دار الثقافة



أخلاقيات العهد القديم لشعب الله

طرق الله بين الماضي والحاضر

ج. هـ. رايت

أخلاقيات العهد القديم لشعب الله

طرق الله بين الماضي والحاضر

تأليف

كريستوفر ج. هـ. رايت

ترجمة

ڤينيس نقولا

دار الثقافة

Book Name : *Old Testament Ethics for the people of God*
Author : **Christopher J. H. Wright**
Agent : The Piquant Agency
© Christopher J. H. Wright
This translation of *Old Testament Ethics for the People of God* is published by arrangement with Dar El Thaqafa Communications House.
Translated and Printed by Permission of the Author.
Arabic edition © 2011 by Dar El Thaqafa Communications House.
All rights reserved. International Copyright Secured.

الطبعة الأولى

الكتاب : **أخلاقيات العهد القديم لشعب الله**
المؤلف : **كريستوفر ج. هـ. رايت**
صدر عن : دار الثقافة - ص. ب. ١٦٢ - ١١٨١١ - البانوراما - القاهرة
رقم الإيداع : ٢٠١١ / ٥١٨١
الترقيم الدولي : 977 - 213 - 878 - 6
المطبعة : مطبعة سيوبرس ت: ٢٦٢٢١٤٢٥/٦
الإخراج الفني والجمع : دار الثقافة
تصميم الغلاف : آن مجدي
جميع حقوق الطبع أو إعادة النشر محفوظة لدار الثقافة
١٠ / ١١٠٠ ط١ / ١-١ / ٢٠١١

رايت/كريستوفر ج. هـ.،
أخلاقيات العهد القديم لشعب الله: طرق الله بين الماضي والحاضر/ تأليف كريستوفر ج. هـ. رايت؛ ترجمة فينيس نقولا.- ط١. - القاهرة: دار الثقافة، ٢٠١١.
٤٠٣ ص؛ ٢٨ سم
تدمك ٦ ٨٧٨ ٢١٣ ٩٧٧
١- التأملات (المسيحية)
أ- نقولا، فينيس (مترجم)
٢٧٤,٢

مقدمة الدار

إن اللاهوت والأخلاق لا ينفصلان في الكتاب المقدس. فلا نستطيع أن نفهم كيف ولماذا عاش شعب إسرائيل في الماضي؟ ولا كيف يجب أن يعيش المسيحيون في الحاضر؟ دون أن نرى: كيف ولماذا آمنوا بما آمنوا به؟ وأن نفهم بوضوح القيم الأخلاقية – سواء المباشرة أو غير المباشرة – التي وقفت خلف القوانين والسلوكيات في العهد القديم. بمعنى أدق يجب أن نفهم منظومة أخلاقيات العهد القديم أولاً، لكي نفهم كيف يريدنا الله أن نعيش ونسلك الآن.

ولفهم أخلاقيات العهد القديم، لا يجب أن نأخذ ما يلائمنا منه وإغفال ما يخالف أجندتنا الخاصة. وليست القراءة بشكل عشوائي سريع، لأن هذا يعني اقتطاع النصوص من سياقها التاريخي والأدبي والثقافي، مما يؤدي حتمًا الوصول إلى غير قصد الله الأصلي. بل يجب أن نفهم منظومة أخلاقيات شعب الله في العهد القديم داخل سياقها، لنفهم ما أراده الله من شعب إسرائيل ليكون طاهرًا مقدسًا وسط شعوب العالم، ومن ثم يصبح شعب إسرائيل نموذجًا ومثالاً لباقي الشعوب.

وحين ندرس أخلاقيات العهد القديم لشعب الله لا يمكن أن نقف عند هذه النقطة. فنحن الآن شعب الله، وعُيِّنا شعبًا له من خلال عمل الخلاص العظيم. وإرسالية شعب إسرائيل ليكونوا نموذجًا ومثالاً للعالم لم تنتهِ، إذ علينا – نحن شعب الله في العهد الجديد – أن نكمل المسيرة، لنكون الأداة التي يستخدمها الله ليحضر كل الشعوب للبركة متممًا وعده لإبراهيم. لذا علينا أن نفهم انعكاسات منظومة القيم لشعب الله في القديم على الكنيسة هنا والآن.

ونحتاج للخوض في كل هذا مرجعًا مثل الذي في بين أيدينا الآن، فالكاتب – وهو غني عن التعريف – بذل جهدًا شديدًا لحصر الجوانب اللاهوتية والاجتماعية والشخصية في منظومة أخلاقيات العهد القديم. موضحًا كيف يمكن تطبيق هذا بشكل عملي ومناسب لنا الآن ولسياق عصرنا المختلف تمامًا عن سياق العهد القديم. فنحن شعب الله الآن في مسيس الحاجة أن نفهم كيف يريد الله منا أن نعيش حسب طرقه، لنكون نورًا وملحًا للعالم.

وتسعد دار الثقافة أن تضيف للمكتبة اللاهوتية العربية مثل هذا المرجع القيم، والذي يُقدَّم مزيدًا ومنقحًا عما جاء في طبعاته الأولى.

دار الثقافة

إهداء

إلى ليز

كاثرين وأندي

تيم وبيانكا

چوني وإيما وهيلينا

وسوزي

المحتويات

مقدمة الدار ٣

المحتويات ٧

توطئة: الحياة كشعب الله ١١

توطئة ١٧

المقدمة ٢١

الجزء الأول: بناء لأخلاقيات العهد القديم ٢٣

١- الزاوية اللاهوتية ٢٣

هوية الله ٢٤

عمل الله ٢٨

كلام الله ٣٠

غرض الله ٣٢

طريق الله ٣٧

صلاح الله ٤١

قراءات إضافية ٤٣

٢- الزاوية الاجتماعية ٤٣

البعد الاجتماعي للفداء ٤٥

خصوصية إسرائيل ٥٣

إسرائيل نموذج أعده الله ٦٣

قراءات إضافية ٦٥

٣- الزاوية الاقتصادية ٦٥

الأرض في قصة إسرائيل ٧١

الأرض كهبة إلهية .....

الأرض تحت السيادة الإلهية ٧٦
الأرض كمقياس لقيام العهد ٧٩
قراءات إضافية ٨٢
الجزء الثاني: موضوعات في أخلاقيات العهد القديم ٨٣
٤- علم البيئة والأرض ٨٥
أرض الله: الملكية الإلهية ٨٦
أرضنا: هبة إلهية ومسئولية بشرية ٩٥
الأرض الملعونة: خطية الإنسان والدمار البيئي ١٠٥
خليقة جديدة:علم البيئة والإسخاتولوجي ١١٠
قراءات إضافية ١١٦
٥- الاقتصاد والفقراء ١١٩
الأخلاقيات الاقتصادية من منظور الخليقة ١١٩
الاقتصاد في عالم ساقط ١٢١
الأبعاد الاقتصادية لقصة إسرائيل في الفداء ١٢٤
قيم الخليقة تسترد في نظام إسرائيل الاقتصادي ١٢٦
التجاوب مع الفقر ١٣٦
قراءات إضافية ١٤٦
٦- الأرض والأخلاق المسيحية ١٤٩
التفسير طبقًا للنماذج ١٤٩
التفسير الاسخاتولوچي ١٥٠
التفسير الرمزي ١٥٢
اليوبيل: دراسة حالة ١٦١
قراءات إضافية ١٧١
٧- السياسة والأمم ١٧٣

منظورات من الخليقة والسقوط ١٧٤
شعب الله والدولة: وجهات نظر من تاريخ إسرائيل ١٧٨
الله والأمم: رؤية إسرائيل الكونية ٢٠٠
قراءات إضافية ٢٠٣
٨- العدل والبر ٢٠٥
العدل كما يجريه الله ٢٠٦
العدل كما يطلبه الله ٢١٣
العدل كما يرسيه الله ٢٢٠
قراءات إضافية ٢٢٤
٩- الشريعة والنظام القضائي ٢٢٧
الأجزاء القانونية الأساسية ٢٢٩
أنواع مختلفة من الناموس ٢٣٢
إدارة العدل ٢٤٢
مقياس القيم في إسرائيل ٢٤٥
انعكاسات لاهوتية ٢٥٢
قراءات إضافية ٢٦١
١٠- الثقافة والعائلة ٢٦٣
رفض ومنع ٢٦٣
تسامح مبرَّر ٢٦٥
تأكيد نقدي : العائلة في العهد القديم ٢٧١
المسيحيون والثقافة ٢٧٩
المسيحيون والعائلة ٢٨٢
قراءات إضافية ٢٩٠
١١- طريق الفرد ٢٩١

الأفراد داخل مجتمع ٢٩١
المسئولية الفردية ٢٩٢
نماذج من الأخلاق ٢٩٤
فشل وغفران ٣٠٢
قراءات إضافية ٣٠٥
الجزء الثالث: دراسة أخلاقيات العهد القديم ٣٠٧
١٢- نظرة عامة لمقاربات تاريخية ٣٠٩
الكنيسة المبكرة ٣٠٩
عصر الإصلاح ٣١٢
بعض المقاربات المعاصرة ٣١٨
قراءات إضافية ٣٢٩
١٣- دراسة معاصرة: مقالة مرجعية ٣٣١
١٤- التفسير والسلطان في أخلاقيات العهد القديم ٣٥٣
الذهاب إلى هناك من هنا: مشكلات منهجية ٣٥٣
العودة من هناك إلى هنا: مشكلات أيديولوچية ٣٥٦
مسألة السلطان ٣٦٣
خلاصة ٣٧٥
قراءات إضافية ٣٧٦
ملحق: ماذا عن الكنعانيين ٣٧٧
المراجع ٣٨٥

توطئة

الحياة كشعب الله

بعض الكُتّاب يصدرون أعمالهم باعتذار أو تبرير لإضافة كتاب آخر للكتابة في موضوعهم، وعلى الأقل أشعر أنني تحرّرت من هذا الواجب طالما أن موضوع أخلاقيات العهد القديم يندر وجود كتابات تُضاف إليه. بالطبع هناك عدد من المقالات الأكاديمية والدراسات الخاصة التي تحمل مغزى أخلاقيًا للعهد القديم، كما توضحه المراجع. لكنني لا أعرف أية محاولات حديثة تقدم وجهة نظر شاملة للموضوع ككل، ولذلك وبدون التظاهر ببحث الموضوع بعمق أو بتفاصيل فقد حاولت أن أقدم إطارًا معقولاً يمكن من خلاله تنظيم أخلاقيات العهد القديم وفهمها. ويجد الدارس في المراجع مصادر كامنة للوصول بدراسته لأبعاد أعمق وأوسع.

وقد تفاديت بقدر الإمكان بالنسبة لاهتمام القارئ العادي استخدام المفردات الفنية والهوامش المعقدة. أما العبارة الفنية الوحيدة التي سمحت لنفسي أن استخدمها هي كلمة نموذج «Paradigm» ومشتقاتها. فلا أجد كلمة أبسط للتعبير عن النقاط التي أود أن أقدمها بخصوص أسلوب بفهم وتطبيق العهد القديم. فالتعبير محدد بالتمام ومشروح طالما يظهر في الفصل الثاني. وبالمثل هناك مفردات لاهوتية أخرى، واحدة أو اثنين سوف يتم شرحها في بداية استخدامها.

هناك نقطتان يجب ذكرهما: أولاً، إن نظرة خاطفة للمحتويات سوف توضح أن أغلب المواد تتناول الجوانب الاجتماعية في أخلاقيات العهد القديم. وفي الفصل الأخير فقط سوف نتناول الأخلاق الشخصية أو الفردية. قد لا يكون هذا متوازنًا بعض الشيء طالما أنه يوجد الكثير، بلا شك، يمكن أن يقال على مطالب الأخلاق الشخصية موجودة في العهد القديم، ولهذا فإن التنبير مقصود تمامًا وقائم على قناعة أن التوكيد الأخلاقي الأوّلي في العهد القديم هو اجتماعي في الواقع. إن العهد القديم هو قصة شعب، شعب الله، وكل القصص المهمة من الناحية السلوكية للأفراد هي في الواقع جزء من قصة أوسع. دعا الله كل المجتمع ليكون «شعبًا خاصًا» ليحيا أمامه وسط شعوب الأرض، ولهذا كما يشير العنوان فإن العهد القديم مشجِّع بما يعنيه أن يكون شعبًا حيًا لإله حي.

أما النقطة الثانية فترتبط بالعنوان الفرعي وفصول الجزء الثاني. فأنا على قناعة بأن العهد القديم عندما نفهمه جيدًا ونطبِّقه على أنه جزء من قانونية الكتاب المقدس القائمة فإنه يناسب النطاق الكلي لاهتماماتنا الأخلاقية بشكل حيوي. وهدفي في هذا الكتاب هو الإشارة إلى الأساليب التي يمكن تطبيقها بشكل مناسب، واقتراح اتجاهات لهذه التطبيقات، وأكثر من اتباع هذه الاتجاهات خلال الاستنتاجات المفصَّلة في كل مجال.

أنا لست رجل اقتصاد ولا سياسة ولست محاميًا ولا رجل اجتماع ولا أدّعي أي خبرة خاصة في هذه المجالات، ولكن رجائي أن المسيحيين الذين يعملون في هذه المجالات وغيرها أن يلهمهم ما ذُكر هنا لمزيد من تطبيق مؤثر ومتماسك للاهوت الكتابي والأخلاق لما يختص بشئون محيطهم.

العديد من أفكار هذا الكتاب أُثيرت لأول مرة وتم التحاور فيها مع مجموعات الدراسة المتعددة في مشروع Shaftsbury Project في سياق نقدي معرفي. وأنا شديد الامتنان لأعضاء هذه المجموعات نفسها للتصريح بتعديل ومراجعة المادة التي طبعوها في الأصل كأوراق عمل.

وأريد أيضًا أن أسجل امتناني للسيدات الفضليات في تونبريدج Tonbridge اللاتي طبعن المخطوطة: Sheila Armstrong, Sue Bladon, Kathie Portlock and Frances Weller. وشكري أيضًا لـ Brian and Megan Adams, Kenneth and Margaret Gubbins, Lawrence and Margaret Pope and Davis and Clare Wenham الذين منحوني ضيافة بأنواع متنوعة أثناء كتابتي هذا الكتاب. وأمتن عظيم الامتنان للمهارة المدققة Rev. David Field and Dr. Gordon Wenham الذين قرأوا المسودة الأصلية وقدموا عددًا كبيرًا من الملاحظات المفيدة وقد ساعدتني مقترحاتهم لتوضيح أو تحسين ما أردت أن أقوله من نقاط. ويدين هذا الكتاب بملحقاته لمجهودات بعض طلبتي في «كل الأمم».

عائلة الكاتب هي من تشارك في الحمل الكامل لكتابة كتاب، ولكن عائلتي ذهبت لأبعد من الصبر المحتمل، وحولت بعضًا من المبادئ لأخلاقيات العهد القديم إلى خبرة حية لفرح عظيم، ولذا فبالامتنان والعرفان أهدي هذا الكتاب إليهم جميعهم.

كريستوفر ج. هـ. رايت

توطئة

عندما ظهر كتاب **«الحياة كشعب الله»** (*Livig as the people of God*) في عام ١٩٨٨ كان الاهتمام بأخلاقيات العهد القديم على المستوى الأكاديمي والشعبي ضعيفًا جدًا، حتى أن قليلا من الناس - وأقلّهم الكاتب - الذين توفرت لديهم الشجاعة توقّعوا بقاء الكتاب لعقدين من الزمن وعودته للظهور في طبعة منقحة. فقد كان هناك نقص شديد للربط الأخلاقي بالعهد القديم. في عام ١٩٥٦ قال لنا Cyril Rodd «إنه لم يجد أي اهتمام بموضوع الأخلاقيات في العهد القديم، على أساس أنه موضوع لا مستقبل له»[١]. وفي عام ١٩٧٠ كتبت إلى John Sturdy المشرف السابق لطلبة اللاهوت في كامبردج لأسأله، فيما إذا كان موضوع أخلاقيات العهد القديم موضوعًا صالحًا للبحث، وأجاب أنه يمكن أن يكون كذلك طالما أن أحدًا لم يكتب عنه شيئًا باللغة الإنجليزية لمدة خمسين عامًا. في عام ١٩٧٣ عندما كنت أكافح لأكسب بعضًا من الفاعلية بخصوص كيفية عمل دراسة في الموضوع، قال لي أستاذ ألماني أنه لا يندهش من الصعوبات التي تواجهني طالما أن الموضوع غير موجود، وهذا تعليق كان له تأثير في إضعاف إصراري على القيام ببحثه.

حسنًا فإنه بالنسبة لفرع من المعرفة لم يكن له مستقبل في عام ١٩٥٦ ولا ماض في ١٩٧٠ ولا وجود في عام ١٩٧٣ فإن موضوع أخلاقيات العهد القديم في صحة جيدة بشكل مثير للدهشة. الملاحظة التي أبديتها في التوطئة بخصوص إسهامي الأول في الموضوع،[٢] أن فرعًا من المعرفة كان يجب أن يضاف رغم أن الدراسة باللغة الإنجليزية في عام ١٩٨٣ أصبحت قديمة في عام ٢٠٠٣ فقد شهد العقدان الأخيران العدد الوفير من الكتابات والندوات والمقالات وحتى الرسالات الدراسية في هذا المجال. وقد راجعت بعضًا من كتابات الثمانينات مع بعض مواد عن أخلاقيات العهد الجديد في مقال طُبع عام ١٩٩٣[٣]. في الفصل ١٣ ربطت هذا مع بحث في الجزء الأكبر من الكتابات ذات الصلة الوثيقة بالموضوع في التسعينيات وبدايات القرن الحالي. إلى هذا الحد كان الاهتمام المتزايد في هذا المجال لدرجة أن حوالي ٤٠٠ عنوان في مراجع هذه الطبعة المنقّحة المَزيدة أكثر من ٧٥ ٪ منها يرجع تاريخها ما بين ١٩٨٣ والوقت الحاضر.

داومت على التفكير والكتابة بخصوص الموضوع بعد طبع هذا الكتاب فقد وجدت تحديًا متواصلاً وحثًا على طلب التحدُّث أو الكتابة بخصوص موضوعات محددة من وجهة نظر العهد القديم، واكتشفت أن البناء «المثلّثي» ومبدأ النموذجية paradigmatic method الذي قدمته بشكل تجريبي وبشكل حدسي في عام ١٩٨٣، قد تم اختباره وإدخال تحسينات إليه، إذ أعطيته اهتمامًا متواصلاً. ونتج عن هذا جزءًا مكمِّلا وهو **«السير في طرق الله»** (Walking in the

(1) Rodd, «*Glimpses*», p. ix.

(٢) C.J.H Wright, *Living*, P. 9. لم يكن هذا موضوع رسالة الدكتوراه فقد طبع عام ١٩٩٠ بعنوان «God's People in God's Land».

(3) Christopher J.H.W. Wright, «Biblical Ethics Survey».

ways of the Lord) (١٩٩٥) وهو عبارة عن مجموعة من مقالات كانت قد طبعت في مكان ما، وبما أن الجزء قارب على الانتهاء من الطبع إلى حد كبير فأنا ممتن لـ IVP (في شخص فيليب ديوس Philip Duce) الذي انتظر بصبر لهذه النسخة، وموافقته على ضم الجزء المهم المُضاف لمحتواه الذي تم تنقيحه بالكامل أيضًا، مع الجزء الحالي. هذا واحد من العوامل بخصوص الطبعة المنقَّحة جعلته أكبر من الأول. أما العامل الثاني فإني وسَّعت بعض الفصول، وضممت فصولاً على الموضوعات التي قليلاً ما لمستها في (الحياة) (مثل أخلاقيات علم البيئة).

مع أن الكتاب كان (وما يزال مقصودًا به) أن يكون في متناول القرَّاء العاديين، لكنه وجد مكانًا كمرجع في مناهج لاهوت العهد القديم والأخلاق في كليات اللاهوت في أجزاء مختلفة من العالم. أخذت هذه الواقعة في الاعتبار بطرق عديدة عندما كنت أعد هذه النسخة المنقَّحة، أولاً بينما أثق أن النص الأصلي، مازال في متناول القراء بلا احتياج لتدريب لاهوتي، فقد ضمنت مزيدًا من الحواس بمراجع بيبلوجرافية تشير إلى بعض المناظرات المتخصِّصة التي تدفَّقت وفاضت حول الموضوعات التي تم تغطيتها. وترد المراجع بالحواشي في شكل مختصر. وتوجد التفاصيل الكاملة في المراجع الواردة في النهاية. وثانيًا فيما أضفت جزءًا خاصًا بالقراءات بالإضافة في نهاية كل فصل، وما عدا فصل ١٣ لتمكِّن الطلبة من بحث الموضوع بأنفسهم بعمق أكبر. وثالثًا أضفت القسم النهائي بالكامل.

الجزء الثالث الذي يتناول الموضوعات الأكثر أكاديمية لأخلاقيات العهد القديم بما يتضمنه من بعض الدراسات التاريخية والمعاصرة، وهكذا فإن هذا جزء من الكتاب قد يرغب بعض القرَّاء الذين قد يرغبون في قراءته أولاً وقد يشعرون أنهم أحرار لإغفاله بالتمام. ويتضمن معالجة المشاكل الرئيسية ذات الوجهين لأخلاقيات العهد القديم، وبالأخص بالأساليب والفرضيات التي تناسب مهمة الكتابة في أخلاقيات العهد القديم وأيضًا ما المعنى وما الأساس الذي يمكِّننا أن نتكلم للمسيحيين عن السلطان الأخلاقي للعهد الجديد؟ الفصل الأخير محاولة شخصية لتناول مشكلة ذات جانبين بخصوص المشكلات الرئيسية خاصة أخلاقيات العهد القديم؛ بالتحديد ما هي الأساليب والفرضيات المناسبة لمهمة كتابة أخلاقيات العهد القديم؟ وعلى أي أساس وبأي معنى يمكن أن نتكلم عن سلطان العهد القديم الأخلاقي على المسيحيين؟

تم وضع الملحق «ماذا عن الكنعانيين؟» لأنني ببساطة سُئلت هذا السؤال كثيرًا وبشكل متواصل. يبدو أن سماع أو قراءة جملة «أخلاقيات العهد القديم» تثير في تفكير الناس الذي يعتبرونه بالتحديد أبعادًا غير أخلاقية في هذه النصوص؛ وعلى كل فهذا الكتاب لم يكن مقصودًا منه أبدًا تناول «المشكلات الأخلاقية في العهد القديم» هذا تحد كبير ويحتاج لكتاب كامل إذا أردنا معالجته جيدًا، ومع ذلك فلكي أتفادى الانتقاد بأني أهملت هذا السؤال المشكل بالتمام، فإني قدمت عرضًا مختصرًا لبعض من المنظورات الخاصة بالموضوع. والتي وجدت أنها مفيدة (مع علمي التام باستقلاليتها)، مصحوبة بشيء من المزيد من القراءات ذات الصلة المباشرة بالموضوع.

وللأسف وصل إلى علمي متأخرًا جدًا هذه الكتب التي يمكن مناقشتها في هذا العمل:

Brown, Wiliam p. (ed.), *Character and Scripture: Moral Formation, Community, and Interpretation of Scripture* (Grand Rapids: Eerdamans, 2002).

Goldingay, john, *Old Testament Theology: Israel's Gospel* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2003).

Laleman, Hetry, *Celebratting the Law? Rethinking Old Testament Ethics* (Carlisle: Patrenoster, 2004).

Parry, Robin, *Old Testament Story and Christian Etghics: The Rape of Dinab as a Case Study* (Carlisle: Paternoster, 2004).

بالامتنان والبركة أعيد تقديم هذا الكتاب لعائلتي التي أغناني حبها وتشجيعها إلى أبعد الحدود. أقدم لهم هذا الكتاب بهذه الكلمات..

إلى زوجتي إليزابيث

(بروح ما جاء في أمثال ٣١: ٢٨- ٣١)

كاثرين، و تيموثي، وچوناثان،

وسوزانا التي وُلدت مع هذا الكتاب.

طول تاريخ عائلتي والتي أُختصرت أغلب أسمائهم وامتدت بثلاث زيجات وحفيدة (هيلينا). بينما سوزي - مثلها مثل هذا الكتاب - التي جاء عامها الأول مع هذا الكتاب وصلت الآن إلى سن الرشد ٢١ عامًا ولكن ليس مثل هذا الكتاب لا تحتاج إلى أي شكل من أشكال المراجعة والتجديد.

كريستوفر چ. هـ. رايت

المقدِّمة

المثلَّث الأخلاقي

إن أفضل طريقة لفهم وتطبيق العهد القديم من الناحية الأخلاقية، ليس بأن نغطس ونقتنص كل ما يبدو ملائمًا لأجندتنا الأخلاقية. رغم أن الناس كثيرًا ما يفعلون هذا حيث يقتبسون شواهد بطريقة عشوائية غالبًا، وهذا يعني قطع النصوص من سياقها التاريخي والأدبي والثقافي، ونادرًا ما يحدث أي أتفاق طالما أن الناس يمكنهم أن يقتبسوا بسهولة نصوصًا متقاطعة، بنفس درجة عدم الالتفات للطريقة التي يرتبط بها معًا كتب العهد القديم. وما سوف نحاول عمله هو أن نضع أنفسنا مكان إسرائيل، ونفهم كيف أدركوا واختبروا علاقتهم مع الله، وكيف أثَّرت تلك الخبرة على مُثلهم الأخلاقية وحياتهم العملية كجماعة.

إن اللاهوت والأخلاق لا ينفصلان في الكتاب المقدس، وأنت لا تستطيع أن تشرح كيف ولماذا عاش الإسرائيليون أو المسيحيون بهذا الأسلوب؟ إلى أن ترى كيف ولماذا آمنوا بما آمنوا به؟ ولذا فإن هدفي في هذا الجزء هو تحديد الخطوط العريضة لوجهة النظر العالمية، التي تقف خلف غنى الوصايا والتشجيعات في العهد القديم كما القيم السلوكية سواء غير المباشرة أو المباشرة في الروايات والعبادة والنبوة. لقد بُنيت أخلاقيات العهد القديم على رؤية العالم بالنسبة لإسرائيل.

رؤية العالم هي مجموعة من الفرضيات الجامعة التي يضعها الفرد أو الجماعة للإجابة على الأسئلة المتنوعة والأساسية والتي تواجه البشر في كل مكان[٤]. وهذه الأسئلة تشمل ما يلي:

١- **أين نحن؟** وما هي طبيعة العالم وهذا الكوكب الذي نعيش عليه؟ كيف جاء إلى هنا ما مستقبله؟

٢- **من نحن؟** ماذا يعني أن نكون بشرًا وكيف نتميَّز عن بقية الخلائق الحيَّة التي نعيش بينها إذا كان هذا بالفعل؟

٣- **ما الخطأ الذي حدث؟** ما السبب وراء أن تكون الأشياء على ما هي عليه والتي نشعر بالغريزة أنها ليست كما يجب أن تكون؟ لماذا نوجد في هذه الفوضى؟

---

(٤) إن تركيب أسئلة رؤية العالم الأربعة مأخوذة من J. Richard Middleton and Brian J. Walsh *Truth Is Stranger* لمزيد من المناقشة الشاملة لرؤية العالم بالنسبة لإسرائيل التي أثرت ليس في كل العهد القديم ولكن أيضاً في مفهوم العهد الجديد عن يسوع، وأيضاً فهمه هو عن نفسه، انظر N. T. Wright, *People of God*.

٤- ما الحل؟ ما الذي يمكن عمله إذا كان بالإمكان عمل شيء لوضع الأشياء في وضعها السليم؟ هل هناك أمل في المستقبل وإذا كان ذلك كذلك فالأمل في ماذا وفي من ومتى؟

إن رؤية إسرائيل للعالم في زمن العهد القديم أجابت على تلك الأسئلة بغزارة كما يلي:

١- هذا العالم هو خليقة صالحة لإله واحد حي والذي نعرفه باعتباره السيد[٥] إنه وهو بالكامل مُلك لهذا الإله (ليس هناك جزءا ملكًا لآلهة أخرى) والسيد يسُود على ما هو موجود «في السماء من فوق، وفي الأرض من تحت، وما تحت الأرض».

٢- نحن - بالمعنى الواسع - بشر خُلقنا على صورة الله الخالق ووُجدنا للعلاقة مع الله، ومع بعضنا البعض.

٣- الخطأ الذي وقع أنه نحن البشر تمرَّدنا على الله الخالق، في عدم طاعة سلوكية وروحية. وهذا جلب تداعيات الشر على كل جوانب الحياة البشرية بما فيها الفردية والشخصية وعلاقة كل منا بالآخر وبالبيئة الطبيعية ومع الله.

٤- الحل يكمن عند نفس الله الخالق، فهو من عالج مشاكل شعوب البشرية بمشروع تاريخي للفداء بداية باختيار إبراهيم إبي أمّتنا إسرائيل، وهذا سوف يمتد ليشمل في النهاية مباركة كل الشعوب وبخليقة جديدة.

ولذلك «نحن» بمعنى أضيق شعب الله المختار وفي علاقة خاصة مع السيد، الذي هو إله العهد وهو أيضًا إله كوني لكل الشعوب، ووضعنا الله باعتبارنا شعبه الخاص من خلال عمل تاريخي عظيم من الخلاص القومي (الخروج)، وخلال العهد في سيناء وخلال هبة الأرض التي نعيش عليها، لكن العهد مع إبراهيم يذكِّرنا أنه تم اختيارنا كإرسالية لنكون الوسيلة التي بها سوف يحضر كل الشعوب إلى البركة. وفي حياتنا اليومية نحن نتبع طقوس النقاوة، ونميِّز بين الأشياء الطاهرة، وغير الطاهرة، والتي توضح الانفصال عن الشعوب وهي ممارسات نؤمن أنها مطلوبة لشعب دُعي ليكون مقدَّسًا كما أن الله مقدس. وفي سلوكنا يحكمنا مجموعة من العادات والوصايا والمشجِّعات والتي هي دليلنا (التوراة) والتي تشكِّل تجاوبنا مع إلهنا باعتباره إله عهدنا، وفي عبادتنا نقر أن السيد وحده ليس فقط ملكًا على إسرائيل، ولكن أيضًا إله كل الأرض وكل الشعوب وكل الخليقة.

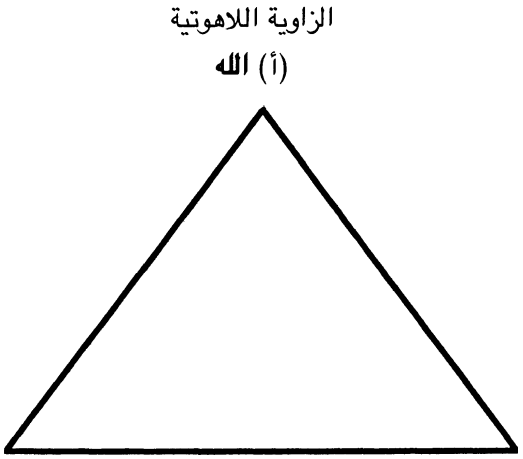
هذا هو لاهوت العهد القديم في أبسط صيغة. تم التعبير عن رؤية إسرائيل للعالم في معتقداتهم وقصصهم وعبادتهم وفقط في ثنايا هذا النسيج من الافتراضات يكون لأخلاقيات العهد القديم معنى. وفقط عندما نربط رؤية العالم هذه بتطورها في العهد الجديد، عندما وضع أتباع يسوع الأوَل معنى له في ضوء كتبهم المقدسة (والذي ندعوه بالعهد القديم) هنا فقط يمكننا أن ندخل أخلاقيات العهد القديم بصلاحية إلى الأخلاقيات المسيحية والآن وفي ثنايا النسيج الواسع للفهم الشخصي يمكننا أن نحدِّد ثلاث نقاط محورية:

* الرب (Lord) باعتباره إله إسرائيل
* إسرائيل نفسه باعتباره كشعبًا مختارًا في علاقة فريدة مع الرب (Lord).
* الأرض التي آمن إسرائيل بأن الرب وعد أن يعطيها لهم.

---

(5) See chapter1, n. 1 below.

الله، وإسرائيل، والأرض ثلاثة أعمدة في رؤية إسرائيل للعالم والعوامل الأولية للاهوتهم وأخلاقياتهم. ويمكننا تصويرها في شكل مثلَّث العلاقات كل واحد يؤثر ويتفاعل مع الآخر. ولذا نحن يمكننا تناول كل «زاوية» من هذا المثلَّث، ونختبر التعليم الأخلاقي في العهد القديم من زاوية لاهوتية (الله)، وزاوية اجتماعية (إسرائيل) وزاوية اقتصادية (الأرض). هذا سوف يكون إطار عمل للثلاثة فصول بالأخص في الجزء الأول.



قطعًا هناك شيء صناعي بخصوص هذا التصور، ولكن قد يبرهن بما يساعد في محاولة الإمساك بالتعقيدات الواردة في العهد القديم من خلال إطار بسيط نسبيًا إلا أنه وشامل، وموافق لكلٍّ من ملمح كتب العهد القديم أساس العهد في لاهوت العهد القديم[٦].

(٦) يلخص Cyril Rodd مدخلي بشكل عادل، ولكنه يحتج بأن ذلك الإطار مثل كل المحاولات التي تتناول الأخلاق من خلال إطار نظامي يهدم الأخلاق نفسها، وكما يقول أنه نموذج قد أقحمته على أخلاقيات العهد القديم (*Glimpses, pp. 2, 316*). وواضح أن القياس الذي وضعته في شكل مثلث العلاقات لا يوجد بوضوح في نصوص العهد القديم. إلا أنه حتى وإن كانت الأسفار القانونية محاولة لتقديم تنوُّع ضخم من الوثائق فيما بين نظام أو نموذج والذي كان بشكل ما «مفروضًا» لكي يصل بالقناعات اللاهوتية إلى الوضوح والقدرة على رؤية القناعات التي صاغت كيان خليقته. إن دفاعي الشخصي جدًا أنني أود أن أتخيل أنه إذا كنت أستطيع أن أدخل في محادثة مع واحد من أنبياء إسرائيل أو واحد من واضعي المزامير أو واحد من: المؤرخين واستطعت أن أعرض عليهم اقتراحي بخصوص مثلث العلاقات بين الرب وإسرائيل والأرض، فإنهم سوف يميزون شيئًا لا يبعد كثيرًا عن أسس دعائمهم المبدئية لإيمانهم وتقليدهم.

الجزء الأول

منظومة أخلاقيات العهد القديم

(١) الزاوية اللاهوتية

سُئل مرة عالم تاريخ الأنظمة القانونية المقارن بأوروبا لكي يلخِّص الاختلافات الأساسية التي رصدها في الثقافات الوطنية المختلفة في تناولها للقانون والأخلاق فقال: «إنه أمر بسيط ففي ألمانيا كل شيء محظور ما عدا ما هو مسموح به، وفي فرنسا كل شيء مسموح به ما عدا ما هو محظور، وفي روسيا كل شيء محظور بما فيه ما هو مسموح به، وفي إيطاليا كل شيء مسموح به بما فيها الأشياء المحظورة».

إن الأنظمة الأخلاقية تقدم تنوُّعًا مشابهًا طوال التاريخ والثقافة. وهذا التنوُّع يمكن ملاحظته بالنسبة للأساس المسلَّم به أو الفرضيات التي تؤخذ كنقطة بداية في أي نظام أخلاقي، فعلى سبيل المثال تكلم أرسطو عن «القاعدة الذهبية» والتي تتلخّص في عبارة «كل شيء باعتدال» أما النفعيون فناصروا مبدأ «أعظم فائدة لأكبر عدد». أما أخلاقيات الموقف فتضع الحب كمبدأ حاكم يكفي لقيادة خياراتنا وسلوكياتنا في أي موقف. وفي هيئة ما بعد الحداثة فقد تناقص المبدأ ليكون معيار «لا ضرر» لا يهم ما تفعله طالما لم تؤذ أحدًا.

إلا أنه في العهد القديم (كما في كل الكتاب المقدس) فإن الأخلاق **لاهوتية** بالأساس- أي أن الموضوعات الأخلاقية في مجملها ذات صلة بالله ومواصفاته وإرادته وأعماله وغرضه. ولذا فإن الزاوية الأولى التي يجب أن نقوم بدراستها واستكشافها ونحن نبحث عن منهج نتناول به أخلاقيات العهد القديم، هو الزاوية اللاهوتية. كيف أن تقديم العهد القديم لله له تأثير على التعليم الأخلاقي؟

هوية الله

من الواضح أن الأخلاقيات الكتابية تبدأ من الله، لكن هذا لا يأخذنا بعيدًا جدًا فالعديد من الأنظمة الأخلاقية ذات الأساس الديني تستدعي نفس الشيء. ولذا فقبل كل شيء يجب أن نكون أكثر تحديدًا بخصوص الكلمة «الله». والسؤال أي إله؟ وكيف يُعرف الله؟ فكمسيحيين فقد تعوَّدنا استخدام الكلمة الأنجلوسكسونية ذات المقطع الواحد من «god» واستثمرناها في حيِّز الإيمان المبني على معلومات موثوق بها كتابيًا حتى أننا فشلنا في إدراك مدى ما أدخلناه عليه عندما قررنا أن نكتب لفظ God بحرف كبير أو على النقيض قد لا نكون مدركين مدى ما لم يتم إدخاله على يد من ليس لهم خلفية بخصوص القصة الكتابية ورؤية الكتاب المقدس للعالم. بالنسبة للفظة «god» فهي لا تعني أكثر من مصطلح لغوي والتي كانت تأتي في أصلها اللغوي بصيغة الجمع «gods». وهي في الأصل تشير إلى آلهة عديدة لقبائل شمال أوروبا، ولذا فإن السؤال على سبيل المثال «هل تؤمن بالله God؟» لا يعني شيئًا كثيرًا تمامًا كما هو نفس الشيء بالنسبة لأي إجابة على هذا السؤال. إلا إذا تم تحديد ما الذي تشير إليه كلمة God في الواقع الموضوعي. فكثيرون ممن قد يجيبون بيقينية تكون مفاجأتهم إذا حدث بالفعل أنهم واجهوا إله الكتاب المقدس. وكثيرون ممن يقولون «لا، أنا لا أؤمن بالله God» سوف تكون مفاجأتهم عندما يكتشفون أن المسيحيين الكتابيين أيضًا لا يؤمنون «بالله God» مثلما ينكره الملحدون.

إن الله الحي في إعلانه عن ذاته لإسرائيل لم يقدم على مخاطرات. أحيانا يُقال إن التوحيد هو الخاصية الأساسية لإيمان إسرائيل الذي أورثته إسرائيل للعالم. ولكن هذه العبارة أيضًا بعيدة كل البُعد عن كونها عبارة محددة. ما الذي كان يمكن أن تتعلَّمه إسرائيل من أعمال الله العظيمة في تاريخها؟ هل قال لهم موسى بعد الخروج ودخول سيناء «لقد رأيتم هذه الأشياء حتى تعرفوا أن هناك إلهًا واحدًا؟» إذا كان هذا هو كل ما يمكن أن يصلوا إليه، فإن خصوصية الإله لن تكون شيئًا أكثر مما كان يعرفه الشيطان قبلًا وكما قال يعقوب في يعقوب ٢: ١٩. لا فإن النتيجة التي كان يجب أن يصل إليها الإسرائيليون من تاريخهم كان أكثر تحديدًا: لقد رأيتم هذه الأشياء حتى تعرفوا أن الرب يهوه (*Lord YHWH*) هو الله ولا يوجد آلهة أخرى معه[1]... الإقرار من القلب هذا اليوم أن الرب هو الله في السماء من فوق وعلى الأرض من تحت ولا إله غيره (تث٤: ٣٥، ٣٩).

إن أعمال هذا الإله يهوه YHWH أثبتت من هو الله بالحقيقة. إنه ليست آلهة المصريين أو الكنعانيين. إنه يهوه YHWH الذي وحده عمل تلك الأشياء بتفرُّده كالله وبتفرُّد إسرائيل. إن الموضوع الذي ننبِّر عليه هنا إذًا هو لم يكن قيمة عدد الآلهة (واحد أو أكثر) رغم أنه مهم فوحدة يهوه YHWH مؤكدة بقوة في أماكن عدة منها (تث ٦: ٤- ٥) ولكن ما يعنينا كان **هوية الله وشخصيته** الذي فعل هذه الأشياء العجيبة في تاريخهم. وهذا له أهمية عظيمة عندما نتناول التعليم الأخلاقي في العهد القديم لأنه مؤسس بالتحديد على هوية هذا الإله. وعندما ذهبت إسرائيل وراء آلهة أخرى (باستخدام الجملة الشائعة في سفر التثنية والكتب التاريخية)، فإن التأثير لم يكن فقط دينيًا، ولكنه أيضًا أخلاقيًا، أو بالأحرى «لا أخلاقي»، لأن الوثن دائمًا له آثاره المدمِّرة اجتماعيًا وأخلاقيًا، كما رأى الأنبياء بوضوح. فكيفية تصرفنا تعتمد على كيف أو من نعبد الآن. ولذا فبالنسبة لإسرائيل فإن السلوك الأخلاقي يتحدد بهوية هذا الإله، إلههم، يهوه، «الرب إلهنا» قدوس إسرائيل.

عمل الله

يعمل الله أولًا ثم يدعو شعبه للتجاوب. هذه نقطة بداية للتعليم الأخلاقي للعهد القديم. يأخذ الله المبادرة في عمل النعمة والفداء ثم تأتي مطالبه الأخلاقية في ضوء ذلك. فالأخلاق إذًا تصير موضوعًا للتجاوب والعرفان في علاقة شخصية وليس لمجرد طاعة عمياء للقواعد والتصاق بقواعد أزلية، قد لا يتضح هذا دائمًا عندما نقرأ وصايا العهد القديم وحدها. فبالتعمق في إصحاح في سفر

(١) في أغلب الأعداد الكتابية الترجمات باللغة الإنجليزية للكتاب المقدس فإن نجد عبارة «The Lord» الرب، تترجم الاسم الشخصي العبري لله. وفي الأصل العبري تتكون من أربعة حروف صامتة YHWH. ونظرًا لقداسة الاسم فقد درج اليهود المتأخرون على عدم نطق «tetragrammaton» (الأربعة أحرف YHWH كما يطلق عليها)، ولكن تستبدل بالاسم العبري أدوناي *adonay* (الرب) في أثناء قراءة النص بصوت مسموع. ونقاط الحروف المتحركة في كلمة أدوناي أضيفت للأحرف الساكنة في كلمة YHWH لتشير إلى هذه الممارسة. وهذا الربط هو الذي أظهر الكلمة من الأصل اللاتيني «*Jehovah*» التي استخدمت على يد المترجمين للأقدمين. ويترجم النص اليوناني العبري المبكروأقدم ترجمة يونانية للأسفار العبرية (الترجمة السبعينية) والتي تمت قبل ميلاد المسيح بمائتي سنة اتبعت تقليد إحلال أدوناي محل يهوه في قراءة النص العبري، وذلك بترجمة الاسم الإلهي العبري YHWH إلى اللغة اليونانية بكلمة كيريوس *Kyrios* (الرب). ودرج الدراسون الكتابيون - على الأقل في وسط الدراسين المسيحيين - على كتابة اسم الله Yahweh (ورغم أنه لا أحد متأكد تمامًا كيف كانت تنطق) التفضيل السائد عند مترجمي للكتاب المقدس في اللغة الإنجليزية في الترجمات الإنجليزية للكتاب المقدس هو اتباع التقليد المبكر ويترجمون اسم الله بكلمة «The Lord». وفي هذا الكتاب استخدمت الاسم YHWH عندما يكون من المهم تمييز الاسم الشخصي، ولكن أيضا استخدمت كثيرًا LORD (الرب) باستمرارية مع التقليد التاريخي القوي. وما هو مهم بالنسبة لنا هو تذكر أن كلمة Lord ليست مساوية لكلمة God ولكنها تعبر عن الاسم الشخصي وصفة الله المشار إليه. ولذا فإذا استخدمنا أو قرأنا الاسم Yahweh فإنه ليس مجرد اسم إله قبلي غريب لشعب قديم، ولكنه الاسم الشخصي للإله الحي، الذي استخدمه إسرائيل شعبه القديم، وهو أيضًا إله الكتاب المقدس كله، الله أبو ربنا يسوع المسيح.

اللاويين أو التثنية، قد يبدو أن طاعة الوصايا هي كل ما يهم ولكن التعمق كما رأينا في المقدمة أمر هام لتناول نص الكتاب المقدس. من المهم بشدة الالتفات إلى إطار عمل الرواية التي تضم شرائع العهد القديم. [وقد زاد إدراك أن الانشغال بوصايا العهد القديم قد أفسد الفهم المسيحي للقيم الأخلاقية وقيم العهد القديم بشكل عام، ولسوء الحظ بشكل ما، أن كلمة «الشريعة The law» استخدمت لترجمة الكلمة العبرية *tôrâ* التوراة وهي الأسفار الخمسة الأولى في الكتاب المقدس. إن التوراة بالتأكيد هي أساس لكل أسفار العهد القديم (وبالطبع الكتاب المقدس). ولكن، وعلى نفس الدرجة من التأكيد، فإن التوراة هي أكثر من مجرد وصايا أو شرائع. وحتى الوصايا أو التشريعات الواردة فيها هي أكثر من تشريع في المعنى القضائي الحديث؛ افتح التوراة في البداية وسوف تدخل إلى رواية تتواصل لسفر ونصف قبل أن تصادف كلمة «تشريع» وإطار العمل الخاص بالرواية يتواصل طوال الأسفار الخمسة. وتُعطى الوصايا في ثنايا سياق القصة، وفيها نقابل الله الخالق والفادي، ونقرأ أعجوبة الخلق ومأساة عصيان الإنسان ودعوة إبراهيم لشعبه. نقرأ عن قصد الله لذلك الشعب ولبقية البشرية من خلاله. ونحبس أنفاسنا في مرات عديدة نتيجة الإثارة والخطر ونتعجَّب مع إسرائيل على رحمة وصبر وغضب ودينونة وغرض هذا الإله الذي تشابك معهم في رحلتهم التاريخية.

ليس من المهم فقط أن ننظر إلى هذه الرواية التي وُضعت فيها الوصايا (كما سنفعل الآن) ولكننا نحتاج أيضًا أن نأخذ في اعتبارنا أخلاقيات العهد القديم. حقيقة أن بقية العهد القديم أيضًا يأخذ شكل رواية، في الواقع نصفه. وفيه نجد قصصًا من خلالها فهمت إسرائيل نفسها وفهمت إلهها. ومن خلال تلك القصص تعلَّموا وتسلَّموا مؤونة متراكمة من الإعلان والخبرة. ومن التقليد والتحدي ومن أمثلة مضيئة، وفشل مذهل، مما يكوِّن نسيجًا أخلاقيًا للعهد القديم. كانت إسرائيل جماعة الذكريات والرجاء. ولقد كان في تذكُّر وإعادة سرد ماضيهم، وفي الرجاء الذي نشأ للمستقبل أن تعلمت إسرائيل حدود هويتها ورسالتها، وأيضًا نوعية أخلاقياتها لحياة تناسب كليهما. فقد تشكلت جماعة إسرائيل بقصة إسرائيل وتكوَّنت الجماعة بالإيمان بأن الرواية تشهد لواقع أن تشكيل الجماعة بسبب مقابلة مع الله في لحظة ومكان تاريخيين. إن شخصية إسرائيل تكوَّنت بوضوح بتذكُّرها وإعادة تفسير أعمال الله السابقة في دعمها[٢].

ولذا دعونا ننظر إلى القصة الأساسية في شريعة العهد القديم الأصلية وبالتحديد في أحداث الخروج وسيناء التي وردت في خروج ١- ٢٤. فنجد اضطهاد الإسرائيليين وعبوديتهم في مصر وصراخهم من أوضاع لا تحتمل. وسُمع صراخهم لدي الله (٢: ٢٣- ٢٥) وتصرف وعمل. ففي سلسلة من الأعمال العظيمة خلّصهم (فداهم) من مصر (إصحاحات ٣- ١٥)، وعقد عهدًا معهم (٢٤) وفي كل هذا عمل الله من منطلق أمانته لشخصه وللوعود التي أعطاها لآباء الأمة (٢: ٢٤؛ ٣: ٦- ٨):

> «فَسَمِعَ اللهُ أَنِينَهُمْ فَتَذَكَّرَ اللهُ مِيثَاقَهُ مَعَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ ... ثُمَّ قَالَ: «أَنَا إِلَهُ أَبِيكَ إِلَهُ إِبْرَاهِيمَ وَإِلَهُ إِسْحَاقَ وَإِلَهُ يَعْقُوبَ. فَغَطَّى مُوسَى وَجْهَهُ لأَنَّهُ خَافَ أَنْ يَنْظُرَ إِلَى اللهِ. فَقَالَ الرَّبُّ: إِنِّي قَدْ رَأَيْتُ مَذَلَّةَ شَعْبِي الَّذِي فِي

(2) Birch, 'Moral Agency', p. 27.

أهمية الشخصيات في علم الأخلاق، وأهمية الرواية باعتبارها أمرًا رئيسيً يعطى معنىً بواسطة كل شخصية تتشكل داخل الأخلاقيات الكتابية وهذا ما ركز عليه:

Stanley Hauerwas, *Community of Charcter and Peaceable Kingdom*. Waldemar Janzen, Ethics,

مِصْرَ وَسَمِعْتُ صُرَاخَهُمْ مِنْ أَجْلِ مُسَخِّرِيهِمْ. إِنِّي عَلِمْتُ أَوْجَاعَهُمْ فَنَزَلْتُ لأُنْقِذَهُمْ مِنْ أَيْدِي الْمِصْرِيِّينَ وَأُصْعِدَهُمْ مِنْ تِلْكَ الأَرْضِ إِلَى أَرْضٍ جَيِّدَةٍ وَوَاسِعَةٍ إِلَى أَرْضٍ تَفِيضُ لَبَنًا وَعَسَلًا إِلَى مَكَانِ الْكَنْعَانِيِّينَ وَالْحِثِّيِّينَ وَالأَمُورِيِّينَ وَالْفِرِزِّيِّينَ وَالْحِوِّيِّينَ وَالْيَبُوسِيِّين»[٣]. (خر ٦: ٥-٨)

وتسلسل الأحداث في القصة الكتابية مهم جدًا، فالله لم يعلن شريعته لموسى على جبل سيناء عندما قابله أول مرة هناك في العليقة المحترقة، وهو لم يرسله لمصر برسالة تقول: «هذه هي شريعة الله إذا حفظتها من الآن فصاعدًا فإن الله سوف ينقذك من العبودية»، فإسرائيل لم تبُلغ بأنها تستحق أو أنها سوف تسرع لخلاصها عن طريق حفظ الشريعة. لا فالله عمل أولًا، الله فداهم أولًا من ربطهم ثم عمل عهده معهم، والعهد من جانبهم هو أن يحفظوا شريعة الله كتجاوب لطاعتهم الممتنة لمخلصهم الله.

هذا حدث في حال وصول إسرائيل إلى سيناء في بداية خروج ١٩. وقبلها هناك ١٨ إصحاحًا عن أعمال الله الخلاصية. لم نصل بعد إلى إعطاء الشريعة في إصحاح ٢٠، فقبل كل شيء يخاطب الله الشعب في نص يحتل نقطة ارتكاز لكل الكتاب «أَنْتُمْ رَأَيْتُمْ مَا صَنَعْتُ بِالْمِصْرِيِّينَ. وَأَنَا حَمَلْتُكُمْ عَلَى أَجْنِحَةِ النُّسُورِ وَجِئْتُ بِكُمْ إِلَيَّ. فَالآنَ إِنْ سَمِعْتُمْ لِصَوْتِي وَحَفِظْتُمْ عَهْدِي تَكُونُونَ لِي خَاصَّةً مِنْ بَيْنِ جَمِيعِ الشُّعُوبِ. فَإِنَّ لِي كُلَّ الأَرْضِ» (خر ١٩: ٤- ٥).

يلفت الله الانتباه إلى عمله السابق؛ فقبل ثلاثة أشهر كانوا عبيدًا في مصر. الآن هم ليسوا كذلك والسبب يكمن فقط في كلٍ من مراحم الله وأمانته لوعده ولدينونته لفرعون. لم يُطلب من بني إسرائيل أن يحفظوا الشريعة لكي يخلصهم الله ويكونوا شعبه، هو بالفعل خلصهم وهم بالفعل صاروا شعبه هو أنقذهم وصَّيرهم شعبه ثم دعاهم لكي يحفظوا شريعته.

والطاعة الأخلاقية هي تجاوب مع نعمة الله وليست وسيلة للحصول عليها، حتى الوصايا العشر نفسها لم تبدأ بالوصية الأولى. فهناك تمهيد حيوي (خر ٢٠: ٢) «أَنَا الرَّبُّ إِلَهُكَ الَّذِي أَخْرَجَكَ مِنْ أَرْضِ مِصْرَ مِنْ بَيْتِ الْعُبُودِيَّةِ»، وعرَّف الله نفسه بهذه الكلمات (يهوه)، وعمله الفدائي (وجئت بكم إليَّ) ثم يكمل (لا يكون لك آلهة أخرى أمامي عدد ٣) تأتي الوصية بعد الإفادة بكلمة «والآن» حيث تربط الاثنين.

تتضح العلاقة بين وصايا الله وأعماله السابقة لإسرائيل بأكثر وضوحًا في سفر التثنية حيث تأتي المقدمة التاريخية في إصحاحات ١- ٤ سابقة للوصايا في إصحاح ٥. وقيل إن الجزء التشريعي الأساسي في السفر (إصحاحات ١٢- ٢٦)، هو إيضاح مقصود للجزء اللاهوتي في الأساس (إصحاحات ١- ١١). وقُصد بطاعة إسرائيل لأعمال الرب في معنى اجتماعي واسع أن تكون انعكاسًا لأعمال الرب تجاه إسرائيل[٤]. عندما كان ابن الإسرائيلي يسأل أباه عن معنى أو سبب الشريعة التي تحفظها عائلته[٥]. في تثنية ٦: ٢٠- ٢٥

(٣) لاحظ كيف أن هوية الله وشخصه ارتبطا بالأحداث التي حددها هنا مقدمًا «أنا الرب يهوه YHWH» فإسرائيل لم تكن لتخلص فقط من خلال الأحداث التالية، ولا أن ترد على تلك الأحداث برد أخلاقي مناسب، بل هم أيضًا سيعرفون *YHWH* الذي هو أساس أخلاقيات العهد القديم.

(4) See J. Gordon Mc Cornville, *Law and Theology.*

(٥) قد يحمل السؤال اختلافًا طفيفًا. في العبرية يأتي السؤال بسيط «ما كل هذه الوصايا» وقد يعني هذا ما سببها؟ ماذا تعني؟ لماذا نحفظها؟ ما مغزاها؟... إلخ إلخ، وتبدو إجابة الأب أنها تتضمن أن الابن يسأل عن أساس منطقي أو حافز طالما أن إجابته هي: «هذا هو السبب ونحن يجب أن نحفظ تلك الوصايا».

فبالتأكيد لم تكن الإجابة موجزة في عبارة «لأن الله أمر بها» ولكن بالأحرى كان الأب يروي القصة القديمة جدًا، قصة الرب وعمل محبته وقصة الخروج. إن معنى الشريعة كان يجب أن يوجد في «الإنجيل» – الأحداث التاريخية للفداء.

من البداية إذًا كان حفظ إسرائيل لشريعة الله مقصودًا بها أن تكون تجاوبًا لما عمله الله بالفعل، فهذا الأساس ليس فقط لأخلاقيات العهد القديم ولكنه بالحق مبدأ يسري خلال التعليم الأخلاقي في كل الكتاب المقدس. ونفس الشيء نجده في العهد الجديد «هَذِهِ هِيَ وَصِيَّتِي أَنْ تُحِبُّوا بَعْضُكُمْ بَعْضًا **كَمَا أَحْبَبْتُكُمْ**» (يو ١٥: ١٢)؛ «هَذِهِ هِيَ وَصِيَّتِي أَنْ تُحِبُّوا بَعْضُكُمْ بَعْضًا كَمَا أَحْبَبْتُكُمْ»، «نَحْنُ نُحِبُّهُ لأَنَّهُ **هُوَ أَحَبَّنَا أَوَّلًا**» (١يو ٤: ١٩، انظر أيضًا رو ١٢: ١). هناك وحدة أساسية بين النصوص الكتابية في هذه النقطة. من الخطأ القول إن الاختلاف بين العهد القديم والعهد الجديد هو أن العهد القديم يعلِّم بأن الخلاص يأتي بحفظ الوصايا بينما في العهد الجديد يأتي بالنعمة. هذا بالتأكيد تدمير للإنجيل الذي كان يقاتل بولس من أجله. ولكن باتجاه اهتمامه أن يوضح أن النعمة هي أساس خلاصنا وأخلاقياتنا خلال كل الكتاب المقدس. تأتي نعمة الله أولًا ثم يأتي التجاوب البشري ثانيًا.

وإذ نواصل التقدُّم في قصة سفر الخروج، فإننا نجد أنه ليس فقط علاقة إسرائيل بالله قد تأسست على عمله نعمته **الفدائي**، ولكن أيضًا تدعَّمت بنعمته **الغافرة**. هذه هي النقطة المميزة والعميقة لقصة إصحاحات ٣٢–٣٤، فعندما كان موسى على الجبل تمرَّد إسرائيل وعمل صنمًا، العجل الذهبي وأعلن الله أنه سوف يدمِّرهم بالكامل ولكن موسى توسَّط وتوسَّل لله من أجل شعبه. وأول كل شيء ذكَّر الله بسمعته التي يمكن أن تضيع إذا هو أنقذ إسرائيل ثم تركه يهلك. أي نوع من الإله يظنون فيه؟ لماذا يتكلم المصريون قائلين «أَخْرَجَهُمْ بِخُبْثٍ لِيَقْتُلَهُمْ فِي الْجِبَالِ وَيُفْنِيَهُمْ عَنْ وَجْهِ الأَرْضِ؟ ارْجِعْ عَنْ حُمُوِّ غَضَبِكَ وَانْدَمْ عَلَى الشَّرِّ بِشَعْبِكَ» (خر ٣٢: ١٢)، ثم يذكِّر موسى الله بوعده السابق لإبراهيم «اُذْكُرْ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَإِسْرَائِيلَ عَبِيدَكَ الَّذِينَ حَلَفْتَ لَهُمْ بِنَفْسِكَ وَقُلْتَ لَهُمْ: أُكَثِّرُ نَسْلَكُمْ كَنُجُومِ السَّمَاءِ وَأُعْطِي نَسْلَكُمْ كُلَّ هَذِهِ الأَرْضِ الَّتِي تَكَلَّمْتُ عَنْهَا فَيَمْلِكُونَهَا إِلَى الأَبَدِ» (خر ٣٢: ١٣)، وهنا يتعطف الله إلى حد ما ويقول إنه سوف يحفظ ذلك الوعد الخاص، ستذهب إسرائيل وتمتلك الأرض، ولكن الله نفسه لن يذهب معهم (٣٣: ٣). إلا أن هذا لم يرضِ موسى فهو يضغط ويذكِّر الله بالعهد الذي قطعه حالًا في سيناء، حيث وعد الله أن يكون إله إسرائيل وجعلهم شعبه «أن هذه الأمة شعبك» (٣٣: ١٣). ولكن كيف يمكن لأي واحد أن يعرف هوية إسرائيل وعلاقتها بيهوه المتفرِّد إذا لم يسر الرب معهم (٣٣: ١٦)، سارت الصلاة مباشرة إلى قلب الله. وفي رحمته يسامح الشعب. وفي إصحاح ٣٤ يُعاد تأسيس العهد.

هذا التقديم المختصر يفي بأعماق نص خروج ٣٢–٣٤ ولكنه بالتأكيد يوضِّح نقطة رئيسية منذ البداية عرف إسرائيل أن دوام العلاقة بالرب اعتمدت بالتمام على أمانته وولائه لشخصه ووعوده وليس على أساس نجاحهم في حفظ الشريعة. في هذا النص نجد واحدًا من أوضح التعريفات لله كرب في الكتاب المقدس. وهو تعريف تكرَّر في نصوص أخرى لأنه يتكلم بكثير من الحسم عن طبيعة وشخصية وأولويات الرب. وهذا هو النص الذي سوف نعود إليه لاحقًا:

«فَاجْتَازَ الرَّبُّ قُدَّامَهُ. وَنَادَى الرَّبُّ: «الرَّبُّ إِلَهٌ رَحِيمٌ وَرَأُوفٌ بَطِيءُ الْغَضَبِ وَكَثِيرُ الإِحْسَانِ وَالْوَفَاءِ. حَافِظُ الإِحْسَانِ إِلَى أُلُوفٍ. غَافِرُ الإِثْمِ

وَالْمَعْصِيَةِ وَالْخَطِيَّةِ. وَلَكِنَّهُ لَنْ يُبْرِئَ إِبْرَاءً. مُفْتَقِدٌ إِثْمَ الآبَاءِ فِي الأَبْنَاءِ وَفِي أَبْنَاءِ الأَبْنَاءِ فِي الْجِيلِ الثَّالِثِ وَالرَّابِعِ» (خر ٣٤: ٦- ٧).

كلام الله

لم يكن التجاوب الأخلاقي لإسرائيل راجعًا لما فعله إلههم (الرب) في تاريخهم، ولكن أيضًا لما قاله خلال الإعلان الذي تسلَّموه. وهذه الثنائية لارتباط الله بإسرائيل، العمل والكلام، تم تحديدها وإيضاحها في هذا النص الذي بدأنا به (تث ٤: ٢٣- ٤٠)، ويستحق أن ندرسه بعناية أكبر، يبدأ النص بتحدٍ خطابي حيث يقول إن ما اختبرته إسرائيل من الله في تاريخها القريب كان شيئًا فريدًا، بمعنى أنه لم يكن مسبوقًا في التاريخ وليس له مثيل في بقية العالم، عمل الله أشياء لهم لم يعملها في أي مكان آخر أو في أي وقت آخر:

«فَاسْأَلْ عَنِ الأَيَّامِ الأُولَى الَّتِي كَانَتْ قَبْلَكَ مِنَ الْيَوْمِ الَّذِي خَلَقَ اللهُ فِيهِ الإِنْسَانَ عَلَى الأَرْضِ وَمِنْ أَقْصَاءِ السَّمَاءِ إِلَى أَقْصَائِهَا. هَلْ جَرَى مِثْلُ هَذَا الأَمْرِ الْعَظِيمِ أَوْ هَلْ سُمِعَ نَظِيرُهُ؟ هَلْ سَمِعَ شَعْبٌ صَوْتَ اللهِ يَتَكَلَّمُ مِنْ وَسَطِ النَّارِ كَمَا سَمِعْتَ أَنْتَ وَعَاشَ؟ أَوْ هَلْ شَرَعَ اللهُ أَنْ يَأْتِيَ وَيَأْخُذَ لِنَفْسِهِ شَعْبًا مِنْ وَسَطِ شَعْبٍ بِتَجَارِبَ وَآيَاتٍ وَعَجَائِبَ وَحَرْبٍ وَيَدٍ شَدِيدَةٍ وَذِرَاعٍ رَفِيعَةٍ وَمَخَاوِفَ عَظِيمَةٍ مِثْلَ كُلِّ مَا فَعَلَ لَكُمُ الرَّبُّ إِلهُكُمْ فِي مِصْرَ أَمَامَ أَعْيُنِكُمْ؟» (تث ٤: ٣٢- ٣٤).

يشير الجزء الأخير (هل جرى مثل هذا الأمر العظيم؟ أو هل سمع نظيره؟)، بوضوح إلى سفر الخروج، ولكن الجزء الأول (صوت الله يتكلم من وسط النار) أيضًا يشير بوضوح إلى اختبار سيناء العظيم (خر ١٩- ٢٤؛ تث ٥). وهنا واجه إسرائيل الله الحي كالإله الذي يتكلم. كانت سيناء خبرة سمعية وبصرية هائلة. وكان الصوت ذا معنى حقيقي «مِنَ السَّمَاءِ أَسْمَعَكَ صَوْتَهُ لِيُنْذِرَكَ وَعَلَى الأَرْضِ أَرَاكَ نَارَهُ الْعَظِيمَةَ وَسَمِعْتَ كَلامَهُ مِنْ وَسَطِ النَّارِ» (تث ٤: ٣٦). والواقع أن في نفس الإصحاح يوجد تأكيد على أن إسرائيل لم ير أي شكل لله في سيناء (ولذا لم يكن هناك ما يغريه لعمل أصنام له)، وبالأحرى هم سمعوا صوت الله «لِيْسَتْ هِيَ فِي السَّمَاءِ حَتَّى تَقُولَ: مَنْ يَصْعَدُ لأَجْلِنَا إِلَى السَّمَاءِ وَيَأْخُذُهَا لَنَا وَيُسْمِعُنَا إِيَّاهَا لِنَعْمَلَ بِهَا؟» (عدد ١٢) وكان هذا فوق احتمالهم لذا كلفوا موسى ليذهب ويسمع الله بدلًا منهم واعدين إياه وهو ما يثير السخرية في ضوء تاريخهم التالي . إنهم سوف يفعلون أيًا ما يعود به إليهم (٥: ٢٣- ٢٩).

وكان ما أخبرهم به موسى عند عودته، كلمات – العشر كلمات بالتحديد – فهذا هو التعبير العبري لعبارة الوصايا العشر، وهي مع بقية الشريعة أعتبرت كإعلان من الله، ولذلك يجب أن تُسجَّل ويُعمل بها وتُحفظ وتُقرأ باهتمام، هناك تنبير متواصل في سفر التثنية بخصوص تجاوب إسرائيل الأخلاقي كتجاوب على ما قاله الله.

«كل الوصية» كما توصف أحينا في عبارة مفردة لا يجب أن يُضاف عليها أو يُحذف منها (٤: ٢) يجب أن تستخدم كخريطة أو طريق ولا يجب أن يُحاد عنها (٥: ٣٢- ٣٣)، يجب أن تؤثر رسالتها على تفاصيل الحياة اليهودية منذ الصباح حتى المساء على المستوى الفردي والبيتي والمستوى العام (٦: ٦- ٩)، لأن إسرائيل الفريدة بين الشعوب لها امتياز لا يقدَّر بثمن وهو تسلُّم إعلان شريعة الله – كلمته الخاصة جدًا كمرشد للحياة (مز ١٤٧: ١٩).

هناك تأثير ملحوظ على إسرائيل وهو أنه وضع الحياة الأخلاقية في متناول كل فرد عادي، ويدلِّل سفر التثنية ضد فكرة أن وصية الله كانت طريقًا بعيد المُنال فوق في

السماء أو تحت في البحر يمكن بلوغها فقط، للخاصة المختارة. إن كلمة الله ليست في متناول القلة المتميزة فقط، هؤلاء الذين يدعون رؤى خاصة من السماء أو الذين يقومون بالسعي العسير لكي يجدوها، لا فالكلمة قريبة جدًا منك في فمك «إِنَّ هَذِهِ الْوَصِيَّةَ الَّتِي أُوصِيكَ بِهَا الْيَوْمَ لَيْسَتْ عَسِرَةً عَلَيْكَ وَلا بَعِيدَةً مِنْكَ. لَيْسَتْ هِيَ فِي السَّمَاءِ حَتَّى تَقُولَ: مَنْ يَصْعَدُ لأَجْلِنَا إِلَى السَّمَاءِ وَيَأْخُذُهَا لَنَا وَيُسْمِعُنَا إِيَّاهَا لِنَعْمَلَ بِهَا؟ وَلا هِيَ فِي عَبْرِ الْبَحْرِ حَتَّى تَقُولَ: مَنْ يَعْبُرُ لأَجْلِنَا الْبَحْرَ وَيَأْخُذُهَا لَنَا وَيُسْمِعُنَا إِيَّاهَا لِنَعْمَلَ بِهَا؟ بَلِ الْكَلِمَةُ قَرِيبَةٌ مِنْكَ جِدًّا فِي فَمِكَ وَفِي قَلْبِكَ لِتَعْمَلَ بِهَا» (تث ٣٠: ١١- ١٤).

إعلان الله لم يكن سرًا غامضًا يبدأ شيئًا جديدًا بل، نورًا لإرشاد كل عضو في جماعة الرب، ولكن أيضًا عندما لم تكن فقط جزءًا من الحياة اليومية لكل عائلة ولكن أيضًا عندما كانت تُقرأ الوصايا في العيد العظيم للسنة السابعة، فإن كل عضو في الجماعة ذكرًا وأنثى كبيرًا وصغيرًا إسرائيليًا ودخيلًا الكل يجب أن يحضر (تث ٣١: ١٠- ١٣) لأن الكل كانوا مدعويين للطاعة والكل يعتبرون أهلًا للطاعة.

أن البُعد الإلهامي للأخلاق في العهد القديم يُعلن في كل مكان سواء كموضوع للفرح أو للتوبيخ والفرح هو مزاج المرنِّمين عندما يفكرون في وصايا الله. ويضع مزمور ١٩ الوصايا جنبًا إلى جنب مع الخليقة نفسها باعتبارها الإعلان، العظيم لله، فكما أن السماء تعلن مجد الله كذلك الوصايا تعلن فكر الله. ولذا فإن من يتعلم ويطيع وصايا الله المعلنة، يكسب الحياة والحكمة (عدد ٧)، التحذير والثواب (عدد ١١)، أما مزمور ١١٩ فبالمثل ولكن بتوسُّع أعظم يستخدم سبع كلمات مختلفة ليتكلم عن كلمة الله (الشريعة - الشهادة - الوصايا - الفرائض - الأحكام - الوعود... إلخ. وتُترجم الكلمات العبرية بتنوُّع). ويرى المرنِّم فيها «سراج لرجلي كلامك ونور لسبيلي» (عدد ١٠٥) استعارة أخلاقية قوية، لكن كلمة الله ذات صلة شخصية وخاصة للغاية، ولها سلطان لأنها بدقة ناشئة من الله نفسه:

«إِلَى الأَبَدِ يَا رَبُّ كَلِمَتُكَ؛
مُثَبَّتَةٌ فِي السَّمَاوَاتِ»
(مز ١١٩: ٨٩).

هذا ما يجعلها صحيحة ومحل ثقة وبارَّة ومانحة للحياة، (لمجرد التنبير على بعض الأشياء يعيد مزمور ١١٩ تأكيدها عن كلمة الله). وأما ميخا فإنه يذكِّر شعب يهوذا بأسلوب توبيخي بأنهم بلا عذر يجعلهم لا يحيون بطريقة تسر الله، وبالتأكيد ليس الجهل عذرًا. إن طريق الأخلاق الاجتماعية والشخصية ليس شيئًا عليهم أن يحققوه بأنفسهم، ولا أن يشتروا إعفاءً منه بأن يضاعفوا جهودهم الدينية في الطقوس والذبائح. لا فالأمر كان واضحًا لأن الله أعلنه قبلًا ويمكن تلخيصه ببساطة:

«قَدْ أَخْبَرَكَ أَيُّهَا الإِنْسَانُ مَا هُوَ صَالِحٌ
وَمَاذَا يَطْلُبُهُ مِنْكَ الرَّبُّ إِلاَّ أَنْ تَصْنَعَ الْحَقَّ
وَتُحِبَّ الرَّحْمَةَ وَتَسْلُكَ مُتَوَاضِعًا مَعَ إِلَهِكَ»
(مي ٦: ٨).

إن أخلاقيات العهد القديم بينما هي بالتأكيد ليست مجرد طاعة الوصايا التي جاءت بإعلان من الله، فهي على نفس القدر تتضمن بالتأكيد هذا البُعد، فالله عمل وتكلَّم، فالتجاوب الأخلاقي لإسرائيل يحتاج أن يراعي كليهما.

إن مفهوم الإعلان يمثل إشكالية بالطبع لبعض الدراسين واللاهوتيين فهم يجدون صعوبة مع هذا المفهوم بشكل ما، إذ يجدون فكرة الله الذي يعلن حقائق

ووصايا متسامية والتي نحن ملزمون بالإيمان بها وطاعتها لا تتناسب مع رؤيتهم للعالم أو فرضياتهم إذ كيف لله الذي يؤمنون به أن يشارك الإنسان في التاريخ. والبعض لا يمكنهم أن يقبلوا فكرة الإعلان وبالتالي إلزام الأخلاق بالكامل، محتجين بأن هذا خرق للاستقلال الذاتي الأخلاقي للبشر، أو على الأقل النضج الشخصي (مثال Rodd, *Glimpses*) والبعض يجدون صعوبة في الإعلان وبشكل خاص في سياق العهد القديم، نتيجة للصعوبات السلوكية التي نقابلها في أي محاولة جادة للتلاحم بالعهد القديم، فإذا كان الله قد أعلن كل هذه الأشياء فما الذي يقال عنه؟ ماذا يعني هذا لنا الآن في مختلف الظروف؟ ما الفرق الذي يحدثه العهد الجديد؟ إذا كان هذا أيضًا إعلانًا من الله لكنه يخالف بوضوح في بعض الأجزاء على العهد القديم؟ هناك بعض الأسئلة أتناولها بمزيد من العمق في الفصل ١٤، أما الآن فإن النقطة المهمة هي أن الإسرائيليين في زمن العهد القديم آمنوا بالتأكيد بأن واجباتهم الأخلاقية وفرحهم محكوم ليس فقط بأعمال الله ولكن أيضًا بكلماته المُعلنة.

غرض الله

رأينا أن ديناميكية أخلاقيات العهد القديم ترجع إلى حد كبير إلى الأسلوب الذي نشأ به إيمان الإسرائيليين والذي ولد وتأسس وتدعم تاريخيًا. فإلههم (يهوه) الذي قد آمنوا به أنه عمل ولا يزال يعمل في التاريخ، ولذلك فإن الوقائع والتوابع للأحداث تؤخذ بمغزى سلوكي، ولأن ذلك كان قناعة حية في إسرائيل فمن هنا تطور كل أسلوب الكتابة والتي تميل إلى التعود التعود أن نأخذها كأمور مسلَّم بها وبالتحديد الرواية التاريخية النبوية. ونقصد بذلك أسفار يشوع والقضاة وصموئيل وملوك (والتي تعرف أحيانًا بالتاريخ التثنوي لأن هذه الكتب تعكس كتابات لاهوتية وأخلاقية وردت في سفر التثنية).

ويطلق على مؤرخي العهد القديم أحيانًا الأخلاقيين أو المتزمِّتين كنوع من الذم، إلا أن المغزى الأخلاقي لما حققوه هائل فهم أدوا دور الجمع والانتقاء والتحرير والتعليق على قصص ماضي إسرائيل – طوال قرون – باستخدام معايير لاهوتية وأخلاقية متَّسقة، لقد كان لديهم الاستعداد لتقييم وقائع وأشخاص بأسلوب يؤكد المغزى الثقافي عند كليهما. وكتبوا روايات متماسكة لعدة قرون، مع انتقاء موضوعات بروح تتجه إلى توجه وغرض وبنية لشرح الوقائع بأسلوب السبب والنتيجة. لذا فإن بعض علماء الكتاب يعتقدون أن الفضل في إنشاء التاريخ في شكل أدبي يعود إلى العبرانيين وليس إلى اليونانيين.

فالتعبيرات العبرية لهذه الكتب كانت «الأنبياء السابقين» (أما الأنبياء اللاحقين فمنهم إشعياء وإرميا وحزقيال والاثني عشر سفرًا) ويوضح ذكر هؤلاء الكتاب غير المشهورين ضمن الأنبياء، أن المؤرخين اعتبروا كُتَّابًا من وجهة نظر روحية وتمسكوا بأن الأخلاقيات هي وجهة نظر الله في الأحداث التي كتبوها: فهم لم يكونوا دائمًا يعطونها خطًا أخلاقيًا يضم أبعد من هذا، وحقيقة يرجع مهارة الكُتاب العبرانيين كثيرًا إلى أسلوب الإغاظة التي يقدمونها في القصة ثم يمتنعون عن التعليق تاركين للقراء أن يتوصَّلوا إلى النتائج الأخلاقية (التي لم تكن مباشرة على أية حال)، ولكن التأثير الأخلاقي يبقى وبالتحديد لأن الله يعمل في الكاتب سواء بوضوح أو من خلف المشهد حيث ينشئ ويتفاعل ويقود ويتجاوب مع الأحداث.

ومع تمسُّك هؤلاء التاريخيون الإسرائيليون بشدة بهذه القناعة وأن الرب كان يحكم الأحداث بالكامل فهم لم يعملوا بنظرة آلية لسلطان الله والتي كان يمكن أن تلغي حرية الإنسان الأخلاقية ومسئوليته. وأفضل إيضاح

لذلك هو نسق قصص يوسف. بالفعل كان هذا جزء من قصد الكاتب استثمار هذا اللغز الخاص بسلطان الله وقرارات الإنسان السلوكية، فمن وجهة النظر البشرية فإن القصة كلها واحدة من قصص الاختيارات الحرة، فلا يوجد موقف يتصرف فيه أي شخص أكثر من كونه ذا اختيار حر بناء على اختياره الشخصي وهذا ينطبق على كل الشخصيات، يعقوب ويوسف وأخوته وفوطيفار وزوجته، وفرعون، والمسجونين مع يوسف. إلا أنه في نهاية كل هذا يقر يوسف بسيطرة سلطان الله الذي يحكم غرضه الفدائي كل القصة. ونص تكوين ٥٠: ٢٠ يقدم إفادة رائعة بخصوص التقابل بين السلطان الإلهي والحرية الإنسانية، فأفعال الحرية والمسئولية لأخوة يوسف كانت شريرة من الناحية الأخلاقية وقُصد بها شرًا، وإن كان الواقع أن الله قصد بها خيرًا، لم يجعل أفعالهم بأي معنى «خيرًا» بذاتها، ولا أن غرض الله النهائي من كل تسلسل الأحداث يبرئ الأخوة من اللوم الأخلاقي. ولكن في نفس الوقت فإن كل مكائدهم والمحن التي حلت بيوسف في مصر لم تكن عائقًا لأغراض الله في العمل وراء الأحداث. وإلى جانب ذلك فإن آخر ما نكتشفه عندما نقرأ القصة، عند تلك النقطة التي تنهي القصة، أن الله كان هناك كل الوقت يعمل للخير، وهذا لا يعني أن كل أعمال يوسف كانت غير متأثرة بأي اختبار أخلاقي، فنحن نحيي مقاومته لزوجة فوطيفار. وكيف نقيِّم الإجراءات التي أنقد بها مصر بأن أوصل الشعب للعبودية لفرعون؟ كان جيدًا أن ينقذ حياتهم ولكن هل كانت الوسائل لعمل ذلك غير جائزة في النهاية؟ تمدنا القصة بحقائق بسيطة ولكنها تمتنع عن تقديم تعليق أخلاقي.

ومن ناحية أخرى فإن الاعتقاد بأن هؤلاء المؤرخين الإسرائيليين فيما كان لهم من حرية أخلاقية ومسئولية لم تؤد بهم إلى النسبية الأخلاقية كما لو أن كل شيء كان يتعين حسب الموقف الآتي بدون أي مبادئ موضوعية أو سابقة لإرشادهم. لقد كان بإمكانهم كتابة قصص تظهر التوتر المحتمل الذي يثور بين المواقف والمبادئ التي نُدخلها عليها، فقصة مقابلة داود لشاول في الكهف توضِّح هذا (١صم ٢٤) فالأحداث تقدم داود ومعه فرصة جيدة لقتل شاول، وعلم داود أنه قد مُسح قبلًا كملك. وحثَّه رجاله كترتيب إلهي لهدف واضح بإقصاء شاول (ع ٤)، فمناقشاتهم بلاهوتها الظاهري لابد أنها كانت معزِّية، إلا أن داود امتنع عن قتل شاول يحرِّكه مبدأ عالٍ وهو قداسة من مسحه الرب سواء كان عدوًا أم لا (أعداد ٦- ٧)، الموقف في حد ذاته لم يكن كافيًا رغم أنه معروف أنه كان مرتبًا من الله (أعداد ١٠، ١٨)، هذا في حد ذاته لا يفرض عمله ولا يجعله واضحًا تمامًا كما قال رجاله. فالقرار الأخلاقي الذي أخذه داود في النهاية كان بإرشاد مبدأ سابق مأخوذ من عمل الله في الماضي، إن البعدين في إدراك إسرائيل للتاريخ واللذين يحملان أعمق مغزى أخلاقي كانا الماضي والمستقبل، أو كما ذكرنا سابقًا وجودهم كجماعة ذات ذكرى ورجاء، وفي لغة لاهوتية يمكن أن نقول أن البعدين هما الفدائي والإسخاتولوچي لتاريخ إسرائيل.

البُعد الفدائي، فهو كان الإيمان بأن الله عمل في الماضي أعمالًا عظيمة لخلاص شعبه ولإدانة أعدائه. وقد بحثنا سابقًا في هذا الملمح في العهد القديم مع ملاحظة كيف أثَّر هذا في الأخلاق بأن استثمر تجاوب الامتنان والطاعة.

أما البُعد الإسخاتولوچي فهو كان الإيمان بأن أعمال الله الفدائية هذه، لها غرض متواصل لوقت طويل في المستقبل. فإسرائيل لم «توجد» فقط ولكنهم «تم دعوتهم» للوجود على أساس وعد الله لإبراهيم ببركة كل شعوب الأرض. هذا يمكن أن ندعوه البُعد المرسلي

لإيمان إسرائيل[٦]. وهذا أوجد في ثنايا العهد القديم **البُعد الغائي**، فاللاهوت هو دراسة الغرض والنهايات والأهداف. وواضح أن إسرائيل آمنت بالله الذي يتحرك. أعلن الرب نفسه منذ البداية باعتباره إلهًا له غرض. فإعلانه بالكامل لموسى عن هويته يطلق مشروعه الكبير للفداء. أعلن في الأول ثم بدأ التنفيذ. ونحن سوف نعتبر هذا بُعدًا لإرسالية إسرائيل الأخلاقية (بعبارة أخرى، إرسالية كونها نورًا للشعوب)، وبالنسبة للآن فيكفي ملاحظة أن السياق الذي أخذت فيه إسرائيل قرارات أخلاقية ووضعت على أساسه اعتبارات أخلاقية أو نقدية.

كان الإيمان بأن كلًا **من الماضي** الذي كان عليهم أن يتجاوبوا معه (فداء الله لإسرائيل من مصر) **والمستقبل** الذي باعتباره الله هم جزءًا في الإعداد له (مباركة الله للشعوب) وهو تحت غرض سلطان الرب باعتباره الله. ذلك المستقبل في رؤى متأخرة لبعض الأنبياء سوف يقضي تمامًا على شرور المستقبل مثل الحروب والقهر وسوف يدشن عصرًا جديدًا للسلام والعدل والتناغم فيما بين الخليقة وسط البشر، وبين البشر والله. من المذهل أن اسخاتولوچية العهد القديم ورؤيته للمستقبل تحمل ارتباطًا قويًا بجوهر أخلاقي. إن أخلاقيات العهد القديم التي تأسست على التاريخ وارتبطت بالخليقة المتجدِّدة هي بذلك طرفي أرجوحة بين بالنعمة والمجد.

ولقد أعطى الربط بين هذين القطبين لتاريخ إسرائيل – أي الماضي والمستقبل – أهمية أخلاقية هائلة للحاضر. وما أفعله هنا والآن له أهمية بالفعل والإسرائيلي ربما يكون لديه هذا الانعكاس لأن الله عمل في الماضي ما سوف يعمله في المستقبل. وأنا جزء من شعب الرب المختار خلصت وبوركت لأبعد حد، ولذا فإن أعمالي يجب أن توضح امتناني (تث ٢٦) ولكن أيضًا أنا جزء من الشعب الذي دُعي ليكون بركة للشعوب، وهذا شيء من أشياء أُخر بأن أحيا بأسلوب يثير حب استطلاعهم ويعلِّقوا عليه (تث ٤: ٦– ٨). إن العدل والبر ليسا فقط مطلبَين في الحاضر الآتي بل هما أيضًا وسائل يحقق بها الله ما وعد به إبراهيم، أي بركة الشعوب (تك ١٨: ١٩– ٢٠)، وقداستنا ليست فقط قائمة تجاه الله ولكنها أيضًا جزء مما يعنيه أن يكون كهنوت الله وسط الشعوب (خر ١٩: ٤– ٦)، وأنا أتطلع ليوم تدخل الرب النهائي ليس فقط لرغبتي في وجودي وسط الأبرار ولكن أيضًا أتطلع إلى حمد الأمم لخلاص الله (مز ٦٧).

طريق الله

ما الشكل الذي يجب أن يأخذه تجاوب إسرائيل إذًا؟ ما الذي كان يجب أن يكون عليه سلوكهم الخلقي من ناحية الشكل والنوع؟ إن الإجابة هنا مرة أخرى هي إجابة لاهوتية: لا شيء أقل من إظهار شخص الله نفسه. ما الذي يحب الله أن يُرى فيما يعمله وما عمله. هذا أمر بديهي في إيمان إسرائيل عن إعلان الله عن نفسه. ولهذا فإن معرفة الله موضوع مهم في العهد القديم. إن ذلك يعني أكثر من مجرد معرفة ما عمله الله (القصص)، أو معرفة ما قاله الله (التعليم)، إن هذا يعني معرفة الله في شخصه باعتباره شخصًا حيًا. معرفة ما هي قيمته واهتماماته وأولوياته. ومعرفة ما الذي يسره أو ما الذي يغضبه وهذا بدوره سوف يعطي الحياة معنى في ضوء تلك المعرفة.

(٦) عبارة «الغرض المُرسلي» استبعدناها هنا بما أن هذه العبارة صارت بشكل لا يمكن تفاديه يرتبط بفكرة «إرسال بعثات تبشيرية» فإسرائيل لم تُرسل للشعوب بمعنى الإرسالية الكبرى التي أعطاها يسوع المُقام لرسله. ولكن يمكن القول إن «الإرسالية» هي هوية وغرض داخل ضمن خطة الله الكاملة للبشرية والخليقة. وهذه «الإرسالية» بشكل أساسي هي «لبركة» بقية البشر فكيف يكون هذا؟ إنه موضوع كبير لا يمكن تناوله هنا ولكن ذلك هو معنى الغرض من وجود إسرائيل المقصود من عبارة "إرسالية" هنا.

والثلاثة الأولى تستحق الفخر من أجلها.

«كَذَا قَالَ الرَّبُّ:

لاَ يَفْتَخِرَنَّ الْحَكِيمُ بِحِكْمَتِهِ

وَلاَ يَفْتَخِرِ الْجَبَّارُ بِجَبَرُوتِهِ

وَلاَ يَفْتَخِرِ الْغَنِيُّ بِغِنَاهُ.

بَلْ بِهَذَا لِيَفْتَخِرَنَّ الْمُفْتَخِرُ:

بِأَنَّهُ يَفْهَمُ وَيَعْرِفُنِي

أَنِّي أَنَا الرَّبُّ الصَّانِعُ رَحْمَةً وَقَضَاءً

وَعَدْلاً فِي الأَرْضِ

لأَنِّي بِهَذِهِ أُسَرُّ يَقُولُ الرَّبُّ».

كيف إذن يجب أن يتصرف الإنسان الذي يعرف الرب والذي يعرف أنه يُسر باللطف والبر؟ النص لا يقول هذا بوضوح ولكنه بالفعل يقصده، فمن يفتخر بمعرفة الله والذي يحمل هذه المواصفات، سوف يرغب في الحياة بنية الاقتداء لنفس المواصفات.

وما ورد في هذه المقولة القصيرة تم إيضاحه تمامًا في ما بعد، عندما قارن إرميا بين الملك يهوياقيم الشرير غير الصالح بأبيه الشهير يوشيا، فهو كتب عن يوشيا:

«**هَلْ تَمْلِكُ** لأَنَّكَ أَنْتَ تُحَاذِي الأَرْزَ؟

أَمَا أَكَلَ أَبُوكَ وَشَرِبَ وَأَجْرَى حَقًّا وَعَدْلاً؟

حِينَئِذٍ كَانَ لَهُ خَيْرٌ. قَضَى قَضَاءَ الْفَقِيرِ

وَالْمِسْكِينِ حِينَئِذٍ كَانَ خَيْرٌ.

أَلَيْسَ ذَلِكَ مَعْرِفَتِي يَقُولُ الرَّبُّ؟»

(إر ٢٢: ١٥- ١٦)

وبالربط بين النصين، فأن تعرف الله يعني أن تعمل البر والعدل، ولكن أيضًا أن تعرف الله معناه أن تعرف أن الله يُسر بهذه الأشياء بالتحديد ولذا فإن هذا تدريب خاص من المستويات الأخلاقية وانعكاس مباشر لشخص الرب نفسه.

إن عبارة «محاكاة الله» أو *imitatio Dei* قد كثُر استخدامها بالنسبة لذلك البُعد الأخلاقي للعهد القديم. ويحتاج استخدامها لمراعاة بعض الظروف، وواحد من المتخصصين - على الأقل - تساءل فيما إذا كان من المناسب أو الصواب استخدام تلك العبارة بخصوص أخلاقيات العهد القديم(٧). وبالتأكيد فإن التفكير في مجرد عملية التقليد لهو تفكير مضلِّل، فإن نية القيام بأي شيء عمله الله أو يعمله فكر مضلل، لأنه وبوضوح هناك جوانب كاملة من أعمال الله ليست متاحة للكائن البشري أو مناسبة له. وأيضًا لا يمكن استخدامها بمقياس بسيط لمحاكاة المسيح، طالما أن التجسُّد يعني أن يسوع كإنسان والذي صار مثلنا عاش بالفعل وتصرَّف كقائم بعمل أخلاقي في العالم، ولذا فإنه مذهل لدرجة أكبر لأن نحاكيه مباشرة. إلا أن مقياس المسيح يمكن أن يساعدنا بشكل غير مباشر. لأننا عندما نتكلم عن التلمذة للمسيح أي «التشبُّه بالمسيح» فنحن لا نعني أننا ملزمون أن نحاكي كل التفصيلات في حياة يسوع الأرضية في القرن الأول بالجليل. كثيرًا ما نعود من قصص يسوع إلى تركيب صورة لشخصيته ودوافعه وأولوياته وقيمه وردود أفعاله وأهدافه. ثم نسعى للتشبه بالمسيح بأن نعكس ما نعرف أنه صواب في يسوع، من الاختيارات والأفعال والتجاوب مما علينا عمله في حياتنا. ويثير بولس هذا النوع من مجال لأعلى مستوى في فيلبي ٢، ليتناول الحاجة إلى التواضع والاهتمام

(٧) خصص Rodd, *Glimpses* فصلًا بكامله لإثبات أنه من الخطأ استخدام عبارة «محاكاة الله» بالنسبة للعهد القديم. وهو في ذلك يتبع التحذير السابق ل 'Imitation' Barnabas Lindars الذي أثبت أن محاكاة الله لم ترد بالفعل في الفكر اليهودي إلى وقت العهد الجديد، وحتى ذلك الوقت فقد جاءت سطحية ويقول Lindars إنها لا يمكن مساواتها بمفهوم العهد الجديد عن محاكاة المسيح طالما أنه يتوقف بالطبع على التجسُّد.

الأفضل بخصوص احتياجات الآخرين «فَلْيَكُنْ فِيكُمْ هَذَا الْفِكْرُ الَّذِي فِي الْمَسِيحِ يَسُوعَ أَيْضًا» (في ٢: ٥). إن تعبير (WWJD ما الذي كان يمكن أن يفعله يسوع؟) هو أبسط تلخيص ولكن يضم وجهة نظر أخلاقية منطقية، حتى وإن كانت تحتاج عادة إلى كثير من التفكير العميق والتفعيل في الظروف الغامضة التي نحيا فيها (وعادة أكثر مما يكون الناس مستعدين أن يقوموا به) وبنفس الطريقة فإن محاكاة الرب - إذا كنا سنستخدم هذا التعبير - يمكن أن تعني أن الإسرائيليين يجب أن يعملوا من نقطة ما عرفوه عن شخص إلههم وأولوياته، إلى ما يمكن أن يفترضوا أنه يريد عمله في موقف معين، وبإدراك أن تاريخهم الخاص كان «تجسيدًا» للرب لأنه في ذلك التاريخ هو أعلن هويته وشخصه وقِيَمه الأخلاقية بوضوح. ولهذا السبب فمن المفضل الكلام عن **انعكاس شخصية الله** أكثر من محاكاة الله إذا كان التعبير الآخر يختلط بمحض عمل صورة طبق الأصل من أفعال الله[٨].

فمثلًا خلص الله إسرائيل من العبودية كدليل على محبته ومراحمه وأمانته، حتى أن نفس عدل الله ورحمته يظهران في معاملة إسرائيل للعبيد والناس الضعفاء في مجتمعهم «وَلاَ تُضَايِقِ الْغَرِيبَ فَإِنَّكُمْ عَارِفُونَ نَفْسَ الْغَرِيبِ لأَنَّكُمْ كُنْتُمْ غُرَبَاءَ فِي أَرْضِ مِصْرَ» (خر ٢٣: ٩)، وأيضًا (خر ٢١: ٢- ١١، ٢٠-٢١؛ ٢٦- ٢٧؛ تث ١٥: ١٥) هذا لم يكن مجرد محاكاة لعمل معين من أعمال الله. وبالأحرى ذلك العمل (الخروج) يوضح الطابع المميز للرب باعتباره الله: «وَالْمُحِبُّ الْغَرِيبَ» (تث ١٠: ١٨) حقًا يمكن القول إن خلاصه لإسرائيل من مصر ليس إلا المحصلة الطبيعية لشخصه، والواقع أن تثنية ٧: ٧- ٨ تقول الكثير: فالرب فعل ذلك من منطلق محبته لأنه الله الذي يحب أن يقدم الحب. وإسرائيل تحتاج أن تعرف أن هذا ما يميزه باعتباره الرب (تث ٧: ٩ وهذا العدد يورد أقرب ما جاء في العهد القديم للقول: «الله محبة»).

إن أكثر تعبير موجز لهذا المبدأ (محاكاة أو انعكاس الله)، موجود في لاويين «قُلْ لِكُلِّ جَمَاعَةِ بَنِي إِسْرَائِيلَ: تَكُونُونَ قِدِّيسِينَ لأَنِّي قُدُّوسٌ الرَّبُّ إِلَهُكُمْ» (لا ١٩: ٢).

مرة أخرى هذه ليست دعوة لمحاكاة الله أكثر من كونها دعوة لتكون مثل شخصه، وإذًا ماذا كانت تعني القداسة الانعكاسية في إسرائيل؟ ماذا كانت تعني بالنسبة لهم في ظروفهم الأرضية والتاريخية والثقافية في أن يكونوا قديسين بطريقة تعكس قداسة الرب؟ نحن نميل للتفكير في «القداسة» باعتبارها تَقَوى شخصية أو بلغة العهد القديم الطهارة الطقسية والذبائح الكاملة والطعام الطاهر والنجس وما أشبه. وبالتأكيد يضم بقية لاويين ١٩ بعضًا من هذه الأبعاد لحياة إسرائيل التَقَوية. لكن الجزء الرئيسي في الإصحاح يوضح لنا أن ذلك النوع من القداسة، التي تعكس قداسة الله ذاته، هي من نوع عملي بشكل عميق فتشمل الكَرَم نحو الفقير في وقت الحصاد والعدل للعاملين والنزاهة في القضاء، والسلوك الذي يراعي الآخرين (خاصة غير القادرين)، والمساواة أمام القانون بالنسبة للغرباء، والأمانة في التجارة وكل شيء أخرى من الأمور الدنيوية الاجتماعية. وطوال الإصحاح تتكرَّر عبارة «أنا الرب» كما لو أنه يقول «نوعية حياتكم يجب أن تعكس حقيقة صفتي وشخصي. هذا ما أطلبه منكم لأن هذا يعكسني وهذا هو ما أريده أن يُعمل». و«القداسة» هي التلخيص الكتابي لجوهر الله. وقد عُبِّر عن القداسة بأنها «صلاح الله» وهذا يجعل من وصية لاويين ١٩: ٢ تخطف الأنفاس، لا شيء يخطف الأنفاس بالطبع أكثر من صدى كلام يسوع في

(٨) المتخصصون الذين ناقشوا الأهمية الأخلاقية لهذا الموضوع في أخلاقيات العهد القديم بما فيهم John Barton, 'Basis of Ethics'. *Ethics*, Bruce Birch, 'Moral Agency', Harry P. Nastily, Identity, Eryl W. Davies, 'Walking'.

متى ٥: ٤٨ «فَكُونُوا أَنْتُمْ كَامِلِينَ كَمَا أَنَّ أَبَاكُمُ الَّذِي فِي السَّمَاوَاتِ هُوَ كَامِلٌ».

هناك استعارة مفضَّلة تُستخدم في العهد القديم لتصف هذا الملمح الأخلاقي لإسرائيل وهو السير في طريق الله. **فالسير في طريق الله** باعتباره انفصالاً عن السير في طرق الآلهة الأخرى أو الشعوب الأخرى أو الطرق الخاصة أو طرق الخطاة. إنها عبارة شائعة جدًا خاصة في سفر التثنية والتاريخ التثنوي (من يشوع إلى ٢ملوك)، وبعض المزامير. وباعتبارها استعارة فيبدو أنها تحوي صورتين محتملتين في الفكر.

واحدة هي أن هناك اتباع طريق شخص آخر واقتفاء أثر قدميه والسير في إثره في نفس الطريق بدقَّة.

> ذلك التصور يفيد بأن إسرائيل قد قُدِّر لها أن تتنقل في ترحال يقودها الله في طريقها باعتباره مثالاً على شعب يتبع الله. ويوضح أيضًا أن المطاليب الأخلاقية التي طلبها الله هي تلك التي أظهرها هو نفسه كمثال سلوكي في تعاملاته مع شعبه. ويصير الشعب مثالاً مرئيًا عندما يعكس العمل الإلهي للشعوب طبيعة وصفات الله الذي يعبدونه (تث ٤: ٥- ٨)[٩]

وفي ذلك فإن الاستعارة قد تحمل شيئًا من مفهوم «محاكاة الله»: أنت تلاحظ كيف يعمل الله وحاول أن تتبع المنظومة. «دعني أرى أثر قدميك وفيها أضع قدمي» كما تقول الترنيمة عن اتباع يسوع.

أما الصورة الثانية هي بدء الطريق واتباع التعليمات التي أعطاها شخص لشخص آخر. قد يكون خريطة (ربما هذا ليس مناسبًا تمامًا للحديث عن إسرائيل) أو مجموعة من التوجيهات حتى تتأكد أنك في الطريق الصحيح ولا تتخبط في مسالك خاطئة التي يمكن أن تؤدي إلى نهايات مميتة أو خطيرة. وطبقًا لرود Rodd فإن الصورة الثانية تتناسب بالأكثر مع استخدام الاستعارة في العهد القديم بما أن العبارة (السير في طريق «أو طرق» الرب) ترتبط بإطاعة وصايا الله بشكل أكثر عمومية وليس محاكاة الله نفسه. إن طريق الرب هو تعبير آخر يشير إلى شريعة الله أو وصاياه وتعليماته لرحلة الحياة. ولاشك أن رود على صواب في تحليله للاستخدام الأساسي للاستعارة[١٠] ولكن اعتقد هو صادر مفهوم «محاكاة الله» بشكل متشدِّد، فوصايا الله ليست مجهولة أو عشوائية فهي تعود إلى شخص الله أو قِيَمه أو رغباته، ولذا فإن طاعة وصايا الله هي لإيضاح الله في الحياة البشرية فطاعة الشريعة ومحاكاة الله ليست حصرية بالتبادل، فالواحدة تعبير عن الآخر.

وتعتبر تثنية ١٠: ١٢- ١٩ واحدًا من النماذج الأكثر وضوحًا بخصوص ذلك، فهي تبدأ بزخم خطابي وليس مثل ميخا ٦: ٨ الذي يلخِّص كل الوصية في سلسلة واحدة تشمل خمس ملحوظات. الخوف، السير، الحب، الخدمة والطاعة. (لاحظ أن الحب الأكثر معقولية وشخصية في وسط الملحوظات وسط الخمسة) «فَالآنَ يَا إِسْرَائِيلُ مَاذَا يَطْلُبُ مِنْكَ الرَّبُّ إِلهُكَ؟ إِلا أَنْ تَتَّقِيَ الرَّبَّ إِلهَكَ **لِتَسْلُكَ فِي كُلِّ طُرُقِهِ** وَتُحِبَّهُ وَتَعْبُدَ الرَّبَّ إِلهَكَ مِنْ كُلِّ قَلْبِكَ وَمِنْ كُلِّ نَفْسِكَ وَتَحْفَظَ وَصَايَا الرَّبِّ وَفَرَائِضَهُ الَّتِي أَنَا أُوصِيكَ بِهَا الْيَوْمَ لِخَيْرِكَ».

(9) E.W. Davies, 'Walking' p.103.

يثير هنا منظورًا مميزًا بخصوص المغزى المرسلي لإسرائيل، فنوعية الحياة الأخلاقية لإسرائيل كانت جزءًا من شهادتهم للشعوب بكونها إيضاحًا لله في وسط الشعوب انظر أيضًا C. J. H. Wright, *Deuteronomy*, pp. 11- 14 حيث تم مناقشة هذا البُعد الخاص برسالية إسرائيل.

(١٠) يقدم Rodd بحثًا جيدًا جدًا لاستخدام الاستعارة «السير مع، أمام، خلف، الرب أو آلهة أخرى» (*Glimpses* pp. 330- 333).

وما هي طرق الرب التي تسير فيها إسرائيل؟ الإجابة تأتي في عبارات عريضة. فطريقه كان الحب المتنازل لاختيار إبراهيم ونسله ليكونوا أداة خاصة لنقل بركته (أعداد ١٤- ١٥) «هُوَذَا لِلرَّبِّ إِلهِكَ السَّمَاوَاتُ وَسَمَاءُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضُ وَكُلُّ مَا فِيهَا. وَلكِنَّ الرَّبَّ إِنَّمَا التَصَقَ بِآبَائِكَ لِيُحِبَّهُمْ فَاخْتَارَ مِنْ بَعْدِهِمْ نَسْلَهُمُ الذِي هُوَ أَنْتُمْ فَوْقَ جَمِيعِ الشُّعُوبِ كَمَا فِي هَذَا اليَوْمِ».

ولذا فإن التجاوب المطلوب بحب وتواضع هو «فَاخْتِنُوا غُرْلَةَ قُلُوبِكُمْ وَلا تُصَلِّبُوا رِقَابَكُمْ بَعْدُ» (ع ١٦). ولكن ما **هي بالتحديد** طرق الله؟ تأتي التفاصيل في النص الأخير «لأَنَّ الرَّبَّ إِلهَكُمْ هُوَ إِلهُ الآلِهَةِ وَرَبُّ الأَرْبَابِ الإِلهُ العَظِيمُ الجَبَّارُ المَهِيبُ الذِي لا يَأْخُذُ بِالوُجُوهِ وَلا يَقْبَلُ رَشْوَةً .الصَّانِعُ حَقَّ اليَتِيمِ وَالأَرْمَلَةِ وَالمُحِبُّ الغَرِيبَ لِيُعْطِيَهُ طَعَامًا وَلِبَاسًا. **فَأَحِبُّوا الغَرِيبَ لأَنَّكُمْ كُنْتُمْ غُرَبَاءَ** فِي أَرْضِ مِصْرَ» (١٧- ١٩). إن ما يؤخذ من النص يعبِّر بوضوح عن أخلاق المحاكاة.

نحن لا نجد إيضاحًا لشخص الله باعتباره ملمحًا للعهد القديم في الوصايا فقط فالمزامير تُعَلِّي على الدوام شخص الرب وطرقه بقصد واضح ليس لتلقين العبادة فقط ولكن أيضًا بنوعية من الحياة الأخلاقية التي تعكس الله الذي تُقدَّم له العبادة. والواقع أن من يستطيع أن يعكس نزاهة ومراحم ونقاء الله هو فقط الذي يستطيع أن يعبده بطريقة شرعية (مز ١٥، ٢٤) وأحيانًا يصلي المرنِّم لكي يعلِّمه الله طرقه ومسالكه حتى يمكنه السير فيها بطريقة مقبولة (مز ٢٥)، وأحيانًا تأتي الصلاة من طريق ثالث مثل صلاة الملك الذي يسأل بصراحة أن يحصل على «عدلك» «وبرك» حتى يكون حكم الملك متمثلًا بمواصفات ملك الرب نفسه (مز ٧٢: ١، ٤، ١٢- ١٤). ولكن المثل الأكبر إيضاحًا للأخلاق الانعكاسية هي الجمع بين مزموري ١١١، ١١٢ وكلاهما يكمل الآخر في قراءته (ومرتب حسب الحروف الأبجدية العبرية).

ويصف مزمور ١١١ مختلف الأفعال والمواصفات التي للرب ثم مزمور ١١٢ يوضِّح العديد من هذه المواصفات في أعداد متناغمة تصف «الإنسان الخائف الله،» ولذا فهو أيضًا: بار (ع ٣) حنان ورحيم (ع ٤) كريم (ع ٥) ومن الواضح أنه من المقصود قراءة المزمورين معًا إذ يعكس بعضهما بعضًا بشكل واسع.

ونفس الشيء في كتابات الحكمة إذا كان شعار سفر الأمثال أن «بدء الحكمة مخافة الرب» (أو المبدأ الأول) للحكمة (أمثال ٩: ١٠وأيضًا ١: ٧) تطبيق الحكمة. وهذا يحدث بطريقة أن الكثير من التفاصيل الصغيرة للسلوك المطلوبة في السفر تعكس بالفعل شخص الله نفسه. هناك تنبير على فضائل الأمانة واللطف والعمل التراحم والعدل الاجتماعي خاصة للفقير والمظلوم، والكرم، وعدم التمييز، والصدق، والنزاهة. كل هذا يعكس شخص الرب الإله واهتماماته.

وأخيرًا يمكننا أن نرى نفس الشيء موجود في روايات العهد القديم فالأشخاص الذين يحصلون على ثناء أكثر، هم الذين يؤدي قربهم وطاعتهم لله إلى إيضاح طبيعة الله في أفعالهم وتوجهاتهم على الأقل لبعض الوقت. توضح الروايات بصراحة نفس البشر الفاعلين بمزيد من توجهات نحو عمل تسويات أيضًا. قد نتذكَّر على سبيل المثال إبراهيم وموسى اللذين عكسا مراحم الله المحبة في «الرغبة في عدم موت الخاطئ» كما كانت عند الله نفسه عندما تشفَّع للظالمين في سدوم (تك ١٨: ٢٠- ٣٣)، والمتمرِّدين في إسرائيل (خر ٣٢: ١١- ١٤) أو بر صموئيل الذي لا يساوم (وللأسف لم يتبع أولاده طريقه ولم يسيروا لا في طريق صموئيل ولا في طريق الرب ١صم ٨: ١- ٥). أو لطف داود (٢صم ٩: ٣) أو الحب المخلص لدى راعوث (را ٢: ١١- ١٢؛ ٣: ١٠) أو حكمة أبيجايل (١صم ٢٥: ٣٢- ٣٤).

صلاح الله

إن ما فعله الله وما قاله وما خطَّط له وما فعله، كل هذا وكما رأينا، رؤية العالم بالنسبة لأخلاقيات العهد القديم. ولكن هناك شيئًا آخر أكثر شخصانية وهو أن التشويق الرئيسي نحو الحياة الأخلاقية في إسرائيل كان الخبرة الشخصية الفعلية بخصوص صلاح الله وبركته. لم يكن الأمر مجرد أن هذا ما فعله يهوه YHWH في تاريخ الشعب لذلك تجاوبوا بما يناسبه أو هذا هو ما عليه يهوه ولذلك اتبعوا مثاله، ولكن بالأحرى التأكيد في بعض النصوص على هذا هو ما فعله يهوه لكم، لذلك ومن منطلق الامتنان يجب أن تعملوا نفس الشيء مع الآخرين أو كما ورد في بعض المزامير هذا ما فعله يهوه من أجلى أو ما أصلي من أجل ما سوف يعمله لي في صلاحه ورحمته، ولذا فهذا ما قررت أن أعيش في طاعة لإرادته وكلمته (مثال مز ١١٩) وهكذا تحوَّلت الخبرة الشخصية لصلاح الله إلى حافز للسلوك الأخلاقي الذي يتردَّد صداه في الامتنان والحب.

رأينا قبلًا كيف أن محتوى قانون العبودية في الخروج يجد حافزًا له في الخبرة التاريخية لإسرائيل بخصوص الخلاص من العبودية، أما بالنسبة للوضع الشرعي في لاويين وتثنية فإن المحرك تتضح شخصانيته أكثر بمعنى أن كل جيل تمت مخاطبته بعبارة «أنتم» الذين خلَّصكم الله من القيود. وفي سفر لاويين ٢٥: ٣٥- ٥٥ نجد تعليمات بخصوص الدرجات المتنوِّعة من الإفقار والخطوات التي تؤخذ عن طريق الولي الصالح، ثم تذكير الأخ الأغنى فيما لا يقل عن ثلاث مرات في سفر الخروج كمحرك على المعاملة العادلة للأخ الأفقر (أعداد ٣٨، ٤٢، ٥٥ وأيضًا ٢٦: ١٣) وعلى نفس المنوال تثنية ١٥ تحث ملاَّك الأراضي الإسرائيليين أن يكونوا كرماء مع العبد الذي تم تحريره بعد خدمة ست سنوات، لماذا؟ لقد أعطى السبب الوطني والتاريخي المألوف وهو «وَاذْكُرْ أَنَّكَ كُنْتَ عَبْدًا فِي أَرْضِ مِصْرَ فَفَدَاكَ الرَّبُّ إِلهُكَ. لِذَلِكَ أَنَا أُوصِيكَ بِهَذَا الأَمْرِ الْيَوْمَ» (تث ١٥: ١٥). لكن هناك وصية أكثر دفئًا ومباشرة بشكل شخصي كان يمكن أن تجد صداها في كلمات جاءت على فم يسوع: كما باركك الرب إلهك تعطيه (تث ١٥: ١٤). لم يكن باستطاعة الإسرائيليين أن يرنِّموا الترنيمة المألوفة «الرب صالح، الرب صالح، الرب صالح هو كثير الصلاح معي» (رغم أن هذه الكلمات جاءت في المزامير) بدون أن يتذكَّر أيضًا التسلسل الأخلاقي- الله يطلب مني أن أظهر ذلك الصلاح للآخرين في الواقع سواء في الترنيم أوفي السرد فإن الإسرائيليين عملوا ذلك بالفعل في تثنية ٢٦. حيث يأتي المزارع الإسرائيلي في وقت الحصاد في حضرة الرب ليقدم الشكر ليس فقط من أجل تاريخ الشعب منذ يعقوب ولكن أيضًا ليشكر شكرًا شخصيًا على الحصاد (تث ٢٦: ١- ١١). ولكن وفي الحال وبعد هذا الاحتفال للشكر على صلاح الله فإن العابدين ملزمون بإعلان أنهم قد حفظوا وصايا الله وبالأخص وصية العُشر والذي يُحفظ في السنة الثالثة كرصيد لمساعدة الفقراء، والمحتاجين والذين بلا أراضٍ وبلا عائلة (تث ٢٦: ١٢- ١٣). إن الاحتفال بالشكر بشكل رأسي على صلاح الله يقابله على المستوى الأفقي شيء يعمل لأجل الفقراء فشكري لله من أجل صلاحه لي يُقبل فقط عندما يقابله تصميمي على أن أعمل للآخرين ما قد عمله الله معي.

وهذا المحرك المباشر كثيرًا ما يكون المستوى الشخصي بخصوص طاعة وصية الله ويعتبر واحدًا من أكثر الملامح المميزة لسفر التثنية والذي في مجمله يتجه إلى حث إسرائيل ودفعها لتكون مواليه للرب وتحتفظ بعلاقات متبادلة لعهد علاقتهم به. وفي الواقع فإن إضافة العبارات المحفِّزة للوصايا ميزة من مميزات الوصايا الإسرائيلية القديمة بوجه عام، كما لاحظ عدة

متخصصين[11]. قد نظن هذا في ظل رؤية العالم حيث يعتبر الرب الملك العظيم ورب العهد لإسرائيل. وهذه الحقيقة وحدها يجب أن تكون كافية لطلب الطاعة. والعديد من الوصايا بالفعل تتضمن جُملًا إضافية تعطي أسبابًا لوجوب الطاعة. وهذه الأسباب قد تشير إلى شخص الله وأفعاله كما رأينا، أو لمستقبل رجاء الشعب، أو لتأمين الحياة في الأرض، أو لردع فاعلي الشر أو لحقيقة أن الشعوب الأخرى كانوا يراقبونهم. هنا وعلى أي حال نرى أن الدافع الغالب ربما كان الأبسط وهو الامتنان الشخصي لله على صلاحه.

وقوة هذا الدافع يمكن أن نستشعرها في التحذير ضد **نسيان** أعمال الله العظيمة، فالنسيان في مجال العلاقة الشخصية علامة على التعدي أو نكران الجميل. ولا يشير كثيرًا إلى فقدان الذاكرة (كما لو أن شخصًا نسى بالكامل اسم شخص آخر أو لا يستطيع أن يميِّز ملامحه)، ولكن إلى فقدان أي **دليل شخصي** بخصوص العلاقة إذا قال شخص «لقد نسيتني» فهي تفهم (أنا لم أعد أعني أي شيء بالنسبة لك) ولا توجد أي رابطة حب أو امتنان تربط بيننا، وتاريخنا المشترك لم يعد يعني شيئًا بالنسبة لك، وبهذا الإحساس الشخصي بشكل قوي إذا كانت إسرائيل قد نسيت يهوه YHWH بأن فقدت إدراك كل ما قد فعله من أجلهم فهي – بلا محالة – سوف تنتهي إلى فشل إطاعة وصاياه، وسوف يفقدون كلًا من المثال (معرفة شخص الرب) والدافع (الامتنان على نعمة الرب)، ولذا فإن سفر التثنية يخصِّص ثلثه الأول للتذكرة التاريخية الداعمة والتحذيرات المتكرِّرة ضد النسيان. وفي الفصل الثامن نجد السبب:

وَتَتَذَكَّرُ كُلَّ الطَّرِيقِ الَّتِي فِيهَا سَارَ بِكَ الرَّبُّ إِلهُك... (عدد ٢)

اِحْتَرِزْ مِنْ أَنْ تَنْسَى... (عدد ١١)

لِئَلاَّ إِذَا أَكَلْتَ وَشَبِعْتَ وَبَنَيْتَ بُيُوتًا جَيِّدَةً وَسَكَنْتَ، وَكَثُرَتْ بَقَرُكَ وَغَنَمُكَ، وَكَثُرَتْ لَكَ الْفِضَّةُ وَالذَّهَبُ، وَكَثُرَ كُلُّ مَا لَكَ، يَرْتَفِعُ قَلْبُكَ وَتَنْسَى الرَّبَّ إِلهَكَ الَّذِي أَخْرَجَكَ مِنْ أَرْضِ مِصْرَ مِنْ بَيْتِ الْعُبُودِيَّةِ»

(عدد ١٢-١٤)

عزى الأنبياء التديُّن الأخلاقي في إسرائيل في وقت متأخر وعدم الطاعة بشكل تام وبالتحديد هذا الفشل: بأنهم نسوا الرب ولم تعد المضامين التاريخية تحركهم، لقد كان العقوق وعدم التناسق في طرق إسرائيل المتمرِّدة هو ما أغضب الأنبياء. وفي هذه الأجزاء من النصوص يمكننا أن نرى كيف تشير مرة أخرى إلى ما فعله الله لإسرائيل، وكيف كان رد فعل إسرائيل الناكر للجميل والمخل أخلاقيًا بشكل صادم.

وَأَنَا أَصْعَدْتُكُمْ مِنْ أَرْضِ مِصْرَ، وَسِرْتُ بِكُمْ فِي الْبَرِّيَّةِ أَرْبَعِينَ سَنَةً لِتَرِثُوا أَرْضَ الأَمُورِيِّ (عا ٢: ١٠)

«وَأَنَا الرَّبُّ إِلهُكَ مِنْ أَرْضِ مِصْرَ وَإِلَهًا سِوَايَ لَسْتَ تَعْرِفُ وَلاَ مُخَلِّصَ غَيْرِي. أَنَا عَرَفْتُكَ فِي الْبَرِّيَّةِ فِي أَرْضِ الْعَطَشِ. لَمَّا رَعَوا شَبِعُوا. شَبِعُوا وَارْتَفَعَتْ قُلُوبُهُمْ لِذَلِكَ نَسُونِي» (هو ١٣: ٤– ٦).

«يَاشَعْبِي مَاذَا صَنَعْتُ بِكَ وَبِمَاذَا أَضْجَرْتُكَ؟ اشْهَدْ عَلَيَّ! إِنِّي أَصْعَدْتُكَ مِنْ أَرْضِ مِصْرَ وَفَكَكْتُكَ مِنْ بَيْتِ الْعُبُودِيَّةِ وَأَرْسَلْتُ أَمَامَكَ مُوسَى وَهَارُونَ وَمَرْيَمَ. يَا شَعْبِي اذْكُرْ بِمَاذَا تَآمَرَ بَالاَقُ مَلِكُ مُوآبَ وَبِمَاذَا أَجَابَهُ بَلْعَامُ بْنُ بَعُورَ – مِنْ شِطِّيمَ إِلَى الْجِلْجَالِ[12]

(11) B. Gemser, 'Motive Clause'; Greg Chirichigno, 'Motivation'.

(١٢) يشير إلى عبور نهر الأردن قبل امتلاك أرض كنعان.

- لِتَعْرِفَ إِجَادَةَ الرَّبِّ» (مي ٦: ٣- ٥).

ونفس موضوع عدم الامتنان الذي ينتج عنه عدم طاعة أخلاقية موجود في إشعياء ١: ٢- ٤؛ ٥: ١- ٧؛ إرميا ٢: ١- ١٣؛ ٧: ٢١- ٢٦؛ حزقيال ١٦، ٢٠.

وعلينا أن نختم بشيء إيجابي، فإذا كانت الزاوية الأولى في أخلاقيات العهد القديم هي زاوية لاهوتية (مركزية الله) إذا فأفضل ختام هو عبادة إسرائيل، لأنه هنا كما في أشياء كثيرة في إسرائيل فإن قناعتهم الأعمق توجد ليس في النظام العقائدي أو الصيغ الأخلاقية ولكن في الدكسولوچي (العبادة) - لغة العبادة. وهناك ثلاثة مظاهر في صميم الموضوع عند هذه النقطة.

أولاً: إن عبادة إسرائيل توضح نفس الديناميكية التي لأخلاقيات إسرائيل، وبالتحديد أنها قامت على عمل الله السالف. فالله عمل قبلًا بالبركة، ولذلك فإن إسرائيل تحتفل بذلك في العبادة والحمد. قد نكون اعتدنا هذه الفكرة حتى أننا نفشل في أن نرى إلى أي حد هي فارقة بالفعل، ففي سفر التثنية هناك كثير من الحث للشعب لكي يأتي أمام الله ويحتفل بالأعياد السنوية الكبيرة. وأن يقوموا بذلك بفرح وعمل ولائم، والسبب دائمًا هو أن **الرب إلهك قد باركك**. فالعبادة تقوم في المقام الأول كتجاوب وليس كتفاوض، فالعبادة بالنسبة لإسرائيل ليست شيئًا فعلوه لتهدئة غضب الله أو للتودد إليه ليباركهم. ولكن العبادة هي تجاوب ممتن نحو ما عمله الله بالفعل. إن هذه الهيئة لأعياد إسرائيل وعبادتها بشكل عام كانت:

> في مقارنة واضحة لعبادة غير الإسرائيليين التي كانت تقام لتملُّق الآلهة وإرضائها حتى تبارك العابدين، أما في حالة إسرائيل فالعبادة لم تكن للحث على الحصول على البركة الإلهية. فعلى الأكثر فإن ما تفعله العبادة هو المشاركة في حفظ وديمومة البركة بتعزيز الاعتراف باستمرار على الاعتماد على يهوه من أجل هذه البركات[١٣].

ثانيًا: وكما ذكرنا قبلًا إن عبادة إسرائيل تتميز بالتزام عميق للتجاوب الأخلاقي على المستوى الأفقي وكان لابد أن يكون شاملًا على المستوى الاجتماعي (الفقراء، والذين بلا عائلة والغرباء بشكل خاص لابد أن يكونوا ضمنهم. تث ١٦: ١١- ١٤). وأيضًا كان لابد أن يكون هناك مضامين إنسانية. فالتجاوب مع بركة الله ليس فقط في احتفال الفرح القلبي، ولكن أيضًا يجب أن ينتشر في الحياة اليومية للعابدين.

وبالأخص كان يجب أن يحتفلوا ببركاتهم بأن يسلكوا الطريق الذي أخذهم يهوه فيها بأن يعطوا لأولئك الذين يعتمدون عليهم[١٤].

ثالثًا: إن مجرد الدخول إلى محضر الرب للعبادة كان موضوعًا له معايير أخلاقية، وعلى عدة مستويات، ويظهر هذا في المزامير، فيتضح في مزمور ١٥، ٢٤ أن عبادة الرب (التي تلخَّصت في السكنى في مقدسه والحياة في جبل قدسه[١٥] أو الوقوف في محضره المقدس) مقبول

(13) T. M. Willis 'Worship', p. 285.

(١٤) المرجع السابق ص. ٢٩٢.

(١٥) يوضح كلمنت Clements أن هذه العبارات لا تتحدث فقط عن الدخول إلى الهيكل للعبادة، ولكن أيضًا ترمز إلى حقيقة أوسع بخصوص الحياة في أرض الله (حيث المقادس والهيكل ليسوا إلا رموزًا) انظر R. E. Clements, *God and Temple*

ولذا فإن النص يحوي إشارات أخلاقية أوسع بالنسبة لإسرائيل في كل نواحي الحياة داخل الأرض، وليس فقط بخصوص مناسبات معينة للعبادة.

فقط من الذين في سلوكهم اليومي يُظهرون مقاييس الله الأخلاقية يفترض أنهم من يعبدونه. هؤلاء باختصار طاهر اليدين، والنقي القلب. وباستخدام مزمور ١٥، يعرِّف الإسرائيليون أنفسهم كجماعة عابدة ذات ولاء للرب الإله ويعلنون تماسكهم في التمسُّك بمسئولية ضميرية وأخلاقية في إطار مقياس سلوكي وفي هذا التأكيد المتجاوب فإن جماعة اليهود وذوي الولاء يعلنون التزامهم الشخصي لأسلوب حياة يوضح احترامًا صادقًا للتوراة التي أعطاها الرب الإله[١٦]. وللأسف رأى الأنبياء أن العديد من العابدين قصرَّوا نحو هذا النموذج ومقتضياته، فقد تخيَّلوا أن الطقوس الدينية تعوِّض - أو حتى يمكن أن تتعايش - مع خطايا المجتمع (مثال إش ١: ١٠- ١٧؛ إر ٧: ١- ١١؛ عا ٥: ٢٢- ٢٤).

وهنا ألخِّص ما رأيناه في الفصل الافتتاحي: إن مركزية الله هو أساس التعليم الأخلاقي في العهد القديم أولًا وأخيرًا. وهو مؤسَّس على هوية الرب الإله الحي للإعلان الكتابي، ويفترض بَدء الله بالنعمة والفداء، ويأخذ محتواه من كلمات الله في سياق ثقافي لإسرائيل، ويتحدد بغرض الله ذي السلطان فيما عمله وما سيعمله في التاريخ، ويتشكَّل بطرق الله وشخصه، ويجد دافعًا له في الخبرة الشخصية وصلاح الله في تعاملاته مع البشر. ويتبع ذلك نقطتان.

أولًا: هذا يوضح لنا أهمية الوصية الأولى «لا يكن له **آلهة أخرى** أمامي» لأن «أي **إله** آخر» سوف يضع **أخلاقًا** مختلفة. عرفت إسرائيل هذا عندما ذهبت وراء البعل هل هم بالفعل أرادوا مجتمعًا يقوم على أخلاق إيزابل؟ أو هم إذا كانوا حقًا آمنوا بما احتجوا به على إيليا في جبل الكرمل، إذا كان يهوه هو الله، إذًا فليسعي من أجل مجتمع يعكس عدله.

ثانيًا: اتضح لنا أهمية استخلاص تعليمنا الأخلاقي من كامل العهد القديم. وقد رأينا كيف أن الوصايا ليست دائمًا كافية في حد ذاتها، ونحتاج إلى القصة

(16) Clements, 'Worship and Ethics', pp 85, 90.

قراءات إضافية

Bailey Wells, Jo, *God's Holy People: A Theme in Biblical Theology*, JSOT Supplement Series, vol. 305 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000).

Barton, John, 'The Basis of Ethics in the Hebrew Bible', *Semeia* 66 (1994), pp. 11–22.

———, *Ethics and the Old Testament* (London: SCM, 1998).

Birch, Bruce C., 'Divine Character and the Formation of Moral Community in the Book of Exodus', in Rogerson, Davies and Carroll, *Bible in Ethics*, pp. 119–135.

———, 'Moral Agency, Community, and the Character of God in the Hebrew Bible', *Semeia* 66 (1994), pp. 23–41.

Chirichigno, Greg, 'A Theological Investigation of Motivation in Old Testament Law', *Journal of the Evangelical Theological Society* 24 (1981), pp. 303–313.

Clements, R. E., 'Worship and Ethics: A Re-examination of Psalm 15', in Graham, Marrs and McKenzie, *Worship and the Hebrew Bible*, pp. 78–94.

Davies, Eryl W., 'Walking in God's Ways: The Concept of *Imitatio Dei* in the Old Testament', in Ball, *True Wisdom*, pp. 99–115.

Gemser, B., 'The Importance of the Motive Clause in Old Testament Law', in *Congress Volume in Memoriam Aage Bentzen*, Supplements to *Vetus Testamentum*, vol. 1, Leiden: Brill, 1953, pp. 50–66.

Lindars, Barnabas, 'Imitation of God and Imitation of Christ', *Theology* 76 (1973), pp. 394–402.

Mills, Mary E., *Images of God in the Old Testament* (Collegeville: Liturgical Press, Cassells, 1998).

Muilenburg, J., *The Way of Israel: Biblical Faith and Ethics* (New York: Harper, 1961).

Nasuti, Harry P., 'Identity, Identification, and Imitation: The Narrative Hermeneutics of Biblical Law', *Journal of Law and Religion* 4 (1986), pp. 9–23.

Patrick, Dale, *The Rendering of God in the Old Testament*, Overtures to Biblical Theology, vol. 10 (Philadelphia: Fortress, 1981).

Willis, Timothy M., '"Eat and Rejoice before the Lord": The Optimism of Worship in the Deuteronomic Code', in Graham, Marrs and McKenzie, pp. 276–294.

(٢) الزاوية الاجتماعية

رأينا أن الأخلاق الكتابية تنبع من كينونة الله. فهي لا تنبع بأي حال من الضمير الفردي مباشرة، ولا تنبع ككل متكامل في كتاب قوانين. فقد اختار الله طريقًا غير مباشر بشكل كبير وهو الطريق التاريخي، ويتحدد بمشاهد من التنوعات الفخمة لدى أناس غير معصومين بالمرة. طريق مشحون بالمخاطر، خلق الله شعبًا ودخل في علاقة معه، وبهذا المعنى فإن أخلاقيات العهد القديم لا يمكن أن تكون مجرد مبادئ مجردة مطلقة للكل، ولكنها كانت بالأحرى محفورة في الخصوصية الثقافية والتاريخية لهذا الشعب وهذه الجماعة، وهذا المجتمع «بيت إسرائيل». ولذا فنحن يجب الآن أن نتحول إلى الزاوية الثانية لإطار العمل المثلَّث الزاوية الاجتماعية.

البُعد الاجتماعي للفداء

تروي الإصحاحات الأولى من سفر التكوين مأساة خيار العصيان البشري، ويقابلها الكارثة الناتجة، فالله كان لديه عدة اختيارات وهذا إذا صحَّت هذه العبارة، كان يمكن لله أن يدمِّر الجنس البشري ويتخلى عن مشروع الخليقة بالكامل. ويشير النص إلى أن الله فكر في هذا الاحتمال (تك ٦: ٦- ٧) ولكنه لم يدمِّر أو يتخَّلى بل كان اختياره أن يفدي ويسترد.

مرة أخرى يمكننا أن نفكر في فداء الله لكل شخص على حدة فيخلِّص واحدًا هنا وواحدًا هناك ويرسلهم مباشرة للسماء، ولكنه لم يفعل هذا أيضًا. اختار الله أن ينفِّذ خطة الفداء التي تستغرق بقية التاريخ البشري، وتشمل في جزء من ذلك التاريخ اختيار وخلق وتكوين شعب كامل. ولاشك أن الله كان منتبهًا للمخاطرة التي تشمل ذلك المشروع المكثَّف، الطويل الأجل. ويمكن تصور الانبهار الحاد بين الكائنات السمائية عندما كُشف عن الخطة المدهشة.

وكما هو دائمًا علينا أن ننتبه لترتيب القصة في العهد القديم. فتكوين ١١ يروى لنا قصة برج بابل واصلاً بنا إلى قمة القصص بخصوص البشرية بعد السقوط؛ لقد تبعثرت الشعوب وانقسمت حتى يمتنع التمرُّد الجماعي ضد الله. وصلت تأثيرات الخطية إلى أماكن وأجزاء من العالم. فماذا يمكن أن يعمل الله بعد؟ في مقابل هذه الخلفية بدأت قصة الفداء في تكوين ١٢، فالله يدعو إبراهيم ويعده بأن يعطيه الأرض وأن يجعل نسله أمة من خلالها تتبارك كل أمم الأرض. إن المقارنة والمقابلة بين لعنة بابل والوعد لإبراهيم صادمة جدًا.

«هَلُمَّ نَبْنِ لأَنْفُسِنَا مَدِينَةً... وَنَصْنَعُ لأَنْفُسِنَا اسْمًا... لِذَلِكَ دُعِيَ اسْمُهَا «بَابِلَ» لأَنَّ الرَّبَّ هُنَاكَ بَلْبَلَ لِسَانَ كُلِّ الأَرْضِ. وَمِنْ هُنَاكَ بَدَّدَهُمُ الرَّبُّ عَلَى وَجْهِ كُلِّ الأَرْضِ»

(تك ١١: ٤، ٩)

«اذْهَبْ مِنْ أَرْضِكَ وَمِنْ عَشِيرَتِكَ وَمِنْ بَيْتِ أَبِيكَ إِلَى الأَرْضِ الَّتِي أُرِيكَ.
فَأَجْعَلَكَ أُمَّةً عَظِيمَةً
وَأُبَارِكَكَ
وَأُعَظِّمَ اسْمَكَ

وَتَكُونَ بَرَكَةً.
وَأُبَارِكُ مُبَارِكِيكَ وَلاَعِنَكَ أَلْعَنُهُ.
وَتَتَبَارَكُ فِيكَ جَمِيعُ قَبَائِلِ الأَرْضِ»
(تك ١٢: ١- ٣).

وتبعثرت لعنة البلبلة من أرض بابل وانتشرت لتؤثر على كل أمم العالم، ولكن من الأرض التي ستعطي لإبراهيم ومن خلال تكوين الأمة فيه فإن البركة سوف تنتشر على نفس الامتداد العالمي، وكانت إجابة الله على كارثة الخطية على المستوى القومي تكوين جماعة جديدة لبركة دولية، أمة سوف تكون نموذجًا ومثالاً للفداء وأيضًا وسيلة لتشمل بركة الفداء بقية الجنس البشري.

وهكذا توضح الزاوية الاجتماعية للعهد القديم أن نسل إبراهيم ليس فقط سيُبَارك، ولكن يكون بركة لكل الشعوب. وسيكون تميزهم الأخلاقي هو مفتاح هذا الدور وهذه الإرسالية. وتأتي أوضح التعبيرات بخصوص الرابطة بين الدور الأخلاقي والمرسلي لإسرائيل في تكوين ١٨: ١٩، حيث يتكلم الله عن إبراهيم قائلاً: «لأَنِّي عَرَفْتُهُ لِكَيْ يُوصِيَ بَنِيهِ وَبَيْتَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَنْ يَحْفَظُوا طَرِيقَ الرَّبِّ لِيَعْمَلُوا بِرًّا وَعَدْلاً لِكَيْ يَأْتِيَ الرَّبُّ لإِبْرَاهِيمَ بِمَا تَكَلَّمَ بِهِ».

وسياق هذا العهد هو دينونة الله الوشيكة على سدوم وعمورة، وهو في الواقع جزء من الحوار بين الله وإبراهيم عندما كان الله مع الوفد الملائكي في طريقهم نزولاً لمعرفة الحقيقة بخصوص هاتين المدينتين والتصرف فيها. وهذا يضع البؤرة الأخلاقية في هذا العدد بأكثر وضوحًا. ففي وسط العالم الذي تمثله سدوم الذي تسبَّب شرها في **صعود الصراخ للسماء** (أعداد ٢٠- ٢١، أن الكلمة العبرية sĕ 'āqâ وتعني صراخ المتألمين من الاضطهاد والقسوة)، يريد الله مجتمعًا يتميز بقِيَمة الخاصة وأولوياته: **البر** (*sĕdāqâ*: ونتعجَّب من اللعب بالكلمات بين التشابه الصوتي بين الكلمتين، فيما إذا كانت مقصودة هنا كما هي بالتأكيد مقصودة في إشعياء ٥: ٧) والعدل. إن ذكر الجملتين في قصص الآباء «طريق الرب» «عمل البر والعدل» يأتي كلاهما بين أعلى خمس قيم أخلاقية تلخِّص العهد القديم، توضح أن هوية إسرائيل كمجتمع متميز أخلاقيًا تأتي قبل عهد سيناء وشريعة موسى. فطلب وجوب اختلاف إسرائيل أخلاقيًا عن سدوم وكل ما يشابهها في الكتاب المقدس كان شيئًا مكتوبًا في نظامهم الچيني- أي منذ كانوا في صُلب إبراهيم. والواقع أن ذلك التميز الأخلاقي وُضع في المقدمة بواسطة الله نفسه كالسبب الأساسي لاختيار إبراهيم: «اخترته من أجل...» والغرض واضح جدًا في هذه الأعداد، فالاختيار يعني اختيار من أجل أجندة أخلاقية في وسط الفساد في العالم في سدوم.

إلا أن تلك الأجندة الأخلاقية هي نفسها مجرد جزء من غرض أوسع، فهدف العدد يتحرك نحو غرض ثالث: «لِكَيْ يَأْتِيَ الرَّبُّ لإِبْرَاهِيمَ بِمَا تَكَلَّمَ بِهِ». ويتضح في ضوء العدد السابق فإن هذا مرجع واضح لقصد الله النهائي أن يبارك كل الشعوب من خلال نسل إبراهيم. هذه هي إرسالية الله وأجندته الكونية. هذا أيضًا كان سببًا لاختيار إبراهيم. في تركيبة هذا العدد ولاهوته تقف الأخلاق مرة أخرى كعبارة رئيسية بين الاختيار والإرسالية. إن نوعية الأخلاقيات المتميزة لشعب الله (أَنْ يَحْفَظُوا طَرِيقَ الرَّبِّ لِيَعْمَلُوا بِرًّا وَعَدْلاً) تقف كغرض الاختيار من ناحية ووسيلة الإرسالية للآخرين من ناحية أخرى. هذا هو مركز وقلب العدد.

ولذا فإنه حتى من قبل أن يظهر شعب إسرائيل إلى الوجود فقد أُعطينا فكرة عن أخلاقياتهم والمغزى الفدائي بالنسبة لهم. فأخلاقيات العهد القديم سائرة نحو العلاقات الاجتماعية فهي ليست مجرد قواعد أخلاقية أو تعاليم سلوكية لكي تساعد الالتزام بالمبادئ الأخلاقية بشكل خصوصي أمام الله. وبالطبع لا ننكر أن العهد القديم يهتم بشدة بالخيارات السلوكية والتصرفات الفردية كما

سيتضح في إصحاح ١١. العديد من وصايا العهد القديم بما فيها الوصايا العشر صيغت في أسلوب المخاطَب المفرد، ورغم أنها تخاطب الفرد إلا أنها تخاطب الفرد كجزء من الجماعة وغرضها ليس توجيه الفرد فقط ولكن صحة كل الجماعة أخلاقيًا وروحيًا. فبالنسبة لغرض الله كما رأينا ليس لإيجاد خط إنتاجي للأفراد الأبرار، ولكن لخلق جماعة جديدة من الشعب الذي يجسِّد تلك النوعية من البر والسلام والحب مما يعكس شخص الله نفسه وغرضه الأساسي نحو البشرية.

إن ملائمة «الزاوية الاجتماعية» إذًا، هو أننا عندما نتطلع إلى تفسير العهد القديم من الناحية الأخلاقية فلا يجب أن نقف عند سؤال قصير وهو «ما الذي يقوله لي هذا النص؟» ففي الواقع لا يجب حتى أن نبدأ بهذا السؤال. يجب أن ندرس القطعة ضمن سياقها الخاص في إسرائيل العهد القديم، متسائلين ما الذي يسهم به هذا النص لفهمنا لحياة إسرائيل الاجتماعية والأخلاقية؟ وما موقعها في الشكل الكلي لهذا المجتمع؟ ثم يمكننا أن نتحرك خطوة أبعد لكي نسأل ما الذي تقوله لجماعة الله الآن؟ ثم نذهب لأبعد لنسأل عن التطبيقات الاجتماعية للمجتمع البشري كله. يتحدانا والتر برجمان Walter Brueggemann على الدوام لكي نرى صلة طبيعة العهد في إيمان العهد القديم لكلاً من الكنيسة والعالم (مثل: معرفة أهمية الزاوية الاجتماعية في الأخلاقيات الكتابية).

> يمكننا إعادة توضيح رجائنا في العهد للعالم. فطالما أن النموذج (العهد) محفوظ في يد الله والكنيسة فنحن في مأمن، فملامح المفاجأة والتهديد يصبحان واضحَين عندما ينتسب العهد إلى العالم لأبعد من الجماعة المؤمنة، ويؤكد الإطار المفاهيمي للعهد، أن العالم الذي نخدمه ونهتم به هو عالم لا يزال في حاجة لأن يتحرر. ولاهوت العهد لا يحتاج لمجهود إلا إذا أدى إلى طاقة وشجاعة للإرسالية. والثلاثة يرتبطون مع الله الذي صنع العهد بأن يأخذ خطوة نحو الشريك (هو ٢: ١٤، ١٨- ٢٠)، **والجماعة** التي تمارس العهد في أشكال جديدة من التوراة والمعرفة والغفران (إر ٣١: ٣١- ٣٤)، **والعالم** الذي لم يتحول بعد إلى الأخذ بالعهد بنقض الواقع السلطوي (إش ٤٢: ٦- ٧؛ ٤٩: ٦)[1].

إذا تبقَّى لدينا مزيد من الطاقة، فإن هناك تحد يواجهنا يقول: ما الذي يجب أن أكون عليه؟ وأي نوع من السلوك مطلوب مني إذا كانت حياتي يجب أن تتشكَّل وتتناسق مع تلك الرؤية لغرض الله؟»

خصوصية إسرائيل

تتصارع القصة خلال سفر التكوين. فبعد الشك فيما إذا كان إبراهيم وسارة سوف يكون لهما ابن، حتى دون أن يلد أمة، ثم تهديد المجاعة للعائلة كلها فيما بعد، فإن الجماعة الصغيرة واصلت العيش كفرقة من اللاجئين إلى مصر ثم نمت إلى شعب كبير (خر ١: ٦) وبعد الأحداث الهامة في سفر الخروج (التي سنعود إليها فيما بعد) تأسس الشعب في علاقة عهدية مع الرب في سيناء ثم ارتحل إلى أرض كنعان حيث بدأت تتضح الخطة التالية لتاريخهم.

خبرة إسرائيل الفريدة

كانت إسرائيل إذًا شعبًا وسط الشعوب، ولكن وفي نفس الوقت كانت مدركة كونها مختلفة عن بقية الشعوب. وحتى الآخرين لاحظوا هذا عليهم، كما توضح نبوَّات بلعام المقاوم: (عد ٢٣: ٩) «إِنِّي مِنْ رَأْسِ الصُّخُورِ أَرَاهُ. وَمِنَ الآكَامِ أُبْصِرُهُ. هُوَذَا شَعْبٌ يَسْكُنُ وَحْدَهُ. وَبَيْنَ الشُّعُوبِ لا يُحْسَبُ»

(1) Brueggeman, *Social Reading*, pp. 50, 53.

ذلك الإحساس بالتفرُّد ذكر بشكل بلاغي في خطاب موسى التصويري لإسرائيل هم على وشك دخول كنعان (تث ٤: ٣٢- ٤٠) وكان قصده التحدي والتشجيع لتحمُّل مسئولية تفرُّد تاريخهم الذي عُهد به إليهم بشكل جاد:

«فَاسْأَلْ عَنِ الأَيَّامِ الأُولَى الَّتِي كَانَتْ قَبْلَكَ مِنَ الْيَوْمِ الَّذِي خَلَقَ اللهُ فِيهِ الإِنْسَانَ عَلَى الأَرْضِ وَمِنْ أَقْصَاءِ السَّمَاءِ إِلَى أَقْصَائِهَا. هَلْ جَرَى مِثْلُ هَذَا الأَمْرِ الْعَظِيمِ أَوْ هَلْ سُمِعَ نَظِيرُهُ؟ هَلْ سَمِعَ شَعْبٌ صَوْتَ اللهِ يَتَكَلَّمُ مِنْ وَسَطِ النَّارِ كَمَا سَمِعْتَ أَنْتَ وَعَاشَ؟ أَوْ هَلْ شَرَعَ اللهُ أَنْ يَأْتِيَ وَيَأْخُذَ لِنَفْسِهِ شَعْبًا مِنْ وَسَطِ شَعْبٍ بِتَجَارِبَ وَآيَاتٍ وَعَجَائِبَ وَحَرْبٍ وَيَدٍ شَدِيدَةٍ وَذِرَاعٍ رَفِيعَةٍ وَمَخَاوِفَ عَظِيمَةٍ مِثْلِ كُلِّ مَا فَعَلَ لَكُمُ الرَّبُّ إِلهُكُمْ فِي مِصْرَ أَمَامَ أَعْيُنِكُمْ؟»

(تث ٤: ٣٢- ٣٤)

إن الإجابة المتوقعة على هذه الأسئلة البلاغية هي «لا»، فلم يعمل الله بهذه الطريقة التي يعمل بها في تاريخ إسرائيل في تلك الفترة، لا في أي وقت آخر ولا في أي مكان آخر. والأحداث الموصوفة هي بالطبع أحداث الخروج والخبرة في سيناء، والدعوى في النص هي أن تلك الأحداث من أعمال الرب في جانب إسرائيل لم تكن مسبوقة (لم تحدث من قبل)، ولا مثيل لها (لم تحدث في أي مكان آخر). إن خبرة إسرائيل التاريخية مع الرب كانت فريدة. لقد تلقَّوا إعلانًا لم يتلقاه شعب آخر[٢]. وتم فداؤهم كما لم يحدث مع شعب آخر[٣].

الآن نحتاج أن نحترس، فذلك لا يعني أن الرب لم يكن منشغلاً أو مهتمًا بشئون الشعوب الأخرى. فسفر التثنية يؤكد أنه بالفعل كان يفعل ذلك (تث ٢: ٩- ١٢؛ ١٦- ٢٣). النقطة هي أن الله عَمِلَ بغرض فدائي واضح فقط في ولإسرائيل ضمن علاقة عهدية بين الرب وشعب إسرائيل.

هذه الخبرة التاريخية الفريدة لم تكن مجرد عيِّنة من الترفيه الإلهي، بل كانت لغرض تعليمي قوي. لقد كان تعليمًا كونيًا. وكان على إسرائيل أن تتعلَّم من ذلك شيئين مهمَين جدًا. من هو الله بالفعل؟ (يهوه YHWH الرب) وكيف يجب أن يحيوا الآن؟ (في طاعة) وبكلمات أخرى كانت هناك استدلالات لاهوتية وأخلاقية في تاريخهم ويتوالى النص:

«إِنَّكَ قَدْ أُرِيتَ **لِتَعْلَمَ** أَنَّ الرَّبَّ هُوَ الإِلهُ. لَيْسَ آخَرَ سِوَاهُ...

فَاعْلَمِ {في العبرية جاءت بمعنى «اعرف» أو «تعلم»} الْيَوْمَ وَرَدِّدْ فِي قَلْبِكَ أَنَّ الرَّبَّ هُوَ الإِلهُ فِي السَّمَاءِ مِنْ فَوْقُ وَعَلَى الأَرْضِ مِنْ أَسْفَلُ. لَيْسَ سِوَاهُ. وَاحْفَظْ فَرَائِضَهُ وَوَصَايَاهُ الَّتِي أَنَا أُوصِيكَ بِهَا الْيَوْمَ...». (تث ٤: ٣٥، ٣٩- ٤٠)

لاحظنا الدلائل الضمنية اللاهوتية أولاً في الفصل الأول، فقد كان مهمًا لإسرائيل أن تعرف هوية الله الحقيقية الذي لهم علاقة به الآن. وفعلاً كان ذلك جزءًا من غرض الخروج نفسه «وَأَتَّخِذُكُمْ لِي شَعْبًا وَأَكُونُ لَكُمْ إِلَهًا. فَتَعْلَمُونَ أَنِّي أَنَا الرَّبُّ إِلهُكُمُ الَّذِي يُخْرِجُكُمْ مِنْ تَحْتِ أَثْقَالِ الْمِصْرِيِّينَ». (خر ٦: ٧) فحين يحفظون معرفة الله الحقيقي الحي سيعرفون كيف يجب أن يحيوا وبهذا يكونون عنصر تشويقٍ مرئي للشعوب من حولهم (تث ٤: ٥- ٨).

الشيء الثاني، هو الدلالة الضمنية الأخلاقية، وهي ما نحن مشغولون به الآن لنلاحظ كيف يتحرك النص بشكل لا شبيه له إلى ما في تثنية ٤: ٤٠ إذا ما عرفت وصدقت من هو الله بالحق، إذًا فأنت تأخذ طريقًا طويلاً في معرفة كيف تعيش، وبشكل أوضح بالتجاوب والطاعة الممتنة لإرادته وطرقه.

(٢) نفس النقطة أُثيرت في مزمور ١٤٧: ١٩- ٢٠.
(٣) نفس النقطة أُثيرت في عاموس ٣: ٢.

ولذا فإن الفكر المتدفق في ذلك النص الغني (تث ٤: ٣٢- ٤٠) هو: أولاً، إسرائيل كان لها **خبرة فريدة** مع الإعلان الإلهي والفداء. ونتيجة لذلك: ثانيًا، الآن هم لديهم **معرفة فريدة** بهوية الرب باعتباره الله وهذا بدوره يعني. ثالثًا، أنهم الآن لديهم **مسئولية فريدة** ليعيشوا في وسط الشعوب بأسلوب يعكس الطبيعة الأخلاقية للرب في سلوكهم، كما تم التعبير عنها في الوصايا التي أعطاها لهم ولخيرهم، ولذا فإن خصوصية أخلاقيات العهد القديم ليست فلسفة راقية أو حالة ضميرية عالية بل إنها خصوصية التجاوب الأخلاقي لكل الجماعة لأحداث التاريخ الفريدة التي فيها رأوا يد إلههم وهي خصوصية يعتبرونها جزءًا من دورهم وشهادتهم في وسط الشعوب.

خصوصية إسرائيل الاجتماعية

ولكن كيف كانت إسرائيل ذات خصوصية من الناحية الواقعية عن الشعوب المحيطة بها؟ هذا سؤال ضخم وفي الحال ينتج عنه أسئلة أخرى: أي إسرائيل؟ وفي أي فترة في تاريخ العهد القديم؟ وبالعلاقة مع أي شعوب أخرى؟ هذا ما نعرفه من الرواية الكاملة والمفصَّلة لتاريخ إسرائيل الاجتماعي خلال قرون عصر العهد القديم. ولكن هذا ليس مكانه ولو لمجرد المحاولة[٤]. ولبعض الاعتبارات لم تكن إسرائيل مختلفة بشكل محدد. فدراسة الثقافة المقارنة لإسرائيل مع كنعان وبقية الثقافات في الشرق الأدنى القديم، توضح أنهم تشاركوا في الكثير من الأشياء، كما هو متوقع في مثل تلك الثقافة الكبيرة الواسعة وسوف نعالج ذلك في الفصل العاشر، إلا أن هناك أساليب واضحة وفيها كانت إسرائيل مختلفة بشكل واضح عن الشعوب المحيطة بها أو التي سبقتها كثقافة سائدة في فلسطين.

أما أكثر الاختلافات وضوحًا بالطبع هو الاختلاف الديني. عبدت إسرائيل يهوه YHWH بشكل حصري (أو كما نفترض ذلك)[٥]، وهم فعلوا ذلك بلا صور أو تماثيل. ولكن إذا تخيلنا أن التوحيد كان مجرد موضوع لتفضيل ديني غريب (فقط أننا فضلنا إلهًا واحدًا على آلهة). في شكل لا يمكن إثباته من الأفكار والمعتقدات، (إطار عمل فيه تحدث المناقشات الاختلافات الدينية في سياق حديث) فإننا لن نكون أكثر خطأ، فبالنسبة لإسرائيل كان الالتزام الحصري ليهوه YHWH وباعتباره إلهًا واحدًا وجزءًا من البناء العهدي للحياة أثر على كل بُعد من وجودهم الاجتماعي والاقتصادي والسياسي. وبذلك التأثير جُعلت إسرائيل ذات خصوصية بالفعل. هذا كان ملخص الدراسات السوسيولوچية في إسرائيل القديمة والتي أوضحت أنه من فترة باكرة جدًا من ظهورهم في التاريخ، كان لدى إسرائيل إحساسًا واضحًا بشكل مقصود من الخصوصية الوطنية، والتي تم التعبير عنها في كل نطاق حياة إسرائيل الاجتماعية، وليس فقط في النطاق الديني إذ يمكننا القول: كان دينهم متكاملاً وجزءًا مدعِّمًا لذلك الغرض الاجتماعي في مجمله[٦].

(٤) أبحاث في دراسات حديثة ومراجع في هذا الموضوع موجودة عند
R. E. Clements, *World of Ancient Israel*, David J. Chalcraft (ed.). *Social Scientific Old Testament Criticism*. V. P. Long. D. W. Baker and G. J. Wenham (eds.). *Windows Into Old Testament History*.

(٥) مازال هناك كثير من الجدل حول الأصول التاريخية للإيمان التوحيدي، وحول التوترات بين ما يمكن أن يدعي الإيمان الرسمي الذي صادق عليه أسفار نصوص العهد القديم من ناحية، والمعتقدات الدينية الشعبية الإسرائيلية في أي فترة مذكورة في تاريخ العهد القديم من ناحية أخرى. أنظر بحث ١٩٩٧ لدراسة نقدية ومرجعية بخصوص الموضوع.
Robert Karl Gnuse. *No Other Gods*. Bernard Lang. *Hebrew God* وهو يقدم بحثًا لملامح الآلهة وتأثيرها في بقية أجزاء الشرق الأدنى، في تقديم العهد القديم للرب ويعتمد بحث Lang على مدخل ديني لأنثروبولوچية مقارنة ولكنه يورد هذه الإفادة البارزة في مقدمة بحثه يُعد الإله العبري مثل معظم الآلهة المعروفة في سجل التاريخ البشري... لا إله آخر يمكن أن يتفاخر بسيرة تقارن بذلك الإله العبري (p.vii)

(6) Norman K. Gottlwald, *Tribes of Yahweh*. See also: Paul D. Hanson, *People Called*.

فمثلاً كان المجتمع الكنعاني الذي سبق الإسرائيلي، منظَّمًا طبقًا للنظام الإقطاعي حيث القوة تصل إلى الصفوة في القمة في شكل هرم اجتماعي، بشكل عالٍ في كل ولاية أو مدينة صغيرة في الممالك الكنعانية. وعلى العكس كانت إسرائيل تأخذ بنظام المجتمع القبلي بترتيب القرابة ومؤسس على ثلاثة جوانب: قبائل وعشائر وأسرة (انظر فصل ١٠). ويتكوَّن المستوى الثالث من عدد كبير من «العائلة الممتدة» وهي الأسر مالكة الأراضي. وهذه الوحدات التي كانت ذات اكتفاء ذاتي من الناحية الاقتصادية بشكل كبير تؤدي معظم الأدوار المهمة من الناحية الاجتماعية في القرى والمحلات في إسرائيل – القضائية والاقتصادية والطقسية والحربية. فالمجتمع الإسرائيلي المبكر إذًا كنسيج لتلك الوحدات القوية الذي يتمتع باستقلالية واضحة وحرية اجتماعية كان يتصف بلا مركزية اجتماعية وبدون نظام سلطوي متدرج. فقد كان يتحول نحو السلامة الاجتماعية وقابل للتطبيق اقتصاديًا على أدنى الوحدات بدون أعلاها من الأغنياء والمتميزين وأصحاب القوة.

نفس المقابلة تظهر في الحياة الاقتصادية في أشكال حيازة الأرض، ففي كنعان كان الملك مالكًا لكل الأراضي، وكان هناك ترتيبات إقطاعية مع أولئك الذين عاشوا وعملوا عليها كفلاحين مستأجرين ودافعي ضرائب. وفي إسرائيل تم تقسيم الأرض لأكبر كمية ممكنة على عدد كبير من المُلاك داخل عائلات ممتدة. وتقسيم الأرض مُسَّجل في سفر يشوع حيث يقصد بوضوح أن ملكية الأرض واستخدامها يجب أن تتوزع لأكبر عدد ممكن من خلال نظام الأسرة بأكمله، وكانت مواقع الأسباط تقسم حسب عشائرهم (يش ١٥: ١ إلخ) ولكي يُحتفظ بهذا النظام فإن الأرض لا يمكن أن تُشتري وُتباع بشكل تجاري ولكن كانت تُحفظ فيما بين أفراد الأسرة (لا ٢٥) وإلى جانب ذلك فإن العديد من وصايا العهد القديم وأعراف استخدام الأرض (انظر الفصل الخامس) تشير إلى اهتمام سائد لحفظ التوازن بين العائلات على الأرض. ولذا فإن النظام الاقتصادي والاكتفاء الذاتي بين العائلات على الأرض وحماية الأضعف والأفقر والأكثر تعرُّضًا للتهديد، ليس لفائدة الأغنياء والمُلاك والأقلية من الصفوة. هذا الملمح الاقتصادي الرئيسي للقانون الإسرائيلي وهو مؤشر سوسيولوچي هام بوجه خاص بخصوص الاكتفاء العملي لإيمان إسرائيل. ويقول جوتوالد معلِّقًا على هذا الملمح:

> هذا الاكتفاء العملي هو قيمة لا تُقدَّر لتكوين تركيبة سوسيولوچية للديانة الإسرائيلية، لأن ذلك يعطي هيكلية لا يعتريها خطأ لديانة يهوه باعتبارها ديانة عملية لنظام اجتماعي يساوي بين البشر. فلكي يعبدوا يهوه ولكي تكون إسرائيليا فهذا قبل كل شئ آخر أن تمارس أسلوبًا محددًا من الحياة بالانفصال عن والمقاومة الصريحة لأساليب الحياة التي كانت تلقي التقدير في ذلك الزمن، والتي كانت تُتَّبع في كل الشرق الأدنى القديم التي يصعب تفاديها – هذا إذا لم تكن مرغوبة كاملة[٧].

هذا التآكل في هذا النظام الاقتصادي الاجتماعي الفريد على يد إغارة النظام الملكي والمنتفعين به منذ سليمان فصاعدًا، كان آخر العوامل التي أثارت احتجاج الأنبياء في إسرائيل المتأخرة.

وعودة إلى حياة إسرائيل السياسية (والتي سوف ندرسها بتفاصيل أكثر في الفصل السابع) نجد أن نماذج النشاط السياسي والقوة والسياسية في العهد القديم تبعت النماذج الأسرية في المجتمع الإسرائيلي. لقد انتشروا وتوزعوا. وذهبت القوة إلى صانع القرار فيما بين الجماعة، خاصة في الأمور القانونية، وتمركزت في شبكة الشيوخ

(7) Gottwald, *Tribes of Yahweh*, p. 59.

فقد كان الشيوخ الدعامة الأساسية في حياة إسرائيل الاجتماعية السياسية على أوسع مستوى خلال فترة العهد القديم[٨]. وقبل فترة الملكية كانت تلك القيادة الجمعية والمشتركة إضافة في وقت الحاجة لقيادة عسكرية على يد قادة ذوي «كارزيما» وأولئك القضاة كانوا يعتبرون أن الله أقامهم وتم قبولهم من الشعب على أنهم يقيمون حكم الله، إلا أن قصص جدعون وأبيمالك (قض ٨: ٢٢- ٩: ٥٧) تشير إلى الصعوبات التي تواجه أيًا من القضاة الذي يقترح أو يسعى إلى حكم أوسع أو أكثر ديمومة ووراثي. فمركزية القوة في إسرائيل يبدو أنها قوبلت بمقاومة شديدة إلا إذا أجبرهم على ذلك تهديد خارجي من الفلسطينيين. ويبدو أن مركزية رئيس الجماعة فُهمت على أنها النقيض بشكل مباشر للغرض الرئيسي في إسرائيل تجاه تحديد القوة في بنية أرباب الأسر المحليين. وحتى بعد أن تأسس الحكم الملكي، فإن نظام الشيوخ المحليين استمر على مستوى القرية وأثبت مقاومة للنظام الكهنوتي والحكومة المركزية. وأسس الإصلاحات القضائية ليهوشافاط كانت في نظام تعيين قضاة من قِبل الملك، ولكن تلك الإصلاحات طُبِّقت فقط في المدن المحصنة (٢أخ ١٩: ٤- ١١). ويحتمل أن إدارة العدل في مدن الجماعة وقُراها على يد الشيوخ المحليين قد استمرت غير متأثرة بتلك التعيينات الملكية. ورغم أن دولة داود - وبالأخص دولة سليمان ومن خلفه في القرون التالية - ركَّزت السلطة بعدة طرق، فإن الروايات والأنبياء يدلِّلون على مقاومة مستمرة لمثل هذه الإجراءات باعتبارها غريبة على فهم إسرائيل التقليدي لتركيبة المجتمع المبنية على العهد. ولذا كانت هناك مقاومة في إسرائيل لمركزية السلطة وتفضيل تنوُّع وتعدُّد السياسات التي أجازت - بل سعت - نحو صوت النقد والمعارضة من الأنبياء، حتى لو أن بعضهم دفع الثمن غاليًا. وهذه السلطة غير المركزية تقف كعلامة فارقة أمام دول الشرق الأدنى القديم المعاصرة لتلك الفترة، والتي كانت مرتَّبة بشدة في هيكلية اقتصادية وسياسية هرمية.

هذا الوصف المختصر جدًا لبعض مستويات المجتمع الإسرائيلي قد يكون غير كامل، إلا أنه بخصوص تحليل مفصَّل تاريخي يعتبر كافيًا لتوضيح أن إسرائيل كانت مدركة أنها ذات خصوصية عن الشعوب المجاورة وخاصة الكنعانيين - ليست فقط على المستوى الديني ولكن على النظام الاجتماعي ككل - فتأكيد إسرائيل الذي عقدت عليه العزم في اختلافها الديني (القداسة) في التزامهم الحصري بالرب كان بالفعل متصلاً برغبة شديدة وبدرجة ما بإنجازات في المجالات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. وتتصل الزاوية الاجتماعية بالزاوية اللاهوتية بلا انفصال. فكان عليهم أن يكونوا مجتمعًا ذا نوعية مختلفة لأن يهوه YHWH كان إلهًا مختلفًا بلا منازع.

هل حدث هذا؟

قد يكون من المثير للاهتمام أن نرى الطريقة التي ربطت بها إسرائيل نظامها الاجتماعي بمعتقداتها الدينية. ولكن هل كانت بالفعل رابطة جوهرية؟ هل وقعت الرابطة بالفعل؟ وهل كان الشكل المميز جزءًا أساسيًا لما كان يعني «إسرائيل» - شعب اختير ودُعي من الله ليكون واسطة البركة والفداء للشعوب؟ هل كان في إمكانهم أن يكونوا أي نوعية من المجتمع في العالم القديم ولكن مازالوا يحملون راية عبادة يهوه YHWH ووعوده للبشرية من خلالهم؟ من الواضح أن الإجابة لا.

إن المشكلة في تصوُّري أنك يمكن أن تعبد يهوه YHWH إلا أنك، وفي نفس الوقت تمثِّل أي صنف من صنوف المجتمعات هو بالفعل ما حاولت إسرائيل أن

(٨) لدراسة دقيقة عن هوية ودور الشيوخ في إسرائيل القديمة والدور المتميز الذي لعبوه في مختلف الفترات في تاريخ العهد القديم انظر Hanoch Reviv, *Elders* انظر أيضًا

J. L. Mckemzie, *Elders in the Old Testament* ;C. J. H. Wright, *God's Land*, pp. 78- 81.

والمراجع التي أُشير إليها

تفعله وسرعان ما صارت غير مستقرة. إن ما توصل إليه كلاً من رواتهم ومؤرخيهم وأنبيائهم هو: إذا نسيت الرب وذهبت وراء آلهة أخرى إذًا فإن المجتمع سرعان ما ينقسم إلى الظلم والطغيان هذا من ناحية، أما من ناحية أخرى إذا تحرك المجتمع نحو تلك الشرور الاجتماعية الجامحة، فإنه يصبح برهانًا واضحًا على أن الشعب نسى الرب وسواء اعترضوا أم لا، إلا أنهم مازالوا يعبدونه بتلذذ شديد. كان هناك بعبارة أخرى صلة لا تنفصل بين نوع المجتمع الإسرائيلي الذي كانت عليه إسرائيل أو المفروض أن تكون عليه وشخص الله الذي عبدوه.

أن أكبر تغيير جذري حدث في المجتمع الإسرائيلي منذ ظهورهم في كنعان، كان التحُّول من مجتمع مبعثر من الأسباط إلى دولة ملكية وهو ما وصف بتعبير مبهم في قصص العهد القديم في صموئيل الأول. وهناك نوع من اللباقة في القصة. التي تبدأ في ١صموئيل ٨ بفشل بائس لأولاد صموئيل في السير على خطى نزاهة والدهم. فقد كانوا يفسدون كل شيء تعيَّنوا ليتمسَّكوا به وخاصة العدل (ع ٣) ولذا فإن طلب الشيوخ لملك يبدو من الوهلة الأولى رغبة جديرة بالثناء لوجود شخصية قوية تقوم بواحد من الأدوار الأولية للقيادة العامة في العالم القديم. وهي إدارة العدل إلا أنه دافعهم في آخر مطلبهم كان خادعًا «وَقَالُوا لَهُ: هُوَذَا أَنْتَ قَدْ شِخْتَ، وَابْنَاكَ لَمْ يَسِيرَا فِي طَرِيقِكَ. فَالآنَ اجْعَلْ لَنَا مَلِكًا يَقْضِي لَنَا كَسَائِرِ الشُّعُوبِ» (١صم ٨: ٥). ربما أن صموئيل قد انزعج بسبب الإشارة الخفية إلى قيادته الشخصية، ولكن الله أوضح له أصل الموضوع. كانت رغبة إسرائيل لملك هو رفض الرب نفسه كحاكم. ولذا وجّه الله صموئيل ليحذِّر الشعب مما تحمله تلك الخطوة من دلالات، ولكن من الواضح أن صموئيل لم يخطب فيهم خطبة دينية بأن يوضح لهم رفضهم الرب. لكنه ركز على التوابع الاجتماعية والاقتصادية التي سوف تسببها تلك الردَّة الضمنية؛ هل يريدون أن يكونوا مثل بقية الأمم؟ ألا يتذكروا أنهم من المفروض أن يكونوا مختلفين عن الشعوب؟[٩] وألا ينتبهوا ماذا تعني الملكية في الثقافات السابقة المحيطة بهم؟ وماذا يعني أن تدخل الملكية إسرائيل؟ واصل صموئيل ليوضح الشعب أنهم إذا صاروا مثل الشعوب، في حصولهم على ملك، فهم سيعانون مثل بقية الشعوب من كل المتاعب الاجتماعية للملكية المكلفة، مثل تجنيد إلزامي، وقهر العمالة، ومصادرة الأراضي، وضرائب لدعم المؤسسة الملكية، وحكومة طمَّاعة.

«فَكَلَّمَ صَمُوئِيلُ الشَّعْبَ الَّذِينَ طَلَبُوا مِنْهُ مَلِكًا بِجَمِيعِ كَلاَمِ الرَّبِّ وَقَالَ: «هَذَا يَكُونُ قَضَاءُ الْمَلِكِ الَّذِي يَمْلِكُ عَلَيْكُمْ: يَأْخُذُ بَنِيكُمْ وَيَجْعَلُهُمْ لِنَفْسِهِ، لِمَرَاكِبِهِ وَفُرْسَانِهِ، فَيَرْكُضُونَ أَمَامَ مَرَاكِبِهِ. وَيَجْعَلُ لِنَفْسِهِ رُؤَسَاءَ أُلُوفٍ وَرُؤَسَاءَ خَمَاسِينَ فَيَحْرُثُونَ حِرَاثَتَهُ وَيَحْصُدُونَ حَصَادَهُ وَيَعْمَلُونَ عُدَّةَ حَرْبِهِ وَأَدَوَاتِ مَرَاكِبِهِ. وَيَأْخُذُ بَنَاتِكُمْ عَطَّارَاتٍ وَطَبَّاخَاتٍ وَخَبَّازَاتٍ، وَيَأْخُذُ حُقُولَكُمْ وَكُرُومَكُمْ وَزَيْتُونَكُمْ أَجْوَدَهَا وَيُعْطِيهَا لِعَبِيدِهِ. وَيُعَشِّرُ زُرُوعَكُمْ وَكُرُومَكُمْ وَيُعْطِي لِخِصْيَانِهِ وَعَبِيدِهِ. وَيَأْخُذُ عَبِيدَكُمْ وَجَوَارِيَكُمْ وَشُبَّانَكُمُ الْحِسَانَ وَحَمِيرَكُمْ وَيَسْتَعْمِلُهُمْ لِشُغْلِهِ. وَيُعَشِّرُ غَنَمَكُمْ وَأَنْتُمْ تَكُونُونَ لَهُ عَبِيدًا. فَتَصْرُخُونَ فِي ذَلِكَ الْيَوْمِ مِنْ وَجْهِ مَلِكِكُمُ الَّذِي اخْتَرْتُمُوهُ لأَنْفُسِكُمْ فَلاَ يَسْتَجِيبُ لَكُمُ الرَّبُّ فِي ذَلِكَ الْيَوْمِ»

(١صم ٨: ١٠- ١٨).

إن تقييم صموئيل للملكية هنا واضح ودقيق، كلاهما وصف لوضع إسرائيل غير الملكي ونبوة بما سيصير عليه النظام الملكي الإسرائيلي بالفعل من حكم سليمان فصاعدًا «لكن الشعب رفض أن يسمع لصموئيل» وَقَالُوا: «لاَ بَلْ يَكُونُ عَلَيْنَا مَلِكٌ، فَنَكُونُ نَحْنُ أَيْضًا مِثْلَ سَائِرِ الشُّعُوبِ، وَيَقْضِي لَنَا مَلِكُنَا وَيَخْرُجُ أَمَامَنَا وَيُحَارِبُ حُرُوبَنَا» (الأعداد

(٩) وكمثال: انظر ما يعكسه التعليم الذي جاء في لاويين ١٨: ١- ٣.

١٩-٢٠). وبذا تم خضع أحد أوجه تميزهم **الاجتماعي** للمساومة برفضهم حكم الرب الثيوقراطي.

وبعد قرنين من الزمان دار الصراع الكبير بين إيليا والبعل في مملكة إسرائيل الشمالية أثناء حكم أخآب وإيزابل حول نفس التوافقية. فالأزمة في إسرائيل كانت أزمة دين (من الذي يعبده الشعب باعتباره الله، يهوه YHWH أم البعل؟) وأيضًا أزمة اجتماعية (وهل إسرائيل أرض آمنة لنابوت يعيش عليها، أم أرض يأخذ فيها الملوك والملكات ما يريدون عن طريق الظلم الإجرامي؟) عالج إيليا كلا الموضوعين في ١ملوك ١٨-١٩. لأن المسألة لم تكن مجرد موضوع أي إله يجب أن يُعبد. لقد كان صراعًا لنظم مضادة لحيازة الأرض - فإسرائيل (التي تقدَّست بواسطة يهوه YHWH كمالك ومعطٍ للأرض، وضامن لحقوق العائلات الإسرائيلية وتراثهم. انظر الفصل الثالث)، مقابل كنعان (التي تقدَّست بالبعل معطيًا إياها امتيازات غير مقيدة للمعاملات للتجارية). وهكذا حين تختار الإله الخاطئ تحصل على المجتمع الخاطئ. وواصلت إسرائيل إثبات الفكرة لما يزيد عن عدة قرون.

ليس بالضرورة أن يكفُّوا عن عبادة الرب بالطبع، أو أن يتظاهروا بعمل هذا. لقد كانت هناك أوقات تمارس فيها التوفيقية والزيغان بشدة. ولكن حتى مع هذا فقد يبدو أن الناس العاديين ظنوا أنهم مازالوا يعطون الرب حقه في الاعتراف به بشكل عام. ولكن العديد من الأنبياء نبروا على أنه إذا سمحت إسرائيل لمجتمعها أن يمتلئ بالظلم والقهر والطمع والعنف الجنسي والجسدي وغياب البر والتراحم فأيًا من كانوا يظنون أنهم يعبدون فهو لن يكون الرب، ولا الرب كان سيقبل عبادة أولئك الناس أيًا كانت استقامة عبادتهم في شكلها الخارجي أو في الحماس الذي تؤدى به[١٠]. إن الطقوس المقدسة لا يمكن أن تعوِّض الأخطاء الاجتماعية.

هذه الحقيقة المزدوجة وهذان الجانبان للعملة (شخص يهوه YHWH باعتباره الله، من ناحية، ونوعية المجتمع الذي يطلبه من ناحية أخرى.

هما شيئان أساسيان لأساس العهد في إيمان العهد القديم. وبالفعل هي متضافرة في روايات تحرير إسرائيل التي أدت إلى قطع العهد ويعلق والتر برجمان Walter Brueggemann على خروج ١- ١٥ فيقول:

> إن يهوه هو مفتاح القصة والفاعل الحاسم فيها. لا شك أن هذا تقرير لاهوتي يستدعي فيه يهوه ويعطي المبرر القانوني لمجتمع العدل المأمول... فكل جيل جديد في إسرائيل تعلم أن يقرأ الواقع الاجتماعي حتى مسائل العدل وموضوع السلطة الاجتماعية، والسلع الاجتماعية، والمحاور الاجتماعية، موضوعات أساسية في الجماعة، واهتمامات أساسية لإله إسرائيل. وإسرائيل في هذه الحالة تجعل من موضوعات العدل مركزًا في قصتها مع الله[١١].

ومثله يربط بول هانسون Paul Hanson إعلان طبيعة الرب مع الطبيعة الإعلانية للنوعية الجديدة في الجماعة التي تم تصويرها وإنشاؤها في سفر الخروج:

> لقد أُعلن بالفعل في ذلك الحدث بالأساس كلاً من الله يهوه وطبيعة جماعة الإيمان التي تتطلَّبها طبيعة يهوه، ففي الخلاص من عبودية مصر تواجهت إسرائيل بالله الذي وقفت طبيعته وخطته الموازية لها في مواجهة آلهة فرعون. وبذلك فإن المفهوم الجديد للجماعة وُلد مع

(١٠) انظر على سبيل المثال إشعياء ١: ١٠- ١٧؛ إرميا ٧: ١- ١١؛ هوشع ٦: ٦؛ عاموس ٥: ٢١- ٢٤؛ ميخا ٦: ٦- ٨.

(11) 'Covenant and Social Possibility', in Brueggeman, *Social Reading*, p 59.

الخروج، وفي إنكار إسرائيل أو مساومتها لذلك كما فعلت هذا مرارًا، فهي كانت تساوم أو تنكر كينونتها الأساسية كشعب دعي من الله وجماعة من العبيد المحررين، فيها توفَّر طبقات الهرم الاجتماعي إلى طبقات بعينها نوعية من الحياة السهلة وأخرى لمتاعب أكثر رقَّة، وأما التجريد من الأملاك فإنه يُمنع إلى الأبد[١٢].

