلك، "حرب النواميس": ناموس الله، وناموس الخطيّة، حيث هما متعارضان تمامًا، وفي حرب الواحد ضد الآخر. هذا، ويمثل ناموس الله، ويتبعه، "ناموس ذهني" (ع ٢٣ ب)؛ وما يمثل "ناموس الخطيّة" (ع ٢٥؛ رج ع ٢٣)، "ناموسًا آخر في أعضائي" (ع ٢٣ أ).

هذا، ويستبق ع ٢٥ الأخبار السارّة عن الخلاص، المُعلّنة في ف ٨. وتأتي النجاة عن طرد الخطيّة المقيمة (ع ٢٠)، وذلك بسكنى الروح القدس، الذي يُتوّج سيّدًا جديدًا أقوى، هو يسوع المسيح. وقبل أن يعرف بولس ذلك، يصرخ معترفًا بالجميل، ويقول: "أشكر الله بيسوع المسيح ربّنا". هذه العبارة المجيدة، هي جواب غير مكتمل من الناحية النحوية، عن السؤال الذي طُرِح، ولكنها ليست في غير محلّها. فواضح أنّ بولس يستبق الخاتمة التي سوف يوضحها في ف ٨.

"لا يمكن لبولس أن يكون هنا متكلمًا عن وضع المؤمنين السائد، وفقًا للتفسير اللوثري. (*simul iustus et peccator*)، أي إنّ المؤمن مُبرّر وخاطي في آن (جُويت ٢٠٠٧، ٤٧٢). واضح أنّ "الأنا" المتصارعة، أي الإنسان "الشقي" في رو ٧، هو خاطي قد أوقظ من سباته، ويحاول جاهدًا الخلاص من الخطيّة الساكنة فيه. وبتطبيق هذه الأعداد على المؤمن العادي، يعني الإقرار بأنّ نعمة المسيح هي في مستوى عجز الناموس الموسوي في مواجهة الخطيّة. وليس المؤمن متروكًا ليندفع وحيدًا (ع ٢٥)، بمعزل عن الله، وبشكل ينعكس على المسيح بصورة سيئة. فهذه الفقرة إذا، يمكن أن تصبح "امتحانًا للأرواح"، بمعنى أنّها دعوة للابتعاد عن ذواتنا وعن جهودنا الشخصية، والرجوع إلى روح المسيح، الذي هو وحده يستطيع أن يخلق شفاءً داخليًا، وإمكانية القداسة الأخلاقية التي لطالما اشتقنا إليها (بيرن ١٩٩٦، ٢٣٠).

إنّ رو ٧: ١٤ - ٢٥ يمكن تطبيقها بشكل مباشر على اختبار اليهود المستنيرين تحت

ناموس؛ ولكن تلميحها إلى تك ٢ و ٣ يفترض تطبيقاً أوسع وعالمياً، يشمل جميع الخطاة. وصفها للمأزق البشري ذي الأوجه الثلاثة، ينطبق بالدرجة الأولى على الحالة التعسة السابقة التي أخذ منها المؤمنون (رج رو ٦ و ٨).

وقد ينطبق أيضاً بالمقدار نفسه على الواقع التّعس الذي قد نسقط فيه، إذا حاولنا أن نحيا الحياة المسيحية بقوتنا الذاتية (أنا نفسي بحسب ٧: ٢٥). فأَيُّ إنسان يحاول أن يُبدل نعمة المسيح، بالأتكال على الناموس أو على الذات، ولو للحظة واحدة، لن يُواجه سوى الفشل الخيبة (متون ١٩٥٣ و ٥٤). وربما "كان اهتمام بولس في هذا النص الكتابي، ليس بطائفة معينة من الناس، بل بمشكلة أشخاص". فهذا ينطبق على جميع الأشخاص الذين لم يتحرروا بعد من سُلطة الخطية (باركيزر، ر. س. تايلور، و. هـ. تايلور ١٩٧٧، ٢٩٣ رقم ١٦)، أو الذين كانوا محررين، ثم خضعوا من جديد لسلطتها (رج ٦: ١٣).

من النص

لا يبدو أن رو ٧ تشير إلى خيبة المؤمن الذي يخطئ سهواً بين الفينة والفينة، بل إلى حياة ملؤها الخطأ. فالإنسان الذي هو "عبد للخطية" (٧: ١٤)، والذي في ضوء ف ٦ و ٨، يستمر في عمل الشر (ع ١٩)، والخطية ساكنة فيه (ع ٢٠) وهو "الشقي" (ع ٢٤)، يصعب أن يكون مؤمناً، أو ينطبق عليه شيء من حياة الإيمان الموصوفة في ف ٨. وهذا الاعتراض، يتحدى أيضاً تفسير وعظاظ حركة القداسة في القرن التاسع عشر، والكتاب الذين يفهمون ف ٧ باعتباره وصفاً للمؤمن المبرر ولكن غير المقدس. فهذه "الأنا"، يبدو بصعوبة أنها مُرشحة لتلائم التقديس الكامل.

هل يُشير ف ٧ إلى اختبار ما قبل التجديد أم ما بعده؟ إن صيغة الماضي في ع ٧ - ١٣ يبدو أنها تشير بوضوح إلى اختبار مرحلة ما قبل التجديد، ولكن ما قولك بصيغة الحاضر في ع ١٤ - ٢٥، هل هذا يصف اختبار بولس الشخصي حين كان يكتب؟ وهل هذا هو الاختبار العادي للمؤمن؟ فالمفسرون الذين يعتبرون الحياة بالروح والموصوفة في ف ٨، باعتبارها اختبار المؤمن العادي، حُسبوا "متفائلين"، أمّا الذين يعتبرون حياة الجهاد الذي لا ينتهي بحسب ف ٧، هو اختبار المؤمن العادي، فحُسبوا "متشائمين".

فالمفسرون المتفائلون يفهمون هذه الأعداد بأنها عرض دراماتيكي لقصة كل إنسان عن
الناموس؛ إنها سيرة الخاطي المُستنير الذي يعلم ما يطلبه الله، ولكنه يجد من المستحيل تحقيق
يرمي إليه. هذه هي نظرة آباء الكنيسة الأوائل، المتكلمين اللغة اليونانية، بما في ذلك
أوغسطينوس الأول، وأرمينيوس ووسلي وآدم كلارك، وغيرهم كثيرون من دارسي العهد
الجديد الحديث العهد، إلى جانب بعض تعاليم اللوثريين والمصلحين.

أما المفسرون المتشائمون، فيشملون آباء الكنيسة الأوائل المتكلمين اللاتينية، أي كني-
العصور الوسطى التي تضم أكويناس، والمصلحين بمن فيهم لوثر، ومعظم الكالفينيين. هؤلاء
يعتبرون اختبار التبرير الفوري للإنسان، وفي الوقت نفسه يبقى خاطئاً، هو الاختبار العادي
لدى المسيحي.

في منشور بابوي صادر بمناسبة الذكرى المئوية الثالثة لفرانسيس سيلز، اقتبس يوم
الحادي عشر عن أوغسطينوس، مُحاجاً بأن المؤمنين يمكن أن يصبحوا كاملين في المحبة في هذه
الحياة، "فالله لا يطلب المستحيل، ولكنه في إعطائه الوصية (في مت ٥ : ٤٨)، إنما يحثنا على
القيام بما نستطيع بحسب قوتنا، وأن نطلب العون في إتمام كل ما يتخطى قدرتنا" (بيتر
١٩٥٦، ١٩٨ و ٩٩). بالنسبة إلى هذا التفسير فإنه يتبع في تعليم أوريجانوس (حوالي ١٨٥-
٢٥٤)، ومعظم الآباء اليونانيين الأوائل. وهذا كان مفهوم أوغسطينوس قبل مناظرته التاريخي
مع بيلاجيوس حول الخطية الأصلية.

بعد المناظرة تراجع أوغسطينوس عن نظريته الأولى، مُحاجاً بأن رو ٧ : ١٤ - ٢٥
كانت شهادة بولس حين كتب رسالة رومية. والاستثناء البشري الوحيد لهذه القاعدة/المعضلة
والتي أقر بها أوغسطينوس، كان يسوع وأمه مريم. هذه النظرة "التشاؤمية"، كانت لدى معظ
الآباء اللاتين بعد أوغسطينوس، الذين اعتقدوا أن الفقرة تخاطب المؤمنين بالدرجة الأولى. وقد
أخذ كل من لوثر وكالفن الموقف نفسه، كما فعل معظم المفسرين المصلحين. وانطلاقاً من هذه
النظرة، فإن المؤمن واقع تحت معضلة ع ١٤ - ٢٥ بصورة دائمة، وهو في صراع مستمر مع
الخطية الساكنة فيه، من دون أن يتمكن من الخلاص البتة. هذه هي النظرة السائدة لدى
الإنجيلية "العامة".

هذا، وإن اللاهوتي الهولندي المصلح "جايمز أرمنيوس" (١٥٦٠ - ١٦٠٩)، رجع إلى هذه النظرة اليونانية المبكرة، مخصّصاً القسم الأكبر من المجلّد الثاني من كتاباته ذي المجلّدات ثلاثة، حول رو ٧، للمناقشة نقطة بعد نقطة، متبّعاً تشخيص بولس لحالتنا الخاطئة، تمهيداً لمعالجته لوعده الإنجيل العظيم بالتحريّر من الخطية في ف ٨. أمّا مفهوم جون وسلي لفصل ٧، فمُتفرّع من وعده المسيح وآدم الفدائي في ٥ : ١٢ - ٢١. فإنّ مأساة السقوط الرهيبة بالنسبة إليه، ينبغي ربطها بمرتفعات النعمة. "فتفاؤل النعمة" ينساب من علاقة الإيمان "بالمسيح، لتصر على الخطية والموت." وقد فهم وسلي صرخة "الإنسان الشقي" في ٧ : ٢٥، الصادرة من "الإنسان... الذي هو الآن متعب كلياً من العبودية، وعلى حافة الحرية"، بأنّها صرخة الخلاص من الخطية الموعودة في ف ٨ (رج وسلي ١٩٥٠، ٥٣٧ - ٥٤، طلباً لشرحه حول ف ٥ - ٨).

(٣) التقديس بواسطة المسيح (٨ : ١ - ٣٩)

"تبدأ رومية وتنتهي كرسالة (١ : ١ - ١٥ ؛ ١٥ : ١٤ - ١٦ : ٢٧)، لكن مضمونها يبدو مثل عظة" (كك ٢٠٠٥، ٢٠). فالقارئ المُتمعّن يشعر منذ بداية الرسالة بأنّ الرسول "ذاهب إلى مكان ما" في هذه العظة. فالرسول بولس ينسج معاً، عدّة مواضيع مختلفة، حين يتناول خلاص الرّومان الأخير الذي دخل التاريخ بالمسيح. وهدف الله وخطّته يشيران إلى الأمام بثبات، نحو رجوع المسيح، حين سيُكمّل الله الفداء النهائي، ليس فقط للإنسانية، بل أيضاً للخليقة نفسها، التي فسدت وأُحبطت بسبب خطية الإنسان.

وصلنا الآن إلى قلب رسالة رومية، حيث تتفتح ستارة التبرير على التقديس (٨ : ١ - ١٧)، الذي ينبثق منه التمجيد (ع ١٨ - ٣٩). يصل هذا بالقارئ إلى خاتمة القسم الأول الرئيسي من الرسالة. وفي وضع الرسول للاهوته الخلاصي يكون قد أدخل كلمتين رئيسيتين: "البر" أو "التبرير" و"القداسة" أو "التقديس". وكما أسلفنا، "فالتبرير" هي كلمة تتّصل بالعلاقات (٣ : ٢١ - ٤ : ٢٥)، ولها التزامات أخلاقية (٦ : ١ - ٢٣). و"التقديس" أيضاً، هي كلمة تتّصل بالعلاقات. فالله يدعو المؤمنين للاشتراك في قداسته. وإذا يفعلون هذا، يُمكنهم من

التمتع بالشركة الطيبة مع ذواتهم ومع الله. وهذا بدوره، ينتج عنه محبة للقريب، تتفعل في المسيح، وتتقوى بالروح. وقداسة القلب والحياة تتألف من "المحبة الصافية لله وللإنسان" (ومسلي ١٩٧٩، ٦ : ٥٠٩). فالمحبة المقدسة هي نتيجة التصاق الابن المتجسد بالإنسانية الساقطة، تلك المحبة التي تصبح حقيقة واقعة فينا، لدى اشتراكنا في المسيح.

تُسلط رو ٧ الضوء على العضلة الميؤوس منها، التي تواجهها البشرية تحت الناموس سواء كان ناموس موسى أو الضمير المستنير (٢ : ١٤ و ١٥). فنحن نعلم ما ينبغي علينا عمله ونريد أن نعمله، ولكننا نُدفع نحو اليأس حين نعلم أننا نظل عاجزين عن بلوغ الغايات الصالحة التي نسعى لتحقيقها بالأتكال على أنفسنا.

ومن أعماق خيبة الجسد، يرفعنا ف ٨ إلى ذرى الإنجاز الروحي. هنا يكشف بولس، أولاً، التوقعات الحاضرة لنعمة الله المقدسة في المسيح بعمل روحه (ع ١ - ١٧)، وثانياً، رجاء المجد العتيد (ع ١٨ - ٣٠). ويُختتم الأصحاح بخلاصة مناقشة بولس في ف ٥ - ٨، وبحقيقة ١٨ - ٣٩ : ٨ (ع ٣١ - ٣٩)، مؤكداً ثقته بأن لا شيء مما قد نختبره قادر أن يفصلنا عن محبة الله المتينة الثابتة. هذه الخلاصة تسبق القسم الثاني الرئيسي من الرسالة، أي ف ٩ - ١١، الذي يضطلع بالتحدّي لمزاعم بولس حول قوة الله الحافظة، المُتمثلة بعدم إيمان إسرائيل.

إن القسم الأول من رو ٨ (ع ١ - ١٧)، يُقدّم عرضاً للتقديس كت تحقيق للناموس في حياة المؤمنين، وذلك بقوة الروح. وهذا التحقيق ممكن، لأن الروح يحرّر المؤمنين من عبوديتهم للخطية والجسد (ع ١ - ٨). فالروح الساكن في المؤمنين، يعطيهم حياة من الله (ع ٩ - ١١)، ويُمكنهم من اتباع إرشاده، وهكذا يعيشون كأولاد لله بالتبني (ع ١٢ - ١٧). وفي تمهيد الطريق للمرحلة التالية من نقاشه، يُذكر بولس جمهوره بأنه في اتّخاذهم المسيح أنموذجاً للابن المثالي، هكذا ينبغي للمؤمنين أن يتوقعوا الآلام في طريقهم إلى المجد (ع ١٧).

أمّا في القسم الثاني (ع ١٨ - ٣٠)، فيناقش بولس دور الروح في مساعدة المؤمنين على تحمّل خيبات آلام الزمان الحاضر، والموت. ثمّ إنّ توقُّع عصر الفداء الآتي، يشمل نظام الخلق برُمته. حتى إنّ الروح يُمكننا من الصلاة التي تتناغم مع مقاصد الله لنا (ع ١٨ - ٢٧)، وخصوصاً أن الله يريد أن يُشكّلنا على شبه ابنه (ع ٢٨ - ٣٠).

(أ) تميم الناموس بواسطة الروح (٨ : ١ - ١٧)

(١) الروح المحرّر (٨ : ١ - ٨)

ما وراء النص

إن رو ٨ : ١ - ١٧ هي ذروة القسم الذي بدأ في ٥ : ١٢، إضافةً إلى كونها خلاصة مناقشة بولس وصولاً إلى هذه النقطة. وهي كذلك تُسرّح النظر في المدى، من خلال نوافذ مفتوحة على الأفق الواسع في الرسالة، عَنَيْتُ الفداء الموعود به كلُّ الخليقة. والكلمة الأساس في ع ١ - ١٧ هي "الروح" والتي نجدها تتكرّر ١٥ مرّة في هذا الجزء من ف ٨.

فقد ناقش بولس في ف ٧، أن الخطية كقوة ساكنة في بشريّتنا (الجسد)، هي حاسمة أكثر من استعدادنا للطاعة (ع ١٢ و ١٧ و ٢٠ و ٢٣). فلا بدّ أن يكون الوضع منذراً بكارثة، ليضطر بولس إلى وصف الذات البشرية بأنها تحت (عبد) الخطيّة (ع ١٤)، مثل سجين حرب، يحتاج إلى تحرير من الأسر (ع ٢٤).

أما في ف ٨، فالتحرير من الخطية "يسوع المسيح ربّنا" (٧ : ٢٥) قد أُعلن، أولاً بعمل الله في المسيح، ثمّ بتعريف دور الروح باعتباره قوة الله الساكنة في الذات البشرية، لتجعلها قادرة على السلوك (العيش) "ليس حسب الجسد بل حسب الروح" (٨ : ٤).

إنّ التناقض بين الاهتمامين، أي اهتمام الجسد واهتمام الروح الذي يتخلّل هذه الأعداد، ينبغي أن يُفهم، كما في ف ٧، باعتبار أنه التوتّر بين قوتين متنافستين، وليس بين جزئين من الذات نفسها. فلا يتكلم بولس هنا عن الصراع بين "طبيعتين" في الذات الإنسانية، لأن المشكلة الإنسانية هي أننا كجسد، نحن منطقة متنازع عليها في الصراع الدائر بين قوتين متنافسان من أجل السيادة علينا. فالتنازع هو في الواقع، بين الخطية والروح، لكنّ الخطية تُقنّع نفسها وراء الهيئة الجذابة للمضيف الراضي، أي الجسد، الذي لا يعدو كونه أكثر من بشريّ يخدم غايات بشريّة. وكون الجسد مخدوعاً بأوهام السيادة الذاتية، فقد بات هذا الجسد المضيف سيّده الشرير المُستعبد، الذي هو الخطية.

إنّ ادّعاء الخطية الكاذب، على الجنس البشري (الجسد) قد مَلَكَ من آدم إلى مجيء المسيح، وقد تحدّى المسيح الخطية وغلبها في عُقر دارها، أي في الدائرة الإنسانية، وذلك

بصيرورته إنساناً حقيقياً من لحم ودم. والنصر الذي أُحرز بموته وقيامته، غلبَ قوات العصر القديم، وأعطى الروح باعتباره قوة العصر الجديد، والذي كان أصلاً، موجوداً في المسيح والنصر المتوافر على حساب الجنس البشري بأسره، يتمُّ اختباره على المستوى الشخصي، حين ينتقل المؤمنون المبرِّرون من الموت إلى الحياة، معبرين عن ذلك عملياً بماء المعمودية. وبما أنهم قد تحرَّروا من عبودية الخطية القديمة، عليهم أن يقرِّروا ما هم مزمعون أن يفعلوه بحريتهم الجديدة هل سيعودون إلى التعاطي مع ذلك السيِّد المُستعبد، الخطية، أم يستسلمون بالكامل لسيِّد العصر الجديد، الذي مات وقام ليُجعل حريتهم ممكنة (٦ : ١ - ١٩)؟

إنَّ قراءة المفارقة بين الجسد والنفس في ف ٨ بالمفهوم اليوناني الفلسفي على أساس النظرية الثنائية حول الجسد والنفس، هو سوء فهم كامل للرسول. لأنَّ بولس لا يقيم نزاعاً بين العناصر الأرضية والإلهية في الذات البشرية، ولا هي منافسة بين الحقائق المادية والروحية، بل إنَّ النزاع هو بين اهتمامين حاسمين قد تمارسهما النفس ذاتها تجاه سيِّدين متنافسين: الجسد (المتصرِّف كوكيل للخطية) والروح. فاهتمام الجسد، يقود إلى الموت؛ واهتمام الروح، يقود إلى الحياة والسلام. وإنَّ الجسدي هو بهذا القدر من العناد، ومنشغل إلى هذا الحدِّ باهتماماته الجسدية، حتى إنه في "عداوة مع الله"، وغير قادر بالطبع على إرضاء الله (ع ٧ و ٨).

في النص

* ١ إنَّ الإعلان القائل، "إذاً لا شيء من الدينونة الآن على الذين هم في المسيح يسوع" (ع ١)، هو سلبٌ من حيث الشكل، لكنه إيجابي من حيث المحتوى، ويُعبَّر عن الإنجيل بمصطلحات قاعة المحمكة (كما في ع ٣٤). إنَّ الكلمة "إذاً"، الدالَّة على الاستنتاج تُعيد وُصلَّ الجدل الذي انقطع بعد ٦ : ٧ (رج ٥ : ١٨ ؛ ٧ : ٣ و ٢٥ ؛ ٨ : ١٢ ؛ ٩ : ١٦ و ١٨ ؛ ١٤ : ١٢ و ١٩) في حديث بولس حول عجز الناموس عن التقديس (٧ : ٧ - ٢٥). هذا، وإنَّ ظرف الزمان "الآن"، يبيِّن المفارقة بين الحِقبة القديمة التي للناموس والخطية والموت (ع ٢٢ - ٢٤ ؛ ٨ : ٢)، وحِقبة الروح والحرية والحياة (٧ : ٦ ؛ ٨ : ٢).

وبفضل ما صنعه الله في المسيح، انتهى عصر "الدينونة" القديم، ومَن كان قبلاً مذنباً،

قد أبرئ ونجا من "غضب الله" (١ : ١٨ - ٢ : ٤). والذين أُبرئوا، هم الذين في المسيح يسوع (٨ : ١١ رج ١ بط ٥ : ١٤)، أي "المتَّحدين معه". وإنَّ لغة المشاركة هنا (رج ٢ كو ٥ : ٢١) مرتبطة باللغة القضائية للتبرئة. فالله يعلن "براءة" الخطاة المذنبين، أي "يُبرِّرهم"، لأنهم بالإيمان يشاركون في مصير المسيح (رو ٣ : ٢١ - ٢٥)، بدلاً من مصير آدم (٥ : ١٢ - ٢١).

فلغة بولس تتناول العلاقات، إذ وحدهم "الذين هم في المسيح يسوع"، نجوا من "الدينونة" (٨ : ١). أي وحدهم الذين يشاركون بالإيمان، في الإنسان الجديد الذي خلقه موت المسيح، يعرفون هذه الحرية. رج الشرح حول ٥ : ١٢ - ٢١ بغية معالجة شاملة حول تضامن المؤمنين المشترك مع سيدهم في هذه العلاقة الجديدة.

يعتبر بولس إعلانه عن الحرية من الدينونة، بهذه الأهمية بحيث يبدأ جملة بالعبارة "لا شيء من الدينونة" (٨ : ١)، ثم يُكمل: "لا شيء من الدينونة الآن على الذين هم في المسيح يسوع". أمّا تكملة العدد التوضيحية: "السالكين ليس حسب الجسد بل حسب الروح"، فلم تُرد في المخطوطات المبكرة. ويبدو أن الكتاب المتأخرين في العصور الوسطى، قد أضافوها لتعني أن الحياة "حسب الروح" (ع ٤)، تلتصق بها العبارة "لا دينونة"، ولتصبح أساساً في النصوص الكتابية الأصلية. إذاً، فاهتمام الكتاب أُخذ بعين الاعتبار، ولا سيما أنه في البروتستانتية المعروفة بعد الإصلاح، كان التبرير الشرعي غالباً ما يُفصل خطأً عن الاتحاد بالمسيح، والتغير إلى شبهه. ويُذكرنا ع ١ و ٢ بأنه لا وجود لما يُسمّى مجرد التبرير فقط، كما يؤكد وسلي.

فالدينونة هي نقيض التبرير (رج ٥ : ١٦ و ١٨). وأن تُدان، يعني أن يُحكم عليك بأنك مُذنب أمام قفص الاتهام في محكمة الله (رج ٨ : ٣٣ و ٣٤). يعني أن يُحكم عليك بالموت. والكلمة إذاً، تُذكر قراء بولس بحقيقة الإنجيل، وهي أنه نتيجة للتبرير، أعلن الله براءة المؤمنين، وأعطاهم هبة الحياة.

وإنَّ التحرُّر من الدينونة لا يعني التخلص من الشعور بحكم الموت أو اليأس. فما دمنا على علاقة صحيحة بالمسيح، فلن نُدان، بغضِّ النظر عن عواطفنا (رج ١ يو ٣ : ١٨ - ٢٤)، أو اختباراتنا المؤلمة (رج رو ٨ : ٣١ - ٣٩). فالحرية التي يعطيها الروح، ليست إزالةً للشعور بثقل ذنب الخطايا السالفة، أو راحة مستقبلية مضمونة، إذ إنَّ المؤمنين المكرَّسين ذوي الضمير الحيّ،

غالبًا ما يختبرون مشاعر الذنب والألم. فاهتمام بولس ليس بالمشاعر بل بالحقائق، ولغته قانونية وليست نفسية.

إن حقيقة التخلص من ذنب الخطية الآن، في الحاضر، يمكننا أن نختبرها. ولست في حاجة إلى انتظار الدينونة الأخيرة. ويمكن للحرية أن تكون نصيبنا الآن. وبفضل ما عمله الله لنا في المسيح، فقد بات المؤمنون أحرارًا من سُلطة الخطية والموت. ولم نعد عبيدًا للخطية والموت، فاقدَي الرجاء، لكي نعاني أجزائها. وحين يتمسك المؤمنون بهذه الحقائق، يكون الشعور بالحرية عادةً، بمتناول يدهم.

* ٢ حين يقول بولس، "إذا لا شيء من الدينونة"، إنما يُفسّر ذلك في ع ٢ و ٣ كتحرير من الخطية، وكقوة للطاعة. "لأنّ ناموس روح الحياة في المسيح يسوع قد أعتقني من ناموس الخطية والموت. لأنه ما كان الناموس عاجزًا عنه في ما كان ضعيفًا بالجسد، فالله إذ أرسل ابنه في شبه جسد الخطية ولأجل الخطية، دان الخطية في الجسد" (ع ٢ و ٣).

يستخدم بولس الكلمة "ناموس" ثلاث مرّات في ع ٢ و ٣. على أنّ الناموس العاشر في ع ٣، يُشير بوضوح إلى ناموس موسى. لكن في ع ٢، يُوسّع "ناموس الخطية والموت"، "ناموس الخطية العامل في أعضائي"، والمذكور في ٧: ٢٣. أي إنّ الناموس هنا، يبدو أنه يصف مبدأً عامًا، وليس ناموس موسى (رج جُويت ٢٠٠٧، ٤٨٠، ٨١، للاطلاع على رأي مناقض).

صحيح أن بولس يضع الناموس والخطية والموت جنبًا إلى جنب (٥: ١٢ - ١٤ و ٢٠؛ ٧: ٥ و ٩ - ١١ و ١٣ و ٢٣ و ٢٤)، لكنّ الحرية المسيحية، ليست الانعتاق من الناموس في حدّ ذاته، بل فقط من القوة الآسرة التي للخطية والموت اللذين جعلنا من الناموس خادما على مضض (رج ٥: ١٢ و ١٤ و ٢١؛ ٦: ١٠ و ١٣ و ١٦ و ٢٣؛ ٧: ٩ - ١٣؛ وأيضًا الشرح في ٧: ٢١ - ٢٣).

وإنه لمن المستحيل هنا أن نأخذ الناموس كإشارة للشرعية الموسوية، إذا كان هذا يفترض أن التحرّر من الناموس يُجيز اللاناموسية بصورة ضمنية. وهذا يجعل اهتمام بولس بالطاعة في ف ٦، لا معنى له، وكذلك في تميم الناموس في ٨: ٤ (رج أيضًا ١: ٥؛ ٢: ١٣؛

إنّ "ناموس روح الحياة" (٨ : ٢) يمكن أن يُؤخذ كإشارة إلى ناموس موسى، الذي تحرّر من كونه عميل الخطية (كما في ٧ : ٢٣ - ٢٥). لكنّ التوازي الواضح مع "ناموس الخطية والموت"، يفترض أنّ "ناموس روح الحياة" يشير كذلك إلى مبدأ عامل، وهو في هذه الحالة يشير إلى الروح القدس. وعليه، فإنّ التحرّر هو من الخطية والموت نحو الروح والحياة. ولا يمكن إنكار أنّ التوازي ليس دقيقاً تماماً: فإنّ بولس يُشير إلى "ناموس روح الحياة"، وإلى الخطية والموت. ومع ذلك، يقول كيزمن إنّ "ناموس الروح ليس سوى الروح نفسه في عملية حكمه ضمن دائرة المسيح" (١٩٨٠، ٢١٥). وبسبب دوره في عملية الخلق (رج تك ١ : ٢ ؛ ٢ : ٧)، وفي قيامة المسيح (رو ١ : ٢ ؛ ٨ : ١١)، فقد دُعي "روح الحياة" (رج ع ٦ و ١٠ و ١١ و ١٣ ؛ ٢ كو ٣ : ٦). والروح يجلب الحرية التي أرسل الله المسيح ليوصلها إلى الوضع اليائس الموصوف في رو ٧ : ١٤ - ٢٥. إنه مصدر الحياة الجديدة في المسيح التي يتمتع بها المؤمنون الآن، وأساس الرجاء بقيامة الحياة العتيدة (رج ٥ : ٥ و ١٠ و ١٧ و ١٨ و ٢١ ؛ ٦ : ٤).

الله لا يدين المؤمنين؛ بل بالمقابل، فإنه في المسيح (رج ٦ : ٢٣)، قد حرّركم الروح الحي من الخطية والموت (٨ : ١ و ٢، إعادة صياغة). ويصف بولس فداء الإنسان مستخدماً صورة العبودية المجازية: حرّركم الروح من عبوديتكم السابقة للخطية والموت. رج الشرح في ٦ : ١٨ حول مناقشة تشبيه الحرية.

في ٦ : ١٦ - ٢٣ يصف بولس حياة التقديس (ع ١٩ و ٢٢) بأنها ممكنة، فقط بالنسبة إلى الذين، بفضل تحريرهم من الخطية وترقّب الموت، يُقدّمون ذواتهم إلى الله من دون تحفّظ. تتعلّم هنا، أنّ الروح هو العامل الإلهي وراء هذا التقديس بالنسبة إلى "السالكين... حسب الروح" (٨ : ٤).

إنّ التحرّر من الخطية هو التحضير الضروري لحياة الطاعة لله هنا والآن (٦ : ١٦ - ١٨ ؛ ٧ : ٤ - ٦ ؛ ٨ : ٥ - ١٤). ولكنّ المؤمنين سيظلّون يواجهون إمكانية الألم والترقّب الأكيد للموت الجسدي، فيما ينتظرون مع باقي الخليقة "حرية مجد أولاد الله" (ع ٢١ ؛ رج ع ١٨ -

(٢١). بَيِّدَ أَنَّ قُوَّةَ الْمَوْتِ، عاجزة عن فصل المؤمنين عن محبة الله (ع ٣٥ - ٣٩).

إِنَّ الْحَقِيقَةَ الْقَائِلَةَ، لَا شَيْءَ مِنَ الدِّينُونَةِ (ع ١)، وتحرير ناموس روح الحياة من الخطية (ع ٢)، يَتِمُّ اخْتِبَارُهُمَا كِلَاهُمَا فِي الْمَسِيحِ يَسُوعَ. وَإِنَّ "الَّذِينَ هُمْ فِي الْمَسِيحِ يَسُوعَ"، هُمْ مَنْ نَدْعُوهُمْ الْيَوْمَ مَسِيحِيِّينَ (مُؤْمِنِينَ)، عَلَمًا أَنَّ الْكَلِمَةَ "مَسِيحِيِّينَ" لَمْ تَرِدْ فِي رِسَائِلِ بُولُسَ. مِنَ الْمُؤَكَّدِ أَنَّ الْخَلَاصَ هُوَ فِي الْمَسِيحِ (ع ٢)، وموت المسيح للخلاص، لَا يُفَارِقُ قَطُّ بَكْرَ الرِّسُولِ، لَكِنَّ التَّعْبِيرَ هُنَا يَبْدُو مُصَمِّمًا لِيَعُودَ بِنَا إِلَى الْوَرَاءِ مَشِيرًا إِلَى لُغَةِ الْمَشَارَكَةِ الْمُسَيِّطَرَةِ فِي ٥: ١٢ - ٢١. وَيَتِمُّ تَذَكِيرُنَا هُنَا بِالْإِنْسَانِيَّتَيْنِ: "فِي آدَمَ" وَ"فِي الْمَسِيحِ". وَلِأَنَّ الْوُجُودَ "فِي الْمَسِيحِ"، تُحَدِّدُهُ الْإِنْسَانِيَّةُ الْجَدِيدَةُ، أَيِ الْمَسِيحِ وَنَحْنُ فِيهِ، فَلَنْ يَعُودَ وَجُودُنَا الْقَلَسِمَ الْمَغْلُوبَ مِنَ الْخَطِيئَةِ "فِي آدَمَ"، يُحَدِّدُ هَوِيَّتَنَا.

ثُمَّ مَخْطُوطَاتٌ أُخْرَى حَوْلَ ٨: ٢ تَحْتَوِي عَلَى ضَمِيرَيْنِ آخَرَيْنِ مَكَانَ ضَمِيرِ الْمُتَكَلِّمِ الْمَفْرَدِ "أَعْتَقْنِي". وَبَعْضُ الْمَخْطُوطَاتِ الْقَلِيلَةِ تَحْذِفُ الضَّمِيرَ كَلِمًا. فَالْقِرَاءَةُ "أَعْتَقْنِي"، تَجْعَلُ، عَلَى الْأَرْجَحِ، عِبَارَةَ الرِّسُولِ تَنْطَبِقُ عَلَى جَمِيعِ الْمُؤْمِنِينَ (كَمَا فِي ع ٤، حِينَ يَذْكُرُ ضَمِيرُ الْمُتَكَلِّمِ الْجَمْعَ "فِينَا نَحْنُ").

* ٣ إِنَّ تَحْرِيرَ الْبَشَرِ، لِيَعْمَلُوا إِرَادَةَ اللَّهِ، يَتَطَلَّبُ كَسْرَ سُلْطَةِ الْخَطِيئَةِ عَلَيْهِمْ. وَهَكَذَا، يَبْدَأُ بُولُسُ ٨: ٣ بِشَرْحِهِ كَيْفِيَّةَ (لِأَنَّهُ) إِتْمَامِ ذَلِكَ: لَقَدْ فَعَلَ اللَّهُ ذَلِكَ فِي الْمَسِيحِ. أَمَّا الْبَاقِي فَتَفَاصِيلُ؛ لَكِنَّ التَّفَاصِيلَ غَنِيَّةٌ لَاهُوتِيًّا: "لَقَدْ عَمِلَ اللَّهُ مَا لَمْ يَسْتَطِعِ الْنَامُوسُ عَمَلَهُ، لِأَنَّهُ كَانَ عَاجِزًا عَنْ مُسَاعَدَةِ النَّاسِ لِيَطِيعُوهُ. وَقَدْ فَعَلَ ذَلِكَ إِذْ أَرْسَلَ ابْنَهُ كَمَا إِنْسَانٍ ضَعِيفٍ مِثْلَنَا لِيَخْلُصَنَا مِنَ الْخَطِيئَةِ بِتَحْطِيمِ قَبْضَةِ الْخَطِيئَةِ الْقَوِيَّةِ عَلَى الْبَشَرِ" (ع ٣، إِعَادَةُ صِيَاغَةٍ).