ويعلِّق نوربيرت لوفينك Norbert Lohfink على مغزى الخروج ويوضح النصوص مثل: خروج ١٩: ٣- ٦؛ تثنيه ٤: ٦- ٨، واضعًا نقاطًا مشابهة بخصوص إسرائيل باعتبارها المجتمع المضاد الذي قصده الله:

> قصد يهوه أن إسرائيل تكون شعبًا من الإخوة والأخوات وفيه لا يوجد فقير (انظر تث ١٥: ٤) وهذا واضح في حد ذاته طبقًا للكتاب المقدس، ففقراء مصر سيكونون نوعًا من المجتمع المضاد بإرادة إلهية وهذا يتضح طوال سفر الخروج. وفي الواقع فإن المجتمع الجديد الذي أوجده يهوه من فقراء العبرانيين خلال سفر الخروج ليس فقط مضادًا للمجتمع المصري الذي تركوه. ولكن أبعد من ذلك هو مجتمع مضاد لكل المجتمعات الأخرى الموجودة في عالمهم [ولذا فإنه دور ليس فقط في صالح إسرائيل ولكن لصالح البشرية جمعاء][١٣]

وفي كلمات أخرى، إسرائيل كانت ذلك المجتمع لأن يهوه YHWH كان هو ذلك الإله[١٤]. هذا بالتحديد العلاقة التي تم تصويرها في تثنية ١٠: ١٢ بين شخص الرب والطبيعة الاجتماعية لإسرائيل. فهناك «حيث السير في طرقه»، يعني محاكاة الرب الإله الذي ليس عنده محاباة ولا يقبل الرشوة يدافع عن قضايا اليتيم، ونوع من المجتمع يريده الرب ويوصي به مؤسس بوضوح على من هو الله. هذا ما تم تأييده من قبل كتابات الشريعة، والأنبياء والحكمة وتقوَّى بدراسة اجتماعية مفصَّلة.

هل يحدث هذا؟

قد نستنتج أنه بعيدًا عن كون الحياة الاجتماعية في إسرائيل غير مادية وثانوية بالنسبة لدلالتها اللاهوتية، فمن خلال الدراسة لتلك الحياة الاجتماعية يمكن بالطبع إدراك جزء كبير من إعلان الله لذاته. وهذا يعطي أهمية مهمة لمقاربتنا للدراسة الاجتماعية لإسرائيل. فكلما فهمنا إسرائيل باهتمام أكثر زاد فهمنا لإله الكتاب المقدس. ويقول جوتوالد Gottwald بما أن الإعلان الأول ليهوه هو إسرائيل نفسها فإن أي سوء فهم لإسرائيل يستلزم سوء فهم ليهوه[١٥].

قد يثار سؤال عند هذه النقطة: «نعم ولكن إلى أين يؤدي بنا هذا بخصوص أخلاقيات العهد القديم؟» إن جمع ملاحظات بخصوص الاختلافات الاجتماعية في إسرائيل عنها عند بقية الشعوب قد يكون نوعًا من الإثارة، ولكن بالتأكيد هذا لا يلاءم اكتشاف وتطبيق رسالة نص

(12) Hanson, *People Called*, pp. 21, 23.

(13) Lohfink, *Option for Poor*, p. 45.

(١٤) Gottwald قد يلومني بالطبع لأني بقولي هذا فقد انزلقت إلى المثالية الدينية (والتي تقترب إلى خطية تفتقر للفكر السوسيولوچي عند Gottwald، وهو نفسه سوف يقولها بشكل آخر يدور حول الفكرة أن يهوه YHWH نوع معين من الإلهة، لأنه كان الرمز الديني لكامل النظام الاجتماعي الإسرائيلي وصراعه في الوجود والمحافظة على بقائه.

وبالنسبة لـ Gottwald فإن YHWH كان فقط «مؤازرًا اجتماعيًا (*Tribes of Yahwh*, p. 104) «وشفرة» إسرائيل للمشروع البشري (P. 706) ويجب أن يكون واضحًا بموافقة Gollwald على ملاحظته بخصوص الرابطة القوية النبوية بين طبيعة YHWH الله وطبيعة «خبرة إسرائيل» الاجتماعية، فإني لا أوافقه أبدًا على طريقته في شرح تلك العلاقة بطريقة مادية ومختزلة. وبالنسبة Gottwald فإن النظام الاجتماعي في إسرائيل (كحقيقة تجريبية) يشرح تصورهم لـ YHWH (كبنية مثالية) وبالنسبة لي وبالنسبة للعهد القديم نفسه، فإن حقيقة YHWH لا تشرح النماذج الاجتماعية التي حاولت إسرائيل تجسيدها.

(15) Gottwald, *Tribes of Yahweh*, p 688.

العهد القديم نفسه على سياقنا، وبالتأكيد لنا أن نسأل ماذا يقول الكتاب المقدس؟ ولكن ليس لنا أن نسأل «كيف كانت إسرائيل» ولكن وكما رأينا حالاً أن أسفار العهد القديم مهمته بشكل ضخم ومتواصل ومحدد في تناولها لما كانت عليه إسرائيل. والشكل الاجتماعي لإسرائيل لم يكن مجرد نزوة عابرة للتاريخ القديم، ولم يكن مجرد شيء وقتي، ومُنتج ثانوي لرسالتهم الروحية. لا يمكننا أن نتفادى البُعد الاجتماعي للعهد القديم كأنه قشرة خارجية نريد أن نستخرج منها نواة الحقائق الأبدية الروحية. ولكن بالأحرى فإن الحقيقة الاجتماعية لإسرائيل كانت جزءًا متمِّمًا لما دعاهم الله من أجله. فمن الناحية اللاهوتية كان الغرض من وجود إسرائيل أن تكون أداة لإعلان الله ولبركة البشرية. فهم لم يكونوا فقط حاملي الفداء ولكن كانوا مثالاً لما يجب أن تكون عليه الجماعة المفدية من حياة لطاعة إرادة الله. فتركيبتهم الاجتماعية وتطلعاتهم ومبادؤهم وسياساتهم ذات صلة طبيعية لإيمانهم المتعلِّق بالعهد، وكانت أيضًا جزءًا من محتوى الإعلان، وجزءًا من تصميم الفداء وطرازه. لم تكن رسالة الله للفداء وسط إسرائيل مجرد رسالة كلامية، لقد كانت مرئية وملموسة. فهم أنفسهم الوسيلة، وكانوا جزءًا من الرسالة. وببساطة فبوجودهم وبطاعتهم لعهد الرب سوف يثيرون أسئلة وسط الشعوب بخصوص طبيعة إلههم والعدل الاجتماعي في مجتمعهم.

«فَاحْفَظُوا وَاعْمَلُوا. لأَنَّ ذَلِكَ حِكْمَتُكُمْ وَفِطْنَتُكُمْ أَمَامَ أَعْيُنِ الشُّعُوبِ الذِينَ يَسْمَعُونَ كُلَ هَذِهِ الفَرَائِضِ فَيَقُولُونَ: هَذَا الشَّعْبُ العَظِيمُ إِنَّمَا هُوَ شَعْبٌ حَكِيمٌ وَفَطِنٌ. لأَنَّهُ أَيُّ شَعْبٍ هُوَ عَظِيمٌ لَهُ آلِهَةٌ قَرِيبَةٌ مِنْهُ كَالرَّبِّ إِلهِنَا فِي كُلِّ أَدْعِيَتِنَا إِلَيْهِ؟ «وَأَيُّ شَعْبٍ هُوَ عَظِيمٌ لَهُ فَرَائِضُ وَأَحْكَامٌ عَادِلَةٌ مِثْلُ كُلِّ هَذِهِ الشَّرِيعَةِ التِي أَنَا وَاضِعٌ أَمَامَكُمُ اليَوْمَ؟»

(تث ٤: ٦- ٨).

إسرائيل نموذج أعده الله

ولكن هذا حدث في الماضي، ونحن نعيش الحاضر. فكيف ننتقل من هناك إلى هنا؟ كيف ننتقل من ملاحظتنا للعالم المتكامل لإيمان إسرائيل ومجتمعها، إلى عالم في سياقنا نحن ونحضر معنا أي شيء عبر هذه الفجوة، هناك خياران يبدوان أنهما بابان مغلقان، أولهما أن نحاول تكرار المجتمع الإسرائيلي في أيامنا بوضع برنامج يلتصق التصاقًا حرفيًا جامدًا بوصايا العهد القديم. هذه المحاكاة الحرفية ليست فقط مستحيلة عمليًا (لأننا لا نعيش في عالم الشرق الأدنى القديم ذي الطبيعة الاقتصادية الزراعية والثقافية القبلية). وهذا يستحيل لاهوتيًا أيضًا (لأنه لا الكنيسة ولا أي دولة حديثة لها ذات الصلة بالله كما كانت إسرائيل في العهد القديم). فالتمسُّك بهذه المحاكاة الحرفية في ظروفنا المختلفة تمامًا يفشل في الأخذ في الاعتبار كيف أن الله تعامل مع التاريخ والثقافة بجدية وأرسل مطاليبه الأخلاقية من إسرائيل بتحديد شديد في سياقهم المحدد[١٦]. ومن الخطأ موازنة أخلاقيات العهد القديم بشكل حصري أقل أو أكثر مع نصوص الشريعة وأوامرها وعقوباتها، وكما رأينا أن الروايات وبقية أسفار العهد القديم لها ذات الأهمية. ولذا فنحن لا يمكننا أن نعمل كما عملت إسرائيل بدون أن نقع في لغط أو نأخذ قوانينهم كإلزام علينا تمامًا كما كُتبت بطريقة حرفية.

أما الخيار الثاني (والذي كما يبدو لي أنه مغلق أمامنا) هو ألا ننشغل «بما فعلته إسرائيل» فهذا يصرف

(١٦) يحتوي الفصل ١٢ على بحث مختصر ونقد لموقف يعرف بـ theonomism الذي يعتقد أن شريعة العهد القديم هي بالفعل صالحة على الدوام، وأن الكنيسة المعاصرة والدولة المعاصرة أيضًا يخطئان إن لم يسعيا إلى التمسك بها، وتطبيقها في كلا المجالين وهذا الاتجاه يتمسك بأن وصايا العهد القديم يجب أن يعاد تطبيقها في التشريعات الحديثة.

(theonomism أي المبدأ القائل بأن كل التجليات الإلهية تعبر عن إله واحد. - عن المترجم)

النظر تمامًا عن الصلة المباشرة بالعهد القديم من الناحية الأخلاقية. بعض الناس يقلِّلون من قيمة العهد القديم بهذه الطريقة بناء على أن كل ما جاء فيه قد تحقق في المسيح أو استبدل بالنعمة أو يصنَّف بأنه لم يعد مُلزمًا الآن. والبعض يفعل هذا لأن لديه نظرة عدائية جدًا لما يجدونه في العهد القديم وأنه يحوي أخلاقًا بدائية – كما يرون هم – ومن الأفضل أن تُترك بين دفتي التاريخ القديم. والبعض يفعلون هذا لأنه من الصعب جدًا عمل أي شيء آخر. كل من يهملون العهد القديم لأغراض أخلاقية يبدو لي أنه من المستحيل أن يتصالح مع كلٍّ من ختم سلطان يسوع على صلاحية الناموس والأنبياء (مت ٥: ١٧– ٢٠)، أو تأكيد بولس على أن كل الكتاب المقدس ويقصد العهد القديم، ليس فقط موحى به ولكنه أيضًا مفيد للإرشاد الأخلاقي وكُتب لتعليمنا (٢تي٣: ١٦– ١٧؛ ١كو١٠: ١– ١٣). فإذا كان قد قُصد أن «تكون إسرائيل نورًا للأمم»، فإذًا يجب أن يسمح للنور بأن يتلألأ. وعلينا أن نجد بعض الوسائل لكي ندع إسرائيل نور العهد القديم يتغلغل في القرون وينير عالمنا.

والطريقة التي تبدو لي أنها مناسبة أكثر هو أن ننظر إلى المجتمع الإسرائيلي باعتباره نموذجًا. نموذج يكون مثالاً أو تصميمًا يسمح لنا بشرح أو نقد المواقف المختلفة والمتنوعة باستخدام مفهوم معين أو مجموعة من المبادئ الحاكمة. ولكي تستخدم نموذجًا فأنت تعمل بطريقة القياس بدءًا بحقيقة محددة معروفة (النموذج) وإلى سياق أوسع أو مختلف حيث توجد مشاكل تتطلب الحل أو إجابات علينا أن نجدها أو خيارات يجب اتخاذها أو نموذج قد يعطينا معايير بها نقيِّم أوننتقد مجموعة من الظروف أو المقترحات بشكل إيجابي أو سلبي، ولذا فإن النموذج قد يفعَّل بشكل وصفي أو تقادمي أو نقدي وقبل أن أشرح ما أقصده بمعالجة العهد القديم عن طريق النموذج بخصوص الأخلاق فلنعد إلى نص مفتاحي له مغزى في هذا الاتجاه (خر ١٩: ٤– ٦).

الكهنوت الإلهي وسط الشعوب

«أَنْتُمْ رَأَيْتُمْ مَا صَنَعْتُ بِالْمِصْرِيِّينَ. وَأَنَا حَمَلْتُكُمْ عَلَى أَجْنِحَةِ النُّسُورِ وَجِئْتُ بِكُمْ إِلَيَّ. فَالآنَ إِنْ سَمِعْتُمْ لِصَوْتِي وَحَفِظْتُمْ عَهْدِي تَكُونُونَ لِي خَاصَّةً مِنْ بَيْنِ جَمِيعِ الشُّعُوبِ. فَإِنَّ لِي كُلَّ الأَرْضِ. وَأَنْتُمْ تَكُونُونَ لِي مَمْلَكَةَ كَهَنَةٍ وَأُمَّةً مُقَدَّسَةً. هَذِهِ هِيَ الْكَلِمَاتُ الَّتِي تُكَلِّمُ بِهَا بَنِي إِسْرَائِيلَ»

(خر ١٩: ٤– ٦).

وبالنسبة للنقطة الحاسمة بين الخروج نفسه (في إصحاحات ١– ١٨) والإعطاء الفعلي للقانون وعقد العهد (في إصحاحات ٢٠– ٢٤)، فإن كلمات الخطة العمومية من الله لإسرائيل تبدو متحركة ذهابًا وإيابًا. فأولاً تشير للوراء إلى مبادرة الله بنعمته الفادية («رأيتم ما صنعت...») كسياق جوهري لطاعة الناموس (كما فعلت الوصايا العشر أيضًا). ثم ثانيًا تعطي لإسرائيل هوية ودورًا كشعب كهنوتي ومقدس في وسط «جميع الشعوب» ولكن في نفس الوقت فهم ككهنة، كان عليهم أن يكونوا معلمين، ومثالاً ووسيطًا للشعوب فحفظ الناموس لم يكن هدفًا في حد ذاته بالنسبة لإسرائيل، ولكنه مرتبط بالسبب الرئيسي لوجودهم وهو اهتمام الله بالشعوب. وكما رأينا يضع تثنية ٤: ٥– ٨ بر إسرائيل الاجتماعي في نفس سياق المستوى العام لشعوب العالم.

وإذا تساءلنا فيما إذا كان الناموس أُعطى لإسرائيل شكلاً محددًا وقدرة فريدة بسبب علاقة العهد مع الرب؟ أم كان يعني أيضًا تطبيقه على بقية الشعوب (بما فيهم نحن أنفسنا)؟ فإن الإجابة ستكون كليهما، ولكن هذا يحتاج مواصفات فورية (بشكل مباشر) فالناموس لم يُطبَّق على الشعوب بشكل واضح ومقصود كما يقول مزمور ١٤٧: ١٩– ٢٩ «يُخْبِرُ يَعْقُوبَ بِكَلِمَتِهِ وَإِسْرَائِيلَ بِفَرَائِضِهِ وَأَحْكَامِهِ. لَمْ يَصْنَعْ هَكَذَا بِإِحْدَى الأُمَمِ

وَأَحْكَامُهُ لَمْ يَعْرِفُوهَا. هَلِّلُويَا». ولكن هذا لا يعني أن ناموس إسرائيل لم يكن مناسبًا لهم بل بالأحرى أُعطيَ الناموس لإسرائيل ليمكِّنها من أن تحيا كمثال وكنور للشعوب. والنتيجة المتوقعة لهذه الخطة كانت طبقًا للرؤيا النبوية أن الناموس يجب أن يعلن للشعوب أو أن يأتوا هم ليتعلموه. كانت الشعوب في انتظار ناموس الله وعدله والذي كان في ذلك الوقت مرتبطًا بإسرائيل (إش ٤٢: ٤). فإسرائيل كان يجب أن تكون «نورًا للأمم».

وبإيضاح دور إسرائيل بالنسبة لغرض الله للشعوب ودور الناموس بالنسبة لإرسالية إسرائيل فيمكننا أن نرى أن الناموس قد صُمِّم (مع الجوانب الأخرى لحقيقة المجتمع الإسرائيلي كما رأينا توًا) لكي يشكِّل إسرائيل ويجسِّدها في اتجاهات محددة يعنيها، وبوضوح في وسط سياقها التاريخي والثقافي. وهذا الشكل الاجتماعي ككل بهيكليته الشرعية والمؤسساتية ومبادئه الأخلاقية ودعائمه اللاهوتية يصير مثالاً أو نموذجًا تقدمه إسرائيل ككهنوت للشعوب، وبالإضافة إلى ذلك فقد كانت نموذجًا يُقصد به أن يكون ذو ملائمة وتطبيقًا فيما بين الحدود الجغرافية والتاريخية والثقافية لإسرائيل نفسها. يلفت كليمنت R. E. Clements النظر لهذا التكيف الواسع لناموس العهد القديم بهذه الطريقة، مع أنه لم يستخدم كلمة «نموذجي Paradigmatic» بنفس الطريقة التي استخدمتها:

> إن ما يجدر ملاحظته الأسلوب الذي أُعطيَ به العهد القديم التوراة فهي تعليمات أثبتت بوضوح أن تتوافق مع مساحة عريضة من الأنظمة البشرية الاجتماعية والسياسية. فالمجتمعات التي تختلف بدرجة مؤثرة من الناحية الاقتصادية والسياسية والثقافية وجدت بين العهد القديم مصدرًا قابلاً للتطبيق بغنى من التعليم الاجتماعي والسلوكي[١٧].

إن خصوصية إسرائيل لم تكن عائقًا للتطبيق العالمي، ولكن بالأحرى ساعدته. إنه - إلى حد كبير - نموذج بطبيعته يمثِّل حالة خاصة ومميزة ومحددة له ملائمة، أو تطبيق أوسع فيما بين ثنايا خصوصيته.

والنقطة هنا أن الطبيعة النموذجية لإسرائيل ليست أداة تفسيرية قمت بتصميمها وفرضتها باستعادة الماضي وبالتالي وضع شيء خارج عن زمانه أو تاريخه على العهد القديم، وإنما ذلك الدور النموذجي كان جزءًا من تصميم الله في خلق وتكوين إسرائيل في المقام الأول، وهنا أتكلم من الناحية اللاهوتية. وعندما نتساءل عن الملائمة الأخلاقية في إسرائيل القديمة لسياقنا المعاصر، وعندما نحاول أن نرى ما الضوء الذي يلقيه الكتاب المقدس بخصوص إسرائيل على عالمنا الخاص فنحن نعمل ما قصد الله أن يحدث. ولهذا نحن لدينا هذه الأسفار فهي تترجم لنا نموذجًا في ثقافة ما، وفي حقبة من التاريخ وبنوعيات من القيم الاجتماعية يراها الله للحياة البشرية بشكل عام. ولعل بعض الأمثال التي توضح كيف يعمل النموذج قد تكون مفيدة.

النماذج في قواعد اللغة

عندما ندرس لغة جديدة فنحن كثيرًا ما نتعلَّم كلمات كنماذج، فمثلاً كلمة *Parler* كثيرًا ما نستخدمها كنموذج عندما ندرس اللغة الفرنسية، فإذا تعلَّمنا نهايات هذا الفعل فإنه يكون لدينا نموذج لبقية الأفعال من تلك المجموعة في اللغة الفرنسية وهي المجموعة الأولى التي تنتهي أفعالها بـ *er*. وحالما عرفنا شكل هذا المثال من الفعل النموذجي، فهذا المَثَل يسمح لنا بتطبيق النموذج على أغلب الأفعال الأخرى حتى نخترع أفعالاً جديدة تنتهي بهذه النهايات وتظل مطابقة للنموذج.

فإذا كتبنا جملة تبدأ بـ *Nous Arrivez* فإننا نكون

(17) Clements, 'Christian Ethics'. p. 22.

قد ارتكبنا خطأً، فهذا لا يتماشى مع النموذج، فمعرفتنا للنموذج تمكِّننا من نقد قواعد اللغة الفرنسية، وأيضًا من أن نكتب قواعد صحيحة. وبذا فبدراسة عدة نماذج من الكلمات (أفعال، أسماء... إلخ) فيكون لدينا إمكانية مرنة جدًا لاستخدام عدد كبير من الكلمات في مواقف جديدة في استخدامنا للغة.

واستخدام إسرائيل كنموذج يمكِّننا من الانتقال من المعروف، إلى العديد من السياقات حيث تكون المواقف مختلفة بالتأكيد. ونظل نجد أو نطبِّق مبادئ توافق النموذج الذي تعلَّمناه من العهد القديم (وبالطبع كمسيحيين كتابيين من النموذج الأوسع من كل الكتاب المقدس)، وأيضًا سيكون في استطاعتنا استخدام النموذج لنقد مواقف أو خطط لا تتطابق مع ما عرفنا أنه يشابه النموذج الذي وضعه الله لإسرائيل ولذا فإن النموذج يساعدنا في الربط الأخلاقي الإيجابي وأيضًا في النقد الأخلاقي السلبي.

النموذج في العلوم

في عام ١٩٧٠ كتب توماس كون Thomas Kuhn كتابًا عن الثورات العلمية التي هي في ذاتها عملت على تنوير الأسلوب الذي يُفهم به تقدم العلم الآن[١٨] فالعلم طبقًا لكون لم يعد يتبع الأسطورة الكلاسيكية بخصوص التطور المنتظم لتراكم النظريات بناء على بحث الوقائع لأعمق وأعمق، ولكن بالأحرى يحدث للعلم تحولات ضخمة أحيانًا كنموذج استقر لعدة قرون ووجد أنه لم يعد صالحًا فيتحطم وينزل أرضنا لكي يُستبدل بآخر. ومن ذلك الحين فصاعدًا تجرى كل التجارب في ظل هذا النموذج للفهم الجديد إلى أن يصير هو أيضًا غير صالح ويُستبدل بغيره. إن نماذج التغيير هذه تعتبر عَرَضية ومتباعدة نسبيًا لأنها بالتأكيد تُحدث تشويشًا وتسبب خلافًا.

دائمًا ما يأخذ البحث في مشاكل معينة مكانًا في مقابل خلفية من الفرضيات والقناعات نتجت عن العلم الذي وُجد قبلاً وتأخذ هذه الخلفية شكل «نماذج» وذلك في مجال العلم المتقدِّم. وهي مجموعة من المعتقدات والنظريات وأطر العمل للتقدم العلمي في كل مجال[١٩]

يستخدم «كون» كلمة «نموذج» بمعنيين فمن ناحية يمكن أن تشير إلى تجميع كامل للمعتقدات والقيم والتقنية وغير ذلك مما يتشارك فيه أعضاء مجتمع معين. ومن ناحية أخرى تشير إلى «حلول جذرية لأشياء محيِّرة – نتائج فعلية لاختبار علمي يعطي أمثلة مناسبة للاستخدام العملي لعمل متقدم عن طريق أساليب مقترحة لحل مشكلة عدد كبير من مشاكل غير محلولة ويعلِّق ڤيرن بويزرس Vern Poythress على «كون» فيميز بشكل مفيد بين هذين المعنيين باستخدام عبارة «مجموعة دراسية» للأولى و «مثال» للثانية. ويبدو لي أن كلا المعنيين لكلمة «نموذج» في هذا الإطار العلمي (كمجموعة للمعتقدات من ناحية وكأمثلة لشيء واقعي من ناحية أخرى). يمكن أن يُستخدما بشكل مثمر في فهم كيف يمكن أن يؤدي العهد القديم دورًا كنموذج أخلاقي بالنسبة لنا.

وفي المقام الأول فقد قدم ظهور إسرائيل نموذجًا جديدًا من المعتقدات والقيم لعالم الشرق الأدنى القديم، ويستخدم النموذج هنا في معناه الواسع لمجموعة عالية من المعتقدات. وهذا ليس لاقتراح أن إسرائيل بشكل ما كانت «أجنبية» بلا صلات دينية أو ثقافية في بيئتها الخاصة، فهناك عدد كبير من الدراسات المقارنة أوضحت مدى التفاعل بين إسرائيل وعالمها المعاصر كما يمكن أن نتوقع. إلا أننا قد أوضحنا سابقًا أن في جوانب مفتاحيه معنية كانت إسرائيل **مختلفة** بوعي وبقصد. وهذا الاختلاف شمل كامل رؤيتهم للعالم. مجموعة المعتقدات والفرضيات التي حكمت مجتمعهم

(18) Thomas S. Kuhn, *Structure of Scientific Revolutions.*

(19) Poythress, *Science and Hermeneutics*, p. 43.

وفهمهم الديني الذاتي ونظامهم. وفي وسط ملامح هذه النظرة العالمية الثورية فإن هذا النموذج يمكن أن يشمل ما يأتي كمجرد قائمة بالحد الأدنى.

- إيمان إسرائيل بوحدانية الله ربما ظهر أولاً كهوية واحدة، ولكن بالتأكيد تطور إلى التزام بشكل كامل وليس فقط مجرد فرادة يهوه YHWH ولكن أيضًا لإلوهيته الوحيدة.
- مميزات يهوه YHWH باعتباره الله والتي وُصفت قبلاً (مثال: أنه رب الخليقة وهو الفاعل في التاريخ أيضًا).
- القيم التي تم التعبير عنها من خلال أفعال يهوه YHWH في التاريخ صارت صريحة من خلال الخروج، ثم تأكدت في شريعة إسرائيل: الاهتمام بالضعفاء والمظلومين والالتزام بالعدل ورفض العبادة الوثنية وما يرتبط بها من شرور اجتماعية.
- مفهوم العهد للبنية الاجتماعية مقترنة بتأثيرات واضحة في المجال السياسي خاصة الأسلوب الذي ترجمت به إسرائيل معتقداتها بأن يهوه YHWH كان مَلِكَهُم من خلال رفض عملي للملكية الإنسانية لعدة قرون وقيد نظري لسلطة الملك عندما ظهرت الملكية.
- الإيمان بالمُلْكيَّة الإلهية للأرض التي أظهرت توجهها نحو العدالة الاقتصادية وغيَّرت المثال السائد بخصوص ملكية الأرض.
- الإيمان بيهوه YHWH كخالق وحافظ للنظام الطبيعي الذي يروحن كل نواحي الحياة مثل الحياة الجنسية والخصوبة (خصوبة الأرض والقطعان والزوجات) وحتى الموت.

هذه بعض الموضوعات التي تتصل بالنموذج. وهذه كانت المادة الكاملة للقيم والمعتقدات والفرضيات التي شكلت إسرائيل تاريخيًا.

وفي المقام الثاني كانت إسرائيل نفسها نموذجًا، بالمعنى الأضيق عند توماس كون بمعنى أنهم كوَّنوا مثالاً رئيسيًا، ومثالاً تجريبيًا محددًا، ثقافيًا وعمليًا للمعتقدات والقيم التي جسَّدوها. والآن لا يوجد من يرغب في إنكار ما تجعله الأسفار العبرية واضحًا، وبالتحديد أن إسرائيل فشلت أن تؤمن بكل ما نادت به في مجال العهد الخاص بها، والوصايا والمؤسسات الاجتماعية. إلا أنها حقيقة تاريخية بسيطة وهي أنه في فترة التحوُّل من العصر البرونزي إلى العصر الحديدي في فلسطين القديمة ظهر مجتمع متميز مع بعض الاختلافات الجذرية في أنماط الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وكلها كانت متصلة بتكامل بشكل مميز جدًا من المعتقدات الدينية. فقد دعوا أنفسهم «إسرائيل» وشعب يهوه YHWH. ونجحوا لعدة قرون في إثبات أن الحكم الثيوقراطي يمكن بالفعل أن يكون فاعلاً بلا ملك بشري وأن الأرض يمكن أن تُملَّك ويسعد بها الناس بدون أن يتم التعامل فيها كمجرد قيم تجارية تُباع وتُشترى وتُستَهلك من خلال الملكية المطلقة. وأنه يمكن الحفاظ على المساواة بين العائلات عن طريق آلية تحقق ذلك لمنع أو تخفيف الفقر والديون والعبودية. وأن احتياج الشعب الروحي يمكن أن يُشبع بلا ملكية الأرض والاستهلاك بشكل عال والصفوة الطقسية. كان كل أساس وجودهم في التاريخ هو أساس نموذجي. وبالطبع فيما كان التاريخ يسير قُدُمًا كانت تلك الخبرة التاريخية تمر بتغيرات كثيرة في حد ذاتها. فشعب الله مر بعدة تحولات رئيسية منذ إبراهيم حتى عودة الشعب من السبي. إلا أنه وفي كل عصر كانت هناك ثوابت الأفكار الرئيسية المعبِّرة عن ماذا كان يجب أن تكون إسرائيل وما الذي كان يجب أن يُعمل أو لا يُعمل في إسرائيل[٢٠].

(٢٠) انظر Goldingay, *Theological Diversity* وخاصة الفصل الثالث وأيضًا
A Contextualizing Study of "the People of God" in the Old Testament,.
وانظر أيضًا الفصل السابع من هذا الكتاب.

وبعبارة أخرى إسرائيل نفسها دُعيت إلى اختبار ذاتي متواصل في مقابل النموذج الخاص بتركيبتهم الذاتية.

إن هذا المعنى الثاني للنموذج العلمي هو أيضًا نموذج تعليمي لتطبيقنا نحن لأخلاقيات العهد الجديد، ففي البحث العلمي فإن «المثال العلمي» الذي توفر نتيجة للتجارب العلمية يعمل كمثال لحل معضلات أخرى - أي أن عمل العلماء من خلال «المجموعة الدراسية» (النموذج في المعنى الأول)، يفترض أن المثال الذي يحل مشكلة بنجاح (النموذج في المعنى الثاني) يحتمل أن يؤدي إلى نتائج إذا تم تطبيقه على مشاكل أخرى في نفس المجال. هذه طريقة أخرى للنظر فيما يعني أن نتناول العهد القديم لإسرائيل كنموذج، فعندما نرى كيف تم مخاطبتهم في ثقافتهم وسياقهم التاريخي فإن المشاكل والموضوعات العامة لدى البشر- سواء من ناحية المبدأ أو الممارسة، فإن ذلك يساعدنا لتناول التحديات الأخلاقية التي نواجهها في سياقها المختلف (وإن لم تُحل دائمًا)، إن النموذج يحمل قوة لحل المشاكل.

إن إسرائيل التاريخية وضعت إجابة مترابطة كلية لنطاق واسع من الموضوعات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية في أيامهم، ونحن لا نستطيع أن نوبِّخهم لأنهم لم يحلوا مشاكل الجنس البشري. هذا ليس غرض النموذج. فالنقطة الكلية في «حل المعضلات» تكمن في طبيعتها المحددة والعملية ويركز چون جولدنجاي John Goldingay على أهمية الخصوصية العملية لوصايا العهد القديم ومؤسساته فهي تحول دون قناعتنا بالعموميات المجردة:

> وبذا فإن النصوص الكتاب المقدس تقول لنا كيف نعيش أو عندما لا نفعل ذلك فإن هذه الإفادات هي مثال ومقياس لمحاولاتنا في تقرير كيف نعيش. وهذا يعني أننا لا ننكر خصوصية الوصايا الكتابية (ونطبِّقها على أيامنا كما لو كانت كونية أبدية) ولا أننا لنرتبط بخصوصيتها (وبذا لا نستطيع تطبيقها على أيامنا بالمرة)، نحن نحتفل بخصوصيتها لأنها توضح لنا كيف أن إرادة الله يتم التعبير عنها في سياقهم ونحن نأخذهم كنموذج لنا في سياق البنية الأخلاقية الخاصة بنا[٢١].

الوقائع والقصص كنموذج

هناك تناول آخر للعهد القديم من خلال مفهوم النموذج أخذ به پول هانسن Paul D. Hanson عام ١٩٨٦[٢٢]. وأشار إلى أنه في العهد القديم نفسه هناك وقائع بعينها وقصص كانت لها قوة الوحي أخذت طبيعة النموذج لكلٍّ من كيفية توقع عمل الله في المستقبل وأيضًا كيفية تجاوب إسرائيل ويعتبر سفر الخروج مثالاً واضحًا. ففي الرواية والسفر والوصايا والنبوة يقف الخروج كنموذج لأمانة الله وعدله ومراحمه. وأيضًا كنموذج على حياة إسرائيل الاجتماعية من عدة أبعاد. وعلى نفس المنوال يقول هانسن ما كان نموذجي بين إسرائيل في العهد القديم هو أيضًا نموذجي للكنيسة كجماعة لنفس الإله في العهد الجديد في عصرنا.

ويأخذ والدمر چانزين Waldemar Janzen طبيعة رواية العهد القديم كنموذج إلى مجال أوسع[٢٣]. ليس

(21) Goldingay, *Approaches*, p. 55

أهمية خصوصية محتوى العهد القديم تم مناقشتها أيضًا عند J. Barton, *Ethics*, pp. 1- 18 وهو يقول إن ما يرونه كثيرون على أنه ضعف في أخلاقيات العهد القديم (تفاصيله الكبيرة وتنوعه) هو في الواقع قوتها.

(22) Paul D. Hanson, *People Called.*

(23) Waldemar Janzen, *Ethics.*

فقط الملحمة الوطنية العظيمة للخروج ولكن أيضًا القصص الشبيهة الأخرى التي لا تُحصى والتي عملت في وعي إسرائيل لتنشئ نماذج سلوكية في سياقات بعينها. والنموذج بهذا المعنى هو أكثر شبهًا بتركيبة عقلية ناتجة عن إعادة سرد عدة قصص وماذا تعني أن تكون إسرائيليًا صالحًا في مواقف اجتماعية مختلفة. وعلى نفس الشبه فإن أكثر سلوكياتنا الأخلاقية محكومة في العقل الباطن بنماذج عقلية لما يعني أن تكون «أبًا صالحًا» أو «سائقًا ماهرًا» أو «صديقًا جيدًا» هذه أيضًا تكوَّنت نتيجة عدد لا يُحصى من «القصص» سواء كانت حقيقية قيلت لنا في طفولتنا أو قصص الخبرات الحياتية بشكل عام. ولذا فبالنسبة لإسرائيل كانت نماذج السلوك تعتنق نماذج أخلاقية ذات أسس قصصية. ويصف چانزين عدة نماذج رئيسية في العهد القديم: نماذج كهنوتية وملكية ونبوية حِكَميّة ولكنه يعطي مكانًا مميزًا للنموذج الأسري بما يحويه من مكوِّنات رئيسية للحياة والأرض والضيافة. وكل مثال من السلوك وكل حزمة من التوقعات والفضائل والعلاقات والأولويات تكوَّنت من غلالة واسعة من التقاليد الإسرائيلية الروائية والقانونية والحِكمة والعبادة.

هناك إذًا تنوع في الأساليب اُستخدمت فيها فكرة النموذج، وأنا لا أرى واحدة أهم من الأخرى فكها تبدو لي أنها تضيف بُعدًا معينًا لما أقصده بمعاملة العهد القديم كنموذج أو استخدام النموذج في إيضاح أخلاقيات العهد القديم.

نموذج أم مبادئ؟

هناك فرق بين طريقة النموذج التي أتمسّك بها هنا، والفكرة المألوفة التي تقول طالما أننا لا نستطيع ببساطة التخلي عن تفاصيل وصايا العهد القديم وتطبيقها على السياق الحديث، فإن ما يجب أن نفعله هو «استخراج **المبادئ**» التي في هذه الوصايا وتطبيقها. لا يوجد اختلاف ضخم. فإن تستخدم النموذج فهذا يعني أنه عليك أن تبحث عن المبادئ التي يجسِّدها النموذج وتوضِّحها، ثم سترى كيف أنها يمكن أن يُعاد تحويلها لشيء عملي في سياقات أخرى. إلا أن المشكلة مع «البحث عن المبدأ» كمدخل في **حد ذاته** هي، أنه يمكن أن يؤدي إلى إهمال حتمي للحقائق المحددة في مضمون العهد القديم وهو التاريخ الأرضي الأساسي لإسرائيل، والحسن والسيء والقبيح. فطالما أنك حصلت على المبدأ في جيبك فلماذا تحتفظ بالغلاف. ومن المحزن هذا ما فعله كثير من الناس في تناولهم للعهد القديم (أو في إساءة تناولهم له).

إلا أنه من الواضح الآن أن ما أعطانا الله إياه هو كتاب مقدس وليس مجموعة مبوَّبة من المبادئ. فما أُعطي لنا هو تصوير معين لشعب طوال عدة أجيال. وهذا الوصف وصل إلينا من خلال روايتهم ووصاياهم وحكمتهم وعبادتهم ورؤاهم وذاكرتهم ورجائهم ونجاحاتهم وفشلهم. وصل إلينا في شكل أقرب إلى عدم الترتيب وتصنيف معقَّد بشكل مذهل لأفراد ذوي تركيبة معقّدة جدًا، وطوال أجيال تتكوَّن من أكثر من عنصر وفي شعوب مختلفة. إن معالجة كل هذه المجموعة الضخمة من النصوص باعتبارها مجرد محتوى يمكن الاستغناء عنه للحصول على مبادئ شاملة مستقلة يمكننا التعبير عنها ببساطة ودقة أكثر، فإن ذلك ينكر طبيعة الكتاب المقدس باعتباره مُعطىً من الله لنا، وقد يبدو أن مجرد اعتبار قراءة الكتاب المقدس هي مضيعة للوقت. أما النظر إلى محتوياته الكتابية عن إسرائيل باعتبارها تمدنا بنموذج فذلك يحفظ خصوصيتها التاريخية ويجبرنا على مراعاة كل النقاط الصعبة المعقدة. وكل التوترات غير المتناغمة وكل الجوانب الضعيفة للواقع الدنيوي فيما بينها.

بالإضافة إلى أن التمسُّك بالنموذج بكامله والتأكد من أننا نعطي اهتمامًا عن قرب لمحتوى الكتاب المقدس الذي وصل إلينا، فإنه بالطبع يمكننا من أن نوضح

المبادئ المبنية عليه، ولذا فعندما نأخذ النموذج بمعنى واسع ، فإننا بالتأكيد نتكلم عن المبادئ المكوِّنة له. إلا أن الشئ المهم هو أن نرى كيف أن كل هذه المبادئ ترتبط معًا كرؤية متماسكة للعالم؛ النظرة العالمية التي يحتويها إيمان إسرائيل والأسفار القانونية للكتاب المقدس. وبأخذ النموذج بالمعنى الأضيق كمثال عامل، فإننا يمكن أن نوضح المبادئ أو الأهداف التي نؤمن أنها مجسَّدة في بعض الوصايا المعينة أو العرف الاجتماعي. ولكن علينا أن نعمل هذا بالنظر إلى المجموعة بكاملها لما كانت تعنيه إسرائيل من الناحية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والدولية والدينية. وهنا يحكم النموذج كيفية ربط المبادئ واحد للآخر وكيف تم تداولها حسب الأهمية وتوجهها الكلي أو مسارها.

ولذا فإن دعواي أن مفهوم النموذج يشمل فصل وتوضيح المبادئ ولكنه لا ينظِّمها وحده. فلكي نأخذ بعين الاعتبار كلاً من إسرائيل والعهد القديم كنموذجين أخلاقيين، فإن هذا يجبرنا دائمًا للرجوع إلى الحقيقة الأصلية الموجودة في محتوى الكتاب المقدس نفسه، ونعيش مع إسرائيل بأسلوب تخيلي في عالمهم (نسكن النص) قبل أن نعود إلى الحقيقة الأصلية بنفس الدرجة لعالمنا نحن حتى نكتشف بطريقة تخيلية كيف يتحدى هذا النموذج تجاوبنا الأخلاقي في تلك المرحلة.

وباختصار هذا الأسلوب المقترح بشأن النموذج لا يمكن أن يدَّعي أي نوع من الخبرة، فيبدو لي أنه مشابه بالكفاية لما هو موجود في الكتاب المقدس نفسه في أمثلة بعينها بخصوص مناقشات أو تحديات أخلاقية، ففي العهد القديم فإننا لاحظنا شيئًا من الإعادة أن خبرة إسرائيل بخصوص الحرية خلال الخروج تقوم بدور النموذج للعديد من الالتزامات المتنوعة التي كانت مفروضة عليهم، حتى في إسرائيل القديمة ذاتها فإن هذا لم يكن موضوع محاكاة حرفية أو نسخة طبق الأصل. فإسرائيل لم تكن تستطيع أن تعيد الخروج بالارتحال في البحر في كل سياق اجتماعي للاحتياج أو لظلم واجهوه. ولكن الخروج كان بالتأكيد نموذجًا ودعوة لمثال معين للرد على القهر الذي قد يظهر في ظروف مختلفة ما هي الخصوصية التاريخية للخروج فيما يوضحه عن الرب.

فلنتأمل مثَل ناثان لداود في ٢صموئيل ١٢: ١- ١٠. إن قوة ناثان البلاغية قادت داود حتى يصدق أنه يحكم في حالة حقيقية من السرقة، وأجاب داود على أساس وصية معروفة؛ السارق يجب أن يعوِّض أربعة أضعاف عما سرقه (حتى إن كانت قذارة ما فعله السارق تجعل داود يصرخ أنه يستحق الموت)، (خر ٢٢: ١) ولكن ناثان يرد تأثير النموذج على صاحبه «إذا كان ما قلته أنت نفسك على أساس هذه الحالة وتلك الوصية فكم بالأحرى يُدان سلوكك الشخصي في ضوء ذلك؟ فإذا كنت كملك تظن أن سارق الغنم يستحق الموت فماذا تظن فيما يستحقه سارق الزوجة؟

أو تأمل في أكثر القصص النموذجية قوة مما قاله يسوع في مثَل السامري الصالح (لو ١٠: ٣٠- ٣٩) لقد سكن المَثَل الضمير الأخلاقي ليس فقط عند المسيحيين ولكن في كل الثقافات التي تأثرت بقصص الإنجيل، ولكنَّ هناك شيئين مثيرين: أولاً روى يسوع القصة كأسلوب لوضع المغزى الكامل لوصية معينة في شكل مثال كان موضوعه «أحب قريبك كنفسك» (ع ٢٧) ولذا فإن القصة رغم أنها خيالية تجسِّد الوصية في شكل نموذج. ولكن ثانيًا لخَّص يسوع المحادثة في جملة خبرية «اذهب واصنع **هكذا**» (ع ٣٧). والآن هذا يبدو لي أساس ما قصدته من مدخل النموذج، فمن الواضح أن يسوع لم يقصد أن الكاتب الشاب الذي سأله السؤال أن عليه أن يؤجر حمارًا ويشتري بعض الأربطة والزيت والخمر ويعطي صاحب الخان بعض النقود وأن يرحل في الحال إلى طريق أريحا لكي يعتني بضحايا اللصوص الذين

يمارسون العنف. لم تكن كلمات يسوع تعني «اذهب **وافعل نفس الشيء**» بل كانت تعني «اذهب وعش حياتك بنفس الأسلوب الذي يعبّر عن القرابة بشكل مكلف وعابر للحدود الذي أوضحته قصتي» هذا ما يعنيه أن تطيع الناموس (مادمت قد سألت).

وبالنسبة لنا كمسيحيين يسجِّل الإنجيل دور حياة يسوع بطريقة مشابهة. أخذت الأناجيل حقيقة أن يسوع كان رجلاً حقيقيًا عاش وتصرَّف واقترب وتنقَّل وعلَّم بالطريقة التي وُصفت في خدمته بكل حرية. لقد دعا تلاميذه (لكي يتبعوه) ونحن أُمرنا بعدة طرق في العهد الجديد لكي نشكل حياتنا على حياته (مثال أف ٥: ٢؛ في ٢: ٥؛ ١بط ٢: ٢١)، ولكن نادرًا ما أُخذ هذا بالمحاكاة بالتفصيل بشكل حرفي في تاريخ الفكر المسيحي. نحن لا نشعر أننا ملزمون أن نعمل بالتجارة ونلبس ملابس مشابهة ونتبع مسار أسلوب حياة يسوع وعدم وجود بيت له أو أن نعظ من المراكب، لا شيء من هذا يمكن أن يكوّن هو ما يعنيه العهد الجديد في أن نكون «مشابهين ليسوع».

إلا أنه - ومن ناحية أخرى - نحن لا نشعر أننا أحرار أن نعامل محتوى الإنجيل عن حياة يسوع بأنها غير ملائمة أخلاقيًا، ونختار أن نعطي أهمية فقط لتعليمه (أو الأسوأ المبادئ الأخلاقية الثابتة التي أكد يسوع على أنها مسلَّمة للبشرية)، لأن هذا كان جزئية لنوعية حياة يسوع التي أقرت تأصيل تعليمه وأحرجت أعداءه و تولّد عنها خنق العدالة في محاكمته، وأيضًا نحن نميل - بلا وعي - أو من ناحية أخرى أن نستخدم مثال يسوع كنموذج في قراراتنا الأخلاقية. ونسعى للتحرك مما نعرف أن يسوع فعله إلى ما يمكن أن نفترض أن يعمله منطقيًا في موقفنا المتغيِّر. إن الشكل الكامل ومواصفات حياته يحوي أفعاله وتوجهاته وعلاقاته وأيضًا تجاوبه وأمثاله وتعاليمه الأخرى تصير مثالاً أو نموذجًا الذي به نختبر «تشبُّهنا بالمسيح» في نفس مكوِّنات حياتنا نحن. وصف أحد المتخصصين هذا التجاوب الأخلاقي لحياة يسوع بأنها «مثال كوني ملموس»[٢٤]. وقد طور حجته من قياس شبيه جدًا بما أقصده بالنموذج:

> إن الترتيبات المميزة في عناصر أصول الديانة تؤدي دور، نموذج، مثال، نسخة سابقة، ومثال يُحتذى ومدخل إلى التصرفات لقيادة أفعال وميول المسيحيين لمواجهة المتغيرات في الظروف الجديدة. ولأن النماذج الكتابية تمزج بين أسس ثابتة وأبعاد متغيرة غير محددة، فإن الاستجابة لهذه المتغيرات يمكن أن تكون مبدعة وفي نفس الوقت إيمانية، فتحرك كثيرًا من أشكال حياتية مُتعارف عليها إلى مواقف متغيرة لها أبعاد محددة،...إن التخيل القياسي يتطلب تغييرًا مبدعًا للتفاعل كما حدث في أيام الخروج وأيضا في أيام السبي وأحداث الإنجيل هي تعاليم مرتبطة بتاريخ أكثر منها توجهات سيادية. ويتطلب تقنين هذه المواقف انفتاحا في حدود الخط الأساسي. إن النموذج هو مثال طبيعي لبنى هيكلية ولكنها دائمًا ذات أبعاد لنهايات مفتوحة لا حدود لها[٢٥].

وأخيرًا هناك أمثلة في الرسائل بخصوص صلاحية محتوى العهد القديم النموذجية فمثلاً يمكن أن يستخدم بولس منظورًا للمن في البرية كطريقة لتشجيع المساواة والمشاركة وسط المسيحيين (٢كو ٨: ١٣- ١٥)، أو

(24) Spohn, *Scripture and Ethics*, pp. 98- 102.

(٢٥) المرجع السابق ص ١٠٠.

يمكنه أن يستخدم الوصية التي تتكلم عن راحة الثور العامل كتدعيم لطلبة بأن الرعاة العاملين والمرسلين يجب أن يوفي حقهم (١كو ٩: ٨- ١٢).

دعونا إذًا نلخِّص ما تعلَّمناه في هذا الفصل عن أهمية الزاوية الاجتماعية في أخلاقيات العهد القديم. فعندما أختار الجنس البشري أن يتمرَّد ضد الله وسقط في عدم الطاعة والغرور والاقتتال والعنف لم يكن تجاوب الله مجرد إنقاذ وخلاص الأفراد من الوجود المادي أو تحرير الروح من الجسد في مكان آمن من الكوكب الهالك، ولكن اختار الله أن يدعو إلى الوجود جماعة تعيش على الأرض وفي التاريخ تكون مختلفة ومن خلالها يوصل في النهاية بركة الفداء للبشرية ككل. وحتى أصل هذه الجماعة في سفر التكوين أُعطيت أجندة أخلاقية في عالم يسير في طريق سدوم. كان عليهم أن يسيروا في طريق الرب وبأن يعملوا البر والعدل. أعلن طريق الرب لهم بوضوح خلال أعماله العظيمة في التاريخ. وخاصة الخروج. وهذه الجماعة تكونت بالناموس الذي أعطاه الله في سيناء وبالتقاليد الأخرى العظيمة لإيمانهم وأنبيائهم وحكمتهم وكتابهم ومرنِّميهم ومؤرخيهم وغير ذلك، كان الغرض من كل هذا ليس لإسرائيل وحدها أو لمجرد أن يُسر الله بالأحرى. إن إسرائيل كمجتمع قُصد به من البداية أن يكون نموذجًا أو مثالاً للشعوب. حالة توضح طريق الله الذي يتطلع إلى مجتمع بشري ككل ليقِّيمه، ونحن لذلك لم نتبرر فقط بل نحن بالحق نتوقع أن نستفيد من المثال والبنى والوصايا التي في العهد القديم لإسرائيل كي تساعدنا في تفكيرنا واختيارنا في المجال الأخلاقي في عالمنا الخاص.

قراءات إضافية

Brueggemann, Walter, *The Prophetic Imagination* (Philadelphia: Fortress, 1978).

———, *A Social Reading of the Old Testament: Prophetic Approaches to Israel's Communal Life*, ed. Patrick D. Miller (Minneapolis: Fortress, 1994).

Clements, R. E. (ed.), *The World of Ancient Israel: Sociological, Anthropological and Political Perspectives* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).

Davidson, Robert, 'Some Aspects of the Old Testament Contribution to the Pattern of Christian Ethics', *Scottish Journal of Theology* 12 (1959), pp. 373–387.

Freedman, D. N., 'Divine Commitment and Human Obligation: The Covenant Theme', *Interpretation* 18 (1964), pp. 419–431.

Gnuse, Robert Karl, *No Other Gods: Emergent Monotheism in Israel*, JSOT Supplement Series, vol. 241 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997).

Gottwald, Norman K., *The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel 1250–1050 BCE* (Maryknoll: Orbis; London: SCM, 1979).

Hanson, Paul D., *The People Called: The Growth of Community in the Bible* (San Francisco: Harper & Row, 1986).

Hauerwas, Stanley, *A Community of Character: Toward a Constructive Christian Social Ethic* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981).

Janzen, Waldemar, *Old Testament Ethics: A Paradigmatic Approach* (Louisville, KY: Westminster John Knox, 1994).

McKenzie, J. L., 'The Elders in the Old Testament', *Biblica* 40 (1959), pp. 522–540.

Meeks, Wayne, *The Moral World of the First Christians* (Philadelphia: Westminster; London: SPCK, 1986).

Pleins, J. David, *The Social Visions of the Hebrew Bible: A Theological Introduction* (Louisville, KY: Westminster John Knox, 2001).

Reviv, Hanoch, *The Elders in Ancient Israel: A Study of a Biblical Institution* (Jerusalem: Magnes, 1989).

Waldow, H. E. von, 'Social Responsibility and Social Structure in Early Israel', *Catholic Biblical Quarterly* 32 (1970), pp. 182–204.

Weinfeld, W., 'The Origin of Humanism in Deuteronomy', *Journal of Biblical Literature* 80 (1961), pp. 241–249.

Wilson, Robert R., 'Ethics in Conflict: Sociological Aspects of Ancient Israelite Ethics', in Susan Niditch (ed.), *Text and Tradition: The Hebrew Bible and Folklore* (Atlanta: Scholars Press, 1990), pp. 193–205.

(٣) الزاوية الاقتصادية

درسنا في رحلتنا حتى الآن حول مثلَّث العلاقات في أخلاقيات العهد القديم: أولاً الزاوية اللاهوتية ورأينا أنه من الأهمية أن نفهم فهمًا واضحًا هوية وشخص وسيرة إله إسرائيل - يهوه YHWH - ثم انتقلنا إلى الزاوية الاجتماعية وفحصنا فهم إسرائيل لذاتها كجماعة لها علاقة بيهوه YHWH ووصفها كشعب وسط الشعوب. ونأتي الآن إلى النقطة الثالثة في رحلتنا وهي الزاوية الاقتصادية.

إن الأرض التي عاشت عليها إسرائيل في أزمنة العهد القديم كانت ذات أهمية كبرى بالنسبة لعلاقتهم بالله. لم تكن مجرد مكان تصادف أن عاشوا عليه. ولم تكن مجرد عقارات وأملاك ذات قيمة اقتصادية عمومًا، وبالأخص صلاحيتها للزراعة. كما لم تعتبر - أو يتم التعامل فيها - كمجرد عقارات وأملاك يمكن أن تُباع وتُشترى بطريقة تجارية. إن الأرض بالنسبة لإسرائيل كانت موضوعًا ذا أهمية مركزية لاهوتية وأخلاقية. وأية دراسة للعهد القديم يجب أن تأخذ هذه الزاوية مأخذ الجد، وهذا بالأخص بالنسبة للمفسِّرين المسيحيين. فإيماننا يجد مركزيته في شخص لا في مكانٍ، وهذا الشخص هو يسوع المسيح وليس أرضًا مقدسة أو مدينة مقدسة. وعلى هذا الأساس فنحن نقصد أن نكون جماعة متعدِّدة القوميات تنتشر خلال كل العالم بلا أي روابط أساسية لأية حدود واحدة كأساس لخلاصنا أو لعلاقتنا بالله في المسيح، والنتيجة أن كثيرًا من المسيحيين الذين يتعاملون مع العهد القديم قد أهملوا المركزية اللاهوتية التي للأرض في هذه النصوص والتقاليد. أو أننا قد قمنا بتصنيفها على أنها مجرد خريطة ملونة في آخر كتابنا المقدس أو في المواد الإيضاحية في دوائر المعارف الكتابية[١].

وقبل كل شيء سوف أجرى مسحًا بخصوص مكانة الأرض فيما بين القصة الطويلة لإسرائيل في فترة العهد القديم، وهي قصة كانت فيها الأرض في ذلك الوقت تأخذ دورًا في الخطة. ثم سوف أتناول موضوعين تكميليين رئيسيين في لاهوت إسرائيل بخصوص أرضهم: عطية الله وملكية الله، فمن ناحية كانت الأرض لهم من خلال وعد عهد يهوه YHWH منحه، ومن ناحية أخرى كانت ما تزال أرض يهوه YHWH. وأكد على حقوق أخلاقية تتصل بكيفية استخدامها. وأخيرًا سوف أشير إلى كيف أن الأرض كانت بمثابة نوع من ترمومتر العهد الذي يقيس علاقة إسرائيل بالله في أي وقت من الأوقات. ولذا فإن الأرض من الزاوية الاقتصادية عملت كمقياس لكيفية سير الأمور بالنسبة للزاويتين الأخريين حياة إسرائيل كمجتمع وعلاقتهم بالله.

الأرض في قصة إسرائيل

تبدأ قصة الكتاب المقدس عن الفداء بوعد الله لإبراهيم جاء توقع الفداء مبكرًا عن هذا الوقت بالطبع

(١) استثناء على هذا وكبحث جيد للأرض خلال كل فترات العهد القديم، مع العديد من الأفكار المثيرة بخصوص ملاءمتها للإيمان حاليًا، نجده عند (Walter Brueggeman. *Land*) انظر أيضًا تحليلاً لدور الأرض في العلاقة العهدية بالرب وإسرائيل بتأكيد خاص على مركزية العائلة عند

Christopher J.H. Wright, *God's Land*, especially chs. 1- 3.

فما يطلق عليه الكرازة المبكرة (أول إعلان للإنجيل) في تكوين ٣: ١٥، والوعود بأن البشرية (نسل المرأة) سوف ينتصر في النهاية على الشر الذي أقحم نفسه في التاريخ (نسل الحية). هذا وعد يراه المسيحيون يتحقق خلال يسوع الإنسان الذي باعتباره إنسانًا ومن نسل المرأة هزم قوة الشيطان (نسل الحية). وأيضًا قصة الطوفان تقدم كلاً من دينونة الله على الشر البشري. وأيضًا من خلال نوح والفلك نجد نعمة الله الفادية. ومن الناحية اللاهوتية فإن الطوفان هو نسخة لكلا الجانبين من تجاوب الله مع الأرض الملعونة: الدمار والتجديد. يختفي العالم الخاطئ القديم، ويبدأ عالم جديد كما خرجت عائلة نوح وحيواناته المتنوعة إلى جبل أراراط. إن أصداء قصة الخليقة قوية في تكوين ٨: ١٥- ١٧. كان العالم القديم مازال موجودًا بالطبع فلم يكن قد تطهر من خطيته كما توضح القصة سريعًا. إلا أن كل القصة تصبح علاقة ليس فقط على التزام الله بدوام الحياة على الأرض (في العهد الذي أعطاه الله لنوح والذي ظهر في علامة قوس قزح) ولكن أيضًا في الدينونة النهائية القادمة والتجديد - خليقة جديدة (٢بط ٣: ٣- ١٣).

ولذا فليس من المفاجئ أن وعد العهد لإبراهيم الذي بدأ بالفعل عمل الفداء في التاريخ. متضمنًا الأرض كمكوِّن أساسي لذلك الوعد (تك ١٢: ٧؛ ١٥: ٧، ١٨- ٢١؛ ١٧: ٨... إلخ). وفي الواقع وفي إحصائية واضحة تأتي الأرض بشكل واضح كإشارة دائمة خلال الوعد المتسلسل في السلف، ففي ٤٦ إشارة إلى الوعد في كل من التكوين حتى قضاة هناك ٧ أعداد فقط لم تذكر الأرض بينما ٢٩ يشيرون إليها (في تكوين ٢٨: ٤، مثلاً «بركة إبراهيم» تعني ببساطة وعد ملكية الأرض)[٢]. ولذا فإن الأرض تصبح واحدة من أكثر الملامح السائدة في تتميم قصة العهد القديم كلها. مرة أخرى، من المهم أن نسمح للعهد القديم أن يتكلم إلينا ليس في شكل مقتطفات وأجزاء تؤخذ بشكل عشوائي، ولكن كقصة متكاملة، عندما نفعل هذا يظهر بوضوح أن الموضوع المراد الوصول إليه في التاريخ العظيم الذي يبدأ في الأسفار الخمسة ويستمر خلال أسفار يشوع والقضاة وما بعدها لكي يضع حدود التخوم لملكة داود هو وعد وملكية الأرض. وتأخذنا الروايات والنبوات خلال القرون الملتهبة للملكية لكي تجهزنا للخسارة الكبيرة للأرض في سبي بابل، في النصوص المتأخرة للأسفار القانونية للعهد القديم، فإن العودة إلى الأرض والاستيطان فيها بعد السبي يأتيان كموضوعات رائدة سواء في رؤى بنوية ووصف تاريخي.

وعد وترقب

تشكِّل الأسفار الخمسة ترقبًا هائلاً بخصوص الأرض. ويرى ديفيد كلينز David Clines أن وعد الأرض ثالث ثلاثة عناصر جوهرية في الوعد الإبراهيمي، الجيل القادم (أو النسل) والبركة والأرض. ويلاحظ كلينز في خطته لوضع وصف عام للأسفار الخمسة كيف أن أول الثلاثة (النسل الذي سوف يكون شعبًا عظيمًا) تم تحقيقه في أول سفر الخروج. صار نسل إبراهيم شعبًا كبيرًا كما وُعد، والثاني (البركة من خلال علاقة عهد مع الرب) أُعلنت في الخروج وتأكدت في سيناء لكن الأمر الثالث (الأرض: الوعد بها وتملُّكها) لم يتم في الأسفار الخمسة نفسها. ولذا فإن كلينز يقول إن الموضوع المؤثر في الأسفار الخمسة هو التحقيق الجزئي وعدم التحقيق الجزئي للوعد لإبراهيم. يقف الوعد في الخلفية لكن مازال مبكرًا بالنسبة للشعب. وهذا موقف وجد شعب

(٢) بحث مفصّل يقدمه Von Rod,'Promised Land' pp. 79- 93.

الله أنفسهم فيه قرب نهاية السبي. وفي الحقيقة عند كل نقطة من ترحالهم مع الله[٣].

يسجِّل سفر التكوين الآباء (أو النسل) وهم يتجوّلون في الأرض بلا موطئ قدم آمن ماعدا في الشرح المستفيض لتحقيق شراء مكان للدفن (تكوين ٢٣)، ويتوصل إلى أن كل الأسرة استوطنت مصر. ولم تكن الأرض هدفًا ضائعًا فالسفر ينتهي بكلمات يوسف أثناء موته يسترجع وعد الله ويثق في تحقيقه.

ويبدأ سفر الخروج بقصد الله الذي يذكره لكي يحفظ ذلك الوعد (خر ٢: ٢٤؛ ٣: ٨، ١٧؛ ٦: ٢-٨). في الإصحاحات التسعة عشر الأولى من الخروج. تحررت إسرائيل وتحركت وانتظمت وارتبطت مع الله بعهد في سيناء ويميل القارئ للتفكير بأن امتلاك الأرض (العنصر الثالث في الوعد لإبراهيم) على بُعد خطوة واحدة. أولاً يجب أن نتمسّك بالوصف التفصيلي للخيمة ومكوّناتها ليس مرة واحدة بل اثنين. والدرس كان واضحًا وضوح صلاة موسى في سفر الخروج ٣٣: ١٥- ١٦. وكان حضور الله وسط شعبه أكثر أهمية من هبة الأرض. فبدون هذا الحضور ربما يتوقفون، وأيضًا سفر الخروج ينتهي بمجد حضور سكنى الله في الخيمة ومصاحبة إسرائيل في كل رحلاتهم المقبلة (خر ٤٠: ٣٤- ٣٨). لكن إسرائيل لم تكن بعد في أرض الميعاد.

ويوقف سفر اللاويين القصة لما بعد حيث كانت تُذكر تفاصيل الوصايا ولكن في الجزء الأخير للسفر كثيرًا ما يُدعى النص دستور القداسة *Holiness Code وتأتي الأرض مرة أخرى إلى المركز إذ أن العديد من الوصايا هناك صُممت من منظور الحياة على الأرض بعد الغزو. وبالحقيقة تصوَّرت الأرض كأداة لبركة الله أو لعنته، فبقدر ما كانت توصف بأنها «تلفظ» السكان الحاليين بسبب طرقهم الشريرة ونفس الشيء في تكرار الدور بالنسبة للإسرائيليين إذا قلَّدوهم (لا ١٨: ٢٤- ٢٨؛ ٢٠: ٢٢- ٢٤). مثل ذلك الترحيل لإسرائيل تم التنبؤ به في لاويين ٢٦، ولكن بلا أن يختم بالتأكيد على دوام هذا الوعد للآباء (لا ٢٦: ٤٢-٤٥). وفي سفر اللاويين نلاحظ كيف تعمل الأرض كوسيط بين تذكُّر الله لعهده مع إبراهيم وعهده مع جيل الخروج.

ويبدأ سفر العدد بترقُّب للقمة بقصة الجواسيس وفشل الشعب والمحاولة الأولى المجهضة في الغزو والسنوات الكئيبة لكل الجيل التي صادفوها في البرية (عد ١٣- ١٤). هل سيحصل هذا الشعب على كنعان يومًا ما؟ هل يمكن أن يتحقق بالفعل الوعد لإبراهيم. وأخيرًا على كل حال وصل الترحال بين الجوار المعادي إلى نهايته حيث عسكرت الأسباط في سهل موآب ولم يعبروا نهر الأردن، وطمأنت نبوات بلعام القارئ على الغرض الكريم (عد ٢٣- ٢٤). ولكن فيما بعد أثار رد فعل كلاً من بني رأوبين وبني جاد شكوكنا (عد ٣٢). هل سوف يغرون كل الشعب حتى يقبلوا الحياة على الجانب الخاطئ من نهر الأردن؟ تحوَّل هذا التهديد بطريقة دبلوماسية وانتهي سفر العدد بخريطة كنعان وقد بدأت بالفعل يعاد تخطيطها لتضم الإسرائيليين المنتصرين، ولكنهم مازالوا لا يمتلكون الأرض الموعودة فعليًا.

وهل بالقطع سوف يأخذنا السفر الأخير من الأسفار

(٣) David Clines, *Theme of the Penateuch* في الطبعة الثانية من هذا الكتاب (١٩٩٧) يضيف Clines فصلاً نهائيًا وفيه يغّير موقفه السابق ويعترف أنه لم يعد يريد أن يتكلم عن «الموضوع» لنص معقد مثل الأسفار الخمسة على الأقل ليس في البناء الجوهري بشكل موضوعي. إلا أنه من وجهة نظري كان كتابه في نسخته الأصلية (١٩٧١) معينًا بلا حدود في مساعدة القراء لاكتساب نظرة شاملة للأسفار الخمسة من خلال ما يبدو أنه طبقاته الأساسية والرئيسية. هناك بحث آخر ممتاز يتناول الموضوعات الجوهرية في الأسفار الخمسة T. D. Alexander, *Paradise to Promised Land*.

*إشارة إلى سفر اللاويين أصحاحات ١٧- ٢٦ نظرا لتكرار كلمة قداسة.

الخمسة إلى الأرض؟ لا، فسفر التثنية يبدأ وينتهي في موآب. ويمكن القول إن ذلك السفر بدأ وانتهى بالفشل في الماضي وما هو متوقع. فقد قدم موجزًا مفصلاً للقصة مع تشجيع يدعم الإخلاص المطيع للعهد (تث ١- ١١)، ثم يأتي الجزء الكبير من السفر مختصًا الوصايا التي تم تحرير بعضها وتم تقديم بعضها جديدًا (إصحاحات ١٢- ٢٦).

ولكن كل الوصايا على أساس الحياة في الأرض التي سوف يحتلونها، وكما في نهاية اللاويين فإن الأرض نفسها سوف تكون المجال والأداة لبركة الله أو لعنته بناء على طاعة الشعب. (إصحاحات ٢٨- ٣٠) وأخيرًا وبعد ترنيمة بركة موسى يرد في التثنية كل البناء الرائع للأسفار الخمسة لكي ينتهي بالحدث المهم وهو موت موسى الذي قاد شعبه خلال موكب الدخول إلى أرض الميعاد. ولكنه هو نفسه لن يضع قدمًا فيها (إصحاح ٣٤) ولذا فإن قصة شعب الله في الأسفار الخمسة تنتهي كما بدأت بالوعد بالأرض لإبراهيم (تث ٣٤: ٤) ولكن بذلك الوعد الذي لم يتحقق. ويلخِّص هاري أورلينسكي هاري أورلينسكي Harry Orlinsky مركزية الأرض في الأسفار الخمسة هكذا:

> بداية من سفر الخروج فصاعدًا بما فيها الظهور على جبل سيناء (أيًا كان تاريخ الكتابة والتحرير) وكل الوصايا التي صاحبته، فإن التنبير هو على الدخول إلى الأرض الموعودة، ولهذا النوع من المجتمع الذي سوف يقوم هناك. انتشرت الوصايا في خروج ٢١، وعمل الخيمة وإعادة صياغها في خروج ٢٥ والوصايا الكهنوتية الطقسية (كثيرة في لاويين وعدد). كان الغرض الأول من سفر التثنية - بغض النظر عن وضعهما التاريخي وتاريخ كتابتهما يتصل ببناء ونوعية جماعة إسرائيل بعد أن حقق الله قَسَمه بأن يسكنهم الأرض التي عاش عليها أسلافهم كأغراب[٤].

استيطان وصراع

يبدأ سفر يشوع بكلمات تدهش القارئ إن لم يكن قد قرأها من قبل (يش ١: ٢) «مُوسَى عَبْدِي قَدْ مَاتَ. فَالآنَ قُمُ اعْبُرْ هَذَا الأُرْدُنَّ أَنْتَ وَكُلُّ هَذَا الشَّعْبِ إِلَى الأَرْضِ الَّتِي أَنَا مُعْطِيهَا لِبَنِي إِسْرَائِيلَ» وبقية السفر يتكلم عن الأرض كموضوع رئيسي: الغزو والنصرة والتقسيم. وينتهي بنفس الطريقة التي انتهى بها سفر التثنية بتجديد العهد (إصحاحات ٢٣- ٢٤)، ولكن مع تحقيق واحد من وعود العهد فإن المستقبل يحمل الأمل، فإسرائيل الآن تملك الأرض.

ويوضح سفر القضاة كيف أن تأثير الانتصار المبدئي غير الكامل تبع ذلك. أرض الموعد صارت أرض الصراع حيث نشب صراع طويل على فترات مع انتصار صعب وانتصارات ذات عمر قصير، ونحن مرة ثانية في حالة شك - ليس فيما إذا كان الشعب سوف يدخل الأرض- بل فيما إذا كان سيعيش فيها.

وفي صموئيل الأول والثاني ومع انقضاض الفلسطينيين، فإن العقبات التي تقف في طريق تأمين الممتلكات تبدو أنها لا تُقهر. وحقق القاضي الأخير والأعظم صموئيل نصرًا حصرهم في مواجهة أثناء حكمه الشخصي (١صم ٧). إلا أن الملك الأول لإسرائيل والذي تم تعيينه لغرض أساسي وهو قيادة إسرائيل في مواجهة الفلسطينيين (١صم ٨: ٢٠)، شهد أثناء موته هو شخصيًا إحراز الفلسطينيين لأكبر غارة من كنعان والتي قسمت أرض إسرائيل للنصف (١صم ٣١). ما الذي حدث للحدود الآمنة للأرض الموعود بها؟ (تك ١٥: ١٨-

(4) Orlinsky, 'Land of Israel', p. 38.

١٩؛ خر ٢٣: ٣١؛ عد ٣٤: ١- ١٢). فقط مع انتصارات داود المؤيدة وفترة حكمه الطويل أخيرًا عاشت إسرائيل في سلام بين حدود آمنة تشمل المساحات التي تم الوعد بها فعليًا (٢صم ٨؛ ١٠). أخيرًا تحقَّق الوعد بشكل واضح وفعَّال.

فساد وخسارة

لكن الأرض لم تختف من القصة المتواصلة في العهد القديم. فقد بدأت الأثقال المتراكمة من القهر والظلم في الأمة في أثناء حكم سليمان والتي تنبأ بها صموئيل وحذر منها (١صم ٨: ١٠- ١٨)، وصارت أداة سياسة الدولة تحت حكم سليمان وابنه رحبعام، وانقسمت المملكة نتيجة لذلك (١مل ١٢).

وصارت الأرض مركز صراع دائم بعد القرون التي لحقت حكم سليمان بين قوى الفراغ الروحي والطمع والاستغلال وانتزاع الأرض من ناحية، واحتجاج الأنبياء من ناحية أخرى. فقد واجه إيليا أخآب وإيزابل بسبب معاملتهما لنابوت وذلك في القرن التاسع ق.م (١مل ٢١). ولكن في القرن الثامن صدم عاموس مملكة إسرائيل الشمالية بتهديد تحددت ملامحه في النبوات المبكرة: الرب سوف يلفظ شعبه من الأرض ليسوقهم وملكهم إلى الأسر (عا ٥: ١- ٦؛ ٦: ٧؛ ٧: ١٠- ١٧). وتحققت تحذيرات عاموس في خلال ربع قرن تقريبًا من المملكة الشمالية عندما دمرها الآشوريون في عام ٧٢١ قبل الميلاد. وتشتت شعب العشرة أسباط ولم يعودوا أبدًا عودة كاملة. وقدم أنبياء المملكة الجنوبية في يهوذا نفس التهديد في القرن والنصف التاليين: ميخا، إشعياء، إرميا. إن الرب يمكن أن يدمِّر حتى أورشليم نفسها وسوف يفعل. وكان إرميا شجاعًا بما يكفي لأن يعلن التهديد حتى في الهيكل (إر ٧: ١- ١٥)، مشيرًا إلى الدمار التاريخي المبكر للمذبح في شيلوه كدليل على قدرة الله لعمل أشياء مثل هذه، وتهديدات مثل هذه لابد أنها كانت تبدو كخيانة وعداء عندما توجه في مواجهة العقيدة الرئيسية لإيمان إسرائيل وبالفعل أُعتبر إرميا خائنًا من بعض ذوي النفوذ في أورشليم. إلا أن التهديدات ظلت علامة متواصلة لرسالة كل أنبياء ما بعد السبي حتى وقع الحدث الجليل الذي برَّر كلام الأنبياء دمار أورشليم وسبي مملكة يهوذا إلى بابل في ٥٨٧ ق.م.

ففي هذا الحدث تحقَّق تحذير الناموس (لا ٢٦؛ تث ٢٨)، وتهديدات الأنبياء. تعلَّم جيل جديد من إسرائيل من الحدث ماذا يعني أن يعيشوا بلا أرضهم تحت تأديب يد الله. وتظهر خبرة ألم السبي من نص مثل مزمور ١٣٧ وسفر مراثي إرميا. الحياة بلا أرض لم تكن الحياة كشعب الله. ففي الواقع، يمكن أن تكون كالموت. وعبّر حزقيال - الذي عاش في بابل في الجيل الأول - لأولئك الذين تم سبيهم بنفس كلماتهم عندما كتب حزقيال «ثُمَّ قَالَ لِي: «يَا ابْنَ آدَمَ، هَذِهِ الْعِظَامُ هِيَ كُلُّ بَيْتِ إِسْرَائِيلَ. هَا هُمْ يَقُولُونَ: يَبِسَتْ عِظَامُنَا وَهَلَكَ رَجَاؤُنَا. قَدِ انْقَطَعْنَا» (حز ٣٧: ١١). فقد شعروا أنهم في القبور أو كجيش مذبوح وعظامه بيضاء، ميت ولم يُدفن وتحت غضب الله. هكذا خاطبهم حزقيال في رؤيا كتعبير من واقع حالتهم الحاضرة والتفاؤل في المستقبل بطريقة تقطع الأنفاس، وهي رؤيا وادي العظام الجافة في حزقيال ٣٧: ١- ١٤.

رجاء وعودة

لكن إسرائيل مازالت شعب الله وهو لم يتخلَّ عنهم خلال ما كانوا يختبرونه الآن من لعنة كاملة كما وردت في العهد. ونفس النصوص التي تكلمت عن الدينونة وفقدان الأرض، تكلمت أيضًا عن العودة في المستقبل، استرداد الشعب لإلههم وأرضهم لأن الرب لم يتخلَّ عن وعده لإبراهيم أو تخلَّ عن دعواه بخصوص الأرض.

لقد كان عملاً عظيمًا قام به أنبياء تلك الفترة العجفاء خاصة إرميا وحزقيال، عندما عملا على بث الرجاء مع إشارات محددة للأرض. وكان شراء إرميا للأرض من قريبه حنميئيل عملاً من أعمال الشجاعة الفائقة لأي من الأنبياء بإيضاح عملي عن الإيمان بكلماته الشخصية من النبوة. لقد اشترى إرميا حقله وكممارسة لواجبه (الولي الفادي) في وقت كانت فيه أورشليم في النزع الأخير وسُجن إرميا (إر ٣٢). وهو نفسه لم يضع قدمًا عليها. ولما كان غير متزوج فلم يكن له وراث ليرثها، ولكن كان شروٰاه الشرعي لقطعة الأرض عملاً نبويًا. لقد كان دليلاً وقولاً ملموسًا على إيمانه بوعد الله في أن يعد دينونة السبي سوف تؤخذ الحقول مرة أخرى في الأرض التي تكلمت عنها (إر ٣٢: ٤٣- ٤٤) «فَتُشْتَرَى الْحُقُولُ فِي هَذِهِ الأَرْضِ الَّتِي تَقُولُونَ إِنَّهَا خَرِبَةٌ بِلاَ إِنْسَانٍ وَبِلاَ حَيَوَانٍ وَقَدْ دُفِعَتْ لِيَدِ الْكِلْدَانِيِّينَ. يَشْتَرُونَ الْحُقُولَ بِفِضَّةٍ وَيَكْتُبُونَ ذَلِكَ فِي صُكُوكٍ وَيَخْتِمُونَ وَيُشْهِدُونَ شُهُودًا فِي أَرْضِ بِنْيَامِينَ وَحَوَالَيْ أُورُشَلِيمَ وَفِي مُدُنِ يَهُوذَا وَمُدُنِ الْجَبَلِ وَمُدُنِ السَّهْلِ وَمُدُنِ الْجَنُوبِ لأَنِّي أَرُدُّ سَبْيَهُمْ يَقُولُ الرَّبُّ» وهكذا فعل لقد خُتم استرداد العلاقة بين الرب وشعبه باسترداد شعب الرب للأرض والذي وُصف في لغة رؤوية في الخروج الجديد (إش ٤٣: ١٦- ٢١؛ إر ٢٣: ٧- ٨). لقد دارت العجلة دورة كاملة.

إن المقصود من هذه المراجعة السريعة لقصة العهد القديم توضح أن الأرض موضوع من الموضوعات الرئيسية. لم تكن مرحلة محايدة تروٰى في الدراما. لقد كانت الأرض - بكل الأبعاد - كوعد ونصرة وملكية مشتركة واستخدام وسوء استخدام وخسارة واسترداد جزء لاهوتي أساسي. فقصة إسرائيل قصة فداء. ورأينا أن الشكل الاجتماعي لإسرائيل كان جزءًا من غرض الله ومثالاً للفداء، ونفس الشيء يمكن أن يُقال على الدور الاقتصادي للأرض في قصة إسرائيل في العهد القديم[٥]. كانت الأرض جزءًا من مثال الفداء أيضًا، لأن الشكل الاجتماعي في إسرائيل كان يرتبط جوهريًا بالموضوعات الاقتصادية للتقسيم والحيازة واستخدام الأرض، وبالتالي فإن كل ما له أهمية للاهوت إسرائيل مثل الأرض، يجب بالتالي أن يكون مهمًا لأخلاقيات العهد القديم. هذا بالفعل سوف نتقدم الآن فيه لنكتشفه.

وفي عام ١٩٤٣[٦] فرّق جيرهارد ڤون راد Gerhard von Rad بين مفهومين رئيسيين بخصوص الأرض في وثائق إيمان إسرائيل وأسماهما بالمفهومين «التاريخي» و«الطقسي». الأول يتناول النظرة التاريخية السائدة الموجودة في قصص التوراة - وأن الأرض وعد بها الرب إسرائيل ثم أُعطيت لهم بالطبع في مجرى تاريخهم. هذا الفهم، كما رأينا يعود إلى عصر الآباء. أما المفهوم الثاني الذي أسماه راد «الطقسي»[٧] كان أن الأرض هي أرض الرب وهو مالكها الإلهي الحقيقي. وبذا فرق بين «أرض يهوه» و«أرض الموعد»، كعنوان لمقاله المشار إليه (إن أوضح تعبير لملكية الرب للأرض وارد في لاويين

(٥) يقول Harry Orlinsky إن الأرض هي المحرِّك الأول للعلاقة العهدية بين الله وإسرائيل في الكتاب المقدس العبري. وقال Harry عن الوعد لإبراهيم وإسحاق ويعقوب «إن الأرض» كانت حجر الزاوية والأساس للعلاقة الحصرية بين الله كل نسل إسرائيل Corlinsky, «Land of Israel» p. 34.

ثم قال «حلول إسرائيل في كنعان إذن تكوِّن وتحقِّق ليس مجرد عنصر مهم، ولكنه لُب العهد بين الله والآباء الثلاثة. وأخيرًا وطوال الوقت لشعب إسرائيل ص ٤١ أنا لا أرغب في ربط العهد بالأرض بشكل حصري طالما أني اعتقد أن هناك أرضية مشتركة حتى في العهد القديم نفسه لرؤية إسرائيل. وبالطبع فإن الفهم المسيحي يختلف في ضوء العهد الجديد عنه كيهودي لاهوتي يقدم وجهة نظره في الموضوع. وسوف ندرس هذا بالتفصيل في الفصل ٦.

(٦) هذا تاريخ مقالة ألمانية تُرجمت إلى الإنجليزية The Promised Land and Yahweh's Land

(٧) نستخدم كلمة الطقسي هنا بالمعنى الفني أي تعبيرات المعتقدات الدينية الطقس والممارسات التي يمارسها الشعب للمشاركة في الجماعة الدينية.

٢٥: ٢٣ «وَالأَرْضُ لاَ تُبَاعُ بَتَّةً لأَنَّ لِيَ الأَرْضَ وَأَنْتُمْ غُرَبَاءُ وَنُزَلاَءُ عِنْدِي». ويرد سياق ذلك التأكيد في قواعد السنة السابعة وسنة اليوبيل. وهي السنوات التي يتم الإقرار فيها بالملكية الحقيقة للرب وحده. ويورد راد في ثنايا هذا المفهوم الطقسي للأرض كل الوصايا الأخرى بخصوص باكورات الحصاد والعشور والتقاط الفقراء لحواف الحقول وهكذا. وكل هذه الأشياء يقول عنها «أنها بالتأكيد تُفسّر في ضوء الاعتقاد بأن يهوه هو المالك الحقيقي للأرض، ولذا فإنه يطالب بإقرار الجنس البشري بحقه في الملكية»[٨].

هذا المنظور الثنائي للاهوت إسرائيل بخصوص الأرض (هبة إلهية وملكية إلهية) يمدنا بأسلوب معين في إيضاح المبادئ الرئيسية ذات التأثير في أخلاقيات العهد القديم[٩]. وفي الفصلين التاليين سوف ننظر في بعض التطبيقات العملية بعمق أكثر، وما نركّز عليه هنا هو المنظور اللاهوتي الواسع بخصوص الأرض والموجود خلال العهد القديم. وتبدو الأشياء أكثر تعقيدًا خلال القرون المتغيِّرة في تاريخ إسرائيل وذلك من جهة المفاهيم السوسيولوجية والأيديولوجية. ويعتقد نورمان هابل Norman C. Habel أنه يمكنه أن يحدد ما لا يقل عن ستة اختلافات لاهوتية بخصوص الأرض في نصوص العهد القديم ويرى اختلافًا واضحًا بينها ويعتبر تلك التأكيدات والقصص اللاهوتية المختلفة قد تعززت بمجموعات معينة في المجتمع الإسرائيلي لأنها تكوِّن مراسيم أيديولوجية لدعواها التي تؤيدها بالنسبة لموضوع الأرض. ومع ذلك فمن المحتمل المبالغة في هذه الاختلافات[١٠]. ومن الناحية اللاهوتية والأخلاقية يمكن أن نعتبر أن الثنائية السائدة للهبة الإلهية والملكية الإلهية ذات تأثير كبير خلال عدة شرائح للنص، وفي كل العصور لتاريخ الكتاب المقدس. ولذا فسوف نتناول هذين الموضوعين المرتبطين.

الأرض كهبة إلهية

كما أوضح البحث السريع الذي سبق، فإن الوعد بالأرض لسلف إسرائيل والتحقيق التاريخي لذلك الوعد بخصوص هبة الأرض لنسلهم معًا، يكون الموضوع الرئيسي في الأسفار الخمسة والكتب التاريخية المبكرة. حصلت إسرائيل على أرض لتعيش عليها لأنه – وببساطة الرب أعطاهم إياها. هذا التقليد القوي بخصوص هبة الأرض له تطبيقات واسعة في فكر وممارسات العهد القديم.

اعتمادية إسرائيل

كان هناك إعلان لاعتمادية إسرائيل في المقام الأول، فبداية من دعوة إبراهيم لترك عشيرته وأرضه والذهاب إلى بلد لم تكن في ذلك الوقت محددة إلى أن وصلها. تؤكد رواية الآباء على حالة الغربة والترحال لأسلاف إسرائيل (تث ٢٦: ٥) «ثُمَّ تَقُولُ أَمَامَ الرَّبِّ إِلهِكَ: أَرَامِيّاً تَائِهًا كَانَ أَبِي فَانْحَدَرَ إِلى مِصْرَ وَتَغَرَّبَ هُنَاكَ فِي نَفَرٍ قَلِيلٍ فَصَارَ هُنَاكَ أُمَّةً كَبِيرَةً وَعَظِيمَةً وَكَثِيرَةً». وحقيقةً استمر الحال كخيط متصل في مخيِّلة إسرائيل أنهم بدأوا وواصلوا

(8) Von Rad,'Promised Land', p. 87.

(٩) يقول Von Rad أن المفهومين لهما أصول وتاريخ منفصل تماماً في تقاليد إسرائيل والنصوص ولكن هذه النظرة رفضت بشدة . لمناقشة أوسع ومراجع انظر C. J. H. Wright, *God's Land*, pp. 5- 43.

(١٠) Norman C. Habel, *Land is Mine* سوف استخدم تحليل Hebel المثير والدقيق بخصوص الأيديولوجيات المختلفة للأرض في الفصول التالية. وفي رأيي ركّز بشكل مبالغ فيه على الدرجة التي قدم بها الصراع بين الاختلافات الأيديولجية. وأحياناً يرجع هذا إلى افتراضه أن كل النصوص ذات أجندة أيديولوجية تدعو للقوة وأحياناً يرجع هذا إلى عدم الرغبة في اعتبار نصوص بعينها كموضوع للنقد في سياقها (مثال تقارير استقرار سليمان فيما بين المنظور الكلي للتاريخ المحيط في تثنية، وكثيراً ما يبدو لي أن Habel يقرأ بنظرية تتوجه إلى فهم النصوص على أساس إعلان الشخصيات التي أنتجت النص، وأحيانا على أساس تخميني.

رحلتهم طوال التاريخ «كغرباء» وأجانب[١١]. ولذلك فإن إسرائيل لا تستطيع أن تدَّعي ملكية طبيعية للأرض كبلدهم الأصلي. فلم يكونوا «أولاد الأرض». فالأرض التي امتلكوها يدينون بها فقط لاختيار الله ووعده لإبراهيم، تمامًا كما يدينون بوجودهم كشعب لنفس هاتين الحقيقيتين اللتين كانتا مؤثرتين على إسرائيل بقوة وبلا مجاملة في التحضير للغزو في التثنية[١٢]. علمهم ألا يفكروا في أي دعوى بخصوص أعمال الله بالنيابة عنهم. فهم كانوا وظلوا معتمدين بالكامل على محبة الرب وأمانته. فإذا كانوا مدينين بالأرض ذاتها لوعد الله الكريم وهبته، فكم بالحري هم يدينون لنفس المصدر بكل شيء آخر توقف عليه؟ فليكفوا إذن عن افتخار من أي نوع بالتفوق أو الأولوية.

هم لا يستطيعون أن يفتخروا بأي تفوق «لَيْسَ مِنْ كَوْنِكُمْ أَكْثَرَ مِنْ سَائِرِ الشُّعُوبِ التَصَقَ الرَّبُّ بِكُمْ وَاخْتَارَكُمْ لأَنَّكُمْ أَقَلُّ مِنْ سَائِرِ الشُّعُوبِ. بَل مِنْ مَحَبَّةِ الرَّبِّ إِيَّاكُمْ وَحِفْظِهِ القَسَمَ الذِي أَقْسَمَ لآبَائِكُمْ...» (تث ٧: ٧- ٨). ولا يستطيعون الافتخار بصنع الثروة لأنفسهم وبذا يفتخرون بتفوق اقتصادي «وَلِئَلا تَقُول فِي قَلبِكَ: قُوَّتِي وَقُدْرَةُ يَدِيَ اصْطَنَعَتْ لِي هَذِهِ الثَّرْوَةَ. بَل اذْكُرِ الرَّبَّ إِلهَكَ أَنَّهُ هُوَ الذِي يُعْطِيكَ قُوَّةً لاصْطِنَاعِ الثَّرْوَةِ لِيَفِيَ بِعَهْدِهِ الذِي أَقْسَمَ لآبَائِكَ...» (تث ٨: ١٧- ١٨). وآخر الكل هم لا يستطيعون أن يفتخروا بأي تفوق أخلاقي «لَيْسَ لأَجْلِ بِرِّكَ وَعَدَالَةِ قَلبِكَ تَدْخُلُ لِتَمْتَلِكَ أَرْضَهُمْ بَل لأَجْلِ إِثْمِ أُولئِكَ الشُّعُوبِ يَطْرُدُهُمُ الرَّبُّ إِلهُكَ مِنْ أَمَامِكَ وَلِيَفِيَ بِالكَلامِ الذِي أَقْسَمَ الرَّبُّ عَلَيْهِ لآبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ» (تث ٩: ٥).

إن الإيمان بعطية الأرض، هو الذي يضمن المنظور الصحيح لعلاقة إسرائيل بإلهه فالرب لا يمكن اعتباره مثل بقية الآلهة لدى الشعوب الأخرى يقودهم قيادة صورية حسب جنسيتهم الخاصة أو مجرد أن يحميهم من الهجوم العسكري أو دعاوي الحدود. وإنما العكس فبدونه لم يكن لهم أن يكونوا أمة ولا عندهم أرض فهم وأرضهم يعتمدان بالكامل على الرب إلههم. وهم عندما تخيلوا بناء على عصيانهم الأخلاقي - أنه يمكن أن يوصل كلاً من الشعب وتخومه إلى حافة الانقراض ما لم يكن غرضه الفدائي الأوسع غير قابل للتغيير.

الله الذي يُعتمد عليه

ولكن هذه الاعتمادية كانت مقبولة لأنها كانت موضوعه على الله الذي يُعتمد عليه. لأن هبة الأرض، مرة ثانية، كانت إعلانًا من الله الذي يُعتمد عليه. وكل حصاد كان يذكر إسرائيل بهذا. فهذه الأرض التي ينعمون بحصادها لم تكن أبدًا أرضهم. ولم يكونوا حتى راغبين فيها. فتذمرات البرية كانت تذكرهم بذلك بطريقة مؤلمة. ولكن هذا ما حدث فقد حفظ الله وعده للأسلاف بالرغم من مقاومتهم فالاعتماد على الله لم يعرف حدودًا «لأن إلى الأبد رحمته» (مزمور ١٣٦).

وقوة هذا البند المؤكد من الإيمان تظهر ليس فقط في العبادة، ولكن في أغلب الإقرارات الإيمانية التي وُضعت على فم الفلاح الذي يحضر باكورات حصاد غلاته إلى المذبح، ومن الجدير تذوُّق هذا الإقرار وتمييزه إلى منتهاه. وقد قيل له عندما أخذ التعليمات بخصوص وضع سلّة الحصاد ونتاجه أمام المذبح:

«ثُمَّ تَقُولُ أَمَامَ الرَّبِّ إِلهِكَ: أَرَامِيًّا تَائِهًا كَانَ أَبِي

(١١) انظر تكوين ٢٣: ٤ ؛ لاويين ٢٥: ٢٣؛ تث٢٣: ٧، ٢٦: ٥ نفس المفهوم الشخصي يوضح نوعية من عقلية الغربة في الإيمان المسيحي أيضاً ١بطرس ١: ١؛ ٢: ١١- ١٢.

(١٢) هبة الأرض سائدة بشكل خاص في التثنية. انظر "P. D. Miller Jr."Gift of God لبحث عن مغزاها في ذلك السفر. وهو يكتب «هنا يأتي التأكيد اللاهوتي المركزي بخصوص أن الأرض هبة من الله لإسرائيل. وكل ما يتعلق بوصفها وبعلاقة إسرائيل بها وبحياة إسرائيل عليها يأتي من هذا الغرض الرئيسي... وجود إسرائيل الوطني وجودها كشعب يعتمد على هذه الأرض وعلى نعم الله» ص. ٤٥٣..

فَانْحَدَرَ إِلى مِصْرَ وَتَغَرَّبَ هُنَاكَ فِي نَفَرٍ قَلِيلٍ فَصَارَ هُنَاكَ أُمَّةً كَبِيرَةً وَعَظِيمَةً وَكَثِيرَةً. فَأَسَاءَ إِلَيْنَا الْمِصْرِيُّونَ وَثَقَّلُوا عَلَيْنَا وَجَعَلُوا عَلَيْنَا عُبُودِيَّةً قَاسِيَةً. فَلَمَّا صَرَخْنَا إِلى الرَّبِّ إِلهِ آبَائِنَا سَمِعَ الرَّبُّ صَوْتَنَا وَرَأَى مَشَقَّتَنَا وَتَعَبَنَا وَضِيقَنَا. فَأَخْرَجَنَا مِنْ مِصْرَ بِيَدٍ شَدِيدَةٍ وَذِرَاعٍ رَفِيعَةٍ وَمَخَاوِفَ عَظِيمَةٍ وَآيَاتٍ وَعَجَائِبَ وَأَدْخَلَنَا هَذَا الْمَكَانَ وَأَعْطَانَا هَذِهِ الأَرْضَ أَرْضًا تَفِيضُ لَبَنًا وَعَسَلاً. فَالآنَ هَئَنَذَا قَدْ أَتَيْتُ بِأَوَّلِ ثَمَرِ الأَرْضِ الَّتِي أَعْطَيْتَنِي يَا رَبُّ. ثُمَّ تَضَعُهُ أَمَامَ الرَّبِّ إِلهِكَ وَتَسْجُدُ أَمَامَ الرَّبِّ إِلهِكَ».

(تث ٢٦: ٥- ١٠)

ومما تجدر ملاحظته بخصوص هذا الإعلان رغم مناسبته هو أن صلاح الله في الطبيعة المثمرة، فإن تأكيده الكلي هو على أمانة الله وقوته في التحكم في التاريخ. والتركيز في قمة القصة هو على هبة الأرض الآن. الأرض كانت الدليل التذكاري والملموس على الله الذي يعتمد عليه. وفي تلك الأعداد المختصرة يستطيع الإسرائيلي أن يروي تاريخ يشمل عدة قرون، وهو يتحرك عبر العديد من المناطق القومية والثقافية، ويظل معاصرًا بالكامل للحصاد الذي حصده توًا. وهو يستطيع أن يوحد كل هذا التاريخ، والحصاد تحت هذا الموضوع الواحد لتحقيق وعد الله في هبة الأرض. لا يوجد دليل مرئي أكبر بخصوص مواصفات إله إسرائيل. (لعل أعياد حصادنا المسيحي لها مدلول في التاريخ عن أمانة الله في غرضه الفدائي). ومن الناحية السلوكية فإن الله أمين لهذا استحق الطاعة. ويتصف رد فعل الرب على سلوك البشر بالاتساق والاعتمادية ليس كمجرد نزوة طائشة. فهو قد يَعذُر ولكن لا يساير الخطأ. فالأرض بوجودها القوى، كخلفية في المشهد لكل تاريخ إسرائيل كانت إعلانًا يوميًا أن الرب هو الله الذي حفظ وعده. الرب كان الله المعتَمد عليه الله الأمين. وتستمد الأخلاق استقرارًا ضخمًا في سياق تلك النظرة العالمية.

دليل العلاقة

ثالثًا، بالنظر إلى ارتباط كلا النقطتين السابقتين فإن الأرض - كهبة - عملت على إعطاء دليل **على العلاقة بين الله وإسرائيل.** عرفت إسرائيل أنها شعب يهوه YHWH لأنه أعطاهم أرضه. وهذه الهبة تصادق على العلاقة المكتوبة في العهد مع إبراهيم والعهد المُعطى في سيناء مع كل الشعب وكما أشار هاري أورلينسكي Harry Orlinsky أن الأرض هي حجر الزاوية للعهد بين الله وإسرائيل(١٣).

وهناك طريقة أخرى تم التعبير بها من هذه العلاقة باستخدام كلمة «**الميراث**» لوصف الأرض. والكلمة العبرية *nahala* من الفعل *nhl*. تتكلم على أي شيء تتم المشاركة فيه بشكل صحيح، أو ربح كل الأعضاء كل ما يُمتلك بشكل قانوني وصحيح كما لو كان من حق صاحبه. استخدمت العبارات في العهد القديم بشكل العلاقات المثلَّثة التي تشمل: الرب وإسرائيل والأرض. ولذا (فالشائع بكثرة) أن الأرض، هي أرض إسرائيل (مز ١٠٥: ١١). ولكن أحيانًا الأرض هي ملك الرب (خر١٥: ١٧؛ ١صم ٢٦: ١٩؛ إرميا ٣: ١٩). وإسرائيل نفسها هي للرب (تث ٣٢: ٨- ٩؛ مز ٣٣: ١٢). وأحيانًا، وبشكل عكسي مثير الرب هو نصيب إسرائيل (إر ١٠: ١٦؛ مرا ٣: ٢٤)(١٤).

(١٣) من عنوان مقالته 'Orlinsky, 'Land of Israel.

(١٤) انظر Chrialopher J. H. Wright (nhl) لبحث دقيق لكل الأبعاد للكلمة. انظر Habel, Land Is Mine pp. 33- 35 يتساءل عن الترجمة الشعبية «الميراث»، باعتبارها محدودة هذا رغم أن ما يناسب السياق العائلي (A nahalah) في معناها المبدئي ليس مجرد تسليم من جيل إلى جيل، ولكن استفادة الكل من أو ملكيته الصحيحة للجماعة وتُقنن عن طريق عادات اجتماعية معروفة عادةً، إجراء قانوني أو مرسوم إلهي.

وهذه الكلمة تشير في سياق العلاقة العائلية إلى ميراث ينتقل من الأب إلى ابنه أو أبنائه وحين يتحدث عن الأرض باعتبارها ميراث إسرائيل. يتضمن بشكل استعاري علاقة البنوية بين إسرائيل والله. فمن المثير في بداية الخروج يشير الله إلى إسرائيل بصفته «ابني البكر» (خر ٤: ٢٢)، الذي طلب له الفكاك من الأسر، بنيّة إحضاره إلى أرض الموعد التي تنتظره؟ وكان الوضع المصري لا يُحتمل، فماذا كان يفعله بكر الرب الضعيف في بلاد الأسر عندما كان ميراثه في انتظاره؟ لا توجد لغة الميراث كثيرًا في سفر الخروج (مثل ١٥: ١٧؛ ٣٢: ١٣)، ولكنها تأتي بعد ذلك في سفر التثنية. وتعطي الكلمة مرارًا معنى «أخذ ملكية» أو «إعطاء ملكية»، وكانت تستخدم استخدامًا شائعًا مرتبطة بالميراث. وفي بعض النصوص نجد أن الأرض تدعي بوضوح «ميراث» مثال (٤: ٢١؛ ٤: ٣٨؛ ١٢: ٩؛ ١٥: ٤؛ ١٩: ١٠؛ ٢٦: ١)، وعند آخرين تُدعى إسرائيل ابن الله أو ذريته (١٤: ١؛ ٣٢: ٥- ٦؛ ١٨- ١٩، وبشكل استعاري في ٨: ٥). والأبعاد العلاقتية قوية.

وكما أن هبة الأرض كانت من عمل الله ولا يرجع الفضل إلى عظمة إسرائيل أو استحقاقها، فهكذا بنوية إسرائيل. انتُسِبَت إسرائيل للرب ليس لأنهم اختاروه ولكن لأنه أحضرهم إلى هذا الميلاد (تث ٣٢: ٦، ١٨).

> ما هو واضح، أنه لم يكن من اختيار أو عمل إسرائيل أن يكونوا «ابنًا ليهوه، ولابسبب منزلة أو اختيار حصلوا عليه بأعمالهم أو استحقاقهم... إسرائيل هو الابن البكر ليهوه، ليس لأي مبرر آخر سوى أن يهوه أحضرهم كأمة للوجود، وبالمثل هم أبناء يهوه ليس لأي مبرر آخر سوى أنه «أحبهم» واختارهم لنفسه. (تث ٧: ٦- ٧)[١٥].

إن الرابطة بين لاهوت أرض إسرائيل (الزاوية الاقتصادية) وعلاقتهم الفريدة مع الله (الزاوية اللاهوتية) تُرى هنا في أقرب نقطة فالواحدة تعتبر إيضاحا ملموسًا للأخرى.

حقوق الملكية

رابعًا، لقد أنتج التقليد التاريخي لهبة الأرض **حقوق الملكية** في إسرائيل. ورأينا لفتة عابرة من هذا في إعلان الحصاد الذي ذكرناه قبلاً. ويتحدث الفلاح الإسرائيلي عن «باكورة الأرض التي **أعطيتني** إياها يارب». وليس **«لنا»** بل **«لي»**. فالإسرائيلي لا يفكر قط في كل الأرض المعطاة لكل الشعب (رغم أنه يمكن أن يفعل هذا عندما يشير إلى التخوم القومية مثل تث ١٩: ٣؛ حز ٣٥: ١٥). إن مفهوم التخوم القومية يمكن أن يكون متوافقًا مع كل الأرض التي لصالح الشعب كما كانت للملك الممثِّل للشعب في النظام الكنعاني. تملَّك الملوك للأرض في المدن الصغيرة التي حكموها، ولكن هذا المفهوم وجد مقاومة شديدة بين الإسرائيليين. لقد تخللت هبة الأرض الطبقات كلها إلى أن وصلت إلى أدنى طبقات المجتمع، حتى أن كل فرد رب بيت يمكن أن يدَّعي حقه في الأرض التي تم امتلاكها قد ضمنها الله نفسه. ولذا فإن لغة الميراث/ ربح كل الأعضاء استُخدِمت للأنصبة الصغيرة من الأراضي التي امتلكها أرباب الأسر كما أيضًا لتخوم كل الأسباط أو كل الشعب. فاستفادة العائلات الأصغر أيضًا اعتبرت هبة من الله.

هذا هو المبدأ في سفر العدد ٢٦، ٣٤؛ يشوع ١٣- ١٩، الذي يصف تقسيم الأرض. وهذا يشير تكرارًا إلى تقسم طبقًا لعشائرهم، أي تجميع الأسر في وحدات أكبر في السبط. وبالنسبة لنا فإن هذه القوائم المفصَّلة لأنصبة الأرض قد تبدو لنا مملَّة ولا نهاية لها ولكن بالنسبة لإسرائيل فهي قدست مبدأ رئيسيًا: الأرض

(١٥) C. J. H. Wright, *God's Land*, pp. 17- 18 تؤكد الصفحات التالية على المضامين الأخلاقية لبنوية إسرائيل.

تُقتسم بالتساوي، ولذا فإن كل رب بيت كان لديه نصيب في الميراث القومي. فهبة الرب في عطية الأرض لشعبه يجب أن يستمتع بها كل الشعب عبر أملاك آمنة في حوزة أرباب الأسر في إسرائيل. فحقوق الملكية إذن لم تكن مؤسسة على قانون طبيعي وتفاصيل تجارية أو قوى منحرفة، بل كانت مؤسسة على لاهوت هبة الأرض القوي. فملكية الأرض كانت تقسيم المُعطي الإلهي ولذا فكانت تُمتلَك كأمانة من الله.

إن قوة هذا المعتقد تظهر في رد فعل نابوت في مواجهة اقتراح الملك أخآب الذي يبدو لنا من الوهلة الأولى أنه بريء. فقد عرض أخآب أن يشتري كرم نابوت أو يستبدله بأرض أخرى، ولكن جواب نابوت كان قويًا «فَقَالَ نَابُوتُ لأَخْآبَ: [حَاشَا لِي مِنْ قِبَلِ الرَّبِّ أَنْ أُعْطِيَكَ مِيرَاثَ أَبَائِي]» (١مل ٢١: ٣). التعبير كان صحيحًا تمامًا فالله منع عن هذا، فقطعة الأرض لم تكن ملكًا لنابوت لكي يعطيها له أو يبيعها أو يستبدلها. فهو يحوزها كأمانة من الله لفائدة عائلته. لم يكن الموضوع مجرد مسألة «حقوق الإنسان» أو «العدل الطبيعي» بل كان تمسكًا قويًا لحق عضو من شعب الله ليحفظ جزءًا من الميراث القومي بالذي عينه الرب لرب الأسرة بصفة شخصية. ومن الواضح أن الطريق الوحيد الذي كان آخاب يستطيع أن يأخذ به الكرم، هو اتهام نابوت اتهامًا زائفًا بالتجديف وهو اتهام أضاع به حقه في أن يكون جزءًا من شعب الله. ورُجم نابوت بناء على ذلك وصودرت أرضه (١مل ٢١: ١١- ١٦). ويظهر الحدث بجملته كيف أن حيازة المشاركة في الأرض من ناحية والملكية الشخصية من خلال علاقة العهد مع الله من ناحية أخرى كانتا ترتبطان معًا.

الغضب النبوي

خامسًا، كانت قوة القناعة بأن الأرض هبة من الرب تقف وراء **انشغال الأنبياء بالاستغلال الاقتصادي**، وبقية قصة نابوت التي ذكرناها توًا توضح هذا أيضًا. لم يكن التراب قد شرب دم نابوت قبل اتهام إيليا لأخآب بعدما تحرَّى عن اغتصابه للأرض. كانت رسالة إيليا غير حادة وبسيطة. الله غاضب من جريمتك المركَّبة وسوف يعاقبك بنفس الأسلوب (١مل ٢١: ١٧- ٢٢). يهوه YHWH هو الله الذي أعطى لإسرائيل الأرض لتكون مكانًا يعيش عليه الفلاحون - مثل نابوت - في أمان. وعندما داست إيزابل وأخآب أرض نابوت فهم داسوا على ذلك المبدأ واستبدلوه بأسس كنعانية حيث يستطيع الملك أخذ ما يريد، ولكن مصير نابوت كان نفس مصير عدد كبير من الناس العاديين في القرن التالي. وكما تنبأ صموئيل (١صم ٨: ١٠- ١٨)، بأن الملوك سوف يستولون على الأرض ويعطونها لمن يريدون. لقد قام نظام الصفوة المَلَكية الغنية، والذين قاموا بمزيد من الهجوم على نظام إسرائيل التقليدي بخصوص عدم قابلية تحويل حيازة العائلة للأرض. وشيئًا فشيئًا طُرد الناس من أرض أسلافهم وأُجبروا عن طريق قيود الديون وطرق أخرى إلى حالة من الرق الواقعي على أرض كانت ملكًا لهم، والآن هي في يد القلة الغنية والقوية. وكان الأنبياء هم الذين جاءوا في صفِّهم في كشف الفساد والاستغلال الذي كان يُمارس بلا رحمة. وتكلم الأنبياء باسم الرب الله الذي أعطى الأرض في المقام الأول:

«وَيْلٌ لِلْمُفْتَكِرِينَ بِالْبُطْلِ وَالصَّانِعِينَ الشَّرَّ عَلَى مَضَاجِعِهِمْ. فِي نُورِ الصَّبَاحِ يَفْعَلُونَهُ لأَنَّهُ فِي قُدْرَةِ يَدِهِمْ. فَإِنَّهُمْ يَشْتَهُونَ الْحُقُولَ وَيَغْتَصِبُونَهَا وَالْبُيُوتَ وَيَأْخُذُونَهَا وَيَظْلِمُونَ الرَّجُلَ وَبَيْتَهُ وَالإِنْسَانَ وَمِيرَاثَهُ».

(مي ٢: ١- ٢)

«وَيْلٌ لِلَّذِينَ يَصِلُونَ بَيْتًا بِبَيْتٍ وَيَقْرِنُونَ حَقْلاً بِحَقْلٍ حَتَّى لَمْ يَبْقَ مَوْضِعٌ. فَصِرْتُمْ تَسْكُنُونَ وَحْدَكُمْ فِي وَسَطِ الأَرْضِ».

(إش ٥: ٨)

في كل جزء نقرأه من الأنبياء فإن هذا الفقر الشديد في ظل نظام اقتصادي ظالم، إما أن يكون واضحًا أو ليس بعيدًا عن السطح، ففي ضوء المبادئ التي حددناها سابقًا يمكننا أن نرى أن منظور الرسالة النبوية هذا لا ينفصل عن الاهتمام العام بخصوص حقوق الإنسان، رغم أنه قد يتضح لكل واحد أن ما كان يحدث كان ظلمًا فاضحًا وشريرًا. لم يكن الموضوع مجرد موضوع اقتصادي: لقد كان روحيًا للغاية، فأي شيء يهدد الحياة الاقتصادية لرب الأسرة أو يعرِّض حيازة أنصبتهم من أرض الرب للخطر كان تهديدًا لعضوية الفرد في عهد الشعب. فإن يخسر شخص الأرض كان يعني أكثر من كارثة اقتصادية إنه خرق للعلاقة نفسها مع الله[١٦].

والذي جعل ذلك أسوأ وأغضب الأنبياء أكثر هو أن الإسرائيليين الذين كانوا يظلمون الإسرائيليين أهلهم بعنف كانوا يستخدمون الأرض، والتي هي أكبر بركة عامة من الرب لهم كلهم، لكي يمارسوا ذلك.

هنا كان يُمارَس فساد مرعب بالفعل، فجزء من شعب الرب يطرد جزءًا آخر من هبة الله وحق كل إسرائيلي: الحرية والأرض. هذا الفساد الداخلي كان محرَّمًا في الناموس على أساس المساواة بين كل الإسرائيليين حيث حرَّر الله العبيد (لا ٢٥: ٤٢- ٤٣؛ ٥٣- ٥٥). ولكن الآن من لا يجدون الحماية كانوا يدمَّرون على يد عدو داخلي منهم.

«وَلَكِنْ بِالأَمْسِ قَامَ شَعْبِي كَعَدُوٍّ. تَنْزِعُونَ الرِّدَاءَ عَنِ الثَّوْبِ مِنَ الْمُجْتَازِينَ بِالطُّمَأْنِينَةِ وَمِنَ الرَّاجِعِينَ مِنَ الْقِتَالِ. تَطْرُدُونَ نِسَاءَ شَعْبِي مِنْ بَيْتِ تَنَعُّمِهِنَّ. تَأْخُذُونَ عَنْ أَطْفَالِهِنَّ زِينَتِي إِلَى الأَبَدِ».

(مي ٢: ٨- ٩)

إن الفساد الاقتصادي هو شر أخلاقي ويلقى إدانة من البشرية بشكل عام وعلى مجال واسع، (كما في أمثال ١٤: ٣١؛ ١٧: ٥). ولكن عندما يكون عاملو الفساد وضحاياه أعضاء في شعب الله، وعندما تكون وسيلة الفساد هبة الله العظمى لشعبه فإن الشر يرى في كامل الفساد غير الطبيعي، ولذا فحماس الأنبياء لإدانته يمكن فهمه جيدًا.

الأرض تحت السيادة الإلهية

قد تستميل السخرية استحسان الأنبياء وسخطهم لكي يقولوا إنه من المؤكد لو أن الأرض كانت قد أعطيت لإسرائيل فإنهم لهم الحرية في استخدامها أو إساءة استخدامها كما يريدون. وهناك إجابتان تنتجان عن ذلك.

الضمان في ظل العهد

أولاً، لا يكفي القول إن الرب «أعطى الأرض لإسرائيل»، بدون أن نأخذ في اعتبارنا سياق الهبة التي كانت تمثِّل علاقة العهد والالتزام المشترك. كانت الأرض جزءًا - ليس فقط بخصوص أمانة الرب لإسرائيل ولكن أيضًا لالتزام إسرائيل بالعهد مع الرب. ويوضح هاري أورلينسكي هذه النقطة (رغم أن استخدامه لعبارة «عقد» بخصوص العهد تحمل أبعادًا غير مفيدة).

> طبقًا للعهد بين الله وكل من الآباء ومع شعب إسرائيل، وهما طرف العقد الذي تعهَّدا أن يطبِّقاه فإن الله أعطى إسرائيل أرض كنعان وهذه ليست هبة «شيء أعطى طواعية، بلا عقد، مجرد هدية»... ينظر الكتاب المقدس العبري إلى العهد... على أنه قانوني بالكامل ويفرض التزامات ومكافآت متبادلة لكل من طرفيه. فإذا صار الله إله إسرائيل وليس أي شعب آخر، وإذا

(١٦) لأمثلة أكثر تفصيلاً عن صلة ملكية الأرض وعضوية الأسرة وصلتها بجماعة العهد والتطبيقات العملية على مستويات مختلفة في المجتمع الإسرائيلي انظر C. J. H. Wright, *God's Land*, pp. 71- 99.

أعطى إسرائيل أرض كنعان وليس أي شعب آخر، فإن إسرائيل بدورها كان عليها أن تقبل عبادة الله وحده وليس أي إله آخر قوي وجذاب مثل عدة آلهة انتشرت عبادتها في هذا الوقت. هذا الاتفاق الجدي من ناحية الله وإسرائيل لم يكن هبة بلا أي شروط سواء من جهة الله أو من جهة الآباء أو إسرائيل، بل بالعكس فقد كان حالة طبيعية ومقبولة من العطاء والأخذ وشائعة في كل أنواع العقود التي يدخل فيها الطرفان طواعية[١٧].

وفيما بعد يناقش أورلينسكي موضوع الفعل *nãtan* والذي يُترجم عادة «يعطي» وكثيرًا ما يكون له معنى أكثر فنية مثل «يعيد حق، يحوِّل، يرسل» عندما يتصل بالأرض. وكجزء من الترتيب القانوني الموازي مع إسرائيل الذي كان يتكون من خلال العهد مع إبراهيم ثم مع إسرائيل في سيناء فإن الله قد عين أرض كنعان لإسرائيل: ولم تكن هبة عشوائية أو غير مشروطة، ولكن الذي شكّل جزءًا من المجموعة الكاملة من علاقاتهم من اليوم فصاعدًا، ولذا فإن استمتاع إسرائيل بهبة العهد تطلبت التزاماتهم المتبادلة **لمعطى** العهد.

أرض يهوه YHWH

ثانيًا، لم يكن لإسرائيل أن تعامل هبة الأرض كرخصة لإفسادها، **لأن الأرض مازالت أرض يهوه** YHWH. وهو احتفظ بحق الملكية الكامل وأيضًا بالسلطان الأخلاقي بخصوص كيفية استخدام هذه الملكية الإلهية لأرض كنعان وقد تم الإشارة إليها في أجزاء مبكرة من الأسفار الإسرائيلية وهي ترنمية موسى في سفر الخروج ١٥. والتي تحتفل بمعجزة الخروج وتتطلع لدخول الأرض التي وصفت بأنها (والكلام موجه لله) مسكن قدسك (عدد ١٣) جبل ميراثك (عدد ١٧) وبعبارة أخرى أرض كنعان التي كان الله على وشك إعطائها لإسرائيل هي كانت ملكًا للرب (وليس لآلهة الشعوب الساكنة هناك)، وهناك قصيدة أخرى مبكرة تشير إلى أرضه وشعبه (تث ٣٢: ٤٣)، تعبِّر مرة أخرى عن ملكية الله للأرض.

وأوضح عبارة تؤكد على الملكية الإلهية تأتي في سفر اللاويين ٢٥: ٢٣. وفيها يؤكد الرب «وَالأَرْضُ لاَ تُبَاعُ بَتَّةً لأَنَّ لِيَ الأَرْضَ وَأَنْتُمْ غُرَبَاءُ وَنُزَلاَءُ عِنْدِي». ويأتي وصف علاقة الإسرائيليين بالله بالنسبة للأرض في هذا العدد بشكل مثير. فالكلمات السكان الأغراب والمستأجرين (*gerîm wĕtôšãbîm*) في شكل خطاب اقتصادي عادي يشير إلى طبقة من الناس في المجتمع الإسرائيلي الذين لم يتملّكوا أيًا من الأراضي، وهم إما نسل الشعب الكنعاني القديم أو عمّال مهاجرون. هؤلاء الناس الذين لا يملكون أراض هم بالكامل تابعون لغيرهم، ولذا فهم يستطيعون السكنى فيما بين أرباب الأسر الإسرائيلية المالكة للأراضي. وطالما أن رب الأسرة المضيف يحافظ على ملكية أرضه وقادر من الناحية الاقتصادية، فإن موقف هؤلاء التابعين كان آمنًا، ولكن بدون تلك الحماية فهم فعلاً في موقف ضعيف. ولهذا هم كثيرًا ما يُذكرون في الوصايا باعتبارهم يحتاجون إلى انتباه خاص ورحمة وعدل.

وما حدث في لاويين ٢٥: ٢٣ هو أن الله أخذ دور المالك وإسرائيل دور المستأجرين المعتمدين عليه، وطالما أن علاقاتهم كانت منضبطة وحمايته معطاة لهم فهم آمنون، ولكن إذا تمرَّدوا ضد سلطانه وإذا سحب حمايته فهم كان عليهم أن يواجهوا الغزاة: ويمكن أن يصيروا بلا أرض وغرباء مرة أخرى. إن المضمون واضح: انتبهوا بما تفعلون على ومع أرضي. ولذا فإن الظاهرة

(١٧) Orlinsky Land of Israel, p. 42 يشرح Orlinsky وجهة نظر من يشوع ٤، وإرميا ٣: ١٩؛ هوشع ٢: ٢٠- ٢٥؛ وعاموس ٢: ١٠- ١٢.

الاجتماعية الاقتصادية (أجراء تابعون لأرباب الأسر الإسرائيلية) أخذت لوصف العلاقة اللاهوتية بشكل رمزي (بين إسرائيل كمستأجرين والرب كمالك)، وبهذه الطريقة فإن المضمون الأخلاقي يمكن أن يتم توجيهه بالعودة إلى المجال الاقتصادي الاجتماعي. الرب هو مالك الأرض الروحي، وكل إسرائيل مستأجرين لديه هم يحوزون الأرض (التي يشغلونها ويستخدمونها)؛ ولكن الرب يملك الأرض. ومثل كل المستأجرين فإن الإسرائيليين كانوا مسئولين أمام مالكهم الإلهي لمعاملة حسنة تجاه ما هو ملكيته في النهاية.

هناك طريقة أخرى للنظر في الملكية الإلهية للأرض، ويمكن مقارنتها بنظم حيازة الأرض في بعض الثقافات المعاصرة. ففي كنعان، ما قبل إسرائيل، مثلاً كان الملك يحصل على حق شرعي على كل الأراضي ويعيش شعبه عليها ويفلحها كمستأجريه التابعين له، وعادة ما يحملون حملاً ثقيلاً من الضرائب (كما وصف صموئيل في ١صم ٨: ١١- ١٧)، وهذا الاستحقاق الشامل غير موجود في يد أي فرد أو جماعة ويبقى في يد الله وحده. كل الأرض مملوكة للرب، ولذا فالرب وحده له الحق في فرض دعواه على تبعية شعبه له. وتحت ملكية الملك البشري يعيش الشعب في مساواة الظلم وتحت ملكية إلههم يعيش إسرائيل في مساواة الحرية[١٨].

مسئوليات الملكية

هذه المساواة مع الإخوة المفديين - والآن هم عبيد الرب - تراجعت في لاويين ٢٥. فإذا كان الله وحده هو من يملك الأرض في النهاية، فإذًا لا يوجد إسرائيلي له الحق في اعتبار أنه يملك أرضه بمعنى أنه يعمل ما يحلو له بشأنها. ولا يستطيع أن يدعي أي دعوى على أرض إسرائيلي آخر إلا طبقًا لقوانين الميراث والوصايا، وحتى الملك هو مجرد مستأجر لأرض الله. فأخاب ليس إلا شخصًا مستأجرًا مع زميله المزارع نابوت.

ولذا فمن هنا ينتج أن مفهوم الأرض كهبة إلهية أوجد مجموعة قوية من الحقوق لكلٍّ من الشعب والأفراد، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فإن مفهوم الأرض تحت الملكية الإلهية المتواصلة أفرزت مساحة عريضة من المسئوليات. هذه المسئوليات يمكن توصيفها تحت ثلاثة عناوين: مسئولية الفرد مع قريبه، مسئوليته نحو الله بخصوص الأرض، وتشمل عدة أشياء مثل دفع العشور وباكورة الغلات والمحاصيل وبعض قوانين الحصاد الأخرى، وتشريع السنة السابعة التي تؤثر على الأرض في السنة التالية. إطلاق التزامات الديون وسنة اليوبيل. وثالثًا مسئولية نحو العائلة وتشمل القانون الأساسي في عدم قبول التحويل للغير، أي أن الأرض لا تُباع ولا تُشترى وتجاريًا ولكن تُحفظ في إطار عمل الولي هذا المبدأ كان دعامة تدعمها مسئوليات الولي الأخرى التي ترتبط مباشرة أو غير مباشرة بالأرض. إجراءات الفداء قواعد الميراث. وزواج الأخ من زوجة أخيه تشمل المسئولية تجاه القريب مجموعة من القوانين الدينية والحث على الشركة بخصوص إتلاف أو إهمال الممتلكات ودواعي الأمن واحترام نزاهة الحدود. والكرم في ترك زوايا الحقل للالتقاط والمعاملة العادلة للعمال، وأيضًا الحيوانات التي تعمل. وسوف ننظر في هذه

(١٨) هذا الملمح من إيمان إسرائيل والمجتمع موجود في سياقات ثقافية أخرى: يهوه YHWH هو الملك الحقيقي في إسرائيل. ولذا فإن قوة الملك البشري تُخفض وتُستأصل يهوه YHWH هو القاضي الأعلى أما القضاة البشريون فهم فقط يقدمون عدله. يهوه YHWH هو الرئيس الأعلى للجيوش الإسرائيلية. الرؤساء البشريون يجب أن يحاربوا طبقاً لخططه. وNorman K. Gattwald يرى هذا كدور إسرائيل في المساواة بين البشر. وبما أن كل مفاتيح أدوار السلطة كان يهوه YHWH فإن السلطات البشرية كانت طبقا لذلك نسبية وسحطية. **أنظر** Gottwald, *Tribes of Yahweh*.

القوانين وما تتضمنه بالنسبة للأخلاق المسيحية في تفاصيل أكثر في الفصل الخامس[١٩].

العديد من هذه التعليمات المفصَّلة في الوصية تأتي في هذا الجزء الخاص بالمسئولية من جهة الأرض سواء كانت مباشرة أو غير مباشرة، وهذا هو المفهوم الغالب بخصوص المبادئ الأخلاقية واللاهوتية التي تحكم القانون. إنه الاعتقاد بأن الرب **يملك الأرض ويطلب العناية في استخدامها** من مستأجريه وهي التي أفرزت معنى الأرض في أخلاقيات العهد القديم لا يمكنك عمل شيء في أو على أو مع الأرض خارج الحدود الأخلاقية التي وضعها الله، بداية من موضوعات رئيسية بخصوص الدفاع عن الحدود القومية وانتهاء بكيف تشذِّب شجر الفاكهة. فكل ركن من الحياة هو جزء من هذا. وبناء على ذلك المبدأ البسيط جدًا (الأرض ملك الرب) فإن أخلاقيات العهد القديم يمكن أن تكون إجمالية وفي نفس الوقت عملية جدًا وخصوصية. وهذا بدوره يعطي قوة هائلة للمفاهيم الخاصة لتلك الأبعاد في نصوص العهد القديم.

الأرض كمقياس لقيام العهد

والآن وقد حددت الملامح الرئيسية للاهوت الأرض في العهد القديم فسوف ألخِّص الدور الذي تقوم به في مثلَّث إطار العمل الذي وضعناه، فما هو دور «الزاوية الاقتصادية» في فهمنا بشكل عام لأخلاقيات العهد القديم؟ إن دورها يمكن أن يوصف كمقياس أو معيار لتأثيره على الزاويتين الأخريين وهذا يعني أن المجال الاقتصادي مثل ترمومتر يوضِّح كلاً من حرارة العلاقة اللاهوتية بين الله وإسرائيل (الزاوية أ) وأيضًا مدى توافق إسرائيل مع الشكل الاجتماعي المطلوب بالاتساق مع وصفهم كشعب فداه الله (الزاوية ب).

الأرض والله

وبالنسبة للزاوية الأولى - أي الزاوية اللاهوتية - فيبدو أن هناك صراعًا طال أمده في إسرائيل المبكرة حتى يدركوا أن يهوه YHWH هو الإله المنتصر في تاريخهم الفدائي، وهو أيضًا من فيه الكفاية بخصوص موضوع استخدام الأرض: المطر، الخصوبة، المحاصيل، القطعان. يبدو أن الميل لاعتبار البعل الخاص بسكان الأرض السابقين بأنه «منتج السلع» في المجال الاقتصادي كان يصعب استئصاله منذ الانتصار وحتى السبي.

هذا الموضوع تم مناقشته بوضوح في هوشع رغم أنه يمكن ملاحظته مبكرًا منذ أيام إيليا وأواخر أيام إرميا عندما تحدثوا عن عهد إسرائيل مع البعل كعاشقين وإدانة إسرائيل في نسبة الهبات التي حصلوا عليها بالفعل من الرب إلى إلهة الكنعانيين. ويعلن هوشع:

> أَذْهَبُ وَرَاءَ مُحِبِّيَّ الَّذِينَ يُعْطُونَ خُبْزِي وَمَائِي صُوفِي وَكَتَّانِي زَيْتِي وَأَشْرِبَتِي... وَهِيَ لَمْ تَعْرِفْ أَنِّي أَنَا أَعْطَيْتُهَا الْقَمْحَ وَالْمِسْطَارَ وَالزَّيْتَ...
>
> (هو ٢: ٨)

وتبدو السخرية في أن إسرائيل لم تدرك عدم الولاء للرب، لأنهم لم يعبدوا الرب بالطريقة التي عيَّنها من أعياد وسنة سابعة وغير ذلك (عدد ١١)، ولكن عبادتهم كانت فارغة وحقًا كانت مثيرة للاشمئزاز بالنسبة لله لأنها استبعدته من الوقائع الاقتصادية للحياة اليومية. فالله لا يسر فقط أن يكون مجرد إله التاريخ والأعياد. الرب هو إله الأرض وكل ما ينتمي إليها ولذا فإن مقياس الإخلاص والنزاهة بخصوص قبول الشعب لسلطان الله عليهم

(١٩) هناك مزيد من المعالجة الفنية لهذه الأبعاد من المسئولية الاقتصادية في إسرائيل في كتاب
.C. J. H. Wright, *God's Land*, ch 5, Property Owners' Responsibilities'.

كشعبه هو مدى ما يقرون بسلطان الله على الاقتصاد كما على المجال الديني. وبالنظر إلى العبارات الهندسية للرسم التوضيحي فإن الزاوية اللاهوتية لم تكتمل إلا إذا اقترب خط أ – ج مع أ – ب تحت السلطة الوحيدة للرب. فالفشل في إكرام الله في المجال المادي لا يمكن أن يعوَّض من الجانب الديني والروحي، فالولاء للعهد يتطلب الخضوع لكل المجال في حياة البشر على الأرض في الحقل كما عند المذبح. ليس لأنه كان هناك أي وهم باطل في العهد القديم يقول بأن الطاعة الاقتصادية لله كانت سهلة، كان هناك شيئًا واحدًا للاحتفال بانتصارات الله في التاريخ الماضي. كان هناك شئ آخر للوثوق في قدرته على إنتاج الحصاد المستقبلي ومازال هناك شئ آخر للوثوق في قدرته على إمدادك وإمداد عائلتك بالمدد لمدة عام إذا أطعت عدم زرع الأرض أو وصايا السنة السابعة ولم تحصد المحصول، أو لمدة عامين إذا أطعت عدم زرع الأرض لمدة عامين عند اليوبيل (لا ٢٥: ١٨– ٢٢)، وأن تمنح عبدك رأسمالاً زراعيًا وتطلقه حرًا بعد ست سنوات مع أدنى هبه كريمة من أملاكك وحيواناتك وخضرواتك (تث ١٥: ١٢– ١٨). هل لا يوجد تكلُّف في أن تحصل على أكبر إنتاج من حقولك الخاصة وكرومك بدون أن تترك بقايا لها قيمتها للآخرين؟ (تث ٢٤: ١٩– ٢٢)؟ كيف يمكن أن تلغي الديون بعد ست سنوات (تث ١٥: ١– ١١)؟ ألا يدمر عائلتك إذا كان عليك أن تفدي وتعتني بالأرض أو بالشخص غير القريب (لا ٢٥: ٣٥– ٤٣).

إن المستوى الكامل للمتطلبات الاقتصادية في العهد القديم يحتاج ثقة في عناية السلطان الإلهي على الطبيعة وإلى استعداد لطاعته رغم الأسئلة التي طُرحت (والتي كان العهد القديم منتبهًا إليها بالتمام (لاو ٢٥: ٢٠؛ تث ١٥: ٩).

الأرض والشعب

وبالنسبة للزاوية الثانية – أي الشكل الاجتماعي لإسرائيل – فيمكن أن نراه بتميزه الغالب في الشكل الاقتصادي فقد رأينا في الفصل السابق أن افتتاحية الملكية تنازلت عن هذا التميز، ولكن الملكية بحد ذاتها لم تكن متضاربة كلية طالما أن الملك يمكنه أن يحيا بوصايا الله وبموجبها، وأن يقود الشعب في طريق بر الله. هذا كان التحدي الذي أثاره إرميا في البلاط الداودي حتى في أيام الملكية المتأخرة (إر ٢٢: ١– ٥). ومن الناحية اللاهوتية فمع أن أصول الملكية البشرية نُظر إليها على أنها ملوثة بالخطية والارتداد فإنها صارت الوسيلة لمجموعة من الأفكار الجديدة والتوقعات بالنسبة إلى علاقة الرب الملكية وغرضه المسياني المستقبلي لهم (انظر الفصل السابع). لقد كانت تأثيرات منذرة بالسوء بخصوص الملكية والمجال الاقتصادي وهددت التميز الاجتماعي لإسرائيل بشكل خطر والذي كان صموئيل قد تنبأ له بحس مرهف (١صم ٨: ١١– ١٧)، وقد تحقَّق بشكل مدمِّر في القرون التي تلت.

لقد رأينا قبلاً بعض تلك التأثيرات الاقتصادية ورد فعل الأنبياء عليها وهم إذ رأوا الموقف من رؤية الله للعالم فإنهم قد تيقنوا المأساة التي حدثت لشعب الله. شعب سمح لنفسه أن ينغمس في نفس الشرور الاقتصادية مثل الشعوب حولهم ولا يستطيع أن يعمل «كنور للشعوب». لم يكن هناك أي نموذج في الشكل الاجتماعي يفصح عن شعب مفدي، إذ كان يتخذ نفس الشكل مثل الشعوب التي لم يحصل على أي ميزة من عهد الله وناموسه. الأسوأ قادم لقد فقد كل المصداقية الأخلاقية إذ نزل إلى أدنى مستوى من تلك النماذج الشريرة. مثل سدوم وعموره وهذه المقارنة عقدها أكثر من نبي. فقد وضع حزقيال يهوذا وسدوم في نفس المكانه كأخوات وعلق

قائلاً: «هَذَا كَانَ إِثْمَ أُخْتِكِ سَدُومَ: الْكِبْرِيَاءُ وَالشَّبَعُ مِنَ الْخُبْزِ وَسَلاَمُ الاِطْمِئْنَانِ كَانَ لَهَا وَلِبَنَاتِهَا، وَلَمْ تُشَدِّدْ يَدَ الْفَقِيرِ وَالْمِسْكِينِ» (حز ١٦: ٤٩) - أنه تحليل اجتماعي اقتصادي دقيق. ثم واصل بنفس مقطوع قائلاً: «تُخْطِئِ السَّامِرَةُ نِصْفَ خَطَايَاكِ. بَلْ زِدْتِ رَجَاسَاتِكِ أَكْثَرَ مِنْهُنَّ، وَبَرَّرْتِ أَخَوَاتِكِ بِكُلِّ رَجَاسَاتِكِ الَّتِي فَعَلْتِ» (عدد ٥١) إن الأخوات يشملن **سدوم**.

ولذا فقد رأينا محتوى «الزاوية الاقتصادية» بمعيار واسع يعمل كاختبار لتوافق إسرائيل مع النموذج الاجتماعي للفداء والذي كان غرض الله من دعوتهم للوجود. إن الأنبياء لن يسمحوا ببساطة لإسرائيل للاستفادة بدعوى البركة والحماية لمجتمعهم، بعلاقة العهد، بينما هم في المتطلبات الاجتماعية الاقتصادية لتلك العلاقة (انظر إر ٧: ١- ١١).

دعوني ألخِّص ما قلته في هذا الفصل. إن قصة الخلاص في العهد القديم ليست روحية سرية أو مجردة فكما خلق الله البشر في الأصل لكي يعيشوا على الأرض، فهكذا قصد أن يكون شعبه إسرائيل أداة وعده بالبركة للبشرية. أن تحصل على الأرض وتعيش عليها ولذا فالأرض لها دور رئيسي في كل قصة إسرائيل العهد القديم. حقيقة يعتبر تاريخ إسرائيل في العهد القديم هو قصة الأرض والوعد بها وإفسادها وفقدانها واستردادها، وقد رأينا أن إسرائيل حملت قناعتين رئيسيتين بخصوص أرضهم. هبة الله والملكية الإلهية. ومن ناحية كانت هبة الله لهم ولذا ملكوها بأمان بالإضافة إلى أنهم ظلوا في علاقة العهد معه. ولكن من الناحية الأخرى ظلت الأرض أرض الرب، ولذا فهو قد حمَّلهم بالتزامات أخلاقية لاستخدامهم للأرض. ولذا فإن كل المجال الاقتصادي لحياة إسرائيل يعمل كمقياس أو معيار لإخلاصهم أو من ناحية أخرى لمتطلبات عهد الله. ولذلك فهناك زاوية اقتصادية لنظريتنا للأخلاق في العهد القديم.

قراءات إضافية

Brueggemann, Walter, *The Land* (Philadelphia: Fortress, 1977).

Habel, Norman C., *The Land Is Mine: Six Biblical Land Ideologies* (Philadelphia: Fortress, 1995).

Janzen, Waldemar, 'Land', in Freedman, *Anchor Bible Dictionary*, vol. 4, pp. 144–154.

Johnston, P., and Walker, P. (eds.), *The Land of Promise: Biblical, Theological and Contemporary Perspectives* (Leicester: IVP; Downers Grove: InterVarsity Press, 2000).

Miller Jr, Patrick D., 'The Gift of God: The Deuteronomic Theology of the Land', *Interpretation* 23 (1969), pp. 454–465.

Orlinsky, Harry M., 'The Biblical Concept of the Land of Israel: Cornerstone of the Covenant between God and Israel', in L. A. Huffman (ed.), *The Land of Israel: Jewish Perspectives* (Notre Dame: Notre Dame University Press, 1986), pp. 27–64.

Rad, G. von, 'Promised Land and Yahweh's Land', in *The Problem of the Hexateuch and Other Essays* (New York: McGraw Hill; London: SCM, 1966), pp. 79–93.

Weinfeld, Moshe, *The Promise of the Land: The Inheritance of the Land of Canaan by the Israelites* (Berkeley: University of California Press, 1993).

Wright, Christopher J. H., *God's People in God's Land: Family, Land and Property in the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1990; Carlisle: Paternoster, rev. ed., 1996).

———, 'ereṣ', in VanGemeren, *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, vol. 1, pp. 518–524.

———, '*nḥl*', in VanGemeren, *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, vol. 3, pp. 77–81.

الجزء الثاني

موضوعات في

أخلاقيات العهد القديم

(٤) علم البيئة والأرض

رأينا في الفصل الثالث أن إسرائيل لا يجب أن تستخدم الأرض كما يحلو لها. فمع أن الرب إلههم أعطاهم الأرض فقد ظلت أرض يهوه YHWH فهو المالك النهائي وهم مستأجرون. هذه العلاقة التبادلية بين الله وشعبه أفرزت حقوقًا ومسئوليات معينة في المجال الاقتصادي بخصوص تواجد إسرائيل على تلك الأرض. الملكية الإلهية، والهبة الإلهية، هما التأكيدان اللاهوتيان الأساسيان اللذان حكما فهم إسرائيل لأرضهم.

والآن يدعونا فهمنا النموذجي للعهد القديم الذي نتبعه في هذا الكتاب إلى توسيع المنظور. وهذا يدعونا إلى النظر فيما وراء إسرائيل لنرى عالم البشرية على اتساعه والنظر لأبعد من أرض إسرائيل إلى كل العالم. ولذا فإن المثلَّث الفدائي الداخلي، وعد الله، وإسرائيل، وأرضهم يجب أن يُرى في سياق أوسع لمثلَّث الخليقة: الله، والإنسانية، والعالم. أما التوازي المثير الذي نكتشفه فهو أن نفس التأكيدين اتُخِذا بخصوص العالم نفسه وهو ما اتُّخذ قبلاً بخصوص أرض إسرائيل. **الملكية الإلهية** (العالم ملك الله مز ٢٤: ١)، **والهبة الإلهية** (العالم الذي وهبه للبشر مز ١١٥: ١٦). هذه الحجة المزدوجة (أن الله يملك العالم وأن الله أعطى العالم للبشر) يجب أن يكون الأساس لتفكيرنا في هذا الفصل عن **البُعد البيئي** لأخلاقيات العهد القديم.

ولكن هل هذا البُعد موجود بالفعل؟ إن الاهتمام البيئي موجود بوضوح في أجندتنا الأخلاقية المعاصرة حيث تواجهنا التأثيرات المرعبة للتلوث الضخم. وثقب الأوزون وانطلاق الغازات الكربونية والاحتباس الحراري، وتدمير المجتمعات البيئية والسلالية والتصحُّر وتآكل التربة. وكل الآثار المرعبة لنهب البشرية لمحيط البيئة الطبيعي لم يكن معروفًا في عالم إسرائيل القديمة. فهل يوجد في العهد القديم أي شيء يمكن أن يقال بخصوص علم البيئة كموضوع أخلاقي؟ إن المسيحيين ذوي العقلية الكتابية سوف يرغبون في تأكيد أن العهد القديم يحتوي على هذا الموضوع، ولكن طبقًا لكلام سيرل رود Cyril Rodd فهذا مَثَل آخر على كيفية قراءة أجندتنا الأخلاقية وإرجاعها إلى العهد القديم بشكل مدمِّر وغير محتمل.

ويعد رود بحثًا ممتازًا لكتّاب كتبوا عن الأزمة البيئية في ضوء التعليم الأخلاقي الكتابي خاصة في العهد القديم.[١] وقد أعجب بتعاطفهم والتزامهم بدافع الاهتمام بالبيئة وبالفعل دعا لمشاركتهم في هذا. إلا أنه لا يعتقد أنهم تناولوا العهد القديم بشكل صحيح فطبقًا لما قاله رود Rodd فإن الاهتمام بالبيئة بهذا الشكل لم يتواجد بين الإسرائيليين القدامى:

> هذه الدراسات بالتقريب... حاولت أن تحوِّل كُتَّاب العهد القديم إلى أواخر القرن العشرين. وهم لم يكونوا كذلك ويجب التنبير بكل قوة ممكنة أن مسألة حماية البيئة لم ترد على فكرهم، وقولنا

(١) يتضمن الكُتَّاب الآتي أسماؤهم:

James Barr, 'Man and Natur'; Walter Hauston,. 'Let Them Have Dominion', Sean Mc Donagh, *Greening of the Church*,; Robert Murray, *Cosmic Covenant*; Ronald A. Simkins, *Creator and Creation*; John W. Rogerson, 'Old Testament View of Nature'.

هذا لا يعني إنكار أن هناك ترحيبًا حقيقيًا بجمال وروعة العالم الطبيعي في العهد القديم، أو أن هذا العالم يُنظر إليه على أنه عالم الله، أو أن خصوبة الأرض الموعودة نُظر إليها مباشرة على أنها نتيجة صلاح الله رغم أن الفكرة موجودة. وما أنادي به أنه ليس هناك طلب صريح للاهتمام بالبيئة؛ لأنه لم يحدث لأي شخص في إسرائيل القديمة أن تحدث عن هذه القضية. وهذا المطلب قد يكون غير مباشر في قصة الخليقة و«العهد العالمي» ولكن نادرًا - وربما لم يرد قط - حثًا للبشر في العهد القديم لكي يقوموا بأعمال محددة لحماية الطبيعة(٢).

وقطعًا هذا شيء ليس ضمنيًا ولكنه صريح بشكل واضح في قصة الخليقة بارتباطها بإخضاع الأرض في تكوين ١ وحفظها في تكوين ٢ ويقع التركيز على الأول بشكل (إخضاع الأرض) طالما أن صراع الفلاحة لتنقية الأرض وتوفير الري وضبط الحيوانات المفترسة قطعًا سوف يشغل الفلاحين الإسرائيليين، ومن ناحية أخرى فإن كمية الثناء الشديد على الخليقة والدور الإنساني حتمًا يجعل تقدير رود السلبي بشدة، نوعًا من المبالغة الشديدة. وهذا يثير أيضًا الموضوع التفسيري فيما إذا كان استخدامنا الأخلاقي للعهد القديم مقيدًا فقط بتلك الموضوعات التي حصلت إسرائيل القديمة بخصوصها على معلومات مباشرة، أو أظهرت اهتمامًا حيويًا، أم أنه من المنطقي أن نأخذ الأمور التي صارت ذات أهمية بالنسبة لنا بسبب المسافة الزمنية ونسأل ما الضوء الذي يمكن أن نلقيه عليها من المعايير السلوكية والقيم والأهداف التي حكمت رد الفعل الأخلاقي الإسرائيلي بشكل واضح بخصوص الموضوعات التي كانت مهمة بالنسبة لهم. وهذا الأخير يبدو أنه الطريق الذي يجب أن نأخذه إذا اقتنعنا بديمومة الملائمة الأخلاقية المستمرة وسلطة العهد القديم(٣).

ولذا فدعونا نحدد مبدأيَن واسعَين يتناولان موضوع البيئة: ما المقصود بالتنبير على أن الأرض ملك للرب إله إسرائيل؟ وأيضًا ما المسئولية البشرية في الخليقة بالنسبة للتنبير على أن هذا الله الخالق وضع الأرض في يد البشرية؟ وثالثًا سوف نفكر في تأثيرات السقوط على المجال الطبيعي وتأثيره على مثلَّث العلاقات بين الله والبشرية والعالم. وأخيرًا سوف نتبع نظرة العهد القديم بالنسبة للمستقبل ونعلّق على البُعد الاسخاتولوچي للخليقة، ومتى سوف ينتهي الكل؟

أرض الله: المِلْكيَّة الإلهية

«هُوَذَا لِلرَّبِّ إِلهِكَ السَّمَاوَاتُ وَسَمَاءُ السَّمَاوَاتِ

(2) Rodd, *Glimpses*, p. 249

أرى هذا مدعاه للسخرية بشكل ما، فبينما يحذِّرنا Rodd مراراً من الافتراضات التي نضفي عليها ثقة أكثر من اللازم بخصوص مقدرتنا على فهم الأخلاق الثقافية في إسرائيل القديمة، فهو لا يتردد في تقديم إفادات عن أنها لم ترد على تفكيرهم، أو لم تحدث لأي من كانوا في إسرائيل القديمة، فكيف يمكنه أن يعرف هذا؟

(٣) يعطينا Rodd هذا المدخل ولكن يراه كموضوع لنظرة شخصية للقارئ؛ وفيما إذا كان يُعتبر أنه يوضح أن كُتَّاب العهد القديم تكلموا أكثر مما يعرفوا (بخصوص رسالة ضمنية بيئية في نصوص الخليقة) أم أن (وجهة النظر المخالفة هي التي يؤخذ بها، أي أن الكتابات لا تتضمن أي تعليم يخص البيئة وأن ذلك يعتمد على معالجة القارئ للنص (ص.٢٤٩)، ولكن لا يجب أن نلجأ إلى فكرة أن الذين كتبوا الكتاب المقدس «تكلموا أكثر مما عرفوا»، وبالأحرى يمكن الافتراض أن كُتَّاب العهد القديم تكلموا فقط عما عرفوه ولكن فعلوا هذا على أساس القناعات والقواعد التي وضعت مطاليب أخلاقية على الناس في كافة الظروف دائمة التغيير التي تتعدى ما عرفوه. وبدون افتراض مثل هذه المعايير ذات الأقدمية (فقد دامت لفترة أطول من السياق الذي كُتبت فيه نصوص بعينها) والخصوبة (فهي مفيدة وذات صلة وثيقة بالنسبة للموضوعات الحديثة التي لم تكن يُشار إليها أو ترى في السياق الأصلي) فإن الخطاب الأخلاقي كله سيكون له مدة تخزين محدودة جدًا. نحن قد نكون محصورين غالبًا بأن نتكلم لأنفسنا و كل سياق آخر قد يكون «أرضًا غريبة». هذا الضعف عند Rodd ومدخله بالكامل سوف نناقشه في فصل ١٤.

وَالأَرْضُ وَكُلُّ مَا فِيهَا» (تث ١٠: ١٤)

هذه الدعوة القوية بخصوص أن الرب إله إسرائيل يملك كل الكون تردَّدت في تأكيد مألوف في مزمور ٢٤: ١ ليهوه YHWH الأرض وملؤها (ترجمة المؤلف)، وفي دعوى الله نفسه وفي نص أقل شهرة يتكلم الله إلى أيوب في سياق سرد ضخم لكل أعماله في الخليقة (أي ٤١: ١١) « مَا تَحْتَ كُلِّ السَّمَاوَاتِ هُوَ لِي». فالأرض إذًا ملك لله لأن الله خلقها. هناك عدة أبعاد لهذا الإيمان القوي بالخلق قد يكون قد ذُكر باعتبار أنه يحوي مضامين أخلاقية ذات دلالة.

صلاح الخليقة

إن واحدة من أوضح النقاط في تكوين ١، ٢ كون الخليقة صالحة لاستردادها[٤]. فهناك ست مرَّات يعلن الله في النص بأن عمله حسن وصالح، فمثل الطاهي المحترف الذي يقدم موائد عديدة أمام ضيوف معجبين فإن الله يقبِّل أصابعه في كل مرة يقدم فيها وجبه جديدة لذيذة من عمله المبدع وبعد الجهاد وحلول اليوم السابع والإقرار النهائي لاكتمال العمل بخصوص الإنجاز بكامله يعلن الله أن كل شيء «حسن جدًا». الوجبة الرائعة بكاملها كانت نصرًا لمهارة الطاهي وفنه[٥]. هناك أشياء كثيرة يمكن أن تُقال باعتبارها ضمن هذا التأكيد البسيط الذي يتردد صداه.

أولاً، الخليقة الصالحة يمكن فقط أن تكون عمل إله صالح. وهذا يضع موضوع الخليقة في العبرية في مقابل موضوعات أخرى في الشرق الأدنى القديم حيث تم تصوير القوى والآلهة الخاصة بالعالم الطبيعي بدرجات متفاوتة من الحقد والضغينة، وحيث تم شرح بعض الجوانب من النظام الطبيعي كنتاج لذلك الحقد. وأما النظام الطبيعي في العهد القديم فهو بالأساس ذو أصل صالح باعتباره عمل الإله الوحيد الصالح، يهوه YHWH. وهناك نصوص في معنى صلاح الخليقة في الكتاب المقدس تشهد لله الذي صنعها وتوضح شيئًا عن شخص الله (مثال أي ١٢: ٧- ٩؛ مز ١٩: ٢٩؛ ٥٠: ٦؛ ٦٥؛ ١٠٤؛ ١٤٨؛ أع ١٤: ١٧؛ ١٧: ٢٧؛ رو ١: ٢٠). وبما أن هذه هي الحالة فليس من المستبعد أن نحلِّل النص «ظَالِمُ الْفَقِيرِ يُعَيِّرُ خَالِقَهُ» (أم ١٤: ٣١؛ وأيضًا ١٧: ٥ - لأن الشخص الفقير هو أيضًا خُلق على صورة خالقه)، ويتواصل الكلام «الذي يدمِّر أو يحتقر الأرض يُفسد صورة صانعها (لأن الأرض جزء من الخليقة التي تحمل سمة صلاح الله نفسه)».

ثانيًا، الأرض صالحة بلا اعتماد على وجودنا البشري عليها وقدرتنا على العناية بها. فالإقرار في قصص الخلق بأنها «صالحة» لم يصدر من آدم وحواء ولكن من الله نفسه. ولذا فإن صلاح الخليقة (والتي تتضمن جمالها) هي سابقة لعناية البشر لاهوتيًا وزمنيًا. إنه شيء رآه الله وأكده قبل أن تراه البشرية، ولذا فإن صلاح البشرية ليست مجرد تجاوب بشري تلقائي لمنظر جميل في يوم مشمس، ولا هي شهادة على صلاحها بمعنى أن بقية الخليقة صالحة لمجرد وجودها لفائدتنا. وإنما الإقرار بصلاح وحُسْن الخليقة هو بالأحرى ختم على الموافقة الإلهية على كل الكون في كل مرحلة من خلقه بداية من خلق النور (تك ١: ٤)، إلى ظهور القارات من المحيطات (١: ١٠)، إلى نمو النباتات (١: ١٣)، إلى بدء عمل الشمس والقمر لتحديد الأيام والمواسم

(٤) Ron Elsdon يجعل من موضوع صلاح الخليقة الخيط الذي يتواصل في بحثه بخصوص المادة الكتابية في كلا الإفادتين في هذا الموضوع في كتابه *Green House Theology*.

(٥) أدين بهذه الوصفة لـ

Huw Spanner,'Tyrants, Stewards-or Just Kings?' p. 218.

(١: ١٨)، إلى ظهور السمك والطيور (١: ٢١)، وإلى حيوانات الأرض (١: ٢٥). كل هذه الأشياء في كل قداستها أكّدت الصلاح قبل أن يصل البشر. ولذا فإن نظام الخلق الذي اُبتكر، بما فيه كوكبنًا الأرض، له قيمة جوهرية بما يمكن أن يُقال إن الله يعطيه قيمة باعتباره مصدر كل القيم. إنه ليس مجرد قِيَم وضعناها نحن البشر في العالم، بل بالعكس فإن قيمتنا كبشر تبدأ من حقيقة أننا أنفسنا جزء من كل الخليقة التي أعطاها الله قيمة منذ البداية وأعلن أنها صالحة. هناك المزيد الذي يمكن قوله عن الحياة الإنسانية ولكن نقطة البداية أننا أخذنا قيمتنا من الخليقة وليس العكس.

ثالثًا، الخليقة صالحة بالنسبة لقصد الله منها الذي يتضمن النمو والتطور والتغيير بوضوح في «التاريخ الطبيعي»، كما أيضًا في التاريخ البشري. وبالطبع فإن معنى «كونها» صالحة يتضمن المعنى الجمالي وأن الخليقة جميلة كعمل فني مذهل عندما تسير وفقًا للخطة وعندما تعمل تلقائيًا وفقًا لما صُممت عليه. ومن هذه الزاوية لا يجب أن نعتبر صلاح الخليقة كنوع من الكمال الأصلي الدهري أو غير المتغير. فالوقت والتغيير يدخلان في صميم تركيب حقيقة الخلق. وأيضًا الفساد والموت، فرغم رغبتنا في توضيح تكرار قول الكتاب المقدس أن الموت في معناه الكامل – والذي نختبره كبشر– هو نتيجة للخطية فإنه يبدو أن الموت بما لا يقبل الجدل في معناه البيولوجي الواسع موجود عند الحيوان والنبات هو جزء من الحياة على هذا الكوكب منذ البداية. إن الضراوة تبدو أنها جزء مدمج ودائم ولا يوجد ما يثبت أنها كانت شيئًا مختلفًا في ماضي الكوكب. وهذا مع بعض السمات الأخرى التي يعمل بها كوكبنا لدرجة أننا نشعر بالانزعاج على المستوى الشعوري أو حتى الأخلاقي يدخل ضمن لاهوتنا بخصوص صلاح الخليقة لأن هذا هو العالم كما هو، عالم الله يقيِّم بشكل قاطع بأنه صالح:

> ولذا فإن المجال البيئي (فعليًا الكون) يتم تقييمه بمصدر القيمة في كل غموضه الأخلاقي بما فيه السلب والتبذير اللذان هما أجزاء موروثة لفاعلية التطور والبيئة بما فيا الترابط غير القابل للانفصال بين الجمال والقبح، وبما فيه ارتباط الدمار والعمار في السيول والهزات الأرضية، وبما فيه الفوضى المنظمة في تركيب النظم البيئية، وأيضًا العشوائية المقصودة مع عناصر فرصة الإبداع التي تدخل في تركيب العمليات التي يمكن التنبؤ بها بشكل عام. ولكن الله له غرض سري، والله يقيِّم الخليقة في حالتها الغامضة لأنها تسهم في تحقيق ذلك الغرض[٦].

رابعًا، ولذلك فإن صلاح الخليقة له بُعد إسخاتولوچي (أخروي)، فالخليقة ليست هي كل ما قصده الله. حتى بعيدًا عن تأثير السقوط، فقد وضع الله في الخليقة كفاءة هائلة للتوالد: مصادر لا تنضب من عمليات إنتاج المواد الچينية والإخصاب والتنوُّع، كما نعرف بالطبع أن العالم أيضًا يعاني من تأثير خطية البشر والتي يتشوَّق للتحرُّر منها (رو ٨: ١٩– ٢١). ولذا فإن بولس يضع الرجاء المزدوج في فداء الإنسان والتحرير الكوني في مجد وإرادة روح الله.

> إن التأكيد على صلاح الخليقة هو أيضًا تعبير عن الثقة المتناهية في صلاح الله، فالعالم الآن يجتاز فترة زمنية من الصلاح. فالعالم لا يُحتقر أو يرفض أو يسمو. إنه يُدرَك ويقيَّم

(6) Nash, *Loving Nature*, pp. 98- 99.

كتعبير عن صلاح الله. إنه يفيض بالروعة ويدعم أشكال التنوُّع الرائع والدائم في لحظة ما. ولكن هو أيضًا عالم الجنون المنظَّم وفيه كل الحياة وقتية ومدمِّرة لحياة أخرى. إن الخليقة في حاجة للحرية والمصالحة. ولكي نقول مع قانون الإيمان النيقاوي «كل شيء به كان» في المسيح فإننا نؤكد على أن كل الخليقة لها قصد فدائي منذ البداية. إن الخليقة ماضية إلى الكمال في النهاية. هذا شيء طيب جدًا لأنه سوف يتحقق بصلاح الله(٧).

سوف نعود لهذه الرؤية الاسخاتولوچية في الجزء الأخير.

الخليقة متمايزة ولكن معتمدة على الله

يؤكد العدد الافتتاحي في الكتاب المقدس على أنه «في البدء خلق الله السموات والأرض» وهذا يشير إلى تمايز انطولوچي Ontology أساسي بين الله كخالق وكل شيء آخر كمخلوق(٨). الله كان موجودًا قبل البدء؛ فالاثنان (الله والكون) مختلفان في نظم الوجود. هذه الثنائية بين الخالق والمخلوق هي أساسية لكل الفكر الكتابي وأيضًا وجهة النظر المسيحية. هذه نظرة تقف عكس كلاً من المونيزم monism (الاعتقاد بأن كل الأشياء يمكن أن توصف ضمن نظام واحد، كل شيء هو واحد بلا أي اختلاف) وبانثيزم pantheism (الاعتقاد بأن الله هو شكل ما متشابه مع شمولية الكون إجمالاً وكل شيء هو الله)، أي مبدأ الحلولية وتعريف الآلهة من خلال ظواهر الكون. فالتعليم الكتابي بخصوص الخليقة هو إذًا نقطة رئيسية للخلاف والجدل مع حركة العصر الجديد New Age الروحية والتي تتبنَّى بشكل واسع كلا وجهتي النظر السابقتين (مونيزم وبانثيزم).

فالخليقة إذًا متمايزة عن الله خالقها ولكنها أيضًا معتمدة على الله بالكامل. فالخليقة ليست مستقلة أو مماثلة للأبدية، بل بالأحرى الله يدعم وجودها وعملها بشكل نشط وبلا توقف، من أكبر إلى أصغر مستوى (مز ٣٣: ٦- ٩؛ ٦٥: ٩- ١٣؛ ١٠٤). ولكن العالم ليس كائنًا حيًا يدعم وجود ذاته. أما فرضية «الجايا The Gaia» التي اقترحها في الأصل چيمس لڤلوك James E. Lovelock فهي فرضية بخصوص ترابط كل المحيط الحيوي(٩). إن لڤلوك نفسه وبينما يقترح أن الأرض تبدو أنها تتصرّف مثل عضو واحد ضخم، لكنه لم يجسّد الطبيعة أي أنه لم يتكلم عن المحيط الحيوي بكامله كوجود حسّاس أو واعٍ. مازال هناك شيء من الوجود الإلهي. رفض لڤلوك الفكرة الدينية الشائعة بخصوص التحوُّل. ويرى أن فرضية «الجايا» تمثِّل المعرفة العلمية للمعتقد القديم بأن الأرض هي كيان حي. إن التنظيم الذاتي عند «الجايا» يعني أن «الجايا» حية كنوع من العقل المتأصل بين عمليات وممرّات الأرض التي يمكن مقارنتها من ناحية عملها بالفكرة التقليدية عن الله كحافظ لحياة الكون، رغم أن لڤلوك يرفض أي تفاسير إلحادية بخصوص هذه الفرضية(١٠). إلا أن فكرة «الجايا» (وهي كلمة يونانية معناها «الأرض»، وأيضًا تعني الآلهة في الميثولوچيا اليونانية) أخذت هذا المسلك يقينًا في الآراء

(٧) المرجع السابق ص ١٠٠.

(٨) Ontology انطولوچي لها صلة بالوجود أو الواقع. أصل الأشياء أي شيء هو في نفسه، ولذا فإن عبارتي تعني أن وجود أصل الله هو متمايز بالتمام عن وجود أو أصل الكون، الله خالق كل شيء آخر مخلوق.

(٩) James E. Lovelock, *Gaia* بحث ونقد لحركة العصر الجديد بخصوص رؤية العالم البيئة وتأثيرها على الفكر المسيحي انظر: Wilkinson (ed.,) *Earthkeeping in the Nineties* ,pp. 181- 199, and Loren Wilkinson, 'New Age'.

(10) Northcott, *Environment and Christian Ethics*, pp.110- 111.

الشعبية لفكر العصر الجديد. والأرض نفسها اعتبرت آلهة مكسوة بالقدرة والذكاء والابتكار. وقد التزمت «الجايا» بقوة بالحفظ الذاتي المستمر الخاص بها، وفي الوقت الحالي (ولكن ليس على الدوام) تتسامح مع إهانتنا البشرية المدمّرة، إلا أن الكتاب المقدس يصور الكون كشيء متمايز عن الله، فوجوده ليس جزءًا من وجود الله، ولكنه معتمد على الله في الوجود والديمومة. الله مطلق وغير مخلوق، والكون مخلوق وشيء عَرَضي، وهذا لا يعني إنكار أن الله قد وضع في الأرض كفاءة لا تصدق من التجديد والإصلاح والتوازن والتكيف. إن ملاحظة لقلوك التجريبية بخصوص هذه الكفاءة المدهشة للأرض على التجديد لا يمكن إنكارها ولكن الأسلوب الذي تعمل به هذه الأنظمة وترابط بالتبادل هو نفسه مصمَّم ومدعم بالله.

الخليقة بعيدًا عن الإلوهية

تمايز الخليقة عن الله ليس فقط يبعد فكرة الوحدوية (monism)، ولكنها أيضًا يستبعد فكرة تعدد الآلهة (Polytheism). التي كانت أكثر انتشارًا في البيئة الثقافية والدينية لإسرائيل. لقد نُظر إلى قوى الطبيعة المختلفة باعتبارها وجودًا إلهيًا وكان دور العديد من الطقوس الدينية هو تهدئة أو إغراء إلهات أو آلهة الطبيعة لعمل أعمال مفيدة بخصوص الزراعة. وبالنسبة لإيمان إسرائيل فإن الظواهر الطبيعية للعالم الطبيعي سواء كانت قوي أو ظواهر أو أشياء لم يكن لها أي وجود إلهي موروث للآلهة، فتلك القوى التي كانت كبيرة بلا شك هي بالكامل عمل الرب وتحت سيطرته، ولذا فمن ناحية كانت طقوس كنعان بخصوص الخصوبة مرفوضة لأن إسرائيل تعلّمت أن الرب نفسه هو الذي يمنح خير الطبيعة لهم (مثال هو ٢: ٨). ومن ناحية أخرى فإن آلهة بابل الفلكية القوية بشكل هائل وذات السلطة قد انكشفت كشيء ليس أكثر من كونه أشياء مخلوقة تحت سلطان الله (إش ٤٠: ٢٦). وفي كلتا الحالتين – أي الخصوبة وعلم التنجيم – فإن إيمان إسرائيل المختلف بخصوص الخليقة أدى بهم إلى صراع ثقافي وسياسي قاسٍ في مواجهة رؤى العالم المحيطة بهم. ولذا فبينما يعلّم الكتاب المقدس العبري الاحترام والعناية بكل الخلائق غير البشرية، فإنه يقاوم ويقف في مواجهة الميل البشري لتأليه أو تشخيص النظام الطبيعي أو يصبغه بأي قوة منفصلة عن خالقها الشخصي.

من المهم أن نفرّق بين التشخيص وإضفاء صفة البشرية على شيء ما، فكثيرًا ما يضفي العهد القديم الصفة البشرية على الطبيعة كأداة بلاغية، نوع من الخطاب لإحداث تأثير أكبر. إنها أداة حرفية بها تكلمت الطبيعة كما لو أنها شخص، فمثلاً دُعيت السماوات والأرض لحمل الشهادة على خطاب الله لشعبه (مثال تث ٣٠: ١٩؛ ٣٢: ١؛ إش ١: ٢؛ مز ٥٠: ١– ٦)، وهما يعلنان مجده (مز ١٩) ويفرحان بقضائه (مز ٩٦: ١١– ١٣؛ ٩٨: ٧– ٩). وهناك صورة أكثر حيوية وهي أن الأرض نفسها «تتقيأ» السكان السابقين بسبب شرورهم وتفعل نفس الشيء عندما يسلك إسرائيل مسلكها (لاو ١٨: ٢٥– ٢٨). ولكن النقطة في هذا التجسيد البلاغي للطبيعة هو إما لتحديد صفات الله الشخصية الذي خلق الأرض والذي يعمل فيها ومن خلالها، أو للتعبير عن الطبيعة البشرية الشخصية والسلوكية وبالنسبة لله. هذا الاستخدام الحرفي لا يعطي شخصنة أو كفاءات شخصية للطبيعة أو القوى الطبيعية ذاتها. فالواقع أننا عندما نشخصن الطبيعة بهذه الطريقة (لكي ننسب حالة شخصية انطولوچية للطبيعة نفسها) فإن هذا ينتج عنه كل من عدم شخصنة الله، وإضعاف العلاقة بين البشر والله (أو للبشر الذين يحملون صورة

الله). إن منح الخليقة منزلة شخصية وشرفًا لا يليق إلا بالله وحده (أو للبشر الذين يحملون صورة الله) هو شكل من أشكال الوثنية وهو قديم قدم السقوط نفسه (انظر رو ١: ٢١- ٢٥)، رغم أنه الآن يأخذ سمات ثوب القرن العشرين الجديد في حركات العصر الجديد.

في النصف الأول من القرن العشرين شدّد العديد من المتخصصين على الطبيعة التاريخية لإيمان إسرائيل. وهذا شمل التأكيد على أن إسرائيل جرَّدت العناصر الأسطورية من الأساطير المنتشرة عن الخليقة في الشرق الأدنى القديم. وقيل إن إسرائيل أعطت امتيازًا للتاريخ مقابل الطبيعة. كان يهوه YHWH هو إله التاريخ بالمقابلة مع آلهة الطبيعة المحيطة. ولذا (وطبقًا لفون راد Von Rad كمثال) لم يكن لدي إسرائيل عقيدة مستقلة للخليقة وكل شيء كان يصنف ضمن التقليد التاريخي الفدائي ليهوه YHWH وإسرائيل. وبينما تلقى تلك المقارنات بين إسرائيل والشعوب القديمة الأخرى في الشرق الأدنى توازنًا مقبولاً، فإذا دُفعت لتأخذ الطرف النقيض فإنها لن توافق الأحداث. والآن فقد تأكد جيدًا أن شعوب وحضارات الشرق الأدنى القديم اعتقدوا أن آلهتهم كانت عاملة في تاريخ البشر، وأن ليس كل آلهتهم يمكن وصفها وصفًا مناسبًا لمجرد أنها تؤلِّه القوى الطبيعية. وعلى النقيض فإن ما يدمِّر إيمان إسرائيل جذريًا هو أن تأخذ بعين الاعتبار كل لغة الخليقة والاستعارات والرموز السرية الموجودة في المزامير والأنبياء كمجرد وسيلة للتحدث عن التاريخ. إن يهوه YHWH هو إله نظام الخلق بلا جدال بالإضافة إلى أنه إله تاريخ إسرائيل. إلا أن هناك أثر جانبي سيء للموقف المبكر وهو النظرة المنتشرة عن أن الكتاب المقدس نزع من طبيعته الدلالة الدينية بخصوص الخليقة. وهذه النظرة تدل على أن إسرائيل لم يكن لديها حاسة تقديس نظام الخلق واعتبرته ببساطة شيئًا يمكن أن يوجَّه لفائدة البشر وهذا بدوره أُعتبر ضمانة كتابية للتوجيه العلمي والتكنولوچي إلى الخليقة غير البشرية ككل. هذه النظرة العلمانية للطبيعة ليس قط ما قصد هنا بانتزاع الإلوهية عن الطبيعة[١١].

ولكن هناك اختلافًا أساسيًا بين معاملة الطبيعة كشئ مقدس ومعاملتها كشئ روحي (تمامًا كما يوجد هناك اختلاف بين الكلام عن قدسية الحياة الإنسانية واعتبار أي موجود بشري كإله). يعامل العهد القديم الخليقة على الدوام طبقًا لصلتها بالله. فنظام الخلق يطيع الله ويخضع لوصاياه، هو يعلن مجد الله ويستفيد من معونة الله وحمايته، ويخدم مقاصد الله بما فيها (ولكن ليس فقط) غرض إعالة الجنس البشري أو العمل كأداة إدانة الله لهم. ولذا فإن هناك شيئًا مقدسًا بخصوص الخليقة غير البشرية التي دُعينا كي نحترمها، وهذا ما فعلته وصايا وعبادة نبوات إسرائيل بدون شك. ولكن عبادة الطبيعة في أي من مظاهرها يعني أن يُستبدل الخالق بالمخلوق، وهذا نوع من الوثنية التي تلقّت إسرائيل تحذيرات متوالية بخصوصها (مثال تث ٤: ١٥- ٢٠؛ أيضًا أي ٣١: ٢٦- ٢٨)، والتي ربطها بولس بكل الصلوات التراچيدية التي ترتبط بالتمرُّد البشري المتعمَّد والشر الاجتماعي (رو ١: ٢٥ والسياق حولها). إن التوحيد الجذري لإسرائيل يقف ضد كل آلهة الطبيعة الأخرى - أو أن الطبيعة لا تسلب الطبيعة علاقتها المقدسة والواضحة بالله:

(١١) لمناقشة مفيدة بخصوص تأثير هذا الفساد على لاهوت العهد القديم انظر Simkins, *Creator and Creation,* pp. 82- 88. يوضح Simkins أنه بعيداً عن وجود الخليقة التي أُخضعت للتاريخ الفدائي في العهد القديم فإن أعمال الله في الخليقة تقدم بالفعل نموذجاً على مراحمه وعدله وأمانته في تاريخ إسرائيل بالإضافة للعديد من الاستعارات التي فيها تم التعبير عن تلك البركات عن طريق إسرائيل ككل وكأفراد.

من هذا المنطلق من التوحيد الجذري في عقيدة الخليقة لا يوجد أي أثر من الألوهية. لا القمر ولا الشمس (في مقابل العبادة التي كان تكوين ١: ١٤– ١٨ رد فعل عليها) لا عجل ذهب ولا «صورة منحوتة» أخرى. لا بساتين مقدسة أو أشجار قديمة لأجيال مقدسة أو براكين، لا وحوش مخيفة أو شياطين، لا قياصرة ولا فراعنة أو أبطال ولا حتى الجايا أو الأم الأرض. في ضوء هذا فإن تعدد الألهة وعبادة الطبيعة والتنجيم والطوطمية والأشكال الأخرى من عبادة الطبيعة ليست فقط أوثانًا ولكن أيضًا وكما قال الأنبياء باستمرار غرور وغباء (مثل إش: ١٢– ٢٨؛ ٤٤: ٩– ٢٠؛ ٤٦: ١– ١١؛ أع١٤: ١٥). إن الخالق وحده هو الذي يستحق العبادة. إلا أنه ورغم أن الخالق وحده يستحق العبادة فإن كل خلائق الله تستحق التقدير الأدبي كعلامة على استحقاق ممنوح من الله. وفي الحقيقة وكتعبير عن عبادة الله. إن عقيدة التوحيد بخصوص الخليقة لا تحرم الطبيعة من الدلالة الدينية. الطبيعة مازالت مقدسة بفعل خلق الله لها، وقد أُعلنت لتكون صالحة ووُضعت تحت سلطان الله الكامل[١٢].

مجد الله ومدحه

ما هو غرض الإنسان النهائي؟ هذا سؤال افتتاحي في قانون الإيمان الوستمنستري الذي أجاب ببساطة كتابية مجيدة «غرض الإنسان النهائي هو تمجيد الله وتمتعه به للأبد»، وبنفس القدر يكون السؤال كتابيًا إذا سألنا نفس السؤال ووصلنا لنفس التأكيد التليولوچي Teleology بخصوص كل الخليقة[١٣]. ولكن حتى لو سألنا عن النهاية أو غرض الخليقة فقد يبدو غريبًا خاصة للفكر الغربي الحديث. لأن الغرض أو الابتكار يفترض ذكاء، والذكاء بدوره يفترض نوعًا من الوجود العقلاني أو الشخصي. ونحن ظننا طويلاً بأننا يمكن أن نعيش بلا أي عقلانية شخصية في ترسانة شروحاتنا بخصوص الأسلوب الذي عليه الكون: «لماذا يسير العالم في طريق كل ما يزعج وجوده؟ هذا سؤال سأله ستيڤن هاوكينج Stephen Hawking ولكن لم يعط إجابة مقنعة[١٤] لماذا يوجد شيء بدلاً من لا شيء؟ هذا سؤال يسأله الفيلسوف.

لماذا؟ هو أكثر سؤال أساسي يسأله كل طفل من عمر مبكر جدًا ولكن لا يجد بعد إجابة بين ثنايا إطار رؤية العالم. وهنا ففي هيئته المتناقضة التي تطورت بين نظم الحداثة فإن العلم بشكل عام يمقت التليولوچي إذ يبحث عن غرض الأشياء. والعلم في أفضل حالاته يعمل في الاتجاه المعاكس، فيسعى نحو الأسباب ويسأل عن كيف وُجِدت الأشياء على الحالة التي عليها. ونحن نتحرك في بحثنا فنأخذ خطوات للأمام وخطوات للخلف بنجاح أكثر نحو أصل كل الأشياء وكل العمليات، ونسعى لإكمال معلوماتنا الخاصة بالسلسلة الكبرى للخليقة. ولكننا غالبًا لا نجرؤ أن نبحث في «نهاية» الأشياء أو أن

(12) Nash, *Loving Nature*, p 96.

(١٣) Teleology مشتقة من الكلمة اليونانية Telos والتي تعني نهاية بمعنى الغرض أو الهدف. ولذا فإن النظرة التليولوچية لأي شيء تتطلب النظر إلى النهايات أو الغرض الذي وُجدت من أجله.

(14) Hawking, *Brief History of Time*, p174

أمل Hawking الوحيد بما أن الفلسفة في رأيه ليست كافية لإجابة السؤال: «لماذا؟» فإن السؤال يكمن في نظرية فيزيائية كونية ضخمة ولا محدودة والتي سوف تشرح كل القوى التي نجدها في الكون. ومن ثم يصل إلى الاستنتاج الشهير «سوف نعرف عقل الله» (الذي يفترض أنه مشخصن). يبدو هذا بالنسبة لي أنه أمل لإجابة سؤال (لماذا وُجدت هذه اللوحة؟) من خلال اعتبارات مجمَّعة للخصائص الطبيعية للوحات الزيتية والألوان.

نعترف بالوصول لفائدة هذا الكون، ولكن هناك بالتأكيد ميلاً لتشويه رؤية العالم «العلوم الغربية» التي يتميز بالذكاء في اكتشاف وشرح كيف تعمل الأشياء بالطريقة التي تعمل بها، ولكن ليس لديه ما يقول عن لماذا تعمل الأشياء بالطريقة التي تعمل بها؟ أو حتى لماذا هي هناك بدايةً؟ والأسوأ فإن رؤية العالم التي تقرر أن أية إجابة بخصوص الأسئلة الأخيرة لا يمكن تقييمها في مجال المعلومات المعقولة ولكي نضع قياسًا مألوفًا فإن هذا يشبه شخصًا يقدم عملاً دقيقًا وشاملاً عن ميكانيكية عمل الساعة وديناميكياتها ولكن يرفض التعبير عن رأي يقول لماذا تستخدم الساعة؟ ويسخر من الذين يتمسكون بفكرة غريبة وهي أنها صُمِّمَت بالفعل عن طريق أحد الأشخاص بغرض معرفة الوقت على مدار اليوم.

> من الصعوبة علينا نحن الذين تعلَّمنا في ظل قواعد العلم الحديث أن نتخيل كيف أن القصة وبالأخص الإنكار الحديث لـ *telos* وأن هناك هدف للعالم غير الإنساني. أغلب الناس الذين عاشوا ويعيشون في عالم اليوم والذين قاومت تقاليدهم الدينية والثقافية تأثير علمنة الثقافة الغربية يعتقدون أن الطبيعة تتميز بنظام يتجه إلى قصد وتوازن لهما مغزى أخلاقي عميق وأيضًا مغزى ثقافي وروحي[١٥].

يعاني الكتاب المقدس من عدم وجود تحفُّظ بخصوص نظرته التليولوچية بخصوص الخليقة. إن الخليقة توجد لمجد الله خالقها. وكخلائق فنحن البشر أيضًا نشارك في هذا السبب للوجود. فهدفنا النهائي هو تمجيد الله. و نعمل هذا لكي نُسر أنفسنا لأننا نُسر الله ولكن هذا الهدف للحياة البشرية لا يفصلنا عن بقية الخليقة. ولكن بالأحرى شيئًا نشارك به بقية الخليقة في غرض تمجيد الله. إن الفارق الوحيد هو بالطبع أننا يجب أن نمجد الله بأساليب بشرية فريدة تلائم حالتنا الفريدة كمخلوقين على صورة الله.

ولذا فإن الخليقة تحمد الله بالفعل ويمكن أن تُدعَى (تكرارًا) لفعل ذلك (مثال مز ١٤٥: ١٠، ٢١؛ ١٤٨؛ ١٥٠: ٦). وهناك إجابة رد فعل امتنان تلائم البشر المستفيدين من جود الله فقط ولكن تُنسب للخلائق غير البشرية (مز ١٠٤: ٢٧- ٢٨).

> تجاوب الامتنان، ملمح أساسي لكل كائن مخلوق وهم كل خلائق الأرض بشرًا وحيوانات، بحار، وجبال رياح ومطر. يكلف المرنم كل الأشياء بأول واجب أخلاقي للخليقة أن تعبد وتسبح الخالق. وفي المنظور الغربي فإن البشرية والعالم لهما دلالة أخلاقية وكلاهما مطالب بأن يقدم تجاوبًا أخلاقيًا للخالق تجاوبًا لله يعكس مجده ويرد له مردود الامتنان والتسبيح والعبادة (مز ١٥٠)[١٦].

وأخيرًا فإن كل الخليقة سوف تتحد في الفرح والشكر الذي سيصحب الرب عندما يأتي كملك ليضع كل شيء في مكانه الصحيح (يدين الأرض مثال مزامير ٩٦: ١٠- ١٣؛ ٩٨: ٧- ٩).

وإذا نأخذ في اعتبارنا دور تقديم المجد لله فإنه مما يستحق الملاحظة أن هناك عدة نصوص محددة تربط مجد الله بملء الأرض. هذه وفرة تنوُّع بشكل رائع

(15) Northcott, *Environment and Christian,* pp. 165- 166.

(١٦) المرجع السابق ص ١٨٠- ١٨١ وكما قلت سابقاً دُعيت البشرية لتحمد الله بأساليب فريدة ومميزة بالنظر إلى حالتنا كخلائق عاقلة وأخلاقية وروحية خُلقت على صورة الله. وأياً كان ما يعنيه قولنا إن بقية الخليقة تقدم الحمد لله فهذا ليس بنفس الصورة. إلا أنني لا أعتقد أننا لدينا حرية لنقلل من التأكيد الكتابي الغني أن الخليقة تقدم التسبيح الله في شكل حديث (مشخصن) الذي يشير بالتحديد للحمد الذي يقدمه الإنسان. قد لا ندرك كيف تعبر الخليقة عن تسبيحها أو كيف يقبلها الله ولكن لا يوجد سبب لإنكار ما يؤكده الكتاب المقدس مراراً بحقيقة أن الخليقة تقدم الحمد لله.

لكل محيط الأرض. والبحر والسماء. إن لغة الملء هي ملمح متكرر في قصة الخليقة. فمن فراغ تتقدم القصة من خلال تكرار «ملء». ولذا فبمجرد أن الماء والسماء انفصلا فإن اليوم الخامس شهد الماء يمتلئ بالسمك والسماء بالطيور بناء على بَركة الله وأمره (تك ١: ٢٠- ٢٢). وبالمثل في اليوم السادس وبعد أن بوركت بقية الخليقة من حيوانات الأرض والبشر وأُمرت بأن «تملأ الأرض» فليس غريبًا إذًا أن مزمور ١٠٤: ٢٤ يؤكد أن الأرض ملآنة من خلائقك وكذلك مزمور ٢٤: ١ يمكن أن يصف الوفرة في الخلائق على أنها «ملء الأرض» وأيضًا مزمور ٥٠: ١٢، بعد أن قدم قائمة توضيحيه تشمل حيوانات الغابة والقطعان على الآف الهضاب وطيور الجبال والخلائق في الحقول «لي الأرض وكل ملئها». ونفس العبارة «الأرض وملؤها صارت أسلوبًا مميزًا للحديث عن كل البيئة سواء محلية أو كونية» (مثال تث ٣٣: ١٦؛ مز ٨٩: ١٢؛ إش ٣٤: ١؛ إر ٤٧: ٢؛ حز: ١٢؛ مي ١: ٢).

هذا الاستخدام يساعدنا للوصول للمغزى الكامل للترنيمة المعروفة جيدًا التي رنّمها السرافيم في رؤيا إشعياء للهيكل «قدوس قدوس قدوس يهوه الجنود، الامتلاء أو (الملء) لكل الأرض هو مجده» (إش ٦: ٣؛ ترجمة المؤلف). وعندما نقرأ هذا الكلام في ترجمة إنجليزية عادية «كل الأرض ملآنة من مجده» فمن السهل أن نفكر في الأرض كمجرد نوع من وعاء حدث أنه امتلأ بمجد الله. مثل الهيكل في عدد ١ الذي امتلأ بثوب الرب[١٧]. وبهذه الطريقة فإن الأرض والمجد فقط هما أسماء ملائمة يلحقها فعل رابط ولكن وكما رأينا «ملء الأرض» هو أسلوب للحديث عن كل الوفرة الغنية لنظام الخلق خاصة للمخلوقات غير البشرية (وعندما يكون البشر في المشهد فهم كثيرًا ما يُضافون بعبارة «وكل من سكن فيها» كما في مزمور ٢٤: ١). ولذا فإن ما احتفل به السرافيم هو الإقرار بمجد الله في ملء الأرض. هذا ما يوضح مجد الله الذي يظهر «مقامه» أو حقيقته هو وفرة الامتلاء لخليقته. الأرض ملآنة من مجد الله لأن ما يملأ الأرض يكون مجده وبالمثل مزمور ١٠٤: ٣١ يضع مجد الله وعمله في الخليقة بالتوازي.

«تَكُونُ مَجْدُ الرَّبِّ إِلَى الدَّهْرِ. يَفْرَحُ الرَّبُّ بِأَعْمَالِهِ»

وبالطبع علينا أن نضيف أن مجد الله يتسامى على الخليقة – يفوقها ويسبقها – وكما يذكّرنا مزمور ٨: ١ أن الله وضع مجده «فوق السماوات» ولكن الخليقة لا تعلن فقط مجد الله (مزمور ١٩: ١)؛ ولكن ملء الخليقة أيضًا هو جزء أساسي من مجد الله. ونفس النقطة موجودة عند رؤيا مختلفة عند حزقيال عن مجد الله التي لا تشمل فقط عرشًا متألقًا له. ولكن أيضًا أربعة مخلوقات حيَّة وتمثِّل رؤوسها الأربعة كل الخلائق الحية ومنها الإنسان (حز ١) وكل من في المشهد بما تحمله من مضامين رمزية للخليقة أحيانًا يشير إليها حزقيال بشكل بسيط «مجد الرب» (٣: ٢٣؛ ٨: ٤؛ ١٠: ٤ إلخ). أغلبنا اكتشف أننا لا نستطيع أن نختبر مجد الله بالطبع بالطريقة التي اختبرها إشعياء أو حزقيال. ولكن تعرّفنا على الصلة بين ملء الأرض (المجموع الكلي بكل الخلائق الحية على الأرض) ومجد الله يعني كما يذكّرنا بولس أن البشرية تواجه يوميًا حقيقة الله بمجرد سكناها على الكوكب (رو ١: ١٩- ٢٠). وما نعمله مع تلك الخبرة هو موضوع آخر بالطبع.

ولذا وتلخيصًا لهذا الجزء نسأل: فما هو التحدي الذي يظهر من التنبير على أن الأرض ملك لله؟ وأين تواجه ملكية الله خياراتنا الأخلاقية وتؤثر فيها؟ بالتأكيد

(١٧) ولكن في عدد ١ يأتي الفعل في المضارع واصفاً ما رآه إشعياء بالتحديد «أذياله تملأ الهيكل» وفي عدد ٣ يأتي في المصدر «مجده ملء كل الأرض».

هناك مضامين بيئية لاعتبار نظام الخلق صالحًا في ذاته بسبب قيمته عند الله، إنها ليست أشياء حيادية يمكننا الإتجار فيها والتسويق لها، أو استخدامها وإساءة استخدامها لفائدتنا الشخصية. وإلى جانب هذا وكجزء من كل الخليقة فنحن البشر لم نوجد فقط لتسبيح الله وتمجيده بأنفسنا، ولكن لكي نعيش لبقية المخلوقات. فعلى هذا إذا كانت الوصية الكبرى هي أن نحب الله فهي بالتأكيد تتضمن أننا يجب أن نعامل ما يخص الله بالاحترام والعناية والإجلال. هذا صحيح في كل علاقة بشرية فإذا أحببنا شخصًا ما فإننا نهتم بما يخصه. ولكي نحب الله (أو حتى نعرفه إر ٩: ٢٤) أي أن نقدر ما قدره الله وبالعكس إذا أسهمنا أو تواطئنا في إفساد وتلويث وتدمير النظام الطبيعي فإننا نطأ صلاح الله المنعكس في الخليقة. إنه عدم تقدير لما قدّره الله. إنه إسكات صوت الحمد لله وتقليص مجده.

أرضنا: هبة إلهية ومسئولية بشرية

السماوت العليا ملك ليهوه،

ولكن الأرض أُعطيت لأولاد آدم البشر.

(مز ١١٥: ١٦ ترجمة المؤلف)

وكما رأينا أن الأرض ملك لله كما أيضًا السماء ملك له، ولكن ليس مثل السماوات فالأرض مكان سكنى البشر لأن الله أعطاها لنا. والآن وبالطبع فإن الأرض هي مكان كل خلائق الله غير البشرية لكي تسكن فيها أيضًا كما يحتفل بهذا مزمور ١٠٤ لكن الأرض لم يرد عنها أبدًا أنها أُعطيت لأي خليقة أخرى بنفس الطريقة التي أُعطيت بها للبشر، إذن فماذا عن الخليقة البشرية التي جعلت منا جنسًا له أعطيت الأرض من الله بمعنى متميز؟

من السهل أن نقول إن البشر متفوقون أو متفرِّدون أو يتميزون بخصوصية. هذا واقع بلا شك[١٨]. ولكن الإصحاحات الافتتاحية في الكتاب المقدس لا تنبر في الحال على فرادة الإنسان. بل بالعكس يبدو أن مرة بعد أخرى يقول لنا الكتاب المقدس أننا نشترك في الكثير مع بقية الأجناس الحية أكثر مما نتميز عنها. ومثل بقية الحيوانات (بما فيها السمك والطيور والحشرات) قد بوركنا وأُمرنا بأن نتكاثر ونملأ الأرض (تك ١: ٢٢، ٢٨). وبالفعل هي تباركت وانشغلت بملء الأرض قبل أن نضل نحن. إن الإنسان لم ينفرد بيوم للخلق فنحن شاركنا الماشية في اليوم السادس وأيضًا الحيوانات البرية والزواحف المرعبة. كوَّن الله خلق الحيوانات والطيور من الأرض (٢: ١٩) تمامًا كما فعل مع البشر مستخدمًا نفس الكلمات بالضبط (٢: ٧). والاختلاف الوحيد أن الإنسان صُنع من «تراب الأرض» وهي خاصية من الواضح أنها لا تعطيه ميزة التفوق[١٩]. فالإنسان والحيوان مثل بعضهما يتشاركان في نسمة الحياة (تك ١: ٣٠؛ ٦: ١٧؛ ٧: ١٥، ٢٢ وأيضًا مز ١٠٤: ٢٩- ٣٠). وفي حالتنا فقد كانت نَسَمة في أنفسنا من الله (تك

(١٨) نحتاج أن نحترس فيما ما نقوله إنه عطية فريدة للجنس البشري بالمقابل مع بقية الأجناس. فمزيد من الأبحاث البيولوچية تشير إلى كفاءات واضحة بين بقية الأجناس، والتي نفهمها مؤخرًا بأنها قدرات لأعمال ميكانيكية (حِرفية) وتواصل ولغة ولعب وروح دعابة وحتى ميل للإيثار طبقًا لبعض الأبحاث انظر:

Spanner,'Tyrants, Stewards or Just Kings?' pp. 219- 221.

لمناقشة المغزى اللاهوتي والأخلاقي لهذه الآراء، يبدو لي أنه لا حاجة بالمرة بأن نشعر أن هذه المعلومات تمثل تهديدًا لنا فكل المشترك الذي نكتشفه بين الإنسان وبقية الحيوانات له أصله في أننا نتشارك نفس الخالق. وتميُزنا كبشر لا يقع في مجرد هذا الافتراض بفرادة كفاءات البشر أو حتى في قائمة تتضمن كل الكفاءات. إنها لا تكمن في الواقع بشكل أساسي في بيولوچية البشر بالمرة، فمن الناحية الكتابية يكمن تميزنا البشري في حقيقة لاهوتية بأننا خُلقنا على صورة الله وأننا نسود على بقية خلائق الله.

(١٩) المرجع السابق ص. ٢١٧.

٢: ٧)، وهو نص يحتمل أنه يتكلم عن علاقة حميمة بين البشر والله وليس عن تميُّز انطولوچي بين الإنسان والحيوانات غير البشرية (انظر أيضًا ٧: ٢٢).

إلى جانب ذلك هناك سوء فهم قديم بالنسبة لتكوين ٢: ٧ وذلك بالنظر إليه على أنه أصل «نفس» الإنسان بمعنى أن هناك شيئًا يفترض أنه لم يكن عند بقية الحيوانات لأن خلاصة العدد «وصار الإنسان كائنًا حيًا» يستخدم نفس الكلمة (*nepĕs*) وتستخدم بشكل متكرر مع كل بقية الكائنات الحية (١: ٢٠، ٢٤، ٢٨؛ ٦: ١٩)[٢٠]. وتبرز طبيعتنا الأساسية كجنس واحد من الحيوانات ضمن كل بقية المخلوقات تبرز حتى بعد الكلمات الرائعة لخلقنا عن طريق حقيقة واقعة وهي أن الله يقدم نفس الطعام لنا كما لبقية الحيوانات (١: ٢٩-٣٠). إن منزلتنا مع بقية الخلائق هو موضوع ليس سببًا للقلق ولكن للعجب والامتنان كما ورد في مزمور ١٠٤. فنحن مع بقية الحيوانات الأخرى لدينا نفس الاحتياجات الأساسية من الطعام والماء والنوم والملجأ، والخالق يعطي كل تلك الاحتياجات الأساسية للحياة بوفرة لهم ولنا كنوع من الجود غير المتميز (مز ١٠٤: ١٠- ٣٠). ولذا فنحن حيوانات ضمن بقية الحيوانات نحن خلائق «خلائق أرضية» **آدم** من التربة (*ădāmâ*) (أو إنسان من الدُبال). وبناء عليه فبالطبع نحن أيضًا جزء من ملء الأرض الذي هو مجد الله. الخلق مجد وليس خزي فخزينا يوجد في مكان آخر.

صورة الله والسيطرة

ولكن في قلب كل هذه العوامل المشتركة أين يكمن تميزنا؟ وهناك شيئان قيلا عن البشرية لم يحدث أن ذُكرا عن أية خليقة أخرى. إن الله اختار أن يخلقنا على صورته وأن الله أمرنا أن نتسلَّط على بقية المخلوقات. ثم قال الله: «نَعْمَلُ الإِنْسَانَ عَلَى صُورَتِنَا كَشَبَهِنَا فَيَتَسَلَّطُونَ عَلَى سَمَكِ الْبَحْرِ وَعَلَى طَيْرِ السَّمَاءِ وَعَلَى الْبَهَائِمِ وَعَلَى كُلِّ الأَرْضِ وَعَلَى جَمِيعِ الدَّبَّابَاتِ الَّتِي تَدِبُّ عَلَى الأَرْضِ» (تك ١: ٢٦). وإذ فعل الله هذا فإنه أضاف لكلمات البركة تعدادًا وملئًا (قبلت قبلاً لمخلوقات أخرى) التفويض الفريد «وَبَارَكَهُمُ اللهُ وَقَالَ لَهُمْ: «أَثْمِرُوا وَاكْثُرُوا وَامْلأُوا الأَرْضَ وَأَخْضِعُوهَا وَتَسَلَّطُوا عَلَى سَمَكِ الْبَحْرِ وَعَلَى طَيْرِ السَّمَاءِ وَعَلَى كُلِّ حَيَوَانٍ يَدِبُّ عَلَى الأَرْضِ» (تك ١: ٢٨).

وعلى مستوى ما، فهذا تعبير لاهوتي لحقيقة واضحة: الجنس البشري هو الجنس الذي يسود على الكوكب. فنحن استعمرنا أغلب أرضه ووجدنا أساليب لضبط واستخدام أغلب ما نعامله في البيئة. ولكن النص يؤكد على أن هناك الكثير عن مجرد حقيقة البيولوچية أو حادث التطور، وهو مركزنا بين بقية نظام الخلق بواسطة الغرض الإلهي والتفويض. خلق الله الجنس البشري بقصد أننا يجب أن نحتل هذا المركز، وعندما خلقنا الله على صورته وشبهه فهو أهّلنا لعمل ذلك. إن التأكيدين مرتبطان ببعض عن قرب في النص لدرجة أنه لا يمكن أن يوجد شك بأن نسبتهما لبعض مقصودة. خُلق الجنس البشري ليكون شبه الله وخلق الجنس البشري ليسود على بقية الخلائق.

إننا نذهب بعيدًا لدمج الجملتين بالكامل أي أن نقول إن سيطرتنا على الطبيعة هي حصريًا ما يكون بالفعل صورة الله في البشر لأن البشر لكي يكونوا ويعملوا أكثر بكثير من اشتراكهم في السيطرة على بيئتهم. كثير من الكتابات اللاهوتية كتبت في محاولة لتحديد ماذا في

(٢٠) من المؤسف أن ترجمة NIV لم تنتهز الفرصة في إظهار استحالة تفسير تكوين ٢: ٧ بطرقة مجازية لنسمة القدير «نسمة حياة» وذلك عن طريق استخدام ترجمات متوافقة لهذه الأعداد، وبدلاً من ذلك واصلت استخدام كلمات إنجليزية مختلفة لنفس العبارة العبرية مثل «مخلوقات حية» بالنسبة للحيوانات غير البشرية «وكائن حي» بالنسبة للإنسان، ولكن في كلا الحالتين فإن الكلمة (*nepĕs*) لا يمكن أن تعني «نفس» إذ يملكها الإنسان وليس الحيوان رغم أنها استخدمت لكليهما.

البشر يمكنه أن يتم تعريفه على أنه أساس صورة الله فينا. هل هو عقلانيتنا ووعينا الأخلاقي وقدرتنا على تكوين علاقة أو إحساسنا بالمسئولية تجاه الله؟ حتى ملامح وجوهنا وقامتنا المنتصبة قد رُسمت لمركز صورة الله في الإنسان. وبما أن الكتاب المقدس لم يحدد في أي موضع معنى العبارة. فربما يكون من العبث أن نحاول إيجاد معنى دقيق. وعلى أي حال لا يجب أن نفكر كثيرًا في صورة الله باعتبارها «شيئًا» مستقلاً نمتلكه بشكل ما. فالله لم يعط الإنسان صورته بل بالأحرى صورة الله هي أبعاد خلقتنا. فعبارة «على صورتنا» هي عبارة مميزة (تصف الطريقة التي خلقنا بها الله) وليست وصفية (كما لو كانت ببساطة تصف نوعية ما نمتلك). إن صورة الله ليست شيئًا نمتلكه فيما نحن عليه. فإن نكون بشرًا هو أن نكون على صورة الله. ليس هناك مزيد يمكن إضافته على جنسنا. فما يعينه أن تكون إنسانًا هو شيء محدد وتام.

بعد أن شرحنا تلك النقطة نعود إلى النقطة السابقة. فإذا كانت السيادة على بقية الخلائق ليست كينونة صورة الله فهي بالتأكيد ما تمكننا منه صورة الله. فبين عدد من المضامين لكوننا خُلقنا على صورة الله. إن البشر قد كُلِّفوا وتم تأهيلهم لممارسة هذه السيادة. أو بمعنى آخر لأن الله قصد لهذا الجنس الذي خُلق أخيرًا. الجنس البشري أن يمارس السيادة على بقية الخلائق، ولهذا السبب خلق الله هذا الجنس وحده على صورته عن قصد[٢١].

ولذا أمر الله الجنس البشري ليس فقط أن يملأ الأرض (فهذا أمر أُعطى لبقية الخلائق كما رأينا)، ولكن أيضًا يخضع الخليقة ويحكمها إن الكلمة *Kābaš, rādâ* كثيرًا ما لوحظ أنهما كلمتان قويتان يتضمنان معنى الاجتهاد وبذل الجهد وفرض الإرادة على آخر. إلا أنهما لا يعنيان العنف وإساءة الاستخدام وهو ما يريد المنهاج البيئي المعاصر أن يعطيهما هذا المظهر. إن مصدر هذه الفكرة المنتشرة أن المسيحيين يتحمّلون المسئولية الرئيسية نحو الأزمة البيئية بسبب النظرة الذرائعية للطبيعة والمفترض أنها موجودة في تكوين ١: ٢٨ تعود إلى تكرار ترديد واقتباس مقالة لين وايت Lynn White عن «الأزمة البيئية» التي كتبها عام ورد عليها الكثيرون لأنه اتضح أنها معتمدة على سوء فهم النص العبري لسفر التكوين وأوضح چيمس بار James Barr هذا على سبيل المثال في عام ١٩٧٢:

> إن سيادة الإنسان لا تتضمن أي بُعد لإساءة الاستخدام وهذا يعود للفكرة الشرقية المعروفة جيدًا بالملك الراعي... ولذلك فالعقيدتان اليهودية والمسيحية بخصوص الخليقة مسئولتان بقدر أقل عن الأزمة البيئية بأقل ما يراه أمثال لين وايت. وبالعكس فإن الأساس الكتابي لهذه العقيدة يتجه إلى العكس بعيدًا عن السماح بإساءة الاستخدام ونحو واجب احترام البيئة وحمايتها[٢٢].

إن فكرة *Kābaš, rādâ* قد تتضمن الاستخدام العنيف والسيئ. والاتهام بأن المسيحية معادية للبيئة في جوهرها هو اتهام حديث نسبيًا. فالتفسير السائد لهذه الكلمات في كلٍّ من اليهودية والمسيحية خلال قرون

(٢١) من قواعد التفسير عندما يكون هناك جملتان في صيغة الأمر مثل «ليكن شيء» أو «لنعمل شيئاً» يتبع الواحد الآخر برابط بسيط فإن المعنى الكلي يمكن أن يجعل الجملة الثانية النتيجة المقصودة من الجملة الأولى. أو ما يمكن أن توفره الأولى لكي يحدث. فنحن يمكن أن نقول «لنرسل چين إلى الجامعة كي تحصل على تعليم جيد وليدعها تحصل على عمل ذي مرتب مجز» فهنا شيء يحققه التعليم الجامعي غير الحصول على وظيفة جيدة ولكنه يؤهلك له. ونفس الشيء بالنسبة لربط الجملتين اللتين قالهما الله يمكن أن يؤخذ بنفس الطريقة. لنخلق الإنسان على صورتنا وشبهنا حتى يمارس السيادة على بقية الخليقة. والجملتان ليست نفس الشيء ولكن الأولى مسببة بشكل مقصود للثانية.

(22) Barr, 'Man and Nature', pp. 22, 30.

يعني أنهما يستلزمان عناية كريمة لكل الخليقة إذ أنها مودعة في وصاية البشر[٢٣]. فعلى أحد المستويات فإن كلمة *Kābaš* تحول البشر لفعل ما تفعله بقية الأجناس عل الأرض من استخدام البيئة للحياة واستمراريتها. كل الأجناس بشكل أو بآخر «تُخضع الأرض» بدرجات مختلفة لزوم ازدهارها. هذه هي طبيعة الحياة على الأرض. وكما أُشير للبشر في هذا العدد فمن المحتمل أنه لا يتضمن أكثر من مهمة القيام بالزراعة. إن الإنسان قد طور الأدوات والتكنولوچيا لكي يتبع الشكل الخاص به من إخضاع الأرض لفائدة البشر وهو لا يختلف في المبدأ كما تفعل بقية الأجناس. ولذا هناك فرق كبير بوضوح في الدرجة والأثر في كل المجال البيئي.

وكلمة *rādâ* أكثر تحديدًا. هي بالقطع تصف دور وظيفة البشر الذين عُهد إليهم دون بقية الأجناس. وظيفة الضبط، أو ممارسة السيادة يبدو من الواضح أن الله هنا يسلِّم إلى يد الإنسان تفويضًا من سلطة الله الملكية على بقية الخليقة. وقد عُرف بشكل عام أن الملوك والأباطرة في العصور القديمة (حتى الدكتاتورية في العصر الحديث) يضعون صورة لهم في كل ركن من أركان ملكهم لكي يدلّوا على سلطانهم الممتد على البلاد وشعبها. فالصورة تمثل السلطة للملك الحقيقي وبنفس الطريقة يصنع الله الجنس البشري كصورة فيما بين الخليقة للسلطة التي ترجع إلى الله في النهاية خالق ومالك الكون.

وحتى لو تركنا هذا القياس، فإن سفر التكوين يصف عمل الله بعبارات ملوكية حتى بدون استخدام كلمة «ملك» فعمل الله في الخلق يفيض حكمةً في التخطيط، وقوةً في التنفيذ، وصلاحًا في الكمال. هذه هي المواصفات الأساسية في مزمور ١٤٥، الذي يمجد «إلهي الملك» بالنسبة إلى كل أعمال خليقته. هناك بر وإكرام ملازم لقصة الله الملكية التي مارسها نحو كل ما خلق. هذه بالطبع مواصفات مَلَكية بدون استخدام الكلمة. فكاتب تكوين ١ يحتفل بالخالق كملك متفوق في كل المواصفات التي للملكية في مثاليتها كما يحتفل مزمور ٩٣، ٩٥-١٠٠ بالملك الإله باعتباره الخالق[٢٤]. ولذا فإن الافتراض الطبيعي أن المخلوق الذي خُلق على صورة هذا الإله سوف يعكس نفس المواصفات في حمل أمر تفويض السلطة. أيًا كانت الطريقة التي يتم بها ممارسة هذا الإنسان فإنما يجب أن تعكس شخص وقيم الله صاحب الملكية. «الصورة» هي نموذج ملكي ونوع الحكم الذي عهد الله به للإنسان هو مناسب لمثاليات الملكية. المثاليات ليست إساءة الاستخدام أو الفشل. ليست الطغيان أو العشوائية في الاستخدام، وإساءة استخدام الأشياء ولكن نظام يحكمه العدل والرحمة والاهتمام الحقيقي برخاء الجميع[٢٥].

ولذا فإن سيادة الله على بقية الخليقة يجب أن تكون ممارسة للملكية التي تكرس ملكية الله ذاته. صورة الله ليست رخصة للإفساد بناء على التفوق المغرور، ولكن نموذج يلزمنا بإظهار تواضع شخص الله:

> هذا الفهم يقلب تفوّقنا رأسًا على عقب. لأنه إذا كنا نمثِّل الله فيما نسود عليه فنحن يجب أن نكون مدعووين لأن نشابه الله (أف ٥: ١) في الطريقة التي نمارس بها السيادة بعيدًا عن إطلاق أيدينا في الأرض فإن «صورة الله»

(٢٣) للبحث عن تعبيرات وصفية لهذه النظرة في التاريخ المسيحي انظر:

Nash, *Loving Nature*, ch. 3 'the Ecological Complaint Against Christianity'..

(24) Murray, *Cosmic Covenant*, p. 98.

(٢٥) المرجع السابق.

Imago Dei تقيِّدنا. يجب أن نكون ملوكًا ليس طغاة فإذا كنا طغاة فإننا ننكر بل ندمِّر صورته فينا. فكيف يمارس الله السيادة؟ يقول لنا مزمور ١٤٥ إن الله منعم ورحيم وصالح وأمين ومحب وجوّاد وحام، ليس للبشر فقط ولكن لكل ما صنعت يداه أن ما يميز عمل الله هي «البركة واهتمام الله الدائم هو الذي يؤكد أن للقطعان والأسود وأيضًا الطيور سوف تحصل على الطعام والماء (مز ١٠٤؛ مت٥: ٤٦)[٢٦].

الملكية الخادمة

ما هو نوع النظام المَلَكي الذي يضعه أمامنا العهد القديم كنموذج لممارسة الإنسان لسيادته على الخليقة؟ ربما أن أكثر عبارة مختصرة لهذا النموذج يأتي من المشيرين الكبار الحكماء الذين للملك رحبعام عندما سعي شعبه في المملكة الشمالية إلى الراحة من السياسات الظالمة لأبيه الملك سليمان. فهم قالوا للملك. «إِنْ صِرْتَ الْيَوْمَ عَبْدًا لِهَذَا الشَّعْبِ وَخَدَمْتَهُمْ وَأَجَبْتَهُمْ وَكَلَّمْتَهُمْ كَلاَماً حَسَناً، يَكُونُونَ لَكَ عَبِيدًا كُلَّ الأَيَّامِ» (١مل ١٢: ٧) الخدمة المتبادلة هي الوضع المثالي. نعم كان واجب الشعب أن يخدم ويطيع الملك ولكن واجب الملك الرئيسي تجاه مملكته هو خدمة شعبه والعناية باحتياجاتهم ومنحهم العدل والحماية ومنع الظلم والعنف والإساءة. إن الملك يوجد لفائدة شعبه وليس العكس. والاستعارة التي عبّرت عن هذا كانت شائعة في الشرق الأدنى القديم وليس فقط في إسرائيل فالاستعارة المستخدمَة للحكم الملكي هي استعارة (الراعي)، كان الملوك رعاة لشعوبهم، والغنم يحتاج أن يتبع راعيه. ولكن المسئولية الرئيسية للراعي هي أن يعتني بالغنم ولا يسيء إليهم. فكلمة «الراعي» في معناها الأساسي تتحدث عن المسئولية أكثر من الحقوق والقوى. ولذا فإن حزقيال في إدانته الحادة للملوك إسرائيل السابقين يصفهم كرعاة أفسدوا قطيعهم بلا رحمة ولا ملكية حقيقية كما كان يجب أن تكون. وقد أعطى وصفًا استعاريًا ممتازًا فيما يجب أن يكون عليه الملك الحقيقي فقال إنه الله بشكل مطلق ومملكة داود التي عيَّنها الله هي المكان المناسب لممارسة ملكه (حز ٣٤).

ولذا فإن سيادة البشر في الخليقة إذا كانت شكلاً من أشكال الملكية، فإنها يجب أن يكون وضع مثال لها في النموذج الكتابي:

> إذا كان لنا السيادة على بقية خلائق الله فإننا دُعينا لكي نعيش في سلام معهم كرعاة صالحين وخدام متواضعين. لا نستطيع أن نقول نحن خُلقنا على صورة الله ثم نستخدم هذا ذريعة للفساد والإهمال أو حتى احتقار بقية الخليقة فيما الله لم يفعل شيئًا مثل هذا. وكملوك لدينا قوة الحياة والموت على الخليقة وحق ممارسة ذلك طبقًا لمبادئ العدالة والرحمة ولكننا نلتزم بواجب متواز ليس فقط لله، ولكن للخليقة لكي نحبها ونحميها[٢٧].

ما هو جدير بالملاحظة أن مفهوم الملكية الخادمة باعتبارها الموقف المناسب للبشر تجاه بقية الخليقة مفضَّل عن النموذج الذي يُستخدم كثيرًا وهو «الوكالة» وهو تعليم يفترض أننا «وكلاء على الخليقة» وهو منتشر جدًا ويفضله الكثيرون وبالطبع يتضمن بعضًا من الحق الكتابي، وفوق الكل يشير إلى واقع أننا لسنا ملاّك الأرض. بل بالأحرى قد عُهد إلينا بها عن طريق الذي يملكها بالفعل. إلا أن مفهوم الوكالة عرضة لشيء من إساءة الفهم وإساءة الاستخدام، وأقل إساءة هو اعتبار

(26) Spanner,'Tyrants, Stewards - or Just Kings?' p.222.

(٢٧) المرجع السابق ص ٢٢٤.

«الوكالة» التي تُستخدم في الأوساط المسيحية في بعض السياقات الثقافية كعبارة تشير فقط إلى المال «دعوات للوكالة» أما أشد ضرر للكلمة فهو أنها تُستخدم أحيانًا في بعض الدوائر غير المسيحية لتعطي تعبيرًا أخلاقيًا لما قد يحمل مبادئ إساءة استخدام مصادر الطبيعة. إنها كلمة تتحدث عن إدارة الأشياء أكثر من علاقات تتميز بالاعتناء.

المشكلة أن نموذج الوكالة لا يثير بالفعل تحدي الثوابت في العلوم المتميزة بالنقص ولا التكنولوچيا المتميزة بالاستغلال. فالوكالة لا تعني أكثر من أنها تتساوى مع الفكرة الحديثة من أن العالم وسكانه من غير البشر هم مصادر نستخدمها. نعم هي مصادر ولكنها ملك الله، نعم نستطيع أن نستخدمها ولكن يجب أن نستخدمها بعناية. وعبارة وكالة تتعارض مع إحساسنا بالتفوق فنحن نفكر في الوكيل ليس إلا متفوقًا على الأملاك التي يديرها. إن الملك من ناحية أخرى لا ينظم الأشياء: يحكم على أحياء فهو، وأيضًا يجب أن يجاوب الله، كما عليه التزامات ناحية شعبه[٢٨].

ولذا دعونا نذكّر أنفسنا أن الانتداب على الخليقة لم يكن لكي نكون وكلاء في الأرض، ولكن «لنملك» على بقية الخليقة. ولذا فإن النموذج المناسب والمنظر له كتابيًا هو الملكية بشرط أن نأخذ التعليم الكتابي الكامل بشكل جاد، بخصوص ما يُفترض أن يكون الملوك عليه وأن يعملوه كخدام لمن يملكون عليهم.

هناك بُعد آخر في مفهوم العهد القديم عن الملكية وهو أنها كانت تمارس بالأخص لصالح الضعفاء أو غير القادرين، فصلاة مزمور ٧٢ أن الله يهب المَلِك العدل حتى يدافع عن التعابى والمحتاجين. إن طبيعة العدل الأساسية كما يتكلم عنها العهد القديم هو ليس عدم الانحياز الأعمى ولكن العمل على وضع الحق في نصابه الخاص لتبرئة من ارتكب خطأ في حقهم وإنقاذ من ظلموا والسماع لصوت الضعفاء ومن تعوزهم القوة وتولي قضاياهم. في إرميا ٢١: ١١- ٢٢: ٥ يضع هذه المُثل كمعايير لقيام أو سقوط مملكة أورشليم في نظر الله. وطلب سليمان الحكمة من الله في بداية ملكه المتفائل لكي يقيم العدل كمطلب حيوي إذ هو أراد أن يحكم حكمًا صالحًا (١مل ٣: ٥- ١٢). ويستمر السرد فتوضح كيف أجاب الله صلاته بشكل مؤثر عن طريق قصة العاهرتين وطفليهما. قصة القوة. الملكية التي تعمل في صالح أكثر الناس ضعفًا والتي عُرفت بين الناس بحكمة من الله لإقامة العدل (١مل ٣: ١٦- ٢٨). وفي الأصحاح الذي يمثّل ذروة سفر الأمثال تضع حكمة أم الملك لموئيل التحدي الرئيسي للملك:

«افْتَحْ فَمَكَ لأَجْلِ الأَخْرَسِ فِي دَعْوَى كُلِّ يَتِيمٍ.
افْتَحْ فَمَكَ. اقْضِ بِالْعَدْلِ وَحَامِ عَنِ الْفَقِيرِ وَالْمِسْكِينِ»

(أم ٣١: ٨- ٩)

وطبقًا لذلك فلكي نحكم على بقية الخليقة كملوك وللتصرف كصورة الله الملك هو أن يقيم العدل الكتابي بالنسبة للخليقة غير البشرية. الملك الذي يمكن أن يصف مسئوليتنا بشكل ملائم نحو بقية الخليقة كما للرغبة البشرية للحاكم[٢٩]. لكي تكون صوت من لا صوت له فهذا جزء بشكل مؤكد من حث المسيحيين كي يشتركوا في العمل البيئي في حماية الأجناس ومواطنها وفي

(٢٨) المرجع السابق، ص ٢٢٠. يضع Jim Ball خريطة معينة للمداخل التبشيرية المختلفة لمعنى «الوكالة»، ومنها يرى أن بقية الخليقة ليست أكثر من مصدر للبشرية يمكن أن تُستغل إلى أقصى درجة. والذي ينبِّر على نموذج الخدمة الذي نوقش هنا. انظر:
Ball ,'Ecological Crisis',p230.

المناصرة البيئية... إلخ.

بالفعل هذا العدل المتعاطف هو علامة ليس فقط على الملوك في العهد القديم ولكن لكل السلوك البشري الأخلاقي، وعلى الأقل يوجد نص يزيد نطاق تلك الواجبات الأخلاقية لما بعد العلاقات الإنسانية لتصل إلى الحيوانات.

الإنسان البار يعرف نفس (*nepeš*) بهيمته

ولكن تعاطف الإنسان الشرير قسوة

(أم ١٢: ١٠) (ترجمة المؤلف)

nepeš هنا تبدو أنها تعني الداخل، غير المنطوق من مشاعر واحتياجات الحيوان (كما عند الإنسان أيضًا). وهي علامة على البر الكتابي للانتباه والعناية (لمعرفة) أن نفس *nepeš* الحيوان مثل ما للإنسان. وعلى العكس فإن الشرير (الذي لا يهتم بأي حال بالعدل أمثال ٢٩: ٧) يحوِّل التعاطف إلى فظاظة.

> إن مضامين هذه العقيدة عميقة فمن كل ما في الفضائل العبرية نجد أكثرها شمولاً (*Ṣedaq* الحق) والأكثر في عمق المشاعر (*rahămîm* الرحمة)، واللتان تستخدمان من الله تجاه البشر والبشر تجاه بعضهم البعض وهنا تستخدم في الكلام عن الصواب والخطأ تجاه الحيوانات ولذا دخلت الحيوانات مجال الأخلاقيات البشرية[٣٠].

وأخيرًا فعندما نتجوّل بين صفحات العهد القديم لكي نعي دورنا في الخليقة كممارسة المُلك من خلال الخدمة فإننا نجد بدقة المثال الذي وُضع لنا بالرب يسوع المسيح. وهذا بالطبع ليس مفاجأة فنحن دُعينا لنتصرف كصورة الله بين الخليقة. والمسيح هو الصورة الكاملة لله، ولذا فنحن نجد أن مثاله للربوبية تم التعبير عنه من خلال الخدمة. والخدمة بالنسبة له تعني الحب بكرم وبتكلفة والتضحية بالذات من أجل الذين جاء ليخدمهم. ونحن نألف بالطبع هذا المثال للخدمة المتشبهة بالمسيح لبقية جنسنا البشري. لا يوجد سبب يقول لنا لماذا لا يطبق هذا أيضًا على مسئوليتنا على ممارستنا بالتشبه بالمسيح تجاه مسئوليتنا نحو العالم الطبيعي الذي خُلق بالمسيح وللمسيح. ويعطي العهد القديم بالفعل تعليمًا وافرًا عن عناية الله الكريمة والمحبة لكل خلائقه (مز ١٠٤، ١٤٥ نماذج أساسية) وحتى يسوع استخدم هذه الخاصية التي لأبيه كافتراض أن هذا كان القانون الثابت الذي يمكن أن تُبنى عليه كل الأخلاقيات البيئية للتشبه بالمسيح. وينبر أندرو لينزي Andrew Linzey على مثال المسيح بالذات في إعطاء الذات[٣١] بكرم ويذكّرنا بنصوص مهم مثل فيلبي ٢: ٥- ٩؛ متى ٢٥: ٣٥- ٣٧. ويستدل منه على علاقتنا بالحيوانات:

> إن الضعف الكلي وفقدان القوة لدى الحيوانات بمقابل قوتنا المطلقة عليها، هي التي تقوي وتستلزم تجاوب الكرم الأخلاقي، وأرى أننا نمثل للخليقة ما يمثّله المسيح لنا، فعندما نتكلم عن التفوق البشري فكأنا نتكلم ليس فقط عن التشبه بالمسيح في القيادة ولكن أيضًا التشبه بالمسيح في الخدمة. فلا توجد

(٢٩) لحالة أخلاقية وكتابية كاملة بالنسبة لهذه النقطة انظر Linzey, *Animal Theology*, ch. 2,'The Moral Priority of the Weak'

(30) Murray, *Cosmic Covenant*, p. 113.

(٣١) لاختبار مفصل عن تعليم يسوع وسلوكه بالنسبة للحيوانات انظر Richard J. Bauckham, Jesus and Animals,

قيادة بلا خدمة، ولا خدمة بلا قيادة – فقيمتنا الخاصة في الخليقة تأتي من كوننا ذوي قيمة خاصة للآخرين[٣٢].

وبالفعل قال لينزي مؤخرًا إنه ربما يكون تفردنا كجنس بشري موجودة هنا فقط، إذ أننا وحدنا من دون الأجناس قد وهب لنا القدرة على إعطاء ذواتنا للعناية بالخلائق لتعكس الله ذاته في عمله هذا. ويقول لينزي إن هناك شيئًا كهنوتيًا بخصوص هذا مما يجعل في استطاعتنا مشاركة المسيح في فداء البشرية وفيما إذا كان ذلك يجد تأكيدًا واضحًا في الكتاب المقدس (وأنا أجد أنه يلقي هذا التأكيد). فيبدو أنها نقطة صالحة لكي نقول ضمن أشياء أخرى أن تفرد الإنسان نتاج القدرة أن يكون خادمًا للأجناس[٣٣]. وأن هذه الخدمة هي بُعد كتابي بالتمام لوجودنا كملوك في الخليقة.

ولذا ففي عودتنا لقصص الخليقة الأساسية فإنه من المؤثر مرة أخرى أن نلاحظ التوازن الذي يوضح ما كنا نناقشه، فمن ناحية عندما خُلق البشر في تكوين ١ كقمة لخلق الحيوان فقد وهب الإنسان الكفاءة اللازمة لممارسة السيادة على بقية الخليقة باعتباره صورة لله في وسطها. ومن ناحية أخرى في تكوين ٢ عندما خلق الإنسان في سياق الأرض المحيطة واحتياجاتها فهو وضع في جنة عدن ليخدمها ويحفظها[٣٤]. فالسيادة في أصحاح ١ تمارس من خلال الخدمة (إصحاح٢) هذا التوازن الكتابي لمسئوليتنا نحو البيئة[٣٥].

أولوية البشر

ليس من الصواب تمامًا القول بأن البشر هم قمة الخلق الإلهي في تكوين ١– ٢ فالذروة جاءت مع سبت الراحة لله إذ أن الله دخله السرور بخليقته الحسنة جدًا. الخليقة وجدت لله، لمجد الله، ومجده كما رأينا وأيضًا لسرور الله. فإذا تخيلنا أن كل شيء وُجد من أجلنا فإن هذا غرور لا يمكن استخلاصه من الدور الذي أُعطى لنا. فأن نملك على بقية الخليقة. مرة أخرى فهذا يساعدنا لكي نذكّر أنفسنا بالنظرة الكتابية لملكية الملوك الإسرائيليين إذ لم «يتملّكوا» شعوبهم أو الأرض التي يملكون عليها، فالشعب والأرض ملك للرب. ولذا فهذا كان انحرافًا أدانه الأنبياء كثيرًا عندما اعتبر الملوك الشعب والأرض ملكيتهم الخاصة وأساءوا استخدامهما لرفاهيتهم. كان هذا شيئًا حذّر منه صموئيل إسرائيل في التصوير القاسي الذي وضعه ليل الحكم الملكي للفساد (١صم ٨: ١٠– ١٨)، ولكي نتخيل أن كل العالم وُجد بشكل حصري لفائدتنا البشرية فهي نظرة خاطئة تمامًا في محيطنا. ويعطي تكوين ١: ٢٦، ٢٨ الوجود البشري وضع حُكّام العالم ولكن ليس من المفهوم للحكم أن الرعية موجودة من أجل حكامهم فإذا حدث شيء من هذا فإن الحالة هي كما في متى ٢٠: ٢٥– ٢٨ [٣٦]

ولذا فالخليقة بالتأكيد ليست لفائدة البشر وحدهم فالعهد القديم يعطيها قيمة بالنسبة لله مباشرة لتمجيد

(32) Linzey *Animal Theology*, pp, 32- 33.

(٣٣) المرجع السابق ص ٥٧.

(٣٤) هذا أبسط تعريف وأكثره حرفية للفعلين Ābad, Šāmara الأول يتضمن العمل وبلا شك يشير في المقام الأول إلى دور فلاحة التربة ولكن مازال هو الفعل الذي يشير إلى الخدمة في المقام الأول.

(٣٥) قد يجدر ملاحظته أن نفس المثال موجود في معنى الرئاسة داخل العلاقة الزوجية والقيادة الرعوية في الكنيسة والاثنان في نفس الأسس الكريستولوچية (أفسس ٥: ٢٢– ٣٣؛ ١بطرس ٥: ١– ٤) في هذه الدوائر أيضاً التي تعكس مثال المسيح في ممارسة المسئولية من خلال الخدمة القلبية وتوجه إعطاء النفس والعمل على هذا.

(36) Bauckham, Theology of Nature', p. 234.

الله ولسروره. والمزامير وكتب الحكمة تحتفل بتلك العناصر من الخليقة التي نادرًا ما يشهد لها البشر وهذا فوق استخدامها لفائدتهم الشخصية (مثال: أي ٣٨- ٤١)، حتى قولنا إن الله أعطى مصادر الأرض لغذاء الإنسان وسكنه فإنه لا يتعدى قولنا إن الله يحمل لنا نحن البشر ما يحمله بالضبط لبقية الحيوانات والطيور والأسماك (مز ١٠٤).

هناك نقطتان مهمتان بالنسبة لعلم الإرساليات، فمن ناحية إذا كانت الخليقة قد خُلقت حصريًا لفائدة البشر أكثر من كونها في المقام الأول لمجد الله ولذّته فإذًا العناية بالخليقة يمكن أن تلقى اتهامًا بأنها مجرد شكل آخر من خدمة البشر لأنفسهم. والآن وبالطبع فإنه من الصواب أنه بعنايتنا بالخليقة فإننا نفعل الأفضل للبشرية ولكنه دور له شرعيته في حد ذاته لأننا نحب الله الذي تنتمي له الخليقة، ولأننا نتطلع لأن نرى مجد الله يتنامى خلال الخليقة وأن سرور الله بالخليقة وخدمته عن طريق عنايتنا المُحبة. إن المهمة لها أهميتها في ذاتها وليس لمجرد خدمة احتياجاتنا.

ومن ناحية أخرى قد يقول بعض المسيحيين إن العمل البيئي تكمن صلاحيته كشكل للإرسالية المسيحية إذا كان هناك فائدة بشرية ناتجة عن هذا خاصة إذا كان ذا طبيعة تبشيرية. مرة أخرى لا نحتاج أن نتساءل عن إمكانية وجود نتائج تبشيرية قوية للانشغال المسيحي البيئي. ولكن العناية بالخليقة لا تحتاج لهذه التبريرات بالنسبة للبشرية إذ لها تفويض خاص وصلاحية نحن نعتني بالخليقة لأن الله قد أعلن قيمتها بالنسبة له ولأننا قد تلقينا توجهًا لعمل هذا كجزء من وظيفتنا كملوك وكجنس خُلق على صورة الله. الاعتناء بالخليقة ذو بعد أساسي في بشريتنا وليس بُعدًا اختياريًا لمسيحيتنا.

وهنا كما في أمور أخرى كثيرة لكي نكون مسيحيين فهذا يعني أننا دُعينا لكي نكون أكثر إنسانية. ليس لكي نتصرف كما لو أن مسئوليتنا الأولى الرئيسية التي وضعها الله على الجنس البشري لا تشملنا نحن.

ومع ذلك وبعد أن قلنا كل هذا فإنه من الواضح أن الكتاب المقدس يعرف تفرد البشر بثلاث طرق على الأقل: الأولى الإنسان غير كل الخليقة، هو الذي خُلق على صورة الله وثانيًا كل بقية الخليقة «وُضعت تحت قدميه» باعتباره المخلوق الأقل قليلاً من الملائكة (أو الله) وتكلل بالمجد والكرامة (مز ٨: ٥- ٦) وثالثًا أعلن الله الحياة البشرية بأن يكون لها طهارة على وجه الخصوص فيما بين المبدأ العام بأن كل الحياة تهم الله (تك ٩: ٤- ٦). ففي هذه النصوص وما تحويه من افتراضات فإن يسوع كان يمكن أن يبني تشجيعاته المألوفة لكي نثق في أبينا السماوي على أساس أن لنا قيمة أكثر من بقية الخليقة (مت ٦: ٢٦؛ ١٠: ٣١؛ ١٢: ١٢؛ لو ١٢: ٧، ٢٤) «وهذه الأقوال لا تعني بالطبع أن بقية الخليقة ليست ذات قيمة، وإنما بالأحرى فإن كل قوتها تعتمد على حقيقة أن الحيوانات لها بالفعل قيمة حقيقية عند الله وإلا فلا فائدة من القول بأن الإنسان له قيمة أعلى[٣٧].

كل الخليقة في تكوين ١، ٢ تشير إلى أولوية وتفوُّق الإنسان بين بقية خليقة الله الحسنة والقيمة. وترتيب الأصحاح الأول يؤدي إلى قرار الله لخلق البشر على صورة الله وفي اليوم قبل الأخير في ترتيب أيام الخليقة يضع تكوين ٢ المخلوق البشري في مركز المشهد الكلي ويدرس كل شئ آخر في الخليقة في ضوء طبيعته الفيزيائية والعقلانية. إن الرسالة في كلا النصين تظهر بوضوح أن الحياة الإنسانية مهمة بتفوق (سواء في

(37) Bauckham,' Jesus and Animals', p 46.

قيمتها أو في مركزيتها).

بالنسبة لله في سياق الخليقة كلها تجد الخليقة مركزها ورئاستها الحقيقة في ذلك الجنس البشري (مركز لا يتناقض مع تأكيد العهد الجديد على أن المسيح هو رئيس الكون لأنه وكما يذكرنا سفر العبرانيين ٢ بقوة أن يسوع الإنسان الذي يحتل ذلك الدور محققًا ما جاء في مزمور ٨ عندما يفعل هذا).

هناك وجهة نظر في العلوم تُعرف بالمبدأ المرتبط بالبشر، ومؤيدو هذا المبدأ يشيرون إلى الحالات الأولية في كل أصل في الكون، فنظرية الانفجار العظيم Big Bang وضعت بشكل دقيق للوصول إلى الحالات الحديثة بشكل نسبي، والتي فيها تكون الحياة البشرية ممكنة على كوكب الأرض في ذلك النظام الخاص من نظام المجموعة الشمسية في هذه المجرة بالذات. والحقيقة أننا نحن البشر موجودون هنا ككائنات عاقلة مع مقدرة واضحة للتفكير ليس في أنفسنا فقط ولكن في أصول الكون نفسه، وهذا نتاج تدقيق شديد جدًا منذ البداية. ولكي نوضح الفكرة فإذا رغبت في أن تنتهي إلى الجنس البشري فعليك أن تكون محددًا جدًا عن كيف تعاملت مع الكون. اسمح بأي تشعُّب بسيط في أي اتجاه وعندها لن يكون هناك أي كون من الآن. لا نجوم لا كواكب ولا ظروف مناسبة للحياة ولا جنس بشري فماذا يقول لنا هذا؟ المسيحيون الكتابيون سوف يقولون هذا لا يعني لنا أكثر مما نعرفه قبلاً أو نستطيع أن تخمينه من قصة الخلق أن الله كان يحتفظ بنا في فكره عندما تكلم أول الكلمات «ليكن نور». والعلماء الذين يفتقدون إلى نظرة تليولوچية للكون لا يستطيعون الأخذ بهذا الشرح الذي مركزيته البشر[٣٨].

هذا المبدأ المرتبط بالبشر لا يجب أن نسخر منه، ففكرة أن البشر مركز الكون وبالتالي نرى في كل شيء آخر في الخليقة أنه تحت تصرفنا، مما يعطينا الرخصة لإساءة استخدامه وإهماله ونهبه أو تدمير البيئة الطبيعية. ولكنه مبدأ يتردد صداه جيدًا مع التأكيد الكتابي على أولوية الإنسان ضمن نظام الخليقة. ورفض «التفوق» على يد علماء (البيئة العميقة Deep Ecologists*) فإن هذا المفهوم الخاص بأولوية الإنسان يجب أن ترعاه الأخلاق المسيحية بحساسية بالنسبة لكلٍّ من موضوعات البيئة والسؤال الوجداني عن حقوق الحيوان. إن فرادة البشر بالنظر إلى طبيعتهم المحددة باعتبارهم مخلوقين على صورة الله تعني أن حيثما وجد الصراع بين احتياجات الإنسان وبقية الأحياء أو غير الأحياء من أجزاء الخليقة (ولكن فقط عندما يكون صراعًا لا يمكن حله بشكل مُرضٍ بمقابلة كلا الاحتياجين بالتبادل). فإن البشر يأخذون الأولوية. بالطبع يجب أن نتجه نحو المواقف حيث يمكن أن يعمل النظام الأكثر شمولاً وثباتًا، وحيث يمكن أن يسهم تدبير وإدارة الأشكال التي تتكوّن منها الأرض والماء بطريقة ودية وحمائية في رفاهية البشر، وحيث استفادة البشر تعمل على إيجاد التناغم لخير بقية المخلوقات التي تعيش معنا. وكما سنرى أن هذا جزء من الرؤيا الإسخاتولوچية للمستقبل ولكن يمكن أن ترشد أخلاقيات البيئة وأهدافنا في الماضي.

(38) Hawking, Brief History of Time, pp. 124.

يناقش الصور المختلفة للمبدأ البشري (رغم أنه لا يوافق عليها) وببساطة يناقش المبدأ في شكل دائري وهو أن الكون موجود كما هو لأننا موجودون. فإذا اختلف بأي شكل فلن يكون البشر هنا لملاحظة الاختلاف .إنها ليست طريقة لاهوتية ولا مهدفة للتعبير عن التأكيد اللاهوتي على أن الكون خُلق بهذه الطريقة لكي يعد في النهاية لوصول الإنسان إليه.

* أي الاعتراف بالقيمة الكامنة في الكائنات الأخرى بصرف النظر عن فائدتها.

الأرض الملعونة: خطية الإنسان والدمار البيئي

الطبيعة واللعنة

عندما اختار الإنسان أن يتمرد على خالقه فإن عدم طاعته وسقوطه أثَّر على كل البيئة الفيزيائية، وهذا واضح في الحال من كلمات الله لآدم «ملعونة الأرض بسببك» (تك ٣: ١٧) والتي سنعود إليها. ولكن بالنظر للارتباط بين الوجود البشري وبقية الخليقة لم يكن ممكنًا أن يكون هناك شيء آخر ويشرح باكهام Bauckham التأثير الحتمي جيدًا فيقول:

> كيف يؤثر السقوط على الطبيعة؟ هل فقط في التاريخ البشري أن عمل الله الخلاق قد تشوش واحتاج إلى عمل فدائي بينما بقية الخليقة الطبيعية استمرت غير متأثرة بالسقوط؟ لا يمكن أن تكون الحالة لأن البشرية جزء من الكل المتداخل في الطبيعة ولذا فإن التشويش في التاريخ البشري لابد أن يعمل على تشويش الطبيعة. وطالما أن البشر هم الجنس المسيطر على الأرض فإن خطية الإنسان تحدث تأثيرًا على الطبيعة ككل. لقد عمل السقوط على إفساد العلاقة المتناغمة مع الطبيعة فاصلًا إيانا عن الطبيعة، وحتى أننا الآن نعامل الطبيعة بعداء. ونميز علاقتنا مع الطبيعة بالصراع والعنف (تك ٣: ١٥؛ ١٧- ١٩؛ ٩: ٢).[٣٩]

كل هذه الأشياء جزء من خبرتنا العملية مع الطبيعة بالنسبة لمجهوداتنا الشخصية لنحيا ونزدهر في الأرض. ولكن هناك سؤال أعمق يجهد المفكرين اللاهوتيين ويتلقى إجابة معقدة وغير كافية وهو: هل الطبيعة في حد ذاتها ساقطة؟ هل هناك شر أدبي يعمل ضمن عمليات نظام الخليقة غير البشرية؟ ونقدم هذا السؤال بطريقة أخرى وهو أن نسأل فيما إذا كانت لعنة الله على الأرض لعنة أنطولوچية طبيعية (أي أنها تؤثر على طبيعة الكوكب كما هو الآن؟) أو وظيفي (أي تؤثر فقط على علاقتنا البشرية مع الأرض)

البعض يؤيدون الرأي الأول (الفهم الأنطولوچي الطبيعي، للسقوط الذي أثر على الطبيعة). الذي يواصل نسبة تشويش الظواهر الطبيعية مثل الزلازل إلى اللعنة على الأرض. وهذا يثير مشكلة ترتيب تاريخي بخصوص أن الأسباب الطبيعية لمثل تلك الحوادث تعود إلى ما قبل تاريخ وصول الجنس البشري. والواقع أنه من الناحية الچيولوچية وما قبل الطبيعة يمكن القول إن الكوكب كان غير مستقر بشكل كبير ويهدد البيئة مثل سكنى البشر. والبعض يرون أن هذه الملامح الطبيعية التي نراها نحن البشر أنها «غير مُسِرَّة» مثل الأجناس آكلة اللحوم، وحقيقة وجود ظاهرة السلب في كل مكان هي أيضًا شر أدبي ونتيجة للسقوط. مرة أخرى الصعوبة هنا أن هذه الظواهر الطبيعية تظهر دائمًا على أنها جزء من «ما كانت عليه الأشياء» على الكوكب قبل وجود البشر بكثير حتى قبل الخطية، ورغم أن تكوين ١: ٣٠ يسجل ضمان وجود الخضرة عن طريق الله لغذاء الحيوان وأيضًا الإنسان فمن الصعوبة دعم وجهة النظر بأن الحيوانات فقط بدأت تأكل بعضها منذ وقت وجود الأجناس المنقرضة *Homo sapiens* وكنتيجة للتمرُّد الأخلاقي والروحي لذلك المخلوق ضد الله.

أما رأيي الشخصي فهو الموافقة مع الذين يرون أن هذه الملامح للنظام الخليقة ليس عرضًا للخطية والشر أو أي جزء منه (في ظل حقيقة أن الكتاب المقدس يشير إلى أن الشر كان قائمًا في الخليقة بشكل ما قبل دخول

(39) Bauckham, 'Theology of Nature', p 240.

الحياة البشرية). ليس كنتيجة مباشرة لخطية الإنسان ولكن كجزء من عدم الاكتمال أو الطبيعة التي لم تصبح مثالية بعد كخليقة الله الصالحة.

> هل الطبيعة نفسها ساقطة؟ وبعبارة أخرى هل هناك شر في الطبيعة؟ إن سقوط الطبيعة مفهوم أُستخدم لشرح الملامح المتنوعة مثل تحجّر الفؤاد وقساوة الطبيعة نفسها، وأيضًا عداوة الطبيعة للبشرية في أشكال معينة مثل البكتريا التي تعيش فقط بإحداث أمراض مؤلمة، أو أحداث الطبيعة المدمِّرة مثل الزلازل. لا أحد لاحظ قسوة مطاردة القط للفأر يمكن أن يقتنع أو يصدق أن الطبيعة صالحة في حَدِّ ذاتها بعيدًا عن تأثرها بالإنسان. فإذا استطعنا تفسير ملامح البيئة هذه على أنها فاقدة الحس الأخلاقي وليس منافية للأخلاق فإننا قد نستطيع أن نراها غير كاملة. وتشير إلى عدم اكتمال عملية الخلق حتى الآن أكثر من كونها تتحول عن غرض الله الخلاق[٤٠].

لم يُقصد بالخليقة أبدًا منذ البدء أن تكون ثابتة وجنة كاملة، ولكن دائمًا كان مقصودًا أن تكون متحركة للأمام نحو مستقبل من الكمال. إن الجنة في عدن لم تشمل الكوكب كله. لقد كانت مكانًا آمنًا وبيئة مترابطة على الأرض وفيها وُضع الله الإنسان الأول. إن ما يتضمنه هذا الموقع المحدود لعدن ووضع الإنسان بالأساس هناك يبدو أنه كان بداية مهمة إخضاع الأرض هناك، ثم تمتد للخارج إلى العالم الذي لم يكن قد أُخضع بعد. ولذا فليس من الحقيقي من الناحية الكتابية أن نتخيل كل الأرض في فجر تاريخ البشرية كجنة كاملة أو أن كل قوى الطبيعة التي نجدها مصدر تهديد أو عدم راحة كانت نتيجة لخطية الإنسان ولعنة الله، وبالإضافة إلى ذلك يجب أن نلاحظ أن لعنة الله كانت موجهة بالتحديد إلى «الأرض» فكلمة *ădāmâ* والتي لا تعني عادة كل كوكب الأرض (لأن 'erés هي التي تستخدم عامة لما نسميه نحن الآن الكرة الأرضية) ولكنها تشير عادة إلى سطح الكوكب مكان سكن الإنسان، التربة نفسها[٤١]. هذا مع الشرح الوارد حالا للعنة في عبارة «شوكًا وحسكًا» وعرق جبينك يشيران إلى دور اللعنة الأولية التي هي تأثير خطية البشر والتي سوف تظهر في صراع الوجود البشري في اغتصاب ما تأكله من التربة، فآدم كان في شقاء مع التربة *ădāmâ* التي أُخذ منها. هذا هو معناه أيضًا في قلق لامك أبي نوح (تك ٥: ٢٩).

العهد الكوني

وإن كنا نفضل الرأي الوظيفي بشكل أساسي بخصوص لعنة الله الخاصة على الأرض فإننا لا يجب أن نستبعد العلاقة الكونية الأوسع بين خطية الإنسان (وفي الواقع كل السلوك البشري) وبقية النظام الطبيعي. هناك نظرة كبيرة للمادة الكتابية تميل أحيانًا إلى أخذ المعنى الاستعاري أو الرمزي فقط الذي يصف ما يمكن تسميته بالشبكة المعقدة للعلاقة بين الله والبشرية وبقية الخليقة غير البشرية. ويربط روبرت موري Robert Murray جملة «العهد الكوني» بهذا الموضوع الكتابي ويجادل بشأنه بشكل واسع في كتابه بنفس العنوان وهو يدَّعي أنه يجد وقائع لها في العهد القديم.

> الاعتقاد بأن إسرائيل القديمة تشاركت مع الثقافات المجاورة وبالأخص مصر وبلاد الرافدين:

(٤٠) المرجع السابق ص ٤٠، ٤١.

(٤١) انظر Christopher J. H. Wright, ''*erés*' بخصوص العلاقة بين سقوط البشرية والشر الواضح في الخليقة انظر أيضاً Michael Robert 'What On Earth Was The Result Of The Fall'. *Themelios* 17.1 (1991) P. 16. والذي رد عليه Stephen Bishop, 'Green Theology and Deep Ecology'.

الاعتقاد بنظام ذي إرادة إلهية يربط السماء والأرض بشكل متناغم. وفي التقليد الإسرائيلي تقرر هذا في الخليقة عندما تم ربط وترسيخ العناصر الكونية لحفظ النظام ولكن انكسر التناغم وواجه تهديدًا دائمًا بوجود قوى خارقة للطبيعة بشكل مشوش ومعادٍ لله وللبشر (وعد الله بـ) عهده الأبدي مع كل الخلائق عبر عن الاعتقاد بأن التناغم الكوني كان هو إرادة يهوه YHWH ولكن بالنسبة لإسرائيل كما لجيرانها كان يجب أن يُحفظ في مواجهة القوات المعادية[٤٢].

إن النص الأساسي لهذا الاعتقاد بالصلح هو العهد مع نوح الذي أنهى الطوفان وبدأ بداية جديدة للخليقة:

وَكَلَّمَ اللهُ نُوحًا وَبَنِيهِ مَعَهُ قَائِلاً:

«وَهَا أَنَا مُقِيمٌ مِيثَاقِي مَعَكُمْ وَمَعَ نَسْلِكُمْ مِنْ بَعْدِكُمْ، وَمَعَ كُلِّ ذَوَاتِ الأَنْفُسِ الْحَيَّةِ الَّتِي مَعَكُمْ: الطُّيُورِ وَالْبَهَائِمِ وَكُلِّ وُحُوشِ الأَرْضِ الَّتِي مَعَكُمْ، مِنْ جَمِيعِ الْخَارِجِينَ مِنَ الْفُلْكِ حَتَّى كُلِّ حَيَوَانِ الأَرْضِ. أُقِيمُ مِيثَاقِي مَعَكُمْ فَلاَ يَنْقَرِضُ كُلُّ ذِي جَسَدٍ أَيْضًا بِمِيَاهِ الطُّوفَانِ. وَلاَ يَكُونُ أَيْضًا طُوفَانٌ لِيُخْرِبَ الأَرْضَ» وَقَالَ اللهُ: «هذِهِ عَلاَمَةُ الْمِيثَاقِ الَّذِي أَنَا وَاضِعُهُ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ، وَبَيْنَ كُلِّ ذَوَاتِ الأَنْفُسِ الْحَيَّةِ الَّتِي مَعَكُمْ إِلَى أَجْيَالِ الدَّهْرِ... فَمَتَى كَانَتِ الْقَوْسُ فِي السَّحَابِ، أُبْصِرُهَا لأَذْكُرَ مِيثَاقًا أَبَدِيًّا بَيْنَ اللهِ وَبَيْنَ كُلِّ نَفْسٍ حَيَّةٍ فِي كُلِّ جَسَدٍ عَلَى الأَرْضِ».

(تك ٩: ٨- ١٢، ١٦)

هذا عهد كوني بشكل صريح مع كل الحياة على الأرض وفيه ربط الله نفسه بالتزام بعهد مع البشر وكل أشكال الحياة الأخرى في وقت متزامن. إنه عهد نوجد فيه نحن كبشر وهو يدعم كل وعود العهود الأخرى التي سوف يعقدها الله في مجرى التاريخ الفدائي الكتابي. وفيما بعد هو عهد فيه نقف نحن بمساواة مع بقية المخلوقات على الكوكب. علاقة عهد تربط كلا منا (البشر وبقية الخلائق) مع الله خالقنا ولذا فهو على الأقل فرضية عادلة أن الله قصد أيضًا شكلاً من الالتزام بالعهد لكي يوجد بيننا (مثال: ليس فقط بين البشر ولكن بين البشر وبقية الخلائق)، التشبيه في بقية العهود قد يقول بهذا: البُعد الرأسي لعلاقة العهد مع إسرائيل مع الله تطلبت التزامًا أفقيًا ملازمًا، وفيه يلتزم الأفراد الإسرائيليون من قبيل العهد الواحد بالآخر. وتكوين ٩: ١- ٦ يشير إلى بعض العناصر التبادلية في علاقات الإنسان - الحيوان. رغم أنها الآن أظلمت بشكل واضح بالسماح بأن نأكل اللحم، والخوف الذي تبع ذلك من البشر الذي وقع على عالم الحيوان. ولذا فرغم أن العهد القديم لا يقرر أبدًا بصراحة هذا الموضوع مستخدمًا تلك العبارات ولكن يبدو من الصواب التكلم عن واجبات البشر تجاه الحيوان كعهد فيما بين العبارات التي تصممها عهد نوح. إن موري Murray دقيق في هذه النقطة ويقر أنه لا يتضح في أي مكان ولكنه موضوع استنتاجي وهو يشير إلى «العهد الأبدي»،

> وهو ما يربط البشر والحيوانات معًا كشركاء للخالق (تك ٩: ٨- ١٧)... ويمكن أن يندم الشخص لأنه لا يوجد مضامين أكثر بخصوص العلاقة المتبادلة بين البشر والحيوانات قد ذُكرت، إلا أن هناك ما هو ضمني أن الله يُرى كواعد بالعناية لنوعي الخليقة وإذا كان كلاهما شريكًا في عهد الله فكيف لا يكونا بمعنى ما مرتبطَين بالعهد الواحد تجاه الآخر[٤٣].

(42) Murray, *Cosmic Covenant*, p. xx.

(٤٣) المرجع السابق ص ١٠٢.

إن العهد النوحي (عهد الله مع نوح) وُصف أيضًا بأنه «عهد أبدي» إذًا فهو كوني في المجال. وأصداء هذا العهد أحيانًا تدعي «عهد السلام» فهو يشمل الإنسان والحيوان في علاقة عهد مع الله وهذا موجود في لاويين ٢٦: ٣- ٦؛ إشعياء ٥٤: ٩- ١٠؛ إرميا ٣١: ٣٥- ٣٦؛ ٣٣: ٢٠- ٢٥؛ حزقيال ٣٤: ٢٥- ٤١[٤٤].

وهناك راويتان للموضوع أبداهما موري وهما جديران بالملاحظة: أولاً هو لاحظ أنه في العديد من الثقافات المحيطة بإسرائيل كان هناك مفهوم أسطوري بخصوص زواج كوني بين السماء والأرض (بين آلهتهم الخاصة) مما يضمن خصوبة الأرض، ورغم أن مثل هذه الفكرة قد تكون قد احتُفي بها في شكل توفيقية شعبية حسب العهد القديم حيث كان هناك ملمحًا يدوم طوال السنة قبل سبي إسرائيل، لكن كانت هناك مقاومة قوية للجوانب الجنسية والخصوبة التي وجدت في الطقوس الدينية. فالرب لم يكن شريكًا في أي «زواج مقدس» مع أي آلهة، ولا كان هناك زواج كوني كجزء من أو ضروري لخصوبة تربتك أو قطيعك أو زوجتك، ومع ذلك فإن هوشع قد يستخدم رمز الزواج المقدس ولكن بدون إعطائه بعدًا أسطوريًا، يبدو أنه أول شخص يطبِّق هذا التشبيه ليس بين الرب والأرض. ولكن لعلاقة العهد التاريخية بين الله وإسرائيل[٤٥]. ولذا فإن هوشع يمكن أن يقدم ضلال إسرائيل عن الرب في عبارات الخيانة الزوجية وهجر الزوج للزوجة العاهرة وعلى العكس استرداد حب الرب كوفاء بشكل مكلف من الزوج المتألم. قدم زواج هوشع الشخصي تلك المأساة والاسترداد كنموذج حياتي للتكلفة والالتزام الذي تضمنه.

ولكن هوشع لم يستعر فقط الأسطورة ويفصل عنها الفساد الوثني وتعدد الآلهة لأنه حتى لو أن الأسطورة تجرّدت من إثارة الشهوة والقسوة التي تميِّز طقوس الخصوبة إلا أنها شهدت لحق مثبت، الرابطة الجوهرية بين السماء والأرض والصلة غير القابلة للانفصال بين السلوك البشري ونظام (أو عدم نظام) بقية الطبيعة، ولذا فإن هوشع يستخدم لغة الزواج الكوني لكي يصف الاسترداد المستقبلي لشعب الله ولعلاقة تتميز بالطاعة والالتزام بالعهد. يزخر هوشع ٢: ١٤- ٢٣ بالتشبيهات الخاصة بالزواج ويتضمن لغة فنية بالاقتناع الزوجي والقبول وبالتحديد «التجاوب» أو «الإجابة»:

وَيَكُونُ فِي ذَلِكَ الْيَوْمِ
أَنِّي أَسْتَجِيبُ يَقُولُ الرَّبُّ
أَسْتَجِيبُ السَّمَاوَاتِ وَهِيَ تَسْتَجِيبُ الأَرْضَ،
وَالأَرْضُ تَسْتَجِيبُ الْقَمْحَ وَالْمِسْطَارَ وَالزَّيْتَ،
وَهِيَ تَسْتَجِيبُ يَزْرَعِيلَ.
وَأَزْرَعُهَا لِنَفْسِي فِي الأَرْضِ
وَأَرْحَمُ لُورُحَامَةَ
وَأَقُولُ لِلُوعَمِّي: أَنْتَ شَعْبِي وَهُوَ يَقُولُ: أَنْتَ إِلَهِي
(هو ٢: ٢١- ٢٣)

إن الاستعارة تخص الزواج ولكن القصد حرفي (تعافي بركات الخصوبة والوفرة في الطبيعة) ولاهوتي (تجديد العهد المكسور مع إسرائيل). ونفس الاستخدام بخصوص تشبيهات زواج السماء والأرض «يجاوب» أحدهما الآخر مع نتائج في كلا المجالين الطبيعي والاجتماعي يوجد في مزمور ٨٥: ١٠- ١٣:

«الرَّحْمَةُ وَالْحَقُّ الْتَقَيَا. الْبِرُّ وَالسَّلاَمُ تَلاَثَمَا.
الْحَقُّ مِنَ الأَرْضِ يَنْبُتُ وَالْبِرُّ مِنَ السَّمَاءِ يَطَّلِعُ.

(٤٤) يعبر كل من لاويين وحزقيال عن رجاء السلام أكثر من السلام مع الحيوانات المتوحشة موضحَين واقع أن الحيوانات المتوحشة واحد من التهديدات المخيفة لحياة البشر. إلا أن الاعتقاد الواضح أن قصد الله لخليقته هو إزالة العداوة والخطر نهائياً بين الحيوانات والبشر.

(٤٥) هوشع هو الشخص المهم المسئول عن ربط الرمزية الزوجية بفكر العهد النبوي (Murray, *'Cosmic Covenant'*, p. 24).

أَيْضًا الرَّبُّ يُعْطِي الْخَيْرَ وَأَرْضُنَا تُعْطِي غَلَّتَهَا.
الْبِرُّ قُدَّامَهُ يَسْلُكُ وَيَطَأُ فِي طَرِيقِ خَطَوَاتِهِ».

ثانيًا، يلاحظ موري أنه في الشرق الأدنى القديم بما فيه إسرائيل كان هناك صلة خاصة بين حفظ النظام الكوني ونوعية حكم الملوك البشريين، فقد كان العدل الاجتماعي على الأرض يندمج بتناغم في عالم الطبيعة. ومرة أخرى فإن الثقافات غير التوحيدية والتي عاشه حول إسرائيل يبدو أنه كان لها طقوس خاصة تشمل الملك، مع احتمال ارتباطها بأسطورة الزواج المقدس الذي رُسم كي يضمن استقرار النظام الكوني. لا يوجد دليل على شيء من تلك الطقوس يُمارس في نصوص إسرائيل ولكن يوجد بالتأكيد وعي وتأكيد على الصلة التي تظهرها[٤٦]. وهذه يمكن أن نجدها في أشكال إيجابية وسلبية، فمثلاً مزمور ٧٢ ينظر بإيجابية إلى الوجود البيئي والاقتصادي باعتباره نتيجة ثانوية للحكومة العادلة والكريمة. في الواقع فإن المزمور يربط بشكل جمالي الصلاة بخصوص أن الملك يجب أن يمارس العدل (بالأساس يجب أن يقف بجانب الفقير والمحتاج انظر أعداد ١- ٢، ٤، ١٢- ١٤) مع توقعات بأن هناك سوف يكون نظام ووفرة في المجال الطبيعي (انظر أعداد ٣، ٥- ٧، ١٦) ونفس الصلة يتم التعبير عنها في شكل إسخاتولوجي في إشعياء ٣٢: ١٥- ٢٠، وبالطبع في إشعياء١١: ١- ٩، فالرؤيا الكبرى للعصر المسياني الذي سيأتي عندما تنتظم الحكومة البارة في ألفة بيئية وكونية. ولذا ففي فكر العهد القديم فما كان يحتاج الملوك أن يعملوه لضمان التناغم والصحة في النظام الطبيعي ليس الانشغال بالطقوس والسحر، ولا محاكاة الاتحادات الجنسية لآلهة الأرض والسماء، ولكن الحكم بالعدل والرحمة، وهنا فإن الله الحي سوف ينظر لاحتياجات الإنسان والحيوان (مز ٣٦: ٦) في سياق بر الرب وعدله (٧٢ ؛ ١٠٤). فبشكل سلبي يلاحظ هوشع التأثيرات البيئية في خطية الإنسان وهو يضخم من قائمة إدانة للشرور الاجتماعية مع ملاحظة أن الطبيعة نفسها تعاني من التوابع:

«لِذَلِكَ تَنُوحُ الأَرْضُ
وَيَذْبُلُ كُلُّ مَنْ يَسْكُنُ فِيهَا
مَعَ حَيَوَانِ الْبَرِّيَّةِ وَطُيُورِ السَّمَاءِ
وَأَسْمَاكِ الْبَحْرِ أَيْضًا تَنْتَزِعُ».

(هو ٤: ٣)

وفي رأيي أن هذا النص يصل لأبعد من مجرد تشخيص الطبيعة في مقابل العهد المكسور ويحذِّر قارئيه من أن الترك المتعمد لمعرفة الله يؤدي إلى أكثر من مجرد تبعات بشرية[٤٧] أن الحرب مدمرة من الناحية البيئية بشكل خاص. وفي حبقوق ٢ في وسط سلسلة الويلات ضد الإسراف البابلي يذكر خرابًا بيئيًا كاملاً مصاحبًا للضحايا البشرية في الحرب:

لأَنَّ ظُلْمَ لُبْنَانَ يُغَطِّيكَ
وَاغْتِصَابَ الْبَهَائِمِ الَّذِي رَوَّعَهَا
لأَجْلِ دِمَاءِ النَّاسِ
وَظُلْمِ الأَرْضِ وَالْمَدِينَةِ وَجَمِيعِ السَّاكِنِينَ فِيهَا [٤٨].

(حب ٢: ١٧)

إن التصحُّر الأمريكي الذي حدث في مساحات

(٤٦) لمزيد من مناقشات ذات مغزى واسع لاستخدام العهد القديم لمفردات تشبيه واستعارات من الأساطير الثقافية للخليقة التي كانت جزءًا من عالم إسرائيل القديم مع بقية الشعوب انظر Ronald.A. Simkins, *Creator and Creation*.

(٤٧) للمغزى البيئي في هوشع ٢، ٤ انظر 'William A. Dyrness, 'Environmental Ethics

(٤٨) لبنان، بلا شك رمز الخطاب للغابات التي هي سبب شهرة لبنان بالتوازي مع ما تشير إليه «الحيوانات».

واسعة في ڤيتنام في مجرى تلك الحرب وعنف القوات المسلحة البيئي في العراق في الخليج في نهاية حرب الخليج في عام ١٩٩١، يعطي النص النبوي القديم حيوية حديثة[٤٩].

إن البساطة الواضحة لقصص الخليقة والسقوط تتضمن عمقًا كبيرًا لحقيقة مثَّلث العلاقات بين الله والبشر ونظام الخلق بكامله، وعندما يرتبط بنصوص أخرى مثل التي بحثتها باختصار، فإنه من الواضح أن العهد القديم يقدم لنا تقييمًا جذريًا قويًا نتيجة تمرُّدنا العمدي والسقوط في عدم الطاعة والتركيز على الذات والخطية. وليس لمجرد أن الكل خطاة ولكن أيضًا الحالة التي فيها فسدت كامل علاقاتنا الاقتصادية مع بعضنا البعض ومع علاقتنا البيئية للأرض نفسها وانحرفت. وهذا حدث ليس فقط لأننا نحن البشر، جزء متكامل من نظام الخليقة لدرجة أنه لا شيء نفعله يمكن ألا يرتبط ببقية الحياة على الأرض، ولكن أيضًا لأن الله وضعنا في مركز السيادة على الخليقة. ولذا فمثل تأثير تصرف ملوك إسرائيل على كامل المجتمع للحسن، أو بالأكثر للردئ فهكذا الأسلوب الذي قد مارسنا به دورنا الملوكي في الخليقة كان له نتائج كبيرة جدًا خلال كل «سيادتنا»:

> إن عدم توازن القوى بين الذكر والأنثى والخوف بين الله والبشر والعداوة بين البشر والطبيعة كلها وُضعت في تكوين ٢، ٣ والتي نشأت ليس من طبيعة الأشياء كما قصدها الله أن تكون ولكن من مؤامرة آدم وحواء والحيّة الذين أنكروا كلهم صلاح وكفاية الجنة وأفسدوا معًا مقاصد الخالق الصالحة. مع أنه هنا يوجد أيضًا إشارات أن السقوط الأخلاقي من الصلاح الأصلي ليس مجرد سقوط بشري، ولكن يتضمن أنظمة أخرى من الوجود ملائكية وأقل بشرية لأن الحية هي منشأ فكر الشر الذي قاد آدم وحواء إلى التعدي على وصية عدم الأكل من ثمرة شجرة المعرفة. إن الرابطة العلاقتية بين الله والبشر والخلائق الطبيعية قد انكسرت بهذا التصرف الأول من الدمار، ألم الولادة، العُزلة بين الحيوانات والبشر والعمل بعرق الجبين في زراعة الأرض، كلها أمور تقول إنها توابع هذا السقوط الأصلي عن الانسجام الفردوسي وثمار الجنة[٥٠]

ولذا فإن روايات الخليقة تعود بنا إلى البداية ليس لكي تخبرنا ما نعرفه بالفعل (أن الأشياء ليست كما يجب أن تكون عليه) ولكن أيضًا لتشرح سبب عدم وجود الأشياء بالحالة التي قُصد بها أن تكون والتي كانت عليه سابقًا. وأيًا كان فإذا أخبرنا سفر التكوين أن الخطية والشر، والمعاناة والألم والعنف والدمار والإحباط والخسارة لم تكن الكلمات الأولى عن عالمنا، فإن بقية الكتاب المقدس يؤكد لنا أنها لن تكون آخر الكلمات أيضًا.

خليقة جديدة: البيئة والإسخاتولوچي

بدأت هذه الفصل بالإشارة إلى التشبيه بين مثلَّث الفداء (الله، إسرائيل، الأرض) ومثلَّث الخلق (الله، الشر، الكون)، وكما قد نتوقع فإن التبادل موجود ليس فقط بالنسبة للعلاقة بين الموضوعات البيئية بخصوص الحياة على الأرض في الوقت الحالي، ولكن أيضًا في توقعات العهد القديم بخصوص فداء الله. الرب هو الخالق والفادي أيضًا. وهكذا نجد البُعدَين بخصوص إيمان إسرائيل متضافرَين معًا على الدوام، وهو ما يمكن ملاحظته بثلاث طرق:

(50) Northcott, *Environment and Christian Ethics*, pp. 178- 179.

الفداء التاريخي شاملاً الأرض

إن أكثر شيء مدمر يظهر نتائج كسر علاقة الله بإسرائيل كان فقدانهم للأرض. كان السبي إلى بابل في ٥٨٧ ق.م أكثر الحلقات صدمة في تاريخ إسرائيل الطويل في العهد القديم وهو ما تبنأ به عاموس في وقت مبكر وهدّد به إرميا قبل أربعين عامًا من قبل الحدث نفسه. لقد كان السبي من أرض الموعد يبدو كما لو أنه إبطال لكل شيء حصلوا عليه، وهذا شيء بديهي طبقًا لرؤيتهم للعالم، ولكن ليس هناك شيء يمكن أن يثبت بشكل قوي ومؤثر الجدية التي أخذ بها الله العهد الذي أنشأه هو نفسه. إن اللعنات على التمرُّد المستمر بلا توبة سوف يشمل نهائيًا مصير التشتُّت بين الشعوب وفقدان الأرض (تث ٤: ٢٥- ٢٨؛ ٢٨، ٦٤- ٦٨).

ولذا فعندما أشار الأنبياء إلى مستقبل يتميز بالرجاء عندما تبعوا الأمل المتواصل الذي لا يعرف التعب في تثنية ٣٠: ١- ١٠، وتكلموا عن العلاقة التي تُسترد مع الله فقد كانت الأرض هي نقطة الارتكاز في رسالتهم. فلا يوجد شيء يمكن أن يعبّر بوضوح عن العودة لله أكثر من استرداد الأرض (رغم أن الأخيرة ليس لها فائدة بدون الأولى) ولذا ففي إرميا ٣٠- ٣٤؛ إشعياء ٤٠- ٥٥؛ حزقيال ٣٦- ٤٨ باعتبارها النصوص الرئيسية بخصوص الموضوع فإن الوعد باسترداد إسرائيل بعد السبي تم التعبير عنه في معاني عودة الأرض. وهناك عدد من الأبعاد الجديدة لهذا الوعد الجديد، ولكنه لم يتبخر أبداً ليكون له مجرد معنى روحي. الأرض ظلت جزءًا من حزمة فداء الله لإسرائيل في القرون ما قبل المسيح. فتجديد علاقته بالعهد كانت تعني استرداد الأرض الموعود بها لهم، وتبين ذلك من خلال مرسوم كورش عام ٥٣٨ ق.م.

الخليقة تقدم نموذجًا للفداء

وعلى كل فإن واحدًا من ملامح هذه النصوص وغيرها (مثال عا ٩: ١٣- ١٥) هي رؤيا ليست فقط بخصوص العودة للأرض كما كانت عليه (ففي الواقع انقلب هذا ليكون واجبًا جديدًا عسيرًا للأقلية كجماعة عائدة من السبي مشحونًا بالعديد من الإحباطات). ولكن أيضًا لطبيعة متجدِّدة تردد صدى عدن نفسها من ناحية الوفرة في الجمال (مثال إر ٣١: ١٢؛ حز ٤٧: ١- ١٢). وبعبارة أخرى فعندما سعت إسرائيل للتعبير عن مفهومها الاسخاتولوچي بخصوص أغراض الله الكلية، فقد وجدت في غرض الله الأصلي أكثر المصادر المعينة بمعنى توافر أرض صالحة وكاملة لسرور البشر وبركتهم. وهذا ليس شيئًا مفاجئًا لأنه كان الطريق المميز الذي به احتفلت إسرائيل بأعمال الله الفدائية في تاريخها. فالخروج كمثال رئيسي شمل هزيمة البحر الحرفية الواقعية لتحرير إسرائيل من جيش فرعون. ولكن إسرائيل رجعت هنا إلى الأسطورة المنتشرة الخاصة بهزيمة وحش البحر الفوضوي الكبير والذي سُمّي أحيانًا «رهب». هذه الأسطورة القديمة التي ترجع إلى دراسة في أصل نشوء الكون أخذت البُعد الكتابي من إسرائيل إلى الحدث الحقيقي للخروج[٥١]. لكن الإشارة التاريخية لم تمح تشبيه الخلق، فما فعله الله لفرعون كان يمكن أن يُفهم من النموذج الذي عمله الله في الخليقة في إخراج النظام من الفوضى، ولذا فإن نشيد البحر في خروج ١٥ يحتفل بالحدث التاريخي مستخدمًا لغة الشعر بخصوص انتصار الله نفسه على البحر نفسه. وفي الحدث التاريخي يستخدم الله البحر كأداته للنصر على فرعون الذي مجّد نفسه كعدو للرب وإسرائيل، بهذه الطريقة أوضح الله مُلكه وتفوُّقه على

(٥١) تشير كلمة Cosmogony إلى القصص والأساطير التي تأخذ ملمح عام في أغلب الثقافات.

(52) Simkins, *Creator and Creation*, p. 111.

الخليقة وبذا يفدي شعب الله[٥٢]. ولكن بما أن الخروج رسخ في فهم إسرائيل بجملته، بخصوص الله الذي فدى في الماضي والحاضر والمستقبل، فإن استخدام نموذج الخليقة لكي يصفه، واضح جدًا. «أعمال الله الفدائية لشعبه وخلاصهم من حكم المصريين والقيادة إلى الأرض الموعودة واستقرارهم هناك. نُظر إليه بالتمام كأعمال «تاريخية» ثم تقديمها باعتبارها نموذج الخليقة. هذه الوقائع قدمت مغزى كوزمولوچي (كوني) أن فداء إسرائيل جزء من عمل الله الجديد للخليقة[٥٣].

ولذا عندما جاءت إسرائيل أخيرًا للصلاة لله لكي يكرر ما عمله وأن ينقذهم مرة أخرى من الأعداء الجدد فإن نفس الابتهال للرب كخالق وأيضًا باعتباره الفادي سُمع مرة أخرى. مزمور ٧٤ كمثال كُتب إثر حدث مروع وهو دمار أورشليم وهيكلها داعين الله الذي شقّت قوته البحر وهزمت لوياثان وخلقت الشمس والقمر ووضعت المواسم. هذا هو الله الذي تحتاجه عندما يتشفّى الأعداء فيهم بناء على نصرهم. طبقًا لهذا المزمور فإن عمل الله في الخليقة ليس فقط نموذج فداء الله لإسرائيل بل هذا أيضًا الأساس الذي يمكن بناء عليه أن يقوم الله بالفداء، والسبب الذي من أجله يجب أن يقوم الله بالفداء[٥٤] وقد استدعى الأنبياء الله ليقوم بالعمل بنفس هذه الطريقة عينها مرة أخرى (إش ٥١: ٩- ١١)، كصدى مباشر لهذا المزمور وحيث ربط الخليقة (ع ٩) بالفداء التاريخي (ع ١٠) والرجاء الإسخاتولوچي (ع ١١) وتتأرجح النبوات في إشعياء ٤٠- ٥٥ باستمرار بين عظمة الرب وقوته كخالق ووعوده الأمينة للفداء وما سوف يفعله الله لشعبه سيعكس ما فعله الله في الخليقة، وسوف تعكس أمانة الله لعهده والذي وعد به شعبه. (إر ٣١: ٣٥- ٣٦؛ ٣٣: ٢٠- ٢٦). فبصفة نهائية ما سوف يفعله الله لشعبه ينتج عنه بركة كبيرة وفرح في الخليقة. وسوف أعود إلى هذه النقطة ليس الآن نهاية الفصل.

الفداء سوف يشمل كل الخليقة بالكامل

ذكرت قبلا الرؤيا العظيمة لإشعياء ١١: ١- ٩ والتي فيها سوف يقوم الحكم العادل للملك المسياني في تناغم وسلام فيما بين نظام الخليقة، بالمثل تلازم توقعات تغيير نظام الخليقة عودة المفديين إلى صهيون في إشعياء ٣٥. وعلى كل فإن الرؤيا الأسخاتولوچية الكبرى للعهد القديم بخصوص الخليقة موجودة في إشعياء ٦٥- ٦٦ والكلمات «لأَنِّي هَئَنَذَا خَالِقٌ سَمَاوَاتٍ جَدِيدَةً وَأَرْضًا جَدِيدَةً. (إش ٦٥: ١٧) تقدم الجزء الرائع الذي يجب أن يُقرأ بكامله»:

«لأَنِّي هَئَنَذَا خَالِقٌ سَمَاوَاتٍ جَدِيدَةً وَأَرْضًا جَدِيدَةً

فَلاَ تُذْكَرُ الأُولَى وَلاَ تَخْطُرُ عَلَى بَالٍ.

بَلِ افْرَحُوا وَابْتَهِجُوا إِلَى الأَبَدِ فِي مَا أَنَا خَالِقٌ لأَنِّي هَئَنَذَا خَالِقٌ أُورُشَلِيمَ بَهْجَةً وَشَعْبَهَا فَرَحًا.

فَأَبْتَهِجُ بِأُورُشَلِيمَ وَأَفْرَحُ بِشَعْبِي وَلاَ يُسْمَعُ بَعْدُ فِيهَا صَوْتُ بُكَاءٍ وَلاَ صَوْتُ صُرَاخٍ.

لاَ يَكُونُ بَعْدُ هُنَاكَ طِفْلُ أَيَّامٍ وَلاَ شَيْخٌ لَمْ يُكْمِلْ أَيَّامَهُ.

لأَنَّ الصَّبِيَّ يَمُوتُ ابْنَ مِئَةِ سَنَةٍ وَالْخَاطِئَ يُلْعَنُ ابْنَ مِئَةِ سَنَةٍ.

وَيَبْنُونَ بُيُوتاً وَيَسْكُنُونَ فِيهَا وَيَغْرِسُونَ كُرُوماً وَيَأْكُلُونَ أَثْمَارَهَا.

لاَ يَبْنُونَ وَآخَرُ يَسْكُنُ وَلاَ يَغْرِسُونَ وَآخَرُ يَأْكُلُ.

(٥٣) المرجع السابق ص ١١١- ١١٢.

(٥٤) المرجع السابق ص ١١٤.

لأَنَّهُ كَأَيَّامِ شَجَرَةٍ أَيَّامُ شَعْبِي وَيَسْتَعْمِلُ مُخْتَارِيَّ عَمَلَ أَيْدِيهِمْ.

لاَ يَتْعَبُونَ بَاطِلاً وَلاَ يَلِدُونَ لِلرُّعْبِ لأَنَّهُمْ نَسْلُ مُبَارَكِي الرَّبِّ وَذُرِّيَّتُهُمْ مَعَهُمْ.

وَيَكُونُ أَنِّي قَبْلَمَا يَدْعُونَ أَنَا أُجِيبُ وَفِيمَا هُمْ يَتَكَلَّمُونَ بَعْدُ أَنَا أَسْمَعُ. الذِّئْبُ وَالْحَمَلُ يَرْعَيَانِ مَعاً وَالأَسَدُ يَأْكُلُ التِّبْنَ كَالْبَقَرِ. أَمَّا الْحَيَّةُ فَالتُّرَابُ طَعَامُهَا.

لاَ يُؤْذُونَ وَلاَ يُهْلِكُونَ فِي كُلِّ جَبَلِ قُدْسِي» قَالَ الرَّبُّ»

(إش ٦٥: ١٧- ٢٥)

هذه الرؤيا الملهمة ترسم خليقة الله الجديدة كمكان مفرح وخالٍ من الحزن والدموع مليء بالحياة مع ضمان العمل المشبع والخالي من اللعنات والجهد الذي تميز بالإحباط والمتمتع بالبيئة الآمنة إنها رؤيا تضع أغلب أحلام حركة العصر الجديد في الظل. فهذا النص والنصوص التي تشبهه هي الأساس الكتابي لرجاء العهد الجديد التي هي بعيدة عن رفض أو إنكار الأرض أو تعطي صورة لنا بأننا ننطلق إلى مكان آخر يتطلع إلى خليقة مفدية جديدة مشابهة (رو ٨: ١٨) حيث سكن البر بعد الدينونة المطهرة (٢بط ٣: ١٠- ١٣)[٥٥]. لأن الله نفسه سوف يسكن هناك مع شعبه (رؤ ٢١: ١- ٤).

هذا الرجاء الكتابي الأرضي المتميز بالعظمة يضيف بُعدًا مهمًا لأخلاقياتنا البيئية. فالموضوع ليس مجرد النظر للوراء للخليقة ولكن النظر للأمام لخليقة جديدة. هذا يعني أن ما يحثنا لذلك يحمل قوة ثنائية نوعًا من تأثير الجذب والدفع. هناك هدف في المشهد وضمانه يقع فقط في قوة الله بالكامل ليحققها. ولكن وكما هي الحالة مع بقية الجوانب الإسخاتولوچية الكتابية، فما نرجوه من الله يؤثر في أسلوب حياتنا الآن وما الذي يجب أن تكون عليه أهدافنا:

> إن الدور الرؤيوي والنبوي في الكتاب المقدس ليس لمجرد التبنؤ بالمستقبل ولكن التشجيع على التغيير، وإثبات حدوثه وتحقيق أخلاقي للحاضر، فالسمات الطبيعية والبيئية لرؤى الكتاب المقدس بخصوص الفداء تعطي رجاءً في أن استرداد التناغم البيئي يكمن بالفعل بين احتمالات تاريخ بشري مفدي، وهذا لا يلغي الاحتياج إلى جهد اجتماعي وأخلاقي في مواجهة الأزمة البيئية بل بالأحرى يؤكد على أن المجتمعات الإنسانية التي تسعى لاحترام الله وتعكس عدله سوف تنتج ثمار العدل والمساواة في النظام الأخلاقي الإنساني والتناغم في العالم الطبيعي. وطبقًا لحزقيال فحتى أكثر الصحراوات جفافًا يمكن أن تزهر بالحياة مرة أخرى والعظام اليابسة سوف تقوم لحمد خالقها[٥٦].

وأخيرًا وكما يشير فرنسيس بريدچر Francis Bridger بهذا التوجه الإسخاتولوچي يحمي اهتمامنا البيئي من كونه مركّزًا فقط على البشرية ويذكّرنا إنه في النهاية ستعود ملكية الأرض دائمًا ودائمًا لله في المسيح.

تكمن المسألة الرئيسية للمسئولية البيئية

---

(٥٥) في نهاية ٢بطرس ٣: ١٠ أفضّل القراءة التي تقول إن الأرض «سوف توجد» عن تصحيح موجود في عدة ترجمات إنجليزية للعبارة «الأرض سوف تحترق» وأجد أيضًا أن تفسير Bauckham مع هذه القناعة بالتحديد أي أن الأرض سوف «تبزغ» أي سوف تُكشف وتتعرى (NIV) مثال أمام دينونة الله حتى أن الأشرار وأعمالهم لن تكون قادرة فيما بعد على الاختفاء وإيجاد حماية (322-Bauckham,*Jude,2Peter*.pp316).. وغرض الحريق الهائل الموصوف في هذه الأعداد ليس لدمار الكون بالتالي ولكن بالأحرى لتطهيره وللخليقة الجديدة.

(56) Northcott, *Environment and Christian Ethics*, p. 195.

في الصلة بين الخليقة القديمة والجديدة. فقد دُعينا أن نكون وكلاء للأرض ليس فقط بمجرد قوة توجهنا إلى وصية الخالق في عدن ولكن أيضًا بتوجهنا إلى المستقبل، فعندما نعمل على حفظ نظام الخليقة وتقويته فنحن نشير إلى الملك الآتي لله في المسيح... ولذلك فالأخلاقيات البيئية ليست أمرًا بشريًا بل تبرهن على أعمال الله الداعمة للخليقة ولفدائه... التناقض أن الله هو الذي يحضر النظام الجديد للخليقة في النهاية وأننا مجرد دليل أو إشارة إلى ذلك المستقبل فهذا لا يحتاج إلى أن يكون عقبة بل على الأصح يحرِّرنا من حمل المسئولية الأخلاقية والتكنولوجية ويجعل من الواضح أن الدعاوي الإنسانية للتفوق والسلطة هي شيء نسبي. فمعرفة أن هذا عالم الله وأن مجهوداتنا ليست موجهة نحو إقامة نظام مثالي أو يوتوبيا ولكننا تحت يد الله نبني رؤوس جسور للملكوت تعمل على تواضعنا وتوصلنا إلى موقع الطاعة الأخلاقية(٥٧)

ويمكن أن نختم بقصيدة من نوع كتابة الأنبياء والمزامير:

أنّات الطبيعة في هذا العالم السفلي
والتي سمعتها السماء منذ عصور لها نهاية
قيل بالأنبياء وبترانيم المرنِّمين
التي اشتعلت نارها في مصباح الأنبياء
وقت الراحة والسبت الموعود قد جاء
أنهار السرور تروي كل الأرض
وتغطي كل الأقاليم بالجمال.
توبيخ المفتقرين صار ماضٍ. والحقول المثمرة
تضحك بملء الفم والأرض التي انحنت مرة
أو أنتجت على حساب خزيها فقط
تبتهج عند رؤيتها اللعنة الشوكية تنسحب
والمواسم المتنوعة نُسجت في موسم واحد
وهذا الموسم الواحد هو ربيع دائم
لا تخاف الجنة من أي كارثة ولا تحتاج إلى سور
لأنه لا يوجد من يحسد فالكل شبعان
الأسد واللبؤة والدب
يتغذون على الأعشاب مع قطيع لا يخاف
أغنية واحدة تغنيها كل الشعوب والكل يصيح
يستحق الخروف لأنه ذُبح من أجلنا
سكان الوادي والصخور
يصيحون لبعضهم البعض ولقمم الجبال
من الجبال البعيدة يلتقطون بالفرح الدائم
إلى أن تعلَّم شعب وراء الآخر التمسك به
تدحرج الأرض أوصنا المفعمة بالسعادة حول محيطها(٥٨).

ولتلخيص هذا الفصل: هل هناك أخلاق بيئية مستمدة من العهد القديم؟ هل هناك بُعد بيئي للإرسالية المسيحية؟ من وجهة نظر بحثي في هذا الفصل فأنا اعتقد

(٥٧) Donald A. Hay, هذا المقال كان ردًا أو ضافة إلى مقال سابق له كتبه Bridger, Ecology and Eschatology, P. 301 .Gbobal Greenhouse

(58) H. William Cowper 'The Task' book 6, lines 729- 733, 763- 774, 791- 797. From H. Stebbing, A. M, *The Complete Poetical Works of William Cowper*, Esq (New York: D. Appleton, 1856), pp. 345.

أن الإجابة يجب أن تكون «نعم» فقد رأينا أن العمودين الرئيسيين اللاهوتيين لإيمان إسرائيل: بالنسبة لأرضهم قد امتد ليشمل كل الأرض. ولذا فإن كل الأرض هي هبة الله للبشر. ولكن كل الأرض أيضًا مازالت موقوفة كملك الله. هذان المفهومان التوأمان ينشئان تنوّعًا غنيًا في الموضوعات بخصوص المسئولية البشرية مع بقية الخليقة و كلاهما غير نشط وأيضًا (خاصة) مع بقية الحيوانات. وقد أضفت لهذين المنظورين الرئيسيين أثر السقوط على بقية الخليقة الطبيعية من ناحية، وشمولها لكل بقية الخليقة للرجاء الإسخاتولوچي للفداء من ناحية أخرى. لعل إسرائيل القديمة لم تكن قلقة أو خائفة بخصوص المأزق الطبيعي للكوكب بالطريقة التي نحن عليها الآن لأن السبب الأصلي أننا قد مارسنا فوضى أكبر إلى حد بعيد عما مارسه العالم القديم، ولذا فإلى هذا الحد هناك العديد من النقاط التي نراها الآن موضوعات أخلاقية ملحَّة تحتاج الآن إلى اعتبارها موضوعات بيئية أخلاقية خطيرة لم تكن واردة بصراحة في العهد القديم. إلا أن المبادئ اللاهوتية والمضامين الأخلاقية التي عبّروا عنها بوضوح بخصوص الخليقة لابد أن لها أثرًا بعيدًا في كيفية وضع المسيحيين الكتابيين الحسّاسين إطارًا لأخلاقياتهم البيئية في العصر الحالي.

قراءات إضافية

Ball, Jim, 'Evangelicals, Population and the Ecological Crisis', *Christian Scholars Review* 28 (1998), pp. 228–253.

Barr, James, 'Man and Nature – the Ecological Controversy and the Old Testament', *Bulletin of the John Rylands Library of the University of Manchester* 55 (1972), pp. 9–32.

Bauckham, Richard J., 'First Steps to a Theology of Nature', *Evangelical Quarterly* 58 (1986), pp. 229–244.

———, 'Jesus and Animals *i)* What Did He Teach? *ii)* What Did He Practise?' in Linzey and Yamamoto, *Animals on the Agenda*, pp. 33–60.

Bishop, Stephen, 'Green Theology and Deep Ecology: New Age or New Creation?' *Themelios* 16.3 (1991), pp. 8–14.

Bridger, Francis, 'Ecology and Eschatology: A Neglected Dimension', *Tyndale Bulletin* 41.2 (1990), pp. 290–301.

Dyrness, William A, 'Environmental Ethics and the Covenant of Hosea 2', in Robert L. Hubbard Jr, Robert K. Johnson and Robert P. Meye (eds.), *Studies in Old Testament Theology* (Dallas: Word, 1992), pp. 263–278.

Elsdon, Ron, *Green House Theology: Biblical Perspectives on Caring for Creation* (Tunbridge Wells: Monarch, 1992).

Gnanakan, Ken, *God's World: Biblical Insights for a Theology of the Environment* (SPCK International Study Guides, London: SPCK, 1999).

Hay, Donald A., 'Christians in the Global Greenhouse', *Tyndale Bulletin* 41.1 (1990), pp. 109–127.

Houston, Walter, '"and Let Them Have Dominion . . ." Biblical Views of Man in Relation to the Environmental Crisis', *Studia Biblica* 1 (1978), pp. 161–184.

Janzen, Waldemar, 'The Theology of Work from an Old Testament Perspective', *Conrad Grebel Review* 10 (1992), pp. 121–138.

Kraftson-Hogue, Michael, 'Toward a Christian Ecological Ethic: The Lesson of Old Testament Israel's Dialogic Relations with Land, History and God', *Christian Scholars Review* 28 (1998), pp. 270–282.

Linville, Mark D., 'A Little Lower Than the Angels: Christian Humanism and Environmental Ethics', *Christian Scholars Review* 28 (1998), pp. 283–297.

Linzey, Andrew, *Animal Theology* (London: SCM, 1994).

———, *Animal Gospel* (London: Hodder & Stoughton; Louisville, KY: Westminster John Knox, 1998).

Linzey, Andrew, and Dorothy Yamamoto (eds.), *Animals on the Agenda: Questions about Animals for Theology and Ethics* (London: SCM, 1998).

Lovelock, James E., *Gaia: A New Look at Life on Earth* (Oxford: Oxford University Press, 1979).

Marak, Krickwin C., and Atul Y. Aghamkar (eds.), *Ecological Challenge and Christian Mission* (Delhi: ISPCK, 1998).

McDonagh SSC, Sean, *To Care for the Earth: A Call to a New Theology* (London: Geoffrey Chapman, 1986).

———, *The Greening of the Church* (Maryknoll: Orbis; London: Geoffrey Chapman, 1990).

McKenzie, J. L., 'God and Nature in the Old Testament', *Catholic Biblical Quarterly* 14 (1952), pp. 18–39, 124–145.

Moss, R., *The Earth in our Hands* (Leicester: IVP, 1982).

Murray, Robert, *The Cosmic Covenant: Biblical Themes of Justice, Peace and the Integrity of Creation* (London: Sheed & Ward, 1992).

Nash, James A., *Loving Nature: Ecological Integrity and Christian Responsibility* (Nashville: Abingdon, 1991).

Northcott, Michael S., *The Environment and Christian Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

Petrie, Alistair, *Releasing Heaven on Earth* (Grand Rapids: Chosen Books, 2000).

Rogerson, John W., 'The Old Testament View of Nature: Some Preliminary Questions', *Oudtestamentische Studien* 20 (1977), pp. 67–84.

Simkins, Ronald A., *Creator and Creation: Nature in the Worldview of Ancient Israel* (Peabody: Hendrickson, 1994).

Spanner, Huw, 'Tyrants, Stewards – or Just Kings?' in Linzey and Yamamoto, *Animals on the Agenda*, pp. 216–224.

White, Lynn, 'The Historical Roots of Our Ecologic Crisis', *Science* 155 (1967), pp. 1203–1207.

Wilkinson, Loren, 'New Age, New Consciousness and the New Creation', in W. Granberg-Michaelson (ed.), *Tending the Garden: Essays on the Gospel and the Earth* (Grand Rapids: Eerdmans, 1987), pp. 6–29.

———, (ed.), *Earthkeeping in the Nineties: Stewardship of Creation*, rev. ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 1991).

Zimmerli, Walther, *The Old Testament and the World* (London: SPCK, 1976).

(٥) الاقتصاديات والفقراء

«حيث يوجد الروث يوجد النحاس (أو المال)» هذا قول مأثور ويشتمل حقيقة أن الثروة البشرية تعتمد في النهاية على كل ما عهد به الله لنا، في غنى لا حدود له في القشرة الأرضية. وفي النهاية ترجع كل تعقيدات علم الاقتصاد إلى ما ينمو ويغذي، أو يخرج من تربة كوكبنا. ونحن بالطبع بدأنا حديثًا البحث عن موارد المحيطات وقاعها أو السيطرة على قوة الرياح والأمواج. ولذا فإن العهد القديم بكل غناه اللاهوتي بخصوص الأرض (انظر الفصل الثاني) ومع اللاهوت الأساسي للخليقة والأرض (انظر الفصل الرابع) فيه الكثير الذي يسهم به في الأخلاقيات الاقتصادية المسيحية. وفي هذا الفصل سوف نحاول النظر أولاً إلى المضامين الاقتصادية في تعليمه عن الخليقة والتأثيرات الاقتصادية للسقوط. ثم نحاول أن نرى كيف أن خبرة إسرائيل التاريخية للفداء عمّقت وطورت مبادئ الخلق في شكل نظام متكامل للعلاقات الاقتصادية. وسوف نفحص على وجه الخصوص كيف فهمت إسرائيل وتجاوبت مع ظاهرة الفقر المخترقة.

الأخلاقيات الاقتصادية من منظور الخليقة

في الفصل السابق لاحظنا أن الأرض ملكٌ لله، لذلك هي صالحة ولها قيمة عند الله وتشاركنا غرض إعطاء الحمد والمجد. ثم رأينا أن الله أعطى هذه الأرض في سيادة تفويضية للجنس البشري الذي خُلق على صورة الله لكي يكون كفؤًا لحمل مسئوليته الملوكية، وبذا وُضع على الأرض كمخلوق ضمن الخلائق ولكنه مخلوق فوق كل الخلائق، وفي نفس الوقت خاضع لله. وقد أُعطى الجنس البشري مهمة إلهية. فما الذي شملته المهمة؟ وعندما نضع بعض الأفعال المهمة مع بعضها البعض والواردة في سرد سفر التكوين، فنحن علينا أن نملأ الأرض ونخضعها ونحكم بقية الخليقة بعدل وافر يعكس نموذج الله الملك، إذ أن عمل/ خدمة الأرض بكل مصادرها قد عُهد بها إلينا. ونحن ندرس النصوص بشكل أعمق فإن الأربعة مبادئ التالية تبدو أنها تظهر لتضبط أخلاقياتنا بخصوص عملنا البيئي والاقتصادي[١].

طريق مشترك للمصادر الطبيعية

بما أن الأرض أُعطيت لكل الجنس البشري فإن مصادرها مقصود بها أن يتشارك فيها الكل وتتوافر لهم. فالطريق إلى مصادر كل الكوكب واستخدامها يمثل شرعية الملكية لكل الجنس البشري. لا يمكن استخدام الملكية كتبرير الخصخصة والحصرية على المستوى الفردي وادعاء الملكية بما أن الأرض عُهد بها إلى كل البشر. هذا ليس للقول إنه لا توجد حقوق ملكية خاصة شرعية للأشياء المادية فقد رأينا قبلاً كيف تأسست شرعية حقوق الملكية في إسرائيل على أساس الإيمان بهبة الله للأرض وتوزيعها على وحدات الأسباط. بل

(١) كلمة علم البيئة Ecology والاقتصاد economy بالطبع يقتربان من بعضهما كثيرًا وكلاهما مستمد من الكلمة اليونانية *oikos* «أي بيت» أو «رب البيت» ولهما صلة بالأسلوب الذي نعتني به ونحكم بيتنا البشري كوكب الأرض وكل مصادره.

للقول إن حقوق الملكية الفردية حتى لو وجدت شرعية فهي دائمًا تظل خاضعة للحق النابع في الأهمية لكل الشعب لكي يجد طريقًا لها ويستخدم مصادر الأرض[٢]. وبعبارة أخرى فإن الإدعاء بأنني (أو أننا) نملكها، ليست الإجابة النهائية قط في مجال الأخلاق الاقتصادية. لأن الله يملك كل شيء بالكامل أنا (أو نحن) نستخدمها فقط كعهدة. والله وضعنا في موضع المساءلة أمامه بخصوص آخرين والذين قد يكون لهم احتياج أكبر لما يكون في حوزتنا. إن ملكية الأرض والمصادر لا يتتبعها حق مطلق للاستهلاك، بل بالأحرى مسئولية إدارة وتوزيع فحق الجميع في استخدام مصادر الأرض يبدو أن له الأولوية من الناحية الأخلاقية عن تملُّك الاستمتاع الحصري[٣]. لاحظ أيضًا تعليق روبرت جنوس Robert Gnuse في نهاية بحثه بخصوص القوانين الإسرائيلية والمؤسسات المرتبطة بالأملاك: «تشير القوانين والأوامر السلوكية بخصوص القروض والفوائد والديون والأجور والعدل بوجه عام إلى أن الشاغل الأول في إسرائيل كان بخصوص الحاجة الإنسانية وليس الملكية... وصيانة الأملاك والمقتنيات يجب أن تأتي في المرتبة الثانية للحاجة الإنسانية. لقد فضّلت القوانين الإسرائيلية الأفراد على الأملاك والمقتنيات[٤].

الحق والمسئولية في العمل

إن الوصية «املأوا الأرض وأخضعوها» تستلزم عملاً بشريًا بلا جدال والعمل نفسه ليس نتيجة للسقوط، رغم أنه تأثر به بالتأكيد. إن العمل بالأحرى جزء من صورة الله في الإنسان لأن الله كما قُدم لنا في القصة الكتابية هو عامل. ولكي نكون مثل الله علينا أن نعكس عمل الله كما نراه في قصة الخلق. وفيها نرى الله عاملاً ومفكرًا ومخططًا ومقررًا ومنفذًا مُقيِّمًا ثم مستريحًا من العمل. ولذا فالعمل شيء أساسي وجزء من تركيبة إنسانيتنا التي على صورة الله. ولذا فهي مسئوليتنا وحقنا أن ننشغل في عمل اقتصادي منتج باستخدام المصادر المادية التي في العالم. وهذا يعني ليس فقط أننا أنفسنا لدينا واجب أخلاقي بالعمل إذ أن الكسل المقصود خطية (مثل ٢تس ٣: ٦- ١٣)، ولكن بالقطع يعني أيضًا أننا لدينا مسئولية لكي نمكِّن الآخرين من العمل. فمنع الأشخاص الآخرين من العمل أو إنكار أن يعملوا هو تعدٍ على إنسانيتهم وعلى صورة الله فيهم. وأيضًا الفشل في المسئولية تجاه الله بخصوصهم. إن العمل في سياق الخلق له أقصى معنى يمكن تصوره وبالقطع يجب تميزه عن توجهنا الحديث في تقليص دلالته في أجر العمالة[٥].

توقعات النمو والتجارة

إن الكلمات «أثمروا وأكثروا» قيلت بالطبع للبشر بالإشارة إلى نسلهم ونموهم السكاني، والنمو الفردي يتطلب نمو المنتجات المادية والمخزون، فهم من ناحية قد

(٢) من المهم ملاحظة أنني لا أقترح نوعًا من أنواع الملكية العامة في مقابل أن نوع من الملكية الخاصة هي النموذج الكتابي ولا أؤكد على أن أساطير انثروبولوجية قديمة بخصوص الملكية العامة التي كانت معتادة في المجتمعات الأكثر بدائية (والتي كانت إسرائيل محسوبة منها عن طريق الخطأ)، فالمثال في إسرائيل كان بالتأكيد أكثر ارتباطا بملكية العائلة والعشيرة للأرض أكثر من الملكية الفردية المخصصة. ولكن هذا طريق بعيد عن الملكية على الشيوع لنقد النظريات المبكرة التي مازالت تتداول أحيانًا C.H. Wright, *God's Land*, pp. 66- 70.

(٣) هناك توضيح شيق بخصوص ممارسة إدعاء ذلك الحق الأخلاقي كان قد ورد في *The New Internationalist 107*, January 1982, as the compassions story. المزارعون الذين أصابهم الفقر في هضاب هندوراس والذين أحبطوا نتيجة تأخر الحكومة في إصدار وثيقة الإصلاح الزراعي التي بمقتضاها كان يجب أن يستلموا أراضي بشكل سلمي قاموا «بغزو» أجزاء غير مستخدمة من مساحات شائعة في الوديان ويملكها أغنياء مالكون للقطعان غائبون وادعوا ملكيتها بتنقيتها وزراعتها وكانت حالة أوضحت أن الادعاء الأدبي باحتياجاتهم لاستخدام الأرض، يرتفع فوق الادعاء القانوني للملكية الخاصة للأراضي متروكة.

(4) Gnuse, *You shall Not Steal*, p. 48.

(٥) مناقشة شاملة للأبعاد اللاهوتية والأخلاقية للعمل انظر

Waldemar Janzen,'Theology of Work'.

وفّر الله لهذا الاحتياج ثروات مدهشة بلا عدد خلقها لهم ووضعها تحت تصرف الإنسان في القشرة الأرضية، ومن ناحية أخرى من خلال هبة عظيمة أعطاها الله للبشر من الذكاء والقدرة على التكيُّف، ولذا فرغم أن الجزء الأكبر من العمالة البشرية في العالم القديم وحتى الآن مهدفين لإشباع حاجاتهم الأساسية، فإن الإنسانية كانت تملك دائمًا قدرة أساسية للتطور لإنتاج منتجات مادية فيما وراء ما تحتاجه للعيش الفوري. وجنبًا إلى جنب مع هذه القدرة الإنسانية على التطور فهناك التنوّع الواسع للمصادر الطبيعية والمناخ والحياة النباتية وأنواع التربة، وإذا كان على الجنس البشري أن يملأ الأرض ويخضعها، فهذا كان مرتبطًا بتحقيق وفرة في بعض المنتجات في بعض الأماكن وندرة في أماكن أخرى. وهذا يبدو أنه نتيجة طبيعية للطريقة التي مكّن الله الكوكب في أن يتطور تدريجيًا لملامحه الحالية من الأقاليم المناخية وتوزيع المعادن وهكذا. ولذا فيبدو أن التبادل والتجارة في المجتمعات هي تبعات طبيعية للنمو البشري في كل أبعاده. وبما أن الإطار يقع في سياق أوامر الخلق بأية درجة فكل هذه الأنشطة الاقتصادية على كل مستوى تأتي بين نطاق اهتمام الله والفحص الأخلاقي. فالمصادر التي نتشارك فيها والتبادل والتجارة تعود ملكيتها لله في المقام الأول. وأيضًا كل زيادة فيها حتى ولو كانت نتيجة جهد بشري (انظر تث ٨: ١٧- ١٨).

المشاركة العادلة في منتجات النشاط الاقتصادي

مثل الحق في وجود منفذ للوصول إليها واستخدامها، فإن مصادر الأرض حق مشترك يضع حدودًا أخلاقية لحق الملكية الخاصة للمصادر، وهكذا أيضًا حق الاستهلاك أو الاستمتاع بالمنتج النهائي للعملية الاقتصادية محدود باحتياج الكل. فنحن مسئولون أمام الله بما نعمله وبما ننتجه بما قد أعطانا الله من مواد خام. ليس هناك تفويض بخصوص المواد في الخليقة سواء للاستخدام الحصري الخاص أو تكوينها أو استهلاكها على حساب الآخرين. إن السيطرة الخاصة على بعض المصادر المادية للأرض لا تعطي الحق في استهلاك كل المنتج من هذه المصادر، لأن السيطرة دائمًا تظل في مركز الوصاية تحت يد الله ومسئولية الآخرين. ليس هناك ضرورة أو صلة «حُرمة» بين ما يملكه الشخص أو يستثمره في العملية الإنتاجية، وما يمكن أن يدعيه الشخص من حق حصري في استهلاك ما يعتبر عائدًا في المقابل. هناك مسئولية متبادلة للصالح في كل الجماعة البشرية وأيضًا مع بقية الخليقة غير البشرية والتي تقطع خط الرجعة على فكرة «ما لي هو لي وأنا مكلّف بأن أحتفظ به وأستهلكه بالطريقة التي تحلو لي»، وأكثر من ذلك يمكن أن يُقال بخصوص النقاط الأربعة السالفة. وبالطبع هناك أكثر من ذلك يجب أن يُقال عندما تظهر موضوعات محددة بخصوص المشهد القومي والاقتصادي العالمي الذي يقدم في مناظرة مسيحية. ولكن هذه المبادئ ومضامينها تكوّن إطارًا أساسيًا من خلاله تريد الإرادة المسيحية الكتابية أن تعمل. هما يتقابلان معًا ليكوِّنا مسرح الخليقة الذي يدعم النظم المتغيرة ومشاهد تاريخ الاقتصاد البشري. وعلى كل ولكي نواصل الاستعارة فإن الرواية لا تتواصل كما قصدها المؤلف. وحتى المسرح نفسه يقع تحت تهديد. ونحن الآن علينا أن نعمل حسابًا لتأثير السقوط وتعدِّيات الخطية والشر على كل شبكة عمل العلاقات الإنسانية مع الأرض.

الاقتصاديات في عالم ساقط

إن الوصف الكتابي لدخول الخطية والشر إلى الحياة البشرية يشمل بوضوح تأثيرها على مجال علاقة الإنسان بالأرض وبالأخص التربة. إن الواقعة الموصوفة

في تكوين ٣ تم تصويرها على أنها ذات تأثير جذري دمَّر وشّتت علاقتنا بالأرض نفسها. وأيضًا كما وصفها بولس (في رومية ٨: ٢٠- ٢١ مع احتمال أنه يردد ما جاء في الجامعة)، بأنها إعاقة عمل الأرض بالنسبة لله، إن أساس السقوط كان رغبة الإنسان المغرور في السيطرة والتمرد ضد سلطة وإحسان الخالق. والدمار الذي نتج عن محاولة تحويل المكانة بمحاذاة اللعنة التي جلبتها تلك المحاولة التي لم تؤثر فقط على علاقتنا الروحية مع الله أو علاقاتنا الشخصية والاجتماعية مع بعضنا البعض، ولكن أيضًا مع كل بيئتنا المادية والاقتصادية. وقد استعرضت هذا في الفصل الرابع. وبخصوص أخلاقياتنا الاقتصادية يمكن أن نرى أن كل من الأربعة مبادئ الخاصة بالخليقة التي ذكرت قبلاً قد تم تدميرها وأُعتُدِيَ عليها على حسابنا الذي بلا حصر.

صراع على المصادر

ولذا، وأولاً فبدلاً من الوصول بالمشاركة والمساواة لمصادر التربة فإن الأرض ومصادرها صارت أكبر سبب وحيد للنزاع والصدام. بعض المصادر تُخزَّن للاستعمال المستقبلي للبعض وتُنكر على الآخرين. وبعضها يتم تبديده وتلويثه، أو يساء استخدامه. تَملُّك المصادر بدلاً من استخدامها كفرصة للمشاركة المتبادلة كهبة غير مستحقة صارت موضوعًا للغزو والاستحواذ وأداة للقهر والطمع والقوة. وحتى باعتبار الأرض كمجرد حدود مع احتوائها على فائدة قليلة أو معدومة من الناحية الزراعية أو التعدينية صارت عمادًا للنزاع في بعض الحروب الأكثر دموية والأكثر طولاً التي تقبِّح التاريخ البشري. ويصور العهد القديم غرور الملوك والأباطرة الذين ادعوا حق الملكية للمصادر كما لو كانوا هم أنفسهم قد خلقوها، وهذا هو جواب الله على التفاخر العبثي:

هَئَنَذَا عَلَيْكَ يَا فِرْعَوْنُ مَلِكُ مِصْرَ،
التِّمْسَاحُ الْكَبِيرُ الرَّابِضُ فِي وَسَطِ أَنْهَارِهِ،
الَّذِي قَالَ: نَهْرِي لِي وَأَنَا عَمِلْتُهُ لِنَفْسِي»
(حز ٢٩: ٣).

فساد العمل

هذا يعني من ناحية أن العمل نفسه صار كدًا وإحباطًا بسبب لعنة الأرض. ولم يعد العمل مجرد جزء من السرور والامتياز لطبيعتنا البشرية، بل صار قيدًا وضرورة. «بِعَرَقِ وَجْهِكَ تَأْكُلُ خُبْزاً حَتَّى تَعُودَ إِلَى الأَرْضِ الَّتِي أُخِذْتَ مِنْهَا. لأَنَّكَ تُرَابٌ وَإِلَى تُرَابٍ تَعُودُ» (تك ٣: ١٩). فما أُعطى لنا كوسيلة **لإخضاع** الأرض صار الآن لأغلب الناس مجرد **صراع** مؤلم للحياة على الأرض. وملمح العمل هنا في عالم ساقط صار يذخر بتغييرات في طبيعة العمل نفسه في العصر الحديث، وهي تغييرات حدثت بعوامل قد لا تعتبر خطية في حد ذاتها، فقد يُنظر للتصنيع والتقدم التكنولوچي باعتبارهما أمرًا لا يمكن تفاديه وليس شرًا في جوهره. فيما عدا إذا ما شاركا في سقوط كل المشروع البشري. ولكن ناتج ميكنة العمل مع التخصص المفكّك والسمعة السيئة أو التجنيب عن المنتج النهائي أو من يستخدمونه يعمِّق ببساطة خبرتنا مع لعنة الإحباط التي تُضاف بدرجة أكبر أو أصغر لكل العمل البشري في عالم ساقط. ومن ناحية أخرى فهذا يعني أيضًا أن العلاقات الإنسانية في مجال العمل الاقتصادي قد فسدت. صار العمل سلعة تُنتج وتُباع بأقل عناية أو مسئولية من الإنسانية العاملة، صار العمل عبدًا أو طمعًا وأداة للظلم ووسيلة لاستبدال الله بالمطامع الشخصية، أو أن العمل الذي هو في الأصل هبة صالحة من الله لأولئك الذين خُلقوا على صورته يمكن أن يصير وثنًا عندما نحاول أن نجد فيه هويتنا وأهميتنا أو المعنى الكلي وغرض الحياة. يحتوي سفر الجامعة على بعض من أكثر الرؤى حدّة في العهد

القديم بخصوص الطبيعة المتناقضة للعمل الإنساني، فمن ناحية مازال العمل هبة من الله ولا يوجد خيار أفضل للإنسان من أن يجد إشباعه في العمل (جا ٢: ٢٤- ٢٥؛ ٥: ١٨؛ ٩: ١٠). ولكن من ناحية أخرى يمكن أن يكون بلا ثمر ومخيب للأمل (٢: ٤- ١١)، ويتبدَّد في النهاية (٢: ١٨- ٢٣)، ويمتلئ بالدوافع الشريرة (٤: ٤)، أو يكون خاليًا من أي هدف (٤: ٨)، وفي النهاية ينحدر إلى الإبطال بالموت (٩: ١٠). لا يوجد عرض متبصر لعمل لعنة الله على الأرض وتأثيرها على البشر أكثر مما لتلك الملاحظات الواردة في الجامعة بخصوص تناقض الإنسان العامل.

نمو غير مُتحكَّم فيه

الطمع وعدم القناعة في حالتنا الساقطة يعني أن النمو الاقتصادي يصير هوسًا مرضيًا، وبالنسبة لمن يحيون في علاقة طاعة مع الله فإن زيادة المنتجات المادية تُرى في العهد القديم كبركة أُخذت كهبة ومسئولية ملذَّة، ولكن لم تُر أبدًا «كمكافأة» مكفولة، وإن كان أغلب خدّام الله المخلصين من الناحية الفعلية ظلوا فقراء ماديًا. وبالنسبة لمن يعيشون في حالة انفصال عن الله فإن النمو في الرفاهية يصير نهاية في حد ذاته. فرغبة تكويم المزيد والمزيد يؤدي إلى ظلم اجتماعي واقتصادي وعنف كما يلاحظ كل من ميخا وإشعياء على وجه الخصوص (مي ٢: ١- ٢؛ إش ٥: ٨). ولم يكن بولس أول من علّم بأن الطمع مساوٍ لعبادة الأوثان حيث أنه مساوٍ للقول بأن كسر الوصية العاشرة يعني كسر الوصية الأولى. إن سفر التثنية متنبِّه جيدًا لخطر أن بركات الله عندما تزيد يمكن أن تنتزع مكان الله مما يؤدي إلى نسيان الله. فعند وفرة المصادر الطبيعية للأرض (تث ٨: ٧- ٩) بعدها مباشرة يصف أعراض النمو المتهوِّس للممتلكات المادية.

«لِئَلا إِذَا أَكَلتَ وَشَبِعْتَ وَبَنَيْتَ بُيُوتاً جَيِّدَةً وَسَكَنْتَ.

وَكَثُرَتْ بَقَرُكَ وَغَنَمُكَ

وَكَثُرَتْ لكَ الفِضَّةُ وَالذَّهَبُ

وَكَثُرَ كُلُّ مَا لكَ.

يَرْتَفِعُ قَلبُكَ وَتَنْسَى الرَّبَّ إِلهَكَ الذِي أَخْرَجَكَ مِنْ أَرْضِ مِصْرَ

مِنْ بَيْتِ العُبُودِيَّةِ»

(تث ٨: ١٢- ١٤)

ولكن مرة أخرى يرى سفر الجامعة العطش الذي لا يرتوي للمزيد رغم أن الثروة متقلبة جدًا (جا ٥: ١٠- ١١ وأيضًا ٥: ١٣- ١٧؛ ٦: ١- ٢).

توزيع غير عادل

وأخيرًا فإن المنتج النهائي للعملية الاقتصادية أيضًا يُساء استخدامه بشكل غير عادل. فالإدعاء بالملكية يتم خصخصتها واعتباره كشيء مطلق لا يتقيد بأي معنى من المسئولية المتسامية لصالح الآخرين «أحارس أنا لأخي؟» صارت عبارة تعبِّر عن التخلّي الأناني عن المسئولية الخاصة بالمجال الكوني. فقد استخرجت المصادر من بعض البلاد على مر قرون بأسلوب مساوٍ للسلب من الناحية العملية. والمنتجات المصنعَّة بما فيها المنتجات الغذائية بيعت مرة أخرى لنفس البلاد بتكلفة مدعومة تضعف وتدمر بالفعل الصناعة المحلية والزراعة. هذه الاتفاقيات التجارية غير العادلة ارتبطت بشكل كبير ارتبطت بظاهرة الديون العالمية وهي ظاهرة مروعة من الناحية الأخلاقية - والتي هي عكس مفهوم العدل التاريخي والطبيعي بجملته - قيل عنها أن الفقراء يدينون لها وأنها تسلب الأغنياء والجشعين. إن المشكلة الآن على المستوى العالمي، ولكنها ليست جديدة لأن حكمة الأمثال سجلتها، هي أن كونك مالكًا للمصادر فهذا لا يكفي. حتى العمل الشاق لإنتاج ما تحتاجه من

تلك المصادر لا يكفي لأن عدم العدل قد يسلبك كليهما في النهاية فالملايين في عالمنا اليوم يمكن أن يشهدوا للحق البسيط الوارد في هذه الكلمات والتي تم التعبير عنها في أسلوب المفرد ولكن لها صلاحية عالمية اليوم:

«فِي حَرْثِ الْفُقَرَاءِ طَعَامٌ كَثِيرٌ
وَيُوجَدُ هَالِكٌ مِنْ عَدَمِ الْحَقِّ»
(أم ١٣: ٢٣)

ولذا فإن الشر قد شق طريقه في كل اتجاه من حياة البشر الاقتصادية. ومن جانب آخر يشير العهد القديم إلى بُعد أعمق للمشكلة، وبالتحديد أن كل مجال النظام المادي الاقتصادي صار فريسة للقوى الشيطانية التي تحرّك العطية البشرية وتضخّم وتثبت تأثيراتها. وتصوِّر قصة السقوط القوة الشخصية للشر وهو يقترب من البشر الأوائل عن طريق الخليقة المادية وباستخدام نفس الخليقة المادية كوسيلة إغراء لعدم الإيمان، وعدم الطاعة والتمرد. إن صراع الأنبياء مع القهر والظلم لم يكن مجرد صراع اقتصادي، ولكن يتصل عن قرب بصراعهم في مواجهة القوة الروحية لعبادة البعل. لأنهم رأوا بوضوح كيف أن رفض خدمة الرب الطوعية أدت إلى خدمة آلهة الطمع الأناني والقهر الرهيب. إن المعركة التي قادها إيليا وهو: يهوه والاختيار الذي وضعه أمام الشعب هو يهوه YHWH أو البعل (١مل ١٨: ٢١) - لم تكن معركة روحية أو دينية. لقد كان يحارب لصالح ضحايا تصلُّب الاقتصاد الجشع المرتبط بالإلحاد الديني وهذا توضحه الحالة المأساوية لنابوت. وقد كان هذا واقعًا أيام إيليا كما كان عندما قال المسيح تلك الكلمات ومازال صحيحًا حتى الآن: «لا تقدروا أن تخدموا الله والمال» (مت ٦: ٢٤ ترجمة المؤلف)، لأنه بالفعل سؤال عن أي إله سوف نخدم. والوثنية سوف تجلب دائمًا الظلم والقهر.

ولذا فإن المسيحي المتصل بأي فرع من هذا المجال الاقتصادي الواسع والمعقّد الخاص باحتياجات الحياة البشرية يحتاج أن يتذكّر أن الموضوعات ليست مجرد موضوعات مادية أو طبيعية. فهنا كما في كل مكان آخر «مصارعتنا ليست مع لحم ودم» (أف ٦: ١٢)، وليست مجرد مواجهة «العرق» و «الشوك» للعنة الأرض التي تئن في إحباط. إن مصارعتنا ضد القوى الروحية والقوات التي عن طريق غزوها وتأثيرها على العلاقات الاقتصادية البشرية والبيئية والأيديولوچيات يمكن أن تمارس بسهولة ظلمًا رهيبًا على البشرية في هذا المجال كما تقبض على البشر في عبودية الظلمة الفكرية والروحية. وما يستحق الشكر أن أعمال الله الفدائية هي أيضًا تعمل في هذا المجال من حياة البشر ولذا فأنا الآن سوف أفحص المضامين الاقتصادية في لاهوت العهد القديم بخصوص الفداء.

الأبعاد الاقتصادية لقصة إسرائيل بخصوص الفداء

رأينا قبلاً في الفصل الثالث مركزية أرض إسرائيل في رحلتهم التاريخية خلال صفحات العهد القديم. وباستدعاء هذه النقاط فالآن يمكننا أن ندرك أكثر مغزاها التأسيسي للأخلاقيات الاقتصادية.

العهد مع نوح - ضمان هذه الخليقة ونسخة من خليقة جديدة

تسمى نوح باسمه (بما يعكسه من «الراحة» «والاسترخاء») بسبب رغبة أبيه لامك أن يرفع الله اللعنة من على الأرض (تك ٥: ٢٩). هذا مفتاح لفهم كتابي مبكر لما يعنيه خلاص الله. فإذا كان لتأثير الخطية أن يصيب الوجود الإنساني على الأرض ويهاجمه بأن يضعه تحت اللعنة، فإذن هذا السلف بالغ القدم قبل الطوفان يشير إلى الإجابة. دع الله يزيل اللعنة من

الأرض، وليس دعنا نحن البشر نهرب إلى السماء في مكان ما تاركين الأرض خلفنا، وهو ما يجب ملاحظته. إن الرجاء الكتابي المتواصل من تكوين إلى رؤيا هو أن الله يجب أن يفعل شيئًا مع الأرض حتى يسكن مرة أخرى عليها في «راحة» في سبت سلام معها. ويتكلم الكتاب المقدس على الدوام عند الحاجة إلى الله ليأتي هنا وليس ليرغب لنا في الذهاب إلى مكان آخر. هذه الأرض يجب أن تكون مكان دينونة الله وأيضًا مكان قوة الله المخلِّصة، ولذا فإن قصة الطوفان وتمامها تصير علامة ليس فقط على التزام الله بالحياة على الأرض في فترة دوامها (في العهد الذي تأكد في قوس قزح)[٦]. ولكن أيضًا في الدينونة الأخيرة الآتية تجديد الخليقة الجديدة (انظر ٢بط ٣). إن مغزى «العهد الكوني» بين الله وكل الحياة على الأرض بخصوص النشاط الاقتصادي هو عهد هائل وبالحق هو أساس للاقتصاد كعلم وكنشاط وكأخلاقيات لأنه يضع أساسًا للديمومة والاعتمادية لعمل كل العمليات الطبيعية، بما فيها الظواهر الكونية الأساسية مثل دوران الأرض حول محورها (تتابع النهار والليل) وحول الشمس (تتابع فصول السنة) وكل مجال التدخل البشري للإنتاج (أوقات البذر والحصاد) وأمانة العهد لله كخالق وديَّان ومخلِّص. ولذا فرغم أننا نأخذ التأثيرات الاقتصادية بخصوص الإقرارات اللاهوتية مأخذ الجد بأننا نعيش على أرض ملعونة فنحن أيضًا نُسر بالثبات والرجاء اللذين يأتيان من معرفة أننا أيضًا نحيا على أرض ضمن عهد.

العهد مع إبراهيم: أرض محددة وعالم كوني

ولذا ومع التنبير القوي على العلاقة الإلهية والإنسانية مع الأرض نفسها في تكوين ١- ١١، فعندما أنشأ الله القصة التاريخية للفداء من خلال دعوة إبراهيم فإن الأرض تكوِّن جزءًا تأسيسيًا للوعد الذي أعطى له باتساق كامل. الله لم يخطف إبراهيم وسارة إلى السماء في لحظة أن وضعا إيمانهما في وعد الله وبذا صارا (بارَّين) نعم يقول لنا سفر العبرانيين إنه كان هناك هدف ذو مرمى أبعد بالنظر لما وراء الأرض الذي تركاها خلفهما أو التي وصلا إليها. إلا أن غرض الله لهما لم يكن فردوسًا ملموسًا، ولكن الحياة على الأرض التي اختارها ووعد بها، وهذا بدوره سوف يكون رمزًا لحياة في خليقة مفدية الهدف النهائي لعمل الله الفدائي.

ولذا فهناك استمرارية واتساق في القصة الكتابية بكاملها، يوضح تكوين ١- ١١ الإنسانية على أرض الله ولكنها تعيش في حالة الانفصال عنها وتتوق إلى شفاء وإزالة اللعنة من على الأرض، والرؤية المستخلصة من الكتاب المقدس في سفر الرؤيا ٢١- ٢٢ تتطلع إلى خليقة جديدة حيث سيسكن الله مرة أخرى مع الإنسانية المفدية. ولذا فعهد النعمة الفدائي التأسيسي مع إبراهيم يشمل الأرض حتى ما كان خاصًا ومحليًا يجعله كونيًا بالكامل، مباركًا ليس فقط كل الشعوب، ولكن أيضًا كل الأرض نفسها.

ويتبع ذلك أن أرض إسرائيل في العهد القديم يجب أن يُنظر إليها في ضوء العهد الكوني الإبراهيمي شديد الخصوصية. أي أنه بينما أمانة الله لوعده لإبراهيم حدثت في الهبة التاريخية لأرض كنعان لأسباط إسرائيل، فإن ذلك الوعد شمل في مجاله الكلي بركة لكل الأرض وأما المكونان الأساسيان الأخريان للعهد الإبراهيمي فشمل قطعًا ذلك المنظور الكوني، **الذرية** (واقع أن إبراهيم سوف يكون أمة والتي ستكون وسيلة بركة الله للشعوب) والعلاقة (لعهد الخاص بين

(٦) لبُعد أوسع للعهد الكوني ونشأته في قصة نوح انظر فصل ٤.

الله وإسرائيل الذي يظهره العهد القديم بكونه ممتدًا في النهاية إلى الشعوب) صارت إسرائيل أمة لأجل كل الأمم، تباركت إسرائيل من الله حتى تتبارك كل الأمم بالله. وعنصر الأرض في الوعد لإبراهيم يجب أن يُرى دومًا في نفس السياق الكوني. تملكّت إسرائيل أرضها كجزء من إرساليتها بالنسبة لبقية الأمم وكجزء من قصد الله الفدائي لكل الأرض، هذه نقطة محورية بشكل خطير بخصوص مفهوم الاختيار.

ولكن من المهم أيضًا لدور بناء أخلاقيات اقتصادية كتابية، وهنا يجب أن نسترجع المناقشة في الفصل الثاني بخصوص الفهم النموذجي لوثاقة صلة إسرائيل العهد القديم ببقية الثقافات والمجتمعات. فإسرائيل أُنشئت وكُلِّفت لكي تكون نورًا للأمم، ولذا كان هناك إحساس بأن كل شيء ارتبط بهم هو نموذج مثل مبدأ هبات الأرض التي يعيشون عليها والنظام الذي يعيشون بمقتضاه كانت جوهرية بالنسبة للطريقة التي شكلّ بها الله إسرائيل حتى تكون شعبًا «نموذجًا». ولذا هو كذلك أن الوعد بالأرض لنسل إبراهيم قُطع بالتأكيد بشكل خاص جدًا ونظام اقتصادي مشروط من الناحية الاقتصادية، ولكن بسبب البُعد الكوني للوعد نفسه فإن ذلك النظام يحمل مغزى أوسع عن حدوده التاريخية والثقافية. هذا الفهم هو الذي ينقذ دراستنا لنظام إسرائيل الاقتصادي من كونه مجرد تمرين في التاريخ القديم أو علم الاجتماع التاريخي، ويفك كوامنه لفكرنا الأخلاقي والأهداف والخيارات في مجال الاقتصاديات. وعندما نتوصّل إلى شكل وأهداف النظام الاقتصادي لإسرائيل العهد القديم فإننا نتلامس مع فكر الله بخصوص كيف يجب أن تُدار حياة البشر الاقتصادية بوجه عام على الكوكب.

الخروج: تحرير الاستقلال الاقتصادي

إن كل صور ونماذج عمل الله الفدائي في العهد القديم كان الخروج بالطبع. وإحدى الملامح الرئيسية للفداء الذي تحقق في سفر الخروج هو في اشتماله، وفي واحد من تتابع الأحداث أعطى الله لإسرائيل حرية من أربعة جوانب: (١) سياسيًا من استبداد القوة الأوتوقراطية الأجنبية. (٢) اجتماعيًا، من التدخل الذي لا يُطاق في حياتهم العائلية. (٣) اقتصاديًا من حمل عمل العبودية المفروض عليهم. (٤) روحيًا من مجال الآلهة الغريبة إلى العبادة للرب غير المُقَيَّدة وعلاقة العهد معه مرة أخرى. ومرة أخرى من الواضح إلى أي حد يتقارب المجالان الاقتصادي والروحي معًا. والشيء الذي أنهض اهتمام الله بشعبه كان صراخهم تحت القهر الاقتصادي والظلم (خر ٢: ٢٣- ٢٥). وكان قصده من خلاصهم هو تحقيق وعد عهده لإبراهيم بأن يعطيهم بركة اقتصادية لأرض يمتلكونها (خر٣: ٧- ٨؛ ٦: ٤- ٨). ولذا فإن قمة حدث الخلاص في كل العهد القديم والتاريخ وهو الخروج تضمن قهرًا اقتصاديًا كدافع من الدوافع التحفيزية المهمة، وكذا الحرية الاقتصادية كمقصد من مقاصده الأساسية. لقد كُتب الاقتصاد في قلب نسيج قصة خلاص إسرائيل.

قيم الخليقة التي استُرِدَّت في نظام إسرائيل الاقتصادي.

سارت حياة إسرائيل الاقتصادية فيما بين وجهة نظر عالمية لم تتكّون فقط بمبادئ الخلق مثل التي تحددت في القسم الأخير، ولكن أيضًا بوصفهم شعب في علاقة عهد مع الله الخالق، الذي كان دائمًا فاديهم الرب. وما سوف نراه في هذا القسم هو الأسلوب الذي

به أثّرت به مطاليب علاقة العهد مع الله ومع الواحد الآخر على نظام إسرائيل الاقتصادي. وبمعنى أوسع فإن الأساسيات الاقتصادية للعهد دعت إلى علاقات اقتصادية مؤسسة على الحب والتعاون المتبادل وليس فقط على الفائدة الشخصية. حقًا دعت بعض التعليمات الاقتصادية لإسرائيل بالتضحية بالفائدة الشخصية لصالح احتياجات الفرد الإسرائيلي. لكن هذا وُضع ضمن دعوة أساسية أكثر للثقة في الله فاديهم وخالقهم، وحتى في وجه «المعنى الشائع» للاقتصاد. يمكننا أن نرى هذا في علاقة كل من مبادئ الخليقة الأربعة التي حددناها سابقًا وهي تعطي بناءً مقنعًا وشاملًا والذي فيه ترسخ القوانين والعادات الاقتصادية لإسرائيل.

منفذ مشترك للمصادر الطبيعية

تحقق هذا في إسرائيل منذ اللحظة الأولى عن طريق نظام تقسيم الأرض والمقصود به أن يكون على قدر المساواة والاتساع بقدر الإمكان، وهذا يعتبر نقيضًا واضحًا بالنسبة للنظام الكنعاني لحياة الأرض الذي استبدلته إسرائيل. وعلى قدر ما نعلم فطبقًا للنظام الكنعاني كانت الأرض مملوكة للملوك المحليين أو الأسياد في كل مدينة، وبقية الشعب عاش كمستأجرين فلاحين على أرض ليست ملكًا لهم، يدفعون الضرائب ويخدمون في جيش الملك. كان على إسرائيل أن تكون مختلفة حتى قبل أن يمتلكوا الأرض. يصوِّر سفر العدد ٢٦: ٥٢- ٦٥ نظام تقسيم الأرض حيث يأخذ كل سبط كمية تتناسب مع حجمهم العددي. وتبعًا لذلك فإن ذكر تقسيم الأرض في يشوع ١٣- ١٩ يسجل بشكل متكرر أن الأرض تم تقسيمها ليس فقط طبقًا للأسباط ولكن «طبقًا لعائلاتهم». والغرض يبدو واضحًا أن كل سبط وقبيلة وعائلة يجب أن تحصل على أرض كافية طبقًا للحجم، والحاجة. حيازة الأرض كانت يجب أن تكون عادلة وأن يتم توزيعها ليس لتتركّز في يد ملك أو قلّة غنية. وطبقًا لجغرافية فلسطين المتنوعة فهذا لم يكن يعني أن كل سبط يجب أن يحصل على نفس ما حصل عليه الآخر، ولكن كل عائلة يجب أن تحصل على كفايتها. المناسبة اقتصاديًا[٧]. هنا يقع مبدأ خاص بالخليقة يعمل في سياق الفداء.

إلا أن التأثيرات الاقتصادية للخطية مثل الطمع والتجريد من الممتلكات والإزاحة السياسية، متضافرة مع الكوارث الطبيعية والنزاع وغير ذلك نتج عنه عدد كبير من ظهور أناس بلا أراضي يمتلكونها ومثل هؤلاء الناس يحيون على بيع أنفسهم لخدمة ملاّك الأراضي، والعبيد العبرانيون في خروج ٢١: ٢- ٦؛ تثنية ١٥: ١٢- ١٨ ينتمون لهذه الطبقة من الناس الذين بلا أراضي[٨]. ولذا فإن القانون الإسرائيلي أبدي اهتمامًا خاصًا لحمايتهم، كما فعل مع جماعات

(٧) لمناقشة أكمل، لنظام حيازة الأراضي في إسرائيل، تميزها عن الممارسة الكنعانية انظر
Norman K.Gottwald, *Tribes of Yahwah*, Christopher J.H Wright, *God's Land*; and Robert Gnuse) *You shall Not steal*,
ولكن لنظرة حذرة تثير أسئلة بخصوص الاختلاف الحاد المزعوم بين اقتصاديات كنعان وإسرائيل انظر John Andrew Dearman, *Property Rights*

(٨) الآن هناك موافقة بشكل واسع (رغم أنها ليست عالمية) على أن كلمة „عبراني» مرتبطة بالكلمة "*apiru*" التي توجد على نطاق واسع في نصوص بلاد الرافدين ومصر، وتصف الكلمة شريحة اجتماعية معينة معروفة في كل الشرق الأدنى القديم وخاصة طبقة الذين بلا أرض التي قد تشمل لاجئين سياسيين حلت محل الشعب والخارجين على القانون وغيرهم. والإسرائيليون وكانوا يُلقبون بالعبرانيين عندما كانوا في مصر وصارت الكلمة فيما بعد اسما إثنيا مساو لإسرائيل، ولكن في النصوص القانونية المبكرة فإن العبد العبراني، يشير في الغالب ليس إلا مولود وطني إسرائيلي ولكن إلى الشعب بلاً أرض المبعدين الكنعانيون والمهاجرون الذين عاشوا على بيع أنفسهم وعملهم لخدمة الإسرائيليين ملاك الأراضي. يمكن أن تجد تفاصيل تقنية كاملة للتناظر بخصوص هوية "*apiru*" وصلتهم المحتملة للعبرانيين الكتابيين عند Gottwald, *Tribes of Yahweh*, pp. 401- 402 (أيضًا انظر الفهرس) وعند "Niels Peter Lemeche, "Habiru .

أخرى من الذين بلا أرض مثل الأرامل والأيتام والغرباء واللاويين.

فالكرم الاقتصادي الذي يخفِّف معاناتهم موصى به ومفروض بخليط من المساجلات اللاهوتية والاقتصادية في تثنية ١٥: ١٤- ١٨. ولذا فإن الذين لا يمتلكون أرضًا بالمعنى الغني مازالوا يجدون إمدادًا من كرم الأرض، وتم التعبير عن هذا المبدأ في التثنية من خلال جملة «كل واشبع» ومن ناحية فهذه سوف تكون البركة التي اختبرتها إسرائيل عندما كانوا يحصلون على ملكية الأرض ويستقرون فيها (تث ٨: ١٠). «فَمَتَى أَكَلتَ وَشَبِعْتَ تُبَارِكُ الرَّبَّ إِلهَكَ لأَجْلِ الأَرْضِ الجَيِّدَةِ التِي أَعْطَاكَ». ولكن من ناحية أخرى فهذا أيضًا سيكون بركة للذين بلا مأوً بلا أرض (الأرملة، اليتيم، الغريب) عندما يستفيدون من توزيع عشور السنة الثالثة، وهم أيضًا ورغم أنهم لا يملكون أراضي (تث ١٤: ٢٩). «فَيَأْتِي اللاوِيُّ لأَنَّهُ لَيْسَ لهُ قِسْمٌ وَلا نَصِيبٌ مَعَكَ وَالغَرِيبُ وَاليَتِيمُ وَالأَرْمَلَةُ الذِينَ فِي أَبْوَابِكَ وَيَأْكُلُونَ وَيَشْبَعُونَ لِيُبَارِكَكَ الرَّبُّ إِلهُكَ فِي كُلِّ عَمَلِ يَدِكَ الذِي تَعْمَلُ». ونفس الجملة تنطبق على من لهم أراضي ومن ليس لهم.

وفي النهاية فإن الكرم لم يكن كافٍ بحد ذاته، فقد تطلعت النظرة الإسخاتولوچية للأنبياء ليوم التحول الفدائي لله. «بَلْ يَجْلِسُونَ كُلُّ وَاحِدٍ تَحْتَ كَرْمَتِهِ وَتَحْتَ تِينَتِهِ وَلاَ يَكُونُ مَنْ يُرْعِبُ لأَنَّ فَمَ رَبِّ الْجُنُودِ تَكَلَّمَ» (مي ٤: ٤)، «وَيَكُونُ أَنَّكُمْ تَقْسِمُونَهَا بِالْقُرْعَةِ لَكُمْ وَلِلْغُرَبَاءِ الْمُتَغَرِّبِينَ فِي وَسَطِكُمُ الَّذِينَ يَلِدُونَ بَنِينَ فِي وَسَطِكُمْ، (حز ٤٧: ٢٢- ٢٣). فَيَكُونُونَ لَكُمْ كَالْوَطَنِيِّينَ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ. يُقَاسِمُونَكُمُ الْمِيرَاثَ فِي وَسَطِ أَسْبَاطِ إِسْرَائِيلَ. وَيَكُونُ أَنَّهُ فِي السِّبْطِ الَّذِي فِيهِ يَتَغَرَّبُ غَرِيبٌ هُنَاكَ تُعْطُونَهُ مِيرَاثَهُ يَقُولُ السَّيِّدُ الرَّبُّ»، هنا استرداد عن طريق عمل الله الفدائي للمبدأ الأول لاقتصاديات الخليقة.

حق ومسئولية العمل

هذا هو المبدأ الثاني للخليقة والذي طُبِّق بالأكثر على الجماعة المفدية في الأرض الموعودة وأيضًا الإنسان في جنة عدن. وحتى الوصفات البسيطة لبركة الله على شعبه إذا عاشوا في طاعة على الأرض المفترض أنها العمل الطبيعي للزراعة، ولكن بالنظر إلى فساد العمل وعلاقات العمل عن طريق الخطية كما لاحظنا فإن القانون وضع طلبات صريحة معينة على الشعب المفدي في هذا النطاق أيضًا، ويمكن تقسيم وصايا العهد القديم في علاقتها بالعمل كالآتي:

- **الشروط:** العبيد «العبرانيون» يجب أن يُعطوا الفرصة للحرية (والتي من الناحية العملية تأخذ شكل تغيير الوظيفة) بعد ست سنوات، العلاقات المتبادلة لخدمتهم وإطلاقهم مذكورة بشكل واضح في خروج ٢١: ١- ٦. مالك العبيد كان يوضع تحت قيد قانوني واضح في معاملته الجسدية للعبيد (خر ٢١: ٥- ٢١، ٢٦- ٢٧)، بينما من يدخلون طواعية في خدمة الدائن لعدم القدرة على إعالة أنفسهم لم يكونوا يجبرون على العمل في ظروف قاسية بشكل ظالم (لا ٢٥: ٣٩- ٤٠، ٤٣).
- **الأجر:** أجر العامل المأجور كان يجب أن يُدفع بالكامل وفي الحال (لا ١٩: ١٣؛ تث ٢٤: ١٤- ١٥). وأدان الأنبياء الظلم وإساءة استخدام العمال خاصة في موضوع الأجر (إش ٥٨: ٣؛ إر ٢٢: ١٣).
- **الراحة:** راحة السبت مبدأ وامتياز منذ بدء الخليقة وُضع إجبارًا على كل من العامل ورب العمل وحتى على الحيوانات التي تعمل ليس فقط بناء على مثال الله في الخليقة (خر ٢٠: ١١) ولكن أيضًا على أساس عمله الفدائي (تث ٥: ١٥).

وبالإضافة للراحة الدورية الكاملة كل أسبوع فإن العبيد والسكان الآخرين والعمال المأجورين يجب أن يُسمح لهم بالاستمتاع بكل فوائد الأعياد الكبيرة والمناسبات الطقسية، ومما أضاف عدة أيام راحة من العمل طوال السنة الزراعية (مثال: تث ١٦: ١١، ١٤). وفي خضم حياة زراعية وجهد جسماني صعب وطويل فإن الراحة الدورية تكون شيئًا لا يُقدر بثمن.

إلا أن الشيء المأساوي هو أن القوانين والشروط الحاكمة لحياة العمل قد تم تجاهلها من الملك منذ عصر سليمان وبمقدار متزايد فيما بعد (انظر ١مل ٥: ١٣- ١٧؛ ٩: ٢٠- ٢٣؛ ١١: ٢٨؛ ١٢: ٣- ٤، ١٠- ١١). هذا واحد من العوامل التي تكمن خلف السبي الذي يمكن تفسيره فقط كإدانة إلهية في ضوء لاويين ٢٦ ففي هذا الإصحاح فإن الدينونة ترجع مرارًا إلى فشل الشعب في حفظ السبت. في سياق لاويين ٢٥ فهذا يشمل شرعية الراحة بخصوص الأرض «فراحة الأرض شملت السنة السابعة» لفائدة الفقراء بشكل صريح، لفك التعهدات التي أُخذت للدين (مثل تث ١٥: ١- ٣) «تعهدات» قد تكون شملت من يعيلهم المدين الذين كانوا يخلِّصون دينه بعائد عملهم، وفك اليوبيل للذين كانوا عائد أراضيهم وعملهم يدفع كأقساط لدائنهم. كل هذه المؤسسات المرتبطة بالسبت كانت مهتمة بصالح العاملين خاصة الذين كان عملهم هو مصدر دخلهم الوحيد. وإهمال السبت بهذا المعنى يرتبط بالاتهام بعدم العدل واستغلال الفقراء والذي كان شائعًا في كتابات الأنبياء، ونفس الشيء يرتبط بالاستغلال الاقتصادي بالتعدي على يوم السبت نتيجة دوافع تتميز بالطمع عند عاموس (٨: ٥-٦)؛ إشعياء (٥٨: ٣- ١٤)؛ إرميا (١٧: ١٩- ٢٧؛ وأيضًا ٧: ٥- ١٠).

ولهذا يمكن أن نرى من الوصايا نفسها ومن رد فعل الأنبياء على الإهمال أنه كان هناك اهتمام عميق ومفصَّل في العهد القديم مع العمل والتوظيف بخصوص الشروط وأحوال الخدمة والراحة المناسبة والأجر العادل، وهذا الاهتمام تم تطبيقه على كل الشعب العامل والموظفين والعمال المستأجرين والعبيد والحقيقة أن مبادئ العدالة والرحمة امتدت حتى إلى الحيوانات التي تعمل مثل الحمار المحمَّل بأحمال والثور الدارس (خر ٢٣: ٤- ٥؛ تث ٢٥: ٤؛ انظر ٢٢: ١- ٤).

هذا الاهتمام بينما يقع في سياق إسرائيل كشعب الله المفدي فإن له صلة نموذجية وثيقة بالاهتمام الأخلاقي المسيحي والعمل من خلال هذا المجال الاقتصادي من ناحية العمل والتوظيف. لأن ما يظل صحيحًا هو «التصميم الكتابي العام والأكثر بأن العمل جزء من الطبيعة البشرية وعنصر مهم لتقدير البشرية ومصدر قيمة الذات[٩]. ومن الواضح أن هناك فرقًا شاسعًا نسبيًا بين طبيعة التوظيف في وسط اقتصاديات بيئة زراعية بسيطة مثل إسرائيل القديمة واقتصاديات التصنيع المعقّدة في الدول المتقدمة الحديثة. ولكن السؤال الدائم بخصوص الإشباع والكفاءات العظيمة للعمل والأجر العادل لا يظهر أية علامة للتراجع والانحسار، ففي موضوع «الراحة» فإن المشكلة في الدول المتقدمة قد انقلبت طالما أن ارتباط كارثة البطالة وثورة الميكروتشيب* صنعت مشكلة ضاغطة ليس بخصوص العمل الفائض ولكن لغيابه أو ندرته، فقد أجبرنا على أن نفهم من جديد أن «العمل» لم يعد مرادفًا «للتوظيف المدفوع الأجر»، وعلينا أن نعيد التفكير في معاني واستخدامات كلمة

(9) Bigger and Hay, Bible and Social Security, p. 62.

*Microchip الميكروتشيب جزء صغير جدًا مصنوع من السليكون داخل جهاز الكومبيوتر يمكن حفظ كمية ضخمة من المعلومات عليه.

وقت الفراغ.

وفي نفس الوقت نحن نواجه الدمار اللاأخلاقي إذ أن بعض الناس في المجتمعات الغربية يعملون فوق الطاقة، ويدفعهم لذلك تضافر استبداد الشركات وطمعهم الشخصي، بينما آخرون ليس لهم عمل له قيمة على الإطلاق. العمل فوق الطاقة للبعض والبطالة لآخرين هو مجرد حالة من النتائج الغريبة واللامنطقية لسقوطنا البشري في مجال العمل.

إلا أنه هناك مساحات شاسعة لما يُسمى بالعالم النامي أو أغلبية العالم حيث طبيعة العمل الإنساني قد تغيرت قليلاً عن النماذج القديمة الموجودة في زمن الكتاب المقدس. وهناك مجتمعات حيث ظروف ما يفترض أنهم عمالة «حرة» حيث يعملون في ظروف أكثر خشونة وظلمًا جديرة بالشفقة أكثر من العبيد في إسرائيل. وفي هذه المواقف فإن النموذج وثيق الصلة لقوانين واقتصاد العهد القديم بالنسبة للعمل والتوظيف يمكن أن تؤخذ كما هي. فإن تقديم تشريعات أيام الراحة والإجازات وتشريعات وشروط العمالة وتشريعات للأجور العادلة والدفع الفوري (لمجرد ذكر بعض من نظم العهد القديم لحقوق العاملين، سوف يحدث ثورة في وجه الحياة الاقتصادية للعديد من العاملين) في بعض أجزاء من عالمنا وكل هذا من التشريع الاقتصادي الخاص بشعب الله المفدي، إسرائيل.

ولذلك ورغم أننا قد نرغب بحق في مناصرة المبادئ البسيطة والمثاليات التراثية في نظام **الخليقة** الخاص بالعمل و تأثير السقوط فإننا لا يمكننا عمل ذلك بشكل مناسب بدون النظر إلى المبادئ والمُثل الأساسية الموجودة في السياق **الفدائي** لشعب الله. وبالإضافة لذلك فإن الحال يظل هكذا حتى إذا اخترنا أيضًا أن نأتي بالعهد الجديد ليقود أخلاقياتنا بخصوص العمل والعمالة، لأن التعليمات لأصحاب العمل وعمالهم العبيد والتحذيرات ضد الكسل المقصود معطاة بوضوح في «السياق الفدائي» في رسائل بولس للكنائس المسيحية ففي واحدة من العواصف النبوية ضد استغلال أصحاب العمل الذين، من المفترض، أنهم وقفوا خارج جماعة المفديين الذين يخاطبهم، فإن يعقوب يعمل بالضبط ما قد رأينا أنه لا يمكن تفاديه: وهو ينهج نهج لغة ومفاهيم وصايا العهد في العهد القديم في إسرائيل «هَلُمَّ الآنَ أَيُّهَا الأَغْنِيَاءُ، ابْكُوا مُوَلْوِلِينَ عَلَى شَقَاوَتِكُمُ الْقَادِمَةِ. غِنَاكُمْ قَدْ تَهَرَّأَ، وَثِيَابُكُمْ قَدْ أَكَلَهَا الْعُثُّ. ذَهَبُكُمْ وَفِضَّتُكُمْ قَدْ صَدِئَا، وَصَدَأُهُمَا يَكُونُ شَهَادَةً عَلَيْكُمْ، وَيَأْكُلُ لُحُومَكُمْ كَنَارٍ! قَدْ كَنَزْتُمْ فِي الأَيَّامِ الأَخِيرَةِ. هُوَذَا أُجْرَةُ الْفَعَلَةِ الَّذِينَ حَصَدُوا حُقُولَكُمُ الْمَبْخُوسَةُ مِنْكُمْ تَصْرُخُ، وَصِيَاحُ الْحَصَّادِينَ قَدْ دَخَلَ إِلَى أُذُنَيْ رَبِّ الْجُنُودِ. قَدْ تَرَفَّهْتُمْ عَلَى الأَرْضِ وَتَنَعَّمْتُمْ وَرَبَّيْتُمْ قُلُوبَكُمْ، كَمَا فِي يَوْمِ الذَّبْحِ. حَكَمْتُمْ عَلَى الْبَارِّ. قَتَلْتُمُوهُ. لاَ يُقَاوِمُكُمْ!» (يع ٥: ١- ٦، ومثال آخر خر ٢٢: ٢٢- ٢٣؛ لا ١٩: ١٣؛ تث ٢٤: ١٤- ١٥).

والأكثر من هذا فإن العمل له مكان في الرؤى الإسخاتولوجية للخليقة الجديدة، فإزالة اللعنة من على الأرض وإزالة شر الإنسان لن يتركا البشرية في كسل فردوسي أسطوري (Elysian)، فقد واجه الأنبياء الإنسانية المفدية كإنسانية تعمل ولكن في فرح أتاحه لها عدم وجود النزاع وسيادة البر والسلام وتعاون الطبيعة.

«هَا أَيَّامٌ تَأْتِي يَقُولُ الرَّبُّ
يُدْرِكُ الْحَارِثُ الْحَاصِدَ
وَدَائِسُ الْعِنَبِ بَاذِرَ الزَّرْعِ
وَتَقْطُرُ الْجِبَالُ عَصِيرًا
وَتَسِيلُ جَمِيعُ التِّلاَلِ»

(عا ٩: ١٣).

«فَيَقْضِي بَيْنَ شُعُوبٍ كَثِيرِينَ.
يُنْصِفُ لأُمَمٍ قَوِيَّةٍ بَعِيدَةٍ
فَيَطْبَعُونَ سُيُوفَهُمْ سِكَكًا وَرِمَاحَهُمْ مَنَاجِلَ.
لاَ تَرْفَعُ أُمَّةٌ عَلَى أُمَّةٍ سَيْفاً
وَلاَ يَتَعَلَّمُونَ الْحَرْبَ فِي مَا بَعْدُ.
بَلْ يَجْلِسُونَ كُلُّ وَاحِدٍ تَحْتَ كَرْمَتِهِ وَتَحْتَ تِينَتِهِ
وَلاَ يَكُونُ مَنْ يُرْعِبُ لأَنَّ فَمَ رَبِّ الْجُنُودِ تَكَلَّمَ»

(مي ٤: ٣- ٤؛ مثال إش ١١: ١- ٩؛
هو ٢: ١٨- ٢٣)

وهنا مرة أخرى نرى أن الخليقة الجديدة تستعيد غرض الله الأصلي للإنسانية والرؤية الإسخاتولوجية مع الخليقة. وهذا الغرض هو الباعث لأخلاقياتنا الاجتماعية بينما تعطي نظم الفداء مبادئ ومثاليات للحاضر حيث تأخذ في اعتباره حالة سقوطنا.

توقعات النمو والتجارة

المبدأ الثالث للخليقة كان توقع النمو الاقتصادي من خلال التبادل التجاري وزيادة المنتجات المادية نتيجة لانتشار البشر وتنويع سيطرتهم على الطبيعة. إن تأثير السقوط كان أن الرغبة للنمو صارت استحواذية ووثنية، ومجال النمو أصبح زائدًا عن الحد للبعض على حساب آخرين، وسائل النمو امتلأت بالطمع والاستغلال والظلم. وتتواصل المعضلة وتعلو عند التشريع من الناحية الاقتصادية بالنسبة لشعب الله المفدي. كيف يُسمح للنمو الاقتصادي والإنتاج المادي بالتزايد ويتم تشجيعه طبقًا لغرض الله الخلاق والرغبة الصريحة لضمان الوفرة كبركة بينما وفي نفس الوقت تُمنع شرور النمو غير القانوني أو تم تلطيفها بقدر الإمكان؟

في هذا المجال تأتي أخلاقيات ووصايا العهد القديم في رأيي إلى أعلى جذريتها ودفئها، وهي أيضًا في هذه النقطة أكثر هشاشة بالنسبة لإساءة تفسيرها في نظرتين متعارضتين متطرفتين. فمن ناحية يضغط البعض النص الذي يشير إلى الرفاهية المادية وزيادة الإنتاجية كبركة من الله باعتبارها بركة مفتوحة بلا حدود، معلنًا بكل الأشكال للمشروعات الخاصة واقتصاديات الرأسمالية، ومن ناحية أخرى يوسِّع البعض الاشمئزاز والبغض القانوني والنبوي بخصوص تكويم الثروة غير العادل والمفرط إلى اللعنة في أي شكل من الأملاك الخاصة وصناعة الثروة وكلا الرأيين مخطئ ويفتقد توازن العهد القديم.

الكفاية

الثوابت الإرشادية في اقتصاديات العهد القديم يمكن أن يقال أنها ملخَّصة في الوصية العاشرة «لا تحسد» وهي جاءت في صيغة المخاطب المفرد للشخص وشملت ضمن موضوعاتها المحددة ممتلكات الجار الاقتصادية. وهذه الوصية الأساسية تحدد مصدر كل الأشكال الخاطئة للنمو الاقتصادي والتي تنشأ بالفعل من الطمع في قلوب الأفراد من البشر. وميخا النبي رأى في أيامه طمع الأفراد الذين يخططون للشر على مخادعهم. وهذا الطمع هو ما يقف خلف الشرور الاقتصادية الاجتماعية (مي ٢: ١). والعلاج الشافي «للطمع الذي هو عبادة الأوثان» (كو ٣: ٥) هو «خوف الرب» الذي يؤسس حكمة الاكتفاء. إن تقليد الحكمة بالتأكيد يقبل النمو والرفاهية كهبات إلهية (مثال أم ٣: ٩- ١٠؛ ١٠: ٢٢). ولكن وعلى نفس القدر يكون منتبهًا لمخاطر الثروة المفرطة مثلها مثل الفقر المدقع:

«أَبْعِدْ عَنِّي الْبَاطِلَ وَالْكَذِبَ.
لاَ تُعْطِنِي فَقْراً وَلاَ غِنىً. أَطْعِمْنِي خُبْزَ فَرِيضَتِي
لِئَلاَّ أَشْبَعَ وَأَكْفُرَ وَأَقُولَ: «مَنْ هُوَ الرَّبُّ؟»

أَوْ لِئَلاَّ أَفْتَقِرَ وَأَسْرِقَ وَأَتَّخِذَ اسْمَ إِلَهِي بَاطِلاً».
(أم ٣٠: ٨- ٩).

ويعتبر التثنية تفسيرًا آخر متوازنًا جدًا بالنسبة لهذه النقطة. فالجزء الأول من الإصحاح يتوقع وصول إسرائيل إلى الأرض مقابل المئونة الأقل التي كانت في البرية، وسوف يجدون أنفسهم قد حصلوا على بركة الاكتفاء في كل شيء يحتاجونه: «أَرْضٌ لَيْسَ بِالْمَسْكَنَةِ تَأْكُلُ فِيهَا خُبْزاً وَلا يُعْوِزُكَ فِيهَا شَيْءٌ. أَرْضٌ حِجَارَتُهَا حَدِيدٌ وَمِنْ جِبَالِهَا تَحْفُرُ نُحَاساً» (تثنية ٨: ٩). وهذه الكفاية لابد أن تقود إلى الحمد (ع ١٠)

إلا أن النص منتبه جيدًا إلى أن الكفاية في النهاية سوف تؤدي إلى الوفرة «عندما كل ما تمتلكونه يتضاعف» ثم تؤدي الوفرة إلى الزهو ونسيان الله (ع ١٢- ١٤)، ويبدو أن عدد ١١ هو المفصلي في الإصحاح (ولاحظ التوازن بين «تأكل وتشبع» من كل ناحية في العبارة) مع تحذيره الشديد ضد نسيان الله، وعندما يُكرم الله بطريقة صائبة ويُحمد فهنا فقط يمكننا أن نمسك بالخط الصحيح بين **الكفاية والحمد** من ناحية، والوفرة والزهو من ناحية أخرى.

الأرض ليست للبيع

وعندما نأتي إلى القوانين الفعلية والمؤسساتية التي صُممِّت لتجسِّد هذا المبدأ فإن ما يمثل أهمية قصوى هو التعليمات بخصوص عدم القابلية للتصرف في أرض العائلة ودعم إجراءات الفداء واليوبيل كما جاء في لاويين ٢٥. إن التأثير المتضافر لهذه التعليمات هو أن الأرض نفسها ليست سلعة للبيع، فالتفكير في الأرض أو تكريس ممتلكات خاصة هائلة عن طريق مشتري الأرض الدائم كانت مستحيلة من الناحية العملية في إسرائيل، فالأرض لا يمكن أن تُباع على الدوام (ع ٢٣) فالبائع نفسه يمكن أن يفدي أرضه فيما بعد، أو أن المُباع يمكن أن يُعاد تمليكه أو يفدي عن طريق وليِّه (انظر إعادة تمليك إرميا لوليه أرض صنمئيل المباعة في إرميا ٣٢: ٦- ١٢. وفي كل الأحوال فإذا لم يحدث أي من هذا فإن الأرض تعود إلى مالكها الأصلي أو نسله في اليوبيل. هذا يحدث خلال جيل واحد على الأكثر، ولذا فأي استبدال يحدث بخصوص الأرض لم يكن في الواقع بيعًا حقيقيًا ولكن بيع لحق الانتفاع فقط أو للثمر المتوقع من الأرض إلى حين حلول اليوبيل القادم. ولذا فثمن الأرض كان ينخفض من الناحية الفعلية كل سنة عندما يقترب اليوبيل (لا ٢٥: ١٤- ١٧). وأما الغرض من مراجعة «النمو» المجرَّد من المبادئ عند البعض على حساب الآخرين فقد جاء واضحًا مرتين (لا ٢٥: ١٤، ١٧).