إِنَّ الْجُمْلَةَ الْيُونَانِيَّةَ فِي ع ٣، تُشَدِّدُ عَلَى الْغَرَضِ، أَيِ عَجْزِ الْنَامُوسِ، إِذْ يَقُولُ: "لِأَنَّهُ مَا كَانَ الْنَامُوسُ عَاجِزًا عَنْهُ" (بَاوَر ١٩٧٩، ١٩). فَالْمَقْصُودُ بِالْنَامُوسِ هُنَا هُوَ الشَّرِيعَةُ الْمَوْسُوَّةُ. وَهَكَذَا يَتَحَدَّى بُولُسُ "النَّظْرَةَ الْيَهُودِيَّةَ الْخَاصَّةَ، الْقَائِلَةَ بِأَنَّ الْنَامُوسَ يُقَدِّمُ الْمَوَارِدَ الْضَرُورِيَّةَ لِسَمْعِ شَعْبِ اللَّهِ يَوْمِيًّا مَعَ إِلَهُهُمْ" (دَنْ ٢٠٠٢، ٣٨ أ: ٤١٩). ثُمَّ يَفْسِّرُ لِمَاذَا (لِأَنَّهُ؛ بَاوَر ١٩٧٩؛ ٢٦١) كَانَ الْنَامُوسُ عَاجِزًا عَنْ تَحْرِيرِ الْإِنْسَانِيَّةِ الْمَأسُورَةِ (ع ٢).

إِنَّ زَعَمَ بُولُسِ أَنَّ الْنَامُوسَ "كَانَ ضَعِيفًا بِالْجَسَدِ"، يُكْرِّرُ الضَّغْطَ الْوَارِدَ فِي ف ٧.

فالنamos لم يكن في أيّ وضع يمكنه من التحرير، لأنه، مثل البشر، هو أيضًا كان عاجزًا ومُسْتَعْبَدًا للخطية والموت (رج ٨ : ٢؛ والشرح حول ٧ : ٥؛ والهامش مترافقًا مع ٧ : ١٨ - ٢٠ حول ترجمة الكلمة (SARX) أي جسد). والفاعل في هذه الجملة، كما هو ظاهر، هو الله (٨ : ٣)؛ لكنّ معظم الترجمات والشارحين، يتفقون على أنّ حذف الفعل يفترض أنّ الله عمِل ما لم يستطعه النamos.

يُقدّم بولس مادةً دسمةً للتحسينات اللاهوتية ودراسات شخصية المسيح التي تأتي لاحقًا، في وصفه لما صنعه الله لتحقيق المستحيل، ولكنّ بولس، وقبل أن يشرح ما صنعه الله، يُفسّر كيف صنعه: "إذ أرسل ابنه" (رج مت ١٥ : ٢٤؛ مر ٩ : ٣٧؛ يو ٣ : ١٦ و ١٧؛ غل ٤ : ٤؛ (يو ٤ : ٩). فبولس يُعبّر عن القناعة الموحدة لدى الكنيسة الأولى، بأنّ العصر الجديد للخلاص تمّ من خلال ما صنعه الله الآب بواسطة يسوع المسيح ابنه (رو ٨ : ٣). فاهتمام بولس هنا، ليس أن يشرح وجود المسيح قبل التجسّد، أو إثبات التجسّد، أو العلاقة ضمن الثالوث، بل كونه يؤمن بإله واحد، فمن المؤكّد أنه لم يفكر في وجود إلهين يعملان بانسجام (رج ٣ : ٢٩ و ٣٠). فحادثة المسيح هي عمل إله إسرائيل الواحد.

إنّ ابن الله قد أرسل "في شبه" (رج ١ : ٢٣؛ ٥ : ١٤؛ ٦ : ٥) جسد الخطية" (٨ : ٣؛ رج غل ٤ : ٤). فلو قال بولس "شبه... الجسد"، لانطوى ذلك على ما بات معروفًا ببدعة الدوستية (Docetism)، التي تعتبر أنّ جسد المسيح كان وهميًا. ولو قال "جسد الخطية" لانطوى ذلك على "الإيبونية" (Ebionism)، التي تعتبر أنّ المسيح لم يكن إلهًا، وعندئذ يكون المسيح خاطئًا. إلّا أنّ بولس يُسلّم بأنّ المسيح اتّخذ جسم بشرينّا، ولكن ليس خطيّنّا. واستخدامه للتعبير "شبه" في ٥ : ٦ وفي ٧ : ٢، لا يفترض أيّ توهم. وإنّ الابن الموجود قبل الوجود، قد تضامن مع حالتنا الإنسانية، نتيجة إرسال الله له، ليصبح واحدًا منّا، آخذًا جسدنا فعلاً.

ومع أنّ الكلمة "تجسّد" ليست كتابية، فإنّ المعنى هو هكذا بالتأكيد، إذ إنّ المسيح جاء كإنسان من لحم ودم. والكلمة "شبه" لا تفترض أنّ إنسانيته هي في المظهر فقط، أو هي تنكّر ذكي، بل إنّ إنسانيته هي حقيقية مثلنا. لكنّ يسوع، على نقيضنا، لم يخطئ (غل ٢ : ١٧؛

٢ كو ٥ : ٢١). فهو واجه الخطية في عقر دارها وبشرطها هي، وهزمها. إنه المنتصر على الخطية، وليس ضحيتها. لكن انتصاره هو انتصار الله. هكذا تؤكد العقيدة: إنه إله كامل وإنسان كامل (في ٢ : ٧؛ كو ١ : ٢٢).

ماذا عمل الله في حادثة المسيح؟ "دان الخطية في الجسد" (رو ٨ : ٣). والفعل اليوناني المترجم دان، هو، كما في العربية، من نفس العائلة الاشتقاقية للاسم، دينونة في ع ١. وهكذا، فالإشارة ليست إلى شجب الخطية باعتبارها شريرة، بل إلى سلطتها المستعبدة والمميتة. وعوض أن يدين الله البشر العاجزين، دان الخطية. لقد أصدر حكم الموت على الخطية وبالنسبة إلى المؤمنين، فالخطية في حكم الاحتضار، أي مجردة من سلطتها، ومخلوعة من عرش طغيانها المتسلط علينا، ومهزومة كقوة مؤثرة ومسيطرة في حياتنا. ويُقدّم بولس فكرة مشابهة في ٢ كو ٥ : ٢١، "لأنه (أي الله) جعل الذي لم يعرف خطية، خطيةً لأجلنا لنصير برًّا الله فيه". إن الموت الذي ماته المسيح على الصليب 'بالجسد' حكمَ بنقض فاعلية الخطية التي ملكت في جسد الإنسان، وهذا الموت الذي ماته، لم يستطع أن يمسّ سوى جسده الذي اشترك فيه مع جميع البشر" (فتزماير ١٩٩٣، ٤٨٧).

إن نقطة بولس المركزية ليست في كون المسيح قد أصبح إنسانًا، أو في كونه عاش حياة خالية من الخطية، بل حين يقول، إن الله أرسل ابنه لأجل الخطية، يمكن للعبارة "لأجل الخطية"، أن تُترجم، "ليعالج مسألة الخطية"، أو بصياغة أخرى: كذبيحة خطية. وفي الترجمة السبعينية، تُترجم العبارة، "لأجل الخطية" بالتعبير العبري، "كذبيحة خطية" (رج لا ٥ : ٦ و ٧ و ١١؛ ١٦ : ٣ و ٥ و ٩، عد ٦ : ١٦؛ ٧ : ١٦؛ ٢٩ : ٢٣ و ٢٤؛ حز ٤٢ : ١٣ و ٤٣ : ١٩؛ ١ كو ١٥ : ٣؛ عب ١٣ : ١١؛ ١ يو ٢ : ٢؛ رج رو ٣ : ٢٥ و ٥ : ٩). فتشديد بولس هنا، هو على كيفية استخدام الله حادثة المسيح ليدين الخطية في الجسد، حيث تسكن وتملك. فقد شارك المسيح مشاركة كاملة، "في نطاق الجسد الخاطي، لكي يُحوّله إلى نمط حياة جديد مؤسس على الروح" (جويت ٢٠٠٧، ٤٨٤).

* ٤ توضح رو ٨ : ٤ غاية (لكي) الله من إهلاك الخطية في الجسد، بموت المسيح وقيامته: "لكي يتم حكم الناموس فينا نحن السالكين ليس حسب الجسد بل حسب الروح". إن معنى

الكلمة حُكم هو محوري. فلو كان بولس استخدم الجمع بالقول، أحكام، كما في ٢ : ٢٦، وكما تردُّ هنا في الترجمة (NIV) من دون مبرر، لكان يُفرض أن مطالب الناموس قد تمت في المسيح. لكنَّ المفرد يُشير إلى ما يتطلَّبه الناموس في مجمله من البشر: أي الإذعان لإرادة الله وطبيعته التي يعلن عنها ناموسه.

والأهمُّ من هذا، أن بولس لا يقول إننا "نعمل" الحُكم بل إنَّ حُكم الناموس تمَّ. واضح أننا، لسنا نحن الأدوات التي تُتمُّ مطالب الناموس، بل إنَّ الله هو الذي يجعل مطالب الناموس فعلية فينا، وذلك بقوة روحه الساكن فينا. إنه يُمكننا من أن نسلِّك حسب الروح (ع ٤).

إنَّ الفعل اليوناني، "السالكين"، هنا (كما في ٦ : ٤؛ رج الشرح) يَستخدم الصورة المجازية اليهودية الخاصة بالسير، كتشبيه للطريقة التي نسلِّك فيها أخلاقياً في حياتنا اليومية. ففي التلمود مثلاً، نجد مناقشات معلَّمي الشريعة حول المسائل الناموسية المتعلِّقة بالسلوك اللائق وغير اللائق، وأنماط الحياة، تندرج كلها تحت عنوان "السير". فالله يُمكننا من أن نحيا (نسير) هكذا متَّكِلين على الروح القدس لكي نتمكَّن فعلاً من إطاعة الله، ونحيا أخلاقياً كما يتوقَّع منا. ونتيجة لذلك، "يتمُّ حكم الناموس فينا".

ينبغي لنا ألا ننسى المعنى الجماعي في تكميل الناموس: فينا. فإذا كانت المحبة تكمِّل الناموس، فهذا الأمر لا يمكن تحقيقه فردياً. يتكلم بولس في غل ٥ : ١٤ عن تكميل الناموس على مستوى العلاقات كمحبة القريب مثلاً، وفي رو ١٣ : ٨ عن محبتنا بعضنا لبعض. فالمحبة تُركِّز على سدِّ حاجات الآخرين بدلاً من انشغال الإنسان بحاله (الجسد). فالمحبة المتبادلة هي التعبير الكامل عن البرِّ (رج مت ٥ : ١٧ و ٤٣ - ٤٨؛ رو ٥ : ٥؛ غل ٥ : ٦). وفي موضوع "الامتلاء بالروح" يقول "بيتر شتولماخر" ما يلي: "إنَّ وعد حز ٣٦ : ٢٦ وما يتبع، يتحقَّق في الذين يؤمنون، فيستطيعون بالتالي، أن يرُدُّوا محبة الله المتفاضلة عليهم... وفي هذه المحبة الفعالة، مُؤازرة الروح، يُكمِّل المؤمنون حالة النعمة التي نُقلِّوا إليها في المسيح" (١٩٩٤، ٨٠).

وبما أن المسيح قد صار لنا قداسةً وبراً (رج ١ كو ١ : ٣٠)، فهذا لا ينبغي أن يحول دون المبادرة الإيجابية لدى المؤمنين. فإنَّ تكميل الله لمطالب الناموس فينا ليس لأجل الافتتان، بل

لأجل الحياة الأخلاقية المعاشة. فالله يعمل من خلالنا متعاونًا وليس من جانب واحد، وورثنا عنا. ويفترض بولس بوضوح أن المؤمنين الأقوياء بالروح، لا بُدَّ أن يحيا حياة متميزة بالطاعة والبرّ والمحبة الشاملة؛ وهذه الأمور ممكنة بسبب العون الإلهي، وليس بسبب القدرة البشرية، وبالطبع، ليست نتيجة عمل الأفراد، كل بمفرده.

وإذا كان ممكنًا لله أن يكمل الناموس فينا، فهل هذا أمر محتوم؟ وما الذي يُقرر إن كان نطيع الله أم لا؟ يشرح بولس أساس الفرق في ما يخصّ الطريقتين المتعارضتين اللتين يمكن أن نحيا حياتنا فيهما: حَسَبَ الجسد مقابل حَسَبَ الروح (رو ٨ : ٤). فالكلمة الجسد أو الروح التي تتبع الكلمة حَسَبَ، هي التي تشير إلى المبدأ أو المعيار الذي نقيس عليه سلوكنا. "إن عالمي الجسد والروح يخلقان اهتمامين متميزين، ونَمَطَيْن من السلوك (جُويِت ٢٠٠٧، ٤٨٦).

توضيح حول حروف الجرّ

إنه لمن الصعوبة بمكان، أن يستطيع المرء تحديد المعنى الدقيق للترتيب النحوي للكلمات المسماة "حروف الجرّ". فهذه الحروف الصغيرة، تؤلّف شبه جُمْل، تعطي عادةً معلومات إضافية حول عمل الفعل الذي تتعلّق به شبه الجملة تلك، ممّا يعني أن معظم أشباه الجُمْل، لها تأثير مباشر في أفعالها. فهي تعمل على توضيح العلاقة بين الاسم الواقع بعدها، وباقي الجملة. وهذه العلاقة قد تتناول المكان أو الزمان أو السبب أو الغاية...

إن بعض الأمثلة الإيضاحية قد تساعد في هذا المجال؛ فقولنا مثلاً: "وَضَعَ الكتاب على الطاولة"، يوضح حرفُ الجرّ هنا مكان وضع الكتاب. وقولنا: "وَضَعَ الكتاب تحت الطاولة"، يفيد أيضًا عن مكان وضع الكتاب، ولكنّ الموضع مختلف. أمّا في قولنا: "قَادَ سيارته بسرعة"، لأنه كان ذاهبًا ليقابل الراعي في العاشرة صباحًا"، فشبه الجملة الثانية، "في العاشرة" تحدّد وقت حصول الاجتماع، ولكن، ما هو عمل شبه الجملة الأولى؟ فشبه الجملة، "بسرعة" يعمل كمرادف للحال، "مسرّعًا". لكنّ العبارة، "لِيقابل"، التي تبدو فعلية، تشكّل، في الواقع، الغاية. وفي الجملة التالية: "ذهب إلى الكنيسة لأجل الاجتماع"، تُحدّد شبه الجملة الأولى المكان الذي ذهب إليه، أمّا الثانية، فتُقدّم الغاية. ولدى المزيد من الدراسة في قواعد اللغة العربية، يتبيّن أن

كلمة لأجل، تتعدد معانيها وفقاً لموقعها في سياق الكلام. فمعناها يختلف في الأقوال التالية:
 ذهب إلى المتجر لأجل الخبز" (ليشتري خبزاً)؛ و"ذهب إلى المتجر لأجل زوجته" (بجثا عنها)؛
 "ذهب إلى المطعم لأجل الطعام" (لأنه كان جائعاً، أو طلباً للطعام). فليس غريباً أن يعتبر
 كثيرون أن قواعد اللغة لا تخلو من الصعوبة.

إن حروف الجرّ تصعب ترجمتها بشكل لافت، من لغة إلى أخرى، والسبب في ذلك
 يعود في قسم منه، إلى قيامها بهامشٍ واسع من تعريف العلاقات الممكنة بين الكلمات، بدلاً من
 توصيل معنى واحد مؤكّد. لهذا السبب، إن "تعريف" حروف الجرّ في القواميس والمعاجم، يأخذ
 هامشاً أطول بكثير من ذاك الذي تأخذه الأسماء التي تُحدّد شيئاً أو مفهوماً ما، أو الذي تأخذه
 الأفعال التي تصف عملاً ما أو حالة معينة. لذلك، ففي قاموسي (والكلام للمؤلف) مثلاً، تجد
 تعريف الكلمة "لأن" أطول سبع مرات من تعريف الكلمة "تقديس". لذلك، فإن فهم العلاقات
 التي تُحدّدها، هو أمر جوهريٌّ بالنسبة إلى الترجمة المسؤولة.

لكن الكلمة "حَسَبَ" لها سلسلة واسعة من المعاني الممكنة هنا. فقد تشير إلى حيزٍ
 مجازي، أي إلى الحياة في المجال البشري الصرف، في مقابل الحياة في مجال الحضور الإلهي وقوّته.
 ويمكن مقارنة هذا بما قاله بولس عن الإنسانيتين في ٥ : ١٢ - ٢١ اللتين تعيشان إماً "في آدم"
 وإماً "في المسيح". وقد تُشير الكلمة "حسب" إلى الجهة التي نوجّه حياتنا نحوها. فقد تصف
 الهدف أو القصد الذي نعيش من أجله، أي لنرضي الجسد أو لنرضي الروح. فقد تشرح سبب
 حياتنا كما نحياها، أي بسبب التأثير القوي للجسد أو الروح. وقد تعطي هذه الحروف
 قوة إضافية لمفاعيلها: الحياة بالجسد مقابل الحياة بالروح.

هذا، ويبدو أمراً بعيد الاحتمال، أن يكون بولس قد فكّر، ولو بطريقة خجولة، في كل
 هذه الفوارق الدقيقة لمعاني الحروف، فيما كان يكتب. لكننا نفعل حسناً، إذا بقينا متذكّرين
 هذه الحروف، وإذا أردنا أن نُقدّر قوة هذه الكلمة الصغيرة، "حَسَبَ".

يتابع بولس المفارقة بين هاتين الطريقتين المتناقضتين للحياة، الموصوفتين في ٨ : ٤. وإن
 الحرف المشبّه بالفعل، "فإن"، يمهد لتوسّعه في ع ٥ - ١١. على أن بولس يجعل فارقاً ضئيلاً
 حدّاً بين ما يقوله في ع ٤، وما يقوله في ع ٥: فالتناقض هنا، هو بين الذين يسلكون بالاثكال

على الجسد، والذين يسلكون بالاعتماد على الروح.

وعلى الرغم من العبارة "الذين هم" (أي الذين يحيون) حسب الجسد، فإن نقطة بولس في ع ٥ يبدو أنها تقلل من شأن الطريقة التي تسلك حياتنا فيها، وتزيد من أهمية توجيه حياتنا وهويتنا. ويلحظ جويت، "أن اهتمام الجسد واهتمام الروح متعارضان جدًا، وبطريقة لا تتغير. لأنهما ينطلقان من نقطتي بداية مختلفتين" (٢٠٠٧، ٤٨٧). فعبارة بولس هي بمثابة تعبير عن وجود فعلي وحقيقي (ontology)، مقابل ما يُعتقد أو يُظن أنه موجود فعلي (epistemology).

ويفترض بولس أن "الكينونة" هي أساس "العمل"، أي إن شخصياتنا تُشكل سلوكنا لكن هذا ليس تصنيفًا وجوديًا (ontological)، إذا أخذَ ليعني أن "بولس تصورُ طبقتين من البشر، خلقتا مختلفتين ومُقفَل عليهما إلى الأبد في صفات ومصير معينين". وليست هذه "حالة بقدر ما هي موقف وتوجه" (دَن ٢٠٠٢، أ، ٣٨ أ: ٤٢٥). فالناس يتكلمون على "الجسد" إلى حد أن حياتهم تتقرر من خلال شهواتهم البشرية وأوهامهم. ويتكلم الناس على "الروح" عندما يكون وجودهم مُقررًا برغبات وحقائق سماوية.

إن التناقض بين "الجسد والروح"، والذي يسيطر على هذا القسم من الرسالة، هو أمر مُسلم به في رسالة رومية كُلها، وفي لاهوت بولس (رج ١: ٣ و ٤؛ ٢: ٢٨ و ٢٩؛ ٧: ٥ و ٦؛ ١ كو ٥: ٥؛ ٦: ١٦ و ١٧؛ غل ٣: ٣؛ ٤: ٢٩؛ ٥: ١٦ - ٢٤؛ ٦: ٨؛ في ٣: ٣؛ ٣ كو ٢: ٥؛ ١ تي ٣: ١٦).

"إن ما يُرى هنا: هما رغبَتان بديلَتان ومتعارضَتان، يُعبّر عنهما بالقرارات الأخلاقية التي تُتخذ في العلاقات اليومية... فالتعارض بالنسبة إلى بولس، هو بين حِقْبَتَيْن... فالسلوك الأخلاقي اللائق، هو نتيجة مَهْمَة الابن (٨: ٣)، والعنصر المُقوِّي (أي الروح) الذي له صفة التجديد الأخروي. ويرى بولس الحقبة القديمة متميِّزة بعدم القدرة على العيش بحسب إرادة الله" (٨: ٣؛ دَن ٢٠٠٢، أ، ٣٨ أ: ٤٢٤).

أما في الحقبة الجديدة، فإن الاختبار المُحرر الذي حصل نتيجة لحبة الله (رو ٥: ٥) وإرشاده (٨: ١٤)، فإنه يقوِّي المؤمنين المملوئين من الروح، ليحبوا الله ويطيعوه بحب

٥. إن الذين يتكلمون على الموارد البشرية وحدها (الجسد) كأساس لحياتهم، "فبما للجسد يهتمون"، وأمّا المملوؤون من الروح، "فبما للروح" (ع ٥). وإنّ الفعل "يهتم"، هو من نفس العائلة الاشتقاقية التي للاسم "اهتمام" في ع ٦ و ٧ و ٢٧. والاسم "اهتمام" يشير في اليونانية إلى عمل نتيجة للتفكير. فاهتمامنا يدلّ على التزعة أو الموقف أو الهدف أو التوجّه أو الطموح (بارر ١٩٧٩، ٨٦٦).

٦. "اهتمام الجسد" (ع ٦ و ٧) هو من استقلال الذات، أي حياة "الأنا" التي تعيش لذاتها، وعلى مواردها. وقد سبق لبولس أن أظهر بوضوح في ف ٧، أن العيش بهذه الطريقة هو "موت" للذات، وانفصال عن الله، وتفسّخ شخصي وفساد لا محالة (رج ٥ : ١٢ - ٢١ ؛ ٦ : ٢١ و ٢٣ ؛ ٨ : ٢).

أمّا "اهتمام الروح"، بالمقابل، فيطمح إلى إرضاء الله. والذين يحيون بهذه الطريقة، إنما يهتمون "بما فوق حيث المسيح جالس عن يمين الله،... و(حياتهم) مستترة مع المسيح في الله" (كو ٣ : ١ و ٣). إنها حياة تستمدّ سندها وتوجّهها واكتفاءها من الله في المسيح.

إنّ "اهتمام الروح هو حياة وسلام" (رو ٨ : ٦)، إنه "سلام الله الذي يفوق كلّ عقل" (في ٤ : ٧). فالسلام يؤكّد "نوعية اهتمام الروح، من حيث العلاقات والحياة الاجتماعية" (جويت ٢٠٠٧، ٤٨٧)، خلافاً للأفكار الفردية عن الحياة بالروح، سواء أدركت عبر وسائل أخلاقية أو عبر قوة الإقناع.

هذه هي حياة "الإقامة في النعمة" التي يصفها بولس في ٥ : ١ - ١١ (رج الشرح هناك)، باعتبارها المعبر المنطقي للتبرير بالإيمان: أي السلام والمصالحة مع الله، ونوعية جديدة من الحياة الآن، والرجاء لحياة القيامة في المستقبل (رج ١ : ١٧ ؛ ٢ : ٧ و ١٠ ؛ ٦ : ١ - ١٣ و ٢٢ و ٢٣). وإنّ حياة التقديس، التي نهايتها حياة أبدية، تسعى في سبيل السلام مع الجميع، مع أهل الإيمان، ومع الذين هم من خارج (٦ : ٢٢ ؛ رج ١٤ : ١٧ و ١٩ ؛ ١٥ : ١٣ ؛ عب ١٢ : ١٤).
* ٧ و ٨ في رو ٨ : ٧ و ٨، يُقدّم بولس ثلاثة أسباب لماذا يجلب "اهتمام الجسد"، موتاً. إنه "عداوة لله". إذ ليس هو خاضعاً لناموس الله لأنه أيضاً لا يستطيع. فالذين هم في الجسد لا

يَسْتَطِيعُونَ أَنْ يُرْضُوا اللَّهَ". إِنَّ الثِّقَةَ بِالْجَسَدِ تُنَاقِضُ الْعِبَادَةَ الْحَقِيقِيَّةَ لِلَّهِ (في ٣: ٣ - ٦). هذا ويقول كرانفيلد مُعلقًا: "إِنَّ عداوة الإنسان الساقط، الموجهة بقوة ضدَّ الله، هي نتيجة غروره (الذي هو السبب الجوهرى لسقوطه) أمام كشف الله لحقيقة ولائه. فهو إذ عَقَدَ العزم على تأكيد ذاته واستقلاله، وليكون محور حياته، وأن يكون إله نفسه، لم يجد مفراً من أن يَكْرَهُ الإله الحقيقي الذي مجرد وجوده يُكْذِبُ تأكيد الذات وغرورها" (١٩٧٥، ١: ٣٨٦ و ٨٧).

هذا، ويضيف دَن أنه، كما في رو ١: ١٨ - ٣٢، "فإنَّ اهتمام الجسد هو الرفض للاعتراف بكون الإنسان مخلوقًا، وب حاجته إلى الاتِّكـال على الله. فإذا احتلَّ الاكتفاء الذاتي الأولوية في الحياة، فذلك يعني رَفَضَ الله الذي وَهَبَ نَفْسَهُ" (٢٠٠٢، ٣٨ أ: ٤٢٦). ويشير جُويت إلى أنَّ الانهماك بالجسد المتمحور حول الذات، "يُفسد كلَّ النوايا الطيِّبة والعلاقات، ويجلب الصراع واليأس والموت. لكنَّ اهتمام الروح من جهة أخرى، يؤكِّد محبة الله لمن يستحقُّها (رو ٥: ٥)، ويوقف السعي وراء الكرامة (البشرية) التي تُنتج عداوة لله (رو ١: ١٨ - ٣: ٢٠؛ ٥: ١٠)... وليس ثمة حلٌّ وسط في هذا المجال، ولا إمكانية إطلاقًا لجمع هذين التوجُّهين المتناقضين" (٢٠٠٧، ٤٨٧).

أن نكون في عداوة مع الله يعني أن نجعل أنفسنا أعداء (رج ٥: ١٠؛ رج يع ٤: ٤). ومع أنَّ هذا ربما لا يُعبِّر عن نفسه بكرهية مكشوفة، فإنه روح العصيان ذاك الذي يرفض الخضوع لناموس الله (رج رو ١٠: ٣). وهذا الإنكار لحقِّ الله في الملك، ليس مجرد فعل عصيان أو عدم خضوع، بل هو إلحاد عملي. وإذا يؤكِّد الناس هذا الموقف المعزِّر للجسد، لا يستطيعون أن يخضعوا لله، ولا يستطيعون أن يرضوه (رج ١ كو ٧: ٣٢ - ٣٤؛ ١ تس ٤: ١).

ولا يزعم بولس أنَّ بعض الناس هم بالفطرة غير قادرين على الطاعة، بل إنَّ خيارهم في توجيه حياتهم واهتمامهم، يقوِّي وضعهم في تمسُّكهم بدائرة الذات، ويجعلهم عصاة عنيدين ووحده إعلان غضب الله وبرِّه في الإنجيل، له إمكانية زعزعة ثقة أولئك الذين يرفضون أن يكرموا الله كإله، ويشكروه (رو ١: ١٨ - ٢١).

إن مصدر نجاة المؤمن من الدينونة يمكن أن يُدعى (بالمفارقة التاريخية) مؤامرة ثالوثية حول الخلاص البشري. طبعاً، كان هذا قبل قرونٍ من صياغة المجامع المسكونية لعقيدة الثالوث الكاملة. على أن هذه الفقرة وغيرها، بالتأكيد جعلت المناقشات المستفيضة التي أوصلت إلى الإجماع المستقيم الرأي، حاجة ماسة. الله الآب، أخذ المبادرة إذ أرسل ابنه (٨ : ٣)، المسيح يسوع، الوسيط (لاحظ الكلمة في المسيح، في ع ١ و ٢)، وبإعطاء الروح القدس (ع ٢؛ رج ٢ : ٢٩؛ ٥ : ٥؛ ٥ : ٧؛ ٦ : ٦).

لقد صوّرت بدعة المودالية (Modalism) ثلاثة أقانيم، وليس إلهاً واحداً، قام بعدة أدوار مختلفة، حين تمّ بنود عمله المتنوعة؛ فكأنّ الآب مثلاً، يسنّ القوانين، والابن يبرّر، والروح القدس يقُدّس. لكنّ الإيمان المستقيم العقيدة يُصرّ على أن الخلاص في كلّ مظهره، هو عمل الله الآب والابن والروح القدس. فالله الذي يقضي، هو نفسه الذي يبرّر؛ والله الذي يدين الخطية يقُدّس أيضاً.

قال آباء الكنيسة الأوائل عن يسوع: "صار مثلنا، لكي نصير نحن مثله" (مرجّح أنها تُنسب إلى إيريناؤس وأثناسيوس وغريغوريوس النازيانزي). فالابن الأزلي دخل بشريّتنا الساقطة لأجل خلاصنا، كيما يتسنّى لنا أن "نصبح شركاء الطبيعة الإلهية" (٢ بط ١ : ٤). فقد أخذ بشريّتنا الساقطة من دون أن يتلوّث بها. لقد ابتدأ المسيح فعلاً، من وضع آدم قبل السقوط، إنما انطلق من حيث سقطنا، وخضع لكلّ الضغوط الشريرة التي ورثناها، واستخدم كلّ موادّ طبيعتنا الفاسدة وغير الملائمة، ليُخرج من كلّ ذلك طاعة كاملة ومن دون خطية (كرانفيلد ١٩٧٩، ١ : ٣٨٣، رقم ٢). إنّ إنسانيتنا الساقطة التي لبسها يسوع كانت شرطاً لا بدّ منه لقداثنا، إذ "إنّ المسيح استطاع أن يشفي ما كان قد لبسه" (غريغوريوس النازيانزي). فإنّ يسوع، في إطاعته المتقوية بالروح، "لأبّا الآب"، جعل إمكانية التقديس متوافرة لوجودنا الإنساني (رج ٢ كو ٥ : ١٤ و ١٥). فقد أصبح إنساناً من لحم ودم، لكي يتسنّى لنا أن نصبح أناساً روحيين.

إنّ أجسادنا هي بالطبيعة "أجساد خاطئة"، ليس لأنها خاطئة في حدّ ذاتها، بل لأنها

مظلومة من الخطية نتيجة لعصيان آدم. فالمسيح صار "في شبه الناس. وإذا وُجد في الهيكل
كإنسان..." (في ٢ : ٧ و ٨). إنه إنسان كامل، لكنه بلا خطية، أمّا حياته، من اللحظة التي
حُبِلَ به من الروح القدس، إلى لحظة موته، فكانت حياة بالروح. "وتعيّن ابن الله بقوة من حياة
روح القداسة بالقيامة من الأموات" (رو ١ : ٤). وقد قدّس كلُّ مرحلة من وجودنا، من المهد
إلى اللحد. صار جسدًا، ليصبح بإمكاننا أن نأخذ الروح. وبما أنه أُقيم بقوة الروح، ورفِعَ إل
يمين الله، فقد سكب روحه على المؤمنين، حتى يتسنى لنا نحن أيضًا، أن نشترك في مجد قيات
(٨ : ١١؛ ٢ كو ١ : ٢٢؛ أف ١ : ١٣ و ١٤).

كان جسد المسيح، جسدًا مقدّسًا بالروح. نُعتَ ظلمًا بأنه خاطئ (يو ٩ : ١٦)، "لأنَّ
الإنسان ينظر إلى العينين" (١ صم ١٦ : ٧). والكنيسة الأولى نُسبت نبوءة إشعياء إليه: "وأحصى
مع أئمة" (إش ٥٣ : ١٢). لكن يسوع، في إنسانه الباطن، كان تحت السيطرة الكاملة للروح
(رج عب ٩ : ١٤).

لقد قدّم المسيح حياته "لأجل الخطية" (رو ٨ : ٣). وإذا "أطاعَ حتى الموت، موت
الصليب" (في ٢ : ٨)، "دانَ الخطية في الجسد" (رو ٨ : ٤). لقد جرّد الخطية من سلطتها
الاستبدادية المُغتصبة. وفي حياة الطاعة الكاملة، وفي موته وقيامته الغالبتين، حطّم المسيح الطغيان
الذي مارسه الخطية على البشرية المستعبدة. لقد حطّم ادّعاء الخطية وقوتها على جميع الذين
فيه، جاعلاً من حالة البشرية الأرضية مشهدًا لهزيمة الخطية.

القداسة إذًا، هي إرثنا كقديسين (١ كو ١ : ٣٠ و ٣١). لقد مات المسيح وقام، ليس
فقط ليُجعل المسامحة والقبول ممكنين لدى الإله القدوس، بل ليُصدر أيضًا حكم الهلاك على
الخطية والموت، ليعود بإمكاننا أن نصبح من جديد على صورة الله (٢ كو ٣ : ١٨). فالتقديس
الذي حصّله المسيح، يصير فينا بروح الله، حاملًا نُسلّم أنفسنا له. إنّ الهدف العظيم من كلِّ ما
عمله المسيح لأجلنا، هو أن يجعلنا قديسين، "لكي يتمَّ حُكمُ الناموس فينا" (رو ٨ : ٤). لقد
تّم المسيح الناموس لأجلنا، لكي نستطيع أن نُتمّمه فينا. فالحبة التي دفعته ليطيع الآب، وليقدّم
نفسه لأجل الآخرين، هي تقوينا الآن، لأجل تلك الحبة التي تُتمّم الناموس (١٣ : ٨ - ١٠).
والسلوك "حسب الروح" (٨ : ٤)، هو في أساسه مسألة وجودنا في الروح (ع ٥).

فإننا كنا "حسب الجسد"، فاهتمامنا وتوجُّهنا وطموحنا تكون للجسد، وهذه كلها هي في الإنسان الطبيعي الذي "لا يقبل ما لروح الله" (١ كو ٢ : ١٤). أمّا إذا كنا حسب الروح، فإنَّ اهتمامنا يكون للروح (رج ١ كو ٢ : ١٥ و ١٦). إنَّ توجُّهات حياتنا تقرر نوع الحياة التي نحياها، كما تقرر مصيرنا، إمّا للموت وإمّا للحياة.