حدود على الديون

أدى اليوبيل وظيفة حارس ضد نوع آخر من «انتهاز الفرص» وبالتحديد إساءة استخدام إجراء الفداء الشرعي، فالولي الغني عندما يمارس حقه في إعادة التملُّك أو الفداء لصالح أقربائه الأفقر بين العشيرة قد ينتهي إلى تملُّك معظم أراضيهم بشكل شرعي ويصل الأمر مع الأقرباء الأفقر إلى عبودية فعلية على ممتلكاتهم (ع ٣٩- ٤٠)، ويضع اليوبيل حدودًا لهذا النوع من التوسع المتخفي في شكل إحسان بالأمر بإطلاق وإعادة كل أهل البيت لميراثهم الأصلي[١٠]. وهكذا فإن الجمع بين عدد مرات تقسيم الأرض للعائلات الذي كان منتشرًا في الأصل ومبدأ عدم القابلية للتحويل واختيار الفداء وتشريع اليوبيل ينتهي إلى نظام اقتصادي الذي

(١٠) مناقشة كاملة لنظام اليوبيل سوف ترد في الفصل السادس.

يبدأ من الالتزام بالمساواة بشكل واسع، ولكن بإدراك الواقع الساقط وأن البعض سوف يغتني وآخرون سوف يسقطون في دائرة الفقر. وقد جرت محاولات بناء على ذلك لوضع حدود للحماية من أسوأ النتائج لتلك السلسلة من الأعمال، عن طريق مقاييس اقتصادية منظمة مُعدَّلة. كان العهد القديم متنبهًا جيدًا لأن مثل هذه المقاييس تقف في عكس اتجاه الميول الاقتصادية «الطبيعية» الأنانية للناس ولهذا ففي لاويين ٢٥ هناك مظهر ملفت للانتباه لخبرة الفداء من مصر وعلاقة العهد مع الرب كمرسوم وحث على ممارسة الوصايا الاقتصادية (ع ١٧- ١٨، ٢٣، ٣٦، ٣٨، ٤٢- ٤٣، ٥٥). وهذه تعليمات اقتصادية تعكس مبادئ الخلق ولكنها تحققت في إطار عهدي بين الشعب الذي يعرف ما يدين به الله.

حدود لتكويم الثروة

وحول هذه النقطة المركزية في اقتصاديات العهد القديم فيمكننا أن نضيف إنذارات أخرى صُممت لمنع أو الحد من نمو الثروة الخاصة على حساب الظلم والقهر.

أولاً، كان هناك منع تحريك **حجارة الحدود** التي كانت توضح أرض العائلة (تث ١٩: ١٤). وخطورة هذا الاعتداء مُسجَّل ضمن اللعنات الواردة في تثنية ٢٧: ١٧ واستخدمت كمثل للظلم في هوشع ٥: ١٠ وكان موضوع اهتمام تراث أسفار الحكمة أيضًا (أي ٢٤: ٢- ٣؛ أم ٢٣: ١٠).

ثانيًا، كان ممنوعًا بين الإسرائيليين **الإقراض بالربا** (خر ٢٢: ٢٥؛ لا ٢٥: ٣٦- ٣٧؛ تث ٢٣: ١٩- ٢٠).

وهذا لم يكن يشير إلى الفوائد كما نفهمها نحن في مجال الاستثمار التجاري، فسماح سفر الثنية للحصول على فوائد من «الغريب» ربما تضمن هذا النوع من التبادل التجاري، ولكن بقية القوانين تحدد بوضوح أن القروض مطلوبة بسبب **الاحتياج** وأساسًا للضرورات السنوية للحياة الزراعية مثل القرض للحصول على تقاوي الذرة، ولذا فمنع الربا ليس معنيًا بالنمو نفسه ولكن بالنمو الذي يتحقق بأخذ ميزات غير أخلاقية على حساب احتياج الآخرين. وهناك أثر واضح لمنع الربا بين الإسرائيليين وهو: طالما أن الاقتراض من شخص قريب يمكن أن يتم بدون ربا فإن الأسرة الممتدة تحصل على ميزة بأن تحتفظ بمثل هذه التعاملات مع الأقرباء بدلاً من الذهاب لمن هم خارجها[١١].

ثالثًا، كان هناك ضابط على استخدام **الرهونات** التي تؤخذ لتأمين القروض كنوع من الاعتبارات الإنسانية (مثال إعادة الرداء ليلاً ، خر٢٢: ٢٦- ٢٧؛ وعدم أخذ الرحي كرهن، تث ٢٤: ٦؛ وعدم السطو على الخصوصية لرهن ما، تث ٢٤: ١٠- ١١) وصولاً لأهم تشريعات السنة السابعة. و«الإطلاق» الموصوف للسنة السابعة في تثنية ١٥: ١- ٣ ربما قُصد به أن الرهون التي تؤخذ كضمان للقروض يجب أن تُعاد للمالك أو أن القرض يتم تعليقه للسنة (أو ربما يلغى بالتمام)[١٢]. ربما يكون الرهن أرضًا مرهونة للدائن أو ربما إعالة بشرية للمدين الذي يسدد ديونه، وفك مثل هذه الرهون قد يجلب راحة مادية للمدين وتوقف بفاعلية النهب المتزايد الذي يمارسه الدائنون الذين لا أخلاق لهم. ومرة أخرى كان الناموس

(١١) C. J. H. wright, *Deuteronomy*, p. 252 بخصوص تقييد الفوائد في إسرائيل انظر المزيد عند
Paul Mills, *Interest in Interest.*

(١٢) لمناقشة أكمل ومراجع لقوانين فك الدين بوجه عام انظر .C. J. H. Wright God's land pp143- 148, 167- 173

متنبهًا جيدًا للميول القلبية البشرية من ناحية الاقتصاد، ولذا كمثال نحميا، يناشد الناموس الضمير المفدي (تث ١٥: ٩؛ نح ٥: ١- ١٣).

رابعًا، تمنع الشريعة التوسع الاقتصادي المفرط لشخص واحد الذي قد يتوقع أن هذا مسموح له وهو **الملك**، فهو لابد أن يحصل على ثروة خاصة ليبرهن على مكانته المرتفعة، ولكن فيما إذا كان خيولاً أو زوجات أو ذهب أو فضة فهو: «لا يُكَثِّرْ لهُ الخَيْل وَلا يَرُدُّ الشَّعْبَ إلى مِصْرَ لِكَيْ يُكَثِّرَ الخَيْل وَالرَّبُّ قَدْ قَال لكُمْ: لا تَعُودُوا تَرْجِعُونَ فِي هَذِهِ الطَّرِيقِ أَيْضًا. وَلا يُكَثِّرْ لهُ نِسَاءً لِئَلا يَزِيغَ قَلبُهُ. وَفِضَّةً وَذَهَباً لا يُكَثِّرْ لهُ كثيرًا» (تث ١٧: ١٦- ١٧). الخيول بالطبع كانت محرِّكات العربات، أما الزوجات فقد يحتفظ بهن في الحريم رمز العظمة والفخامة الملكية الشرقية. الأسلحة والنساء والثروة هي ما تعطي للملك مكانة الشهرة (لم يتغير كثيرًا بخصوص الأقوياء في العالم حاليًا). ولكن الله قال إن ملوك إسرائيل يجب أن يكونوا مخالفين لثقافة جيلهم وأن يتفادوا فخاخ الغرور والطمع. والواقع أنه منذ قدوة سليمان فصاعدًا أُهمل القانون وتم إنكاره من قبل الملوك والمقرَّبين للملوك. إلا أن هذا لم يلغ فكرة أنه هناك استمرارية للوم ذلك الدافع التكويمي الذي يغري بالنمو عن طريق الظلم والقهر وهو لوم أوصله الأنبياء في نغمات صامتة بشكل قانوني إلى أدنى مرتبة.

وأخيرًا، وكما يمكن أن نتوقع من الجزئين السابقين فإن الرؤيا الإسخاتولوجية للخليقة الجديدة عندما يسكن شعب الله في علاقة جديدة وكاملة مع الله، ويسكن الواحد مع الآخر تشمل تحقيق الخليقة المثالية في نمو منتج ووفرة مثمرة. وفي إرميا ٣١- ٣٢ التي تشمل نبوات بارزة عن العهد الجديد والعصر السرمدي الأبدي لبركة الله وسخائه، يرد أيضًا تصور مأخوذ من المجال الاقتصادي لاسترداد المعاملة الاقتصادية والإنتاج والرخاء بعد السبي. وبينما يعتبر أن أفضل أهداف الله الفدائية تشمل بالتأكيد الدينونة وتدمير الظلم الاقتصادي والقهر (انظر النبوات ضد صور وبابل في إشعياء ١٣- ١٤؛ ٢٤ وصداها الاقتصادي الوارد في رؤيا ١٨)، فهي لن تنكر البُعد الاقتصادي للحياة البشرية والإنجازات على الأرض.

مشاركة عادلة لإنتاج النشاط الاقتصادي

المبدأ الرابع لاقتصاديات الخليقة يشير إلى أننا مسئولون أمام الله ليس فقط عن كيفية المشاركة في المواد الخام الموجودة على الأرض، ولكن أيضًا فيما فعلناه بالمنتج للآخرين في نهاية العملية الاقتصادية. مسئوليتنا تجاه الله نحو الآخر تعني أننا لا يمكن أن ندّعي أي حق حصري أو غير متكافئ لحرية التصرف، حتى بخصوص ما أنتجناه بأنفسنا. فالقول بأن هذا ملكي بالكامل لأني صنعته يمكن أن يُنسب لله فقط (انظر مز ٩٥: ٤- ٥). فهذا الادعاء الذي تردده أية شفاه بشرية يُقابل بحقيقة أن المصدر والقوة لاستخدامه مثل هما هبة من الله «وَلِئَلا تَقُول فِي قَلبِكَ: قُوَّتِي وَقُدْرَةُ يَدِيَ اصْطَنَعَتْ لِي هَذِهِ الثَّرْوَةَ. بَل اذْكُرِ الرَّبَّ إلهَكَ أَنَّهُ هُوَ الذِي يُعْطِيكَ قُوَّةً لاصْطِنَاعِ الثَّرْوَةِ لِيَفِيَ بِعَهْدِهِ الذِي أَقْسَمَ لآبَائِكَ كَمَا فِي هَذَا اليَوْمِ» (تث ٨: ١٧- ١٨). ولذا من الطبيعي هو يبقينا في وضع المسئولين أمامه من الناحية الأخلاقية بخصوص **العدل والرحمة والجود** لمشاركة الثروة التي مكّننا من إنتاجها.

العدل: كان ليحكم كل حياة إسرائيل الاجتماعية، بالطبع (كما سنرى أكثر في الفصل الثامن). ولكن العدل كان مهمًا بشكل خاص في العلاقات الاقتصادية، فالسوق نفسه سواء كان صغيرًا أم كبيرًا كان مكان التبادل الاقتصادي للمنتجات والخدمات، وكان يجب أن

يسود العدل علاقات العمل فيه. وتدعو الشريعة للميزان والمقياس المضبوطين ومنع الغش في الشراء والبيع (لا ١٩: ٣٥- ٣٦). والأمانة الخالصة في التعاملات التجارية كانت مبدأ أساسيًا للعدل الاقتصادي.

«لا يَكُنْ لكَ فِي كِيسِكَ أَوْزَانٌ مُخْتَلِفَةٌ كَبِيرَةٌ وَصَغِيرَةٌ. لا يَكُنْ لكَ فِي بَيْتِكَ مَكَايِيلُ مُخْتَلِفَةٌ كَبِيرَةٌ وَصَغِيرَةٌ. وَزْنٌ صَحِيحٌ وَحَقٌّ يَكُونُ لكَ وَمِكْيَالٌ صَحِيحٌ وَحَقٌّ يَكُونُ لكَ لِتَطُولَ أَيَّامُكَ عَلى الأَرْضِ التِي يُعْطِيكَ الرَّبُّ إِلهُكَ. لأَنَّ كُلَّ مَنْ عَمِلَ ذَلِكَ كُلَّ مَنْ عَمِلَ غِشًّا مَكْرُوهٌ لدَى الرَّبِّ إِلهِكَ»

(تث ٢٥: ١٣- ١٦؛ انظر أم ١١: ١).

ويمتد العدل أيضًا لأولئك الذين تعتمد عليهم في عملك لكي تحصل على الثروة، ولذا فالدفع الفوري للأجور الواجب للعمال (كما رأينا) هو ما تحتمه الشريعة (تث ٢٤: ١٤- ١٥)، والدعوة الأدبية للبار (أي ٣١: ٣٨- ٤٠)، والموضوع الاجتماعي للأنبياء (إر ٢٢: ١٣؛ إش ٥٨: ٣). وحتى الثور الذي يدرس الحبوب لخبزك اليومي يستحق العدل في الحصول على الطعام مما يعمله ينتج لك (تث ٢٥: ٤).

والعدل الكتابي يصل لمدى أبعد من حسابات الحقوق والعقوبات. ولأنه يقوم على العلاقات في الأساس، فهو دائمًا يمتزج **بالرحمة** لأولئك الضعفاء. ولذا ففي الاقتصاديات الكتابية فالثروة التي مكّننا الله من إنتاجها يجب أن تُمتلك وتستخدم بقلب رحيم ويد رحيمة. فالرحمة بالطبع موضوع قلب ومشاعر ولكنه أيضًا واجب يعود للعهد، ولذا يمكن أن يكون موصى به. وأهم شيء ليس فيما إذا كنت **تشعر** بالرحمة ولكن فيما إذ كنت تتصرف برحمة. ولذا فأيًا كانت مشاعرك فعليك أن تتفادى حصد حقولك وكرومك أو بساتينك إلى آخر حبة أو عنبة أو زيتونة، فهناك أناس حاجتهم أكثر إلحاحًا من حقوق ملكيتك ولأجلهم أوصى الله بممارسة رحمة جزيلة (لا ١٩: ٩- ١٠؛ تث ٢٤: ١٩- ٢٢). وتحكم الرحمة أيضًا كيفية «رؤيتك» للفقير وسط الجماعة، إن توجهات القلب تحكم استخدام أيدينا، لذا فهي مهمة:

«إِنْ كَانَ فِيكَ فَقِيرٌ أَحَدٌ مِنْ إِخْوَتِكَ فِي أَحَدِ أَبْوَابِكَ فِي أَرْضِكَ التِي يُعْطِيكَ الرَّبُّ إِلهُكَ فَلا تُقَسِّ قَلْبَكَ وَلا تَقْبِضْ يَدَكَ عَنْ أَخِيكَ الفَقِيرِ. بَلِ افْتَحْ يَدَكَ لهُ وَأَقْرِضْهُ مِقْدَارَ مَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ. احْتَرِزْ مِنْ أَنْ يَكُونَ مَعَ قَلْبِكَ كَلامٌ لئِيمٌ قَائِلاً: قَدْ قَرُبَتِ السَّنَةُ السَّابِعَةُ سَنَةُ الإِبْرَاءِ وَتَسُوءُ عَيْنُكَ بِأَخِيكَ الفَقِيرِ وَلا تُعْطِيهِ فَيَصْرُخَ عَلَيْكَ إِلى الرَّبِّ فَتَكُونُ عَلَيْكَ خَطِيَّةٌ. أَعْطِهِ وَلا يَسُوءُ قَلْبُكَ عِنْدَمَا تُعْطِيهِ لأَنَّهُ بِسَبَبِ هَذَا الأَمْرِ يُبَارِكُكَ الرَّبُّ إِلهُكَ فِي كُلِّ أَعْمَالِكَ وَجَمِيعِ مَا تَمْتَدُّ إِلَيْهِ يَدُكَ. لأَنَّهُ لا تُفْقَدُ الفُقَرَاءُ مِنَ الأَرْضِ. لِذَلِكَ أَنَا أُوصِيكَ قَائِلاً: افْتَحْ يَدَكَ **لأَخِيكَ** المِسْكِينِ وَالفَقِيرِ فِي أَرْضِكَ»

(تث ١٥: ٧- ١١).

فالرحمة إذًا وكما يراه هذا النص يؤدي إلى **الكرم**. والأعداد التالية مباشرة تتكلم عن الكرم الذي يتعدى ويصل إلى ما وراء المتطلبات التي تعتبر قانونية بالمعنى الغني بخصوص إطلاق العبد المديون بعد ست سنوات من الخدمة. وأكثر من هذا فهي تحث على الكرم وبالتحديد بناء على كرم الله والذي طُلب من الإسرائيليين أن يحذوا حذوه «تُزَوِّدُهُ مِنْ غَنَمِكَ وَمِنْ بَيْدَرِكَ وَمِنْ مَعْصَرَتِكَ. كَمَا بَارَكَكَ الرَّبُّ إِلهُكَ تُعْطِيهِ» (تث ١٥: ١٤). والحقيقة أن النعمة والرحمة، العدل والجود هي الصفات الأساسية للرب والتي يعكسها «من يخافون الله» وانظر على الأخص الأثر المنعكس في مزامير ١١١: ٤- ٥؛ ١١٢: ٤- ٥.

تجاوب مع الفقر

طوال هذا الفصل وحتى الآن رأينا الأساس للخليقة في اقتصاديات العهد القديم والتشوهات الناتجة عن الخطية الإنسانية وعدم الطاعة، والجهود التي بُذلت في النظام الاقتصادي الإسرائيلي ليعد لمبادئ الخليقة أن تدخل معترك حياة جماعة العهد، إسرائيل المفدية، فكيف يأتي كل هذا ليحمل نقطة خلاف حول الفقر؟ وهل من البداية يوجد في العهد القديم «نقطة خلاف عن الفقر؟» يضع «رود» فصلاً عن الفقراء بين تلك الموضوعات التي يعتقد أن المشاكل الأخلاقية الحديثة تم الإشارة إليها في أخلاقيات العهد القديم. (Rodd, *Glimpses*, ch 14). بينما يقدم بحثًا جيدًا جدًا بشكل مميز لكلٍّ من الأدبيات الكتابية والمتخصصة عن المفردات وتناول موضوع الفقر في العهد القديم، فهو يوافق هوبس T. R. Hobbs الذي يرى أن الفقر بحد ذاته لم يكن مشكلة أخلاقية في إسرائيل (فقد كان مجرد جزء مما عليه الأشياء في هذا العالم). وكانت المشكلة بالنسبة لإسرائيل بالأحرى هي فقدان المكانة والخزي الذي ينتج عن الفقر. الفقر كان سوء حظ وليس مشكلة أخلاقية ورود نفسه يرى أن الفقر المادي بحد ذاته نادرًا ما كان نقطة خلاف يتناولها كُتَّاب العهد القديم، وبالأحرى كان الظلم والقهر في المجتمع هما اللذان ينخفضان بينما يرتفع آخر. وهذا يبدو لي نقطة مقبولة ولكنها لا تزيل الفقر من مجال أخلاقيات العهد القديم الأصلية بالطريقة التي يقترحها رود فبالنسبة لأخلاقيات العهد القديم فقد كانت علاقتية بشكل مميز ولم تكن مجرّدة أو قياسية، وفي الحقيقة ما يعمله الفقر في العلاقات الإنسانية (وإفسادها وتشويهها وإساءة استغلالها... إلخ). هو ما يكوِّن المشكلة الأخلاقية، ولذا فإن الفقر لا يمكن تناوله كجزء من نقطة خلاف اقتصادية أو مادية بدون تناول نقاط الخلاف العلاقاتية للعدل الاجتماعي وسوء الاستغلال في نفس الوقت.

سوف نلاحظ أولًا بعضًا من أسباب الفقر التي حددها وتكلم عنها العهد القديم. ثم سنحاول أن نبحث عن دور ردود الأفعال بالنسبة للفقر والتي وُجدت في الأجزاء الرئيسية للكتاب المقدس[١٣].

أسباب الفقر

قد يصيب الفقر شخصًا أو عائلة أو جماعة لأسباب كثيرة ومتنوّعة. ويدرك العهد القديم تعقُّد الموضوع.

أولاً هناك ما يمكن أن ندعوه **بالأسباب الطبيعية** نتيجة العيش في عالم ساقط حيث تسير الأشياء بشكل خاطئ بلا سبب ظاهر لنا. هذه الأشياء مثل الآفات الزراعية وغزو الجراد الذي يمكن أن يدمر الاقتصاد المحلي، وأحيانًا تنسب تلك الوقائع إلى الدينونة الإلهية (مثال يوئيل) ولكن في أوقات أخرى قد يتم ذكرهم بدون أي توضيح للأسباب. هذه أشياء تحدث، فقد نتذكّر المجاعة التي ساقت يعقوب وعائلته إلى مصر في سفر التكوين، أو التي ساقت أليمالك للهجرة إلى موآب من بيت لحم (والمفارقة هنا أن معناها بيت الخبز) في سفر راعوث كما أن المرض والكوارث يمكن أن توصّل الرجل إلى مكانة حقيرة (أيوب) وكذلك الهجر والترمُّل يمكن أن يوصِّل المرأة إلى الفراغ المرير

(١٣) هناك بعض الدراسات المتخصصة المفصّلة عن الفقر في العهد القديم، وبعضها مُدرج في قائمة القراءات في نهاية الفصل. لدراسة غنى المفردات الخاصة بالفقر المميزة في العهد القديم انظر

J. David Pleins "Poor, Poverty", and Mignon R. Jacobs, "Concern for the Underprivileged"

وبحث كامل عن الفقر في كل جزء من الكتاب المقدس يقدمه Leslie J. Hoppe, *Being Poor* ودراسة تقول بوجود تنوع واسع في المنظورات الأيديولوچية والاجتماعية فيما بين الأجزاء المختلفة للنص العبري، ومشمولة بتفاصيل نقدية مهمة عند J. David Pleins *Social Visions*.

(نعمي) إلا أن نسبة تلك الأشياء إلى يد الرب (سواء كان هذا صوابًا أم خطأ) لا يلطِّف من ألم تلك التغيرات. ويبدو أنه لا يوجد شرح أو تسويغ لها.

ثم ثانيًا، يقر العهد القديم أن بعض أنواع الفقر قد تكون النتيجة المباشرة **للكسل**، وهذا على الخصوص ما يلاحظه عالم الحكمة في سفر الأمثال. ولهذا السبب يصور بعض المتخصصين كُتَّاب هذا السفر ككتَّاب يسخرون من الأغنياء والصفوة المتحضِّرة التي ترى أن الفقر ليس إلا مسألة أخلاقية مثله مثل شئ سياسي قبيح ويشعرون أنه من الضروري لوم الفقراء على فقرهم[١٤]. وهذا يبدو لي تفسيرًا أيديولوچيًا مبالغًا فيه لسفر الأمثال فالنقطة التي يثيرها السفر في حدوده الخاصة تبدو أنها منطقية وهي مكملة لأكثر الملحوظات السائدة في الناموس والأنبياء (كما سنرى) لأن الواقع أن الكسل والتبذير يؤديان بالفعل إلى الافتقار وأن العمل الشاق يؤدي في أحوال كثيرة للازدهار الاقتصادي (أم ١٢: ١١؛ ١٤: ٢٣؛ ٢٠: ١٣؛ ٢١: ١٧ إلخ.) وسفر الأمثال نفسه متنبه جيدًا إلى أن هذه تعميمات، فلا توجد قواعد بلا استثناء (مثل، أم: ٢٣).

ثالثًا، ومع ذلك فإن **الظلم** إلى حد كبير هو السبب الرئيسي للفقر. ويؤكد العهد القديم كما توضح التحليلات المعاصرة على أن جزءًا ضئيلاً فقط من الفقر يعتبر عرضيًا، فالأغلب أن الناس يفتقرون بسبب تصرف آخرين سواء عن طريق مباشر أم غير مباشر. الفقر له سبب والسبب الأساسي هو استغلال الآخرين الذين لهم أطماع أنانية والذين يخدمون بالإبقاء على الآخرين فقراء.

> الأنبياء... لم يعتبروا الفقر نتيجة للصدفة أو المصير أو الكسل فالفقر كان ببساطة من خلق الأغنياء الذين كسروا العهد بسبب أطماعهم، استخدم الأغنياء إمكاناتهم ومصادرهم ليس لتقوية الجماعة ولكن ليثبّتوا أغراضهم الخاصة وبهذه الطريقة كسروا العهد ودمروا وحدة إسرائيل واستدعوا دينونة الله[١٥].

وذلك الاستغلال الظالم يأخذ عدة أشكال. ويقدم العهد القديم فهمًا مميزًا دقيقًا لهذه الأشكال العديدة.

١- استغلال الضعفاء اجتماعيًا. هناك من يفتقدون المكانة في الجماعة مما يجعلهم ضعفاء وهذه هي الحالة المأثورة لأولئك الذين فقدوا العائلة أو الأرض أو كليهما. الأرامل والأيتام والغرباء. وتوضح نعمي وراعوث هذا الصراع القائم ويقدم سفر ملوك الثاني ٤: ١- ٧ حالة مطابقة فقدان العائلة بترك الشخص بلا حماية إلا إذا تولى المدافعون الأقوياء حالتهم (مثل ما فعل بوعز وكما قال أيوب أنه فعل قبل وقوع مأساته أي ٢٩: ١٢- ١٧).

٢- استغلال الضعفاء اقتصاديًا. تفاقم الديون يؤدي إلى فقدان الأرض ويجرف الناس إلى دوائر عميقة من الفقر، والربا يزيد من حدة المشكلة (خر ٢٢ : ٢٥) وهذا ما تفعله الضريبة الملكية. الاستيلاء والمصادرة (١صم ٨: ١٠- ١٨)، يسير الاقتصاد والعنف الاقتصادي معًا في موقع موصوف جغرافيًا. وفي نحميا ٥ فالدين (حتى القليل منه) قد يؤدي إلى العبودية (عا ٢: ٦)، ومن ناحية أخرى فإن آليات تخفيف الدين يمكن أن يُساء

---

(١٤) هذه الحالة التي تم مناقشتها في عدد من أعمال David Pleins انظر J. David Pleins, Poverty in the Social World of the Wise, and *Social Vision*, pp. 452- 483. واعتبارات أقل سلبية عن كيفية رؤية تقليد الحكمة للفقر والغني يمكن أن نجدها عند Norman C. Habel, Wisdom, Wealth and Poverty, and R. N. Whybray, *Wealth and Poverty*.

(15) Hoppe, *Being Poor* p. 61.

استخدامها، أو أن الناس قد ترفض القروض بسبب اقتراب وقت الإلغاء (تث ١٥: ٧- ٩). والمقرضون قد يسيئون استخدام قوتهم عن طريق شروط مجرّدة من المبادئ (تث ٢٤: ١٧- ١٨). وأصحاب الأعمال يمكن أن يستغلوا الجزء الأغلب من القوى العاملة الضعيفة وعمال اليومية بتأخير دفع الأجور (تث ٢٤: ١٤- ١٥).

٣- استغلال الضعفاء إثنيًا (عرقيًا) بدأ الإسرائيليون أنفسهم تاريخهم الوطني بالطبع كأقلية إثنية في مصر يعانون من كل أنواع الخوف من المظالم السياسية والاقتصادية والاجتماعية والتي وصلت للذروة في الإبادة الجماعية المقترحة (خر ١) ولهذا السبب قيل لهم أن يبدوا اهتمامًا خاصًا بخصوص ضعف الأقلية الإثنية في تلك الفترة (خر ٢٢: ١؛ لا ١٩: ٣٣). ومرة أخرى توضح قصة راعوث الخطر المحدق الذي يمكن أن يتعرض له المهاجرون الأجانب. ويمكن أن نحدد شخصيتين بارزتين من شخصيات العهد القديم إبراهيم وداود وهما يهبطان إلى أقل مستوى في واقعتي المعاملة المفزعة للأجانب الإثنيين (هاجر وأوريا).

٤- إفراط ملكي، فساد وإساءة استخدام القوة. يشمل العهد القديم نقدًا واضحًا بشكل مثير بخصوص فساد القوة المتسم بالعنف واكتساب الثروة على حساب فقر الآخرين. المَثَل الأول الرئيسي بالطبع هو سليمان إذ انحدرت فترة حكمه المتأخرة إلى استغلال مكشوف للأسباط الشمالية بشكل ساهم بلا شك في ثروته الأسطورية وعظمته، ولكن بالتساوي مع إثارة الثورة بشكل واضح والتي قسّمت كل الجزء الشمالي من المملكة بعيدًا عن ابنه رحبعام (١مل ١- ١٢) وأما الملوك التاليين فتبعوا المنظومة بدرجة أو أخرى، فقد سحق طمع أخآب نابوت (١مل ٢١) وطمع يهوياقيم أقام يسره وترفه الواضحَين على حساب العمال الذين لا تُدفع لهم أجور (إر ٢٢: ١٣). ويلخص حزقيال كل التاريخ الفاسد للملكية في أورشليم هكذا: «هُوَذَا رُؤَسَاءُ إِسْرَائِيلَ، كُلُّ وَاحِدٍ حَسَبَ اسْتِطَاعَتِهِ، كانوا فِيكِ لأَجْلِ سَفْكِ الدَّمِ.... فِتْنَةُ أَنْبِيَائِهَا فِي وَسَطِهَا كَأَسَدٍ مُزَمْجِرٍ يَخْطُفُ الْفَرِيسَةَ. أَكَلُوا نُفُوساً. أَخَذُوا الْكَنْزَ وَالنَّفِيسَ. أَكْثَرُوا أَرَامِلَهَا فِي وَسَطِهَا... شَعْبُ الأَرْضِ ظَلَمُوا ظُلْمًا وَغَصَبُوا غَصْباً، وَاضْطَهَدُوا الْفَقِيرَ وَالْمِسْكِينَ، وَظَلَمُوا الْغَرِيبَ بِغَيْرِ الْحَقِّ» (حز ٢٢: ٦، ٢٥، ٢٩).

٥- فساد تشريعي واتهام باطل إن حالة نابوت لم تكن مجرد واحدة من الأطماع الملكية، فالوسيلة التي اعتادت أن تتخلص منه (١مل ٢١: ٧- ١٦) كانت التلاعب الواضح في النظام القانوني لإسرائيل على يد إيزابل مع أخآب المذعن لها، يسلط عاموس ٥: ٧، ١١- ١٢ الضوء على الفساد المرعب للمحاكم التي حوّلت العدل إلى سم للفقراء، فالأقوياء كان يمكن أن يقنِّنوا الفقر بمراسيم (إش ١٠: ١-٢) هذه حالة عامة للاحتجاج في المزامير عندما يكون الفقراء الذين هم «الأبرار» (قانونيًا المستقيمون مقابل المعتدين الأشرار) لا يجدون أي تصحيح بشري في المجمع ويمكنهم فقط أن يقدموا دعواهم لله. وفشل القضاة في القيام بمهامهم سوف يثير ثورة غضب الله ودمارهم النهائي (مزمور ٨٢).

ردود أفعال تجاه الفقر

من أقدم وثائق العهد القديم إلى أكثرها حداثة يتم دعم قضية المحرومين[١٦]. لا يجب أن نتخيّل أن اهتمام

(16) Englehard, 'Lord's Motivated Concern', p. 5.

إسرائيل بالفقراء كان فريدًا. بالتأكيد كان له ملامح فريدة ولكن إسرائيل كانت جزءًا من الثقافات الكبيرة الأوسع في الشرق الأدنى القديم التي أعطت اهتمامًا لواقع الفقر والغنى. وهذا لا يعني أن ردود أفعال العهد القديم بالنسبة للفقر كان مجرد استعارات. إنه بالأحرى وكما نوافق كالڤن أن مطلب الجنس البشري في المجتمع عامة بأننا لا يجب أن نزيد غنى عن طريق خسارة الآخرين[١٧]. ما نحن مخلوقون عليه يتماشى مع نعمة الله العامة على المستوى الكوني مما يجعل الاهتمام بالفقراء الموجود بين حدود شعب العهد أمرًا غير مستغرب، ويوضح نوربيرت لوفينك Norbert Lohfink بالتفصيل: «هناك أجزاء كتابية عديدة وأمثلة وصياغات هي مجرد مشاركة لفكر ومشاعر البيئة كلها، والتي ظهر فيها الكتاب المقدس». ويواصل كلامه قائلاً: «لكي تتضح النقاط التالية من العديد من نصوص كتابية في الشرق الأدنى القديم كان الأغنياء يُطلب منهم العناية بالفقراء... وكان الاهتمام بحقوق الفقراء التزامًا خاصة للملك... وكان أساس الأخلاق العالمية للعناية بالفقراء عبارة عن قناعة عامة لدرجة أن الآلهة نفسها وخاصة إله الشمس كان لديها حب خاص للفقراء. ويواصل لوفينك إلا أنه ولكي نحدد فرص الفقراء في الشرق الأدنى القديم فإنه كان هناك تنافر هائل بين النظرية والتطبيق (وهو اتهام يمكن أن ينطبق بالطبع على النظام الملكي المتأخر في إسرائيل). ولم تواجه النظم الاجتماعية التي أفرزت الفقر طالما أن الآلهة الذين قيل عنهم أنهم يهتمون بالفقراء كانوا نفس الآلهة التي أمّنت الهياكل الاجتماعية التي احتفظت للأغنياء بالقوة، ولذا فإن هذا المدخل الملطِّف عمل فقط على لفت النظر بعيدًا عن المشكلة الحقيقية[١٨]. وما يميز رد فعل العهد القديم طبقًا لرأي لوفينك هو حدث الخروج النموذجي الفريد كعمل لتحرير وإزالة الفقر من النظام الذي قهرهم[١٩]، فدعنا إذا ندرس هيكل الوثائق التي نجدها في الأجزاء المختلفة من الأسفار الكتابية.

في الناموس

١- يصر الناموس على أن **الفقر يجب أن يُعالج** ويعاد معالجته أيًا كانت أسبابه فهذه السلسلة من الفقرات في لاويين ٢٥ والتي تبدأ إذا افتقر أخوك، (أعداد ٢٥، ٣٥، ٣٩، ٤٧) لا تعطي أية إشارة لأسباب محتملة. إن الموضوع ليس تحديدًا لمن يقع عليه اللوم. المسألة هي ما الذي يجب أن يُعمل الآن إذا كان الأخ معرّضًا لخطر الغرق في الفقر؟ إذا كان هناك ممارسات ظالمة أو غير عادلة تسبِّب الفقر، فهذا موضوع يُناقش فيما بعد أو يتناوله الخطاب النبوي وأولئك الذين يُطلب منهم أن يأخذوا موقفًا ليسوا هم بالضرورة المسئولين عن المشكلة (في حالة ما يكونوا مذنبين بارتكابها)، ولكنهم مسئولون أمام الله عن الذين هم في خطر السقوط في شقوق المجتمع مثل أولئك الأشخاص الذين في خطر يجب أن يتم استعادتهم بشكل أو بآخر.

٢- يؤكد الناموس على القريب/ **البناء الأسري للمجتمع**، كعامل مهم في إيقاف الفقر واسترداد الناس منه، وكما رأينا قبلاً شمل النظام الاقتصادي في إسرائيل مبادئ المساندة العائلية مثل التوزيع العادل للأرض خلال شبكة متسعة من الأسباط والعائلات (عد ٢٦: ٥٢- ٥٦) وعدم القابلية لتحويل حيازة أرض العائلة

(١٧) من ملاحظات كالڤن Calvin على موضوع الربا في *Four last Book of Moses*, pp. 125- 133.

(18) Lohfink, *Option for the Poor*, pp 16- 32.

(١٩) لمزيد من المناقشة لسياق الشرق الأدنى ومنظوراته الموثقة بخصوص الفقر انظر Englehard, Lord's Motivated Concern, pp. 11- 14.

(لا ٢٥: ٢٣) وممارسات الفداء واليوبيل لاسترداد مشاركة العائلات للجماعة (لا ٢٥) ومنع الفوائد بين الإسرائيليين (تث ٢٣: ١٩) وترتيبات زواج الأخ من زوجة أخيه الميت (تث ٢٥: ٥- ١٠).

٣- شمل ناموس إسرائيل عددًا من المقاييس التي عندما تتجمَّع معًا تكوِّن **برنامجًا للمساعدة المالية** مؤثرًا ومنظّمًا لأولئك الذين كانوا فقراء حقًا وهم بالتحديد الذين بلا أرض وبلا أسر[٢٠]. وهذا كان الحق في الجمع السنوي في مختلف مواسم الحصاد (خر ٢٣: ١٠- ١١؛ تث ٢٤: ١٨- ٢٢)؛ والعشور كل ثلاث سنوات وفيه تُحفظ ١٠٪ من كل ما أُنتج لإيجاد رصيد اجتماعي لإعانة المحتاجين (تث ١٤: ٢٨- ٢٩)[٢١]. والسنة السابعة التي تشمل إمكانية ما يتوفر مما قد نما من تلقاء نفسه في الأرض المتروكة دون زرع رغبة في إراحة الأرض (خر ٢٣: ١٠- ١١)، وإلغاء أو تعليق الديون (تث ١٥: ١- ١١)، وتحرير العبيد العبرانيين (تث ١٥: ١٢- ١٨). وجمع كل هذه الممارسات يمكن أن يعني أن هناك شيئًا متاحًا كل عام لفائدة أولئك الذين ليس لهم بالفعل مصادر لدعمهم اقتصاديًا.

٤- يؤكد الناموس على أن الفقراء تتم معاملتهم **بمساواة قضائية** في كل الإجراءات القانونية، وهذا يعني ألا يعاملوا بتسخير غير عادل ولا بإنكار العدل كليةً (والذي هو أقرب للحقيقة) بسبب قوة الأغنياء الاجتماعية والاقتصادية (خر ٢٣: ٣، ٦- ٩؛ لا ١٩: ١٥).

٥- لا يخاطب الناموس الفقراء أنفسهم بشكل نمطي، بل **أولئك الذين يستغلون النفوذ الاقتصادي أو الاجتماعي**، فحيث كان من الشائع أن ترى «الفقراء» كمشكلة وأن تلومهم أو تعلمهم عما يجب أن يفعلوه لإصلاح موقفهم، فإن ناموس إسرائيل ينبِّر بدلاً من ذلك على الذين هم بالفعل لديهم القوة لفعل شيء أو من تعمل قوتهم على حجز المساعدة بأي شكل عن الفقراء. ولذا فإن الناموس يتوجّه إلى الدائن وليس إلى المدين (تث ٢٤: ٦، ١٠- ١٣)؛ أصحاب الأعمال وليس إلى عُمّال اليومية (تث ٢٤: ١٤)؛ مالكي العبيد وليس العبيد أنفسهم (خر ٢١: ٢٠- ٢١، ٢٦: ٢٧؛ تث ١٥: ١٢- ١٨).

> سفر التثنية يجعل من تخفيف معاناة الفقراء موضوعًا لطاعة الإرادة الإلهية، فإذا أرادت إسرائيل أن تتمسك بالناموس فيجب ألا يكون هناك فقر. ولأن الناس فشلوا في أن يكونوا مطيعين فإن الفقر حقيقة تحتاج أن تُعالج. ويتكلم سفر التثنية للأغنياء والمسيطرين على قيود العبيد، للدائن ولكل من هم في موقع ليعمل على تلطيف أو تفاقم موقف الفقراء... [طالبًا] من هؤلاء الناس ذوي الموارد المالية أن يتخلّوا عن بعض من «حقوقهم» ويقفوا ضد فائدتهم الشخصية الاقتصادية وأن يعاملوا الفقراء كأعضاء في عائلاتهم الشخصية والذين في الواقع هم كذلك[٢٢].

٦- بنى الناموس حول نظامه التشريعي الشامل بخصوص الفقر نطاقًا واسعًا **من مشاعر روح الجماعة**

---

(٢٠) Stephen A. Kaufman, 'Social welfare systems' يعطي أهمية أقل لنظام إسرائيل الخاص بنظام الإعانة المادية والتي تتضارب في تناولها للمدخرات في لاويين وتثنية قارن C. J. H. Wright, *God's Land.* and Hoppe, *Being Poor,* ch1, 2.

(٢١) من كونه هبة إلزامية إلى الآلهة صار العشر هبة إلزامية للفقراء Hoppe, *Being Poor,* p. 27.

(22) Hoppe, *Being Poor,* p. 32.

وأخلاقياتها، وهذا يشمل التأكيدات المألوفة في العهد القديم على الامتنان الله اتباع مثاله كحافز (انظر الفصل الأول) والتراحم والكرم كفضائل أساسية (انظر ما قبله)[٢٣].

٧- يعطي الناموس العناية بالفقراء **صبغة مذاق طاعة العهد لكل بقية الوصايا.** هذا هو التنبير الواضح في تثنية ٢٦: ١٢- ١٥، فعندما يُحضِر العابد الإسرائيلي تقدمته في امتنان على هبة الأرض والحصاد فهذا يعلن أنه قد أعطى النصيب المقدس للرب وأيضًا للفقير والمحتاج كمطاليب وصية العُشْر كل ثلاث سنوات (تث ١٤: ٢٨- ٢٩)، وعلى هذا الأساس يستطيع أن يقول إنه لم ينس أيًا من مطاليب الله.

ولهذا فإن إعطاء المحتاج ليس فقط واجبًا مقدسًا لله، ولكنه أيضًا نقطة موضحة لأي إدعاء بحفظ الناموس. **فالناموس يُحفظ فقط عندما يتم الاعتناء بالفقير.** وفقط عندما تتجاوب إسرائيل مع المحتاجين بأن تُمَكِّن كل فرد من المجاعة لكي يأكل ويشبع، فهنا يمكن أن يصادقوا على أني عملت **كل شيء** طلبته مني. هذا يوضح... كيف أن قانون الحب للفقير والمحتاج هو البرهان العملي على إكرام الله بحب الجار. فالتوراة نفسها بهذا توافق على الأسلوب الذي تداوله الأنبياء مؤخرًا ورتبوا حسب الأهمية العناية بالفقير باعتباره تجاوب إسرائيل المحدد أو النموذجي لله بشكل عملي[٢٤].

في القصص

١- القصة المكوِّنة لتاريخ إسرائيل الفدائي تخرجهم من عبودية مصر إلى الحرية في الأرض الموعودة. وكما يشير (Rodd. *Glimpses*, p 183)، أنه من الصواب أن كلمات الفقر لم تستخدم من العبرانيين في مصر. فالموقف الموصوف يدخل في مجال القهر وليس الفقر. رغم ذلك يورد سفر التثنية بشكل أكبر بخصوص الهدف المتوقع للخبرة بكاملها والتي كانت وفرة أرض الموعد مقابلة واضحة لأقل حاجات الحياة في مصر والبرية التي تبعتها (تث ٨، ١١). وبالتأكيد شمل القهر في مصر استغلالاً اقتصاديًا، بالإضافة إلى أن كل القوة العاملة للعبرانيين كانت متجهة إلى إثراء وتعظيم الفرعون وليس لفائدتهم الخاصة.

٢- قصة التحرير هذه تكوِّن قاعدة الاحتفال بخصوص موضوع هذا الفعل المميز ليهوه YHWH الذي هو الله وترنِّم حنة بقوة الله في الانقلاب الاقتصادي (١صم ٢: ٥- ٨). وتفعل المزامير نفس الشيء (مز ١٤٦).

٣- ويرد في القصص أيضًا أمثلة على كل من التصرف السلبي والإيجابي بالنسبة للفقير، وكما رأينا فإن قصة العهد القديم ترسم تضادًا ساطعًا بين ثروة سليمان وتنامي القهر في أجزاء مملكته ويلاحظ بإحباط متواصل تسلسل الملوك الذين حذوا حذوه. ولكننا أيضًا أعطينا قصصًا أكثر تشجيعًا لما يمكن أن يعتبر نموذجًا إسرائيليًا حقيقيًا للعدل والرحمة والجود نحو المهمشين والمحتاجين. وبوعز هو البطل الأول في هذا النصوص.

(٢٣) فيما يميز الواقع المادي للعهد القديم بخصوص هذا الموضوع انظر
David H. Englehard, 'Lord's Motivated Concern'.
(24) C. J. H. Wright, *Deuteronomy*, pp. 271- 272.

في الأنبياء

١- يصعب أن نبالغ في مدى انشغال الأنبياء بصراع الفقراء في إسرائيل. و رود على صواب عندما يقول إن معظم الخلاف لا يقع بشكل خالص على حقيقة الفقر المادي وحده. ولكن **مبدئيًا هو خلاف حول الظلم والقهر**. إن ما أغضب الأنبياء كان عدم التوازن في المجتمع الذي كان من المفترض أن يكون مؤسسًا على المساواة طبقًا للعهد والمساندة المتبادلة ويعبِّر دونالد جوان Donald Gowan بطلاقة عن ذلك البُعد في أخلاقيات العهد القديم بخصوص الظلم. الذي هو جذر معظم حالات الفقر.

> بالنسبة لكُتَّاب العهد القديم لم يكن سبب الفقر الذي أفرز أغلب الضيق والسخط الحقيقي ما فعله الفقراء أو لم يفعلوه ولكن ما فعله الآخرون بهم... كان هناك أساليب لمعالجة المشاكل عند الجوع أو عوز الملبس أو المسكن، ولكن كل هذا كان يمكن أن يعيقه الظلم وهذا ما وقف ضده العهد القديم. فأولئك الناس الذين لا يملكون القوة لإرساء العدل لأنفسهم كانوا شاغلًا خاصًا لكل الجماعة... لا يتمسَّك العهد القديم في أي مكان بأن المساواة الكاملة في توزيع الثروة هو الوضع المثالي فيفترض دائمًا أنه سوف يكون هناك البعض من ذوي أملاك أزيد بشكل نسبي. لا فضيحة في ذلك فالثروة تُبارك كهبات جيدة من الله (أم ٢٢: ٤). أما الفضيحة كما أظهرت لنا العديد من النصوص فهي عندما يتم تجريد من لا يملكون كثيرًا مما هو من حقهم قانونًا على يد من لا يقلقهم ضميرهم[٢٥].

إلا أن الزاوية المادية لا يمكن تجاهلها. فضحايا الاستغلال صاروا محرومين ماديًا كمثال يقارن بأسلوب الحياة الموثرة لأولئك الذين يشير إليهم كأشرار (مثال: عا ٤: ١؛ ٦: ٤- ٦)؛ أو إشعياء عندما يقارن تكويم الممتلكات والقصور الخاصة بالأغنياء بأولئك الذين لم يُترك لهم مكان ليعيشوا فيه (إش ٥: ٨). ويقارن إرميا الطمع المستغل ليهوياقيم مع عدل وجود يوشيا نحو الفقراء (إر ٢٢: ١٣- ١٧). وبالتأكيد لدى ميخا متاعب مادية يفكر فيها عندما يصوِّر الأغنياء قساة القلب:

«الْمُبْغِضِينَ الْخَيْرَ وَالْمُحِبِّينَ الشَّرَّ
النَّازِعِينَ جُلُودَهُمْ عَنْهُمْ
وَلَحْمَهُمْ عَنْ عِظَامِهِمْ.
وَالَّذِينَ يَأْكُلُونَ لَحْمَ شَعْبِي
وَيَكْشُطُونَ جِلْدَهُمْ عَنْهُمْ
وَيُهَشِّمُونَ عِظَامَهُمْ
وَيُشَقِّقُونَ كَمَا فِي الْقِدْرِ وَكَاللَّحْمِ فِي وَسَطِ الْمِقْلَى»

(مي٣: ٢- ٣)

٢- ربما أن أهم إسهامات الأنبياء وأهم درس يمكن أن نقبله منهم من ناحية المسئولية النبوية للكنيسة الآن يكمن ببساطة في **أنهم حقيقة رأوا ما كان يحدث**. لقد كانوا بوق الله الذي يرى إذ كان على إسرائيل أن تعلم منذ أن سُجِّل الخروج أن الله رأى مذلتهم وسمع صراخهم وتدخل لصالحهم (خر ٢: ٢٣- ٢٥؛ ٣: ٧). إن أهم جزئية في المشكلة أن الفقر يصبح غير مرئي وأن الفقراء غير مسموعين، ولكن ليس بالنسبة لإله إسرائيل «هَلْ صَارَ هَذَا الْبَيْتُ الَّذِي دُعِيَ بِاسْمِي عَلَيْهِ مَغَارَةَ لُصُوصٍ فِي أَعْيُنِكُمْ؟ هَئَنَذَا أَيْضاً قَدْ رَأَيْتُ يَقُولُ الرَّبُّ»

(25) Gowan, 'Wealth and Poverty', pp. 349- 350.

(إر ٧: ١١). ولذا فإن الأنبياء أبدوا اهتمامًا أولاً ثم استعرضوا الشكوى ثم واجهوا ذلك بقوة (خاصة الملوك والقضاة) الذين كانوا يفضلون أن يوجهوا اهتمامهم لطريق آخر. ولا عجب إذًا أن أخآب لقَّب إيليا «بمكدِّر إسرائيل» رغم أن أخآب نفسه كان مصدر المتاعب (١مل ١٨: ١٧- ١٨). فقدرة الحكومة على عمل فعلته إيزابل وأخآب لعائلة نابوت الفلاح القروي كان في حاجة إلى إيلامه بقسوة وإيليا لم يتفادى القيام بذلك الدور[٢٦].

المزامير

١- أكد المرنِّمون مثلهم مثل الأنبياء بشكل لا يشوبه الغموض على **أن الرب هو الله الذي يسمع صراخ الفقير**. فهم معتمدون بالتمام على الله بينما تفشل المساعدة البشرية. وورطتهم تهم الله بشدة (مز ١٤٥، ١٤٦، ١٤٧... الخ). ولذلك فهناك تأرجح بين المعنى المادي والروحي لكلمة «فقير» في المزامير ويبدو أن الإصرار على معنى واحد واستبعاد الآخر يعتبر شيئًا مضلِّلاً، فالفقر بشكل مادي يؤدي إلى اعتماد روحي على الله. «الفقر» إذن يؤدي كلٌ من المعنى الحرفي للعوز والاستعاري للتواضع الروحي. ويقرر سو جيلينجهام Sue Gillingham أن إرسالية الكنيسة تحتاج أن تأخذ بهذا التركيز المزدوج الشامل:

> لا نستطيع أن نطعم الفقير ونكسوه بدون إدراك الفقر الروحي في العالم من حولنا وربما بالأخص الفقر في العالم الغربي الغني، ولا نحن نستطيع أن نكرز بالإنجيل الذي يشبع احتياجاتنا الروحية الأعمق بدون أن نسمح لهذا أن يتحدي توجهنا نحو كل جانب من الكفاية المادية فهذا بالنسبة لطريقة تفكيري يقدم لاهوت الفقر الذي هو كتابي ومعاصر[٢٧].

٢- وعبادة إسرائيل أيضًا مثل الناموس وكتابات الأنبياء قضايا واضحة بخصوص **من المسئول** في الموضوعات التي تتناول حالات الاحتياج قضايا العدل بين الفقراء وبالتحديد السلطات السياسية والاجتماعية - أي الملوك (مز ٧٢) والقضاة (مز ٨٢).

٣- سفر المزامير يقيم علاقة قوية بين **معايير العبادة المقبولة لدى الله** من ناحية والاهتمام الاجتماعي والعدل الاقتصادي من الناحية الأخرى، فمن بين علامات العابد البار الذي يسكن في جبل الرب المقدس هو الرغبة في الإقراض بدون ربًا وهذا أساس رئيسي للأخلاق الاقتصادية في إسرائيل (مز ١٥: ٥). ومن الصواب أيضًا أنك تشبه الغرض من عبادتك ولذا فليس من الغريب أن من يعبد الله ويخافه سوف يطهره في العدل والرحمة والجود (مز ١١١: ٤- ٥؛ ١١٢: ٤- ٥).

في كتابات الحكمة

١- هناك أساس **يعود للخلق بالنسبة للأخلاقيات الاجتماعية** بشكل قوي عند كُتَّاب الحكمة والذي يقابل (وإن كان بطريقة تفسيرية) الأسلوب الذي أسّس عليه التوراة والأنبياء دوافعهم الأخلاقية في التقليد الفدائي التاريخي الكبير. ولذا ففي الأمثال يجب أن يُعامل الفقير باحترام يظهر واقع أنهم أيضًا خُلقوا من نفس الإله. وفي الحقيقة ما نعمله لهم فإننا نعمله لله أو به (في توقع واضح في تعليم يسوع)

«ظَالِمُ الْفَقِيرِ يُعَيِّرُ خَالِقَهُ

(٢٦) نابوت لم يكن فقيرًا من الناحية الاقتصادية الصرف: لقد كان مالكًا صغيرًا. وكان رجلًا يملك كرمًا من نوعية جيدة، لدرجة أن الملك طمع فيه الفكرة أنه رغم أنه ليس فقيرًا لكنه لا يملك قوة لمقاومة إيزابل وشرها التي خططت بموافقة الملك الصامتة لتجريده ليس فقط من أملاكه ولكن أيضًا من حياته Weir, "Poor Are Powerless", p 14.

(27) Gillingham, "Poor in the Psalms", p. 19.

وَيُمَجِّدُهُ رَاحِمُ الْمِسْكِينِ»

(أم ١٤: ٣١ أيضًا ١٧: ٥؛ ١٩: ١٧؛ ٢٢: ٢؛ ٢٢-٢٣؛ ٢٩: ١٣)

إن خلق مساواة العبيد والسادة حكمت أيضًا إصرار أيوب على تعامله العادل لشكوى عمَّاله (أي ٣١: ١٣- ١٥).

٢- وكما في موضوعات عديدة أخرى، فإن كُتَّاب الحكمة يمتلكون موهبة **الملاحظة والبصيرة بخصوص وقائع الفقر**، وليس فقط في ضعفه الاقتصادي ولكن أيضًا في الإرباك الاجتماعي المعوِّق (أم ١٠: ١٥؛ ١٩: ٤، ٧). وأيوب بليغ في وصفه لهذا في وصفه للعوز والاحتياج (أي ٢٤: ١-١٢). ويعلِّق سفر الجامعة على تأثير البيروقراطية المفقِر (جا ٥: ٨- ٩)، وأيضًا السرعة التي بها تبدل الثروة والفقر مواقعها (جا ٥: ١٣- ٦: ٦).

٣- وبناء على تلك الملاحظة الدقيقة فإن كُتَّاب الحكمة كلهم يناصرون نفس **القيم الأساسية للرحمة والجود والعدل** والتي نجدها في مكان آخر في أيوب ٣١: ١٦- ٢٣؛ الجامعة ٤: ١. ومثل ذلك التوجه هو في الواقع ما يميز البر الحقيقي كما أن فقدانه يميز الشرير لأن

«الصِّدِّيقُ يَعْرِفُ دَعْوَى الْفُقَرَاءِ
أَمَّا الشِّرِّيرُ فَلاَ يَفْهَمُ مَعْرِفَةً»

(أم ٢٩: ٧)

وعلى كلٍّ الاهتمام فقط ليس بكافٍ، فأيوب الذي احتج على الله، يبدو أنه لم يفعل شيئًا بخصوص ورطة الفقراء والمقهورين غافلاً حقيقة أنه هو نفسه كان أداة عدل الله في أداء عمله اليومي كشيخ في الباب يدافع عن الضعيف ويواجه الظالم (أي ٢٩: ٧- ١٧)؛ وكلمة «مواجهة» في الواقع ضعيفة بالمقارنة باستعارة أيوب «وهشَّمت أضراس الظالم. ومن بين أسنانه خطفت الفريسة» موجهًا كلامه إلى الفقر الذي كان نتيجة لإساءة استخدام القوة الذي يجلب لا محالة صراعًا مع أولئك الذين أُسِيء إليهم.

٤- والأنبياء والمزامير مثلهم مثل الناموس فقد وضع تقليد الحكمة إصبعه على الوصمة عندما أشار إلى **الدور المهم للسلطات السياسية في حمل مسئولية المحتاجين والفقراء**، ولذا فإن الإصحاح الأخير للأمثال وقبل أن يرسم صورة للزوجة المثالية ذكر بعض النصائح للملك المثالي، بإضافة بعض التفاصيل لوصايا التثنية التي عملت على الحد من غطرسة الملكية فقد حثت أم الملك لموئيل... تفادي إفساد الانغماس في الملذَّات مع النساء والخمر، وهذه النصيحة على كلٍّ ليست من أجل تفادي صحته ولكن حتى يمكنه أن يحتفظ بعقلية صافية لكي يحصل على العدل للمظلومين. وطبقاً لنصيحة الأم الملكة الحكيمة فإن الوظيفة الأساسية للملك كانت «افْتَحْ فَمَكَ لأَجْلِ الأَخْرَسِ فِي دَعْوَى كُلِّ يَتِيمٍ. افْتَحْ فَمَكَ. اقْضِ بِالْعَدْلِ وَحَامِ عَنِ الْفَقِيرِ وَالْمِسْكِينِ»

(أم ٣١: ٨- ٩).

وضع نهاية للفقر

والخلاصة أننا قد نلاحظ أن نفس الرجاء الإسخاتولوچي الذي شمل الفصل الأخير (رجاء علم البيئة لأرضنا وظروفها البيئية الطبيعية كلها) هو أيضًا نكهة وعبير أخلاقيات العهد القديم بشكل قوي. ويقدم لنا العهد القديم ولعالمنا الساقط هنا والآن توازنًا محسوسًا، فمن ناحية يضع المثاليات والأهداف (لا حاجة للفقر إذا كان الناس سيعيشون طبقًا للمبادئ والنظم التي أعطاها الله للازدهار البشري). ولكن من ناحية أخرى فإنه متنبِّه بشكل واقعي للطبيعة الغالبة للطمع البشري والعنف وديمومة الفقر الذي ينتج.

ويعطي سفر التثنية التعبير المأثور والتقليدي لكلٍّ من هاتين البديهيتين في إصحاح ١٥ فمن ناحية «إلا إِنْ لَمْ يَكُنْ فِيكَ فَقِيرٌ. لأَنَّ الرَّبَّ إِنَّمَا يُبَارِكُكَ فِي الأَرْضِ التِي يُعْطِيكَ الرَّبُّ إِلهُكَ نَصِيباً لِتَمْتَلِكَهَا. إِذَا سَمِعْتَ صَوْتَ الرَّبِّ إِلهِكَ لِتَحْفَظَ وَتَعْمَلَ كُل هَذِهِ الوَصَايَا التِي أَنَا أُوصِيكَ اليَوْمَ» (تث ١٥: ٤- ٥). ولكن من ناحية أخرى «لأَنَّهُ لا تُفْقَدُ الفُقَرَاءُ مِنَ الأَرْضِ. لِذَلِكَ أَنَا أُوصِيكَ قَائِلاً: افْتَحْ يَدَكَ لأَخِيكَ المِسْكِينِ وَالفَقِيرِ فِي أَرْضِكَ» (تث ١٥: ١١).

ولكن سوف يأتي الوقت عندما لا يوجد الفقر فيما بعد. ورؤيا ميخا العظيمة للعزة المسيانية تضيف للفقرة المساوية لها عند أشعياء الصورة البلاغية «بَلْ يَجْلِسُونَ كُلُّ وَاحِدٍ تَحْتَ كَرْمَتِهِ وَتَحْتَ تِينَتِهِ وَلاَ يَكُونُ مَنْ يُرْعِبُ لأَنَّ فَمَ رَبِّ الْجُنُودِ تَكَلَّمَ» (مي ٤: ٤). وأيضًا (إش ٢: ١- ٥) وكلا النبيين يصوران نهاية للحرب والأسلحة كالمساهم الأعظم للنهضة الاقتصادية الهائلة. وكما رأينا في نهاية الفصل الرابع رؤيا الخليقة الجديدة عند إشعياء ٦٥: ١٧- ٢٥ فهي ليست واحدة من الجهود ولكنه مجتمع بلا فقر ولا ظلم وفيه يكون العمل مشبعًا ومجزيًا وآمنًا وخاليًا من إحباطات المرض والتجريد من المكانة. وكما في أخلاقياتنا الخاصة بعلم البيئة، فإن أخلاقياتنا الاقتصادية تُبنى حول المبدأ الأول للخليقة، وواقع السقوط، وتفاصيل النموذجية لتجاوب إسرائيل النظامي للمشاكل الاقتصادية (خاصة الفقر بسبب الظلم) والرجاء الإسخاتولوچي لعالم جديد مثل خليقة الله التي كشخص الله ووعده[٢٨].

(٢٨) المنظور الإسخاتولوچي جزء من طبيعة قصة الرؤية الكتابية للعالم. وبهذا المعنى هي أيضًا المنظور الرئيسي لفرادة فهم الكتاب المقدس للفقر. ويشير Lohfink إلى ذلك بالإضافة إلى الخروج كإطار أساسي وغير مسبوق لكل الفكر الاجتماعي والاقتصادي. كانت إسرائيل فريدة في عالم الشرق الأدنى القديم في تأسيس ردها على الفقر في ثنايا قصة أهداف الله طويلة الأمد للأرض والبشرية، والتي تقود في النهاية إلى الوفرة والبركة والازدهار.

قراءات إضافية

Biggar, Nigel, and Hay, Donald, 'The Bible, Christian Ethics and the Provision of Social Security', *Studies in Christian Ethics* 7 (1994), pp. 43–64.

Blomberg, Craig L., *Neither Poverty nor Riches: A Biblical Theology of Material Possessions* Downers Grove: InterVarsity Press; (Leicester: Apollos, 1999).

Brueggemann, Walter, *The Land* (Philadelphia: Fortress, 1977).

Carroll R., M. D., 'Wealth and Poverty', in Alexander and Baker, *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch*, pp. 881–887.

Dearman, John Andrew, *Property Rights in the Eighth-Century Prophets: The Conflict and Its Background* (Atlanta: Scholars Press, 1988).

Englehard, David H., 'The Lord's Motivated Concern for the Underprivileged', *Calvin Theological Journal* 15 (1980), pp. 5–26.

Fager, Jeffrey A., *Land Tenure and the Biblical Jubilee*, JSOT Supplements, vol. 155 (Sheffield: JSOT Press, 1993).

Fensham, F. Charles, 'Widow, Orphan and the Poor in the Ancient near Eastern Legal and Wisdom Literature', *Journal of Near Eastern Studies* 21 (1962), pp. 129–139.

Gillingham, Sue, 'The Poor in the Psalms', *Expository Times* 100 (1988), pp. 15–19.

Gnuse, Robert, *You Shall Not Steal: Community and Property in the Biblical Tradition* (Maryknoll: Orbis, 1985).

Gottwald, Norman K., *The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel 1250–1050 BCE* (Maryknoll: Orbis; London: SCM, 1979).

Gowan, Donald E., 'Wealth and Poverty in the Old Testament: The Case of the Widow, the Orphan, and the Sojourner', *Interpretation* 41 (1987), pp. 341–353.

Habel, Norman C., 'Wisdom, Wealth and Poverty: Paradigms in the Book of Proverbs', *Bible Bhashyam* 14 (1988), pp. 26–49.

———, *The Land Is Mine: Six Biblical Land Ideologies* (Philadelphia: Fortress, 1995).

Hanks, Thomas D., *God So Loved the Third World: The Biblical Vocabulary of Oppression* (Maryknoll: Orbis, 1983).

Hobbs, T. R., 'Reflections on "the Poor" and the Old Testament', *Expository Times* 100 (1988–9), pp. 291–293.

Hoppe OFM, Leslie J., *Being Poor: A Biblical Study* (Wilmington, DE: Michael Glazier, 1987).

Hughes, Dewi, *God of the Poor: A Biblical Vision of God's Present Rule* (Carlisle: OM Publishing, 1998).

Jacobs, Mignon R., 'Toward an Old Testament Theology of Concern for the Underprivileged', in Kim, Ellens, Floyd and Sweeney, *Reading the Hebrew Bible for the New Millennium*, pp. 205–229.

Kaufman, Stephen A., 'A Reconstruction of the Social Welfare Systems of Ancient Israel', in W. Boyd Barrick and John R. Spencer (eds.), *In the Shelter of Elyon* (Sheffield: JSOT Press, 1984).

Lohfink SJ, Norbert F., *Option for the Poor: The Basic Principle of Liberation Theology in the Light of the Bible* (Berkeley: BIBAL Press, 1987).

Pleins, J. David, 'Poverty in the Social World of the Wise', *Journal for the Study of the Old Testament* 37 (1987), pp. 61–78.

———, 'Poor, Poverty', in Freedman, *Anchor Bible Dictionary*, vol. 5, pp. 402–414.

———, 'How Ought We to Think about Poverty? Re-thinking the Diversity of the Hebrew Bible', *Irish Theological Quarterly* 60 (1994), pp. 280–286.

———, *The Social Visions of the Hebrew Bible: A Theological Introduction* (Louisville KY: Westminster John Knox, 2001).

Rad, G. von, 'The Promised Land and Yahweh's Land', in *The Problem of the Hexateuch and Other Essays* (New York: McGraw Hill, 1966), pp. 79–93.

Waldow, H. E. von, 'Social Responsibility and Social Structure in Early Israel', *Catholic Biblical Quarterly* 32 (1970), pp. 182–204.

Weir, J. Emmette, 'The Poor Are Powerless: A Response to R. J. Coggins', *Expository Times* 100 (1988), pp. 13–15.

Whybray, R. N., *Wealth and Poverty in the Book of Proverbs*, JSOT Supplements, vol. 99 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1990).

Wright, Christopher J. H., *God's People in God's Land: Family, Land and Property in the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1990; Carlisle: Paternoster, rev. ed., 1996).

———, *Deuteronomy*, New International Biblical Commentary, Old Testament Series (Peabody: Hendrikson; Carlisle: Paternoster, 1996).

(٦) الارض والأخلاق المسيحية

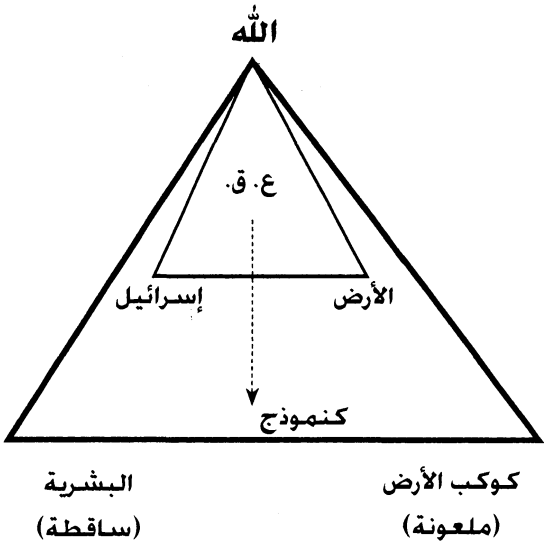
رأينا في الفصل الثالث كيف أن الأرض تمثِّل مركزية لقصة العهد القديم وأيضًا الدور الرئيسي الذي يؤديه لاهوت الأرض في إيمان إسرائيل إجمالاً. وقد رأينا في الفصلين السابقين الأساليب التي بها تفعَّلت المركزية اللاهوتية أخلاقيًا في شكل منظورات وقوانين ومؤسسات بيئة وقانونية. وما سوف نفعله في هذا الفصل هو أن نسأل عن كيفية إدخال هذه الخيوط المتنوعة في نسيج الأخلاقيات المسيحية. وما هي الطرق التفسيرية والتأويلية المتاحة لتمكِّننا من استخدام تعليم العهد القديم بخصوص الأرض في إطار عمل مسيحي؟ وهذا بالطبع محكوم بالعهد الجديد.

وقد تم ملاحظة أسلوبين لتفسير العهد القديم في هذا الخصوص وهما ينبعان من العهد القديم نفسه وهما الأسلوب **النموذجي** والأسلوب **الإسخاتولوچي**. ويجب أن نضيف أسلوبًا ثالثًا لهما من العهد الجديد وهو الأسلوب **الرمزي**. ولنذكِّر أنفسنا أولاً بالاثنين الأولين باستخدام رسم المثلث ثم نشرح الأسلوب الثالث بأكثر عمقًا. ثم سنختبر أسلوبنا عن طريق دراسة حالة معينة وهي اليوبيل الكتابي لنرى ما الذي يمكن أن نتحصَّل عليه في إطار مسيحي لاهوتي وأخلاقي عندما نختبره بالزوايا الثلاث المختلفة ومستويات التفسير المختلفة.

ويجب التأكيد على أن هذه المستويات (النموذجي والرمزي والإسخاتولوچي) **متمِّمة** لبعضها في تفسير وتطبيق وإعادة المادة الأخلاقية الواردة في العهد القديم، فهذه المستويات لا تستبعد بعضها البعض، كما أنها ليست ملائمة لكل حالة. وعلى كل فالأرض تعطي مثالاً مثيرًا بشكل خصوصي لأنها يمكن أن تُنقل إلى فكر وتطبيق مسيحيين في كل الأساليب الثلاثة. ولذا لا يجب أن نظن أننا إذا تكلمنا عن الأرض في العهد القديم وما تعطيه من دلالة للخليقة الإسخاتولوچية الجديدة أننا بذلك نستثنيها من ملائمتها الاقتصادية في النظام الاجتماعي الحالي. أو إذا تكلمنا عنه للوصول إلى تحقيق رمزي في المسيح فنحن بذلك « نروحنها » بعيدًا عن أية ملائمة نموذجية للموضوعات الدنيوية للشعوب والأراضي في الوقت الحالي. فكل مستوى يمكن أن يكون ذا معنى وصالحًا بلا استبعاد البقية.

التفسير طبقًا للنموذج

يرتكز هذا المدخل على الاعتقاد بأن علاقة الله بإسرائيل في أرضهم كانت تعبيرًا مقصودًا لعلاقة الله مع البشر على الأرض، أو لكي نكون أكثر تحديدًا فإن ارتباط الله مع إسرائيل على أرضها كان فإن علاجًا فدائيًا نتيجة كسر القصد الإلهي للبشر والأرض. لقد تمرّدت البشرية وتعيش على الأرض تحت لعنة الله. وتم فداء إسرائيل وعاشت على أرض قد وعد الله أن يباركها. ويمكن أن نوضح المثالين من خلال الرسم التالي.

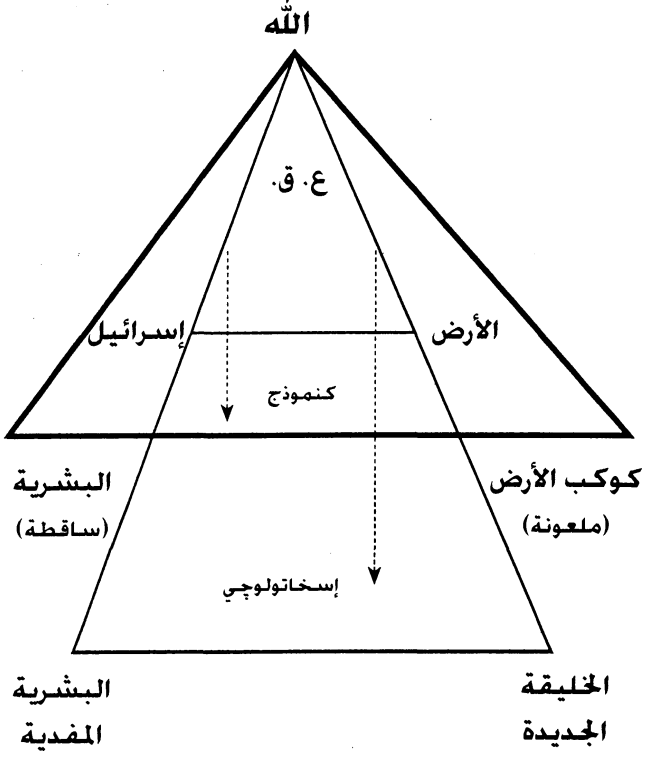


هذا ليس مجرد محاولة لضغط مادة معقَّدة في شكل هندسي مقنع، فنحن قبلاً رأينا بوضوح في الفصل الثاني كيف أن إسرائيل كمجتمع (الزاوية الاجتماعية) أُختيرت كشعب من أجل كل شعوب البشرية، وأن نظامها الاجتماعي قُصد به أن يكون جزءًا من رسالتها اللاهوتية «كنور للأمم». وفي بداية الفصل الرابع لاحظنا التوافق حول الموضوعين المرتبطين بخصوص الملكية الإلهية والهبة الإلهية بين أرض إسرائيل (الزاوية الاقتصادية) وكل الأرض.

ولذا فنحن عندنا ما يبرِّر كلامنا في اتخاذ القوانين الاجتماعية والاقتصادية ومؤسسات إسرائيل (الخط الرئيسي للمثلث الداخلي) واستخدامهم كمثال لدورنا الأخلاقي الخاص في العالم الأوسع في المجتمع العلماني للعصر الحديث (الخط الرئيسي للمثلث الخارجي). في المجال الاقتصادي تعطينا نماذج العهد القديم أهدافًا بدون أن نطلب نقلها حرفيًا من ممارسة إسرائيل القديمة إلى مجتمع القرن العشرين. ولكن وفي الوقت فإن المدخل النموذجي يضطرنا للصراع بجدية مع النصوص نفسها حتى نفهم بالكامل الأساليب التي نسعى لتطبيقها[1].

التفسير الإسخاتولوچي

هذا المدخل يستند إلى الاقتناع المؤسس بقوة في العهد القديم بالإضافة إلى العهد الجديد، فإن غرض الله الفدائي الذي بدأ في إسرائيل وأرضها سوف يشمل في النهاية كل الشعوب وكل الأرض في خليقة جديدة متغيرة وكاملة. وبالعودة للرسم فإننا إذا استطعنا التفكير بشكل متحرك بينما نستخدم شكلاً ثابتًا، فهذا يعني أن المثلَّث الفدائي سوف «يتصاعد» كلية (يجتاز) مثلث الخليقة الساقطة.



يتطلع العهد القديم للأمام، ليس فقط نحو عودة الأمم للاعتراف بإله إسرائيل والحياة في سلام تحت حكمه (انظر الفصل السابع)، ولكن أيضًا لعالم الطبيعة

(١) هناك مثل جذاب لمثل هذا النموذج تتناول نظم العهد القديم الاقتصادية يقدمها Nigel Biggar and Donald Hay, 'Bible and Social Security', بالمقارنة مع نظام المساعدات البريطانية.

الذي يتحوَّل بقوة الله المعجزية (وكما رأينا في الفصل الرابع) هناك جدية في حالة أرضية بخصوص رجاء العهد القديم. فالله لن يهجر خليقته، سوف يفديها. وسوف تعمل أرض إسرائيل كنموذج أصلي للأرض المفدية. وهناك إشارات لذلك موجودة في مواصفات أرض إسرائيل التي تُقارن بصراحة شديدة مع العالم الذي لُعن. إنها أرض الوعد حيث كانت الأرض ساحة التهديد والإدانة. أنها تفيض لبنًا وعسلاً (خر ٣: ٨ إلخ) وليس شوكًا وحسكًا (تك ٣: ١٨)[٢].

إن وصف الأرض في سفر التثنية يستعيد بعضًا من ملامح الفردوس في عدن «أرض جيدة» (٨: ٧) سهلة الري وممتلئة بالخضرة وغنية بالمصادر (أيضًا تك ٢: ٨ وما بعده) وباختصار «وَالتِي عَمِلهَا بِدَاثَانَ وَأَبِيرَامَ ابْنَيْ أَلِيابَ ابْنِ رَأُوبَيْنَ اللذَيْنِ فَتَحَتِ الأَرْضُ فَاهَا وَابْتَلَعَتْهُمَا مَعَ بُيُوتِهِمَا وَخِيَامِهِمَا وَكُلِّ المَوْجُودَاتِ التَّابِعَةِ لهُمَا فِي وَسْطِ كُلِّ إِسْرَائِيل». (تث ١١: ١٢) والحقيقة أنه إذا استطاع شعب الله المفدي أن يطيعه بالكامل فسوف تكون أرضًا للبركة كما تكون أيضًا «الفردوس المردود» الحقيقي (تث ٢٨: ١- ١٤). ونفس الموضوع يتردد في لاويين ٢٦: ١٢ حيث يعد الله بالسير في وسط «شعبه» مستخدمًا نفس الفعل غير المعتاد كما استخدم في وصف سير الله مع الزوجين في جنة عدن[٣].

وعلى كلٍّ فرغم فداء إسرائيل وإدخالها في علاقة العهد مع الله فمازالت جزءًا من البشرية الساقطة وأرضهم مازالت جزءًا من الأرض الملعونة. فالشعب والأرض التاريخيين كانا فقط جزءًا من هدف الله الفدائي وليس هما المنتج النهائي الكامل. ولذلك فالدور اللاهوتي لكلٍّ من الشعب والأرض معًا هو بالأحرى نمط أو علامة تشير إلى شيء يقف خلف واقعهم التجريبي المحاضر. وإذ تنظر إسرائيل إلى كمال غرض الله الفدائي في المستقبل فهم فعلوا هذا بشكل مأخوذ من خبرتهم في الماضي والحاضر. تمامًا كما لم يستطيعوا استيعاب العهد الجديد - عهد الله معهم - بدون الناموس حتى وإن كان ناموسًا يعلو على متناول أي مشرِّع لأنه كان سيُكتب على قلوب شعب الله (إر ٣١: ٣٣) لذا فهم لم يمكنهم استيعاب فكرة شعب الله المفدي متعدِّد الجنسيات في المستقبل بدون الأرض رغم أنها ستكون أرضًا ترتفع فوق أي تخيل لأي عالم جغرافيًا أو حتى عالم حيوان! فتغيير الطبيعة في نصوص مثل إشعياء ٢: ٢؛ ١١: ٦- ٩؛ ٣٥: ١- ١٠؛ إرميا ٣١: ١- ١٤؛ هوشع ٢: ١٨- ٢٣. واضح أنها ليست مقصودة حرفيًا إلا أنها لا يجب أن «تُروحن» أو تؤخذ كمجرد استعارة فغرض الله الفدائي قد يكون أبعد من خيالنا ولكن ليس أبعد من عين الإيمان.

وهذا إذًا هو عمل مهم آخر لأرض لإسرائيل بين ثنايا المسح الكلي للاهوت الكتاب، فهي تشير من الناحية الإسخاتولوجية إلى «سماء جديدة وأرض جديدة» حيث يسكن البر لأنه الله سوف يسكن هناك مع شعبه (٢بط ٣: ١٣؛ رؤ ٢١: ١- ٣). إن التحديد ذُكر بوضوح في العهد الجديد باستخدام «أورشليم الجديدة» كتصوير للخليقة الجديدة الآتية (مثال رؤ ٢١: ٤- ٥؛ عب ١٢: ٢٢).

ومع كل فإن الرؤيا الكتابية للمستقبل لا يجب أن يُنظر لها على أنها هروب نفسي من مشاكل الحاضر، فاستخدام الأنبياء لرؤاهم المستقبلية تمامًا كاستخدامهم

(٢) «اللبن والعسل» كانا الطعام الفردوسي للآلهة في سياقات واسعة في العالم القديم «وما لدينا هنا إذًا هو صورة لاكتمال الجنة». (Lohfink, *Option for the Poor*, p.43) وإشارة Lohfink إن إسرائيل دعيت لتحيا كجماعة بشرية على النظام الغذائي الخاص بالآلهة بالعيش في طاعة لله على الأرض التي أعطاها لهم، وفكرتي أن الاستعارة تشير فيما وراء ذاتها إلى قصد الله لاستعادة الخليقة إلى المكان الذي تعيش فيه البشرية المفدية في علاقة كاملة مع الله وهو رجاء يصوره أيضًا العهد الجديد في استعارة الوليمة.

(٣) جاء في صيغة *hālak* والتي تعني «يسيج حول شخص مدعاة لسروره».

للماضي التاريخي قد وُضع لإحداث تجاوب وتغيير في الحاضر. فالإسخاتولوچي الكتابي ليس مجرد حلم يوتوبي لما قد يحدث، وليس مجرد اشتياق؛ «لو أن...» مثل هذه الأحلام تؤدي إلى إحباط وتشاؤم بخصوص الحاضر. لكنها رؤيا لما سوف يكون لأن الله سوف يفعل، ولذا فإنه كثيرًا ما ارتبط بطلب أخلاقي عاجل وباعث يحرك توقعا إيجابيًا (مثال مز ٩٧: ١٠؛ إش ٢: ٥؛ مي ٤: ٥؛ مت ٢٥؛ رؤ ٢١: ٨، ٢٧؛ ٢٢: ١١). ولذا فإن التفسير الإسخاتولوچي لأي من موضوعات العهد القديم مثل موضوع الأرض في هذه الحالة، يرتد إلى العالم الحاضر ويصحبه تنبير أخلاقي. فإذا كان هذا يعني كيف تنتهي الحكاية، فما هو نوع الأهداف الأخلاقية التي يجب أن تشكِّل سلوكنا ونحن نحيا وسط القصة هنا والآن؟

هذا البُعد الإسخاتولوچي للأخلاقيات الكتابية لا يضاف **لمحتوى محدد** من الأوامر الأخلاقية الخاصة بنا في شكل اجتماعي وشخصي، ففي أي من العهدين القديم والجديد فذلك المحتوى حاضر بالفعل في وصايا الله المعروفة في الأمثلة والنماذج والتعليم الذي أُعطيَ في إعلان الله، والذي يجب أن يعمل هو إعطاء الأهمية والدافع لتلك الأوامر من ناحية (كما في رو ١٣: ١١- ١٤؛ ٢بط ٣: ١١- ١٤؛ ١ يو ٣: ٢- ٣)، ومن ناحية أخرى يعطينا الثقة الأكيدة في أن رؤية تحقيق تلك الأوامر سوف تحدث وعملنا في المجال الاقتصادي أو أي مجال آخر سوف لن يكون في النهاية باطلاً في الرب (١كو ١٥: ٥٨)، كما استخلص بولس تأكيده في رجائنا المستقبلي بخصوص قيامة الأجساد.

التفسير الرمزي

يبقى سؤال مهم: ما الذي حدث للأرض في العهد الجديد؟ لا يوجد أي شك في أن كُتَّاب العهد الجديد رأوا في يسوع المسيح أنه هو الذي حقَّق وجسَّد إرسالية إسرائيل. وبناء على ذلك فإن الكنيسة المسيحية كجماعة مسيانية من الذين هم «في المسيح» يعتبرون استمرارية عضوية روحية لإسرائيل العهد القديم. المسيح هو تجسيد شعب الله وتحقيق شعب الله في العهد القديم وأساس شعب الله في العهد الجديد سواء أكانوا أممًا أم يهودًا فالمؤمنون في المسيح هم بذرة إبراهيم الروحية ووارثو العهد والوعد (غل ٣: ٢٦- ٢٨). ولكن الآن فإن ذلك الوعد الذي أُعطي لإبراهيم تضمن الأرض كمقوِّم أساسي، فإذا التقت كل الموضوعات الكبرى في العهد القديم بخصوص الإيمان والطقوس في المسيح بطريقة رمزية، فأين يكون الموقع الذي يناسب الأرض؟ لأنه وكما رأينا أن الأرض واحدة من أهم الحقائق اللاهوتية في إيمان إسرائيل العهد القديم.

لا مكان مقدس فيما بعد

تكاد الأرض أن تكون غائبة تمامًا في العهد الجديد. لم تعد هناك إشارة إلى المناطق المادية بفلسطين بأي مغزى لاهوتي في العهد الجديد. فالأرض كمكان مقدس لم يعد ملائمًا. وعبارات البركة والقداسة والوعد والهبة والميراث وغيرها لم تستخدم قط للمناطق التي سكنها الشعب اليهودي في أي مكان في العهد الجديد، مثلما كانت تتكرر في العهد القديم. فهذا لأنه من ناحية أن الكنائس المسيحية انتشرت بسرعة من حدود فلسطين إلى أراض جديدة حول البحر المتوسط وما وراءه، والأكثر أهمية أن قداسة الأرض ودلالاتها الأخرى في فكر العهد القديم قد تحولت إلى المسيح نفسه. فالحضور الروحي للمسيح الحي يقدس أي مكان يوجد به مؤمنون.

إن تحول قداسة الأرض إلى المسيح ثم تقديمه جيدًا عند داڤيز W. D. Davies الذي أوضح كيف أن المسيحية تفاعلت مع كل التفاصيل الواقعية لليهودية بما

فيها الأرض. «في المسيح الذي له خضعت كل الأماكن والمواقع مثل أي شيء آخر. وإجمالاً فبالنسبة لقداسة المكان فإن المسيحية بشكل أساسي... جعلت كل مكان مصبوغ بطابع المسيح[٤]. فوعد يسوع بأنه حاضر في أي مكان يجتمع فيه شعبه جعلت بشكل مؤثر وعد العهد القديم بحضور الله بين شعبه على أرضهم يأخذ بُعدًا كونيًا لأن شعب المسيح هو الآن في كل مكان:

يسوع حيث يتقابل شعبك

فهناك ينظرون كرسي الرحمة

حيث يطلبوك يجدونك

وكل مكان هو مكان مقدس[٥]

وفيما بعد لم يكن لأرض إسرائيل الجغرافية أي مكان في تعليم العهد الجديد بالنسبة لمستقبل شعب الله. وحتى في نصوص رئيسية حيث تم نقاش العلاقة بين اليهود والأمم المسيحيين خاصة في رومية ٩- ١١ حيث يتكلم بولس عن مستقبل الشعب اليهودي فإنه لا يوجد ذكر للأرض ولا يوجد أي مؤشر بأن بولس نفسه بعتباره مؤمنًا يهوديًا اعتقد أن الأرض كمنطقة مادية طبيعية مازال لها أهمية لاهوتية بالنسبة لليهود المسيحيين. فلاشك أن بولس كان سيذكر الأرض ضمن الهبات العظيمة التي من الله ويتمتع بها اليهود، ولكن كل القرينة والفحوى لمباحثته توضح أنه اعتبر كل ما حصلت عليه إسرائيل من الله باعتباره تركزًا وتحققًا وتفوقًا في شخص المسيا يسوع (رو ٩: ٤- ٥؛ ١٠: ٤) وهذا بحق كان صيغة إيمانه الشخصية عندما قارن كل ما كان له في السابق بما حصل عليه في «المسيح» (في ٣: ٣- ١١)، وفي إشارته الرمزية الواضحة في غلاطية ٤ فقد صنَّف المدينة الأرضية الحالية أورشليم مع منزلة هاجر بالمقارنة مع مدينة أولاد الله الأحرار مُطبِّقًا نبوات تكلمت في الأصل عن أورشليم على الجماعة المسيانية من المؤمنين بيسوع.

وبالطبع وبما أن بولس لم يتناول موضوع الأرض مباشرة كموضوع لاهوتي. فإننا لا يمكن أن نتمسك بعقيدة جامدة بخصوص رؤاه في ما يمكن أن تكون عليه دلالتها اللاهوتية. وإحساسي الخاص (الذي لا أستطيع أن أجعله أقوى) أنه إذا كان بولس قد وجه بأسئلة بخصوص الأرض كما كان مع موضوع الختان فإنه كان سيتناولها بنفس الأسلوب. نحن نعرف أنه لم يكن ليسمح بأن يكون للختان الجسدي أي دلالة **لاهوتية** أبعد فيما يخص عمل الله الفدائي. فخلاص الشعب وعضويتهم في جماعة العهد لم تعد تتطلب أي خضوع لهذا الشعار الخاص بالهوية الأثنية مع الشعب اليهودي. ففي **المسيح** لا يوجد ختان أو عدم ختان. ففي ذلك كان بولس لا ينثني بالمرة. ولكن عند التسليم بصحة تلك النقطة فهو اعتبر الختان مسألة حيادية أخلاقية فلم يكن هناك أية أهمية **لاهوتية** فيما إذا كنت تختار أن تُختن أم لا (غل ٥: ٦؛ ٦: ١٥)، فلم يكن لديه اعتراض على استمرارية ممارسة اليهومسيحيين لتلك العادة الثقافية وهو بالفعل جعل تيموثاوس يختتن بسبب البيئة الثقافية التي يعمل في محيطها (أع ١٦: ٣).

وعلى نفس القدر يمكننا تخيل أنه ربما تناقش في أن الأرض كمنطقة وتخم ليس لها أي مدلول لاهوتي في غرض الله الفدائي لأنه لم يكن هناك الآن أي رابط مع العمل التكفيري للمسيا للمصلوب والمقام. فوعد الخلاص من خلال المسيح كان متاحًا لأي شخص

(4) W. D. Davies, *Gospel and the Land*, p. 368.

(٥) كتب William Cowper هذه الترنيمة لكنيسته عندما انتقلوا إلى مبنى جديد للعبادة والصلاة ليؤكد لهم أن الحضور الكوني للمسيح هو موضوع علاقة شخصية وليس مكانًا ماديًا.

يعيش في أي مكان وفي أي أرض، لم يعد هناك أي امتياز أو أفضلية لأولئك الذين يعيشون في أرض بعينها لميراث إسرائيل العهد القديم، وإذ رسخت هذه النقطة فإن بولس قد يكون لم ير أي سبب يبرر استمرارية إحساس اليهود واليهومسيحيين بارتباط عاطفي وثقافي بالأرض وأسلافهم. ولكن إيمانهم ورجاءهم وعبادتهم لا يجب أن تتوطن هناك فيما بعد ولكن في المسيح وحده. فقد علَّم المسيح نفسه نفس الشيء عندما كان يلفت نظر المرأة السامرية إلى المناظرة من المكان التقليدي المناسب لعبادة الله إلى الشخص الوحيد الذي فيه تعبد الله. وبالتحديد هو نفسه المسيح، يسوع وليس الأرض. من الآن فصاعدًا كان يجب أن يكون مركز العبادة الروحية لله (يو ٤: ٢٠- ٢٦)[٦].

دلالة الأرض لإسرائيل العهد القديم

لم يقدم العهد الجديد أي دلالة لاهوتية بخصوص أرض فلسطين، إلا أنه في العهد القديم لم تكن الأرض قط مجرد قطعة من المنطقة تمامًا مثلما لم يكن الهيكل مجرد مبنى، أو كما لم تكن أورشليم مجرد مدينة ومثل تلك الأشياء كانت الأرض مركزًا لأهم التقاليد اللاهوتية والأخلاقية. وكما رأينا جسَّدت الأرض العديد من جوانب علاقة العهد بين الرب وإسرائيل. وعودة وبركته ومطاليبه. إن مضمون فكرة ملكية الأرض هذه اختفت تقريبًا من مشهد العهد الجديد خاصة أنها ارتبطت بالعهد مع إبراهيم والذي كان له مكان واضح في لاهوت بولس، ففي أجزاء أخرى يمكن أن نرى بوضوح كيف أن الأفكار والرموز التي ارتبطت بالهيكل وأورشليم أُخذت لاستخدامها في العهد القديم بمفهوم روحي. ولذا ومرة أخرى نعود لسؤالنا الذي سألناه سابقًا ماذا كان مآل الأرض في العهد الجديد؟

للإجابة على هذا السؤال يجب أولاً أن نعود إلى **دور** الأرض في حياة إسرائيل وإيمانها. ثم نسأل ما الجانب في الحياة **المسيحية** والإيمان المسيحي الذي استوعب ذلك الدور في العهد الجديد وحقَّقه؟ ما الذي تدل عليه الأرض بالنسبة لإسرائيل العهد القديم؟ ما الذي يحمل دلالة متواصلة للمسيحيين؟ إن تحديد ذلك التشابه الجزئي يوضح المقصود بالمدخل الرمزي. إن ما تعنيه الأرض لعلاقة إسرائيل بالله هو «رمز» لعلاقة محددة في علاقة المؤمنين مع الله في المسيح. ولذا دعونا نرى ما الذي يشير إليه هذا التواصل الرمزي بالنسبة لنا[٧].

لقد رأينا ذلك من قبل، فبالنسبة لإسرائيل فإن الأرض كانت تعلو على أي من **هبات الله** الأخرى. فقد أُعطيت لتحقيق وعده مع إبراهيم وتسلموها في مجرى تاريخهم الفدائي، ولذا فإن الأرض كانت رمزًا ملموسًا وبرهانًا ضخمًا لكل من أرباب الأسر الإسرائيلية على أنه وأسرته وشعبه لديهم علاقة عهدية خاصة بالرب. ويربط سفر التثنية تكرارًا بين الأرض والمصادقة على اختيارهم في إبراهيم. لقد كانوا شعب الرب لأنهم عاشوا على أرض الرب التي أعطاها لهم واستمتع الفرد بمشاركته الشخصية في الأرض من خلال شبكة الانتماء الأسري، وميراث أسرته غير القابل للتحويل

(٦) إن الافتراضات اللاهوتية المسيحية والخلاصات بخصوص أرض إسرائيل في كل من المعنى الكتابي وبصلتها بالدولة الإسرائيلية الحديثة بالطبع. معقدة بشكل مخيف وجدلي. ورأيي الشخصي يقف بجانب آخرين

P. W. L. Walken (ed.), *Jerusalem Past and Present.* دراسة أكمل للموضوع بمعدل واسع من وجهات النظر موجودة أيضًا P. ?Johnston and P. W. L walker(eds.) *Land of Promise.* Colin Chapman, *whose promised Land*

وكتاب تم تحديثه انظر أيضًا *Whose Land? whose Promise?* 'Gary M. Burge,' .

(٧) شرحت بأكثر استفاضة مفهومي للنظرة المتوازنة الكتابية للرمز في

.C. J. H. Wright, *Knowing Jesus,* pp. 107- 116.

«ونصيبه» في الأرض. ويتكلم سفر التثنية أيضًا عن الأرض مرارًا كميراث إسرائيل، التي تستدعي صور العائلة وكما يقول سفر الخروج ٤: ٢٢ أن إسرائيل ابن الله البكر. والأرض مرة أخرى واقع ملموس على علاقة النبوية هذه. ولذا فلكي ينتمي الفرد إلى عائلة إسرائيلية تحيا في أرض الله فمعناه أن يختبر العضوية الآمنة في ظل علاقة العهد: الأرض كانت مكان العيش مع الله. ولكنها كانت تعني أيضًا قبول مطالب علاقة العهد، والأرض أيضًا كانت مكانًا لأسلوب حياة روحي وأخلاقي خاص أمام الله.

ولكي تملك الأرض يعني أن تشارك الميراث والمسئولية التي لشعب الله. فالأرض باختصار كانت تعني للإسرائيلي أمانًا شاملاً وبركة ومشاركة ومسئولية عملية. وبالتوازي مع كل هذا كان هناك أيضًا في العهد القديم إدراك بأن علاقة إسرائيل بالله والتي رسخت بلا شك ومن خلال اختبارها خلال مجال اجتماعي اقتصادي للأرض وللعلاقة الأسرية إلا أنها علت على هذا المجال ولم تكن ترتبط به بشكل دائم أو حصري. لقد دعا الله ابنه البكر وهو مازال في مصر (خر ٤: ٢٢)، وختم عهده معهم قبل أن يدخلوا الأرض بالفعل، وبالمثل ظلوا شعب الله حتى عندما كانوا يجتازون عقاب السبي من الأرض.

إن خسارة الأرض كان شرخًا رهيبًا في علاقة الله وإسرائيل ولكن كما أكد أنبياء تلك الفترة مرارًا فلم يكن هذه نهاية العلاقة، فالرب حي وموجود في بابل ويمكن أن يدعو شعبه للعودة إلى التوبة والحياة من خلال حزقيال في بابل كما من خلال إرميا في أورشليم. فالله ليس مقيدًا بحدود أرضية. وبإدراك ناضج، فشعبه أيضًا لا يجب أن يكون مقيدًا.

وإذ نتحرك نحو العهد الجديد فهناك دلالة أكبر وهي أنه في واقع رؤى الأنبياء الإسخاتولوجية يمكننا أن ندرك انحلال أغلب التوزيعات المرتبطة بقاعدة العهد القديمة بخصوص القرابة للأرض في رؤى مستقبل العلاقة بين الله وشعبه. فشعب الله الذي عاد سوف يحصل على اشتمال كامل حيث كانت هناك قطاعات من الشعب بحسب المعيار القديم: الأرض – القرابة مُستبعدين أو في مركز مخلخل سوف يأتون إلى علاقة كاملة وممونة مع الله باعتبارهم جزءًا متممًا «لإسرائيل» لذا وعلى سبيل المثال ففي إشعياء ٥٦: ٣– ٨ مخاوف الغريب (الذي لم يكن له نصيب في الأرض) أو الخصي (الذي لم يكن في استطاعته تكوين عائلة أو جيل مستقبلي) هدأت بوعد الأمان الدائم إلى العهد الجديد. وفي حزقيال ٤٧: ٢٢– ٢٣ فإن الصورة المُثلى لمستقبل «حائزي الأرض» في إسرائيل توضح بشكل صريح أنها تشمل هؤلاء الذين كانوا قبلاً مستبعدين أو مقبولين كتابعين *gērîm* الغرباء والمهاجرين واللاجئين الذين لم يكن لهم قبلاً حق في امتلاك نصيب في الأرض. وفي هذه الرؤيا للمستقبل فإن نصيبهم في ميراث شعب الله لم يعد بعد معتمدًا على الإحسان أو الحظ الحسن، ولكن سوف يكون مضمونًا دائمًا. وبعبارة أخرى فإن الأفكار اللاهوتية بخصوص الأمان والانضمام والشركة والمسئولية التي كانت مرتبطة بالأرض مازالت موجودة ولكنها انحلّت من رُبُطها الحدودية الحرفية تمامًا كي يتسع مجال الخلاص ليشمل غير الإسرائيليين.

"في المسيح" مثل "في الأرض"

يرى العهد الجديد هذه الرؤيا الإسخاتولوجية لامتداد الفداء لأبعد من حدود شعب إسرائيل التي تحققت في ضم الأمم لشعب الله بعمل المسيح يسوع. إن إرسالية الأمم في الكنيسة المبكرة كانت تدرك بوضوح أنها تحقيق واضح لنبوات العهد القديم بخصوص استرداد شعب إسرائيل (مثال أع ١٥: ١٢– ١٨)، وشرح بولس

الكلاسيكي لهذا البُعد الجديد المشتمل على كل شيء في الإنجيل المسيحي، أفسس ٢: ١١- ٣: ٦ غني بشكل مميز بتصور العهد القديم. يبدأ بولس بتلخيص المركز السابق للأمم من خارج المسيح بشكل يساوي مركز أولئك الذين في العهد القديم والذين لم يكن لهم نصيب في عضوية الأسرة/الأرض في إسرائيل «أجنبيين عن رعوية إسرائيل، وغرباء عن عهود الموعد» (٢: ١٢). ثم وهو يصف عمل المسيح على الصليب وشق الحجاب صانعًا سلامًا ومانحًا طريقًا للوصول إلى الله لكل من يؤمن يهودي أو أممي سواء ويعود بولس إلى تصوير العهد القديم ليصف المركز الجديد للأمم في المسيح: «فلستم إذًا بعد غرباء ونزلاء [وهي كلمات تترجم *gērîm* and *tôsabîm* التابعين الذين بلا أرض في إسرائيل]، بل رعية مع القديسين وأهل بيت الله» (٢: ١٩) هذا يتناول ضمنًا دائمًا وآمنًا يشير في الحال إلى مسئولية عملية فيلخص بولس في قمة تحديده «لإنجيله» المركز الجديد للأمم في ثلاث كلمات: (٣: ٦) (واحدة ابتدعها هو) شركاء في الميراث (*synklēronoma*) شركاء في الجسد *syssōma* وشركاء *symmetocha* إسرائيل في نوال موعده في المسيح بالإنجيل. فالذين كانوا خارجًا هم الآن في الداخل والذين كانوا بعيدين صاروا قريبين، والذين كانوا مُستبعدين صاروا متضمَّنين. كل لغة العهد القديم بشكل قوي بخصوص الميراث تستدعي نموذج العلاقات بين الله وإسرائيل والأرض حيث وجد الإسرائيليون القدامي ولكن الآن يستمتع به الكل بالمسيح. الأمم المؤمنون وأيضًا اليهود المؤمنون فما تصورت إسرائيل أنه أرضها حصل عليه كل المؤمنين في المسيح.

ولذا فبالمشاركة في المسيا فإن الشعوب من كل الأمم يمكنها أن تدخل إلى امتيازات ومسئوليات شعب الله التي تركزت في العهد القديم في الحياة على الأرض. والآن تولى المسيح نفسه دلالة وعمل كفاءة الأرض والقرابة في العهد القديم. فأن تكون في المسيح تمامًا مثل أن تكون في الأرض كلاهما يشير أولاً إلى الحالة والعلاقة التي أعطيت بواسطة الله، وثانيًا، موقع الانضمام والأمان إلى عائلة الله، وثالثًا، التزام بحياة جديرة بتحقيق مسئوليات عملية تجاه أولئك الذين يشاركونك نفس العلاقة. هذا ما يعنيه الفهم الرمزي لدلالة أرض إسرائيل في العهد القديم بتنسيبها إلى شخص وعمل المسيح ومن خلاله لطبيعة الجماعة التي «في المسيح»، إسرائيل المسيانية[٨].

حتى الآن استخدمت بولس بالتحديد كدليل للاهوتنا. إلا أن سفر العبرانيين ذو دلالة أكبر من ناحية النقاش، فبولس من ناحية كان يكتب بالتحديد للأمم المؤمنين ليؤكد لهم على موقفهم الجديد في المسيح بالنسبة لوعود العهد القديم. أما كاتب سفر العبرانيين من ناحية أخرى كان يكتب بالتحديد لليهود المؤمنين ليؤكد لهم أن وجودهم في المسيح لا يفقدهم شيئًا مما كان لهم في ظل العهد القديم، ولكن بالأحرى العهد لهم وبشكل أكبر في المسيح. والبرهان الذي يستمر طوال سفر العبرانيين أننا الآن لنا في المسيح كل ما كان لإسرائيل. وإشارة الكاتب إلى «الظلال» (عب ١٠: ١) لا تعني أن كل العناصر الكبرى في حياة إسرائيل في العهد القديم (الأرض، الناموس، الهيكل، الكهنوت، الذبائح... إلخ) لم تكن حقيقية أو كانت فقط إدعاء أو تظاهر، لا، فقد كانت عوامل هامة ذات دلالات بخصوص العلاقة بين الله وإسرائيل التي قامت في ذلك الوقت. ولكن لأن وعود

(٨) لقراءة مماثلة عن الأرض التي تتناول الحياة وأسلوب الحياة في المسيح (بين أشياء أخرى) انظر أيضًا Martens, *God's Design,* pp. 114, 243, 254. ولتركيز مختلف بعض الشيء على رمزية الأرض في العهد الجديد والفكر المسيحي انظر:
Bruggermann, *Land,* chs 10- 11.

الله بخصوص ما خطط له كي يعمله لإسرائيل ومن خلالها فإن تلك الوقائع الأصلية سوف تتحقق بمعنى أكبر في العلاقة المستقبلية لله مع شعبه. ولكي نؤكد كما عمل سفر العبرانيين مرارًا على أن ما لنا في المسيح هو «أفضل» وليس (كما يستخف به أحيانًا) «لاهوتًا بديلاً» إنه بالأحرى لاهوت «امتداد» أو «تحقيق». وبنفس الطريقة فإن الجماعات المتكاثرة من المؤمنين في يسوع المسيح ليست «إسرائيل الجديدة» (كما لو أن القديمة قد استُغنِي عنها) ولكنها بالحري إسرائيل الله الأصلية ولكن الآن امتدت وأعيد تحديدها بالنسبة للمسيح من خلال ضم الأمم كما وعد الله إبراهيم.

إن التأكيد في العبرانيين على ما «لنا» معقول بشكل مدهش ومقصود أن يكون هكذا لكي يطمئن القراء اليهود. نحن لدينا الأرض الموصوفة بأنها «الراحة» حتى والتي لم يحصل عليها يشوع لإسرائيل. ولكن نستطيع أن ندخلها من خلال المسيح (عب ٣: ١٢- ٤: ١١) ولدينا رئيس كهنة (عب ٤: ١٤؛ ٨: ١؛ ١٠: ٢١) ولدينا مذبح (عب ١٣: ١٠). ولدينا رجاء من خلال العهد (عب ٦: ١٩- ٢٠). ولدينا مدخل للثقة من خلال المكان المقدس ولذا فنحن لنا خيمة الاجتماع وهيكل حقيقيَين (عب ١٠: ١٩). وأتينا لجبل صهيون (عب ١٢: ٢٢) وعندنا ملكوت (عب ١٢: ٢٨). وبالفعل وطبقًا للعبرانيين فإن الشيء الوحيد الذي ليس لنا هو مدينة أرضية ذات حدود (عب ١٣: ١٤). وفي ضوء كل الأشياء الإيجابية الأخرى «مما لنا» فهذا الإلغاء يضعف أمام اختيار أننا لا نحتاج إلى أرض مقدسة أو «مدينة مقدسة» فلا حاجة لنا لأيهما فنحن لنا المسيح.

ولذا فإن سفر العبرانيين يصر على أن اليهود الذين يؤمنون بالمسيح لا يخسرون شيئًا مما كان لهم قبلاً. بل الآن لديهم تلك الأشياء في المسيح في واقع أكبر وأبدي. وهذا يشمل كل ما كانت تعنيه الأرض. ويؤكد بولس على أن الأمم الذين يؤمنون بيسوع لا يكسبون شيئًا أقل من الميراث الكامل الذي كان لإسرائيل قبلاً بشكل حصري ولكن مؤقت. فكلٌ من اليهود والأمم إذًا (من كان لهم الأرض ومن لم يكن لهم شيء، من كانوا قريبين أو من كانوا بعيدين) الآن هم معًا ومثل بعضهم لهم كل شيء إذا كانوا في المسيح. لأن في المسيح الكل متساوين، لا خاسر، بل كل واحد يكسب.

الأرض ومطالب اتباع المسيح

ولكن ماذا عن البُعد الاجتماعي الاقتصادي للأرض الذي وجدنا أنه ذو أهمية عند إسرائيل العهد القديم؟ هل تسامى وتروحن وتم نسيانه؟ لم يحدث هذا بأي شكل، لقد طُعِّم بالتحديد في مجال الشركة الشاملة والمسئولية العملية التي هي الآن ملمح العهد الجديد كما كانت في العهد القديم.

وقبل أن نرى ماذا تعني عمليًا فدعونا نعود إلى نص ركزنا عليه وهو أفسس ٢.

ففي هذا السياق أشار بولس مرتين لدور الروح القدس في مجمع اليهود والأمم معًا في جماعة الله في المسيح (٢: ١٨، ٢٢) وفي مكان آخر يرى بولس عطية الروح القدس باعتبار العطية نفسها تحقيقًا للوعد لإبراهيم وأيضًا في سياق امتداد الخلاص للأمم (غل ٣: ١٤) وفي نفس السياق يربط أيضًا وحدة المؤمنين في المسيح لحالتهم كنسل ووارثي إبراهيم (غل ٣: ٢٨- ٢٩)، والآن وحدة المؤمنين في المسيح وخبرتهم المشتركة في المسيح من خلال الروح القدس ليست مفهومًا روحيًا مجردًا بل لها مضامين عملية بعيدة في كلا من المجالين الاجتماعي والاقتصادي. وكلاهما في مفهوم العهد الجديد وممارسة «الشركة» وكلاهما له جذور عميقة في تربة أخلاقيات أرض العهد القديم.

الشركة Fellowship هي الترجمة المعتادة للكلمة اليونانية *koinōnia* وهي بحد ذاتها واحدة من مجموعة غنية من الكلمات فدراسة جذر الكلمة *koinōn* في العهد الجديد توضح أن العدد الكبير لورود الكلمات المكوِّنة أو المركَّبة منها إما دلالات أو سياقات تعود إلى علاقات اجتماعية أو اقتصادية حقيقية بين المسيحيين. إنها تشير إلى شركة عملية وكثيرًا ما تكون مكلفة والتي هي بعيدة عن تلك الكلمة الضعيفة «المعية» التي تستخدم بشكل عام في كنائسنا بمعنى «الشركة» أما في العهد الجديد فإن الشركة تمس علاقاتنا وممتلكاتنا.

بعض الأمثلة تشرح الفكرة. فأول ما تبع حول الروح القدس في يوم الخمسين كان جماعة جديدة الذين «كرسوا أنفسهم ل... الشركة (*té koinōnia*) وكان كل شيء مشتركًا (أع ٢: ٤٢- ٤٤) وضمنوا أن لا يكون هناك من يعاني الاحتياج (أع ٤: ٤٣). وفي رومية ١٢: ١٣ تلقى المؤمنون حَثًّا على المشاركة في الضيافة مع احتياجات القديسيين (*koinonōuntes*)، وفي ١تيموثاوس ٦: ١٨ تم توصية الأغنياء بأن يكونوا «أسخياء في العطاء» (*koinōnikous*) ونفس الواجب أُلقِي على كل المسيحيين في عبرانيين ١٣: ١٦ كما يشير بولس للجمع المادي بين الكنائس اليونانية لمساعدة اليهود المسيحيين «كعمل شركة» (رو ١٥: ٢٦ *koinōnianktina*) وهو يبرر هذا الجمع المالي على أساس أنه إذا كان الأمم قد تشاركوا (*ekoinōnesan*) في **البركات الروحية** لليهود، فهم مدينون لهم للمشاركة في **البركات المادية** (عدد ٢٧) ونفس المبدأ المشترك يطبَّق على العلاقة بين المدرس والمتعلِّمين في غلاطية ٦: ٦ فالمتعلِّم يجب أن «يتشارك مع» *koinōneito* بمعنى التعضيد المالي للمعلم، وفي الواقع فإن توصية أهل كورنثوس لأن يكون لهم اشتياقًا للشركة في الأمور المادية (*koinōnia*) (٢كو ٨: ٤؛ ٩: ١٣)، فإن بولس يصفها كدليل على **طاعتهم للإنجيل** مشيرًا إلى أن هذا الحدث الاقتصادي الواقعي للشركة كان أساس الإعلان المسيحي الحقيقي. فما أفضل طريقة يعرف بها اليهود المسيحيون في أورشليم أن الأمم صاروا بالفعل مؤمنين حقيقيين للإنجيل؟ عندما رأوا ثمار طاعتهم للإنجيل في المال الموضوع على موائدهم. فهل هي مصادفة أنه عندما قُبلت صحة إنجيل بولس في أورشليم عن طريق وضع يد الشركة *koinōnia* فإنه في الحال طلب «تذكر الفقراء» كدليل (غل ٢: ٩- ١٠)، إن جمع الأمم حمل بالفعل اشتياقه المُعلن لإكرام شركة الإنجيل، وبالمثل عندما يشكر بولس الله على شركة أهل فيلبي في الإنجيل (في ١: ٥)، فإن بقية الرسالة توضح أنه يفكر بشكل واقعي وليس فقط روحي. لقد كانت نماذج (*synkoiōnoi*) مع بولس (١: ٧) في شكل دعم مادي عملي لخدمته (أيضًا ٤: ١٥).

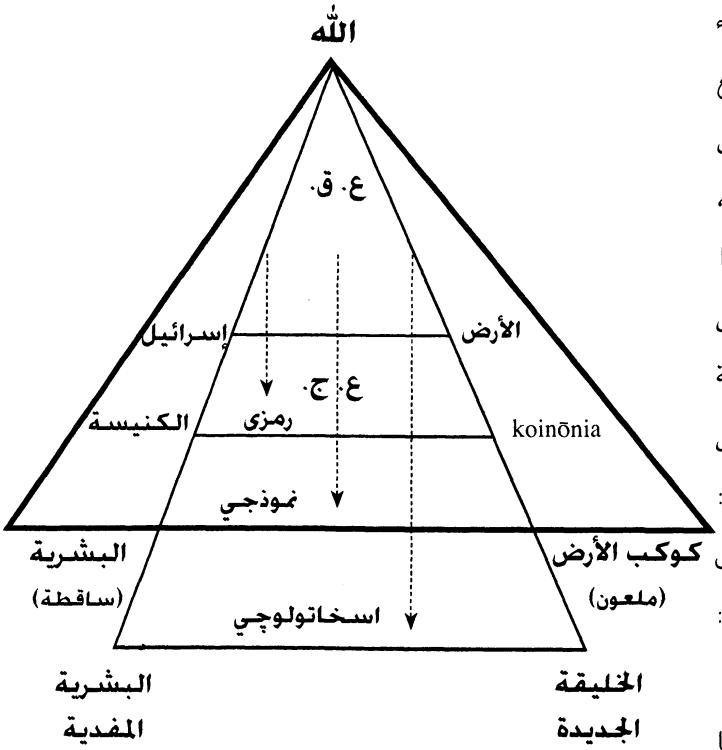
وقد قادني تواصل تلك اللغة في فهم العهد الجديد للشركة لمعرفة أنها ذات جذور عميقة في أخلاقيات العهد القديم الاجتماعية الاقتصادية. هناك عدة تشابهات توضح أن خبرة **الشركة** في غناها الكامل بمعنى العهد الجديد «الواقعي» تحقق أدوارًا لاهوتية وأخلاقية مشابهة للمسيحيين مثلما كانت ملكية **الأرض** تفعل للإسرائيليين في العهد القديم كل منهما من (الأرض في العهد القديم والشركة في العهد الجديد)، يجب أن يُنظر لها كجزء من غرض ونموذج الفداء وليست مجرد عَرَض أو مصادفة له. إن الغرض الصريح لسفر الخروج كان التمتع ببركة الله الغنية في «أرضه الصالحة». إن هدف الفداء في المسيح هو «المحبة الأخوية عديمة الرياء» (١بط ١: ٢٢)، بكل مضامينه العملية وكلها مرتبط بمركز النبوة وللأفكار المتصلة بالميراث والوعد. وكلاهما يكوِّنان البرهان على

العلاقة الأصيلة مع الله كجزئية من جماعته المفدية، فالشركة مثل الأرض لها روابطها حتى أن الشخص الذي يهجرها بشكل دائم أو يرفض قبولها يوضح أن ليس له نصيب حقيقي وسط شعب الله (مثال مت ١٨: ١٥- ١٧؛ ١يو ٢: ١٩).

وفوق كل هذا فكل من الأرض والشركة لهما خبرات مشتركة. الأرض بطبيعة نظام إسرائيل الاقتصادي كما حددناه سابقًا، والشركة بالتعريف الكامل لكلمة *koinōnia*. هذا يعطي لكليهما مسئولية متبادلة عملية بعمق التي تتخلل كلاً من أخلاقيات العهد القديم والجديد. هناك نفس الاهتمام بالفقير والمحتاج (انظر ١يو ٣: ١٧)، ونفس المثال في المساواة بين شعب الله وكلاهما اهتمام اقتصادي (انظر ٢كو ٨: ١٣- ١٥ مع ما يشير إليها في العهد القديم) واجتماعي (انظر يع ٢: ١- ٧). هناك أيضًا نفس التأديب النبوي بالنسبة للذين تجردهم خطيتهم أو تحرم الأعضاء من شعب الله من حقهم في ما أعطى الله ليتمتع كل شعبه وقد أدان أنبياء العهد القديم المُضْطَهِدين الظالمين الذين طردوا الإسرائيليين من أراضيهم، وقارن هذا بما منعه يسوع عن أولئك الذين رفضوا مسامحة أخوتهم (مت ١٨: ٢١- ٣٥)، ورعب بولس من التحزب ونقصان المحبة في كورنثوس، والأولوية التي أعطاها للقوائم المتنوعة للخطية لأولئك الذين يؤذون الشركة (مثال أف ٤: ٢٥) وأيضًا (في ٢: ١- ٤، ١٤؛ كو ٣: ٨)، ورفض يوحنا بالمرة قبول الرجل الذي يكره أخاه باعتباره ابنًا لله (١يو ٢: ٩- ١١؛ ٤: ٧).

ولذا فإن التفسير الرمزي للأرض الذي ينسبها لشخص يسوع المسيح وعمله لم يأتِ إلى «نهاية مغلقة» في يسوع نفسه ولكن يحمل التنبير الاجتماعي والاقتصادي لأخلاقيات العهد القديم متجها نحو أخلاقيات علاقتية عملية في إسرائيل العهد الجديد، الجماعة المسيانية وعضوية ملكوت الله في الأغلب ذات بُعد اجتماعي واقتصادي. هذا بُعد قد تخطى نظام الملكية والقرابة في العهد القديم، ولكن ليس بطريقة بعيدة عن النظام الأصلي. وهذا التحول للرابطة الاجتماعية الاقتصادية لمجتمع العهد القديم لرابطة مركزية المسيح في العهد الجديد قد تم التعرف عليها عن طريق الباحث اليهودي رافيل لوي Rapheal Loewe «القاعدة السوسيولوجية» التي ارتكزت عليها المسيحية ليست هي رابطة القرابة كما الحال في اليهودية ولكنها كانت الشركة مع المسيح[9].

وفي هذا وكما في أشياء كثيرة غيرها فإن المسيح والملكوت الذي أعلنه ودشنه «حقق» العهد القديم آخذًا



(9) Loewe, *Women in Judaism*, p. 52.

نظامه الاقتصادي الاجتماعي وحوله إلى شيء يمكن أن يُختبر ليس في أمة واحدة في قطاع صغير من الأرض ولكن في كل واحد وفي كل مكان في المسيح.

فالرسم التوضيحي يجب أن يتضمن مثلثًا آخر وكُتب في أحد أركانه الكنيسة - المجتمع المسياني للمؤمنين من اليهود والأمم - باعتباره ميراثًا روحيًا واستمرارية لإسرائيل العهد القديم. وفي الركن الآخر يمكن أن نضع الشركة المسيحية، في إتمامها، وممارستها العملية، بالمعنى الوارد في العهد الجديد، مثل إتمام وظائفِ لاهوتيةٍ وأخلاقيةٍ مماثلةٍ لأرضِ إسرائيل. مما يشكل سياق التفسير الرمزي لأخلاقيات العهد القديم فيما يتعلق بالكنيسة.

ملخص

الآن وقد رأينا الموضوع من كل المنظورات الثلاثة نحتاج أن نذكِّر أنفسنا مرة أخرى أن تلك الأشياء تكميلية وأساليب محفِّزة بالتبادل لصنع أخلاقيات مسيحية في اقتصاديات إسرائيل العهد القديم. وقد يساعدنا أن نوضح أشياء أكثر إذا قمنا بتميز للمفاهيم بين تفسير الأرض بمعنى **المبدأ** وبمعنى **الوعد**. ومن هذه النقطة فإن الأسلوب النموذجي يتعامل مع المبادئ بينما الرمزي والإسخاتولوچي يتناولان الأرض في العهد القديم على مستوى الوعد الجوهري.

ولذا فعندما نتناول نظام إسرائيل الاقتصادي بخصوص حائزي الأرض بشكل نموذجي فإننا نسعى لتحديد وتعريف تلك المبادئ بناء على ما تأسست عليه والأغراض التي وضعت لتحقيقها ومنطقيتها ودوافعها وتطبيقاتها العملية، وفي الوقت الذي نعمل فيه هذا فإننا نكون في موقع السؤال عن كيفية تأثير هذا النموذج على السياق الذي نعيش فيه.

ونحن نبحث عن أساليب لتطبيق مستوى من المبادئ الاقتصادية التي تعكس شمولية النماذج الكتابية نفسها بشكل موثق. وعندما نتناول لاهوت العهد القديم بخصوص الأرض من منظور الوعد الجوهري فهذا سيؤدي بنا لأن نرى تحقيق هذا (كما في كل وعود العهد القديم) في يسوع الناصري الآتي. المسيح ويبدو لي أن العهد الجديد لم يترك أي خيار آخر إلا ليوضح تلك الصلة الواضحة، ولكن دافع هذا الربط بين «الوعد وتحقيقه» بالنسبة للأرض انقسم إلى اثنين مثل التقديم الثنائي لملكوت الله في العهد الجديد. وهذا قائم ولكن ليس بعد، ونحن بالفعل لنا في المسيح بركة ملموسة، وفي الشركة ومع كل أهل بيت الله فيه واقعية الأرض التي أُعطيت لإسرائيل. البركة الملموسة لفدائنا. وعلاقة العهد مع الله ومع الواحد للآخر (تفسيرنا الرمزي) ولكن هناك شيء سيأتي وهو التحقيق الكلي لكل الأرض الموعودة لشعب الله، وبالتحديد استرداد كل شيء في خليقة جديدة، سماء جديدة وأرض جديدة (التفسير الإسخاتولوچي).

هذه المستويات المختلفة للتفسير ليست مستقلة الواحد عن الآخر لأنه كما رأينا إذا جزمنا بالعلاقة الرمزية بين أرض إسرائيل وشركة المؤمنين. فإذا يكون فهمنا النموذجي لمسئوليات إسرائيل في الأرض هو الذي يساعدنا في تشكيل وتعميق فهمنا للمسئوليات الاجتماعية والاقتصادية للشركة بين المؤمنين. وإذا أعطانا تفسيرنا الإسخاتولوچي الرجاء واليقين في النصر الكامل لله على كل ما يفسد خليقته فهنا يؤدي بدوره إلى تصميمنا على الدفاع عن النماذج الاقتصادية والبيئة الكتابية وتطبيقها في عالمنا اليوم.

هذا الإطار الثلاثي للتفسير النموذجي والرمزي والإسخاتولوچي يطلق قوى وإمكانات أخلاقيات العهد القديم إلى المدى الكلي للاهتمامات المسيحية في الكنيسة والعالم والمستقبل النهائي لكليهما. إنه إطار

عمل توصلنا إليه في دراستنا لاقتصاديات العهد القديم بشكل خاص، وهو مناسب - كما أعتقد - للمدى الكلي للمبادئ الأخلاقية العاملة في، ومن العهد القديم كما سنرى في الفصول التالية.

اليوبيل: دراسة حالة

ولكي نرى الزوايا والمستويات المختلفة، دعونا ننظر إلى بعض التفاصيل في واحدة من مؤسسات العهد القديم التي تجذَّرت بعمق في لاهوت إسرائيل وممارستها بخصوص حائزي الأرض، وهي سنة اليوبيل وأول كل شيء سوف ندرسها في سياقها مع ضمان أننا نمسك جيدًا بزمام خلفيتها ومعقوليتها وأهدافها. ولهذا الغرض سوف نشق طريقنا حول ثلاث زوايا لمثلَّثنا الأساسي الاجتماعي والاقتصادي واللاهوتي. وبالنظر إلى كل منهم بدوره، فهذا سوف يستلزم كمية من التكرار المختصر لنقاط سبق وأن وردت في هذه الدراسة من أجل تقديم وجهة نظر كاملة للأسلوب المستخدم، ثم سوف نعمل مسحًا تفسيريًا مختصرًا للاويين ٢٥ حتى نأخذ لمحة من الجزء التشريعي كلمة وفي النهاية ولكي نرى مدى تأثيره على الأخلاق المسيحية فسوف نشتغل على الثلاثة مستويات للتفسير الرمزي والنموذجي والإسخاتولوچي.

سنة اليوبيل تأتي في نهاية دورة السبع سبعات ويحدده لاويين ٢٥: ٨- ١٠ في السنة الخمسين رغم أن بعض المتخصصين يعتقدون أنه قد يكون في السنة التاسعة والأربعين أي في السنة السابعة. والبعض يقترح أنه لم يكن سنة كاملة ولكن يوم واحد كحدث يقع في السنة الخمسين أو شهر كبيس بعد السنة التاسعة والأربعين بنفس التأثير التقويمي لنظامنا الخاص بالسنة الكبيسة، وفي هذه السنة يجب أن يكون هناك إعلان حرية للإسرائيليين الذين صاروا عبيدًا بسبب الديون، واسترداد للأرض المُقَيَّدة التي أُجبرت على بيع الأرض نتيجة للحاجة أحيانًا خلال السنة السابعة للسنة الخمسين. وتوجد تعليمات اليوبيل وعلاقته بإجراءات فداء الأرض والعبيد بالكامل في لاويين ٢٥ ولكن تمت الإشارة إليه أيضًا في لاويين ٢٦ و ٢٧. إنه نظام يوحي بكثير من حب الاستطلاع سواء في القديم أو في العصر الحديث، في السنوات الأخيرة صارت نقطة خلاف في الكتابات التي تلتزم بالأخلاق الاجتماعية المسيحية الراديكالية.

واليوبيل في جوهره هو مؤسسة اقتصادية تحتوي على نقطتي اهتمام رئيسيتين هما: العائلة والأرض. لذلك كان ضاربًا بجذوره في الكيان الاجتماعي للعائلة الإسرائيلية والنظام الاقتصادي لحائزي الأرض المؤسس عليه وكلاهما له أبعاد لاهوتية في إيمان إسرائيل. ولذا يجب أن ننظر إلى اليوبيل الآن من كلٍّ من الزوايا الثلاث للمثلَّث الأخلاقي.

الزاوية الاجتماعية: نظام الولي الإسرائيلي

كان هناك ثلاث درجات من نموذج الولي في إسرائيل تضم السبط والعشيرة والأسرة. وتوضح لنا إجابة جدعون المتواضعة على الزائر الملائكي هذه الثلاثة: «انظر إلى عشيرتي إنها الأضعف في منسى وأنا الأصغر في بيت أبي (قض ٦: ١٥، ترجمة المؤلف)، فالوحدتان الأخيرتان الصغيرتان (العائلة والعشيرة) لهما أهمية اقتصادية واجتماعية أكبر مما للسبط من ناحية المزايا والمسئوليات للأفراد الإسرائيليين. ورب البيت كانت له سلطة حتى على البالغين المتزوجين مثل جدعون (قض ٦: ٢٧؛ ٨: ٢٠). وكان أيضًا مكان الأمان والحماية (قض ٦: ٣٠ وما بعدها). كانت العشيرة أكبر جماعة من ناحية عدد أرباب البيوت وكانت وحدة مهمة متفرعة من السبط. وأخذت العشائر

أسماء الأجداد من أعضاء شجرة العائلة الأبوية من أبناء يعقوب (انظر عد ٢٦، ١أخ ٤- ٨). وهذا يعطي حقيقة واضحة بأنهم كانوا وحدات من أرباب الأسر المعروفين ولكن أحيانًا كان اسم القبيلة يؤخذ من المساحات المحيطة بمكان استقرارهم باعتبارهم قرى أو مجموعة من القرى، ولذا كانت للعشيرة حقوق ثنائية لرب الأسرة والأرض.

كانت للعشيرة مسئولية مهمة في حفظ تقسيم الأرض للعائلات المكونة لها[١٠]. وكان المقصود من اليوبيل في المقام الأول هو الحماية الاقتصادية لأصغر هذه الوحدات رب الأسرة أو العائلة الممتدة، إلا أن في لاويين ٢٥ تضافر هذا القصد مع ممارسة اقتصادية لفداء الأرض والأشخاص وتلك الإجراءات الفدائية كانت في المكان الأول لحماية العشيرة وأيضًا مسئولية اختصاصية رئيسية للعشيرة، أما مجموعتا الحفظ (اليوبيل والفداء) كانتا تكميليتين كما سنرى.

الزاوية الاقتصادية: نظام إسرائيل في حيازة الأرض

أيًا كانت الطريقة التي ظهرت بها إسرائيل في كنعان، فما إن استطاعوا التمكُّن من الأرض (وهذا لم يكن في كل المناطق بل أخذ مدة طويلة خاصة مناطق الكنعانيين) فقد وضعوا نظامًا لحيازة الأرض على أساس وحدات الأسر ولذا فالمساحات توزَّعت على الأسباط «طبقًا لعشائرهم» وداخل العشيرة فكل رب بيت أخذ نصيبه أو «ميراثه». ويصف قضاة ٢١: ٢٤ عودة الجنود الإسرائيليين كلٌّ إلى سبطه وعشيرته وميراث (بيته) وهذا النظام له ملمحان يقفان في مواجهة بالكامل مع النظام الاقتصادي الكنعاني السالف.

- **التوزيع المتساوي.** في كنعان كانت الأرض ملكًا للملوك وأمرائهم. والقسم الأعظم من الشعب فلاحون هم حائزو الأرض ودافعو الضرائب، وفي إسرائيل كان التقسيم المبدئي للأرض للعشائر بشكل صريح ولأرباب الأسر ضمن الأسباط تحت قاعدة عامة، وهي أن الكل يجب أن يحصلوا على أرض طبقًا للحجم والاحتياج، ويوجد توثيق إثبات هذا في قائمة الأسباط في سفر العدد ٢٦ لاحظ بالأخص الأعدد ٥٢- ٥٦ وفي تقسيم الأراضي المفصَّل المسجّل في يشوع ١٣- ٢١ وتكرار جملة «طبقًا لعشائرهم» في سفر يشوع تشير إلى القصد أن الأرض يجب توزيعها لكل أفراد السبط بقدر الإمكان.
- **عدم القابلية للتصرف.** ولكي يتم حماية هذا النظام فإن أرض الأسرة كانت غير قابلة للتصرف فيها بمعنى أنها لا تُشترى ولا تُباع كعقار تجاري، ولكن كانت تبقى مع الأسرة الممتدة لوقت طويل بقدر الإمكان أو على الأقل في دائرة عائلات العشيرة. هذا المبدأ كان يقف خلف رفض نابوت بيع نصيب آبائه إلى أخآب (١مل ٢١) ويأتي بشكل أوضح في التعليمات الاقتصادية في لاويين ٢٥.

الزاوية اللاهوتية: أرض الله، شعب الله

«الأرض لا تُباع بشكل دائم لأن الأرض ملك لي فأنتم ضيوف وسكان عندي»

(لا ٢٥: ٢٣، ترجمة المؤلف).

(١٠) لمزيد من المعلومات عن نظام الولي في إسرائيل انظر الفصل ١٠وأيضًا

C.J.H..Wright, *God's Land*, ch2; 'Family' Gottwald, *Tribes of Yahweh*, pp237- 241 Leo G. Perdue, J. Blenkinsopp and J. J. Collins, *Families in Ancient Israel.*

هذه المقولة في وسط الإصحاح الذي يحتوي على تشريع اليوبيل، تربط بين النظام الاجتماعي والاقتصادي الموصوف عاليه ومنطقيته اللاهوتية. وعندما ترسخ قاعدة عدم القابلية للتصرف فإنها تقدم العاملين الأساسيين للسياق اللاهوتي لليوبيل والقوانين المرتبطة به: لاهوت الأرض ومكانة الإسرائيليين.

أرض الله

لكي نكرر ونلخِّص ما قلناه باختصار في الفصل الثالث فإن واحدًا من الأعمدة الرئيسية لإيمان إسرائيل فإن الأرض التي سكنوها كانت أرض الرب وهي ملكه حتى من قبل أن تدخلها إسرائيل (خر ١٥: ١٣، ١٧). وهذه الأفكار موجودة كثيرًا في الأنبياء والمزامير كجزء من تقاليد الممارسات الدينية لإسرائيل. وفي نفس الوقت ورغم أنها مملوكة بالكامل للرب فإن الأرض وُعد بها وأُعطيت لإسرائيل في مجرى التاريخ الفدائي، حيث كانت الأرض هي ميراثهم (في مناطق متفرِّقة من سفر التثنية)، وهي كلمة تشير إلى علاقة بنوة إسرائيل للرب.

هذا التقليد الثنائي الخاص بالأرض (ملكية وهبة إلهيتين) سائد بشكل ما في الخط الأساسي في لاهوت إسرائيل. الوعد بالأرض كان جزءًا أساسيًا في تقليد **اختيار** الآباء، وكانت الأرض الهدف في تقليد **فداء** الخروج. وحفظ علاقة **العهد** وتأمين الحياة في الأرض كانت مرتبطة بالأرض. **والدينونة** الإلهية كانت تعني في النهاية الطرد من الأرض إلا أن العلاقة التي تم استردادها رُمِز لها بالعودة للأرض، فالأرض إذًا كانت مثل نقطة ارتكاز للعلاقة بين الله وإسرائيل (انظر وظيفتها في لاويين ٢٦: ٤٠- ٤٥). لقد كانت شهادة تذكارية ملموسة من ذلك **التحكم** الإلهي في التاريخ وفيه تأسست العلاقة، وأيضًا للمطالب الأخلاقية والعملية التي نتجت عن هذه العلاقة فبالنسبة للإسرائيلي فهو عندما يعيش مع عائلته في نصيبه من أرض الرب فإن الأرض نفسها كانت برهانًا على عضويته في شعب الله ومركزًا لتجاوبه العملي لنعمة الله. فلا يوجد شيء يختص بالأرض كان خاليًا من الأبعاد اللاهوتية والأخلاقية إذ أن كل حصاد كان يذكِّره بهذا(تث ٢٦).

شعب الله

وُصف الإسرائيليون بطريقتين في لاويين ٢٥:

١- **أنتم ضيوف وسكان** (RSV)، **غرباء وحائزون** (NIV)* (ع ٢٣). وهذان المصطلحان *gērîm* *wětôsabim* يصفان طبقة من الناس يقيمون بشكل دائم وسط الإسرائيليين في كنعان. ولكنهم لم يكونوا إسرائيليين إثنيين. وقد يكونوا نسل الكنعانيين الذين لا يملكون أراضٍ أو مهاجرين. فهم ليس لهم حصة في حيازة الأرض ولكن يعيشون بتأجير خدماتهم كعمال مقيمين (عمال، صنَّاع... إلخ) عند أرباب الأسر الإسرائيليين ملاَّك الأراضي. وإلى جانب أن أرباب الأسر الإسرائيليين ظلوا موسرين من الناحية الاقتصادية فإن عمَّالهم الغرباء المقيمون يتمتعوا بالحماية والأمان. ولكن من ناحية أخرى فإن وضعهم قد يكون في خطر. ولهذا السبب ذُكروا مرارًا في القانون الإسرائيلي باعتبار أن لهم اهتمام خاص بسبب ضعف أوضاعهم.

وكان على الإسرائيليين أن يراعوا وضعهم الخاص أمام الله قياسًا على هؤلاء السكان التابعين، ولذا فهم (الإسرائيليون) لم يكن لهم لقب يربطهم بالأرض فقد كانت مملوكة لله. الرب هو مالك الأرض الأعلى وإسرائيل كانت المستأجر العامل، إلا أن الإسرائيليين يمكنهم التمتع بالفوائد الآمنة للأرض تحت حماية الرب

* RSV الترجمة القياسية المنقحة، NIV الترجمة العالمية الحديثة. (المحرر).

وبالتبعية له، ولذا فإن العبارات ليست إنكارًا للحقوق ولكن بالحرى تأكيدًا على علاقة التبعية المصانة.

إن التأثير العملي لمثال علاقة إسرائيل بالله تتضح في الأعداد ٣٥، ٤٠، ٥٣ فإذا تشارك كل الإسرائيليين في نفس المكانة أمام الله. إذًا فالأخ المفتقر أو المديون يجب أن يُراعي ويُعامل بنفس الأسلوب الذي يرعى به الله ويعامل كل إسرائيل أي بالرحمة والعدل والجود.

٢- «لأنهم عبيدي الذين أخرجتهم من مصر» (ع ٤٢، ٥٥). ذُكر هذا العدد ثلاث مرات في الخروج ومرتين في الإصحاح التالي (٢٦: ١٣، ٤٥). فقد تم اعتباره عمل فداء وفيه «أخذ» الله إسرائيل لنفسه وحرّرهم من العبودية في مصر، والآن هم عبيد الله. ولذا فلا يوجد شخص يستطيع الآن أن يدعي ملكية خاصة على فرد إسرائيلي الذي ينتمي بحق الشراء إلى الله وحده، إن فداء الخروج أعطى مثالا تاريخيًا ولاهوتيًا للممارسة الاجتماعية والاقتصادية للفداء واليوبيل، ومن هم عبيد الله المحرَّرين لا يخضعون لعبودية بعضهم بعضًا (٢٥: ٣٩، ٤٢).

هذا التقليد اللاهوتي الذي تركّز ثقله في لاويين ٢٥: ٢٣ يعطي جدية أخلاقية عالية للمقاييس الاقتصادية التي تحددت في بقية الإصحاح. ولكي نفهم هذا فنحن نحتاج أن نعمل مجملاً تفسيريًا لهذا الإصحاح[١١].

خطوط عريضة تفسيرية للاويين ٢٥

١- الأعداد ١- ٧. يُفتتح الإصحاح بوصايا السنة السابعة بخصوص الأرض وهذا امتداد لسنة إراحة الأرض في خروج ٢٣: ١٠- ١١، والتي كانت أيضًا تطويرًا متقدمًا لتثنية ١٥: ١- ٢ إلى سنة تنحل فيها الديون (أو ربما الضمانات التي أعطيت للقروض).

٢- الأعداد ٨- ١٢. ويظهر اليوبيل على أنه السنة الخمسين التي تتبع السبت السابع، ويقدم عدد ١٠ المضمونَين المزدوَجين الأساسَين، فالمبدأ كله وبالتحديد الحرية والعودة: الحرية من أثقال الدين والقيد الذي قد يتبعه، والعودة لكل من أملاك الأسلاف التي كانت قد رُهنت للدائن وللعائلة التي قد تكون انقسمت نتيجة عبودية الدين كان هذان المكوِّنان لليوبيل - الحرية والاسترداد - هما اللذان دخلا إلى الاستخدام الاستعاري والإسخاتولوچي لليوبيل في الأنبياء ومؤخرًا في فكر العهد الجديد.

٣- الأعداد ١٣- ١٧. التحليل المالي المرتبط بتكرار اليوبيل قد اتضح فقد وضَّح أن بيع قطعة أرض يُحسب على أساس حق استغلال الأرض فقط. ولذا فباقتراب اليوبيل يُنقص التكلفة للمشتري بواقع ما كان قد مرَّ من عدد مرات الحصاد حتى يسترد اليوبيل الأرض لمالكها الأصلي.

٤- الأعداد ١٨- ٢٢. وعند هذه النقطة فهناك بعض التشجيعات قد وردت لتشجيع حفظ تعليمات السنة السابعة وذلك بوعد ببركة خاصة في السنة التالية. وكان المبدأ اللاهوتي أن الطاعة للتشريع الاقتصادي لإسرائيل لن يتطلب حسابات تدبيرية ولكن إيمانًا بقدرة الرب للإعالة من خلال تحكُّمه في الطبيعة كما في التاريخ.

٥- الأعداد ٢٣- ٢٤. هذه الأعداد المركزية في الإصحاح تكوِّن مقدمة للفقرات الباقية التي تهتم بالأساس بالافتداء الاقتصادي للأرض والأفراد متغلغلةً

(١١) لاويين٢٥ إصحاح مركَّب وفيه يتم طرح عدد مختلف من الممارسات الاقتصادية قريبة من بعضها مع أقسام تفسيرية وفقرات تنطوي على استثناءات. المصادر النقدية لم تصل إلى أي شكل من الاتفاق بخصوص القسم الوثائقي المزعوم بخصوص المادة، أما النظريات المتعددة فتقدم مساعدة ضعيفة لفهم الإصحاح إلا أن النص في شكله الحالي يحتوي على فقرات محددة ومميزة (كما يظهر في :NIV RSV) والتي ترشدنا طوال مواده.

في اليوبيل. وقد لاحظنا سابقًا التقاليد اللاهوتية الكبرى المتضمنة فيها.

٦- الأعداد ٢٥- ٥٥. والآن أتينا إلى التفاصيل العملية للافتداء واليوبيل. في هذه الأعداد نجد ثلاث مراحل تنازلية من الفقر مع استجابات مطلوبة، ويتوسطها فقرات اعتراضية مرتبطة بمنازل اللاويين في المدن وأملاكهم (ع ٢٩- ٣٤) والعبيد غير الإسرائيليين (ع ٤٤- ٤٦). وهذه المراحل تميزها عبارة استهلالية وهي «إذا افتقر أخوك» (ع ٢٥، ٣٥، ٣٩، ٤٧). هذه العبارة ربما قدمت مجموعات من إجراءات الافتداء لا ترتبط باليوبيل فإضافة تعليمات اليوبيل يجعل الأمور معقدة في بعض المواقع. ولكن كما سنرى تؤدي دورًا مهمًا يوصل إلى تأثيرات الافتداء.

(أ) المرحلة ١ (ع ٢٥- ٢٨). مبدأيًا عند اجتياز أوقات صعبة (لأي سبب: حيث لا يوجد سبب محدد)، فإن الإسرائيلي مالك الأرض يبيع جزءًا من أرضه أو يعرضه للبيع. ولكي تظل الأرض في يد العائلة في ظل مبدأ عدم القابلية للتصرف فأول كل شيء كان هذا واجب أقرب ولي إما أن يحل محله إذا كانت ما تزال معروضة للبيع، أو أن يفتديها (إذا كانت قد بيعت). وثانيًا فإن البائع نفسه يحتفظ بحق الفداء لنفسه، إذا تحسَّنت أحواله فيما بعد واستطاع فعل هذا وثالثًا وفي أي حالة، فإن الأرض سواء بيعت أو اُفتديت عن طريق الولي تعود إلى العائلة الأصلية في سنة اليوبيل.

(i) استثناء (ع ٢٩- ٣١) القواعد المذكورة عاليه لا تنطبق على أماكن السكن في المدن ذات السور. وهذا ربما لأن القصد الأساسي من الفداء واليوبيل هو حفظ الظروف الاقتصادية للعائلات من خلال ملكية آمنة لأرض ميراثهم. أما بيوت المدن فلم تكن جزءًا من تلك القاعدة الاقتصادية المنتجة، ولذا فلا حاجة كي تكون ضمن حقوق الفداء غير المحددة أو إعادتها للبائع في اليوبيل وعلى كل فإن سكان القرى كانوا يُعاملون كجزء من المشهد الريفي ولذا كانوا مشمولين فيه.

(ii) استثناء (ع ٣٢- ٣٤). هذا تعديل على الاستثناء (i) بما أن اللاويين كسبط لم يكن لهم نصيب موروث في الأرض بل كانت لهم حصة مدن معينة فإن سكناهم فيها كان موضوع فداء عادي محمي باليوبيل.

(ب) المرحلة ٢ (ع ٣٥- ٣٨). إذا وصلت حالة الأخ الفقير إلى الأسوأ وظل غير قادر على تسديد التزاماته مع افتراض حدوث أكثر من عملية بيع، فإنه يصير واجب الولي ليعيله كعامل تابع عن طريق القرض الخالي من الفائدة.

(ج) المرحلة ٣ أ (ع ٣٩- ٤٣). في حالة الانهيار الاقتصادي الكامل مثل أن يكون رب الأسرة الأفقر ليس له أرض باقية ليبيعها، أو رهن للاقتراض فهو وكل عائلته يبيعون أنفسهم (يدخل الخدمة) للقريب الأغنى وهذا الأخير يتم توصيته بقوة وتكرار ألا يعامل المدين الإسرائيلي كعبد ولا كنزيل عامل. وهذه الحالة من الترتيبات غير المرغوب فيها تستمر فقط. حتى اليوبيل التالي- أي ليس أكثر من جيل واحد ثم يسترجع المدين أو أولاده (قد يكون المدين الأصلي قد توفي ولكن الجيل التالي يستفيد من اليوبيل (ع ٤١، ٤٥). يستعيد ملكيته للأرض ويُمكّن من أن يبدأ بداية جديدة.

(iii) استثناء (ع ٤٤- ٤٦) فهذه تذكرة بأن فوائد الفداء واليوبيل تطبَّق على الإسرائيلي وليس العبيد الأجانب أو السكان الأغراب. وهذا يقوي النقطة التي تشغلهم في المقام الأول بخصوص توزيع الأرض وحفظ الحالة المالية للعائلات الإسرائيلية. ولا واحدة يتم تطبيقها على الأشخاص غير

المالكين.

(د) المرحلة ٣ ب (ع ٤٧- ٥٥) إذا تورّط شخص في قيود الدّين خارج العشيرة فهنا يقع الالتزام على كل العشيرة لتمنع خسارة العائلة كلها بأن يقوموا بواجبهم لافتدائه. وتوضح قائمة المسئولين عن الفكاك في الأعداد ٤٨- ٤٩ كيف تتحرك المسئولية نحو أقرب ولي حتى تمتد إلى العشيرة نفسها، فالعشيرة كلها واجب عليها حماية ميراث الأسر وأرضهم الموروثة، وأيضًا عليها واجب التأكد أن الدائن غير الإسرائيلي تصرف كما يجب أن يتصرف الإسرائيلي، وأن حماية اليوبيل تلحق به في النهاية.

ومن تحليل هذا الإصحاح يمكن أن يتضح أن هناك اختلافين أساسين بين الافتداء والاحتفال باليوبيل. أولاً التوقيت، كان الفداء واجبًا يمكن القيام به في أي وقت حسبما تتطلب الظروف على المستوى المحلي، بينما كان اليوبيل يأتي مرتين في القرن كحدث قومي. وثانيًا، الغرض، حيث الغرض الأساسي من الفداء هو الاحتفاظ بالأرض وأشخاص العشيرة حيث كان المستفيد الأساسي من اليوبيل هو رب الأسرة. ولذا فإن اليوبيل عمل كإلغاء ضروري لممارسة الفداء. (إن عملية الفداء الاعتيادية طول الفترة قد تحدث لكل أراضي العشيرة التي ذهبت إلى قلة قليلة من العائلات الغنية بين بقية العائلات في العشيرة كنوع من نقل الديون كان دوره لممارسة الفداء. العملية العادية للفداء خلال المدة قد ينتج عنها أن أرض العشيرة بكاملها وقعت في أيدي قلة العائلات الغنية وسط بقية عائلات العشيرة كنوع من ضمان الدين والبقية تعيش كمستأجرين تابعين للأغنياء، وهذا بالتحديد نوع من نظام تأجير الأرض الذي عملت إسرائيل على تغييره. ولذا فإن اليوبيل كان آلية لمنع هذا ولحفظ النسيج الاجتماعي والاقتصادي للعدد المتزايد من أرباب الأسر حائزي الأرض بشيء من المساواة والاستقلالية المادية بالمقارنة للوحدات[١٢].

التفسير الرمزي لليوبيل

هذا المدخل يتساءل عن كيف نظر يسوع إلى اليوبيل وكيف تم تطبيقه في العهد الجديد إلى زمن إتمامه الذي افتتحه؟ وكيف يعود اليوبيل إلى المعنى الأوسع لوعد العهد القديم الذي حققه يسوع؟ لقد أعلن يسوع الاقتراب الوشيك للعصر الإسخاتولوچي. وقال إن رجاء الاسترداد والتغيير المسياني بدأ يتحقق في خدمته الشخصية في «بيان الناصري الرسمي» (لو ٤: ١٦- ٣٠) الذي هو أوضح تصريح ذي خطة عمومية لهذا، ويقتبس مباشرة من إشعياء ٦١ الذي تأثر بقوة بمفاهيم اليوبيل ويبدي روبرت سلون Robert Sloan ملاحظته أن استخدام يسوع لكلمات «الفكاك» aphesis تحمل كلاً من معنى

(١٢) يثار السؤال الذي لا يمكن تفاديه وهو هل حدثت تلك الممارسات بالفعل من الناحية التاريخية؟ والواقع أنه لا يوجد سرد تاريخي يسجل اليوبيل كما لا يوجد تسجيل تاريخي ليوم الكفارة أيضًا. إن صمت الروايات لا يدل على شيء والموضوع الخلافي الأكثر هو فيما إذا كان اليوبيل قانونًا مبكرًا وتم هجره أم هو قطعة يوتوبية مثالية من زمن السبي. ويؤكد العديد من المتخصصين النقديين الفكرة الأخيرة ولكن آخرين خاصة أولئك الذين لديهم معلومات عميقة بخصوص الشرق الأدنى القديم يشيرون إلى أن العفو العام الدوري من الديون واسترداد الأرض كان معروفًا في بلاد الرافدين لعقود قبل قيام إسرائيل رغم أنه من لم يوجد شيء بخصوص دورة الخمسين عامًا. وتفضيلي الخاص النظر لليوبيل كقانون قديم جدًا تم إهماله خلال تاريخ إسرائيل في الأرض. وحدث هذا الإهمال ليس بسبب أن اليوبيل كان يستحيل تطبيقه من الناحية الاقتصادية بقدر ما أنه صار غير ملائم لمجال التشويش الاجتماعي. فاليوبيل يفترض وضعًا يحمل فيه الإنسان برغم متابعه المالية صفة بالنسبة لأرض العائلة تمكنه من أن يسترد ملكيته الكاملة لها. ولكن منذ وقت سليمان فصاعدًا صار هذا الوضع بلا معنى نتيجة لتزايد أعداد العائلات التي وقعت ضحية تأثير الديون والعبودية والانتهاك الملوكي والحرمان من الملكية بالكامل. والكثيرون اقتلعوا وطردوا من أرض أسلافهم وبعد عدة أجيال لم يكن لديهم شيء لاسترداده بأي شكل عملي (انظر مي ٢: ٢، ٩، إش ٥: ٨) وهذا يمكن أن يشرح لماذا لم يطلبه الأنبياء فقط كطلب اقتصادي (رغم أن مثالياته تتضح بشكل استعاري) لمزيد من المراجع لكتابات مبكرة انظر:

C. J. H. Wright, *God's Land* pp. 119- 127; 'Jubilee, Year Of', 6

هناك كتابات حديثة تشمل Jeffrey A. Fager, Land Tenure, Hans Ucko, *Jubilee Challenge*, and Moshe Winfield, *Social Justice* هناك بحث جيد ومتوازن لـ P. A. Barker Sabbath, Sabbatical Year, Jubilee.

الغفران الروحي للخطايا وأيضًا إلغاء الديون الفعلية حرفيًا وماديًا. ولذا فخلفية اليوبيل الحقيقي للفكاك الاقتصادي حُفظ في تحدي يسوع بخصوص التجاوب الأخلاقي لملكوت الله[١٣]. وتتبع شارون ريجن Sharon Rigne تداخل صور اليوبيل الرئيسية في أجزاء عديدة في قصص الإنجيل وتعليم يسوع (مثال التطويبات والإجابة على يوحنا المعمدان مت ١١: ٢- ٦)، ومثل الوليمة العظيمة (لو ١٤: ١٢- ٢٤)، بخصوص الغفران هي تعليم عن الديون (مت ١٨: ٢١- ٣٥... إلخ).

إن الحدث متسع ويتطابق مع طراز موجود قبلاً في العهد القديم، فاليوبيل يقوم بعمل كل من الرجاء المستقبلي وأيضًا مطلب أخلاقي في الحاضر[١٤]. وبالمثل في سفر الأعمال يوجد مفهوم يوبيلي إستخاتولوچي في فكرة فريدة «للاسترداد الكامل» والكلمة غير المعتادة لهذا **هي** *apokatastasis* وتأتي في أعمال ١: ٦ و ٣: ٢١، يعود إلى استرداد الله النهائي لإسرائيل ولكل شيء. ويبدو أن بطرس أخذ لب رجاء اليوبيل وطبَّقه ليس فقط على استرداد الأرض للفلاحين ولكن لاسترداد كل الخليقة من خلال المسيح القادم. إن الكنيسة الأولى تجاوبت بشكل واضح مع هذا الرجاء على مستوى المساعدة الاقتصادية المتبادلة وبذا حققت آمال السنة السابعة التي جاءت في تثنية ١٥؛ في أعمال ٤: ٣٤ في عبارته البسيطة «لم يكن فيهم أحد محتاجًا» وهو في الواقع اقتباس من الترجمة السبعينية اليونانية (تث ١٥: ٤). «إلا إن لم يكن فيك فقير». إن العصر الجديد للمسيح وللروح الموصوف في عبارات تردد صدى تحقيق آمال اليوبيل وصلتها بأعراف بالسنة السابعة[١٥].

النموذجية في تفسير اليوبيل

هذا المدخل الذي نعود إليه له صلة بتعريف الكيان المتماسك للمبادئ التي تأسست عليها وصايا العهد القديم أو أعرافه والتي فيه تجسّدت أو اتخذت شكلاً منظمًا. ولتحقيق ذلك فإنه من المفيد مرة أخرى أن ندور حول زوايانا الثلاث ونرى كيف تتحدث إلينا نموذجية إسرائيل.

اقتصاديًا، وُجد اليوبيل لكي يحمي نوعًا من مستأجري الأرض بناء على التوزيع الواسع بالتساوي للأرض، وأن يمنع تكويم المِلْكيَّة في أيدي الأقلية الغنية. وهذا يردد أصداء مبدأ الخليقة، فكل الأرض أُعطيت من الله لكل البشر الذين يتصرفون كوكلاء على مصادرها وهناك توازٍ بين التأكيد الوارد في لاويين ٢٥: ٢٣، فيما يخص إسرائيل «الأرض لي» والتأكيد الوارد في مزمور٢٤: ١

«لِلرَّبِّ الأَرْضُ وَمِلْؤُهَا.
الْمَسْكُونَةُ وَكُلُّ السَّاكِنِينَ فِيهَا»

يخص كل البشر. لذا فالمبدأ الأخلاقي في اليوبيل هو جعله كونيًا بناء على تواصل الخط الأخلاقي الإلهي فيما يطلبه الله من إسرائيل يوضح ما يريده بالتحديد من البشر بمعنى أدق التوزيع العادل بشكل واسع لمصادر اليابسة خاصة الأرض، وكبح الميل إلى التكويم بما يحمله من ظلم وإقصاء، ولذا فاليوبيل يعني مراجعة نقدية ليس فقط لتكويم الأرض وما يتبعها من ثروة، ولكن أيضًا لأشكال الاشتراكية أو التأميم الذي يدمر أي معنى للملكية الشخصية الذي مازال له قبول في المداخل المسيحية الحديثة للاقتصاد في بعض الكتابات نتيجة

(13) R. B. Sloan Jr, *Favorable Year of Land.*

(14) S. H. Ringe, *Jesus, Liberation and the Biblical Jubilee.*

(١٥) يقدم Halwerda, *Jesus and Israel,* pp. 85- 112 تفسيرًا مفيداً وكاملاً للأسلوب الذي يوضح العلاقة بين يسوع وبقية العهد الجديد والتقاليد الكتابية الغنية بخصوص الأرض.

سوء فهم. لم يكن اليوبيل بالطبع مُلزمًا بإعادة توزيع الأرض. اليوبيل لم يكن إعادة توزيع ولكن استرداد، و لم يكن توزيع خبز أو «إحسان» ولكن استرداد لوحدة الأسر للفرص والمصادر لكي يعولوا أنفسهم مرة أخرى. وهذا في التطبيق الحديث يدعو إلى التفكير الخلاق عما يمكن أن تكون عليه الفرص والمصادر التي تمكِّن الناس ليقوموا بذلك وليستمتعوا بالاحترام والحضور الاجتماعي الذي ينتج عن إعالة النفس(١٦).

اجتماعيًا، يجسِّد اليوبيل اهتمامًا عمليًا للعائلة كوحدة. وفي حالة إسرائيل كان ذلك يعني العائلة الممتدة «بيت الآباء» فقد كانت جماعة يصل حجمها إلى العائلات شديدة الفخامة التي تنحدر إلى نسب ذكوري، من السلف الموجود على قيد الحياة. صاعدًا إلى الأجيال الثالثة أو الرابعة. فكانت هذه أصغر وحدة في تركيبة القرابة الإسرائيلية وكانت مركز الهوية والمكانة والمسئولية والأمان للفرد الإسرائيلي. كانت الوحدة الاجتماعية التي يقصد اليوبيل حمايتها واستردادها دوريًا إذا تطلب الأمر ذلك. والملاحظ أن اليوبيل يؤدي إلى هذا ليس فقط بوسائل «أخلاقية» بمعنى أنه لا يتطلع إلى تماسك العائلة الأكبر أو عتاب الآباء والأبناء، ولكن بتشريع آليات هيكلية محددة لكي ينظم التأثيرات الاقتصادية الخاصة بالديون. إن علاقات العائلة لا معنى لها إذا انفصلت العائلات وجُردت من قواها الاقتصادية التي تحولهم إلى ضعفاء بلا قوة (انظر نح ٥: ١- ٥). يقصد اليوبيل لاسترداد المنزلة الاجتماعية والمشاركة في العائلات من خلال صيانة أو استرداد القدرة الاقتصادية(١٧). الديون سبب هائل للانهيار الاقتصادي والفساد، وينتهي إلى توالد ضعفات اقتصادية أخرى بما فيها الجريمة والفقر والفساد والعنف، الديون واقع والعهد القديم يدرك هذه الحقيقة، لكن اليوبيل كان محاولة لوضع حد لنتائج المشاكل الاجتماعية التي لا تنتهي، وذلك بتحديد مدة الدين. إن الانهيار الاقتصادي لعائلة ما في جيل ما لا يجب أن يدين مستقبل الأجيال كلها بقيود الدين المستديم.

إن هذه المبادئ والأهداف بالتأكيد تتمشى مع قوانين الإعانة وتحققها بل بالأحرى تقنن التطبيقات نظام معاونة المعدمين، وإذا أخذنا هذا بمنظور أوسع فإن اليوبيل يتوجه إلى الموضوع الأكبر في مسالة الديون الدولية. وليس بغير سبب أن نرى الحملة العالمية لإنهاء الديون التي لا تُحتمل والتي لا يبدو لها نهاية والتي تُفقر الدول أن تدعو عام ٢٠٠٠ بعام اليوبيل.

هناك تناول نموذجي مثير، وفي رأيي مقنع لتقاليد اليوبيل، اقترحها چيكو مولر Geiko Muller Fehrenholz في فصل عنوانه، «اليوبيل» السقف الزمني لتضخم المال Ucko (ed.), Jubilee Challenge. وقد علق على اللاهوت القوي الذي كان يطبق في الدورات اليوبيلية في إسرائيل مقابل النظام التجاري والنظام الحديث بخصوص الديون والاقتصاد المبني على الفوائد. الزمن قيمة في يد الله فلا يوجد مخلوق يستطيع أن يصنع الزمن.

> إننا نستمتع بالزمن ونحن محمولون في تياره وكل شيء مُتجسِّد في زمنه. ولذا ففكرة استغلال توالي الوقت لعمل فوائد من الأموال المقترضة يبدو أنها للعقول ومنافية للطبيعة،

(١٦) تطبيقات مثيرة ومبدعة بخصوص اليوبيل وبعض الجوانب الأخرى في اقتصاديات العهد القديم موجودة لدى:
John Mason, 'Assisting the Poor', and Stephen Charles Mott, 'Economic Thought'.

(١٧) محاولة دقيقة لتطبيق ملائمة أنماط العهد القديم بخصوص العائلة الممتدة على المجتمع الغربي الحديث قام بها:
Michael Schluter and Ray Clements, *Reactivating the Extended Family.*

فهذا يحدث لأن قدسية الزمن قد اختفت حتى قبل اختفاء قدسية الأرض التي مُحيت من ذاكرة المجتمعات الحديثة. وحل محلها اقتصاديات السوق الرأسمالي والتي ارتفعت إلى الأهمية العالمية وقد أُحيطت بقداسة من نوعيات كلية القدرة التي تحيط بالوثنية، ولذا فالسؤال هو: هل يمكن أن ننسب لمواصفات المال بأن لا شيء مخلوق يداوم النمو بلا توقف؟ كل شجرة تموت وكل بيت يأتي عليه يوم فينهار، كل إنسان يختفي، فلماذا لا يكون لديون رأس المال وما يناظره وقت تنتهي فيه؟ رأس المال لا يعرف حدودًا طبيعية توقف نموه، لا يوجد يوبيل يضع نهاية للديون والعبودية، فالمال الذي يتغذى على المال بلا أي التزام إنتاجي أو اقتصادي يمثل شلالاً هادرًا يهدد حتى الاقتصاد الوطني ويغرق البلاد الصغيرة. ولكن بؤرة رفع الرقابة مفهوم غير قابل للنقاش بخصوص الحياة الأبدية للمال[١٨].

لاهوتيًا، قام اليوبيل على عدة توكيدات مركزية في إيمان إسرائيل ولا يجب أن نغفل أهميته عندما نقيِّم ارتباطه بالأخلاق المسيحية والإرسالية. ويعلن اليوبيل، مثله مثل بقية تدابير السنة السابعة، سيادة الله على الزمن والطبيعة، وطاعته تتطلب الخضوع لهذه السيادة. بُعد الحماية الإلهية للموضوع لماذا تعتبر السنة مقدسة «سبت للرب» ولماذا يجب الالتزام بها من منطلق «خوف الرب»، وأكثر من هذا، فالالتزام ببُعد سنة فلاحة الأرض يتطلب أيضًا إيمانًا بالحماية الإلهية باعتبار الله قادرًا على طلب بركة النظام الطبيعي. وهناك دافع إضافي للقانون بالمناشدات المتكررة لمعرفة أعمال الله التاريخية للفداء، الخروج وكل ما كان يعنيه لإسرائيل. وبالنسبة لهذا البُعد التاريخي فقد أضيف الشكل الطقسي وخبرة الغفران «الحالية» إلى حقيقة أن اليوبيل تم إعلانه في يوم الكفارة، ولكي تعرف أنك نلت الغفران من الله فعليك أن تصدر في الحال بشكل عملي إلغاء للدين وقيود الآخرين. وترد في الذاكرة بعض أمثال يسوع ورجاء اليوبيل الحرفي اللذان اندمجًا مع الرجاء الإسخاتولوچي لاسترداد الله النهائي للبشرية والطبيعة لغرضه الأصلي، هناك نبض لاهوتي قوي ينبض في هذا الإصحاح من سفر اللاويين.

ولكي نطبق نمط اليوبيل فهذا يتطلب أن الشعب يطيع سيادة الله ويثق في حماية الله ويعرف قصة عمل فداء الله، ويختبر شخصيًا الكفارة التي أعطاها الله، ويمارس عدل الله ويصنع رجاءه في وعد الله. إن اكتمال نمط اليوبيل يشمل إرسالية الكنسية التبشيرية وأخلاقياتها الشخصية والاجتماعية ورجاءها.

التفسير الإسخاتولوچي لليوبيل

لن يكتمل تفسيرنا لليوبيل إلا إذا سمحنا له أيضًا أن يعطي قناعة لرجائنا، وحتى بالنسبة لإسرائيل فقد شكَّل بُعدًا مستقبليًا. إن توقع اليوبيل كان من المفترض أن يؤثر على كل القيم الاقتصادية الحالية ويضع حدودًا للعلاقات الاجتماعية الظالمة. لقد تم إعلانه بصوت البوق (الـ *yôbēl* والذي فيه أُشتق اسم اليوبيل)، وهي آلة ارتبطت بعمل الله الحاسم (مثال إش ٢٧: ١٣؛ ١كو ١٥: ٥٢). لقد رأينا أن اليوبيل يحتوي على قوتين دافعتين: **الفكاك/ الحرية، والعودة /الاسترداد.** وكلاهما انتقل بسهولة من الحماية الاقتصادية الحازمة لليوبيل نفسه إلى تطبيق استعاري أوسع – أي أن هذه المفردات أصبحت مفردات الرجاء والتطلع إلى المستقبل، وبذا

(١٨) Ucko. *Jubilee Challenge*, p 109 هناك تفسيرات مبدعة أخرى بخصوص اليوبيل في نفس الكتاب.

دخلت إلى الإسخاتولوچي النبوي. فهناك أصداء ضمنية لليوبيل في الإصحاحات الأخيرة من إشعياء بوجه خاص وإرسالية خادم الرب ذات عناصر قوية لخطة الله الاستردادية لشعبه، وقصدت بالتحديد الضعفاء والمظلومين (إش ٤٢: ١– ٧). وإشعياء ٥٨ هجوم على الممارسات الطقسية بدون أن يصحبها عدل اجتماعي ودعوة لحرية المظلومين (ع ٦)، مركِّزًا بشكل خاص على التزامات الشخص تجاه قريبه (ع ٧). وأكثرهم وضوحًا، وإشعياء ٦١ يستخدم «صور اليوبيل» ليصوِّر المسوح كمبشر للرب «ليبشر» الفقير ويعلن الحرية للمأسورين (مستخدمًا كلمة *dĕrôr* التي هي كلمة يوبيلية بشكل صريح للفكاك)، وليعلن سنة الرب المقبولة (وفي الأغلب إشارة إلى سنة اليوبيل) وفكرة الفداء والعودة مرتبطة برؤيا مستقبلية في إشعياء ٣٥ وتسير جنبًا إلى جنب مع تحول الطبيعة. ولذا ففي العهد القديم نفسه أثار اليوبيل بالفعل تصورًا إسخاتولوچيا مع تطبيق أخلاقي في الحاضر، ولذا فإن اليوبيل يمكن استخدامه كتصوير لتدخل الله النهائي للفداء والاسترداد المسياني، ولكن يمكن أن يدعم أيضًا تحديًا أخلاقيًا للعدل للمظلومين في التاريخ المعاصر.

هذه هي رؤيا اليوبيل ورجاؤه الذي ألهم كتابات الأنبياء مثل إشعياء ٣٥، ٦١ بتكاملها الجميل مع المجالات الشخصية والاجتماعية والطبيعية والاقتصادية والسياسية والدولية والروحية، ويجب أن يحفظ استخدامنا لليوبيل توازنًا مماثلاً وتكاملاً يمنعنا من مواصلة تفكيك ما سوف يجمعه الله بالكامل معًا. وفي كل سعينا وبحثنا فقد وضع العهد القديم أمامنا نور التحقيق الكامل الذي لازال مستقبليًا ليوم سوف يأتي في الاحتفال باليوبيل العظيم

«وَمَفْدِيُّو الرَّبِّ يَرْجِعُونَ
وَيَأْتُونَ إِلَى صِهْيَوْنَ بِتَرَنُّمٍ
وَفَرَحٌ أَبَدِيٌّ عَلَى رُؤُوسِهِمِ.
ابْتِهَاجٌ وَفَرَحٌ يُدْرِكَانِهِمْ.
وَيَهْرُبُ الْحُزْنُ وَالتَّنَهُّدُ»

(إش ٣٥: ١٠)

قراءات إضافية

Barker, P. A., 'Sabbath, Sabbatical Year, Jubilee', in Alexander and Baker, *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch*, pp. 695–706.

Biggar, Nigel, and Hay, Donald, 'The Bible, Christian Ethics and the Provision of Social Security', *Studies in Christian Ethics* 7 (1994), pp. 43–64.

Brueggemann, Walter, *The Land* (Philadelphia: Fortress, 1977).

Burge, Gary M., *Whose Land? Whose Promise? What Christians Are Not Being Told about Israel and the Palestinians* (Carlisle: Paternoster; Cleveland, OH: Pilgrim, 2003).

Chapman, Colin, *Whose Promised Land?* Rev. ed. (Oxford: Lion, 1989).

Davies, W. D., *The Gospel and the Land: Early Christianity and Jewish Territorial Doctrine* (Berkeley: University of California Press, 1974).

Fager, Jeffrey A., *Land Tenure and the Biblical Jubilee*, JSOT Supplements, vol. 155 (Sheffield: JSOT Press, 1993).

Holwerda, David E., *Jesus and Israel: One Covenant or Two?* (Grand Rapids: Eerdmans; Leicester: Apollos, 1995).

Janzen, Waldemar, 'Land', in Freedman, *Anchor Bible Dictionary*, vol. 4, pp. 144–154.

Johnston, P., and Walker P. W. L. (eds.), *The Land of Promise: Biblical, Theological and Contemporary Perspectives* (Leicester, Downers Grove: IVP, InterVarsity, 2000).

Mason, John, 'Biblical Teaching and Assisting the Poor', *Transformation* 4.2 (1987), pp. 1–14.

Mott, Stephen Charles, 'The Contribution of the Bible to Economic Thought', *Transformation* 4.3–4 (1987), pp. 25–34.

Ringe, S. H., *Jesus, Liberation, and the Biblical Jubilee: Images for Ethics and Christology* (Philadelphia: Fortress, 1985).

Schluter, Michael, and Clements, Roy, *Reactivating the Extended Family: From Biblical Norms to Public Policy in Britain* (Cambridge: Jubilee Centre, 1986).

Sloan Jr, R. B., *The Favorable Year of the Lord: A Study of Jubilary Theology in the Gospel of Luke* (Austin: Schola, 1977).

Ucko, Hans (ed.), *The Jubilee Challenge: Utopia or Possibility: Jewish and Christian Insights* (Geneva: WCC Publications, 1997).

Walker, P. W. L. (ed.), *Jerusalem Past and Present in the Purposes of God*, rev. ed. (Carlisle: Paternoster, 1994).

Weinfeld, Moshe, *Social Justice in Ancient Israel and in the Ancient near East* (Jerusalem: Magnes; Minneapolis: Fortress, 1995).

Wright, Christopher J. H., *God's People in God's Land: Family, Land and Property in the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1990; Carlisle: Paternoster, rev. ed., 1996).

———, 'Jubilee, Year Of', in Freedman, *Anchor Bible Dictionary*, vol. 3, pp. 1025–1030.

———, *Knowing Jesus through the Old Testament* (London: Marshall Pickering; Downers Grove: InterVarsity Press, 1992).

(٧) السياسة والشعوب

عاش إسرائيل كشعب وسط الشعوب ضمن مرحلة دولية مزدحمة ومتزعزعة متكررة الحدوث، وبناء على ذلك، فهناك أجزاء في العهد القديم اهتمت بالعلاقات السياسية على مستوى صراعات إسرائيل السياسية الداخلية وعلاقات إسرائيل السياسية الخارجية مع جيرانها. ومع كل وإذا أردنا أن نناقش بشكل وافٍ أهمية السياسة في العهد القديم فيما يتعلق باللاهوت المسيحي والأخلاق، لذا علينا أن نتوجه إلى أبعد بغض النظر عما يتعلق بالسياسية كنوع من الصدفة ولكن باعتبارها ظاهرة ضرورية بصفة مؤقتة بالنسبة لواقع اختيار الله لكي يواصل سيره نحو المرحلة الأولى لغرضه الفدائي للبشرية خلال كيان قومي، فالسياسية بهذه النظرة هي مجرد نتيجة سلبية لحقيقة قيام إسرائيل العهد القديم كأمة. والواقع يذهب إلى عمق أكثر من ذلك حيث يعيد فهم ما تعنيه السياسة لشعب مؤمن كتابيًا. فالسياسة بالنسبة لإسرائيل لم تكن شيئًا ثانويًا بالنسبة لإيمانهم اللاهوتي والروحي. بل بالحري «فإن المفردات بالكامل التي تعاملت بها إسرائيل في علاقاتها بيهوه مأخوذة من إطار السياسة»[1]. إن العهد كان دقّات قلب علاقة إسرائيل بالرب. وهذه الكلمة في العبرية هي *bĕrît* والتي هي أيضًا الكلمة المعتادة «للمعاهدة». فقد كانت المعاهدات تُعقد بين الأفراد والشعوب ودائمًا تتضمن التزامات وتعهدات. كان هذا هو الواقع الاجتماعي السياسي والذي من خلاله أدركت إسرائيل وكوّنت علاقتها بربها الملك يهوه YHWH.

ولكن هناك أيضًا العديد من المفاهيم الهامة في إيمان إسرائيل تم إيضاحها وأخذت أهمية خلال مجال العلاقات السياسية وتاريخها. هذا حقيقي بالنسبة لمفاهيم مثل الخلاص والولاء والنجاة والسلام والعدل والبر والثقة والإيمان والطاعة وسيادة الرب وهكذا. ففهم إسرائيل لكل هذه المفاهيم كان راسخًا في تاريخهم السياسي. وهذه الكلمات هي التي انتشرت فيما بعد في خدمة يسوع الناصري النبوية وقدمت المفردات التي شرح بها العهد الجديد عمل المسيح الخلاصي. إن معرفة إسرائيل ببركات الله كانت من البداية للنهاية معرفة سياسية، ومن هذه المعرفة تكلم المبشرون والرسل عن يسوع[2]. فلا يجب أن نتصور أن الأبعاد السياسية للعهد القديم ذات صلة وثيقة ببعض أوجه أخلاقياتنا السياسية والتي سوف نتركها خلفنا بمجرد أن نتنفس مزيدًا من الهواء الروحي المتجدد في العهد الجديد. لأن العهد الجديد يرى مغزى يسوع كمتمِّم لقصة إسرائيل، ويرى كلاً من القصة وتحقيقها في إطار سياسي بمعطيات كونية للإنسانية كلها.

> إن المبدأ التفسيري الذي يحكم التوجه المسيحي لقطاعات سياسية في نصوص الكتاب المقدس العبري هو ببساطة إسرائيل نفسها. ومن خلال هذا الكيان الفريد أعلن الله مقاصده للعالم. وبالنسبة للكارثة التي واجهت

(1) Walsh, *Mighty from Their Thrones,* p. 61

(2) O'Donovan, *Desire of the Nations,* p. 23.