إنه لأمرٌ أساسي، أن نفهم أن بولس يعني بالجسد الإنسان بكامله تحت سُلطة الخطية، أي الفكر والنفس إضافةً إلى الجسم. وقد أدرك جون وسلي أن "أعمال الجسد" (غل ٥ : ١٩ - ٢١)، "تُصنع مبدئيًا، إن لم نقل كليًا، في الفكر، مع أنها تُدعى 'أعمال الجسد'. لكن من الواضح أن الرسول لا يقصد 'بالجسد'، الجسم، أو الرغبات والميول الشهوانية فقط، بل فساد الطبيعة البشرية، إذ تتغلغل مسرعة، في كل قوى النفس إضافة إلى أعضاء الجسد" (وسلي ١٩٥٠، ٦٩٧؛ حول غل ٥ : ٢١).

فالعيشة "حسب الجسد"، ليست بالضرورة الجري وراء حياة الانغماس الشهواني، بل قد تعني أيضًا، أن يحيا الإنسان لذاته فقط. وقد يُعبّر عن هذا في جعل "البطن" إلهاً (في ٣ : ١٩)، وذلك من خلال محبة "العالم الحاضر" بطريقة لا تليق (٢ تي ٤ : ١٠؛ رج رو ١٢ : ٢؛ ايو ٢ : ١٥ - ١٧)، أو بالاهتمام "بما على الأرض" (كو ٣ : ٢).

ولأن المؤمنين يتمتَّعون بموهبة الروح، فهذا لن يضمن أنهم سوف يحيون "حسب الروح". فحياة القداسة تتطلب من المؤمنين أن يُصلِّبوا مع المسيح، وأن يموتوا عن ذواتهم (غل ٢ : ٢٠)، وعن العالم (٦ : ١٤). وكل منافس لملك الله في حياة الإنسان، والذي لن يوقفه أمر، ينبغي إزالته. وما دام المؤمنون يستمرُّون في الحياة حسب الجسد، فسوف يتَّكلون على جهدهم الشخصي، وعبثًا يحاولون أن يعملوا مشيئة الله، بموارد بشرية غير مفيدة (رج رو ٧).

إنَّ "ثقة كهذه بالجسد" هي مُضِلَّة بكل وضوح (في ٣ : ٢ و ٣). وبقول الرسول، ويحيي أنا الإنسان الشقي" في رو ٧ : ٢٥، يعتبر أن جميع الذين يتَّكلون على أنفسهم، يستحيل عليهم أن يُرضوا الله. وإذا تُركتُ لذاتي، فإنَّ "الإرادة حاضرة عندي، وأمّا أن أفعل الحُسنى فلستُ أجد" (٧ : ١٨). هذا، وإنَّ العصيان على الله يأتي إلى نهايته حين يتبرَّر الإنسان بالإيمان. لكن المؤمنين الذين يتَّكلون على ذواتهم، يستمرُّون في الحياة حسب الجسد، ويعانون بالتالي

"تحت الضلال وسيادة الذات" (ملارد س. ريد). وتُلخّص كلمة بولس الأخيرة حول الجسد تحذير إرميا القائل: "ملعون الرجل الذي يتّكل على الإنسان ويجعل البَشَرَ ذراعَه" (إر ١٧ : ٥) وما يُوازي ذلك عبريًا، يدلُّ على أنَّ الجسد يشير إلى البشرية التي لا حول لها بسبب تركيزها على ذاتها.

لا نقدر أن نقول بتأكيد شديد، إنَّ الحياة "حسب الروح" (رو ٨ : ٤) ممكنة للذين هم في المسيح يسوع (ع ١). فالابن المتجسد، قدّم تلك الحياة ورسم إطارها. وبموته وقيامته، الحرّ التحرير من ناموس الخطية والموت (ع ٢) للجميع، جاعلاً الحياة حسب الروح ممكنة ووحدهم الذين يهتمُّون بالروح، الذين يحيون ليرضوا الله، وليحبُّوا الآخرين، يعرفون ماذا يعنى أن تكون مقدَّساً.

(٢) الروح المحيي (٨ : ٩ - ١١)

ما وراء النص

تتوسَّع هذه الفقرة حول الإمكانية الجديدة للقداسة، والتي تُفتَّح بإرسال الله ابنه. ولا يدلُّ "الجسد" و"الروح" على عنصرين منفصلين متنافسين في تركيبتنا البشرية (كما في الثانية اليونانية بين الجسد والنفس)، بل إمكانيَّتان للوجود الإنساني. الأولى، تدور حول ذاتها، مُشغلة بالاهتمامات البشرية ذاتية المحور، وفي عداوة مع الله. أمّا الثانية، فموجَّهة إلى الخارج، نحو محبة الله والآخرين.

إنَّ الروح هو نفسه روح الله والمسيح، والذي يُحرِّر المؤمنين من عبوديتهم للخطية؛ هو يقوِّيهم ليعيشوا حياة القداسة، كما يؤكِّد خاتمتهم التي هي حياة أبدية (٦ : ٢٢). وحياتنا الحاضرة في الروح، هي الأساس لرجائنا العتيد بالقيامة من الأموات.

وكما يوضح بولس، فالحياة "حسب الجسد"، بنتائجها المميته، ما زالت ممكنة للمؤمنين. هذا ما يشكِّل الفرق الأساسي عن الوضع المصوَّر في ٧ : ١٤ - ٢٥، حيث يُنقل سلبياً. فتحت حكم الخطية المتفاقمة بسبب الناموس، كان من المستحيل تلاشي الخطية. ولكن، في ظلِّ الحقبة الجديدة التي للنعمة، من الممكن عدم الخطية. فالمؤمن له الحرية في المسيح، أن

يقول "لا" للخطية، و"نعم" لله، أو العكس.

يبقى إذاً، نزاع في الحياة المسيحية، ولا بُدَّ دائماً من الاختيار. لكنه ليس نزاع القاتل الذي يخصُّ حقبة آدم العتيق، الذي يمزق "الأنا" إلى أشلاء (ع ٢٤)، حيث يُحكم على كل نية شريفة بالفشل، بل إنه نزاع بناء يخصُّ حقبة الإيمان، التي تفتح الطريق للنمو والحياة التي هي القداسة.

وفي حين تبقى الحياة "حسب الجسد" ممكنة، فإنها ليست حياة المؤمنين العادية. وإذا تحول بولس إلى ضمير المخاطب للجمع في ٨ : ٩ (رج المفرد في ع ٢)، يُذكر أهل رومية بأنهم يحيون "حسب الروح"، بمعنى أن قوة الروح الساكن فيهم يُمكنهم من أن يحيا حياة "البر". لكن، في ٧ : ١٤ - ٢٥، فإن أصل المشكلة، حيث الجهود لتحقيق التقديس الذاتي بالناموس، هي الخطية الساكنة في الإنسان. أمّا في ٨ : ١ - ١٧، فالرجاء في الفداء الكامل والنهائي هو روح الله الساكن فينا (ع ٢٠ و ٢١).

فالذي يعمل كل هذا الفرق في الوضع الجديد، هو أن الروح الساكن في المؤمنين محلّ مكان الخطية التي كانت مقيمة. يُشير بولس في ف ٧، ثلاث مرّات إلى الخطية الساكنة في الإنسان. ويقابل هذا ثلاث إشارات في ف ٨ إلى الروح الساكن الآن في المؤمن (ع ٩ و ١١ و ١٢ ب).

فالروح الساكن في المؤمنين، هو قوة الحياة الجديدة في المسيح. فقد حقق الله وعده بأن يكتب الناموس في قلوب شعبه (إر ٣١ : ٣٣)، وبأن يمنح بواسطة الروح، القدرة على إطاعة ناموسه (خر ٣٦ : ٢٦ و ٢٧؛ رج رو ٢ : ٢٩ ؛ ٧ : ٦). ويستطيع أهل الإيمان أن يحيا "حسب الروح" (٨ : ٤) أو "في الروح" (ع ٩)، لأن الروح يحيا "في" كنيسه المقدسة، جاعلاً إياها هيكل الله (رج عب ٩ : ١٢ ؛ ١٠ : ١٩)، الذي هو نقطة التلاقي بين الله والناس.

وما تجدر ملاحظته في هذه الفقرة، هو تعدّد التسميات التي يشير فيها بولس إلى قوة الروح القدس الساكن في المؤمن: فهو "روح الله" (رو ٨ : ٩ ب)، و"روح المسيح" (ع ٩ ت)، و"روح الذي أقام المسيح من الأموات" (ع ١١ أ)، و"المسيح فيكم" (ع ١٠ أ). وهذه كلها تصف الحقيقة عينها.

إنَّ وحدة الهوية بين اختبار الروح، وسكنى المسيح في المؤمن (مع كلِّ مجازفته العبيثية لإرباك أقانيم الثالوث الأقدس)، هو ذو أهمية لاهوتية قصوى. فهو ينقذ المؤمنين من الوقوع في المفهوم اللاأخلاقي، وربما المفهوم السحري حول ما هو فائق الطبيعة في الاختبار الإنساني؛ إذ يأتي بالاختبار الروحي إلى امتحان الإعلان التاريخي لله في المسيح (دود ١٩٣٢، ١٢٤). فمنطق هذه الفقرة ينتقل من حقيقة قوة سكنى الروح إلى نتائج هذه السكنى في ما يتعلّق بالخلاص (ع ٩ب - ١١). فالذين "ليس لهم روح المسيح" (ع ٩ب)، أي الذين لا يسكن فيهم روح المسيح، ليس "لهم المسيح". وما ورد في إحدى الترجمات أصاب قصد بولس بدقة: إنَّ أناسًا كهؤلاء "ليسوا مؤمنين البتّة"، ولن يكون لهم نصيب في ما يؤمّنه كامل عمل المسيح إلى يوم القيامة، بما في ذلك قوة القيامة (رج ٦ : ٥ و ٨). ولكن، بالمقابل، إذا كان المسيح يسكن فيهم حقًا، فإنَّ الخلاص الكامل والنهائي هو الرجاء الأكيد للمؤمنين.

في النص

* ٩ يكتب بولس في ٨ : ٩ مخاطبًا "القديسين" الأحياء، في رومية (رج ١ : ٦ و ٧) قائلاً: "وأما أنتم فلستم في الجسد بل في الروح إن كان روح الله ساكنًا فيكم". فالمؤمنون الذين يسكن فيهم الروح، الذين ليسوا في الجسد (sarx) بالمعنى الموجود في ٧ : ٥، يستمرُّون عائشين كبشر في الجسد (soma) (٨ : ١٣). فالمفارقة بين الجسد والروح تُخاطب الآن بصورة مباشرة، إذ تُشخّص الوصف العام الموجود في ع ٥ - ٨.

ما هي قوة حرف الجرّ "في"، في العبارتين: "في الجسد" و"في الروح؟" (رج الحاشية تحت عنوان: "توضيح حول حروف الجرّ" في شرح ع ٤). فهو لا يمكن أن يُشير إلى مكانين مجازيين مختلفين. فالمؤمنون لا يتوقّفون عن أن يكونوا كائنات جسدية، ولا هم يغادرون هذا الكوكب حين يتبرّرون. كما أنهم لا يسكنون السماء بالمعنى الحرفي، ولن يكونوا في حالة دائمة من الإلهام أو النشوة الغامرة.

يتابع بولس التفكير في الاهتمامات المتناقضة، والدوافع، ونماذج السلوك المميزة، وتوجّهات الحياة، وكلُّ واحدة تحدّد إن كان أحدهم ينتمي إلى العصر القديم أو إلى الله (دَن

٢٠٠٠ أ، ٣٨ أ: ٤٢٧). وفهم بولس لهذين العصرين والإنسانيتين، الذي بدأ في ٥ : ١٢ (رج شرح في ٥ : ١٢ - ٢١)، يفترض أن الوجود في الجسد يعني البقاء في العصر القديم الذي شكله خطية آدم؛ فيما الوجود في الروح يعني المشاركة الكاملة في بركات العصر الجديد الذي دشّنه المسيح. (رج الشرح في ٧ : ٥ والهامش المتعلق بالأصحاح ٧ : ١٨ - ٢١ تحت عنوان: "ترجمة الكلمة جسد" حول استخدام بولس للجسد).

الجسد بمدلوليّه (sarx & soma)

"الجسد بالنسبة إلى المؤمنين ميت ومخلوع (٨ : ٢ - ١١)، ومحروم من المشاركة في ملكوت الله (١ كو ١٥ : ٥٠). لكنّ الجسد (soma) المتحوّل من خلال الخلاص من حكم الجسد، والمضبوط من خلال سُكنى الروح، هو أداة الحياة المُقامّة. ويستخدم بولس الكلمة جسد (soma) ليشير إلى البشر أنفسهم. ويحتفظ بالكلمة جسد (sarx) ليشير بها إلى القوة الشريرة التي تدّعي حقّها عليه وتقوده" (بولتمان ١٩٧٠، ١ : ٢٠١).

إذا افترض بولس أن سامعيه ممثلون من الروح، فالكلمة "إن كان"، يجب أن يكون لها قوة "فإذا" في رو ٨ : ١٢؛ و"لأنّ" في ٣ : ٣٠؛ و"إذ" في ٢ تس ١ : ٦، مؤكّدة "أمرًا مُتمّمًا" (كرانفيلد ١٩٧٥، ١ : ٣٨٨). "والكلمة 'إن'، كما هو ممكن دائمًا، كأنها تترك السؤال مطروحًا حول إن كانت الحالة متّمة (رج خصوصًا ١ كو ٨ : ٥؛ و ١٥ : ١٥)، عندئذٍ تصبح العبارة تحذيرًا أو تهديدًا" (بيرن ١٩٩٦، ٢٤٥). وعليه، فإنّ هذا ليبدو بوضوح تشجيعًا على الامتلاء بالروح.

من المؤكّد أن بولس افترض أن الروح كان حاضرًا في المؤمنين بصورة جماعية (رج ١ كو ٣ : ١٦). بيد أن الانتقال من ضمير الجمع المخاطب (أنتم) في رو ٨ : ٩، إلى ضمير الغائب المفرد (له) في ع ٩ ب، يفترض أن بولس يُجيز لأن يكون بعض الأفراد داخل الكنيسة ليسوا مؤمنين بصورة كاملة. وربما كان الغموض في الجملة الشرطية (إن كان)، إقرارًا منه بأن ليس جميع من في جمهوره هم في المقام ذاته في رحلتهم الروحية الشخصية. وبغضّ النظر عن ذلك، فهو يُذكر الجميع بأن سُكنى الروح قد يمنح التأثير المسيطر ذاته في حياة المؤمنين، والذي

كالات غير قادرين على التفكير أو العمل من تلقاء أنفسهم، بل لأن يسوع هو سيدهم، يسمحون لروحه أن يقودهم (٨ : ١٤). وربما كانت الصورة الخيالية المجازية للسكنى تُرجع صدى مواعيد العهد القديم، بأن في العصر الجديد سوف يسكن بين شعبه (رج خر ٣٧ : ٢٧؛ زك ٢ : ١١؛ ٢ كو ٦ : ١٤ - ٧ : ١). فالسكنى في هذه الحال، تشير إلى حضور الله مع شعبه المقدس الذي يقويه ويقدّسه. وليس حضور الله مقتصرًا على المملوئين من الروح فقط، بل إنّ المملوئين مميّزون بإطاعتهم للروح، ومتقوون بحضوره كجماعة وكأفراد، ليعلموا بعضهم بعضًا في المحبة.

بعد ذلك مباشرة، يضيف بولس قائلاً: "ولكن إن كان أحد ليس له روح المسيح فذلك ليس له" (رو ٨ : ٩ب). ترمي هذه العبارة إلى القول إنّ جميع المؤمنين "لهم الروح" بسبب متفاوتة (سانداي وهيدلام ١٩٢٩، ١٩٦٦). ويقول كرانفيلد، "إنّ الذي ليس له الروح (الذي لا تحمل حياته أي دليل على عمل الروح المقدس)، فهو ليس مؤمنًا، مهما زعم أنه هو مكذّب" (١٩٧٥، ١ : ٣٨٨).

فمثل سكنى الروح، هكذا أيضًا امتلاك الروح، "فهو من لغة الامتلاك... وينطوي على لهم الروح كقوة، تعمل في الداخل، وتُظهر ذاتها بطريقة مُدركة (في الكلام والعمل)، وتقرّر حياة الذي تملكه بالكامل" (دَن ٢٠٠٢، ٣٨ أ : ٤٢٩).

إنّ وجهة نظر بولس هنا ليست تمييز المؤمنين الذين يتمتعون كليًا بسكنى الروح، أي "المملوئين من الروح" (أف ٥ : ١٨؛ رج ٣ : ١٤ - ٢١)، من أولئك الذين فقط "لهم الروح" (رو ٨ : ٩ب)، أو الذين "أعطوا" الروح القدس (٥ : ٥) أو "أخذوا الروح" (٨ : ١٥). فالأفعال: ("يسكن ويملأ، ويملك ويُعطى ويأخذ")، يبدو أنها تُستخدم بالتبادل. وعليه، يبدو أن ليس ثمة تبرير للتأويل القائل بوجود درجات مختلفة لسكنى الروح. وإنّ التقارب بين عبارتي بولس يفترض أنهما تتبادلان التفسير؛ أي أن يسكن الروح فيك يعني أن تملك الروح.

هذا ويقول "مايرون أوغسبرغر" مؤازرًا: "إنّ الحياة الممتلئة من الروح، أو الحياة التي يملكها الروح، ليست حياة نملك فيها كمية معينة من الروح، بل هي حياة فيها يملك الروح كل كياناتنا. فالحياة الممتلئة من الروح، هي التي يُعبّر الروح فيها عن ذاته فينا كقوة مسيطرة

وفائضة. فالمسألة هي مسألة تسليم من جهتنا. فنحن نمتلئ من الروح بقدر ما تُفرغ ذواتنا (١٩٦١، ٣٩ و ٤٠).

إذا كانت المجامع المسكونية المسيحية قد عرّفت الروح القدس بصورة صحيحة كشخص، فليس ثمة من سبب للتصور أنه يحل شيئاً فشيئاً، وكأنّ ثمة درجات من سُكنى الروح. فنحن لن نحصل على الكثير أو القليل من الروح. فإمّا أن نحصل على الروح وإمّا لا نحصل. وبما أنّ لغة سُكنى الروح والامتلاء بالروح هي مجازية، فينبغي أن نسأل ما الحقيقة التي تقف وراء هذه الصورة المجازية. يبدو أنّ الموضوع الضمني هو أنّ المؤمنين يأخذون الروح القدس كيما يكون السيّد على حياتهم. فحضور الله بين أهل الإيمان وفيهم، هو للتقديس وللقوة، وهو حضور شخصي.

يُصرّح بولس بأنّ الروح الذي يأتي من خلال الإيمان بالمسيح هو "روح المسيح" (٩ ب). لذلك، فإنّ سُكنى "روح الله" (ع ٩ أ) هو "المسيح فيكم" (ع ١٠). يُعتبر بولس هنا (ع ٩ - ١١) أنّ الروح، وروح الله، وروح المسيح، والمسيح فيكم، وروح الذي أقام يسوع من الأموات (ع ١١) هي مرادفات، من حيث الاختبار. وهذه التعابير هي، في الواقع، مجرد أساليب مختلفة لوصف الاختبار نفسه للإله الواحد من وجهات نظر مختلفة. ففي ع ١١، يُميز بولس بوضوح، الله الآب، ويسوع المسيح، والروح. لكنّ إعرابه عن وحدة الهوية بين اختبار الروح، وسُكنى المسيح هنا، هو ذو أهمية قصوى.

لا يتكلم بولس هنا عن امتلاك الروح بالمعنى الذي فهمه الكورنثيون على ما يبدو، في غيرتهم الروحية (١ كو ١٤ : ١٢)، أي "اختبار الامتلاك مظهره" من خلال قوة فوق طبيعية مجهولة المصدر وغريبة. بيدَ أنه بالنسبة إلى بولس، "كان من المهمّ أن يستطيع تمييز روح الله من (الأرواح) الأخرى (دَن ٢٠٠٢ أ، ٣٨ أ : ٤٢٩).

إنّ اجتهاد اليهود لإقامة معايير لأجل تمييز كهذا، واضح من التّهم التي وجهها ليسوع معارضوه بأنّ سلطانه على الأرواح كانت بقوة الأرواح الشريرة، بينما أصرّ يسوع على أنّها بالروح القدس (رج مثلاً، مت ١٢ : ٢٢ - ٣٢). وقد جعل المؤمنون الأوائل يسوع معيار امتلاك الروح (أع ١٦ : ٧؛ غل ٤ : ٦؛ في ١ : ١٩؛ ١ بط ١ : ١١) والمحبة الشبيهة بمحبة

المسيح، الدليل المميز لسكنى الروح (رج ١ كو ١٣).

إن فكرة بولس الأساسية في رو ٨ : ٩ ليست في كون كل مؤمن له الروح أو سكنى الروح. فالحقيقة هي أن "الذين تُظهر حياتهم بالأخلاق والسلوك أن الروح هو الذي يوجههم، هؤلاء وحدهم يستطيعون أن يُصرّحوا بأنهم تحت سيادة المسيح" (دَن ٢٠٠٢ أ، ٣٨ أ : ٤٢٩)، فإذا كان لك روح المسيح (ع ٩ ب)، فالمسيح فيك (ع ١٠)، ولذلك، أنت ملكه، أي، أنت للمسيح (ع ٩ ب). فامتلاك الروح يعني الانتماء للمسيح (رج ١ كو ٣ : ٢٣ ؛ ١٥ : ٢٣ ؛ غل ٥ : ٢٤). وليس هذا نتيجة اختبارات نشوة صوفية، بل نتيجة كون المرء عبداً للرب.

١٠ "وإن كان المسيح فيكم فالجسد ميّت بسبب الخطيئة، وأمّا الروح فحياة بسبب البر" (رو ٨ : ١٠). فكما في ع ٩، كذلك في ع ١٠، يمكن ترجمة الكلمة الشرطية "إن" بالكلمة "إذا". وتعتمد الترجمة على رأي بولس في سامعيه، إن كانوا مؤمنين حقيقيين أم لا. على أن بولس يفترض بوضوح، أن المسيح يسكن في المؤمنين (٢ كو ١٣ : ٥ ؛ غل ٢ : ٢٠ ؛ كو ١ : ٢٧)، مع أنه غالباً ما يكتب عن المؤمنين بكونهم "في المسيح" (رو ٨ : ١).

وبما أنه يستخدم لغة السكّنى المتبادلة، لا ينبغي أن يُساء فهم العبارة، المسيح فيكم، وكأنها غزو للشخصية بل سكنى الروح ليس إلّا. إنها لغة المشاركة في العصر الجديد والإنسانية الجديدة، كما في ٥ : ١٢ - ٢١. "إن كان أحد في المسيح... الأشياء العتيقة قد مضت هوذا الكل قد صار جديداً... لنصير نحن برّاً الله فيه" (٢ كو ٥ : ١٧ و ٢١).

ما دام المسيح المصلوب، والمقام هو فعلاً ربّكم، الذي يُغيّر شخصياتكم أخلاقياً، ويضبط سلوككم، فالمسيح الذي لا يُرى، يستمرّ ظاهراً وعاملاً في حياتكم. فهو يحيا فيكم ما دعم لا تحيون لذواتكم في ما بعد، بل له (رج رو ١٤ : ٧ - ٩ ؛ ٢ كو ٥ : ١٤ - ٢١).

إن الحكم الذي لفظه بولس قبلاً في غل ٢ : ٢٠ (غلاطية كُتبت نحو سنة ٥٠ ب م؛ رومية كُتبت نحو سنة ٥٦ ب م)، يبدو أنه ما زال يجول في فكره باستمرار. فإن كان هكذا، فهو يكتب قائلاً: "فالجسد ميّت بسبب الخطيئة" (رو ٨ : ١٠ ؛ رج ٧ : ٢٤)، حتماً لأن المؤمنين اعتمدوا لموت المسيح، وهكذا هم أموات عن الخطيئة (٦ : ١ - ١١)؛ "وأما الروح فحياة بسبب البر" (٨ : ١٠)، لأننا من خلال قيامة المسيح، نحن أيضاً نستطيع أن نحيا نوعاً

جديدًا من الحياة (٦ : ٤؛ جُويت ٢٠٠٧، ٤٩١).

يَبْدُ أَنْ دَنَ (٢٠٠٢، ٣٨ أ : ٤٣١)، يتناول إشارة بولس إلى الجسد الميت هنا، وكأنه مُذَكِّرٌ حَرَفِيٌّ بالفناء البشري بسبب خطية آدم. أمّا الفداء الكامل، فينتظر المجيء الثاني والقيامة الأخيرة. ولن ينتهي حكم الموت الجسدي نهائيًا إلا آنذاك (١ كو ١٥ : ٢٦). فهو أيضًا بفهم الكلمة "الروح" بأنها إشارة إلى الروح القدس، الذي هو مصدر حياتنا الحاضرة كمؤمنين. مرتين يذكر بولس في رو ٨ : ١ - ١١ أن الروح القدس هو الروح الذي يُحيي (ع ٢ و ١١). هذا التفسير ممكن. فالمخطوطات اليونانية لم تُفرّق بين الحرف الصغير والحرف الكبير والضمير المتصل للمخاطب الجمع، "فيكم"، هو تفسير واحد مقبول "لأل التعريف" في الكلمة "الروح" هنا (دَن ٢٠٠٢، ٣٨ أ : ٤٣١). ولكن هذا التفسير، "ليس عادلاً، لا لمقدمة العدد 'وإن كان المسيح فيكم'... ولا لموضوع الحياة الجديدة، الذي يسيطر على رو ٨" (جُويت ٢٠٠٧، ٤٩١).

أمّا العبارة، "بسبب البر"، فقد وردت في الترجمة السبعينية، "بسبب التبرير" والصيغتان مقبولتان (رج ٥ : ٢١). ويُصِرُّ بولس في ف ٦ على أن المؤمنين ملزمون بأن يُقدّموا حياتهم "عبيدًا للبرّ للقداسة" (ع ١٩؛ رج ع ١٥ - ١٩). إنه ينطق هنا بهذه الحقيقة بلغة خدمة الروح. فالأصحاح ٦ يُقدّم الشروط التي تُنتج حياة البرّ والقداسة؛ وف ٨ يُقدّم خدمة الروح باعتبارها الوكالة الإلهية لخلق "البرّ الذي يقود إلى القداسة" (٦ : ١٩). وكذلك، يجمع ع ٢٢ التحرّر من الخطية مع التقديس، ونهايته حياة أبدية.

* ١١ هنا أيضًا، يستمرُّ بولس متحدّثًا عن الدلالة الأخروية في خدمة الروح. "وإن كان روح الذي أقام يسوع من الأموات ساكنًا فيكم، فالذي أقام المسيح من الأموات سيحيي أجسادكم المائتة أيضًا بروحه الساكن فيكم" (٨ : ١١). لقد آمن إبراهيم أن الله كان قادرًا أن يتغلّب على "مماتية" قدراته على الإنجاب (رج "يحيي" في ٤ : ١٧). هكذا أيضًا المؤمنون، فهم "يؤمنون بذلك الذي أقام يسوع ربنا من الأموات... لأجل تبريرنا" (ع ٢٤ و ٢٥).

بمشاركتنا في المسيح، ما كان صحيحًا بالنسبة إليه سيكون صحيحًا بالنسبة إلينا. فإيماننا

لا ينظر فقط إلى الوراء، إلى إقامة يسوع من الأموات، بل ينظر إلى الأمام أيضًا، إلى إقامة

أجسادنا المائة (كك ٢٠٠٥، ٢٠٤). إن رجاء بولس في القيامة، يؤكد توقعه أن المؤمنين سوف يموتون قبل مجيء المسيح ثانية والقيامة (لاحظ المغايرة في ١ كو ١٥ : ٥١؛ ١ تس ٤ : ١٥-١٧). تجدر الإشارة إلى أن "الخلاص سوف يصبح كاملاً ليس بالإفلات من الجسد بل بعداء الجسد (ع ٢٣)" (دَن ٢٠٠٢، ٣٨ أ ٤٤٤ و ٤٥٥).

يبنى بولس ثقته بقيامة المؤمنين العتيدة، على اختبارهم الحاضر لسُكنى روح الله الذي أقام يسوع/ المسيح من الأموات. وواضح تمامًا، أن بولس يعامل العبارة، الروح الساكن فيكم، (رج أيضًا ٨ : ٩ والشرح هناك) والعبارة، الروح الذي يسكنكم، كمرادفين. كذلك، يبدو أن بولس يريد وحدة الهوية بين الروح والله، الذي يُقيم الموتى (أع ٣ : ١٥؛ ٤ : ١٠؛ ١٣ : ٣٠؛ رو ٤ : ٢٤؛ ٦ : ٤؛ ١٠ : ٩؛ غل ١ : ١؛ أف ١ : ٢٠؛ كو ٢ : ١٢؛ ١ تس ١ : ١٠؛ ١ بط ١ : ٢١).

لقد أثبت الله برّ يسوع الذي "أطاع حتى الموت" (في ٢ : ٨؛ رج رو ٥ : ١٩)، إذ أقامه الله من بين الأموات. فقيامته إذاً، كانت العلامة الخارجية "لتبرير" (٤ : ٢٥) الله له. لكن المؤمنين، لا يملكون "براً" كهذا (ع ٢٤؛ فنحن كخطاة، تُحيطنا نعمة الله. لكن "في المسيح" (٨ : ١) يُتمم سُكنى الروح فينا البرّ الذي بالإيمان، والذي هو ضروري لخلاصنا النهائي.

إن بولس واثق بأن الله الذي كان أميناً ليسوع، سوف يقيم أجسادنا المائة (ع ١١) بسبب البرّ (ع ١٠)، الذي بالإيمان، والمحفوظ فينا بروحه الساكن فينا (ع ١١). فالله الذي تدخل، دافعاً كلفة عظيمة كهذه ليخلق البرّ (ع ٣ و ٤)، سوف يكمل الخلاص الذي بدأه وذلك بالقيامة (ع ١١؛ رج ٥ : ١ - ١١).

من النص

لقد حرّر المؤمنون من سُكنى الخطية (٧ : ١٩ و ٢٠)، كيما يصبحون "مسكنًا" ملائمًا "لله في الروح" (أف ٢ : ٢٢؛ رج ٣ : ١٦ - ١٩). وإن حلول المسيح الذي لأجله يصلي بولس، هو بهذا العمق، وبهذه العظمة، حتى إن حلوله يكون جديدًا وغير عادي، ومن ثم يبقى المسيح حيث حلّ، ليس كضيف متأخر أو متردد، بل كسيد مُقيم في بيته" (مول، ١٢٨).

وحتى بوجود روح الله المقيم والمالك في المؤمنين إلى الأبد، فإن "أجسادنا المائتة" باقية اللحم والدم فانيان، لكن من المؤكد أن الجسد له مستقبل مجيد، فهو سيكون متناسق الأجزاء. وبالحضور الحي لروح الله (رو ٨ : ١١). والجسد الذي كان ذات مرة مُدَثَّسًا، هو الآن مسكن للروح، وهيكِل للإله المثلث الأقانيم. والروح نفسه الذي يوحدنا الآن في المسيح، سوف "يكون بشكلٍ ما، السبب الفعال لفداء أجسادنا" (مول، ٢١٥؛ اقتباسًا للعدد ٢٣).

(٣) ينقادون بروح الله (٨ : ١٢ - ١٧)

ما وراء النص

في مفارقة صارمة للخلفية القائمة لعبودية الخطية والموت تحت الناموس في ٧ : ٧ - ٢٥، نجد بولس الحرية والحياة التي يجلبها الروح للمؤمنين بحسب ٨ : ١ - ٨ و ٩ - ١١. فهو الآن يُقدِّم ملاحظة من النصِّ اللطيف، قبل أن يتابع المفارقة بين "الجسد" و"الروح". ثم يأتي بالتيعة الأخلاقية والأبدية الكاملة لهذين الأسلوبين من الحياة، إلى خاتمتها، مُقدِّمًا لسامعيه في ع ١٣ الخيار الصارم بين "الموت والحياة"، معيدًا صدى تث ٣٠ : ١٥ و ١٦، واعدًا بأن الله سيُحيي مُعيدًا حب ٢ : ٤، وموضوع الرسالة: "أما البارُّ فبالإيمان يحيا" (رج الشرح في رو ١ : ١٧؛).

إذًا، يبسط بولس حثه الضمني بالصيغة الدلالية المُعبِّرة عن واقع ما: نحن مديونون (٨ : ١٢). فمديونية سامعيه، للروح، لأجل الحياة والحرية اللتين جعلهما مُمكنَتين، تحتاج إلى ردِّ وما عليهم أن يفعلوه، هو أن يُميتوا "أعمال الجسد" (ع ١٣). وتذكير بولس في ع ١٤ - ١٧ هو أن المؤمنين هم أولاد الله، لأنهم أخذوا "روح التَّبَيَّ" (ع ١٥؛ رج غل ٤ : ٦ و ٧).

في النص

* ١٢ إن الكلمة الاستهلالية، "فإذًا"، كما هي غالبًا في كتابات بولس هنا (رج رو ٥ : ١٨؛ ٧ : ٣ و ٢٥؛ ٩ : ١٦ و ١٨؛ ١٤ : ١٢ و ١٩)، تُشير إلى خاتمة مهمة مبنية على ما قاله لتوه (٨ : ١٢). فهو يخاطب سامعيه كإخوة وأخوات مرةً رابعة في الرسالة ليُمكن صداقته مع هؤلاء، باعتبارهم في غالبيتهم غير معروفين عنده كمؤمنين (رج ١ : ١٣؛ ٧ : ١ و ٤؛ ١٠ :

١١: ٢٥؛ ١٢: ١؛ ١٥: ١٤؛ ١٦: ١٧). فهو هنا يُسقط استخدام ضمير المخاطب للجمع ("أنتم")، المباشر والطاغي في ٨: ٩-١١، ليعود مرةً أخرى لاستخدام ضمير المتكلم للجمع ("نحن")، والمستخدم في ١: ٥-٧: ١٤، ولكن، ليس في ما بعد. بيد أنه، في ٨: ١٣-١٥، يعود باختصار لاستخدام ضمير المخاطب للجمع. يُذكر بولس سامعيه بمديونيتهم المشتركة: "نحن مديونون". وباعتبار أن المسيح افتدانا بثمان باهظ عظيم، وروح الله يسكن فينا، فنحن إذا ندين بحياتنا لله.

ومع أنه ليس ثمة أفعال أمر في ف ٨، فإن صيغة الجمع تعمل بمثابة حث واضح. فبولس يضمن نفسه أيضاً، في مناشدته غير المباشرة لأجل حياة لائقة بالروح. وكون التشجيع مطلوب، فذلك يدل على أن إمكانات النعمة الواردة في ع ١-١١ ليست تلقائية.

أولاً يُذكر بولس قارئيه بأننا "نحن مديونون ليس للجسد لنعيش حسب الجسد". وإن تقدم أي شيء للجسد لن يعيدنا إلا إلى عبوديتنا السابقة، وإلى الموت، اللذين حررنا منهما الروح (وحول موضوع الجسد، رج ٦: ١٢-١٤، والشرح حول ٧: ٥، والهامشية تحت عنوان "ترجمة الكلمة (sarx)، والشرح حول ع ١٨-٢٠؛ وحول موضوع، حسب الجسد، رج الشرح في ٨: ٤ والهامشية ذات العنوان: "توضيح حول حروف الجر").

* ١٣ بالعودة بصورة مقتضبة (ع ١٣-١٥ أ) إلى الضمير المخاطب للجمع ("أنتم")، لمخاطبة سامعيه مباشرة، يشرح بولس أولاً، لماذا هم ليسوا مديونين بشيء للجسد: "لأنه إن عثم للجسد فستموتون". هذا ويستخدم بولس الكلمة اليونانية التي تعني حرفياً: ("على وشك أن تموتوا")، في إشارة إلى المستقبل. هذا التنوع، يؤكد صحة النتائج: مصيركم الموت (بأور ١٩٧٩، ٥٠١). فإذا تركتم الجسد يتحكم بحياتكم ثانية، فإن الموت، وهنا طبعاً الموت الأبدي، هو النتيجة الأكيدة.

يوضح بولس سلماً، أننا لسنا مديونين للجسد بشيء، ولكنه لا يحدد بصورة إيجابية، لمن نحن مديونون. لكن المعنى الضمني واضح بصورة كافية. فنحن ندين بحياتنا كمؤمنين، للآب الذي برّرنا بثمان باهظ وعظيم جداً، حياة ابنه، والذي أعطانا روحه لنصبح قادرين على التحرر من الخطية، ولنحيا حياة الحرية (ع ١-١١). ويشرح بولس نتائج إقرارنا بمديونيتنا،

وذلك برفضنا دفع أي ثمن للسيد القلم المستعبد. وبهذا العمل، يقترب بولس من مساواة الجسد بالجسم.

فهو يكتب قائلاً: "إن كنتم بالروح تميّتون أعمال الجسد فستحيون" (إلى الأبد) (ع ١٣). وربما وجّه بولس الحث بطريقة سلبية، لا إيجابية، لجعله أكثر صلابة. وإن الجار والمجرور في قوله "بالروح"، يفترض أن الروح "يُحقّق للذين في المسيح" تميم 'مطالب برّ التاموس' (٨: ٤) (بيرن ١٩٩٦، ٢٤٦). هذا لا يُلغي الحاجة إلى التضامن مع الروح في إمارة أعمال الجسد (ع ١٣) مع دوافعه.

لقد عرف بولس التحديات التي تُظهرها حاجة الحياة اليومية المستمرة في هذا الدهر الحاضر، على الرغم من مشاركتنا في الدهر الآتي. فقد كتب إلى الكورنثيين قائلاً: "بل أقمع جسدي وأستعبده حتى بعدما كرزت للآخرين لا أصير أنا نفسي مرفوضاً" (١ كو ٩: ٢٧). هذا، وإن جميع القديسين هم "محاضرون مجاهدون رحيون"، لن يُتوجّوا إلا بعد النجاح في المباراة (رج عب ١٢: ١-٣ و ١٤-١٧).

وعلى الرغم من صياغة بولس السلبية، يبقى قصده إيجابياً. فهو يريد لنا أن نفهم أننا ينبغي أن نعيش بالروح (رو ٨: ١٣). هذه المديونية، تُعبّر عن نفسها في حياة الطاعة المنضبطة. والروح يقوينا لنرفض السماح للخطية بأن تتحكّم بشهواتنا (٦: ١٢)، كيلا نحتاج إلى أن نُقدّم أعضاء جسدنا آلات (أسلحة) إثم (ع ١٣). هذا ما عناه بولس بقوله: "تميّتون أعمال الجسد" (٨: ١٣). وإن تلميحه إلى ف ٦ يفترض أن قصده الإيجابي هو أننا ينبغي أن نُقدّم أنفسنا بالطاعة لله، كآلات برّ للقداسة (٦: ١٣ و ١٩).

أولاً، يفترض بولس أن القداسة متوقّعة من جميع المؤمنين: نحن مديونون (٨: ١٢). فقداسة المؤمنين ليست مجرد الاهتمام الخاص للقلّة التي تقبل "مشورات الكمال"، أي الزهد الروحي. إنه الدين الملزم المقدّس، الذي يُحتّم على جميع أولاد الله أن ينفصلوا عن الخطية ويتقدّسوا لله. وكمؤمنين، علينا دين، نحن قادرون أن ندفعه، ولكن فقط في الروح. كنّا في ما مضى مُفلسين أخلاقياً، ومُعَدّمي الموارد، لكننا ما زلنا الآن مديونين إنما لله، وبمعونة الروح نحن كفاة. وعندنا القدرة على سداد ديننا الأخلاقي، لأنّ الذي يطلب، يعطي أيضاً بلا حساب. إن

المسيح هو حياتنا؛ روحه يسكن فينا؛ وعندنا "غنى النعمة" الذي منه نغرف.

ثانيًا، القداسة تتطلب تدريبَ المؤمن بقوة الروح. يقول بولس محذّرًا: "إن عشتُم حب الجسد فستموتون، ولكن إن كنتم بالروح تُميتون أعمال الجسد فستحيون" (ع ١٣). فالموت هو النتيجة الحتمية للاكتفاء الذاتي، أو للاتكال على الذات، أي إشباع الجسد (٦: ٢٣)، أو محاولة العيش على الموارد الجسدية (٧: ٧ - ٢٥). ومع أننا لسنا "في الجسد بل في الروح" (٨: ١٩)، فإننا ما زلنا في هيئتنا الجسدية.

يقصد بولس بالتعبير "الجسد"، الكيان المادي طبعًا؛ ولكنه يعني أكثر من ذلك. لا شك أن "الجسد" هو أقرب معادل للكلمة "شخصية"، أي "الشخص كله" الذي نحن عليه (روبنسون ١٩٥٢، ٢٨). فنحن نستطيع أن نمارس السيطرة الذاتية على الجسد، بقوة الروح (غل ٥: ٢٢ و ٢٣).

وأعمال الجسد التي ينبغي أن تُميتها، تتضمن الدوافع النفسية والجسدية، أي ميول النفس (للتسوية والمساومة...) والشهوات الغرائزية والخوافز التي من إنسانيتنا المشتركة. وبما أن هذه الدوافع خاضعة للوعي، فقد تُعدّ حيادية من الناحية الأخلاقية. بيد أنها قد تقود إلى الخطية، لذلك ينبغي السيطرة عليها وإخضاعها بقوة الروح. وإذا أنكرنا، أو كبتنا وجودها، فنحن فقط نخدع أنفسنا، ولكن، إن كنا بالروح، نعترف بها، ونسلمها لله، فهو سوف يعطينا نصرة عليها. وإن إثارة هذه الدوافع في اللاوعي الداخلي، هي أشكال حقيقية جدًا للتجربة، ولكن، لا تقود بالضرورة إلى الخطية (سانغستر ١٩٥٤، ٢٣٥ و ٣٦).

* ١٤ و ١٥ يحذّر بولس في رو ٨: ١٥ من خطر الوقوع من جديد في الناموسية (ف ٧)، من خلال الإفراط في ممارسة الانضباط (ع ١٢ و ١٣). "فالروح" الذي أخذناه، ليس روح "العبودية" (رج غل ٥: ١) أو الخوف (رو ٨: ١٥؛ رج ع ١ - ٤ و غل ٤: ١ - ٥). باستثناء هذا التحذير، فإن معظم اهتمام رو ٨: ١٤ - ١٧ هو الوعد بالحياة الأبدية، الذي ورد ذكره في نهاية ع ١٣ (فستحيون)،. ويسوق بولس ذلك استنادًا إلى الامتياز الذي يكون لنا حين نتبع إرشاد الروح كأولاد لله بالتبني (ع ١٤ و ١٥).

يؤكد ع ١٤ حقيقة التبني لجميع الذين ينقادون بالروح؛ وع ١٥ و ١٦ يُثبتان هذه

الحقيقة في اختبار المؤمنين للروح؛ وع ١٧ ينتقل من "البنوية الإلهية" إلى ميراثنا كأولاد الله ووارثين مع المسيح، أي وارثين آلام الصليب، ومجد القيامة.

يختم بولس الحث الضمني في ع ١٢ و ١٣ بالوعد بأن إماتة "أعمال الجسد" بالروح، تقود إلى الحياة الأبدية. والأساس لهذا (لأن)، هو أن "الذين ينقادون بروح الله فأولئك هم أبناء الله" ("أبناء"، ع ١٤). وبما أن بولس يستخدم في ع ١٦ و ١٧ التعبير أولاد، الجامع للجنسين، باعتباره معادلاً للكلمة "أبناء" في ع ١٤، فهذا يشمل الأبناء والبنات. وهذا المحار النبوي (الشائع في العالم اليوناني - الروماني؛ رج أع ١٧: ٢٨) يُظهر عملية التبني الرومانية (رو ٨: ١٥ الحاشية؛ رج غل ٤: ١ - ٧)، ولغة العهد القديم حول بني إسرائيل باعتبارهم أبناء الله (نخر ٤: ٢٢؛ تث ٣٢: ٥ و ٦؛ إش ١: ٢؛ هو ١١: ١).

إن وضعنا العائلي كأبناء وبنات لله (رج ٢ كو ٦: ١٨) هو أمر مخفي (رج ١ يو ٣: ١ - ٣). والدليل الظاهر الوحيد يمكن إيجاده بالطاعة، حيث نقاد بروح الله (رو ٨: ١٤). ولكي نفهم فكر بولس هنا، ينبغي أن نلاحظ معنى الكلمة، كل، والكلمة ينقادون. فالكلمة، كل تعني "جميع" أو "أيًا كان". مما يعني أن الطاعة مُنتظرة من جميع المؤمنين، بغض النظر عن الواقع الذي هم فيه، في مسيرة إيمانهم. وبما أن التبرير والقداسة لا انفصالان في الحساب الإلهي (رج ٦: ١٥ - ١٩)، فإن أدنى درجات الطاعة المتوقعة منا كأولاد الله، هي أعلى درجة نستطيع بلوغها في أية لحظة.

إن الفعل "ينقادون بالروح" في غل ٥: ١٨، يوازي الفعل "يحيا بالروح" (في ع ١٦). فالروح يؤثر فعلاً في حياتنا إلى حد أننا راضون بأن نقاد نحو الطاعة الفعلية. هذا، ويبدو واضحاً، أن بولس فهم حياة الإيمان باعتبارها توازناً كاملاً بين الجهد الأخلاقي (ع ١٤)، والاستسلام للدوافع الداخلية العميقة التي (رج غل ٥: ١٦ و ١٨، ... (رو ١٢: ١ و ٢) (دَن ٢٠٠٢، ٣٨ أ: ٤٥٠).

يُقدّم الروح توجيهات أخلاقية، تمكّنا من إظهار ثمر "المحبة والفرح والسلام وطول الأناة واللطف والصلاح والإيمان والوداعة والتعفف" (غل ٥: ٢٢ و ٢٣). هذا، ويترجم "بيرن"، رو ٨: ١٤، كالاتي: "كل الذين يشكّلهم روح الله هم أبناء الله" (١٩٩٦، ٢٥٢). إن

خدمة روح الله، موجّهة نحو المؤمنين، "ليكونوا مشاهدين صورة ابنه ليكون هو بكرًا بين إخوة كثرين" (ع ٢٩).

١٦٠ إنّ تجاوبنا مع قيادة الله الأخلاقية في تشكيلة حياتنا، هو أحد الدلائل على أننا أولاد الله. فمة دليل آخر داخلي وموضوعي هو شهادة الروح، الذي يشهد لأرواحنا، ضامنًا هنا والآن أننا أولاد الله (ع ١٦). إنّ الجار والمجرور "به" (ع ١٥)، يمكن أن يعني كذلك، "في" أو "في حضور"، أو "مع"، أو "بسبب"، أو "بمساعدة..." (باور ١٩٧٩، ٢٥٨ - ٦١. رج الحاشية: "توضيح حول حروف الجر" مع شرح ع ٤). نحن بالروح، نصرخ "يا آبا الآب" (ع ١٥؛ رج غل ٤ : ٦ و ٧).

إنّ الفعل نصرخ، هو صرخة عاطفية هائلة (باور، ١٩٧٩، ٤٤٧)، مثل تلك التي صرخها يسوع في جثسيماني. ولكي يستشهد بولس بهذا التعبير الآرامي "آبا الآب" في رسالة وجهها إلى جمهور كبير من الأمم، قد يفترض هذا نوعًا من التأثير العالق في ذاكرة المسيحيين الأوائل، حول تردّد يسوع في مواجهة الصليب. فقد قال يسوع هناك، "يا آبا الآب"، وقال أيضًا، "كلّ شيءٍ مستطاعٌ لك"، فأجز عني هذه الكأس. ولكن ليكن لا ما أريد أنا بل ما تُريد أنت" (مر ١٤ : ٣٦). فهو لم يَسْتَغِ مشهد الآلام، مثلنا.

يُعرّف بولس الصرخة، "آبا الآب"، بأنه الروح نفسه، الذي يشهد لأرواحنا (أو مع أرواحنا) أننا أولاد الله (رو ٨ : ١٦). وهكذا، فإنّ الشهادة مزدوجة. وبما أنّ إحساسنا بأننا أولاد الله، هو مهدّد باستمرار، وربما محاطٌ أحيانًا بالتجارب التي تُحدِقُ بحياتنا الحاضرة في المسيح، فإنّ "آبا الآب" تُمكننا وتدعمنا في وجه إيماننا المتزعزع أحيانًا كمؤمنين كأفراد.

تبدو صرخة يا "آبا الآب"، ميزة حياة أهل الإيمان الأوائل الدينية والطقسية. وقد ذكرها بولس في رسالة رومية، مخاطبًا جماعة لم يؤسّسها هو، كما ذكرها في غل ٤ : ٦ و ٧. وفي هذه المخاطبة لله، والتي هي صدى صرخة يسوع، يبدو وكأننا نلتقي مع حياة الصلاة المسيحية الأولى التي صمد في وجه المفاهيم اليونانية. وقد ربط بولس بإحكام، اختبار الروح مع المسيح المقام (رج رو ٨ : ٩ - ١١ ؛ ١ كو ١٥ : ٤٥). وربما آمن هو أيضًا بأنّ صرخات المؤمنين التي يوحىها الروح، كانت استمرارًا لمخاطبة الرب نفسه للآب (رج غل ٤ : ٦ : "روح ابنه").

إنَّ الروح الذي أخذه المؤمنون (رو ٨: ١٥ ب)، يُمكنهم من أن يكونوا واثقين بالتمسُّع بالوضع البنوي في عائلة الله. وكانت الكلمة "أبناء"، في العالم الناطق باليونانية في أيام بولس (رج ع ٢٣؛ ٩: ٤؛ غل ٤: ٦؛ أف ١: ٥؛ لكن ليس في الترجمة السبعينية) تشير إلى "التبني"، وقد كان إجراءً واسع النطاق في العالم اليوناني والروماني. وهكذا، عوضاً عن روح البنوة (رو ٨: ١٥)، فإنَّ الترجمة، روح التبني هي المفضَّلة. وبما أنَّ الله لا يلدُ أبناءً وبناتٍ بالمعنى الحرفي المادي، "فالتبني" هو الطريقة الملائمة للإشارة إلى وضع المؤمنين العائلي كأولاد لله. وعمل الروح، ليس أن يجعلنا نعرف أننا أولاد الله فحسب، بل إنه المسؤول أيضاً عن وضعنا العائلي الجديد.

* ١٧ إنَّ الكلمة "تبني"، أُنشِئت في ظلِّ قانون روماني حسن السِّبْكَ، ولكنه كان غير متعارف عليه بين اليهود (كِك ٢٠٠٥، ٢٠٦)، والذي بموجبه يستطيع الإنسان قانونياً، أن يُعيَّن شخصاً آخر ليس من صلبه، ليكون "ابنه" و"وارثه". وكون أولاد الله بالتبني ورثته، وطبعاً، "وارثون مع المسيح" (ع ١٧)، فهذا يذكرنا بأنه ليس لنا حقٌّ في وضعنا العائلي الجديد. فنحن أولاد، فقط بسبب قرار الآب، وبعمل النعمة ليس إلّا.

ومع أنَّ هذا أمر نادر في الممارسة اليهودية، فإنَّ وراء استخدام بولس للتعبير، "تبني"، يقوم تقليد يهودي عريض لإسرائيل، ولا سيَّما إسرائيل الأخروية، كأولاد لله (بيرن ١٩٩٦، ٢٥٠؛ جُويت ٢٠٠٧، ٣٩٨). في ٩: ٤ يذكُر بولس "التبني" بين امتيازات إسرائيل العرقية. ففي المسيح، نال الروح كلُّ من المؤمنين اليهود والأمم، والذي يشهد أنَّ المؤمنين يتمتَّعون بامتيازات البنوية كشعب الله في الأيام الأخيرة.

إنَّ صُور التبني والميراث، تشمل كلَّ البركات الأخروية الموعودة لإسرائيل، بما في ذلك وعد الله بتعيين إبراهيم "وارثاً للعالم" (٤: ١٣). فهذا الوعد مفتوح لجميع المؤمنين، يهوداً وأميين على السواء (ع ١٦ و ١٧ أ). فالذكور والإناث هم أولاد الله (٨: ١٦). وهكذا، فإنَّ جميع مؤمني رومية هم "ورثة الله ووارثون مع المسيح" (ع ١٧ أ).

إنَّ وضع المؤمنين البنوي، يقود بصورة طبيعية إلى خلاصة، مفادها أننا ورثة أيضاً. فبحسب ٤: ١٣ و ١٤، كان إبراهيم "وارثاً للعالم" لأنَّ الله برَّره بالإيمان، بدلاً من "أعمال

الناموس". فسواء كانوا يهودًا أم أميين بالمولد، فإنَّ كلَّ ورثة إبراهيم (ع ٩ - ١٧؛ رج غل ٣ : ٦ - ٤ : ٧) يصبحون ورثة الله بالإيمان بالمسيح (رو ٨ : ١٧). إنَّ تدبير التبنّي، بما فيه مَنحُ الذين ليسوا أولادًا، الوضعَ الشرعي للأولاد، قد مَنَحَهُم كذلك امتيازات الميراث كاملةً. وهكذا، "فإنَّ كلَّ وعد وملكية وُهِبَت ذات مرّة لإسرائيل، هي الآن مُعطاة بمعنى جديد ورمزي لكلِّ مؤمن، ولكلِّ جماعة مؤمنة" (جُويت ٢٠٠٧، ٥٠١).

إنَّ أولاد الله الذين تبنّاهم، صاروا ورثته، وبما أنَّ المسيح هو ابن الله الوحيد (ع ٣)، فهم أيضًا ورثة مع المسيح (ع ١٧ أ، رد ع ٢٩). وبما أنَّ المسيح، هو الوحيد المصلوب والمقام، لذلك يُذكرنا بولس فورًا بأنَّ وضعنا كأولاد لله متوقّف على "(إن) كُنَّا نتألّم معه لكي نتمجّد أيضًا معه" (ع ١٧ ب؛ رج ٢ كو ٤ : ١٠؛ في ٣ : ١٠).

وإصرار بولس على أنَّ هؤلاء الوارثين، هم أيضًا "وارثون مع المسيح" (رو ٨ : ١٧ أ)، يضع هذا "الميراث" على أساس صلب وثابت على أساس شخصية المسيح. فمصير المؤمنين هو في اتحادهم مع الربِّ المصلوب والمقام، الذي كونه "البكر" (ع ٢٩)، هو الوارث الأول. واتحادنا بالمسيح ليس مضمونًا بلا قيد أو شرط، بل كما مرَّ طريق المسيح إلى القيامة والمجد عبر الألم المطيع، هكذا ينبغي أن يمرَّ طريقنا. فميراثنا الموعود سيكون لنا فقط "إن" (أو "بما أننا"؛ رج الشرح حول ع ٩) "كُنَّا نتألّم معه".

إنَّ آلامنا معه تعطينا الرجاء الوثاق باشتراكنا في مجده. وهكذا، يعود بولس إلى الفكرة الرئيسية للألم، والتي توازي تأكيدَه الأول للرجاء في ف ٥، ولا سيّما ع ٣ و ٤. فالرابط الخفي نفسه للألم، ولرجاء مجد القيامة، يُسمي الموضوع الرئيسي لما تبقى من هذا الفصل (٨ : ١٨ - ٣٩).

بالنسبة إلى بولس، فإنَّ المسيح المُقام باعتباره "آدم الأخير" (١ كو ١٥ : ٤٥)، قد تسلّم ميراثه (في ٢ : ٩ - ١١). أمّا المؤمنون، فهم ورثة على لائحة الانتظار، والذين يتمتّعون بوضعهم الجديد فقط بفضل اتحادهم مع المسيح. ويؤكد بولس في ١ كو ٣ : ٢١ ب - ٢٣ أنَّ "كلَّ شيء" هو للمؤمنين "وأما أنتم فللمسيح". وإنَّ اتحادهم مع آدم الأخير يُجهّزهم للدخول في تلك السيادة على الكون. والمسيحيون الأوائل الذين يتبعون التقليد اليهودي، المبني على تلك

١ : ٢٦ - ٢٨ ومز ٨، أخذوا هذه (أي فكرة السيادة على الكون) باعتبارها تمثل تصميم الله الأصلي للبشر.

إن الحياة بالروح، تعطي فوائد حاضرة ومستقبلية. هذا، ويلخص جُويت القوة الدافعة في رو ٨ : ١ - ١٧ بهذه الكلمات: "في حين أن السَّير بحسب الجسد، هو سعي باطل لتحقيق المجد على حساب الآخرين، وعصيان الله، فإنَّ السَّير بحسب الروح يقود المرء إلى الاشتراك مع الربِّ المُهان والمصلوب، الذي مجده كان هبةً لنا من إله المجد (رو ٦ : ٤؛ رج كذلك في ٢ : ٩ - ١١). وباشتراك المؤمنين في آلام المسيح المُهان، ينالون الوعد الإلهي المعكوس، أي الاشتراك في مجده" (٢٠٠٧، ٥٠٣).

من النص

أساس القداسة بناءً على شخصية المسيح. يؤكِّد بولس أنه "ما كان الناموس عاجزاً عنه في ما كان ضعيفاً بالجسد، فالله إذ أرسل ابنه في شبه جسد الخطيَّة ولأجل الخطيَّة دان الخطيَّة في الجسد" (رو ٨ : ٣). فتقدِّس طبيعتنا البشرية لم يقم بها المسيح خارجاً عن ذاته؛ بل بالحري كانت في الداخل في اللحم والدم الذي في الإنسان يسوع (نوبل ١٩٩٩، ٣٣ و ٣٤).

إنَّ حياة المسيح قبل خدمته وموته، لم تكن مجرد وقفة حيث وقف آدم قبل السقوط، من دون الاستسلام للتجربة التي خضع لها آدم. فقد بدأ من حيث بدأنا، وخضع لكل الضغوط التي ورثناها، واستخدم مادة طبيعتنا الفاسدة، غير الواعدة وغير المناسبة، ليؤدِّي الطاعة الكاملة والتي بلا خطيَّة (كرانفيلد ١٩٧٥، ١ : ٣٨٣ رقم ٢). لقد لبسَ الابن إنسانيتنا الساقطة، إذ "إنَّ المسيح استطاع أن يشفي ما كان قد لبسَه" (غريغوريوس النازياني وآخرون).

يقول أوريجانوس: "نحن البشر لنا 'جسد الخطيَّة'، أمَّا الابن، فكان له 'شبه جسد الخطيَّة'. فقد جاء في شكلنا، وبالتالي أمسى عضواً في الجنس البشري الموجه من الخطيَّة؛ وقد اختبر آثار الخطيَّة، وقاسى الموت الذي هو نتيجة الخطيَّة، كواحد 'ملعون' من الناموس (غل ٣ : ١٣). وهكذا تغلب في شخصه على سُلطة الخطيَّة. وإنَّ استخدام بولس للعبارة، 'أعمال الجسد'، تدلُّ ليس على حالة المذنبية البشرية بل على نزعة البشر الجسدية الموجهة نحو الخطيَّة"

(فتزماير ١٩٩٣، ٤٨٥).

إذا، إن تسليمنا بواقع إنسانيتنا الساقطة، هو أمر أساسي لقداستنا، كما يؤكد آباء الكنيسة. وقد استطاع يسوع أن يقاوم التجربة، ليس بسبب بعض التكيف المتأصل فيه باعتباره ابن الله، بل بسبب إطااعته كإنسان، وبقوة الروح.

"وهكذا، فمن حياة يسوع الكلّي القداسة، تنطلق الإدانة الجلية للخطية؛ وإنها الحقيقة الأخلاقية، وأعظم معجزة ميّزت حياته، والتي يستمرّ الروح القدس في إنتاجها في حياة كلّ مؤمن، ويوزّعها على الجنس البشري بأسره" (غودت ١٨٨٣، ٣٠٠-٣٠١).

القداسة بالنسبة إلى الابن، قد تحقّقت لأنه "حُبِلَ به من الروح القدس، وولد من مريم العذراء" (قانون إيمان الرسل). أمّا بالنسبة إلينا، فقد تجددنا وتقدّسنا فقط بعمل الروح القدس الذي يرسله هو. "لقد صار المسيح مثلنا، لنصير نحن مثله" (إعادة صياغة لقول الآباء الأولين).

روح القداسة. لقد لاحظ "جورج كروفت سيل" بدقة، أن لاهوت جون وسلي يجمع معاً، المفهوم البروتستانتي عن النعمة، والمفهوم الكاثوليكي عن القداسة (١٩٣٥، ٣٥٩). ويشير "ألبرت س. أوتلر" إلى "أنّ" المادة الكاثوليكية 'للاهوت وسلي هي موضوع المشاركة، أي الفكرة بأنّ كلّ الحياة هي بالنعمة، وكلّ نعمة هي وساطة المسيح بالروح القدس" (مذكورة في كولتر ١٩٩٧، ٢٠). ومثل لوثر وكالفن اللذين عاشا قبله، يرى وسلي النعمة باعتبارها إحسان الله غير المستحقّ. لكنها أيضاً، قوة إلهية لعيش حياة القداسة.

لقد رأى وسلي الخلاص بأنه يتألّف من "فرعين كبيرين": التبرير والتقديس، مكملّين، وبوساطة المسيح بالروح القدس: "إنّ اللقب 'القدوس' المعطى لروح الله لا يدلّ على أنه قدوس في طبيعته فحسب، بل لأنه أيضاً يجعلنا قديسين؛ أي إنه نبع القداسة العظيم لكنيستته؛ الروح الذي منه تفيض كلّ النعمة والفضيلة اللّتين بهما يُطهّر كلّ تلوث الخطية، كما نتجدّد بهما في كلّ المظاهر المقدسة، ونأخذ ثانياً، صورة خالقنا" (١٩٧٩، ٧: ٤٨٦؛ عظة "حول إحزان الروح القدس").

المعمودية بالروح، والتقديس الكامل. لقد اعتبر وسلي أنّ الوعد بمعمودية الروح القدس في أع ١: ٥، هو لجميع "المؤمنين الحقيقيين إلى أقصى الأرض" (١٩٥٠، ٣٩٣، حول

أع ١ : ٥). لكنه شدّد على أن هذه المعمودية هي مشتركة. فهي بحسب ١ كو ١٢ : ١٣، تضمّ المؤمنين إلى جسد المسيح. إنها مشتركة لأنّ "إنجيل المسيح لا يعرف سوى الديانة الجماعية؛ وسوى القداسة الجماعية" (وسلي ١٩٧٩، ١٤ : ٣٢١). إنّ المعمودية الروح، الموعودة بالأنجيل، والتي تحقّقت في يوم الخمسين، مُوصى بها في رسائل العهد الجديد.

"جون فلتشر" (١٧٢٨ - ٨٥)، خَلَفُ وسلي المختار، كان قديسًا لا نظير له، ولاهوتيًا بارزًا. ففي لاهوت فلتشر الأكثر ديناميكية ومرونة حول المعمودية الروح، يُرى هذا التعبير مُستخدمًا بكثرة، ولكن ليس بطريقة متناغمة (رج باست وغريت هاوس ١٩٨٥، ٢ : ٢٣٨ - ٤٤). فقد ميّز فلتشر بين المؤمنين الذين اعتمدوا بقوة روح يوم الخمسين، والمؤمنين الذين لم يمتثلوا بعد بتلك القوة. فالفئة الأولى، هم مقدسون بالكامل؛ أمّا الفئة الثانية فلا (تايرمن ١٨٨٢، ٤١١).

كان اعتراض وسلي على تعليم فلتشر، أن المؤمنين بنواهم الروح القدس، يصبحون مقدّسين بالكامل. فهو لم يكن مستريحًا لفكرة معادلة المعمودية الروح والقداسة الكاملة، التي فهمها بأنها تُنتج التحرّر من الخطية، والكمال في المحبة (١٩٧٩، ٥ : ١٢٥؛ عظة "شهادة الروح"). هذا، وإنّ مناقشة "لورانس و. وود" بأنّ تسوية وسلي المدروسة لمصطلحات فلتشر الفنية (١٩٩٦، ٣١، ١ : ١٢٥) لم تُقنع معظم دارسي وسلي.

لكنّ المرسلين المصلّحين (ميثوديست) الذين جاؤوا إلى أميركا في مستهلّ القرن التاسع عشر، كانوا ميّالين نحو تعابير فلتشر عن القداسة أكثر من ميّلتهم نحو وسلي. فقد وعظوا عن المعمودية بالروح من خلال المفهوم الفردي، باعتباره "يوم الخمسين" الشخصي للمؤمن. هذا الابتعاد عن مفهوم وسلي، يبدو أنه الجسر الذي عبّرت فوقه رسالة القداسة نحو الخمسينية الجديدة.

شهادة الروح. إنّ تفسير وسلي لعبارة بولس في رو ٨ : ١٦ : "الروح نفسه أيضًا يشهد لأرواحنا أننا أولادُ الله"، يؤكّد الشهادة الرابطة بين روح الله والروح الإنسانية (أو الضمير). فشهادة روح الله في أسلوب وسلي الكلاسيكي هو "انطباع داخلي في النفس، والذي به يشهد روح الله لروحي بشكل مباشر، بأنني ولدٌ لله؛ وأنّ يسوع المسيح قد أحبّني، وأسلم نفسه

لأجلي؛ وأنّ جميع خطايائي قد أمّحت، وأنا، أنا بالذات قد تصالحتُ مع الله" (١٩٧٩، ٥: ١١٥ عظة بعنوان: "شهادة الروح").

إنّ شهادة الروح الإنسانية، التي تأتي لاحقاً، هي شهادة غير مباشرة بأننا أولاد الله. وقد اعتقد وسلي أنّ هذه الشهادة تُعطى ليس فقط للذين ولدوا من الله في أولى مراحل الولادة الجديدة، بل أيضاً، إلى أولئك الذين هم "كاملون" في المسيح. وبالإشارة إلى أي مرحلة من القداسة الشخصية، يرى الشهادة الإلهية المباشرة، تتقدّم شهادة أرواحنا، غير المباشرة (رج ١٩٧٩، ٥: ١١٥).

يُطبّق وسلي رو ٨: ١٦ على "الكمال" باعتباره أعلى مرحلة من الاختبار المسيحي. فهذه الفقرة تُعرّف جوهر الأخلاق المسيحية بمفهوم طاعة المحبة التي "لأولاد الله"، الذين يصرخون من أعماق قلوبهم وبإخلاص (١٩٧٩، ٨: ٢٨٨ و ٨٩)، مع يسوع في جثسيماني: "أبا الآب" بقوة ربّهم المقام.

التناقض الظاهري للتقديس بين بارث ووسلي. في مقالة هامة بعنوان "الروح القدس وطاعة المؤمن"، والتي تتناغم مع ما يمكن أن يُسمّى "تناقض الكمال" عند وسلي، ناقش بارث بحدة من أجل "حقيقة التقديس" باعتبارها، "مشكلة الطاعة". يُصِرُّ بارث على أنّ طاعة المؤمن، يمكن فهمها فقط باعتبارها عمل الروح القدس. "في سرّ الإيمان" تتّصف الطاعة بالتوبة والإيمان. ومن باب التناقض الظاهري، ما زال هذا إيماننا الشخصي. والإيمان، ليس من دون أعمال؛ ولا تبرير من دون تقديس. الإيمان "يصبح واقعياً وملموساً كعطية الروح القدس، في حقيقة التقديس"، لأنّ "الإيمان لا يستطيع أن يقوم وحده: إنه دائماً يُثبِتُ ذاته في هذا العمل أو ذاك... وما دام الروح القدس هو العامل، فهو روح القداسة على وجه الخصوص."

وهكذا، "لا يمكن أن نقرّر إن كانت هذه طاعة وليست عصيانياً إلاّ بالروح القدس... فالروح القدس هو وحده، وفي المطلق، الحكم في مسألة إن كانت هذه حياة مسيحية أم لا." إنّ قداستنا حقيقية، ولكنّ طاعتنا هي مشكلة لا نستطيع حلّها، لأنها تعتمد "كليّاً على الله وحده". (بارث ١٩٩٣ مقتطفات من ٣٢-٥٨ مع ملاحظات ختامية).

إذا أخذنا في الاعتبار عقيدة وسلي ذات الصفات المميّزة في كتابه: "وصف مُبسّط

للكمال المسيحي"، نُصَعِّق لهذا التشابه بين آرائه وآراء بارث حول القداسة. وما هو أساسي في تعليم وسلي حول الموضوع، هو التمييز الذي يقيمه بين "الناموس الكامل" للمحبة (رج ١ كور ١٣)، و"المحبة الكاملة" (والتي يُعرِّفها وسلي بأنها، "محبة نقية لله والناس"). وحتى أولئك الذين هم كاملون في المحبة، بحسب وسلي، "أعوزهم مجدُ الله" (رو ٣ : ٢٣) ولذلك، نراهم "متبررين مجَّانًا بنعمته بالفداء الذي يبسِّطه المسيح... بدون أعمال الناموس" (ع ٢٤ و ٢٨).

هذا التمييز مُحْتَمٌ في عقيدة وسلي حول "الخطية الفعلية". فالخطية في المقام الأول، هي "كلُّ نقضٍ متعمَّدٍ لناموس المحبة... ولا شيء آخر" (١٩٣١، ٥ : ٣٢٢). بيد أن وسلي، بعد وصفه "لقانون المحبة الكامل"، يحثُّ قائلًا: "أنتم، يا مَنْ تشعرون بكلِّ المحبة، قابلوا أنفسكم بالوصف المتقدِّم... وانظروا إن كنتم غير ناقصين في أمور كثيرة هامة" (١٩٧٩، ١١ : ٤١٨). في عظمته بعنوان: "وصف مُبسَّط للكمال المسيحي". بالمناسبة، يرفض وسلي أية فكرة حول الكمال الخالي من الخطية.