هذا الكيان الفريد فإن الكنيسة أعلنت أن هذه المقاصد قد تحققت، ولكي نشرح نفس النقطة بشكل مختلف نقول: المبدأ الحاكم هو قاعدة ملك الله التي ظهرت في الكيان الفعلي لإسرائيل ثم تحققت نهائيًا وظهر أثرها النهائي في حياة وموت وقيامة يسوع.[٣]

لقد تفوَّقنا على أنفسنا، ومع كلٍّ ففي هذا الفصل الخاص بالأخلاقيات السياسية في العهد القديم سوف أتتبع نفس النمط الذي استخدمناه عندما نظرنا في أثره البيئي والاقتصادي. هذا يعني أنني سوف أقوم ببحث شامل حول مختلف طرق افتداء إسرائيل سواء كانت حكومة قائمة أو مرتبطة بحكم خارجي، وأخيرًا سوف أضع الموضوع في ضوء الخليقة وأيضًا في ضوء السقوط، ثم أقوم ببحث عن رؤى إسرائيل الأخروية لمستقبل الأمم في القصد الإلهي.

منظورات من الخليقة والسقوط

التنوُّع العِرقي والثقافي الذي خلقه الله

إن التنوُّع الغني لمصادر الأرض الاقتصادية كان له ما يقابله بخصوص التنوُّع الإثني الواسع للجنس البشري، وأحداثه المتغيرة بشكل دائم بخصوص التنوُّعات القومية والثقافية والسياسية. ويتيح لنا الكتاب المقدس رؤية كل من المصادر كجزء من قصد الله الفدائي – وكل مصدر مثل الآخر – وعندما يتكلم بولس كيهودي للأمم في سياق تبشيري فإنه يأخذ تنوُّع الشعوب فيما بين وحدة البشرية كأمر مُسَلَّم به وينسبه للخالق «وَصَنَعَ مِنْ دَمٍ وَاحِدٍ كُلَّ أُمَّةٍ مِنَ النَّاسِ يَسْكُنُونَ عَلَى كُلِّ وَجْهِ الأَرْضِ، وَحَتَمَ بِالأَوْقَاتِ الْمُعَيَّنَةِ وَبِحُدُودِ مَسْكَنِهِمْ، (أع ١٧: ٢٦). مع أنه يكمل فيقتبس من الكُتَّاب اليونانيين لكن لغة بولس في هذا العدد مأخوذة من العهد القديم من أغنية موسى القديمة

«حِينَ قَسَمَ الْعَلِيُّ لِلأُمَمِ،
حِينَ فَرَّقَ بَنِي آدَمَ، نَصَبَ تُخُومًا لِشُعُوبٍ
حَسَبَ عَدَدِ بَنِي إِسْرَائِيلَ»
(تث ٣٢: ٨)

ولذا فنظام العلاقات بين الجماعات المختلفة للبشرية تكوِّن جزءًا من المسئولية البشرية أمام خالقنا الله، تمامًا مثل مسئولية شخص نحو الآخر، كما توضح قصة قايين وهابيل. ونفس الشيء يمكن أن يُقال بالنسبة لتنظيم العلاقات الاجتماعية بين أي من المجموعات سواء كانت جماعة محلية صغيرة أو الأمة كلها. هذه الطبيعة الاجتماعية للبشرية مع التنظيم الاجتماعي السياسي الذي نبع منها، هو جزء من قصد الله الخلاّق لخليقته البشرية. وهي ترتبط بخليقة الله التي على صورته، لأن الله في ذاته له طبيعة اجتماعية. إن قرار خلق البشر تم التعبير عنه بصيغة الجمع بشكل مفاجئ ومتحوِّل إذ قال: نعمل الإنسان على صورتنا كشبهنا (تك ١: ٢٦). والحقيقة الأولى بخصوص «صورة الله التي لاحظها العدد في الحال هي طبيعتنا الجنسية (ذكر، أنثى)، وهي تكامل ثنائية في وحدة والتي منها جاءت بقية طبيعتنا الاجتماعية؛ الزواج، الأبوة، العائلة، القرابة، واتساعها في دوائر أوسع ولذا خُلق البشر في علاقة وللعلاقة[٤].

والآن، وبالطبع فإن العنصر البشري الذي كتب تكوين ١: ٢٦ لم يدر بفكره أن ذلك العدد يشير إلى عقيدة الثالوث كما نعرف نحن الآن في ضوء أشمل للإعلان الكتابي الكامل. إلا أنه وفي ضوء تعليم أوسع فإننا نستطيع أن ندرك بشكل منطقي أنه باستخدامه

(٣) المرجع السابق ص. ٢٧.

(٤) انظر Mott, *Political Thought*, ch. 3. بخصوص أهمية فهم المجموعات وأيضًا الأفراد في الفكر السياسي الكتابي.

صيغة الجمع فهو استخدم له مغزى أكبر مما كان يمكن أن يكون ظاهرًا للكاتب الذي كتب. لقد تكلم تكوين ١: ٢ قبلاً عن روح الله الموجود في الخليقة (رغم أننا مرة أخرى لا نستطيع تأكيد أن الكاتب فهم أن «روح الله» أقنوم متميز في الإلوهية، لكن على الأرجح فهم أنه «نسمة» الله المتحرِّكة والمؤثِّرة)، والعهد الجديد يمجد يسوع المسيح بشكل حاسم كوسيلة وهدف الخليقة (يو ١: ١- ٣؛ كو ١: ١٥- ١٧؛ عب ١: ١- ٣).

ولذا فإن الله في سر الثالوث يعيش في علاقة منسجمة بين ثلاثة أقانيم، وكل منهم له دوره الخاص وسلطانه وارتباطه بالآخرين. ولذا فالبشر خُلقوا على صورة الله، فهم خُلقوا ليحيوا في انسجام من المساواة على المستوى الشخصي، ولكن في شكل هيئات اجتماعية تتطلَّب تراكيب وأنماط فعَّالة من العلاقات. إن نظام العلاقات الاجتماعية والتراكيب من الناحية المحلية والقومية والعالمية تأخذ اهتمامًا مباشرًا من خالقنا الله، ولكن هذا النظام هو بالتحديد مجموعة من السياسات، ولذا فالكتاب المقدس لا يقيم أي فاصل طبيعي بين «السياسة» و «الدين» رغم أن كليهما لم يعرِّفهما الكتاب المقدس، لكن كليهما بُعد أساسي لما يكون عليه البشر. ولكي تعبد الله الحقيقي عليك أن تلتزم بطرق الله بخصوص العلاقة الاجتماعية. إن الدور السياسي لحفظ نظام اجتماعي منضبط هو واجب إنساني أمام الله.

وأكثر من هذا يمكن أن نرى أن التنوُّع الإثني والثقافي هو جزء من مقصد الله الخلاق للبشرية في الرؤيا الأخروية للبشرية المفدية في الخليقة الجديدة. فسكان الخليقة الجديدة لم يتم تصويرهم كحشد متجانس أو كثقافة عالمية واحدة. بل بالأحرى هناك تنوُّع رائع مستديم للجنس البشري طوال التاريخ: فجمهور كل قبيلة ولسان، وشعب وأمة سوف يأتون بثرواتهم وحمدهم إلى مدينة الله (رؤ ٧: ٩؛ ٢١: ٢٤- ٢٦) وسوف تحفظ الخليقة الجديدة التنوُّع الغني للخليقة الأصلية لكنها مطَّهرة من الخطية المحمولة من نتائج السقوط.

السقوط: اضطراب المجتمع الإنساني

إن السقوط قد صنع دماره الشرير في هذا المجال كما في المجالات الأخرى من حياة البشر. وسرد التكوين يصوِّر مرارًا فساد كل العلاقات الاجتماعية التي تأسست عليها الحياة البشرية، إن العلاقة الأساسية في الحياة الزوجية قد تبدّلت، فبدلاً من أن يجد الزوج والزوجة تحقيق الغرض الذي خُلقا من أجله بتمكين الطرف الآخر من تحقيق الغرض الخاص به أو بها (تك ٢: ١٨- ٢٤) نجد أن العلاقة انحدرت إلى علاقة خشنة وزنا (تك ٣: ١٦ب) وكل العلاقات التابعة لذلك أُنتقصت بالتالي عن طريق سلسلة من الغيرة والغضب والعنف والانتقام (تك ٤) إلى أن تميز كل الجنس البشري بالشر والخبث (تك ٦: ٥).

العنف والانتقام: قايين وهابيل

توضح هذه القصة العائلية ونتائجها في نسل قايين الاضطراب المتراكم في جوانب المجتمع الإنساني، بدءًا من المكان الذي كان من المفروض أن يكون فيه الحب والمساندة أقوى ما يكون بين الإخوة وكما يشير پول مارشال Paul Marshall إلى أن قصة قايين وهابيل لا تصوِّر فقط توابع الغيرة والغضب والعنف ولكن أيضًا تعطينا صورة للنمط القانوني. لقد حاسب الله قايين باعتباره إلهه الذي له حق إدانته، عندما كان دم الأخ المقتول يصرخ باعتباره المدعي وضحية الظلم، ومع كل وحتى بعد أن أُعلن قايين كمذنب وحوكم فهو قد وُضع تحت حماية الله لئلا هو نفسه يصير ضحية دوامة العنف، فالعلامة التي وُضعت على قايين ليست للعقاب ولكن للحماية:

ونرى في قصة قايين ملامح نظام قانوني،

فقد وضعت الجزاءات على قتل قايين لهابيل، ولكن قايين بدوره لم يُترك ليعاني من غياب السلطة. لقد تأسس النظام القانوني بعقوبات وهذا النظام ضم قايين وأي شخص يسعى للانتقام الشخصي منه، «العلامة على قايين» لا تخص قايين كفرد: إنها علامة على أن الله قد عيَّن نظامًا ليحفظ العدل... إن قصة قايين توضح لنا أنه مثلما ظهر الزرع والصيد وبناء المدن والتأليف الموسيقي على الأرض في الأجيال السالفة، فقد ظهر أيضًا نظام قانوني تشريعي وهو ما ندعوه الآن نوعًا من النظام السياسي يتميز عن غياب السلطة السياسية. لقد أُعطى البشر المسئولية لحفظ علاقات العدل التي أمر بها الله[٥].

الغرور والانقسام: بابل

إن نتائج السقوط على المجال الدولي وُضعت في قصة برج بابل البسيطة بشكل خادع (تك ١١: ١- ٩). وهناك نرى أن هناك سببين وراء هذه الانقسامات والحواجز وسوء الفهم بين الشعوب (في رمز بلبلة الألسنة)، بالإضافة إلى العزلة والإحساس المتبادل بالاغتراب (في رمز التفرق على وجه الأرض)، فمن ناحية هذه الأشياء هي نتائج الغرور البشري والتطلعات التي تجاوز ما هو لائق، ولكن من ناحية أخرى أيضًا فقد وُضعت هذه النتائج كرد إلهي على تهديد التمرُّد البشري المشترِك في الخطية.

النقطة السابقة تستحق التنبير عليها، فتدبير التوجه الإلهي لا يتعلق بالعقاب ولكن بالوقاية والحيلولة دون وقوعه: فإذا كانوا كشعب واحد يتكلمون نفس اللغة وبدأوا يعملون هذا، فإذًا لا شيء يخططون لعمله يكون مستحيلاً عليهم (تك ١١: ٦). إن فرصة الشر الرهيب الذي بلا حدود للجنس البشري الواحد هو الذي حرّك الله نحو تصرف «نزاعي» فخطية الجنس البشري المنقسم يمكن أن تُحَد عندما يكونون غير قادرين أن يأخذوا كل شيء حتى في الشر.

يوجد هنا شيء من تناقض الشر وسيادة الله. ونفس غرور الخطية الذي يمنع كل الجنس البشري من العيش في وحدة على الدوام هو الذي يمنع أيضًا كل الجنس البشري من الاتحاد في الشر. وبذا فوراء الخطية التي حوَّلت تنوُّع الله المبدع إلى شقاق قاس، يمكن رؤية رحمة الله ونعمته في استخدام نفس نتيجة الخطية كسد ينقذ الجنس البشري من الانغماس في الدمار الذاتي للشر الموحَّد، والحقيقة فهذا نتاج تجمُّع الدينونة والنعمة المُخفاة في رد الله على بابل الذي أعطى للتاريخ البشري الاستمرارية، ولذا ففي حركات المد الاجتماعي التاريخي بين التدهور والارتفاع فإن الله يمكن أن يواصل مقصده الفدائي. وعندما يكمل هذا المقصد فإن سفر الرؤيا يوضح أن السد يقد رُفع وأن الجنس البشري قد سُمح له بعمل وحدة عولمية رهيبة من الغش والتمرُّد وبابل الرؤيوية سوف تكون النذير للدينونة النهائية.

وعلى المستوى المحلي أو الوطني بدرجة أكبر فإن نتائج الخطية على الحياة السياسية تُرى في الشهوة للقوة، مثل الثروة والقوة عندما يصبحان شيئًا يُقتنص

(5) Marshall, *Thine Is the kingdom*, p 41.

(٦) يحدث هذا فقط عندما يُساء استخدام القوة بهذا الأسلوب لتكون شرًا وشيئًا وثنيًا: القوة في حد ذاتها حيادية - هي القدرة على تحقيق أي هدف ويحذرنا Mott ضد النظرة السلبية بالكامل بخصوص القوة فجوانبها الإيمانية تشمل (١) دفاع شرعي عن الموجود البشري. (٢) تقييد حرية العاصي وصيانة القوى الموجهة للعدل تبادليًا ومجتمعيًا. (٣) وتوزيع القوة على من لا قوة لهم وتوصلهم إلى تبادل القوة مما ينشيء جماعة. إنها الشهوة للقوة التي تفسد وتؤدي بنا إلى الظلم والعنف، والقوة هي بالضبط التي يريد أسوأ جزء فينا أن يستخدمها. القوة ليست خطية في حد ذاتها، ولكن الخطية تعبر عن نفسها على الدوام في الرغبة في القوة Mott, Political Thought, p 33.

ويُصان ويُستخدم بأنانية. ويُمنح المكانة النهائية بفعل الله وحده[٦]. إن الحرب الأولى في الشرق الأوسط الواردة في الكتاب المقدس التي تلفت نظرنا كان وراءها القهر السياسي والحركة الارتجاعية العنيفة المتعذر تفاديها (تك ١٤: ١- ٤).

الجغرافيا السياسية

إن الإصحاحات الأولى من سفر التكوين تقربنا من اهتمام الله العاطفي وأحيانًا من الارتباط المباشر بحياة الأمم من الناحية السياسية من مجال العلاقات الدولية إلى السياسية المحلية للممالك الصغيرة في وادي الأردن. ولذا فلا غرابة عندما تأتي قصة الفداء في مستهل تكوين ١٢، إذ تأخذ مكانًا في مرحلة عالم البشر الحقيقي للجغرافيا السياسية والتاريخ وليس إلى ما وراء الطبيعة أو المجال الأسطوري. مرة أخرى يجب أن ننتبه لنظام السرد الكتابي ومغزاه اللاهوتي. فواقعة بابل وما تضمنه من سقوط الإنسان واغترابه وتشتُّته في أنحاء الأرض الملعونة (تك ١١) ودعوة إبراهيم بوعدها للفداء للبركة لكل الشعوب بدءًا من أرض جديدة (تك ١٢) قد أُرسيت على خلفية قائمة الأمم في تكوين ١٠. فما هو الغرض من هذه الشريحة من الجغرافيا الإثنية القديمة؟

أيًا كان الغرض لما كان مُسجَّلاً في الأصل، فإن وروده فيما يختص بهذه النقطة الجوهرية بين الفيضان وبداية التاريخ الفدائي لا يدع للقارئ مجالاً للشك بخصوص طبيعة الرواية الكتابية التي تتوالي. إنها ليست عالم ما قبل التاريخ الأسطوري بخصوص الآلهة والوحوش الغريبة بل العالم المقسَّم بوعي وانتباه بخصوص الأمم والمناطق والمدن والممالك واللغات. عالم البشر السياسي المُدْرَك بدقة. كلٌّ من النتائج الضارة للسقوط، وعمل الله الفدائي يأخذ مكانه جنبًا إلى جنب مع عالم البشر الحقيقي وأفعالهم. وقصة الفداء تأخذ مكانها ليس فقط في هذا العالم ولكن أيضًا خلاله، هذه أعمال الله الفدائية في وخلال كل تلك الأعمال والأحداث والعلاقات والنظم التي نعتبرها سياسية، ولكي نستعير صورة من يسوع، فإن القمح والزوان هما في نفس الحقل، «والحقل هو العالم».

القوى الروحية

لا يجب أن نغفل تعليم الكتاب المقدس عن المعركة الروحية التي تقف خلف عمل الفداء التاريخي، فالصراع بين حكم الله وحكم الشيطان الذي أخذه بغير حق «رئيس هذا العالم» وكل قوى الشر تحت إمرته. لا يحوي العهد القديم بالطبع على «علم الشيطان» بشكل متقدم، ولكن هناك إشارات في العهد القديم بخصوص إدراك عالم من قوى روحية غير مرئية يقف خلف مؤسسات و«تشخيص أو تجسيد» الدول التي تقف خلف قوى البطش الكاسح للقوى السياسية وهي التي تقف خلف «الصفة» الخاصة والفارقة للنظم الاجتماعية المختلفة. إنها ليست مسألة تعدد آلهة أو ازدواجية لأن هذه القوى رغم أنها أحيانًا تدعى «آلهة»[٧] إلا أنه معروف أن «لا آلهة» ولكنها مهما كانت فهي مخلوقة، ولذا فإن فضح إشعياء العنيف «لآلهة» الكواكب في بلاد الرافدين «من الذي خلق كل هذا؟» (إش ٤٠: ٢٦ ترجمة المؤلف) فأيًا

(٧) كما في مزمور ٨٢ الذي قد يشير إلى قوى الملائكة الساقطة (آلهة) المفترض أنها تحكم الأمم بالعدل، ولكنها فشلت في ذلك بشكل واضح بالنظر إلى الواقع الكوني للظلم والقهر بين الشعوب، كل تلك القوى سوف تقع تحت دينونة الله. لدراسة مشوقة بخصوص العلاقة بين الرب كإله محرِّر للعدل ونوعية السياسة التي يطلبها من ناحية أخرى وآلهة الكنعانيين والأساطير ونوعية السياسة التي أقروها من ناحية أخرى انظر:

Walsh, *Mighty from Their Thrones*, chs.2 -3.

كانوا فهم خاضعون مثل البشر بما فيهم الذين مارسوا قوة بلا ضوابط تحت تأثيرهم إلى دينونة الله النهائية.

هُوَذَا الرَّبُّ يُخْلِي الأَرْضَ
وَيُفْرِغُهَا وَيَقْلِبُ وَجْهَهَا وَيُبَدِّدُ سُكَّانَهَا
(إش ٢٤: ٢١)

شعب الله والدولة: وجهات نظر من تاريخ إسرائيل

نتناول الآن أكثر الأجزاء أهمية لدراستنا في هذا الفصل، وكما رأينا في الفصول ٣- ٦، فإذا كان لإسرائيل نظام اقتصادي ومنه نستطيع أن نتعلَّم الكثير لفكرنا الأخلاقي المسيحي، فالسؤال: أي نوع من النظم السياسية كان لدى إسرائيل؟ وماذا يمكن أن نتعلّم من ذلك وفي هذه النقطة بالتحديد؟ إلا أننا يجب أن نتطلَّع إلى الطبيعة التاريخية لقانونية الكتب المقدسة في العهد القديم وأيضًا الطبيعة التاريخية لإعلان الله الذي احتواه، لأننا إذا سألنا ماذا كانت رؤية إسرائيل للدولة فإننا يجب أن نسأل أي إسرائيل وفي أي زمن؟ هل نأخذ لاهوتنا السياسي للدولة من الاتحاد الفيدرالي الثوري الناشئ للأسباط في السنوات ما بعد الاستقرار في كنعان؟ أم من دولة سليمان ذات المؤسسات والهيمنة ومن خَلَفه؟ أم من البقية المسبيَّة التي حافظت على التمييز الديني في بيئة معادية للأباطرة العمالقة؟ ولكي نركز عن قرب شديد على أي من هذه فإن ما سوف ينتج هو تشويهات وتحريفات لما يمكن أن يسهم به الكتاب المقدس العبري للأخلاقيات الأساسية المسيحية. لذا علينا أن نتحلَّى باتساع الإدراك، وأن نأخذ مادتنا الأساسية لما نتوصل إليه من نتائج من الفترات الجوهرية والأهم من تاريخ إسرائيل. وهذا بلا شك يطرح بعضًا من التناقضات الواضحة من وجهات النظر بخصوص الطبيعة السياسية لشعب الله وعلاقته بالدولة. وفيما إذا كان الشعب هو في حد ذاته دولة أم كان منتسبًا لدولة خارجية، ولكن من ناحية أخرى فبالنظر إلى كل هذه العلاقات معًا من خلال إطار سلطان قانونية الأسفار فإننا سوف نتفادى وضع وجهة نظر واحدة فقط في مكانة الملائمة الحصرية، وهذا بدوره سوف يساعدنا لإدراك ما هي التطبيقات السياسية المعينة للعهد الجديد التي تكون غير متوازنة أو مناقضة ويعالج أوليفرأودنفان Oliver O' Donovan نفس النقطة ويأخذها بحذر شديد:

> إذا أراد اللاهوتيون السياسيون معالجة النظم السياسية لإسرائيل القديمة كأمر معياري فعليهم أن يلاحظوا أسلوب معالجتها باعتبارها تاريخًا. هم قد لا يأخذون العهد القديم باحتيال كما لو كان مادة خام تُستهلك في أي نظام وفي أي حجم من التنوُّع في مصنعهم اللاهوتي الخاص الذي صنعوه بأيديهم. إنهم يتفاعلون مع إعلان يأخذ شكل تطورات سياسية على مراحل وكل مرحلة يجب أن تقدَّر وتفسَّر في ضوء ما سبقها وما تلاها... قد لا نستدعي الخروج كإنقاذ للفقراء ونتفادى ذكر هزيمة كنعان... نحن قد لا ننجذب لفترة الأسباط بروح اللامركزية الجمهورية لتحالف الدول المحيطة وبالتالي نتفادى ذكر الملكية وهكذا(٨)

خطوات العمل الذي سوف نتبعها سوف تكون النظر إلى إسرائيل باعتبارهم شعب الله في خمس مراحل مختلفة في تاريخهم الوارد في العهد القديم، وفي كل سياق سوف نناقش طبيعة شعب الله نفسه في ذلك الوقت، وطبيعة الدولة كما تم تصويرها في السياق ودور

(8) O' Donovan, *Desire of the Nations*, p. 27.

(٩) أخذ John Goldingay الطبيعة المتغيرة لإسرائيل باعتباره شعب الله كدراسة حالة عندما ناقش المدخل السياقي أو التاريخي للتنوُّع اللاهوتي في العهد القديم. وبحثي الخاص للموضوع هنا يدين لتحديده المفيد: Goldingay, *Theological Diversity*, Ch. 3.

أو مفهوم الله الذي هيمن على ضمير شعب الله. وعندما يكون من الملائم فسوف نلاحظ أيضًا أي نوع من التأثير أحدثته تلك الفترة الخاصة من تاريخ إسرائيل على التفكير السياسي للمسيحيين خلال تاريخ الكنيسة[٩].

الأسرة النازحة: فترة الآباء

رغم أن إسرائيل كأمة كان لديها أصلاً تاريخيًا في وقت الخروج والاستقرار في كنعان، فإنه من الصواب أن نبدأ بحثنا مع الآباء[١٠]. طالما أن إحساس إسرائيل بالوحدة القومية دائمًا يعود إليهم. ورغم أن العهد القديم يقر بالعناصر المتنوِّعة المتضمنة في تكوين إسرائيل فإن حقيقة إسرائيل في الأصل - أو كاحتمال على الأقل - يمكن أن تُرى أنها موجودة في ترحال أسر الآباء. فهناك إحساس قوي بوحدة الفروع الجينية ناتج عن الاعتقاد بأنهم كلهم بذرة إبراهيم وطبقًا لذلك فإن حقيقة وجود إسرائيل - أو احتمالية وجودها كامنة في أسر الآباء النازحة.

شعب الله

في السياق الآبائي فإن شعب الله بشكل مبدئي هم جماعة دُعيت من بيئة اجتماعية سياسية وأعطيت هوية جديدة ومستقبلاً عن طريق وعد الله. هم شعب باختيار الله فقط فلم تكن المسألة أن الله رفع مكانة شعب لحالة الاختيار بل إن الله دعا إسرائيل للوجود كشعبه وكهوية مميَّزة عن الأمم المحيطة منذ بدايتهم وهذا يتماشى مع نوع الحياة التي شملت أعلى درجة من الاستقلالية عن التراكيب الاجتماعية السياسية والاقتصادية السائدة في وقتهم، فلم يتملكوا أرضًا واعتبروا أنفسهم (واعتُبِرُوا) كسكان غرباء ذوي إقامة مؤقتة في أرض ترحالهم - ليس لأنهم في عزلة من الناحية الاجتماعية - فيسجل سفر التكوين الكثير من مناسبات العلاقات الاجتماعية والاقتصادية بين الآباء ومن عاصروهم ولكن ظلوا شعبًا من الرُّحَّل للخروج ومدعوًا للدخول.

وبناء على هذا الوضع فقد كانت هناك مطاليب الإيمان في وعد الله وطاعة وصية الله. وهنا مرة أخرى تظهر ملاحظة التمييز عن بقية الشعوب المحيطة. ويعتبر تكوين ١٨: ١٩ أكثر النصوص التي تلقي ضوءًا بخصوص السمة الأخلاقية لإسرائيل منذ التقليد الآبائي «لأَنِّي عَرَفْتُهُ لِكَيْ يُوصِيَ بَنِيهِ وَبَيْتَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَنْ يَحْفَظُوا طَرِيقَ الرَّبِّ لِيَعْمَلُوا بِرًّا وَعَدْلاً لِكَيْ يَأْتِيَ الرَّبُّ لإِبْرَاهِيمَ بِمَا تَكَلَّمَ بِهِ». وسياق هذا الإعلان هو عمل الله الوشيك لدينونة سدوم وعمورة والذين نتج عن شرهم صعود الصراخ الذي استلزم تدخل الله، على عكس هذا النوع من المجتمع - أي العالم الذي عاش فيه إبراهيم. وطلب الله أن المجتمع الذي يتكوَّن الآن من إبراهيم نفسه يجب أن يتميز بقيم مختلفة بالتمام. يجب أن يكونوا شعبًا يحاكي سمات الرب نفسه (طريق الرب) بالتزامهم «بالبر والعدل» هذه قيم أخلاقية اجتماعية غير قابلة للجدل تضم مضامين اقتصادية وسياسية. من الواضح أنه بينما الله قصد لشعبه أن يخرجوا من البيئة المحيطة، فهذا لا يعني التخلِّي عن الإطار الاجتماعي السياسي ذاته بل إن هذا المجال مثله مثل بقية المجالات، في مجمل حياتهم، يجب أن يُضبط بالعدل لأن هذا بالتحديد هو طريق الله ذاته، ولذا فإن شعب الله في هذا السياق:

- دُعي للوجود عن طريق عمل الله للاختيار العظيم.
- يعيش في نور وعد الله الذي يقوم بتمكينهم:
- يتخلصوا من مراكز القوى الاجتماعية السياسية

(١٠) كلمة «النسل» أفضل بما أن الرواة أعطوا أغلب الاهتمام للشخصيات النسائية أكثر من أزواجهن وطرقهم الملتوية ومع ذلك فإن الاستعمال الشائع المتواصل للآباء والأبائيات لوصف التاريخ الذي يرد في تكوين ١٢- ٥٠ يعطي لهذا التعبير أكثر يسرًا وإيضاحًا.

المحيطة وفي نفس الوقت لا يخسرون الصلة مع الجماعات التي يعيشون في وسطها.

- يلتزمون بالطاعة الأخلاقية وبالتحديد المتسمة بمحاكاة عدل الله.

الدولة

إن تصوير الدولة في سياق الآباء كما تم تقديمها عن طريق مراكز القوى السياسية المتنوِّعة والمدن في الشرق الأدنى القديم يتراوح بين الحيادية والسلبية، فلم يتم تصويرها على أنها ظالمة بشكل حصري في أي شيء على نفس نهج مصر موسى أو بابل السبي. إلا أنه عندما ظهر إبراهيم لأول مرة في تكوين ١٢ فقد كان السياق سياق مجتمع تميز بالفعل بقصة برج بابل في إصحاح ١١. حقيقةً هي أرض بابل التي دُعي إبراهيم لكي يتركها. وكما تشير القصة فقد كانت حضارة الثقة بالنفس والزهو بشكل فائق، وقد كان أمر الله لإبراهيم بالمغادرة قد وضع هذه الثقافة في موضعها النسبي وعلى الأقل لم يعد لها المرجعية الأولى، فالخلاص البشري لم يكن ممكنًا في إطار مثل هذا، فقصد الله الفدائي الأساسي يقع في مكان آخر واستُثمِر في إناء بشري ضعيف لزوج متقدِّم في العمر وزوجة عاقر، إن دعوة إبراهيم للخروج خارج بلده وشعبه (تك ١٢: ١) كان الخروج الأول والذي به تسلَّمت الحضارات الاستعمارية في الشرق الأوسط بشكل عام شارة البيئات الأقل معنى[١١].

ومن ناحية أخرى وبالإضافة إلى ما تم تصويره في هذا الأسلوب النسبي، فإن الدولة المدنية الخارجية يمكن أن تُرى كمكان للتمرُّد الأخلاقي ضد الله، وبذا فهي مصدر تهديد لشعب الرب المتنقل، وسدوم وعموره هما حالة واضحة، كان الله متنبهًا «للصراخ» ضدهم (تك ١٨- ٢٠- ٢١ مرتان) والكلمة *Sĕ'āqâ* هي كلمة فنية في العهد القديم تعبِّر عن صرخات الذين عانوا من الظلم والقسوة وعدم العدالة، وهي كلمة اُستُخدِمت للتعبير عن صرخة دم هابيل ضد قاتله واستخدمت أيضًا بوضوح في قصة تأوه إسرائيل من قيود مصر. وكان الشعب يصرخ في سدوم وعمورة بسبب ألم الظلم والقسوة. ويقدم تكوين ١٩ قائمة مفصَّلة بالعنف والفساد اللذين وُجِدا هناك وإشعياء ١: ٩، ١٠، يُرى في ضوء بقية الإصحاح حيث يربط مدينتين توأمتين بسفك الدم البريء. ويدرج حزقيال ١٦: ٤٩ خطايا المدن كغرور واضح وترف وتحجُّر وفشل في مساعدة الفقير والمحتاج (تبدو قائمة حديثة جدًا تساعد على شرح لماذا تعتبر سدوم وعمورة نسخة مأثورة للشر البشري الكوني) ولهذه الأسباب فهذه الدولة المدنية وقفت على درب غضب دينونة الله، وكان التشفُّع هو رد شعب الله والذي تم تقديمه بواسطة إبراهيم.

صورة الله

إن صورة الله التي تظهر في هذه الروايات هي صورة من له سلطة مطلقة أكثر مما هي في بلاد الرافدين وأكثر مما هي في كنعان ومصر. بجانب الحقيقة السائدة أن الرب هو إله الفداء وهدفه النهائي هو بركة كل الشعوب. وفي استهلال علاقة خاصة مع خليقته من البشر وملكيته فإن الله في اهتمامه بالفعل أن يعمل أفضل المنافع لكل الشعوب الذين يعيشون على الأرض بغض النظر عما إذا كان قد دعاهم. إن وعد البركة لنسل إبراهيم هو وعد بركة لكل الشعوب.

هذا يعني أنه برغم أننا نفهم من بقية الكتاب المقدس أن كل العالم يقف تحت دينونة الله وبرغم أننا نعرف من الأسفار مثل دانيآل والرؤيا أن الدينونة موجَّهة على الأخص إلى الدول البشرية في حالتها العاصية، إلا

(١١) Voegelim, *Israel and Revelation*, p. 140. وتم اقتباسه عند Goldingay, *Theological Diversity*, p. 61.

أن الوجود الحقيقي لشعب الله في وسط تلك الدول هو علامة على غرض الله الأوسع والنهائي. هذا الغرض ليس أقل من فداء البشرية وتغيير ممالك الأرض إلى مملكة الله. إن الشيء المثير المُشار إليه قبلاً في القصة التي في تكوين ١٨، ١٩، أن الله وهو في طريقه لإلقاء نار الدينونة على مجتمعات بشرية محددة مثل سدوم وعمورة، أن الله ذكَّر نفسه بقصده الكوني النهائي لفداء كل الأمم، وهو فعل هذا عند تناول الطعام مع شخصين رأى فيهما تجسيد هذا القصد وبالتحديد هما إبراهيم وسارة، والحمل بابنهما الذي لم يحدث بعد (وبالنسبة لهم لم يكن معقولاً). الله ديَّان كل الأرض هو أيضًا الله الذي التزم ببركة كل الشعوب، ويبدو تناقض في أنه زوَّد إبراهيم بقوة في مواصلته للصلاة.

أثر روايات الآباء

إن أثر المادة الآبائية على وجهات النظر المسيحية في علاقات الكنيسة والدولة كانت قوية خاصة من خلال استخدامها لعبرانيين ١١ وما تضمنه من تأكيد على استقلالية الآباء عن الأرض التي تركوها والأرض التي تحركوا حولها. فمن الناحية السلبية فإن التنبير على هذه النصوص يمكن أن يؤدي إلى توجُّه ينكر العالم حيث لا يلقى المؤمنون تشجيعًا على أي مشاركة في أمور هذا العالم، بما أننا - مثل إبراهيم - علينا أن نسعى نحو مدينة لم تُصنع بأيادٍ. ومن ناحية أخرى فإن طبيعة الترحال الخاصة بالآباء يجب أن تجعلنا نذكر أنه مهما كان ما نؤمن به من بقية الكتب المقدسة، وأن شعب الله له رسالة لإعطاء مثل عملي في احتقار الأرضيات لصالح محبة العدل الخاص بالله في المجتمع البشري، فإننا نفعل هذا كشعب الله الذي دُعي ليخرج خارجًا متطلِّعًا إلى تحقيق وعد الله بالفداء، ولكن لا نتوقع أن رجاءنا في الخلاص يوجد في الدولة نفسها. هذا العالم هو بيتنا ولكن في حالة عصيان الدول الحالية فهو ليس بيتنا النهائي.

الأمة المحرَّرة: من الخروج حتى القضاة

الفترة المُشار إليها هنا قد تبدو طويلة ولكنها ترتبط معًا كفترة كانت فيها إسرائيل ثيوقراطية في الواقع، ليس فقط نظريًا. فبعض المتخصصين يعتبرونها فترة كانت فيها إسرائيل محرَّرة ومحرِّرة بشكل واضح أكثر من العالم المحيط بها[١٢].

شعب الله

شعب الله، هم نسل إسرائيل والذي عُرف «بالعبرانيين» بقصد التقليل من شأنه، حيث في هذه الفترة كان أقلية أثنية مقهورة بين دولة ملكية قوية. وطلب يهوه YHWH يواجه فرعون: «دع شعبي يذهب ليعبدني/ يخدمني»[١٣]. فالدولة التي تنكر حرية عبادة يهوه YHWH تجد نفسها سريعًا عدوة يهوه YHWH نفسه. الذي أعلن نفسه في سرد الآباء أنه متسامٍ بمعنى أنه ليس مقيدًا بأعظم مدينة ملكية بشرية ولا متأثرًا بها، بل يساند حق شعبه في حرية العبادة في وسط دولة لها آلهة أخرى بما فيها الفرعون نفسه.

إن مطالب يهوه YHWH من دولة فرعون تذهب لأبعد من الحق الروحي في حرية العبادة. مصر كانت متورطة في التمييز المدني ضد إسرائيل كأقلية إثنية

---

(١٢) هي فترة معلَّقة بين قطبين والتي أسماها Walter Brueggemann «ضمير موسى النشط والواعي (في وقت الخروج) وضمير سليمان الملكي في الملكية المبكرة)، وهو تطور «تقاطع مع الثقافة المتقاطعة» Brueggemann, *Prophetic Imagination*, chs. 1- 2.

(١٣) ربما هو لعب مقصود بالكلمات في ظل حقيقة أن الفعل العبري *ăbōdâ*، يمكن أن يعني كلاً من «الخدمة كعبيد» و«العبادة» هذا بلا شك مقصود به ترديد حقيقة أنه في هذه الإصحاحات المبكرة من سفر الخروج أُجبرت إسرائيل *ābad*، بخشونة لـ *ābōdâ*. لفرعون. الله يطلب كلاً من الحرية من العبودية بدون وجه حق للملك الإله، والحرية لعبادة الله الحي في حرية خدمة العهد.

على أساس ذريعة سياسية، فقد كان الفرعون يلعب على وتر المخاوف العامة باعتبارها مصالح عامة. وتورطت حكومته في الاستغلال الاقتصادي لهذه الجماعة من العمالة المأسورة، وكان شعب فرعون مذنبًا بممارسة الانتهاك القاسي على الحياة الأسرية العادية من خلال سياسة الإبادة الجماعية التي ترعاها الدولة. وفي كل هذه الواجهات السياسية والاقتصادية والاجتماعية علاوة على الدينية، فإن يهوه YHWH يطالب ثم يحقق حرية شعبه وفي مجرى الأحداث فإن الدولة التي اعترفت بجهلها عن من هو يهوه YHWH (خر ٥: ٢)، عرفت حريته وقوته في عبارات يقينية، فالحق أن تطور قصة مصر من التظاهر بالجهل بيهوه YHWH إلى الاعتراف المجبر بقوته هي بلا شك حبكة رئيسية في القصة (لاحظ تسلسل الأفكار طوال النصوص التالية خر ٥: ٢؛ ٧: ٥، ١٧؛ ٨: ١٠، ٢٢؛ ٩: ١٥، ٢٩؛ ١٤: ١٨، ٢٥). إن حجج الفرعون والآلهة الأخرى للدولة يجب أن تنحني لحقيقة أن يهوه YHWH هو الله على مصر كما على إسرائيل، فإن الحجة تحوي أن يهوه YHWH بالحقيقة هو الله في كل الأرض، وتصل ترنيمة موسى إلى القمة بعد أن ختم البحر على واقع إنقاذ إسرائيل، وأن يهوه YHWH – وليس فرعون – هو الملك إلى الأبد (خر ١٥: ١٨).

وبالتحرك من خروج شعب الله خارج مصر الدولة الملكية، فإننا نأتي لوصولهم إلى وسط ثقافة الدولة المدينة في كنعان، وعند هذه النقطة يمكن القول إن شعب الله صار ليس فقط شعبًا محرَّرًا ولكن أيضًا شعب محرِّرًا رغم أنها قد تكون فكرة مثيرة للضغينة من ناحية التاريخ المعاصر لوصف الغزاة كمحررين. إلا أن وصول أو ظهور إسرائيل في كنعان أفرز أكبر تغيير ملحوظ في المجال الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والديني هناك[١٤]. فإسرائيل شعب يهوه YHWH لم يفكر فقط في نفسه باعتباره مختلفًا، هذا لأنه كان مختلفًا بالفعل (انظر الفصل الثاني).

إن الملمح الرئيسي لشعب الله في هذه الفترة هو أنهم كانوا ثيوقراطيين من الناحية الواقعية، ويمكن القول أنه لم يكن لديهم ملك بشري وإنما وضعوا كل مفاتيح السلطة في يد يهوه YHWH بشكل كامل، وارتبط حكم يهوه بالالتزام بمقاصد اجتماعية بعينها ظهرت في عهد سيناء ووصاياه. وهي مقاصد اتسمت بالمساواة والعدل والالتزام بالقريب. وفيما بعد تم تطبيق هذه المقاصد على كل ما يخص حياة إسرائيل بما فيها الطقوس (الطقوس الدينية) فبكونهم شعب الله في هذه المرحلة فقد كان هناك دور يجب أن يتم تفعيله. لقد كانت متغيرات الثقافة تتطلب «طاعة مفصّلة في المجالات الأخلاقية والاجتماعية والطقسية (التي)... تؤسس شعب الله على مبادئ أخلاقية، كما ارتبط شعب الله الواحد بالآخر في سلوكهم، ولأن يهوه هو الحاكم الأعلى فلم يكن لهم أي شخص بشري مسيطر. فالثيوقراطية والمساواة الاجتماعية السياسية (لاهوت راديكالي ومؤسسة اجتماعية راديكالية) يسيران معًا[١٥].

هذه النقطة توضح أهمية سيناء التي قد تكون في خطر إذا أهملناها بأن نقفز مباشرة من مصر إلى كنعان. فطريق إسرائيل لم يكن مباشرًا. حيث تقف

(١٤) إن السؤال عن كيف ومتى تأسست إسرائيل في كنعان (بالغزو، بالتسريب، بالثورة، أو بخليط من كل هذا)؟ مازال محل نقاش كبير بين المؤرخين لهذه الفترة، ولأبحاث حديثة للموضوعات بما فيها التفسير الجدلي للدلائل الأركيولوجية انظر:

William G. Dever, *What Did The Biblical Writers Know?*' V. P. Long, D. W. Baker and G. J. Wenham (eds), *Windows Into Old Testament History*.

(١٥) Goldingay, Theological Diversity p. 66. ومراجع في كتابات Mendenhall, Gattwald وآخرين من علماء الاجتماع لإسرائيل المبكرة.

سيناء بوضوح في منتصف الطريق بين الحرية من مصر والاستقرار في كنعان. الحرية لم تكن النهاية في حد ذاتها. فالشعب الحر الجديد سقط بانتظام فريسة للقوى المنقسمة في الاستهتار والتمرُّد والمعارضة والفشل في التحمل. وأمدَّهم الله في سيناء بالمؤسسات والقوانين التي عن طريقها يتقدمون من فوضى العبيد المتحرِّرين إلى مجتمع يؤدي عملاً منظمًا. ففي التوراة نجد كتلة من تلك الملامح لتشكل حكومة إسرائيلية التي جعلتهم متميزين جدًا مثل: منطقية علاقة الارتباط بالأرض واليوبيل وتنظيم السنة السابعة، مقاطعة الفوائد، مساواة الوطني بالغريب أمام القانون، الحقوق المدنية للعبيد، توزيع القيادة السياسية والسلطة بين الشيوخ، تقليص القوة الاقتصادية لذوي المناصب. ومع أن إسرائيل في هذه الفترة لم تكن دولة بالمعنى الضيق فهي لم يعوزها أنظمة اجتماعية ذات أهداف متَّسقة وتماسك منطقي. وهذا يوضح لنا أيضًا واقعية الله. فإذ هدف إلى خلق شعب كنموذج وأداة للفداء إلا أن موقعه مازال فيما بين العالم الساقط وجزء منه، لذا فإن الله أعطى هذا الشعب إطارًا من النظم الاجتماعية والاقتصادية وسياسية مصمَّمة للحفاظ على الحرية والقيم الأخلاقية المتضمنة في فدائهم، حيث إن الحرية هي هدف الفداء. وفي حالة إسرائيل لم تكن فقط حرية من الظلم الاجتماعي السياسي في مصر، ولكن حرية ليكون شعب الله «مملكة كهنوتية» و«نورًا للأمم».

الدولة

مثَّلت مصر الدولة في هذه الفترة من ناحية، وكنعان من ناحية أخرى. حيث كانت مصر إمبراطورية كبيرة تمارس قوتها في شكل ظلم صارخ لشعب الله ولفائدتها الخاصة. وكانت كنعان خليطًا من ممالك الدولة المدنية ذات قوة اقتصادية تأخذ شكلاً هرميًا حيث كانت ظالمة ومستغلة لفلاحيها. وكلاهما ظهر في النص أيضًا بطبيعة وثنية كأعداء للرب وكتهديد لشعبه وفي كلتا الحالتين. وكان موقف الله نحو الدولة عندما كانت تمارس تلك العداوة الوثنية هو المواجهة والتحدي والصراع.

وعمل خروج ودخول شعب الله من مصر إلى كنعان على صب الدينونة على كلا الدولتين الظالمتين. وتم مقاومة مصر في المقام الأول بسبب ظلمها، أما مقاومة كنعان كانت في المقام الأول بسبب وثنيتها وممارساتها «البغيضة» التي وردت تفاصيلها في لاويين وتثنية، والدولة في هذا السياق الخاص تقف ضد شعب الله كمقاوم ويُقهر ويُفكَّك، وفي النهاية يُستبدل بمجتمع بشري متميز بالكامل تحت قيادة الله المباشرة. هناك شيء ما بخصوص قصص هزيمة فرعون وامتلاك أرض كنعان التي تعتبر علامة تشير إلى دينونة الله النهائية على الذين يصرون على البقاء كأعداء له.

صورة الله

الله الذي نتقابل معه في كل السياق هو فقط يهوه YHWH الاسم الذي يظهر في المشهد لكي يعلن الخروج نفسه هذا يتحول ليصير الهوية الرئيسية لشعب إسرائيل.

ولذا فهم ببساطة أسباط يهوه YHWH وهو الإله الذي ينصِّب نفسه ضد الظلم والقهر بادئًا الخروج خصيصًا ليقيم العدل، وبفعله هذا فإن يهوه YHWH يدخل التاريخ وخاصة التاريخ السياسي. بطريقة لم تكن بهذا الوضوح في قصص الآباء. إن سمو يهوه YHWH يُدخله في مسار إمبراطورية فرعون ويعصف بها. ويعلق برجمان بقوة على المغزى الثنائي للبديل الموسوي: ما تم إعلانه عن الله، وما تم إعلانه عن الاحتمالات السياسية البشرية.

> إن الظهور الثوري لموسى وإسرائيل في وسط موضع الزعامة هو اختراق ذو بعدين: دين التفوق

الساكن، وسياسات القهر والاستغلال. لقد نقض موسى دين التفوق الساكن بكشف الآلهة وإيضاح أنهم في الواقع ليس لديهم أي قوة، وليسوا آلهة ولذا فإن الشرعية الأسطورية لعالم فرعون الاجتماعي، وقد تم تدميرها لأنها اتضحت أنها في الواقع مجرد نظام يدعو إلى مقدسات ليست موجودة. إن الدعاوى الإمبراطورية الأسطورية قد انتهت بكشف **الدين البديل لحرية الله.** فقد أعلن موسى يهوه مكان آلهة مصر، ونتاج الضمير السلطوي أعلن موسى يهوه صاحب السلطان الذي يعمل من خلال مجال حرية ربوبيته فهو لا يُعرَّف من أي واقع اجتماعي، وليس مقيدًا بأي مفهوم اجتماعي، ولكنه يعمل من منطلق شخصه هو، نحو قصده هو.

وفي نفس الوقت وجرَّد موسى سياسات الظلم والاستغلال بمواجهتها مع **سياسات العدل والرحمة**... وتقابل عمله بالأساس عند نقطة الالتقاء بين **ديانة الحرية المُعطاة من الله وسياسات العدالة البشرية**... فيهوه يمكِّن ويطالب بفكر لاهوتي ونظام اجتماعي بديل. وبدأت النبوات تدرك مدى اختلاف هذا البديل بالفعل[١٦]

يهوه YHWH الرب، هو إله العدل المحرِّر والذي اعتُبِر فيما بعد ملكًا. هنا يقع لُب الثيوقراطية أن إسرائيل أقرت بشكل مبدأي أنه لا ملك إلا الرب واعتبرت إسرائيل الرب كملك من بواكير استقراره (ليس فقط منذ الأخذ بالنظام الملكي الخاص بها) وهذا واضح في العديد من النصوص القديمة جدًا (مثال خر ١٥: ١٨؛ ١٩: ٦؛ عد ٢٣: ٢١؛ تث ٣٣: ٥). إن الاعتقاد بملكية الآلهة ليس غريبًا على إسرائيل فقد وُجد في الشرق الأدنى القديم قبل ظهور إسرائيل بوقت طويل[١٧]. لكن إذا كانت الثيوقراطية في المفهوم العام للشعوب التي تعتبر إلهها ملكًا، لم يكن فريدًا أن ظهور الثيوقراطية في إسرائيل وممارستها كانتا بالقطع فريدتين، لأن الثيوقراطية في إسرائيل استبعدت المُلك البشري لعدة قرون[١٨].

إن مُلك الله الذي لا يُضَاهي، في تلك الفترة مع أي ملك بشري سببه أن الرب أخذ لنفسه بالكامل الدورين الرئيسين وواجبات الملوك في العالم القديم. وبالتحديد قيادة الحرب وإرساء القانون والعدل، وواقعيًا كان الملوك البشريون في الشرق الأدنى القديم في قمة دورهم الطقسي وهم يمارسون هذين الدورين فهم كانوا يتصرفون بدلاً من الإله الذي يمثِّلونه (أو يجسِّدونه) ولكن في إسرائيل أخذ الرب نفسه هذه الأدوار. كان الرب هو القائد الأعلى للحرب وكان الرب هو القاضي الأعلى. هذا كان يعني أن مشاركة القيادة السياسية البشرية في هذه المجالات قد تم تخفيض رتبتها بشكل حاسم وصارت نسبية. كانت إسرائيل شعب العهد مع الرب كرب العهد المسئول عن كل من حمايتهم وتنظيم حياتهم الاجتماعية من كل جهة. وعندما يستوجب الأمر فإن الرب يقيم «قضاة» لواحد أو كلا الدورين: القيادة العسكرية والسلطة التشريعية. والقضاة قد يجيئوا

(16) Brueggemann, *Prophetic Imagination*, p 16- 17.

(١٧) اعتبر يهوه قائدًا سياسيًا لكلٍّ من إسرائيل والعالم وهو مفهوم في حد ذاته لم يكن فريدًا. فكقاعدة للربوبية فقد كان معتقدًا موجودًا عند شعوب الشرق الأدنى القديم. Lind, 'Political Power in Ancient Israel', p. 4.

(١٨) بينما يوجد لملكية يهوه مثيل في الأساطير القديمة في الشرق الأدنى، فإن استبعاد التنظيم البشري والهجوم عليه لم يرد له مثيل، ويعطي ملكية يهوه بُعدًا جديدًا... النقطة الملحوظة أن ملكية يهوه استبعدت الملكية البشرية Lind, political power in Ancient Israel, p. 12- 13 وهو يشير إلى مقاومة جدعون إلى ملكية المعروضة عليه (قض ٨: ٢٢- ٢٣) إن نقد صموئيل للحكم الملكي كثقل عبودية في المقام الأول (١صم ٨: ١٠- ١٨) وأسطورة يوثام (قض ٩: ٧- ١٥) وفيها سخر من الملكية باعتبارها عديمة الفائدة من الناحية الاجتماعية بل نظام مؤذ.

ويذهبوا فلم يكونوا ملوكًا ولكن حكم الله كان يسري.

ولذا كان هناك في تلك الفترة من تاريخ إسرائيل خيارات سياسية وراديكالية قد بدأت تجتاح مسرح التاريخ البشري. وهذه الخيارات السياسية قد حدثت باسم يهوه YHWH بطريقة جعلت من المستحيل فصل ديانة يهوه YHWH عن مقاصد إسرائيل الاجتماعية. لأن إسرائيل لم تكن فقط شعب الله (العديد من الشعوب كان يمكنها أن تدعي ذلك بشكل أو بآخر)، ولكن بالتحديد شعب يهوه YHWH وهذا في حد ذاته يعني أن الالتزام بالعهد في شكل مجتمع ما يعكس شخصية يهوه YHWH وقيمته وأولوياته وأهدافه.

وهذا ما يعني أن «الثيوقراطية» ليست هدفًا مثاليًا لشعب الله في أحلامهم السياسية، فكل شيء يعتمد على من هو وما هو ثيوس *theos* الإله مَن الذي سوف يدير الحكم؟ إنها فقط رؤية YHWH باعتباره الإله الذي أُعلن بالحق لكي ينشئ ويدعم شكلاً ثيوقراطيًا خاصًا لإسرائيل، ولكن للأسف الدولة مثلها مثل البشر تميل إلى صنع آلهتها على صورتها الذاتية، كما تحركت إسرائيل نفسها من ثيوقراطية يهويه YHWH الجذرية والاختيارية والمثيرة إلى نظام الدولة الملكية. لقد فعلت هذا بالرغم من أن الأنبياء ذكروها بهويتها الحقيقية ودعوتها.

تأثير هذه النصوص

إن تأثير نموذج الخروج وقصة الغزو في التاريخ الاجتماعي والسياسي صارت لا تُحصى، ففي إسرائيل نفسها صارت مثالاً ونقطة جذب في كل أزمنة المعاناة والظلم في التاريخ الكتابي، وبالطبع للشعب اليهودي طوال التاريخ اللاحق للكتاب المقدس. وقد حفظ الاحتفال بالفصح القصة حية ووثيقة الصلة خصوصًا بالأوقات المتوالية للاضطهاد. وقد حركت الرجاء والخيال طوال التاريخ المسيحي، أحيانًا بشكل مثمر، وأحيانًا بشكل مدمِّر. ففترات المواجهة بين شعب الله في مقابل الدولة اعتُبر شرًا وكفرًا وقد أشعل العديد من التنويعات المسيحية اليوتوبية والألفية وعدم اتباع العادات والتقاليد الأساسية. وهذه الحركات تنتهي أحيانًا كثيرة إلى توقعات غير واقعية، وتطرُّف، وسلوك غير عقلاني، ونظم دكتاتورية، وقمع قاسي أو محاولة التخلص من العدو[١٩]. وهي أيضًا أُستثيرت بالمعتقدات الرؤيوية التي أرست جدول أعمالها بالكامل على نوع من التحول التاريخي، وبالعكس فإن الخروج نفسه والحوادث التي تبعته كانت داخل حدود الواقع التاريخي بشكل كبير، وكانت محددة بالاحتمالات التاريخية بالرغم من كونها مذهلة، لم تكن الأمور على ما يرام بالنسبة لإسرائيل بعد الخروج، وحتى في البرية أو في أرض الميعاد. ولكن في إطار محدودية التاريخ كانت عملاً لا نظير له من العدل والحرية قد حدث، ونوعًا من المجتمع يختلف اختلافًا جذريًا قد بدأ يولد[٢٠].

هذا الاستخدام الأخير لنموذج الخروج أمد لاهوت التحرُّر بكثير من المساندة. وهو أيضًا العامل الرئيسي للاهوت السود. واللاهوت النسوي وأيضًا التشجيع الكتابي الأقل حنكةً. والتي تعلق بها العديد من جماعات المؤمنين الذين يعانون بصبر واشتياق ورجاء.

الدولة المؤسسية: العصر الملكي

في عصر صموئيل صارت الحياة في الإطار

(١٩) يشير Gregory Baum إلى دراسة تاريخية لمثل هذه الحركات في أوروبا كتبها Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium* (Landon, 1957), في مقالته Baum, 'Exodus Politics', p. 110

(٢٠) إن قراءة نموذج الخروج قد قام بفحصه Micheal Walzer الذي وضع تنبيرًا أكثر على تحقيق الأهداف خلال التاريخ وهي أهداف تناسب مقاصد وقيم نموذج الخروج Michael Walzer, *Exodus and Revelation*.

الثيوقراطي أكبر مما كان ممكنًا أن يحتمله الشعب في وجه الضغوط الخارجية وفي إحساسهم بالقلق والضعف وفي مواجهة التعدي الفلسطيني أرادوا ألا يعتمدوا فيما بعد على ما يبدو طبيعة حماية الرب، لهذا الغرض بالذات من خلال إقامة قضاة بشكل عشوائي. ومن التناقض إذًا ومن منطلق الخوف من الشعوب المحيطة أنهم اختاروا أن يتبنوُّا طرق الأمم التي حولهم في إيجاد حكومة مركزية وحربية. لقد آثروا الملكية وإذ أخذوا بهذا التحول المصيري فقد أبقوا على حياة شاول وخدموا داود وعانوا من سليمان وانقسموا إلى مملكتين متحاربتين وكلاهما غرق في النهاية بالتتابع في النسيان التام والسبي، وباختصار فإن هذا لم يكن قصة عظيمة للملكية في إسرائيل.

شعب الله ودولة الأمم

وخلال هذا العصر (منذ شاول أو على الأقل منذ داود وحتى السبي)، كان شعب الرب بشكل لا تخطئه العين دولة مؤسسية بقيادة مركزية وحدود ودفاعيات عسكرية منظَّمة وأقسام حكومية وهكذا. ولكن توحُّد شعب الله مع دولة سياسية لم يكن مريحًا بالكامل. فهناك إشارات داخل العهد القديم نفسه للفصل الواعي بين الحقيقتين حتى عندما كان هناك هوية رسمية واضحة[٢١]. ولذا فهناك مشكلة في علاقة شعب الله وجوهر دولة إسرائيل نفسها. وبالإضافة فإن قصص تأسيس الملكية تعطينا صورة ملتبسة حيث يظهر التطور حاملاً كلاً من الجانب السلبي والإيجابي لأن قصة الملكية متضافرةً مع النصوص النبوية من ناحية التسلسل التاريخي، هي الجزء السياسي الأكثر وضوحًا من العهد القديم، لذا يجب أن نخصص جزءًا معتبرًا للنفاذ إلى خفايا وتعقيدات جوانبه.

١- الأصول البشرية. شيء واحد يظهر بوضوح بخصوص بزوغ الملكية في إسرائيل وهو مدى أتصاف العوامل التي أدت إلى ظهورها بأنها صناعة بشرية ومتناقضة، بل وحتى محتقرة. لم يكن هناك أمر إلهي أو مرسوم استهلالي للنظام الملكي، فالناموس في تثنية يشير إلى «الملك الربَ إلهك يختار» ولكن كحالة ثانوية محدودة بالموقف وردت برغبة الشعب (تث ١٧: ١٤- ١٥). وهذا بالتأكيد هو الأسلوب الذي سجل به الكاتب التثنوي القصة في ١صموئيل ٨- ١٢. لقد نبع طلب وجود ملك من خليط من الدوافع وبعضها صالح بشكل واضح (الرغبة في العدل والقيادة غير الفاسدة في سياق فشل أولاد صموئيل المحبط) وبعضها يعكس الرغبة في أن يكونوا مثل بقية الشعوب، وانتهت القصة بغموض شاول المتواصل، المُختار، المرفوض من الله، المرفوع للقوة في موجة من الشعبية ولكن المتفجر بالغيرة وتدمير الذات بسبب التغيير المتقلِّب لتلك الشعبية بادئًا بوعد ومنتهيًا بمأساة.

هذه الصناعة البشرية الكاملة لقصة شاول مهمة جدًا، وبالتحديد بسبب مجد خليفته داود، فقد أوجد داود في إسرائيل خطًا لاهوتيًا جديدًا بالكامل، إسخاتولوچية جديدة للمسيح الملك القادم الآتي من نسل داود. ولكن ذكرى شاول احتفظت في المشهد بكلٍّ من المؤسسة السياسية للنظام الملكي نفسه ومركزه البشري في وقت واحد بشدة. لم يكن النظام الملكي في إسرائيل مقدسًا أو روحيًا فلم يتبع ملوك إسرائيل خطى سابقيهم بالعودة للآلهة الأسطورية أو أبطال ماضي ما قبل التاريخ. فقد كانت الأصول الإنسانية التاريخية للمؤسسة وعوامل الفشل البشرية الخالصة لأول من تولاها ومن جاءوا بعده كانت ذات دلالة كبيرة لأنهم حافظوا على إسرائيل خالية من هذا النوع من الأساطير الملكية. والتي أُعطيت في

(٢١) مثال في زمن أليشع كان هناك تمييز بين سلطات الدولة لأخآب وإيزابل من ناحية والمجتمع المنزعج من المؤمنين المخلصين للرب، ومن ناحية أخرى، السبعة آلاف ركبة التي لم تسجد لبعل».

ثقافات جيرانهم للطبقات الاجتماعية والقوى السياسية الهرمية صبغة مقدسة لا تُنتهك حرمتها ولا تقبل الطعن.

وهناك تأثير آخر لهذا الأصل البشري وهو أن النظام الملكي كمؤسسة سياسية كان مرحليًا، وعندما يُنظر إليه من خلال نظرة شاملة سريعة في تاريخ إسرائيل العهد القديم، يظهر أنه مرحلة انتقالية، فقد عاشت إسرائيل لعدة قرون في الأرض قبل اتخاذ قرار اختيار ملك، وواصلوا العيش بدونه منذ السبي فصاعدًا. وأكثر من هذا فإذا كان للنتائج المفيدة للنظام الملكي أن توزن وتقدَّر في مقابل النتائج الضارة فإن الموازين سوف تشير بالتأكيد إلى الجانب الضار. إن الملوك هم الذين قسَّموا الأمة والملوك، وهم الذين خرقوا النموذج التقليدي لحيازة الأرض، والملوك هم من سببوا ظلم الكثير من القوى الاقتصادية وعدم المساواة، والملوك هم الذين كلَّف زهوهم الشعوب الكثير في لعبة التحالفات والحروب، والملوك هم الذين قدموا الارتداد والوثنية السائدة بين الشعب أو تهاونوا في منع تكرار الارتداد. وكان هناك بالطبع استثناءات جديرة بالذكر. ولكن على المدى الواسع يمكن القول إن مجرى النظام الملكي في إسرائيل جرى أقرب إلى مخاوف صموئيل وتحذيراته (١صم ٨: ١٠- ١٨) منه إلى آمال الشعب. إن الطبيعة البشرية الساقطة حتى بالنسبة للشعب المفدي لم تكن أكثر وضوحًا في أي مكان مثلما في هذه المستويات الأعلى في الحياة السياسية.

٢- التدخل الإلهي. إلا أن الواقع اللافت للنظر أنه في هذه المرحلة الممتلئة بالمشاهد البائسة، والمسئولين البائسين في السياسة الملكية الإسرائيلية هو أن أغلب السرد التاريخي في العهد القديم يصف الله وهو يعمل. إن التناقض الكبير للنظام الملكي أنه: رغم أن البشر، أصلاً وتأثيرًا، يميلون إلى الضلال والفساد، إلا أن الله برغم ذلك استخدم النظام الملكي ونسجه في قلب مقاصده الفدائية. وصار ملك إسرائيل مركز أبعاد جديدة لإعلان الله عن ذاته. مثَّل الملك حكم الله على إسرائيل في الحاضر وصار رمزًا لرجاء حكم الله المسياني الكامل على الشعوب. هذه هي غرابة التفاعل بين الحرية البشرية والسلطان الإلهي.

هناك توتر مثير هنا بين النموذج الثيوقراطي، والخواص والأدوار المعطاة للمَلَكية البشرية. وكما لاحظنا قبلاً أن النتيجة العملية للاحتفاظ بالامتيازات الملكية للرب كانت لتخفيف التباينات داخل المجتمع الإسرائيلي من النواحي الاجتماعية والسياسية والاقتصادية. لكن الرغبة في ملك كانت تعبيرًا، في الواقع، عن عدم القناعة بالثيوقراطية، كما حذَّر الرب نفسه (١صم ٨: ٧). لكن الرب كان الإله الذي وقف خلف التركيبة الاقتصادية الاجتماعية لمجتمعهم بشكل مميز عما هو موجود عند الكنعانيين من عدم مساواة وظلم. الله هو إله الحرية وإرساء العدل في الأرض. ورفض الرب كملك هو مصادرة تلك السمات من حكمه أيضًا، ولذا كان من المنطقي جدًا أن يجادلهم صموئيل بأنه إذا أرادوا ملكًا «مثل بقية الشعوب» فعليهم أن يستعدوا للعيش في مجتمع مثل بقية الشعوب أيضًا. فالصورة التي رسمها صموئيل في ١صموئيل ٨: ١٠- ١٨ لم يكن من الصعب عليه أن يتنبأ بها. فنوعية الملكية موجودة وكانت إسرائيل على ألفة بها في الثقافات المحيطة بهم، لذا اتخاذ النظام الملكي سوف يؤدي بهم إلى الاستيلاء والمصادرة والضرائب والتجنيد الإلزامي وسوف ينتج عنه نظام طبقي سواء اجتماعيًا أو اقتصاديًا في المجتمع الإسرائيلي والذي سيكون وغير عادل وثقيل الحمل غير قابل للتغيير، وفي مجرى التاريخ، هذا تمامًا ما عمله النظام الملكي في إسرائيل. وصورة حكم سليمان بعد ذلك كانت في منتهى السلبية حتى أن بورجمان يتكلم عن إجمالي الوضع السائد وروح الجماعة وإنجازات سليمان كانقلاب على متغيرات الثقافة الموسوية، وكعودة إلى قيم وعقلية الإدارة

الإمبراطورية المضاد للثقافة المضادة في سيناء[٢٢]. ولذا فإن وجود الملك كان بمعنى ما إنكار الثيوقراطية. وفي الحقيقة كانت المحاولة المبكرة لتأسيس بيت ملكي قد وجدت أساسها في هذه النقطة. فجدعون رفض التاج قائلاً: «لاَ أَتَسَلَّطُ أَنَا عَلَيْكُمْ وَلاَ يَتَسَلَّطُ ابْنِي عَلَيْكُمُ. الرَّبُّ يَتَسَلَّطُ عَلَيْكُمْ» (قض ٨: ٢٣).

ومن التناقض أنه بمعنى آخر صار الملك نقطة مركزية للثيوقراطية. فبالتأكيد لم يُعتبر الملك الإسرائيلي شخصًا إلهي في حد ذاته، ولكن دُعي ليعلن الصفات الإلهية كنموذج لا مثيل له في ذلك «التشبُّه بالله» والذي رأيناه في الفصل الأول وليكون البُعد الغالب في أخلاقيات العهد القديم. فالملك ليس «إسرائيليًا فائق للطبيعة» يعربد في جاه مكانته ومقامه (تث ١٧: ٢٠) ولكن بالحري كان «مثالاً إسرائيليًا» يمثل أعلى مستوى من التمسك بالناموس (تث ١٧: ١٩). ولهذا الدور تسلم هبة خاصة من نعمة الله فقد مُسح مما يرمز إلى رسالة خاصة لله وقوة روح الله. لقد كان كابن الله الذي حصل على التبنِّي (٢صم ٧: ١٤؛ مز ٢: ٧)، ولذا فهو يجمع في شخصيته كلاً من المكانة والنبوة، ومسئولية الطاعة تتبع هذا. والمكانة والمسئولية تعودان على الأمة كلها.

هذه التوقعات العالية التي وُضعت في الملوك الإسرائيليين تم تلخيصها في عبارة «راعي» التي كانت تُخصَّص لهم كما لله (مز ٢٣: ١ ... إلخ). وعلى المستوى البشري كان الرعاة يقومون بمسئولية كبيرة وأدوار خطيرة، لكنها أدوار ذات مستوى اجتماعي أدنى. وبتطبيق هذا على الملوك فإن المقارنة كانت تذكيرًا قويًا للواجبات وليس للعظمة الملكية، وكان على الملك أن يراقب تحقيق العدل بين شعبه، وليس أي عدل بل فكرة الله عن العدل (انظر مز ٧٢: ١)، الذي يجري بالأخص لصالح الفقراء والمقهورين. لقد كان فشل أجيال الملوك بالأخص في هذا المجال هو الذي أوصل «ملوك إسرائيل الرعاة» لغضب الأنبياء (حز ٣٤: ٢- ٤) «بِشِدَّةٍ وَبِعُنْفٍ تَسَلَّطْتُمْ عَلَيْهِمْ» (انظر أيضًا إر ٢٢: ١-٥ ؛ ٢٣: ١- ٤). ومن المثير أن حزقيال يرى أن الحل النهائي لمشكلة الحكام الأشرار المتشددين كتأكيد على الثيوقراطية. فالله يعلن «هَئَنَذَا أَسْأَلُ عَنْ غَنَمِي وَأَفْتَقِدُهَا ... وَأَرْعَاهَا بِعَدْلٍ» (حز ٣٤: ١١- ١٦).

إلا أنه وحتى في هذه الرؤيا الأخروية فإن مُلك الرب يظل ثيوقراطية تسوّي الخلافات، فلاهوت داود هو أن صهيون لا يمكن أن يتم القضاء عليه «وَأُقِيمُ عَلَيْهَا رَاعِيًا وَاحِدًا فَيَرْعَاهَا عَبْدِي دَاوُدُ. هُوَ يَرْعَاهَا وَهُوَ يَكُونُ لَهَا رَاعِيًا» (حز ٣٤: ٢٣). إن مجيء الملك المسياني هو فقط الذي أعطى الإمكانية لكلا اتجاهي الرؤيا أن يتحدا معًا. ولم يفشل ملوك إسرائيل بجملتهم في واجباتهم للتوسُّط ولإظهار صفات الله. بعضهم على الأقل حقق سمعة في الاتصاف بالرحمة فيما بين المستوى المعتاد لعصرهم (١مل ٢٠: ٣١). وبرهن يوشيا على أنه عرف الله بالحق بعمل ما طلبه الله بالتحديد. البر والعدل للفقراء والمحتاجين (إر ٢٢: ١٥- ١٦؛ أيضًا ٩: ٢٣- ٢٤؛ ٢مل ٢٣: ٢٥).

فإذا سعى الملك بالحق وراء تحقيق العدل بين الناس والدفاع عن المقهور وإنقاذ أطفال المحتاجين ووضع حدًا للظالم (انظر مز ٧٢: ٤)، فإذًا كان عليه أن يكون متواجدًا وقريبًا مثل الراعي لغنمه. وهذا بالحقيقة ملمح يستحق الاهتمام بالنسبة للنظام الملكي في إسرائيل، على الأقل في بدايته. فقد كان يمكن الاقتراب من الملوك والطلب منهم عن طريق أفراد عاديين، أو عن طريق الأنبياء الذين يتكلمون نيابةً عنهم، وتشمل الأمثلة أحجية ناثان

(٢٢) يدرج Brueggemann قائمة بملامح العصر السليماني باعتباره ثراء اقتصاديًا (١مل ٤: ٢٠- ٢٣) وسياسة القهر (١مل ٥: ١٣- ١٨؛ ٩: ١٥- ٢٢) ودين (١مل ٨: ١٢- ١٣). Buereggemann, Prophetic *Imagination,* ch. 2.

في صف أوريا (٢صم ١٢: ١- ١٠)، والمرأة التقوعية الحكيمة لصالح أبشالوم (٢صم ١٤: ١- ٢٤)، والمرأة العاهرة التي التمست من سليمان (١مل ٣: ١٦- ٢٨) ومناشدة المرأة الشونمية للملك (٢مل ٨: ١- ٦).

ذلك الملمح للملوك إسرائيل البشريين له أيضًا مقابل ثيوقراطي. فالشعب الذي كان له امتياز «الاقتراب» من الله في العبادة والصلاة (انظر تث ٤: ٧) كان يصعب عليه أن يقبل ملكًا بشريًا لا يمكن الاقتراب منه. فإذا كان الله الساكن الأبدية يتواضع ليسكن مع المتواضعين ويسمع طلب حنة. فإن السلطة السياسية البشرية ليس لها أن تترفَّع بنفسها بعيدًا عن الاقتراب أو النقد. وحتى بعد أن تعاظمت أوتوقراطية ملوك يهوذا وإسرائيل فيما بعد، فإن الصوت النبوي الحاسم لم يمكن إسكاته. وبالمعنى السياسي قام الأنبياء بدور يُقارن بـ «معارضي سمُّوه» مُجبرين السلطة السياسية على الإنصات للنقد. إن مدخل ناثان ويوآب عن طريق الأمثال هو مدخل مثير ويعطي إيحاء أنه مواجهة السلطة السياسية، فالأول أثاره الظلم الصارخ والثاني أثارته السياسة غير المرغوب فيها. ولكن كليهما أحدث نفس النتائج. فقد لفتا الانتباه وجعلا الملوك ينشغلون بالواجب المفروض باعتبار أن على الملك أن يأخذ موقفًا. سواء من الناحية الأخلاقية أو السياسية، فقد دفعاه بأن أوجدا له طريقًا ليجري العدل في حالات محددة طُرحت أمامه. وكلا النبيَّين كانا عمليين في هذه الحالات بالذات فكان التدخل يقود إلى وقائع فورية فلم تكن سلطة سياسية مجرَّدة، وكلاهما نجحا في جهودهما في إحداث تغيير القلب والفكر عند الملك، وكلاهما طلبا التوبة الأخلاقية في المقام الأول والسياسية في الثاني.

هذه المناشدات للسلطة عن طريق الأمثال تعمل كمحرك ونموذج لاشتراك المسيحيين في السياسة، وكملح ونور على المسيحيين أن يواصلوا حضور المناقشات الأخلاقية التي تقيمها السلطات السياسية بقدرة الإقناع والتصرف العملي المناسب. هذا يجب أن يكون بشكل خاص في صالح الضعفاء والمظلومين والذين أُهملوا بشدة كما فعل ناثان و يوآب وهذا الاقتناع ينتج كثيرًا على مستوى موضوعات وإنجازات معينة وأهداف محددة.

التصوير النبوي لتوجه الله بخصوص النظام الملكي

إن موقف الله في هذه الفترة يجب أن يُفحص في صوت الأنبياء. فمنهم نكتشف طبيعة الشروط والكفاءة لقبول الله للنظام الملكي كشكل سياسي لشعبه. ويمكن تلخيص نظرة الأنبياء تجاه الدولة الملكية في إسرائيل وفي كلا من الشكل الموجود في الشمال والجنوب بالقول بأنهم قَبِلوا ما أعطاهم الله ولكن رفضوا بديلاً لله. من الواضح على سبيل المثال أنه عند نقطة انسحاب الأسباط الإسرائيلية يهوذا، فإن نبيًا وهو نفس النبي أليشع شجع يربعام من قبل حدوث الواقعة بكلمات من عند الرب بأن انسحابه هو إرادة إلهية كدينونة على بيت سليمان (الله كان يعطيه مملكة) وفيما بعد انتقده بشدة بسبب قيادة الأسباط الشمالية نحو الأصنام (مملكته كانت تحتل مكانة الله) (١مل ١١: ٢٩- ٣٩؛ ١٤: ١- ١٦).

١- خطية مزدوجة. من المدهش أن نقارن خطية الشخصيتين الرئيسيتين في سرد انقسام المملكة وهما بالتحديد رحبعام ويربعام.

خطية رحبعام. كانت ممارسة الفساد الاستبدادي للقوة ولتكوين ثروة ومكانة. وهو بالطبع ورث عن أبيه سليمان إمبراطورية ذات مسئولية ثقيلة اعتمدت على القمع الاستبدادي في شكل ضرائب وعمالة مقهورة. ولكن رحبعام اختار عن عمد طريق الاستبداد والحكم بالقوة وهو يعلن سياسة الدولة (١مل ١٢: ١- ١٤)، حتى عندما قُدمت له خيارات. وبفعله هذا فقد رفض

نصيحة الشيوخ الذين ذكرّوه بالمفهوم الأصلي للقيادة السياسية. الذي هو الخدمة المتبادلة. «فَقَالُوا: إِنْ صِرْتَ الْيَوْمَ عَبْدًا لِهَذَا الشَّعْبِ وَخَدَمْتَهُمْ وَأَجَبْتَهُمْ وَكَلَّمْتَهُمْ كَلاَمًا حَسَنًا، يَكُونُونَ لَكَ عَبِيدًا كُلَّ الأَيَّامِ» (١مل ١٢: ٧). إن رفض تلك النصيحة كلّف رحبعام أكثر من نصف مملكته ولكن هذا لم يردعه هو أو من خلفوه سواء من الشمال أو الجنوب من استغلال إغراء السلطة. فقد سُلِب الراعي قطيعه، إلا أن رحبعام رفض أكثر من مجرد نصيحة بشرية. فهو رفض أيضًا مطالب العهد الواضحة التي وضعها الله بأن العدل والرحمة يجب أن يميزا كل التعاملات في إسرائيل خصوصًا بالنسب لأصحاب في السلطة السياسية.

خطية يربعام. كان يساند الممارسات الدينية التي تساعد على دوام وتعضيد دولته الوليدة، وقد ركزت وثنية المملكة الشمالية على العجول الذهب في بيت إيل ودان. ولكننا نحتاج أن نرى بوضوح ما معنى هذا. فمن ١ملوك ١٢: ٢٦ وما بعده نرى أن يربعام لم يقصد بوضوح عبادة الآلهة الزائفة، فالعجول ربما كانت تعني تمثيل حضور الرب الذي أصعد إسرائيل من مصر. وبهذا المعنى كانت غلطته كسرًا للوصية الثانية أكثر من كونها كسرًا للأولى. ولكن الدافع الحقيقي لوثنية يربعام تكمن في دوافع تصرفه والطقوس الدينية والرسمية التي أنشأها. كان قصده بشكل واضح هو حماية مملكته الوليدة من أي تطلع نحو عظمة أورشليم (ع ٢٦- ٢٧). ولكي يتأكد تمامًا فقد أنشأ نظام عبادة بديلاً عن نظام المملكة الشمالية، وحيث صممه وحدده وأجراه بنفسه. وكل هذا للحفاظ على ثروة دولته (ع ٣١- ٣٣). والنتيجة أن الله صار رئيسًا صوريًا، وصارت الدولة نفسها وثنية، وكانت عبادة الله مجرد أداه لهدف أعلى لحفظ الدولة - أو بشكل أكثر تحديدًا - لتأمين سلامة ملكها الجديد (ع ٢٧).

كانت هذه هي الحالة التي أُظهرت بسخرية واضحة في الكلمات الغاضبة التي قالها أمصيا رئيس الكهنة في بيت إيل تحت حكم يربعام الثاني ضد عاموس بعد قرنين تقريبًا من ذلك الوقت (عا ٧: ١٢- ١٣). وعلى كل فعاموس مثل أليشع الذي كان في بدء المملكة الشمالية. ومثل الذي أتى بعده والذي جاء ليتكلم عن الله في بيت إيل (١مل ١٣: ١- ٦)، رافضًا إسكاته على يد بديل السلطة الإلهية في النظام السياسي الجديد. ربما يكون الله قد سمح بأن تخرج هذه المملكة للوجود ولكن هذا لا ليس معناه الله مقيد لخدمة تلك المصالح الشخصية الملكية. وقد رفض الأنبياء السماح باستلاب سلطان الله أو كلمته النبوية لمناصرة التوسع السياسي البشري، وهذا كثيرًا ما يتطلب المعارضة.

وكان إيليا واحدًا من الأنبياء الذين لم يتم استلابهم لخدمة الأغراض الشخصية للدولة. كانت خدمته في القرن التاسع في المملكة الشمالية خلال حكم أخآب وإيزابل عندما صارت كل الدولة مرتدَّة. إلا أنه كان هناك سبعة آلاف مؤمن لم يستسلموا لعبادة البعل المفروضة من القصر (١مل ١٩: ١٤، ١٨)، وأصل فكرة البقية التقية ترجع إلى الآتي: لم تكن هناك دولة في إسرائيل نفسها تشمل شعب حقيقي لله بل أقلية «مؤمنين حقيقيين» داخلها.

٢- شرعية مشكوك فيها. كانت المملكة الشمالية ينقصها الشرعية من البداية من وجهة نظر العهد القديم ولكن في المملكة الجنوبية يهوذا، ورغم شرعية الدولة ونظامها الملكي ظل الصوت النبوي في صراع معها ويتحدى صلاحيتها الأخلاقية في أي منصب في عرش داود. فعرش داود كان له شرعية مؤسسة على وعد عهد الله (٢صم ٧). ولكن حكم بعض الأفراد الذين يعتلون عرش داود يمكن إخضاعهم للفحص الثاقب، وإن لزم الأمر يمكن الحكم عليه بعدم الشرعية، وكان القياس هو الشريعة في إطار العهد، ولهذا أخضع الأنبياء صهيون

لسيناء دون أي تردد.

الشريعة التثنوية التي سمحت (ولم تأمر كما لاحظنا) بإرساء النظام الملكي وضعت شروطًا محددة له. بما في ذلك ضرورة أن يعرف الملك الناموس ويقرأه ويطيعه. وكان عليه ألا يكون إسرائيلي خارق، ولكن نموذج للإسرائيلي وسط إخوته ومساوٍ لهم (تث ١٧: ١٤- ٢٠). كواحد عُهد إليه بالناموس. وأن يلتزم الملك بإرساء العدل بروح من الرحمة (مز ٧٢). وحتى في الملكية المتأخرة أعلن إرميا هذا التقليد القوي من المطاليب الشرعية والعهد المفروض على نسل ملوك أورشليم في كل بوابة من بوابات القصر في أورشليم. وكانت كلماته بيانًا بشروط الشرعية وبالفعل لدوام حكم داود. فصهيون كان يجب أن تسير طبقًا سيناء وإلا ستواجه الدمار:

«اسْمَعْ كَلِمَةَ الرَّبِّ يَا مَلِكَ يَهُوذَا الْجَالِسَ عَلَى كُرْسِيِّ دَاوُدَ أَنْتَ وَعَبِيدُكَ وَشَعْبُكَ الدَّاخِلِينَ فِي هَذِهِ الأَبْوَابِ. هَكَذَا قَالَ الرَّبُّ: أَجْرُوا حَقًّا وَعَدْلاً وَأَنْقِذُوا الْمَغْصُوبَ مِنْ يَدِ الظَّالِمِ وَالْغَرِيبَ وَالْيَتِيمَ وَالأَرْمَلَةَ لاَ تَضْطَهِدُوا وَلاَ تَظْلِمُوا وَلاَ تَسْفُكُوا دَمًا زَكِيًّا فِي هَذَا الْمَوْضِعِ. لأَنَّكُمْ إِنْ فَعَلْتُمْ هَذَا الأَمْرَ يَدْخُلُ فِي أَبْوَابِ هَذَا الْبَيْتِ مُلُوكٌ جَالِسُونَ لِدَاوُدَ عَلَى كُرْسِيِّهِ رَاكِبِينَ فِي مَرْكَبَاتٍ وَعَلَى خَيْلٍ. هُوَ وَعَبِيدُهُ وَشَعْبُهُ. وَإِنْ لَمْ تَسْمَعُوا لِهَذِهِ الْكَلِمَاتِ فَقَدْ أَقْسَمْتُ بِنَفْسِي يَقُولُ الرَّبُّ إِنَّ هَذَا الْبَيْتَ يَكُونُ خَرَابًا»

(إر ٢٢: ٢- ٥).

وعلى هذا الأساس ذهب إرميا - من ناحية - لتعضيد حكم يوشيا. الذي عاش على مقاييس ناموس العهد التي هي معرفة الرب (٢٢: ١٥- ١٦)، ومن ناحية أخرى رفض تمامًا يهوياقيم الذي شملت أفعاله وسياساته قهر العمالة بدون دفع أجر، والتوسُّع الشخصي وعدم الأمانة والعنف والظلم. فشرعية أو عدم شرعية الملكية تم تقييمها على أساس معاملتهم للفقير والمحتاج والعمال و«الأبرياء». بمعنى أن الملك في صهيون يُدان طبقًا للاهتمامات الرئيسية في عهد سيناء.

ولذا فحتى عندما تغيرت حالة شعب الله من الناحية الاجتماعية السياسية بشكل جذري من الثيوقراطية المبكرة إلى الدولة الملكية المؤسساتية، فإن النموذج الحاكم للحكومة السياسية مازال هو الناموس والعهد. وهذا كان يعني أن النظام الملكي لإسرائيل الثيوقراطية لم يُنظر إليه أبدًا على أنه «الحق الإلهي للملوك» بذاته. فكونه «مسيح الرب» فهذا لا يعني ضمانة غير مشروطة. فالملك خاضع لناموس العهد ويتم تصحيح مساره على ذلك الأساس. وبالقطع كان النظام الملكي نفسه خاضعًا لتهديدات العهد (اللعنات) مثله مثل بقية الأمة.

التقييم الأخلاقي للدولة الخارجية

نفس المعيار الأخلاقي يتم تطبيقه في المنظور النبوي على السلطات خارج العهد. فالحكام أيًا كانت جنسياتهم فهم أيضًا حكام بسلطان الرب. وفي بواكير القرن التاسع أعلن أنبياء إسرائيل مسح الملوك للشعوب الخارجية باسم يهوه YHWH (١مل ١٩: ١٥). في القرن الثامن قبل الميلاد اعتبر إشعياء ملوك آشور مستبدين، ورغم ذلك لا يزيدوا عن عصا في يد يهوه (إش ١٠: ٥ وما بعدها). وأوضح الكل ما كان يمكن أن يفعله إرميا بأن يقيم في القرن السابع مؤتمرًا دبلوماسيًا دوليًا استضافه صدقيا في أورشليم. وأنّ يهوه YHWH قد فوَّض نبوخذنصر سلطانًا وقوة عظمى على العالم للمستقبل الرؤيوي، ومن الغريب أن الرب يقول: نبوخذنصر خادمي (إر ٢٧: ١- ١١؛ ولاحظ على وجه الخصوص أعداد ٥- ٧).

والآن إذا كان ملوك إسرائيل خاضعين للتقييم

بالمقاييس الأخلاقية للرب وناموسه وأيضًا الملوك الوثنيين، فإن دانيآل استوعب بوضوح فكرة تأكيد إرميا بخصوص نبوخذ نصر لأنه يكررها مستخدمًا نفس الكلمات تقريبًا وفي مواجهته (دا ٢: ٣٧- ٣٨)، إلا أنه وفي مناسبة أخرى فإنه وهو الخادم المدني يتخذ عباءة النبوة الأصلية عندما يذهب لأبعد من التفسير المطلوب للحلم حتى يعطي نبوخذ نصر بعض «النصائح». وتلك النصيحة كانت في الواقع تحذيرًا: إن لم ينتبه للظلم الذي بُنيت عليه مدينته المتفاخرة بأن يرفع الظلم عن الفقير والمحتاج في مملكته فإنه سيواجه دينونة حتمية. و لا يجب أن تفوتنا شجاعة كلمات دانيآل النبوية في (دا ٤: ٢٧). فهي مُخفاه كما لو كانت وسط قصة غير عادية إلى حد ما، فالشخص الذي أعطاه الله كل السلطان والقوة أكثر مما كان يمكن لأي ملك إسرائيلي أن يمارسها هو الآن وُضِعَ في ميزان مقاييس العدل، لكنه وُجد ناقصًا (آخذين استعارة مدونة في الإصحاح التالي، دا ٥).

كل هذا كان يجب أن يواكب تفسيرات وجهة نظر بولس بخصوص سلطة الدولة في رومية ١٣. فالعهد القديم يصادق تمامًا على وجهة النظر القائلة بأن كل السلطات البشرية توجد فيما بين إطار إرادة الله، وهي ترفض بالكامل وجهة النظر التي تعتبر أن الموقع يعطي لهم شرعية، بغض النظر عن توافقهم مع عدل الله كما أُعلن في ناموس العهد.

ولذا فإن الخبرة التاريخية لشعب الرب في كونهم بالفعل دولة نتج عنها الكثير من التوتر. لم يكن هناك أبدًا راحة كاملة مع النظام الملكي حتى في أيام داود في يهوذا. كوجود متواصل لجماعة مثل الركابيين في الملكية المتأخرة التي تظهر في إرميا ٣٥. كان هناك دائمًا الإحساس بأن إسرائيل تعني أمرًا مختلفًا. إلا أننا نعرف الكثير من النقد النبوي للملوك والمؤسسات في هذه الفترة (في كل من الأسفار التاريخية والنبوية) عما ورد في العهد القديم بخصوص طلب الله الأساسي من السلطات السياسية.

تأثير هذه المادة

إن أثر نموذج إسرائيل كدولة ملكية مؤسساتية يمكن أن يُرى بمعقولية أكثر في فكرة «العالم المسيحي» في القرون التي بدا فيها المسيحيون مستسلمين للتضليل الجماعي- أي أن أفضل طريقة لخلاص العالم هو إدارته. إن التحول للمسيحية أيام قسطنطين ونتائجه المشكوك فيها كانت تقارن كثيرًا بتبنِّي إسرائيل للنظام الملكي وشكل الدولة[٢٣]. فبالتأكيد ما رأيناه هو أن تحول شعب الرب إلى دولة مؤسساتية أنتج كلاً من الموافقة والرفض وكلاهما في سياق التاريخ نفسه كما في التقييم اللاهوتي والقانوني، إلا أن هذا ما حدث. فافتراض إعادة ترتيب الأحداث وما يمكن أن يحدث إذا كانوا قد سمعوا لصموئيل لن يجدي هنا كما في أي مكان آخر. وكما قال جولدنجاي: هناك «حتمية تاريخية بخصوص الانتقال من الأمة الثيوقراطية (بالتحديد) إلى نظام ملكي». فالبديل لهذا المنظور كان مستحيل الحدوث.[٢٤]

ويذهب لأبعد من ذلك ويرى أن قبول الله للنظام الملكي بالرغم من أصله المشكوك فيه هو حالة سماح الله للبشرية غير القادرة أن تعيش بحسب مقاييس الله بما فيهم شعبه الذي حرره. فكونهم دولة مؤسساتية يعني أن الله يبدأ بشعبه حيث هم، فإذا لم يستطيعوا التوافق مع أسلوبه الأعلى فهو سوف يشق طريقًا إلى الشريحة الأدنى. وعندما لا يتجاوبون مع روح يهوه، أو عندما تقودهم كل الأرواح

(٢٣) لبعض المنظورات المقارنة بين مراحل متعددة للتطور السياسي الإسرائيلي وتاريخ المسيحية من أصلها العائلي إلى ما تحمله من توترات في حاضرها بعد السبي، «عصر ما بعد التنوير» انظر Goldingay, *Theological Diversity*, p. 33.

٢٤ المرجع السابق، ص. ٧٠.

إلى الفوضى فهذا يمدهم بحماية مؤسساتية تتكوَّن من الحكام الأرضيين.[٢٥] ويمكن أن نفهم من ذلك أن الدولة المؤسساتية، مثلها مثل بقية بعض الأحوال البشرية التي يسمح بها القانون، مناسبة «للقلب القاسي» لدى البشر، وهي حالة مسموح بها لكنها انتقالية.

البقية المتألمة

اختفت المؤسسة الملكية في يهوذا عام ٥٨٧ ق.م. تحت أكوام حجارة أورشليم. وقد هزمتها جيوش نبوخذ نصر. واستمر بقاء المملكة الشمالية إلى أن اختفت بتقسيمها على يد الأشوريين عام ٧٢١ ق.م.

شعب الله

بالوصول إلى السبي، فإن شعب الله لم يعد بعد دولة. وليس هذا فقط ولكنهم بالكاد كانوا أمة. فكبقية قليلة تعلموا مرة أخرى أن يعيشوا كما عاش أجدادهم كغرباء في أرض غريبة، في أرض غادرها أجدادهم من وقت مبكر طاعةً لدعوة الله. والآن هم يعودون هناك تحت دينونة الله.

ولكن بابل لم تكن فقط غربة ولكنها كانت بيئة معادية وخَطِرة بشكل ضخم حيث شعب الله هم الآن أقلية مُقتلعة وجنس مهدَّد بالانقراض مسبيون. وعند هذه النقطة من تاريخهم كان شعب الله بقية مضطهدة بينما كانت الدولة قوة معادية محيطة بهم، وهم عليهم أن يعيشوا ويواصلوا العيش فيها كشعب الله. وكان هناك وجهان للخطر: (١) قد يفقدون هويتهم بالمساومة والتشبُّه ببيئتهم الجديدة وبذا يتوقفون عن أن يكونوا مميَّزين. أو (٢) قد يصرون على الاختلاف بعناد مما قد يجلب على أنفسهم نيران الاضطهاد المهلكة التي قد تقضي عليهم في النهاية. ونفس المجادلة واجهت شعب الله مرات عديدة في التاريخ عندما عانوا كأقلية في بيئة معادية. وفي هذه الحالة أيضًا لدينا تجاوبات مختلفة في الكتاب المقدس العبري مع مثل هذه المواقف، وسوف ننظر في أربعة منها: اثنان إيجابيان واثنان سلبيان.

الرد على دولة خارجية

١- الصلاة. أولاً، كانت هناك نصيحة للصلاة لبابل وكانت هذه رسالة إرميا الغريبة للمجموعة الأولى من المسبيين وردت في إرميا ٢٩ وتنبأ إرميا بفترة طويلة من البقاء في السبي تدوم لجيلين، وهذا عكس توقعات الذين توقعوا فترة سبي قصيرة، أو اقترحوا بالقيام بتمرُّد سريع لإنهاء السبي. كان على المسبيين أن يتأكدوا أن بابل فعلت ما فعلت بسماح من الله، و لهذا السبب كانت الصلاة لبابل ستضعهم في صف مقاصد الله. مرة أخرى كان سلام شعب الله مرتبطًا بسلام الأمة الوثنية التي يسكنون فيها في ذلك الوقت.

هنا يوجد بالتأكيد شيء أكثر من مجرد سياسة نفعية لتأمين مواصلة العيش. إن نصيحة إرميا تردد صدى الرسالة الأصلية لإسرائيل بأن يكونوا مصدر بركة للشعوب. وبالحقيقة بما أن الصلاة كانت واجب الكهنة، فكان هذا مثالاً لدور إسرائيل الكهنوتي بين الشعوب. وبما أن الأمم موضوع النقاش كانت في ذلك الوقت العدو والمضطَهِد لإسرائيل فلا نذهب بعيدًا عندما نجد استخدام العهد القديم في وصية يسوع الواضحة بالصلاة «وَأَمَّا أَنَا فَأَقُولُ لَكُمْ: أَحِبُّوا أَعْدَاءَكُمْ. بَارِكُوا لاَعِنِيكُمْ. أَحْسِنُوا إِلَى مُبْغِضِيكُمْ وَصَلُّوا لأَجْلِ الَّذِينَ يُسِيئُونَ إِلَيْكُمْ وَيَطْرُدُونَكُمْ» (مت ٥: ٤٤).

فمنذ الزمان المبكر فإنه من المشوّق أن نقارن نصيحة إرميا للمسبيين مع قصص تشفُّع إبراهيم لسدوم (تك ١٨: ٢٠- ٣٣) وإرسالية يونان لنينوى. فنوعية التعاطف الموجود في تشفُّع إبراهيم «الكهنوتي»

(٢٥) المرجع السابق ص. ٨٥- ٨٦.

مع أن مردوده لم يكن بالتحديد حسب طلبه[٢٦] يقابله بقوة، الإرسالية النبوية التي قام بها يونان، ففي حالة يونان كان الرد عكس ما طلب بالضبط، وهو بذكاء حاد توقع أن هذا محتمل حدوثه. إن المقارنة مشوّقة لأن نينوى كانت سيئة السمعة بسبب الشر والظلم مثل سدوم وعمورة، ولكن هنا لا ينتهي التشابه، فإبراهيم تسرَّع للتشفع وهو غير مدعو لذلك، أما يونان فرغم أنه مدعو فقد تدخَّل لاتجاه معاكس. وفشل إبراهيم في كسب إرجاء عقاب مدن السهل. ويونان دفع نينوى للتوبة، وبالتالي أزال الدينونة. تشفع إبراهيم لأنه علم أن الله بار، وحاول يونان الهرب من رسالته لأنه علم أن الله رحيم فاغتم لذلك (يون ٤: ١- ٣). إن القصص الثلاث معًا؛ قصة إبراهيم ويونان وإرميا - فيما بعد - تضع أمامنا الواجب الكهنوتي لشعب الله تجاه العالم الشرير. فعلينا أن نتشفع من أجل أولئك الذين يواجهون دينونة الله وعلينا أيضًا أن نعلن هذه الدينونة، لكن على رجاء التوبة وإرجاء العقاب، وعلينا أن نقوم بهذا بروح إبراهيم وليس يونان.

يمكننا أيضًا أن نضيف أن إرميا يستشعر وصية العهد الجديد للصلاة من أجل السلطات المدنية التي ليست في طاعة الله الذي يتسلَّط عليهم. فالأسس واحدة والتي هي: الرغبة الفدائية وقصد الله «فَأَطْلُبُ أَوَّلَ كُلِّ شَيْءٍ أَنْ تُقَامَ طِلْبَاتٌ وَصَلَوَاتٌ وَابْتِهَالاَتٌ وَتَشَكُّرَاتٌ لأَجْلِ جَمِيعِ النَّاسِ، لأَجْلِ الْمُلُوكِ وَجَمِيعِ الَّذِينَ هُمْ فِي مَنْصِبٍ، لِكَيْ نَقْضِيَ حَيَاةً مُطْمَئِنَّةً هَادِئَةً فِي كُلِّ تَقْوَى وَوَقَارٍ، لأَنَّ هَذَا حَسَنٌ وَمَقْبُولٌ لَدَى مُخَلِّصِنَا اللهِ، الَّذِي يُرِيدُ أَنَّ جَمِيعَ النَّاسِ يَخْلُصُونَ وَإِلَى مَعْرِفَةِ الْحَقِّ يُقْبِلُونَ» (١تي ٢: ١- ٤).

فالصلاة تضع كل الأشياء في اعتبارها بما فيها السلطات البشرية في المشهد. الصلاة تسعى لخير الدولة وفي نفس الوقت ترفض أن تعطيها كيانًا مطلقًا. بما أن الصلاة تتوجه إلى السلطة الأعلى فوق الدولة (مما يجعل الصلاة أيضًا عملاً سياسيًا) فالصلاة من أجل بابل يضعها في مكانة نسبية لأنه كما يذكِّر دانيآل (رجل الصلاة) بأن نبوخذ نصر «الذي هو رأس بابل الذهبية»، أن هناك إلهٌ في السماء، و «السماء تحكم» (دا ٢: ٢٨؛ ٤: ٢٦).

٢- الخدمة. ثانيًا، هناك تجاوب صادر من دانيآل وأصدقائه الذين ذهبوا لأبعد من الصلاة لنبوخذ نصر. فسفر دانيآل يعتبر تحليلاً رائعًا للأخطار الشديدة بالإضافة إلى الفرص الفريدة لمثل هذا القرار. هناك تشابه مع قصة يوسف. كلاهما كان قادرًا على الشهادة للإله الحي وسط دولة وثنية تعبد الأوثان وكلاهما استطاع أن يؤثر على سياسات الدولة وكلاهما استطاع أن يفيد شعب الله عن طريق وظائفهم المدنية. إن قصص دانيآل ١- ٦ دراسة قوية لاحتمالات استخدام كل قدرات الشخص في موقف صعب عند أعلى مستوى للسلطات السياسية الوثنية ومع ذلك يظل مخلصًا وغير مساوم[٢٧] عندما يعمل هذا.

مرة أخرى قد نلاحظ أمثلة أخرى في العهد القديم، فقد كانت هناك أوقات عندما كانت إسرائيل نفسها ضالة وكانت هي في الواقع قوة معادية «خارجية» فعليًا لمن يعبدون يهوه بأمانة، خاصة مع ملوك مثل أخآب، فموضوع العلاقة بين الأتباع الموالين للرب وسلطات الدولة التي هي أي شيء عدا ولاءها له يصبح أمرًا حرجًا ومكلفًا. فنحن نعرف رد إيليا فقد أظهر تلميحات معارضة، وضع يوضح أن الولاء للرب فوق ووراء سلطة الدولة. كان هذا مغزى ملاحظته في حضور أخآب «حَيٌّ هُوَ الرَّبُّ إِلَهُ إِسْرَائِيلَ الَّذِي وَقَفْتُ أَمَامَهُ» الذي أخدمه هو وليس أنت يا أخآب

(٢٦) لم يطلب من الله إدانة المدن ولكن إنقاذ أقاربه. فقد طلب من الله أن ينقذ المدن من أجل أي بار يوجد فيها.

(٢٧) أوضحت أبعاد هذا الإصحاح في Christopher J. H. Wright, *Tested by Fire*.

(١مل ١٧: ١). لكن هناك رد آخر في نفس الظروف قدمه عوبديا. يقال لنا بأنه «وَكَانَ عُوبَدْيَا يَخْشَى الرَّبَّ جِدًّا» (١مل ١٨: ٣). غير أنه أختار أن يبقى في وظيفته السياسية العليا في بلاط أخآب وإيزابل. لم يكن فقط يخدم الدولة، بل استغل موقعه في رعاية مائة نبي وسط الاضطهاد العنيف (١مل ١٨: ٤).

وقد عرفنا أن ما عمله إيليا وعوبديا، كان يحتاج إلى شجاعة فائقة. ويمكن القول إن موقف عوبديا كان أصعب على المدى الطويل. وبالتأكيد هناك مئات من الأنبياء يدينون بحياتهم لشجاعة عوبديا وموقفه في الداخل، وليس كموقف إرميا «الذي يقف خارج» عرين الأسد. ومؤخرًا كان إرميا يدين بحياته لموظف آخر كان «في الداخل» وهو عَبْدَ مَلِكُ الكوشي (إر ٣٨: ٦- ١٣).

٣- الدينونة. ونعود مرة أخرى لما كتبه إرميا وهو الرد على الإعلان الشامل بالدينونة على بابل. وهذا يُظهر التناقض المذهل بين نصيحة إرميا للمسبيين للصلاة لبابل. والواقع أنه كان في حقيبة البريد الدبلوماسية التالية كما في خطاب الإصحاح ٢٩، أرسل إرميا أيضًا خطابًا مليئًا بالنقد ضد بابل، وهو وارد في إرميا ٥٠، ٥١. كان الدَرَج يُقرأ علانية ثم يُلقى بحجر في نهر الفرات، وهناك يغرق، وهو ما كان مقدَّرًا لبابل. وهذا يوضح بجلاء أن خطاب إصحاح ٢٩ لم يكن مجرد خطاب وردي هدفه الطمأنينة المبنية على إيمان ساذج بمآثر بابل وخيرها. لقد أخبر إرميا المسبيين بالصلاة من أجل سلامة بابل بعيون مفتوحة جيدًا على حقيقة بابل وخاصة أن كل ما فيها كان مقدَّرًا له أن يدمر في طريق دينونة الله العاصفة.

وفي هذا السياق علينا أن نضع ضمن الأجزاء التي تهمل بكثرة في كتابات الأنبياء النبوات ضد الأمم فنحن نميل أن نمر عليها باعتبارها نبوات عتيقة بخصوص سقوط الإمبراطوريات توضع في خزانة التاريخ أو في مكان يليق بالمتاحف. ولكن رسالة هذه الرسالات النبوية بخصوص الأمم لها قوتها. فهي تتكلم عن سيادة الله المطلقة التي يمارسها طوال فصول التاريخ المتغيِّرة. وهي تتحدث عن مسئولية كل الإمبراطوريات البشرية أمام الإله الحي إله كل العالم. وهي تتحدث بارتجاف أمام سرعة زوال أكبر الأمم قوةً على الأرض وفي أي عصر[٢٨]. إنها تأكيدات يحتاجها شعب الله على الدوام في كل عصر وخاصة في عالمنا فليست الشعوب والدول فقط التي تستخدم هذه القوة الجبارة ولكن الشركات والأفراد الأغنياء غنى فاحش.

٤- السخرية. وأخيرًا هناك رد السخرية المقصود وكشف جميع آلهة بابل، ومدنية «العلم» المعَّقد. يمكن أن نفقد أهمية إشعياء ٤٦، ٤٧ إذا فشلنا في رؤية صلتهما مع بعضهما البعض ومع السياق. فهنا نبي يسعى لكي يقوِّي شعبه المُحبط ليؤمن أن الرب يمكن أن يفعل شيئًا عظيمًا مرة أخرى. إن حالتهم الحاضرة ليست هي النهاية. وأنهم يقدرون بالفعل على القيام والخروج من بابل، وشعب الله يجب عليه أن يعلن هويته مرة أخرى في العالم. هوية الخدمة - ولكن الآن عُرفت كونيًا بأنها ذات مغزى خلاصي لكل الشعوب، ولكن الويلات التي تكبح جماح بابل تعني أن إسرائيل يمكن أن تلقى نفس الإجابة، ولذا فحتى قبل أن يقضي جيش كورش على قوة بابل العسكرية فإن نشيد إشعياء كان بالفعل

---

(٢٨) أوضحت المضامين اللاهوتية والأخلاقية في نبوات حزقيال على مصر وصور في

C. J. H. Wright, *Message of Ezekiel*, pp. 255- 277.

بصيرة حادة بخصوص منظور العهد القديم للشعوب تحت سلطان الله ودينونته يقدمها أيضًا

Brueggemann, *Theology of the Old Testament*, pp. 518- 522.

قد هدمها سيكولوچيًا وروحيًا في تفكير المسبيين. ولذا فهناك مغزى سياسي قوي لكشف زيف من الأوثان وتفريغ الغرور الثقافي في هذه الإصحاحات ويتكلم بورجمان عن هذه النقطة بأسلوبه البلاغي المعهود:

> يستخدم الشاعر نوعًا من حرب العصابات الذي هو دائمًا ضروري لصالح الشعب المقهور أولاً. الشخصية المكروهة يجب أن يتم السخرية منها ويمكن التطاول عليها ثم يتم التمرد عليها والبيت الكبير لا يثمر أي حياة حقيقية ولا حاجة للخوف منه، ولا يمكن الثقة به، ولا يجب أن يُكرم. وعندما توجه السخرية للآلهة البابلية، وعندما يقع التهكم على حضارة بابل فإن مجرى التاريخ ينقلب، حينئذ تصبح الجنازات أفراحًا، والحزن يصبح صلوات شكر، واليأس يتحول فرح. قد لا يتعدى الأمر طقسًا، ولكن لا تستهن به لأن الطقس الذي يقف قريبًا من الخبرة التاريخية يمكن بالفعل أن يُنهض الناس، فمثلاً لاحظ كنائس الزنوج وحركات حقوق الإنسان أو المقاومة التحررية في أمريكا اللاتينية، فالطقوس قد تكون مرحلة للعبور عكس الاتجاه الذي يعتقد الملوك أن حدوثه غير ممكن. علينا ألا نقلِّل من قوة الشاعر، فالانقلاب قد يبدأ حين تتغير اللغة. و يتغير الإدراك بشكل جديد. أو بتعديل الوعي [٢٩].

إلا أننا بعد أن قلنا هذا، فإن مستقبل شعب الله مازال يعتمد على كورش الذي كان أكثر من مجرد ملك لإمبراطورية وثنية مثلما كان نبوخذ نصر وكما كان البابليون. فالدولة التي كان يسخر منها إشعياء كانت هي التي وُصفت قبلاً كخادم الله الذي توقع الدينونة على إسرائيل (إر ٢٥: ٩؛ ٢٧: ٦). تفادى إشعياء استخدام عبارة «خادم» بالنسبة لكورش بما أنها تعطي دلالة خاصة في نبوته وتطبيقها على إسرائيل ومن سوف يحقق رسالة إسرائيل. ولكنه يصف كورش «كراعي» الرب «ومسيحه» (إش ٤٤: ٢٨؛ ٤٥: ١). وهذه كانت عبارات تنطبق عادة على ملوك إسرائيل، ولذا فبينما أعلن النبي بشكل مؤكد أن خلاص إسرائيل من السبي سوف يكون عملاً انتصاريًا للرب، فهو ينظر إلى الدولة الخارجية القائمة حديثًا لتنجزه. **إن الخروج الجديد سوف يقوم له موسى آخر من الأمم.**

مرة أخرى نرى كيف يضع العهد القديم بالكامل كل السلطة السياسية البشرية والقوة العسكرية تحت سيطرة إرادة الرب. قد تكون الدولة الخارجية ظالمة ومستعبدة كأداة لدينونة الله أو قد تكون أكثر استنارة وتحررًا كأداة لفداء الله. وأي من الطريقتين هي ذراع الرب العاملة.

الجماعة المختلفة: فترة ما بعد السبي

شعب الله

بعد العودة من بابل إلى يهوذا لم يعد شعب الرب دولة مؤسساتية مرة أخرى. لكن لم يكونوا الجماعة الصغيرة المخلوعة من المسبيين الأسرى. لقد كانوا أمة بالكاد بلا أي إحساس بالاستقلال الوطني. لكن كانوا جماعة ذات إحساس واضح بالتميُّز العرقي والهوية الدينية، وكإقليم فرعي ضمن الإمبراطورية الفارسية ظلوا عديمي الأهمية سياسيًا. ولكن وفي نفس الوقت كانت لديهم نظرة تتقوَّى بشدة لدلالتهم الخاصة كشعب الله في العالم، إذ لهم دور متواصل كخادم لله وخليط من الآمال لكيفية تحقيق قصد الله بالكامل لهم ومن خلالهم. ولذا فهم الجماعة العائدة، جماعة الإيمان والوعد، جماعة الذاكرة والرجاء.

(29) Brueggemann, *Prophetic Imagination*, p. 75.

ويحدد جولدنجاي أربعة ملامح لجماعة ما بعد السبي. (١) كانوا **جماعة عابدة** راجعة إلى المفهوم الأصلي إنه الجمع الإسرائيلي *ēdâ* الذي يجتمع للعبادة. وضع عزرا أساسه، وكاتب سفر الأخبار ميز صلاحيته في سرده التاريخي. (٢) كانوا **جماعة منتظرة** تتطلع إلى تنويعات التوقعات الرؤيوية لمستقبل جديد من الرب. (٣) كانت **جماعة طاعة** بتكريس جديد للناموس تحركت بإدراك أن إهمالهم للناموس هو الذي أدى إلى كارثة السبي، ولذا فالناموس الذي كان في الأصل الجزء التجاوبي يصير أكثر من العهد كبؤرة جماعة الإيمان الجديدة والتي عرفت أخيرًا «باليهودية». (٤) كانوا **جماعة متسائلة**، فتوترات الإيمان التي فرضها تاريخهم الخاص أنتج شكًا وعدم يقينة والتي صارعت معها بعض كتابات الحكمة، ولم تجد كل الأسئلة إجابات ضمن محدودية الإيمان القديم.

الدولة

في هذه الفترة كان هناك تقلبات هائلة لدرجة أن الدولة الإمبراطورية القادمة من الخارج تعدّت على حياة شعب الله، ففي ظل الحكم الفارسي شهدوا سياسة طيبة بشكل نسبي بخصوص الحرية الدينية والاستقلال المحلي بشكل واضح، ولكن بالطبع بدون استقلال. ولكن هذا كان يمكن استخدامه ضدهم على يد الأعداء المجرَّدين من المبادئ الذين داخل النظام كما يتضح في سفر استير. وقصص نحميا، وعزرا، تقدم دراسة من زاوية كيفية استفادتهم من تمويل الدولة وحماية السلطات لتأسيس البنية التحتية للجماعة ومقاومة أعدائها. وفي السنوات الأخيرة لحكم اليونانيين لفلسطين تحت حكام انطيوخس وصلت الجماعة إلى ذروة الضغوط. وبعض تلك الضغوط هدد بانقسام الجماعة بين من هم يقبلون الثقافة اليونانية وأساليبها ويتواءمون معها، وأولئك الذين يحفظون الإيمان ويتمسكون باختلافهم بأي ثمن، فإذا كان الناس الذين يواجهون هذا المأزق الذي ذُكر في سفر دانيآل. فالإجابة إذًا كانت الصبر والتحصُّن بالآمال الرؤيوية والتأكيد على أن كل شيء سوف يبقى في سيطرة الله.

فلا الخروج ولا كورش كانا متوقعين. التحمل فقط هو ما دعوا إليه الشعب حتى يتدخل الله بنفسه.

الخلاصة: تطبيق الفكرة على العصر الحالي

لا يوجد في العهد القديم «صيغة عقائدية» واحدة، ولكن تنويعات من التجاوب نحو المؤسسة البشرية التي تتغير على الدوام، فالسلطة السياسية الآتية من الخارج يجب أن تُحترم وتُخدم بأسلوب شرعي، ولكن يوسف ودانيآل أوضحا أن هناك حدودًا بعدها تصير التسوية مستحيلة. لأن الدولة ليست مطلقة. فالملوك ليسوا آلهة ولكن لهم مسار يراقبون أنفسهم في سيرهم فيه، وأن شعب الله الذي دخل في الخدمة السياسية لواحد من السلطات البشرية يجب أن يقبل تحمل الاضطهاد والألم. وبهذه الملاحظة فإن المدى الكبير للمادة المتاحة لنا للتفكير في العلاقة بين شعب الله والدولة ينحصر في ما الذي يمكن أن نفعله حيال هذا؟[٣٠]

إقرار التنوُّع

١- يجب أن نعقد رابطة علاقة سببية حذرة بين

(٣٠) هناك شيء واحد في رأيي لا يجب أن نفعله هو أن نفترض أيديولوچيات متناقضة متعددة ضمن المواد المتنوِّعة. هناك ميل بين بعض المتخصصين لممارسة تفسير بلا نهاية للظنون التي تأخذ شكل اهتمامات أيديولوچية في كل سرد وناموس ومَثَل أو نبوة، ثم يدّعون بأنهم يقومون بتعريف الجماعات الاجتماعية المتنافسة في إسرائيل التي أنتجت النص المذكور بخصوص نهاياتها السياسية الخاصة. وهذه العملية التي قد تكون مهووسة بشكل ما تبدو لي أنها تقلّل من قيمة المجموعة ذات السلطة من المنظورات الاجتماعية عند J. David Pleins, *Social visions* انظر مناقشة أوسع في الفصل ١٤. انظر أيضًا النقد الواضح لهذه الافتراضات الخاصة عند O'Donovan, *Desire of the Nations*, p. 28..

وقائع أي موقف تجد فيه جماعة الرب نفسها على علاقة بالدولة العلمانية الحديثة في ظروف تشبه ظروف إسرائيل التاريخية، فهذا يحتاج إلى تفكير دقيق وتحاشي الدوافع الخفِّية التي قد تكون رومانسية أكثر من الحقيقة، فمثلاً ليس كل المسيحيين يعيشون تحت ضغط القهر، ولا كل المسيحيين الذين يعيشون خاضعين للظلم هم في ظروف مساوية للإسرائيليين في مصر، فقد تمثل بابل المثال الأقرب والتحديات الأكثر أهمية. قد يعيش بعض المسيحيين في وقت نشأة الدولة بعد تحولات سياسية ضخمة في بلادهم، حيث يملكون احتمالات التأثير على محيط الدولة الوليدة طبقًا للقيم المأخوذة من سيناء ومن النموذج الثيوقراطي. وآخرون قد يعيشون كأقلية صغيرة في دولة ذات نزعة خيرة بشكل معتدل. ولكن فرصتهم ضئيلة في التأثير عليها. ولذا فنحن نحتاج أن نعيد التفكير في خبرة إسرائيل المتنوِّعة لنرى متى وأين توافق خبرتنا الخاصة؟ وما الدروس التي نتعلمها؟

> إن سياسة الخروج (كمثال) تتطلب أننا لا يجب أن «نشخصن» كل موقف من مواقف الظلم في مصر... ففي السرد الكتابي يبرر التحليل الواعي استخدام مفاهيم «الظالم» و «المظلوم» ويبدو لي أنه من الملزم في كل موقف وحده وكل صراع اجتماعي قائم في التاريخ استخدام البحث المتعقل الذي يقرر فيما إذا كانت مفاهيم «**الظالم**» و «**المظلوم**» مناسبة من الناحية التحليلية أو من الضروري البحث عن نموذج سيسيولوچي آخر[٣١].

٢- نحتاج أن نتفادى الاختيار العشوائي الذي قد يغرينا بأن نضل إلى وجهات نظر ملتوية بخصوص ردود شعب الله على الدولة. وإذا نحن توافقنا مع صورة إسرائيل في فترة معينة نقع فريسة لنفس الإغراء الذي وقعت فيه إسرائيل في تلك الفترة، وحتى لو وجدنا أن فترة بالتحديد تحوي الكثير لتقوله لموقفنا فنحن نحتاج إلى الوعي الصحيح والمتوازن بخصوص الفترات الأخرى أيضًا. لأن أهم شيء أن إسرائيل «وجدت» الله في كل المواقف وتعلّمت و توافقت معها:

> إنها شجاعة فائقة أن نجد في ثنايا الكتاب المقدس نفسه أن شعب الله يتغلّب على مصاعب الأشكال المختلفة من الغموض الذي نختبره نحن أنفسنا. فالله قال نعم لكل منها. وكان النظام الملكي جزءًا من إرادة الله حتى رغم أن له أصلاً أرضيًا في عمل من التمرد البشري. وكان على الجماعة أن تجد أساليب للعيش مع خبرة وعود الله التي لم تتحقق [ولكن]... الخطر يكمن في أن اختياراتنا لمفهوم من المفاهيم المتنوِّعة التي يقدمها العهد القديم لنا قد تكون اختيارًا عشوائيًا، فالفهم المبني على التقرير المسبق لما يعنيه أن نكون شعب الله قد يجد سندًا له من الناحية التفسيرية بالرجوع إلى ضمانات كتابية تدعم وجهة نظر تم اختيارها قبل الرجوع إلى الكتاب المقدس[٣٢].

إيجاد المعيار

إذا سألنا فيما إذا كانت أية فترة معينة أو حدث في تاريخ إسرائيل في العهد القديم له دلالة رئيسية يضع نموذجًا لبقية الفترات أو الأحداث فأنا أظن أنه علينا أن

---

(٣١) Baun, 'Exodus Politics', p.115 هو يذهب إلى اقتراح نماذج مثل المصالحة بين الأخوة الغرباء كمثال على أسلوب أكثر فائدة، وبنفس القدر الكتابي في النظر إلى صراعات مثل شمال إيرلندا والصراع الفلسطيني الإسرائيلي.

32 Goldingay, *Theological Diversity*, pp. 91- 92.

نعود إلى المغزى القياسي للعهد والناموس في سيناء. ومحاولات الثيوقراطية المبكرة التي أنشأت جماعة تجسِّد هذه الأهداف الاجتماعية. ونحن قد رأينا بالتفصيل أن الأنبياء مارسوا دورًا نقديًا أثناء النظام الملكي، وبالأخص الذي تأسس على «الميثاق» العهدي في سيناء.

هناك مثل جيد آخر في المكانة المعيارية لناموس العهد حتى في موقع وثني، إنه دانيآل مرة أخرى. فعندما كان يعيش وسط السبي وكان شعبه أقلية مضطهدة في دولة وثنية كان لدى دانيآل رؤى للإمبراطورية وبشكل أساسي في سماتها الشريرة. وكان إرميا مثل دانيآل واعيًا تمامًا بالدولة كعدو لله وهي في الحقيقة تعيَّنت للخراب الإلهي النهائي وكأنها وكيل لله، إلا أنه لم يخدم الدولة على المستوى السياسي المدني فقط، ولكن أيضًا أخذ الفرصة ليتحدى الدولة باسم «إله السماء» ليصلح طرقها بالتوازي مع نموذج العدل المشتق من سيناء (٤: ٢٧).

إن رقّة موقف دانيآل وتوازنه الرشيد واضح. ومن ناحية أخرى فإن معرفته بأن الله نفسه الذي أعطى نبوخذ نصر السلطة والسيادة، لكنه بالرغم من هذا لم يشعر أنه مرغم في طاعته لنبوخذ نصر في كل التفاصيل. وبالأحرى وضع حدودًا لمدى خضوعه للدولة لأنه لم تكن هناك حدود لخضوعه لله. **إن عقيدة دانيآل في التعيين الإلهي للسلطان البشري لم يجعله سلبيًا يقدم طاعة بلا نقد للسلطة التي يعيش تحت إمرتها.** ولكن من ناحية أخرى هو عرف أن بابل كانت واحدة من «الوحوش» التي رآها في رؤيته، هي أداة للدمار الشرير ذات أبعاد روحية، ومع هذا واصل واجبه السياسي اليومي في وظيفته محافظًا على أمانته وشهادته إلى مستوى قمة الحياة الوطنية. **إن عقيدة دانيآل بخصوص التأثير الشيطاني على القوى البشرية لم تجعله ينسحب كمتهرِّب من الاشتغال بالسياسة.** والمسيحيون يحتاجون إلى نفس الفهم المتوازن لمسئوليتهم السياسية والاجتماعية في الدول التي قد لا تعترف بالله، ولكن مازالت جزءًا من عالم الله.

السلطة المعيَّنة

من الواضح أن طبيعة ومصدر السلطة هو موضوع مهم في أي مناقشة للسياسة. وسوف أضع ثلاث نقاط هنا من دراستنا للاهوت السياسي لإسرائيل.

أولاً، السلطة الكاملة هي لله ويؤكد العهد القديم على هذا بقوة كما يؤكد العهد الجديد على أن كل السلطة هي للمسيح. وأن سلطة الله تنطبق على اشتمال الوجود الإنساني على الأرض. ولذا فأي سلطة بشرية هي سلطة ثانوية ومأخوذة من سلطة الله. وأما ميولنا لوضع سلطاتنا البشرية في شكل مطلق يجب أن تُكشف باستمرار وتأخذ شكلاً نسبيًا بشكل حاسم، وهذا بالطبع يجب أن يكون صحيحًا سواء بالنسبة للسلطة البشرية التي تُمارس بين شعب الله، كما هي في مجال السلطة السياسية للدولة، كل السلطات البشرية نسبية ويمكن تفسيرها والوصول إليها عن طريق الله، ومن هنا تأتي أهمية الهبة النبوية والخدمة.

ثانيًا، تأتي السلطة السياسية من الله وليس من الناس، وهذا تأكد في عصور مختلفة. أراد الشعب ملكًا ولكن الله هو الذي إعطاؤه رغم هذا فإن دور الشعب مهم والشرعية في عيون الشعب مهمة. وحتى في تاريخ التعيين الإلهي للملك الداودي فمن المدهش أن يلعب الشعب كثيرًا دورًا حاسمًا في تعيين أو خلع الملوك (مثال: ٢مل ١١: ١٧ وما بعده؛ ١٤: ١٩– ٢١). ولكن بما أن السلطة تأتي في الواقع من الله فهذا يضع حدودًا لممارسة القوة عن طريق السلطة المعيَّنة أو المختارة وأيضًا في اختيارات وسلوك الشعب أيضًا.

الأغلبية ليس لها حق مقدس أكثر من الحاكم في مفهوم العهد القديم، ولهذا فإن تقسيم وتشتيت القوة شيء جيد طالما أنه يمنع فردًا أو مجموعة من ممارسة نوع من السلطة الشاملة التي تخص الله فقط[٣٣].

ثالثًا، صورة الخادم هي نموذج السلطة السياسية «وَمُوسَى كَانَ أَمِينًا فِي كُلِّ بَيْتِهِ كَخَادِمٍ، شَهَادَةً لِلْعَتِيدِ أَنْ يُتَكَلَّمَ بِهِ» (عب ٣: ٥) ولكن الإسرائيليين كانوا سيوافقون عليها (انظر خر ١٤: ٣١). ورغم أن موسى كان **قائدًا** متفوقًا بين العظماء في التاريخ البشري ووُصف: «وَأَمَّا الرَّجُلُ مُوسَى فَكَانَ **حَلِيمًا** جِدًّا أَكْثَرَ مِنْ جَمِيعِ النَّاسِ الذِينَ عَلَى وَجْهِ الأَرْضِ» (عد ١٢: ٣)، فليس غريبًا إذًا إن الناموس التثنوي في المملكة يمنع الملك بشدة من تمجيد نفسه فوق أخوته. فهو يجب أن يكون نموذجًا في تجسيد مطاليب وقيم الناموس (تث ١٧: ١٤- ٢٠). وفي الواقع هذا النص المتميز يرى في قليل أو كثير ما الذي يجب أن يكون عليه ملك إسرائيل؛ أن لا يكون مثل أي ملك أرضي عادي الذي يتلذذ بالأسلحة ومكانة عسكرية، والثروة (ذهب وفضة) والزوجات (الحريم). ففي سياق الوقت الحالي فقد نتساءل فيما إذا كان الأمر يستحق أن يكون هناك ملك من البداية على هذا الطراز. كانت إسرائيل نموذجًا مختلفًا جدًا في الواقع للملكة. وهو مثال استطاع داود بالكاد أن يلتصق به للأسف وسليمان نسيه بالمرة.

إن مثال القيادة السياسية الحقيقية في إسرائيل لم يتم التعبير عنه بشكل موجز في أي مكان أكثر مما ورد في النصيحة التي أُعطيت لرحبعام على يد مستشاريه العجائز التي وردت في ١ملوك ١٢: ٧، «إِنْ صِرْتَ الْيَوْمَ عَبْدًا لِهَذَا الشَّعْبِ وَخَدَمْتَهُمْ وَأَجَبْتَهُمْ وَكَلَّمْتَهُمْ كَلاَمًا حَسَنًا، يَكُونُونَ لَكَ عَبِيدًا كُلَّ الأَيَّامِ» إن منصب الملك يعني الخدمة المتبادلة. ونفس الفكر متأصل في الاستعارة الشائعة في مفهوم (الراعي) الذي يُطبَّق على القيادة السياسية. وكما لاحظنا كان للرعاية وظيفة مسئولة، ولكنها ذات مكانة متواضعة. فهو موجود لصالح الغنم التي لم تكن له، ولكن كانت لمالكهم المسئول أمامه. ولذا فعندما قال يسوع إنه ليس فقط مثال الراعي بل أكد أن العظمة الحقيقية هي موضوع الخدمة وليست مكانة فهو كان يجدد مفهومًا أصيلاً في العهد القديم عن العلاقة والسلطة.

الله والأمم: رؤية إسرائيل الكونية

بدأت هذا الفصل بتنوُّع الأمم كجزء من نظام الله للخليقة. والآن أعود إلى الشعوب مرة أخرى في خلاصة إسخاتولوچية كيف أن إسرائيل تمعَّنت في مستقبل الشعوب في مقاصد الله؟ وكيف أدركوا بالفعل العلاقة الحاضرة للشعوب مع إسرائيل كشعب العهد الذين هم للرب؟ إن الموضوع كبير بما أنه موضوع يظهر على السطح مرة بعد مرة، ولذا فأنا فقط أستطيع أن أقدم عرضًا باختصار شديد لبعض النقاط الرئيسية هنا[٣٤].

الأمم كمتفرجين

في بعض النصوص ترى إسرائيل الأمم «كمتفرجين» لكل معاملات الله مع إسرائيل سواء كانت إيجابية أو سلبية. عاشت إسرائيل على مستوى منفتح وشهدت الأمم ما حدث لهم. ولذا فأيًا كان ما تتمتع به إسرائيل من خلاص الله، أو أيًا ما كانت تتلقّاه من عواصف دينونة الله فإن الشعوب كانت تراه وتضع خلاصتهم

(٣٣) بخصوص هذه النقاط المتعلقة، بمحدوديات الحكومة، وأهمية التعددية في القيادات، والطبيعة الاشتقاقية للسلطة البشرية من السلطة النهائية لله انظر Marshall, *Thine Is the Kingdom*, pp. 56- 61.

سواء كانت صحيحة أو خاطئة (خر ١٥: ١٥؛ ٣٢: ١٢؛ عد ١٤: ١٣- ١٦؛ تث ٩: ٢٨؛ حز ٣٦: ١٦- ٢٣). وكانت مشاهدات الشعوب أيضًا باعثًا واضحًا لتجاوب إسرائيل الأخلاقي تجاه الله. وهذا أيضًا يمكن أن يكون إيجابيًا (تث ٤: ٦- ٨) أو سلبيًا (تث ٢٩: ٢٤- ٢٨).

الأمم كمستفيدين

وفي النهاية، وكلغز، يمكن أن نصوِّر الأمم كمستفيدة من كل ما عمله الله في إسرائيل ولها. وأيضًا قد دُعيت للفرح والتهليل والحمد ليهوه YHWH إله إسرائيل. فما فعله الله لإسرائيل بما فيه هزيمة الشعوب التي كانت أعداء لها، هو بالكامل ما يمكن أن يكون موضوعًا للامتنان والحمد بين الشعوب ولذا فهو يجب أن يكون في النهاية من أجل خير فدائهم (١مل ٨: ٤١- ٤٣؛ مز ٤٧، ٦٧).

الأمم ضمن إسرائيل

الشيء الملحوظ أكثر من كل شيء أن إسرائيل وصلت لتقبل الرؤى الأخروية بأنه سوف يكون هناك من الشعوب من يأتي لمجرد الالتحاق بإسرائيل بل سيندمج كإسرائيل بنفس الأسماء والامتيازات والمسئوليات أمام الله (مز ٤٧: ٩؛ إش ١٩: ١٩- ٢٥؛ ٥٦: ٢- ٨؛ ٦٦: ١٩- ٢١؛ عا ٩: ١١- ١٢؛ زك ٢: ١٠- ١١؛ أع ١٥: ١٦- ١٨؛ أف ٢: ١١- ٣: ٦).

إن النصوص تخطف الأنفاس في مجالها الكوني. إنها بُعد الميراث النبوي لإسرائيل الذي كان له أكبر الأثر على الشرح اللاهوتي، ومحرِّك رسالة الأمم في العهد الجديد. وهذا يعطي حدودًا لتفسير يعقوب لحياة المسيح وموته وقيامته ونجاح إرسالية الأمم في أعمال ١٥ (الذي يقتبس من عا ٩: ١٢). وبطريقة مماثلة حرَّك جهود بولس كممارس وكلاهوتي للإرسالية (مثال رو ١٥: ٧- ١٦)؛ بالإضافة إلى الشكل اللاهوتي للأناجيل التي تتلخص كلها في الأشكال المتنوعة للإرسالية العظمى. إرسال تلاميذ يسوع إلى أمم العالم.

تنوُّع الأمم حُفظ في وحدتها

يحوي العهد القديم الرؤية الكاملة في اشتمال الأمم لقصد الله الفدائي، فقد أُعطي وعد البركة أولاً لإبراهيم. وما كان تغيرًا ضمنيًا لبابل المشتَّتة والمضطربة في دعوة إبراهيم صار جليًا في رؤيا النبي صفنيا بخصوص الأمم. سوف يتحدون مرة أخرى. فبعد إيقاع دينونة غضب الله على شر الأمم:

«لأَنِّي حِينَئِذٍ أُحَوِّلُ الشُّعُوبَ إِلَى شَفَةٍ نَقِيَّةٍ،
لِيَدْعُوا كُلُّهُمْ بِاسْمِ الرَّبِّ، لِيَعْبُدُوهُ
بِكَتِفٍ وَاحِدَةٍ»
(صف ٣: ٩)

ولكن هذه الوحدة الأخروية فإن عبادة الله لن تعني تذويب هويات الأمم المتنوعة. بل بالأحرى فإن مجد

(٣٤) لم يحصل لاهوت إسرائيل للشعوب على الاهتمام الذي يستحقه في العديد من الأعمال التي تناولت لاهوت العهد القديم. ويعتبر Walter Brueggemann واحدًا من قلائل لاهوتيّ العهد القديم الذي عالج بدقة بأسلوب يربط فهم إسرائيل للرب ولأنفسهم
Brueggemann,*Theology of the Old Testament*, pp. 492- 597

وانظر أيضًا.

Robert Martin- Achard, *Light to the Nations*; Moshe Greenberg, '*Israel and the Nation*'; Norbert; Lohfink, *God of Israel and the Nations;* G. H. H Scobie, '*Israel and the Nation*'; Eckhard J. Schnabel, *Israel, the people of God and The Nations*, G. J. Davies, *Destiny of the Nations*.

اهتمام أكثر أُعطي لموضوع الأمم في دراسات خاصة بعلم الإرسالية في اللاهوت الكتابي ولكن هذا ينظر كثيرًا إلى موضوع استعادة الماضي بالنسبة إلى لاهوت العهد الجديد لإرسالية الأمم في الكنيسة المبكرة. مفهوم صحيح من الناحية الكتابية ولكن ليس موضوعًا في قالب الفهم السياقي والتفسيري للنصوص بخصوص الشعوب، وفهم إسرائيل الخاص

Johannes Blauw, *Missionary Nature of the Church*, Richard R. Ridder, *Discipline the Nations*, Davies Burnett, *God's Mission;* Walter C. Kaiser Jr, *Mission in the Old Testament*.

ملك الله المستقبلي سوف يكون تدفُّق غني التنوُّع لكل الشعوب. هذا هو الفرح النابض في إشعياء ٦٠، ومزيد من التحذيرات الهادئة في زكريا ١٤: ١٦ وما بعدها. وأكثر من هذا فليس فقط الشعوب ولكن كل منجزاتهم وثرواتهم ومجدهم سوف يُجلب ويُطهر إلى أورشليم الجديدة لملك الله[٣٥]. إن رؤيا العهد القديم موجودة في إشعياء ٦٠: ٥- ١١؛ حجي ٢: ٦- ٨ وفي الملخص المدهش في نبوات ضد صور (إش ٢٣: ١٨)، والتي تصوِّر أن كل فوائد إمبراطورية النموذج التجاري المثالي سوف «تنفصل عن الرب» لصالح شعبه.

هذا ليس غلو في الوطنية أو اشتهاء في مُلك الغير، بل بالأحرى هو إدراك أنه بما أن غرض الله النهائي هو خلق شعب لنفسه، إنسانية جديدة في أرض جديدة، فإذًا كل أعمال وإنجازات الجنس البشري يمكن فقط أن تكون ناجمة عن العناية الإلهية، وتسهم في النهاية لمجد هذا النظام الجديد، ونفس الرؤيا توجد في سفر الرؤيا عندما «مُلوك الأَرْضِ يَجِيئُونَ بِمَجْدِهِمْ وَكَرَامَتِهِمْ إِلَيْهَا» (رؤ ١١: ١٥؛ ٢١: ٢٤).

(٣٥) لعرض رائع لهذا الرجاء الأخروي العظيم للشعوب وللخليقة انظر:

Richard J. Mouw, *When the Kings Come Marching* In.

قراءات إضافية

Bauckham, Richard, *The Bible in Politics: How to Read the Bible Politically* (London: SPCK; Louisville, KY: Westminster John Knox, 1989).

Baum, Gregory, 'Exodus Politics', in van Iersel and Weiler, *Exodus*, pp. 109–117.

Brueggemann, Walter, *The Prophetic Imagination* (Philadelphia: Fortress, 1978).

———, *A Social Reading of the Old Testament: Prophetic Approaches to Israel's Communal Life*, ed. Patrick D. Miller Jr, (Minneapolis: Fortress, 1994).

———, *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy* (Minneapolis: Fortress, 1997).

Gerbrandt, Gerald Eddie, *Kingship According to the Deuteronomistic History* (Atlanta: Scholars Press, 1986).

Gimsrud, Ted, and Johns, Loren L. (eds.), *Peace and Justice Shall Embrace: Power and Theopolitics in the Bible: Essays in Honor of Millard Lind* (Telford, PA: Pandora, 1999).

Goldingay, John, *Theological Diversity and the Authority of the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1987).

Houston, Walter, 'The King's Preferential Option for the Poor: Rhetoric, Ideology and Ethics in Psalm 72', *Biblical Interpretation* 7 (1999), pp. 347–368.

Knight, Douglas A., 'Political Rights and Powers in Monarchic Israel', *Semeia* 66 (1994), pp. 93–117.

Liechty, Daniel, 'What Kind of Political Power? The Upside-Down Kingdom in Millard Lind's Reading of the Hebrew Bible', in Gimsrud and Johns, *Peace and Justice Shall Embrace*, pp. 17–33.

Lind, Millard C., 'The Concept of Political Power in Ancient Israel', *Annual of the Swedish Theological Institute* 7 (1968–9), pp. 4–24.

Marshall, Paul, *Thine Is the Kingdom: A Biblical Perspective on the Nature of Government and Politics Today* (Basingstoke: Marshall, Morgan & Scott, 1984).

Mason, Rex, *Propaganda and Subversion in the Old Testament* (London: SPCK, 1997).

Mettinger, Tryggve N. D., *King and Messiah: The Civil and Sacral Legitimation of the Israelite Kings* (Lund: Gleerup, 1976).

Mott, Stephen Charles, *A Christian Perspective on Political Thought* (Oxford: Oxford University Press, 1993).

Bauckham, Richard, *The Bible in Politics: How to Read the Bible Politically* (London: SPCK; Louisville, KY: Westminster John Knox, 1989).

Baum, Gregory, 'Exodus Politics', in van Iersel and Weiler, *Exodus*, pp. 109–117.

Brueggemann, Walter, *The Prophetic Imagination* (Philadelphia: Fortress, 1978).

———, *A Social Reading of the Old Testament: Prophetic Approaches to Israel's Communal Life*, ed. Patrick D. Miller Jr, (Minneapolis: Fortress, 1994).

———, *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy* (Minneapolis: Fortress, 1997).

Gerbrandt, Gerald Eddie, *Kingship According to the Deuteronomistic History* (Atlanta: Scholars Press, 1986).

Gimsrud, Ted, and Johns, Loren L. (eds.), *Peace and Justice Shall Embrace: Power and Theopolitics in the Bible: Essays in Honor of Millard Lind* (Telford, PA: Pandora, 1999).

Goldingay, John, *Theological Diversity and the Authority of the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1987).

Houston, Walter, 'The King's Preferential Option for the Poor: Rhetoric, Ideology and Ethics in Psalm 72', *Biblical Interpretation* 7 (1999), pp. 347–368.

Knight, Douglas A., 'Political Rights and Powers in Monarchic Israel', *Semeia* 66 (1994), pp. 93–117.

Liechty, Daniel, 'What Kind of Political Power? The Upside-Down Kingdom in Millard Lind's Reading of the Hebrew Bible', in Gimsrud and Johns, *Peace and Justice Shall Embrace*, pp. 17–33.

Lind, Millard C., 'The Concept of Political Power in Ancient Israel', *Annual of the Swedish Theological Institute* 7 (1968–9), pp. 4–24.

Marshall, Paul, *Thine Is the Kingdom: A Biblical Perspective on the Nature of Government and Politics Today* (Basingstoke: Marshall, Morgan & Scott, 1984).

Mason, Rex, *Propaganda and Subversion in the Old Testament* (London: SPCK, 1997).

Mettinger, Tryggve N. D., *King and Messiah: The Civil and Sacral Legitimation of the Israelite Kings* (Lund: Gleerup, 1976).

Mott, Stephen Charles, *A Christian Perspective on Political Thought* (Oxford: Oxford University Press, 1993).

(٨) العدل والبر

«العَدْل العَدْل تَتَّبِعُ» (تث ١٦: ٢٠)

« أَنَا الرَّبُّ مُحِبُّ الْعَدْلِ» (إش ٦١: ٨)

إن الاهتمام بالعدل يسود العهد القديم كله. فهو موجود في الكتابات التاريخية وكتابات الشريعة والكتابات النبوية وكتابات الحكمة وأيضًا في المزامير. هو موجود خلال تاريخ كتابات العهد القديم بكاملها... وتُظهر الوقائع أن الانشغال بالعدل كان عاملًا من العوامل – إن لم يكن مركز هذه العوامل – الذي به اتحدت ملامح بناء المجتمع المتعددة والمهمة. اتحدت خلال المتغيرات التاريخية لم يوجد مجال من حياة إسرائيل تم إعفاؤه من الاهتمام بالعدل.

Ralph P. Knierim, *Task of Old Testament Theology.*

وهناك عدد قليل من الموضوعات تأخذ مركزية في مناقشات الأخلاق الاجتماعية أكثر من مفاهيم العدل. فالبشر في أي ثقافة حين يهتمون بالدرجة الأولى بالمفاهيم الأخلاقية فإن العدل سوف يكون في المقدمة، وأي شيء آخر يمكن أن يُبنى عليه إذا كان للمجتمع البشري أن يؤدي دوره من خلال أي أثر ولو صغير للنظام المدني والأمن والانسجام. وعندما يُداس العدل فإن كل أسس الحياة لمجتمع جدير بالحب تتفتّت، وقد يذهب العهد الجديد لأبعد من هذا. فإذا اختفى العدل فإن أساس النظام الكوني كله سوف ينحل لأن العدل أساس لطبيعة الرب، ولخلق الكون ولجوهر توجيه الله للتاريخ.

«اَلرَّبُّ قَدْ مَلَكَ فَلْتَبْتَهِجِ الأَرْضُ...
الْعَدْلُ وَالْحَقُّ قَاعِدَةُ كُرْسِيِّهِ»

(مز ٩٧: ١، ٢؛ انظر مز ٨٩: ١٤)

فبالنسبة لإسرائيل لم يكن العدل مفهومًا مجرَّدًا أو تعريفًا فلسفيًا. كان العدل لاهوتيًا بالأساس. وكان مغروسًا في شخصية الرب إلههم، لقد نبع من أفعاله في التاريخ، وكان مطلوبًا في علاقة العهد مع إسرائيل. وهو في النهاية يتأسس على الأرض فقط بسيادة الله.

ولذا، فرغم أن التركيز الرئيسي في هذا الكتاب ينصب على الأخلاقيات الاجتماعية في إسرائيل، فهنا يوجد مكان قبل كل شيء للنقطة التي وردت في الفصل الأول وهي: أن أخلاق العهد القديم قد أثبتت أنها أخلاق لاهوتية في الأساس. فالعدل على الأرض ينبع من العدل في السماء، ولذا فأفضل من أن نتناول الموضوع من وجهة نظر تحليل نظامي لمفهوم إسرائيل وممارستها للعدل، (يوجد بخصوصه كمية كاسحة من الكتابات الممتازة. انظر القراءات الإضافية في نهاية الفصل). فإننا سوف نضع الله في المركز ونتناول ثلاث نقاط، الأولى: العدل كما يجريه الله، الثانية: العدل كما يطلبه الله، الثالثة: العدل كما سيحققه الله أخيرًا[1].

(١) هناك علاقة ما بين التركيبة التي وصفتها هنا والخط المقترح في مقدمة الموضوع عند Moshe Weinfed. والشرح الكامل لموضوع «العدل والبر» يظهر في الحالات الآتية:
(أ) عندما خلق الله العالم وأسس العدل في الكون.
(ب) عندما أعلن الله نفسه لإسرائيل ليعطيهم العدل (= الناموس) في سيناء.
(ج) عندما سيعلن الله نفسه في المستقبل ليدين الشعوب «بالعدل والبر» (Weinfel, *Social Justice*, p. 5).

العدل كما يجريه الله

بعيدًا عن كل المادة التي في العهد القديم والتي تعلن وتحتفل بالرب إله العدل، فإنه من المفيد أن نركز الانتباه على نص غني وكلمات هامة إنه مزمور ٣٣ الذي يتضمن تأكيدًا جريئًا

«يُحِبُّ الْبِرَّ وَالْعَدْلَ. امْتَلأَتِ الأَرْضُ مِنْ رَحْمَةِ الرَّبِّ»

(مز ٣٣: ٥)

المفردات

إن عبارة «البر والعدل» في مزمور ٣٣: ٥ تضم معًا كلمتين من أكبر الكلمات في العهد القديم، وكلًا منهما تأتي على حدة مئات المرات في أشكال متنوعة من الأفعال والصفات والأسماء. وهما معًا كمقطع شعري (سواء البر والعدل أو العدل والبر) يكونان وحدة واحدة، هي فكرة مركّبة مفردة يُعبَّر عنها طوال استعمال الكلمتين[٢]، والكلمتان في العبرية يستحقان أن نعرفهما جيدًا:

١- الأولى هي الأصل *ṣdq* التي توجد في اسمين شائعين هما *ṣédàqê*، *ṣedeq* وقد لا يوجد اختلاف واضح بينهما[٣]. ويترجمون في المعتاد «البر» في الكتب المقدسة الإنجليزية ولكنها كلمة ذات «مذاق ديني» لا تعطي المدى الكامل للمعنى الذي لها في العبرية. فمعنى أصل الكلمة قد يكون «الاستقامة»: شيء ثابت، وما ينبغي أن يكون. ولذا فقد تعني معيار يُقاس به أشياء أخرى: شيء قياسي. وهي تستخدم حرفيًا للأشياء التي هي كما يجب أن تكون عليه، أو التي تفعل ما يتوقع منها كما يجب أن تكون أو تعمل، مثلًا الأوزان والمقاييس المضبوطة هي مقاييس الـ *ṣedeq*' (لا ١٩: ٣٦؛ تث ٢٥: ١٥). فسبل البر بالنسبة للأغنام هي سبل الـ *ṣedeq*' (مز ٢٣: ٣)[٤]. ولذا فهي تصل إلى معنى «البر» كما يجب أن يكون والذي يصل إلى المستوى القياسي. وعندما يُطبق على الأعمال البشرية والعلاقات فهي تتناول التطابق مع ما هو صواب أو متوقَّع. وليس بأسلوب مجرَّد أو مطلق عام. ولكن طبقًا لمتطلبات العلاقة أو طبيعة الموقف. *Ṣdq*' كمصطلح فني تشير إلى السلوك الصحيح أو الوضع الصحيح بالنظر إلى بعض المستويات من السلوك المقبول من الجماعة[٥].

إن كلمتي *ṣedeq*، *ṣĕdāqâ* في الحقيقة كلمتان متقاربتان بشكل عال. بدرجة أن همشند جوساي

---

(٢) أمثلة أخرى من اللغة الإنجليزية تشمل «القانون والنظام» ، «الصحة والسلامة» «قرب وُبعد» كل كلمة لها تعريف مميَّز بمفرده، ولكن عندما يجتمعان معًا في جملة يستخدمان بشكل عام، فهما يعبِّران عن فكرة واحدة أو مجموعة من الظروف.

(٣) إذا وُجد اختلاف كبير فقد يكون أن *ṣedeq* تأخذ بُعد المفهوم بينما *ṣĕdēqâ* أكثر ديناميكية (فاعلية) وبشكل عام تشير *ṣedeq* إلى المبدأ المجرّد للبر بينما تشير *ṣĕdāqâ* إلى الفعل الواقعي. *Ṣedeq* كنموذج مجرد مجسّد، فيقال: من السماء يطّلع – مزمور ٨٥: ١٢ وأيضًا إشعياء ٤٥: ٨. السلام و*ṣedeq* تعني تقبُّل الواحد الآخر (مز ٨٥: ١١) و*mišpāt. ṣedeq* تأخذ بعين الاعتبار تأسيس عرش الله (مز ٨٩: ١٥؛ ٩٧: ٦)، وعلى العكس *ṣĕdāqâ* ترتبط بأعمال (انظر إش ٥٦: ١؛ ٥٨: ٢) عملوا *ṣĕdāqâ* تصرفوا تصرفًا صحيحيًا. الكلمة العبرية فيما بعد صارت تعني إعطاء إحسان للفقراء (دا ٤: ٢٤) (weinfeld, *Social Justice*, p 34)

انظر أيضًا J. N. Schofielel's observation وفي العدل كان هناك رحمة أكثر مما يمكن إدراكه، كما أن البر والعدل والرحمة ليست عبارات مخالفة. فعناصر الرحمة أو الخير في «البر» قوية جدًا لدرجة أنه في العبرية المتأخرة صارت هي الكلمة العادية للصدقة (مت ٦: ١) فالعطاء للأعضاء المحتاجين في الجماعة والتي لم يكن بأمر القانون ولكنه التزام schofield, 'Righteousness in the Old Testament', p. 115.

(٤) الجملة هنا قد تحمل قصدًا مزدوجًا. من ناحية الاستعارة يحتاج الغنم لمن يقوده على طريق حقيقي (طرق جيدة) أو الطريق الذي سيؤدي إلى الأمان والمراعي الصالحة (سبل البر) ومن ناحية التطبيق الإنساني، فإن «سبل البر» قد تحمل معنى أخلاقي وقد تُفهم بشكل تقليدي.

(5) Reimer, *sdq*, p. 750.

انظر أيضًا المناقشة المفصّلة للكلمة عند Gossai, *Justice*, ch 1.

Hemchand Gossai وضع قسمًا كاملًا بخصوصها في تعريفه لكلمة «علاقة».

> ولكي يكون الشخص *ṣadîq* (بار) فهذا يعني أنه من الضروري للشخص أن يُوجِد أسلوب حياة يسمح له بالتجاوب بشكل صحيح مع قيم العلاقة (التي قد تشمل العلاقات بين الأزواج، والآباء والقاضي والعامل والصديق... إلخ) ويعيشه. ففي الجوهر إذًا فإن *sdq* ليس مجرد معيار موضوعي، حاضر بين المجتمع ويجب أن يُحفظ ولكنه بالأحرى مفهوم يشتق معناه من العلاقة التي يجد نفسه فيها، ولذا نحن نستطيع القول بأن القضاء السليم والحكم الصواب والعبادة الصحيحة والأعمال الخيرة كلها ذات علاقة بالعهد والبر رغم تنوعها[٦].

٢- والثاني هو الأصل *špt* والذي له صلة بالعمل التشريعي على كل مستوى. هو فعل عام واسم مشتق منه، أما الفعل *šāpaṭ* فيشير إلى العمل القانوني على مستوى واسع. ويمكن أن يعني التصرف كمشرِّع للقوانين أن يعمل كقاضٍ بأن يفصل بين أطراف في نزاع. بالنطق بالحكم بإعلان من المذنب وبالتالي من البريء. ولينفذ الحكم باتخاذ الإجراءات القانونية كما نص قرار المحكمة. وفي معنى أوسع يعني «ترتيب الأشياء ترتيبًا صحيحًا» التدخل في موقف خاطئ ظالم أو غير منضبط وإحكامه. وقد يشمل هذا مواجهة فاعلي الشر من ناحية ومن ناحية أخرى تبرير وإنقاذ مَنْ تمَّ تخطئتهم.

وهذه الأفعال ليست مقيَّدة بالمحاكم القانونية ولكن قد تتم بطرق أخرى كما في شجار مثلاً. ولهذا يُلقب الأشخاص في سفر القضاة بهذا اللقب. هم «قضاة» إسرائيل بوضع الأشياء في مكانها الصحيح عسكريًا ودينيًا وقانونيًا وكان صموئيل يمارس الثلاثة أعمال هذه.

والاسم *mišpāṭ* المشتق يمكن أن يصف كل عملية التقاضي (القضية) أو ما انتهت إليه (العقاب وتطبيقه). وقد يعني النظام القانوني وهو المعتاد حالة قانونية بناء على سوابق قانونية وقعت في الماضي (خر ٢١- ٢٣، والمعروف بكتاب العهد أو Convenant Code والمسمَّى في العبرية *mišpāṭîm*). ألا وهو: الحق القانوني للشخص بمعنى شخصي أكثر، كحق قانوني. فالسبب أو الحالة تقدم أمام الشيوخ كمدع. والعبارة المتداولة الأرملة واليتيم *mišpāṭ* تعني قضيتهم العادلة ضد من يكونوا قد استغلوهم. ومن هذا المشهد الأخير على وجه الخصوص يأتي *mišpṭ* ليعطي المعنى الأوسع «للعدل» بإدراك فاعل بشكل ما. بينما *ṣedeq/ ṣĕdāqâ* له مذاق أكثر ثباتًا[٧]. وفي المصطلح الأكثر اتساعًا (بالأخذ في الاعتبار أن هناك مسألة ضخمة من التداخل والتبادلية بين الكلمات) فإن *mišpṭ* هو ما يجب عمله في موقف ما, إذا ما تطلب رد الناس أو الظروف إلى التوافق مع *mišpṭ. ṣêdeq/ ṣĕdāqâ* هو نوعية من الأعمال أو الأشياء تعملها. حسبما يُستخدم بشكل متكرر في النصوص الكتابية، فإن العدل هو دعوة للعمل أكثر من كونه مبدأ للتقييم. العدل كمناشدة للتجاوب معه تعني **أخذ الشخص على نفسه الدفاع عن قضية من يضعف عن الدفاع عن نفسه** (مثال إش ٥٨: ٦؛ أي ٢٩: ١٦؛ إر ٢١: ١٢)[٨]. *ṣêdeq/ ṣĕdāqâ* حالة نوعية من الأفعال شيء تقصد أن تنجزه.

(٧) بخصوص *mispāṭ* انظر Gossai, *Justice*,ch.3.

(6) Gossai, *Justice*, pp. 55- 56.

(8) Mott, *Political Thought*, p. 79.

وهنا في مزمور ٣٣: ٥ تتساوى الكلمتان دومًا ليكوِّنا جملة كاملة، وقد يكون أقرب تعبير للعبارة المكوَّنة من كلمتين هو «العدل الاجتماعي» حتى لو كانت الجملة مجرَّدة بشكل كبير بالنسبة للطبيعة الديناميكية للكلمتين في اللغة العبرية. ويشير جولدنجاي بشكل مؤكد إلى أن الكلمات العبرية هي أسماء واقعية وليست مثل الأسماء المجرّدة التي تستخدمها اللغة الانجليزية عادة في ترجمتها أي أنها أشياء حقيقية يجب أن تعملها وليست مفاهيم تفكر فيها(٩).

السياق

يعلن مزمور ٣٣ الرب باعتباره الفادي، والخالق، والقاضي، المخلص. ولذا فإن مفهومه الشامل للعدل يرتبط بقوة بإطار عهد الرب للعلاقة التاريخية للرب مع إسرائيل. فقد كان منذ ذلك التاريخ أن فهموا ماذا يعني قولك أن الرب أحب العدل. ولكن منذ ذلك التاريخ أنهم جعلوا هذا التأكيد كونيًا وحوَّلوه إلى عبارة تقول «كل الأرض» (ع ٥ ب).

والجمل المحيطة في مزمور ٣٣: ٤- ٥ تضفي لونًا ومذاقًا للعبارة الأولية التي تقول إن الله يحب البر والعدل، وتوضح لنا السياق الذي فكرت إسرائيل في إطاره بخصوص العدل وأنا أستطيع أن أصفهم فقط باختصار هنا.

أولاً، هناك **كلمة** الرب (ع ٤ *dābār*). هذا هو تواصل الله في شكل علاقة من خلالها لم يدخل فقط في حوار مع البشر ولكن حقق أيضًا غرضه في التاريخ. إنها كلمة قوية عن الله الذي فدى ولكنه وضع الأشياء في الشكل الصحيح ويعلن الحق في عالم الشر والكذب (ع ٤أ). إنها كلمة الله القوية الخلاقة في إيصال الكون كله إلى الوجود من لا شيء (ع ٦، ٩) ثم واصل ضبط تاريخ الشعوب على وجه الكوكب (ع ١٠- ١١).

ثم هناك ثانيًا، **الأمانة** (ع ٤ *ĕmûnâ*) **ومحبة** (ع ٥ *hesed*) **الرب**. وهناك سمات عهد الرب، التزامه الولائي بشعبه وحفظه لوعوده والتصرف بنعمة وحب. وتُترجم كلمة *hesed* كثيرًا «لطف» أو «حب»، ولكنها أكثر «تماسكًا» من هذه الكلمات. إنها تعني ولاؤه وأنه باقٍ على عهده، وإرادته غير المتغيرة ليحفظ وعده المُنعِم فما قرره وأسسه في بره قد أقامه بقصد محدد. وتأتي ترجمة «الحب **الثابت**» في RSV أو «الحب **الذي لا يفشل**» (عدد ٢٢ NIV) أقرب للمعنى الأصلي. فتكرار يقترن *ṣĕdāqâ /hesed* ككلمتين متساويتين وكلاهما يساوي حب **الله** (مز ٣٦: ١٠) وكمطالب التجاوب الأخلاقي **البشري** (هو ١٠: ١٢؛ مي ٦: ٨).

وفي مكان آخر يرتبط عدل الله مع نعمته ورحمته، وفي الواقع يأتي عدل الله كسبب لرحمته في إشعياء ٣٠: ١٨ والذي يبدو غريبًا للآذان التي اعتادت على التفكير في العدل بمعنى العقاب والدينونة فقط(١٠)

«وَلِذَلِكَ يَنْتَظِرُ الرَّبُّ لِيَتَرَأَّفَ عَلَيْكُمْ.
وَلِذَلِكَ يَقُومُ لِيَرْحَمَكُمْ لأَنَّ الرَّبَّ إِلَهُ حَقٍّ.
طُوبَى لِجَمِيعِ مُنْتَظِرِيهِ»

ولذا فمن الواضح أنه بالنسبة لإسرائيل فإن كل فكرة العدل مرتبطة، بماهية الرب وصفاته، وبإلههم،

(٩) انظر: John Goldengay, Jastice and salvation

(١٠) يتقبس Stephen Mott هذا العدد ضمن أعداد أخرى ليرد على النقاش بخصوص أن الحب والعدل مجالان أخلاقيان منفصلان. ويثبت في العهد القديم ليست كل الأعمال الخيرية عدل ولكن الحب الذي يتجاوب مع الاحتياجات المادية الأساسية التي لم تسدد يسعى منطقيًا إلى العدل. نموذج هذا العدل المحب والخير ليس تشويشًا للعدل الكتابي. إنه معنى للعدل المنتشر في الكتب المقدسة (Mott, *Political Thought*, p. 87).

وخاصة المرتبط بعلاقة العهد بين إسرائيل والرب. العدل هو علاقاتي وعهدي بالأساس.

الجذور: قصة إسرائيل

كيف عرفت إسرائيل هذا؟ وعلى أي أساس يمكنهم أن يصفوا مثل هذا التأكيد الشامل كما في مزمور ٣٣: ٥؟ إن الإجابة بالطبع تأتي من قصتهم التي جاءت في مزمور٣٣ الذي لا يمعن التفكير كثيرًا في تاريخ إسرائيل ولكنه ضمَّنَه في عدة عبارات مثل: «كُلَّ صُنْعِهِ بِالأَمَانَةِ» (ع ٤)، «أَمَّا مُؤَامَرَةُ الرَّبِّ» (ع ١١)، «طُوبَى لِلأُمَّةِ الَّتِي الرَّبُّ إِلَهُهَا، / الشَّعْبِ الَّذِي اخْتَارَهُ مِيرَاثًا لِنَفْسِهِ» (ع ١٢). ولذا يمكن أن نلقي الضوء على بعض من الحلقات المهمة في تاريخ إسرائيل ملاحظين عوامل وضوح عدل الله فيها.

الأسلاف

تقدم التقاليد المبكرة الرب بحالة الذي يجري العدل والذي يرغب في العدل. ويقدم تكوين ١٨: ١٩ تأكيدًا واضحًا (على فم الله في محادثة مع إبراهيم) على أن خلق جماعة البر والعدل كان قصدًا فوريًا من اختيار إبراهيم. والغرض النهائي كان بركة كل الشعوب (الذي وعدهم):

«وَإِبْرَاهِيمُ يَكُونُ أُمَّةً كَبِيرَةً وَقَوِيَّةً وَيَتَبَارَكُ بِهِ جَمِيعُ أُمَمِ الأَرْضِ؟ لأَنِّي عَرَفْتُهُ لِكَيْ يُوصِيَ بَنِيهِ وَبَيْتَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَنْ يَحْفَظُوا طَرِيقَ الرَّبِّ لِيَعْمَلُوا بِرًّا وَعَدْلاً لِكَيْ يَأْتِيَ الرَّبُّ لإِبْرَاهِيمَ بِمَا تَكَلَّمَ بِهِ»

(تك ١٨: ١٨، ١٩)

إن سياق هذه الإفادة الشاملة بخصوص القصد الإلهي هو شر سدوم وعمورة وإدانة الله التي تم التخطيط لها على تلك المدن. إلا أن ما يركز عليه النص ليس مجرد أن الله لاحظ شرهم، ولكن أنه رأى وسمع أنّات المظلومين (صراخهم صعد إليَّ ع ٢٠) الصراخ هو *ṣĕʿāqâ* في الغالب عبارة فنية من صرخة الألم الصادرة عن من ظُلموا وقوبلوا بالعنف[١١].

بلا شك هناك تباين مقصود بين *ṣĕʿāqâ* (الصراخ ضد الظلم) الذي يسمعه الله من سدوم والـ *ṣĕdāqâ* (البر/ العدل) الذي يريده من جماعة إبراهيم[١٢]. إن عدل الله هو عدل الإله الذي يرى ويسمع صراخ الضعيف والمظلوم ويعتني بهم ويأخذ موقفًا إلى جانبهم. هذا هو المعنى الرئيسي لـ *Šāpat* أخذ موقف بجانب الذين أُسيء إليهم ووضع الأشياء في مكانها الصحيح. وفي إصحاحين سابقين اختبرت هاجر الرب بهذا المعنى وهي الأمة الغريبة وضحية المعاملة المرعبة صارت الشخص الأول في الكتاب المقدس التي تعطي اسمًا لله. «أنت إيل رئي» (الله الذي يراني) (تك ١٦: ١٣- ١٤).

لذا، فهذا هو السياق الذي نحتاج أن نقرأ من خلاله السؤال المهم الذي سأله إبراهيم مما قصد الله أن يفعل في سدوم وعمورة، وشرع في التشفع لهم طالب أن ينقذ الله المدن من أجل أي بار قد يكون فيها. «أديَّان كل الأرض لا يصنع عدلاً؟» (تك ١٨: ٢٥ *mišpāṭ*). إنه صيغة سؤال ولكن الفكرة هي بالقطع تأكيد بشكل بلاغي، فلا يحتاج الأمر إلى تفكير في أن الرب يفعل شيئًا

(١١) لمناقشة كاملة مفصلة بخصوص هذه الكلمة بما فيها استخدامها في المزامير والأنبياء انظر Richard Nelson Boyce, *Cry to God* ويخصص الفصل بكامله (فصل ٣) لاستخدام الكلمة (وارتباطها بالفعل (s'q, z'q) في الوضع (القانوني) للاستغاثة من أجل الإنقاذ موجهة للسلطات عن طريق المحتاجين وهي بالتأكيد تقوي فهمنا لتكوين ١٨: ٢٠ لما سمعه الله من سدوم الذي لم تكن مجرد صرخة ولكن بالأخص صرخة استغاثة موجهة له بالذات كقاض لكل الأرض. في هذه الحالة فإن تدخل الله لتدمير المدن يُرى على أنه كسر لقوتها التي تمارسها على الفقراء والمظلومين في المنطقة المحيطة وهو تصرف للعدل الكتابي.

(١٢) نفس اللعب بالكلمتين مستخدم بقوة تأثير شديدة في إشعياء ٥: ٧.

بخلاف ذلك بما أن طبيعته حاسمة بخصوص ما هو حق وعدل[١٣]. من المحتمل قراءة مشكلة فلسفية صعبة في هذا السؤال: هل يُلزم إبراهيم الله بمستوى من الصلاح القياسي؟ وإذا كان ذلك صحيحًا فهل الله خاضع لبعض المعايير الخارجية: معيار أن إبراهيم شجاع بالكفاية ليقدم دعواه حتى ضد الله؟ هذا إذا يقود إلى معضلة شهيرة هل الشيء الصحيح لأن الله أراده أو فعله؟ أم أن الله يريد ويعمل الأشياء لأنها صحيحة[١٤]؟ رأيي أن مثل هذا السؤال ليس في الواقع ضد النص. يبدو أن إبراهيم كان يناشد الله بغرض أن الله يجب أن يعمل بعدل وسوف يعمل. وفي سياق استخدام عبارة البر والعدل في عدد ١٩ من الواضح أن الرب نفسه يجب أن يعمل بالتأكيد طبقًا لما يطلبه من إبراهيم وأهل بيته. هذا ليس لأن الله خاضع لقانون خارجي أو أعلى لكن لأن الله يصدق للطبيعة المستقيمة الداخلية.

الخروج

بالنسبة لإسرائيل كان الخروج إيضاحًا نموذجيًا لعدل الرب الفاعل في معنى الدينونة والخلاص. لقد كان إعلان الله لنفسه، بما أن اسم الرب نفسه يرتبط بقصة تدخُّل الله لصالح العبيد العبرانيين المظلومين في مصر بشكل لا يمكن تجاهله. وهناك أوجه عدة في تسلسل الحدث يظهره بأنه عمل عدل الله قبل كل شيء.

- الحافز الصريح لعمل الله باهتمامه بآلام المظلومين وموقفهم كما وُصف في خروج ١ صار غير محتمل إذ عانوا من نتائج العبودية السياسية والاستغلال الاقتصادي والإبادة الاجتماعية. الله رأى وسمع واهتم وقام بالعمل (خر ٢: ٢٣- ٢٥؛ ٣: ٧- ١٠)، وهذا كما رأينا أساس حكم القاضي الذي يقيم الـ (*mišpāṭ*).
- عمل الله هو ضد الظالم ومع المظلوم. وهذا أظهر كمثال في تثنية ٦: ٢٠- ٢٥؛ ٢٦: ١٠- ١١. فمن ناحية كان المصريون مذنبين بالتعدّي على حقوق إسرائيل في الحرية، وفي حصولهم على ناتج عملهم، وفي عبادة إله أسلافهم، وحتى في إنجاب نسلهم وحياتهم العائلية. ولذلك فالأحداث السابقة والمصاحبة للخروج كانت عمل إدانة الله البار لمصر (خر ٩: ٢٧). ومن ناحية أخرى حدث كل هذا لأن الله سمع ورأى حالة «الإساءة» لإسرائيل في ظل الظلم، وفي الخروج أعطى الحرية لشعب مأسور منقذًا إياهم من الجور، مستردًا إياهم لمركز «الصواب» أو العدل، والذي تحقَّق في النهاية في أراضٍ آمنة كمكان للتمتع وحماية ذلك «الصواب» وكان هذا بالنسبة لإسرائيل تبرئة وخلاص من أعلى مستوى مباشر وحسي.
- عمل الله للعدل تأسس بشكل مميز على الحب لشعبه والأمانة لوعده. وهذا كما رأينا كانت المكوِّنات المنطقية للعدل الذي أقامه الله.
- عمل الله للعدل التاريخي تأسس على كلٍّ من علاقة جديدة بين الرب وإسرائيل، وفيه «عرفوه» باعتباره الرب (مثال إله العدل المحرِّر خر ٦: ٦- ٨)، وأيضًا أسَّس إسرائيل من البداية كجماعة البر على أساس عدل الله، وهذا يقودنا (كما قاد إسرائيل) إلى سيناء والناموس.

عهد سيناء والناموس

العدل هو الأساس الاجتماعي في إسرائيل، ليس

(١٣) هذا بالحقيقة ما قاله أليهو في سفر أيوب: «حقًا إن الله لا يفعل سوءًا والقدير لا يعوِّج القضاء» (أي ٣٤: ١٢) إجابة على سؤال بلدد البلاغي على نفس النتيجة في (أي ٨: ٣) وبلا شك وصل أليهو إلى النتيجة الخاطئة للاهوته وبالأخص علاقته مع أيوب، ولكنه كان يعبِّر بالتأكيد عن إيمان أرثوذكسي يهوي.

(١٤) هذه بعض من الأسئلة يصارع معها Rodd (Rodd, *Glimpses*, Ch. 6. Abraham Question?).

فقط بسبب أن مبادرة قوة فداء الله كانت عمل بر ولكن أيضًا لأنها دعت إلى محاكاة البر والعدل بين الإسرائيليين أنفسهم. وحيث وضعوا «الصواب» فكان على الإسرائيليين أن يحافظوا على البر وبما أنهم اختبروا العدل فكان عليهم أن يعملوا العدل، وما توقعه الله من محادثته مع إبراهيم (تك ١٨: ١٩)، بينما كان شعب إسرائيل موجودين في صُلب إبراهيم بالإيمان، يؤكد عليه الله الآن في تأسيس العهد في شعب يؤسَّس بشكل جديد.

١- الوصايا العشر. إذا نظرنا إلى الوصايا العشر في ضوء أنها السمة الأساسية أو التصريح السياسي لبقية ناموس العهد فهذا يساعدنا في التركيز على هذه النقطة بشكل أوضح. إن الوصايا العشر صيغة للحرية المسئولة، ويمكن اعتبارها نظامًا لحفظ الحقوق والحريات التي اُكتسبت في الخروج عندما نترجمها إلى مسئوليات، ودعونا نأخذها بشكل أو بآخر كنظام من وجهة النظر هذه.

- أعطى الله الحق والحرية للإسرائيليين لعبادة الله باعتباره الرب الوحيد، إله آبائهم. وكان هذا القصد الذي تم التعبير عنه عند طلب إطلاقهم من مصر (خر ٤: ٢٣)؛ لذا الآن يجب أن يعبدوه وحده (الوصية الأولى).
- أظهر الرب ذاته عن طريق أعماله العظيمة أنه الله الحي الفريد (الغيور) ولذا فإن أي صورة أو وثن يعتبر إهانة (الوصية الثانية).
- اشتمل الخروج على إثبات قوي لمعنى اسم الله الشخصي يهوه الرب، لذا فهم لا يجب أن يستعملوا ذلك الاسم بأنانية أو بقصد شرير أو بحماقة (الوصية الثالثة).
- الله حرَّرهم من العمالة الإجبارية القاسية معطيًا لهم القدرة الآن ليعملوا كشعب حر، ولذا فيجب عليهم أن يحفظوا حق راحة السبت الاعتيادية بالنسبة لهم ولعائلاتهم وعمَّالهم وحتى لحيواناتهم (الوصية الرابعة).
- الله حررهم من عنف فرعون الذي لا يُطاق ضد عائلاتهم ولذا عليهم أن يحموا العائلة بحسب السلطة الأبوية (الوصية الخامسة) ويحافظوا على الطهارة الجنسية (الوصية السابعة).
- حرَّرهم من قتل الأطفال ورعب القتلة على يد الاضطهاد المصري، وهم عليهم أن يحترموا الحياة ألا يتهاونوا مع القتل في مجتمعهم (الوصية السادسة).
- الآن وبما أنهم ليسوا غرباء فيما بعد في بلد غريب ولكن مالكي أرض خاصة لهم فعليهم إلا يسرقوا، ويطمعوا في ما هو هبة الله للكل (الوصية الثامنة والعاشرة).
- وأمامهم مَثَل عدل الله فهم يجب ألا يخونوا بعضهم البعض عن طريق شر عدم العدالة بشهادة الزور في المحاكم (الوصية التاسعة).

وعندما ننظر إلى الوصايا العشر بهذا المنظور فيمكننا أن نرى أنها نوع من: إعلان الحقوق الإنسانية والإلهية صادرةً في شكل مسئوليات، وهي مسئوليات كانت ضرورية لحفظ حريتهم والتمتع بها كشعب مفدي.

٢- الناموس. بقية الناموس في الأسفار الخمسة تقدم نفسها كشهادة لعدل الرب ويحتفي سفر التثنية بهذا التصور من جانب الرب كأساس للسلوك الذي يميِّز الإسرائيليين عندما يكونوا نظَّارًا على قوانينه وسننه. ولذا فالنص الغني الرائع في تثنية١٠: ١٢- ١٩، يحث كل الإسرائيليين على الرسالة البسيطة ذات الأوجه الخمسة. كل ما يطلبه الله أن يخافوه ويسيروا في طرقه ويحبونه ويخدمونه ويحفظوا وصاياه وتحسُّبًا لأي عدم

يقينة عما يعنيه هذا من الناحية العملية في السير في طرق الرب، فإن النص يقدم صلاة شكر مزدوجة في الأعداد ١٤، ١٧ ولكن بعد ذلك يُنزل كل فخامة وتفوُّق تلك الأعداد (الرب هو الله الذي له كل المسكونة وهو يحكمها) إلى مستوى الفقراء والضعفاء والمهمَّشين. الرب هو إله النزاهة الذي لا يأخذ بالوجوه ولا يقبل الرشوة. والأكثر، الرب هو الله المحب للغريب يطعمه ويلبسه، ثم تأتي الكلمات المهمة لتترجم سمات الله إلى أمر أخلاقي «فأحبوا الغريب...» (والمفترض أن يتبعوا مثال الله في كل ما ذُكر من جوانب).

فلا عجب إذًا أن سفر التثنية يقارن الرب بالصخرة في قصيدة من أقدم القصائد في الكتاب المقدس هي ترنيمة موسى في تثنية ٣٢، من ناحية قوة العدل المستحق للثقة:

«هُوَ الصَّخْرُ الكَامِلُ صَنِيعُهُ.
إِنَّ جَمِيعَ سُبُلِهِ عَدْلٌ. إِلهُ أَمَانَةٍ لا جَوْرَ فِيهِ.
صِدِّيقٌ وَعَادِلٌ هُوَ»
(تث ٣٢: ٤)

٣- كاتبو المزامير والناموس. يشيد كاتبو المزامير بهذا الدور الإلهامي للناموس. فيشيد مزمور ١٩ بأن النظام الخليقة يعلن مجد الله ولكن حالًا يؤكد على أن الناموس يظهر أكثر مواصفات الله بما فيها الموثوقية والبر والعدل (مز ١٩: ٧- ٩). ويجسِّد الناموس كل هذه الأشياء وأكثر منها بالطبع عند كاتب مزمور ١١٩ المتشبِّع للنهاية بعجائب ناموس الله، ويستعد لاستخدام مترادفات للناموس في كل عدد تقريبًا من قصيدته المرتبة حسب الحروف الأبجدية بعناية. ولكن رغم أن الانتباه في كل القصيدة موجه نحو ناموس الله، فإن المُخاطبين بالمزمور هو الرب نفسه بضمير المخاطب المفرد «أنت» هذا مزمور يتميز بقوة العلاقة، ففكرته أن الكاتب يجد في الناموس أكثر الطرق تأكيدًا لمعرفة معطي الناموس. وخلال الناموس هو يأتي ليعرف بقية مواصفات الله، محبة الله، وعوده، أمانته، صدقه، بره، قوته في إعطاء الحياة، الحماية، التبرير، القيادة وهكذا. ولذا فإن تصميم المرنِّم على السير في طرق العدل ينبع من علاقته القوية بالله الذي يعرفه جيدًا كنتيجة للتشبُّع بناموس الله.

القصة المتواصلة

يسرد بقية تاريخ إسرائيل في العهد القديم تعاملات الرب مع إسرائيل ومع الشعوب. فامتلاك الأرض هو مثل الخروج يأتي كعمل دينونة/عدل على شر الكنعانيين (انظر الملحق) (تث ٩: ٤- ٦). والانتصارات المتوالية وُصفت بأنها «أعمال بر» أو «عدل» الرب (قض ٥: ١٠)، ولكن عندما ينكشف تاريخ إسرائيل فإنهم قد «يُدانون» بنفس الطرق بشكل واضح، فالله في عدله يمكن أن يدينهم على خطاياهم بمعاقبتهم على يد أعدائهم. ولكن مرة أخرى فعندما يتوبون ويصرخون من الظلم فإن الله يمكن مرة أخرى أن يدينهم بأن يخلِّصهم من يد أعدائهم. وكما رأينا كلا البعدين يتّسقان مع معنى *Šāpaṭ* الله يعمل من خلال عدله لعقاب الشرير وتبرئة المظلوم.

> إن دينونة الله (*saphat*) لا تعني شيئًا مجرَّدًا محايدًا أو عملًا تشريعيًا، ولكن عمل إعادة ترتيب خلاص للعلاقة المكسورة. وفي سياق العدل هذا يعني «الخلاص من الظلم». ليحرر، لينقذ، هذا يعني أنه في الكتاب المقدس لا يجب أن نربط كلمات «إدانة»، «عدل»، «بر» بالتقليد اليوناني أو الروماني، مثلاً، مع أية مؤسسات تشريعية أو فضائل مجردة للأفراد ولكن بالأحرى ببناء جماعة الرب والقوة الحامية[١٥]

(15) Duchrow and Liedke, *Shalom*, p. 78.

ولذا فبالنسبة لمفردات إسرائيل وفكرها فإنه مما يناسبهم أن يتكلموا عن «إدانة الرب لهم» عندما عاقبهم على خطاياهم وأيضًا عندما بررهم وأنقذهم من يد أعدائهم. وفي نهاية تاريخ العهد القديم كان السبي والعودة منه يُفسَّران في ضوء عدل الرب. وبما أن برَّه أكثر وضوحًا في أعماله الخلاصية فإن الأمم مدعوَّة للتوبة عن عصيانها ووثنيتها وتبحث عن الخلاص في بر الرب فقط (إشعياء ٤٥: ٢١- ٢٥).

القفز نحو الكونية

عودة إلى النص الأصلي، مزمور ٣٣، يبدو أن عبادة الإسرائيليين صنعت قفزة واضحة في منطق الإيمان. ويبدو أن المساجلة تسير في هذا الطريق، فإذا كان الرب هكذا بالنسبة لإسرائيل كما ثبت في تاريخنا. والرب هو إله العدل والأمانة والحب، وإذا كان الرب بالحق هو الإله الوحيد «ولا إله غيره» (تث ٤: ٣٥، ٣٩)، **فإذًا يجب أن يكون الرب هكذا للكل**، فعدله يجب أن يكون كونيًا ومحبته يجب أن تكون لكل العالم، وبذا يمكن لعدله ومحبته أن يصلا في تصور الإيمان والعبادة إلى الحجة المنطقية بشكل مدهش في مزمور٣٣: ٥، «امتلأت الأرض من رحمة الرب» ونحن يمكننا التأكد نتيجةً لتكرار العدد، أنها ملآنة من بره وعدله أيضًا. إن هذه الكونية ظهرت أهميتها فيما جاء في عدد ٨ «لتخشى الرب كل الأرض ومنه ليخف كل سكان المسكونة»، والعقلية المتسعة في أعداد ١٣- ١٥ تؤكد بأن الرب يرى ويعلم وينتبه ويعطي أهمية من الناحية الأخلاقية لكل أعمال كل إنسان على وجه الأرض فيحاسبهم على سلوكهم.

كل هذا الجزء الخاص بيقينة الإيمان وتصُّور العبادة وهو مثل مزمور ٩٦ «ترنيمة جديدة» يعطي رؤية تغيير العالم. فلا نحن ولا المرنم نستطيع أن نعلن مزمور ٣٣: ٥ على أساس التجريب والملاحظة العملية، ولكن فقط بلغة الرجاء والثقة في قوة الله الفادية، وكونية الخلاص الكامل النابعة من عدله. وهذا ليس مثالاً معزولًا. فنفس النوعية من المنطق الكوني موجود في مزامير أخرى التي تتحرك من سيادة الله في تاريخ إسرائيل، إلى الاعتراف بشمولية عدله العالمي أكثر من القومي[١٦] وعنايته بكل البشر (مثال مزمور ٣٦: ٥- ٨ : لاحظ نفس الربط لمحبة الله وأمانته وبرِّه وعدله؛ ومزمور ٩٧: ١- ٦ : «أخبرت السموات بعدله وبره ورأى جميع الشعوب مجده»).

وبقولنا هذا فنحن نرسي حجة لشخصية الله المحب المُعلنة كإله العدل طوال تاريخ إسرائيل، والتي قُدر لها أن تكون شهادة كونية للبشرية.

العدل كما يطلبه الله

العدل كمطلب الله من إسرائيل كلها

وكما أخذت مزمور ٣٣ الآن كنص إرشادي للقسم الأول فيمكننا أن نأخذ ميخا ٦: ٨ كنص لهذا القسم:

«قَدْ أَخْبَرَكَ أَيُّهَا الإِنْسَانُ مَا هُوَ صَالِحٌ
وَمَاذَا يَطْلُبُهُ مِنْكَ الرَّبُّ؟
إِلاَّ أَنْ تَصْنَعَ الْحَقَّ
وَتُحِبَّ الرَّحْمَةَ (ḥesed)
وَتَسْلُكَ مُتَوَاضِعًا مَعَ إِلَهِكَ».

العبارة الشاملة «أيها الإنسان» (*mišpāṭ ādām*) تشير إلى أن هذا شيء عام لكل إسرائيل. وما يعمله ميخا ٦: ٨ هو فقط بلورة ما كانت إسرائيل تعرفه على

(١٦) «في بداية الخليقة **أعد [الله] عرشه بالعدل والبر واللطف والحق والاستقامة** (مز ٩٦: ١٠؛ ٩٣؛ أيضًا مز ٣٣: ٥- ٦؛ ٦: ١٢- ١٥) وهذا يشير إلى فرض الالتزام بالمساواة والنظام والانسجام على الكون وإلغاء قوى الدمار والفوضى»
Weinfeld, *Social Justice,* p. 20.

الدوام، أن كل الشعوب قد تأسست على عدل الله الفادي وإقامة العدل فعليها أن تعكس هذا في كل جوانب المجتمع بممارسة علاقات الحب العادل.

ويمكننا أيضًا أن نأخذ بسهولة نص إشعياء ٥: ١- ٧ وهو نشيد الكرمة كمثال لكل تاريخ إسرائيل بتشبيه الصديق (الله) الذي زرع الكرمة (إسرائيل) ثم بذل جهدًا كبيرًا وصبرًا في رعايتها وحمايتها والآن فإن الغرض من زرع الكرمة هو إنتاج عنب وخمر. فماذا إذًا كان قصد الله من زرع إسرائيل؟ ألم يعلن الله قصده بوضوح في تكوين ١٨: ١٩؟ لأني عرفته (إبراهيم) لكي يوصى بنيه وبيته من بعده ليعملوا برًا وعدلًا. إن الهدف طويل المدى (في آخر جملة في العدد)، هو الوعد بالبركة للشعوب، ولكن الهدف الفوري هو إيجاد جماعة العدل. وكانت هذه هي النقطة والهدف من اختيار إسرائيل وفدائها وكل تاريخها بالكامل «تاريخ إسرائيل بالكامل». يخضع لهدف واحد البر الذي تم التعبير عنه عن طريق العدل»[١٧].

وبناء على ذلك، فعندما جاء مالك الكرم إلى كرمه في موسم يتوقَّع أن يجد فيه محصولًا جيدًا من العنب الذي يبشر بخمر جيد، فإن الرب جاء إلى الجماعة التي أوجدها متوقِّعًا أن يجد مجتمعًا ملتزمًا بذلك البر والعدل الذي يعكس سمات الله، مجتمع يحقِّق كل ما يرجوه فيما أوجدهم من أجله في المقام الأول. ولكن مالك الكرم أصابه الإحباط، والحقيقة أنه فوجئ كيف أن هذا الغرس اعتنى به ورعاه أنتج مجرد عنب مُر لا قيمة له؟ إنه شيء غير طبيعي كما أنه غير متوقع، لذا ففي قمة مثل إشعياء ٥: ٧ يقول:

إِنَّ كَرْمَ رَبِّ الْجُنُودِ
هُوَ بَيْتُ إِسْرَائِيلَ،
وَغَرْسَ لَذَّتِهِ. رِجَالُ يَهُوذَا.
فَانْتَظَرَ حَقًّا *mišpāṭ*، فَإِذَا سَفْكُ دَم *mišpāḥ*
وَعَدْلًا *ṣĕdāqâ*، فَإِذَا صُرَاخٌ *ṣĕ'āqâ*.

ويمكن أن نواصل ذكر العديد من النصوص التي تعطي نفس النقطة الرئيسية -الرب طلب من شعبه أن يلتزموا بالعدل، كما أثبت هو نفسه أن يكون هكذا. وبعض النصوص تضيف التحدي على مستوى فردي أيضًا. وقد نظم إرميا ٩: ٢٣- ٢٤ قصيدة صغيرة بشكل جميل. بخصوص أفضل ثلاث هبات من الله «الحكمة، القوة، الثروة» وقد وُزنت بنوع من الميزان اللفظي، ووُجدت أنها لا تستحق الافتخار بها بالمقارنة بمعرفة الرب. ولكن معرفة الرب تعني الالتزام بالأشياء التي تُسره أكثر وهناك ثلاثة أخرى، الرحمة (*ḥesed*) العدل (*mîspîṭ*) البر (*ṣĕdāqâ*). فمعرفة الله ليست مجرد روحانية داخلية ولكنها تغيير القيم ينتج عنها التزامًا عمليًا.

وحزقيال في دراسته القوية بخصوص البر والشر، ورد فعل الله على كليهما يرسم صورته النمطية «البر الشخصي» (حز ١٨: ٥- ٩)[١٨]. وهو يعطي قائمة معقولة لأمثلة سلوكيات سلبية وإيجابية، وكلها تأتي تحت العنوان الشامل «الإنسان الذي فعل حقًا وعدلًا» وتشمل قائمة حزقيال مجالات عديدة مختلفة من الحياة في إطار هذا التعريف. كلاهما خاص وعام، جنسي واجتماعي، «ديني» «علماني».

(17) Mays, 'Justice', p. 146 (Commenting on Is. 5- 7).

(١٨) انظر المزيد عن دور حزقيال ١٨؛ الفصل ١١ من هذا الكتاب.

وهناك قائمة مشابهة في المزامير تأتي في ظل معايير العبادة المقبولة. فمن يجرؤ على المجيء لحضرة الرب للعبادة عليه أن تكون حياته معلنة لصفات الله الذي يُعبد:

«يَارَبُّ مَنْ يَنْزِلُ فِي مَسْكَنِكَ؟
مَنْ يَسْكُنُ فِي جَبَلِ قُدْسِكَ؟
السَّالِكُ بِالْكَمَالِ وَالْعَامِلُ الْحَقَّ
وَالْمُتَكَلِّمُ بِالصِّدْقِ فِي قَلْبِهِ»
(مز ١٥: ١- ٢؛ وأيضًا مز ٢٤)

وطبقًا لهذا المعيار أصر الأنبياء على أن الذين يعيشون بطرق تنكر أو تحطم العدل لم يكونوا مقبولين لدى الله في عبادتهم. والأسوأ أن عبادة مثل هؤلاء الناس كان يشتاق لها الله (انظر على سبيل المثال عا ٥: ٢١- ٢٤؛ إش ١: ١٠- ١٧؛ ٥٨: ٢- ٧؛ إر ٧: ١٠- ١١).

البر الذي يظهر في العدل هو شرط لا غنى عنه للعبادة. فإن لم يكن هناك عدل فلا توجد عبادة عامة مقبولة[١٩].

إن واجب العدل نحو التعابى مركزي للغاية لدرجة أنه إذا لم يتحقق فإن الله لن يقبل حتى الذبائح الروحية أو العبادة. وعندما يفشلون في إجراء العدل فإن الناس لا يعرفون الإله الحقيقي باعتباره هدف العبادة و التضرع (إر ٢٢: ١٥- ١٦).[٢٠]

وعندما نشعر بوقع كثرة النصوص التي تنّبر على أهمية إجراء العدل كمطلب من الله، وعندما نضع هذا بجانب الحقيقة الواضحة القائلة إن إجراء العدل بالنسبة لله يعني بالخصوص تولي حاجات الضعيف والفقير، فهذا يجعلنا نتساءل فيما إذا كان الفهم التقليدي للعدل « باعتباره عدم تحيُّز واضح» بالفعل صحيح بالتمام في السياق الكتابي. وعلى العكس فمن الواضح جدًا أن الرب مهتم بشكل خاص بالمهمّشين (تث ١٠: ١٨- ١٩) لدرجة أنه يبدو أن طبيعة العدل الأساسية في توجه الله هي نفسها للبشر أيضًا بأن يعطوا أولوية لما يتعلّق بهذا الموضوع.

وهذا واضح في كتابات الأنبياء، وقد تبنّى الأنبياء - بلا مساومة - موقفًا مناصرًا في صالح الفقراء، والضعفاء، والمظلومين، والمجرّدين من الملكية، والضحايا طالبين نقل الفكرة بخصوص عدل الله كما يفعلون هم. وحتى قبل كتابات الأنبيار الكبار، نجد ناثان يواجه داود لصالح أوريا، وإيليا يواجه أخآب في صف نابوت، وهذا نفس الشيء عند أنبياء البلاط مثل إشعياء الذي كان بالقرب من نبض القوة الملكية، كما هو أيضًا عند الريفيين خارج البلاط مثل عاموس. وهنا فبالطبع يأتي تمثيل الأنبياء لله على نفس نغمة صوت الناموس بالكامل (انظر خر ٢٢: ٢٢- ٢٤، ٢٦- ٢٧؛ تث ١٠: ٨- ١٩)، ومع نغمة العابدين في المزامير (مثال مز ١٤٦: ٧- ٩) ومع نغمة أسفار الحكمة (مثل أم ١٤: ٣١؛ ٢٢: ٢٢- ٢٣).

ومع كلٍّ فهذه الحقيقة التي لا تقبل الشك بخصوص اهتمام الله الأساسي باحتياجات الضعيف والفقير والتي يجب شرحها بحرص، فهي ليست حالة تحيز أو عشوائية أو محاباة من جانب الله، فعبارة الله بجانب الفقير، يمكن أن تفيد نوعًا من التمييز عند الله وهو ما لا يقرُّه الكتاب المقدس. وليس أن الله يغمض عينيه عن خطايا الفقراء كما لو أن الفقر والظلم يحوِّل ضحاياه إلى أبرياء بلا عيب. في الواقع يتضمن إشعياء ٩: ١٤- ١٧ حتى اليتامى والأرامل كمجموعة

(19) Mays, 'Justice' p. 146.

(20) Mott, *Political Thought*, p. 79.

تلخص الفقراء والضعفاء في وصفه المفصَّل للفساد الكامل للأمة. والله لا يميز في الخطية بين الأشخاص، فالفقراء أحيانًا خاطئون، وما ذُكر بالأولى هو أن الفقراء كجماعة خاصة في المجتمع يجذبون انتباه الله لأنهم في الجانب «المخطئ إليه» في موقف من الظلم المزمن، وهو موقف يكرهه الله ويرغب في إصلاحه، لأن عمل إرادة الله البارة تتطلب إجراء العدل في صالح الفقراء، ولذا يتولّى الله دعواهم أو حالتهم في مواجهة الذين يعملون الظلم. والله من خلال أنبيائه وأيضًا من خلال قضاته الصالحين يضع نفسه في جانب «البار» - أي الذين بلا خطية من الناحية الأخلاقية، ولكن أولئك الذين «على الصواب» هم في موقف الصراع المجتمعي والإساءة[٢١].

عندما أعلن الأنبياء هذه الحقيقة بحماس فإنهم في الواقع أثبتوا عدم التحيُّز بالنسبة لله. فعندما دافعوا عن حالة المظلومين بهذه الطريقة فإن الأنبياء أبرأوا الله من توجس اتخاذه جانب الأغنياء والأقوياء. فقد يشير المظلومون في إسرائيل إلى هؤلاء الأغنياء وقوتهم كحقيقة واضحة لبركة الله لهم ولأعمالهم[٢٢]. وكانت أداة عاموس البلاغية في تحويل هذا التقييم الشعبي من خلال الدعوى القضائية «البار» (من في المكان الصحيح) **بالفقراء ومن لا ملكية لهم** و«الأشرار» (المخطئين) **للأغنياء مُلاّك الأراضي** مما كان له تأثير وأسلوب محرِّك لإبعاد الله من حجج الأغنياء الأشرار الذين تخيلوا أن الله في صفِّهم (الأغنياء) الذين قيل لهم في عبارات خالية من أي شك أن الله لم يكن معهم لأن ثرواتهم كسبوها من الشر والظلم. ويهوه YHWH لم يكن الله الذي يبارك ويقدِّس ويكافئ مثل ذلك السلوك، بل بالعكس الله كان في صف الأبرار الذين أُسيء إليهم واحتاجوا لمن يدافع عنهم. وهذا المنظور يعيد التأكيد على استقلالية سيادة الله كقاض بار. الذي لا يمكن إيهامه بمظهر خارجي أو ادعاء التقوى:

«عَيْنَا الرَّبِّ نَحْوَ الصِّدِّيقِينَ
وَأُذُنَاهُ إِلَى صُرَاخِهِمْ.
وَجْهُ الرَّبِّ ضِدُّ عَامِلِي الشَّرِّ
لِيَقْطَعَ مِنَ الأَرْضِ ذِكْرَهُمْ»

(مز ٣٤: ١٥- ١٦)

العدل كمطلب أساسي من السلطات البشرية

كان القادة في إسرائيل - على كل المستويات - مسئولين بشكل رئيسي في حفظ أو استرداد البر والعدل في معانيهما المتعدِّدة باعتبار تفويض موسى للسلطة للقيادات المحلية على مستويات مختلفة في تثنية ١: ١٠- ١٨ فإن الدور الرئيسي الذي كُلِّف به هؤلاء الرجال «الحكماء والعقلاء والمعروفين» هو أن عليهم ممارسة العدل بنزاهة وبلا تحيُّز، عالمين أنهم كانوا في الواقع يمثِّلون دينونة الرب الأرضية (ع ١٧). وهذه النقطة تم التنبير عليها أكثر وبشكل بلاغي في السفر (تث ١٦: ١٨- ٢٠).

القضاة

هؤلاء المدعوون قضاة قبل النظام الملكي في إسرائيل لم يشتركوا فقط في التحكيم القضائي (القضاة في

(٢١) أكثر ما يثير في مواصفات العدل الكتابي هو انحيازه في صف الضعفاء: «الانحياز» ليس معناه أن الله يحب الفقراء أكثر، أو أنهم يجب أن يحصلوا على أكثر مما يستحقونه. ولكن يعني أن الله ومن يتبعه يجب أن يتولوا قضية الضعفاء في صراعات المجتمع المغيظة حيث الفقراء ضحايا الظلم على الدوام (المرجع السابق).

(٢٢) وهم لن يكونوا آخر من يقول هذا، فهناك أشكال تنتمي «لإنجيل الوفرة» تدعي نفس الفكرة كثيرًا.

مفهومنا القانوني) مثل أسلوب صموئيل في القضاء (١صم ٧: ١٥- ١٧). بعضهم لم يكن لهم دور لكنهم قد يكونوا مخلصين حربيين فقط. ولكن طالما أن الدور الأخير يتضمن استرداد إسرائيل مرة أخرى من أيدي المضطهدين وإعادتهم مرة أخرى «إلى الصواب» مع الله، فهذا كان هو ممارسة للبر الفعّال كما فهمته إسرائيل. القضاة العسكريون رسّخوا أيضا أعمال بر الله في شكل خلاص وطني أو قبلي. مثل التعظيم المزدوج لدبورة القاضية القانونية (قض ٤: ٥)، وباراق القائد العسكري بعد معركة مجدو الكبيرة

«هُنَاكَ يُثْنُونَ عَلَى حَقِّ الرَّبِّ،
حَقِّ حُكَّامِهِ فِي إِسْرَائِيلَ..»

(قض ٥: ١١)

الملوك

إن واجب الحفاظ على العدل كان مُلقىً على أكتاف ملوك إسرائيل بشكل واضح، ففي بعض المزامير المَلَكية كانت أدوارهم العسكرية والقضائية مرتبطة عن قرب. والتوقُّع: إذا كان الملك أمينًا في أداء مهامه في إجراء العدل، ويسير على خطى الله في حماية المتعب والمحتاج (انظر تث ١٧: ١٨- ٢٠)، فإذًا سوف يمنحه الله النجاح والازدهار في كل المجالات أيضًا. وأفضل مثل هو مزمور ٧٢، فهو مزمور صلاة للملك الذي يبدأ بإقرار المصدر الحقيقي للبر والعدل

«اَللهُمَّ أَعْطِ أَحْكَامَكَ لِلْمَلِكِ
وَبِرَّكَ لاِبْنِ الْمَلِكِ»

(مز ٧٢: ١)

فالمزمور يربط توصيف ممارسته العملية لإرساء العدل للفقراء والمحتاجين بتوقع البركات المادية على الأرض، وهناك اعتبار مثير لمركزه الحربي الدولي في الأعداد ٨- ١١ تم إيصاله بكلمة توضيحية وهي «لأنه» لمزيد من الإشارة لعمله القضائي، وهي مرة أخرى توضح الغرض الرئيسي لذلك العدل، وبالتحديد خلاص الضعفاء والمحتاجين والمظلومين في الأعداد ١٢- ١٤ (انظر أيضًا مزمور ٤٥: ٤- ٦؛ وقارنه بمزمور ٥٨). إنه من الملاحظ على وجه الخصوص أن العمل القضائي للملوك سوف يسهم في تحقيق نظام صالح وسلام الأمة، وذلك بتحريرهم من الظلم والعنف. والعنف المصاحب للظلم هو أمر ملحوظ في العهد القديم. وهؤلاء الذين يرتكبون المظالم يعتمدون على العنف ليحكموا قبضتهم، ولكنهم أيضًا يشجعون العنف في مواجهة ضحاياهم[٢٣] وعلى كلٍّ فدور السلطة السياسية التي تمت ممارستها بشكل صحيح تحت قيادة الله لم تكن فقط العناية بالمحتاجين، ولكن أيضًا إيقاف الذين يسيئون إليهم. «الملك يتدخل في صف الضعيف ليس فقط لإنقاذهم من ظالميهم، ولكن أيضًا ليعمل على رفع الشر وإخماد الظالم والمستبد «يَقْضِي لِمَسَاكِينِ الشَّعْبِ. يُخَلِّصُ بَنِي الْبَائِسِينَ وَيَسْحَقُ الظَّالِمَ» (مز ٧٢: ٤)[٢٤].

ووضع إرميا نفسه بشجاعة على بوّابة القصر الملكي في أورشليم معلنًا أن الله يطلب ملوكًا داوديين إذا كان لشرعيتهم الملكية أن تستمر. وإذا فشلوا في الأدوار التالية فسوف يوضعون جانبًا. وبوضع الأمر هكذا يربط إرميا لاهوت صهيون - بلا مساومة - بعهد سيناء.

(٢٣) لدراسة مفيدة عن الصلة بين الظلم والعنف في العهد القديم بما فيها دراسة لكلمة "*hāmās*" مقدمة من Hendrickx, *Social Justice in the Bible*, ch. 4, Oppression and Violenee.

(٢٤) Weinfeld, *Social Justice*, p 4 يناقش بعمق العديد من النصوص التي ذكرت في هذا القسم تحت عنوان العدل والبر كمهمة الملك، وهو بالتحديد مقارنة مع نصوص مشابهة في الشرق الأدنى القديم (خاصة بلاد الرافدين) حيث كان واجب الملوك في إرساء العدل مفروضًا.

وكما رأينا في الفصل السابع يمكن ألا يكون هناك أية شرعية للحكام الذين يدهسون وصايا العهد بخصوص العدل الاجتماعي:

«اسْمَعْ كَلِمَةَ الرَّبِّ يَا مَلِكَ يَهُوذَا الْجَالِسَ عَلَى كُرْسِيِّ دَاوُدَ أَنْتَ وَعَبِيدُكَ وَشَعْبُكَ الدَّاخِلِينَ فِي هَذِهِ الأَبْوَابِ. هَكَذَا قَالَ الرَّبُّ: أَجْرُوا حَقًّا وَعَدْلاً وَأَنْقِذُوا الْمَغْصُوبَ مِنْ يَدِ الظَّالِمِ وَالْغَرِيبَ وَالْيَتِيمَ وَالأَرْمَلَةَ لاَ تَضْطَهِدُوا وَلاَ تَظْلِمُوا وَلاَ تَسْفُكُوا دَمًا زَكِيًّا فِي هَذَا الْمَوْضِعِ. لأَنَّكُمْ إِنْ فَعَلْتُمْ هَذَا الأَمْرَ يَدْخُلُ فِي أَبْوَابِ هَذَا الْبَيْتِ مُلُوكٌ جَالِسُونَ لِدَاوُدَ عَلَى كُرْسِيِّهِ رَاكِبِينَ فِي مَرْكَبَاتٍ وَعَلَى خَيْلٍ. هُوَ وَعَبِيدُهُ وَشَعْبُهُ. وَإِنْ لَمْ تَسْمَعُوا لِهَذِهِ الْكَلِمَاتِ فَقَدْ أَقْسَمْتُ بِنَفْسِي يَقُولُ الرَّبُّ إِنَّ هَذَا الْبَيْتَ يَكُونُ خَرَابًا»

(إر ٢٢: ٢- ٥)

هذا تأكيد مشابه لمتطلبات العدل الاجتماعي من جانب الملوك في اسفار الحكمة (انظر أم ٢٩: ٤، ١٤)، مثل أم الملك لموئيل التي تحذِّره من الخمر لنفس السبب:

«لَيْسَ لِلْمُلُوكِ يَا لَمُوئِيلُ
لَيْسَ لِلْمُلُوكِ أَنْ يَشْرَبُوا خَمْرًا
وَلاَ لِلْعُظَمَاءِ الْمُسْكِرُ.
لِئَلاَّ يَشْرَبُوا وَيَنْسُوا الْمَفْرُوضَ
وَيُغَيِّرُوا حُجَّةَ كُلِّ بَنِي الْمَذَلَّةِ»

(أم ٣١: ٤- ٥)

وعلى العكس، فإن واجب الملك باعتباره صاحب القوة الأعظم لمساندة قضايا من هو أقل قوة:

«افْتَحْ فَمَكَ لأَجْلِ الأَخْرَسِ
فِي دَعْوَى كُلِّ يَتِيمٍ. افْتَحْ فَمَكَ. اقْضِ بِالْعَدْلِ
وَحَامِ عَنِ الْفَقِيرِ وَالْمِسْكِينِ»

(أم ٣١: ٨- ٩)

المثاليات بالطبع تشترك في شيء واحد. الحقيقة مختلفة عادةً فهناك أصوات أكثر تشاؤمًا في إسرائيل تأتي أيضًا من تقليد أسفار الحكمة تحمل هذه الملحوظة التي تردد صدى معاصرًا، وتتناول النتائج الظالمة للنظام الهرمي والبيروقراطي «إِنْ رَأَيْتَ ظُلْمَ الْفَقِيرِ وَنَزْعَ الْحَقِّ وَالْعَدْلِ فِي الْبِلاَدِ فَلاَ تَرْتَعْ مِنَ الأَمْرِ لأَنَّ فَوْقَ الْعَالِي عَالِيًا يُلاَحِظُ وَالأَعْلَى فَوْقَهُمَا» (جا ٥: ٨).

نقد القادة

العديد من نصوص العهد القديم تنتقد القادة (سواء قضاة أو ملوك) وبالتحديد بخصوص تسليمهم تلك الأدوار الخاصة بالعدل الاجتماعي لقيادة موظفيهم العموميين كما قد نتوقع أن ذلك كثيرًا ما يكون سلبيًا ولكن هناك أمثلة مضيئة للتقييم الإيجابي أيضًا.

١- فمن الناحية السلبية، هناك إدانة واضحة في مزمور ٨٢ لهؤلاء الذين عُهد إليهم بواجب إقامة العدل الإلهي (لدرجة أنهم يُدعون «آلهة») قد يشير النص إلى أجناس ملائكية يمارسون سلطتهم على شئون الناس، ولكنهم يقومون بهذا في حالة فساد وانحراف السقوط أو لقضاة بشريين قاموا بنفس الشيء. وأيا كان فإن الرسائل واضحة، الله يقاوم هذه السلطات المسئولة (سواء كانت إلهية أو بشرية) وسوف يحطمهم تمامًا الذين يرفضون إقامة العدل كما يطلب الله. ويختم المزمور برابط مشهور لنداء ليتصرف ليعمل كقاضٍ (يحطم الأشرار ويدافع عن المظلوم) بتوجه كوني كما لاحظناه بالفعل

«قُمْ يَا اللهُ. دِنِ الأَرْضَ
لأَنَّكَ أَنْتَ تَمْتَلِكُ كُلَّ الأُمَمِ»

(مز ٨٢: ٨)

وإشعياء من بين كل الأنبياء الذي سار أكثر على

ممَّرات القوى الملكية يدين سلطات أورشليم «كحكام سدوم» (إش ١: ١٠) ويرد السبب مباشرة: فمثل سدوم وعمورة أصبحت أورشليم مكانًا للمعاناة والسلب والفساد والعنف بدلًا من العدل والبر الذي كان يسكن فيها (إش ١: ٢١- ٢٣). وإشعياء المتأخر يشهِّر بالسلطات القضائية لكونهم أفضل قضاة في تعاطي المسكرات عن الاهتمام بقضايا محاكمهم (إش ٥: ٢٢- ٢٣). فهم كانوا يبرِّرون الظلم عن طريق مراسم حتى أنهم كانوا يمرِّرون القوانين التي يمكن أن تحول ممارساتهم الفاسدة إلى شرعية من الناحية الفنية (إش ١٠: ١- ٢).

ندد إرميا يهوياقيم بشكل قاسٍ لاستغلاله غير العادل لعدم دفع أجور العمالة، ويصفه بأنه رجل وضع عينيه وقلبه على المكسب غير الأمين بسفك دم البريء والمظلوم والاغتصاب» (إر ٢٢: ١٣- ١٤، ١٧). والذي كان تأبينًا (حيث كان تأبينا من الناحية العملية بما أن نفس الفقرة تتنبأ بمصير موت يهوياقيم الشائن).

ولم يكن لدى حزقيال ملك محدد لاتهامه فقد حُجز بين المسبيين في بابل، ولذا قام بتعميم هجومه على الكل «رعاة إسرائيل» بمعنى نسل الملوك في الماضي، وكل ما استطاع أن يراه هو تاريخ الطمع والخزي والجشع ونقص الاهتمام بالمحتاجين من الشعب (حز ٣٤: ١- ٨).

٢- على الجانب الإيجابي هناك بعض من الخطوط المضيئة - رغم أنها كانت دعوى للدفاع عن نفسه فإن دفاع صموئيل مقبول بالتمام لدى الشعب، فتقصيره في الإداريات العامة لم يكن نتيجة لفساد أو مصلحة شخصية وأسئلته البلاغية وموافقة الشعب على دعواه التي عبّر عنها تشير للطبيعة الأساسية لهذا الطلب، وهو أن القادة موجودون للنظر في إجراء العدل وأن يكونوا هم أنفسهم أناسًا منزّهين.

«هَئَنَذَا فَاشْهَدُوا عَلَيَّ قُدَّامَ الرَّبِّ وَقُدَّامَ مَسِيحِهِ: ثَوْرَ مَنْ أَخَذْتُ، وَحِمَارَ مَنْ أَخَذْتُ، وَمَنْ ظَلَمْتُ، وَمَنْ سَحَقْتُ، وَمِنْ يَدِ مَنْ أَخَذْتُ فِدْيَةً لأُغْضِيَ عَيْنَيَّ عَنْهُ، فَأَرُدَّ لَكُمْ؟ فَقَالُوا: لَمْ تَظْلِمْنَا وَلاَ سَحَقْتَنَا وَلاَ أَخَذْتَ مِنْ يَدِ أَحَدٍ شَيْئًا».

(١صم ١٢: ٣-٤)

ومن وسط الملوك نجد بعضهم خارج الإدانة نتيجة لجهودهم في استعادة العدل الاجتماعي - وأكثرهم غموضًا هو سليمان - ففي حكمه المبكر طلب بالتحديد هبة الحكمة لكي يكون بمقدوره إقامة العدل (١مل ٣: ٩، ١١). ومن بين أعماله الأولى كملك كان قرارًا اتخذه في موضوع العاهرتين اللتين اختلفتا على حياة أو موت الطفل مسجلة كبرهان أولى (١مل ٣: ٢٨). ولكن من المحزن أنه عندما تزايدت قوته وثروته والتي تضخَّمت فيما بعد على يد ابنه رحبعام انتهى إلى انقسام أجزاء المملكة. إن الخط الساخر الذي أخذه السرد يأتي في كلمات على فم ملكة سبأ عندما انقطعت أنفاسها أمام ثروة سليمان (والتي سوف نعلم حالًا أنها سبب سقوطه ونتيجة للزيجات التي صاحبت بناء الإمبراطورية الدولية، والتي ارتبطت بالمساومة الدينية بالتوسع سياسيًا). وذكَّرته بأنه: «لأَنَّ الرَّبَّ أَحَبَّ إِسْرَائِيلَ إِلَى الأَبَدِ جَعَلَكَ مَلِكًا، لِتُجْرِيَ حُكْمًا وَبِرًّا» (١مل ١٠: ٩). صحيح تمامًا ولكن هذا بالضبط ما فشل سليمان في عمله بشكل متزايد وفي نهاية نفس الإصحاح كان واضحًا أن سليمان يحيا بعدم مراعاة سافرة للقانون الأساسي للملك. وفي تثنية ١٧: ١٤- ٢٠ انكشف الفساد الملكي بين ثنايا العظمة الملكية في الإصحاح التالي مباشرة (١مل ١١).

هناك ملكان فقط يبدو أنهما حصلا على درجة الامتياز في شهادة التقرير الأخلاقي بالنسبة للعدل. وكان واحد منهما هو يهوشافاط (واسمه يعني يهوه قاضٍ) فيسجّل أخبار الأيام الثاني ١٩: ٤- ١١ جهوده في مجال الإصلاح الاجتماعي والتعليمي والقضائي في القرن التاسع في يهوذا. وجاء التأكيد على كيفية إظهار

الإجراءات القضائية البشرية للعدل الإلهي بشكل مذهل. والثاني كان يوشيا الذي كتب عنه إرميا (في مقارنة صارمة لسلفه الشرير يهوياقيم):

«أَمَا أَكَلَ أَبُوكَ وَشَرِبَ وَأَجْرَى حَقًّا وَعَدْلًا؟
حِينَئِذٍ كَانَ لَهُ خَيْرٌ.
قَضَى قَضَاءَ الْفَقِيرِ وَالْمِسْكِينِ
حِينَئِذٍ كَانَ خَيْرٌ.
أَلَيْسَ ذَلِكَ مَعْرِفَتِي يَقُولُ الرَّبُّ؟»

(إر ٢٢: ١٥- ١٦)

هذا وقبل كل شيء ما قاله سفر التثنية إن الرب نفسه يعمله وهو أكثر ما يرغب فيه. فيوشيا كان يشابه الرب، وعمل ما يريده الرب أن يُعمل واهتم بمن يحبهم الرب، ويقول إرميا: ذلك هو ما يعنيه «أن تعرف الرب» إنه تعريف يتميز بالمواجهة والحكم التاريخي على يوشيا هو أيضًا إيجابي وتظهر نكهته التثنية في: «وَلَمْ يَكُنْ قَبْلَهُ مَلِكٌ مِثْلُهُ قَدْ رَجَعَ إِلَى الرَّبِّ بِكُلِّ قَلْبِهِ وَكُلِّ نَفْسِهِ وَكُلِّ قُوَّتِهِ حَسَبَ كُلِّ شَرِيعَةِ مُوسَى، وَبَعْدَهُ لَمْ يَقُمْ مِثْلُهُ» (٢مل ٢٣: ٢٥).

وأخيرًا، لا يجب أن نتجاهل دعوى أيوب لمراعاته للأمور القضائية في الأيام الزاهرة قبل وقوع الضربة القاضية - ومثله مثل صموئيل - فقد كان يقدم دفاعًا أخلاقيًا عن النفس ولكنه لم يبرز بطريقة مفيدة المثاليات التي حظيت بإكرام في إسرائيل في موضوع كيفية إدارة أمور الواجبات العامة عن طريق أولئك الذين في مراكز قيادة في المجتمع. وفي إصحاح ٢٩ يصف أيوب كيف أنه كان ذات مرة شيخًا محترمًا في الجماعة، يأخذ كرسيه في الميدان العام كواحد من الذين يعملون بالقضاء في الجماعة المحلية

«لأَنِّي أَنْقَذْتُ الْمِسْكِينَ الْمُسْتَغِيثَ
وَالْيَتِيمَ وَلاَ مُعِينَ لَهُ.
بَرَكَةُ الْهَالِكِ حَلَّتْ عَلَيَّ
وَجَعَلْتُ قَلْبَ الأَرْمَلَةِ يُسَرُّ.
لَبِسْتُ الْبِرَّ فَكَسَانِي.
كَجُبَّةٍ وَعَمَامَةٍ كَانَ عَدْلِي. كُنْتُ عُيُونًا لِلْعُمْيِ
وَأَرْجُلًا لِلْعُرْجِ.
أَبٌ أَنَا لِلْفُقَرَاءِ
وَدَعْوَى لَمْ أَعْرِفْهَا فَحَصْتُ عَنْهَا.
هَشَّمْتُ أَضْرَاسَ الظَّالِمِ
وَمِنْ بَيْنِ أَسْنَانِهِ خَطَفْتُ الْفَرِيسَةَ»

(أي ٢٩: ١٢:- ١٧)

والخلاصة، يمكننا أن نؤكد أن موضوع كيفية ممارسة السلطات البشرية على كل المستويات لإجراء العدل وإدارته في المجتمع هو موضوع أولوية لدى الرب الله إله إسرائيل - هو أيضًا الذي أُعلن مرارًا إله كل الأرض وكل الشعوب وكل البشرية. وأينما يأتي ذلك الاهتمام بالعدل الاجتماعي في أي مجال من مجالات قيمنا البشرية في أي سياق فإنه يكون مقياسًا فيما إذا كان تناغمنا مع قلب هذا الإله - إله الكتاب المقدس كثيرًا أو قليلاً.

العدل كما يرسيه الله

هناك ملك لم نذكره في مناقشتنا للعدل، بما أن الدور الرئيسي للملوك، كان داود نفسه. إلا أن داود عمل بشكل مثالي بلا شك إلى حد ما. كنموذج للملوك المستقبل في هذا المجال مثله مثل آخرين. وفي ٢صموئيل ٥- ٨ هناك رابطة بين الأحداث وفيها صار داود ملكًا على كل أسباط إسرائيل وأسس عاصمته أورشليم. ويفتتح بعبارة مختصرة وهي أنه صار ملكًا على كل إسرائيل ويهوذا، ونستنتج نفس النتيجة بعبارة مختصرة تشمل قائمة بأقسامه الأساسية في الدولة (وهناك نص مشابه

في ٢صم ٢٠: ٢٣- ٢٦؛ ١مل ٤: ١- ٦). إلا أن العبارة الرئيسية عند مُلك داود توجد في ٢صم ٨: ١٥ **«وَمَلَكَ دَاوُدُ عَلَى جَمِيعِ إِسْرَائِيلَ. وَكَانَ دَاوُدُ يُجْرِي قَضَاءً وَعَدْلاً لِكُلِّ شَعْبِهِ»** وهناك ترجمة أفضل للجملة الثانية وهي «وهو بدأ في إقامة العدل والبر لكل شعبه»[٢٥]. إن الهدف الرئيسي لكل النظام الملكي كان يجب أن يستلهم هذا من ليس فقط لإسرائيل ولكن طبقًا للمثاليات العامة (إن لم يكن الممارسات الفعلية) للملكية في كل أنحاء الشرق الأدنى القديم. ولذا مثّل داود الذي كان يجب أن يفعله الملوك الذين خلفوه. وكما رأينا أن ابنه سليمان عمل هذا في البداية إلى مدة كانت تكفي على الأقل لإبهار ملكة سبأ. أما ملوك المستقبل الذين فشلوا في ذلك فقد قيل عنهم إنهم لم يسيروا في طريق داود أبيهم، وأما القلّة التي انشغلت بالإصلاح الاجتماعي والقضاء على الأوثان وإعادة إقامة العدل[٢٦] فقد قورنوا به بشكل إيجابي[٢٧].

أدى فشل عدة ملوك في التاريخ في إقامة العدل في إسرائيل كدورهم المكلفين به إلى اشتياق متزايد ونبوءات بابن داود القادم في المستقبل. هذا الملك الأخروي المتوقَّع مجيئه سوف يحرِّر ما فشل فيه الملوك التاريخيون ألا وهو إرساء العدل والبر. وهذا يعني فقط سيادة السلام الحقيقي. ولذا فالرجاء المسياني يوجد في الكثير من الكتابات النبوية ترى التحقيق الكامل للعدل الاجتماعي على الأرض كعمل ملك أخروي ملك سوف يأتي في النهاية ليؤسس العدل الكوني للرب.

إن قمة الرؤيا العظيمة بخصوص «الطفل» الذي يولد ليحمل على كتفه حكم الله يوصوِّره «كالابن الأعظم لداود العظيم» يعمل للجميع وللأبد ما بدأه داود في أيامه.

«لاَ نِهَايَةَ عَلَى كُرْسِيِّ دَاوُدَ وَعَلَى مَمْلَكَتِهِ،
لِيُثَبِّتَهَا وَيَعْضُدَهَا بِالْحَقِّ وَالْبِرِّ
مِنَ الآنَ إِلَى الأَبَدِ.
غَيْرَةُ رَبِّ الْجُنُودِ تَصْنَعُ هَذَا»

(إش ٩: ٧)

أما الرؤيا المقابلة بخصوص «فرع من جذع يسى» يشمل أيضًا كلمات تركز على حكم الملك المسياني بالعدل

«بَلْ يَقْضِي بِالْعَدْلِ لِلْمَسَاكِينِ
وَيَحْكُمُ بِالإِنْصَافِ لِبَائِسِي الأَرْضِ
وَيَضْرِبُ الأَرْضَ بِقَضِيبِ فَمِهِ
وَيُمِيتُ الْمُنَافِقَ بِنَفْخَةِ شَفَتَيْهِ.
وَيَكُونُ الْبِرُّ مِنْطَقَةَ مَتْنَيْهِ
وَالأَمَانَةُ مِنْطَقَةَ حَقْوَيْهِ»

(إش ١١: ٤- ٥)

وأعلن إرميا وحزقيال رجاءهم في ملك داودي يقيمه الله، بل حتى يجِّسد حكم الرب نفسه الثيوقراطي (خاصة عند حزقيال). ولدرجة أن إرميا أسماه «يهوه برنا» (إر ٢٣: ٥-٦؛ حز ٣٤: ٢٣- ٢٤)[٢٨]. ورغم أن

(٢٥) المرجع السابق ص ٤٦٥.

(٢٦) مع أن النصوص التاريخية تميل إلى تعظيم صور الملوك الصالحين بخصوص إزالة الأصنام، فنحن لا يجب أن نفصل هذا عن عدم العدل الذي ترسيه الوثنية أو تبرره. فالاثنان يسيران معًا طوال التاريخ الكتابي وأيضًا المعاصر. فمن الناحية الكتابية لا تقتصر الوثنية على مجرد مجالات الحياة الروحية أو الدينية وليست غير مرتبطة بواقع النظام الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، بل بالحري هوية وسمات الآلهة أو الإله الذي تعبده بشكل عميق يؤثر على نوع المجتمع الذي تناصره (أو تقبله) لا يوجد فعل شر بلا عبادة آلهة زائفة، ولا توجد عبادة لآلهة زائفة بدون فعل الشر. هذه نقطة بلورها Ulrich Duchrow في تعليقه على ارتباط الأبعاد الاجتماعية والسياسية والدينية بعداوة يهوه والبعل في وقت أخآب وإيليا، ويضيف «الشعب الذي يتضرر جوعًا والملوك الأغنياء هما نتيجة لقانون تكويم الثروات والقوة. ويحدث عندما يملك البعل وليس يهوه» (Duchrow, *Shalom*, pp. 79, 81).

(٢٧) مثال يهوشافاط (٢أخ ١٧: ٣؛ وإصحاح ١٩) حزقيا (٢مل ١٨: ٢؛ ٥- ٦) يوشيا (٢مل ٢٢: ٢؛ ٢٣: ٢٥؛ إر ٢٢: ١٥- ١٦).

(٢٨) القصد من الاسم واضح في النص فهو يشمل كلًا من تحقيق العدل الاجتماعي والخلاص المحرِّر. سوف يكون الملك الذي يحكم بحكمة، يصنع البر والعدل على الأرض/ وفي أيامه سوف يخلص يهوذا وإسرائيل سوف تسكن آمنة (إر ٢٣: ٥- ٦) «ترجمة المؤلف» وبلا شك فإن إرميا كان سيلحظ الاسم المعطى لهذا الملك الآتي «يسوع» «يشوع» بمعنى يهوه الخلاص كتحقيق صحيح لنبوته.

مزمور ٧٢ كُتب في الأصل كصلاة للملك الداودي، فقد جاء الوقت لاعتباره تطلعًا مسيانيًا للملك الذي سوف يعطي استجابة حقيقة لصلواته بخصوص العدل، ونهاية الظلم وبركة وعبادة الأمم، وإثمار الأرض، وسيادة السلام الأرضي، ومجد الرب الكوني.

إن خادم الرب رُغم عدم ارتباطه بقوة بالهيئة الداودية[٢٩] فهو في نصوص متنوعة في إشعياء ٤٠- ٥٥ قد أسس العدل كعنصر مهم لإرساليته، وفي أول مرة قدمه إشعياء في إصحاح ٤٢، كان العدل أول شيء تم تفويضه إليه ليقيمه بقوة روح الرب الذي أُعطي له، وبعد ذلك هو سوف يأتي بالعدل - ليس لإسرائيل فقط ولكن أيضًا للشعوب - أن لغة امتداد ناموس الله وعدله إلى أطراف الأرض موضوع متكرِّر في إشعياء ٤٢: ١- ٩.

«هُوَذَا عَبْدِي الَّذِي أَعْضُدُهُ،
مُخْتَارِي
الَّذِي سُرَّتْ بِهِ نَفْسِي.
وَضَعْتُ رُوحِي عَلَيْهِ
فَيُخْرِجُ الْحَقَّ لِلأُمَمِ

(إش ٤٢ : ١)

إلا أن الرجاء في إقامة الله للعدل في النهاية - والذي أوضحه وطلبة - لم يكن مقيدًا بالأصداء الداودية في النصوص التي اُعتبرت مسيانية وأخروية. إنها ببساطة وُجدت كرجاء مؤسس على السمة المعروفة للرب الإله، فإذا كان يصعب التفكير في أن ديَّان كل الأرض لا يصنع برًا، فكم بالحري كان يصعب التفكير في أن نفس هذا الإله لا يتدخّل بالفعل لإدانة شرور البشر المتراكمة، وأن يصحِّح الأوضاع مرة وإلى الأبد. الله وحده الذي يستطيع أن «يرتب الأمور» والله وحده يستطيع، ولكن الله بالقطع سيفعل وكان هذا تأكيدًا لا يهتز في العديد من نصوص العهد القديم. يرى إشعياء يومًا يكون عمل قوة روح الرب. وفي تأمله الجميل مما سوف يكون عندما «سيملك ملك البر» وكل الحكام يملكون بالعدل وهو يتطلع لهذا الزمن

«إِلَى أَنْ يُسْكَبَ عَلَيْنَا رُوحٌ مِنَ الْعَلاَءِ
فَتَصِيرَ الْبَرِّيَّةُ بُسْتَانًا
وَيُحْسَبَ الْبُسْتَانُ وَعْرًا.
فَيَسْكُنُ فِي الْبَرِّيَّةِ الْحَقُّ
وَالْعَدْلُ فِي الْبُسْتَانِ يُقِيمُ.
وَيَكُونُ صُنْعُ الْعَدْلِ سَلاَمًا
وَعَمَلُ الْعَدْلِ سُكُونًا وَطُمَأْنِينَةً إِلَى الأَبَدِ

(إش ٣٢: ١٥- ١٧)

والكلمة الأخيرة على كل حال يجب أن تتجه إلى الصائغين الكبار لإيمان إسرائيل. شعراء عبادتهم. لأن واقعنا في المزامير نجد ذلك التوقع العظيم والانطلاق القلبي **للرب باعتباره الله الآتي**. وحقيقة أن الله يجيء، مجيئًا بلا رحمة، أمر يدعو إلى الابتهاج والتهليل ليس فقط بين شعبه ولكن لكل الأرض. بل والحقيقة في كل الخليقة، لماذا، لماذا يعتبر مجيء الله موضوعًا للفرح الكوني؟ لأنه عندما يأتي الله فإن كل الأشياء ستوضع في مكانها الصحيح. الله يأتي ليدين في المعنى الأصلي لهذه الكلمة في العهد القديم، ليصحِّح الخطأ وليبيد الأشرار ويبرِّر الأبرار. وفي النهاية يرسي العدل والعلاقات السوية بين الله والناس وبين الناس وبعضها وبين الناس ونظام الخليقة. فلا عجب إذًا أن كل الخليقة

(٢٩) ما عدا إشعياء ٥٥: ٣- ٥ الذي يراه البعض طريقًا لتعريف شخصية الخادم في الإصحاح السابق لداود والامتداد الكوني للملك الأخروي.

مدعوَّة للفرح وللانضمام إلى ترنيمة الفرح. هذه مرة أخرى مثل مزمور ٣٣ هي رؤيا لتغيير العالم تقوم على تصور إيماني للعابدين وليس على حلم لما قد يكون، ولكن رؤيا لما سوف يكون. وهذا المستقبل واضح من الآن لعيون الإيمان التي يمكن أن تحتفل مقدّمًا، وتعلن للشعوب ملكوت الله كخبر سار، لأن هذا هو ما سوف يكون عندما يقيم الله يهوه YHWH الرب الكتابي ملكوته في النهاية:

·قُولُوا بَيْنَ الأُمَمِ: «الرَّبُّ قَدْ مَلَكَ.
أَيْضًا تَثَبَّتَتِ الْمَسْكُونَةُ فَلاَ تَتَزَعْزَعُ.
يَدِينُ الشُّعُوبَ بِالاسْتِقَامَةِ».
لِتَفْرَحِ السَّمَاوَاتُ وَلْتَبْتَهِجِ الأَرْضُ،
لِيَعِجَّ الْبَحْرُ وَمِلْؤُهُ.
لِيَجْذَلِ الْحَقْلُ وَكُلُّ مَا فِيهِ،
لِتَتَرَنَّمْ حِينَئِذٍ كُلُّ أَشْجَارِ الْوَعْرِ
أَمَامَ الرَّبِّ، لأَنَّهُ جَاءَ. جَاءَ لِيَدِينَ الأَرْضَ.
يَدِينُ الْمَسْكُونَةَ بِالْعَدْلِ وَالشُّعُوبَ بِأَمَانَتِهِ.

(مز ٩٦: ١٠– ١٣؛ انظر أيضًا مز ٩٨: ٧– ٩)

قراءات إضافية

Boyce, Richard Nelson, *The Cry to God in the Old Testament* (Atlanta: Scholars Press, 1988).

Brueggemann, Walter, *A Social Reading of the Old Testament: Prophetic Approaches to Israel's Communal Life*, ed. Patrick D. Miller Jr. (Minneapolis: Fortress, 1994).

Duchrow, Ulrich, and Liedke, Gerhard, *Shalom: Biblical Perspectives on Creation, Justice and Peace* (Geneva: WCC Publications, 1987).

Englehard, David H., 'The Lord's Motivated Concern for the Underprivileged', *Calvin Theological Journal* 15 (1980), pp. 5–26.

Gossai, Hemchand, *Justice, Righteousness and the Social Critique of the Eighth-Century Prophets*, American University Studies, Series 7: Theology and Religion, vol. 141 (New York: Peter Lang, 1993).

Hamilton, J. M., *Social Justice and Deuteronomy: The Case of Deuteronomy 15*, Society of Biblical Literature Dissertation Series, vol. 136 (Atlanta: Scholars Press, 1992).

Hendrickx, Herman, *Social Justice in the Bible* (Quezon City: Claretian Publications, 1985).

Knierim, Rolf P., *The Task of Old Testament Theology: Substance, Method, and Cases* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995).

Malchow, Bruce V., 'Social Justice in the Wisdom Literature', *Biblical Theology Bulletin* 12 (1982), pp. 120–124.

———, 'Social Justice in the Israelite Law Codes', *Word and World* 4 (1984), pp. 299–306.

Mays, James L., 'Justice: Perspectives from the Prophetic Tradition', in David L. Petersen (ed.), *Prophecy in Israel: Search for an Identity* (London: SPCK; Philadelphia: Fortress, 1987), pp. 144–158.

Mott, Stephen Charles, *A Christian Perspective on Political Thought* (Oxford: Oxford University Press, 1993).

Muilenburg, J., *The Way of Israel: Biblical Faith and Ethics* (New York: Harper, 1961).

Reimer, David J., '*Ṣdq*', in VanGemeren, *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, vol. 3, pp. 744–769.

Schofield, J. N., '"Righteousness" in the Old Testament', *Bible Translator* 16 (1965), pp. 112–116.

Stek, John H., 'Salvation, Justice and Liberation in the Old Testament', *Calvin Theological Journal* 13 (1978), pp. 112–116.

Weinfeld, Moshe, *Social Justice in Ancient Israel and in the Ancient near East* (Jerusalem: Magnes; Minneapolis: Fortress, 1995).

Willis, John T., 'Old Testament Foundations of Social Justice', in Perry C. Cotham (ed.), *Christian Social Ethics* (Grand Rapids: Baker, 1979), pp. 21–43.

(٩) الناموس والنظام التشريعي

نَامُوسُ الرَّبِّ كَامِلٌ يَرُدُّ النَّفْس،
شَهَادَاتُ الرَّبِّ صَادِقَةٌ
تُصَيِّرُ الْجَاهِلَ حَكِيمًا.
وَصَايَا الرَّبِّ مُسْتَقِيمَةٌ تُفَرِّحُ الْقَلْبَ.
أَمْرُ الرَّبِّ طَاهِرٌ يُنِيرُ الْعَيْنَيْنِ.
خَوْفُ الرَّبِّ نَقِيٌّ
ثَابِتٌ إِلَى الأَبَدِ.
أَحْكَامُ الرَّبِّ حَقٌّ عَادِلَةٌ كُلُّهَا.
أَشْهَى مِنَ الذَّهَبِ وَالإِبْرِيزِ الْكَثِيرِ
وَأَحْلَى مِنَ الْعَسَلِ وَقَطْرِ الشِّهَادِ
(مز ١٩: ٧-١٠)

وَأَتَمَشَّى فِي رَحْبٍ،
لأَنِّي طَلَبْتُ وَصَايَاكَ...
وَأَتَلَذَّذُ بِوَصَايَاكَ الَّتِي أَحْبَبْتُ.
كَمْ أَحْبَبْتُ شَرِيعَتَكَ!
الْيَوْمَ كُلَّهُ هِيَ لَهَجِي...
لأَجْلِ ذلِكَ أَحْبَبْتُ وَصَايَاكَ
أَكْثَرَ مِنَ الذَّهَبِ وَالإِبْرِيزِ...
رَأْسُ كَلاَمِكَ حَقٌّ،
وَإِلَى الدَّهْرِ كُلُّ أَحْكَامِ عَدْلِكَ
(مز ١١٩: ٤٥، ٤٧، ٩٧، ١٢٧، ١٦٠)

بخصوص الشعب الذي يعبِّر عن هذه المشاعر الحماسية حيال الناموس فالنص الأخير يمكن أن يقول بسهولة إنهم لم يكونوا يرزحون تحت ثقل الشرعية. لم يكونوا يصارعون بقلق ليحصلوا على الخلاص ويعرفون طريقهم لعبادة الله من خلال حفظ أدق تفاصيل الناموس، ولم يكونوا مغرورين بإدعاء البر الذاتي أو منهكين من جهود أعمال البر. وباختصار لم تكن حالتهم توافق أي تصوُّر يصوِّرهم أنهم كانوا معذَّبين بناموس العهد القديم، وهي الصور التي رسمها من أساءوا فهم مناقشات بولس مع الذين حرَّفوا الناموس ونسبوا للناموس نفسه تحريفًا كان بولس يسعى لتبرئته منه.

وعلى العكس، فإن الشعب الذي يستطيع أن ينظم هذه القصائد في مديح الناموس عرف أنه كنز قومي أكبر من أن يكون سبب فخر لأي متحف. إنه خشوع إسرائيل المبتهجة بالناموس كهبة نعمة الله وعلامة على محبة الله لهم ولغيرهم (تث ٤: ١، ٤٠؛ ٦: ١- ٣، ٢٤... إلخ). لقد رأوا فيه بركة في حد ذاته ووسيلة للتمتع ببركة الله المتواصلة (تث ٢٨: ١- ١٤) وهم استدعوا فكرة إعلان الناموس لإسرائيل هو امتياز فريد لم يعط لأي من الشعوب الأخرى (تث ٤: ٣٢- ٣٤؛ مز ١٤٧: ١٩- ٢٠)، وحث الواحد منهم الآخر **لطاعة الناموس** - ليس لكي يحصلوا **على الخلاص - ولكن لأن** الله بالفعل قد خلصهم (**تث ٦: ٢٠-٢٥**)، **لقد** سعدوا به كطريق للحياة (لا ١٨: ٥؛ **تث ٣٠: ١٥- ٢٠**)، وكنهر للثمر (مز ١: ١- ٣).

ولهذا، ونحن نقترب من موضوع مخيف، إنه ناموس العهد القديم، نسأل كيف يمكن - أو يجب - أن يرتبط بأخلاقيات المسيحيين؟ وأول شيء يجب أن نعمله هو

أن نقرر قراءته في سياق العهد القديم، ثم نحاول فهم فاعلياته ودوافعه وأسسه اللاهوتية وأهدافه الاجتماعية على قدر ما نستطيع من بين ثنايا ومنظور العهد القديم الإسرائيلي (بقدر ما نستطيع أن ندخل عالمهم الحقيقي) وسنؤجل - على الأقل ببعض الوقت - مشاكل الفترة المتأخرة التي تناولها بولس في مناقشات بخصوص الناموس مع المعارضين اليهود لإرساليته للأمم. وسنؤجل أيضًا (من المفضَّل لوقت أبعد) الانغماس العقيدي والطائفي لهذا الأسلوب أو ذاك في إدراك العلاقة بين الناموس والإنجيل[1].

إن كتَّاب المزامير لم يكونوا متهوِّدين أو كالڤينيين أو أرمينيين، أو ناموسيين، أو تدبيريين، أو تشريعيين، أو معارضين للناموس، لقد كانوا عابدين مؤمنين وأعضاء في الشعب الذي عرَّف نفسه أنه في عهد علاقة فريدة مع الرب إلههم وهم مفديو نعمة الله المخلِّصة ومتميِّزون بإعطائهم الأرض ليعيشوا عليها والناموس ليعيشوا به. فدعونا إذًا نبذل جهدنا لفهم وقبول الناموس حسب ما رأوه.

أول شيء سوف نعرفه ونحن نقوم بهذا هو أن «الناموس» كان يعني الكثير بالنسبة للإسرائيليين أكثر مما تعني الكلمة بالنسبة لنا. وأول شيء أن الكلمة في مادة الأسفار الخمسة للعهد القديم هي توراة *tôrâ* والتي تعني ليس مجرد قانون بالمعنى التشريعي أو الوضع القانوني ولكن «مرشد» «وموجِّه». ورأوا في المادة كلها التي كوَّنت ما نسميه البنتاتيوك Pentateuch (أو الخمسة أسفار الأولى من تكوين للتثنية) كتاب الله المرشد للحياة. وهذا الإرشاد شمل ليس فقط مجموعة كبيرة من القوانين الموجودة في النصف الثاني من خروج ولاويين، وأجزاء من سفر العدد والتثنية ولكن القصص التي جسَّدوها هم جنبًا إلى جنب مع أنواع أخرى من الكتابة. ترانيم وقطع من الشعر القديم، ويوميات السفر، والأنساب، والبركات والملاحظات الجغرافية، وقوائم الاكتتاب، والمراثي بترجمة موجزة عن حياة المتوفي وغيرها. والتوراة *tôrâ* قطعة فنية غنية مكونة من عدة خيوط. وإطار السرد ذو أهمية خاصة في اكتساب منظور صحيح للناموس، وسوف نعود لهذا فيما بعد.

إلا أنه في كل هذا التنوع فهناك عدة مجموعات رئيسية في الناموس بالمعنى المقبول بوجه عام، وهناك أيضًا بالطبع قوانين ومراجع للقوانين خارج هذه الأجزاء الرئيسية وأحيانًا بأسلوب يوضح كونية أكثر لناموس الله أكثر من كونه مقيدًا بإعلان سيناء وحده[2]. ولكن اهتمامي هنا هو بالأقسام الكبيرة وتضم الجزء الذي يرد فيه ناموس العهد القديم. ونفس الشيء بالنسبة للأجزاء القانونية في الأسفار الخمسة التي سوف أشير إليها كأمر اعتيادي عندما استخدم عبارة الناموس من الآن فصاعدًا.

---

(١) ولكن عندما لا نستطيع أن تؤجل فسوف توجد مساعدة في دراسة لمراحل تاريخية مختلفة للفهم المسيحي للناموس في الفصل ١٢ من هذا الكتاب، والمزيد من المقارنات في خمس وجهات نظر قدمها Wayne G. Strickland, *Law, Gospel* .

(٢) هذا بالأخص مع تأكيد واضح في تكوين ٢٦: ٤- ١٥؛ وفيه يحدد الله مع إسرائيل وعده الذي أُعطي في الأصل لإبراهيم، قائلاً إنه «من نسلك ستتبارك جميع أمم الأرض، **«لأن إبراهيم أطاع وحفظ وصاياي وأوامري وفرائضي ونواميسي»** (ترجمة المؤلف) هذا عادة يفتقده الدارسون النقديون بهوس إسرائيل المتأخر بالناموس (ربما وُضع عن طريق الكتَّاب التثنويين) ولكن أخذ بجدية لاهوتية صرف (وأعطي الحق لمحرر التكوين أن يكون فقط مصغ، كما نحن، أن النص وُضع تاريخيًا قبل إعطاء ناموس سيناء) هذا النص يرى أن المحتوى الأساسي والتنبير على الناموس رغم أنَّه لم يُعط بالتفصيل كما كان في سيناء هو في الأساس متاح لإبراهيم ومنتَبَه إليه . الطاعة للناموس لم تكن مجرد تفاصيل لمجموعة قانون سيناء ولكن موضوع إيمان في وعد الله ومخافة الرب في كل نواحي الحياة . انظر أيضًا James K. Brucknerm, '*Creational Context of Law*'.

الأجزاء القانونية الأساسية

أغلب شرائع الأسفار الخمسة ترد في ثلاث مجموعات رئيسية بالإضافة إلى الوصايا العشر ذاتها والتي سوف أبدأ بها.

الوصايا العشر: خر ٢٠: ٢- ١٧؛ تث ٥: ٦- ٢١

تأتي كلمة «Decalogue» من الترجمة اليونانية للتعبير العبري الحرفي «الكلمات العشر» والموجودة في خروج ٣٤: ٢٨؛ تثنية ٤: ١٣؛ ١٠: ٤، وفي سرد هذه الوقائع التي حدثت في سيناء (خر ١٩- ٢٠ وتكررت في تث ٥)، يتم تقديم الوصايا العشر على أنها أُعطيت لإسرائيل عن طريق الله. رغم أنها وُصفت أنها أُعطيت عن طريق موسى، فإن دوره بخصوص الوصايا العشر كان تسليمها. وقد كان الاعتقاد أنه نُطق بها ونُقشت على الحجر عن طريق الله نفسه. كان هناك شيئًا من الاكتفاء الذاتي والنهائي بخصوصهم يُذكر في سفر التثنية «هَذِهِ الْكَلِمَاتُ كَلَّمَ بِهَا الرَّبُّ كُل جَمَاعَتِكُمْ وَلَمْ يَزِدْ. وَكَتَبَهَا عَلى لوْحَيْنِ مِنْ حَجَرٍ» (٥: ٢٢)[٣]. هذه النوعية الفريدة من كلام الله المباشر، جنبًا إلى جنب مع جو الإلهام والزلزلة المصاحبة للإعلان في سيناء أعطى للوصايا العشر مكانًا خاصًا في تقاليد إسرائيل. وهذا الملخّص البسيط - والمنطقي في نفس الوقت - بخصوص التعاقد الأساسي لعلاقة العهد يضع «سياجًا حدوديًا» حول نوع من السلوك يمكن أن يظهر متّسقًا مع عضوية العهد. فإن خطوة خارج هذه الحدود (بأن تكسر هذه الوصايا) فستخطو خارج مجال علاقة العهد والتزامها. وهي تتضمن أيضًا (خاصةً من وجهة نظر بعض المتخصصين في التثنية[٤]) «تقريرًا للسياسات» أي قائمة من القيم الإستراتيجية التي تقرر روح الجماعة والثوابت والاتجاهات لبقية التشريع المفصَّل.

ونظرًا لأهمية الوصايا العشر (Decalogue) فقد صارت موضوعًا تناوله الدارسون على مستوى واسع بالفحص الدقيق والحجج. وهناك مختارات من هذه الدراسات مذكورة في المراجع (لهذا الفصل)، وتراوحت المناظرات بداية من التساؤل عن الكتابة وتاريخها الأصلي، ووصولاً إلى نوعية القوانين التي فعَّلتها الوصايا العشر وكيفية ذلك في حياة الإسرائيليين وعبادتهم. إن وجهات نظر الباحثين المفرطة للآن لم يعترضها أي قناعة عامة عدا حقيقة أهمية الوصايا العشر في إسرائيل فمهما كانت الفكرة عن الكتابة فالحقيقة أن الوصايا العشر اتخذت منذ وقت مبكر وضعًا مركزيًا في حياة الإسرائيليين الذي يعتبر النتيجة الأكثر أهمية في نتائج الأبحاث الحالية... إنها تساوي وقائع سيناء. فهمًا وثيقة مرتبطة تعبِّر عن الإرادة الإلهية لرب العهد[٥].

كتاب العهد: خروج ٢٠: ٢٢- ٢٣: ٣٣

هذا هو العنوان الذي أُطلق على هذا القسم من القوانين التي وردت بعد الوصايا العشر مباشرة.

---

(٣) بالنظر للأسلوب الذي اتخذه سفر التثنية ليقدم العديد من القوانين الأخرى والتي أعطاها الله من خلال موسى فهذا العدد لا يمكن أن يعني أن الوصايا العشر فقط هي التي أتت من الله، أو أنها وحدها التي تحمل سلطان الله ولكن تبدو الجملة أنها أسلوب وضع الطبيعة الكاملة الفريدة لهذه المجموعة الخاصة للكلمات العشر» فالله لم يضف شيئًا مثل هذا، لا شيء أكثر في هذه المجموعة.

(٤) قال البعض (وهو رأي مقنع) إن ترتيب الوصايا العشر يظهر في ترتيب موضوعات سفر التثنية بالنسبة للكاتب/المحرر لهذا السفر فإن الوصايا العشر تعطي مستوى ما من التركيبة المنظمة (وسط تراكيب أخرى) لبحث وجهة النظر هذه انظر

C. J. H. Wright, *Deuteronomy*, pp. 4 - 5.

(٥) Stamm Andrews, *Ten Commandments*, p. 39 ولمزيد من الأبحاث بخصوص دراسات هذه الوصايا العشر انظر

J. W. Marshall,' Decalogue'.

أن نقرر قراءته في سياق العهد القديم، ثم نحاول فهم فاعلياته ودوافعه وأسسه اللاهوتية وأهدافه الاجتماعية على قدر ما نستطيع من بين ثنايا ومنظور العهد القديم الإسرائيلي (بقدر ما نستطيع أن ندخل عالمهم الحقيقي) وسنؤجل - على الأقل ببعض الوقت - مشاكل الفترة المتأخرة التي تناولها بولس في مناقشات بخصوص الناموس مع المعارضين اليهود لإرساليته للأمم. وسنؤجل أيضًا (من المفضَّل لوقت أبعد) الانغماس العقيدي والطائفي لهذا الأسلوب أو ذاك في إدراك العلاقة بين الناموس والإنجيل[1].

إن كتَّاب المزامير لم يكونوا متهوِّدين أو كالڤينيين أو أرمينيين، أو ناموسيين، أو تدبيريين، أو تشريعيين، أو معارضين للناموس، لقد كانوا عابدين مؤمنين وأعضاء في الشعب الذي عرَّف نفسه أنه في عهد علاقة فريدة مع الرب إلههم وهم مفديو نعمة الله المخلِّصة ومتميِّزون بإعطائهم الأرض ليعيشوا عليها والناموس ليعيشوا به. فدعونا إذًا نبذل جهدنا لفهم وقبول الناموس حسب ما رأوه.

أول شيء سوف نعرفه ونحن نقوم بهذا هو أن «الناموس» كان يعني الكثير بالنسبة للإسرائيليين أكثر مما تعني الكلمة بالنسبة لنا. وأول شيء أن الكلمة في مادة الأسفار الخمسة للعهد القديم هي توراة *tôrâ* والتي تعني ليس مجرد قانون بالمعنى التشريعي أو الوضع القانوني ولكن «مرشد» «وموجِّه». ورأوا في المادة كلها التي كوَّنت ما نسميه البنتاتيوك Pentateuch (أو الخمسة أسفار الأولى من تكوين للتثنية) كتاب الله المرشد للحياة. وهذا الإرشاد شمل ليس فقط مجموعة كبيرة من القوانين الموجودة في النصف الثاني من خروج ولاويين، وأجزاء من سفر العدد والتثنية ولكن القصص التي جسَّدوها هم جنبًا إلى جنب مع أنواع أخرى من الكتابة. ترانيم وقطع من الشعر القديم، ويوميات السفر، والأنساب، والبركات والملاحظات الجغرافية، وقوائم الاكتتاب، والمراثي بترجمة موجزة عن حياة المتوفي وغيرها. والتوراة *tôrâ* قطعة فنية غنية مكونة من عدة خيوط. وإطار السرد ذو أهمية خاصة في اكتساب منظور صحيح للناموس، وسوف نعود لهذا فيما بعد.

إلا أنه في كل هذا التنوع فهناك عدة مجموعات رئيسية في الناموس بالمعنى المقبول بوجه عام، وهناك أيضًا بالطبع قوانين ومراجع للقوانين خارج هذه الأجزاء الرئيسية وأحيانًا بأسلوب يوضح كونية أكثر لناموس الله أكثر من كونه مقيدًا بإعلان سيناء وحده[2]. ولكن اهتمامي هنا هو بالأقسام الكبيرة وتضم الجزء الذي يرد فيه ناموس العهد القديم. ونفس الشيء بالنسبة للأجزاء القانونية في الأسفار الخمسة التي سوف أشير إليها كأمر اعتيادي عندما استخدم عبارة الناموس من الآن فصاعدًا.

---

(١) ولكن عندما لا نستطيع أن نؤجل فسوف توجد مساعدة في دراسة لمراحل تاريخية مختلفة للفهم المسيحي للناموس في الفصل ١٢ من هذا الكتاب، والمزيد من المقارنات في خمس وجهات نظر قدمها Wayne G. Strickland, *Law, Gospel* .

(٢) هذا بالأخص مع تأكيد واضح في تكوين ٢٦: ٤- ١٥؛ وفيه يحدد الله مع إسرائيل وعده الذي أُعطي في الأصل لإبراهيم، قائلاً إنه «من نسلك ستتبارك جميع أمم الأرض، **«لأن إبراهيم أطاع وحفظ وصاياي وأوامري وقوانيني ونواميسي»** (ترجمة المؤلف) هذا عادة يفتقده الدارسون النقديون بهوس إسرائيل المتأخر بالناموس (ربما وُضع عن طريق الكتَّاب التثنويين) ولكن أخذ بجدية لاهوتية صرف (وأعطي الحق لمحرر التكوين أن يكون فقط مصغ، كما نحن، أن النص وُضع تاريخيًا قبل إعطاء ناموس سيناء) هذا النص يرى أن المحتوى الأساسي والتنبير على الناموس رغم أنه لم يُعط بالتفصيل كما كان في سيناء هو في الأساس متاح لإبراهيم ومنتَبَه إليه . الطاعة للناموس لم تكن مجرد تفاصيل لمجموعة قانون سيناء ولكن موضوع إيمان في وعد الله ومخافة الرب في كل نواحي الحياة . انظر أيضًا James K. Brucknerm, '*Creational Context of Law*'.

الأجزاء القانونية الأساسية

أغلب شرائع الأسفار الخمسة ترد في ثلاث مجموعات رئيسية بالإضافة إلى الوصايا العشر ذاتها والتي سوف أبدأ بها.

الوصايا العشر: خر ٢٠: ٢- ١٧؛ تث ٥: ٦- ٢١

تأتي كلمة «Decalogue» من الترجمة اليونانية للتعبير العبري الحرفي «الكلمات العشر» والموجودة في خروج ٣٤: ٢٨؛ تثنية ٤: ١٣؛ ١٠: ٤، وفي سرد هذه الوقائع التي حدثت في سيناء (خر ١٩- ٢٠ وتكررت في تث ٥)، يتم تقديم الوصايا العشر على أنها أُعطيت لإسرائيل عن طريق الله. رغم أنها وُصفت أنها أُعطيت عن طريق موسى، فإن دوره بخصوص الوصايا العشر كان تسليمها. وقد كان الاعتقاد أنه نُطق بها ونُقشت على الحجر عن طريق الله نفسه. كان هناك شيئًا من الاكتفاء الذاتي والنهائي بخصوصهم يُذكر في سفر التثنية «هَذِهِ الْكَلِمَاتُ كَلَّمَ بِهَا الرَّبُّ كُل جَمَاعَتِكُمْ وَلَمْ يَزِدْ. وَكَتَبَهَا عَلى لوْحَيْنِ مِنْ حَجَرٍ» (٥: ٢٢)[٣]. هذه النوعية الفريدة من كلام الله المباشر، جنبًا إلى جنب مع جو الإلهام والزلزلة المصاحبة للإعلان في سيناء أعطى للوصايا العشر مكانًا خاصًا في تقاليد إسرائيل. وهذا الملخّص البسيط - والمنطقي في نفس الوقت - بخصوص التعاقد الأساسي لعلاقة العهد يضع «سياجًا حدوديًا» حول نوع من السلوك يمكن أن يظهر متّسقًا مع عضوية العهد. فإن خطوة خارج هذه الحدود (بأن تكسر هذه الوصايا) فستخطو خارج مجال علاقة العهد والتزامها. وهي تتضمن أيضًا (خاصةً من وجهة نظر بعض المتخصصين في التثنية[٤]) «تقريرًا للسياسات» أي قائمة من القيم الإستراتيجية التي تقرر روح الجماعة والثوابت والاتجاهات لبقية التشريع المفصَّل.

ونظرًا لأهمية الوصايا العشر (Decalogue) فقد صارت موضوعًا تناوله الدارسون على مستوى واسع بالفحص الدقيق والحجج. وهناك مختارات من هذه الدراسات مذكورة في المراجع (لهذا الفصل)، وتراوحت المناظرات بداية من التساؤل عن الكتابة وتاريخها الأصلي، ووصولاً إلى نوعية القوانين التي فعَّلتها الوصايا العشر وكيفية ذلك في حياة الإسرائيليين وعبادتهم. إن وجهات نظر الباحثين المفرطة للآن لم يعترضها أي قناعة عامة عدا حقيقة أهمية الوصايا العشر في إسرائيل فمهما كانت الفكرة عن الكتابة فالحقيقة أن الوصايا العشر اتخذت منذ وقت مبكر وضعًا مركزيًا في حياة الإسرائيليين الذي يعتبر النتيجة الأكثر أهمية في نتائج الأبحاث الحالية... إنها تساوي وقائع سيناء. فهمًا وثيقة مرتبطة تعبِّر عن الإرادة الإلهية لرب العهد[٥].

كتاب العهد: خروج ٢٠: ٢٢- ٢٣: ٣٣

هذا هو العنوان الذي أُطلق على هذا القسم من القوانين التي وردت بعد الوصايا العشر مباشرة.

---

(٣) بالنظر للأسلوب الذي اتخذه سفر التثنية ليقدم العديد من القوانين الأخرى والتي أعطاها الله من خلال موسى فهذا العدد لا يمكن أن يعني أن الوصايا العشر فقط هي التي أتت من الله، أو أنها وحدها التي تحمل سلطان الله ولكن تبدو الجملة أنها أسلوب وضع الطبيعة الكاملة الفريدة لهذه المجموعة الخاصة للكلمات العشر» فالله لم يضف شيئًا مثل هذا، لا شيء أكثر في هذه المجموعة.

(٤) قال البعض (وهو رأي مقنع) إن ترتيب الوصايا العشر يظهر في ترتيب موضوعات سفر التثنية بالنسبة للكاتب/المحرر لهذا السفر فإن الوصايا العشر تعطي مستوى ما من التركيبة المنظمة (وسط تراكيب أخرى) لبحث وجهة النظر هذه انظر

C. J. H. Wright, *Deuteronomy*, pp. 4 - 5.

(٥) Stamm Andrews, *Ten Commandments*, p. 39 ولمزيد من الأبحاث بخصوص دراسات هذه الوصايا العشر انظر

J. W. Marshall,' Decalogue'.

والجملة الفعلية التي تأتي في خروج ٢٤: ٧ «وَأَخَذَ (موسى) كِتَابَ الْعَهْدِ وَقَرَأَ فِي مَسَامِعِ الشَّعْبِ. فَقَالُوا: كُلُّ مَا تَكَلَّمَ بِهِ الرَّبُّ نَفْعَلُ وَنَسْمَعُ لَهُ» وعادة يؤخذ هذا للإشارة إلى القسم السابق، وأساسًا (خر ٢١- ٢٣) أن إجابة الشعب صارت قاعدة عظة إقرار العهد والتصديق علية المسجَّلة في بقية إصحاح ٢٤.

وبعد مقدِّمة تركِّز على فرادة وقداسة الرب (خر ٢٠: ٢٢- ٢٦)، فإن هذا القسم من القوانين يُفتتح بعنوان «وهذه هي الأحكام *mišpātîm*...» (٢١: ١)؛ هذه هي «الأحكام» أو «السوابق القضائية». القوانين التي تلي هي في الأساس حالات قانونية (انظر ما سيأتي) فهي تصف مواقف فعلية تتضمن منازعات على الملكية والإتلاف والسطو والإهمال وما إلى ذلك. هناك أيضًا قسم مهم بخصوص المسئوليات الاجتماعية للأفراد الأضعف في المجتمع (٢٢: ٢١- ٢٧)، وتعليمات بخصوص الإجراءات القانونية (٢٣: ١- ٩) وقسم بخصوص القانون الطقسي (انظر ما سيلي) يتعامل مع التقدمات في الأعياد (٢٣: ١٤- ١٩). ثم يأتي ملخص للمجموعة في ختام يتطلع إلى غزو كنعان والتأكيد على خصوصية مطالب الرب من شعبه (٢٣: ٢٠- ٣٣) وبذا تعود إلى موضوع المقدمة.

وكما ذُكر سابقًا، فإن مجموعة القوانين صارت موضوعًا لعدد هائل من الدراسات خاصة لنقاط تشترك في ملامح عامة مع بقية مجموعات أخرى من قوانين مدنيات الشرق الأدنى الكبير. وهذه الدراسات تقر بشكل كبير أن كتاب العهد هو أقدم مجموعة قوانين في العهد القديم[٦].

سفر اللاويين

أغلب السفر يتكوَّن من قوانين وتعليمات مع قسم واحد فقط لتلخيص السرد[٧]. وتتضمن مقتطفات السرد خطاب موسى الافتتاحي وإفادات ختامية (١: ١؛ ٢٦: ٤٦؛ ٢٧: ٣٤)، وتوصيف مسح هارون وعمل الكهنة (إصحاحات ٨- ٩) وموت ناداب وأبيهو المأسوي (إصحاح ١٠). وحتى هذه الإشارات المختصرة للسياق السردي للناموس لها أهمية لأنه - وكما سنرى - تذكرنا بأنه حتى مادة الناموس الواسعة يجب أن تُرى في سياق خاصة لعهد سيناء وكل ما حدث قبله.

تتضمن الإصحاحات السبعة الأولى تعليمات بخصوص تقدمات الذبائح المتنوعة بينما إصحاحات ١١- ١٥ تدرج قائمة الطعام الطاهر والنجس، وتعطي تعليمات مفصَّلة للعادات الصحية والطهارة. سواء الشخصية أو المنزلية. وتبدو واجبات الكهنة في إسرائيل شاملة لمهارات الجزار والطبيب والمدرس ومفتش الصحة العامة. وفي مركز السفر يقف إصحاح ١٦ متضمنًا بعض التعليمات بخصوص يوم الكفارة.

أما القسم ١٧- ٢٦ من لاويين فيعتبره المتخصصون - ولمدة تزيد عن مئات السنين - مجموعة قانونية منفصلة أعطيت عنوان **لائحة القداسة** *The Holiness Code* (اختصارها H) وسُمِّيت هكذا نتيجةً لتكرار الإشارة إلى القداسة وأيضًا للتوصية بها. وفيما إذا كانت بالفعل وثيقة منفصلة أم لا - بما أنه من الصعب إثبات أي من الرأيين - إلا أن تركيزها على القداسة واضح بالتأكيد. ولكن، وكما رأينا في الفصل الأول، القداسة بالنسبة لإسرائيل كانت أبعد مما يكون مجرد

(٦) لبحث مفيد لدراسة تتناول كتاب العهد انظر T. D. Alexander, *Book of Covenant*

(٧) سُمِّي السفر هكذا نتيجة لأن الأقسام الجوهرية فيه تعود إلى عمل الكهنة الذين كانوا من سبط لاوي. واسم السفر في النص العبري هو مجرد ما ورد في الكلمة الافتتاحية للسفر wayyiqrā دعا الرب [يهوه].

قداسة طقسية أو تقَوية. هذه الإصحاحات تمتلئ بقوانين عملية للغاية لتنظيم حياة الأسرة من الناحية الجنسية (١٨، ٢٠) والحياة الاجتماعية بشكل عام (خاصة إصحاح ١٩) بالإضافة إلى قوانين إضافية للعمل الكهنوتي والاحتفالات المختلفة (٢١-٢٤). كما أن إصحاح ٢٥ يتضمن مهمة بخصوص إجراءات السبت واليوبيل والفداء وأعمال رحمة من ناحية الأمور الاقتصادية بوجه عام. أما إصحاح ٢٦ فيلخِّص المجموعة بوعود مشهورة بالبركة عند الطاعة ويهدِّد بالدينونة على عدم الطاعة والتي كلها كانت نبوية. إصحاح ٢٧ بما يتضمنه من تعليمات بخصوص فداء التعهدات والأقسام تبدو كأنها ملحق. فالقداسة إذًا مفهوم شامل بالتأكيد. إنها في الحقيقة ليست رغبة دينية شديدة بشكل كبير أو حتى مجرد قانون أخلاقي. إن القداسة هي أسلوب **كينونة ووجود**. الوجود **مع** الله في علاقة العهد. أسلوب في الوجود **كشبه** الله في حياة نقية وصحية. أسلوب لكينونة شعب الله في وسط غير مقدس وغير طاهر. فالتنبير الأساسي للناموس في سفر اللاويين هو الاحتفاظ بالطهارة المقدسة بين شعب الله طقسيًا وأخلاقيًا وجسديًا واجتماعيًا ورمزيًا.

المجموعة التثنوية

توضح مجموعة التثنية في الأعداد الافتتاحية أنها تتناول حلول إسرائيل في سهول موآب حوالي أربعين عامًا منذ الأحداث العظيمة للخروج وسيناء، عندما كان شعب إسرائيل على حافة الدخول إلى كنعان أخيرًا. ولذا فهو تاريخيًا وجغرافيًا، «سفر على الحدود» وفي الحقيقة هي مجموعة تضع إسرائيل على حدود الاختيار فهم الآن يجب أن يتخذوا قرارًا، هل سيسيرون مع الله في إيمان وطاعة؟ أم لا يتقدمون، هل سوف يظلون أوفياء للرب؟ أم لا؟ إلههم الحي الفريد والذي ليس معه إله آخر (تث ٤: ٣٥، ٣٩)، عندما تواجهوا بأصنام كنعان المحيطة بهم والتي اجتذبتهم؟

يحوي السفر كله على صيغة من وثيقة «تجديد العهد» (انظر تث ٢٩: ١)، لقد تمت المصادقة على العهد في سيناء ذاتها (خر ٢٤). والآن يصوِّر سفر التثنية موسى وهو يجدده مع الجيل الجديد قبل أن يتحركوا إلى أرض الموعد. وكما كان شائعًا في مثل هذه الوثائق فهناك مقدمة تاريخية حيث أُعيد ذكر خبرات مميزة لإسرائيل، بغرض إيقاظ خجلهم وأيضا لتشجيع إيمانهم وطاعتهم (إصحاحات ١- ٣)، وتبع هذا قسم يتميز بالحماس يدعو للامتنان والولاء والطاعة القلبية والرفض الكامل للأوثان، وهو اختيار تقوَّى بإعلان البركات واللعنات (إصحاحات ٤- ١١).

ثم يأتي إلى القسم المركزي الذي يُذكر فيه أغلب القوانين التفصيلية (إصحاحات ١٢- ٢٦)، وتبعه قائمة مألوفة من البركات واللعنات (إصحاحات ٢٧- ٢٨، كما في لاويين ٢٦). وتبعه وتجديد التشجيع لحفظ العهد جنبًا إلى جنب مع تحذيرات عما يحمله المستقبل في حالة فشل إسرائيل (إصحاحات ٢٩- ٣١). وأخيرًا تأتي ترنيمة موسى (إصحاح ٣٢)، وبركة موسى للأسباط (إصحاح ٣٣) وحادثة موت موسى (إصحاح ٣٤)، والتي توصِّل السفر إلى القمة والخلاصة. ولذا فعندما نتكلم عن قوانين التثنية فهي في الأساس الإصحاحات التفصيلية ١٢- ٢٦ التي تمت بالإشارة إليها.

وكلمة «تثنية» هي كلمة يونانية مركَّبة وتعني «الناموس الثاني» رغم أنها ليست ترجمة يونانية دقيقة لتثنية ١٧: ١٨، (حيث تعني الكلمة العبرية «نسخة من الناموس»)، فهي منطقيًا توصيف مناسب للقسم القانوني للسفر (إصحاحات ١٢- ٢٦). والغرض المقصود به ليس إعطاء ناموس جديد، ولكن تكرار وتبسيط القوانين

المبكرة. ولذا نجد أن العديد من القوانين في كتاب العهد الواردة في خروج ٢١- ٢٣ موجودة مرة ثانية في تثنية ولكن عادة سوف نلاحظ تغييرًا طفيفًا مثل التوسع أو الشروحات أو إضافة تحفيزات. وفي أغلب الحالات عندما يكون هناك قانون مشترك بين الخروج والتثنية فإن نسخة التثنية تظهر أطول. وقد وُصف سفر التثنية بأنه «القانون الوعظي» وهذا بالفعل ما قالته تثنية ١: ٥، أن موسى كان يفعله. بدأ موسى يوضح ويشرح هذا الناموس، ولذا وكما هو متبّع في أسلوب الوعظ فإن طريقة التثنية في تقديم القوانين تستخدم التكرار كثيرًا وأيضا التركيبة التي تحمل نماذج وتشجيعًا ومناشدة وإقناعًا وحثًا وتحذيرًا وبشكل واضح يأتي الناموس في نص بلاغي عاطفي في تثنية أكثر منه تشريع جاف. إنه خبز الحياة اليومي «لأَنَّهَا لَيْسَتْ أَمْرًا بَاطِلاً عَلَيْكُمْ بَل هِيَ حَيَاتُكُمْ» (تث ٣٢: ٤٧).

أنواع مختلفة من الناموس

عندما نحاول اكتشاف الصلة الأخلاقية الوثيقة في ناموس العهد القديم ككل فإن الرجاء التقليدي للقدرة على وضع «ناموس سلوكي» صرف مقابل الناموس المدني» و«الناموس الطقسي أو الاحتفالي» لا تؤتي ثمرها كثيرًا. ففي تفسيره للدراسة الأخلاقية لسفر اللاويين ١٩ يعلق إيلمر مارتينز Elmer Martens قائلاً:

> «علينا أن نستخلص أن الاختلافات بين التنظيمات الطقسية والسلوكية والمدنية بالقطع ثانوية، إن لم تكن مُصطنعة في الفكر العبري - ففي هذا الخطاب الوحيد نجد شرط العهد بخصوص الامتناع عن عمل تماثيل (عبادة) المبني على قول الحق (سلوكي) ويحتم معاملة رحيمة للغريب (مدني) يضطرب بشكل فوضوي. مثل شبكة تنظيم أسلوب تعامل المسيحيين مع ناموس العهد القديم فتوصيف «الديني، السلوكي، المدني» لن يكون مفيدًا[٨].

والأولى أننا نحتاج إلى أن ندرس ونصنِّف شرائع العهد القديم في مقابل خلفيتها الاجتماعية الخاصة بها في إسرائيل القديمة، ثم نناقش المغزى السلوكي أو المبادئ التي تنبع من كل نوع مما كانت تحمله من قوانين. ولذا فالمحاولة التالية لتصنيف القوانين هي أن هي أن إسرائيل لم تُصمَّم للإجابة على السؤال أي من القوانين التي مازالت ترتبط بنا أو لا ترتبط بنا (أو على الأقل ملائمة لنا أخلاقيًا)؟ وبالأحرى نحاول أن نصنِّف حتى ندرك الملائمة الأخلاقية للمدى الكامل لناموس إسرائيل بأن نفهم أولاً دورها وغرضها في سياقها الأصلي. فهذا ليس أكثر من تطبيق للمبدأ الرئيسي للتفسير التطبيقي وبالتحديد هي خطوة أولى نحو فهم أي نص كتابي لنعرف ماذا يعني في سياقه التاريخي، حتى بعد أن نستطيع أن تقرير ماذا كان يعني؟

وهناك واحد من التصنيفات المشهورة بخصوص ناموس العهد القديم في الدراسات النقدية وله قسمان مزدوجان قدمه ابريشت آلت Abrecht Alt[٩] وهو يميز بين «القوانين القطعية» (القوانين التي تبدأ ببساطة بـ «افعل كذا» أو «لا تفعل كذا» ويعقبها طلب أو نهي قطعي عادة بلا عقوبة محددة) و «القوانين الشرطية» (القوانين التي تصف حالات تبدأ عادةً بـ إذا، أو عندما... يتبعها تعليمات عن كيفية التنفيذ وما العقوبة إذا كانت واردة... إلخ).

(8) Martens, 'Old Testament Low' p. 201 J. Daniel Hays, 'Old Testament Low Today'..

(٩) Abrecht Alt,' Origins of Israelite Low لدراسة جيدة لعدة مداخل لقانون الأسفار الخمسة، ومراجع حديثة انظر M. J. Selman, Low.

بينما هذا التقسيم كان مثمرًا واتُّبع بشكل واسع، وهي أيضًا ربما من البساطة الشديدة أن تغطي كل تنويعات القوانين التي نجدها في الأسفار الخمسة، وهناك تصنيف أكثر دقة يقترحها أنتوني فيلبس Anthony Phillips.[١٠] ورغم أن هناك ضعفًا يعتري بساطة تقسيم بخصوص قانون العقوبات على وجه الخصوص[١١]. إلا أن التقسيم الأساسي الفاعل في القوانين الذي اقترحه يبدو مقنعًا بشكل كبير وقد قمت بتطويره أكثر في المناقشة التالية.

القانون الجنائي

«الجريمة» هي أي اعتداء تراه الدولة ضد مصلحة الجماعة كلها. والتعريف القانوني المحدّد لجرائم معينة سوف يختلف من حالة لأخرى طبقًا للمنظورات والمسارات التاريخية والاجتماعية والثقافية، وطبقًا لهذا فإن «المجرم» يعاقب من قِبل الجماعة كلها باسم السلطة الأعلى في الدولة، ولذا فالقانون الجنائي يختلف عن القانون المدني إذ أن القانون المدني يُعنى بالمنازعات الخاصة بين المواطنين. حيث تقوم السلطة العامة بالحكم فيها أو قد تتدخَّل قضائيًا. ولكن في الحالات المدنية فإن الدولة أو الجماعة ليست هي في ذاتها المعتدى عليه ولذا فيمكن أن توجد حالات مدنية عديدة لم ترتكب فيها جرائم.

والآن إسرائيل أصبحت «دولة»[١٢]. ولكنهم آمنوا بأنهم مدينون بوجودهم القومي لعمل يهوه YHWH الخلاصي التاريخي. إنه الرب الذي دعاهم للوجود باختياره لإبراهيم، هو الرب الذي فداهم من مصر، وهو الذي كوَّن منهم شعبًا له خلال عهد سيناء، والذي أعطاهم النظم والقوانين التي كانوا يعيشون في ظلها، كما أنه الرب الذي أعطاهم أرض كنعان، وبناء عليه – وتماشيًا مع المضامين الكاملة للشكل العهدي التي كونت العلاقة بين الرب «الملك العظيم» وبين «الشعب» التابع له. فإن إسرائيل أعطت الرب السلطة العليا في الدولة. هذا هو معنى «الثيوقراطية» في العهد القديم في الشكل العهدي. كل الأدوار المهمة للسلطة الاجتماعية فقد وُضعت في يد الرب. الرب هو الأعلى، المعطي الناموس، القاضي، المالك الأعلى للأرض، القائد الأعلى للجيوش، والرب باختصار كان ملك إسرائيل[١٣].

آمنت إسرائيل أيضًا بأن علاقة العهد مع الرب كانت سبب وجودهم – أي أنهم وُجدوا كأمة بسبب هذه العلاقة فقط، ولذا فإن وجودهم وأمنهم كانا مرتبطين بالمحافظة عليها. ولذا فإن أي فعل كان يُعتبر عنفًا أساسيًا على هذه العلاقة المرتبطة بالعهد يُعتبر في نفس الوقت تهديدًا لأمن الجماعة بكاملها. والاعتداء الموجه لله كان اعتداءً ضد الدولة التي اعتمدت على الله. والاعتداء الموجه لله وعلاقة العهد هدد بجلب لعنة الله على كل الجماعة (وعدة

(10) Anthony J. Phillips, *Ancient Israel's Criminal Low.*

(١١) بعض النقاط المحددة التي انتقدتها في حجج Phillips خاصة في تناوله للزنا والسرقة والطمع موجودة في C. H. Wright God's Land pp. 89, 92, 131- 141, 200- 221.

(١٢) استخدم الكلمة هنا بالمعنى الأوسع للجماعة الوطنية المسماة مرتبطة: معًا بروابط معروفة أثنية ودينية ولغوية وحدودية مع درجة من الهيكلة الاجتماعية السياسية والسلطة. وفي هذا المعنى الأوسع حتى أسباط إسرائيل كونت جماعة قومية (على الأقل بشكل مثالي) قبل تكوين الدولة الملكية الأكثر مركزية التي ظهرت مع داود وسليمان. أنا لا أستخدم العبارة بالمعنى الأكثر تقدمًا للدولة المدنية التي ظهرت فيما بعد في عصر الاستنارة في أوروبا كواحدة من العلامات الواضحة للحداثة.

(١٣) هناك دراسة تتميز بالعمق قام بها K. Gottwald, *Tribes of Yahweh* بخصوص الامتداد الملحوظ الذي به تم التركيز على YHWH في كل الأشكال الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والقوى الدينية وتأثير هذا على تنسيب كل الممارسة البشرية للقوة في نفس هذه المجالات.

نصوص سجَّلت لحظات مشهورة لكوارث مثل هذه) ولذلك فإن بعض التعديات عوملت «كجرائم» وتم التعامل معها بطرق حازمة جدًا. لأن إسرائيل اعتبرت الرب الملك، وقررت أن يكون ملكوته «أرضي» في كل مجال من حياتهم القومية فإن المجالات الاجتماعية واللاهوتية اندمجت في مجال واحد فيما يختص بما يكوّن «جريمة» بدقة شديدة في إسرائيل.

وفي ضوء هذا المفهوم يمكننا مرة أخرى رؤية الأهمية المركزية للوصايا العشر في إسرائيل. لقد كانت ملخصًا لنوعيات محددة أساسية من التصرفات سواء كانت مطلوبة أو منهى عنها على أساس سلطان الله الذي وجُدت إسرائيل بنعمته وقوته كشعب. أنا لا أقترح أن الوصايا العشر نفسها كانت «قانونًا جنائيًا» في مفهومي لهذه العبارة. لسبب واحد أنها لم تضم أية عقوبة محددة في قائمة «الوصايا العشر» ولكنها أقامت حدودًا والتزامات العهد، وبذا حدَّدت طبيعة ومدى ما يجب أن تعتبره إسرائيل «جريمة» خطيرة، جريمة ضد الرب، وضد العهد، وضد كل جماعة العهد. وبعض القوانين الأخرى تضع تفاصيل قانونية وتوابع بخصوص حالات محدّدة لخرق الوصايا المختلفة.

ومن المفهوم أن كل الاعتداءات التي تتطلَّب عقوبة الموت في العهد القديم يمكن أن ترجع بطريق مباشر أو غير مباشر لواحدة من الوصايا العشر[١٤]. وفي ضوء طبيعة «الجريمة» حسب مفهومها الآن فإن وقائع عقوبة الموت لا يجب أن تعتبر بدائية أو متعصبة. إنها شهادة بليغة للجدية المنسوبة للعهد وأهمية حمايته من التعدي الذي قد يعرِّض كل الجماعة للخطر. والاهتمام القومي يرتبط بمنع وعقاب الجُرم ضد العهد بطريقة جادة بالكفاية. كان هناك عنصر صريح للردع في شكل أقصى العقوبات مُصمَّمة لحفظ حياة الجماعة كلها عن طريق ارتباط ردع الناس عن ارتكاب مثل هذه الاعتداءات بتطهير الجماعة ممن يرتكبها[١٥].

ومن ناحية أخرى، فرغم أن كل العقوبات بالموت يمكن أن تتصل بالوصايا العشر فإن العكس ليس صحيحًا، ليست كل الوصايا العشر كانت تعاقب بالموت، فالوصية العاشرة (التي تمنع الطمع) هي بطبيعتها ليست قابلة لأي عقاب قانوني وآخر هذه العقوبات هو الموت. ولكنها هي نفسها مهمة من الناحية الأخلاقية طالما أنها توضح أن الشخص يمكن أن يعتبر أنه مذنب أخلاقيًا أمام الله بدون أن يرتكب جريمة يعاقب عليها عقابًا قانونيًا خارجيًا، وطبَّق يسوع نفس المبدأ على وصايا أخرى (مت ٥: ٢١- ٢٤، ٢٧- ٢٨)، وهي الوصية الثامنة بخصوص الأملاك (التي تمنع السرقة) ولا توجد تهمة بخصوص الأملاك تحمل عقاب الموت في الإجراءات القانونية الإسرائيلية العادية (انظر ما يلي) إلا أنه نظرًا لأهمية أرض العائلة والمواد، فإن السرقة مازالت تعتبر أمرًا خطيرًا ولذا وُضعت في بؤرة عهد الناموس.

نظام السوابق

الكثير من الشرائع في الأسفار الخمسة تبدأ بـ «إذًا» أو «متى»، ثم تواصل وصف الموقف وتنتهي

---

(١٤) مثال عبادة آلهة أخرى، عمل أصنام للإساءة إلى اسم الرب (مثال التنبؤ الكاذب) كسر السبت، لعن الآباء، القتل، الزنا، الشهادة الكاذبة (إذا ترتب عليها اتهام كاذب في محاكمة المتهم).

(١٥) دراسة شيقة عن عقوبة الموت والأشكال المتنوعة للقانون الذي يتضمنها في العهد القديم يقدمها
Erhard Gesnenberger, 'Life Preserving Divine Threats'
ويشير إلى أنه من السخرية أن السبب الصريح من فرض هذه التهديدات الإلهية هو بالفعل حفظ الحياة، مثل التحذير الذي يلصق على الأجهزة الكهربائية «خطر الموت» (المؤلف) فالتهديدات الإلهية تقاوم لمن يحتمل أن يرتكبوا تعديات. هي تواجه الكوارث المحتملة، فالإنذار أو التهديد بالموت ينبهنا لخطورة التعدي. وهي بقصد حفظ أساس الحياة البشرية ولكنها لا يجب أن تُفهم في عبارات قانونية هي ليست «قانونًا»، بالمعنى المتعارف عليه، ولكنها ردع استباقي (ص٤٩).

بتلخيص للأعمال الاحترازية أو العقوبات لتغطية الظروف التي تم وصفها، هذه هي «الحالة» القانونية أو التي يُقال عليها أحيانًا القانون الشَّرْطِي وهناك مثل من أفضل الأمثلة في كتاب العهد حيث توجد حالات من الإتلاف والإهمال والتعدي والإصابات العرضية. والمنازعات على الأملاك المُقترضة أو المؤجرة، وهكذا (اقرأ على سبيل المثال قائمة حالات قضائية ضخمة في خروج ٢١: ١٨- ٢٢: ١٥)، هذا النوع من القانون المدني يغطي المنازعات بين المواطنين، وهو بالطبع وصف شائع في كل المجتمعات، وهناك العديد من النقاط للمقارنة بين قانون إسرائيل والمجموعات القانونية في الشرق الأدنى القديم خاصة في بلاد الرافدين (مثال شريعة حمورابي).

إلا أن **الاختلافات** بين تشريعات إسرائيل وتلك التي للشعوب الأخرى هي اختلافات واضحة. وواحدة من الاختلافات الواضحة في التشريع المدني الإسرائيلي يمكن أن نراه في شريعة العبيد. فهناك ثلاثة قوانين مدنية في العهد القديم لا يوجد مثيل لها في أي مجموعة تشريعية في الشرق الأدنى القديم. ويأخذ خروج ٢١: ٢٠- ٢١، ٢١: ٢٦-٢٧. قضية العبيد الذين حُرِّموا أو قُتِلوا **على يد سادتهم الذين يملكونهم**. ويمنح تثنية ٢٣: ١٥- ١٦ اللجوء للعبد الهارب[١٦]. لا يوجد قانون في الشرق الأدنى يعاقب السيد على معاملته لعبده (منفصلاً عن إصابة تحدث للعبد على يد سيد آخر)، والقانون العالمي من ناحية يرى أن العبيد الهاربين يجب أن تتم إعادتهم مع عقوبات شديدة لمن يتخاذل في الاستجابة للعودة.

لا يوجد أي شك في أن «الإبحار ضد التيار» في شرائع العبيد في إسرائيل هو نتيجة للأثر اللاهوتي على خبرة إسرائيل التاريخية. فعمل الله في جانبهم عندما كانوا عبيدًا حوَّل توجههم نحو العبودية إلى شيء مختلف عن العادات المعاصرة. وهذا يظهر عدم ملائمة «السلوك المدني» المتميِّز. وذلك التميُّز يعتمد أحيانًا على فرضية ما يُسمى «القانون الأخلاقي» الذي يعكس السمة الأخلاقية الثابتة لدى الله، بينما القانون المدني مشروط بالسياق التاريخي لإسرائيل، ولا يناسبنا من الناحية الأخلاقية. ولكن في هذه الحالة نجد عن طريق دراسة متأنية للقانون المدني أن هناك قوة لاهوتية قوية تعمل فيه بالإضافة إلي سمات الله وعمله على المجال المدني. ولا نجد قسمًا «للقانون الأدبي» ينكر العبودية ولا في الوصايا العشر، ولكننا نجد المبدأ الأخلاقي عاملاً بين ثنايا القانون المدني، والذي عندما نضع فقرات العهد القديم جنبًا إلى جنب بخصوص الموضوع (مثال لا ٢٥: ٤٢؛ نح ٥: ١- ١٢؛ أي ٣١: ١٥؛ إر ٣٤؛ عا ٢: ٦)، نجده يضع علامة استفهام على النظام بكامله، وأيضًا يبذر بذور تحمل في النهاية ثمرات الرفض الجذري للعبودية ذاتها.

قانون الأسرة

في إسرائيل القديمة كان لرب الأسرة دورًا قضائيًا رئيسيًا، وهذا أحد مظاهر المركزية الاجتماعية للعائلة ومجموعات القرابة الأكبر. والتي سوف أناقشها بالتفصيل في الفصل العاشر، كان لرأس الأسرة المسئولية الأولى للسلطة القانونية وعلى كل تابعيه. وهذا قد يشمل أولاده المتزوجين وعائلاتهم وهم يعيشون ضمن حالة أبوية. هناك مَثَل جيد لهذا نقدمه جدعون ومع أنه هو نفسه متزوج وله أولاد كبار (قض ٨: ٢٠)، ولكنه كان يخاف من رب أسرته (قض ٦: ٢٧). وكان لا يزال في حماية أبيه يوآش (٦: ٣٠- ٣١) خوفًا من

(١٦) كل من هذه القوانين نوقشت في الفصل ١٠ من هذا الكتاب.

احتمال شنقه. عاش جدعون بين السلطة القضائية وحماية أسرته الكبيرة وخاصة رئيس العائلة يوآش.

وفي عدة أمور روتينية وبعض الأمور الأكبر، فإن رب العائلة يمكن أن يتصرف من منطلق سلطانه القانوني بدون العودة إلى قانون مدني أو سلطة خارجية لمجلس الشيوخ. ويأخذ قانون العائلة الأسبقية في بعض الأشياء قبل القانون المدني، وهذه الموضوعات شملت التهذيب الأبوي الذي يتواصل لما بعد الطفولة، وهذا التهذيب يقف قريبًا من حق الحياة والموت على عضو في العائلة (يدعي أحيانًا كما جاء في القانون الروماني **Patria Potestas أو قوة الأب**)[١٧]. وإذا تطورت الظروف إلى درجة خطيرة هكذا، فإن قانون العائلة يترك مكانه للقانون المدني وكلا الأبوين مطلوب منهم أن يأتوا بالقضية إلى مجلس الشيوخ (انظر تث ٢١: ١٨- ٢١)، والزواج أيضًا كان يتم ترتيبه طبقًا لقانون العائلة ولم يكن يتضمن سلطات عامة باستثناء وجود اعتداء سابق (مثال علاقة جنسية مع فتاة غير مخطوبة لرجل آخر) حيث تكون القضية بين اختصاص القانون المدني الذي يحدد التزامات واضحة: خروج ٢٢: ١٦- ١٧، والذي تم تطويره في تثنية ٢٢: ٢٨- ٢٩، أو إذا ثارت منازعة بين الزوج ووالد العروس بخصوص طهارة ما قبل الزواج (تث ٢٢: ١٣- ٢١). والطلاق أيضًا يقع في نطاق التشريع العائلي، فالقانون المدني بخصوص الطلاق (تث ٢٤: ١- ٤)، اهتم فقط بتنظيم توابع ما بعد الطلاق. أما الطلاق نفسه كان يحدث في نطاق قانون العائلة رغم أنه ربما يقع أمام بعض الشهود (كما في القانون اليهودي المتأخر). وقد رأينا أن القانون المدني يهتم بالمعاملة العادلة للعبيد، ولكن في المراسم الذي يقبل فيه العبد طوعًا الالتصاق الدائم بسيده بدلاً من الحرية بعد خدمة الست سنوات، من المحتمل أنها مراسم بيتية. وهي حالة أخرى في قانون العائلة الداخلي (خر ٢١: ٥- ٦[١٨] ؛ تث ١٥: ١٦- ١٧).

وبالإضافة لهذه الأمور البيتية والزواج والطلاق وتربية الأولاد وبعض الأمور الخاصة بالعبودية، كان هناك قوانين ونظم صُممِّت لحماية العائلة وأرض ميراثها، وهذا شمل زواج الأخ من زوجة أخيه المتوفى (تث ٢٥: ٥- ١٠) وقوانين الإرث (تث ٢١: ١٥- ١٦)، وفداء الأرض والأفراد واليوبيل (لا ٢٥). ولذا علينا أن نتذكّر أيضًا أن العائلة كانت بمثابة بمثابة رئيس الهيئة التعليمية والتي فيها يتم تعليم بقية القوانين وشرحها (تث ٦: ٧- ٩؛ ٢٠- ٢٥).

والآن وفي ظل نظام الشعائر المدنية الأخلاقية، القديمة فكل قوانين العائلة هذه من المحتمل أنها محصورة في «القانون المدني»، ولكن تحتاج بوضوح إلى فئة منفصلة لأنها من الناحية الاجتماعية هي كانت نوعًا مختلفًا من القانون. فهي مختلفة طالما كانت قطاعًا من السلطة القانونية والعمل القانوني الذي لم يتضمن ساحة مدنية عامة في مجلس الشيوخ. فأهميتها تظهر من البُعد القانوني الذي تعطيه لمركزية العائلة الاجتماعية والاقتصادية واللاهوتية والتي سوف أناقشها بتفصيل أكثر في الفصل العاشر. وكما تفحّصنا هذه الأوجه

(١٧) الفكرة أن الآباء في إسرائيل لهم حق الحياة والموت على أولادهم هي فكرة من أفكار أساطير قديمة من العصور الماضية فمن يصوغون نظرية الأنثروبولوچية بخصوص العهد القديم والتي في الواقع ليست لها أي أساس في النص ودحض الحجة موجودة في:
C. J. H. Wright, *God's Land*, pp. 222 - 238.

(١٨) الترجمة «أمام القاضي» في عدد ٦ (NIV) في رأيي غير سليمة، فالعبارة في هامش (NIV) تأتي حرفيًا «أمام الله» وربما تشير إلى احتفال يحدث في البيت بينما يعلن اسم الرب كشاهد على الاختيار المفضّل للعبد.

الخاصة بقانون العائلة الإسرائيلي موضحين أهمية العائلة في مجتمعهم، فهذا يعطي عمقًا وقوامًا لتفكيرنا الأخلاقي بخصوص العائلة والذي بشكل أو بآخر يستند أحيانا على الوصية الخامسة الخاصة بإكرام الوالدين.

الناموس الطقسي

أنا استخدم عبارة «طقسي» هنا بالمعنى الفني الخاص بالأشكال الخارجية لشعائر الحياة الدينية. الطائفة الدينية فلا يجب أن تتداخل مع الاستخدام الحالي للكلمة وعلاقاتها «باتباع ديانات» أي طوائف دينية غريبة التي تطلب قوة طاغية، وكثيرًا ما تكون سرِّية منغلقة على أتباعها. فالكلمة كما تُستخدم هنا هي كلمة محايدة وتشير ببساطة إلى الأشكال المرئية من الممارسة الدينية. والآن وفي ظل التقسيم الثلاثي الجوانب فإن (أو كما في ترجمات أقدم) الشعائر هي التي يُقال عنها إنها عبَّرت عن شيء سوف يحدث وهو عمل المسيح، ولذا قد تحققت وتم التعبير عنها بالكامل فيه. ولهذا السبب فإن مفهوم أناس كثيرين بخصوص قانون الشعائر في العهد القديم محكوم بحرفية العبرية ومحدود بالذبائح والتقدمات والرسامة الكهنوتية وطقوس يوم الكفارة. وكل من هذه الأشياء كانت بالتأكيد أجزاء حيوية من القانون الطقسي الإسرائيلي وبأكمله متعلق به. لأن حياة الإسرائيلي الطقسية شملت أيضًا موضوعات مثل تعليمات نظام الطعام وتقسيمه بين الحيوانات الطاهرة وغير الطاهرة، والأطعمة، وتقويم السبوت والأعياد السنوية، بالإضافة للسنة السابعة واليوبيل، وأيضًا كل ما يتعلق بالمطالب العملية والمادية التي كان لها نتائج اجتماعية مهمة مثل العشور والباكورات والتقاط الحصاد، رغم أنه بالنسبة للإسرائيليين كانت هذه كلها جزءًا من النظام الكامل الذي أظهر إيمانهم ونظرتهم للعالم، وبالنسبة لنا فربما تساعدنا أن ننتبه إلى ثلاث جوانب رئيسية في الممارسات الطقسية وقانونها.

شرائع التقدمات

بشكل أساسي، هي ما يُعنَى به القانون الطقسي. فكل نظام إسرائيل للعبادة يدور حول المدى الممتد للتقدمات التي تُقّدم لعدة أسباب وأغراض. وهنا ليس مكان الخوض فيها بعمق طالما أن دراسات عديدة ظهرت في هذا المجال. ومن الواضح بالنسبة للمسيحيين في ضوء موت المسيح والطريقة التي تم تفسيره بها في العهد الجديد كذبيحة كاملة ونهائية للخطية، فإنه لا مكان لأي مغزى فدائي لهذه الطقوس الدموية التي في العهد القديم، إلا أنه كما أكدنا أن قوانين التقدمات ليس لها أي حجة لاهوتية أكثر من كونها إشارة إلى معنى الصليب، فإننا يمكن أن ندرك ملامح أخرى في قوانين التقدمات في إسرائيل التي جسَّدَت مبادئ أخلاقية تستحق تفكيرًا متواصلاً.

فهناك على سبيل المثال مساواة واضحة بين الإسرائيليين بخصوص التقدمة، فليس هناك أي قيمة للتقدمة طبقًا لمركز العابد، فتقدمة الملك لم يكن لها فاعلية أكبر من تقدمة الفلاح العادي، وفي الواقع فإن داود الزاني والقاتل بالفعل عرف كملك أن لا توجد تقدمة يقدمها ملائمة لمحو خطيته، فرحمة الله فقط هي التي تفعل هذا. ومن ناحية أخرى فأولئك الذين في موقع القيادة كان مطلوب منهم أن يقدموا تقدمات أكبر تناسب مسئولياتهم الأكبر (لا ٤). إلا أنه وفي نفس الوقت كان مسموحًا لمن كانوا فقراء جدًا لكي يقدموا التقدمة الدموية الموصوفة. وذبيحة الخطية يمكن أن تُقدم طبقًا لما يمكن أن يتحمله الشخص، حتى لدرجة أن من هو فقير جدًا ولا يستطيع أن يقدم حيوانًا أو طائرًا يمكنه أن يقدم «عُشر إيفة من الدقيق» وتظل مُعتَبرة ذبيحة دموية، ذبيحة الخطية (لا ٥: ٥– ١٣). هذا يوضح بالتأكيد أن الكفارة التي يعلنها الكاهن تعتمد على رحمة

الله وليس القيمة المادية للذبيحة نفسها.

والإسرائيلي الذي عرف أنه يستطيع أن يأتي بروح متواضعة ومعه ليس أكثر من حفنة من الدقيق يقدمها لله، ومع ذلك ينطلق وكلمات الغفران التي قالها الكاهن ترن في أذنيه، كان يتعلم شيئًا عن نعمة الله والقوة الأخلاقية للتوبة.

شرائع التقويم المقدس

كان هناك نمط بخصوص حياة العبادة في إسرائيل. وأول كل شيء كان هناك السبت الأسبوعي (خر ٢٠: ٨- ١١؛ تث ٥: ١٢- ١٥)، ثم هناك الأعياد السنوية المتكررة في المواسم المختلفة من العام (خر ٣٤: ٢٢- ٣٢؛ تث ١٦: ١-١٧). كان هناك يوم الكفارة السنوي (لا ١٦). والتقدمات السنوية لباكورة الغلات والعشور وعُشر مخصوص للسنة الثالثة (تث ١٤: ٢٢- ٢٩)، ثم هناك السنة السابعة مع ما تحمله من أوجه اجتماعية واقتصادية متنوِّعة (خر ٢٣: ١٠- ١١؛ لا ٢٥: ٣- ٧؛ تث ١٥: ١- ٦)، وأخيرًا كانت هناك سنة اليوبيل (بعد سبعة سبوت سنين) (لا ٢٥: ٨- ٥٥). وكلها على اختلافها تعلن سيادة الرب على الوقت وعلى تقسيم إسرائيل للوقت. كل هذه الوقائع أو التنظيمات كانت «مقدسة» بمعنى أنها يجب حفظها كواجب وطاعة للرب نفسه. ولكن بعضها كانت له أبعاد اجتماعية واقتصادية واضحة أيضًا ومنطقية أخلاقية قوية.

فمثلاً كان حفظ اليوم السابع كيوم مقدس واجبًا كعلامة على العهد، وعلامة من أكثر العلامات المقدسة لما يعنيه أن تكون إسرائيليًا. ولكن الفائدة غير المباشرة من هذا اليوم الأسبوعي لراحة السبت كان من أجل الشعب العامل - على أي مستوى اجتماعي، ففي إسرائيل لم يكن العمل مقسَّمًا بشكل أفقي في خطوط طَبقَية مثل أن يقوم العبيد والفلاحون بكل العمل بينما الأكثر تميزًا يستمتعون بالراحة وإنما كان العمل مقسمًا رأسيًا بحسب الوقت على وقع يوم السبت[١٩]. فالكل يجب أن يعمل، والكل يجب أن يستمتع بالراحة بما فيهم العبيد. لقد كان شكلاً من حماية العامل. ويتضح من كتابة الأنبياء أن إهمال أو تعمُّد التغاضي عن السبت يساوي استغلال واضح للفقير (وفي الواقع تقرَّر هذا للحث على حفظه) (عا ٨: ٤- ٦؛ إش ٥٨).

وعلى نفس المنوال، فإن التنظيم الاقتصادي الغالب للسنة السابعة والذي تضمن تعليمات ترك بقايا الحصاد (خر ٢٣: ١٠- ١١) وفيما بعد - في ظل قانون التثنية صَاحَبَه فك رهون الديون (تث ١٥: ١- ٢)، والذي كان له أساسًا منطقيًا دينيًا، لقد كان مؤسسًا على مفهوم ملكية إلهية للأرض (لا ٢٥: ٢٣)، ووصف بأنه «سبتًا للرب» (لا ٢٥: ٤)، «إبراء الرب» (تث ١٥: ٢). ولذا فإن الالتزامات المادية الموجودة في نظام السبوت كانت التزامات الله نفسه. إلا أن المقصود الممارسة العملية لتلك السبوت هو المساعدة الإنسانية لمن افتقر وللمديون. وهذا تم شرحه بشكل صريح في ثلاثة مواقع في الناموس (مثال خر ٢٣: ١١؛ لا ٢٥: ٦؛ تث ١٥: ٢، ٧- ١١). والفكرة أنك تكرم الله بأن تحفظ الناموس الذي أفاد أقربائك الفقراء. وهنا مرة أخرى في هذه الزاوية من طقس العهد القديم الذي يبدو متباينًا. نأتي إلى مبدأ أخلاقي أساسي يتخلل الأخلاق الكتابية، وبالتحديد أن خدمة الله والاعتناء بالآخرين يرتبطان معًا ولا ينفصلان. فالله لن يُعبد بشكل مقبول عند أولئك الذين يهملون العدل والرحمة. فتنظيمات السبت القديمة عند إسرائيل والتي قد تعتبر

(١٩) انظر Norbert F. Lohfink, *Great Themes*.

أنها مضى عليها الزمن وغير مناسبة حضاريًا (حتى من الناحية الزراعية) تواجهنا بنموذج اقتصادي واقعي لمبدأ أساسي للأخلاق الكتابية. المبدأ أننا نواصل السير نحو القيام بواجبنا نحو الله عندما نتحمل المسئولية ونشعر ونضحي من أجل البشر، وأصداء هذا ربما ترددت بشكل مضاعف[٢٠].

وأخيرًا فقد ننتقل إلى نقطة بسيطة ولكن مهمة لحث إسرائيل بالنسبة لأعيادهم فهم كان يجب أن يتأكدوا من أنهم كانوا منتمين من الناحية الاجتماعية فالأعياد السنوية الكبرى في إسرائيل كانت في المقام الأول أوقاتًا لفرح العائلة ولاحتفالها بتذكير خاص على ثمار الأرض. ولكن ماذا عن أولئك الذين ليس لهم عائلة ولا أرض؟ هم أيضًا يجب أن ينتموا وينضموا ولا يُهمَلوا في أوقات الاحتفالات ويتم تذكرهم بوجه خاص عن طريق العشور، هذه صورة واضحة في الكرم الإنساني في تث (انظر تث ١٤: ٢٧- ٢٩؛ ١٦: ١١، ١٤).

الشرائع الرمزية

هناك فئة أخرى من القانون في إسرائيل القديمة والذي يبدو أكثر صعوبة لإدراكه في العصر الحديث - وخاصة التفكير الغربي (رغم أن كثيرا من الثقافات التقليدية تواجه صعوبة أقل في دخول عالم إسرائيل بخصوص هذه النقطة). إنها التعليمات التي تعبّر عن كونية إسرائيل الرمزية معطيةً تعبيرًا واضحًا لمفهومهم بخصوص الشكل «المتدرِّج» لعلاقاتهم بالله وأنفسهم والآخرين، والشعوب الأخرى وبقية الخليقة. كانت كل الأشياء في فكر إسرائيل القديمة مقسَّمة إلى ما هو مقدّس وما هو عادي (أو غير مقدّس) وهي كلمة كتابية لا تعني بالضرورة أنه شيء خاطئ أو دنس ولكنه شئ عادي، والله بالطبع كامل القداسة، وكل الأشياء أو الناس خاصة المكرسَّة لله تشارك بدرجة ما في قداسة الله. وأغلب بقية أمور الحياة كان عامًا. ولكن المجال العام كان مقسَّمًا بشكل ممتد بين الطاهر والنجس، أغلب الأشياء في حالتها الطبيعية كانت طاهرة. ولكن الخطية والتلوُّث بأنواعه والأمراض وبعض الوظائف الجسمية - وأردأها الموت - يجعل الأشياء أو الناس غير طاهرين. وبعيدًا عن الله (الكامل القداسة في طرف) والموت (الكامل النجاسة في الطرف الآخر) فإن معظم الأشياء التي بين الاثنين يمكن أن تكون في حالة من التقلُّب في أي من الاتجاهين. فالخطية والتلوُّث يحوِّلان المقدّس إلى غير مقّدس ويجعلان الطاهر غير طاهر ولكن من خلال دم الذبائح والطقوس المتنوعة، التي تصاحبها فإن غير الطاهر يمكن أن يتطّهر والذي كان طاهرًا يمكن أن يكرَّس ويصبح مقدسًا. هناك تفاصيل كبيرة في عمل إسرائيل الطقسي يجري في هذه الآلية المتواصلة بخصوص مقاومة غير المقدس، وتأثيرات غير المقدس والملوث، وإبطال مفعوله في الحياة اليومية عن طريق قوة تطهير وتكريس الذبائح الدموية[٢١].

ومع كلٍّ فهناك جانب آخر في هذا العالم الرمزي ففي إسرائيل نفسها كان هناك فارق بين الكهنة (الذين كانوا مقدسين) وبقية الإسرائيليين (الذين كانوا أناسًا عاديين) ولذا فقد كان هناك فارقًا كبيرًا بين إسرائيل ككل (الشعب بكامله والذين يُفترض أن يكونوا مقدّسين

(٢٠) انظر تثنية ٢٤: ١٠- ١٥؛ أيوب ٣١: ١٣- ٢٣؛ مزمور ١٥؛ أمثال ١٩: ١٧؛ إشعياء ١: ١٠- ١٧؛ ٥٨: ١- ٧؛ إرميا ٧: ٤- ١١؛ زكريا ٧: ٤- ١٠.

(٢١) شروح ممتازة في رمزية عالم إسرائيل بالنسبة لهذه القطاعات من المقدس، العام، الطاهر، غير الطاهر وشروحات أكثر في الطبعة «المتدرجة» في مفهوم إسرائيل للقداسة بالنسبة للمجال المقدس والأشخاص والأشياء أنظر:

Gordon J. Wenham, *Leviticus*, P. Jenson, *Graded Holiness*, John G. Gamine, *Holiness in Israel.*

وطاهرين أمام الله) وبقية الشعوب (الذين لم يكونوا على علاقة عهد مع الرب والذين اعتبروا غير طاهرين طقسيًا) هذا الفارق الأساسي بين إسرائيل كشعب دعاه الله ليكون شعبًا مقدسًا في علاقة عهد وبقية الشعوب الذين لم يكونوا (بعد) في ذلك المركز الذي يجب أن يظهر بشكل **رمزي** في كل إطار القانون المركّب بخصوص الحيوانات الطاهرة وغير الطاهرة والأطعمة. وإذًا أجرى الرب انتقاءه لإسرائيل من بين كل الشعوب، فهكذا أيضًا إسرائيل يجب أن تلاحظ انتقاءها للطاهر من بين كل الحيوانات وهذا الاختيار التعسفي الواضح (في كلتا الحالتين) ولم يجعل الحيوانات غير الطاهرة أقل قيمةً من بين الخليقة الصالحة للخالق الصالح، أو تقلّل من إنسانية الشعوب غير المُختارة الذين خُلقوا على صورة خالقهم أيضًا. إن الفارق بين الطاهر وغير الطاهر كان يرمز لاختلاف إسرائيل بين الشعوب في مقاصد الله.

وهذا تم التعبير عنه بوضوح أكثر في لاويين ٢٠: ٢٤- ٢٦:

> أَنَا الرَّبُّ إِلَهُكُمُ **الَّذِي مَيَّزَكُمْ مِنَ الشُّعُوبِ**.
> فَتُمَيِّزُونَ بَيْنَ الْبَهَائِمِ الطَّاهِرَةِ وَالنَّجِسَةِ
> وَبَيْنَ الطُّيُورِ النَّجِسَةِ وَالطَّاهِرَةِ. فَلاَ تُدَنِّسُوا
> نُفُوسَكُمْ بِالْبَهَائِمِ وَالطُّيُورِ وَلاَ بِكُلِّ مَا يَدِبُّ
> عَلَى الأَرْضِ مِمَّا مَيَّزْتُهُ لَكُمْ لِيَكُونَ نَجِسًا.
> وَتَكُونُونَ لِي قِدِّيسِينَ لأَنِّي قُدُّوسٌ أَنَا الرَّبُّ.
> **وَقَدْ مَيَّزْتُكُمْ مِنَ الشُّعُوبِ لِتَكُونُوا لِي»**

والآن وبعد أن أمسكنا بهذه الطبيعة الرمزية لهذه القوانين بعدد من الأساليب، فأولاً هي تشرح لماذا لم تعد هذه القوانين تُطبق علينا نحن المسيحيين؟ إن السبب البسيط أنه في المسيح لم يعد الفارق الذي يخص العهد القديم بين إثنية إسرائيل والشعوب موجودًا، فبالحقيقة تم إلغاؤه في الصليب وانفتح الطريق لفداء بشري جديد بإيمان اليهود والأمم بمصالحة كليهما لله (أف ٢).

كانت هذه هي الحقيقة المدهشة التي اقتنع بها بطرس في أعمال ١٠: ٩- ١٥ وهذا ما شرحه بولس بشكل كلاسيكي خاضع لمعايير ومبادئ راسخة في غلاطية ٣: ٢٦- ٢٩، ولذا فبما أنه لم يعد أي فارق بين اليهودي والأممي في المسيح، فلم يعد أي احتياج أن يهتم المسيحيون بفروق الطعام المادية التي أعطته رمزًا.

ثانيًا، على كلٍّ هذا يشجعنا أن نتوقّع قوانين أخرى وتعليمات في العهد القديم قد تربكنا وهي قد تقع في هذا القسم، أي أنها قد تحوي مغزًى رمزيًا بالنسبة لإيمان إسرائيل المختلف حتى إذا كانت بعض أوجه الرمزية غامضة بالنسبة لنا الآن، باعتبارها معتمدة على رؤية مختلفة للعالم تمامًا وعالم رمزي. هذا ما يحتمل أن يوجد خلف تلك القوانين التي تمنع اختلاط الحبوب والمنسوجات والحيوانات (لا ١٩: ١٩). ونفس الشيء بالنسبة للقوانين المُحيِّرة بخصوص بعض الأشكال من قص الشعر أو اللحية أو وضع علامات على الجسم قد يكون لها صلة الابتعاد تمامًا عن ممارسات الشعوب الأخرى ودياناتها (لا ١٩: ٢٧- ٢٨).

الآن فقد رأينا هذه أن القوانين الرمزية لم تعد تنطبق علينا بالنسبة للفوارق التي أشارت إليها في الأصل إلا أن مفهوم اختلاف شعب الله من بقية العالم وحاجة شعب الله إلى الجهاد للقداسة والنقاوة والطهارة في عالم تميَّز بعدم الصلاح والفساد الأخلاقي أبعد من أن يكون مفهومًا غير مناسب أو عفى عليه الزمن، بل بالعكس يحث العهد الجديد المؤمنين بدرجة أكبر على الجدية الأخلاقية بخصوص هذه الأشياء حتى وإن كانت الرمزية والمصطلحات قد تغيرت.

> ما الذي يمكن أن يتعلّمه المسيحيون من القوانين؟ أولاً، أهمية التميُّز كشعب الله في وسط العالم. وحتى بالنسبة لإسرائيل العهد القديم فإن الطهارة الطقسية من المطبخ

إلى المذبح كان المقصود منها إعطاء رمز لمطلب الله الأكبر بالنزاهة الأخلاقية والعدل الاجتماعي والولاء للعهد. وفي الواقع، وكما أشار الأنبياء (ويسوع) بشدة فإذا نقصت هذه الأشياء الأخيرة، فإن الطهارة الطقسية لأكثر الأنواع دقة وعلى أي مستوى لا قيمة لها. فإذا كان المسيحيون جادين بخصوص التميز الأخلاقي كما كان الإسرائيليون جادين بخصوص الطهارة الطقسية، فإذًا «ملحنا ونورنا» له قوة أكبر في العالم[٢٢].

شريعة الشفقة

وهنا لدينا فئة يمكن ألا نعتبرها قانونًا بالمعنى التشريعي. والواقع أن الأحكام التي نستطيع أن نجمعها معًا تحت هذا العنوان قد لا تكون قوانين مفروضة على إسرائيل أيضًا، إلا أنه إلى هذا الحد يوجد كم من الشفقة الذي لاحظناه في الأنواع الأخرى من القوانين الفعلية، وإلى هذه الدرجة من تغلغلها من معتقدات إسرائيل اللاهوتية إلى الحياة القانونية العملية مما يجعلنا لا نفاجأ عندما نجد حشدًا من هذه التعليمات المحسنة والخيِّرة منتشرة في كل التشريعات القانونية.

إن مساحة المواقف التي تمت تغطيتها بهذا القطاع القانوني مؤثر جدًا، فهو يتضمن حماية الضعيف وخاصة الذين يفتقدون حماية الأرض والعائلة وبالتحديد الأرامل والأيتام واللاويين والمهاجرين والغرباء. إن العدل تجاه الفقير، وعدم التحيُّز في المحاكم، والكرم وقت الحصاد وفي الحياة الاقتصادية بوجه عام، واحترام الأشخاص والأملاك حتى بالنسبة للأعداء، والحساسية تجاه كرامة المدين، والعناية الخاصة للأغراب والمهاجرين والمعاملة الخاصة للعجزة، ودفع الأجور الفوري للعمالة المؤجَّرة، والحساسية تجاه الأشياء التي أُخذت كرهن، ومراعاة حديثي الزواج، أو عند فقدان شخص عزيز، وحتى العناية بالحيوانات الأليفة والبريَّة وثمار الشجر. مرة أخرى ربما يكون من الأفضل التوقُّف لنقرأ من الكتاب المقدس الفقرات المشار لها في الحاشية لتشعر بدفء أنفاس هذه المادة كلها[٢٣].

إن العائد العملي من هذه المواد كما قلت هو خير البشرية، ولكن الأصل والباعث اللاهوتي، هو ما يعتبر أكثر دلالة من الناحية الأخلاقية بخصوص هذا العائد. وهنا نرى أوضح تفسير للنقطة التي وردت في الفصل الأول، وبالتحديد التزام العهد من كل القلب لما يطلبه الله من شعبه بأن يعكس سمات الله كما ظهر من خلال أعمال الله لهم. والمطلب الأول والسبب المتكرِّر هو لماذا إذا كنتم قد صرتم إسرائيليين، يتوقع أن تتمسكوا بالشفقة تجاه الضعيف والمستعبد والمفتقر؟ والجواب لأن هذا كان الطريق الذي تصرف به الله قبلاً نحوكم عندما كنتم في نفس الحالات «وَاذْكُرْ **أَنَّكَ** كُنْتَ عَبْدًا فِي مِصْرَ **فَفَدَاكَ** الرَّبُّ إِلهُكَ مِنْ هُنَاكَ. **لِذَلِكَ أَنَا أُوصِيكَ** أَنْ تَعْمَلَ هَذَا الأَمْرَ» (تثنية ٢٤: ١٨).

والآن وقد وضعت إطارًا لكل أنواع القوانين المختلفة في إسرائيل القديمة، فيمكننا أن نرى كيف أنه من العبث إذا فكرنا في عزل قطاع منفصل عن القانون الأخلاقي بل إنه من الواضح أن هناك مبادئ أخلاقية موجودة في كل القطاعات المختلفة من القانون عندما كانت فاعلة في إسرائيل القديمة، ولذا فإن مهمة تفسير القوانين

(22) C. J. H. Wright, Leviticus, p. 139.

(٢٣) خروج ٢٢: ٢١- ٢٧؛ ٢٣: ٤- ٩؛ لاويين ١٩: ٩- ١٠، ١٣- ١٨، ٣٣- ٣٤؛ تثنية ١٤: ٢٨- ٢٩؛ ١٥: ٧- ١٥؛ ٢٠: ٥- ٧؛ ٢١: ١٠- ١٤؛ ٢٢: ١- ٤؛ ٢٣: ٢٤- ٢٥؛ ٢٤: ٥- ٦، ١٠- ١٥، ١٧- ٢٢؛ ٢٥: ٤؛ ٢٧: ١٨- ١٩، ٢٥.

لإرشاداتنا الأخلاقية تتطلَّب تفكيرًا حذرًا، فنحن نحتاج أن نعرف كيف نرى أي من القوانين تعمل في سياقها الإسرائيلي الخاص وما هي المبادئ الأخلاقية التي تجسَّدت أو شُرحت. ثم يمكننا أن نتحرّك من الخاص بقوانين إسرائيل إلى الخاص لتركيبتنا الأخلاقية. وسوف أقترح بعض الخطوط الإرشادية في كيفية عمل هذا، ولكن بعد أن أقدم مزيدًا من الأفكار بخصوص النظام التشريعي لإسرائيل ذاتها.

إدارة العدل

عندما ترى قوانين تثير إعجابك فإن هذا أمر يختلف عما يكون له قيمة – في الحقيقة – في الممارسة بالنسبة للشخص العادي في الحياة اليومية، وهو كيفية إدارة هذه القوانين. فالسير نحو العدل هو اهتمام بشري ملح في كل عصر وكل مجتمع، ولذا من المثير أن نفكر في كيفية ما يقوله العهد القديم بخصوص إدارة القانون بالإضافة إلى مضمونه الفعلي(٢٤).

العائلة بؤرة العدل

في إسرائيل القديمة – كما ذُكر سابقًا وكما سوف أذكر أكثر في الفصل العاشر– لعبت العائلة دورًا واضحًا في الأسلوب الذي كان تُدار به الأمور القانونية. وهذا لا يشير فقط إلى تلك الأنواع من الأفعال القانونية التي حدثت داخل إطار قانون العائلة، ولكن أيضًا بالنسبة لأن أعضاء العائلات أنفسهم كانوا يقومون بواجبات قانونية في المجتمع الأوسع. فمثلاً في حالات القتل كانت مسئولية عقاب الجريمة تقع على **الولي** *gô'ēl* «قريب ولي الدم» الذي كان قريبًا لعائلة الضحية وليس عن طريق مدعٍ عام، فالشيوخ المدنيون في القرية أو المدينة يقومون فقط بدور مساوٍ لدور الولي *gô'ēl* (تث ١٩: ١– ١٣)، ليمكّنه من تنفيذ المسئولية التي تعتبر مسئوليته هو. ولذا فالعائلة كان عليها الواجب الأساسي لفرض العدل في مثل هذه الحالة. وتصرُّف شيوخ المدينة باستقلالية فقط عندما لا يمكن التعرف على القاتل فيُحضر للعدالة. وكان دورهم إقامة شعائر تطهِّر مدينتهم من ذنب الدم (تث ٢١: ١– ٩). مسئولية القريب هذه امتدت إلى مستوى العشيرة أيضًا، كما توضح الحالة الموصوفة في ٢صموئيل ١٤: ٥– ١١. وتلك الحالة توضح أيضًا أن تلك المناشدة يمكن أن تصل إلى أبعد من السلطة القضائية للعشيرة إلى السلطات المدنية حتى تصل إلى الملك نفسه. ولذا كان هناك مرونة بين العائلات التي تتحرك لإدارة العدل والسلطات التي تتحرَّك لتعمل هذا. وفي أي حالة فإنه في الغالب تقوم السلطات العامة (الشيوخ) بهذا الدور بدلالة أنهم كبار الشبكة التي تضم العائلات التي تتكوَّن منها أية قرية أو مدينة على وجه الخصوص.

إن الطبيعة العائلية لإجراء القانون في إسرائيل القديمة كان لها عدة نتائج هامة، تحتاج أن تؤخذ في الحسبان إذا أردنا السعي لتنسيب مثال إسرائيل للعدل فيما يتعلق بالأخلاقيات المعاصرة في هذا المجال. فأولاً ذلك شجع المناخ الذي يفترض أن يُعرف فيه القانون، فالتعليم الأوَّلي للطفل كان في الأساس تعليمًا من التوراة *tôrâ*، والآن بالطبع وكما قلت إن التوراة *tôrâ* تضمنت كل القصص والشعر الذي نجده في هذه الأسفار وليس فقط قوائم من القوانين، إلا أن التوقعات في البيت الإسرائيلي المتديِّن والحريص كان أن ناموس الله تم تعليمه للأطفال (تث ٤: ٩– ١٠؛ ٦: ٦– ٩) بأسلوب يبعث على إثارة الأسئلة وتلقِّي الإجابات في شكل القصة الرئيسية للفداء (تث ٦: ٢٠– ٢٥). ويُضاف لهذا تعليم الناموس الذي يُفترض أنه دور الكهنة (لا ١٠: ٨– ١١؛ تث ٣٣: ١٠؛

(٢٤) لبحث مفصل أكثر بخصوص هذا الموضوع انظر Hans- Jochen Boucker, *Low and Administration of Justice*.

ملا ٢: ٦- ٧). لقد كان للشيوخ، ما قد نطلق، مكتب استشاري للمواطنين وعلى رأس هذا كان هناك القراءة العامة للناموس حيث كل شخص - بما فيهم الأطفال - يتوقع أن يكون حاضرًا (تث ٣١: ١٠- ١٣). وبما أن هذا ما يُفترض أن يحدث وبذلك يؤمِّن معرفة الناموس لذا يمكن فهم المرارة التي شعر بها هوشع، وأن الانحسار الأخلاقي للأمة ينبع من قلة المعرفة (هو ٤: ١- ٦)، حيث أوقع اللوم على الكهنة.

الإدارة المحلية

وأيضًا، كانت إدارة العدل محلية بشكل واسع، فأغلب المنازعات ووقائع المحاكمات والقضايا وقعت في المجلس المحلي للقرية، وحرفيًا «عند البوابة» (ميدان عام حيث كانت كل الأعمال التجارية المحلية تُجرى هناك)[٢٥]. لقد كان الأمر عبارة عن أن الأفراد المحليين يبتون في شئونهم الخاصة من خلال شيوخهم. فالعدل لم يكن أمرًا بعيدًا أو نظامًا تعوقه إجراءات ولا هو مفروضًا من أعلى، بل بالعكس كان ذو طبيعة محلية وغالبًا ديمقراطية من خلال كثرة الشيوخ، وحتى إصلاح يهوشافاط الذي به تم تعيين قضاة عن طريق الملك نفسه، تم تطبيقه فقط في المدن المحصَّنة. ولذا فمن المحتمل أنه ترك محاكم القرى المحلية غير متأثرة إلى حد كبير (٢أخ ١٩: ٥). ومثل هذا النظام للمحاكم المحلية والتي لا تخضع للرئاسة بطريقة نزيهة يمكن أن تعمل جيدًا في ظروف المساواة الاجتماعية الواسعة بين العائلات. التوزيع الواسع للأراضي والثروة، حيث النصوص الخاصة بتقسيم الأرض وقوانين أخرى تفترض هذا. بالإضافة إلى أن أغلب العائلات كانت قادرة على العيش من الناحية الاقتصادية (يمتلكون نصيبهم الخاص من ميراث الأرض) وبذا فهم مؤهلون لأن يكون لهم مجلس الشيوخ بين الكيان المحلي للشيوخ، ويمكن أن يكون قاعدة عريضة للعدل الاجتماعي، ولكن عندما يبدأ تجريد العائلات من الأرض وينتقلون إلى فئة غير المالكين والمديونين العبيد فإن ضبط المحاكم والأشكال الأخرى من القوة الاجتماعية تقع على عاتق طبقة صغيرة من الملاك الأغنياء فإدارة العدل كانت عرضة للفساد والاستغلال. ورأى الأنبياء بوضوح الصلة بين تغير التوازن في القوة الاقتصادية والفساد السريع وإنكار العدل. بدأ هذا يحدث منذ مُلك سليمان فصاعدًا واستدعى احتجاج الأنبياء الكبار في القرن الثامن ق. م، وكان الوضع المثالي هو العدل المحلي من خلال الشيوخ المحليين الذين يقفون بجانب المحتاجين، فيرون أن قضايا الأضعف (الأرملة واليتيم) قد سُمعت. هذا النوع من المثالية وصفه توصيف أيوب في كيفية عمله كشيخ في المحاكم في الأيام التي كان له فيها عائلة وأملاك، قبل أن يفقد كليهما. وأصبح هو نفسه في عداد المهمَّشين في المجتمع (أي ٢٩: ٧- ١٧).

إن الطبيعة المحلية للعدل في إسرائيل كانت تعني أيضًا أن اتخاذ المبادرة في إجراءات المحكمة كانت في الأساس خاصة وموضوع مساعدة شخصية عن طريق المحاكم إذا لزم الأمر. فلم يوجد مكتب للمدعي العام ولا قوة بوليس ولا وظيفة وسيط رسمي من المحامين بأنواعهم. وهذا يعني أن القاضي أو مجموعة الشيوخ الجالسين للقضاء في المنازعة كانوا متداخلين بشكل مباشر أكثر مع المدعي والمدعى عليه أكثر مما هو حادث في مجتمعنا. كان يمكن أن يحدث هذا حتى وإن كان القاضي هو الملك (كما في حالة ١صم ١٤). وفي مجتمع

(٢٥) وبذا فالتعليمات لكتابة الناموس على أبوابك، (تث ٦: ٩) تعني أن ناموس الله يجب أن يحكم الحياة في المجال العام، تمامًا كما في البيت (وقوائم أبواب بيتك) وعلى أجزاء من أعضاء الشخصية «الأيدي ... الجباه» (ع ٨).

القرية قد يكون القضاة أقرباء أو شركاء عمل للأشخاص المتداخلين في النزاع أو في القضية التي يجب أن يُبت فيها (كما في را ٤).

التعليمات الإجرائية

وفي مواجهة هذه الخلفية، فإن التعليمات الدقيقة لتطبيق القانون بحيادية شديدة والتحذيرات من الرشوة والمحاباة، وهذه كلها هامة للغاية. فعندنا قائمة إرشادية واضحة لمثل هذه الإرشادات في خروج ٢٣: ١- ٩. وهي تبدو أنها نُظمِّت بشكل نظامي ومرتَّب، وتتناول بدورها كل الثلاثة قطاعات للأفراد المتداخلين في القضية.

١- **الشهود.** عليهم أن يتصرفَّوا بنزاهة وأمانة واستقلالية:

«لاَ تَقْبَلْ خَبَرًا كَاذِبًا. وَلاَ تَضَعْ يَدَكَ مَعَ الْمُنَافِقِ لِتَكُونَ شَاهِدَ ظُلْمٍ. لاَ تَتْبَعِ الْكَثِيرِينَ إِلَى فِعْلِ الشَّرِّ وَلاَ تُجِبْ فِي دَعْوَى مَائِلاً وَرَاءَ الْكَثِيرِينَ لِلتَّحْرِيفِ. وَلاَ تُحَابِ مَعَ الْمِسْكِينِ فِي دَعْوَاهُ»

(خر ٢٣: ١- ٣)

٢- **أطراف المنازعة.** المعنى في هذا السياق لكلمة «عدو» هو (خصمك في المحكمة) وقد تم تحذيرهم ألا يهملوا الواجبات العادية للالتزامات الأخوية حتى وإن كانوا في خصومة قضائية

«إِذَا صَادَفْتَ ثَوْرَ عَدُوِّكَ أَوْ حِمَارَهُ شَارِدًا تَرُدُّهُ إِلَيْهِ. إِذَا رَأَيْتَ حِمَارَ مُبْغِضِكَ وَاقِعًا تَحْتَ حِمْلِهِ وَعَدَلْتَ عَنْ حَلِّهِ فَلاَ بُدَّ أَنْ تَحِلَّ مَعَهُ»

(خر ٢٣: ٤- ٥)

٣- **القضاة.** أولئك الذين عليهم أن يقرروا في الموضوع قبل أن تقوم المحكمة بذلك، بدون محاباة وبلا فساد ولكن أيضًا بفهم جيد وشفقة:

«لاَ تُحَرِّفْ حَقَّ فَقِيرِكَ فِي دَعْوَاهُ. اِبْتَعِدْ عَنْ كَلاَمِ الْكَذِبِ وَلاَ تَقْتُلِ الْبَرِيءَ وَالْبَارَّ لأَنِّي لاَ أُبَرِّرُ الْمُذْنِبَ.

وَلاَ تَأْخُذْ رَشْوَةً لأَنَّ الرَّشْوَةَ تُعْمِي الْمُبْصِرِينَ وَتُعَوِّجُ كَلاَمَ الأَبْرَارِ.

وَلاَ تُضَايِقِ الْغَرِيبَ فَإِنَّكُمْ عَارِفُونَ نَفْسَ الْغَرِيبِ لأَنَّكُمْ كُنْتُمْ غُرَبَاءَ فِي أَرْضِ مِصْرَ»

(خر ٢٣: ٦- ٩)

عندما توضع تلك الفقرات المتشابهة بقوة جنبًا إلى جنب فيما تحمله من تحذيرات قضائية في لاويين ١٩: ١٥؛ تثنية ١٦: ١٨- ٢٠ وموجز يهوشافاط الباعث على الإعجاب لقضاته المعيّنين في ٢أخبار ١٩: ٤- ١١، فيصبح واضحًا أن مدى اهتمام العهد القديم هو أن الأسلوب الذي يتم إدارة القانون به يجب أن يتماشى مع مقياس محتوى الناموس نفسه، هناك طلب مُلح وهو أن إجراءات النظام القانوني يجب أن تكون منضبطة وكما يقولون تُرى أنها منضبطة. وهذا يوافق جيدًا الوعي المتنامي في أيامنا نحن، وهو أن الناس - خاصة الضعفاء والفقراء والأميين والمهاجرين والباحثين عن ملجأ - كثيرًا ما تؤذيهم الإجراءات القانونية المرهقة والمعقَّدة. الإجراءات القانونية التي تؤخِّر وتهين وتتحيّز ضد الفقير أو على الأقل التي ليست في قدرته المالية تتساوى في رداءتها مع الظلم والاضطهاد. وفي هذا الموقف أيضًا فقد توصل العهد القديم إليه قبلنا، مما يشجع المسيحيين الذين يهتمون بجدية بالعدل من الجانب الإجرائي في أنظمتنا القانونية، وهذا قبل كل شيء لكي نطبق الوصية التاسعة «لا تشهد بالزور» في مجال انطبقت عليه الوصية في الأصل وبالتحديد حماية نزاهة الإجراءات القانونية.

مقياس القيم لدى إسرائيل

لاحظنا قبلاً أن هناك حبكة وتنوعًا في الناموس في العهد القديم في صورة أنواع مختلفة من التشريع. وليست كل القوانين واحدة بخصوص دورها الاجتماعي، هناك فوارق تعود إلى سياقات اجتماعية مختلفة. وأنواع قضايا مختلفة ومستويات تختلف في خطورتها وهكذا. ونفس الشيء عندما ننظر إلى القيم الأخلاقية النسبية التي تم التعبير عنها بتنوع كبير من القوانين. فليست كل القوانين تأخذ نفس الأهمية مثل بقية القوانين في ما يختص بقيمها الأخلاقية. هذا ليس معناه أن بعض القوانين غير مهمة: هناك تأكيد قوي - خاصة في تثنية (يظهر أحيانًا في مزمور ١١٩)، بخصوص «ملاحظة» (إعطاء انتباه دقيق ومفصَّل) **لكل** شرائع الله. إلا أن سفر التثنية يمكن أن يقترح أن المركزية والأكثر أهمية في مطالب الله من إسرائيل يمكن أن يلخَّص في جُمل مهمة: أن تخاف الرب وتسير في طرقه وتحبه وتخدمه وتطيعه (تث ١٠: ١٢- ١٣)، ويلخِّصها ميخا أكثر إلى ثلاث: «قَدْ أَخْبَرَكَ أَيُّهَا الإِنْسَانُ مَا هُوَ صَالِحٌ وَمَاذَا يَطْلُبُهُ مِنْكَ الرَّبُّ إِلاَّ أَنْ تَصْنَعَ الْحَقَّ وَتُحِبَّ الرَّحْمَةَ وَتَسْلُكَ مُتَوَاضِعًا مَعَ إِلَهِكَ» (مي ٦: ٨). ولذا يبدو من المناسب ألا نحاول أن نتعامل مع الناموس كله ككتلة واحدة صلبة بخصوص واجبات لا تحمل فروقًا بينها، وبالأحرى يمكننا أن نبحث لمعرفة ما هي القيم الأخلاقية الأولى الموجودة في الناموس. وما أكثرها مركزية وأولوية؟ هل هناك مجال من القيم تعتبر جوهرية في كل هذا التنوع؟

هذا السؤال شغل عقول بعض الباحثين الرابيين (المعلمين) في زمن يسوع، كما اتضح في الإنجيل عندما جاء معلِّم ناموس يلتمس من يسوع رأيه الشخصي بخصوص السؤال: «ما هي الوصية الأولى والعظمى؟» وأجاب يسوع بامتياز - بالوصية المزدوجة - واحدة من تثنية ٦: ٤- ٥ «الحب الكامل لله» والأخرى من لاويين ١٩: ١٨ «ومحبة القريب كالنفس» مضيفًا «إنه لا توجد وصية أعظم من هاتين» وبعبارة أخرى هذه هي القيم الأساسية التي لها الأولوية الغالبة التي تحكم بقية التشريع المفصَّل.

وفي إنجيل مرقس بخصوص المقابلة مع معلِّم الناموس، فقد كانت إجابته مثيرة (وربطت نفسها بيسوع بقوة): حسنًا قلت أنت على صواب عندما قلت إن الله واحد ولا يوجد إله آخر (تث ٦: ٤). «وَمَحَبَّتُهُ مِنْ كُلِّ الْقَلْبِ وَمِنْ كُلِّ الْفَهْمِ وَمِنْ كُلِّ النَّفْسِ وَمِنْ كُلِّ الْقُدْرَةِ وَمَحَبَّةُ الْقَرِيبِ كَالنَّفْسِ هِيَ **أَفْضَلُ مِنْ جَمِيعِ الْمُحْرَقَاتِ وَالذَّبَائِحِ**» (مر ١٢: ٣٢- ٣٣). وهذا ليس بالطبع فكرة جديدة بل على العكس هي فكرة كتابية أصيلة (من العهد القديم)، وهذا التعبير بخصوص الأولويات الأخلاقية موجود على سبيل المثال في كلمات صموئيل لشاول «هُوَذَا الاِسْتِمَاعُ أَفْضَلُ مِنَ الذَّبِيحَةِ وَالإِصْغَاءُ أَفْضَلُ مِنْ شَحْمِ الْكِبَاشِ» (١صم ١٥: ٢٢)، أو من إله إسرائيل من خلال هوشع «إِنِّي أُرِيدُ رَحْمَةً لاَ ذَبِيحَةً وَمَعْرِفَةَ اللَّهِ أَكْثَرَ مِنْ مُحْرَقَاتٍ» (هو ٦: ٦)، أو في صوت الحكمة: «فِعْلُ الْعَدْلِ وَالْحَقِّ أَفْضَلُ عِنْدَ الرَّبِّ مِنَ الذَّبِيحَةِ» (أم ٢١: ٣)، وبالتشجيع من هذه التأكيدات بخصوص الأولوية الأدبية من العهد القديم نفسه فإن السؤال ما هو مجال القيم الذي يمكن أن نفكر فيه؟

الله فوق كل شيء آخر

نقطة بدايتنا يجب أن تكون كلمات يسوع نفسه أن السيد الرب يهم فوق أي شيء آخر. لا يوجد أمر أدبي يقف أعلى من الوصية تحب الرب من كل كيانك. هذا المبدأ الأساسي مقدس في صلاة (الشِّمع Shema) «اسمع يا إسرائيل...» وقد ترسَّخ قبلاً في أوامر

الوصايا العشر التي بدأت بالنهي عن عبادة أي إله آخر أمام (حرفيًا أمام وجه) الرب وهي معطاة في لطمة اجتماعية أكثر صرامة وتعليمات لا تقبل المساومة في تثنية ١٣. وفي واقعية كبيرة يقر النص أن إغراء عبادة آلهة أخرى قد يأتي من أشخاص مشهورين الذين تبدو شهرتهم مدعومة بقوة معجزية (ع ١- ٥)، أو قد تأتي من العائلة القريبة أو الأصدقاء (ع ٦- ١١)، أو قد تأتي من ضغط بعض الأصوات ذات الثقل في الجماعة المحلية (ع ١٢- ١٨). ولكن لا يهم المصدر فالإجابة واحدة، الرفض القاسي لأي من الخيارات البديلة لعبادة الله الواحد الحي. وكل الطرق الأخرى تقود إلى الوثن والظلم وفي النهاية الموت والدمار. وفي تثنية ١٣ هناك قيمة نهائية واختيار صريح في لغة واضحة تم تقديمها مع تسوية أقل بالمقارنة مع في تعليم يسوع عن الأولوية العظمى للخضوع لملك الله من خلال اتباع يسوع كرب (انظر لو ١٤: ٢٥- ٢٧).

وننظر مرة أخرى للوصايا العشر وقد نكتشف سُلَّم القيم في ترتيبها. وهي تبدأ بالله وتنتهي بالأفكار الداخلية لقلب الإنسان وفي فحوى الوصية العاشرة (بخصوص الاشتهاء) والأولى (بخصوص عبادة أي إله غير الرب) فهما يتوافقان الواحدة مع الأخرى، لأن الاشتهاء بطبيعته يضع الأشخاص الآخرين أو الأشياء الأخرى في موقع يجب أن يكون لله وحده: «الطمع الذي هو عبادة الأوثان» (كو ٣: ٥) ثم بعد شخص الله، يأتي اسم الله وفرادة الإقرار بسيادة الله التي يتم التعبير عنها في حفظ السبت. ثم تأتي العائلة (من خلال إكرام الوالدين) والحياة البشرية أي نزاهة الجنس والزواج ونزاهة نظام العدل والآن بما أن صدى الوصايا العشر في أماكن أخرى لا يأتي دائمًا بهذا الترتيب (مثال إر ٧: ٩؛ هو ٤: ٢) فإننا لا يجب أن نضع أهمية كبيرة عليها، إلا أنه يوجد بالقطع تداخل واضح بالذات بخصوص تلك التي تُعني بالله (الثلاث وصايا الأولى على الأقل وأيضًا الرابعة في بُعدها في المجال الإلهي). وللوصايا التي تُعنى بالعلاقات الإنسانية المتداخلة (النتائج الاجتماعية للوصية الرابعة وبقية الست وصايا).

ورغم أن كل الوصايا هي «كلمة» الله ورغم أن كسر أي منها هو تعدٍ خطير (هو «جريمة» بشكل ما كما رأينا سابقًا)، فإن هذا الترتيب ليس مصادفة، فأكثر المطالب أهمية تأتي أولاً. ربما هذا تدرُّج مقصود للقيم صادق عليه قانون العقوبات في إسرائيل. فالإهمال السافر للوصايا الست الأولى يحمل عقوبة الموت الإلزامية... وبالنسبة للسابعة (الزنا) كانت عقوبة الموت واردة، ولكن ليس هناك سجل لأي واقعة يدل على توقيعه. ويرى بعض المتخصصين أن هناك خيارات أخرى كان مسموحًا بها للزوج المحزون، والوصية الثامنة (السرقة) لم تُعاقب بالموت في القانون العادي (سوى سرقة شخص أو اختطافه، خر ٢١: ١٦؛ تث ٢٤: ٧). والتاسعة (شهادة الزور) يمكن أن تحمل عقوبة الموت إذا اتهم الشخص شخصًا آخر باتهام باطل بجريمة ينتج عنها تطبيق عقاب (تث ١٩: ١٦- ٢١). وهذا في الغالب أن الوصية العاشرة كانت محل أي إجراء قانوني. إن ترتيب الوصايا إذًا يعطي بعضًا من الفهم للقيم الأخلاقية في إسرائيل. وتقريبًا الترتيب كان الله، العائلة، الحياة، الجنس، الأملاك. هذا صريح وبالنظر لهذا الترتيب فإنه في المجمع الحديث (في شكله المتناقض على الأقل في الغرب) فنحن عكسنا ترتيب القيم هذا. فأصبح المال والجنس يعنيان الكثير أكثر من حياة البشر، والأسرة اُحتقرت نظريًا وعمليًا، والله هو آخر شيء في تفكير أغلب الناس- دعك من الأملاك. هناك ثلاثة ملامح أخرى في رؤية إسرائيل للقيم تستحق المناقشة قليلاً؛ أولوية للحياة قبل الأملاك، أولوية للأشخاص قبل العقاب،

وأولوية للمحتاجين قبل الحقوق.

الحياة والأملاك

إن قداسة حياة البشر واحدة من القيم الأخلاقية الضمنية المبكرة في العهد القديم بناءً على خلق البشر على صورة الله، فكلمات الله لنوح توضح هذا الأمر:

وَأَطْلُبُ أَنَا دَمَكُمْ لأَنْفُسِكُمْ فَقَطْ. مِنْ يَدِ كُلِّ حَيَوَانٍ أَطْلُبُهُ. وَمِنْ يَدِ الإِنْسَانِ أَطْلُبُ نَفْسَ الإِنْسَانِ مِنْ يَدِ الإِنْسَانِ أَخِيهِ.

«سَافِكُ دَمِ الإِنْسَانِ بِالإِنْسَانِ

يُسْفَكُ دَمُهُ.

لأَنَّ اللهَ عَلَى صُورَتِهِ

عَمِلَ الإِنْسَانَ»

(تك ٩: ٥- ٦)

وتأثير هذه القيمة الفريدة بخصوص حياة البشر يمكن أن تُرى في ملامح بعض من الوقائع في القوانين الإسرائيلية. فمثلاً عندما يجرح ثور إنساناً ينتج عنه الموت، فإن القانون يطلب أن الثور نفسه يُرجم. هذه تفاصيل إسرائيلية فريدة، وهي من نواحٍ أخرى قانون عام للغاية موجود في قوانين الشرق الأدنى القديم. وهى ترتبط معًا بفكر (تك ٩: ٥) وهو أن الله هو الذي يطلب الدم حتى بالنسبة للحيوانات[٢٦].

ولكن أعظم النتيجة بخصوص أولوية الحياة قبل الأملاك تظهر في أن القانون الإسرائيلي لم يقم أبدًا بمقارنة الأملاك مع الحياة. أي أنه لا يوجد اعتداء على الأملاك يعاقب بالموت[٢٧] في الإجراءات القانونية، ولذا فرغم أن رد داود الناتج عن العاطفي على مَثَل ناثان (والذي ظن داود أنه حالة فعلية يقدمها ناثان أمامه طلبًا لحكمه الملكي ٢صم ١٢: ١- ٦). فقد كان انفجارًا غاضبًا حكم على اللص الغني بالموت، وقانونًا كان العقاب الوحيد الذي يمكن أن يوقِّعه عليه داود هو رد قيمة المسلوب (خر ٢٢: ١). هذا الملمح للتشريع الإسرائيلي يقف في تناقض حاد مع العديد من المجموعات القانونية حيث كانت بعض السرقات على يد بعض الأشخاص يُعاقب عليها بالموت. وبالمقابلة مع القانون البريطاني إلى وقت قريب (كان الناس يُشنقون من أجل سرقة خروف في بريطانيا حتى القرن التاسع عشر) ومن ناحية أخرى، وكما ذُكر قبلاً فإن سرقة الشخص لتحقيق مكسب (اختطافه) كانت جريمة كبرى في إسرائيل (خر ٢١: ١٦؛ تث ٢٤: ٧). فسرقة حياة الشخص كانت تختلف عن سرقة ممتلكات.

أما الجانب الآخر من هذا المبدأ هو أنك إذا ارتكبت جرمًا كبيرًا يستحق عقوبة الموت فلن تقدر أن تدفع مالاً بدلاً من هذه العقوبة. فإذا كانت الحياة تُفدى فإن المال لا يَفدي فلا يساوي أحدهما الآخر (انظر عد ٣٥: ٣١- ٣٤). مرة أخرى هذه المقارنات بقوانين الشرق الأدنى القديم حيث العديد من الاعتداءات الكبيرة يمكن أن تتحول إلى الغرامة، وهناك النظام الذي حابى الأغنياء الذين يستطيعون أن يدفعوا مالاً مقابل جرائمهم. أما الاستثناء الوحيد في العهد القديم من هذه القواعد فقد

---

(٢٦) ربما لأنه كان شائعًا من حدوثه في القرى والمزارع في العالم القديم الجرح عن طريق ثور خائف أو معلول المزاج، عمل على ظهور دور قانوني في محاولة توزيع اللوم وتحديد عقوبات وتعويضات، والجرح الذي يحدث عن طريق ثور غير محكوم سكب المتخصصين حبر أقلامهم لدراسته. ولبحث عن الكتابات بخصوص هذه القوانين والأوجه المختلفة في قانون إسرائيل في هذا الخصوص انظر:

C. J. H. Wright, *God's Land,* pp. 160- 164.

(٢٧) في الحالات الشاذة مثل سرقة عخان للذهب والفضة من أريحا في يشوع ٧ كان الأمر عبارة عن اعتداء خطير على متطلبات العهد في وقت الحرب «مقاطعة» الوثنية أو القضاء عليهم «الأشياء» الملوثة.

كان في حالة الجرح الخطير الذي يسببّه الثور. فمالك الثور المذنب يمكن أن يفدي حياته إذا وافقت عائلة ضحية الثور بما أن القتل كان غير مباشر وغير مقصود (خر ٢١: ٣٠). حتى حياة العبد كانت تلقى حماية بنفس الأسلوب، على الرغم من أنه في نواح أخرى كان من أملاك سيده (خر ٢١: ٢٠- ٢١).

إذًا فالحياة والأملاك المادية لا يمكن مقارنتهم ببعض، فقد عوملا كنوعيات مختلفة فلا تتساوى الواحدة بالأخرى في الإجراءات القانونية ومثل القول المأثور: الناس أهم كثيرًا من الأشياء.

الأفراد والعقاب

إن قناعة العهد القديم بخصوص القيمة الفريدة لحياة الإنسان ليست فقط تشكّل هرمية التهم الخطيرة، لكنها تميز بين عقوبة الإعدام وغيرها من العقوبات، وأيضًا تمتد إلى المعتدي نفسه والطبيعة، وتمتد إلى العقاب. فعندما نعطي لأنفسنا فرصة لرؤية أبعد من حجر العثرة بما تمثّله عقوبة الموت الإلزامية عند البعض، فهناك ثوابت لخير الإنسان في العقاب الإسرائيلي يظهر للبعض أنه يحوي خير الإنسان وقيم الجماعة في قانون العقوبات الإسرائيلي، الأمر الذي يقرّه كل من قارنوه بمجموعات بقوانين الشرق الأدنى القديم في ذلك الوقت.

فالمثل النمطي لاهتمام الله بحقوق المجرم هو حالة قايين، وباعتبارات أخرى هذه حالة ملفتة للنظر، لأن الله نفسه أطلق عقوبة الموت على جريمة قتل هابيل. ولكن إجابات الله على قايين الخائف من كيفية معاملة الآخرين له - وهو القاتل - بأن جعلها ضمنًا أن الآخرين سوف يكونون مسئولين أمام الله بخصوص معاملتهم لقايين (تك ٤: ١٥).

الفكرة أن المجرمين مازالوا أشخاصًا لهم حقوق والله يحميهم وهي موجودة في التحفُّظات في تث ٢٥: ٢- ٣. فإذا كان العقاب الجسدي من حق المحكمة فإذًا يجب أن يُدار تحت إشراف القاضي، وليس ليكون في الخفاء وفي مكان سري تحت الأرض، وأكثر من هذا، فالعقاب يجب أن يكون محددًا بوضوح بما يناسب خطورة الاتهام (عدد الجلدات التي تستحقها الجريمة)، وليس مجرد الحكم بالجلد، وأهم كل شيء فهناك حد أقصى للعقاب (لا يزيد عن أربعين جلدة) وبشكل صريح لأن المعتدي (أخوك) لا يجب أن «يُهان». فهو مازال أخًا بالرغم من كونه مذنبًا. إن مبدأ وجوب تحديد العقوبات القانونية وتناسبها والإشراف عليها وخضوعها لحدود لا تزيد عنها مازال مناسبًا تمامًا في أيامنا كإقرار لاستمرارية حقوق الإنسان والكرامة حتى بالنسبة لمن توجه إليه التهم، باستثناء عقوبة الموت بالرجم، فإن استخدام الجلد يبدو أنه العقوبة الجسدية الوحيدة التي في القانون الإسرائيلي، وهذا عكس بقية قوانين الشرق الأدنى القديم والتي حددت عقوبات البتر والقطع والثقب كعقاب على بعض الجرائم (خاصة الجرائم الجنسية)، أما بتر الأعضاء فهي عقوبة قانونية غير موجودة في قانون العهد القديم، ما عدا في حالة شاذة وتقريبًا حالة بعيدة الاحتمال (تث ٢٥: ١١- ١٢)[٢٨].

ولا يوجد أي شكل من أشكال السجن مذكورة في القانون الإسرائيلي رغم أنها ملمح من ملامح الممارسة الملكية المتأخرة. عندما نفكر في التأثير المرعب والنتائج طويلة الأمد في نظم السجون في «نظامنا المدني»، فعل

(٢٨) بعض المتخصصين اعتقدوا أن «قطع يدها» غير مقصود حرفيًا ولكنه له دلالة رمزية بالنسبة لقدرة المرأة على إنجاب أطفال انظر:
C. J. H. Wright, *Deuteronomy*, p.269.

الأقل تدل على أن الأحمال المقيِّدة المذكورة في قانون العهد القديم لبعض الاعتداءات (مثل عدم رد المسروق أو الديون) كان لها أرضية لخير البشر، وهي أفضل من السجن. على الأقل يظل العبد حرًا ليتمتع بما لديه وبأسرته وباقيًا في الجماعة مشاركًا لمواسمها وأعيادها ومشغولاً بأعمال عادية ومفيدة بجانب بقية الجماعة. وهي أشياء تنكرها حياة السجن.

لا يوجد أيضًا في العهد القديم أي أثر لتدرُّج العقوبة طبقًا للطبقة الاجتماعية ومكانة المعتدى عليه. وفي قانون بلاد الرافدين كان الشريف المُصاب من حقه الحصول على عقاب أثقل مما يحكم به لصالح شخص عادي أو عبد. أما في إسرائيل فكانت على العكس إذ كانت المساواة أمام القانون لكل الطبقات الاجتماعية بما فيها الأغراب والدخلاء وجاءت صريحة في خروج ١٢: ٤٩؛ لاويين ١٩: ٣٤؛ عدد ١٥: ١٦. وأكثر من ذلك، فقد كانت العقوبات البديلة مُستبعَدة فمثلاً في شريعة حمورابي إذا سقط بيت وقتل ابن مالك البيت، فإن باني البيت يُقتل. أما تثنية ٢٤: ١٦ فيمنع هذا المبدأ ففي قانون الجرح الذي يسببه الثور (مرة أخرى) كانت العقوبة ثابتة بشكل واضح حتى لو أن الثور قتل الابن أو الابنة (خر ٢١: ٣١).

إن دراسة تحفُّظات العقوبة - خاصة في تثنية - توضح عددًا من المبادئ الإيجابية والواضحة التي بمقتضاها يتم إجراء العقوبات، ففي تثنية ١٩: ١٨- ٢٠ ؛٢٥: ١- ٣ كأمثلة مهمة يمكننا أن نرى مكوِّنات العقوبات التالية:

- **الجزاء:** المعتدي يتحمّل العقاب الذي ما يستحقه فقط والذي يجب أن يكون مناسبًا لجريمته، مغزى ومبرر مبدأ الـ *Lex-talionis* (عين بعين وسن بسن... الخ). وعلى عكس الخطأ الشائع في استخدام هذه الجملة لتعني انتقامًا بلا حدود ، فهذه كانت طريقة بسيطة - وغالبًا استعارية - في إقرار النسبية في العقاب. إنها قاعدة للحد من العقاب ولمنع العقوبات المبالغ فيها أو الانتقامية. لقد كانت أسلوبًا للقول بأن العقاب على قدر الجريمة.
- **التطهير.** الجريمة يجب أن «تُمحى» من أمام وجه الله.
- **الردع:** كل إسرائيل يجب أن تسمع وتخاف، أي أن تخاف من ارتكاب نفس الفعل.
- **الاسترداد:** يظل المعتدي أخًا ولا يجب أن يُهان.
- **التعويض:** يُدفع للمصاب وليس للدولة كغرامة.

وكإيضاح لبعض من هذه النقاط وكأسلوب الذي تعمل فيه الدراسة المتأنية لبعض القوانين الخاصة على إيضاح القيم والمبادئ والتي تواصل ملائمتها (عكس الدراسة المتعجِّلة التي تنتهي إلى ما تحمله من غرابة) فدعونا نأخذ أمثلة تبدو من الوهلة الأولى أنها لا فائدة لها تمامًا: القانون الذي يصف عقاب الابن المتمرِّد في تثنية ٢١: ١٨- ٢١. فإذا فحصنا النص والسياق بدقَّة فإننا يمكن أن نلاحظ الآتي:

١- الأعداد السابقة تهتم بحق البكر لتحميه من نزوات الأب الذي قد يُظهر محاباة لابن آخر. والقانون الذي أمامنا نوع من التوازن يوضح أن الأبناء عليهم مسئولية متبادلة بينهم وبين الآباء والعائلة. هناك توازن في حقوق الآباء والأولاد حيال بعضهما. فالأبناء لا يجب أن يعانوا من تمييز الأب والآباء لا يجب أن يعانوا من التمرد الشديد للابن.

٢- يفترض القانون أهمية التربية والتهذيب العائلي، حيث أن الحالة التي تقدم أمام الشيوخ تقدم فقط بعد فترة طويلة من التربية الوالدية لكن مع وجود

استهانة وتجاهل. فإن القانون يوضح أنه أحيانًا، وحتى في أحوال التربية المنضبطة، قد تنهار تحت صخرة العصيان.

٣- القانون هو قيد على قانون الأسرة الممتدة، وهذا يعني أن الأب ليس له حق الحياة أو الموت على أولاده، فهذا الأمر الخطير يجب أن يُعرض أمام كل الجماعة وفي ظل القانون المدني. الآباء يمكن - بل ويجب - أن يتولوا بعض الأمور ولكن أمورًا أخرى تبقى خارج ممارستهم للقوة القانونية.