إنَّ تعريف وسلي القياسي للكمال المسيحي هو الخلاص من الخطية المعروفة، ومن سلطتها في الولادة الجديدة، ومن أصلها، أي العواطف المخالفة للمحبة (١٩٧٩، ٦ : ٤٨٩)؛ عظة عن "الصبر"، نحو القداسة الكلية (١٩٧٩، ٦ : ٥٠٩؛ عظة بعنوان: "تكميل خلاصنا"). إنَّ الكمال المسيحي هو أن يكون المسيح هو المحور، والاتِّكال الكلي على المسيح. ويعترف وسلي قائلًا: "إنَّ أقدس الناس يظنُّون في حاجة إلى المسيح بوصفه نبيًّا لهم، وبوصفه 'نور العالم'. لأنه لا يعطيهم النور إلَّا بين الفينة والفينة. ولحظة ينسحب، لن يبقى سوى الظلام. وكذلك، ما زالوا في حاجة إلى المسيح بوصفه ملكًا لهم، لأنَّ الله لا يعطيهم مخزونًا من القداسة. ولكن، ما لم يأخذوا زادًا في كلِّ لحظة، فلن يبقى شيء سوى عدم القداسة. وما زالوا أيضًا في حاجة إلى المسيح بوصفه كاهنًا لهم، ليُكفِّر عن مُقدَّساتهم. فحتى القداسة الكاملة، لن تكون مقبولة أمام الله إلَّا بيسوع المسيح... ولكن إذا كان لزامًا عليَّ أن أترك لذاتي، فلن أكون شيئًا سوى خطية وظلام وجهنَّم..." (١٩٧٩، ١١ : ٤١٧؛ "وصف مُبسَّط للكمال المسيحي").

لقد اعترف كلُّ من بارث ووسلي بأنَّ الذين يعرفون "حقيقة التقديس" ويحاولون

التمييز بين التجربة والخطية، كثيراً ما يجدون أنفسهم في ظلام. وكل منهما يتفق على أنه في أوقات كهذه، يبقى رجاؤنا الوحيد نعمة الله، والروح القدس الذي وحده يقرر ما تتطلبه الحياة المسيحية.

إن الذي يظهر إلى النور، حين نقارن وجهتي نظر وسلي وبارث، هو طبيعة الحياة المسيحية المتناقضة ظاهرياً. فحين نمتحنها بدقة في العمق، وبحضور الإله القدوس، نلقي بأنفسنا عليه، ذاك الذي قدم ابنه ليموت عنا. فبالنسبة إلى وسلي، إنه الخروج عن الكمال؛ وبالنسبة إلى بارث، إنها مشكلة الطاعة. أمّا بالنسبة إلى كليهما، فالجواب ليس تخميناً لاهوتياً، بل إيمانٌ طفولي بالمسيح وحده. وإن إشارة بارث إلى الروح القدس، باعتباره "الحكم" الإلهي، قد تكون مفيدة أكثر من الشاهد المجازي لدى وسلي. فنحن نقف بين كلمة قضاء الله، وحضوره الموقوي وقت الامتحان والتجربة.

(ب) الروح ورجاء المجد (٨ : ١٨ - ٣٠)

(١) الروح يُعين (٨ : ١٨ - ٢٧)

ما وراء النص

يعود بولس في ٨ : ١٨ - ٣٩ إلى رجاء المجد المقدم للمؤمنين، على الرغم من آلام الزمان الحاضر، الواردة في ٥ : ١ - ١١. كما أنه يكرر سلسلة من التعابير الأساسية الواردة هناك: المحبة (٥ : ٥ و ٨ : ٣٥ و ٣٩)؛ يبرر (٥ : ١ و ٩ : ٨ : ٣٠ و ٣٣)؛ المجد (٥ : ٢ : ٨ : ١٨ و ٢١ و ٣٠)؛ الرجاء (٥ : ٢ و ٤ و ٥ : ٨ : ٢٤ و ٢٠)؛ الألم (٥ : ٣ : ٨ : ٣٥)؛ يُخلص (٥ : ٩ و ١٠ : ٨ : ٢٤)؛ الصبر (٥ : ٣ و ٤ : ٨ : ٢٥). في ٨ : ١٨ - ٣٠، "يقدم بولس ذروة التعمق في مواضيع الخلق والفساد والتمجيد"، بحسب ١ : ١٨ - ٣ : ٢٠ "إضافةً إلى مواضيع آدم والألم والتمجيد المذكورة في ٥ : ١ - ٢١" (جويت ٢٠٠٧، ٥٠٥).

في ٦ : ١ - ٨ : ١٧ يرسخ بولس رجاء مشاركتنا مجد الله، من خلال إبدال الناموس بالروح، الذي يخلق ويحفظ في المؤمنين برّاً يفتح الطريق إلى الخلاص والحياة الأبدية. وفي ع ١٨ - ٢٧ ينبثق دور آخر للروح القدس. ففي سياق آلام الزمان الحاضر، يصبح اختبار المؤمن للروح،

العربون الأعلى للمجد العتيد (سبق هذا في ٥ : ٥). وكما الخاتمة في ٨ : ١٢ - ١٧، فإن ع ١٧ يعمل أيضاً على تقديم موضوع ع ١٨ - ٣٠، مؤمناً انتقالاً سلساً بين الاثنين.

يؤكد لنا الروح مكانتنا، "أنا أولاد الله... ووارثون مع المسيح" (ع ١٦ و ١٧)، ولكن ع ١٧ يحذرننا، بأننا كأتباع للمصلوب والمقام، ينبغي لنا أن نتوقع أن "نتألم معه لكي نتمجد أيضاً معه". هذا، ويشدد بولس في ٨ : ٢٨ - ٣٠ على أن قصد الله في أن تشترك الخليقة الإنسانية بمجده، سوف يتحقق حين يجعلهم "مشابهين صورة ابنه".

تواصل مناقشة بولس مسيرتها على مراحل: ففي ع ١٩ - ٢٢، الخليقة تثن؛ وفي ع ٢٣ - ٢٥، نحن تثن؛ وفي ع ٢٦ و ٢٧ "الروح نفسه يشفع فينا بأثبات". وفي ع ٢٨ - ٣٠، ومن خلال التعيين المسبق، والتبرير والتمجيد على صورة المسيح، سوف يأتي الله بأبناء وبنات كثيرين إلى المجد. ويرى بولس كل مرحلة ضمن هامش من الرجاء. والتأثير المتعاضم للخطئة الإلهية، هو في جلب البشر إلى "المجد"، ليتبعوا الرب المقام.

والجدير بالذكر، أن أنين الخليقة غير الإنسانية على رجاء افتدائها، هو في صيغة المفرد في كتابات بولس. لكن، في سفر الحكمة ١٦ : ٢٤ و ١٩ : ٦، فإن "الخليقة" المشخصة، تحول ذاتها لمصلحة "أبناء" الله (بني إسرائيل). بيد أن بولس، في رو ١ : ٢٠، وكصدى للحكمة، يتكلم عن "الخليقة" باعتبارها العالم اللاإنساني (رج إش ٦٥ : ١٧). على أن مقاصد الله المستقبلية للخليقة، يمكن التعبير عنها فقط شعرياً و مجازياً.

إن مصير النظام المخلوق مرتبط بمصير الإنسانية. فبسقوط الإنسان، هو أيضاً سقط (تك ٣ : ١٧ - ١٩). وعليه، فحين تتحقق خطة الله لفداء البشر، سوف تسترد الخليقة (إش ١١ : ٦ - ٩؛ حز ٣٤ : ٢٥ - ٣١؛ هو ٢ : ١٨؛ زك ٨ : ١٢؛ رج غریت هاوس ١٩٩٨، ٤٤ و ٤٥ و ٥١).

في رو ٨ : ٣٥ - ٣٩، يفترض بولس مسبقاً، أن صك براءة المختارين النهائي، وخلاصهم، سوف يسبقه زمان من الضيق والألم الهائلين. هذه هي الفكرة جرّاء قوله، إن "الخليقة تثن وتمنّح معاً" (ع ٢٢)، فيما تنتظر النجاة النهائية. (بحسب إر ٣٠ : ٤ - ٧ وإش ١٣ : ٦ - ٨، يُشير معلّم الشريعة اليهود إلى هذا الانتظار الصعب بالقول: "آلام ولادة

المسيّا. " رج ليونز ١٩٨٥، ٢١٤ و ١٥ رقم ١٤٠ لأجل الدليل). يبد أن آلام الزمان الحاضر ليست تهديدًا للخلاص، بل هي علامة بأن النجاة التي نتوق إليها قد اقتربت.

إضافةً إلى أنين الخليقة كأساسٍ للرجاء، يشير بولس إلى أنين المؤمنين الموازي له. إن الخليقة تنُّ لأجل المؤمنين؛ والمؤمنون يئنُّون لأنفسهم. وخلف أنين المؤمنين، هناك اشتياقهم للخلاص الذي يُحرِّكه الروح؛ وعطية الروح هي باكورة فدائهم (ع ٢٣). كما أن المؤمنين يمتلكون بالكامل، امتياز التبني الإلهي (ع ٢٣). وعندما تُفتدى أجسادهم سوف يُستعلنون كأبناء الله، أمام الخليقة المجتمعة (ع ١٩؛ رج عب ٢ : ١٠ - ١٣).

ويؤكد بولس في رو ٨ : ٢٤، "أنا بالرجاء خلصنا". إن ذكر الخلاص كحدث حصل في الماضي، وهو الآن حقيقة راهنة، أمر مدهش. على أن بولس يحتفظ "بالخلاص" للزمان الأخير. لكن، يبدو أن المعنى هنا هو أن الرجاء الذي لنا، هو مضمون جدًّا، لدرجة أننا به "نخلصنا". فنحن لسنا في ما بعد، كما كنّا ذات مرّة، ولكننا لسنا بعد ما سنكون عليه، والذي هو موضوع ما تبقى من هذا الفصل. "فالرجاء" المسيحي ليس مجرد أمنية فكرية، أو "هباء في السماء، هيهات أن يعطي رجاء"، بل إنه توقع واثق مبني على قيامة المسيح، ومرتكز على أمانة الله لتحقيق بركات المرحلة الأخيرة للخلاص، التي سبق للروح أن وعد بها.

وهكذا، فإن لوجودنا المسيحي ثلاثة أبعاد زمنية: الماضي والحاضر والمستقبل. وهو قائم على الأساس الذي وُضع، الذي هو المسيح (١ كو ١ : ٣٠). إنه (أي وجودنا المسيحي) يحيا في الحاضر بقوة الروح، ويصل إلى الفداء الكامل في المستقبل. وبما أن بولس قد عالج البُعدين الأولين فهو يتحوّل الآن إلى البعد الثالث، الذي هو رجاؤنا في المستقبل.

والرابط المباشر في القسم الذي تقدّم هو رو ٨ : ١٥، حيث يتكلم بولس عن روح التبني. فهو يؤكد أن تبنيًا غير مُكتمل. ووضعنا كأولاد الله، هو الآن مخفي، محتجب وراء جسد تواضعنا، ولكن في نهاية هذا الزمان، عندما يرجع ربُّنا (رج ١ تس ٤ : ١٣ - ١٨)، سوف يُعلن تبنيًا. وما نراه الآن، هو تبني كأولادٍ لله، باعتباره حقيقة اختبار الإيمان. والروح هو باكورة ذلك الظهور الآتي (رج ١ يو ٣ : ٢).

أولاد الله في الزمان الحاضر

"تعتبر، حكمة سليمان في الأسفار غير القانونية، أن الأبرار هم ضحايا مؤامرات الأشرار، الذين يجعلون حياتهم تعيسة، لا لسبب إلا لأنهم يُسمّون أنفسهم أولاد الله (٢ : ١٣ و ١٨)، وأنهم يعتبرون الله أباهم (ع ١٦). ويصف الحكيم آلامهم التي لا يستحقونها كأنها عملية تأديب، لإظهار استحقاقهم لبركة الله في الخلود (٣ : ٤ و ٥)، 'والأمناء سيعيشون معه في المحبة' (ع ٩)؛ 'وسينالون ملك الكرامة وتاج الجمال' (٥ : ١٦).

"إن الرؤيا النبوية المسيحية الشائعة، والتي ترجع إلى أوائل القرن الثاني، وتُعرف بما يُسمّى، راعي هرماس (Shepherd of Hermas) كانت تُناضل لكي تُعدّ قانونية. وهي اليوم، تُعدّ جزءاً من آباء الكنيسة الرسولين. ففي تشبيهها الثالث، المتعلق بالأشجار التي تتساقط أوراقها سنوياً خلال فصل الشتاء، توضح مفهوم المؤمنين الأوائل حول آلام الزمان الحاضر، وارتباطه بوضع الأبرار باعتبارهم أولاد الله، والذي (أي الوضع) لم يُكشف للعيان إلى هذا الوقت. فأوراق الشجر المتساقطة، تجعل أصناف الأشجار المتنوعة غير قابلة للتمييز. هكذا تماماً، هم الأبرار والخطاة، فلا يمكن تمييزهم بسهولة الآن، لأنّ هذا الزمان، هو 'الشتاء بالنسبة إلى الأبرار' (تشبيه هرماس ٣ : ٨ ؛ ٦٠ : ٨).

في النص

* ١٨ ماذا نفعل الآن، بين آلام الزمان الحاضر، والمجد العتيق المنتظر؟ يصف بولس الفترة الفاصلة، مبيناً كيف يمكن للمؤمنين أن يستمدوا الشجاعة من المجد العتيق، وبالمعونة المقدمة من الروح القدس للذين يتألمون. ويفترض بولس وجود فائدة ثمينة: "فإني أحسب آلام الزمان الحاضر لا تُقاس بالمجد العتيق أن يُستعلن فينا" (ع ١٨).

إن الصيغة الدالة على المستقبل في العبارة، "العتيق أن يُستعلن"، تُشبه صيغة الكلمة "فستموتون" في ع ١٣ حيث الحالتان كلتاهما توصلان فكرة التأكيد الواثق: "المجد العتيق أن يُستعلن فينا". كما أن الصيغتين لا تدلان على المستقبل الآتي، بمعنى أنه لا الموت ولا المجد على وشك الحصول (رج غل ٣ : ٢٣؛ جويت ٢٠٠٧، ٥١٠).

حين يكتب بولس، "فإني أحسب" (رو ٨ : ١٨)، فهو يعني، "أعتبر أن هذا رأيي".

والزمن "الحاضر"، هو الفترة التي خلالها تحصل آلامنا. إنه "هذا الزمن"، أو "الزمن الحاضر" بالمفارقة مع "الزمن الآتي" (رج ٣ : ٢٦ ؛ ١٢ : ٢ ؛ غل ١ : ٤ ؛ أف ١ : ٢١، حيث الكلمة "العالم" في تلك الأعداد تُترجم هنا "زمن" بصورة ملائمة).

يتكلم غودت عن أهمية هذه الحقيقة في الاختيار المسيحي العالمي: "فبالنسبة إلى الروح، نحن في الزمن الآتي؛ أمّا بالنسبة إلى الجسد، فنحن في الزمن الحاضر" (١٨٨٣، ٣١٣). فالمؤمنون في الزمن الحاضر، يشتركون في آلام المسيح (٢ كو ١ : ٥ ؛ في ٣ : ١٠ ؛ كو ١ : ٢٤)؛ وفقط في الزمن الآتي، سوف نشترك بالكامل، في مجد قيامته (رج رو ٨ : ١٧). وعلى الرغم من تباهي الإمبراطورية الرومانية بالزعم القائل، بأن أوغسطس بدأ عصرًا ذهبيًا، يلاحظ جُويت أن المؤمنين الرومان "قد اختبروا الضيق والترحيل، ولم تكن حياتهم اليومية كرومان من الدرجة الثانية حياةً تبعث على الاطمئنان" (٢٠٠٧، ٥٠٩).

يشدد بولس أنه "على الرغم من الأوهام المحيطة بالمدينة الرومانية، فإنّ مجد الخليقة الأصلي سوف يُعاد متضمّنًا بصورةٍ خاصة، المجد الذي كان من حق البشر"، ولكن، فقط في المستقبل (جُويت ٢٠٠٧، ٥١٠). إنّ الآلام تخصّ هذا الزمن، أي بين مجيئي ربّنا؛ أمّا المجد، فيخصّ الزمن الآتي.

يمكن لشبه الجملة من الجار والمجرور، فينا، أن تُترجم "إلينا"، أو "منا" أو "لنا" (رج الهامش تحت العنوان، "توضيح حول حروف الجرّ" مع ع ٤). هذا، ويتوقّع بولس أن إعلان الربّ يسوع في مجيئه من السماء، سوف يؤدّي به إلى أن "يتمجّد في قديسيه، ويُعجّب منه في جميع المؤمنين" (٢ تس ١ : ١٠). وهذا المجد الموعود، لن يُستعلن فينا فحسب، بل سوف يغيّرنا (رج ٢ كو ٣ : ١٨ ؛ في ٣ : ٢١)، أي إنّ جسد قيامتنا سوف يكون مشهدًا جيدًا للنظر (رج ١ كو ١٥ : ٤٢ - ٥٧).

المجد

"يستخدم بولس الكلمة، مجد (doxa)، بما أعطتها إيّاها الترجمة السبعينية من قوة، كترجمة للكلمة العبرية (kabod). إنها اسم مجرد، يصف ميزة معيّنة يمتلكها إنسان أو شيء، والتي

‘تلمع’ أو يكون لها وزن عظيم’ باللغة المجازية. وإن صيغة الفعل، ‘يُمجّد’ أو ‘يعطي مجداً’ تتضمن التقدير والمديح للشخص الذي يملك المجد. وهو ليس أن يُعطي أحدهم أمراً لا يمتلكه، بل فقط أن يعترف به.

"هذا، ونستخدم الصورة المجازية المتضمنة في الكلمة ‘مجّد’ باستمرار في لغتنا، على الرغم من أننا نادراً ما نستخدم الكلمة ذاتها خارج السياق الديني. فنحن، على سبيل المثال، قد نُشير إلى شخص فائق الذكاء بقولنا، إنه أُلْمَعِيٌّ، أو إلى وظيفة يشغلها صاحبها بأداءٍ لامع. أو نشير إلى المشاهير بقولنا إنهم نجوم أو أنوار متألّئة، ونقول عن تلميذ مهمّ وذو شأن، إنه رجل هائل في الجامعة، أو نتكلم عن استخدام السُلطة والنفوذ بقولنا إن فلاناً يُلقي بثقله في كل مكان.

"هذه هي لغة الكرامة والشهرة. وكان أمراً حاسماً في مجتمع يُقيم وزناً لمقاييس الكرامة والعار، مثل عالم حوض المتوسط قديماً، أن الذين كانوا يملكون المجد ينبغي أن يكونوا مُكرّمين. والتقصير في إعطاء الكرامة، كان انتقاصاً من قيمة الإنسان. ولكن، مَنْ هو المؤهل ليقرّر، مَنْ وما يستحقُّ أن يحظى بالتمجيد؟ فإنّ نظرنا إلى المجد، وكيفية تعييننا له تكشف نظام تقويمنا. هل ينبغي لنا أن نمجّد القوة أم الوداعة؟ هل نمجّد العنف أم صنع السلام؟ هل نمجّد الله، أم البسالة البشرية؟ هل نعطي الكرامة للغني وصاحب الشهرة، أم نعطيها للفقير والأمين؟

"إنّ مجد الله هو موضوع رئيسي في رسالة رومية، حيث تظهر مجموعة من اشتقاقات الفعل الأصلي اليوناني مثل ‘مجّد’، ‘أُمجّد’ أكثر من عشرين مرّة (١ : ٢١ و ٢٣ ؛ ٢ : ٧ و ١٠ ؛ ٣ : ٧ و ٢٣ ؛ ٤ : ٢٠ ؛ ٥ : ٢ ؛ ٦ : ٤ ؛ ٨ : ١٧ و ١٨ و ٢١ و ٣٠ ؛ ٩ : ٤ و ٢٣ ؛ ١١ : ١٣ و ٣٦ ؛ ١٥ : ٦ و ٧ و ٩ ؛ ١٦ : ٢٧). ولسنا نحاول هنا أن نعالج الإشارات العديدة للكلمة ‘مجّد’ في مواقع أخرى من كتابات بولس، أو حتى في كلّ العهد الجديد (حيث تُظهر الكلمة على الأقل ٢٣٥ مرّة). وينبغي للقراء المهتمين أن يرجعوا إلى القواميس الكتابية الموثوقة، ابتغاءً لمزيد من الشرح الكامل.

"إنّ هدف الرسول في رسالة رومية، هو أن يُعزّز مجد الله (١٥ : ٦ و ٧)، أي أن يحثّ الناس على معرفة الله، وأن يمجّدوه ويشكروه (١ : ٢٠ - ٢٣). ولكن الرسول يستخدم أيضاً

الكلمة 'مجد' ليصف العلاقات بين البشر. فافتراضه الأساسي، هو أن البشر مخلوقون على صورة الله وشبهه، وعليهم أن يقضوا حياتهم معترفين بأن الله وحده يستحق الكرامة (١٦ : ٢٥ - ٢٧). لكن البشر الساقطين، اهتموا للأسف، بالأشياء المخلوقة بدلاً من الاهتمام بالخالق (١ : ٢٠ - ٢ : ٣). لذلك، نحن جميعاً، في حاجة ماسة إلى الفداء الذي وحده الخالق يستطيع أن يقدمه، "إذ الجميع أخطأوا وأعوزهم مجد الله" (٣ : ٢٣؛ رج ع ٢١ - ٣٠).

"وإن استرداد 'المجد' يُظهر كمال الله في صلاحه ونعمته المخلصة (١ : ٢٣؛ ٣ : ٧ و ٢٣...)، وقوته (٦ : ٤). وكون 'المسيح أقيم من الأموات بمجد الآب' يؤكد أن عمل الله بإقامة يسوع المصلوب، إنما يُظهر مجد الله، كما أن 'المجد' يُظهر أيضاً، وبصورة ملائمة، بهاء جسد الربّ المقام. وإن الإعلان الأخروي عن مجد الله، سوف يَنُتِج عنه قيامة أولئك الذين أعطوا الله المجد الذي يستحقه، كما سَيَنُتِج عنه الاعتراف بهم. وبغض النظر عن أهمية نظرة الناس إليهم أو عدم أهميتها، فإن اعتراف الله بهم سوف يكون أعظم شرف.

"كما أن الإعلان الإلهي للمجد، سوف يشمل أيضاً تغيّر الخليقة الفاسدة التي تنُ، والتي تنتظر الآن بشوق، 'استعلان أبناء الله' (٨ : ١٩؛ رج ع ١٨ - ٢٥). وإذا تعود الخليقة الطبيعية إلى نقاوتها الأصلية، سوف تُهيئ هذه المرحلة المجيدة، البيئة حيث 'الناس غير المشهورين' سابقاً يستطيعون أن يتمتعوا الآن، ليس فقط بالشركة الدائمة مع الإله الحقيقي الوحيد، بل أيضاً باعترافه التقديري لهم بسبب أمانتهم".

١٩ * على الرغم من الترجمة الحرفية لرومية ٨ : ١٩ : لأن توقع الخليقة بشوق (رج في ١ : ٢٠)، ينتظر بصبر استعلان أبناء الله، يبدو أن بولس يعني أن "الخليقة المنتظرة بشوق" (باور ١٩٧٩، ٩٢) تنتظر بصبر. فإما أن بولس ينسب إلى الخليقة (ع ٢٢؛ رج ١ : ٢٠) مستوى من الذكاء غير مُدرَك من قبل معظم المراقبين البشر، وإما أنه يستخدم التشخيص ليؤكد الشوق الكوني لإعلان الله مجده.

يرى جويت أن بولس يلمح إلى أن "الخليقة بأسرها تنتظر بنفسٍ متقطعٍ انبثاق وتفويض أولئك الذين سيَتَّخذون مسؤولية استردادها (أي استرداد الخليقة)" (٢٠٠٧، ٥١٢)، ولكنه يؤكد أن بولس لا يشير إلى الأيام الأخيرة فحسب، بل أيضاً إلى تقدّم الكرازة بالإنجيل.

"بما أن أولاد الله مفديون بالإنجيل، فإنهم يبدأون باستعادة السيادة العادلة على العالم المخلوق (تك ١ : ٢٨ - ٣٠؛ مز ٨ : ٥ - ٨)؛ وبتعابير أكثر حداثة، إن نمط حياتهم المتغير، وأخلاقهم المهذبة، تبدأ باسترداد نظام العلاقات بين الكائنات الحية وبيئتها (ecological system)، ذلك النظام الذي كان قد خرج عن توازنه بسبب الأعمال الشريرة (١ : ١٨ - ٣٢) والخطية" (رو ٥ - ٧) (٢٠٠٧، ٥١٣).

وكون أبناء الله في ٨ : ١٩ (رج ع ٢٣) يُدعون "أولاد الله" في ع ١٦، فذلك يبرر الترجمة الأكثر شمولية، أي لتشمل الجنسين. والخلقة (ع ١٩) مُصورة كجمهور على حافة مقعده، ينتظر إزاحة الستارة الأخيرة. وإنّ المعنى الأصلي للكلمة "رؤيا"، هو كشف النقاب أو رفع الغطاء. وتبقى مشاهدة، مَنْ مِنْ الجميع سيكون له نصيب المشاركة في قصة خلاص الإنسان (دَن ٢٠٠٢، أ، ٣٨ أ : ٤٧٠).

* ٢٠ آية فئة من الخلقة، يتخيّل بولس أنهم ينتظرون هذا الاستعلان عن أبناء وبنات الله؟ قد نستثني الملائكة، لأنهم على ما يبدو، ليسوا خاضعين للبطل، ولعبودية الفساد (ع ٢٠ و ٢١). كذلك، ينبغي استثناء الشيطان والأرواح الشريرة، لأنه لا يمكن تصورها أنها تنتظر الاستعلان الذي سوف يختم على هلاكها. وأولاد الله ليسوا مشمولين، لأنهم متميّزون بكل وضوح عن باقي الخلقة في هذا العدد. وغير المؤمنين ليسوا مشمولين كذلك، لأن ليس لديهم توقُّع مثل هذا. إذاً، هذه الفئة من الخلقة يجب أن تعني النظام الطبيعي، أي الخلقة التي ليست بشرية، والتي لُعنّت نتيجة خطية آدم (تك ٣ : ١٧). وغرض بولس من ذكر النظام الطبيعي هو التشديد على حقيقة خلاص المؤمنين العتيد.

فمع أن اهتمام بولس الأول ليس بالخلقة لأجل الخلقة، فإنّ تصوره الجريء يُقدّم مزيداً من الشرح في رو ٨ : ٢٠ و ٢١. "إذ أخضعت الخلقة للبطل" (ع ٢٠؛ رج ١ : ٢١؛ جا ١ : ٢). لقد أخضعت قسراً لاختبار "الفراغ والعبث والضّياع والزوال" (باور ١٩٧٩، ٤٩٥). وهكذا، فالْبطل هو أن الخلقة قد عجزت عن العمل بالطريقة الصحيحة، وهي لا تقوم بالدور الذي صمّمها الله لتؤدّيهِ في خليقته الأصلية (دَن ٢٠٠٢، أ، ٣٨ أ : ٤٧٠).

لا يقول بولس بوضوح مَنْ أفسد النظام المخلوق وأخربه، لكن، كون هذا حصل

"ليس طوعاً بل من أجل الذي أخضعها" (رو ٨ : ٢٠)، إنما يدل على دينونة الله التي صدرت على الخطية، والتي أثرت كلياً في النباتات والحيوانات والأرض التي كانت كلها بريئة (تك ٣ : ١٤ - ٢٠).

إنَّ الخليقة تتألم لأنَّ بني البشر رفضوا بحماقة أن يحيوا متّكلين على الله، بل أساءوا استخدام مسؤولية السيادة التي مَنَحَهُم إياها الله (١ : ٢١)، وحوّلوها إلى الاستغلال وتعظيم الذات. هذا، ويفترض جُوبت أن قارئ بولس الأوائل قد يكونون: "فكروا، كيف قاد الطموح الإمبراطوري والصراع العسكري والاستغلال الاقتصادي إلى تآكل البيئة الطبيعية في كل منطقة المتوسط، مخلفاً وراءه المدن الخربة، والحقول المُجدبة، والجبال الجرداء، والينابيع الملوثة، كدليل على هذا البطل الإنساني الكوني (٢٠٠٧، ٥١٣).

لم يفسد النظام المخلوق بسبب أي خطأ صادر عنه، بل قد شَمَلَه الوباء البشري القاتل. ومع أن هذه اللعنة على الطبيعة، نشأت من الجشع البشري، فقد فُرضت عليها من قِبَل الخالق. وهذا الخضوع الذي لحق بالنظام المخلوق، "ليس طوعاً" (رو ٨ : ٢٠) ولا هو مسؤول عنه.

لكن بولس لا يُقدِّم أيّ دعم للأفكار الغنوسية حول العالم المادي باعتباره حسب هؤلاء شريراً بالفطرة، بل إنَّ خطية الإنسان هي التي خلقت المشكلة، وهكذا تُقاسي باقي الخليقة النتائج. فالله يستخدم الخليقة العرجاء لكي تُسهّم في التدمير الذاتي للخطية، حتى يتمكن في النهاية من أن يردَّ الخليقة إلى أدائها الصحيح كبيئة ملائمة للحياة الإنسانية، كما قصَدَ لها الله في الأصل أن تكون (دَن ٢٠٠٢، ٣٨ أ؛ ٤٧١).

لقد أُخضِعت الخليقة "على الرجاء". وبما أنَّ الخليقة تحت سيطرة الله، فهي لم تكن يوماً من دون رجاء. والعالم كما نعرفه، ليس "أفضل الممكن في كلِّ العوالم". فهو يشترك في تعاسة الوجود الإنساني الخاطئ والذي لا هدف له، ولكن، بما أنه لم يُستعبد بإرادته الذاتية، فالله يحتفظ له بالرجاء. والواقع، هو أنَّ الله قد بدأ ينقض اللعنة بإخضاعه الخليقة لحكم آدم الجديد، أي المسيح، بدلاً من إخضاعها لآدم الأول، الذي أثبت أنه سيّدٌ غيرُ كفوء (مز ٨ : ٦؛ ١ كو ١٥ : ٢٧؛ أف ١ : ٢٢؛ في ٣ : ٢١؛ عب ٢ : ٥ - ٨؛ ١ بط ٣ : ٢٢). "إنَّ وجهة نظر المفهوم الإيماني المسيحي يتقرَّر ليس بآلام الزمان الحاضر، بل بالرجاء العتيّد" (دَن ٢٠٠٢، ٣٨ أ؛

(٤٧٦). فرجاء الخليقة هو في النقض الكامل للجنة القديمة.

وبحسب بولس، فإن الرجاء ليس مجرد أمنية في الخاطر أو تفاؤلاً في أزمنة اليأس، بل بما أن الإيمان يتطلّع إلى المستقبل، فهو ثقة المؤمن بأن الله سوف يحقق مواعيده الثابتة على أساس الحقيقة الاختبارية الحاضرة لمحبة الله (رج رو ٥: ١ - ١١ والشرح عليها). ورجاء الخليقة هو أنها سوف يكون لها نصيب في فداء البشرية. ففي سرّ قصد الله الأزلي سوف يسير الاثنان (أي الخليقة والبشر) يداً بيد، وسيُتحدان دونما انفصال البتّة. "وكما أن الله، في يوم القيامة، سوف يُعطي الإنسان جسداً يتلاءم مع زمان المجد الجديد، أي 'جسداً روحياً'، كذلك سيخلق الله كوناً جديداً ملائماً، أي 'سماواتٍ جديدةً وأرضاً جديدةً'" (نيغرن ١٩٤٩، ٣٣٢). ربما كان في ذهن بولس إتمام لنبوءات مثل تلك التي في إش ١١: ٦ - ٩؛ ٦٥: ١٧ و ٢٥؛ و ٦٦: ٢٢ (رج يوبيليز ١: ٢٩؛ ١ أخنوخ ٢٤ و ٢٥؛ ٩١: ١٦ و ١٧؛ عهد لاوي ١٨: ١٠ و ١١؛ ٢ إسدرا ٤ عزرا ١٣: ٢٦ خُطب سبيلين ٣: ٧٤٤ و ٤٥٠، ٥١ و ٧٨٨ - ٩٥؛ أع ٣: ٢١؛ رؤ ٢١).

* ٢١ إن المحتوى الخاص لهذا الرجاء هو أن "الخليقة نفسها أيضاً ستُعقّق" (ستُطلق حرّة) (رو ٨: ٢١). ومع أن بولس يؤكّد أن التحرّر من الخطية هو امتياز يمكن للمؤمنين أن يتمتعوا به في الزمان الحاضر (رج الشرح في ٦: ٢٠ - ٢٣)، فإنّ التقهقر المتتالي المرتبط بكوننا عرضة للموت، يشكّل مسألة أخرى. فالمؤمنون يموتون؛ وقبل أن يحدث ذلك، يختبرون تقهقراً في القدرات (رج القصة الرمزية حول الشيخوخة والموت في جا ١٢: ١ - ٨). إنّ مادة الحرية التي تنتظرها الخليقة هي النجاة من عبودية الفساد (باور ١٩٧٩، ٨٥٨).

فالتحرّر المنشود، من النظام الطبيعي، والمشخص بأنه عبودية لسُلطة الموت، سوف يُسمَح له (أي للنظام الطبيعي) باختبار "حرية مجد أولاد الله". هذا، ويكثر بولس من استخدام المضاف والمضاف إليه، الأمر الذي يُظهر تصاعداً في التأكيد، إلى أن يصل تأكيداً إلى ذروته عبر توقّعه المقترن بالشوق. "إنّ مقدّمة بولس المنطقية هي أنّ البشر والخليقة يعتمدان الواحد على الآخر، وأنّ الاكتمال البشري هي مسألة كونية شملها النصّ" (جويت ٢٠٠٧، ٥١٥). ربما كان الرسول يتوقّع "الخلاص العامّ" (وسلي ١٩٧٩، ٦: ٢٤١ - ٥٢، عظة حول

رو ٨: ١٩ - ٢٩) لأجل تجديد الخليقة حتى تتمكن من التمتع بنفس "حرية مجد أولاد الله" في العصر الجديد. وحرية المجد هنا، معادلة لعدم الموت، وهي هبة الخلود (رج رو ٢: ٧؛ ١ كو ١٥: ٥٣ و ٥٤). فكما أن المؤمنين المقامين، لن يموتوا البتة، متغذّين من "شجرة الحياة" (رو ٢١: ١ - ٤؛ ٢٢: ١ - ٥)، فالفساد لن يُتلف الخليقة الجديدة. على أن الرجاء المسيحي لا يدعو إلى الهروب من النظام المخلوق، بل إلى ردّ كامل للخليقة الأصلية إلى تصميم خالقها.