٤- ولذا فإن القانون يقر الدور المُعترف به للقانون المدني والسلطات العامة في الأمور الأسرية عندما تكون على درجة من الخطورة لتهديد بقية الجماعة.

٥- هناك حماية أوسع للابن بالرغم من جنوحه، وهي موجودة بشرط إحضار الابن للمحاكمة عن طريق الوالدين كليهما فالابن لن يتضرَّر من مكر وانتقام أبيه وحده، أبوه وأمه ذُكرا مرتين.

٦- الاعتداء الموصوف خطير. إنه ليس مجرد حالة من رعونة الأطفال ولكنها غالبًا مراهق غير منضبط. ويحدد القانون عدة اعتداءات بما فيها العناد والتمرُّد[٢٩]. والإصرار على عدم الطاعة وعدم الشكر والجنوح الاجتماعي مثل هذا السلوك يشتِّت العائلة ومَثَل سيئ يسبب العدوى. فإذا كان هؤلاء الأبناء هم أبكار (كما ورد في القانون السابق) فإن هذا التبرير الذي لا سبيل إلى تقويمه يعرِّض الأسرة كلها للخطر في المستقبل، لأنه إذا كان هكذا يسلك في القليل فماذا سوف يفعل في أملاك الأسرة عندما يرث؟ وكما يوضح قانون العهد القديم في أماكن أخرى، فإن رخاء الأسرة كان موضع اهتمام الجماعة كلها، وهذا يفسِّر لماذا أصبحت هذه المشكلة مشكلة الجماعة كلها، وليس فقط مشكلة عائلية خاصة؟ فهذا السلوك يهدد عائلة في إسرائيل وإذا لم يتم معالجتها فهي أيضًا ستهدِّد الجماعة كلها.

٧- تعكس العقوبة خطورة التعدي على إسرائيل، لقد كانت جريمة تتعلق بالعهد. تعدي ضد الوصية الخامسة ولهذا فهي ضد الله نفسه. هي إذًا تهديد يستلزم إدانة كل جماعة العهد ولذا لزم التطهير، والآن وبالطبع نحن متنبهون أنه لا توجد دولة الآن تأخذ نفس الموقف الثيوقراطي أو علاقة العهد مع الله كما فعلت إسرائيل. ولذا فإن شكل العقوبة في إسرائيل تعكس تلك الحقيقة ومضامينها الإجرامية، فلا يمكن بالطبع الوقوف بجانب هذا التصرف في الوقت المعاصر. إلا أن القانون وعقوبته في إسرائيل يشيران إلى خطورة طبيعة هذا التعدي المذكور (التبذير الذي لا سبيل إلى تقويمه والسلوك المدمِّر المعادي للمجتمع)، ويرى أن هناك أسسًا لتعضيد درجة ما من القسوة والردع في رد القانون على خطورة جريمة المراهق.

الاحتياجات والحقوق

ملمح آخر في قانون إسرائيل في العهد القديم يستحق أن نلاحظه هو أسلوب وضع الأولويات بخصوص الاحتياجات الإنسانية وأولويتها على الحقوق القانونية الضيقة. هذا وجه آخر للمبدأ العام أن الناس أهم من الأشياء ولكنه أكثر دقة فهو يقول أن احتياجات الناس وظروفها أكثر أهمية من دعاوى الناس القانونية

(٢٩) كلمة عنيد ومتمرد استخدمت كثيرًا في أماكن أخرى للإشارة إلى عدم طاعة إسرائيل نفسها للرب، ويُقترح أن سفر التثنية يتكلم عن قصد بخصوص هذه الحالة وبهذه العبارات كأسلوب للضغط على إسرائيل بخصوص سلوكها الشخصي كابن، وما يستحقه ابن الرب.

(لأنها تشكِّل حالة ضرورة أكبر) وهناك أمثلة توضح النقطة:

١- احتياج اللاجئ والعبد مقابل دعاوى مالكه (تث ٢٣: ١٥- ١٦). كما أشرنا في مكان آخر أن هذا قانون يمثل ثقافة مضادة بدرجة كبيرة ففي كل المجتمعات الأخرى التي وُجدت فيها العبودية كانت الحقوق القانونية والدعاوي التي يقيمها مالك العبد تأخذ الأولوية. فهروب العبد يعتبر تعديًا فالهروب للملاجئ يعتبر هربًا، أما إسرائيل فلم تمنع فقط إعادة العبد، ولكن أمرت أن يُسمح للعبد أن يجد ملجأ في أي مكان يختاره هو[٣٠] فاحتياج الجانب الضعيف يُعطي أولوية فوق الحق القانوني الأقوى.

٢- احتياج المرأة المسبية مقابل حقوق الجندي (تث ٢١: ١٠- ١٤). هنا قانون آخر الذي عندما نقرأه لأول مرة نُظهر امتعاضنا، ونريد أن نقول إنه لا يجب أن تكمن هناك حروب، ولا يجب أن يكون هناك سبايا، والنساء لا يجب أن يتم أسرهم. نعم بلا شك. ولكن إستراتيجية التثنية القانونية والشخصية تتفاعل مع العالم كما هو على حقيقته، ثم تلطِّف أسوأ النتائج لمن وقعوا أسرى. لذا سمح القانون للجنود المنتصرين بأخذ نساء من بين الأسرى. إلا أنه قد يأخذها في المقام الأول كزوجة شرعية بالكامل مع ما يتولَّد عن هذا من مسئوليته الكاملة وحقوقها الكاملة. هذا قد يجعله يقف ليفكر جيدًا عما يتولَّد من تصرفاته. الاغتصاب والعبودية كانا مستبعدين، وثانيًا، حتى لو اتخذها زوجة بالكامل فعليه أن يعطيها شهرًا كاملاً لتستعيد توازنها بعد صدمة الخبرة التي مرّت بها قبل أن يمارس حقوقه الجنسية العادية كزوج جديد. يبدو أن القانون قد قَلَب بشاعة الحرب يحاول أن يعطي امتيازًا للمحتاجين الضعفاء (المرأة، الغريب، الأسير) فوق العادات المألوفة للأقوياء (الرجل، الجندي، المنتصر، الزوج).

٣- احتياج المدين مقابل الحجج القانونية للدائن (تث ٢٤: ٦، ١٠- ١٣)، يوصي العهد القديم بإقراض الفقير، ويتطلَّب القرض تأمينًا، فالمدينون يجب أن يقدموا رهونات مضمونة للقرض الذي حصلوا عليه. هذه حقيقة اقتصادية مقبولة في إسرائيل أيضًا، إلا أنه ومرة أخرى، يبدو أن القانون يضع نفسه في صف الأضعف بأن يلزم الدائن باحترام احتياجات المدين. ومن ناحية أخرى لينال احتياجًا أساسيًا للمدين والطعام اليومي لذا فالدائن لا يجب أن يجرد المدين من الوسائل التي يكسب بها عيشه، ولذا ومن ناحية أخرى هناك احتياج المدين لمكان يأويه ودفء، لذا فالدائن لا يجب أن يأخذ ملابس المدين كضمان، وحتى احتياج الفقير للكرامة والخصوصية يلقى احترامًا فالدائن لا يجب أن يقتحم منزل المدين. بل يجب أن يبقى في الخارج ويسمح للمدين باختيار ما سوف يقدمه كرهن. قد تبدو هذه القوانين قليلة الأهمية وثانوية، ولكنها تقف مع الحاجة الإنسانية وتخفيف ممارسة الحقوق والدعاوي القانونية.

٤- احتياج من ليس له أرض مقابل حقوق الملكية لصاحب الأرض (تث ٢٤: ١٩- ٢٢). يتناول القانون موضوع الحصاد في الحقول. حقول الزيتون والكروم موجودة أيضًا في لاويين ١٩: ٩- ١٠. فالذين يملكون الأراضي وقاموا بالأعمال الصعبة من تنقية الأرض وحرثها وزرعها وحصدها قد يشعرون أنهم يستحقون منتجات حقولهم بنسبة ١٠٠٪ كناتج عملهم بالأرض ولكن هناك تعليمات تخالف هذا التوجُّه يذكِّر الملاَّك الإسرائيليين بأن الرب هو المالك النهائي وله الحق في تقرير أن الإسرائيليين يجب أن «يأكلوا ويستفيدوا» ولذا فإن حاجات من

(٣٠) العبارة تردد صدى حرية YHWH التي تبرر أن اسمه يسكن في المكان الذي من اختياره هو. هذه هي النعمة اللاهوتية القوية لهذا القانون الجدير بالملاحظة.

ليس لهم أراضي من الفقراء «تحفظ بإعطائهم حرية الالتقاط» والإصرار على أن الحصَّادين يوفرون كمية وافرة مما يُلتقط والتي تُترك للالتقاط، ومرة أخرى فإن الحاجة الإنسانية تتقدم إلى المقدمة كأولوية أدبية تجعل الفوائد الشخصية للمُلاّك أمرًا نسبيًا ويمكننا إضافة تحفُّظات متعاطفة مشابهة لهذه القوانين والتي تضع حاجة الجوعى قبل حقوق الملكية الخاصة. وتسمح للفرد بأن يشبع جوعه في الحقل أو الكرم الذي يملكه قريبه ولكن بحدود واضحة (تث ٢٣: ٢٤- ٢٥).

وبلا شك فإن هذه الترتيبات كانت ضعيفة، ويمكن الاعتداء عليها سواء بأن تُستغل استغلالاً سيئًا من جهة الفقراء أنفسهم. أو بإهمال الأقوياء. ولكن التوجه والمبدأ وراءها يبدو واضحًا ومهمًا، فالقانون يغرس مبدأ ثابتًا حتى أن القانون نفسه والحقوق والدعاوى التي يعطيها للناس يجب أن تثمر لصالح الحاجة الإنسانية، فهناك علاقة بشكل كبير وفعالية وظيفية تعمل بين سلم القيم الإسرائيلي كما تتضح في مجموعات القوانين. وهذا بالطبع يوضح تمامًا ما قد وجدناه أنه صحيح في الفصل الأخير بخصوص فهم إسرائيل للبر والعدل.

انعكاسات لاهوتية

في بداية الفصل، صمَّمت على العمل لفهم ناموس العهد القديم من داخله وليس فرض إطار عمل جامد عليه من الخارج يتشكَّل من مجادلات عصر العهد الجديد، أو الصيغ المسيحية للتقاليد المسيحية. والآن وقد أكملت نظرتي في محاولة وافية للغرض لدراسة بعض الجوانب في القانون الموظَّف في المجتمع الإسرائيلي، فدعونا نعود ونفكر لاهوتيًا في مغزى هذه المادة بالنسبة لعلاقتها الكاملة بالكتاب المقدس بما فيها العهد الجديد. فما هي الفرضيات اللاهوتية التي يجب أن تحكم الاستخدام الأخلاقي المسيحي في ناموس العهد القديم؟ ويصعب أن نسأل سؤالاً أكثر انفتاحًا على إجابات متناقضة متعدِّدة بشكل تبادلي، فمجرد توثيق الخيارات يمكن أن يحتاج فصلاً آخر (وبالفعل يقدم الفصلان ١٢، ١٣ دراسة عن بعض منها) وكل ما يمكن أن أقوم به بشكل معقول هو أن أضع ما يبدو لي أنه فرضيات إرشادية للأسلوب الذي أعتقد أنه مناسب للمسيحيين لأخذ ناموس العهد القديم ووضعه في إرساليتهم وأخلاقياتهم في عالم الله. وما يتبع ذلك هو وجهة نظر شخصية قدمتها على رجاء أن القرَّاء سوف يفتشون ويدرسون الكتاب المقدس بتشوُّق وفيما إذا كانت تلك الأمور هكذا كما كان يفعل أهل بيرية (أع ١٧: ١١) أما الأسئلة التي تُثار هنا، هل هذا المدخل متسق مع الشهادة الكلية للأسفار الكتابية؟ وهل من المفيد والمثمر أن نصدِّر التأثير القانوني للعهد القديم إلى جدلياتنا واجتهاداتنا هنا توجد بعض من الفرضيات التي تحكم مدخلي الخاص كمسيحي يتناول ناموس العهد القديم. هذه القائمة تلخِّص وجهات نظر مهمة وردت قبلاً في الكتاب، خاصة في الفصلين الأول والثاني.

خطوات تفسيرية تأويلية للنصوص الكتابية

١- سلطان العهد القديم وملائمته للمسيحيين. سآخذ ٢تيموثاوس٣: ١٥- ١٧ كنقطة بداية أولية للتفكير في الأسفار الكتابية بخصوص القانون «وَأَنَّكَ مُنْذُ الطُّفُولِيَّةِ تَعْرِفُ الْكُتُبَ الْمُقَدَّسَةَ، الْقَادِرَةَ أَنْ تُحَكِّمَكَ لِلْخَلاَصِ، بِالإِيمَانِ الَّذِي فِي الْمَسِيحِ يَسُوعَ. كُلُّ الْكِتَابِ هُوَ مُوحىً بِهِ مِنَ اللهِ، وَنَافِعٌ لِلتَّعْلِيمِ وَالتَّوْبِيخِ، لِلتَّقْوِيمِ وَالتَّأْدِيبِ الَّذِي فِي الْبِرِّ، لِكَيْ يَكُونَ إِنْسَانُ اللهِ كَامِلاً، مُتَأَهِّبًا لِكُلِّ عَمَلٍ صَالِحٍ». هذا النص يؤكد على أن الكتب المقدسة (التي نعني بها أسفار العهد القديم بما فيما بلاشك التوراة *tôrâ*) موحى بها من الله، فأصلها الإلهي يجعلها سبب الملائمة الخلاصية والأخلاقية. هذا النص من العهد القديم يوافق تأكيد الوعي غير الذاتي للكتابة

الثنائية للناموس (البشرى والإلهي) والموجود في عزرا ٧: ٦ «شَرِيعَةِ مُوسَى الَّتِي أَعْطَاهَا الرَّبُّ إِلَهُ إِسْرَائِيلَ». والسؤال إذًا ليس فيما إذا كان ناموس العهد القديم له سلطان وملائم لنا نحن المسيحيين، ولكن كيف لهذه السلطة المُعطاة أن تكون دنيوية وتُطبَّق بملائمة. السؤال عن كيفية قدرتنا على فهم معنى السلطات بالنسبة للعهد القديم تم مناقشته أكثر في الفصل الرابع عشر من هذا الكتاب.

٢- وحدة نصوص الكتاب المقدس. هذا ليس لتأكيد هوية مسطَّحة بين العهدين، أو لننكر الاختلاف بين العهدين والتطور الجوهري بينهما، وإنما أنا اعتقد أن الوحدة العضوية والاستمرارية لعمل الله للإعلان والفداء في التاريخ منذ دعوة إبراهيم وحتى عودة المسيح هي أساس مهم لفهم كل القصة الكبرى للأسفار الكتابية، فالوحدة الشاهقة للسرد هي أكبر حقيقة أكثر من العصور التاريخية والسياقات الثقافية المتغيِّرة في كل مرحلة تعمل فيها بشكل أفضل. ولذا فإدراك وحدة السرد تمارس أولوية تفسيرية تأويلية مفضَّلة عن فصل أجزائه. وبالقياس فقد نشير إلى الوحدة والاستمرارية لحياة شخص ما. في محاولة لفهم البشر، فهذه الفرادة والاستمرارية الموحَّدة للإنسان الحي لها أهمية أكثر من الاختلافات المتعددة للسياق والفهم والدوافع والسلوك وهكذا والتي تميِّز كل فترة من حياة الشخص. طفولته، صباه، مراهقته، بلوغه، وشيخوخته وبالطبع هناك اختلافات مميَّزة بين كل مرحلة في القصة. ولكن مجموعها ووحدتها في قصة حياتي كلها هي التي تجعلني كما أنا الآن.

وأكثر من هذا، يبدو أن التأكيد الحيوي أن هذه القصة هي قصتنا، فكوني مسيحيًا يعني أن أضع نفسي بالإيمان في السرد الكتابي، وكلاهما ينظر للخلف في إيمان ممتن لكل ما فعله الله من أجل خلاصنا، وينظر للأمام بإيمان يتوقع أن كل تأكيدات القصة تكمن في علاقة شعب لله وخليقته. ثم ما قاله الله وعمله في العهد القديم لإسرائيل يهمنا نحن المسيحيين، لأنه جزء من الطريقة التي بها خلَّصنا، إنها جزء من قصتنا وجزء من قصة خلاص البشرية والخليقة نفسها. ولذا على نفس المنوال فما طلبه الله من إسرائيل من الناحية الأخلاقية، يجب هو لنا أيضًا من أجل الاتساق الأخلاقي لله واستمرارية، شعب الله الذين هم ونحن ملك له.

وبعد أن أكدنا على الوحدة الأساسية والاستمرارية فعلينا أن نتعرَّف على عدم الاستمرارية المتوازنة أيضًا. ولكن لنراها في منظور سليم، يبدو لي أن هناك استمرارية وعدم استمرارية في الأخلاقيات الكتابية بالنظر إلى أن **الناموس** مُنظِّر للاستمرارية ولعدم الاستمرارية في **اللاهوت** الكتابي بالنظر **للفداء**. وبالنسبة لقصة الفداء يمكن أن نرى الصلة بين «الأشياء الجديدة» في المسيح والأشياء القديمة، ومع بطرس يمكننا القول: هذه [أحداث الفصح والخمسين] هي التي [تكلم عنها الأنبياء] (أع ٢: ١٦ ترجمة المؤلف)، وبنفس الطريقة نحن نعرف أنه لا نحن ولا أسلافنا خلصوا حرفيًا من العبودية في مصر (عدم استمرارية) **ولكننا ندرك القصد الفدائي لنفس الإله الذي انتصاره** على الصليب وبقيامة يسوع نحن نُرجع إليه فداءنا نحن (استمرارية) ولذا نستطيع أن نستخدم نفس قصة واستعارة الخروج لوصف خبراتنا الخاصة للخلاص، ونحن لم نشترك في القصة تاريخيًا (عدم استمرارية) ولكن بالتأكيد شاركنا فيها روحيًا وبشكل أكمل في المسيح (استمرارية).

وبنفس الطريقة وبالنسبة للناموس والأخلاق، قد لا يكون لدينا ثور يدرس الذرة في فنائنا ولذا لن نشعر أننا لا نرتبط بخطاب التثنية ٢٥: ٤ (عدم استمرارية) رغم هذا نستطيع أن نرحب بالغرض من هذا القانون وندرك المبدأ الأخلاقي الموجود فيه - الحيوان العامل يجب أن يُسمح له بالغداء مما أنتج لمائدتك ولذا يمكن أن نفهم

التطبيق المسيحي الذي قدَّمه بولس في موقف عملي في ١كورنثوس ٩: ٧- ١٢ «أَمْ لَيْسَ النَّامُوسُ أَيْضًا يَقُولُ هَذَا؟ فَإِنَّهُ مَكْتُوبٌ فِي نَامُوسِ مُوسَى: إِنَّهُ مِنْ أَجْلِنَا مَكْتُوبٌ». إن الفرضية التأويلية لبولس أننا يمكن أن ندرك الإرادة الأخلاقية لنفس الإله خلف الثقافة المحددة الخاصة بإسرائيل التي تنطبق على الحقوق العملية والمسئوليات في داخل الكنيسة المسيحية (استمرارية).

٣- **أولوية النعمة.** أساس الإيمان الكتابي والأخلاقيات في العهدين هو نعمة الله والمبادرة للفداء. لم يُعط الناموس كوسيلة للخلاص ولكن كهبة النعمة لأولئك الذين فداهم الله بالفعل[٣١]. هذا يرجعنا مرة أخرى لأهمية سياق السرد الذي أُعطي فيه الناموس (أو بشكل أكثر سلامة تركيبة السرد لكل ما اعتبرته إسرائيل أنه التوراة الخاصة بها) لأن هذه القصة هي قصة النعمة. نعمة أمانة الرب لوعده ورحمة الرب لشعبه المتألم، ودينونة الرب البار على مضايقيهم ومساندة الرب وقوته الحامية في البرية وكما أوضحت في الفصل الأول، من أنه من الضروري أن نضع كل دراستنا بخصوص أخلاقيات العهد القديم (بما فيها الناموس) بين إطار العمل هذا وأي شيء آخر سيكون خرابًا، والواقع سيكون خيانة وكما تلقَّى الأب تعليمات للإجابة على تساؤل ابنه بخصوص معنى الناموس في تثنية ٦: ٢٠- ٢٥، فإن المعنى الحقيقي للناموس هو أن يكون موجودًا في «الإنجيل» القصة القديمة ليهوه YHWH ومحبته.

هناك طريقة أخرى لشرح هذه النقطة وهو أن نشير إلى أن ناموس العهد القديم كان عهدًا. أي أن علاقة العهد موجودة في الخلفية وكانت لها الأولوية على الناموس نفسه. فالناموس كله خاصة كما تم تلخيصه في الوصايا العشر. يقيم حالة من القداسة ذات أبعاد أفقية ورأسية، فكملة للعهد هي مبادرة الله للفداء وطاعة إسرائيل المتجاوبة التي تم التعبير عنها في محبة الله والواحد للآخر.

بُعد العهد هذا وضع ليصل بين مكانة الناموس في العهد القديم والفائدة من استخدامه. وعلى وجه الخصوص من الوصايا العشر في العهد الجديد نحن لا نتكلم عن بعض القوانين الأخلاقية الكونية التي فُرضت من الخارج، وبالتساوي على إسرائيل والكنيسة. إنها بالأحرى استمرارية علاقة بين الله وشعب الله وطبعه العلاقة التي هي عامل ثابت. ورغم أننا نتكلم عن عهد قديم وجديد ففي كلتا الحالتين نحن نتكلم عن علاقة عهد وفي كلتا الحالتين هو فعل سابق لنفس الإله في نعمة مخلصة التي تدعو لتجاوبنا معها بالحب والطاعة الأخلاقية.

في المسيح قد ضمنا أن علاقة العهد الحميمة مع الله التي أشار إليها ناموس العهد القديم وحتى قبل أن نختبرها في المسيح، فهي قد ملأت بالفرح الإسرائيليين المكرَّسين. نحن نحتاج أن نذكِّر أنفسنا مرة أخرى وكما قلنا في بداية هذا الفصل أن إسرائيل القديمة لم تنظر إلى الناموس كحِمْل ولكن كهبة النعمة، شيء سار بالأخص للعلاقة الدافئة والشخصية مع الرب الذي فعَّلها وعبَّر عنها (انظر مزمور ١٩ ومزمور ١١٩) ولكن أيضًا في المسيح فهذا الجزء من الوعد بعهد جديد الذي يعود إلى الناموس.

« أَجْعَلُ شَرِيعَتِي فِي دَاخِلِهِمْ
وَأَكْتُبُهَا عَلَى قُلُوبِهِمْ».

(إر ٣١: ٣٣)

(٣١) لذا لا أقبل الفصل التعسفي للناموس عن النعمة كطريقة مناسبة لتقسيم الاختلاف بين العهد القديم والعهد الجديد مازال قليلاً أن نضع الواحد في مقابل الآخر عدا في مجال المساجلات الخاصة لبولس في مواجهة النظرة المدمرة لكليهما وعلى نفس المنوال بينما نقبل بشدة ما يسمى لاهوت العهد فأنا لا أفضل الكلام عما يسمى «عهد الأعمال» حتى ولو بشكل افتراضي حيث لا أعتقد أن هذه الفكرة موجودة أصلاً، وهنا أوافق Kaiser J, 'God Promise Plan', pp. 203- 205.

ولذا فبينما نحن المسيحيين لم نعد تحت «الناموس» بالتأكيد (رو ٣: ١٩؛ ٦: ١٤) (نحن لسنا مقيَّدين بناموس العهد القديم كعلامة مميزة لعضويتنا في الجماعة الأثنية: إسرائيل القديمة)، فإننا مع ذلك لسنا بلا ناموس (١كو ٩: ٢١) (كما لو أن الناموس ليس لديه ما يقوله لنا عن سلوكياتنا) بل بالأحرى قوة سكنى الروح القدس تجعل من الممكن «أن مطالب بر الناموس تتم فينا بالكامل، إذ نحن الذين نعيش طبقًا للروح (رو ٨: ٤، ترجمة المؤلف) الروح الساكن أبعد ما يكون أن يبعدنا عن أي صلة بالناموس، بل بالفعل يمكّننا من أن نعيش بالأسلوب الذي يقصده الناموس الأصلي للإسرائيليين، و ثمار الروح الأساسية هي الحب والتي هي تحقيق الناموس خاصة في الوصايا العشر (رو ١٣: ٨- ١٠). فأن تحب الرب بالكامل وحصريًا، وتحب قريبك كنفسك فهذا هو أساس الناموس والأنبياء. ولكن هذين الأمرين ممكن حدوثهما بالتمام في حرية علاقة العهد الجديد في المسيح، وبقوة الروح القدس فقط. وبعبارة أخرى على أساس نعمة الله. ولذا فالناموس مازال له صلاحية لاهوتية وأخلاقية كما أكد المسيح نفسه (مت ٥: ١٧- ٢٠). وهذا ليس بسبب الناموس نفسه ولكن لسبب ما كان يعبِّر عنه ويتجاوب معه وبالتحديد علاقة العهد للفداء مع الله التي أسسها على مبادرته بالنعمة[٣٢].

٤- إرسالية إسرائيل. كثير من الأحبار سالت (إضافة إلى الدم والعرق والدموع) في محاولة الإجابة على سؤال من وجهة نظر مسيحية «لماذا الناموس؟» والإجابة قد تكون أكثر مباشرة إذا توقَّفنا لنسأل سؤالاً أسبق وهو «لماذا إسرائيل؟» لأنه لكي نفهم قصد الناموس فمن الضروري أن نتساءل أولاً عن دور إسرائيل في قصد الله. هذا يرجعنا إلى الوراء إلى المناقشة الموجودة في الفصل الثاني بخصوص إرسالية إسرائيل. فالله خلق إسرائيل ودعاها لتحقيق قصده في بركة الأمم. واحتوى العهد مع إبراهيم في تكوين ١٢: ١- ٣ هذه الفكرة لتكون القمة فيه. وتتكرّر الجُمل طوال سفر التكوين، كان هناك هدف كوني لوجود إسرائيل. التزام الله بالعهد مع إسرائيل كان مبنيًا على التزام الله ببقية الشعوب البشرية ككل وكان في نفس الوقت تعبيرًا عن هذا. ولذا فإن ما فعله الله في إسرائيل وبها ومن خلالها كان مقصودًا به تمامًا أن يكون لخير كل الشعوب. وأكثر من هذا فما طلبه الله من الناحية الأخلاقية من إسرائيل كان يحمل نفس الرؤية الكونية. ينص تكوين ١٨: ١٩ على هذا بوضوح عندما يربط معًا في جملة واحدة اختيار إبراهيم والطلب الأخلاقي للسير في طريق الرب بعمل البر والعدل. والهدف الإرسالي النهائي وهو بركة الأمم بحسب الوعد، وبكلمات أخرى اختيار إسرائيل بكل خصوصياته ليس له فقط هدف كوني، ولكن أيضًا يؤدي إلى جدول أعمال أخلاقي ومميَّز في العالم لشعب الله كجزء من شرط تحقيق هذا الهدف.

فإذا كانت النقطة السابقة ذات منظور يعود للخلف (أن الناموس يجب أن يوضع في سياق السرد لأعمال الله التاريخية لفداء إسرائيل) فإن هذه النقطة لها منظور يتحرّك للأمام (وهي أن الناموس موضوع في سياق إرسالية الله الأخروية لبركة الأمم).

---

(٣٢) Elmer Marlens, "Old Testament Land" ينبر على كلٍّ من سياق السرد وسياق العهد في تناوله لناموس العهد القديم ثم يضع يسوع والعهد الجديد باعتبارهما السياق النهائي، كل من هذه تعتبر سياقات تمارس الأولوية على الناموس ويمنعنا من إعطائه صفة المطلق أو معاملة بمعزل عقيدي جاف، أن ترتيب الناموس مع العهد يعيدنا إلى الإقرار أنه خلف الناموس يوجد العهد وخلف العهد يوجد عمل الله الخلاصي وخلف عمل الله الخلاصي يوجد الله نفسه الذي تصبغ قداسته الحقيقية كل ما قبل عن التزامات العهد (ص. ٢٠٥- ٢٠٦) ويتطلب القرار التفسيري للأخلاق الانتباه إلى السياق اللاهوتي للكتاب المقدس وبالتحديد (١) القصة. (٢) العهد. (٣) الناموس. (٤) المسيح نفسه. وبكلمات أخرى بالنظر إلى القوانين فإن العهد مصدر القوانين، والقصة مصدر العهد، ويسوع المسيح هو مصدر الكل (ص٢١٢).

٥- عمل الناموس بالنسبة لإرسالية إسرائيل. فإذا كان هذا قصد الله من إيجاد إسرائيل (أنه يجب أن يكونوا الوسيلة لنقل مقصده للأمم) فإن إعطاء الناموس يجب أن يُرى أنه يخدم هذا القصد الواسع. إن خروج ١٩: ١- ٦ نص مهم في هذه النقطة. فهو يأتي كمفصل بين الخروج وإعطاء الناموس وقطع العهد، فهو ينظر إلى الوراء وإلى الأمام، ويعود إلى مبادرة الله بنعمته للفداء (رأيت ما قد فعلت...) كسياق أساسي لطاعة الناموس، وهو نفس الشيء الذي تفعله الوصايا العشر، ولكنه يشير أيضًا إلى الأمام بأن يعطي لإسرائيل هوية **ودورًا كهنوتيًا وشعبًا مقدسًا** في وسط «كل الشعوب» في «كل الأرض». فطاعة ناموس العهد كانت لتمكين إسرائيل من أن تكون مقدَّسة ومختلفة ومميَّزة عن الأمم. ولكن في نفس الوقت - وعلى مثال كهنوت الله - فإن إسرائيل يجب أن تكون معلِّمًا ونموذجًا ووسيطًا للأمم. فحفظ الناموس لم يكن في حد ذاته هدف لإسرائيل. ولكن كان له صلة بسبب وجودهم واهتمام الله بالشعوب. وتثنية ٤: ٥- ٨ يضع بر إسرائيل الاجتماعي في نفس السياق: المرحلة العامة لأمم العالم. فنظام إسرائيل الأخلاقي سيكون مرئيًا أمام الأمم ويثير الإعجاب والتساؤلات بين الأمم.

فإذا سألنا فيما إذا كان ناموس العهد القديم قد أُعطى بالتحديد لإسرائيل لتوافر ملائمة خاصة لديهم أم أنه كان يعني أن يُطبَّق على الأمم أيضًا بمعنى ما، فإن الإجابة ستكون الاثنين. ولكن هذا يحتاج إلى تحفظات حذرة، فالناموس لم يكن يطبَّق بشكل صريح ومقصود على الأمم. ولكن هذا لا يعني أنه لم يكن ملائمًا لهم دائمًا أعطى الناموس لإسرائيل ليمكِّن إسرائيل لتعيش كنموذج ونور للأمم وهذا ما جاء في الرؤى النبوية أن الناموس سوف «يتقدَّم إلى الأمم أو أن الأمم سوف تأتي إليه» لتتعلَّم من الرب عن طريق إسرائيل (إش ٢: ٢- ٥)، والله الذي هو فاديهم أعطى الناموس لإسرائيل باعتبارهم خاصته وهو أيضًا عُرف بأنه خالق الشعوب وحاكمها. تأسس الناموس على فرضية مسئولية إسرائيل أمام الرب باعتباره رئيس عهدهم ولكن خلف هذا توجد بديهة عقيدة الخلق في العهد القديم أن كل الشعوب مسئولون أدبيًا أمام الله الإله الحق في كل الخليقة والتاريخ (انظر مز ٣٣: ٨- ١٥)[٣٣].

٦- إسرائيل وناموسها كنموذج. ولدينا الآن دور إسرائيل بالنسبة لقصد الله للأمم من ناحية، ومن ناحية أخرى لدينا عمل الناموس بالنسبة لإرسالية إسرائيل وهنا نستطيع أن نرى أن الناموس تم تصميمه (جنبًا إلى جنب مع بعض أوجه أخرى من خبرة إسرائيل التاريخية) لكي يشكِّل إسرائيل ويكوِّنها في اتجاهات محدَّدة تم تعريفها بوضوح، فيما بين سياقها التاريخي والثقافي. هذا الشكل الاجتماعي الكامل مع تركيباته القانونية والمؤسساتية ومعاييره وقِيَمه الأخلاقية وأسسه اللاهوتية صار نموذجًا أو مثالاً قُصد به أن يكون له ملائمة وتطبيقًا فيما بين حدود إسرائيل الجغرافية والتاريخية والثقافية لإسرائيل نفسها[٣٤]. إن خصوصية إسرائيل لم تعد عائقًا لتطبيق أوسع، ولكن في الواقع خدمته. فلا حاجة لتكرار شروحات مفهومي عن (النموذجية) انظر

(٣٣) هناك مزيد من الأفكار بخصوص الصلة الكونية الوثيقة بناموس إسرائيل مع إشارة خاصة لعبادة الإله الحي، مسئولية بيئية واحترام الحياة والعدل والطهارة الجنسية موجودة في مقال متسع الذي كتبه Sidney Greidanis, 'Universal Dimension of Low' وهو يشير (نفس إشارتي) إلى أن هذا ليس مجرد تفسيرات العهد القديم نتيجة لولعنا باستعادة الماضي ولكن يمكن أن نراها ذات قصد كوني بين نصوص العهد القديم نفسه.

(٣٤) R.E. Clements يلفت الانتباه إلى التأقلم الواسع لناموس العهد القديم رغم أنه لم يستخدم كلمة «نموذجي» بنفس النتيجة التي وصلت لها أنا «ما هو ملحوظ في الواقع أن الأسلوب الذي قدم به العهد القديم تعليمات التوارة *tora* الذي أثبت أنه متكيف بشكل واسع مع الأنظمة الاجتماعية والسياسية. المجتمعات التي تختلف بشكل مؤثر اقتصاديًا وسياسيًا وثقافيًا وجدت في العهد القديم مصدرًا ملائمًا بغنى للتعليم الاجتماعي. Clements, 'Christian Ethics', p22.

الفصل الثاني. فكرتي هنا أن هذه الطبيعة النموذجية لإسرائيل مجرد أداة تأويلية استخدمناها نحن بالرجوع للماضي، ولكن من الناحية اللاهوتية كانت جزءًا من تصميم الله في عمل وتشكيل إسرائيل في المقام الأول.

ولذا فهناك فيما بين العهد القديم نفسه وعي بأن الناموس الذي أُعطي بطريقة فريدة لإسرائيل كشعب فريد كان يحمل ملائمة واسعة لبقية البشرية. ولذا فنحن نفترض أنه إذا كان الله قد أعطى إسرائيل مؤسسات وقوانين محددة، فهي قد تأسَّست على مبادئ ذات صلاحية كونية. هذا لا يعني أن المسيحيين سوف يحاولون فرضها بقوة القانون على الدولة العلمانية بعد أن يأخذها مباشرة من قوانين موسى. كما لا يعني أنهم سوف يعملون لكي يوصِّلوا المجتمع لأقرب نقطة للتطابق مع النموذج الكامل للتركيبة ولمبادئ التي تميز القوانين الواقعية في مجتمع العهد القديم، لأنهم يدركون نفس الإله ليكون فاديًا لإسرائيل ومعطيها القانون، وأيضًا خالق وحاكم كل الناس. هذا المدخل والافتراض يُعنيان بمضامين وليس فقط بتطبيقات ناموس العهد القديم ويطلق الكوامن الأخلاقية في الناموس بدون أن تتواءم مع التطبيقات العملية الفعلية في السياقات الثقافية المتنوِّعة، هذا لا يضمن أو يحدِّد مسبقًا نتائج هذا الإنجاز الأفضل، ولكن يبرِّر الدور نفسه ويجعله ضرورة.

خطوات أخلاقية نحو سياق معاصر

كيف إذًا نبدأ في القيام بهذه المهمة؟ وما هي الخطوات التي يجب أن نأخذها في السعي نحو التحرُّك من عالم ناموس العهد القديم إلى عالم الخيارات والأهداف الأخلاقية المعاصرة؟ وبالاتساق مع الخط الذي أخذناه حتى الآن في هذا الفصل فإن الثلاث خطوات التالية أُخذت من عالم إسرائيل العهد القديم نفسها سعيًا لفهم الناموس الذي ندرسه فيه. وهنا فقط في الخطوة الرابعة نبدأ بالفعل في إدخال ذلك العالم إلى صراعاتنا الذاتية مع الملائمة المعاصرة.

١- تمييز الأنواع المختلفة للقانون في النص. هنا نعود للقسم الثاني الرئيسي السابق، ونسعى لتوضيح أي قانون أو مجموعة من القوانين التي ندرسها طبقًا للأنواع المختلفة من القوانين التي وُجدت في الحضارة الإسرائيلية، هذا في الغالب لن يكون واضحًا دائمًا، وقد يبدو أن بعض القوانين تناسب أكثر من غيرها. ولكن هذا لا يهم كثيرًا، فالممارسة في حد ذاتها سوف تساعدنا لنكتسب فهمًا أكبر للقانون في سياقه الخاص. أهم شيء هو أنه لكي نجد استخدامًا أخلاقيًا للعهد القديم، فيجب أولاً أن نخطو داخله ونفهم القانون من منظور المجتمع الإسرائيلي نفسه، وفورًا يتضح لنا أننا لا نجد قطاعًا معزولاً في شكل نص منفصل بخصوص «القانون الأخلاقي» ولكننا نجد حوافز أخلاقية ومنطقية، أهداف وقيم يتم التعبير عنها أحيانًا، وأحيانًا ترد ضمنية في أي من القطاعات القانونية التي نتناولها.

٢- تحليل الدور الاجتماعي والوضع النسبي لقوانين ومؤسسات بعينها. عندما نتعامل مع أي قانون بعينه، فإننا نحتاج أن نعرف صلته ودوره فيما بين النظام الاجتماعي الإسرائيلي بشكل عام. هل هو مركزي أم هامشي بالنسبة لبقية الموضوعات والأهداف الاجتماعية التي نجدها في بقية المادة؟ هل هو في الأساس تعبير عن قيم مهمة وأولويات أم هو يعزِّز تشريعًا أساسيًا آخر؟ أو هو تعديل أو تطبيق ثانوي؟ من هنا تظهر أهمية النظر إلى شكل المجتمع الإسرائيلي نظرة شاملة وهذا أيضًا يوضح أهمية التعرُّف على ميزان القيم في إسرائيل كما تناولنا الموضوع سابقًا. مثل هذا البحث يمنعنا من معاملة أي نص بمساواة سطحية، ويمكننا من أن نتبيَّن الفرق بين تلك القوانين أو القيم التي عوملت بأولوية كبيرة في إسرائيل نفسها. هذا لابد أن يعطينا بعض الإرشادات في سلم القِيم الخاص بنا، ويساعدنا على ترتيب ووضع أولوية لأي من الاستنباطات الأخلاقية التي

نريد أن نأخذها من نصوص محددة. ويساعدنا أيضًا لتفادي ميلنا إلى القفز مباشرة من أي نص قانوني ما، لكي نسأل ما الذي يضيفه هذا النص (بمعزل عن بقية النصوص) على المجتمع الحديث؟

مثل هذا التحليل التصويري لن يأتي بسهولة. فهو يتطلَّب وعيًا لمجالات العهد القديم الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والقانونية والتاريخية وغيرها. ولكن لا يوجد طريق قصير لفهم دقيق للسياق التاريخي لقانون إسرائيل. إذا كنا نريد أن نأخذ الطريقة التي أعطانا بها الله كلمته بشكل جاد[٣٥] وبهذا الخصوص فإن أخلاقيات العهد القديم يجب أن تأخذ في الاعتبار العالم الاجتماعي الإسرائيلي كله بنفس الطريقة التي يُنظر بها لأخلاقيات العهد الجديد ليس كمجرد نص كتابي وحده، ولكن السياق الاجتماعي والاقتصادي والسياسي للمسيحيين الأول[٣٦].

٣- تعريف أهداف الناموس في المجتمع الإسرائيلي.

إن القوانين في أي مجتمع موضوعة من أجل غرض. فالقوانين تحمي الحقوق، والقوانين تحد القوة، والقوانين تحاول إيجاد توازن الحقوق بين الجماعات المختلفة والمتنافسة. القوانين تطوِّر أهداف المجتمع طبقًا لرؤية قانونية تختص بأي نوع من المجتمع المثالي يرغبون أن يصلوا إليه، ولذا وفي ضوء فهمنا لمجتمع إسرائيل نحتاج أن نضع بقدر الإمكان هدف أي قانون ما، وبكلمات أخرى نحن نحاول أن نفهم «لماذا يوجد هذا القانون؟» هذا يمكن الوصول إليه بأحسن طريقة بأن نضع عدة أسئلة للقوانين التي ندرسها ونحاول أن نصل إلى الإجابات الممكنة، متذكرين أن نضع إسرائيل القديمة الكتابية في المركز.

ومثل هذه الأسئلة قد تتضمن الآتي:

- ما هو الموقف الذي يحاول القانون أن ينشره أو يوقفه؟
- مصالح مَن التي يقصد القانون أن يحميها؟
- من الذي سوف يستفيد من هذا القانون؟ ولماذا؟
- قوة مَن التي يحاول القانون أن يحدَّها وكيف عمل هذا؟
- ما هي الحقوق والمسئوليات التي تجسَّدت في هذا القانون؟
- ما هو السلوك الذي شجعه هذا القانون؟ أو لمَ يشجعه؟
- ما هي رؤية المجتمع التي حفّزت هذا القانون؟
- ما هي المبادئ السلوكية والقيم أو الأولويات التي جسّدها هذا القانون؟
- ما هي الدوافع التي أستند إليها هذا القانون؟
- ما هي العقوبات والجزاءات (إذا وجّدت) التي أُلحقت بهذا القانون، وما الذي يظهره هذا بخصوص خطورتها النسبية أو أولوياتها الأخلاقية.

والآن بالطبع توجد أوقات يهزمنا فيها غموض القوانين وحتى لو استجوبناها، فقد نظل في شك فيما إذا كنا قد كشفنا أهداف أو منطقية قوانين ما، ولكن مرة أخرى هذا لا يهم بشكل كبير في بعض الحالات القليلة نسبيًا التي قد تكون صحيحة فما يحدث أكثر أن الممارسة المستقيمة في لطرح تلك الأسئلة والتفكير في الإجابات المحتملة يؤدي إلى فهم أكثر دقَّة لغرض القوانين الإسرائيلية في سياقها الخاص. وهذا يعطي إمكانية لتطبيق وافٍ أكثر عندما نتحرك للخطوة الأخيرة.

(٣٥) هذا ليس المكان الذي نرسي مرساتنا فيه على مستوى المواد المستخدمة في هذه المجالات ولكن هناك دراسة مفيدة عند:
R. E. Clements, (ed.), *World of Ancient Israel,* and V. H. Matthews 'Social- Scientific Approaches'.

(٣٦) انظر Wafne Meeks, *Moral World of First Christians.*

٤- الاحتفاظ بالهدف وتغيير السياق. أخيرًا ننتقل من عالم العهد القديم والعودة إلى عالمنا ويمكننا أن نسأل عدة أسئلة متشابهة بخصوص سياقنا نحن. وفي ضوء الموضوعات التي لاحظناها في سياق إسرائيل الاجتماعي، وكيف أن قوانينهم خاطبتهم، فإننا يمكننا أن نسعى لتحديد مواقف ومصالح واحتياجات وقوى وحقوق وسلوكيات متماثلة وهذا يحتاج أن نخاطب مجتمعنا الخاص. ثم وفي هذا السياق الجديد وعالمنا المعاصر، نسأل كيف يمكن تحقيق أهداف العهد القديم أو نسأل كيف نوجِّه أهدافنا الأخلاقية الاجتماعية لنفس الوجهة، وعند هذه النقطة لن نستطيع بالطبع تفادي الدخول إلى مجال سياسات محددة وأفعال في عالمنا الخاص وسوف يكون هناك مكان للاختلافات في الآراء وتنويعات في البدائل السياسية والخيارات الأخلاقية. إلا أننا الآن مشغولون بسياقنا المزيد ليس فقط بمجرد مبادئ مجرَّدة ومصمَّمة بشكل كبير، ولكن بأهداف واضحة بشكل يقظ مشتقة من نموذج المجتمع الذي دعاه الله ليكون إسرائيل.

هذه العملية قد تساعد في عبور الفجوة بين موثوقية النص الكتابي الذي كثيرًا ما نجد أنه لا يمكن تطبيقه مباشرة لأنه كان موجَّهًا لسياق بعيدًا عن سياقنا، ومن ناحية أخرى فإن المبادئ الأخلاقية العامة التي نحب أن ندّعي أنها كتابية ولكنها لا تملك السلطان الجوهري للنص الكتابي نفسه، فسلطان الكتاب المقدس هو الذي يخوِّل لنا أن نطوِّر مواقفنا الأخلاقية والخيارات السياسية وصناعة القرار في سياق جديد لا يخاطبه الكتاب المقدس مباشرة. إن سلطان العهد القديم بالنسبة للأخلاق لا يحدد مسبقًا كل اختيار علينا أن نأخذه. كلما كنا أكثر يقظة فنحن نستطيع أن نوضح كل خصوصية في إسرائيل ونفهم أسباب القوانين التي كانت لديها، وكلما استطعنا أن نكون واثقين في عمل خيارات أخلاقية موثوق بها، وهي الخيارات المتعارف عليها في حدود دوائر النموذج الذي أعطاه لنا الله.

حدود القانون للأخلاق

الفكرة الأخيرة بخصوص مدى علاقة الأخلاق بالقانون نأخذها بحرص أكثر. هناك تنبيه في العهد القديم نفسه بخصوص محدودية القانون بالنسبة لقدرته على مساندة البر والعدل في المجتمع، إذا كان هناك نيَّة لتفادي مطاليبه. هذا يحمل شيئًا من المحدودية المنطقية لمن يضعون كل البيض في سلة واحدة فيحددون انشغالهم بالعدل الاجتماعي بالإصلاح التشريعي أو مهاجمة القوانين التي يعتبرونها «جائرة» بشكل خطير أو بنشر القوانين التي يعتقدون أنها «حامية» أخلاقيًا. هذا ليس لإنكار قيمة عمل المسيحيين في هذا المجال الخاص بالإصلاح القانوني. وقد رأينا عمق اهتمام الله المشهود له في العهد القديم بأن القوانين في أي مجتمع يجب أن تظهر العدل والرحمة. فكرتي أن المجتمع ببساطة لا يستطيع أن يكون مُصانًا أو مُصلحًا بقوة القانون وحده. ويقدم چوردون وينهام Gordon Wenham مناقشة مفيدة بخصوص الاختلاف الذي نحتاج أن نقيمه بين المثاليات الأخلاقية والقانونية الاجتماعية.

> في أغلب المجتمعات، ما يطبِّقه القانون ليس متشابهًا مع ما يشعر الأعضاء الصالحون في ذلك المجتمع أنه مرغوب اجتماعيًا، دعك عن ما هو مثالي، هناك صلة بين المثاليات الأخلاقية والقانون، ولكن القانون يميل أن يساوم في المنفعة بين مثاليات المشرِّع، وما قد يمكن أن ينفذه في الممارسة. القانون يعزِّز أقل مستوى من السلوك... الأخلاق هي أكثر من مجرد حفظ القانون، أو لكي نضع ذلك في صيغة كتابية؛ البر يشمل أكثر من مجرد الحياة طبقًا للوصايا العشر

والقوانين الأخرى الواردة في الأسفار الخمسة[٣٧].

هناك ثلاثة أوجه في العهد القديم لهذا الاحتراز؛ أولاً: أن القوانين يمكن أن تُستخدم بأسلوب غير عادل أو تُهمل عاموس ٢: ٦ يتهم الدائنين الغافلين المتحجِّري القلب بالأعمال التي قد تكون قانونية من الناحية الفنية. فالناس كانوا يؤخذون في عبودية الديون «كرهن عمل» عوضًا عن الديون غير المدفوعة. وسمح القانون بذلك، ولكن يبدو أن هذا كان مفروضًا بخصوص الديون التافهة وبإهمال تجاه الفقراء وعائلاتهم وبالمثل الدائنون الذين ذكرهم نحميا (نح ٥: ١- ١٣)، ربما كانوا يستخدمون نفس الممارسة لفداء الأرض من القريب الذي افتقر لصالح مطامعهم الشخصية. ويناشد نحميا ضمائرهم - ليس على أساس محاكمتهم أو أي وضع قانوني (عدا منع تقاضي فوائد والتي كانت تلقي حملاً أثقل وتوصِّل الناس إلى مكانة عبيد الديون بأسرع وقت).

ثانيًا: أصحاب القوة والنفوذ يمكنهم أن يسنّوا قوانين ظالمة لصالحهم والمظلومون يمكن أن ينوبهم جانبًا من عدم الضمير القانوني على يد المشرِّعين يلاحظ إشعياء حمل المرارة الزائدة التي كان يتحمَّلها المظلومون في عصره.

«وَيْلٌ لِلَّذِينَ يَقْضُونَ أَقْضِيَةَ الْبُطْلِ
وَلِلْكَتَبَةِ الَّذِينَ يُسَجِّلُونَ جَوْرًا
لِيَصُدُّوا الضُّعَفَاءَ عَنِ الْحُكْمِ
وَيَسْلِبُوا حَقَّ بَائِسِي شَعْبِي
لِتَكُونَ الأَرَامِلُ غَنِيمَتَهُمْ وَيَنْهَبُوا الأَيْتَامَ»

(إش ١٠: ١- ٢)

ويعطي المرِّنم تعبيرًا قويًا مشابهًا للتذمر على الظلم المقنَن في صف الحكام الفاسدين:

هَلْ يُعَاهِدُكَ كُرْسِيُّ الْمَفَاسِدِ،
الْمُخْتَلِقُ إِثْمًا عَلَى فَرِيضَةٍ؟

(مز ٩٤: ٢٠)

ثالثًا: كان مجرد تغيير القانون، أو اللجوء إلى القانون القديم، علاجًا غير مناسب طالما أن الظلم ضرب جذوره وصار مغريًا على المستوى المؤسسي وتم «تطبيعه» في المجتمع. وفي إرميا ٣٤ على سبيل المثال أثبت الأغنياء الأقوياء أنهم غير قادرين على تحقيق وعد أخذوه لطاعة القانون القديم لتحرير العبيد، وحتى بعد المزيد من الحث النبوي ومحاولة مجهَضة للقيام بهذا. ويبدو أن كل الممارسات صارت مكلفه جدًا في استمرارية تطبيقها. وتفكيرهم الاقتصادي أسكت إحساناتهم الخاطفة وقلوبهم (المطيعة) هذه فقط مناسبة حيث ظهر الأنبياء وهم متجمعين لتعزيز قانون محدَّد في ظروف الظلم المجتمعي والاقتصادي. وفي الأغلب رأى الأنبياء احتمالين فقط أمام الشعب؛ أما أن دينونة الله المباشرة تقع على المجتمع الفاسد والذي لا سبيل إلى تقويمه، أو أن يحدث تغييرًا قلبيًا الذي يستطيع الله فقط أن يعطيه (حز ١٨: ٣١؛ ٣٦: ٢٦- ٢٧).

ولذا مرة أخرى نرى ضرورة اختبار نعمة الله للفداء والاسترداد، إذا كان للعدل الحقيقي أن يتأسس في المجتمع أو يُحفظ أو يُسترد فالقانون وحدة لا يستطيع أن يقوم بهذه الأشياء فالعدل ينبع من معرفة الله وليس فقط من معرفة القانون.

(37) Wenham, *Story as Torah* , p. 80.

قراءات إضافية

Barr, James, 'Biblical Law and the Question of Natural Theology', in Timo Veijola (ed.), *The Law in the Bible and in Its Environment* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990), pp. 1–22.

Bruckner, James K., 'The Creational Context of Law before Sinai: Law and Liberty in Pre-Sinai Narratives and Romans 7', *Ex Auditu* 11 (1995), pp. 91–110.

Clements, R. E. (ed.), *The World of Ancient Israel: Sociological, Anthropological and Political Perspectives* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).

Gemser, B., 'The Importance of the Motive Clause in Old Testament Law', in *Congress Volume in Memoriam Aage Bentzen*, Supplements to *Vetus Testamentum*, vol. 1 (Leiden: E. J. Brill, 1953), pp. 50–66.

Gerstenberger, Erhard, '". . . He/They Shall Be Put to Death": Life-Preserving Divine Threats in Old Testament Law', *Ex Auditu* 11 (1995), pp. 43–61.

Greidanus, Sidney, 'The Universal Dimension of Law in the Hebrew Scriptures', *Studies in Religion* 14 (1985), pp. 39–51.

Hays, J. Daniel, 'Applying the Old Testament Law Today', *Bibliotheca Sacra* 158 (2001), pp. 21–35.

Hesselink, I. John, 'John Calvin on the Law and Christian Freedom', *Ex Auditu* 11 (1995), pp. 77–89.

Janzen, Waldemar, *Old Testament Ethics: A Paradigmatic Approach* (Louisville, KY: Westminster John Knox, 1994).

Kaiser Jr, Walter C., *Toward Old Testament Ethics* (Grand Rapids: Zondervan, 1983).

Martens, Elmer A., 'How Is the Christian to Construe Old Testament Law?' *Bulletin for Biblical Research* 12 (2002), pp. 199–216.

McBride Jr, S. Dean, 'The Yoke of Torah', *Ex Auditu* 11 (1995), pp. 1–15.

Patrick, Dale, *Old Testament Law* (Atlanta: John Knox, 1985).

Taylor, Robert D., and Ricci, Ronald J., 'Three Biblical Models of Liberty and Some Representative Laws', *Ex Auditu* 11 (1995), pp. 111–127.

Tucker, Gene M., 'The Law in the Eighth-Century Prophets', in Tucker, Petersen and Wilson, *Canon, Theology and Old Testament Interpretation*, pp. 201–216.

Wright, Christopher J. H., *Deuteronomy*, New International Biblical Commentary, Old Testament Series (Peabody: Hendrickson; Carlisle: Paternoster, 1996).

(١٠) الثقافة والعائلة

مع أن إسرائيل دُعيت لتكون أمة مقدسة، ومع أنهم وُصفوا في كلمات نبوة بلعام «هُوَذَا شَعْبٌ يَسْكُنُ وَحْدَهُ. وَبَيْنَ الشُّعُوبِ لا يُحْسَبُ» (عد ٢٣: ٩)، فمن المهم أن نتذكَّر أنهم لم يكونوا «صفحة بيضاء» لم يُكتب عليها شيء. إسرائيل لم تكن تحيا في فراغ مطبق بمعزل عن بقية البشر، بل بالعكس كانوا شعبًا قديمًا في عالم الأمم، وعاشوا في منطقة جغرافية هي ملتقى تقاطع جغرافية الحضارات القديمة في مصر وبلاد ما بين النهرين، والتي فاضت تأثيراتها في مدّ وجزر على إسرائيل طوال تاريخها. وعاشوا في وسط الكنعانيين أو الثقافة السامية الغربية التي كانت بمحاذاة شرقي البحر المتوسط ولذا فقد كان هناك أعداد لا تُحصى من الثقافات المشتركة والأعراف الاجتماعية والتقاليد العامة تشاركت فيها إسرائيل مع معاصريها. والسؤال الذي يُفرض على تساؤلاتنا الأخلاقية هو: «كيف ارتبط معتقد إسرائيل الديني بنواحي الحياة الاقتصادية والثقافية وكيف تفاعل معها؟» هذا سؤال شغل تفكير المرسلين أيضًا (رغم أنه يتعلَّق بالعهد الجديد أكثر من العهد القديم إلا أن الموضوعات تتشابه بالمبدأ). وما العلاقة بين الإنجيل (قصة عمل الله الخلاصي وما يتبعها) والثقافة (النماذج الدائمة التغيير لوجود البشر التاريخي)[١].

إن الإجابة البسيطة على مجال يتميَّز بهذا التعقيد هي إجابة محفوفة بالمخاطر، ولكن يمكننا إجراء تصنيف واسع لمجال ردود أفعال إسرائيل على الثقافة المعاصرة لها والمحيطة بها. فيمكن لردود أفعال إسرائيل أن تتراوح ما بين الرفض الخارجي ومنع بعض العادات، أو التغاضي عن بعض العادات والتعايش مع أخرى بشيء من التنظيم الحذر للبعض، والموافقة الحسَّاسة على أخرى مع تفسيرات لاهوتية» لدعمها. وسوف نبحث في كل من الردود الثلاثة في سياقها في العهد القديم، ثم نثير موضوع ملاءمتها للأخلاق المسيحية، وفي الطريق سوف نبحث بالتفصيل في واحد من ملامح حياة الإنسان المشتركة في كل الثقافات: القرابة، والعائلة، لكي نرى كيف بنت إسرائيل لاهوتًا وأخلاقًا حول مظهر ثقافي معيّن للعائلة، والذي كان في قلب مجتمعهم، وكيف تتصل منظورات العهد القديم بالعهد الجديد وبالأخلاق المسيحية.

رفض ومنع

بعض الممارسات التي مارستها الثقافات القديمة المعاصرة لإسرائيل تظهر أنها مكروهة بالنسبة لله، وبناء على ذلك فهي مكروهة أيضًا لإسرائيل. وإن أوضح تعبير تحديد للمتطلبات التي تجعل إسرائيل مختلفة من بعض

(١) دراسة استقصائية أساسية لبعض قضايا الثقافة، ورؤى العالم والإيمان الكتابي تقدم في:
David Burnett, *Clsh of worlds*. David Senior and Carroll Stuhlmueller, *Biblical Foundation for Mission* الذي يركز بشكل نقدي على أفكار الارتباط بين الإيمان الكتابي والثقافة في زمن الكتاب المقدس نفسه. Daivd J. Bosch. *Transforming Mission* يأخذ الموضوع خطوة للأمام من خلال تناول عصور الكنيسة المسيحية والنماذج المختلفة التي ظهرت لفهم الإرسالية بالنسبة للإيمان والثقافة.

الأوجه عن المطلب في أن تكون إسرائيل مختلفة في طرقها هو المنع المزدوج في لاويين ١٨: ٣ «مِثْلَ عَمَلِ أَرْضِ مِصْرَ الَّتِي سَكَنْتُمْ فِيهَا لاَ تَعْمَلُوا وَمِثْلَ عَمَلِ أَرْضِ كَنْعَانَ الَّتِي أَنَا آتٍ بِكُمْ إِلَيْهَا لاَ تَعْمَلُوا وَحَسَبَ فَرَائِضِهِمْ لاَ تَسْلُكُوا». أغلب تلك الممارسات الثقافية - وبالتحديد الممنوعة في الناموس - كانت ترتبط بطريقة مباشرةً أو غير مباشرة بديانة الكنعانيين. ولا يتناول المنع تراثهم الشرير فقط، ولكن صلتهم بفخاخ الوثنية «الآلهة الأخرى». إن تبنِّي أي من السمات الخارجية لديانة كنعان كانت ممنوعة بلا مساومة. فصراع الأنبياء المتزايد بالنسبة لهذه الموضوعات يوضح مدى الصعوبة التي وجدتها إسرائيل ي مقاومة عبادة الآلهة القديمة في المنطقة.

أما الآثار الاجتماعية لديانة الكنعانيين فقد جاءت تحت إدانة مشابهة. كانت ممارسة العهارة الطقسية احترافًا - جنبًا إلى جنب مع العديد من أنواع أخرى الفساد الجنسي - وكل أنواع الممارسات السرِّية كانت ممنوعة، بما فيها الاتصال بالموتى وتحضير الأرواح والعرافة والتنبؤ. ربما أن التفسير المنطقي وراء مقاطعة الممارسات الثقافية الذي يبدو غامضًا بالنسبة لنا يعود إلى صلة تلك الممارسات بفساد الممارسات الدينية الكنعانية (مثل أشكال معينة من قص الشعر أو اللحية وبتر الأعضاء وتبادل الملابس بين الجنسين... إلخ). الرعب الأكبر كان في ممارسة تقديم الأطفال كأضاحي، والتي رصدها سفر التثنية كأسوأ ظاهرة في هذه الديانة «البغيضة» (تث ١٢: ٣١) ويمكن تقييم مدى هذه الممارسات الممنوعة وعمق المشاعر التي تناهضها في المراجع الواردة في الحاشية[٢].

أولاً: إذا تشبّعت إسرائيل بملامح الثقافات المحيطة بها، أكثر من مقاومتها والقضاء عليها، فإن إسرائيل لن تكون متمايزة. وهذا سوف يصادر السبب الأساسي في اختيارها. وكما يوضح سفر التثنية ذلك بوضوح في تثنية ٧: ١- ١٠ فإن الوصية بوجوب رفض إسرائيل ثقافة كنعان الدينية والقضاء عليها كانت تستند أولاً وأخيرًا على كينونة (إسرائيل) الشعب الذي دُعي ليكون قُدسًا للرب (عدد ٦) ولكن هذا بدوره تأسس على ما عمله الله لهم. الله قد فداهم من العبودية (عدد ٨) وعمل الله هذا تأسس أولاً على محبته لله التي يصعب تفسيرها، وأمانته تجاههم وتجاه أسلافهم (أعداد ٩-١٠)[٣]. ولا يجب أن يتخيلوا أن أي منها يعود إلى تفوُّقهم العددي (أو الثقافي) إنه بالفعل العكس تمامًا. ولذا فإنه إذا سارت إسرائيل في طريق الكنعانيين في أي من فترات تاريخهم مع كل ما تحمله من تدنٍ ثقافي وديني، فإن النتيجة لن تكون فقط انهيارًا ثقافيًا محزنًا، ولكن إنكارًا لاهوتيًا أساسيًا. فهذا ينكر سبب اختيار إسرائيل ودعوتها وفدائها.

ولكن ثانيًا، إذا ذهبت إسرائيل في طريق كنعان تبنَّت ممارساتها الكريهة فسوف يعرِّضون أنفسهم لنفس الدينونة الإلهية. لقد كان الكنعانيون على وشك أن تتقيأهم الأرض، وكان هذا تقزُّزًا إلهيًا على هذه الأوجه من «ثقافتهم» (لا ١٨: ٢٥). ونفس المقياس للدينونة سوف يُطبَّق على إسرائيل، والأرض سوف تكون جاهزة لإعادة إجراء تطهيرها (لا ١٨: ٢٨). فقداسة إسرائيل وممارسات الكنعانيين لا يمكن أن تختلط في هذه الجزئية.

(٢) خروج ٢٢: ١٨؛ ٢٣: ٢٤؛ لاويين ١٨: ٢١- ٣٠؛ ١٩: ٢٦- ٢٩؛ ٢٠: ٢- ٦؛ ٢٢- ٢٣، ٢٧؛ تثنية ١٢: ٢٩- ٣١؛ ١٨: ٩- ١٣؛ ٢٢: ٥؛ ٢٣: ١؛ ١٧- ١٨.

(٣) لمناقشة الشكل المميز لتثنية ٧، للقضاء على ديانة كنعان ومظاهرها الخارجية وأيضًا دواخلها هي تأكيد محبة الله في جوهرها. انظر C. J. Wright, *Deuteronomy*, pp.108 - 119.

تسامح مبرّر

تسامحت إسرائيل مع بعض العادات والممارسات الشائعة في العالم القديم التي بدون وصية إلهية صريحة أو عقاب صريح ولكن بنقد لاهوتي واعتبر ذلك التسامح تقصيرًا وسقوطًا من المقاييس العليا التي وضعها الله. ولإجراء مناقشة مُختصرة يمكن ذكر تعدُّد الزوجات، والطلاق، والعبودية. وقد نذكر أيضًا المَلَكية في هذا المجال (نوقشت في الفصل السابع) كمؤسسة سُمح بها رغم أن الله لم يوصِ بها، وتقلَّصت بانتقاد أشار إلى عدم تماشيها بشكل قوي مع الأسلوب الذي كانت تمارس به في الثقافات المحيطة.

تعدُّد الزوجات

تعدُّد الزوجات موجود قطعًا في العهد القديم، ولكن حدوده لا يجب أن يُبالغ فيها، فالأمثلة على ممارسته محصورة تمامًا بالملوك، أو بمن هم في منصب القيادة، أو المكانة بشكل ما. وحتى في هذه الحالات مع بعض الاستثناءات الملحوظة مثل سليمان، كانت بزواج المثنى أكثر من تعدُّد الزوجات. كان الزواج بواحدة الأكثر شيوعًا بين الشعب.

ويؤخذ الآباء كأمثلة على تعدُّد الزوجات وهي حقيقة تؤدي إلى سخرية لاذعة من البعض عندما تُقتبس زيجات الآباء كمثال على الإخلاص في الزواج الواحد في خدمة الزواج الواردة في كتاب الصلوات العامة! ولكن يجب أن نميِّز بين تعدُّد الزوجات (الزواج بأكثر من زوجة) والمحظيِّات. والفارق قد يكون غير ملحوظ لنا. لقد كان الاختلاف الاجتماعي شديدًا في العالم القديم؛ فالمحظيَّة كانت أَمَة تُجلب مثل بقية العبيد، والعلاقة بين المحظيَّة والسيدة شديدة الاختلاف قانونيًا واجتماعيًا بالنسبة لزوجة ترتبط بزوج. وبأخذ هذا في الاعتبار فنحن ندرك بالكلام المجرَّد بلغة الثقافة القديمة أن إبراهيم وإسحق تزوجا بامرأة واحدة بينما يعقوب – الذي كان في الواقع **يريد** زوجة واحدة – انتهى إلى أربع زوجات في حياته (زوجتين ومحظيَّتين) مع مزيج من الخداع والغيرة.

ولكن «من البدء لم يكن هكذا» (مت ١٩: ٨). هذه الكلمات التي قالها يسوع بخصوص الطلاق يمكن أن تُطبَّق على تعدُّد الزوجات، لأن قصة الخليقة تظهر بوضوح أن الزوجة الواحدة علاقة «جسد واحد» بين رجل وامرأة (تك ٢: ٢٤) ويمكن إضافة فقرة إلى هذا من أسفار الحكمة التي تدافع – أو على الأقل تبدو أنها تفترض – أن الزواج بواحدة إخلاص (أم ٥: ١٥–٢٠؛ ١٨: ٢٢؛ ٣١: ١٠– ٣١؛ نش). وقد استخدم الزواج بواحدة لاهوتيًا وأخلاقيًا كحالة مثالية تبدو بوضوح أنها الأسلوب الذي استخدم به الزواج كاستعارة بخصوص العلاقة الحصرية بين الرب وإسرائيل. إلا أن هذا الوعي اللاهوتي بأن تعدُّد الزوجات تنقصه المثالية كان قد تم التساهل معه في إسرائيل باعتباره عادة اجتماعية، ولكن كانت هناك قوانين – كما سنرى الآن – كانت تسعى نحو تقليص فرص استغلال النساء الممكنة الحدوث نتيجة تعدُّد الزوجات.

وكما ذُكر سابقًا أن وضع المحظيَّة كان مهينًا بالنسبة للزوجة، إلا أن حقوق المحظيَّات ذُكر في سفر الخروج ٢١: ٧– ١١. ولم يكن مسموحًا لمن يملك المحظيَّة بإعادة بيعها، وكان يجب أن تُعامل على أنها محظيَّة للرجل فقط وليست ملكية في يد الأب والابن، وإذا اتخذ الرجل محظيَّة أخرى فلا يجب أن يجرِّد الأولى من حقوقها المادية والجنسية. والآن إذا كانت هذه حقوقًا شرعية للمحظيَّات فإن حقوق الزوجات في حالة تعدُّد الزوجات لا يمكن أن تكون أقل. وأيضًا تثنية ٢١: ١٠– ١٤ تحمي حقوق الأسيرة الأنثى التي اتُخذت كزوجة (سواء فيما إذا كانت الأولى أو أُضيفت لها فهذا غير مذكور، ولكن ذُكر بوضوح أنه يجب أن يتم زواجها كزوجة وليس مجرد

أن تؤخذ أمَة)، هذه المرأة غير المحظوظة يجب أن تُعامل بإنسانية وإحساس ولا تُعامل كأمَة. ويعبِّر قانون الميراث في تثنية ٢١: ١٥- ١٧ ضمنيًا بنقد لتعدد الزوجات حيث لا يستطيع الرجل أن يحب امرأتين بالتساوي، وبالأحرى فإن الوضع قد ينتهي إلى أن الرجل لن يُحب إطلاقًا، وبالتالي حمى القانون الزوجة غير المحبوبة من الذل بتجريد ابنها إذا كان البكر من ميراثه. وقصة القانة وزوجتيه المتزاحمتين (١صم ١) رغم أنه يصعب القول إن هذه القصة ذُكرت في المقام الأول لانتقاد تعدُّد الزوجات لكنها قد تحمل انتقادًا خفيًا. وبالتأكيد هذا مثال حي على ما ينتج من تعدُّد الزوجات من أسى محتمل (رغم ألم حنة بالطبع لم يكن من كونها زوجة ثانية، ولكن لأنها كانت بلا نسل، وتهكُّم الزوجة الأخرى جعل الكارثة أسوأ)[٤].

الطلاق

تم التساهل في تعدُّد الزوجات إذًا بدون موافقة صريحة، ولكن بحماية قانونية التي كانت نقدًا ضمنيًا له. والطلاق من ناحية أخرى لاقى تسامحًا ولكن بعدم موافقة فعلية وصريحة. ونادرًا ما يظهر الطلاق في العهد القديم بسبب أنه لا هو ولا الزواج كانا موضوع قانون مدني في إسرائيل الكتابية كما في الغرب. فكلاهما كانا ضمن تشريع قانون العائلة على مسئولية رب العائلة (انظر الفصل التاسع بخصوص تعريف هذه الفئات في القانون) فالرجل لم يكن يحتاج إلى «الذهاب للمحكمة» ليطلِّق فتلك القوانين التي تشير للطلاق كانت تُعنى بأي من الظروف التي يمتنع فيها الطلاق، أو بتنظيم العلاقات بعد الطلاق الذي وقع بالفعل. وفي كلا الحالتين تبدو حماية المرأة هي النقطة الرئيسية في القانون.

الحالة الأولى في تثنية ٢٢: ٢٨- ٢٩، يُمنع الرجل من طلاق امرأة أُجبر على زواجها كنتيجة لعلاقة جنسية قبل الزواج. ويبدو أن القانون يأخذ بفكرة أن أمن المرأة الدائم وانتماءها لبيت رجل أفضل من المستقبل المحفوف بالمخاطر الذي قد ينتظر امرأة مطلقة في مثل تلك الظروف (فمصيرها في الأغلب قد يكون إما عاهرة أو معوَزة). والثانية ما ورد في تنظيم في تثنية ٢٤: ١- ٤ التفسير الذي كان محل خلاف بين يسوع والفريسيين. الناموس لم يوص بالطلاق بل إنه يفترض أن الطلاق قد حدث والمطلوب من الرجل الذي يطلِّق زوجته يجب أن يعطيها «كتاب طلاق». وهذا كان لحماية المرأة. هذا كان وثيقة لإثبات أنها طُلِّقت، فلذا لا هي ولا زوج المستقبل يمكن أن يُتهم بالزنا إذا هي تزوجت ثانية. ومنع القانون أيضًا الزوج الأول من ردها مرة أخرى إذا طلَّقها زوجها الثاني أو توفي، ربما كان هناك أسباب طقسية أو ثقافية لهذا المنع[٥]. ولكن النتيجة الاجتماعية والشخصية هو حماية الزوجة من أن تكون ضحية في لعبة جنسية بين رجال غير شرفاء. وقد نذكر أيضًا مرة أخرى حالة المرأة السجينة نتيجةً للحروب أو إذا قرَّر جندي إسرائيلي أخذها كزوجة. فإذا ندم الزوج الذي أسرها على أفعاله، فإن المرأة قد تُطلَّق ولا تُباع كأمَة فهو لن يجني فوائد مالية من تصرُّفه المتسرِّع، وفي هذه الحالة يبدو أن الطلاق أهون الشَرَين بالنسبة للمرأة. على الأقل سوف يحفظ الطلاق نزَّة من الكرامة ويعطيها

(٤) بالنسبة للكثير من المسيحيين في الغرب، فإن موضوع تعدُّد الزوجات يبدو بعيدًا ويمكن القول إن النسبة العالية من الطلاق في الغرب تزيد على عدد تعدُّد الزوجات وهو من الناحية الأخلاقية ليس أفضل (بل هو أسوأ) من تعدُّد الزوجات في بعض الثقافات. فبالنسبة لبعض الكنائس في أفريقيا في وسط ثقافات يبدو فيها تعدُّد الزوجات أكثر شيوعًا وعاديًا يُنظر إلى هذا الموضوع بعمق شديد والذي تم اعتماده من قبل الكنيسة الأنجيليكانية في كينيا وبالارتباط باللاهوت الكتابي والحساسية الرعوية أنظر الموقف النهائي الذي تمسك به. David Gitari,'Church and polyamy. والذي يشبه موقف المسيحيين بالنسبة لهذا الموضوع في أجزاء أخرى في أفريقيا.

(٥) انظر Gordon J. Wenham,"Restoration of Marriage".

حرية الاختيار في المستقبل والذي قد تحرُم منه إذا بيعت (تث ٢١: ١٤).

ثم حدث التساهل أيضًا مع الطلاق في حدود قانونية، ولكنه يُعتبر تقصيرًا عن الصورة المثالية التي وضعها الله أكثر مما يبدو في حالة تعدُّد الزوجات، ففي الطلاق هناك هجوم لا يقبل المساومة، وفي ملاخي ٢: ١٣- ١٦ يتصاعد إلى إدانة قاسية «أكره الطلاق» قال رب إسرائيل، لا يوجد شيء مُطلق أكثر حدَّة من هذا، وهذه المساجلة اللاهوتية القوية الموجَّهة نحو تعدُّد الزوجات، ربما لأن تعدُّد الزوجات هو نوع من «تمديد» الزواج لما وراء حدود الزوجة الواحدة الذي قصده الله. والطلاق دمار رهيب للزواج. والطلاق «تغطية النفس بالظلم» كما قال ملاخي. تعدُّد الزوجات يعدِّد العلاقات التي قصد الله أن تكون علاقة واحدة، لكن الطلاق يدمر العلاقة بالكامل[٦].

العبودية

يُلقى العهد القديم - مثله مثل الرسول بولس - كمًا من النقد للتساهل مع العبودية. والذي حدث بالفعل أن العبودية كانت جزءًا مكمِّلاً للحياة الاجتماعية والاقتصادية والمؤسساتية في العالم القديم المعاصر لإسرائيل العهد القديم، والذي من الصعب أن نرى كيف كان يمكن لإسرائيل أن تستثنيه تمامًا أو تلغيه بشكل مؤثر. إلا أن هناك شيئين أساسيين يمكن ذكرهما:

أولاً: العبودية في مجتمع صغير نسبيًا مثل إسرائيل تختلف اختلاف نوعيًا وبشكل كبير عنها في الحضارات الإمبريالية الكبيرة في إمبراطوريات الشرق الأدنى المعاصر آنذاك - خاصة الإمبراطوريات اليونانية والرومانية السابقة - هناك كانت أسواق العبودية مُتخمة بأسرى الحرب والناس المُقتلَعين، وكان العبيد في مكانة العمالة المُحتقرة غير الإنسانية. وبالطبع كانت العبودية في إسرائيل مختلفة عن المتاجرة الرهيبة، وتجارة العبيد التي كان يقترفها العرب والأوروبيون والأمريكيون في أفريقيا. ونحن يجب أن نخرِج من أذهاننا صور مثل صور العبيد الكادحين كصورة العبد (*Ben Hur*) أو الأطواق الحديدية وسفن العبيد ومزارعي السكر في مجال عبودية الزنوج الحديثة عندما نقرأ كلمة «عبد» في العهد القديم. إنها حتى ليست ترجمة مناسبة للكلمة «*ebed'x*» التي تعني أساسًا عاملًا مُقيِّدًا، وفي بعض الظروف يمكن أن تكون عبارة تشير إلى وظيفة عالية عندما تُلحق بالخدم الملكيين.

في المجتمع الزراعي الرعوي في إسرائيل كان العبيد عمَّال خدمة منزلية قاطنين بأعداد كبيرة، وفي بعض الحالات قد يكونون مدينين يعملون لإيفاء الدين من خلال قيود العمالة لصالح دائنهم. فهم كانوا مكمِّلين لكنهم لم يُستبدلوا بالعمَّال الأحرار في البيت الكبير. ورئيس البيت وأولاده والعاملون الآخرون والعبيد كلهم كانوا يعملون معًا. وبكلمات أخرى كانت عمالة العبيد ليست وسيلة لإعفاء الإسرائيليين الأحرار من الجهد الفعلي كما هي الحالة في اليونان كمثال، بالإضافة إلى أنهم كانوا يُعاملون معاملة إنسانية (كما طلب الناموس) وهذه العبودية يمكن أن يُقال عنها إنها كانت مختلفة قليلاً بالتجربة مع أنواع عديدة في النظم الاقتصادية التي تكون فيه العمالة مدفوعة الأجر، وتظهر الوقائع أنه - كما سنرى لاحقًا - أن العبيد في إسرائيل كان لهم مزيد من الحقوق القانونية والحماية عن أي مجتمع معاصر. والواقع أن العبيد تمتعوا بأمن اقتصادي وقانوني ضمني أكثر من الأحرار، الذين لا يملكون أرضًا

(٦) لدراسة مفيدة لهذه ولموضوعات أخلاقية جنسية في إسرائيل القديمة مع مراجع حديثة انظر:
J. M. Sprinkle, 'Sexuality, Sexual Ethics'.

ويعملون كأجراء وصنّاع.

ثانيًا: العبودية في العهد القديم لم تكن مقبولة ببساطة بلا أي نقد، أو مختوم عليها بالموافقة، وقد حصدت رفضها الجذري في التفكير المسيحي المتأخر. هذه الأوجه التي نعود إليها الآن جعلت إسرائيل فريدةً بلا جدال في العالم القديم بالنسبة لموقعها من العبودية. هذه هي حقيقة غير مجهولة أقرها دارسو الشرق الأدنى القديم. وهناك ثلاث نقاط تستحق الملاحظة:

١- **أصول العبودية الخاصة بإسرائيل.** إن العامل الأول والأكثر جريانًا في توجُّه إسرائيل اللاهوتي والقانوني بخصوص العبودية، كان تاريخها الخاص بها - ففيما يختص بالأصل القومي - لم ينسَ الإسرائيليون أبدًا أنهم خرجوا كحشد من العبيد. هذا في حد ذاته كان شيئًا غير عادي - إن لم يكن فريدًا - بين ملاحم الأصول القومية. أغلب الأساطير الوثنية تمحو ماضي أسلاف أمَّتها. ولكن إسرائيل على العكس نظرت إلى الوراء إلى أربعة قرون من العبودية قضتها في بلد غريب ظالمًا وغير إنساني وغير محتمل بشكل متزايد. صبغت الخبرة توجههم نحو العبودية بشكل هائل، ومن ناحية أخرى لم يتوقَّع الإسرائيليون أن يقيِّد الواحد الآخر في حالة العبودية أو في ظروف العِمالة، فمثل هذا الفعل لم يتوافق مع المساواة في الأخوّة المفدية والعبودية للرب وحده (انظر لا ٢٥: ٤٢- ٤٣، ٤٦، ٥٣، ٥٥). من ناحية أخرى، فإن معاملتهم للأغراب في مجتمعهم- سواء كان أولئك الأغراب أحرارًا ولكن لا يملكون أرضًا - أي عمال «مستأجَرون» أو عبيدًا مجلوبين - تميزت بالرحمة الناتجة من ذكرى مصر حيث كانوا هم أنفسهم ضحية إنكار الرحمة. والمبدأ صريح في مجموعة القوانين المبكرة في العهد القديم، فقانون عهد الخروج ٢١- ٢٣ « وَلا تُضَايِقِ الْغَرِيبَ فَانَّكُمْ عَارِفُونَ نَفْسَ الْغَرِيبِ لانَّكُمْ كُنْتُمْ غُرَبَاءَ فِي ارْضِ مِصْر» (خروج ٢٣: ٩؛ ٢٢: ٢١؛ تثنية ١٥: ١٥).

٢- **النظام التشريعي لعبيد إسرائيل.** وفي المقام الثاني هذه التوجهات الناتجة تاريخيًا تُرجمت إلى تشريع معين الذي يعطي للعبيد في إسرائيل درجة من المكانة والحقوق والحماية لم يُسمع عنها في أي مكان آخر.

كان العبيد ضمن الحياة الدينية في الجماعة. كان يمكن أن يُختنوا أو يتطهَّروا في الفصح (خر ١٢: ٤٤)، وكان يُسمح لهم بالانضمام لهم في الاحتفال بالعيد والتمتع بالاحتفالات الكبرى (تث ١٦: ١١- ١٤؛ لاحظ عدد ١٢). ولعل الأكثر ملائمة من الكل بالنظر لموقعهم كان الأمر بأن العبيد - رجالاً ونساءً - ينضمون لراحة السبت الأسبوعية (خر ٢٠: ١٠) وقيل إن هذا كان لفائدتهم أولاً مثل الحيوانات العاملة في خروج ٢٣: ١٢.

الاشتمالية الاجتماعية والدينية للعبيد امتدت إلى الحماية في مجال القانون المدني. وهناك قانون في نصوص العهد في سفر الخروج يتناول معاملة السيد لعبيده[٧]. التي هي بذاتها تجعلهم متفرِّدين في قانون الشرق الأدنى القديم. وفي نصوص قوانين أخرى هناك قوانين وافرة بخصوص التعدِّي أو القتل لعبيد شخص آخر، ولكن ليس لعبدك الذي تملكه. «فكيفية معاملتك لعبيدك» كان موضوعًا يخصك وحدك طالما أنهم كانوا أملاكك الخاصة. هذا لا يحدث هكذا في إسرائيل ففي خروج ٢١: ٢٠- ٢١ إذا مارس السيد الضرب بقسوة، فهذا أمر خطر، فالعبد كان له أن «يُنتقم له» هذا هو المعنى الحرفي للفعل المُستخدم، وفي أي سياق آخر يمكن أن يعني أن الجانب المُذنب عُرضة لأن يُقتل على

(٧) إن قوانين العهد تعتبر جزءا من الكيان القانوني المبكر في إسرائيل ولذا فقوانين إسرائيل الفريدة بخصوص العبودية إنسانية وليست نتاج تطور أخلاقي متأخر ولكن تعبير قانوني للاهوتها منذ وقت مبكر

أيدي ضحية أسرته رغم أن بعض المعلِّقين لا يقبل هذا المعنى. إن السيد السيئ يُحاسب على الاعتداء عن طريق الجماعة القانونية لصالح العبد الذي ليس له أسرة لتنتقم له. خروج ٢١: ٢٦- ٢٧ يحمي العبد من الأذى الجسدي، فإذا أُرهق يجب أن يُطلق حرًا[٨]. فذكر «السن» يوضح ليس لأن كفاءة عمل العبد قد ضعفت، فهنا اهتمام أعمق بإنسانية الشخص وسلامة العبد الجسدية مما يوجب التأكيد على أن هذه كانت قوانين مدنية وليس حثًا على الإحسان الذي يتضمن هذا في بعض الظروف عندما يكون للعبد أن يلجأ لمحكمة الشيوخ ضد سيده. هذا أيضًا حق فريد في العالم القديم، إلا أنه مناشدة قانونية يقوم بها العبد، ويبدو أن هذا ما كان في فكر أيوب عندما دعى أنه لم ينكر أبدًا العدل لأي من عبيده الخصوصيين في أي شكوى قانونية ضده (أي ٣١: ١٤)[٩].

وبعد ست سنوات من الخدمة فإن العبد العبراني يمكن أن يُعطى فرصة للحرية في السنة السابعة طالما أنه هو، أو هي لا يملك أرضًا بعد[١٠]، هذه ليست مثل «الحرية» التي قد تعني أنها مجرد تغيير صاحب العمل. تثنية ١٥: ١٣- ١٤ يمد القانون الأصلي بهبة كريمة والتي كانت الشكل المبدئي لفائدة البطالة، إن إثبات العبودية لم تكن بالضرورة قهرًا، وهذا موجود فيما يفترضه القانون من أن العبد قد يفضِّل الأمان الموجود في وضعه الحالي أكثر من عدم الأمان في حرية واحتمال وقوعه في يد سيد أقل كرمًا (تث ١٥: ١٦- ١٧) فاختياره البقاء أو المغادرة يقع على العبد وليس على السيد.

ولكن ما يبدو أكثر غرابةً وفرادة في قانون العبيد في العهد القديم هو قانون الملجأ في تثنية ٢٣: ١٥- ١٦. فالعبيد الهاربون هم أبعد ما يكونون عن تلقي العقاب أو إعادتهم، فهم لهم الحرية في السكنى في القرية التي يختارونها. والقانون الساري في المجتمعات المعاصرة الباقية (وكما هو في المجتمعات قبل أن تُلغى العبودية) لم يكن فقط عقاب الهارب، بل أيضًا إيقاع عقاب قاسٍ على أي من يأويهم، وكان قانون إسرائيل عكس هذا تمامًا. فقد كان واحدًا من أكثر التشريعات في العهد القديم تضادًا مع الثقافة التي يمكن إيجادها، فقانون إسرائيل لم يسمح فقط بهروب العبيد ولكن ذهب لأبعد من هذا وأمر بحمايتهم:

> أليس من الغرابة - ولا نقول من الدهشة - أن مجتمعًا في الشرق الأدنى القديم لديه قانون لحماية العبيد الهاربين يكون واحدًا من المجتمعات الذي ترجع أصوله إلى مجموعة من

(٨) هذه حالة مثيرة لأنها تساند ما يسمى *Lex alionis* (والتي ذكرتها قبلاً) التي يسبقها مباشرة المبدأ السيئ السمعة» «عين بعين، سن بسن»... إلخ. يُثار إلى هذا المبدأ ليس لأنه يقرّ تمديد الإنتقام بعنف لا يقر تمديد الانتقام ولكن العكس هو الصحيح لكي يحدّ من الانتقام. والعقاب يجب أن يساوي الاعتداء تمامًا، كان هذا مبدأ وليس أمرًا لتطبيقه حرفيًا. يتضح هنا في العقاب الفعلي في قلع العين أو خلع السن أنه لا يساوي تشويه المعتدي. ولكن ضمان حرية الضحية الذي قد يعني خسارة مادية لمالك العبد، وكان التعدي الجسدي يعاقب بفقدان مناسب للدخل.

(٩) مغزى هذه القوانين ملائم أيوب ٣١ وجوانب أخرى في النظام الاجتماعي والقانوني لمكانة العبيد في العهد القديم تمت مناقشتها باستفاضة في (C. J. H. Wright, *God's Land*, ch. 8).

(١٠) كما لاحظنا سابقًا، كلمة «عبراني» في قوانين تحرير العبيد في خروج ٢١: ٢-٦؛ وتثنية ١٥: ١٢- ١٨ ربما لا تكون مجرد مرادف للإسرائيلي ولكن تشير إلى من هم بلا أرض ولا أصل وكثيرًا ما يكون من الطبقات الدنيا في المجتمع الموجودين في الشرق الأدنى القديم. قمت بوصف حالة الإسرائيليين بدقة أثناء وجودهم في مصر (خر ٢: ١١- ١٣). وحالة داود ورجاله الخارجين عن القانون عندما كانوا في أرض الفلسطينيين (١صم ٢: ١١- ١٣). ولذا فالعبد العبراني الذي يتحرر بعد ست سنوات هو الذي ليس له أرض ويختلف تمامًا عن الإسرائيلي صاحب الأرض الذي رهن أرضه بسبب زيادة الديون والفقر ولكن هو الذي له أن يستعيد أرضه وحريته في اليوبيل السنة الخمسين (لا ٢٥: ٣٩- ٤١) بخصوص رأيي بخصوص هذا الفارق والذي استمر ليكون موضوع نقاش عند المتخصصين انظر C. J. H. Wright, 'Every Seven Years in Israel'.

العبيد الهاربين في مصر؟ الفكرة أن إسرائيل اختبرت الله الذي تعاطف مع العبيد الهاربين ولذا فهذا القانون ليس فقط قانونًا أخلاقيًا أو مبدأ قانونيًا يدافع عن حقوق الإنسان ولكن يمثِّل انعكاسًا للخبرة الدينية الإسرائيلية، الأساس المميِّز للأخلاقيات الكتابية[١١].

هذا القانون مختلف تمامًا حتى أن بعض المتخصصين يرون أنه ربما كان يُطبَّق على العبد الأجنبي فقط الذي يبحث عن ملجأ في إسرائيل. ولكن القانون لم ينص على هذا، وحتى إذا كان هذا صحيحًا فإن القانون ما يزال فريدًا، ويوضح أيضًا أن إسرائيل كانت مجتمعًا جذابًا للعبد الذي يبحث عن ملجأ فيها. ومن ناحية أخرى فإن قانون الملجأ هذا طُبِّق على العبيد في إسرائيل الذين هربوا من ظلم سادتهم. وهذا يمثِّل تقليصًا أساسيًا لمؤسسة العبودية نفسها. العبودية لم تُعامل كمجال لانتهاك الحُرمة في القانون الإسرائيلي. فعلى الأقل يمكن القول إن هذا القانون يُحتمل أنه يفترض أن العبد الهارب هو الاستثناء وليس القاعدة. وهذا يحمل ثقلًا أكبر لفكرة أن العبيد في إسرائيل لم يكونوا يُعاملون معاملة خشنة ظالمة. وهذا بالتأكيد لم يكن ممكنًا أن يحدث لو أن روح الخروج واللاويين وُضع موضع التطبيق.

٣- **مساواة العبد**. هذا هو الشيء الثالث الذي يمكن أن يُقال في العهد القديم ويُثار من النقطة السابقة بخصوص أن العبودية لم يُنظر إليها على أنها شيء «طبيعي» وبكلمات أخرى لم تُعتبر تنظيمًا إلهيًا كجزء من الخليقة نفسها. كما لو أن العبد والحر درجتان مختلفتان من البشرية. ويقول المثل الأكادي القديم «الإنسان ظل الله، العبد ظل الإنسان» وهو لم يكن مقبولاً في إسرائيل. وجاء ذكر العبيد والعبودية لأول مرة في العهد القديم جاء في سياق اللعنة. وفي تكوين ٩: ٢٥- ٢٧ تُعزى حالة العبودية في المستقبل في كنعان إلى لعنة نوح، فالعبودية هنا تُرى كشيء غير طبيعي ناتج من السقوط واللعنة، فهي ليست جزءًا من الأسلوب الذي خلق به الله البشرية لكي تحيا، ولا هو جزء من «طبيعة الأشياء» كأساس لا يتغيَّر - بل على العكس - العبيد هم بشر أيضًا وشاركوا هذه المكانة أمام الله مع بقية البشر.

أما النقطة الأعلى في النقد الأخلاقي للعهد القديم بخصوص العبودية، موجودة مرة أخرى على شفتي أيوب عندما يؤكد على مساواة المخلوقات كسادة وعبيد وهو يتكلم عن عبيده

«أَوَ لَيْسَ صَانِعِي فِي الْبَطْنِ صَانِعَهُ
وَقَدْ صَوَّرَنَا وَاحِدٌ فِي الرَّحِمِ؟»
(أي ٣١: ١٥؛ انظر أيضًا
أم ١٤: ٣١؛ ١٧: ٥).

إن جوهرة أخلاقيات الخليقة تأتي أقرب من أي شيء آخر في العهد القديم في تأكيد بولس النهائي على أن العبد والحر واحد في المسيح (غل ٣: ٢٨). وفي ضوء النص السابق فبما أنه لم يحدث أن تحقَّق إلغاء العبودية في العالم المسيحي لعدة قرون - دعك من إلغائه في الكنيسة المسيحية - فإننا بصعوبة يمكن أن نوجِّه إدانة نقدية لإسرائيل العهد القديم لتسامحها معه بهذه الدرجة العالية من الإنسانية والرحمة[١٢].

(11) David J. A. Clines, "Social Responsibility in the Old Testament" a Shaftesury Project Working Paper (unpublished) p. 8.

(١٢) لمناقشة أوسع بخصوص المعركة التأويلية التي ثارت على النصوص الكتابية بخصوص العبودية أثناء حملة محاولة إلغائها انظر:
Willard M. Swartly, *Slavery, Sabbath, War and Women.*

تأكيد نقدي: العائلة في العهد القديم

المَثَل الأكثر وضوحًا للنموذج الثقافي الاجتماعي في إسرائيل والمشترَك مع المجتمعات المحيطة بها كان أهمية القريب ومدى الحقوق والمسئوليات الممنوحة للأفراد. فالعائلة بالطبع وحدة أساسية حيوية لكل المجتمع الإنساني، وفي الثقافة السامية القديمة أخذت أكبر شكل «للعائلة الممتدة»، عائلة تضم عدة أجيال رأسيًا وعدة عائلات صغيرة أفقيًا. بالإضافة إلى العبيد والعمَّال المقيمين. هذا الحجم العائلي كان له أهمية رئيسية في التركيبة الاجتماعية والتماسك.

هناك صورتان لحياة العائلة في الثقافة السامية الأوسع: أولاً: كان هناك تقوية روابط القربى والتزامات تجاههم، وهذا لم يكن فقط في مجال القرابة الجانبية، متطلبات الأخوَّة. ولكنها كانت أيضًا ذات بُعد رأسي في اتجاهين، فمن ناحية كان هناك احترام قوي للأسلاف، وفي بعض الثقافات وصل هذا إلى حد التبجيل الشديد، إن لم يكن العبادة الفعلية، وبأي مقياس كانت الأعمال الحاضرة إما أن تمنح تقديرًا أو خزيًا لهم - بل وأقوى من هذا درجة - حيث تصل إلى الخضوع لسلطة أحد الآباء والأجداد الذين على قيد الحياة والأجداد. ومن ناحية أخرى كانت الأهمية الأولى لحفظ النسل العائلي في المستقبل بميلاد الأطفال خاصة الأبناء. فخط العائلة يواصل الوجود من خلال تسلسل النسل، أو ينقطع عندما لا يوجد أطفال أو عند موت واحد من الجيل القادم أو انهياره.

ثانيًا: كان هناك قداسة أرض العائلة، وكان الاحتفاظ بالميراث المتوازن أمرًا حيويًا لسببيْن - خاصة الذي يعود إلى الاتجاهين الرأسيين لخط القرابة - فمن ناحية كان المكان الذي يُدفن فيه السلف والذي سوف يُدفن فيه الخلف فيه أيضًا في النهاية «ينضم إليهم» ومن ناحية أخرى فإن الاحتفاظ بالأرض في العائلة كان حيويًا لمواصلة العيش من الناحية الاقتصادية للأجيال التالية والسابقة، فالقرابة والأرض كانتا مرتبطتين بشدة معًا في هذا النسيج الثقافي[١٣]. مازالت ملامح القرابة والأرض في العالم القديم موجودة في مجتمعات تقليدية عديدة الآن حيث أحماض الثقافة الغربية الفردية لم تحلِّل العلاقات العائلية الواسعة والقوية.

والآن آتي بالتحديد لإسرائيل. ونجد أن هيكلية القرابة في إسرائيل كانت ذات ثلاثة إطارات، كل منها يتضح في أسلوب تسجيل أسماء الإسرائيليين. الإطاران الأول والثاني كانت لهما دلالة اجتماعية واقتصادية كبيرة في الحياة اليومية للإسرائيليين العاديين.

١- **بيت الأب** (*bêt-àb*) كان أصغر وحدة ولكن مازال يضم عددًا كبيرًا من الناس، فهو يتكوّن من الذين يعيشون مع رب البيت؛ ذكر وحيد يحمل اسم العائلة الذي كان يُعرف «برأس بيت الأب» فكان يمكن أن يشمل زوجته - أو زوجاته - وأولاده وزوجاتهم وأبناءهم وأزواجهم، والبنات غير المتزوجات. ولذا كان من المعتاد أن

(١٣) انظر

Herbert C. Brichto, Kin, 'Land and After life'.

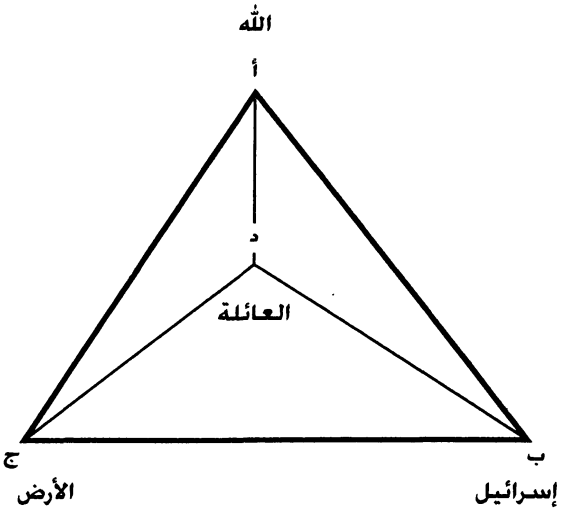
وللملخص نقدي لوجهة نظره انظر: C. J. H. Wright God's Land, pp. 151- 159.

يوجد ثلاثة أجيال في الجماعة – وأحيانًا أربعة – حيث كان الناس يتزوجون في سن صغير نسبيًا. وكان يمكن أن يضم أي من الخدم أو المقيمين الأغراب الذين يعيشون كجزء من الأسرة، والذين كوَّنوا مجموعات صغيرة من الساكنين بين أنصبة الأرض.

٢- **العشيرة** (*mišpāhâ*) كانت جماعة صغيرة تنتسب إلى أرباب العائلات وتسمَّى باسم الجد الأكبر يعقوب (مثال أسماء أبناء أسلاف أسباط إسرائيل) وكثيرًا ما كانت تبدو العشيرة ذات هوية تعود للمنطقة أيضًا، وأحيانًا كانت أسماء القرى وأسماء العائلات مميزة. وعملت العشيرة كعامل مساعد لحماية العائلات مع واجبات اقتصادية واجتماعية وقضائية وحربية متنوِّعة.

٣- **السبط** (*Šēbet/matteh*). السبط كان أكبر جماعة تربطها صلة قرابة وتُسمَّى باسم أولاد يعقوب. (ويوسف منقسم إلى أفرايم ومنسى)، وكانت المناطق المملوكة للأسباط هي أكبر دلالة للسبط.

والآن، هذا هو النموذج الاجتماعي – الاقتصادي لحياة العائلة، أو شيء مثله، يبدو لدرجة ما صحيحًا في إسرائيل كشعب سام قديم فيما بين الثقافة الشاملة لعالمهم سواء انتبهوا أم لا إلا أنهم شعب يهوه YHWH ولكن باعتبار أنهم لم يكونوا في الواقع قد لاحظوا أن لديهم علاقة عهد فريدة مع يهوه YHWH وأن حفظ هذه العلاقة القومية مع يهوه YHWH ذات أهمية عظمى فإن دور الأرض– القريب الأساسية في المجتمع لها مغزى أكبر. وباختصار كانت وحدة الأرض – رب الأسرة مركزية لمثلَّث العلاقة بين الله وإسرائيل والأرض التي أوضحناها في الجزء الأول، وسيكون من المفيد هنا أن نعود للرسم ونضيف العائلة في المركز.



سوف نذكِّر بأن المثلَّث الخارجي يمثل العلاقات الرئيسية الثلاث لفهم إسرائيل لنفسها. هناك علاقة العهد الرئيسية بين الله وإسرائيل (أ – ب)، الله كان المالك الكلي للأرض (أ – ج)، الأرض أُعطيت لإسرائيل كميراث (ج – ب)، والآن العائلة التي سوف تختزل ما وصفته بالعائلة – الممتدة – بالإضافة – لأرضها، وبيت الأب (*bêt-āb*) كانت الوحدة الأساسية والمركزية في كل هذه الأبعاد. أولاً. كانت الوحدة الأساسية في بنية إسرائيل الاجتماعية وبنية القرابة (ب – د) مع أدوار حربية وتشريعية مهمة. ثانيًا، كانت الوحدة الاقتصادية الأساسية لحائزي أرض إسرائيل (ج – د) ورأينا بعض من المضامين في شكل حقوق وواجبات في الفصل الثالث. ثالثًا، كانت ذات أهمية محورية في اختبار علاقة العهد (أ – د) ونتيجةً للانتماء إلى عائلة ما فإن الفرد كان يمكن أن يدّعي العضوية لشعب العهد سواء كان بالميلاد أو بالإقامة (كما في حالة العبيد أو الغرباء المقيمين) وعن طريق واجب التعليم الأبوي فإن معرفة العهد والتزاماته قد حُفظت من جيل لآخر (انظر تث ٦: ٦– ٩، ٢٠– ٢٥؛ ١١: ١٨– ٢١) وفي وسط العائلة كانت تتم بعض الشعائر والطقوس الرئيسية مثل الختان والفصح وفداء الأبكار (خر ١٢؛

١٣) ولذا فكل المجالات الثلاثة الاجتماعية والاقتصادية واللاهوتية كانت مرتبطة معًا عن قرب (كما رأينا قبلاً) وكانت الأسرة تمثل النقطة المركزية في الثلاثة[١٤]. سوف أتوسَّع بخصوص مركزية العهد في العائلة.

وفي الحال تظهر فكرة أن أي شيء يمكن أن يهدد بكسر «المثلَّث السفلي» (ب، جـ، د)، فإن النسيج الاجتماعي الاقتصادي سوف يعرِّض علاقة العهد القوية مع الله للخطر. مثل هذا التهديد سوف يضعف من جذور وتربة العهد، وبالتحديد شجرة العائلات المالكة للأرض، ونتيجة لكل هذا لا يجب أن نفاجأ إذا وجدنا اهتمامًا عميقًا في العهد القديم لحماية العائلة بتعضيد لاهوتي لتلك العادات كونها بالفعل جزءًا من ثقافة القرابة، وبحماية قانونية خاصة.

إلا أنه وفي نفس الوقت، لم يكن العهد القديم غافلاً عن أشكال السقوط الاجتماعي البشري، فالعائلة تشارك في هذا السقوط مثلها مثل أي فرد. ولذا فهناك وعي إلى أن العائلات – رغم مركزيتها لقصد الله من العهد – إلا أنها يمكن أن تُخترق بالشر وبهياج الظلم. ولذا فإن عبارة «التأكيد النقدي» هي عنوان هذا القسم. ولذا سوف نلاحظ في الدراسة التالية سوف نلاحظ كلاً من الأشياء الإيجابية والسلبية بخصوص العائلة في مستويات مختلفة في أسفار العهد القديم: الناموس، والأسفار التاريخية والأنبياء وأسفار الحكمة.

العائلة في الناموس والأسفار التاريخية من العهد القديم

أ- العائلة كامتداد للأمانة للعهد والاستقرار الاجتماعي

الختان. كان الختان **العلامة الأساسية للعهد** بين الرب وإسرائيل، وجرى بين الأطفال الذكور للعائلة، وكان من المناسب أن العائلة التي هي مركز هذا الاحتفال العهدي أن تكون أيضًا المكان الرئيسي لتعليم إيمان وتاريخ وقوانين وتعاليم إسرائيل، والختان نفسه صار صورة لطاعة العهد «اختنوا قلوبكم» (تث ١٠: ١٦).

الفداء. كان الجانب الأكبر من معاناة إسرائيل في الفترات المتأخرة من عبوديتهم في مصر يتمثَّل في الإبادة العرقية وانتهاكاتها داخل عائلاتهم. وكانت الحملة المصرية التي تدعمها الدولة لتخفيض عدد السكان اليهود عن طريق قتل المواليد الذكور، واحدة من المظالم التي جعلت الرب يتدخّل. وكان موت البكر في مصر ذروة قصيدة العدل لضربات الله على مصر. وفي سياق هذا الحدث كان هناك طقسان يؤسسان في إسرائيل يركزان على **العائلة باعتبارها السياق الأساسي للممارسة والاحتفال بالفداء.**

- **الفصح (خر ١٢).** هذا الطقس السنوي العائلي الذي احتفِل به والذي يُعيد تصوير ماحصل الخروج – خاصة إنقاذ الرب للبكر في العائلات الإسرائيلية أثناء ليلة الضربة الأخيرة. وعموميتها الاجتماعية، مع تحديد حَذِر، مؤسَّس على تركيبة الأسر الإسرائيلية العادية (خر ١٢: ٤٣– ٤٩).
- تكريس البكر (خر ١٣: ١– ١٦). الذي أنقذه الرب من الموت، ولكن بطلب البكر من كل عائلة، فإن الرب طالب بشكل مؤثر ببكر كل الأجيال المتوالية، وبهذه الطريقة وضع صورة لاستمرارية علاقة العهد طوال الأجيال.

الوصايا العشر. في سياق التحرير الكبير في الخروج حددت الوصايا العشر مرسوم الحريات والمسئوليات للشعب المفدي. وكانت حماية العائلة أساسية في واقعة

(١٤) لتفاصيل أكثر لكل هذه الأبعاد بخصوص دور العائلة في حياة العهد والإيمان في إسرائيل انظر:
C. J. H. Wright, *God's Land*, especially chs. 2- 3.

«لوح الشهادة الثاني» بما فيها الاحتفاظ بالسلطة الأبوية (الوصية الخامسة) والنقاوة الجنسية (الوصية السابعة) والإعالة الاقتصادية (الوصية الثامنة والعاشرة). وكل من المبادئ الأساسية هذه أُعيد تقويتها بمجموعات أخرى من القوانين والمؤسسات:

- **السلطة الأبوية:** تدعّمت بعقوبات ولعنات عند مقاطعة الأهل (خر ٢١: ١٥، ١٧؛ وأيضًا تث ٢٧: ١٥)، وبالقانون الذي يختص بالابن المتهوِّر والمسرف الذي لا سبيل إلى تقويمه، والذي قد يحضره أبواه إلى المحكمة المدنية (تث ٢١: ١٨- ٢١) فالسلطة الأبوية متوازنة، إلا أنها مسئولة، خاصة مسئولية عدم المحاباة أو تجريد البكر في العائلة المتعدِّدة الزوجات من حقوقه (تث ٢١: ١٥- ١٧).
- **النقاوة الجنسية:** تدعَّمت ليس فقط عدد كبير من القوانين بالنسبة إلى اتهامات جنسية متنوِّعة (مثال تث ٢٢: ١٣- ٣٠)، ولكن أيضًا بمنع الزواج بين درجات معينة من القرابة (لا ١٨: ٦- ١٨؛ ٢٠: ١١- ١٤، ١٩- ٢١) ودورها لم ينحصر فقط في الأخلاق الجنسية ولكن لتوفير حدود واضحة للعلاقات الجنسية بين أفراد العائلة الصغيرة التي تعيش في بيت الأب.
- **الإعالة الاجتماعية والاقتصادية.** تدعّمت بعدد واضح من الآليات المصمَّمة سواء لمنع سقوط العائلة في تدهور اقتصادي خطير أو لإنقاذهم حتى يبدأوا بدايةً جديدة. ذكرت هذا في الفصل الخامس، ولكن الأمر يحتاج إلى إدراجهم مرة أخرى: التقسيم الأصلي للأرض كان مصمَّمًا لكي يمكِّن على رب الأسرة من الحصول على نصيب. نصوص تقسيم الأرض في يشوع ١٣ وما بعدها تحدد أن المناطق مقسَّمة بالأنصبة «حسب عائلاتهم»، فهذا التوزيع الواسع لمواريث العائلة كان محمِّيًا بقانون عدم قابلية التصرف الذي يمنع البيع الدائم للأرض خارج العائلة (لا ٢٥: ٢٣). فإذا أجبر الفقر أو الديون العائلة على بيع أو عرض جزء منها للبيع الدائم، فإن قانون الفداء يطلب عودتها عن طريق الولي الفادي في حدود الـ *mišpāhâ*، وسنة اليوبيل تضمن للأرض والأشخاص أن يستردوا ما تم بيعه من أجل الديون (*bet-'āb*) (لا ٢٥: ٢٤- ٥٥). القصد الواسع من كل هذه الآليات هو حفظ العائلات كأعضاء مشاركين في الجماعة الاقتصادية والاجتماعية، وبذا حفظ مكانهم في جماعة العهد أيضًا. وكما شرحت قبلاً لعب القريب والأرض معًا الدور الرئيسي في الارتباط بجماعة العهد، لأن خسارة أو نقصان أي جزء من العائلة أو الأرض أو كليهما يؤدي إلى ضعف كبير.

المجتمع. بما أن العائلة الإسرائيلية كانت مركز عضوية العهد، فهي لها أدوار مهمة في المجال القضائي (سواء داخليًا في ممارسة قانون الأسرة أو خارجيًا في دور شيوخ الأسرة في إرساء العدل المحلي)، كان هذا أيضًا الوسيلة الرئيسية لتعلُّم التقاليد التاريخية ومتطلبات الناموس (تث ٦). وكان من المهم لذلك أن يكون رؤساء العائلة الإسرائيليين منفتحين اجتماعيًا بقدر الإمكان. وعبادة الرب سواء كانت في الاحتفالات السنوية المتكررة أو في العُشر الثلاثي (العجلة الثلثية) أو في القراءة الكبيرة للناموس في السنة السابعة كانت تجمعًا ليس فقط لأعضاء الأسرة ولكن أيضًا للذين بلا أرض (اللاويين والأغراب) والذين بلا عائلة (الأرامل والأيتام) والعبيد ذوي الطبقة الدنيا (تث ١٤: ٢٧- ٢٩؛ ١٦: ١١، ١٤؛ ٢٩: ١٠- ١٢). كما امتدت الواجبات الأخلاقية والاجتماعية للعائلة الإسرائيلية لأبعد من الأقارب والمعارف لتشمل المحتاجين في المجتمع الأوسع.

النموذج. تجسَّدت الأسرة بشكل عميق في فهم إسرائيل للعهد والممارسات الاجتماعية الدينية لدرجة أن ولدمار چانزن يقول إن ما يدعوه «النموذج العائلي» كان النموذج السائد في الضمير الأخلاقي في إسرائيل. ومن القصص المتنوِّعة في الأسفار التاريخية في الأسفار التاريخية أكثر والتي اعتبرها متساوية الأهمية - إن لم تكن أكثر أهمية من قوانين التوراة - قام وولدمار بإدراج أغلب مكوِّنات النموذج العائلي كهبة واستمرارية ودعم للحياة وامتلاك الأرض كضروريات للملائمة الأسرية، والأمر الأخلاقي باستضافة الذين هم خارج روابط القرابة (الغرباء)[١٥].

ب- العائلة كسياق لعدم الأمانة للعهد والانهيار الاجتماعي

الآباء في أسوأ حالاتهم. حتى قبل أن نتقابل مع العائلات العبرانية في الأرض نفسها، فإن العهد القديم يعطينا ملامح واقعية للجوانب السلبية للعائلات الآبائية في سفر التكوين. وقائمة الغش والكذب وأنصاف الحقيقة والإساءة للمرأة والمحاباة والغيرة والمنافسة والفشل والحزن هي قائمة مفزعة. وهذا فقط فيما يختص بالزيجات، ويُضاف على الكل مزاحمة الأقرباء والمحاباة الأبوية. والخداع والمكر والغيرة القاتلة والتقلُّب والخداع والكراهية والخوف والمماطلة، ويمكنك أن تملأ سجلاً شاملاً من الممارسات اليومية للعائلات فقط من سفر التكوين وحده. والجزء الأكبر من التحدي الحاد في تكوين بالتحديد هو أنه لا يُخفي الشر المرعب والبؤس المتوالي والألم الذي سرى في الأجيال في الفترة ما قبل العائلات الإسرائيلية في حين أن القوة الهائلة والتحمُّل عند هذه العائلات كانت ظاهرة وكان هناك تنبير على أشخاص مهمين متنوِّعين، إلا أنه بلا شك صوّر أو عكس تكوين ١٢- ٥٠ حياة العائلة في حالتها الساقطة تمامًا.

إلا أن الله واصل إرسالية بركة الفداء للشعوب من خلال أشخاص متمرِّدين. وفي الواقع، إذا كانت قصة التكوين توضح أي شيء فهي توضح أن تصميم الله على بركة «كل العائلات في الأرض» سوف تستمر للنهاية برغم الفشل البشري وعدم كفاءته، ليس من أجل قوة البشر أو نجاحهم، فإذا كان الله يرغب في أن يكون معروفًا باعتباره إله إبراهيم وإسحق ويعقوب وعائلاتهم التي تكاثرت منهم، فإن الله بلا شك يستطيع أن ينجح معنا.

العائلات في حالة تمرُّد. هناك عدد من القصص في العهد القديم تذكر حوادث لصراعات خطيرة بين عائلات مهمة أو أعمال تمرُّد تشمل العائلات كلها، وهذا يعكر العلاقة بين الله وإسرائيل. وقد قمت قبل ذلك بالتعليق على هذا الجانب المظلم لعائلات الآباء في تكوين، وهناك أمثلة أخرى تستحق ذكرها وقد تشمل هرون ومريم وهما يعارضان موسى (عد ١٢)، وتمرُّد قورح وداثان وأبيرام وكل عائلاتهم (عد ١٦) وعاخان الذي كسر قواعد الحرام *hērem* في أريحا (يش ٧) والانقسام المأساوي والعنف اللذان اجتاحا عائلة موسى في أواخر أيام حكمه.

ولاء مساوم. هناك وعي بأن قوة الولاء للعائلة يمكن أن يصبح مزاحمًا لولاء العهد الأساسي الواجب لله وحده. فروابط العائلة يمكن أن تكون مصدرًا للإغراء لعبادة آلهة أخرى، ولذا فهي تكسر الرابط الأساسي والأوّلي لوحدة العهد لإسرائيل. الزواج بغير الإسرائيليين لم يكن ممنوعًا على أساس نقاء العرق، فموسى نفسه كان متزوجًا بكوشية، وعدم موافقة هارون ومريم لم

(15) Waldemar Janzen, *Ethics*, ch. 2 The Familial Paradigm.

يتردَّد على فم الله، ونفس الشيء لم يكن هناك إدانة ضمنية لزواج أولاد أبيمالك من مؤابيات بل إن هناك موافقة واضحة على زواج بوعز من راعوث كواجب الولي رغم كونها أجنبية، الزواج بالكنعانيات كان ممنوعًا على أساس التهديد الذي فُرض ليس بسبب الاختلاط العرقي، ولكن بسبب معتقداتهم، فالزواج المختلط يؤدي حتمًا إلى إقحام الآلهة الأخرى بنقاء العائلة (تث ٧: ١- ٤) هذا الوصف للزيجات بأجنبيات كان الفعل السيئ لسليمان (١مل ١١: ١- ٦). وسبب الإصلاح العنيف الذي أجراه نحميا وعزرا (عز ٩- ١٠؛ نح ١٠: ٣٠؛ ١٣: ٢٣- ٢٧).

مصدر محتمل للوثنية، تثنية ١٣ واحد من أكثر النصوص المروِّعة في العهد القديم والذي يتناول التهديد بالوقوع في إغراء عبادة آلهة أخرى. مصحوبًا بواقعية شديدة وتوقع الإغراء بالسير وراء آلهة أخرى قد يأتي ليس فقط من أعمال قوة ظاهرية، ولكن بأعمال عجائب فائقة (أعداد ١- ٦) ليس فقط نتيجة الضغط الاجتماعي من كل المجتمع الساخط (أعداد ١٢- ١٨)، ولكن أيضًا من أفرع أقرب فرد في العائلة - أخوك أو ابنك أو ابنتك أو زوجتك التي تحبها أو أقرب صديقٍ (أعداد ٦- ١١). وحتى لو كان هذا، فإن الإغراء يمكن مقاومته بيد من حديد التي تضع الولاء لله وحده، وحتى فوق الروابط العائلية. كان هذا هو اختيار يسوع نفسه الذي واجهه، ليس بمعنى أن عائلته أرادت أن تغريه بالوثنية، ولكن بالضغط عليه ليعود إلى مسئولياته العائلية، فهم كانوا يجذبونه بلا قصد بعيدًا عن عمل إرادة أبيه، ويسوع أوضح في الحال الطبيعة المروِّعة لهذا الاختيار عندما أعاد تعريف عائلته على أساس أنهم هم الذين يضعون إرادة أبيه فوق أي شيء آخر كما يفعل هو (مت ١٢: ٤٦- ٥٠).

سلالة الأسر الحاكمة الكئيبة. ربما أن أكثر شيء غموضًا لكل المؤسسات المبنية على علاقة العائلة في العهد القديم، كانت الأسر الحاكمة. وعند أول ظهورها تلقَّت تحيتها بالصدمة والرعب والرفض. إجابة جدعون على اقتراح العبرانيين المتبنِّين له بأنه ونسله يجب أن يحكموا عليهم كانت برفض مِلكية الأسر باعتبارها متضاربة مع الحكم الثيوقراطي للرب (قض ٨: ٢٢- ٢٣). إلا أنه ومع الانتقاد الساخر النمطي للراوي العبري الذي يقول لنا إن جدعون - رغم كل اعتراضاته - تصرَّف كملك فقبل المكافأة الجيدة من الذهب واتخذ عدة زوجات مقابل (تث ١٧: ١٧). وأكثر من ذلك أجهض واحد من أبناء جدعون أول محاولة للملكية. لقد كانت محاولة على أية حال التي شملت قساوة القلب وقتل سبعين ابنًا لجدعون (قض ٩) أقل قليلاً من البداية الواعدة لفكرة الملكية بشكل عام التي بناء على ذلك تم تعليقها إلى السفر الثاني من الكتاب المقدس.

عندما تأسست الملكية في النهاية بعد كارثة شاول «المَلِك» صادَق الله على الحكم الوراثي في وعده العهدي لداود (٢صم ٧). هذا العهد الوراثي إذًا يصير أساسيًا ليس فقط في القرون التالية التي لم ينقطع فيها الكرسي الداودي من على عرش أورشليم (وكانت عثليا هي الاستثناء القصير) ولكن أيضًا بالنسبة للاهوت المسيحي والأخروي لنا نحن المسيحيين على سلطان العهد الجديد، نسعد بأن نصادق على شخص الابن الأعظم «لداود العظيم» إلا أنه يمكن القول أيضًا إنه كما كانت عائلات الآباء نموذجًا للإيمان والطاعة من ناحية، كانت أيضًا فسادًا مرعبًا وشرًا، من ناحية أخرى فالبيوت الملكية للمملكتين يهوذا وإسرائيل مارسوا كل الرعب الأسري الذي تعرفه البشرية، قتل الآباء والأمهات والأخوة والانتحار والزنا والقتل وزنا المحارم والمؤامرات والمكائد والخيانة وعداوة العائلات والكراهية والانتقام. إنها النعمة العجيبة فقط

وسيادة الله التي جعلت من هذا قصة فداء.

العائلة في كتابات الأنبياء

أ- تفوُّق العائلة المعرَّضة للهجوم

احتوت الرؤية الإيجابية للعائلة في كتابات الأنبياء نقدهم القاسي على ممارسات متداولة عملت على تحطيم الأسر. هاجم الأنبياء القوى الاجتماعية والاقتصادية والفساد القانوني الذي أدى إلى فقدان الملكية وإلى الفقر والديون والخسارة الواضحة نتيجة الانضمام للعهد. كانت هناك أشياء أبعدت العائلات عن مواقعها الأصلية ودمَّرتها. مما أدى إلى إلقاء عامة الشعب - ليس فقط في الفقر المادي والمعاناة - ولكن أيضًا في نوع من الانحناء الاجتماعي الديني بالنسبة للعهد. هل كان يمكن لهؤلاء الناس المحرومين من حق الملكية والفراغ الروحي أن ينتسبوا إلى جماعة العهد بأي شكل؟! إذا كانوا يفتقدون العائلة والأرض، أفلا يحسبون ضمن «الأشرار، والمقطوعين»؟ لا ليس الأمر، قال عاموس إن الفقراء والمحرومين من ملكية الأرض هم «الأبرار» بينما من لهم أرض وعائلات الذين كانوا يزدهرون على حساب هذا الظلم هم «الأشرار».

> أدان الأنبياء هذه المفاسد بقوة لأنهم رأوا فيها تهديدًا حقيقيًا لعلاقة (العهد) نتيجة لتأثيرها على وحدات أرباب البيوت مالكي الأرض. هذا الجانب الأسري يأتي صريحًا في نصوص مثل (مي ٢: ١- ٣؛ ٨- ٩؛ ٧: ٥؛ إش ٥: ٨- ١٠)؛ إذًا... خبرة هذه العلاقة مع الله اتسعت في وحدات أرباب الأسر في إسرائيل تماما كاتساع ملكية الأرض التي «خُولت» في ميراث العائلة غير القابل للتعامل فيه، فإن القوى الاجتماعية الاقتصادية والتغيرات التي حطَّمت وحدات أراضي تلك العائلات كانت لتحطِّم لا محالة علاقة الأمة بالله أيضًا. هذه الحالة اللاهوتية في إسرائيل ترسخت واستقرت في البناء الاجتماعي والاقتصادي لهيكلية النسب وحيازة الأرض، وكان هذا هو البناء الذي تحلَّل بفعل أحماض الديون والحرمان من الملكية ومساحات الأرض الكبيرة. واحتج الأنبياء على هذه الشرور، لذلك يجب أن تُوضح عن طريق حقيقة وجود صلة أساسية بين الوقائع الاجتماعية والاقتصادية في الحياة والفهم اللاهوتي في إسرائيل. وهذه الصلة هي الأسرة[١٦].

ب - الرؤيا الأخروية - مستقبل عائلي

في العديد من الرؤى النبوية للعصر المسياني المستقبلي، وهي الرؤى التي تضمنت عادةً - ليس فقط استرداد شعب الله وطاعتهم القلبية لله والتمتع ببركاته - ولكن أيضًا تجديد الخليقة ورخاؤها، وموقع العائلة دائم. وُصفت الخليقة الجديدة في إشعياء ٦٥: ١٧- ٢٥ بأنها ستكون الموقع الذي تكون فيه العائلات آمنة من موت الأطفال أو الموت المبكر، وأن ثمار عمل العائلة لن يُكتسح بشكل محبط.

العائلة في أسفار الحكمة

تشكّل العلاقات العائلية واحدًا من أكبر الأمور التي تشغل الحكماء من رجال ونساء إسرائيل.

(أ) العائلة كهدف لمساندة أدبية قوية

يعطي سفر الأمثال علاقات العائلة أهمية دائمة لمن يرغبون في التصرف بحكمة ويعيشون حياة جيدة وتوضح النصيحة الافتتاحية بعد المقدمة (أم ١: ١- ٧) الوصية الخامسة بخصوص إكرام الوالدين (أم ١: ٨- ٩)، وهذه تم التوسع فيها مرّات ومرّات خلال السفر، وتعكس الوصية السابعة نقاوة الزواج بشدة (أم

(16) C. J. H. Wright, *God's Land*, p 109.

٢: ١٦-١٩؛ ٥: ١-٢٣؛ ٧: ١- ٢٧). وبشكل واضح في حالة الزنا تكون النقطة الرئيسية للتحذير هي الكارثة المحتملة التي يجلبها الزنا على العائلة - ليس فقط من ناحية الخزي الاجتماعي - ولكن أيضًا من ناحية خسارة المكانة في جماعة العهد التي سيكون عاقبتها خسارة أملاك العائلة (أم ٥: ٩- ١٤). وفي المقابل فإن مدح الزوجة الصالحة ملحوظ. يقوم السفر في قمته بمدح الحكمة في شكل الزوجة الحكيمة وليس في مثال الرجل الحكيم. «الزوجة في وصف نبيل» في أمثال ٣١: ١٠- ٣١. والوصف بالطبع لا ينطبق فقط على المرأة نفسها، ولكنه نافذة على بعض ملامح البيت الإسرائيلي المثالي، وهذا البيت في الفكر الإسرائيلي لا يجب أن يكون مكانًا للبركة والأمان فقط للزوج والأولاد، ولكن أيضًا كمصدر للضيافة والكرم للمحتاجين.

(ب) ولكن ماذا لو أن الأسرة فشلت؟

ما يميِّز أسفار الحكمة في العهد القديم أنها تتضمَّن نقدًا ذاتيًا كنوع من التفكيك الحرفي واللاهوتي لبعض من الإقرارات القوية والإيجابية في سفر الأمثال، ونحن نضيف القصيدة القصصية التي تصوِّر الحب الجنسي في الزواج داخل سفر نشيد الأنشاد لسليمان.

سفر الجامعة. تفحص نظرية تكوين الثروات وتعتبرها شيئًا صالحًا لأنك تستطيع أن تمرِّرها لابنك ووارثك. ولكن ماذا لو أن الوارث كان أحمق وبدَّد كل ما تعبت فيه؟ وهل من العدل أن يحصل مجانًا من تعب حياتك ما لم يتعب هو فيه شخصيًا (جا ٢: ١٨- ٢٣)؟ ويبدو أنه ليس جيدًا أيضًا أن تدمن العمل من أجل فائدتك الشخصية دون أن يكون لك إنسان تسلِّمه له (جا ٤: ٧- ٨). ثم إذا آمنت أن تزايد الثروة شيء جيد لتسلِّمها لغيرك «فإن شيئًا من سوء الحظ» قد يسلبها منك حتى أنك تغادر عريانًا كما جئت، وورثتك لا يحصلون على شيء (جا ٥: ١٣- ١٥). وبينما تبدو أفراح الزواج جيدة في حد ذاتها وتعتبر هبة من الله، لكن هل هي في الواقع تستحق الكثير في ظل ظلمة الموت الذي ينتظرنا؟ (جا ٩: ٧- ١٠)؟ إن خبرة الكاتب مع الجنس الآخر لم تقدم هذا التلطيف (جامعة ٧: ٢٨).

أيوب. يثير أسئلة أكثر حدَّة في وسط الخبرة الفعلية في الهجر القاسي وخسارة أولاده وثروته وصحته، وهو يتذكّر المكانة التي كانت له وسط الجماعة في جو من الحنين الحزين عندما كان شيخًا مع عائلته وممتلكاته حوله. لقد كان بطل العدل في الأرض، أحبه الفقراء واحترمه الجميع (أي ٢٩؛ لاحظ الأعداد ٥- ٦). هذا الوصف يضاهي صورة الزوج المحترم في أمثال ٣١: ٢٣ والأمن الاجتماعي الذي يأتي من جعبة مملوءة بالأبناء (مز ١٢٧: ٣- ٥). ولكن ماذا لو أنك فقدت الكل مرة واحدة؛ الأبناء والممتلكات؟ رُسمت الحقيقة الاجتماعية على يد أيوب في الإصحاح ٣٠: خزي وندم وتهميش. والسؤال إذًا وكما كان الشيطان يحاول أن يثبت فيما إذا كانت الخسارة بيّنت أن تقوى أيوب كان مجرّد تظاهر وأنه لن يستمر بعد أن فقد ممتلكاته، أو أن الله كان يعد لرهان، أو أن أيوب أثبت أن إيمانه بالله هو فعلاً موضوع في الله وليس فقط في الأسرة الكبيرة والثروة التي عهد الله له بها؟ حتى خلال ظلمة افتقاد الله وصمته، وحفظ أيوب نزاهته تحت ضغط اتهامات أصدقائه، واحتجاجاته حفظت إيمانه في الله وفي النهاية تمّ مدحه.

يدفعنا سفر أيوب على إثارة أسئلة صعبة عن أفضل هبة أرضية أعطاها لنا خالقنا الله؛ بركة العائلة والصحة والوفرة، إذا كانوا يمثلون الأمان في حد ذاتهم، فإنهم سرعان ما يتحوّلوا إلى أوثان، ونحن نضعف في وقت الخسارة. قد تقف هذه الفكرة خلف المنظور النسبي في المزمور١٢٧. رغم أن المزمور يحتفي بالأطفال كميراث وكمكافأة من الرب إلا أنه في (عدد١) يقول «إن لم يبن الرب البيت فباطلًا يتعب البنّاؤون». إنها جملة لها

في العبرية كما في العربية والإنجليزية أيضًا معنيان مزدوجان. البيت الحرفي - أي البناء - وأيضًا بناء العائلة لكل سلسلة نسبك ونسلك، فمن أين تأتي هويتك الحقيقية؟ ومن أين يأتي أمانك الحقيقي لميراث عائلتك سواء أفراد أو ممتلكات؟

المسيحيون والثقافة

نعود الآن إلى النظرة الموجودة في العهد القديم بخصوص العائلة كمثَل للتأكيد النقدي بخصوص الواقع الثقافي في الموضوع الافتتاحي لهذا الفصل، تقييم الثقافة في سياق الإيمان الكتابي. نحن الآن علينا أن نسأل فيما إذا كان مدخل العهد القديم للأوجه الاجتماعية والثقافية في أيامه كان لديه ما يعلمنا إياه - كمسيحيين - بخصوص تجاوبنا مع المجتمعات والثقافات التي نعيش فيها.

أول شيء نقوله إن تنويعات الإجابات في العهد القديم على الظواهر الثقافية المختلفة تلغي وجهات نظرنا المبسَّطة، فنحن لا يجب أن نقبل كل ما في ثقافة مجتمعاتنا باعتبارها كلها جيدة، أو على الأقل نتساهل معها، كما لا يجب أن نرفضها كليةً كأنها شر وأشياء ممنوعة يتعذّر التعامل معها. وهذا يحتاج إلى مقاربة تتحلَّى بالقدرة على التمييز والنقد، فلنستدعِ الثلاث فئات للتجاوب التي كان يبدو أن إسرائيل قد مارستها: الرفض الكامل، التسامح المقبول والتأكيد النقدي.

الرفض الكامل

في المقام الأول يقودنا العهد القديم أن نتوقّع أنه سيكون هناك بعض مظاهر من السقوط البشري في المجتمع الذي يجب أن يُرفض. إن التجاوب المسيحي الوحيد المعتدل بالنسبة لهم هو النبذ والانفصال. ويعطينا العهد القديم أيضًا بعض المفاتيح عن كيفية التعرُّف على هذه الملامح. وبشكل عام يمكن القول إن الأربع فئات التالية على وجه الخصوص التي كانت التقاليد القانونية والنبوية في إسرائيل تدينها (١) الوثنية (٢) الإعوجاج (٣) الذي كان هدمًا للأشخاص. (٤) القساوة على الفقير. كل من هذه ما زال ملائمًا بقوة في أيامنا، ولذا فالعديد من الأبعاد في الثقافات الإنسانية في كل العالم توضح بعضًا من هذه الميول الأربعة الكئيبة للطبيعة الساقطة. ألا نحتاج لصرامة قيود العهد القديم الآن في مواجهة الوثنية الرقيقة الملحوظة في زماننا وثقافاتنا؟ فالمسيحيون كثيرًا ما يميلون - مثل الإسرائيليين - لتصنيف الله بلا وعي إلى خلاص وأيام آحاد بينما نحن نخدم العجول الذهب وبعل المادية والثقافة الاستهلاكية في «الحياة الحقيقية». إن بُعد النظر بخصوص الوثنية مهمة خطيرة، ومسئولية نبوية، وتعهُّد مكلف متكرر، لأولئك الذين يكشفون الأوثان في أي ثقافة.

هل مازلنا نحتاج إلى وضوح كشف العهد القديم للفساد في عصر تتعرض فيه كل القيم إلى المساءلة والتهميش؟ من الواضح أن بولس ربط عن قرب بين الوثنية والفساد - ليس فقط في مجال الممارسة الجنسية - ولكن أيضًا في كل المجال الفكري وفي مجال إفساد الحق (رو ١: ١٨- ٣٢).

هل مازلنا نحتاج إلى التقزُّز الساخط في العهد القديم من تحطيم الضعيف والبريء، في ممارسات مثل طقوس العهارة والتضحية بالأطفال؟ إن تجارة الإباحية لها عناصر مأخوذة من الاستغلال الاقتصادي للمرأة والأطفال في عصور مبكرة، وحتى هذه الأخيرة لم نتخلَّص منها إلى الآن؟ وماذا يقول هذا البُعد من حساسية العهد القديم عن تجارة دمار جملة من ملايين الأجنّة الذين لم يولدوا بعد، وأحيانًا لأسباب طبية مفهومة وأحيانا أخرى لفائدة شخصية؟

هل ما زلنا نحتاج إلى العهد القديم الذي لا يساوم مع كل هذه المظالم ومع أولئك القساة الذين يدوسون

على رؤوس الفقراء (عا ٢: ٧؛ مي ٣: ٢- ٣ بل وما هو أكثر منه رعبًا)؟ فإذا كانت خطية سدوم تتمثّل في الكبرياء والتشبع من الخبز واللامبالاة وعدم إيمانه الفقر والمسكين (حز ١٦: ٤٩)، إذًا فجزء كبير من الكنيسة المسيحية (خاصة في الغرب) تسكن بأمان ليس في صهيون بل في سدوم.

لا شك أن القارئ يمكن أن يضيف من ثقافته المعاصرة والمحلية لما يبدو أنه وثنية وفساد ودمار أو تحجُّر. وهنا على الأقل يوجد إطار للجانب السلبي الضروري لتحليل ثقافتنا. دُعيت إسرائيل لرفض ومقاومة هذه الأشياء التي بلا شك تحارب الكنيسة أيضًا.

التسامح المبرَّر

في المقام الثاني، تجهِّزنا خبرة إسرائيل العهد القديم لنتقبَّل حقيقة أن المجتمع ساقط، والله نفسه يقبل هذا الواقع. هذه هي النقطة التي ذكرها يسوع أنه منذ البدء كان قصد الله من الخليقة أن نحيا زواجًا يدوم، لكن «أذن لكم» بالطلاق من أجل قساوة قلوبكم (مت ١٩: ٨، RSV) فإذا تم التساهل مع الطلاق في إسرائيل كشعب الله المفدي، رغم أنه تساهل ليس بدون انتقاد أو تعليم على مستوى أعلى، يبدو لي أننا يجب أن نوافق على أن هناك تساهلاً مع الطلاق في المجتمع العلماني، ليس لأنه يجب أن يمر بلا انتقاد، بالعكس نحن مدعوون لنرفع من شأن المستويات العليا والمطلقة وأن ندعو الناس للتمثل بها، ولكن القانون يجب أن يتسامح ويقنِّن هذه المواقف التي هي أقل من المثالية الأخلاقية.

وكما رأينا في الفصل الأخير، حيث يقدم جوردون وينهام مناقشة جيدة بخصوص الاختلاف بين ما يطلبه القانون وما يمنعه، وما يراه المجتمع أنه مرغوب أو غير مرغوب أخلاقيًا:

> ما يفرضه القانون في أغلب المجتمعات ليس نفس الشيء الذي يشعر به أفراد المجتمع المستقيمون أنه مرغوب اجتماعيًا أن يتخلّوا عن المثاليات. هناك حلقة وصل بين المثاليات الأخلاقية والقانون، ولكن القانون يميل إلى المساومة النموذجية بين مثاليات المشرعين وما يمكن أن يُفرض من ناحية الممارسة. يفرض القانون أقل مستوى من السلوك... أو لكي نستخدم عبارات كتابية فنقول إن البر يتضمن أكثر من مجرد الحياة طبقًا للوصايا العشر والقوانين الأخرى في الأسفار الخمسة، فالقانون يضع بوجه عام أرضية للسلوك فيما بين أفراد المجتمع، ولا تقدم القوانين سقفًا أخلاقيًا قياسيًا. لذا فإن دراسة الأسفار القانونية في الكتاب المقدس ليست لكشف مثاليات من أعطوا القانون، ولكن فقط لمعرفة درجة تسامحهم [العديد من التشجيعات غير القانونية في ناموس العهد القديم] تشير إلى أن مثاليات المشرِّعين الأخلاقية أعلى من خطاب قوانينهم(١٧).

إذًا فهذا المبدأ يجب أن يُطبَّق على مناطق أوسع في الحياة الاجتماعية والسياسية. فالمسيحيون هم دائمًا في موقع يُلزمهم بالحياة والعمل والتوافق مع المواقف والتراكيب التي يعرفون أنها مقصرِّة عن الوصول إلى المستوى الإلهي. بعض منها يمكن التسامح معه حينما نعمل كملح وخميرة لإحداث التغيير.

فتعدُّد الزوجات، كمثال، لم يعد يعتبر قضية أخلاقية في الغرب ولكن في أماكن أخرى من العالم ما زال يواجه المسيحيين، ويتطلب إجابة أخلاقية ورعوية. فمن منظور الأخلاقيات الكتابية بالكامل علينا أن نصر بالطبع على أن تعدُّد الزوجات معيب أخلاقيًا بالمقارنة مع قصد الله

(17) Wenham, *Story as Torah*, p. 80; from ch.5.'Ethical Ideals and Legal Requirements'.

بالزواج بواحدة. وأقوال يسوع عن الطلاق بالنظر إلى أن الرجل الذي يطلِّق زوجته ويتزوج بأخرى يُعتبر زانيًا ويُمنع من أن يتزوج بأخرى مرفوض عند المسيحيين. ولذا فبالتأكيد لن يختار المسيحي أن يعدِّد زوجاته. ولكن ماذا عن موقف رجل متعدِّد الزوجات في ثقافة يُمارس فيها هذا؟ ثم صار مسيحيًا؟ هل نقول إن الحل الوحيد أن يطلِّق زوجاته ويحتفظ بواحدة فقط؟ إن العهد القديم بالتأكيد كان سينظر لذلك باعتباره استبدال الشر الأصغر بالشر الأكبر. إنها وجهة نظر. إن التوازن في تعليم العهد القديم كما رأينا كان سيعتبر الطلاق أشر شيء في نظر الله أكثر من تعدد الزوجات. فالإسرائيلي يمكن أن يعطي تبريرًا نفعيًا للتسامح مع تعدُّد الزوجات مجتمع لا يملك الكثير من الوظائف التي تتيح للمرأة كسب عيشها وبلا مساعدات مالية للمرأة المطلَّقة أو الأرملة. وحيث عدم الإنجاب يعتبر عارًا عظيمًا. قد يرى الإسرائيلي أن الأمر بلا نقاش أفضل لأي امرأة أن تكون زوجة لرجل حتى لو كان زواجًا تعدديًا من أن تواجه الاختيار البديل: العهارة، أو خطر التُرمل. إنها درجة من التساهل في إطار لاهوتي وإعلان المثُل العليا ويبدو أنه هو الحل المقترح في ضوء العهد القديم[١٨].

وقد نلاحظ أيضًا تناول بولس لمشكلة أخلاقية مماثلة عندما أجاب على سؤال بخصوص الزواج والطلاق. وأوصى بولس بأن المسيحيين يجب ألا يتزوجوا غير مؤمنين. ولكن إذا كان أحد الزوجين في زواج قبل الدخول في المسيحية فهو أو هي لا يجب أن يُطلِّق غير المؤمن، إلا إذا رغب الأخير في الطلاق. في هذه الحالة وافق بولس على إعطاء الطرف المؤمن الحرية ويبدو أن مبدأه كان أن الالتزامات الشخصية التي تمت قبل التحوُّل يجب أن تُحترم من الجانب المسيحي. فأن يبقى متزوجًا بغير مؤمن أفضل من أن يبادر الشريك المسيحي بالطلاق، وفيما إذا كان بولس سيتبنَّى نفس وجهة النظر لو أن القضية كانت تعدُّد زوجات، هو موضوع نقاش (انظر ١كو ٧: ١٢- ٢٤).

ونفس الشيء مع أننا ربما نكون قد ألغينا العبودية (رغم أنها قضية مشكوك فيها مع وجود جيوب حول العالم ما زالت تمارس العبودية) تبقى الأطر الاقتصادية والحياة الصناعية قاصرة بشدة للوصول إلى مقاييس الله لكرامة البشر. والمسيحيون عليهم أن يتساهلوا مع هذا للدرجة التي تمكِّنهم من العمل في وسطهم ومخاطبتهم، وفي نفس الوقت يجب أن تتسع آفاقهم لمواجهة الموقف وإصلاحه في ضوء مبادئ العهد القديم بخصوص العدل والتجارة النزيهة والتعاطف مع الأضعف.

قد نفكر مليًا في تسامح إسرائيل مع العبودية وما إذا كانت أفضل من أية خيارات أخرى. وفي الحال يمكن القول إن هذا لا معنى له إطلاقًا لتبرير استعباد أي من البشر على مستوى المعنى العادي للكلمة. لا يوجد إنسان له الحق المطلق في امتلاك شخص آخر كأنه قطعة من ممتلكاته أو يعامله طبقًا لهذا، ولكن عندما ننظر إلى المشكلة الأساسية في مجتمع، فيه الخدمة المقيَّدة هي الحل بالنسبة لإسرائيل - وبالتحديد وفاءً للديون - فإننا نتساءل فيما إذا كان الحل في إسرائيل لم يرد فيه أوجه دفاعية على الأقل، فالمدين تحت القيد وهو مقيَّد بالدائن، وسيعمل من أجل سداد دينه بعمله، ويمكن القول إن هذا على الأقل جدير باهتمام متعاطف بالمقارنة بالبدائل في المجتمعات الحديثة. فالردود الحديثة على عدم رد الديون

(١٨) يجب أن ننتبه إلى أن كنائس أفريقيا حيث تعدد الزوجات مازال موضوعًا حيًا. وهنا تم وضع حل حذر وناضج كتابيًا ولاهوتيًا لعدة قرون. فالرجل الذي كان متزوجًا بأكثر من واحدة عندما يتحول إلى المسيحية لم يُطلب منه طلاق زوجاته الموجودات بالفعل. وفي هذا السياق فإنه تم التسامح مع تعدد الزوجات. ولكن المؤمنين الذي يدخل في علاقة تعدد الزوجات بعد الإيمان يوضع تحت التأديب الكنسي (يُمنع من المائدة على سبيل المثال) فتعدد الزوجات بالنسبة للمسيحي يعتبر خطية وطبقًا لتعليم العهد الجديد لا يسمح للرجل متعدد الزوجات أن يكون قائدًا في الكنيسة.

تتراوح بين إشهار الأفلاس، حيث لا يأخذ الدائن شيئًا وهو ما يبدو غير عادل، والسجن الذي لا يفيد أحدًا ويكلِّف المجتمع غاليًا. وكما رأينا في الفصل الأخير اعتبر السجن عقوبة قانونية، إلا أنه يبدو أن الاستعباد لفترة إلى حين سداد الديون كما في إسرائيل أفضل إنسانيًا من السجن في أيامنا. فالعبد يعيش في بيت، ويعمل في رفقة بشر ضمن عالم طبيعي ويمشي على أرض الله تحت سماء الله. والسجن يغيِّر كل هذه الأشياء. ومن الملفت للنظر أن السجن لا يُذكر أبدًا كعقوبة في أي مكان في التوراة (رغم أنه كان يُمارس في المَلَكية المتأخرة) ونقطة المقارنة هنا ليست بالطبع للدفاع عن إعادة إحياء العبودية أو لتصوُّر أن هناك خيارات أسهل من السجن في المجتمع الحديث. ولكن بالأحرى هو الاقتراح أن العهد القديم يتحدانا للتفكير بعمق، أو بالأحرى بأكثر حذر في النواحي الأخلاقية أو اللاأخلاقية في كل منهما، ثم بالنظر إلى ابتكاراتنا الغريزية من العبودية. قد نجد الكثير لنتعلَّمه من نموذج العهد القديم أكثر مما نظن.

التأكيد النقدي

وفي المقام الثالث يُظهر العهد القديم أن هناك تصورات للحياة الثقافية والاجتماعية الإنسانية يمكن أن نصادق عليها إيجابيًا رغم بداهتها ووضوحها. وهذا ما فعلته الكنيسة طوال أزمنة بعدد غير محدود من الأساليب. فقد طوَّعت الموسيقى والفنون والرسم والدراما (لخدمة أهدافها)، و حوَّلت الأعياد الوثنية وأعطتها مضمونًا مسيحيًا. منذ البدء حاولت الكنيسة الأولى في العهد الجديد، أن تمكن أسفار الإنجيل من ترسيخ جذورها في تربة يونانية، فضرورة كتابة الإنجيل بلغة يونانية وتحدي الفلسفة اليونانية للإنجيل صارت طبيعة أساسية للرسالة المسيحية، وكان عليها أن تتفاعل بإيجابية وبأسلوب خلاق مع تنوع الثقافات البشرية، بما أن كل البشر خُلقوا على صورة الله؛ فإنه سوف يكون هناك أبعاد في أية ثقافة تعكس طبيعة الله وتصادق على صلاح الخليقة، وتجسِّد شيئًا من مقاييس الله الأخلاقية، وتسهم بطرق ما في الازدهار البشري. بالطبع قد نجد أبعادًا عديدة لنفس الثقافات على عكس ما ذكرنا، تحمل ما يقمع حق الله ويقلل قيمة الخليقة ويفسد مُثل الله وتتواطأ لإفقار البشر ولكن هذا يجب ألا يوقف ترحابنا بصلاح الثقافات حيث يمكن أن يتم معرفتها والمصادقة عليها.

المسيحيون والعائلة

ماذا عن المثال الذي أخذناه من تركيبة المجتمع الإسرائيلي؟ أي العائلة؟ قطعًا هنا «مؤسسة» يستطيع المسيحيون أن يقروها في أي ثوب ثقافي. نحن نعلم أن العائلة هي عطية الله وبالتأكيد يجب علينا أن نبذل جهدنا لمساندتها وهذا حقيقي، ولكننا نحتاج أن نكون حذرين في كيف وأين نطبق رؤيتنا الكتابية، هذا إذا كانت رؤيتنا تأخذ كل النماذج الكتابية في الحسبان. وكما رأينا توًا أن المادة الكتابية بخصوص العائلة تقدم سلاسل من التناقضات والغموض. وهذا لا مفر منه لأن العائلة تعكس عن قرب غموض الحياة البشرية نفسها، ويمكن القول إن الحياة العائلية تشترك في الإرث الغامض في كل الوجود البشري المخلوق على صورة الله، لكنها في نفس الوقت ساقطة في الخطية.

فمن ناحية، هي مكوَّنة من أشخاص خُلقوا على صورة الله، فالأسرة تعكس شيئًا من علاقة الله بنفسه، وأيضًا هي سياق مناسب ووسيلة لعبادة الله. هناك مادة وافرة في الكتاب المقدس تؤكد أن للعائلة أهمية كبيرة كقصد الله لخلق سياقيّة مناسبة لبداية حياة البشر ولتوفير الغذاء لهم وليتشكّلوا حسب قيم ومقاييس تُسر

الله، وليتعلّموا ويعبّروا عن مهارات اجتماعية وعلاقاتية مهمة لبشريتنا. وليعطوا ويتلقّوا تعضيدًا على مستويات مختلفة من الحياة والعمل وقت الحاجة ووقت الشبع.

ومن ناحية أخرى، قد تتكوَّن العائلة من أفراد سقطوا في الخطية عندها يتعظّم الظلم البشري والشر، وعندما تزداد قيمته أو أولوياته ليحولها إلى عائلة وثنية ويحل محل العبادة الحقيقة لله. هناك وفرة من النصوص الكتابية أيضًا كما رأينا تصنِّف العائلات المكسورة والحزينة، والعائلات التي تعزف معزوفة التمرُّد على الله. العائلات تُعرف بأنها المصدر المحتمل لإغراء الوثنية وقطعًا احتمال المزاحمة والولاء الكامل المستحق لله وحده في المسيح.

لذا علينا أن نتفادى نظرة التبسيط الساذج للعائلة، ونفترض أنه في أي مكان وفي كل مكان يقرّ الكتاب المقدس على أنها (العائلة) «شيء صالح» هكذا ببساطة مثل أي شيء آخر في خليقة الله، شيء خلقه الله ليكون «حسن جدًا» لأن لها القوة مثل كل الأشياء البشرية لتتحطم بأي شيء شرير، والمسيحيون أحيانًا يستخدمون كلمة «العائلة» كلمة تشع بالدفء على نسق الافتتان الوجداني لكلمة «جماعة». نحن نتكلم عن «قيم العائلة» «وقيم الجماعة» ونظن أننا نعرف ماذا يعني هذا، ولكن يمكن بالطبع - وكما يوضح الكتاب المقدس - أن يكون هناك جماعة من اللصوص وفاعلي الشر. ويمكن أن يكون هناك ظلم رهيب وعدم عدالة غُرست بعمق في نماذج العائلة، ونحن نحتاج أن ندرك، نحتاج إلى تأكيد نقدي.

ومن وجهة نظري، فإن تعاليم العهد القديم بخصوص العائلة يمكن أن يُطبَّق من الناحية الأخلاقية في اتجاهين: بالإشارة إلى الأسرة في المجال العلماني العادي من ناحية، وبالإشارة إلى الكنيسة - خاصة الكنيسة المحلية كعائلة الله أو بيت الآب - من ناحية أخرى. لكي نستفيد من مستوياتنا المختلفة في التفسير، ففي الحالة الأولى فإن تفسيرنا يحتاج إلى أن يكون نموذجيًا نمطيًا وفي الثانية نمطي.

العائلة في المجتمع

بعد أن فهمنا مركزية العائلة في إسرائيل، فإنه من السهل تعظيم العائلة بكثير من الحماس باعتبارها الأساسات والطوب والأسمنت لبناء مجتمع صحي. هذا الموقف الداعم للعائلة يسير جنبًا إلى جنب مع التوجه الذي يحمِّل العائلة توقعات كبيرة ومسئوليات، ويسرع في لومها - خاصة الآباء - بسبب العديد من الضعفات والمشكلات في المجتمع على امتداده. والخطر هنا يقع ليس في رؤية مثال العهد القديم حيث كان للعائلة دور عامل، نحن نحتاج أن نتذكّر النموذج بكامله وبالتحديد نظام إسرائيل الاجتماعي والاقتصادي واللاهوتي. لأنه وكما رأينا أن العائلة في العهد القديم وقفت ضمن إطار مفاهيمي أعطاها موقعًا بارزًا وتدعيمًا اجتماعيًا واقتصاديًا فيما بين هذا الإطار. لقد كانت مجرد جزء من هذا البناء الأكبر. إن العائلة تستطيع أن تنجز دورها الخطير في الحياة العادية والدينية للشعب. ولذا فإذا أردنا أن نؤكد على أهمية الأسرة في المجتمع تمشيًا مع الخط الكتابي فعلينا أن نسأل أيضًا أسئلة خطيرة وشديدة الأهمية بخصوص طبيعة المجتمع نفسه.

العديد من المجتمعات التقليدية الآن ما زالت لديها أمثلة من القرابة تشبه التي كانت في إسرائيل الكتابية، فبعض الثقافات الأفريقية والآسيوية سوف تخبرنا أنها ليست لديها أية صعوبات بالمرة في الاقتراب من العديد من ملامح عادات العائلات والقوانين في العهد القديم بإيجابية، أما في المجتمع الغربي الحديث والثقافات التي تأثرت به، فقد تأثرت بالسيطرة الثقافية الغربية وهناك اختلافات سيكولوچية أكبر. أما إسرائيل فقد كانت مجتمعًا بسيطًا بالمقارنة، مؤسسًا على علاقة القرابة المستقرة نسبيًا، حيث كانت الروابط العائلية تأخذ كل الأهمية - سواء أفقيًا

– أي في الجيل الحالي الذي على قيد الحياة – أو رأسيًا في تسلسل النسب النازل. العائلة العادية كانت امتدادًا للبيت الكبير، وهذه الكتلة من العائلة القريبة من بعضها مع خدمها ومن يتبعونها امتدت إلى أربعة أجيال تحت رئاسة واحدة. مثل هذه العائلة كانت معتمدة على نفسها اقتصاديًا إلى حد كبير، ومرتبطة بالأمن الجماعي للعشيرة والسبط. علاقة القرابة هذه وفَّت بمعظم الاحتياجات الاجتماعية والاقتصادية لأغلب الناس.

ولقد أنتج المجتمع الغربي الحديث تعدُّدية واسعة من الروابط الاجتماعية منذ أن تطور، خاصة منذ الثورة الصناعية. هذه الروابط لا تعود إلى القرابة، ومنها: التخصُّص والوظائف والرياضة والولاءات الإقليمية والإثنية والهويات الدينية في مجتمع متعدد. والعائلات أصبحت أصغر، وكثيرًا ما تشظَّت على يد الحراك الاجتماعي. لم تعد بعد «قياسية» حتى في العائلات المتوسطة. كل أنواع المجتمعات، والهيئات والجمعيات وإدارات الحكومات والمؤسسات والمدارس والمستشفيات والبنوك وشركات التأمين وغيرها أخذت العديد من الأدوار الاجتماعية التي كانت قبلاً تعمل في إطار علاقة القرابة.

هذه مساحة أخرى تحتاج دراسة علم الاجتماع الجادَّة أن تتوافق مع التوجهات والمبادئ الكتابية، وهذا العمل إذا تم فإنه سيوضح أنه لا المسيحيين ولا العلمانيين سيرتبطون بفكرة علاقة النسب أو الأسرة في المجتمع الحديث. يبدو لي أن هناك حاجة ملحّة إلى إعادة التفكير وإعادة التحقق من دور الأسرة في المجتمع[١٩].

ونقر أننا لا نستطيع أن نحمِّل الأسرة المنكمشة حول مركزها نفس الأحمال مثل العائلة الممتدة القديمة ذات المساندة العريضة. إلا أن الأسرة أحادية المركز ما زالت عاملاً أساسيًا في المجتمع كما كانت، وقبل كل شيء الوحدة الأساسية بين البيت الكبير الممتد في إسرائيل كانت كجزء صغير يتكوَّن من عدة خلايا قرابة، فهي لم تكن عديمة الشكل، خالية من أي مجتمع صغير. الأسرة الممتدة في إسرائيل لم تكن كما قال أحد الكُتاب عنبر نوم مملوء بأسرَّة مزدوجة، بل على العكس لقد كانت الحدود الداخلية أو القانونية وغير القانونية للعلاقات الجنسية في داخل العلاقة الضيقة في إطار القرابة محدّدًا بحذر بطريقة تحمي نزاهة العائلات النووية (انظر لا ١٨: ٢٠).

ونقرّ أيضًا أنه لا يوجد مجتمع حديث مفدي، ولا أمة عهد تقف على نفس مثال مثلَّث العلاقات كما كانت إسرائيل، ونستطيع رغم هذا أن نسمح لهذا المثال أن يعمل كنموذج لهذا، كما في الموضوعات التي انشغلنا بها قبلاً. ولتطبيقه بهذه الطريقة على المجتمع الإنساني الأوسع يمكننا أن نواصل السعي نحو صورة الأسرة في مجتمع يعكس مثاليات العهد القديم. هذا يعني أننا نعمل نحو الأهداف الآتية للمجتمع، ونستطيع السعي لتأكيدها وتأمينها.

- يمكن أن تتمتع العائلات أن لديها دلالة اجتماعية مركزية وقيمة في المجتمع أكثر من كونها رهن في آلية الدولة (الزاوية الاجتماعية).
- يمكن أن تتمتع العائلات بدرجة من الاستقلالية الاقتصادية بناء على المشاركة المتساوية في ثروة الأمة (الزاوية الاقتصادية).
- كل أسرة يمكن أن يكون لها فرصة لسماع رسالة الفداء الإلهي بكل معانيها، والحرية في التجاوب معها والحياة بمقتضاها طوال الأجيال المتعاقبة (الزاوية اللاهوتية).

(١٩) مثال جيد لمثل هذا العمل ومحاولة للاقتراب من النموذج الكتابي للعائلة الممتدة بالنسبة لوقائع المجتمع الحديث عند:
Michael Schluter and Roy Clements, *Reactivating the Extended Family.*

هل هذا مثالي؟ ربما، ولكن على الأقل مثالية بناء على النموذج الكتابي بأكمله، ويمكن أيضًا تكون واقعية أكثر من أن تهدف إلى إحياء مجتمع نسبي أخلاقيًا بالدعوة إلى تماسك عائلي أكبر وفي نفس الوقت بدون معالجة الضغوط الاقتصادية والشرور التي تتجاهل قيمة كل شيء دُعيت إليه. بكلمات أخرى رغم أن فكرة دعم الأسرة مثار إعجاب طالما أنها تواصل الوجود، فهذا لا يؤدي إلى إنصاف كامل للمثال الكتابي الكامل، إن لم نكافح في نفس الوقت لخلق ظروف مجتمعية يكون فيها تماسك الأسرة ممكنًا اقتصاديًا وله قيمة اجتماعيًا وينميها روحيًا.

ورغم أنه أقل فائدة كما يبدو أن نردد شعار «أنا ألوم الآباء» فبالتأكيد يضع الكتاب المقدس مسئولية كبيرة على الآباء هذا لا يقبل المجادلة. ويحتاج أن يتم التنبير عليه في كل جيل. بالإضافة إلى القوانين والتشجيعات الموجودة في أسفار الحكمة للوصول إلى هذه النتيجة، فقد كان هناك الأمثلة المحزنة لأبناء عالي (١صم٢: ١٢-٣: ١٨) وصموئيل (١صم٨: ١-٣) وأقرَّت الشريعة مشكلة العناد غير القابل للإصلاح بين المراهقين (تث ٢١: ١٨- ٢١). ولكن عندما بدأت إسرائيل في التدهور أخلاقيًا وروحيًا واقتصاديًا وسياسيًا في القرون المتأخرة للملكية، فإنك لن تجد الأنبياء يلومون العائلات بالنسبة للأمراض الاجتماعية للأمة. بل على العكس فقد أدانوا الطمع والظلم الاضطهاد الذي كان يحطم العائلات، ونتائج الفقر المدمِّرة، والمقسِّمة والديون وانحدار القوى للعائلات العادية في وجه الطمع الاقتصادي القاسي الذي تم التعبير عنه بشكل مؤلم في توسُّل الآباء القلق في نحميا ٥: ٤- ٥ «وَكَانَ مَنْ يَقُولُ: قَدِ اسْتَقْرَضْنَا فِضَّةً لِخَرَاجِ الْمَلِكِ عَلَى حُقُولِنَا وَكُرُومِنَا. وَالآنَ لَحْمُنَا كَلَحْمِ إِخْوَتِنَا وَبَنُونَا كَبَنِيهِمْ وَهَا نَحْنُ نُخْضِعُ بَنِينَا وَبَنَاتِنَا عَبِيدًا وَيُوجَدُ مِنْ بَنَاتِنَا مُسْتَعْبَدَاتٌ وَلَيْسَ شَيْءٌ فِي طَاقَةِ يَدِنَا وَحُقُولُنَا وَكُرُومُنَا لِلآخَرِينَ».

هذه صرخة مع أصداء حديثة.

العهد الجديد وعائلة الله

ونتحرَّك في النهاية إلى العهد الجديد، لنجد نفس الغموض بخصوص العائلة، الذي ظهر في أكثر حدَّة في حجج مطالب ملكوت الله والعصر الأخروي الذي نعيش فيه.

يسوع والعائلة

وأخيرًا، من الأناجيل أن يسوع كان لديه تقدير إيجابي للعائلة سواء من ناحية الزواج أو الأولاد أو مسئوليات الأبوّة[٢٠]. فهناك على سبيل المثال قصص ميلاد يسوع نفسه وطفولته في متى ولوقا، ولوقا بالذات يركِّز على دور مريم أم يسوع في سرد الإنجيل وفي بداية سفر الأعمال (١: ١٤)، ولوقا يحفظ القصة المزدوجة ليسوع كطفل في الهيكل. والذي بدا من خلاله أنه يضع بيت أبيه السماوي أو عمله فوق قلق والديه، ولكن في الحال تأتي الملاحظة بخصوص والديه «أنه تربى في الناصرة مطيعًا لوالديه الأرضيين» (لو ٢: ٤٩- ٥١)، ثم يأتي حضور يسوع في عرس قانا الجليل وعطيته المميزة للعروسين كأمر محيِّر (يو ٢).

وبالنسبة لتعليم يسوع يمكننا أن نستخلص تصريحاته القوية بخصوص الزواج في تعليمه عن الطلاق (مر ١٠: ٢- ١٢؛ مت ٥: ٣١- ٣٢؛ ١٩: ١- ٩)، وتصريحه بواجبات نحو الآباء في الوصية الخامسة في

(٢٠) دراسة مفيدة جدًا للمنظورات المختلفة للعائلة في كل إنجيل يقدمها:

S. C. Barton, 'Family"'.

انتهاره الذين سعوا نحو التهرب منها تحت رداء التقوى (موضوع القربان في مر ٧: ٩- ١٣؛ مت ١٥: ٣- ٦).

وأكثر من هذا، فالعديد من معجزات الشفاء التي أجراها يسوع كانت أعمال رحمة لأفراد العائلة الذين ناشدوه لصالحهم، مثلاً وعلى وجه الخصوص أولئك الذين طلبوا منه أن يشفي الأطفال، وسمعان الذي طلب منه أن يشفي حماته. وحتى على الصليب كانت مشاعره نحو والدته تتخطّى ألمه الشخصي في تلك اللحظة (يو ١٩: ٢٦- ٢٧).

ومن ناحية أخرى يُظهر الإنجيل بوضوح أن اتباع يسوع يعني تغييرًا جذريًا في تقييم الروابط العائلية. والتلمذة يمكن أن تُحدث تشويشًا خطرًا داخل كل المجال الاقتصادي والاجتماعي للعائلة ورب البيت، ونادرًا ما أحضر مرقس يسوع في المشهد عندما تكلم عنه وهو يدعو تلاميذه الأوائل، هؤلاء الرجال تركوا في الحال عائلاتهم وأعمالهم بما فيهم أباهم وأعماله وتبعوا يسوع. ربما يُذكر هذا في أعداد لا حصر لها في المواعظ المسيحية كعمل يثير الإعجاب للالتزام الثوري الذي يجب أن نقتدي به. ولكن تصرفاته كانت تُرى أنها مخزية من الناحية الاجتماعية وغير مسئولة أخلاقيًا في ثقافة العصر. فالواقع أنه حتى بالنسبة ليسوع كان ظهور ملكوت الله في شخصه يعني أنه يجب أن يساند عائلته الخاصة لإعلان مجيء الملكوت. وأيضًا كل من يفكر في اتباعه ويؤمن برسالته يجب أن يضع ملكوت الله فوق كل شيء آخر حتى فوق الواجبات العائلية إذا تطلَّب الأمر، وهناك مؤشرات لأولوية ملكوت الله قبل العائلة تشمل ما يلي:

- كلماته عن أمه وأخوته أظهرته وكأنه يبعد نفسه عن التزاماته نحوهم، إذ عرّف عائلته الحقيقية بأنهم الذين يعملون إرادة الله (مر ٣: ٣١- ٣٥) والسؤال: من أمي وأخوتي؟ كان إجابة صادمة بوضوح على طلباتهم، لا بد أنه ظهر كما لو أنه يتبرأ بالفعل من نسبه، ونحن نعرف أن يسوع بالطبع لم يفعل ذلك. ولكن بطريقة شديدة الصرامة هو قدَّم حتمية القرابة مع نفسه في ملكوت الله كأولوية أعلى من التزامات القرابة البشرية.
- ونفس الشيء كانت إجابته صادقة بالنسبة للرجل الذي أراد أن يكون تلميذه، وطلب أن يذهب ليدفن أباه أولاً. هذا العطف البنوي كان ولا يزال يأخذ في بعض الثقافات الآن الأولوية الأعلى حتى عن الأولويات الاجتماعية والدينية المتوقَّعة، أما طعنة يسوع الخاطفة «دع الموتى يدفنون موتاهم». فقد أفادت أن متطلبات التلمذة وحتمية ملكوت الله لا تأتي فقط أولاً قبل أي واجب إنساني، ولكن أيضًا أولئك الذين يرفضون التصرف طبقًا لتلك الأولوية يجب أن يستثنوا أنفسهم من حياة الملكوت وهم بالفعل أموات (لو ٩: ٥٩- ٦٠).
- نفس تصادم الأولويات تم التعبير عنه في المقارنة بين محبة يسوع ومحبة التلميذ للوالدين والعائلة الذي يجب أن يعتبر كراهية. إنها نوع من المبالغة أو المقارنة السلبيّة التي كان يستخدمها العبرانيون في متى ١٠: ٣٧؛ لوقا ١٤: ٢٥- ٢٦. وهو موضوع في نفس خانة حمل الصليب وعدم محبة الحياة الخاصة، فلا عجب أن يسوع توقع أن مجيئه سوف يجلب أولاً «سيفًا» قبل أن يجلب السلام على الأرض. إنه تقسيم حرج بين أتباعه وأعدائه الذي سيطال العائلات وأرباب البيوت، كما سيطال أيضًا بقية الجماعة (مت ١٠: ٣٤- ٣٦؛ لو ١٢: ٤٩- ٥٣). الكراهية

والاضطهاد من أجل المسيح لن تحترم روابط الأسرة (مر ١٣: ١٢- ١٣). وتاريخ الإرسالية المسيحية والشهداء خلال العصور يثبت صحته.

- هذا الانفصال الجذري من التزامات العائلة وأمانتها من أجل المسيح والملكوت قد يجد تعويضًا في الخبرة الجديدة الكاملة للعائلة، عائلة الله في المسيح.

وعد يسوع من ترك بيتًا أو عائلة أو أملاكًا من أجل الملكوت أنه سوف يأخذ مئة ضعف من البركات في سياق طلبه من الشاب الغني الحاكم أن يترك ثروته لاتباع يسوع، ادّعاء بطرس المبدئي أنه هو وتلاميذه فعلوا نفس الشيء (مت ١٩: ١٦- ٣٠؛ مر١٠: ١٧- ٣١؛ لو ١٨: ١٨- ٣٠) وهذا يأتي بي إلى نقطتي الأخيرة.

الكنيسة كعائلة الله

حقيقة أن خبرة الكنيسة المبكرة في الممارسة الجديدة «للعائلة» في المسيح، بمعنى الشركة الروحية وتعبيراتها الاجتماعية والمادية، حلَّت محل خسارة أمان العائلة الطبيعية بعض الشيء الذي صحب الاعتراف بالولاء للمسيح. إلا أنه في نفس الوقت لم تضع الحركة المسيحية المبكرة نفسها في مواجهة الأشكال العادية للحياة الأسرية، ولكنها سعت لكي تساندها وتفديها تحت قيادة المسيح.

ويقول سفر العبرانيين عن بيته (*oikos*) وهو يخاطب القرّاء المسيحيين (٣: ٢- ٦) ويشير الكاتب إلى سفر العدد ١٢: ٧، حيث تشير العبارة إلى شعب إسرائيل كأهل بيت الله - مع موسى كرئيس الوكالة - هذه واحدة من أماكن عديدة في العهد الجديد حيث الصور واللغة المُستَخدمة للإشارة لإسرائيل القديمة الأصلية، وتُستخدم أيضا للكنيسة المسيحية المبرَّرة بالعلاقة الرمزية التي توجد بينها، والتي تركز على يسوع المسيح. وتعبير «بيت إسرائيل» كان شائعًا في العهد القديم مثل فكرة إسرائيل كبيت الرب (بالمقابلة حالتهم عندما كانوا في مصر «بيت العبودية»). «بيت الله» بالطبع يشير بشكل عام إلى هيكل أورشليم، ولكن كان يُستخدم بشكل استعاري أحيانًا لكل الشعب والأرض في إسرائيل. وأيضًا كان يشير إلى رب البيت، والعائلة وميراث الله[٢١]. الفكرة من الاستعارة أن إسرائيل لم تكن مجرد أمة أو مجموعة من الأفراد، ولكن جماعة بمعنى وحدة عائلية، ورب عائلة ينتمي إلى الله.

إن الخلفية والمحتوى للاستعارة مأخوذة من طبيعة العائلة الإسرائيلية الفعلية التي درسناها بشيء من التفصيل قبلاً. وهناك اثنان من ملامحها ربما ننبِّر عليها في هذا السياق، أولاً: أنها كانت مركز العبادة والتعليم، ولذا كانت أداة حيوية في حفظ استمرارية التقاليد ومعتقدات الأمة من جيل إلى جيل. وثانيًا، كانت مكان الاشتمال والاختصاص والحماية للفرد. لقد كانت المكان الذي يجد فيه الأفراد المادة والخبرة لمكانتهم كأعضاء في شعب العهد. كان هذا السبب الرئيسي للاهتمام الخاص المطلوب بالأرامل واليتامى والأغراب. الذين يفتقدون إلى الانتماء والانضمام الطبيعي وحماية رب العائلة.

وفي العهد الجديد رأت الكنيسة المسيحية نفسها وارثةً للقب «بيت إسرائيل» أو عائلة الله. وهذا المصطلح يمكن أن يُطَّبق بمعنى الكنيسة كلها على مثال أمة إسرائيل. وبمعنى جماعات الكنيسة المحلية الأصغر

(٢١) مثال إرميا ١٢: ٧؛ هوشع ٨: ١؛ ٩: ١٥؛ ميخا ٤: ٢.

(على غرار العائلة الإسرائيلية الممتدة)[٢٢]، والثانية ذات أهمية كبيرة لنا هنا. فاستخدام صورة العائلة ورب البيت بالنسبة للكنائس المحلية أتت بشكل كبير عن طريق الحقيقة التاريخية أن العديد منهم نشأ في بيوت تحوّلت إلى المسيحية وتقابلت في البيوت.

> وما يمكن أن نستدعيه عن طريق فكرة عائلة الله، جاء في الواقع مما حدث في الجماعة المسيحية المبكرة من خلال كنائس البيوت. فالبيت كجماعة كوَّن أصغر وحدة وقاعدة للاجتماعات وكنائس البيوت ذُكرت في العهد الجديد (أع ١١: ١٤؛ ١٦: ١٥، ٣١، ٣٤؛ ١٨: ٨؛ ١كو ١: ١٦؛ في ٢؛ ٢تي ١: ١٦؛ ٤: ١٩)، ولا شك أن الكنيسة ظهرت للوجود من خلال استخدام البيوت كأماكن للاجتماعات[٢٣].

وطبقًا لذلك فإن صورتَي العائلة الإسرائيلية القديمة اللتين ذُكرتا قبلاً تبدوان نافذتي المفعول في الكنائس المحلية العائلية في العهد الجديد.

أولاً كانت مكان العبادة والتعليم، فقد استخدمت البيوت للوعظ بالإنجيل (أع ٥: ٤٢؛ ٢٠: ٢٠). وعشاء الرب، تم الاحتفال به هناك (أع ٢: ٤٦)، والمعمودية أُجريت في البيوت (١كو ١: ١٦؛ أع ١٦: ١٥). ونفس الشيء في رسائل بولس لكنائسه فقد خاطبهم باعتبارهم يعيشون ويتعلَّمون ويعبدون معًا بروح «أهل البيت». وبالحقيقة وضع بولس صلة بين الكنيسة وحياة العائلة وبالعكس، عندما أصر على أن الذين يمارسون سلطة الرعاية والتعليم في الكنيسة يجب أن يثبتوا أنهم كفؤ في ترتيب أمورهم البيتية (١تي ٣: ٤- ٥؛ أيضًا ٣: ١٥).

ثانيًا: كانت الكنيسة المحلية أيضًا مكان انتماء وانضمام؛ فمن الوجهة الأخلاقية ربما كانت هذه الصورة التي نؤكدها هنا. وُلد المسيحيون ضمن عائلة الله وأيضًا ينتمون إليها. ولذا نتشارك مسئوليات وامتيازات عضوية العائلة مع الأعضاء الآخرين الذين وضعنا معهم الله. وضمن المسئوليات يأتي التزام مشاركة ممتلكات العائلة والمطالب الاجتماعية والاقتصادية للشركة الحقيقية (*koinonia*) التي ناقشتها في الفصل السادس، وأيضًا هذا يمتد إلى معنى أكثر عمومية للالتزام المتبادل بين العائلة كما دعا بولس (غل ٦: ١٠) «فَإِذًا حَسْبَمَا لَنَا فُرْصَةٌ فَلْنَعْمَلِ الْخَيْرَ لِلْجَمِيعِ، وَلاَ سِيَّمَا لأَهْلِ الإِيمَانِ».

إن التأكيد الأخلاقي النافذ في أخلاقيات العهد الجديد هو «محبة الأخوة» وهو تعبير آخر عن «العائلة الأولى». الامتياز الأول بالطبع هو الانضمام وعدم الحصرية الكاملة بين عائلة الله. مثل أولئك الذين ينتمون إلى الكنيسة من خلال الإيمان بيسوع المسيح يشاركون كل الامتيازات في الميراث الموعود. فلم يعد بعد المسيحي المؤمن أممي كان أو يهودي، مثل ضيف أو غريب مقيم، أو شخص من خارج العائلة (*paroikos*)، ولكن أعطوا قرابة الدم (أف ٢: ١٩).

ولكن هناك دور مهم آخر لعائلة الكنيسة يُرى كحفظ للتوازن الروحي والجسدي أيضًا في حالات تنقطع فيها روابط العائلة الطبيعية لعضو كنتيجة لتجاوبه مع الإنجيل. هذه المقاطعة لروابط العلاقات العائلية الطبيعية ظهرت أيضًا في العهد القديم، وأوصى بها يسوع نفسه.