ونبوة إشعياء التي تتكلم عن سماء وأرض جديدتين تسبقها صورة تمثيلية عن آلام المخاض (٦٦: ٧ - ٩ و ٢٢). هذه الأمور يتقدّمها في الزمان الحاضر ("الآن"؛ رو ٨: ٢٢؛ رج ٣: ٢١؛ ٧: ٦؛ ٨: ١) النظام الطبيعي، الذي يجاهد حتى الآن ليُعتق من عبوديته. ويؤكد بولس في ع ٢٢ ثقة مشتركة مع جمهوره: "فإننا نعلم أن كل الخليقة تنُّ" ("تنُّ معاً"؛ رج أي ٣١: ٣٨ - ٤٠؛ إش ٢٤: ٤ - ٧؛ هو ٤: ١ - ٣؛ ٤ عزرا ٧: ١ - ٤). وهذا الأنين سببه آلام المخاض (رج إش ١٣: ٨؛ ٢١: ٣؛ ٢٦: ١٧ و ١٨؛ إر ٤: ٣١؛ ٢٢: ٢٣؛ هو ١٣: ١٣؛ ١ أخنوخ ٦٢: ٤؛ مر ١٣: ٨؛ يو ١٦: ٢١؛ اتس ٥: ٣).

٢٢ * على الرغم من ادعاءات الرومان بأنّ الأباطرة قد حقّقوا العصر الذهبي (رج جُويت ٢٠٠٧، ٥١٧)، يؤكد بولس "أنّ كل الخليقة تنُّ وتتمخّض معاً إلى الآن" (رو ٨: ٢٢). ليس فقط النظام الطبيعي، "بل نحن الذين لنا باكورة الروح نحن أنفسنا أيضاً ننُّ في أنفسنا متوقّعين التبنّي (بنين وبنات) (رج ع ١٩) فداءً أجسادنا" (ع ٢٣). إنّ خلف آلام العالم، يرى رجاء بولس الشوق الكوني للخلاص بحسب وعد الإنجيل.

وإنّ هذا الأنين الجماعي للخليقة، مثل أنيننا الخاص، سببه آلام الزمان الحاضر (ع ١٨)، وظروف أخرى في هذا العصر، غير مرغوب فيها (رج أي ٣١: ٣٨؛ إش ٢٤: ٤؛ إر ٤: ٢٨؛ حب ٣: ١٠). هذه تؤدّي إلى شوق داخلي للمجد العتيّد يمكن للمؤمنين أن يختبروا عيّنة منه، ولكن حتى المؤمنون الممتلئون من الروح لا يقدرّون بعد أن يختبروه كلياً (رج ٢ كو ٥: ١ - ٥).

ومثل المخاض، فإنّ صُراخنا المكروب ليس تعبيراً حزيناً عن يأس قاتل، بل إنه تطلّع بشوق إلى السرور الآتي مع ولادة عصر جديد، ومعه قيامة الأجساد (رج مر ١٣: ٨؛ يو ١٦: ١٦).

٢٠ - ٢٢؛ أع ٢: ٢٤؛ ١ تس ٥: ٣؛ رؤ ١٢: ٢). والرجاء المسيحي ليس للهروب من النظام المخلوق، بل للفداء الشامل الذي سيضمُّ الخليقة كلها.

إنَّ باكورة (أي "القسط الأول" أو "العربون") الروح، هي بداية تذوق مجدنا السماوي، ومقدمة لفدائنا العتيد. والروح هو ذلك التذوق نفسه، وليس شيئاً يعطيه الروح، أو يفعله. وينبغي أيضاً التذكُّر أنَّ العيد اليهودي الذي كان يُعرَف في العهد الجديد بيوم الخمسين، كان يُعرَف في العهد القديم بعيد الباكورة أو الحصاد (خر ٢٣: ١٦؛ ٣٤: ٢٢؛ تث ١٦: ٩ - ١٢)، والذي ربما يفسَّر لماذا أع ٢ يُعتبر أنه في يوم الخمسين، كان أول انسكاب للروح على المؤمنين (دَن ٢٠٠٢، أ ٣٨؛ ٤٧٣).

وفي رسالتين أخريين يوصل بولس تعليمًا مشابهاً عن الروح، مستخدماً الكلمة "عربون" (رج ٢ كو ١: ٢٢؛ ٥: ٥؛ أف ١: ١٤). أمَّا في اليونانية الحديثة، فالكلمة عربون تُستخدم لخاتم الخطبة، كعربون للزواج العتيد و كوعْدٍ به. وسُكنى الروح، هو تأكيد للمؤمن بيوم أفضل ومجيد مع الله. لكنَّ الكلمة، "باكورة"، تبقى مجازاً أقوى. فالباكورة هي المحصول الأول من المجد (رو ٨: ١٨) المقدَّم لله كذبيحة شكر (مثلاً، خر ٢٢: ٢٩؛ ٢٣: ١٩؛ لا ٢٣: ١٠؛ رج رو ١١: ١٦؛ ١٦: ١٥)، ويُمثَّل الحصاد الكامل، الذي سيكون لنا عندما يرجع المسيح. وكما كان القصد من عِنَب أشكول الذي أتى به كلٌّ من كالب ويشوع من أرض كنعان، أن يفتح شهية العبرانيين لأرض الموعد، هكذا يقدِّم لنا الروح مذاقاً أولياً عن أرض الموعد الجديدة. إنَّ نقاش بولس حول القيامة في ١ كو ١٥ يبدو صدئاً للفقرة الحاضرة. فهناك، في ع ٢٠ و ٢٣، يشير إلى المسيح المُقام بأنه "باكورة" الراقدين، ولكنه أيضاً "آدم الأخير روحاً محيياً" (ع ٤٥). وما هو أكثر أهمية أن بولس في ع ٤٤ يُعرِّف الحصاد الكامل "للجسم الحيواني" المزروع بأنه "يُقام جسماً روحانياً"، والذي "(سَيَلْبَس) أيضاً صورة السماوي" (ع ٤٩). فعطية الروح هي الباكورة التي نمتلكها الآن؛ أمَّا "الخليقة الجديدة" والحياة الأبدية (٢ كو ٥: ١٧؛ رج غل ٦: ٨ و ١٥) لجسد القيامة، فهما ما ننتظر بشوق.

* ٢٣ في هذه الأثناء، "نحن أنفسنا أيضاً نثُنُّ في أنفسنا متوقعين التبنّي" (رو ٨: ٢٣)، تماماً كما تنتظر الخليقة استعلاننا كأبناء الله (ع ١٩). فالأمران متساويان عملياً: كلاهما يشيران إلى

تبيان حقيقة ذواتنا كأولاد الله، إذ نلبس جسد القيامة. إذا، التبني هنا (رج ع ١٥) ينبغي أن يشير إلى الإعلان الكامل عن وضعنا كأولاد الله (ع ١٤ و ١٩).

إن الروح الساكن فينا، يؤكد لنا كمؤمنين أن الله قد تبنا في عائلته (بروح) التبني الذي به نصرخ يا آبا الآب (ع ١٥ و ١٦). فالتبني هو حقيقة أخرى من حقائق حياة الإيمان، التي تمت ولكنها لم تُنجز بعد. فقط حين يرجع المسيح، سوف يكون ثمة إعلان عام عن هذه الحقيقة المجيدة أمام العالم كله (ع ١٩؛ رج ١ كو ١٥: ٥٠ و ٥١؛ ٢ تس ١: ٥ - ١٢؛ ١ يو ٣: ١-٣).

وتأثير القيامة سوف يطال فداء ("إطلاق السراح"، "التحرير"؛ رج رو ٣: ٢٤؛ ١ كو ١: ٣٠؛ أف ١: ٧ و ١٤؛ ٤: ٣٠؛ كو ١: ١٤) أجسادنا (رو ٨: ٢٣)، لا التخلّص منها. فبولس لا يتطلّع إلى نوع من الوجود الروحي اللاجسدي، بل إلى تغيير "جسد تواضعنا" (في ٣: ٢١).

فالفداء هو طريقة أخرى للإشارة إلى "حرية مجد أولاد الله" (رو ٨: ٢١)، تلك الحرية التي يأتي بها العصر الجديد ليحرّرنا من الموت، وليس من أجسادنا. وفداء الأجساد هو عمّل النعمة الثالث في عملية خلاصنا (التبرير والتجديد، يشكّل التقديس الأولي الذي هو أول عمل للنعمة، ثمّ التقديس الكامل الذي هو عمل النعمة الثاني). فالمؤمنون، يثنون متوقعين بشوق (ع ٢٣) المرحلة الأخيرة في فداء الأجساد، على الرجاء (ع ٢٠ و ٢٤).

* ٢٤ إن اللافت هو تعاقب صيغ الأفعال لدى بولس في ع ٢٣ و ٢٤: لأننا بالرجاء (ع ٢٤؛ رج ٤: ١٨) من أجل فداء أجسادنا (ع ٢٣)، أي، القيامة العتيدة من الأموات، خلاصنا (ع ٢٤). هذه واحدة من المرات النادرة، حيث يتكلم بولس في صيغة الماضي كعمل مُنته (قارن رو ٥: ١٠؛ ١٣: ١١؛ ١ كو ٣: ١٥؛ ٥: ٥؛ ١ تس ٥: ٨).

* ٢٥ يبقى خلاصنا في الوقت الحاضر في دائرة التوقّع فقط؛ فهو ليس عملاً قد أُنجِز، لأننا لم نُقَم بعد. وهكذا، نحث الخطي (رج في ٣: ٧ - ٢١). فقط بالرجاء خلاصنا. "ولكن إن كنّا نرجو ما لسنا ننظره، فإننا نتوقّعه بالصبر" (رو ٨: ٢٥).

من البديهي دحض مزاعم الأمبراطورية الرومانية بأنّ العصر الذهبي قد بزغ فجره، أمّا

المؤمنون، فهيئات أن يتسرب اليأس إلى نفوسهم، على الرغم من الآلام المستمرة والموت، بل إنهم يعيشون على الرجاء. "ما ينظره أحدٌ كيف يرجوه؟" (ع ٢٤). وهكذا، نحن الآن نتوقعه بالصبر (رج ع ١٩ و ٢٣ أي "بتحمل" رج ٥ : ٣) (٨ : ٢٥). فالخلاص النهائي يبقى رهنا بصبرنا في الوقت الحاضر، منتظرين بأمانة. وخطط بولس الطموحة لتبشير إسبانيا توضح أن انتظاراً كهذا لا يمكن أن ينتج عنه استسلام للوضع الراهن. فهو يفترض بالمقابل، أن المؤمنين سوف يثابرون على الأعمال الصالحة (٢ : ٧ ؛ ٥ : ٣ و ٤).

* ٢٦ ليس الرجاء فقط (٨ : ٢٠ و ٢٤ و ٢٥)، أي الإيمان الموجّه نحو المستقبل، هو الذي يقوينا في آلامنا الحاضرة وفسادنا؛ "الروح أيضاً يُعين ضعفاتنا" (ع ٢٦ ؛ رج ع ٣). ونحن كذلك، مثل باقي الخليقة نخضع لعبودية الفساد (ع ٢١)، وثن... لفداء أجسادنا (ع ٢٣). إن ضعفاتنا تشمل جميع عيوبنا البشرية؛ من تأثير الخطية الواسع في أجسادنا وعقولنا، إلى الندوب التي خلقتها حياة الخطية في الماضي، إلى أهوائنا الجامحة التي تعيق أحياناً مقاصد الله، إلى اضطرابنا العصبي الذي يجلب الكآبة، ويجعلنا أحياناً "نعجز عن ضبط أنفسنا"، إضافةً إلى التدهور الجسدي والفكري التدريجي نتيجة المرض والتقدم في السن، والطبع المزاجي الذي يزعجنا، ويزعج الآخرين، إضافةً إلى آلاف الأخطاء التي ورثها جسدنا الفاني. هنا يذكر بولس على الأخص، عدم قدرتنا على الصلاة (ع ٢٦).

نحن ضعفاء لأن "لنا هذا الكثر في أوانٍ خزفية ليكون فضل القوة [التي تُغيّرنا] إلى تلك الصورة عينها من مجدٍ إلى مجدٍ كما من الربِّ الروح" (٢ كو ٣ : ١٨) [لله لا منا] (٤ : ٧). ولأننا لم نُقدِّ بعد بشكل نهائي، فنحن باستمرار نخطئ "ويعوزنا مجد الله" (رو ٣ : ٢٣ ب)، ولكن الروح يعيننا بفعالية (٨ : ٢٦)، وبذلك يقوينا (رج ٢ كو ١٢ : ١٠).

إن الكلمة اليونانية في العهد الجديد، للفعل يُعين، مستخدمة هنا وفي لو ١٠ : ٤٠ ليس إلا. ففي هذه الفقرة الأخيرة، تتدمر مرثا من أن أختها مريم لا تعينها، وتتركها تعمل العمل كله وحدها (رج الترجمة السبعينية لاستعمال هذا الفعل في خر ١٨ : ٢٢ وعد ١١ : ١٧). بيد أن الروح، يهرع لنجدتنا، ويسندنا في حمل أثقالنا، ويشاركنا آلامنا، ويمنحنا القوة التي نحتاج إليها للاحتمال (باور ١٩٧، ٧٨٤).

فالروح يُعيننا تحت وطأة التجارب والآلام المبرحة، وإزاء مشهد الموت، ويجعلنا قادرين على الصلاة كما ينبغي. "لأننا لسنا نعلم ما نصلي لأجله كما ينبغي، ولكن الروح نفسه يشفعُ فينا بأناتٍ لا يُنطقُ بها" (رو ٨: ٢٦). هذا، ويعتبر البعض أن بولس يُلمح هنا إلى الصلاة بحسب إرشاد الروح داخل الجماعة، بما في ذلك ما يُعرف بالتكلم بالسنة. لكن موهبة التكلم بالسنة في ١ كو ١٤ هي كما يفهمها بولس، واسطة حمْد، وليست صلاة شفاعة. وكان يُظنُّ أنها لغة تخاطب الملائكة (١: ١٣)، وليست جمجمة أو جعجعة.

وإذا كانت "أنات" المؤمنين المتألمين تتضمن تعابير مسموعة، فربما تكون إشارة إلى مشاعر لا يمكن التعبير عنها بالكلام، وليس إلى كلمات غير مفهومة (بيرن ١٩٩٦، ٢٧١). فالكلمة المترجمة أنات هنا (رو ٨: ٢٦؛ كما في ع ٢٢ و ٢٣)، تشير إلى "تنهّدات أعمق بكثير من الكلام" (NRSV ع ٢٦). إن اختبارنا الذي يدلُّ على عجزنا عن إيصال شوقنا القلبي للقاء، ذلك الشوق الذي لا يُعبّر عنه، يبرهن عن تضامنا مع باقي الخليقة التي تنُّ (رج ع ٢٢؛ دَن ٢٠٠٢، ٣٨ أ: ٤٧٨).

ربما كانت نقطة بولس كالاتي: بما أننا "لسنا نعلم ما نصلي لأجله كما ينبغي"، ونقدر فقط أن نتنهد، فإن "الروح نفسه يشفع فينا" (أي "يصلي فوق العادة") (ع ٢٦). أحياناً، "الآلام" (ع ١٨)، و"البطل" (ع ٢٠)، و"عبودية الفساد" (ع ٢١)، و"الضعف" (ع ٢٦)، والجهل (لسنا نعلم)، تجعل من الصعب، بل من المستحيل أن نصلي لأجل أنفسنا، وأقل من ذلك لأجل الغير. وليست مشكلتنا مجرد عدم العثور على الكلمات الصحيحة لنقولها؛ بل إننا لا نعلم حتى، ما نحن في حاجة إليه أو ما نريده. وحين لا نقدر أن نطلب من الله العون الذي نحتاج، فإن الروح يطلب نيابة عنا. فهو يعلم "ما نصلي لأجله كما ينبغي" (ع ٢٦)، لأنه يعلم القلوب ومشية الله لأجلنا (ع ٢٧).

إن الفعل غير الشخصي، ينبغي هنا، وفي كل العهد الجديد تقريباً، يشير إلى ما ينبغي أن يُعمل للخضوع لمشيئة الله. كيف يمكن إذاً، أن نصلي، لكي تكون صلاتنا بحسب مشيئته؟ فنحن أحياناً لا نعلم مشيئة الله لنا؛ لكن الروح يعلم. فالله له قصد لخليقته ولشعبه (رج ع ٢٨ - ٣٠)، والروح يعيننا لكي نصلي بحسب تلك المشيئة.

* ٢٧ "ولكن الذي يفحص (يبحث أو يتحرى) القلوب يعلم ما هو اهتمام الروح، لأنه بحسب مشيئة الله يشفع (يصلّي) في القديسين" (ع ٢٧). ماذا ينتج عن الفحص الإلهي لقلوبنا؟ مرتين في إنجيل يوحنا (٥ : ٣٩ و ٧ : ٥٢) تُطلق هذه الكلمة اليونانية نفسها على البحث الدقيق في دراسة الأسفار المقدسة. والتوازي بين فحص القلوب ومعرفة الأفكار، يفترض أن كليهما يتضمّنان نظرة ثاقبة إلى دخيلة الإنسان.

ومن هو الذي يفحص قلوبنا (رو ٨ : ٢٧)؟ في رؤ ٢ : ٢٣ يؤكد المسيح المقام: "أنا هو الفاحص الكلي والقلوب". بيد أن بولس في ١ كو ٢ : ١٠، يُعرّف الروح بأنه "يفحص كل شيء"، أي إنه يعرف "حتى أعماق الله"، والبشر (رج ١ كو ٢ : ١١ - ١٦). لكن هنا، الذي يفحص القلوب هو الله، تمييزاً له عن الروح.

ليس مؤكداً ما قد تكون فقرات العهد القديم قد أرجعت من صدّي في ذهن بولس حين كتب (رج مثلاً، تث ٨ : ٢ ؛ ١٣ : ٣ ؛ اصم ١٦ : ٧ ؛ امل ٨ : ٣٩ ؛ أي ٢٩ : ١٧ ؛ ٣٢ : ٣١ ؛ ٢ أي ١ : ١١ ؛ ٦ : ٣٠ ؛ مز ١٧ : ٣ ؛ ٢٦ : ٢ ؛ ٤٤ : ٢١ ؛ ١٣٩ : ١ و ٢ و ٢٣ ؛ أم ١٥ : ١١ ؛ ١٧ : ٣ ؛ ٢٠ : ٢٧ ؛ ٢٤ : ١٢ ؛ إر ١١ : ٢٠ ؛ ١٧ : ١٠). لكنه ليس الوحيد بين كتبة العهد الجديد (لو ١٦ : ١٥ ؛ أع ١ : ٢٤ ؛ ١٥ : ٨ ؛ اتس ٢ : ٤ ؛ ١ يو ٣ : ٢٠)، الذي أكّد أن الله وحده يعلم، ويفحص، ويبحث، وينظر إلى قلوب الناس. وأن يكون الله عالماً بما نفكر، وأنه يقدر حتى أن يعرف حقيقة إرباكنا الداخلي، فذلك ليس أمراً مزعجاً بالنسبة إلى بولس، بل إنه مصدر راحة.

لن يتركنا الروح صامتين أمام الله الذي يعرفنا معرفة وافية وكاملة، أكثر ممّا نعرف أنفسنا (١ كو ٤ : ١ - ٥)؛ فهو (أي الروح) يأخذ إرباكنا الذي لا يُعبّر عنه، ويصلّي نيابةً عنا. وحين يقول بولس في رو ٨ : ٢٦ إن "الروح نفسه يشفع فينا"، ثمّ يقول في ع ٢٧ إن "الروح... يشفع في القديسين"، فذلك يُذكرنا بأننا شعب الله المقدس (رج ١ : ٧ والشرح هناك). ويبدو أكثر احتمالاً، أن بولس يشير إلى الشفاعة التي يوحىها الروح، والتي تتمم بها الناس الضعفاء في الصلاة، لا إلى حديث سماوي، به يُعلم الروح القدس الآب عن حاجات لا نستطيع التعبير عنها. وهكذا يُعيننا الروح كي نصلي كما يريد لنا الله أن نصلي، بحسب ما

يتوافق مع مقاصده لنا. وهذا يسبق ما هو بولس على وشك أن يكتب في ع ٢٨ - ٣٩، حيث سيضيف أيضاً أن المسيح أيضاً يشفع فينا (ع ٣٤).

من النص

لقد عرف وسلي أنه حتى "خيرة" المؤمنين "يعجزون عن تطبيق ناموس المحبة ويتعدّون الناموس الذي يعيشون تحت ظلّه"، لذلك "هم في حاجة إلى كفارة المسيح" إضافة إلى "الشهادة المباشرة من الروح"، حين يكون من المستحيل للضمير أن يميّز بين التجربة والخطية (١٩٧٩، ١١: ٤١٧ - ١٩؛ "وصف مبسّط للكمال المسيحي"). إذاً، إنّ فهمًا فكريًا حول "القداسة الكلية"، ينبغي وضعه في إطار "الزمان الحاضر" (ع ١٨)، الذي يتميّز "بالضعف". فنحن لسنا "في ما بعد"، كما كنّا قبلاً، كما أننا "لسنا بعد" ما سنكون عليه. فطغيان الجسد كمتسلّط، قد انتهى، ويمكننا أن نتمتّع بتقدّيس الروح القدس حاضراً؛ ولكنّ ضعفنا في الجسد، أي بشريّتنا، تُعيقنا. إذاً، حتى الذين يُعلنون أنهم يتمتّعون بملء الروح، وأنّ تقدّيسهم كلّّي، قد يعترفون مع بولس قائلين: "فما أحياء في الجسد، فإنما أحياء في الإيمان، إيمان ابن الله الذي أحبّني وأسلم نفسه لأجلي" (غل ٢ : ٢٠). "إن كنّا غير أمناء فهو يبقى أميناً لن يقدر أن يُنكر نفسه" (٢ تي ٢ : ١٣؛ رج ١ : ٩؛ ٢ : ١ - ٦). أضف أن الذي يتمتّع بسُكنى الروح، يجب أن يعترف دائماً مع بولس قائلًا: "فإني أعلم أنه ليس ساكنٌ في أيّ في جسدي شيء صالح" (رو ٧ : ١٨). ومن دون المسيح، أنا جسديّ ومجرّد إنسان معرّض للموت. وبكلمات وسلي نقول: ليس لدينا "أيّ مخزون من القداسة"؛ وآية قداسة نتمتّع بها في آية لحظة، إنما هي بسبب حضور الروح الساكن فينا. وكما يقول يسوع: "لأنكم بدوني لا تقدرون أن تفعلوا شيئاً" (يو ١٥ : ٥). ولكي ندرك هذا، ينبغي أن نفهم أن "قداستنا" هي عمله بالكامل.

في رسالة فيلبي، يتوسّع بولس أكثر في هذه النقطة. "لأنّ الله هو العامل فيكم أن تُريدوا وأن تعملوا من أجل المسرة" (٢ : ١٣). ونظرًا إلى "قيامه الأموات" (٣ : ١١)، علينا أن نعترف بأنه حتى أولئك الذين هم "كاملون" (رج ١ كو ٦ : ١٥ و ١٦)، لم "يكملوا" بعد (في ٣ : ١٢). فأجسادنا تنتظر الفداء الأخير (رو ٨ : ٢٣). لكننا واثقون بأنّ الله الذي ابتدأ فينا عملاً

صالحاً، سوف يكمل إلى أن يأتي المسيح يسوع ثانية (في ١ : ٦، إعادة صياغة).

في ضوء طبيعة عقيدة وسلي المتناقضة ظاهرياً، حول الكمال المسيحي، وُصِفَتْ بأنها "الكمال غير المكتمل" (رج مناقشة مفهوم بارث الجدلي حول الطاعة تحت العنوان: "من النص" التابع للشرح حول رو ٨ : ١٢ - ١٧). ولكن إنكارنا لإمكانية تقديسنا فعلاً، لأننا ما زلنا مخلوقات محدودة، وخاضعة لضوابط الوجود الأرضي، يعني فقداننا شيئاً أساسياً في مسيحية العهد الجديد. والحقيقة الكاملة لا تُنال بإزالة التجاذب بين القطبين ("الكامل" والذي "لم يُكْمَل بعد")، بل بالتمسك بالحقيقتين بتشديد متساوٍ. هكذا فقط، يمكن الاختبار المسيحي أن يتطور إلى شبه المسيح الذي وُعدنا به "كما من الرب الروح" (٢ كو ٣ : ١٨؛ رج ١ كو ١٥ : ٤٥).

(٢) إتمام قصد الله الأزلي (٨ : ٢٨ - ٣٠)

ما وراء النص

الله، لا يصغي فقط إلى الأتات التي لا يُنطَق بها، والتي يرفعها الروح الذي يعين صلاة المؤمنين، بل أيضاً يسمعهم يُصَلُّون. كما أن الله يهتم بأن حياتهم، أي طموحهم وآلامهم وكل ما يفعلون تعمل لخير الذين يُصَلُّون بهذه الطريقة.

هنا يُقدِّم بولس تأكيداً رسمياً لمصير الإيمان، الذي هو بمثابة الأساس للرجاء الذي ناقشته في ع ١٧ - ٢٧. فمن دون الإنجيل، جميع البشر أخطأوا و"أعوزهم مجدُّ الله" (٣ : ٢٣). وأما الآن، وبواسطة الإنجيل، فقد أظهر الله برّه وخلاصه للأمم، في المسيح يسوع، وأعلن كيف أن خطة خلاصه تُقرَّر مصير كل المؤمنين المبرَّرين، ليشاركوا في مجده وحضوره. والجميع مدعوون بناءً على خطة الخلاص الإلهية. وحين تُكشَف هذه الخطة في الواقع، تُرتَّب كل الأمور لتنسجم معها.

يبدو أن بولس قد أنهى نقاشه حول دور الروح في حياة المؤمنين، في ٨ : ٢٧، وانتقل إلى المكان الذي يمثله المؤمنون في خطة الخلاص التي وضعها الله الآب منذ القديم. بيد أن ع ٢٨ يُعقِّد الأمور من حيث الشكل؛ فمن الممكن جداً أن يكون الروح هو الفاعل غير الظاهر، للفعل هنا. ولسنا متأكدين إن كان الحديث عن دور الروح ينتهي بعدد ٢٨ أو ٢٧. فهو

بالتأكيد، عدد انتقالي لما سيتبع في ع ٢٩ و ٣٠. ولكن قبل أن نعتمد تفسير ع ٢٨، علينا أن نلاحظ تحديات سياقه.

نص رومية ٨ : ٢٨

"ثمّة بعض المخطوطات والترجمات اليونانية القديمة المبكرة والمهمّة لرومية ٨ : ٢٨ تترجم العبارة هكذا: 'الله يعمل في'... بدلاً من 'كل الأشياء تعمل'...، لكن الأكثرية الساحقة للمخطوطات الباقية، القديمة والمتأخّرة، والمتنوّعة في أصلها، تعتمد القراءة الأقصر، حاذفة الفعل كلياً. وبما أنّ الفعل، 'تعمل معاً'، يبدو أنه يتضمّن فاعلاً شخصياً، فالكُتاب الأوائل ربما أضافوا اسم الجلالة 'الله'، باعتبار أنها 'إضافة توضيحية طبيعية' (متسفر ١٩٩٤، ٤٥٨). ثمّة كذلك مخطوطة أخرى قديمة جدّاً، تتضمّن أيضاً العبارة، 'كل شيء' بدلاً من 'كل الأشياء'. يبقى أمران تفسيريّان معقّدان، حتى وإن قبلنا القراءة الأقصر.

"أولاً، إنّ الأفعال في اليونانية لا تتطلّب فاعلاً واضحاً، إذ إنها تعتمد نهايات تفترض الضمير كفاعل. من هنا، يبدو أنّ بعض الناسخين الأوائل قدّروا أنّ هذا الفاعل كان 'الله'، ولكن هل يُعقل أن يكون بولس كتب 'الله يعمل في كل الأشياء للخير للذين يحبّون الله'... بدلاً من أن يكتب... 'للذين يحبّونه'؟ أنّ آخر فاعل واضح في شبه الجملة في ع ٢٧ في قوله: 'الذي يفحص القلوب'، يُفترض أن يكون الله. على أنّ الفعل في شبه الجملة التي تلي، ليس له فاعل ظاهر: 'يشفع في القديسين' (أي هو)، ولكن على الأرجح أنه الروح، وهو الفاعل الواضح لفعل مساوٍ له تقريباً في ع ٢٦، 'الروح نفسه يشفع'، ولكن، إذا لم يكن الله هو الفاعل، فمن هو إذاً، أو ما هو؟

"ثانياً، إنّ ترتيب الكلام في اليونانية ليس حاسماً في إيصال المعنى، وإنّ الأسماء والضمائر في اليونانية مُتصرّفة في أواخرها، بحيث تشير إلى عملها بحسب مضمون الجُمْل. ولسوء الحظّ، فإنّ حالة الرفع والنصب في الأسماء والضمائر التي لغير العاقل هي متساوية. وعليه، فمن المستحيل التأكد، إن كانت، 'كل الأشياء' أو 'كل شيء' هو الفاعل أو المفعول به للفعل. فإذا كان الفاعل، فتكون الترجمة ربما: 'نحن نعلم أنّ كل الأشياء تعمل معاً للخير'. ولكن، إذا كان

المفعول به المباشر، يمكن أن تكون الترجمة: 'نحن نعلم أن الله يعمل في كل شيء للخير'.
 "ثمة إمكانية أخرى، ولو نادرة تعتبر أنه يمكن للروح أن يكون الفاعل. وفوق هذا كله،
 ما الذي يمنع الروح نفسه الساكن فينا، والذي 'يعين ضعفاتنا' (ع ٢٦)، و'يشفع' فينا (ع ٢٦
 و ٢٧) من أن يعمل أيضاً في كل الأشياء لخيرنا؟ وهذا الأمر أيضاً، سوف يساهم بالطبع، في
 انتقال أكثر مرونة من موضوع ع ١٨ - ٢٧ إلى ذاك الذي في ع ٢٨ - ٣٠."

نواجه في ٨ : ٢٨ - ٣٠، أول مرة ذكر "التعيين المسبق"، الذي سيذكره بولس ثانية في
 ف ٩. فإشارته إلى هذا الموضوع في ذينك الأصحاحين، قادت إلى مناقشات عديدة داخل
 الكنيسة، لم تجد لها حلاً. ويبدو أن القراء العاديين يتجاهلون أن ما يؤكد بولس هنا، محدّد من
 وجهة النظر الجماعية (كما في ف ٩ - ١١ أيضاً). أي إنه لا يقول شيئاً عن اهتمام الله
 بالتفاصيل الصغيرة، أو عن تقرير مصائر الأفراد، بل يتكلم فقط عن خطط الله للجماعة.

وقد بدأت المناظرات حول التعيين المسبق، بمناظرة بين أوغسطينوس وبلاجيوس. ثم
 استؤنفت مع الترتيب المنهجي لعقيدة جون كالفن بشأن الاختيار. والمناقشات الحادة التي
 أطلقت شرارتها وجهات النظر تلك، مستمرة حتى أيامنا هذه، محوِّلة غالباً، انتباه المفسرين
 لرومية، عن هذا الموضوع المركزي، الذي لا يقبل الجدل، في هذين الفصلين. ومع أنه لا يحتلُّ
 قسمًا رئيسيًا من ف ٨، فإن معالجة بولس هنا، تبدو أنها تُقدِّم المفتاح لتوضيح التعليم الذي
 يبدؤه في تحديد مفهومه لخطّة الله للخلاص.

يبدأ بولس هذا القسم من الرسالة مؤكِّداً أن أي أمر يحصل للمؤمنين في حياتهم على
 الأرض، هو بطريقة ما، مشمول بعناية الله الكريمة. ولا شيء في هذه الحياة يمكن أن يحدث
 ليؤذي المؤمنين، فكل هذه الأمور تساهم في صنع المصير الذي دعاهم إليه الله، أي، "ليكونوا
 مشاهين صورة ابنه ليكون هو بكرًا بين إخوة كثيرين" (ع ٢٩).

تُعَدُّ الأعداد ٢٨ - ٣٠ خلاصة مؤاتية للأعداد ١٨ - ٣٠. وقد اتَّسع منظور بولس
 تدريجيًا عبر الفقرة، ليوصلنا إلى هذا المفهوم حول قصد الله الأزلي. فالزمان الحاضر، ليس
 الأول، كما تفترض مقارنته بالزمان الجديد الذي أقامه الله. وكما أن الزمان الحاضر تبعه
 الأبدية، فإن الأبدية تقدّمتَه فعلاً. وفقط عندما نستطيع أن نرى وجودنا الحاضر موضوعاً في

قصد الله الأزلي، والذي يمتدُّ من الأزل إلى الأبد، فعندئذٍ نستطيع أن نحصل على النظرة الصحيحة والكاملة.

بالنظر إلى الأبدية من الجانب الإيجابي، تبدو كلُّ الأشياء (ع ٢٨) التي تطال المؤمنين في هذه الحياة، حتى آلام الزمان الحاضر، تخدم بطريقة ما، قصد الله. فبحسب الظاهر، إنّ "آلام الزمان الحاضر" (ع ١٨)، و"عدم استعلاننا" (ع ١٩)، و"إخضاعنا للبطل" (ع ٢٠) وأجسادنا التي تفسد وتموت (ع ٢١ و ٢٣)، وأنيننا وانتظارنا (ع ٢٣)، واحتمالنا بالصبر (ع ٢٥)، و"ضعفاتنا" (ع ٢٦)، وصعوبة صلاتنا (ع ٢٦ و ٢٧)، يبدو أنها تُعيق قصد الله لنا. ولكن بالحقيقة، إنّ كلَّ ما يبدو أنه يُبطل قصدَ الله، يتحوّل لِيُساهم في إتمامه. ونتيجةً لذلك، لا شيء يستطيع في النهاية، أن يؤذي المؤمن. وحتى قوات الهلاك المُغيرة بضراوة (رج ع ٣٥ - ٣٩)، هي للفناء (رج ١ كو ٧ : ٣١). وهذه أيضًا، تُسهم في قصد الله لتحوّل الأمور لخير الذين يحبُّونه.

في النص

* ٢٨ ونحن نعلم، في رو ٨ : ٢٨ (رج ع ٢٢)، تقابل العبارة "لسنا نعلم" في ع ٢٦. ربما لا نعلم كيف نصلي بحسب مشيئة الله، و"لكنَّ الذي يفحص القلوب يعلم"، ويساعدنا لنصلي لأجل تلك الغاية (ع ٢٧). يعلم الله خُطَّتَه، ونحن نعلم كلَّ ما يُعوِزنا معرفته، أنّ الله يحبُّنا، بدليل إعطائه الروح القدس لنا (٥ : ٥ ؛ ٨ : ٣١ - ٣٨).

وانطلاقًا من كلامه عن الاختبار المسيحي المشترك، في ع ٨، يربط بولس ما قد كتب لتوّه، بما هو عتيد أن يكتبه. فالروح يؤكِّد لنا أننا أولاد الله، والمعيّنين لنشترك في مجده (ع ١٢ - ١٧)، وأنَّ محبة الله لنا (ع ٣٧ - ٣٩)، هي أبعد ما تكون عن نوع محبتنا المتقلّبة (ع ٢٨).

على أنّ الترجمة (NIV)، وعلى أساس مجموعة صغيرة من الشواهد النصّية البارزة، تجعل الله الفاعل للفعل الرئيسي في بداية ع ٢٨ : الله يعمل في كلِّ الأشياء للخير للذين يحبُّونه. وإنه لأمر ممكن، الدفاع عن هذه الترجمة المبنية على اعتبارات وقرائن من النص، حتى ولو كانت الكلمة الله، ليست جزءًا أصليًا من جملة بولس (رج الحاشية ذات العنوان: ما وراء النص، في

القسم السابق).

إذا كان الله هو الفاعل، فالفعل (يعمل) ينبغي أن يكون في صيغة المتعدي: الله يجعل كل الأشياء تعمل معاً. وهذه الصيغة تفترض مسبقاً أن الله يتعاون مع آخرين لإتمام قصده. ونقطة بولس قد تكون أن الله يُمارس سُلطانه لِيُهَيِّمَنَ على "عوامل مفرقة ومعادية أحياناً، لكي تتعاون قسراً، فتعمل لخير الذين يحبون الله" (وود ١٩٦٣، ١٢٦ و ٢٧). ويبدو أن عاطفة بولس، وليس كلماته، تُرجع صدى تك ٥٠ : ٢٠ (رج يوسفوس، آثار يهودية ١ : ١٤).

بما أن رو ٨ : ٢٧ تشير إلى التعاون بين الله الآب والروح القدس في الصلاة، فإن نقطة بولس يمكن فهمها بأن الاثنين يعملان معاً أيضاً، لخيرنا. وهذا يؤيد قراءة ثالوثية في هذه الفقرة. لكن، يبدو على الأرجح، أن بولس يؤكد شراكة الله والإنسان، بحيث إنه ولو في ظروف معاكسة، فالله يعمل بشكل دائم مع أولئك الذين يحبونه، لكي يتم قصده الصالح لهم.

بيد أن الترجمة (NIV)، تُخفي تحدياً بارزاً في تفسيرها للفقرة. فسواءً ظهرت صيغة الفاعل، الله، في النص الأصلي، أم لم تظهر، فإن صيغة المفعول به لله تظهر. إذا، إن ترجمة أكثر حُرْفِيَّةً للنص اليوناني قد تتطلب ما يلي: الله يجعل كل الأشياء تعمل معاً للخير للذين يحبون الله، وليس مجرد القول "للذين يحبونه"، وهكذا يكون الضمير "لهاء" هو المفعول به، الأمر الذي يجعل "الله" صاحب الضمير، من باب التخمين. أمّا إزالة هذا الإشكال، فيقتضي جعل "الروح" الفاعل في الجملة، فتكون قراءتها إذ ذاك كالتالي: الروح يجعل كل الأشياء تعمل معاً للخير للذين يحبون الله (رج جويت ٢٠٠٧، ٥٢٧).

وإذا كان لنا أن نقبل المخطوطات التي تحذف الكلمة الله، باعتبارها مخطوطات أصلية، فسوف نضطر أن الله هو الفاعل الضمني. بيد أن الالتباس الذي يحيط بالحالة النحوية للعبارة، "كل الأشياء"، يمكن أن تجيز لها أن تُعَرَّبَ فاعلاً: "كل الأشياء تعمل معاً للخير للذين يحبون الله"، وهي القراءة التي اعتمدها ترجمة فاندريك العربية، والترجمتان (KJV)، و(NRSV).

وعلى الرغم من الانطباع الجديد السائد حول حتمية التقدم (دَد ١٩٣٢، ١٣٨)، فإن القانون الطبيعي القائل بتحلل المادة، يفترض أن الأشياء تميل إلى التلاشي. ويمكن أيضاً أن

نَحْسِبُ أَنَّ العبارة، **كُلُّ الأشياء**، ربما تتضمن كُلَّ شيءٍ له وجود، شخصي ولا شخصي، فيه حياة وليس فيه حياة، محسوس وغير محسوس، أحداث وأغراض، وأمور رديئة وحسنة. ومعظم هذه الأمور لا تقدر أن تعمل شيئاً من تلقاء ذاتها أو مستقلة، ولكن هذا لا يُثني بولس في ع ١٩ - ٢٣ عن استخدام التشخيص لأشياء لا يمكن أن تقوم بأعمال، هي وَقَفٌ على الأشخاص، كقوله إِنَّ الخليقة تتمخض وتتوقع، وتنتظر وتُسَعِّد.

لا يمكن البتة أن يخطر في بال بولس أن **كُلُّ الأشياء** تعمل لوحدها بطريقة ميكانيكية أو سحرية، بل إنه يَنْسُبُ الْعَمَلَ للعناية الإلهية. ومع أن الله قد يعمل في الأحداث بطريقة غير منظورة، بحسب الظاهر، فتحول مآسي الحياة إلى انتصارات، فإن الله هو الذي يعمل. إن موت يسوع لم يحقق الأفضل فحسب، بل إن الله تدخل مُخْتَرِقاً مجرى الأحداث العادي، لِيُثَبِّت براءة ابنه الأمين المطيع، بإقامته إياه من بين الأموات. وبغض النظر عن كيفية ترجمتنا للعدد، فإن بولس يَحْسِبُ إلى حدِّ التأكيد أن "كُلُّ الأشياء تعمل معاً للخير" فقط بفضل عمل الله.

وإن معرفتنا بأنَّ كُلَّ ما يعترض سبيلنا، قد يخدم غايات الله الصالحة التي لنا: **لِلَّذِينَ يُحِبُّونَ اللَّهَ**. نادراً، ما يصف بولس المؤمنين بأنهم أولئك الذين **يُحِبُّونَ اللَّهَ** (هنا وفي ١ كو ٢ : ٩؛ ٨ : ٣؛ رج أف ٦ : ٢٤). فهو عادةً، يُفَضِّلُ الفعل "يؤمن" أو الاسم "إيمان". فهذا أول ظهور للفعل **يُحِبُّونَ**، في رومية؛ أمّا الاسم محبة، فقد ظهر في ٥ : ٥ و ٨؛ والصفة **أَحِبَّاء**، في ١ : ٧.

ولا يبدو أن ثمة مثلاً واحداً في كتابات بولس، حيث الاسم "محبة" (agape)، يعني بوضوح، محبتنا لله. فالمحبة (agape) بالنسبة إلى بولس، كما إلى يوحنا (١ يو ٤ : ١٠ و ١٦)، هي قبل كُلِّ شيءٍ، محبة الله المُعْلَنَة في إرسال ابنه (رو ٥ : ٥ - ٨؛ رج يو ٣ : ١٦). فالمحبة هي **محبة الله التي في المسيح ربنا** (رو ٨ : ٣٩). لكن بولس يتكلم هنا عن محبة المؤمنين لله. هذا، وإن نُدرَة مثل هذه التعابير، ينبغي ألا تُؤخذ بمعنى أن المؤمنين لا **يُحِبُّونَ اللَّهَ** (رج مت ٢٢ : ٣٧ و ٣٨) أو "ربنا يسوع المسيح بعدم فساد" (أف ٦ : ٢٤)، بل من الواضح أنهم **يُحِبُّونَهُ** بعدم فساد.

"إن فكرة محبة الله ليست ميزة التدين اليوناني الروماني، بل هي صفة خاصة باليهود" (دَن ٢٠٠٢، ٣٨ أ : ٤٩٤). فاليهود **الْوَرَعُونَ**، كانوا يميّزون أنفسهم بأنهم "الذين يُحِبُّونَ اللَّهَ

ويحفظون وصاياه" (متبعين ما سبق في العهد القديم، مثلاً خر ٢٠ : ٦؛ تث ٥ : ١٠؛ ٦ : ٥؛ ٧ : ٩؛ رج في الأبوكريفا سيراخ ٢ : ١٥ و ١٦؛ وفي العهد الجديد، (يو ٥ : ٢) (دَن ٢ : ٢٠٠، ٣٨ أ : ٤٨٠). يستخدم بولس هنا، القسم الأول من المعادلة فقط، الذين يحبون الله، كقلب لأولئك الذين ندعوهم اليوم "مسيحيين" (وهو تعبير لا يستخدمه بولس قط).

فالمحبة لله، هي أكثر من ردة فعل عاطفية، إنها تكريس شخصية الإنسان كلياً لله (مت ٢٢ : ٣٧ و ٣٨ مقتبساً تث ٦ : ٤ و ٥). إنها مثل وفاء أيوب الذي لم تكن محبته وعبادته لله لأسباب أنانية (أي ١ : ٩ - ١٢؛ ٢ : ٤ - ١٠). إنها التكريس الذي يقول: "هوذا يقتلني. لا أنتظر شيئاً. فقط أركب طريقي قدامه" (١٣ : ١٥). يقول آدم كلارك، إن الذين يحبون الله، هم "الذين يعيشون بروح الطاعة".

إن الاقتناع بأن الله أو الروح يجعل كل الأشياء تعمل معاً للخير، هو أيضاً امتياز أولئك الذين هم مدعوون (رج الشرح في ١ : ١ و ٦) حسب قصده (رج ٩ : ١١؛ أف ١ : ١١؛ ٣ : ١١). طبعاً، إن التسميتين المختلفتين لا تشيران إلى مجموعتين مختلفتين، بل إلى أهل الإيمان أنفسهم، الموصوفين من وجهات نظر مختلفة. فأهل الإيمان يحبون الله، ولكن، هذا ليس السبب لأن تعمل كل الأشياء معاً للخير، لأن السبب ليس فينا، بل في قصد الله المنزه الأزلي (رج إش ٤٦ : ١٠)؛ وفي هذا القصد بالذات، يكمن تأكيد الخلاص النهائي.

* ٢٩ في وصف بولس للمؤمنين بأنهم الذين يحبون الله، يرى حياة الإيمان من منظور شخصي؛ ولكن بإشارته إليهم بالقول: "المدعوين حسب قصده"، ينتقل إلى هدف الخطة الإلهية الأسمى. ومن هنا يتقدم بسلسلة من الجمل التي دُعيت الأكثر موضوعية (لا شخصية) في العهد الجديد: "لأن الذين سبق فعرفهم سبق فعينهم ليكونوا مشاهدين صورة ابنه ليكون هو بكرًا بين إخوة (وأخوات) كثيرين؛ والذين سبق فعينهم فهؤلاء دعاهم أيضاً؛ والذين دعاهم فهؤلاء برّهم أيضاً؛ والذين برّهم فجدهم أيضاً" (رو ٨ : ٢٩ و ٣٠).

معينون سابقاً ليكونوا على شبه المسيح

"تحتوي رو ٨ : ٢٨ - ٣٠ على خلاصة مفهوم بولس للتعين المسبق، محدّدة كل ما يتعلّق بهذا

الموضوع في كل من رومية وما تبقى من العهد الجديد. فالتعيين المسبق هو الاعتقاد المُنبثق من الإيمان المُخلّص بيسوع المسيح، بأنّ الله سبق وأنّخذ قراراً بخصوص التعيين النهائي الذي ينويه للمؤمنين. ومفاده أننا سنكون مشاهدين صورة ابنه، ليكون هو بكرًا في عائلة كبيرة (NRSV، ع ٢٩). والتعيين المسبق هو اختيار الله الحرّ، وبدافع المحبة، ولكنه بالتأكيد ليس اعتباطيًا.

"فقد عمل الله ببصيرة ثاقبة، ليُقدّم كلّ الطرائق والوسائل اللازمة ليقود كلّ الذين سوف يؤمنون للخلاص، فيما يتبعون إرشاد الروح (ع ١٤ و ٢٧). فالتعيين المسبق هو مؤامرة المحبة في البدء، للثالوث الأقدس، والتي جعلت الله الآب يرسل ابنه ليموت عنا، وليعطينا الروح القدس، لكي يمنحنا قدومًا إلى الآب (أف ٢ : ١٨)، وليقودنا إلى المصير المرسوم: أي شبّه المسيح" (رج أف ١ : ٤ و ٥ و ٦ و ١٣ و ١٤).

يقول نيغرن: "هذه تأكيدات جبّارة، مرتبطة بعضها ببعض بصورة وثيقة، وتمتدّ من الأزل، عبر الزمن، إلى الأبد" (١٩٤٩، ٣٣٩). "فقبل تأسيس العالم"، قصّد الله أن يخلق شعبًا مقدّسًا في المسيح (أف ١ : ٤). وذلك القصد الأزلي، يتمّ في الوقت الذي يدعو الله الأشخاص ويررهم، ثم يُكمّل أخيرًا في الأبد، حين يمجّدهم. وهكذا، فإنّ مخطّط الفداء في مجمله، من الاختيار إلى التمجيد النهائي، هو في يد الله من دون سواه. فليس ثمة مجال للحظّ أو للاعتباط، إذ إنه بالكامل عمل الله الهادف، الذي يُعلن عن نفسه أنه محبة قدسية.

يُعنى ف ٩ تفصيليًا بالاختيار الإلهي، كما أنّ التعريف بهذه العقيدة، قد بدأ هنا. فالاختيار يعني دعوة. إنها دعوة وليست إنذارًا. إنها مبادرة إلهية لا إكراه فيها. إنها توزيع مُحكم ومنظّم، لا قضاء وقدر. إنها خطة وليست نصًّا مكتوبًا. "لكنّ الكلّ من الله الذي صالحنا لنفسه بيسوع المسيح" (٢ كو ٥ : ١٨).

إنّ لمشيئة الله الأولوية المطلقة في كلّ من الخليقة والفداء. وكون الله قد "اختار" أن يخلق العالم، فهذا هو سبب وجود كلّ شيء. وكما "اختار" أن يصنعنا بشرًا، مخلوقين على صورته، فهذا هو أساس وجودنا كخلائق بشرية. وأن يكون الله قد أحبنا "قبل تأسيس العالم"، و"اختارنا" في المسيح، فهذا هو تفسير خلاصنا. وهذا بالتأكيد، هو معنى سَبَقَ فَعَرَفَهُمْ، فالله "سبق أن أحبنا"، و"سَبَقَ أن اختارنا" في المسيح. وإنّ اختيارنا هو في المسيح، الذي هو بكرٌ بين

إخوة كثيرين (وأخوات طبعًا) (رو ٨ : ٢٩). المسيح هو المختار، مختار الله؛ ونحن مختارون فيه (أف ١ : ٤؛ رج ٢ تس ٢ : ١٣؛ ١ بط ١ : ٢). و"مرسوم" الله الأزلي هو أننا سوف نخلص بالإيمان بالمسيح (يو ٣ : ١٦). هذا الأمر، سوف يزداد وضوحًا في رو ٩ (رج الشرح هناك). إن معنى الكلمة سَبَقَ فَعَرَفَهُمْ، ينبغي تحديدها من خلال الاستخدام الكتابي للكلمة "يعرف"، المميّزة جدًا والواضحة. (رج الهامش تحت عنوان: "المعرفة الكتابية" والشرح حول ٧ : ٧). إنها تصف "معرفة" الزواج (تك ٤ : ١ و ٢٥). وقد استُخدمت لتوضح اختيار الله لإسرائيل: "إياكم فقط عَرَفْتُ من جميع قبائل الأرض" (عا ٣ : ٢؛ رج رو ١١ : ٢)؛ "أنا عَرَفْتُكَ في البرية" (هو ١٣ : ٥). وللأشعار في يوم الدينونة، سيقول المسيح: "إني لم أعرفكم قط" (مت ٧ : ٢٣). إذا، إنَّ عِلْمَ الله السابق، هو المحبة التي تختار، وغرضه أن يخلق شعبًا خاصًا له، وللشركة معه.

ينبغي أن نتذكر أننا لسنا هنا نتعامل مع فلسفة جبرية ذات فكر جامد، بل مع إيمان ديني وعميق (بارت ١٩٥٧، ١٧٠)، حتى إنَّ أفضل المفسرين لهذه الفقرة، ربما لا يكونون جهازة اللاهوت، بل واضعي أروع ترانيم الكنيسة.

إنَّ الذين يَحُبُّونَ الله (رو ٨ : ٢٨)، هم جماعة المؤمنين المختارين ليتمتعوا بخلاصه، أي "العائلة الكبيرة" (ع ٢٨) التي تشبه ابنه (ع ٢٩)، وليسوا أفرادًا مختارين، أفردهم عشوائيًا لِيُحِبَّهُمْ، بل إنَّ هذه الجماعة، هي خليقة "الله الذي يُحيي الموتى ويدعو الأشياء غير الموجودة كأنها موجودة" (٤ : ١٧). إنَّ فداءنا ليس إنجاز مقاصد بشرية متقلبة، أو خيارات مصدرها مبادرات شخصية، بل إنه يُمثِّل إنجاز قصد الله الأزلي. وإذا نحن واثقون بهذا، نتشجّع، إذ نعرف أنَّ الله يعمل في كلِّ الأشياء للخير.

إنَّ العِلْمَ السابق والاختيار، أساسهما في التعيين المسبق، والتعيين المسبق يعني أنَّ مصيرنا الذي رسمه الله، هو أننا نستطيع أن نكون "مشابهين صورة ابنه". وإنَّ الصورة المشابهة، ليست شيئًا يملكه الابن، بل هي هويته. فالابن يُعْلِنُ الله الآبَ إعلانًا كاملاً (٢ كو ٤ : ٤ - ٦؛ كو ١ : ١٥)، والذي على صورته وشبهه خُلق البشر (تك ١ : ٢٦ و ٢٧)؛ وهكذا، يكون أنموذج الإنسانية الكاملة. فحياته التي تميّزت بالطاعة الكاملة، واستعداده لقبول الألم الذي لا يستحقُّه،

وإعلان براءته بالقيامة، كل هذه، هي من بين مزايا الابن، التي تجعله الأنموذج المثالي للمؤمنين (رج عب ٢ : ٦ - ١٠). إن التشبه بالمسيح هو: "عملية تحوّل، تبدأ بالمعمودية، حيث تُدفن الذات القديمة، ثم تقوم من الماء إنساناً جديداً، ليعيش في ما بعد للمسيح، الذي هو نفسه صورة الله. وإنّ هذا التحوّل ظاهر في الوقت الحاضر، على الأقلّ جزئياً، إذ يتعاون المؤمنون مع الروح لتحقيق الخير (رو ٨ : ٢٨)؛ وإذا حُصرت أهمية هذه الفقرة بالتغيّرات المستقبلية التي تحدث في القيامة، فهذا يتخطى أهمية الأفعال المتوازية مع الآلام المستمرة" (جويت ٢٠٠٧، ٥٢٨).

مختارو الله

"لقد عرّفهم، ومعرّفته لهم، وتفكيره فيهم، أعطاهم مقصدهم، وذلك مسبقاً، أي بنفسه، بقوة الرحمة المقتدرة، التي كانت قبل تأسيس العالم (أف ١ : ٤). وحين كانوا بعد صُماً، دعاهم بكلمته؛ وحين كانوا بعد فجّاراً، أخبرهم على مسمع الخليقة السماوية كلّها، بأنهم أبرار؛ وحين كانوا عُرضة للتجربة، كساهم ثوب مجده" (بارث ١٩٥٩، ١٠٤ و ٥).

المسيح هو "صورة الله" (٢ كو ٤ : ٤؛ كو ١ : ١٥)، وصورة إنسانيتنا في آن معاً (رج ١ كو ١٥ : ٤٩). ففي الإله الإنسان، المسيح يسوع، نتعلّم من هو الله، ومن هم البشر، وماذا ينبغي أن يصبحوا عليه، بحسب طبيعتهم الحقيقية. وإنّ عملية التحوّل التي بواسطتها تتغيّر تدريجياً لنصبح على صورة الله، هي عملية التقديس بواسطة الروح القدس. "ونحن جميعاً ناظرين مجد الربّ بوجه مكشوفٍ كما في مرآةٍ تتغيّر إلى تلك الصورة عينها من مجدٍ إلى مجدٍ كما من الربّ الروح" (٢ كو ٣ : ١٨).

وحين تكتمل أخيراً عملية التقديس، يوم نكون قد اختبرنا "فداء أجسادنا" (رو ٨ : ٢٣؛ رج ع ١١ و ٢٣)، "نكون مثله لأننا سنراه كما هو" (١ يو ٣ : ٢). في الوقت الحاضر، نحن "نتشبه بموته" (في ٣ : ١٠). فحين نقدّم أجسادنا لله ذبيحة حيّة، يُغيّرنا بتجديد أذهاننا (رو ١٢ : ١ و ٢). وحين يأتي العصر الجديد بكلّ كماله، سوف نكون أخيراً، مشابهي (٨ : ٢٩) جسد مجد المسيح (في ٣ : ٢١).

مُعَيَّنِينَ سَابِقًا تعني "مُفْرَدِينَ مُسَبِّقًا أو سَلَفًا" (هنا، فقط في أف ١ : ٥ و ١١؛ رج أع

٤ : ٢٨ ؛ ١ كو ٢ : ٧، في العهد الجديد كله).

"قبل أن يصبح الولد راشداً ليدخل معترك الحياة، يُعَيَّن الوالد ذلك مسبقاً. فهو يخطُّ له مسبقاً، طريقاً، يريد له أن يسلكه. هذا القصد، سواء نُفِّذ أم لم يُنْفَذ، هو التعيين المسبق... فقبل أن يولد المؤمنون، ومنذ الأزل، قرَّر الله أنهم ينبغي أن يكونوا مشاهدين ابنه الوحيد... فالتعيين المسبق هو ببساطة، قصدٌ؛ وبأية حال، فهو يتضمن الإنجاز الحتمي لذلك القصد" (بيت ١٨٨٥، ٢٥٦ و ٥٧).

عُدنا في رو ٨ : ٢٩ إلى فكرة الإنسانية الجديدة في المسيح (رج ٥ : ١٢ - ٢١). فهنا فقط تظهر صورة المسيح باعتباره الأكبر في عائلة الله المفدية، أي بكرٌ بين إخوة كثيرين. فالذي هو ابن الله من حيث طبيعته (٨ : ٣ و ٣٢) هو وريث الله. وأولاد الله (ع ١٤ و ١٥) هم "وارثون مع المسيح" (ع ١٧) لمجده المعين مسبقاً.

تُعرِّف رسالة كولوسي المسيح، بأنه "بكر كلِّ خليفة" (١ : ١٥)، و"بكرٌ من الأموات" (ع ١٨؛ رج رؤ ١ : ٥). وبفضل دوره في الخليقة، وقيامته من بين الأموات، فهو الوارث الأول في العائلة (رو ٨ : ١٧). إنه الأنموذج الأصلي للإنسانية الجديدة (رج عب ١ : ١ - ٦).

إسرائيل هو الابن "البكر" عند الله بحسب خر ٤ : ٢٢؛ سيراخ ٣٦ : ١٧؛ و ٢ إسدراس ٥٨ : ٦. أمّا بالنسبة إلى بولس، فالمسيح يُمثِّل المعيار لتعريف شعب الله بدلاً من إسرائيل العرقي، مُستَبَقاً رو ٩ - ١١. من الواضح أن اهتمامات الله هي جماعية، وليست فقط فردية. والتعيين المسبق يهتم الكنيسة وليس أشخاصاً منفردين. ومخططات بولس التبشيرية لإسبانيا، تُظهر قصد الله في توسيع عائلته، من إخوة المسيح وأخواته، حتى إنَّ كلَّ الذين سوف يؤمنون سيكونون جزءاً من هذه العائلة، يهوداً وأميين، رجالاً ونساءً، يونانيين وبرابرة. ولو كان الانضمام إلى عائلة الله محصوراً باختيار الله فقط، لما كان ثمة من حاجة إلى الكرازة بالإنجيل.

* ٣٠. إنَّ التعيين المسبق الذي خُطِّط له في الأزل، قد أُنجِز بحسب رو ٨ : ٣٠ في وقته: "والذين سَبَقَ فَعَيَّنَهُمْ فَهَؤُلَاءِ دَعَاهُمْ أَيْضاً"، أي في التجديد (رج ١ : ٧؛ ٩ : ١١؛ ١ كو ١ : ٢٦ - ٣١؛ ٧ : ١٨؛ غل ١ : ٦؛ كو ٣ : ١٥؛ ١ تس ١ : ٤ - ١٠؛ ٢ تس ٢ : ١٣ - ١٥). فدعوة الله ليست إلى الخلاص، "على الأقلِّ" بمعنى الخلاص الأخير، بل لنصبح مؤمنين" (سانداي

تتضمن الكلمة دعاهم، دعوة من الله (رج رو ١٠ : ١٣ - ١٧) ومن الروح (يو ٦ : ٤٤). "والذين دعاهم فهؤلاء برّهم أيضاً" (رو ٨ : ٣٠)، لأنهم استجابوا لدعوته بالإيمان. فالتبرير هنا، يُفهم بأنه التبرير والتقديس معاً، حيث يكونان عملية الخلاص برُمَّتْها من انطلاقتها إلى اكتمالها.

بالتبرير يكون بولس قد وصل إلى الحاضر، ولكنه متأكد من مقاصد الله، إلى حدّ أنه يصف المستقبل في صيغة المضارع، وقد اعتاد أن يتكلم عن الأحداث كأعمال مكّملة: "والذين برّهم فهؤلاء مجّدهم أيضاً" (رج الحاشية، "المجد" في ٨ : ١٨). والناس الذين رفضوا أن يمجّدوا الله (١ : ٢١)، ليس فقط أهانوا الله، بل أيضاً ألحقوا العار بأنفسهم. وفي تناقض مُبين، سوف يكرم الله الذين يمجّدونه؛ وها هو الآن يفعل ذلك في الزمان الحاضر (٢ كو ٣ : ١٨). لكنّ التمجيد العتيد، يبقى رهناً باستمرار الأمانة لله (رج ١ كو ١٥ : ١ و ٢)، أو بتحديد أدقّ، التألم مع المسيح (رو ٨ : ١٧). على أن بولس لا يقول هنا، ولا في أيّ مكان آخر، أن العدد نفسه من الناس هم مدعوّون ومبرّرون وممجّدون. وهو لا يُنكر أن المؤمنين، ذات يوم وبسبب عدم الإيمان، قد يُقطّعون من جماعة الخلاص (رج ١١ : ٢٠ - ٢٣) وهكذا يخسرون دعوتهم الخاصة، وتمجيدهم العتيد. ولا هو ينكر، أن الكثيرين يُدعّون ولكنهم لا يتبرّرون أبداً (رج ١٠ : ٢١).

إنّ اهتمام بولس الرئيسي، هو تأكيد طريقة الخلاص ونظامه: الله يقودنا خطوة خطوة نحو التمجيد. وهذا "ليس تحديداً كمياً لعمل الله، بل إنه تعريف نوعي" (بارث ١٩٣٣، ٣٤٦). هذه هي "العبرة الأخيرة من الحقيقة بأنّ التبرير، والخلاص أيضاً، هما بالنعمة فقط والإيمان" (بارث ١٩٥٧، ١٧١). (وابتغاءً لتتبع توضيح رو ٨ : ٢٩ و ٣٠ نقطة نقطة، رج عظة وسلي بعنوان "التعيين المسبق"؛ ١٩٧٩، ٦ : ٢٢٥).

من النص

في هذه الأعداد، يُعمّم بولس على كلّ المؤمنين فكرة "الاختيار" بشكل محوري جدّاً، لكي تعلم

إسرائيل والكنيسة أنهما شعب الله. فوراء وجود كل الذين هم "في المسيح"، من أمم ويهود، يظهر "اختيار" الله الأزلي. وخلفهم أيضاً، يقف المخطط أو التصميم الذي رسمه الله لأجلهم.

يُعرف بولس "التعيين المسبق" بحسب مفهوم علم شخصية المسيح. وهذا القسم بأكمله (ع ١٨ - ٣٠)، يوصل الجملة "الشرطية الكريستولوجية" في ع ١٧ إلى خاتمتها. فكما يشترك المؤمنون بالآلام مع المسيح، هكذا، سوف يتمجدون معه، كما سيشترون في ميراثه. ولا يفكر بولس في الأفراد بالدرجة الأولى، بل يُطبّق امتياز الاختيار على أهل الإيمان الذين يشملون اليهود والأمم. فالنظرة إيجابية وحصرية، وتؤكد أن إرادة الله هي في إحضار جميع أولاده إلى كمال الإنسانية، لنصبح "مشابهين صورة ابنه" (ع ٢٩).

أما في حال لم يُضمَّ أناسٌ، فهذه ليست النقطة هنا. فالفكرة الضمنية التي تصفها خطة الله لبني البشر، هي مكانة المسيح، الربّ المقام، و"آدم الأخير" (١ كو ١٥ : ٤٥). فالمسيح بالذات، هو تصميم الإنسانية الجديدة، الذي هو التصميم الأصلي للخالق، الذي بموجبه "يشبه" البشر الله أمام باقي الخليقة (تك ١ : ٢٦ - ٢٨؛ مز ٨ : ٥ - ٨). في هذا الدور، فشّل آدم الأول، كما فشّل غير المؤمنين فشلاً ذريعاً في تحقيق دعوتهم.

على أن عقيدة بولس عن التعيين المسبق، لا تذكر شيئاً عن اختيار اعتباطي، بحيث يختار الله أناساً محدّدين ليخلصوا، وآخرين ليهلكوا. فهذا ليس إجراءً أو تبصراً ينمُّ عن محبة، بل عمل مزاجي. كما لا يُقدّم بولس أيّ سندٍ لأفكار التعيين المسبق، كأنه خلاص مبني على فضيلة معروفة سلفاً، وكأنّ الله اختار أن يُخلّص فقط الذين عرف مقدّماً أنهم سيؤمنون بالمسيح. هذا لن يكون سوى خلاص بالأعمال. فالتعيين المسبق لا يتعلّق بالأشخاص بل بقصد الله.

يفهم بولس التعيين المسبق باعتباره خطة الله المعدة جيّداً لخلاص الكنيسة، أي جميع الذين يصبحون جزءاً من "العائلة الكبرى"، من إخوة المسيح وأخواته الذين تبناهم الله. فالمسألة ليست مسألة أفراد، بل هي مسألة فرد واحد فقط، يسوع المسيح، ابن الله الحبيب. ففيه قدّم الله الثمن للجميع ليخلصوا، ولكنه اختار ألاّ يعمل بطريقة قسرية. فهو لا يُملي إرادته، بل يدعونا للتعاون (العمل معاً). ووحدهم الذين يقبلون الدعوة بالإيمان، وبالتالي يُدخلون أنفسهم في خطة الله، يكون لهم نصيب في تحقيق قصده.

الله عرف مسبقًا، ولكن معرفته المسبقة تتأتى، ليس من خلال رؤية عقلية لحقيقة لا زمنية، أو إدراك للأحداث قبل أن تصبح حقائق تاريخية، بل في سياق علاقة شخصية مع شعبه. وإذا وجد أهل العهد الجديد أنفسهم في علاقة شخصية بالله، يؤمنون بأن تاريخهم برُمته، من البداية إلى النهاية، معروف لدى الله، ويدركون بالتالي من وجهة النظر تلك، أن التاريخ البشري كله يدور في نطاق القصد الإلهي.

إن معرفة الله كُلية، بمعنى أن لا شيء يبقى خارج سيادته الشخصية. والمعرفة الإلهية المسبقة لا تعني أن التاريخ قد خُطَّ مسبقًا، أو أن الخيارات البشرية يقررها الله عشوائيًا. إنها تنشأ من اختبار علاقة أهل الإيمان برب شخصي، والذي توجه إرادته الشخصية حياتهم من البداية إلى النهاية، مطوِّقًا "كل الأشياء"، بطريقة، تجعل هذه الأشياء، "تعمل معًا للخير للذين يحبون الله، المدعوين حسب قصده" (رو ٨ : ٢٨).

وما هو قصد الله الأزلي؟ هو أن هؤلاء الذين يحبهم ويحبونه، يكونون "مشابهين صورة ابنه، ليكون هو بكرًا بين إخوة كثيرين" (ع ٢٩). فالمعرفة المسبقة هي محبة مسبقة. إنها مجازفة، إذ تأخذ المبادرة لثحب الضعيف والفاجر والشرير والخطيئ، في محاولة جاهدة لجعل الأعداء أصدقاء (٥ : ٦ - ١١). إن الأفكار المضللة لدى جماعة المصلحين، عن التعيين المسبق، قادت وسلي إلى أن يُشير بالمقابل، إلى النعمة المسبقة.

لقد أعلن بولس هذا المفهوم عن المعرفة الإلهية المسبقة، والتعيين المسبق في القاعدة الواردة في مستهل رسالة رومية: "(لإنجيل الله) الذي سبق فوعد به بأنبيائه في الكتب المقدسة عن ابنه" (١ : ٢ و ٣؛ رج مت ١ : ٢٢ و ٢٣؛ ٢ : ٥ و ٦ و ١٥ و ١٧...). وقد آمنت الكنيسة الرسولية أن قصد الله المعين سابقًا، قد انكشف في حياة يسوع المسيح وموته وقيامته. فبحسب الكرازة الأولى، أُسليم يسوع وصُلب، "بمشورة الله المحتومة وعلمه السابق" (أع ٢ : ٢٣؛ رج ٤ : ٢٨). وإذا رأى كُتّاب العهد الجديد سيرة يسوع من وجهة نظر الإيمان، أدركوا في هذه الأحداث، قصد الله السابق.

يؤكد العهد الجديد أن مختار الله (لو ٩ : ٣٥؛ ٢٣ : ٣٥) كان معيّنًا كوسيلة الخلاص منذ البدء. فيسوع المسيح، ابن الله الحبيب، "(معروفًا) سابقًا قبل تأسيس العالم ولكن قد أظهر

في الأزمنة الأخيرة لأجلكم" (١ بط ١ : ٢٠؛ رج يو ١٧ : ٢٤). إنَّ عَمَلَ خلاص نعمة الله الكلّي السيادة، في المسيح، أظهر في يسوع المسيح، الذي هو التعبير عن قصد الله الأزلي. فالمسيح هو المختار؛ والكنيسة مختارة فيه. هذا يرجع بنا إلى وصف بولس للإنسانيتين في رو ٥ : ١٢ - ٢١. والذين في المسيح هم مختارون؛ أي مدعوون للخلاص، مدعوون ليكونوا قديسين (١ : ٧)، أمّا إن كنا نُصنّف أنفسنا مع آدم أو مع المسيح، فهذا ليس مسألة قرار اتّخذه الله في شأن مصيرنا، بل إنه قرارنا المسؤول.

ترتبط الكنيسة بعضها ببعض من خلال دعوتها الإلهية. وترجع جذور الخلاص إلى ما قبل أيّ أمر بشري ووقتي، إذ ترجع إلى قصد الله الأزلي، الذي يقيس التاريخ من البداية إلى النهاية، والذي محوره المسيح يسوع. فنحن من "الذين... سبق فيعينهم ليكونوا مشاهدين صورة ابنه ليكون هو بكرًا بين إخوة كثيرين" (٨ : ٢٩). فالكلُّ هو لمدح مجد نعمته (١٦ : ٢٥ - ٢٧؛ أف ١ : ٦). فالنعمة التي تُعيّننا مسبقًا، هي النعمة المعيّنة مسبقًا من الربّ الكلّي السيادة.

النعمة السابقة هي نعمة الله التي تجري قبل أن نتخذ أيّ قرار. لكنّ التعيين المسبق ليس فقط عمّا يفعله الله من دون علمنا، ليجذبنا إلى المسيح، بل أيضًا عن النعمة المجّانية التي تعطينا الحرية لنقوم بالاختيارات المسؤولة. وهي أيضًا، عن النعمة الحافظة التي فيها نُقيم، باعتبارنا متبرّرين بالإيمان (٥ : ١ و ٢). إنَّ التعيين المسبق لدى بولس، ليس مفهومًا مجردًا، بل إنه يتعلّق بقرار الله لأخذ المبادرة: بأن يحبّنا، حتى قبل أن يكون لنا أدنى فكرة عنه، وبأن يبقى أمينًا مع غير الأمناء، وبأن يُقدّم غفرانًا لغير التائبين، وبأن يُبرّر الفاجر، وبأن يقدّس غير المقدّس. إنَّ نعمة ثابتة وصلّبة كهذه، سوف تغلب؛ ومحبة الله لن نخذلنا (ع ٥؛ رج في ١ : ٦).

يؤكدّ التعيين المسبق، أنّ الله يخطّط مسبقًا، وأنه يعمل بهدف تحقيق هذه المخطّطات. كما أنّ الله يعرف إلى أين يريد خليقته أن تذهب، وبأية كيفية يريد لها أن تصبح هناك. وقد أكّد نجاح خطّطه، وذلك بأخذ المبادرة في المسيح لتقدم الوسيلة الأكثر من كافية للمصير النهائي الذي في فكره: أي شبه المسيح، "لنكون مشاهدين صورة ابنه".

يقول وسلي: "إنّ المرسوم القضائيّ الأزلي، هو، 'مَنْ آمَن... خلّص، ومَنْ لم يؤمن يُدَن'. وبحسب هذا المرسوم، فإنّ كلّ المؤمنين الحقيقيين، يُسمّيهم الكتاب مختارين، كما أنّ

كل الذين يستمرّون في عدم الإيمان، يظلّون مرفوضين باستمرار، أي غير مقبولين من الله، وغير مُميّزين أمور الروح" (١٩٧٩، ١٠: ٢١٠؛ "التعين المسبق المُشبع تبصراً"). ينبغي لنا في هذه الأثناء أن نتذكّر دائماً هذا: "لا يتباطأ الربُّ عن وعده... وهو لا يشاء أن يهلك أناس بل أن يُقبل الجميع إلى التوبة" (٢ بط ٣: ٩). "لأنه لم يُرسل الله ابنه إلى العالم ليدين العالم بل ليخلص به العالم" (يو ٣: ١٧).

لذلك، فإن سيادة الله الكلية، في أقصى مظاهرها، هي سيادة المحبة القدسية، محبة "الله أبو ربنا يسوع المسيح الذي باركنا بكل بركة روحية في السماويات في المسيح. كما اختارنا فيه قبل تأسيس العالم لنكون قدّيسين وبلا لوم قدامه... حسب مسرّة مشيئته لمدح مجد نعمته التي أنعم بها علينا في المحبوب" (أف ١: ٣ - ٦).

(ج) الانتصار العتيد لمحبة الله (٨: ٣١ - ٣٩)

ما وراء النص

إنّ رو ٨: ٣١ - ٣٩ هي خلاصة ع ١ - ٣٠، وكذلك ف ٥ - ٨. وهكذا، تأتي أيضاً بصلب الرسالة إلى الختام حتى هذه النقطة (١: ١٦ - ٨: ٣٩). على أن جُويت يلاحظ عدّة توازيات فنية أسلوبية وفكرية بين ٥: ١ - ١١ و ٨: ٣١ - ٣٩: التبرير (٥: ١ و ٩؛ ٨: ٣٣)؛ والألم (٥: ٣؛ ٨: ٣٥ - ٣٧)؛ ومحبة الله (٥: ٥ و ٨؛ ٨: ٣٥ و ٣٩)؛ وموت المسيح (٥: ٦ و ١٠؛ ٨: ٣٤)؛ النجاة من الغضب (٥: ٩؛ ٨: ٣١ - ٣٤)؛ وقيامة المسيح (٥: ١٠؛ ٨: ٣٤)؛ والافتخار بالله (٥: ١١؛ ٨: ٣١ - ٣٩) (٢٠٠٧، ٥٣٥).

تبدو رو ٨: ٣١ - ٣٩ مثل خطبة بليغة، حيث تجمع أفكاراً تمّت مناقشتها سابقاً، وتقيم بناءً متصاعداً. وهكذا يدفع بولس قُراءه قُدماً، مازجاً بين اللاهوت والمُناشدة العاطفية. وأسئلة العارف التي يطرحها، تضيف مزيداً من التأثير، حيث تجذب أجوبتها الضمنية، القُراء إلى هذا الابتهاج الملحوظ بالثقة، بغضّ النظر عن كلّ ما يحدث لهم. والفقرة تبدأ بعشرة أسئلة طويلة وبليغة، وكلّها في صيغة المستقبل (ع ٣١ - ٣٦). والباقي، يتضمّن تأكيدات بولس الواثقة (ع ٣٧ - ٣٩).

وفي ع ٣١ - ٣٩، "تبني بولس مواضيع عزيزة، عن وعي إسرائيل لذاته بأنه شعب الله، وطبقها من دون حصر، على الأممي كما على اليهودي" (دَن ٢٠٠٢ أ، ٣٨ أ: ٤٩٩). هذا الأمر، يدفع القراء المدركين إلى السؤال: "ولكن، ماذا عن إسرائيل؟" وهكذا تخدم خاتمة بولس أيضاً، في التمهيد للقسم الرئيسي التالي من الرسالة، أي، ف ٩ - ١١.

في النص

(١) أسئلة العارف (٨: ٣١ - ٣٦)

من الناحية التقنية، لا تحتاج أسئلة العارف إلى أجوبة؛ فأجوبتها متضمنة في طريقة تشكيل السؤال المطروح. لكن ميل بولس هنا إلى أسلوب النقد العنيف، يقوده إلى رصف السؤال تلو السؤال، متحدّياً كل سوء فهم ممكن، ليؤكد أن سامعيه يجدون بيانات إنجيله مقنعة بالكامل.

* ٣١ السؤال الاستهلاكي، مطروح بطريقة، تعلن عن نقلة في المناقشة: "فماذا نقول لهذا؟" (ع ٣١). فقله، لهذا، يرجع بالإشارة إلى ٨: ١ - ٣٠ تحديداً. ووضع السؤال بهذا الشكل: "فماذا نقول لهذا"، كان (وسوف يستمر)، صورة متكررة لأسلوب بولس الساخر في كل ما كتب (٤: ١؛ ٦: ١؛ ٧: ٧؛ ٩: ١٤ و ٣٠؛ رج كذلك ٣: ٥، حيث لا ينقص سوى "لهذا"). ولا ينتظر بولس في الواقع، أجوبة من سامعيه، بل فقط يلفت انتباههم لأهمية ما سيأتي لاحقاً.

يُشير السؤال الأول سلسلة من الأسئلة اللاحقة.

الثاني يسأل: "إن كان الله معنا فمن علينا؟" (٨: ٣١ ب). فالجملة الشرطية هنا، ليست شرطاً جازماً (أي ليست شرطاً حقيقياً). "إن" عند بولس، تعني كما هو واضح، "بما أن". فيما أن الله معنا، أي إلى جانبنا، ويعمل لأجلنا (رج مر ٩: ٤٠؛ ١٤: ٢٤؛ ٢ كو ١٣: ٨)، فهذا يوجز مناقشة بولس، بدءاً من رو ٣: ٢١، مع ذكره إعلان بر الله الذي يبرر، بالمفارقة مع إعلان دينونة غضبه في ١: ١٨ - ٣: ٢٠. ويبرهن الله أنه معنا، خصوصاً في عطية المسيح وانسكاب الروح (رج ٥: ٥ - ٨: ٢٧).

والسؤال المطروح بشكل يُبعد الالتباس، فيكون الجواب إذ ذاك "لا أحد". ويُعيد بولس

هنا صدى العهد القديم، حين يتهلل بالقول، إذا كان الإله الواحد الحقيقي، الخالق، معنا، فهل في وسع أيّ أنسان أن يُيدي أيّ اعتراض؟ (رج مز ٥٦: ٩؛ ١١٨: ٦ و ٧؛ إش ٥٠: ٩). وبما أنّ الله سوف يتغلب على كلّ التحدّيات (رو ٣: ١ - ٨)، هكذا أيضًا سيفعل الذين هم إلى جانبه. ويعلن بولس أساس ثقة إسرائيل بالله من خلال الكنيسة المختلطة، المؤلفة من يهود وأُمّيين.

* ٣٢ يبدأ السؤال الثالث بالتوسّع حول ما صنعه الله ليبرهن أنه معنا، وهكذا، يسأل بولس: "كيف لا يهبنا أيضًا معه كلّ شيء؟" (٨: ٣٢ ب). وبتذكير بولس قراءه بما فعله الله، يترك سؤاله (سؤال العارف) المجال مفتوحًا لجواب واحد محتمل. فهو يسلط الضوء على المدلول الخلاصي لعمل الله الخلاصي في المسيح، والمحدّد سلبيًا (لا)، وإيجابيًا (بل) وذلك لأجل التأثير البلاغي: "الذي لم يشفق على ابنه، بل بذله لأجلنا أجمعين" (ع ١٣٢).

وربما كان الشكل الإيجابي صدى لإشعيا ٥٣: ٦ و ١٢، حيث يُعيد بولس مرارًا، ما كان قد كتبه في الرسالة: الله بذّله لأجلنا (في رو ٣: ٢٥، "قدّمه الله (قدّم المسيح) كفارة"؛ وفي ٤: ٢٥، "الذي أسلم (أسلمه الله للموت) من أجل خطايانا"؛ وفي ٥: ٨، "الله بين محبّته لنا لأنه ونحن بعد خطاة مات المسيح لأجلنا"؛ وفي ٨: ٣، "فالله إذ أرسل ابنه في شبه جسد الخطيّة دان الخطيّة في الجسد". وما هو غير عادي هنا، هو إضافة الكلمة الشاملة، "أجمعين" إلى المعادلة؛ فالمسيح مات لأجل اليهود والأمم (١: ١٦؛ ٣: ٩ و ٢٢؛ ٤: ١١ و ١٦؛ ٥: ١٨؛ ١٠: ٤ و ١٢ - ١٣؛ ١١: ٣٢)، ولأجل الضعفاء والأقوياء (١٤: ١٥).

إنّ التركيب السليبي في قوله: لم يشفق على ابنه، مفهوم على نطاق واسع باعتباره صدى تك ٢٢: ١٦، حيث يُثني الله على إبراهيم بسبب قبوله بأن يُقدّم إسحق ذبيحة: "من أجل أنك... لم تمسك ابنك وحيدك...". وقد رأى معلّمو الشريعة اليهود، أن تقدّم إسحق ذبيحة، هو تعبير عن أمانة إبراهيم. ومع أنّ بولس لا يشير إلى ذلك في ف ٤، حيث كان اليهود ربما يتوقّعون هذا، لكنه فعل ذلك هنا. وربما يشير بولس إلى أن تقدمة إبراهيم ابنه، لا تخدم كأنموذج لأمانة اليهودي المكرّس، بل بالأحرى، لأمانة الله" (دّن ٢٠٠٢ أ، ٣٨ أ: ٥٠١). هذا، ويلحظ جُويّت متوازيات من العهد القديم (٢ صم ١٨: ٥؛ ٢١: ٧ و ٩) وأخرى غير

كتابية، قادته إلى عدم التلميح مباشرة إلى إبراهيم (٢٠٠٧، ٥٣٧). ومهما يكن، فيما أن الله قد عمل ما لم يطلب من إبراهيم أن يعمل، فمن غير المعقول، أن لا يهب المؤمنين كل شيء (رج رو ٩: ١٠).

يسأل بولس: "كيف لا يهبنا أيضاً معه كل شيء؟" (٨: ٣٢ ب). مرة أخرى يُلخّص ما كان قد كتبه سابقاً: فالكلمة، معه، تُلخّص تضامناً مع المسيح في ٦: ١ - ١١، ووضعنا العائلي "كوارثين" معه في ٨: ١٧ (حيث يوجد ثلاث كلمات "معه"). إن الكلمة "يهبنا"، الواردة فقط هنا في رومية، هي صدق للكلمة "هبة" في ٥: ١٥، وتأكيد بولس المتكرر للنعمة (رج ٣: ٢٤؛ ٤: ١٦؛ ٥: ٢ و ١٥ - ٢١؛ ٦: ١ و ١٤ و ١٥). وإن المغالاة في قوله كل شيء، وُضعت عمداً. فإن كان الله قد أعطى ابنه لنا، فلن يبقى شيء لن يعطينا إياه (١ كو ٣: ٢١ - ٢٣).

الله، ليس فقط قد زكى ابنه المصلوب بقيامته إياه من بين الأموات، بل جعله أيضاً وارثاً لكل الخليقة (رج رو ١١: ٣٦؛ ١ كو ٨: ٦؛ ١٥: ٢٧ و ٢٨؛ أف ١: ١٠ و ١١ و ٢٢ و ٢٣؛ في ٣: ٢١؛ كو ١: ٦ - ١٧). وبما أن الله قد أعطانا ابنه الحبيب، فهل ثمة أمر قد يحجبه عن إخوة وأخوات المسيح المتألمين؟ لا ضرورة للجواب عن هذا السؤال: فالجواب الطبيعي هو حتماً لا. وفوق هذا كله، نحن "ورثة الله ووارثون مع المسيح" (رو ٨: ١٧). "والذي صلب لأجل الآخرين، يشارك في سيادة الكنيسة على العالم ويُحدّدها" (جويت ٢٠٠٧، ٥٣٩).

* ٣٣ إن السلسلة الثانية من الأسئلة المتعاقبة في ع ٣٣ - ٣٥، تعود إلى الموضوع المضاد المطروح في ع ٣١، فمن علينا؟ بالطبع، ليس الله. وأسئلة العارف: "من سيشتكى على مختاري الله؟" (ع ٣٣) "ومن هو الذي يدين؟" (ع ٣٤؛ رج إش ٥٠: ٧ - ٩)، تُعتبر عادة أنها تشير إلى الدينونة الأخيرة. لكن جويت يفترض أنه ربما كان يجول في فكر بولس الطعن المتبادل بين المؤمنين الضعفاء والأقوياء في رومية، الذين يحثهم الرسول على التخلص منه في ١٤: ١ - ١٥: ١٣ (٢٠٠٧، ٥٤٠). والفعل يشتكى، والوارد أيضاً في مواقع أخرى من العهد الجديد (رج أع ٢٣: ٢٨ و ٢٩؛ ٢٨: ١٩)، يُستخدم كتعبير تقني في التهم القانونية.

وإن التعبير، مختاري الله، المُستخدم في العهد القديم ليشير إلى إسرائيل (مثلاً، أي ١٦:

١٣؛ مز ١٠٥: ٦؛ إش ٤٥: ٤)، يُطلق هنا على كل المؤمنين، يهودًا وأممين. والاسم "دينونة"، في رو ٥: ١٦ و ١٨، يصف نتائج تعدي آدم. وفي ٨: ١، يؤكد بولس أنه في المسيح، لم يعد المؤمنون خاضعين للدينونة؛ بل إن المسيح دان الخطية. وفي ١٤: ٣ و ١٠ و ١٣ و ٢٢ و ٢٣، يتحدث بولس بوضوح، جمهوره في رومية، كي يُقلعوا عن إدانة بعضهم بعضًا (رج ١ كو ٦).

هذا ويجيب بولس بنفسه عن أسئلة العارف التي يطرحها، ولكن لا يبدو واضحًا، إن كانت أجوبته عبارات متناقضة، أم إنها أسئلة عارفٍ مقابلة تتوقع الأجوبة "لا". فالتنسخ والشروح لا تتفق حول هذا. "مَن سيشتكى...؟ الله هو الذي يُبرّر" (رو ٨: ٣٣). فالجواب الضمني، يبدو واضحًا أنه "مستحيل، لأن الذي يبرّر الخطاة (٤: ٥؛ رج ٨: ٣٠)، لن يدين مطلقًا، أولئك الذين برّهم". وإذا ترجمنا الجواب بالقول: "الله هو الذي يبرّر"، يعني بولس ضمنا، أنه لا يهتم فعلاً، من يتهمنا، إذ إن الله قد سامحنا. وعليه، فإن فكرته الرئيسية تبقى غير متأثرة بعلامات الوقف.

* ٣٤ كذلك، فإن الجواب عن السؤال: "مَن هو الذي يدين؟" (ع ٣٤ أ)، يمكن أن يكون سؤال عارفٍ أو تأكيدًا: "المسيح هو الذي مات بل بالحرى قام أيضًا الذي هو أيضًا عن يمين الله الذي أيضًا يشفع فينا" (ع ٣٤ ب؛ رج ١ كو ١٥: ٣ و ٤؛ ٢ كو ٥: ١٥). فقد أعتق المؤمنون من الدينونة بسبب وجودهم في المسيح (رو ٨: ١).

وبما أن المسيح، الجالس عن يمين الديان (٢: ١٦؛ ١٤: ١٠؛ ٢ كو ٥: ١٥) هو أخونا الأكبر، ونحن جزء من عائلته (رو ٨: ١٢-١٧)، فلن نخاف منه. والكلمة، بل بالحرى، تدلُّ على أن المصلوب، هو المُقام الآن؛ وهذا أمرٌ محسوم هنا، كما تؤكد الجملتان التاليتان.

وكون المسيح المُقام، "هو أيضًا عن يمين الله"، فذلك يُظهر تطبيقًا مسيحيًا واسعًا للزمور ١١٠: ١: "قال الربُّ لربِّي اجلس عن يميني حتَّى أضع أعداءك موطئًا لقدميك".

وقيامة يسوع، كانت أيضًا ارتفاعه (رج مت ١٢: ٣٥-٣٧؛ أع ٢: ٣٣-٣٥؛ ٥: ٣١؛ رو ١: ٤؛ ١ كو ١٥: ٢٤-٢٧؛ أف ١: ٢٠؛ كو ٣: ١؛ عب ١: ٣ و ١٣؛ ٨: ١؛ ١٠: ١٢؛

١٢: ٢) إلى مقام الكرامة والسلطان، وهي الدلالة في القسم، على أهمية الجلوس عن اليمين.

والمسيح، في مكانته المرتفعة كربّ، لا يملك فقط، بل أيضًا، يشفع فينا. فالمسيح بحسب عب ٧: ٢٥، الذي هو رئيس الكهنة الذي لنا في الأقداس السماوية، "هو حيّ في كلّ حين ليشفع فينا". هذا، وإنّ الفعل "يشفع في الصلاة"، يصف كذلك، العون الذي يقدمه الروح لنا في ضعفنا بحسب رو ٨: ٢٦ و ٢٧. وهذا ليس مفاجئًا، باعتبار أنه روح المسيح (ع ٩).

إذا كان جواب بولس عن سؤاله في ع ٣٤، "مَنْ هو الذي يدين؟" هو تأكيد بالقول: المسيح يسوع... فتكون نقطته، أنّ كلّ مَنْ تُسَوَّل له نفسه أن يدين المؤمنين، ينبغي أن يعرف أنّ المسيح "يدافع عن قضيتنا". أمّا إذا كان الجواب، سؤال عارفٍ آخر، هل سيديننا المسيح؟ فالجواب الواضح هو بالتأكيد "كلا البتّة".

* ٣٥ السؤال التالي في هذه السلسلة المتلاحقة، يترك وراءه قاعة المحكمة في الديونة الأخيرة، ليواجه تهديدات الحياة الأرضية الراهنة: "مَنْ سيفصلنا عن محبة المسيح؟" (ع ٣٥). ويتألّف جواب بولس هنا من قائمة من سبع إمكانيات، والتي يُفهم منها أنها فقط أسئلة مضادة.

فكلُّ المخاطر التي أدرجها بولس هنا، ما خلا السيف، قد واجهها هو بنفسه (رج ١ كو ٤: ١٠ - ١٣؛ ٢ كو ١١: ٢٣ - ٢٩؛ ١٢: ١٠)، ومع أنه لا يذكر ذلك هنا فإنه يتكلم عن اختبار. وإذا كان التقليد المسيحي صحيحًا، حول إعدام بولس، بقطع رأسه بالسيف، فيكون أيضًا قد اختبر السيف.

إنّ الرقم سبعة في الكتاب المقدس هو عدد "الكمال"، بمعنى أنه يشمل الكلّ. وهذه الضيقات السبع، لدى بولس تشكّل الشمولية لا الحصرية. فهذه الضيقات ليست سوى مُمثّل للتهديدات المُحتملة التي قد يواجهها المؤمنون. ولا واحد من هذه التهديدات، ولا حتى جميعها، تستطيع أن تضع حدًا لاختبارنا لمحبة المسيح. فهو سوف يبقى يُحَبُّنا. ومحبة المسيح، ينبغي أن تكون جملة إضافية فاعلية، تشير إلى المحبة التي يُظهرها من نحنونا.

إنّ الفعل، يفصلنا يتحمّل معنى الحرمان أو التجريد من رتبة معيّنة. ونقطة بولس الأساسية هي أن لا ألم يمكن أن يتخيّله عقل، ولا حتى الموت نفسه، يستطيع أن يُجرّدنا من اقتناعنا بأنّ المسيح يُحَبُّنا. ولأننا نعيش في عالم ساقط، فإنّ العديد من التهديدات التي يذكرها الرسول، ما زالت تواجه المؤمنين المضطهدين في أماكن مختلفة. لكنّ بولس على أية حال، لا

يجول في خلده فقط الألم الذي يواجهه الناس لأنهم مؤمنون؛ فالاضطهاد هو أحد هذه التهديدات التي ذكرها.

وليس ثمة من سبب يمنعنا من إضافة تهديدات معاصرة إلى قائمته، مثل السرطان والزهيم والإرهاب... ومع وجود الاطمئنان النسبي لدى المؤمنين في الغرب الذين يعيشون في بحوحة، فهذا يجب أن لا يجعلنا ننسى أن بولس كان يفكر في ألم جماعة المؤمنين، المشترك في كل أنحاء العالم. ولأننا جزء من الكنيسة ككل، فينبغي أن ننظر إلى التهديد الموجه للواحد منا كأنه موجه للجميع (رج ١ كو ١٢ : ٢٦).

وبما أن قائمة بولس تجيب عن السؤال: من سيفصلنا...؟ (رو ٨ : ٣٥)، فكل واحد من التهديدات التي ذكرها مُشخص بمثابة قوة شخصية. الاثنان الأولان: الشدة والضيق، مذكوران في ٢ : ٩ كنتيجة لعمل الشر (رج تث ٣٠ : ١٥ - ٣١ : ٢٢). لكن هذه الآلام ليست وقفاً على فاعلي الشر، بل على الجميع كجزء من الضيقة العظمى في نهاية الأزمنة، والتي بدأت طلائعها تظهر الآن، أي "آلام الزمان الحاضر" (رو ٨ : ١٨).

إن الكلمة اليونانية المترجمة شدة هنا، تأخذ حيزاً واسعاً من الترجمات المحتملة. إنها اختبار متوقع لدى المؤمنين، مع أنه غير مُسرٍ (فمثلاً، في ٥ : ٣ تُترجم "ضيق"، وفي ١٢ : ١٢ تُترجم "ضيقات"؛ وفي ٢ كو ١ : ٤ تُترجم "ضيقة"؛ وفي ٢ كو ٨ : ١٣ تُترجم "ضيق"). لكن هذه الضيقات قد تصبح مناسبةً للتعزية الإلهية (٢ كو ١ : ٤ - ٧). وأمّا الكلمة اليونانية المترجمة ضيق، فتصف اختبار السحق والمخاض بسبب الصعوبات والظلمة واليأس.

والكلمة اضطهاد، تُشير إلى الآلام المتنوعة لأسباب دينية (مر ٤ : ١٧ ؛ ١٠ : ٣٠ ؛ أع ٨ : ١ ؛ ١٣ : ٥٠ ؛ ١ كو ٤ : ١٢ ؛ ٢ كو ٤ : ٩ ؛ ١٢ : ١٠ ؛ ٢ تس ١ : ٤ ؛ ٢ تي ٣ : ١١). لكن الجوع (رج ٢ كو ١١ : ٢٧)، يشير إلى اختبار المجاعة بسبب الكوارث الطبيعية والحروب وغيرها، والتي تترافق غالباً مع ضيقات آخر الأيام (رج مت ٢٤ : ٧ ؛ رؤ ٦ : ٨). والعري هو نتيجة الحرمان من الثياب بسبب الفقر والمصائب (رج ٢ كو ١١ : ٢٧ ؛ يع ٢ : ١٥ ؛ رج ١ كو ٤ : ١١ و ١٢ ؛ ٢ كو ٦ : ١٠ ؛ في ٤ : ١١ و ١٢ ؛ ١ تس ٢ : ٩). والخطر يصف أي أمر يضع الحياة والصحة في مجازفة (رج ١ كو ١٥ : ٣٠ ؛ ٢ كو ١١ : ٢٦). أمّا السيف فهو كناية عن

"أعمال العنف"، سواء بالقتل أو الإعدام أو الحرب (رج مت ١٠ : ٣٤ و ٣٨ و ٣٩؛ أع ١٢ : ٢؛ عب ١١ : ٣٤ و ٣٧؛ رؤ ١٣ : ١٠).

* ٣٦ **السيف** والتهديد بالاستشهاد يُذكران بولس بمزمور ٤٤ : ٢٢، الذي يقتبسه في رو ٨ : ٣٦. ومع أن المزمور أشار أصلاً، إلى معاناة إسرائيل على يد أعدائه، وفي ما بعد طُبّق معلّمو الشريعة اللاحقون هذه الفقرة على شهداء المكابيين، فإن بولس يجد في هذه السطور لغة افتراضية حول آلام المؤمنين (رج ع ١٨؛ ١ كو ١٥ : ٣١؛ ٢ كو ٤ : ١٠ و ١١). فهو يعتبر معاناة كهذه، اختبار المؤمنين الطبيعي الذي لا بُدَّ منه، والمتوقَّع، ويمكن القول إنه مرَّتَّب من الله أيضاً (رج ١ تس ٣ : ١ - ٥).

وكونه سؤال عارفٍ مطوّلاً، يلمح بولس أن لا شيء في قائمته ذات التهديدات السبعة، يستطيع أن يفصل المؤمنين عن محبة المسيح لهم. وهو يفرح في آلامه لأنها تجيز له أن يشترك في آلام المسيح (في ٣ : ٧ - ١١؛ ١ كو ١ : ٢٤؛ ١ تس ٦ و ٧)، وتعطيه فرصة ليعرف قوة المسيح على الرغم من ضعفه (٢ كو ١٢ : ١ - ١٠)، وتزيد من اعتماده على الله وحده، باعتباره الوحيد الذي يقيم الموتى (١ : ٨ - ١١). ويُظهر بولس هنا التقليد الكتابي حول معاناة الأبرار، المدافع عنها مطوّلاً في سفر أيوب: إنَّ الألم لا يدلُّ بالضرورة على عدم الرضى الإلهي.

(٢) تأكيدات واثقة (٨ : ٣٧ - ٣٩)

* ٣٧ في ع ٣٧ - ٣٩، يُقدِّم بولس الجواب الحاسم عن جميع أسئلة العارف التي طرحها من ع ٣١ - ٣٦. فالألم لا يهدّد بإضعاف اختبارنا لمحبة المسيح لنا. فنحن نتألّم "ولكننا" مع ذلك نتنصر. والواقع أننا سوف نتمجّد فقط في حال كنّا نتألّم معه (ع ١٨). "ولكننا في هذه جميعها نعظم انتصارنا"، هذه العبارة، تفتح ذروة بلاغة بولس (ع ٣٧).

يُعرّف بولس الله أو المسيح (رج ع ٣٩؛ ٥ : ٨) باعتباره وحده مصدر انتصارنا: "نعظم انتصارنا بالذي أحببنا". وصيغة الفعل الماضي في قوله أحببنا، تؤكد قِمّة إظهار الله لمحبهته في موت المسيح (٨ : ٣١ و ٣٢).

* ٣٨ يُدرج ع ٣٨ و ٣٩ تسعة أمور، لن نستطيع أن تفصلنا عن محبة الله التي في المسيح (ع

(٣٩). وقوله، فإنني متيقنٌ (أي، إنني في وضعٍ ناتجٍ عن اقتناع)، يستخدم فيه الصفة المشبهة "متيقنٌ" ليؤكد اقتناع بولس الذي لا يتزعزع (ع ٣٨؛ رج ٢ تي ١ : ١٢). فانتصارنا من الناحية اللاهوتية، كوني المدى (رج أف ٦ : ١٠ - ١٨). هذا، وتبدو التهديدات التسعة ما خلا قوات، مندرجة في أربعة أزواج من الحقائق (رج مت ٢٤ : ٢٩)، التي تُنمُّ عن المفارقة، والتي تسمو فوق التهديدات التي يُدرجها بولس في رو ٨ : ٣٥.

كلُّ زوج يشير إلى حقائق متناقضة القطبين. أي، لا هذا ولا نقيضه، يمنعنا من بلوغ الخلاص النهائي. وتذكر القائمة، لا موت ولا حياة (أي مُسلِّمات الاختبار البشري؛ رج ٨ : ٣٥ و ٣٦؛ ١٤ : ٧ - ٩؛ ١ كو ٣ : ٢٢؛ في ١ : ٢٠)، ولا ملائكة (رؤساء) ولا قوات (أي الكائنات الأرضية والسماوية؛ رج ١ كو ١٥ : ٢٤؛ ٢ كو ١١ : ١٤؛ أف ١ : ٢١؛ ٣ : ١٠؛ ١٦ : ١٢)، ولا أمور حاضرة ولا مستقبلية، (أي حقائق مصيرية وقتية؛ رج ١ كو ٣ : ٢٢)، ولا علو ولا عمق (أي، أبعاد كونية/ قوات فلكية). وأخيرًا، ولكي يستنفد بولس كلَّ الوقائع، يضيف: ولا خليقة أخرى (أي "لا شيء آخر مخلوقًا").

* ٣٩ ولأنَّ العبارة، خليقة أخرى، تشمل كلَّ شيء ما عدا الله، فليس ثمة شكُّ بأن لا أمورَ مطلقًا، "تقدر أن تفصلنا عن محبة الله التي في المسيح يسوع ربَّنَا" (رو ٨ : ٣٩). هذا الرباط، غير القابل للانقسام، يُقنع بولس بكلِّ تأكيد بأنه "يعظم انتصارنا"، لأنَّ محبة الله التي في المسيح، لا تُقهر (رج كك ٢٠٠٥، ٢١٩ - ٢٣). إذًا، لا شيء يستطيع أن يحرمننا من الخلاص النهائي، لأنَّ الأمر في النهاية، يعتمد عليه، وليس علينا. ويفترض جُويت أن "هذه الصيغة وظيفتها جعل جميع القوات نسبية؛ فجميعها مخلوقة، تمامًا مثل البشر، وليس ثمة مخلوق له القدرة على مخاصمة الله" (٢٠٠٧، ٥٥٤).

من النص

عند هذه المرحلة من رسالة رومية، يستضيء بولس بنور جديد. وإلى هذا الحدِّ كان يكتب كمعلم واسع الاطلاع، حيث بَهَرْنَا بكشف إنجيل المسيح. أمَّا هنا، فيعتلي المنبر ويطلب منا جوابًا. "ماذا نقول الآن إزاء كلِّ هذه الأمور؟" ولم يُطلب إلينا أن نتكلم عنها، بل أن نعطي

جوابًا مناسبًا ولائقًا.

إنَّ أجوبتنا عن أسئلة بولس تُقرِّر من خلال ثقتنا بحقِّ الإنجيل، وبأمانة المسيح. "مَنْ سيفصلنا عن محبة المسيح؟" هنا نستطيع فقط أن نجيب: "لا شيء أو لا أحد". فالمعركة الفاصلة قد رُبِحَتْ بموت ربِّنا وقيامته. ولا قوَّة من القوى العاصية والمعاندة للنظام الجديد، وعلى الرغم من سلطتها الشرسة، تستطيع أن تفصلنا عن محبة الله، أو تعيقنا عن المشاركة أخيرًا، في السيادة على الكون الذي ربحه لأجلنا. "في المسيح" (٨: ١ و ٩ و ١١)، نحن محصورون بمحبة الله، ومشددودون كليًا نحو تحقيق التصميم الإلهي لنا، والمُعلن في الربِّ المُقام.

- Carter, T. L.** 2002. *Paul and the Power of Sin: Redefining "Beyond the Pale."* Cambridge: Cambridge University Press.
- deSilva, David A.** 2000a. "Honor and Shame." *In the Dictionary of New Testament Background*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press.
- deSilva, David A.** 2000b. *Honor, Patronage, Kinship and Purity: Unlocking New Testament Culture*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press.
- Gilmore, D. D., ed.** 1985. *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean*. Washington, D.C.: American Anthropological Society.
- Malina, Bruce.** 1981. *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*. Atlanta: John Knox.
- Moxnes, Halvor.** 1988a. "Honor, Shame and the Outside World in Paul's Letter to the Romans." Pages 207-18 in *The Social World of Formative Christianity and Judaism*. Edited by Jacob Neusner, Peder Borgen, Ernest S. Frerichs and Richard Horsley. Philadelphia: Fortress.
- Moxnes, Halvor.** 1988b. "Honor and Righteousness in Romans." *Journal for the Study of the New Testament* 32: 61-77.
- Moxnes, Halvor.** 1996. "Honor and Shame." Pages 29-40 in *The Social Sciences and New Testament Interpretation*. Edited by Richard L. Rohrbaugh. Peabody, Mass.: Hendrickson.

- Bartchy, S. Scott.** 1992. "Slavery (New Testament)." Pages 65-73 in Vol. 6 of *The Anchor Bible Dictionary*. Edited by David Noel Freedman. New York: Doubleday.
- Harrill, J. A.** 2000. "Slavery." In the *Dictionary of New Testament Background*. Edited by Craig A. Evans and Stanley E. Porter. Downers Grove, Ill.: InterVarsity.
- Harris, J. Murray.** 2001. *Slave of Christ: A New Testament Metaphor for Total devotion to Christ*. New Studies in Biblical Theology, 8. Downers Grove, Ill.: InterVarsity.
- Lyall, Francis.** 1984. *Slaves, Citizens, Sons: Legal Metaphors in the Epistles*. Grand Rapids: Academic Books.
- Martin, Dale B.** 1990. *Slavery as Salvation*. New Haven, Conn.: Yale University Press.
- Tsang, Sam.** 2005. *From Slaves to Sons: A New Rhetoric Analysis on Paul's Slave Metaphors*. Studies in Biblical Literature, 81. New York: Peter Lang Publishing.