> الأسلوب الذي أخذته الأناجيل من نبوة ميخا بخصوص نهاية الأيام (مي ٧: ٦؛ مت ١٠: ٣٥؛ لو ١٢: ٥٣) ويشير إلى أن الجماعة

(٢٢) مثال لوقا ١: ٣٣؛ أفسس ٢: ١٩؛ عبرانيين ٣: ٣- ٦؛ ٨: ٨- ١٠؛ غلاطية ٦: ١٠.

(23) Goetzmann, "House", p. 250.

الأولية كان عليها أن تنتبه إلى تمزّق (أو تفكّك) العائلة من أجل الإنجيل. فأولئك الذين أخذوا عهدًا على أنفسهم فقد وُعدوا في هذا الزمن، بيوت جديدة وإخوة وأخوات وأمهات وأولاد (مر ١٠: ٢٩؛ أيضًا مت ١٩: ٢٩؛ لو ١٨: ٢٩ وما بعدها)، ومحك العائلة المضطربة حلّت عائلة الله، الجماعة المسيحية[٢٤].

ويجب التساؤل عما إذا كانت عائلات الكنيسة المحلية واعية كفاية لأبعاد أسباب وجودها. هل هم يمدون المجتمع بذلك الاهتمام الاجتماعي ويضمّون أولئك الذين ربما يكونون باختيار المقصود والمكلف جدًا يأتون إليهم في ظروف تتساوى مع ظروف الأرملة واليتيم والغريب في العهد القديم؟

مرة أخرى نجد أن الأوجه الاجتماعية والاقتصادية والثقافية لحياة إسرائيل القديمة تزيد بشكل رمزي فهمنا لشعب الله في العهد القديم. ولكن إذا فهمنا هذا فلا يجب أن نقف هنا، بل بالأحرى نرى أنهم ينشرون من الآن فصاعدًا مبادئ أخلاقية ملائمة جديدة ودائمة للحياة المسيحية. وفي هذا السياق فإنه من المشوِّق أن نلاحظ أن إحدى البركات الكبرى التي اكتشفتها الكنائس بشكل عام ضمن خبرة التجديد لحياتهم الروحية هي إنهاض الشركة الكتابية الحقيقية، وإعادة اكتشاف الطبيعة الاجتماعية الحقيقية ودور الكنيسة كبيت الله للامتيازات والمسئوليات التي تترتب على ذلك. من المشبع أن ندرك أن هذا له عمق وغنى يدين بالكثير لتربة العهد القديم التي توجد فيها جذور العهد الجديد، ومنها أخذ غناه الأخلاقي حتى إن كانت العديد من كنائس اليوم التي تتمتع بإعادة الاكتشاف هذا لا تعي أصوله بعد.

(٢٤) المرجع السابق.

قراءات إضافية

Barton, S. C., 'Family', in J. B. Green and S. McKnight (eds.), *Dictionary of Jesus and the Gospels* (Downers Grove: InterVarsity Press; Leicester IVP, 1992), pp. 226–229.

Bendor, S., *The Social Structure of Ancient Israel: The Institution of the Family (Beit 'Ab) from the Settlement to the End of the Monarchy*, Jerusalem Biblical Studies, vol. 7, ed. E. Katzenstein (Jerusalem: Simor, 1996).

Brichto, Herbert C., 'Kin, Cult, Land and Afterlife – a Biblical Complex', *Hebrew Union College Annual* 44 (1973), pp. 1–54.

Gitari, David, 'The Church and Polygamy', *Transformation* 1 (1984), pp. 3–10.

Goetzmann, J., 'House', in Colin Brown (ed.), *New International Dictionary of New Testament Theology*, vol. 2 (Carlisle: Paternoster, 1976), pp. 247–251.

Janzen, Waldemar, *Old Testament Ethics: A Paradigmatic Approach* (Louisville, KY: Westminster John Knox), 1994.

Matthews, V. H., 'Family Relationships', in Alexander and Baker, *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch*, pp. 291–299.

Mott, Stephen Charles, *A Christian Perspective on Political Thought* (Oxford: Oxford University Press), 1993.

Perdue, Leo G., Blenkinsopp, J., and Collins, J. J., *Families in Ancient Israel* (Louisville, KY: Westminster John Knox), 1997.

Schluter, Michael, and Clements, Roy, *Reactivating the Extended Family: From Biblical Norms to Public Policy in Britain* (Cambridge: Jubilee Centre), 1986.

Sprinkle, J. M., 'Sexuality, Sexual Ethics', in Alexander and Baker, *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch*, pp. 741–753.

Swartley, Willard M., *Slavery, Sabbath, War and Women: Case Issues in Biblical Interpretation* (Scottdale, PA: Herald), 1983.

Wright, Christopher J. H., 'What Happened Every Seven Years in Israel? Old Testament Sabbatical Institutions for Land, Debts and Slaves', *Evangelical Quarterly* 56 (1984), pp. 129–138, 193–201.

———, *God's People in God's Land: Family, Land and Property in the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1990; Carlisle: Paternoster, rev. ed., 1996).

———, 'Family', in Freedman, *Anchor Bible Dictionary*, vol. 2, pp. 761–769.

(١١) طريق الفرد

الأفراد داخل مجتمع

وصلنا الآن إلى الفصل الأخير في هذا القسم عند نقطة كان البعض يتوقَّع مني أن أبدأ بها. وبالتحديد الأخلاق الفردية في العهد القديم- المطلب السلوكي الذي وضعه الله على الفرد طوال حياته، وعيشته اليومية. لكن هذا الترتيب مقصود تمامًا، فقناعتي كما ذكرت في الفصل الثاني، أن النواحي الفردية والأخلاقية في لاهوت العهد القديم لا يمكن أن تكون بمعزل عن فهم جماعة الله التي دُعيت لتكون في اختياره وفدائه لإسرائيل، ولهذا أنا خصصَّت الفصول السابقة للنواحي الاجتماعية في إسرائيل كأمة قبل أن أركّز على الفرد. إن التمييز بين الأخلاقيات الفردية والاجتماعية ليس دائمًا مفيدًا أو صحيحًا في العهد القديم لأن الأخلاقيات الفردية ذات مكوَّن جماعي.

والغربيون، عليهم أن يجتازوا مرحلة إعادة التوجيه بخصوص أساليبنا المعتادة في التفكير الأخلاقي في هذا الموضوع، إذا أردنا أن نرى الأشياء من منظور العهد القديم. نحن نميل أن نبدأ على المستوى الفردي وننطلق منه، وتركيزنا هو حث الناس بشكل فردي ليحيوا نوعية معينة من الحياة طبقًا لهذا المستوى الأخلاقي أو ذاك. فإذا عاشت مجموعة من الأفراد حسب هذا المستوى، فإن معظم النتاج المجتمعي سوف يتقدَّم، أو على الأقل يحتفظ بكيانه كبيئة صحية سعيدة للأفراد للسعي نحو صلاحهم الشخصي. وتأكيدنا هو على القول هذا هو نوع الشخص الذي يجب أن تكون عليه، ذلك هو نوع المجتمع الذي يوجد كإضافة في الخلفية.

في الثقافات التقليدية التي لم تتآكل نتيجة الفردية الغربية، فإن نموذج التفكير الأخلاقي يميل إلى أن يبدأ بطريقة عكسية، الطريقة التي تفهم بها الجماعة نفسها وتضبط ما هو مقبول أو غير مقبول من السلوك الفردي. هذا هو بالتأكيد الأسلوب الذي عمل به العهد القديم، إذ يقول هذا هو نوع المجتمع الذي يريده الرب الإله. هذه رغبة الله للشعب المقدس، الجماعة المفديَّة، نموذج مجتمع الذي من خلاله يستطيع الله أن يقيم نمطًا جديدًا للبشرية التي قصد أن يخلقها. الله يريد جماعة تعكس سمات الله وأولوياته وتتميز خاصة بالعدل والرحمة. والآن إذا كان هذا هو نوع المجتمع الذي يريده الله، فهذا هو نوع الشخص الذي يجب أن تكون عليه إذا كنت تنتمي له. فالأخلاقيات الفردية مستمدَّة من لاهوت شعب الرب المفدي. وبصياغة أخرى، الأخلاق الفردية في العهد القديم مثلها مثل الأخلاقيات الاجتماعية هي أخلاق العهد. تأسس العهد بين الله وإسرائيل كشعب، ولكن مضامينه الأدبية أثَّرت على كل شخص في الجماعة.

هذه الصورة لأخلاقيات العهد القديم تتماشى بالكامل مع التنبير الأخلاقي في العهد الجديد. فالكثير من التعليمات الأخلاقية فيه أُعطيت في سياق طبيعة الجماعة التي دعاها الله للوجود في المسيح. دُعي الأفراد لسلوك أخلاقي في سياق الكنيسة كلها، يحيون ويتعلَّمون ويعبدون معًا ويخدمون المسيح في العالم. ولذا فعلى سبيل المثال فإن الإصحاحات الأخلاقية العظيمة في

أفسس ٤- ٦ مع الدعوة القائلة «تسلكوا كما يحق للدعوة التي دعيتم بها». ومن الإصحاحات السابقة كان هذا يعني أن الدعوة أن تكون عضوًا في مجتمع الله الجديد، ومعجزة المصالحة الاجتماعية والروحية التي أوجدها الله في المسيح. رسخت المستويات الأخلاقية الفردية للإصحاحات التالية على قاعدة العضوية في الجماعة المفدية التي تحدَّدت في الإصحاحات التي سبقته.

ولذا، فالطريقة الممكنة لحشد كمية من المتطلِّبات الأخلاقية التي يطلبها الله من الأفراد ستكون بالعمل من خلال الفصول السابقة بخصوص المجتمع الإسرائيلي وإنتاج الأخلاق المنطقية للفرد. فمثلاً إذا رغب الله في أن المجتمع يتّسم بالمساواة الاقتصادية والشفقة فإذًا هذا يتطلّب أن الفرد الإسرائيلي يمتنع عن الأنانية ويقاوم إغراء تحقيق الكسب غير الأمين على حساب تعاسة القريب. وإذا أراد الله مجتمعًا مؤسسًا على العدل ومنظَّمًا على قوانين مدعمة ومعروفة فإذًا كان هذا يتوقَّف على القضاة الأفراد، فعليهم أن يتصرَّفوا بلا محاباة وبلا فساد. وهكذا يستطيع الإنسان أن يسلك في الإطار الكامل من السمات المجتمعية التي توصل النتائج المطلوبة لأفراده.

وبما أن القارئ يستطيع أن يقدم ما يستنبطه هو شخصيًا، فإنه من المُمِل الخوض في قوائم طويلة لنتائج واضحة، والنقطة الوحيدة التي أود أن أضعها هنا هو موضوع منظور، ففي الأخلاق الكتابية، فإن طبيعة المجتمع الذي يسعى إليه الله (وسوف يحقِّقه في الرؤيا الأخروية) هو الذي يحكم نوع الشخص الذي يوافق عليه الله. فالاجتماعي والفردي لا ينفصلان في أخلاقيات العهد القديم[1].

المسئولية الفردية

وبعد أن تعاملت مع هذه النقطة، سوف أنبِّر بحذر على أن هذا لا يعني أن مثل هذه الجماعة الموجهة أخلاقيًا تستبدل بأي شكل المسئولية الأخلاقية الفردية أو تلغيها. إن التزام الفرد الذي يستخدم المجذاف ليضبط وزنه لا يجب أن تقلَّ أهميته لمجرد أن التمرين هو لكل طاقم البحَّارة لكسب السباق وتحقيق التوقُّعات التي يتوقَّعها مدرِّبهم. وبنفس الطريقة ومع التأكيد على فكرة الجماعية لمطاليب الله الأخلاقية فإن العهد القديم لم يفقد أبدًا رؤية التزام الفرد ليحيا باستقامة أمام الله. إن السؤال الأول في الكتاب المقدس كان موجَّهًا إلى آدم وحواء ويفترض المسئولية الفردية. أين أنت؟... من قال لك؟... ماذا فعلت؟ (تك ٣: ٩- ١٣). ونفس الأسئلة تم توجيهها لكل فرد من البشر الذين يمثِّلهم آدم وحواء، ونفس الشيء عندما سأل الله قايين «أين أخوك؟» (تك ٤: ٩) فإنه يضع المسئولية على كل فرد. لأن كل منا يتحمل المسئولية أمام الله وأمام البشر، ومعاملتنا الواحد للآخر هي أساس كوننا بشرًا، فنحن البشر خلائق فريدة ضمن بقية الخلائق الذين سيحاسبنا الله شخصيًا وفرديًا على سلوكنا. لأننا على المستوى الفردي نمثِّل صورة الله، ويمكن الوصول إلينا عن طريق الله، ومسئولون أمام الله. هذا بُعد أساسي لما يعني أن تكون إنسانًا، شخصًا، فردًا.

وإذ تتحرَّك القصة في العهد القديم إلى الأمام، فنحن نجد نفس الانتباه يُعطي لسلوك الأفراد. وتبدأ القصة بإيمان وطاعة الفرد، إبراهيم، وفي الواقع تمّ التشديد على الطبيعة الأخلاقية لطاعة إبراهيم كسبب لاستمرارية العهد. وعندما جدَّد الله العهد مع إسحق قال إنه يفعل هذا (تك ٢٦: ٥) «مِنْ أَجْلِ أَنَّ إِبْرَاهِيمَ

(١) تفاصيل أكثر بخصوص الأسلوب الذي ضبطت به أخلاقيات العهد القديم واشتقت السلطة منه وتقديمه للشعب الذي خلقه الله (بين أشياء أخرى بالطبع) موجود في الجزء الأخير في الفصل ١٤ من هذا الكتاب.

سَمِعَ لِقَوْلِي وَحَفِظَ مَا يُحْفَظُ لِي: أَوَامِرِي وَفَرَائِضِي وَشَرَائِعِي». وقصص الآباء (الأسلاف) هي نماذج قوة وحفظ وصبر الله في حياة الأفراد والتي يمكن في الوقت المناسب وبالضرورة أن تجدِّد تاريخ الأمة.

في جبل سيناء. العهد الذي قُطع مع إبراهيم كفرد من أجل نسله تجدَّد وتوسَّع ليشمل كل الأمم الآتية من نسله، ولكن طُبِّق فيما بعد على كل فرد. إن أساس علاقة العهد هي جماعية «سوف أكون إلهكم سوف تكونون شعبي». والضمير هنا جمع، ولكن الطلب الأول للعهد تم توجيهه للأفراد بصيغة الفرد «لا يكن لك آلهة أخرى أمامي».

ونفس التوجُّه الفردي صحيح بالنسبة لبقية الوصايا العشر، وصحيح بالنسبة لكل القوانين التفصيلية ذات الأهمية في الأسفار الخمسة. فمجموعة القوانين المبكِّرة (كتاب العهد) (خر ٢١- ٢٣)، تعمل بشكل قانوني على أساس واضح بخصوص المسئولية الفردية والالتزام أمام القانون، وبالفعل كما رأينا في الفصل التاسع، فإن أشكال العقاب البدلي أو الجماعي التي سامحت أو أنقصت المسئولية الفردية -كانت مُستبعدة قانونيًا في المجال المعتاد للإجراءات القانونية الإنسانية (خر ٢١: ٣١؛ تث ٢٤: ١٦). من المعروف جيدًا بين المتخصصين أن النص العبري لتثنية يتذبذب بين مخاطبة إسرائيل بصيغة الفرد وبصيغة الجمع، وهذا لم يعد يعتبر أنه إشارة إلى وجود وثائق مختلفة أو كُتَّاب مختلفين للنص، ولكنه أسلوب يوضح أن مطالب الله الأخلاقية بخصوص سلوك شعبه خاطبت الجماعة كلها وأيضًا الأفراد في الجماعة.

ونتحوَّل من الناموس إلى الأنبياء، وهذا بالطبع واضح أن الدعوة الأولية للأنبياء هو في مخاطبة الأمة أو من يمثِّلون الأفراد على المستوى القومي. مثل الملوك والقادة الآخرين. إلا أن في وسط هذا الدور الاجتماعي والجمعي، فإن الأنبياء لم يتردَّدوا في مواجهة الأفراد بتحديات أخلاقية لكلمة الله الموجَّهة بالتحديد لتصرفات الأفراد. فقد لامت دبورة باراق لخموله (قض ٤: ٨- ٩)، وصموئيل تحدّى شاول نظرًا لعدم طاعته (١صم ١٥: ٢٢-٢٣). وناثان واجه داود بارتكابه الزنا والقتل (٢صم ١٢: ١- ١٠). وإيليا أدان أخآب لما ارتكبه من ظلم وقتل (١مل ٢١: ١٧ وما بعدها). وإشعياء عندما فشل في جعل آحاز يثق في الله، ولامه لعدم الطاعة غير المؤمنة (إش ٧: ١- ١٣)، وإرميا عارض الأنبياء الكذبة كجماعة (إر ٢٣: ٩- ٤٠) وكأفراد (إر ٢٨)، وفضح الطمع الفردي بلا رحمة وظلم الملك يهوياقيم (إر ٢٢: ١٣- ١٩).

وكثيرًا ما اشتهر حزقيال بالمقدمة الخاصة برؤاه بخصوص المسئولية الفردية كما لو كانت شيئًا جديدًا في فكر العالم الأخلاقي في إسرائيل (حز ١٨)، وهذا لأنه أدان فكرة أن الجيل الذي في السبي يمكن أن يلقي باللوم - بسبب معاناته - على خطايا آبائهم، والمجادلات المضادة في كلماته الشهيرة «النَّفْسُ الَّتِي تُخْطِئُ هِيَ تَمُوتُ» (حز ١٨: ٤). ولكن فكرة «اختراع» حزقيال لعقيدة المسئولية الفردية قد تم هجرها على يد من نظروا عن قرب للعلاقة الصحيحة بين المجموع والفرد في الفكر الإسرائيلي، ولما كان حزقيال يجادل فيه فعليًا. ومن ناحية أخرى فإن الحقيقة التي تقول إن إسرائيل كان لديها تصور قوي بخصوص التماسك الجماعي لم تكن تعني كما قال بعض المتخصصين في الماضي- إن إسرائيل لم يكن لديها أي إدراك للمسئولية الفردية قبل السبي، إن الفردية في النصوص القانونية المبكِّرة (مثل كتاب العهد كما رأينا) وقبل حزقيا بقرون تثبت ذلك. من الواضح أنه في محاكم إسرائيل كان الأفراد يتحمَّلون

مسئولية فردية بخصوص أفعالهم وعوقبوا وبَرروا طبقًا لذلك[٢].

ومن ناحية أخرى انضم حزقيال إلى تدريب «إنجيلي» (انظر آخر حزقيال ١٨)؛ ولهذا الغرض هو احتاج إلى تنقية مفاهيم خاطئة كانت تُستخدم كحجة لتفادي المسئولية الفردية، فالمسبيّون كانوا يلومون قَدَرهم بأن يلقوا المسئولية على الأجيال السابقة، و كانوا يحاولون أن يثبتوا أنه لم يكن عدلاً أن الله الآن يترك قضاءه يقع على جيلهم بعد عدة أجيال شريرة سبقتهم. لقد خُلقوا للمعاناة وهم أبرياء من خطايا الآخرين، لقد احتجوا، ولكن حزقيال ينكر هذه المقدمة المنطقية، فهم لم يكونوا أولاد أبرياء لآباء أشرار. هم أنفسهم كانوا مسئولين مسئولية كاملة عن سلوكهم الشخصي. حيث كانوا بلا شك أشرارًا واستحقوا قضاء الله. وعليهم أن يواجهوا ذنوبهم ومسئوليتهم، ولذا يبدأ حزقيال بدحض المَثَل الشعبي (١٨: ٢) ثم يضع خطوط دراسة حالة معقَّدة تتعلَّق بمسئولية الأجيال وتجسِّد عقيدة الأخلاق الفردية القائمة على تثنية ٢٤: ١٦. ونقطة التركيز في دراسة الحالة عند حزقيال لتوضيح أن كل جيل يصمد أو يسقط طبقًا لتجاوبه الأخلاقي لناموس الله، وكذا الأفراد. إن التحوُّل من البر إلى الشر هو السعي نحو كارثة، ولكن، وهذا هو الإنجيل التبشيري الرائع للإصحاح عندما يتحوَّل الناس الأشرار من الشر ويعلنون توبتهم مصحوبةً بتغيير أخلاقي جذري، سوف يحصلون على غفران الله، وحياتهم تُنقذ. إن عظة حزقيال تعطي بالتأكيد عمقًا جديدًا وتحديًا للمسئولية الفردية. وهو بالتأكيد يضع بوضوح الحياة أو الموت مشمولاً بالخيارات والعادات السلوكية الفردية. ولكن مناقشته هي بهدف تطوير إيمان العهد القديم المؤسَّس جيدًا، فهي ليست اختراعًا جذريًا.

نماذج من الأخلاق

نتحرَّك الآن من الاختبارات العامة في القسمين الأخيرين، لشيء أكثر تحديدًا. لأن العهد القديم يعطينا عددًا من النماذج من نوع الحياة الأخلاقية الفردية التي تُسر الله (والعكس أيضًا). إنها لا تتضمن كثرة من الأفراد الفعليين الذين يملأون صفحات تاريخ العهد القديم الذي أفكر فيه، رغم أنها نماذج تعطي صورًا غنية لدروس أخلاقية شخصية كما يعرف مدرسو مدارس الأحد. ويقع اهتمامي الآن على ملامح الشخصية التي تظهر في أشكال متنوِّعة معطيةً صورةً، للصفات النموذجيّة للشخص البار. هذا يوضح ما يدعوه والديمر چانزين Waldemer Janzen «النماذج» الكلاسيكية للسلوك في إسرائيل القديمة[٣]. يستخدم چانزين كلمة «نموذج» باختلاف بسيط عما قدمته أنا. فأنا أستخدمها بالتحديد لوصف التركيبة الكاملة لإسرائيل كما قُدمت لنا في العهد القديم، فإن چانزين يستخدم العبارة ليتكلم عن نماذج السلوك المثالي الذي يعتقد أنه حكم صُنَّاع القرار الأخلاقيين الإسرائيليين. وهذه النماذج أو الصور للعائلة المثالية أو الكاهن المثالي

(٢) دراسات انثروبولوچية مبكرة بخصوص إسرائيل القديمة طرحت للبحث تصورًا لمسئولية الجماعة والفرد وقد تم عرضها بشكل واسع على أساس افتراضات مسبقة، كان هناك رد فعل ضد وجهات النظر هذه في الستينيات والسبعينيات ولكن ما زالت تميل إلى الظهور على الساحة خاصة عندما تلح الفكرة مرة أخرى أن حزقيال - على أساس حزقيال ١٨- كان «مخترع» المسئولية الفردية. لمساجلات مضادة، انظر:

George E. Mendenhall, 'Relation of the Individual and Political Society', J. Roy Porter, 'Legal Aspects of the Concept of 'Corporate Personality'; John W. Rogerson, 'Hebrew Conception of Corporate Personality'.

(3) Waldemar Janzen, *Ethics*.

أو الملك أو النبي تشكَّلت بالأساس من السرد.

وهو في دراسته المقترحة للإستراتيجية البلاغية لسفر التكوين يستخلص أيضًا أن نموذج السلوك الأخلاقي تم تقديمه من خلال قصص متنوِّعة.

> وبذا فمن قصص التكوين يمكن أن نبني قائمة للفضائل كما يرى الكاتب. صورة بناء للبار. فهو يكون تقيًا وهو مصلٍ ومتكل على الله. قوي وشجاع ولكن ليس خشنًا أو بخيلاً. هو كريم وصادق ووفي، بالأخص مع أفراد العائلة الآخرين. الشخص البار لا يخاف من التعبير عن مشاعر الفرح والحزن أو الغضب، ولكن الغضب لا يجب أن يتحول إلى انتقام يتجاوز الحد، بل بالأحرى يجب أن يكون مستعدًا ليغفر. وأخيرًا البر لا يتطلَّب الزهد، فمُتع الحياة يجب أن يستمتع بها دون أن يُستعبد لها[٤].

ولإكمال الخط الفكري الذي اقترحه چانزين ووينهام فسوف نهتم بعدد من صور نموذج السلوك المثالي في العهد القديم: أولاً، هناك عالم الحكمة، وهو عالم يهتم كثيرًا بالأسلوب (والتبعات) للخيارات البشرية، ثم سوف ننظر إلى أفراد عديدين يمثِّلون دراسات حالة للسلوك الأخلاقي واللاأخلاقي. سواء في الدفاع النفسي السلوكي أو للدفاعيات الأوسع. وأخيرًا سوف نذهب لنعبد مع إسرائيل القديمة، ونلاحظ كيف أن المعايير الأخلاقية كانت في حالة عرض مستمر لتتحدى الذين فكروا في الدخول في محاكمة مع الإله القدوس في إسرائيل.

الشخص الحكيم

أسفار الحكمة في العهد القديم – مع كل اتصالاتها الدولية وتكيُّفها – تقف بحزم بين التيار الرئيسي لإيمان إسرائيل اليهوي كما يصر العدد الذي يتكلم عن موضوعها «رأس الحكمة مخافة الله» (أو المبدأ الأول) للحكمة (أم ٩: ١٠)[٥]. إن أسفار الحكمة تحوي اهتمامًا اجتماعيًا عميقًا مثل الناموس والأنبياء، ولكن مجمل أقوالها موجَّه إلى الشخص الفرد. هذه الأمثال جُمعت لإعلام وتحذير وتصحيح وإرشاد الفرد الإسرائيلي في مجرى الحياة الذي يُسِر الله ويفيد الشخص نفسه.

ورغم أن الاهتمام الغالب بالأمثال يبدو أنه ذو مركزية بشرية (ينشغل بأمور الحياة البشرية) لكن هناك مركزية إلهية مشوِّقة وغير مباشرة تدعم ذلك الاهتمام، ولذا فالعديد من خصال السمات البشرية وسلوكها وأنماطها وقِيمها الأخلاقية الموجودة في نصوص الحكمة تعكس بالفعل السمة المعروفة لله كما وُصفت في أماكن أخرى في العهد القديم. وفيما يتعلق بهذا، فإن الأخلاقيات الفردية في الأمثال تحمل النقطة التي تكلمنا عنها في الفصل الأول بخصوص أخلاقيات العهد القديم مجسِّدة عنصرًا قويًا في السير في سبيل الله نفسه. وهناك بعض الأمثلة سوف تُرسم في الخطوط العريضة لهذا النمط الخاص. وسوف أبدأ في كل حالة ببعض ملامح الرب الإله، ثم أضع ملاحظات لكيف يعكس نمط الحياة البشرية في أسفار الحكمة هذه الملامح

«خلق الله الإنسان على صورته. ذكرًا وأنثى خلقهم».

الجنس عند البشر هو بُعد من أبعاد صورة الله في الحياة البشرية، ولذا فهو شيء غالٍ، ولهذا فالرجل الحكيم يتفادى إفساده خاصةً بالتوابع المدمِّرة من إغراء

(4) Wenham, *Story as Torah* p. 100.

(٥) بخصوص الأسلوب في قراءة النص انظر:

Henri Blocher, 'Fear of the Lord'.

وزنا (أم ٢: ١٦- ٢٢؛ ٥؛ ٦: ٢٠- ٣٥؛ ٧). وبدلاً من هذا فاختيار الحكمة هو أن تجد سرورًا وفرحًا متجدِّدًا باستمرار في الزواج الأمين (٥: ١٥- ١٩؛ ٣١: ١٠- ٣١، وأيضًا نشيد الإنشاد).

الله هو الآب السماوي (مثال تث ٣٢: ٦، ١٨). علاقة الأب والابن مستخدمةً كصورة لعلاقة الله مع شعبه، ولذا نجد أن كثيرًا من تعليم الأمثال يوجَّه من «الآب إلى الابن» وهي صورة لها دلالات إلهية بشرية غير محددة - أي أنه في ظاهر الكلام يتكلم عن العلاقة الإنسانية، (ورغم أنه يعكس أشكالاً أخرى من السلطة تحت مظهر أبوي، مثال الملك، المملكة)، ولكن صوت الآب في النص يعكس بوضوح صوت الله في تحذيرات ونصائح تُعطى. ولكن لا يوجد شيء غامض بخصوص السلطة المتوقَّعة من الآباء والأمهات البشريين أو التهذيب والعقاب الذي تقرر كدور لا ينكر الحب العائلي (أم ١٣: ٢٤؛ ١٥: ٥؛ ١٩: ١٨؛ ٢٢: ١٥). وعلى العكس، فالتواضع والطاعة مطلوبة من «الابن الحكيم» (١٣: ١، ١٨) والحكيم يشعر بفرح وألم الأبوة بنفس درجة الشِّدَّة التي يشعر بها الله نحو شعبه (١٠: ١؛ ١٧: ٢١؛ ١٩: ٢٦؛ ٢٣: ٢٤- ٢٥).

الله بار، كملك وكقاضٍ، ولذا فالأمثال لديها الكثير لتقوله للأفراد الذين يجدون أنفسهم في أي من تلك الوظائف، أما العدل السياسي والقضائي فشيء مهم، سواء للحكيم، أو لمن يعطي القانون، أو للنبي (أم ١٦: ١٠، ١٢-١٥؛ ١٧: ١٥؛ ١٨: ٥؛ ٢٠: ٨، ٢٦؛ ٢٢:٢٢؛ ٢٨: ٣، ١٦؛ ٢٩: ١٤؛ ٣١: ١-٩). هنا مساحة تعتمد فيها الصحة الاجتماعية والأخلاقية للجماعة الأوسع - بشكل كبير - على نزاهة والتزام الأفراد والقرارات التي يتخذونها.

الله محبة، إن لطف الله الذي بدون استحقاق وأمانته غير المحدودة عاملاً رئيسيًا في تشكُّرات إسرائيل. هذه المواصفات تنعكس على العلاقات الإنسانية. وهناك واحدة من أكثر الصفات جاذبية للشخص الحكيم كما طلبها سفر الأمثال وهي نوعية الصداقة؛ رقَّة ونضج المهارات الاجتماعية. الرجل الحكيم يعرف قيمة اللين (١٥: ١) وكتمان السر (١١: ١٣) والصبر (١٤: ٢٩) والأمانة (١٥: ٣١- ٣٢؛ ٢٧: ٦) والغفران (١٧: ٩) والولاء (١٧: ١٧؛ ١٨: ٢٤)، والتصرف الواعي (٢٥: ١٧؛ ٢٧: ١٤) والمساعدة العملية (٢٧: ١٠). بالمقابل يعرف الرجل الحكيم أيضًا خطورة شراء الصداقة (١٩: ٤) والنميمة (٢٠: ١٩) والغضب (٢٢: ٢٤- ٢٥) والتملُّق (٢٧: ٢١) والتعاطف الخاطئ (٢٥: ٢٠). هذه هي كل الممارسات الواقعية التي تعكس محبة الله لنا ومحبتنا لله، والتي يجب أن نلبسها في رداء الأخلاق الفردية اليومية.

الله رحيم وكريم. إن تاريخ إسرائيل - بما يشمله من الخلاص من العبودية وهبة الأرض - يثبت هذا، وفي الواقع فقد حصل في بداية الخروج أن الله أعلن معنى اسمه (خر ٣٤: ٦). ولذا فقد وضع على أكتاف كل إسرائيلي اهتمامًا عمليًا بالفقير. والعديد من أقوال الحكيم بخصوص الثروة والفقر والعدل الاقتصادي ما زالت لها صلاحية عميقة في العصر الحديث (أم ١١: ٢٤- ٢٥؛ ١٤: ٣١؛ ١٧: ٥؛ ١٩: ١٧؛ ٢١: ٣١؛ ٢٢: ٩، ١٦)[٦].

الله عامل. لقد نقل الله شيئًا من مهاراته غير المحدودة إلى درجة محدودة للبشر الذين خُلِقوا على صورته، (انظر أمثال ٨)، ولذا فإن البشر هم عاملون

(٦) انظر الفصل ٥ لمناقشة أوسع بخصوص التجاوب مع الفقير كما رأيناها في كتابات الحكمة والطرق المختلفة التي استخدمها المتخصصون في تقييمها.

بالطبيعة والتصميم. وطبقًا لذلك فإن الفضائل والمكافآت على العمل قد وُضعت أمام الفرد في سفر الأمثال. هذه الإيجابيات تُقارن بكسل «المهمل»، وهذه الصفة السابقة رُسمت نابضة بألوان التراجيديا - الكوميديا، ولكن الكسول يعتبر أكثر من مجرد خامة ضاحكة، فكسله المقصود والمعتاد والمبرَّر والعبثي هو إنكار لإنسانيته وإهانة لصانعه (أم ١٢: ١١؛ ١٤: ٢٣؛ ١٨: ٩؛ ٢٢: ١٣؛ ٢٤: ٣٠- ٣٤؛ ٢٦: ١٣- ١٦؛ ٢٨: ١٩).

الله يتكلم. هذه واحدة من الصفات الرئيسية والأكثر تميُّزًا في إله إسرائيل الحي، وبالتأكيد فإن القوة التي بلا حدود للتواصل اللفظي هي صفة من أعلى الهبات للبشرية. والكلمات تعني كُتَّاب الأمثال بعمق، لأنهم يرون أن الكلمات وسيلة قوية للخير أو للشر - تمامًا مثل الأداء الفعلي- ولذا هناك الكثير من النصائح والتحذيرات للشخص الحكيم بخصوص إساءة استخدام الكلمات (أم ١٢: ١٩، ٢٢؛ ١٣: ٣؛ ١٤: ٥؛ ١٥: ٢، ٢٣؛ ١٨: ٦- ٨، ٢٠- ٢١).

الله صاحب السلطان. أعطى الله لكل شخص حرية ومسئولية لاتخاذ قراراته وعمل اختياراته، ولكن في النهاية فإن إرادة الله هي التي تهم (أم ١٦: ١- ٢، ٩؛ ١٩: ٢١؛ ٢١: ١- ٢؛ ٣٠- ٣١). لذلك فإن أساس الحكمة هو قبول التناقض الظاهري لهذا الحق الشامل، وطلب إرشاد الله في تواضع الالتزام والطاعة (٣: ٥؛ أيضًا ١٦: ٣) وهذا معنى الرسالة المحددة «أُطلب الحكمة» التي جاءت بأشكال متنوِّعة كثيرًا. وبالمقابل فإن الأحمق في الأمثال ليس مُعاقًا ذهنيًا (فهو قد يكون ذكيًا جدًا) إلا أن الأحمق هو شخص يحيا حياته متعمِّدًا ومتبجِّحًا - وربما باستهزاء - بدون الرجوع إلى الله. فالحكمة والحماقة في سفر الأمثال ليست مفاهيم عقلانية في المقام الأول، ولكنها أخلاقية وروحية. الحكمة هي أن تختار أن تحيا في إرادة وإرشاد الله صاحب السلطان، والحمق هو أن تفكر أنك يمكن أن تعيش متحدِّيًا لكليهما.

قبل أن نترك نموذج الرجل الحكيم، دعونا نلاحظ أن جمال التصوير الذي أوصل سفر الأمثال إلى الخلاصة والقمة يلخِّص كل هذه الصفات في صورة نسائية؛ «المرأة الفاضلة» (أمثال ٣١: ١٠- ٣١)، وهي تمثِّل الطهارة الجنسية (ع ١١- ١٢)، والاهتمام الأبوي (ع ١٥)، والعمل المنتج والمفيد (ع ١٦- ١٩)، والشفقة والكرم (ع ٢٠)، مساندة الدور القضائي الذي يقوم به زوجها (ع ٢٣)، الخطاب الصحيح (ع ٢٦)، خوف الرب (ع ٣٠). وبعبارة أخرى هي تعكس الرب الذي تعبده.

الدفاع الأخلاقي

أيوب

أسفار الحكمة تشمل سفر أيوب، فالإيضاح القوي للعلاقة بين الأخلاق الفردية والألم الذي لا يستحقه يعطينا مثلاً آخر لنموذج الأخلاق الفردية - وهو الدفاع الأدبي أو الدفاع عن النفس. وأيوب بالطبع دافع عن برِّه الأدبي طوال السفر. وقضيته كلها أن معاناته لم تأتِ إليه بسبب شرِّه، هو قاوم محاولات تلاعب أصدقائه المتزايد ليجبروه على الاعتراف بخطايا هو يعرف أنه لم يرتكبها. ولكي يهرب من ألم العقاب الذي يعرف أنه لا يستحقه، وهذه هي النزاهة التي لن يكف عنها كما يُعلن.

ولكن قمة قضية أيوب تأتي في أيوب ٣١ وهو إصحاح يضم قصيدة فخمة وقوة أخلاقية، وفيها يستدعي أيوب سلسلة طويلة من اللّعنات على نفسه ليدعم دعواه بأنه عاش حياة مستقيمة، وبسبب صيغة اللعنة في الخطاب، فإن النقاط الأخلاقية بالضرورة تأتي في صيغة سلبية، ويردِّد أيوب أنواعًا من الأعمال

يُعتبر مذنبًا لو أنه ارتكابها، ونوعية التشخيص التي لم يكن عليه. ويدعو الله ليبتليه بمصائب متنوِّعة إن لم يكن يقول الحق. هذه هي طبيعة صيغ لعن النفس في الإصحاح. ولكن السلبيات يمكن بسهولة أن توضع في طبقات إيجابية ولَقطَات من نوع الشخصية التي كان أيوب عليها بالفعل، أو كان يدّعي أنه هكذا عليها. وفي ملخَّص، فإن قائمة أيوب تشمل الدعاوي الشاملة الآتية في دفاعه عن نفسه. ودعواه تتضمن أن لديه المواصفات التالية.

- يحيد عن الشر (ع ١).
- يمتنع عن الزنا (ع ٩- ١٢).
- أمين في التجارة (ع ٥- ٦).
- يتعامل بالعدل مع عبيده (ع ١٣- ١٥).
- يتعامل برفق وشفقة مع كل طبقات الفقراء (ع ١٦- ٢٣).
- يبتعد عن الأوثان في صوره المادية والتنجيم (أعداد ٢٤- ٢٨).
- يضبط أفكاره ولسانه (ع ٢٩- ٣٠).
- يُظهر كرم الضيافة (ع ٣١- ٣٢).
- مستعد للاعتراف بخطاياه (ع ٣٣- ٣٤).
- عامل الأرض والعمال معاملة جيدة بما فيها الأجر العادل (ع ٣٨- ٤٠).

وهناك شيئان يستحقان التعليق، الأول: هو مساحة السلوك الأخلاقي التي ترد في هذه القائمة المميَّزة. وهي تمتد من أفكار القلب إلى كلمات منطوقة، أعمال خاصة، جنسية وعائلية إلى سلوك اقتصادي وقضائي واجتماعي وعام. ومن الواضح أن الأخلاقيات الفردية في فكر كاتب هذا السفر غطّت مساحة واسعة جدًا من الحياة داخليًا وخارجيًا، خاص وعام، منظورة وغير منظورة، ونقطة الكاتب المستحِقَّة الاهتمام هو الدور الذي لعبه الله في منطقية الأخلاق. الله يرى كل شيء (ع ٤) ويقيِّم كل عمل (ع ٦، ١٤) الله خالق كل الجنس البشري، ولذا هو صاحب الحقوق المتساوية للكل بما فيهم العبيد (ع ١٥) الله يملك إيقاع الدينونة على المخطئ (ع ٢٣) خاصة الأوثان التي هي عدم ولاء تجاهه (ع ٢٨) وباختصار الله لا مهرب منه وكل الحياة أمام الله وتحت تمحيصه الأخلاقي كما قال حكيم آخر:

«اَلْهَاوِيَةُ وَالْهَلاَكُ أَمَامَ الرَّبِّ.
كَمْ بِالْحَرِيِّ قُلُوبُ بَنِي آدَمَ!»
(أم ١٥: ١١)

صموئيل

مثَل آخر بخصوص الدفاع الأدبي عن النفس يوجد على شفتي صموئيل في خطابه الوداعي عندما سلَّم السلطة السياسية لشاول (١صم ١٢: ٢- ٥)، وهو أقصر ويشير فقط إلى مجال الأخلاق الاجتماعية مما يناسب هذه المناسبة. كان صموئيل يقدِّم حسابًا عن موقعه القيادي، ولذا فقد طلب الشهادة العلنية لولايته غير الفاسدة. وقائمة أسئلة صموئيل وردّ شعبه يبرئه من تُهم:

- السرقة (فائدة شخصية من وظيفته العامة)،
- والرشوة (فائدة شخصية من سلطته القضائية).

هذه الفقرة القصيرة تشير إلى مواصفات النزاهة في الوظيفة العامة التي كانت متوقعة في ذلك الوقت، والحقيقة كان فشل أولاد صموئيل في المحافظة على مستوى صموئيل هو الذي أثار الدعوى الناجحة للملكية (١صم ٨: ١- ٥).

حزقيال

القائمة الثالثة للفضائل والمفاسد التي قد ترد هنا هي قائمة مكرَّرة في حزقيال ١٨ وهي ليست دفاعًا عن أخلاقيات فردية محددة، كما ظهرت في الصفات

النمطية للبر والشر، وكما ظهرت في الأجيال السالفة، هي تظهر كدراسة حالة يقدمها حزقيال الذي يستخدم تدريبه ككاهن ليرسي حالة قانونية أخلاقية. مرة أخرى القائمة محدَّدة وهي تتداخل مع قائمة أيوب وصموئيل في نقاط عديدة، وطبقًا لحزقيال فإن الخطايا التي يتفادها الرجل البار النموذجي تشمل الآتي:

- الوثنية (٦ أ).
- الزنا والاعتداءات الجنسية الأخرى (٦ ب).
- ظلم الفقير مثل عدم رد الرهن الذي أُخذ مقابل الديون (٧ أ).
- السرقة (٧ ب)
- الفشل في إطعام الجائع وكساء العريان (٧ ج)
- الإقراض بفوائد كبيرة باستخدام الربا (٨ أ).
- الفشل في القضاء بعدل في القضايا (٨ ب).
- العنف والقتل (١٠).

نلاحظ مرة أخرى كيف أن العهد القديم يجمع ما نميل أن نجعله قسمًا منفصلاً في الأخلاق «الخاصة» و «العامة». حزقيال لم يكن ليصبر على الفكرة الحديثة الغربية أن الحياة الجنسية الخاصة والإخلاص لا يؤذي نزاهتهم بوجه عام أو استحقاقهم للثقة. وما يستحق الملاحظة أيضًا أن الفشل في عمل الصلاح هو أيضًا خطية، فالتوجُّه اللطيف الذي يصارع معه كل راعٍ قائلاً «بالطبع أنا مسيحي ولم أوذِ أبدًا أي شخص» كان سيُرفض بقسوة عند حزقيال، فلم يكن يكفي في تعريف الشخص البار القول «لم يغتصب اغتصابًا» (١٨: ٧) بدون إضافة «بذل خبزه للجوعان وكسا العريان ثوبًا» (١٨: ١٦). هنا توجد ظلال واضحة للتعاليم الأخلاقية ليسوع نفسه، والتي تردَّدت عند بولس بشكل ضمني «لاَ يَسْرِقِ السَّارِقُ فِي مَا بَعْدُ، بَلْ بِالْحَرِيِّ يَتْعَبُ عَامِلاً الصَّالِحَ بِيَدَيْهِ، لِيَكُونَ لَهُ أَنْ يُعْطِيَ مَنْ لَهُ احْتِيَاجٌ» (أف ٤: ٢٨).

العابد المقبول

هنا قوائم أخرى للفضيلة والرذيلة في كتابات الأنبياء موجودة في سياقات حيث كان الأنبياء يتناولون أمور العبادة والأخلاق. وكثيرًا ما لاحظ الأنبياء أن حياة الشعب تخلو حياته من النزاهة الأخلاقية وقد أثرت على العبادة. الشعب الذي أُفترض فيه أنه يؤدي فرائض العبادة، بينما هو يحيا في شر صارخ. ولكن بالنسبة للأنبياء فلن يكون هناك أي تعايش بين الطقوس المقدسة والخطايا الاجتماعية. لم يكن هناك أي تقصير في ممارسة الدين والطقس في أيام عاموس، ولكن الظلم الاجتماعي الجامح عمل منه سخريةً وتجديفًا. وقال عاموس هذا ورفضه (عا ٤: ٤- ٥؛ ٥: ٢١- ٢٧؛ ٨: ٥-٦). وردّد إشعياء نفس الملاحظة (إش ١: ١٠ - ١٧). وكلا النبيين ذكرا قوائم قصيرة للأخلاقيات الاجتماعية الإيجابية في دعاواهما:

«كُفُّوا عَنْ فِعْلِ الشَّرِّ.
تَعَلَّمُوا فِعْلَ الْخَيْرِ. اطْلُبُوا الْحَقَّ.
انْصِفُوا الْمَظْلُومَ.
اقْضُوا لِلْيَتِيمِ.
حَامُوا عَنِ الأَرْمَلَةِ.

(إش ١: ١٦- ١٧)

«اُطْلُبُوا الْخَيْرَ لاَ الشَّرَّ
لِتَحْيُوا
فَعَلَى هَذَا يَكُونُ الرَّبُّ إِلَهُ الْجُنُودِ مَعَكُمْ
كَمَا قُلْتُمْ. أَبْغِضُوا الشَّرَّ
وَأَحِبُّوا الْخَيْرَ
وَثَبِّتُوا الْحَقَّ فِي الْبَابِ»

(عا ٥: ١٤- ١٥)

وأقصر قائمة إيجابية – وفي نفس الوقت شاملة – هي قائمة ميخا ٦، ومرة أخرى تأتي في سياق التفكير في ما يكوِّن العبادة المقبولة، فعندما سمع اتهام الله في ٦: ١– ٥، تساءل ميخا عما يكون مناسبًا كذبيحة تناسب التوبة؟ وبم آتي أمام الرب؟ بعد السؤال عن مناسبة أي تقدمة – حتى ولو كانت بكره – نطق ميخا بالإعلان الجدير بالذكر وهو لا مفر من كونه فرديًا في مواجهته وصلته

«قَدْ أَخْبَرَكَ أَيُّهَا الإِنْسَانُ مَا هُوَ صَالِحٌ
وَمَاذَا يَطْلُبُهُ مِنْكَ الرَّبُّ
إِلاَّ أَنْ تَصْنَعَ الْحَقَّ وَتُحِبَّ الرَّحْمَةَ وَتَسْلُكَ
مُتَوَاضِعًا مَعَ إِلَهِكَ»

(مي ٦: ٨)

وأرسل إرميا لكل بوَّابة في الهيكل، وهناك واجه العابدين بطلبات أخلاقية لإله العهد الذي يدّعون أنهم يعبدونه والذي يفترضون أنهم تحت حمايته. ويوضح إرميا نوعًا من السلوك العملي الذي يكون دليلاً على التوبة الحقيقية ويقارنه بما يفعلونه بالفعل. وتفاصيل اتهامه تقدم مرة أخرى مواصفات نموذجية للشرير (أو الظالم)، وتشمل إرميا ٧: ١– ١١

- ظلم الغريب والأرملة واليتيم.
- سفك دم بريء.
- الوثنية.
- السرقة.
- الزنا.
- شهادة الزور.

يقارن إشعياء ٥٨ طقس الصيام بأخلاقيات التوبة الحقيقية. وتحمل التوبة الحقيقة ثمارًا عملية في قائمة نموذجية أخرى.

«أَلَيْسَ هَذَا صَوْمًا أَخْتَارُهُ:
حَلَّ قُيُودِ الشَّرِّ. فَكَّ عُقَدِ النِّيرِ
وَإِطْلاَقَ الْمَسْحُوقِينَ أَحْرَاراً
وَقَطْعَ كُلِّ نِيرٍ.
أَلَيْسَ أَنْ تَكْسِرَ لِلْجَائِعِ خُبْزَكَ
وَأَنْ تُدْخِلَ الْمَسَاكِينَ التَّائِهِينَ إِلَى بَيْتِكَ؟
إِذَا رَأَيْتَ عُرْيَاناً أَنْ تَكْسُوَهُ
وَأَنْ لاَ تَتَغَاضَى عَنْ لَحْمِكَ»

(إش ٥٨: ٦– ٧)

حقيقةً، ليس من الصعب أن نتتبع صدى الوصايا العشر في هذه النصوص مثل هوشع ٤: ١– ٢ يعتقد بعض المتخصصين أن الوصايا العشر استخدمت في اللتيورجية العامة كجزء من «متطلّبات الدخول» لمن يأتون للعبادة، وإذا كان استخدام الوصايا العشر قد تمت ممارسته بالفعل، فإن إرميا كان سيعيد تنبيه الناس للمتطلّبات التي قد تكون قد أصبحت طقسًا غير فعّال. وبالتأكيد فيما إذا كانت الوصايا العشر قد استخدمت أم لا فإن لدينا مثلَين آخرين واضحين في ليتورجية مطالب المدخل في مزمور ١٥، ٢٤.

«يَا رَبُّ مَنْ يَنْزِلُ فِي مَسْكَنِكَ؟
مَنْ يَسْكُنُ فِي جَبَلِ قُدْسِكَ؟
السَّالِكُ بِالْكَمَالِ
وَالْعَامِلُ الْحَقَّ وَالْمُتَكَلِّمُ بِالصِّدْقِ فِي
قَلْبِهِ»

(مز ١٥: ١– ٢)

ويواصل المزمور ليحدد العابد المقبول كشخص:

- يتكلم بالحق من القلب؛
- يتفادى الأعمال والكلمات والأفكار المؤذية؛

- يظهر قدرة على التمييز لمجتمعه؛
- يحترم كلمته مهما كلفه الأمر؛
- لم يفسد بإغراء المال وأيضًا بالربا والرشوة القانونية؛

مزمور٢٤ أكثر اختصارًا، ويضم فعلا من الخارج ودافعًا من الداخل في الجملة الجديرة بالذكر: «اَلطَّاهِرُ الْيَدَيْنِ وَالنَّقِيُّ الْقَلْبِ» (مز ٢٤: ٤)[٧].

هذه هي الأمثلة الأكثر وضوحًا بخصوص موضوع تضمنته المزامير، وفي الواقع أجزاء كثيرة من العهد القديم: العبادة المقبولة لا تنفصل عن الحياة المقبولة. وليتورجية إسرائيل مشبَّعة بمقارنات أخلاقية. النغمة موجودة في بداية المزامير الافتتاحية. ففي أعماق وعي المرنِّم يوجد الخط الفاصل بين البر والشر، البركة والإدانة تلتحمان بخطوات كل فرد «مبارك هو الشخص الذي...». ففي العبادة، طلبات العهد بين الرب وكل الأمة تواجه من جديد كل شخص حتى في الأماكن السرِّية في القلب بالنسبة للخطية المُخفاة عن المشهد العام أو عن الكشف.

فكشف الخطية المُخفاة لدى الأفراد ربما كانت هدمًا في أهداف قائمة اللّعنات في تثنية ٢٧: ١٤- ٢٦. وهنا قائمة لا تترك منفذًا للاعتذار، كل شيء على ما يرام طالما أن أحدًا لن يعثر عليها مرة أخرى فإن محتويات القائمة ترتبط بوضوح مع بقية القوائم التي ذكرناها سواء بشكل عام أو بشكل مفصل. تشمل تثنية ٢٧ اللعنات التالية:

- الوثنية.
- عدم إكرام الوالدين.
- تحريك أحجار الحدود (خداع اقتصادي).
- قيادة الأعمى لتضليله (قساوة قلب اجتماعية).
- منع العدل عن الغريب واليتيم والأرملة.
- اعتداءات جنسية بما فيها الزنا والوحشية وزنا المحارم.
- القتل في السر.
- قبول رشوة من أجل «قتل قانوني».
- فشل عام في حفظ الناموس.

إنه أيضًا في العبادة تتقوَّى المنظورات الأخلاقية، ويُعاد ضبطها لنرى الأشياء من وجهة نظر الله أكثر من رؤيتها من خلال المنظر الخارجي المضطرب والمحبِط. هذه هي الممارسة الموصوفة بدقَّة في مزمور ٧٣. فالمرنِّم بالكاد يستطيع أن يلتزم بقوة بنزاهته الفردية الأخلاقية وإيمانه بعدل الله الأخلاقي في مواجهة ازدهار الشرير وتألم البار (ع ١- ١٦). ولكن عندما ذهب ليعبد في المقادس (ع ١٧)، استعاد بصيرته وثقته الأخلاقية برؤية جديدة لأغراض الله الكاملة. فالعبادة والأخلاق مرتبطان لا ينفصلان في وجهة النظر العالمية لإيمان إسرائيل.

هناك طريقة أخرى لإدراك أهمية العبادة في تشكيل وجهة النظر العالمية الأخلاقية في إسرائيل، وذلك باستدعاء ما كان في سياق العبادة من نصوص أصلية في ماضي إسرائيل كان يُعاد سردها. هذه كانت القصص التي تكرَّرت مرّات غير محدودة وسجّلَت صفات الرب. هذه هي القصص التي دخلت إلى ضمير إسرائيل بقوة وشكّلت التوجه الأخلاقي ودعمته، ونحن نميل أن نركِّز أكثر مما يجب على ناموس العهد القديم، بينما خبرة الشعب كل يوم - الخبرة العادية للقصة الداخلة

(٧) في حلقة وصل مشوقة بين عبادة إسرائيل والافتراضات الأخلاقية في المزمور مثل مزمور١٥ انظر:
R. E. Clements, 'Worship and Ethics'

في العبادة – هي التي وجَّهت بوصلتهم الأخلاقية وأمدَّتهم بالقيم الجوهرية للجماعة[٨].

فشل وغفران

لكي نرى الأشياء من منظور الله، بالطبع لا يريحك أن توجه بصرك إلى نفسك. لأن هذا الوعي بالخطية الذاتية والفشل وعدم الكفاءة يصير حادًا. وهذا يوصلنا إلى أحد الصفات الأخلاقية العميقة والمهمة في العهد القديم، وأحد الإسهامات المركزية لمعتقدات والأخلاقيات اليهودية والمسيحية الكتابية. وهو الانتباه إلى الفشل الأخلاقي البشري المصحوب بالنعمة المدهشة لغفران الله.

كان لدينا مناسبة لنحصي نتائج السقوط في كل المناطق الأخلاقيات الاجتماعية التي درسناها بعناية في الفصول السابقة من هذا الكتاب. فالخطية بلا شك يتم تصويرها على أن لها نتائجها على المجال الاجتماعي وعلى تراكم العملية التاريخية، والآن نحن نكتشف أن العهد القديم لا يقل جذرية واشتمالية بالنسبة للطريقة التي يصف بها نتيجة الخطية على كل من أوجه الحياة الإنسانية الفردية أيضًا. الاستنتاج الموجود في تكوين بخصوص البشرية لا يمكن أن يكون أكثر اشتمالية: «كُلَّ تَصَوُّرِ أَفْكَارِ قَلْبِهِ إِنَّمَا هُوَ شِرِّيرٌ كُلَّ يَوْمٍ» (تك ٦: ٥)؛ «لأَنَّ تَصَوُّرَ قَلْبِ الإِنْسَانِ شِرِّيرٌ مُنْذُ حَدَاثَتِهِ» (تك ٨: ٢١). إن كونية هذه الإقرارات شاملة الجنس البشري (كل البشر خطاة بدون استثناء). ومحدَّدة (كل ناحية من نواحي الفردية تأثرت بالخطية).

ولذا فالحكيم يتساءل في شكل بلاغي متوقعاً ألا تُرفع يد للإجابة:

«مَنْ يَقُولُ: «إِنِّي زَكَّيْتُ قَلْبِي
تَطَهَّرْتُ مِنْ خَطِيَّتِي؟»

(أم ٢٠: ٩)

ولذا فإن أخلاقيات العهد القديم تقف على أساس الواقع، بدون الإقلال من الأخلاقية الكبرى لمطالب الله، فهي تأخذ كامل الاعتبار لمأزقنا الأخلاقي الإنساني مصنَّفة بدايةً من هشاشة الانحراف والضعف، إلى العصيان ثم إلى العناد دون تحفُّظ. إرميا، الذي ربما لديه اتصال ممتد أقرب بالشر أكثر من غيره، وقد لاحظ دخول الشر إلى عمق تكوين الإنسان:

«اَلْقَلْبُ أَخْدَعُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ
وَهُوَ نَجِيسٌ مَنْ يَعْرِفُهُ!»

(إر ١٧: ٩)

هو أيضاً رَأى بأنّ الذنب لا يُمْكن أنْ يُمْحَى بجُهدِه الخاص:

«هَلْ يُغَيِّرُ الْكُوشِيُّ جِلْدَهُ
أَوِ النَّمِرُ رُقَطَهُ؟
فَأَنْتُمْ أَيْضاً تَقْدِرُونَ أَنْ تَصْنَعُوا خَيْرٍ
أَيُّهَا الْمُتَعَلِّمُونَ الشَّرَّ!»

(إر ١٣: ٢٣)

«فَإِنَّكِ وَإِنِ اغْتَسَلْتِ بِنَطْرُونٍ
وَأَكْثَرْتِ لِنَفْسِكِ الأَشْنَانَ
فَقَدْ نُقِشَ إِثْمُكِ أَمَامِي
يَقُولُ السَّيِّدُ الرَّبُّ»

(إر ٢: ٢٢)

ولكن هذه الواقعة لا يجب أن تقودنا إلى فقدان الأمل. فالوعي بالخطية والفشل لا يشل الأخلاق في العهد القديم، فأن تعرف أنك خاطئ فهذا لا يعني أنك توقف مسيرتك في طريق الرب. إنه يقول لك ببساطة من أين يجب أن تبدأ قبل أن تضع قدمك على الطريق. ونقطة البداية

(٨) بين الدارسين المتخصصين الذين ركزوا بالذات على القوة الأخلاقية للسرد بالإضافة إلى Janzen and Wenham اللذين ذكرتهما قبلا انظر على سبيل المثال:
Bruce C. Birch, 'Old Testament Narrative and Moral Address'; and 'Moral Agency'.

هذه كانت الترتيب الموضوع لكفارة الله والخبرة الفردية للغفران. وفي العهد القديم كما في العهد الجديد يسبق الإنجيل الأخلاق، ولذا نحن نستطيع أن نرى أن الترتيبات المفصَّلة في النظام المستفيض للذبائح اللاوية لها إشارة أخلاقية. ليست فقط تمكَّن الشعب الإسرائيلي للحصول على الطهارة من الماضي الآثم من خلال ذبيحة دم الكفارة. ولكن أيضًا بها تتأكد توبة العابد واستمرارية انضمامه لعهد شعب الله. وهذا كان فقط الموقع الوحيد الذي فيه يمكن أن تُعرف كلمة الله وإرادته وتُطاع في المستقبل.

ولكن إسرائيل عرفت قوة فداء الله الذي يتجاوز حدود طقوس الذبائح. فصفة الله الأساسية كإله مخلِّص وغافر هي حقيقة يمكن مناشدتها حتى لو لم يكن هناك تقدمات متاحة أو ممكنة. حتى الاستنتاج الكئيب الذي اقتبس قبلاً وُضع في سياق خلاص الله المعجزي لنوح. النسخة الأصلية للفداء، ومع كل تشاؤم إرميا، فهو يتطلَّع للأمام – للعهد الجديد الذي وعد به الله،

«لأَنِّي أَصْفَحُ عَنْ إِثْمِهِمْ
وَلاَ أَذْكُرُ خَطِيَّتَهُمْ بَعْدُ»

(إر ٣١: ٣٤)

حزقيال أيضًا يمكن أن يرى قوة الله المغيِّرة في تغيير الله لقلب الحجر الذي تصلَّب بالشر، فيبدِّله بقلب لحم مولود من جديد ومملوء بروحه (حز ٣٦: ٢٥– ٢٧؛ ٣٧: ١– ١٤).

مرة أخرى اهتم المرنِّمون الذين أعلنوا بعمق معنى التوبة والغفران والحرية الأخلاقية والفرح الذي ينبع منهم، فمزمور ٢٥ ومزمور ٣٢ هما صلاة لغفران الخطية بعد اقتناع عميق واعتراف في المزمور الأخير. وكلا المزمورين يرتبط بخبرة الغفران إلى توقُّع الإرشاد والعون في المجال الأخلاقي. إنه الخاطئ التائب المغفور له الذي يمكنِّه الله من العيش حسب مسرَّته

«وَمُسْتَقِيمٌ لِذَلِكَ يُعَلِّمُ الْخُطَاةَ الطَّرِيقَ.
يُدَرِّبُ الْوُدَعَاءَ فِي الْحَقِّ وَيُعَلِّمُ الْوُدَعَاءَ طُرُقَهُ»

(مز ٢٥: ٨– ٩)

«وَأَنْتَ رَفَعْتَ
أَثَامَ خَطِيَّتِي
أُعَلِّمُكَ وَأُرْشِدُكَ الطَّرِيقَ الَّتِي تَسْلُكُهَا»

(مز ٣٢: ٥، ٨)

ربما لا يوجد شخص يعرف هذا جيدًا أكثر من داود، ورغم أن داود قيل عنه «رجل حسب قلب الله»[٩]، إلا أنه نزل إلى أسفل أعماق القسوة والعنف والشهوة والشر، إلا أنه كملك يُتوقَّع منه أن يكون قدرة أخلاقية لشعبه عن طريق المَثَل والتوجيه، ولكن كيف يمكن لهذه الشخصية الساقطة أن تقود الآخرين؟ يمكن فقط عن طريق نعمة الله العجيبة الغافرة المطهَّرة والمجدّدة

«قَلْباً نَقِيّاً اخْلُقْ فِيَّ يَا اللهُ
وَرُوحاً مُسْتَقِيماً جَدِّدْ فِي دَاخِلِي
(ووقتها) أُعَلِّمَ الأَثَمَةَ طُرُقَكَ
وَالْخُطَاةُ إِلَيْكَ يَرْجِعُونَ»

(مز ٥١: ١٠، ١٣؛)

إن قوة الغفران الأخلاقية ناقشها ستانلي هاويرواس Stanley Hauerwas وهو باحث متخصص شدَّد على أهمية التقليد القصصي في الكتاب المقدس في تشكيل

(٩) «رجل حسب قلب الله» ربما لا تعني كثيرا «شخصا مُغرم به الله» بشكل خاص، (كنوع من التفضيل في الجملة الإنجليزية كما يبدو منها، ولكن الكتاب المقدس في مكان آخر ينكر ذلك ، على الله، ولكن بالأحرى تعني شخصًا ينفذ إرادة الله وقصده (القلب في العبرية للخطط الهادفة وليس للمشاعر).

الحياة الأخلاقية للجماعة ومنها للحياة الأخلاقية للفرد:

لذا فالاستخدام الأخلاقي للكتاب المقدس يقع بالذات في قوّته التي تساعدنا على تذكُّر قصص الله للإرشاد المستمر لجماعتنا وأفرادنا... القصة في الكتاب المقدس ليست فقط تصف «الشخصية» [الله] ولكن تصف جماعة قادرة على تنظيم وجودها بطريقة تناسب هذه القصص، فاليهود والمسيحيون يؤمنون أن القصة ليست شيئًا أقل من وصفها لسمة الله، وهي عندما تعمل هذا فهي توصِّلنا لنوع من الناس مناسبين لهذه السمة.

السؤال بالنسبة للدلالة الأخلاقية في الكتاب المقدس يتحوَّل ليكون سؤالاً عن نوعية الكينونة التي يجب أن تكون عليها جماعة الكنيسة، لكي تستطيع أن تكوِّن قصصًا لحياتها الفردية من الكتاب المقدس كمركزية لحياتها...

الكتاب المقدس له سلطان على المسيحيين، لأنهم تعلموا كشعب مغفور له أنهم يجب أن يكون بمقدورهم أن يغفروا. ربما أنهم جماعة الغفران فهم مرتبطون مباشرة بكونهم جماعة تساندها القصص التي نجدها في الكتاب المقدس، مثل هذه القصص لا تفعل شيئًا أقل من إعلان الله الذي طبيعته الأصلية هي أن يغفر[10].

ولكن دعونا نعطي الكلمة الأخيرة لإشعياء لأنها كانت لأناس اتهمهم بأنهم امتلأوا بدماء الشر والظلم، شعب عبادتهم مرهقة ومقزِّزة ومقيتة بالنسبة لله حتى أنه لقَّب دعوته لأخذ نَفَس خلاص الله «بالمحاجة»:

«هَلُمَّ نَتَحَاجَجْ يَقُولُ الرَّبُّ.
إِنْ كَانَتْ خَطَايَاكُمْ كَالْقِرْمِزِ
تَبْيَضُّ كَالثَّلْجِ.
إِنْ كَانَتْ حَمْرَاءَ كَالدُّودِيِّ،
تَصِيرُ كَالصُّوفِ».

(إش ١: ١٨)

ولكن هذه الكلمة الخلاصية في الإنجيل تبعها مباشرة تحدٍ أخلاقي لا مفر منه

«إِنْ شِئْتُمْ وَسَمِعْتُمْ تَأْكُلُونَ خَيْرَ الأَرْضِ.
وَإِنْ أَبَيْتُمْ وَتَمَرَّدْتُمْ تُؤْكَلُونَ بِالسَّيْفِ».
لأَنَّ فَمَ الرَّبِّ تَكَلَّمَ»

(إش ١: ١٩- ٢٠)

وفي نفس سفر إشعياء نجد رؤيا كبيرة التي هي بالكامل مركز الكفارة التي لن تكون مكانًا أو شيئًا، ولكن شخص خادم الرب. ونحن نرى الصورة الغامضة في وصف يمثِّل الذروة في رفضه وانتصاره (إشعياء ٥٢: ١٣- ٥٣: ١٢)، وألمه النيابي والانتصاري والمؤثر، ليس لخطاياه ولكن لخطايانا نحن، لأن قصد الله الفدائي.

وَالرَّبُّ وَضَعَ عَلَيْهِ إِثْمَ جَمِيعِنَا.
... إِنْ جَعَلَ نَفْسَهُ ذَبِيحَةَ إِثْمٍ»

(إش ٥٣: ٦، ١٠)

هذه هي جلجثة العهد القديم، هنا أيضًا القاعدة الأساسية لوحدة الإنجيل والأخلاق، الإيمان والحياة في كلا العهدين، وبالتحديد سيادة نعمة ورحمة الله، فصليب المسيح هو البداية ليس فقط للحياة ولكن لكيفية الحياة.

(10) Hauerwas, *Community of Character,* pp. 66- 69.

قراءات إضافية

Birch, Bruce C., 'Old Testament Narrative and Moral Address', in Tucker, Petersen and Wilson, *Canon, Theology and Old Testament Interpretation*, pp. 75–91.

———, 'Moral Agency, Community, and the Character of God in the Hebrew Bible', *Semeia* 66 (1994), pp. 23–41.

Blocher, Henri, 'The Fear of the Lord as the "Principle" of Wisdom', *Tyndale Bulletin* 28 (1977), pp. 3–28.

Clements, R. E., 'Worship and Ethics: A Re-examination of Psalm 15', in Graham, Marrs and McKenzie, *Worship and the Hebrew Bible*, pp. 78–94.

Hauerwas, Stanley, *A Community of Character: Toward a Constructive Christian Social Ethic* (Notre Dame: University of Notre Dame Press), 1981.

Janzen, Waldemar, *Old Testament Ethics: A Paradigmatic Approach* (Louisville, KY: Westminster John Knox, 1994).

Mendenhall, George E., 'The Relation of the Individual to Political Society in Ancient Israel', in J. M. Myers, O. Reimherr and H. N. Bream (eds.), *Biblical Studies in Memory of H. C. Alleman* (Locus Valley, NY: J. J. Augustin, 1960), pp. 89–108.

Muilenburg, J., *The Way of Israel: Biblical Faith and Ethics* (New York: Harper, 1961).

Porter, J. Roy, 'The Legal Aspects of the Concept of "Corporate Personality" in the Old Testament', *Vetus Testamentum* 15 (1965), pp. 361–380.

Rogerson, John W., 'The Hebrew Conception of Corporate Personality: A Re-examination', *Journal of Theological Studies* New Series 21 (1970), pp. 1–16.

Wenham, Gordon J., *Story as Torah: Reading the Old Testament Ethically* (Edinburgh: T. & T. Clark, 2000).

الجزء الثالث

دراسة أخلاقيات العهد القديم

(١٢) نظرة عامة لمقاربات تاريخية

السؤال عن سلطان الكتب المقدسة العبرية على المسيحيين، وكيف يجب أن تُستخدم بخصوص الأخلاقيات هو سؤال كان وما زال صعبًا وسببًا للخلاف، رغم أن الموضوعات الأخلاقية التي أُثيرت في مجال الحياة المعاصرة ليس لها نظير بشكل ما، فهناك أسئلة رئيسية لم تثر - من حيث المبدأ - بين الجماعة المسيحية منذ السنين الباكرة. إن إعطاء اهتمام لهذا التيار الكبير من التقليد الذي نقف أمامه يمدنا بالاستنارة - وبمعنى أدق - بالتواضع حتى لا نتصوَّر بأننا الجيل الأول الذي يواجه التحدي الذي يضعه أمامنا العهد القديم كمسيحيين، فإن كنا حديثًا قد اخترعنا كلمة عالم التأويل «Hermenutics» فهذا لا يعني أننا أول من صارع مع ما يسرَّنا أن ندعوه «قضايا تأويلية».

هذا الفصل لا يمدنا بشيء أكثر من مجرد وصف موجز لبعض النقاط في تاريخ التفسير المسيحي للعهد القديم. فترات زمنية مستمرة وواسعة في الدراسات الكتابية القديمة والوسطى والمبكِّرة والحديثة قد حُذفت، وأنا سوف أغمس قلمي باختصار في بعض المقاربات الوصفية للاستخدام الأخلاقي للعهد القديم في الكنيسة المبكِّرة، كنيسة عصر الإصلاح الأوروبي وبين بعض المقاربات العقيدية المعاصرة للتفسير الكتابي. وفي الفصل التالي سوف أقوم بإلقاء نظرة شاملة لمقاربات لأخلاقيات العهد القديم نحو عالم أوسع من المعرفة المعاصرة الناتجة عن دراسة أو بحث في حقل معيّن، ونركِّز بشكل رئيسي على الرُبع الأخير من القرن.

الكنيسة الأولى

اقترح ريتشارد لونجنيكير Richard Longenecker ثلاث مقاربات رئيسية - أو تقاليد التأويل الكتابي- في مقال قصير ولكنه مثير (خاصة في تناوله للعهد القديم) في القرون الأولى للكنيسة، وهذه المقاربات الثلاث استمرت مؤثِّرة طوال التاريخ المسيحي[1]. ويمدنا تصنيفه بنقطة بداية مفيدة للدراسة التي أقدمها.

ماركيون

لم يبقَ شيئًا من كتابات ماركيون، ولذا فهو عُرِف من خلال من عارضوه فقط. خاصة أيرينايوس وترتليان، وقد كتب في النصف الثاني من القرن الميلادي، وكانت نقطة البداية رسالة غلاطية التي فهم أنها موجهة ضد اليهودية وكل ما هو يهودي. إن إعلان الله في يسوع كان مختلفًا كليًا عن عمل الله اليهودي الخالق، ولذا رأى عدم استمرارية جذرية بين الكتب المقدسة اليهودية والعهد الجديد المسيحي. فالكتاب المقدس اليهودي ليست له أية صلة أو سلطان على المسيحيين ويجب ألا يكون له مكان في الكتاب المقدس المسيحي، بالإضافة إلى أجزاء عديدة من العهد الجديد، والتي حكم أنها تأثرت على نحو خطير بالاهتمامات اليهودية. فلا غرابة أن أية سلطة أخلاقية للعهد القديم بالنسبة للمسيحيين يجب أن تُرفض منذ

(1) R. N. Longenecker, 'Three Ways of Understanding'.

البداية. إن الرفض الجذري لماركيون للكتب المقدسة العبرية كان هو نفسه مرفوضًا من الكنيسة. وهجومه – المباشر – أحد العوامل التي أدت إلى توضيح وتعريف أسفار الكتب المقدسة القانونية مع تضمين العهد القديم تضمينًا راسخًا في هذه القانونية.

آباء الإسكندرية

انتعشت الدراسة المسيحية المتخصِّصة في الإسكندرية منذ أواخر القرن الثاني إلى نصف القرن الثالث. وأكثر الشخصيات المعروفة هناك كانت أكليمندس وأوريجانوس، وكان أوريجانوس أكثر إنتاجًا وتأثيرًا، وهو الذي ميَّز بين «الحرف» و «الروح» في العهد القديم، مع إعطاء الأولوية للمعنى الروحي والقصد من النص. هو لم ينكر المعاني التاريخية والحرفية للعهد القديم، ولكن دلَّل على أنه كثيرًا ما يكون المعنى الحرفي للقصة أو الوصية مستحيلاً تمامًا، واستخلص أن الروح القدس لابد أنه قصد أن يبحث القارئ عن المعنى الروحي الخفي. إن كلمة الرب Word يمكن أن يستخدم قصصًا تاريخية ليعلِّم الحق الروحي، ولكن يمكنه أيضًا أن يمزج بالقصة أشياءَ لم تحدث، أو أشياء يصعب طاعتها وردت في الناموس، ولذا فالقارئ يُجبر بذلك على السعي إلى معنى أعلى يليق بالله[٢].

وأوريجانوس ميّز أيضًا بين جزئين من الناموس: الوعظي، والأخلاقي (رغم أنه في تفسير رسالة رومية أدرج ستة أساليب تكلم بها بولس عن الناموس). والجزء الأول أتى إلى نهايته في المسيح، ولكن الثاني حفظه المسيح وأضاف إليه، هذا الاختلاف ازداد فيما بعد بتعريف الفئة الثالثة، وبالتحديد الناموس القضائي أو المدني لإسرائيل. وظل الإطار التأويلي الرئيسي لتناول ناموس العهد القديم إلى وقتنا الحاضر.

بما أن المواصفات الرئيسية لمدرسة الإسكندرية كان الإيمان بأنه كان يوجد معنى روحي قبلًا، مخفي عن قصد في نص العهد القديم عن طريق الروح القدس. فهم اضطروا إلى إيجاد أسلوب للوصول إلى هذا المعنى المُخفي، وتوسَّعوا فيه. وكان الأسلوب الرمزي في التفسير اللغوي والشرح هو الحل الذي توصَّلوا إليه، رغم أن هذا الأسلوب صار أكثر ما اشتهرت به مدرسة الإسكندرية، فإنه يجب تذكُّر أن هذه الطريقة الرمزية كانت في الأساس مجرد أداة وهُجرت فيما بعد – أو تطورت على يد ورثة تقليد هذه المدرسة. والتراث الأكثر أهمية في الإسكندرية بالنسبة لتأويلات العهد القديم كان الافتراض المسبق للاستمرارية والانسجام بين العهدين. بما أن الكتب المقدسة العبرية جاءت من نفس الروح الواحد الذي ألهم بالعهد الجديد، فيجب أيضًا أن يكون له مغزى روحي مسيحي، وهذا أدى إلى مفهوم ثابت للكتاب المقدس، بينما أُعطيت أهمية قليلة للتطور التاريخي بين العهدين.

آباء أنطاكية

انتعشت المدرسة المنافسة في أنطاكية في القرن الرابع والخامس الميلادي، وشملت أسماء مثل يوحنا فم الذهب وثيودور الموبسيستي وتيودوروس وديودور الطرسوسي في تقليدها العريض.

بينما أخذت مدرسة الإسكندرية بالمعنى الحرفي التاريخي للعهد القديم إلى أعلى معنى أخلاقي وروحي (الرمزية *The allegoria*) فإن مدرسة أنطاكية أعطت الأولوية للتاريخ وبحثت عن المبادئ الأعلى بشكل ثانوي فقط.

استخدمت أنطاكية العبارة *Thōria* أو *anagōgē* لهذه المبادئ الثانوية وهم رفضوا بقوة الطرق الرمزية

(٢) انظر Froehlich, *Biblical Interpretation*, pp. 62- 64.

لمدرسة الإسكندرية، وأيضًا بحثوا في التقسيم الثنائي للناموس الذي تفرَّع من هناك، ودلَّل يوحنا فم الذهب على أن فاعليات جديدة بالكامل دخلت العالم بمجيء إنجيل المسيح. وفي ضوء ذلك لم يقبل أن يكون لناموس العهد القديم سلطة أخلاقية متواصلة على المسيحيين. حتى الأشياء التي كان مسموحًا بها في الناموس في العهد القديم يمكن أن تُرفض من قبل المسيحيين لأن الجديد هو جدَّة الحياة في المسيح. وهو طبَّق هذه الحجَّة على العبودية وكان من أوائل الذين قالوا إنّه رغم أن العهد القديم سمح بها، فإن هذه الحقيقة لا تبرِّر وحدها هذه الممارسة للمسيحيين الذين يجب أن يأخذوا غلاطية ٣: ٢٨ في الاعتبار[٣].

رأى ديودور الطرسوسي في تفسيره للمزامير القيمة الأخلاقية للعهد القديم، بالإضافة إلى أنها ترسخت بدقة في واقع تاريخي. وفي قراءة حرفية للنص لكنه رفض أية رمزية[٤]. أما ثيودور الموبسيستي فقد نبَّر في تفسيره لرسالة غلاطية على العهدين من خلال موسى ومن خلال المسيح ووضع فارقًا واضحًا بين الناموس- الإنجيل.[٥]

وبذا نبرَّت مدرسة أنطاكية على التطور التاريخي للكتب المقدسة وأهمية اكتمال فداء العهد القديم في العهد الجديد. هذا أدى إلى حركة أقل ثباتًا، ومقاربة فاعلة متحرِّكة أكثر للسلطان الكتابي، وفيه يمكن طرح منظورات العهد القديم جانبًا في ضوء «الشيء الجديد» للتجسُّد وملكوت الله في المسيح، وكلا من مدرسة الإسكندرية وأنطاكية آمنت في الاستمرارية بين العهدين، بينما رأت مدرسة الإسكندرية التشابه وجعلت العهد الجديد يقول أشياء مسيحية، فإن مدرسة أنطاكية رأت التطور وسمحت للعهد الجديد أن يتجاوز العهد القديم إذا اقتضت الضرورة.

(٥) المرجع السابق ص ٩٨ وما يليها.

ويرى لونچينكر Longenecker أن هذه التوجهات الثلاثة والمقاربات للعهد القديم قد ظهرت في التقاليد المختلفة في الكنيسة منذ ذلك الوقت رغم أن الكنيسة سبق أن رفضته رسميًا، لكن شبح الماركيونية قد هدم المدرسة التأويلية طوال العصور، لكنه عاد وظهر في ميول معارضي القانون الأخلاقي الخارجين من جناح المصلحين والوجوديين اللاتاريخيين عند بولتمان Bultman ومدرسته (لأسباب لاهوتية مختلفة) في المدرسة التدبيرية الحديثة. وأولئك مجرد حركات لاهوتية. الواقع أن الكثير من الكنائس تمارس الماركيونية في إهمالها الذي بلا حدود للكتب المقدسة التي استخدمها يسوع نفسه، وهم يرفضون قراءتها في العبادة وحتى في ترتيبات تلاوة القداس المخصَّصة لهذه القراءة. هناك تساؤل فيما إذا كان لدى العهد القديم أي شيء أخلاقي يمكن أن يسهم به في المصادر المسيحية للحياة العملية.

إن تأثير مدرسة الإسكندرية يعيش في فكر كالڤن والتقليد المصلح - ليس في معاملته الرمزية للكتاب المقدس العبري - والذي رفضه كالڤن بالقطع في مقابل التفسير اللغوي التاريخي الدقيق. وهذا يُرى في الالتزام بوحدة واستمرارية العهدين، وهذا يعني أن العهد القديم يُقرأ ككتاب مقدس مسيحي بدون أي شك، ويُفسَّر ويُطاع في ضوء المسيح. وتأثيره يمكن أن يتضح في تأكيد البيورتان (التطهريين) «الاستخدام الأخلاقي الثالث» للناموس في الحياة المسيحية، وهناك نوع من الوحدة الثابتة تُدفع إلى أقصى التطرُّف الأخلاقي عند حركة الثيونومية *Theonomist* (انظر ما سيأتي) التي تؤكد على أن السلطان الأخلاقي للعهد القديم يُطبَّق بأكثر قوة على المسيحيين - تمامًا مثلما طُبِّق الناموس على إسرائيل - بما أنه ناموس الله لكل العصور وكل

(3) Longenecker,'Three Ways of Understanding' p. 27.
(4) See Froelich, *Biblical Interpretation*, p.82.

البشر. بينما أتباع مدرسة الإسكندرية جعلوا الناموس العبري ملاعمًا بأن جعلوه رمزًا، وتمنى أتباع الثيونومية Theonomists أن يجعلوه مناسبًا للتطبيق الحرفي لو أمكن ذلك.

أما أتباع أنطاكية الكارهين للرمزية، فقد ظهروا مرة أخرى في الرفض الشجاع للوثر في لاهوت العصور الوسطى المدرسي. وكان لوثر أيضًا أنطاكيًا أكثر من كالڤن في السماح للخمر الجديد أي الإنجيل أن يُراق من الزق القديم - أي العهد القديم - كلما أحس بالصراع، بينما كان كالڤن يسعى للاتساق والانسجام كان لوثر مقتنعًا بالحرية الكاملة وأحيانًا التعارض في تناوله للعهد القديم من الناحية الأخلاقية، وهي قناعة نبعت من طبيعته المتحمِّسة المتحرِّكة لتمجيد تفوُّق الإنجيل على الناموس. كما نرى أمثلة حديثة لروح مدرسة أنطاكية مثل المينونايت الذين اهتموا و نشطوا في المجال الاجتماعي ونبَّروا على التهذيب الجذري وتبعوا توجهًا مسيحانيًا طبقًا للعهد الجديد في كلٍّ من اللاهوت والأخلاق، بينما نبَّروا على أهمية تميُّز شعب الله، وهي القيمة التي اعتبرت الأكثر قوة في الكتب المقدسة العبرية. ولذا نحن نذهب الآن إلى هذه الأفكار الكبيرة للمصلحين.

عصر الإصلاح

لوثر

مارتن لوثر كمفسِّر كتابي ورث أدوات العصور الوسطى في التفسير. والتي شملت الأسلوب الرمزي - ضمن أساليب أخرى - التي تطورت في الكنيسة الغربية بالأخص في شمال أفريقيا. وأوضحت طبعاته الأولى لتفسير رسالة غلاطية تأثير مدرسة الإسكندرية، إلا أنه انتهى إلى رفض المنهج الرمزي تمامًا (كمبدأ إن لم يكن دائمًا بالممارسة)، وما أكثر نحو المدخل الأنطاكي من الناحية اللاهوتية، وأيضًا التفسيرية اللغوية. وهذا بالطبع كان يعود مباشرة إلى خبرته الشخصية في إعادة اكتشاف إنجيل العهد الجديد. فالخبرة الهائلة بخصوص التحرُّر بالإنجيل من أحمال الضمير والتي شعر أنها أثقلته بالناموس وغضب الله، وجَّهت لوثر إلى مدخل مركزية المسيح ومركزية الإنجيل بشكل أساسي بالنسبة لكل شيء بما فيها التفسير التأويلي الكتابي. هذا يتطلب استخدامًا ديناميكيًا فاعلاً للعهد القديم متميِّز تاريخيًا. فمن ناحية لم يتخل لوثر أبدًا عن العهد القديم كأساس للكتاب المقدس والإيمان المسيحي، ومن ناحية أخرى فبالتأكيد وضعه في موضع ثانوي بالنسبة للعهد الجديد وفهمه الخاص للنعمة والخلاص. هذا أدى إلى استخدام غير مستمر بشكل دائم للعهد القديم. فأحيانًا كان يمكن أن يعلِّم عن واجبات وقصص معينة من ناموس العهد القديم، بينما في أحيان أخرى كان يحث المسيحيين ليتحرَّروا من أجزاء معينة (مثال التي لها صلة بالنذور الرهبانية) بالتحديد لأنها (أقسام) في العهد القديم. والمسيحيون لا يحتاجون أن يتصرَّفوا مثل اليهود[٦].

رأى لوثر أن شريعة العهد القديم بما لها من استخدام مدني، كضابط سياسي للشر البشري في المجتمع الإسرائيلي.

ورأى أيضًا استخدامها الروحي، مثل مرآة تكشف الخطية، وبالتالي تأخذنا من الرعب والدينونة إلى التوبة وإلى الإنجيل. هذا الاستخدام الثاني بالنسبة للوثر هو قصده الأوّلي الذي صار محط اهتمام المسيحيين. وهناك

(٦) منافشة مفيدة جدًا لهذه الصفة في لوثر. مع إيضاح وتفاصيل مراجع كاملة يقدمها:
D. F. Wright, Ethical Use of the Old Testament,
انظر أيضًا G. O. Forde, 'Law and Gospel'; Bloesch, *Freedom for Obedience* Ch 7- 8.

نقاش بخصوص ما إذا كان لوثر قد قَبِل «الاستخدام الثالث» للناموس وبالتحديد الإرشاد الأدبي للمسيحيين الموجودين الآن، مع سلطان أخلاقي على المؤمنين. يبدو أنه رفض تلك السلطة الأخلاقية للناموس، بمعنى أن المسيحيين مقيَّدون بطاعته إلا أنه في الممارسة استخدم العهد القديم كثيرا في كتابه الكاتيتشزم (التعليم عن طريق السؤال والجواب) عندما ناقش مطالب السلوك المسيحي، والكثير من تعليمه في ذلك الكتاب تأسس على الوصايا العشر. وهو «نَزَع اليهودية» من الوصايا وأعاد تفسيرها بحرية في مفهوم مسيحي، ولكن الفرضية واضحة وهي أن الوصايا العشر مازالت تعمل بسلطان في إرشاد السلوك المسيحي رغم أن لوثر يصر أن المسيحيين ليسوا مقيَّدين حتى بالوصايا العشر. ولذا فإنه عندما نأتي إلى أساسيات، لإيجاد سلطان أدبي لناموس العهد القديم، فإن لوثر يضعه في القانون الطبيعي، أي أنه بالنسبة لتلك النقاط حيث يكون المسيحيون مقيَّدين بالسلطة الأدبية في الناموس، فهذا ليس بالناموس في حد ذاته الذي أُعطي لموسى، ولكن بالناموس الذي يعكس ببساطة إرادة الله الأخلاقية الأوسع في الخليقة.

بالنسبة للوثر، فإن الناموس من الناحية الأساسية يسبق ويقف في تباين حاسم مع الإنجيل (وهي الحالة التي عليها لاهوت اللوثريين وأخلاقياتهم حتى الآن) فالمثال الأنطاكي موجود هناك والوقائع الجديدة للخلاص التاريخي في المسيح تفوق وتغلب كل ما حدث قبلاً. ولذا فإن لوثر يمكن أن يكون حرًا في تناوله ليس فقط للناموس، ولكن لسرد الكتاب المقدس. وهو يمكن أن ينشغل بدفاع بارع عن المواقف الأخلاقية التي تثير تساؤلات بخصوص الأبطال الكبار في العهد القديم (مثال كذب إبراهيم على أليمالك بخصوص سارة)، وفيما إذا استطاع أن يوضح أنهم كانوا يتصرَّفون بعيدًا عن الإيمان بوعد الله. وبهذا المعنى تغطي النعمة أعدادًا لا تُحصى من الخطايا بأكثر من طريقة واحدة.

كالڤن

يقدم كالڤن حركةً متأرجحةً مثل حركة بندول الساعة التي تتجه إلى المدخل الإسكندري للعهد القديم. ليس بمعنى التفسير الرمزي (الذي رفضه كالڤن أكثر من لوثر) ولكن في رؤية وحدة واستمرارية العهدين. أكد كالڤن على عهد واحد للنعمة المخلِّصة. الوعد الإبراهيمي الذي يجري عبر الكتاب المقدس ولذا فقد رأى إنجيل النعمة في العهد القديم، وبذل جهودًا كبيرة ليوجِد انسجامًا أكبر واتساقًا بين الناموس والإنجيل.

وأخذ كالڤن إقرار المسيح باستمرارية وصلاحية الناموس والأنبياء (مت ٥: ١٧ وما بعده) بجدية شديدة، ولذا هو لم يقبل «الاستخدام الثالث» للناموس ولكن اعتبره في الواقع الأكثر أهمية. يعمل الناموس كإرشاد عملي لسلوك المسيحيين ليشكِّلنا ويعدَّنا للأعمال الصالحة تجاوبًا مع النعمة المخلصة، ولذا فبينما كان لوثر يؤكد، رغم أنه كان متنبهًا للجوانب الثلاثة لاستخدام الناموس، على أن مبدأ الاستخدام كان الثاني (مثل اتهامنا – إدانتنا – إرهابنا حتى يؤدي بنا إلى المسيح) كان كالڤن يؤكد على الاستخدام الثالث (إرشادنا وتدريبنا أدبيًا).

> الاستخدام والمبدأ الثالث [للناموس الأدبي] الذي يتلاءم عن قرب مع القصد الصحيح للناموس يجد مكانه بين المؤمنين الذين يعيش في قلوبهم الروح القدس ويملك عليهم بالفعل... هذه هي الوسيلة الأفضل [للمؤمنين] ليتعلمَّوا بأكثر عمق كل يوم عن طبيعة إرادة الله التي يتطلعون إليها والتي تقوّيهم لفهمها، لأننا لا نحتاج للتعليم فقط، بل للتشجيع، فإن خادم الله ينتفع بهذه الفائدة التي للناموس: بالتأمل المتواصل

لكي يتيقَّظ للطاعة ويتقوَّى فيها، ويتراجع عن الانزلاق في طريق التعدي[٧].

إن الناموس في الواقع أمّن «نموذجًا كاملًا للبر» والذي يُطبّق على كل العصور وليس فقط على العبرانيين، وبالطبع تؤخذ الخصوصية التاريخية والسياقية في الاعتبار، ولكن هذا لا يلاشي ملاءمته لشعب الله في العصور التالية. حتى المسيح نفسه لم يضف شيئًا للناموس ولكنه أعاده إلى كماله[٨].

وبهذا المنظور الأكثر إيجابية دلَّل كالڤن على أن الأسلوب الذي به نستفيد من الناموس (وهو مبدئيًا يوسِّع الوصايا العشر) هو أن نبحث عن القصد من كل وصية. وهو يسعى دائمًا إلى استخدام إيجابي بشكل ما، بنفس الطريقة التي كثيرًا ما ذهب بها إلى قلب الموضوع بأن يرى **القصد** من الناموس: لماذا أُعطي؟ ولفائدة من؟ وبطريقة مماثلة أيضًا رأى كالڤن أنه من المنطقي أن نمدِّد قوة الكلمات الحرفية نفسها بأن نفترض أن أي ناموس يمنع عكس ما يوصي به أو يوصي بعكس ما يمنعه.

ولذا يمكن أن نكتشف أن الفرق بين تناول لوثر وكالڤن للناموس كان فارقًا سيكولوچيًا وبديهيًا كما هو لاهوتيًا، فبينما ينظر لوثر كثيرًا إلى ما يمنعه الناموس لكي يؤكد على أن دوره «كقاتل» يجب الهروب منه إلى نعمة الإنجيل، فإن كالڤن يتطلَّع إلى ما يدفع إليه الناموس مستخدمًا إياه كمثال أو كتاب تمهيدي يطبِّقه على كل أنواع الموضوعات في الحياة المسيحية في العالم في عصره. لو أُخذت أي من هذه المقاربات (كلاهما يعلن بأن العهد الجديد امتداد لسابقه) إلى أقصى درجة من التطرُّف، فإنه يمكنها بالطبع أن تكون غير متكافئة في الجهة المعاكسة. ولذا فخطورة لوثر هو الانزلاق إلى ماركيونية عملية أو إلى طريق معارضي القانون الأخلاقي. بينما الخطورة في كالڤن كانت دائمًا الانزلاق إلى التقيُّد الحرفي بالنص. لكن أي من هذين النقيضين لا يمثل اتهامًا على أي من لوثر أو كالڤن.

وفي كتابه «المبادئ institutes» وسَّع كالڤن الوصايا العشر بالتحديد، إلا أنه في تفسيره للأسفار الأربعة الأخيرة لموسى لم يعلِّق فقط على الوصايا العشر نفسها، ولكن على كل القوانين الأخرى التي رتبَّها بالنسبة لارتباطها بالوصايا العشر[٩]. وقام بمناقشة أوسع في هذه القوانين الأخيرة بين «الشرح» «Exposition» (القوانين التي أوضحت أو أعطت الدفعة التي تحتوي عليها الوصايا العشر، ولذا تنتمي إلى أصل الناموس. وتتشارك في استمرارية الصلاحية الأخلاقية للوصايا العشر) و «الملاحق السياسية» «*Political Supplements*» (الترتيبات المدنية أو الاحتفالية التي كانت تُطبَّق في إسرائيل) وهذا القطاع الأخير من القوانين لا يحتاج أن يُفرض على قوانين المجتمعات الأخرى طالما أن القصد الأساسي من الوصايا العشر محفوظ. ولذا وعلى سبيل المثال أدرج تناوله للوصية الثامنة (لا تسرق) هو أدرج في «الشرح».

- دفع الأجور في الحال (لا ١٩: ١١، ١٣؛ تث ٢٤: ١٤- ١٥؛ ٢٥: ٤)؛
- الاهتمام وعدم التفرقة بالنسبة للغرباء (خر ٢٢: ٢١- ٢٤؛ لا ١٩: ٣٣- ٣٤؛ تث ١٠: ١٧- ١٩)؛
- الأمانة في الميزان والكيل (لا ١٩: ٣٥- ٣٦؛ تث ٢٥: ١٣- ١٦)؛
- عدم تحريك علامات الحدود (تث ١٩: ١٤)؛

(٧) المرجع السابق ٧، ٨، ٢؛ ١٣، ٧، ٢

(7) Calvin, *Institutes, 2. 7. 12.*

(9) J. Calvin; Four *Last Books of Moses.*

- واجبات بخصوص الرهونات للقروض (خر ٢٢: ٢٦- ٢٧؛ تث ٢٤: ٦، ١٠- ١٣، ١٧- ١٨)؛
- شرائع ضد تقاضي فوائد (خر ٢٢: ٢٥؛ لا ٢٥: ٣٥- ٣٨؛ تث ٢٣: ١٩- ٢٠)؛
- استرجاع الأملاك الضائعة (خر ٢٣: ٤؛ تث ٢٢: ١- ٣)؛
- تعويضات عن السرقة (عد ٥: ٥- ٧)؛
- إدانة الرشوة والفساد (خر ٢٣: ٨؛ لا ١٩: ١٥؛ تث ١٦: ١٩- ٢٠)؛
- منع المحاباة مع أو ضد الفقير (خر ٢٣: ٣، ٦)؛ ثم يُدرج في فئة (الملاحق السياسية)؛
- الالتقاط للفقير (لا ١٩: ٩- ١٠؛ ٢٣: ٢٢؛ تث ٢٤: ١٩- ٢٢)؛
- السنة السابعة (خر ٢١: ١- ٦؛ تث ١٥: ١- ١٨)؛
- اليوبيل وتعليمات الفداء (لا ٢٥)؛
- مقاطعة إهلاك ثمار الأشجار في الحرب (تث ٢٠: ١٩- ٢٠)؛
- الإعفاء من الخدمة العسكرية لبعض القطاعات من الناس (تث ٢٠: ٥- ٨)؛
- واجب الزواج من زوجة الأخ (تث ٢٥: ٥- ١٠)؛

إن السؤال الذي يُثار بوضوح بالنسبة لتقسيم كالڤن هو عن كيف ولماذا وضع بعضًا من الوصايا في فئة ما يتبع الوصايا العشر، ولكن لا توجد إجابة سهلة يمكن تقديمها. فالفكرة أنه بأية طريقة هو يرفض أن يسمح أن تكون الوصايا العشر نفسها فقط ملاءمة للمسيحيين. فالمبادئ التي تعبِّر عنها موجودة أيضًا في قوانين أخرى، قوانين ذات علاقة أكبر أو أقل بالوصايا العشرة. ولذا فليس مهمًا أن تختلف الدولة المعاصرة كثيرًا في ترتيباتها المدنية والسياسية عن قوانين معينة في إسرائيل، بالإضافة إلى أن القوانين المدنية تُستخدم لنفس الغرض وتحمي نفس المبادئ الرئيسية. فما يُفهم أن «المساواة العامة» (جملة كالڤن نفسه) التي تميِّز القانون المدني الإسرائيلي يجب أن تُحفظ حتى إذا كان الشكل الحرفي لم يعد هو الرابط. فإذا كان المبدأ الأساسي للوصايا العشر مأخوذًا به بجدِّية، فإذًا موضوعات العدل العملي والمعاملة العادلة للفقراء وحماية الحدود وغيرها، سوف تكون في موضع التشريع المناسب كما كانت في إسرائيل[١٠]. وإلى هذا الحد إذًا أخذ كالڤن سلطان ناموس العهد القديم بجدية شديدة، وسعى ليوضح ملاءمته من منظور أوسع من مجرد الوصايا العشر. هو لم يكن ثيونوميًا بالمعنى المعاصر للسعي لتطبيق كل ناموس العهد القديم كما كان في مجتمعات ما بعد الكتابية، فحركة الثيونومية منذ أن اقتربت من وجهة النظر اللاهوتية للمصلحين تدعو كالڤن كثيرًا بالقديس النصير لها، ولكن لا شك أن كالڤن لم يكن يصادق على تأكيدهم للتطبيق الحرفي لناموس العهد القديم في المجتمعات الحديثة بما أنه ميَّز بوضوح بين الأخلاق الدائمة أو القانون الطبيعي والقوانين السياسية المؤقتة[١١].

المعمدانيون

هو الجناح الثوري في حركة الإصلاح، وقد أصدر ذلك الجناح كتابات متنوِّعة ملحوظة بالنظر إلى الضغوط والكراهية التي واجهوها. يصعب عمل تصنيف لموقعهم في موضوعنا كما يمكن أن نعمله مع مصلح واحد مثل

(١٠) انظر 'D. F. Wright 'Calvin's Pentateuchal Criticism ومناقشته الإضافية في 'Ethical Use of the Old Testament'

(١١) لنقد مفيد من تقليد المصلحين أنفسهم لادعاء الثيونومية على كالڤن مشيرًا إلى اختلافات مهمة بين المنهج والتفسير، انظر:
W. Robert Godfrey,'Calvin and Theonomy'.

ومدخل الثيونومية سوف يُدرس فيما بعد في هذا الكتاب.

كالڤن أو لوثر. ولكن هناك بعض من الملامح العامة؛ ففي موضوع التفسير الكتابي والاستخدام الأخلاقي المحدد للعهد القديم يمكننا الإشارة إلى مواقع معينة للاتفاق الواسع بين المعمدانيين والخط الرئيسي للمُصلحين قبل أن نعرف مساحات مهمة في الاختلافات بينهما(١٢).

كان المعمدانيون على اتفاق تام مع المصلحين الآخرين بخصوص سلطان الكتاب المقدس ككلمة الله، وهذا يمكن أن يفهمه الشخص العادي بوضوح، أي أن التفسير يجب أن يتحرَّر من قيود أي تقليد كنسي، وأن الأسلوب التأويلي الخاص ضروري لشرح بعض الصعوبات، وأن الكتاب المقدس في النهاية يجب أن يُطاع، إلا أن عدم الاتفاقات ركزت على ثلاثة أمور رئيسية:

١- مجال ملاءمة الكتاب المقدس. كان السؤال فيما إذا كان الكتاب المقدس ككل (عهد قديم وجديد) يجب أن يُطبَّق على الحياة المدنية العامة، أو أن العهد الجديد يُطبَّق فقط على السلوك الشخصي للمسيحيين وليس على الأمور المدنية. وكان رأي المصلحين بشكل عام هو أن ناموس العهد القديم يمكن أن يتصل بالأمور المدنية (وبذا يسمح لهم بتطبيق عقوبات وجزاءات العهد القديم في الأمور القضائية والعسكرية). بينما تعاليم المسيح كانت في الأساس للعلاقات الشخصية بين المسيحيين. وأكد المعمدانيون أن نظام المسيح يجب أن يحكم كل الحياة بما فيها الحياة المدنية أيضًا. ولذا فبالنسبة للمعمدانيين بما أن العهد الجديد (حسب فهمهم) يحكم الحياة المدنية، وبما أن العهد الجديد يفوق العهد القديم، فهذا كان له نتيجة - أو على الأقل نسبية سلطان العهد القديم - على الحياة المدنية والحكم. ولذا لا يقبل المعمدانيون الاستخدام الواسع (وكثيرًا الظالم) لعقوبات العهد القديم وتبريراته لأمور الدولة التي تم الموافقة عليها عن الخط الرئيسي لدى المصلحين.

٢- طبيعة الكنيسة وعلاقتها بالدولة. المصلحون الرئيسيون يُطلق عليهم أحيانًا لقب (الحكَّام) بسبب قناعاتهم بأن الكنيسة والدولة مرتبطان معًا في مقاصد الله، وبأن إصلاح الكنيسة كان جزءًا من مسئولية الحكام المدنيين. رغم أنهم دافعوا عن النماذج المختلفة عن كيف يجب أن تعمل هذه العلاقة، لكن الخط الرئيسي للمُصلحين كان بشكل عام ملتزمًا بفهم ثيوقراطي «للعالم المسيحي». أما المعمدانيون، فمن ناحية أخرى اعتبروا الكنيسة جماعة فاصلة وجامعة للمؤمنين الحقيقيين وهي مختلفة بوضوح للعيان عن كل المؤسسات العلمانية، وليست جزءًا من الدولة. فهم رفضوا مفهوم «العالم المسيحي» ومعها افتراضات الثيوقراطية المأخوذة من العهد القديم. فالكنيسة بالتحديد ليست دولة قومية مثل إسرائيل في العهد القديم. ولذا لا يجب أن تتصرَّف كما لو كانت هكذا. والفارق يبدو في قناعتين أساسيتين عند المعمدانيين:

(أ) المعمودية. بالنسبة للمعمدانيين، كانت معمودية الأطفال جزءًا من الجنسية المسيحية في الدولة المسيحية، وكان مبرّرًا جزئيًا من خلال إقرار مساواته بختان العهد القديم، فرفضه أو إنكار صلاحيته عن طريق «إعادة العماد» كان في سياق الدين السياسي في القرن السادس عشر في أوروبا مساوٍ للعصيان أو التمرُّد ضد مؤسسات الدولة نفسها. وبالنسبة للمعمدانيين كان مطلوبًا بشكل واضح في العهد الجديد بالنسبة للمؤمنين فقط، ولا صلة له بالجنسية المدنية، ولذا فإن العهد القديم لم يكن يجد جوابًا لهذه المسألة.

(١٢) أكثر المقالات إفادة ووضوحًا بخصوص التأويل الكتابي عند المعمدانيين قدمه Willard Swartley(ed.), *Biblical Interpretation.*

وارتبطت قوة معتقد المعمدانيين في هذا الشأن بكراهية شديدة وتكلفة عالية في هذا الجدال ربما أدت إلى إلغاء أكثر حدّة للعهد القديم أكثر مما كان مقصودًا قبلا. أي أنه بما أن الخط الرئيسي البروتستانتي برَّر عماد الأطفال على خلفية العهد القديم ثم بعد ذلك اضطهدوا المعمدانيين بشدة وحاربوهم عندما رفضوا فكرة معمودية الأطفال (ومرة أخرى برَّروا أفعالهم على خلفية العهد القديم) فإنه لا يدهشنا أن نجد دعوة المعمدانيين المضادة تسعى لتجاهل أسس العهد القديم التي استند إليها أعداؤهم القساة.

(ب) السلمية Pacificism. قال المصلحون بما أن السلطة المدنية قد تعيَّنت من الله فإن المسيحيين مقيّدون بطاعة الدولة التي تشمل حمل السلاح في صالح الدولة أثناء الحرب. مرة أخرى يُستخدم العهد القديم بشكل واسع لمساندة شرعية الحرب، في ظروف معينة، وأغلب التقليد المعمداني (رغم أن بعض المجموعات أخذت الوجهة العكسية بتطرُّف) أخذ تعليم يسوع بخصوص عدم العنف بجدية شديدة لذلك برهنوا على أن المسيحيين لا يجب أن يشاركوا في عنف الحروب. مرة أخرى، وكما أن هذا الموضوع عزيزًا عليهم جدًا بينما هو كفر وأناثيما بالنسبة لمعارضيهم، فقد أثَّر على المساجلات التأويلية. ولكي يظهروا عدم عنف المسيح فقد كان عليهم أن يضعوا العهد القديم وحروبه في الظل إما باهتمام نسبي بالعلاقة بالمسيح أو باهتمام أقل في رفض سلطان العهد القديم الذي أدى في بعض الحالات إلى محاكمة الماركونيين.

ولذا فنحن يمكن أن نرى أن عصر الإصلاح – لدرجة كبيرة – هو سؤال عن السلطة الأخلاقية واستخدام العهد القديم قد تأثر بالسؤال الذي سبقه عن الأمور الكنسية Ecclesiology خاصة السؤال المزعج بخصوص علاقة الكنيسة بالدولة، ومن المحتمل الإشارة إلى الفاعلية المقارنة في أيامنا هذه – أي المدى الذي يكون فيه المسيحيون مستعدين لاستخدام العهد القديم أو إذا كانوا بالفعل سيستخدمونه فإن الاستخدام سوف يتأثر جزئيًا بكيفية فهمهم لطبيعة الكنيسة ودورها في المجتمع بوجه عام.

من المثير أيضًا أن نلاحظ أن نظام المعمدانيين بالنسبة للعهد القديم بشكل جزئي كان رد فعل لما اعتبروه استمرارية لشرعية «الدولة فوق الكنيسة» Erastianism «الدولة مسئولة عن تطبيق العقوبات على المخالفين وليس الكنيسة». وهو الخط الفكري الرئيسي في الحركة البروتستانتية. وكان هذا صوابًا رغم أنه في جو كنسي مختلف تمامًا عن وقت نشأة التدبيريين كما سنرى لاحقًا.

٣- الأولوية المطلقة لطاعة المسيح. هذا يُحتمل أن ملاحظته تمت كمبدأ إرشادي للمعمدانيين في أوجه عديدة. المسيحية كانت خبرة شخصية روحية للخلاص بالمسيح ثم يلي ذلك التزام التلمذة. فما قاله يسوع يجب أن يُعمل. هذا قد يؤدي أحيانًا إلى نوع جديد من الحرفية في حد ذاته. ولكن هذا بالتأكيد قصد أن العهد القديم ثانوي بالنسبة للعهد الجديد بخصوص الأولوية الأخلاقية (ومرة أخرى كان هناك استثناءات مثلما فعل توماس مونتسر، وچان أوف ليدن Thomas Müntzer, Jan of Leyden اللذان لجأ كلٌّ منهما إلى الرؤيوية في العهد القديم كتبرير للعنف والمبالغات (أخرى). أحيانًا تؤدي أولوية يسوع والعهد الجديد إلى الماركونيّة الفعليّة وعندما ترتبط بدعاوي الإعلانات المباشرة للروح القدس فقد تؤدي إلى التخلّي حتى عن العهد الجديد أيضًا عند بعض من اتجاهات جناح الروحانيين الأصوليين الراديكاليين للحركة. ولكن من بين تفسيرات القادة

الحذرين والمميَّزين، فإن الوضع السائد بوضوح كان مجيء المسيح ونسبية العهد القديم أمام العهد الجديد.

مينو سايمنز Menno Simons قائد معمداني صاحب أجرأ منظومة تشريعية (في جماعة المينونيت) رفع العهد القديم وأعطاه مكانة عالية ولكنه اعتقد أن المسيح يمكِّن المسيحيين للوصول لأبعد منه.

وطبقًا لمينو فإن يسوع المسيح يمكن أن يأتي بشيء جديد. أستبدل العهد الذي قُطِع من جذوره في العهد القديم بعهد جديد لملكوت المسيح. وقد أكد الخط الرئيسي للمصلحين على استمرارية العهدين القديم والجديد، فبالنسبة لهم كان هناك بالفعل عهد واحد في وثيقتين. هذا المبدأ مكَّنهم من تبرير عماد الأطفال بالقياس للختان وهو ما يقابله في العهد القديم. وهم أيضًا وجدوا في العهد القديم مثالا بالنسبة لعلاقة الدولة الكنيسة، وأنكر المعمدانيون شرعية اللجوء إلى العهد القديم بالإشارة إلى المكانة المعيارية للعهد الذي قطعه الله من جديد.(١٣)

كان التقييم الأعلى لمينو للعهد الجديد مجرد النتيجة المفترَضة لتأكيده الأساسي على مركزية يسوع المسيح... وعندما أتى المسيح فقد حقَّق الناموس، ومكَّن الإنسان من إدراك كل ما أراده الله منه. ويقول مينو إن البشر يستطيعون الآن أن يتخطُّوا ناموس العهد القديم لأنهم قد وجِّهوا إليه بالمسيح. وموسى خدم أيامه، والآن المسيح أعطى وصيةً جديدةً... كان مينو متنبهًا تمامًا للموضوعات الأخلاقية التي تفرَّعت من اهتماماته اللاهوتية. إفاداته بخصوص ويلات الحرب واستخدام السيف قد نبعت من موقفه في رؤية الاختلاف بين العهد القديم والجديد. وأي مدخل للتبرئة لفرد ما مرفوض، لأن العهد الجديد يمنع الانتقام، وناموس الحب يجب أن يكون هو دافع المؤمن، ووصية المسيح واضحة جدًا فلا يمكن إنكارها، وأن ما لا تتوافق مع تعليم يسوع والرسل يجب التخلِّي عنه.(١٤)

مينو مثل بعض المعمدانيين الآخرين (مثال بيلجرام ماربك Pilgram Marpeck)(١٥). أصر على أن العهد القديم ما زال جزءًا من الكتاب المقدس للمسيحيين واستخدمه أوسع استخدام للتشجيع التكريسي والروحي. ولكن الأولوية المطلقة بالنسبة للسلطان الأخلاقي أُعطي للعهد الجديد.

هذه المناظرات التأويلية لعصر الإصلاح بخصوص السلطان الأخلاقي واستخدام العهد القديم ما زالت ملاءمة وحيَّة بشكل مبهر الآن. والأمر الجيّد هو خلوِّها من الكلام اللاذع وسفك الدماء اللذين صاحباها في القرن السادس عشر. هل يجب أن ننسب للعهد القديم سلطان أخلاقي مساوٍ للعهد الجديد، أو نعطيه سلطانًا نسبيًا وثانويًا أو ليس له سلطان على الإطلاق؟ هذه الأسئلة تحيا وسط المقاربات المعاصرة المختارة والتي نعود إليها الآن.

بعض المقاربات المعاصرة

التدبيريون

ترجع جذورهم إلى چيه. إن. داربي J. N. Darby (١٨٠٠-٨٢) في القرن التاسع عشر في إنجلترا رغم أن الألفية التي تقترن بها لها تاريخ أطول في الكنيسة.

(13) Timothy George, *Theology of the Reformers1p.*276.

(14) Poettker, 'Menno Simons', Encounter with the Bible, pp. 70- 71.

(١٥) H. W. Klassen, 'Pilgram Marpeck's Theology' يسأل Klassen فيما إذا كان Marpeck ماركونيا ويستخلص أنه لم يكن كذلك رغم أنه يؤكد على عدم تواصل العهدين لكن يضع قيمة كبيرة للاستخدام العبادة للعهد القديم.

ووجد داربي نفسه محبطًا بسبب عدم تأثير شرعية حياة الكنيسة الإنجليكانية في ذلك الوقت. فقد كانت غير مؤثرة رغم عمق توجهها الأخلاقي نظريًا، لأنها كانت متساهلة بدون حدود من ناحية التطبيق العملي. ونتيجةً لخبرة حوارية حرَّرت داربي وأوصلته لخبرة نعمة الله والتيقُّن من كمال الإنجيل في المسيح. هذا خلق في نفس الوقت اشمئزازًا قويًا من «الأعمال» واشمئزازًا مما اعتبره اعتمادًا كبيرًا على العهد القديم في أخلاقيَّات الكنيسة[١٦].

واصل داربي تطوير نظام للفهم الكتابي الذي تفرَّع عن رغبته لحفظ الأولوية الكاملة للنعمة فوق الناموس. وكانت أكثر الطرق استقامةً لعمل ذلك هي فصلهما تمامًا. داربي ومن تبعوا طريقه[١٧] فعلوا هذا بأن دلَّلوا على أن تعاملات الله مع البشر في مجال التاريخ الفدائي واصل سيره بتدابير منفصلة تمامًا. أما العدد الدقيق لهذه التدابير فيتنَّوع عند مدارس التدبيريين المختلفة. ولكن معظم الانقسام الرئيسي هو بين تدبير الناموس من خلال موسى وتدبير النعمة (في العصر الحالي) في المسيح. أما المقارنة الأكثر شهرةً فهي ستكون بخصوص مُلك المسيح الألفي على الأرض. وهذا يستلزم أيضًا انفصالاً كاملاً بين إسرائيل القومية (الإثنية) والكنيسة. الله يتعامل معهم بشكل مختلف. والتمييز سوف يظل أبديًا. إن التعليم الأخلاقي في ناموس العهد القديم مقصود وملاءم فقط للتدبير قبل المسيح وسوف يكون المقياس مرة أخرى في العصر الألفي عندما يملك المسيح على الأرض بين الأمة اليهودية المتحوِّلة للمسيحية. ولكن في عصر الكنيسة ليس له أي سلطان مستمر. ففي القرن العشرين خففَت التدبيرية بشكل ما في ظل هجوم ما يُسمى لاهوت العهد واستعدت لإدراك أن هناك نعمة في العهد القديم أيضًا، وأن الخلاص لم يكن مجرد حفظ الناموس إلا أن نظامها التفسيري التأويلي والأخروي ظل كما هو لم يُمس.

وقدم نورمان چيسلر Norman Geisler إفادة مفيدة بخصوص مقاربة التدبيريين للأخلاق الكتابية[١٨] وقد أشار إلى أن كل المسيحيين - بما فيهم الثيونوميين - يعرفون أن المسيحيين ليسوا مقيَّدين بطاعة كل تشريع ورد في الأسفار الخمسة. ولذا فحتى أولئك الذين ادَّعوا أن المسيحيين ما زالوا تحت ناموس العهد القديم لا يوافقون على أن كل نقطة فيه ما زالت تُطبَّق، والسؤال إذًا ليس فيما إذا كان ناموس موسى مازالت له قوّته، ولكن ما المقدار الذي ما زال يقيِّد المسيحيين (ص ٧) يرفض چيسلر محاولة الاحتفاظ بجزء من الناموس له قوة بأن فرَّق بين الفئتين الأخلاقي- المدني، والشعائري مدلِّلاً على أن مثل هذه التفرقة لا يرفضها العهد الجديد. وقد اقتبس قائمةً من فقرات العهد الجديد حيث يُنظر للناموس ككل أنه وصل إلى نهايته، أو أن المسيحيين لم يعودوا تحت الناموس[١٩]: «طبقًا لبولس، فبالنسبة للناموس فهو إما كله أو لا شيء منه، ولذا فمن ناحية إذا كان جزء من الناموس يقيِّد المسيحيين، إذًا فكله يقيِّدهم، ولكن حتى الثيونومية ترتعد من هذه الفكرة، ومن ناحية أخرى إذا كان بعض من ناموس موسى لا ينطبق على المسيحيين فإذًا لا أي شيء فيه ينطبق، وهذا بالتحديد

(١٦) Danil P. Fuller, *Gospel and Law* يقدم اهتمامًا كاملًا لانتقال Darby وتطور نظامه اللاهوتي تبعه فحص دقيق تفسيريًا ونقد للصراع بين النظم المعارضة.

(١٧) أكثر المؤثرين كان مؤلف هذه الملاحظات *The Scofield Bible*.

(18) Norman L. Geisler,'Dispensationalism and Ethics'.

(١٩) اقتبس Geisler يعقوب ٢: ١٠؛ رومية ٦: ١٤؛ ٢كورنثوس ٣: ٧، ١١؛ أفسس ٢: ١٥؛ رومية ١٠: ٤؛ غلاطية ٣: ٢٥؛ حبقوق ٧: ١١؛ ٨: ١- ٢.

ما كان يجادل فيه بولس في غلاطية» (ص ٩).

چيسلر أدرك أن العديد من قوانين العهد القديم قد اقتبست في العهد الجديد جنبًا إلى جنب مع استخدامات أخرى للعهد القديم. ولكنه يصر على أن قوة النصوص كموثوقية للشريعة لم تُنفَّذ، وإنما المبادئ هي التي تُطبَّق أحيانًا (كما في حالة السبت/ والزنا) مع تعديلات واضحة في القانون الحقيقي. «هناك العديد من المبادئ الأخلاقية المتشابهة في كلٍّ من العهد القديم والعهد الجديد، ولكن بلا جدال يتبع هذا أن هناك نفس القوانين» (ص. ١٠) وبالتأكيد ليس نفس الجزاءات، ولذا فالعهد القديم يمكن أن يمنح إرشادًا لقداسة المجتمع والبر الذاتي، ولكن لا يمكن تطبيقه سواء نظريًا أو «ثيونوميًا» في أيامنا هذه. إن ناموس موسى لم يُقصد به أبدًا أن يكون مرشدًا لحكومة مدنية غير إسرائيل العهد القديم، لأن الحكومة المدنية بين بقية الأمم قد أعطى لها الله «القانون الطبيعي» غير المكتوب للإعلان العام، «من هذه المناقشة يجب أيضًا أن يكون واضحًا أن ناموس الله (الإعلان الإلهي) ليس القاعدة للقانون المدني الآن، الله لا يحكم حكومات العالم الآن بالقانون الإلهي، هو يرغب أن تُحكم بالقانون المدني المؤسَّس على القانون الطبيعي. القانون الإلهي هو فقط للكنيسة، أما القانون الطبيعي فلكل العالم (رو ٢: ١٢- ١٤)» (ص. ١٠).

من الواضح من مناقشة چيسلر في هذا المقال أن هدفه الرئيسي هو الرد على «الثيونومية» وإصرارها على تطبيق قوانين العهد القديم بما فيها من جزاءاتها بصرامة بقدر الإمكان على المجتمع المعاصر[٢٠] هو لا ينكر ملاءمة المبادئ الأخلاقية الممثَّلة في العهد القديم ولكن يرفض موثوقيتها القياسية كشريعة. هذا واضح أيضًا في المقالة السابقة بخصوص الأخلاق المسيحية التي تمتحن مختلف وجهات النظر الأخلاقية بالنسبة إلى موضوعات معاصرة محددة[٢١]. وفي ذلك الكتاب يقدم چيسلر استخدامات وافرة لنصوص العهد القديم واضعًا إطارًا لما ما يعتبره ردودًا مسيحية مناسبة، ولذا ففي الممارسة يبدو أنه يفترض الملاءمة الأخلاقية للعهد القديم بينما ينزل به ليعطيه سلطانًا معياريًا من الناحية اللاهوتية.

وفي تقييم المدخل التدبيري لأخلاقيات العهد القديم يمكننا أولاً أن نعبِّر عن تقدير إيجابي للتأكيد على أولوية النعمة والإصرار السليم على مركزية المسيح ولاهوت التحقيق الذي نجده في العهد الجديد في أي تفسير مسيحي للعهد القديم.

إلا أن ما يعيب هو المقاربة في رأيي بالمساءلة اللاهوتية لكل مجال التدبيريين وأنا أجد أن التدبيرية ليست مناسبة للغرض بشكل خطير بسبب فصلها بين مفهوم الفداء في العهد القديم ومفهومه في العهد الجديد وإنكارها للاستمرارية الطبيعية الروحية بين إسرائيل والكنيسة من خلال المسيح، والمغالاة في التأكيد على المقابلة بين الناموس والنعمة. هذه الاختلافات الكبيرة في لاهوت التدبيريين يبدو أنها تخفِّض من قيمة العهد القديم بطريقة تجعل استخداماته الأخلاقية زائدة على الحاجة. وانطباعي أن چيسلر نفسه بشكل ما يُعتبر استثناءً في الانتباه الذي أعطاه للقيم الأخلاقية في العهد القديم. وبالجملة فإن التعليم بأن شريعة العهد

(٢٠) إعادة بناء الثيونومية هي نفس هدف H. Wayne House and Thomas Ice (eds) *Dominion Theology* وقد وضعا فصولاً لشرح وجهة نظر التدبيريين خاصة فصل ٦ "هل المسيحيون تحت ناموس موسى؟" وفصل ٧ "هل يجب أن تكون الأمم تحت الناموس الموسوي؟"

(21) Norman L.Geisler, *Christian Ethics.*

القديم ليست لها صلاحية للتدبير الحالي للكنيسة يؤدي لنوع من الماركونية العملية، فإذا لم تُطبَّق الشريعة مرة أخرى حتى حلول الألفية فإن مهمة العثور على ما تعنيه لنا الآن لا تستحق الجهد. وفي وجهة نظر كهذه، فإن العهد الجديد يوفِّر سلطانًا أخلاقيًا كافيًا وإرشادًا بدون العهد القديم. وانطباعي أيضًا أن أخروية التدبيريين لما قبل الألفية لها تأثير ثقيل في تثبيط ملاءمة العهد القديم للأخلاقيات الاجتماعية في السياق الحاضر، فبما أن تحقيق العدل والسلام سوف يكون من سمات الحكم الأرضي الألفي للمسيح، فهما لا يحتاجان أن يكونا مركز سعي المسيحيين هنا والآن. والدور الرئيسي (وإن لم يكن الوحيد) للكنيسة هو التبشير. ويُفهم على أنه إنقاذ النفوس من هلاك النظام العالمي. وحتمًا هذا يثير الشك (وأحيانًا العداء) في تقدير قيمة الاشتراك المسيحي في الأنظمة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والتعليمية والقانونية في أنظمة العالم الحاضر. ولذا فالعهد القديم باهتمامه القوي الواضح لهذه الموضوعات يعاني من إهمال مماثل. إن التدبيريين منتبهون لهذا الانتقاد، ولكن البعض يدلِّل على أن هذه التقوى السلبية ليست جوهرية في النظام التدبيري. فهناك مكان للاهتمام الاجتماعي المسيحي، ولكن ليس في مجال أو مع توقعات جدول أعمال (الإصلاح أو إعادة البناء reconstruct ionist). وبالنسبة للتدبيريين فهذا الاهتمام الاجتماعي ناشئ من خلال العهد الجديد والتكليف العظيم. فهو لا يأخذ مصداقيته أو شكله من العهد القديم.

> يُتَّهم التدبيريون كثيرًا بأنهم انهزاميون يجلسون وينتظرون النشوة، وهذا للأسف صحيح لأن التقَويين قد أثَّروا على كثيرين في المعسكر التدبيري، إلا أن الأهمية الاجتماعية والثقافية ليست عنصرًا طبيعيًا عند التدبيرية، فالمؤمنون قد دُعوا لخدمة كشف الشر أثناء الليل (أف ٥: ١١)... فإن لم يشترك التدبيريون بشكل مناسب في موضوعات هذه الأيام، وهذا ليس ملازمًا للاهوتهم، سيكون عدم أمانة لدعوتهم[٢٢].

الثيونومية Theonomism (كون الله هو المصدر الوحيد لأخلاقيات البشر)

وفي القطب المعاكس في الطرف الآخر من تخفيض مكانة العهد القديم كموثوقية أخلاقية، يقع تعظيم الثيونومية للعهد القديم للصلاحية الدائمة لإظهار إرادة الله الأخلاقية لكل المجتمعات. والاختلاف يمكن أن يتم التعبير عنه في أبسط صورة بالقول إنه بينما يقول التدبيريون «لا شريعة عهد قديم» الذي قُيِّد أخلاقيًا منذ مجيء المسيح، إلا إذا صادق العهد الجديد عليه وأوصي به بالتحديد فإن «الثيونومية» تقول كل قوانين العهد القديم تقيِّده أخلاقيًا على الدوام إن لم تُجهض بشكل صريح في العهد الجديد. وهم يتبعون نفس مدخل الأهمية «الكل أو لا شيء» بالنسبة للناموس كما يفعل التدبيريون. عدا عند سؤال ما قدر ناموس العهد القديم الذي يلزم المسيحيين؟ فإن إجابة التدبيريين «لا شيء منه» أما الثيونوميين فستكون «كله وأيضًا ليس فقط للمسيحيين».

إن حركة الثيونومية ظهرت من الجناح المُصلَح للكنيسة وادَّعت تسلسلها القانوني من تعليم كالفن وقانون الإيمان الويستمسنتري والبيوريتان، وهذه الدعاوي لاقت مقاومة شديدة من بعض الباحثين المُصلحين الذين لا يقبلون صلاحية التأويلات الثيونومية أو وصفات الإصلاح - إعادة البناء الاجتماعي والسياسي - ومن يقولون إن كالفن واللاهوتيين المُصلحين الكلاسيكيين

(22) House and Ice, Dominion Theology pp. 241, 243.

كانوا من أتباع الثيونومية بالمعنى الحديث للكلمة[٢٣].

تؤكد الحركة على الوحدة الأساسية والاستمرارية بين العهد القديم والعهد الجديد، وتزاوُج شكلاً من لاهوت عهدي. وعلى هذا الأساس قالوا إن ناموس موسى أُعطي من الله بواسطة الإعلان الإلهي، ليس لمجرد إرشاد إسرائيل، ولكن لإعطاء مثال كامل للعدل في المجتمعات قديمًا وحديثًا. أما الجوانب الشعائرية للناموس فقد تحقَّقت بالمسيح، ولذا فهي لا تقيِّد المسيحيين، رغم أن الثيونومية ترى أنها يمكن أن تكون مقيِّدة، ألم يوفِها المسيح من أجلنا؟ (لدرجة أن الثيونومية قبلت التفرقة في الشريعة) ولكن كل بقية الناموس ملزِم بما فيه الجزاءات والقوانين التي اعتبرتها التقاليد القديمة كقوانين «مدنية» وميَّزتها عن «الأخلاقية»، فهي دخلت طبقًا للثيونومية في تصانيفهم الأخلاقية والملزِمة، ولذا فالسلطات المدنية في كل المجتمعات ملزَمة بتطبيق قوانين الشريعة وجزاءات الناموس الموسوي، وبالتالي فالدول الحديثة في حالة الخطية والعصيان للدرجة التي تفشل في عمل هذا. وقد يتطلب تطبيق الناموس الموسوي عند الثيونومية التفويض بتطبيق عقوبة الموت بالنسبة لبعض الاعتداءات الجنسية وتمرُّد الشباب، وهكذا. وهناك آراء مختلفة بخصوص جزاء كسر السبت.

أما الإصلاحيون المسيحيون وهو اسم اختير عن طريق قيادات الحركة الذين اعتقدوا أن الكنيسة يجب أن تكون مستعدة لإعادة بناء المجتمع، وأن تمارس «السيادة» الصحيحة (وهي كلمة أخرى مفضَّلة في كلمات الثيونومية) مثل هذه السيادة قد تعني تأسيس حكومة ثيوقراطية تجسِّد ربوبية المسيح في كل مجال في المجتمع. وقد تقهقر تفاؤل هذه النظرة بسهولة إلى الاعتقاد بالتفوُّق والنصرة. ومن الناحية اللاهوتية فهي متفقة عن قرب مع ما بعد الألف سنة الأخروية، فما بعد الألف سنة تصوِّر وتشكِّل إعادة البناء، مثلما تفعل ما بعد الألف سنة فهكذا بالنسبة للتدبيريين. إن المؤسِّس للحركة هو راوسس رشدوني Rousas Rushdoony ولكن نموَّها اتسع نتيجة للكتابات اللاهوتية لتلميذه جريج باهنسن Greg Bahnsen لكن رواجها يرجع إلى كتابات وأحاديث جاري نورث Gary North [٢٤] ذات الميول الشعبية والاتجاه إلى عالم الاقتصاد.

هناك نقطة بداية مفيدة للوصول إلى فهم مدخل الثيونومية لأخلاقيات العهد القديم هو مقال رفيق باهنسن إلى جيسلر في الـ Transformation[٢٥] وفي مقاله بدأ مسألته في أن الاستمرارية العامة للمستويات الأخلاقية في العهد القديم تُطبق منطقيًا على المجال الاقتصادي السياسي أكثر من الفردي العائلي أو الأخلاقيات الكنسية. دلَّل باهنسن على أن منزلة القوانين المدنية للعهد القديم هي المثال الذي أعلنه الله للعدل الاجتماعي الصحيح لكل المجتمعات. (رغم أنه سمح بتعديلات ضرورية لمواكبة الثقافات المتغيِّرة)[٢٦]. وهو برَّر عدم القابلية لتطبيق هذه القوانين التي جعلت إسرائيل مختلفةً رمزيًا عن الأمم على أساس أن العهد الجديد أعاد تعريف شعب الله ليضم

(٢٣) أكثر نقد دقيق للثيونومية الذي يعطي انتباهًا للاهوتهم وفكرتهم الأخروية وجدول أعمالهم الأخلاقي وجذورهم التاريخية تأتي من مؤتمر المصلحين "أولاد العم" من جامعة ويستمنسر اللاهوتية Wiliam's Barker and W. Robert Godfrey (eds), Theonomy.

(٢٤) Rousas Rushdoony, *Institutes of Biblical Law* ربما هذه أشهر كتابات رشدوني من كل كتاباته الكثيرة وهي شرح للوصايا العشر كمخطط للمجتمع.
أما أكثر اسهامات جريج باهنسن فهي Theonomy in Christian Ethics and By This Standard فهي الأكثر بيبليوجرافيا لكتابات لهولاء ولآخرين من أعضاء في الحركة الثيونومية والإصلاحية يقدمها
House and Ice (eds.) *Dominion Theology*.pp.425- 444.
(25) Greg Bahnsen "Christ and the Role of Civil Government"

(٢٦) استمرارية الناموس هي أسلوب باهنسن في تعريف السياسة العامة التي تهدف بوضوح إلى استمرارية قوة جميع فئات الشعب مع مرور الوقت مع مساواة جميع الأفراد في سياقات تاريخية فريدة من نوعها (على سبيل المثال أمر إبراهيم بالتضحية بإسحق، أو بيشوع بغزو كنعان).

الأمم مع اليهود، ولذا فإن العلامات القديمة للانفصال لم تعد ضرورية رغم أن فكرتها (الانفصال عن الأشرار) ما زالت موضع اهتمام المسيحيين. وقد أصر على أهمية متى٥: ١٧ ونصوص العهد الجديد الأخرى التي تشير إلى أهمية استمرارية الناموس أكثر كما أشار التدبيريون لنصوص تكلمت عن «نهايته».

وفي تقييم مدخل الثيونومية بالنسبة للسلطان الكتابي للعهد القديم، يمكن البدء بالنسبة للتدبيرية ببعض كلمات الإعجاب الإيجابية، وقد لاحظت – بل رحَّبت – باهتمام الثيونومية لاستعادة صلاحية وسلطان العهد الجديد كجزء متمِّم لكل الأسفار القانونية للكتاب المقدس المسيحي لحياة وشهادة الكنيسة. ولا شك أن العامل الذي يسهم في عدم الكفاءة الاجتماعية والاضطراب الأخلاقي في الكنيسة المعاصرة هو ممارسة الماركينوية التي تحيط بها. وأي شيء يعمل على إصلاح عدم التوازن نرحِّب به، ولكن الخوف أن النقيض الملحوظ بخصوص تصريح الإصلاح – إعادة البناء قد يعزّز أكثر ما يُصلِح الانتقاص السائد بخصوص العهد القديم.

ثانيًا، أوافق مع المقدمة المنطقية للثيونومية أن شريعة العهد القديم أُعطيت من الله بقصد إعطائها ملاءمة أخلاقية أوسع من مجرد تشكيل إسرائيل، ولا يوجد ما يكفي للتأكيد على ذلك أكثر من ٢تيموثاوس٣: ١٦، كل الكتاب موحى به من الله (ومفيد) «ترجمة المؤلف» وقد أيَّدت هذه الملاءمة الأوسع طوال هذا الكتاب.

ثالثًا، رأيي أن الفهم العهدي المصلح لوحدة العهدين وأن طبيعة إسرائيل التي تحقَّقت وأعيد تعريفها في العهد الجديد[٢٧] يُعتبران إطارًا وافيًا بالغرض أكثر من التدبيرية بالنسبة للتفسير الكتابي، ولذا ومرة أخرى، أجد نفسي موافقًا مع المقدمة المنطقية اللاهوتية للثيونومية.

رابعًا، لا بد أن يقدِّر المرء الرغبة المسيطرة لرؤية ربوبية المسيح معروفة ومحققة في كل ما في الحياة على الأرض، لكني أقر الرفض اللاهوتي لإطار ما بعد الألفية الذي تتوقعه فكرة إعادة «البناء» وكذا رفض جوهري أكثر لبلاغة الانتصاريين التي يصوِّرها بعض كُتَّاب «إعادة البناء».

رغم مشاركة بعض من لاهوت الثيونومية واهتماماتهم، لكن هناك انتقادات متنوِّعة يجب طرحها[٢٨].

١- تأكيد وضعية خاطئة للقانون. من منظور علم اجتماع القانون، فما يعتبر قابل للمناقشة أن الثيونومية أساءت فهم دور وضعية القانون. خاصة في المجتمعات القديمة. فعند إسرائيل القديمة والثقافات المعاصرة لها لم يكن القانون دائمًا في شكل وضعيات جافة وسريعة يُقصد بها التطبيق الحرفي في المحاكم الرسمية. ويبدو أن القضاة كانوا يعملون بشكل غير رسمي أكثر باستخدام السوابق والنماذج بقيادة التوراة (والتي تعني إرشاد أو تعليمات) وبحكمتهم الشخصية وخبراتهم ونزاهتهم، وكان النظام القضائي الإسرائيلي يضم شيوخًا محليين ولاويين وكهنة وأفراد «وقضاة دوريين» مثل صموئيل. وبعد إصلاح يهوشافاط كان هناك أيضًا قضاة معيَّنون ملكيًا للمدن المحصنة ومحكمة استئناف في أورشليم (٢أخ ١٩) ولكن الكثير من الأعمال القضائية مازالت تتم على مستوى القرية،

(٢٧) لقد شرحت بعض المضامين لذا بالنظر للإرسالية وأخلاقيات يسوع نفسه في Christopher J. H. Wright, *Knowing Jesus*.

(٢٨) الكتب الحديثة تقدم انتقادات ممتدة وموضحة للاهوت واقتراحات الثيونومية (أو إعادة البناء أو السيادة) House and Ice, *Dominion Theology*.

من منظور التدبيريين ولذا يعارض على طول الخط الثيونومية على كل المستويات مرجعيًا وتفسيريًا وأخرويًا وأخلاقيًا واجتماعيًا Barker and Godfrey (eds.), Theonomy ربما يقول أكثر لدرجة مهاجمة الثيونومية من نفس المنطق اللاهوتي التي تأسست عليه. والأفكار التي أذكرها في المتن هي مسألة لمساجلات للتفسيرية الأساسية اللغوية والتأويلية في الكتاب السابق.

والتنبير كان على الأمر بإجراء العدل والتصرُّف بحيادية بدون تقاضي رشوة أو محاباة. ولكن الكثير تم تركه لفطنة وقضاء المسئولين (تث ١٦: ١٨- ٢٠؛ ١٧: ٨- ١٣)[٢٩].

٢- الهوس بالجزاءات. انشغلت الثيونومية بتطبيق الجزاءات في ناموس العهد القديم وبالنسبة للاعتداءات المساوية في العصر الحديث، فقد ألحقت بها أهمية كبيرة للصيغة الحرفية للجزاءات الكتابية (وبشكل حرفي) وفشلت في الاعتماد على نقطتين: أولًا، في حالات كثيرة من المحتمل أن يكون الجزاء المحدد هو الحد الأقصى للعقوبة الذي كان يمكن تخفيضه حسب فطنة الشيوخ أو القضاة الذين يتولُّون القضية. وهذا واضح في القانون الذي يحكم استخدام عقوبة الجلد (تث ٢٥: ١- ٣)، أربعون جلدة كانت أقصى عقوبة، ويفترض القانون أن أقل من هذا حسب فطنة القاضي يعتبر عاديًا. والواقع أنه في حالات قليلة محدَّدة منع القانون أي إنقاص للعقوبة (القتل العمد، عد ٣٥: ٣١؛ الوثنية تث ١٣: ٨؛ وشهادة الزور في المحكمة، تث ١٩: ١٩- ٢١) ويرى أن الجزاء الأقل مسموح به في قضايا أخرى. أما وينبهام Wenham فيرى أن عقوبة الموت جزاء الزنا كان مسموحًا باستبدالها بتعويض مالي رغم أن عاره لا يمحى (أم ٦: ٣٢- ٣٥).[٣٠]

ثانيًا، ما يهم بخصوص النظام الجزائي في قانون إسرائيل هو سُلَّم القيم الذي يعكسه أكثر من القوانين الحرفية ذاتها. وكما رأينا في الفصل التاسع أن الدراسة المتأنية لإعادة تأهيل المجرمين توضح أن مدى الاعتداءات التي تُطبَّق فيها عقوبة الموت لها صلة بالاهتمامات المركزية لحماية علاقة العهد، وحدة البيت الذي فيه تُحمى العلاقات وتمارس. وتدرُّج العقوبة نفسه يظهر الأولوية الواضحة لحياة الإنسان فوق الممتلكات - إذا احتاج الأمر- فوق الحقوق والأولويات الأخرى التي تتحدى أحيانًا القيم المحطَّمة في أنظمتنا القانونية المدنية، ومن المؤكد أنه بالإمكان وضع سُلَّم القيم الأخلاقية الذي يتضح من العقوبات في إسرائيل مقابل ما يوجد في مجتمعاتنا نحن، ثم نلاحظ تقصيراتنا ونقترح إصلاحات حتى يتماشى نظامنا القانوني والعدالة مع خط الأولويات الكتابية. ولكن هذا لا يحتاج لاتخاذ الصيغة كما هي في جدول أعمال الثيونومية في سعيها لإعادة فرض جزاءات العهد القديم كما هي. وهذه النقطة يمكن تعزيزها لاهوتيًا بما يبدو في العهد الجديد أن لا يسوع ولا بولس أرادوا تطبيق الثقل الكامل لنظام العقوبة في العهد القديم بالنسبة للزنا والتعليم الزائف.

٣- المغالاة في أهمية القانون. يبدو لي أن الثيونومية بالغت في التعبير عن أهمية قوانين الأسفار الخمسة في سياق النظرة الشاملة لأسفار العهد القديم. والآن من الواضح أن التوارة (ككل ويجب التذكُّر أن الكلمة تشمل الأسفار التاريخيَّة بالإضافة إلى مجموعات القوانين) لها دور رئيسي واحتفى بها في المزامير وتمسَّك بها الأنبياء أمام الشعب في إسرائيل، إلا أنه يبدو بوضوح أن القصص التاريخية ونصوص الأنبياء (وبالقطع أسفار الحكمة) لا تقتبس كثيرًا قوانين محددة أو تدعو لتطبيقها أو عقوبات مُعيَّنة لكي تُنفَّذ، ولم يكن للقانون المكتوب (القانون الثابت) كما يُتوقَّع أهمية مركزية إلى حد بعيد في الحياة اليومية الاجتماعية لإسرائيل كما تفيد الثيونومية. والواقع إذا كان القانون حاسمًا كما تدَّعي الثيونومية فإذًا الأسفار التاريخيّة تُظهر عدم اتساق واضح. وأكثر شيء سيئ السمعة عدم وجود

(٢٩) في إجراء العدل في إسرائيل والشرق الأدنى القديم ودور القانون المكتوب فيهما انظر
Boecker, *Law and Administration of Justice,* pp. 21- 52; and Gordon J. Wenhan, 'Law and the Legal system'
انظر الفصل ٩ من هذا الكتاب.

(30) Wenham,'Law and the Legal system', p. 35.

عقوبة الإعدام سواء بالنسبة لقايين أو داود. إنه من المُلِح أن التجاوب النبوي الصحيح مع احتياجات المجتمع لن يضع نفس التنبير -كما تفعل الثيونومية - على القانون والعقاب. يبدو أن العهد القديم واعٍ بمحدودية هذا المدخل(٣١).

٤- التحيُّز السياسي والاقتصادي. تبدو أجندة الثيونومية انتقائية بشكل سيئ بالنسبة لما تقوله عما يجب أن يطبِّقه الحكام المدنيين المعاصرين. فطبقًا لسبانسن Bahnsen فإن مجال سوق التجارة هو خارج قيود القانون المدني، تشريعيًا أو إلزاميًا على أساس أن العهد القديم لم يوصِّف مثل هذا التدخُّل: «خارج تلك المساحات التي توصِّف شريعة الله تدخلها وتطبيقها للعقاب التقويمي، فإن الحكام المدنيين ليسوا مخوَّلين للقضاء أو الإلزام (مثال: عالم التجارة الاقتصادي)»(٣٢)

ولكن من المؤكد أن قوانين الأسفار الخمسة بالنظر لأي معيار تنشغل بعمق بعالم التجارة الاقتصادي، وتصف كمًا كبيرًا من الآليات المصمَّمة لحماية أو استرداد العدل الاقتصادي بالنسبة لتوزيع الأرض ودفع الأجور للعمال والإقراض والديون، وتخفيف حدّة الفقر، وهكذا (انظر الفصل الخامس) فبمن يُفترض أن تُدار هذه القوانين الاقتصادية والآليات في إسرائيل إن لم يكن عن طريق السلطات المدنية (الشيوخ)؟ وبمن يُفرض الإلزام على من يحاولون التهرُّب منها إن لم تكن السلطات المدنية؟ وماذا كان يفعل نحميا الحاكم المدني عندما واجه الوجهاء الذين يأخذون فوائد غير قانونية، ووقف في صف الفلاحين المُعوَزين إن لم يتدخَّل في عالم التجارة الاقتصادي (نح ٥)؟ فالاحتجاج بأنه بسبب عدم وصف العهد القديم لعقوبة واضحة لخرق القوانين الاقتصادية والواردة به وأن السلطات المدنية المعاصرة ممنوعة من أي تدخُّل في عالم التجارة، يوضح كلًا من قصور انشغال الثيونومية بالعقوبات، وأيضًا من وجهة نظري محاباتها الأيديولوچية لعدم تقييد عالم التجارة الرأسمالي.

مركز اليوبيل *Jubilee Centre*

بخصوص التأثير اللاهوتي والاجتماعي، فإن الثيونومية ظاهرة سائدة في أمريكا الشمالية، وليس لها وجود واضح في بريطانيا. إلا أن هذا لا يعني القول بأن بريطانيا تفتقد لمسيحيين ملتزمين بالأجندة الاجتماعية الكتابية من جذور قوية من العهد القديم. فمركز اليوبيل Jubilee Centre في كامبريدج له نشاط لأكثر من عقدين لإيصال المنظور الكتابي إلى الساحة العامة للسياسات الاجتماعية والقانونية والإصلاح. وعملها معروف في البرلمان ووسائل الإعلام العلمانية. وهي تشارك في بعض الأسس التأويلية التي تعتنقها الثيونومية، لكن مركز اليوبيل ليس ثيونوميًا في لاهوته الأساسي، وليس في الأسلوب الذي يسعى به للتأثير على السياسات العامة، بالتأكيد لا يتبع أجندة «الإصلاح - إعادة البناء» أو «السيادة» أو يناصر جزاءات العهد القديم للقانون المعاصر. ومدير مركز اليوبيل مايكل شولتر Michael Schluter بالتعاون مع روي كيلمنت Roy Clements وهذا الأخير يسانده فريق أكبر قد وضعوا القاعدة اللاهوتية والكتابية لبرامج المركز المتنوِّعة والتي تهدف إلى إصلاح اجتماعي في بريطانيا(٣٣).

والثابت في لاهوتهم هو استخدامهم للعهد القديم

(٣١) انظر تعليقات على محدودية القانون في نهاية الفصل التاسع من هذا الكتاب.

(32) Bonhsen, 'Christ and Role Civil Government part I, p. 25.

انظر تعليقي على محدودية الشريعة في نهاية الفصل ٩.

(٣٣) بعض من أعمالهم اللاهوتية المطبوعة يشار إليها فيما يلي وكثير منها مازال موجودًا كأوراق غير مطبوعة أو أقسام كتابية لاهوتية في موضوعات محددة.مطبوعات متوفرة في Hooper Street, Cambidge CBI 2NZ, UKCBI

كسلطان معياري للأخلاقيات الاجتماعية المسيحية على أساس نصوص العهد الجديد مثل متى ٥: ١٧- ٢٠ و٢تيموثاوس ٣: ١٦- ١٧، وقالوا إن المسيحيين ملزمون بالبحث في أسفار العهد القديم للإرشاد الأخلاقي، وأن محاولة الحد من استخدام أسفار العهد القديم لإسرائيل قبل الميلاد هو بالأساس تضليل، إلا أنهم لم يقتنعوا بالقول إن الأسلوب الوحيد للانتقال من نص العهد القديم إلى السياق المعاصر هو عن طريق قائمة منوَّعة من المبادئ الوسطية. والمشكلات التي يواجهونها بالنسبة لمدخل «قائمة المبادئ» تشمل الآتي: كيف يمكن تعزيز المبدأ «الصحيح» عندما تؤدي التفاسير المختلفة إلى مبادئ مختلفة؟ من نفس النص أو النصوص؟

إن استخلاص المبادئ يتضمن عملية من المجرَّدات والعموميات وهو ما يُسمى «بسُلَّم المجرَّد» فإلى أي درجة يجب أن يصعد المرء «درجات السُلَّم»؟ وما هي الخطوات المناسبة للنزول من عليها مرة أخرى للوصول إلى الخطط المقترحة الواقعية في سياقنا المعاصر؟ كيف ننظِّم أو نضع أولويات مبادئنا المستخلصة إذا حدث أن تصارعت مع بعضها في موقف أخلاقي معقَّد؟ كيف نتفادى ألا تكون انتقاداتنا للمبادئ المستخلَصة مجرد إفادات شخصية لآرائنا المنحرفة مقترنةً بالنص الكتابي؟

قال شولتر وكليمنت Clements و Shcluter إن الطريقة الوحيدة لتفادي هذه الصعوبات (أو على الأقل التلطيف منها) هو المدخل الشامل الذي يعتبر كل المجتمع في إسرائيل كمثال معياري[٣٤] أفضل من أخذ قوانين منفصلة، وأن نحاول أن نستخلص مبادئ أخلاقية منها. نحتاج أن نرى كيف أن القوانين الفردية وكل فئات القوانين - بالإضافة إلى العديد من المؤسسات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في إسرائيل - وهي تعمل معًا، فالله لم يعط مجرد قوانين عشوائية لمجتمع محايد على نحو ما. الله خلق تلك الجماعة وشكَّلها من حشد من العبيد الهاربين - الذين لا يعد وضعهم بشيء - إلى شعب له أنظمة مختلفة للحياة الاجتماعية بالنسبة للسياق التاريخي والثقافي الذين كانوا يعيشون فيه. إن الجماعة بالكامل هي التي كان يجب أن تخدم الله كمثال للأمم، ولذا فأي من المبادئ التي نستخلصها من أجزاء مختلفة من المثال يجب أن تُدمج وأن تتّسق ككل. ولذا، وعلى سبيل المثال، فالقانون الذي يمنع الفوائد لن يُعمَّم في مبدأ مجرَّد بخصوص تقليص الطمع، ولكن يُفهم بالنسبة لنظام إسرائيل الذي له صلة بإنشاء أو استعادة جماعة العدل والشفقة في حياة العائلة والمجتمع. ويستخدم فريق مركز اليوبيل Jubilee Centre كلمة Relationism «التنسيب» ليصف النظام الأخلاقي الاجتماعي الذين يريدون أن يقيموه من هذه القاعدة الكتابية[٣٥].

وبالتمسُّك بهذا الأسلوب فقد يتفادوا بعض المشاكل المتأصِّلة في أخذ نقطة البداية للأخلاقيات الاجتماعية المسيحية - إما من مدخل الخلق النيابي، أو مدخل ملكوت الله - بينما يبقون على الحق في كليهما[٣٦] وقد

(٣٤) الإعلان الكامل لوظيفتهم بدأ في Michael Schluter and Roy Clements, *Reactivating the Extended Family.* وفيه قدموا مسحًا مختصرًا عن نظام القرابة في إسرائيل والأنظمة السياسية والاقتصادية التي تحاشت معه ثم بدأوا أسلوبهم التأويلي في التحرك من ذلك العمل الوصفي إلى الأخلاق المعيارية. وأخيرًا تحركوا إلى مقترحات واقعية للإصلاح الاجتماعي في بريطانيا الذي يمكن أن يكون نقطة بداية في رأيهم لإيصال المجتمع لخط الأهداف وأولويات النماذج الكتابية وقد راجعت هذا العمل
Christopher J. H. Wright Kin Deep, *Third Way* 10.I (January 1987), pp. 29- 32.

(٣٥) بدأ المركز حملة تحت شعار Relationsim ليثير اهتمامات أكثر إلى بؤرة في المجال العام والسياسي والاقتصادي وصناع السياسات الاجتماعية ومقترحاتهم بدأت عند Michael Schulter and David Lee, *R Factor* الأساس الكتابي والتأويلي لكل المشروع موجودة في
C. Townsend and J Ashcroft, *Political Christians in Plural Society.*

(٣٦) انظر
Michael Schulter and Roy Clements, 'Jubilee Institutional Norms'.

صادقوا على المفهوم الذي قمت بتطويره في الطبعة الأولى من هذا الكتاب، ووسَّعوا ذلك المفهوم وهو إسرائيل وناموسها «كنموذج». إنه النموذج الكامل، الشكل الاجتماعي لإسرائيل في كل أبعاده الذي يعمل كمرشد ومنظِّم وضابط للأولويات لكيفية تعبيرنا عن المبادئ المستخلصة وأيضًا تطبيقها. ولذا فبينما يشاركون الثيونومية إصرارها على ملاءمة ومعيارية العهد القديم وناموسه، فهم لم يشاركوهم أجندة (إعادة البناء) في تطبيق قوانين وجزاءات العهد القديم على تشريع القوانين في العصر الحالي. وهم جاهزون ليس فقط لصعود سُلَّم المجرَّد، ولكن أيضًا للنزول من عليه مرة أخرى ومعهم مقترحات عملية للساحة العامة. ليس كل واحد سيوافق على التفاصيل أجندتهم، ولا هم يتوقعون ذلك، وبرغم من ذلك فعلى الأقل هم يرغبون أن يدفعوا الناس لهذا. والفكرة أن يأتي وقت للتحرُّك من المبادئ إلى التطبيق، ومن الأسئلة إلى الإجابات، ومن التناظر إلى الفعل ومركز اليوبيل يسعى على الأقل لعمل تلك الأشياء من مقاربة تأويلية واضحة للنص الكتابي.

اليهودية المسيانية

وأخيرًا، من المفيد أن نلاحظ مقاربة لجماعة مسيحية فريدة ونامية والتي كثيرًا ما يُغفل عنها، ولكن بالنظر لهويتها المميزة يتوقع أن يكون لديها شيء تقدمه، وبالتحديد اليهود المسيحانين. كان هناك دائمًا يهود مؤمنين بيسوع باعتباره المسيح منذ أيام العهد الجديد نفسه، وبالطبع بولس في رومية ٩- ١١ يبني دلالة لاهوتية عالية لوجودهم (بما فيهم هو نفسه) كبقية مؤمنة تم التنبؤ عنها في الكتب المقدسة وطوال القرون. إن أولئك اليهود القلائل الذين صاروا مسيحيين تحوَّلوا ببساطة إلى الكنائس الأممية السائدة، ولم يكن لهم في الواقع اختيار آخر. إلا أنه منذ الحرب العالمية الثانية زاد عدد اليهود المؤمنين زيادة مؤثِّرة، ولكن أيضًا ظهرت حركة عُرِفت باليهودية المسيانية يصل عددها إلى ١٠٠,٠٠٠ في أمريكا، وبعض آلاف في أجزاء أخرى من العالم (بما فيها دولة إسرائيل الحديثة) واليهود المسيحانيون هم مسيحيون مؤمنون يريدون أن يحافظوا على هويتهم ويؤكدوا عليها كيهود يعيشون ويعبدون بأساليب يهودية ثقافيًا[٣٧].

وقد يظن المرء أن اليهود المؤمنين الذين التزموا بالاحتفاظ بتراثهم اليهودي واختاروا أن يعيشوا حياتهم - بقدر الإمكان - طبقًا للتوراة قد يتبنُّوا مقاربة الثيونومية للكتاب المقدس العبري، ولكن ليست هذه هي القضية، فبالنظر للتوراة (فُهمت كما هي بين اليهودية الأرثوذكسية لتكون كلاً من القانون المكتوب التناخ [الكتاب المقدس العبري، العهد القديم] والقانون الرابي الشفهي) فإن وضع اليهود المسيحانيين هو أن اليهودي المؤمن قد يحفظ التوراة كأمر اختياري[٣٨] ولذا فهم قد يحفظوا قوانين الطعام Kāšrût والسبت والأعياد السنوية وختان أطفالهم وغيرها. قد يكون هناك سببان مناسبان لأسلوب الحياة الحريص والمقيَّد بالمبدأ، وقد يكون الموضوع خاص بالهوية الثقافية والإثنية، ويقول اليهودي المسيحاني: «أنا يهودي لذا دعني أعيش كيهودي»، أو ربما قد يكون موضوع النزاهة التبشيرية،

(٣٧) بخصوص تاريخ وخلفية مغزى اليهود المسيحانيين المعاصرة انظر
Arthur F. Glasser, 'Messiamic Jews'. Walter Riggans, Covenant with the Jews, David H. Stern, Messianic Jewish Manifesto.

(٣٨) بالنسبة للسؤال فيما إذا كان اليهود المسيحانيون يجب أن يحفظوا التوراة كما فهمت في اليهودية الأرثوذكسية. يصف David H. Stern, Messianic Jewish Manifesto مجالاً من إجابات مختلفة بداية من "نعم" بشكل مطلق إلى "لا" بشكل مطلق. وهو يبدو شخصيًا أنه يفضِّل أنه أمر مرغوب لكن ليس ضروري.

فاختاروا مع بولس أن يعيشوا أسلوب حياة يهودي في سياق يهودي لكي يتفادوا اتهامات لا داعٍ لها بينما هم يشهدون ليسوع (١كو ٩: ٢٠)، ولكن هذه القوانين ليست ملزمة لهم. إن اليهودي المسياني قد يختار أن يحفظ هذه القوانين والعادات، وأن يقوم بذلك بحماس، ولكنه ليس ملزمًا بها، ولا هي بأي شكل مرتبطة بخلاصه الذي يؤسَّس بشكل حصري على ذبيحة المسيح على الصليب.

إلا أن اليهودية المسيانية تذهب لأبعد، وهو أنه في ضوء العهد الجديد، فإن أي فكرة عن التوراة يجب أن يُعاد تعريفها، فهي لا يجب أن تُقيد بتوراة العهد القديم (رغم أنه ما زال يتضمَّنها) ولكن الآن تشمل المسيحيين «توراة المسيح»[٣٩]. هذا يشمل ليس فقط وصايا يسوع المحددة ولكن أيضًا الأسلوب الكلي للطاعة والقداسة العملية والتي دعي المسيحيون لها في العهد الجديد. ولكن الفهم الكامل لتعليم أخلاقيات العهد الجديد يتطلَّب معرفةً بناموس العهد القديم الذي يكوِّن أساس الكثير منه. ولذا فاليهودية المسيحية توافق على أن ناموس العهد القديم يحتفظ بسلطانه الأخلاقي للمؤمنين، ولكن هذا يجب أن يوضع بين سياق القانون المسيحي بكامله كجزء من التوراة المسيانية الجديدة للعهد الذي قطع من جديد[٤٠]. وبالنظر إلى التطبيق المحدَّد لقوانين العهد القديم وللأخلاقيات الاجتماعية، فإن وجهات النظر تبدو أنها تعطي إرشادًا أوّليًا ما يريده الله لشعبه أن يحيا – رغم عدم الالتزام بها حرفيًا – وفي كلمات أخرى عندما يكون من الضروري إجراء تعديلات ثقافية وتاريخية، فإن الناموس ما زال يحتفظ بقوته الأخلاقية كمبدأ عن طريق نموذج مثل واقعي[٤١].

(٣٩) المرجع السابق ص١٤ انظر أيضًا Juster, *Jewish Roots,* Ch. 3.

(٤٠) Slern مهتم جدًا بخصوص أهمية الفهم المسيحي الصحيح لملاءمة الالتزام بالتوراة حتى أنه يخصص فصلاً طويلاً في كتابه لهذا الموضوع «إن افتقاد لاهوت مسيحي يهودي مسياني أو أممي صحيح وواضح وكامل نسبيًا بخصوص الناموس ليس فقط عقبة كبيرة للمسيحيين لتفهمهم لإيمانهم ولكن أيضًا أكبر حاجز لقبول الشعب اليهودي للإنجيل» (ص ١٢٥) وبخصوص الشكوى من افتقاد الاهتمام بالناموس بين المسيحيين بوجه عام فهو يكمل قائلاً: «هذا يعني أولاً أن معظم المسيحيين لديهم فهم مبسط عما يتناوله الناموس، وثانيًا إن المسيحية ليس لديها شيء ملائم ليقولوه لليهود عن واحد من ثلاثة موضوعات مهمة لإيمانهم، وباختصار التوراة Torahوهي مساحة كبيرة لم تُكتشف في اللاهوت المسيحي» (ص ١٢٦).

(٤١) لم أستطع أن أجد مادة مطبوعة بخصوص الأخلاقيات الاجتماعية لليهود المسيحانيين ولكن جمعت التعليق الذي ورد قبلاً من محادثات مع بعض أعضاء الجماعة في بريطانيا.

قراءات إضافية

Anderson, J. N. D., *Morality, Law and Grace* (London: Tyndale, 1972).

Bahnsen, Greg, *Theonomy in Christian Ethics*, rev. ed. (Phillipsburg: Presbyterian & Reformed, 1984).

———, *By This Standard: The Authority of God's Law Today* (Tyler: Institute for Christian Economics, 1985).

———, 'Christ and the Role of Civil Government: The Theonomic Perspective', *Transformation* 5.2, 5.3 (1988), part 1, pp. 24–31; part 2, pp. 24–28.

Barker, William. S., and Godfrey, W. Robert (eds.), *Theonomy: A Reformed Critique* (Grand Rapids: Academie, 1990).

Bloesch, D. G., *Freedom for Obedience: Evangelical Ethics in Contemporary Times* (New York: Harper & Row, 1987).

Forde, G. O., 'Law and Gospel in Luther's Hermeneutic', *Interpretation* 37 (1983), pp. 240–252.

Froehlich, K., *Biblical Interpretation in the Early Church* (Philadelphia: Fortress, 1984).

Fuller, Daniel P., *Gospel and Law, Contrast or Continuum? The Hermeneutics of Dispensational and Covenant Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1980).

Geisler, Norman L., 'Dispensationalism and Ethics', *Transformation* 6.1 (1989), pp. 7–14.

———, *Christian Ethics: Options and Issues* (Grand Rapids: Baker; Leicester: IVP, 1989, 1990).

George, Timothy, *Theology of the Reformers* (Nashville: Broadman; Leicester: Apollos, 1988).

Glasser, Arthur F., 'Messianic Jews – What They Represent', *Themelios* 16.2 (1991), pp. 13–14.

House, H. Wayne, and Ice, Thomas (eds.), *Dominion Theology: Blessing or Curse?* (Portland: Multnomah, 1988).

Juster, Daniel, *Jewish Roots: A Foundation of Biblical Theology for Messianic Judaism* (Rockville: Davar, 1986).

Klassen, H. W., 'The Relation of the Old and New Covenants in Pilgram Marpeck's Theology', in Swartley, *Essays on Biblical Interpretation*, pp. 91–105.

Longenecker, R. N., 'Three Ways of Understanding Relations between the Testaments: Historically and Today', in G. F. Hawthorne and O. Betz (eds.), *Tradition and Interpretation in the New Testament: Essays in Honor of E. Earle Ellis for His Sixtieth Birthday* (Grand Rapids: Eerdmans, 1987), pp. 22–32.

(١٣) دراسات معاصرة: مقالة مرجعية

كما أبديت ملحوظة في المقدمة، فقد شهد العقدان الأخيران زيادة ملحوظة من الاهتمام بالبُعد الأخلاقي في العهد القديم منذ طبع كتاب *Living as the People of God* عام ١٩٨٣ بالرغم من وجود محاولات لأفكار مجَّددة بخصوص الموضوع في السبعينيات. وهذا الفصل يهدف إلى تقديم دليل مُنتَقى بعناية يتناول الرُبع الأخير من القرن الماضي في مجال الكتابة، وبالقطع هذا انتقاء شخصي لما وجدته عميقًا أو مفيدًا، ولا أستطيع الادعاء بأنه دليل ببليوجرافيا (مرجعي) شامل، إلا أنه على الأقل سوف يوفِّر للطلبة الجادِّين في دراسة الموضوع بعض المراجع لتنقيب أعمق لأبحاثهم القادمة. وتم ترتيب المحتويات بتسلسل تاريخي، ويُشار للتواريخ ببنط أسود، ولكن إذا كان إنتاج أحد الباحثين يمتد لعدد من السنوات، فسوف تتم مناقشة إنتاجه في نفس المكان.

قدم والتر بروجمان Walter Bruggemann إنتاجًا وافرًا ومتسع عبر ربع قرن، وهو واحد من المدافعين عن إطلاق العنان للقوى الأخلاقية للعهد القديم، وتناوله للنص يتميَّز بجاذبية قوية، إذ أنه دائمًا يسعى ليرى كيف تتناول الموضوعات اللاهوتية الكتابية الكبرى موضوعات معاصرة. وهو يجد في قصص إسرائيل، وفي رسائل الأنبياء، وفي الحماسة نحو تطبيق العدل في الأرض إلى آخره، مادةً قويةً تشرح حيوية العلاقات الإنسانية (على المستوى الشخصي، الاجتماعي، الدولي). كما يدعو لاستخدام أساليب جديدة لإيصال كلمة الله للاهتمام المُرسلي عن طريق وقائع معاصرة، ويبدو مستحيلاً أن نلقي نظرة عامة في هذا المجال على الإنتاج الضخم لبروجمان وإسهامه الخصب الذي لا ينتهي – رغم أنه من الملاحظ أنه لم يصدر أبدًا كتابًا يتناول بشكل صريح موضوع أخلاق العهد القديم في حد ذاته. وفي كتابي هذا وفي الفصول الأولى شهدت بمديونيتي لأفكاره، ومن بين كتبه القيِّمة التي كتبها في فترة مبكِّرة كتاب The Land (1977) وكتاب The Prophetic Imagination (1978). وهي مجموعة مفيدة مكوَّنة من مجموعة من المقالات التي لا تتناول بشكل مباشر موضوع أخلاق العهد القديم، وكان قد حرَّره Patrick D. Miller Jr., A Social Reading of the Old Testament. (1999) وبالطبع يمكن أن نجد العديد من الأفكار الأخلاقية والمضامين في مقاربة مختلفة في كتابه *magnum opus, Theology of the Old Testament (1997).*

وبعيدًا عن كتاباته، فإن دوافعه لما يمكن أن نقول عنه «تطبيق لاهوت العهد القديم» يمكن أن تُرى في سلسلة من المقالات طبعتها Fortress Press, Overtures to biblical Theology والذي حرَّره بروجمان منذ كتابه الأول *The Land, (1977)*. والعديد من هذه الكتابات مفيدة وغنية بالأفكار المتنوِّعة من الاتجاهات الأخلاقية رغم أنه لا يقصد مباشرةً موضوع أخلاق العهد القديم. وقد شهدت الثمانينيات بعضًا من هذه الأجزاء في

شكل سلاسل[١].

چون بارتون John Barton قدم إسهامات مميزة لمجال أخلاق العهد القديم خلال عصرنا، وهو استأنف الكتابة في هذا المجال عام ١٩٧٨[٢]. وبعض الأفكار النقدية في محاولات سابقة لإصدار موضوعات نظامية ومتزامنة لأخلاقيات العهد القديم جنبًا إلى جنب مع كتابات مقارنة مبكِّرة عن لاهوت العهد القديم. وتتضمن الكتابات الكلاسيكية والتر ايكرودت Walther Eichrodt في بناء لاهوت العهد القديم قسمًا كبير يتناول التعليم الأخلاقي في العهد القديم[٣]. وهو أيضًا واحد من القلائل الذين كتبوا في أخلاق العهد القديم في النصف الثاني من القرن العشرين، وهو واعٍ تمامًا لموضوعات النقد التاريخي للدراسات الكتابية، وسعى لتقديم وجهة نظر لما قد يمكن أن يعتبر أخلاق العهد القديم ككل[٤]، وهو يشير إلى كلٍّ من الكاتبَين (ايكرودت وهمبل Eichrodt and Hempel) وللمدخل كله لكتابتهما في كتابين مهمين:

(Understanding Old Testament Ethics, 1978; and' Approaches to Ethics in the Old Testament, 1983)[٥].

وهو يدلِّل على أنه بالمقابل للمدخل النظامي والتزامني، فيمكننا أن نحرز تقدمًا في تهذيب أخلاق العهد القديم بشكل مقبول إذا أخذنا في اعتبارنا كل أعماق علم الاجتماع والتسلسل التاريخي ونقد التقليد والاختلافات الدقيقة فيها. ونحن نحتاج أن نميِّز بين ثلاثة نواح مختلفة للبحث.

(١) ما كان يؤمن به الإسرائيليون تاريخيًا وما عملوه في عصور مختلفة. (٢) من هم بعض الكُتَّاب والتقاليد التي أُشير إليها بالنسبة لما كان على الإسرائيليين أن يؤمنوا به ويفعلوه. (٣) ما أنواع السلوك في العهد القديم التي اعتبرتها الأسفار في الكتاب المقدس موضع إدانة

---

(١) الأجزاء التالية تستحق تسجيلها كدراسة لموضوعات في العهد القديم ذات صلة بالأخلاق:
Phyllis Trible, *God and the Rhetoric of Sexuality* (1978); Phyllis Trible, *texts of Terror* (1984), Walter Harrelson, Ten Commandments and Human Rights (1980). J. P. Walsh, *M. Mighty from Iheir Thrones,* (1987), John G. Gammie, *Holiness in Israel* (1989).

(٢) بعيدًا عن الأفكار القصيرة التي قدمها
Davidson in 1959 (Robert Davidson, 'Old Testament Contribution') and by Fletcher in 1971 (V. H. Fletcher, 'Shape of Old Testament Ethics'),
والملخص القصير الدافئ للأخلاق الكتابية (*Way of Israel 1961*) James Muilenburg ومجموعة مكونة من خليط من الموضوعات
Crenshaw and Willis in 1974 (J. L Crenshaw and J. T Willis (eds.)
Essays in Old Testament Ethics, John Barton's article of 1978, 'Understanding Old Testament Ethics'
وبدراسة وافية في المجال كتبه بنفسه وكانت أول دراسة جادة باللغة الإنجليزية وبشكل صريح يتناول موضوع أخلاق العهد القديم منذ عام ١٩٢٩
(W.B. Greene, 'Ethics of the Old Testament'),
وعلى حد علمي كان هذا سبب ملاحظة المشرف على دراستي عندما استفسرت عن عمل بحث في مجال أخلاق العهد القديم في أوائل السبعينيات بأن لم يتم كتابة شيء عن هذا الموضوع (باللغة الإنجليزية منذ خمسين عامًا) مضت.
(3) Walther Eichrodt, 'Effect of Piety on Conduct',
(4) Johannes Hempel, *Ethos Alten Testaments.*

(٥) نقد مشابه مع أفكار تتعلق بأسلوب نقدي في مجال الأخلاق
H. McKeatihg, 'Sanctions Against Adultery'.

أو مصادقة. لا نستطيع أن نفترض أن ما ذكرناه في النقطة الأخيرة (الأخلاق «الرسمية» الكتابية) كان يمكن أن تتطابق مع الأخلاق الشائعة في إسرائيل. سواء نظريًا أو عمليًا في أي عصر. إلا أنه ليس في إمكاننا الإقلال من شأن أخلاق العهد القديم لتصبح مجرد وصف تاريخ سلوك إسرائيل، ونفس الشيء بالنسبة للاهوت العهد القديم والنزول به لمجرد أن يكون تاريخ ديانة إسرائيل، ويمكن أن نأخذ في اعتبارنا «ثوابت» أو «توجه عام» لوجهة النظر العالمية الأخلاقية لإسرائيل القديمة. فيبدو أنهم اعتقدوا أن هناك نموذجًا للحياة يمكن أن يعيشوا به في حضور الله، والذي يُسر الله، وأن هذا النموذج ذو عدد من العوامل الثابتة طوال الوقت. «شريعة العهد القديم» تعطي بصيرة لمجال إرادة الله المثالية لشعبه وللبشرية»[٦]. وقد سجل بارتون Barton ثلاثة عوامل رئيسية على الأقل من هذه الثوابت (١) طاعة الإرادة الإلهية، (٢) التطابق مع نموذج النظام الطبيعي، (٣) محاكاة الله والتشبُّه به، ومدخل بارتون المختلف بخصوص القانون الطبيعي والمعنى الذي يستخدم به العبارة بالنسبة للعهد القديم قدم له شرحًا أوفى في:

«Natural Law and Poetic Justice», (1979)

وقد عاد إلى المناظرة المتنامية بخصوص أخلاق العهد القديم بإسهامه المنهجي في ندوة بخصوص الموضوع في عام ١٩٩٤[٧]. وأخيرًا في عام ١٩٩٨ أصدر كتابًا صغيرًا بخصوص الموضوع يلخِّص أفكاره ومنظوراته التي طوَّرها في مقالات عديدة طوال العشرين عامًا *Ethics and the Old Testament*. ويدَّعي بارتون أن الجزء الأساسي في المادة الأخلاقية في العهد القديم تتطابق مع ما يسميه «القانون الطبيعي» ليس بالمعنى الدقيق كما هو وارد في الفلسفة الأخلاقية عند أرسطو، ولكن بمعنى الوعي البشري العام فيما يختص بالصواب والخطأ. وهذا المعنى الأخلاقي الأساسي يؤسَّس على الحقائق التي يعمل بها العالم. وهي موجودة في كل العالم القديم واشتركت فيها إسرائيل. وبالإضافة إلى القانون الطبيعي فقد كانت هناك القيم الأخلاقية وتأسست بالتحديد على الوصايا المباشرة ليهوه YHWH وكانت طاعة الله هي الإجابة الوحيدة الصحيحة. و هذه القيم والوصايا تدعمها العوامل المشجِّعة التي تدور بالتحديد حول محاكاة يهوه YHWH في صفاته وأعماله في الماضي، ولكن أيضًا تشمل توابع المستقبل والبركات أو العقوبات – سواء «الطبيعية» أو الإلهية ويضع بارتون فصلاً تأمليًا في إسهامات العهد القديم للأخلاق في علم البيئة والجنس والأملاك. وأما أكثر الملامح تشويقًا في هذا الكتاب هو الطريقة التي عالج بها ما تناوله أغلب المعلِّقين على أخلاق العهد القديم واعتبروه مشاكل (في خصوصيتها أو تنوعّها) أما هو فقد رأى ملامح هذه المادة الأخلاقية في العهد القديم – على عكس ما رأوه – باعتبارها العامل الأكبر في حيويتها وديمومتها. إنه بالتحديد عاطفة العهد القديم نحو شيء واقعي خاص (على الأخص من خلال القصص) كمقابل **المبادئ** الفلسفية التي أعطته القوة الأخلاقية. ويبني بارتون على عمل مارثا نوسباوم Martha Nussbaum في تناولها للتراجيديا اليونانية في تطوير هذه المقارنة. في عام ٢٠٠٣ في كتاب أُعيد نشره لجون بارتون وكان من ضمن أعماله المبكِّرة في هذا المجال وبه مقدمة بعنوان:

Understanding Ethics: Approaches and Explorations (Louisville, Westminster John Knox, 2003).

وبعيدًا عن هذه المقالات القليلة التي كتبها Fletcher

(6) Barton, 'Approaches to Ethics', p. 128.

(7) John Barton 'Basis of Ethics'.

Barton and McKeating, ومجموعة Crenshaw في السبعينيات، فقد كان هناك عقد خالٍ من الكتابات في مجال أخلاق العهد القديم. وهذا تزامن مع سقوط حركة اللاهوت الكتابي ونتائجها على الأخلاق الكتابية، وبدا أن مِزاج عدم اليقينة والاستبطان قد استقرا على اللاهوت الكتابي مع متخصصين يكرِّرون التساؤل فيما إذا كان ذلك «الشيء» موجودًا بالفعل، وإذا كان موجودًا فكيف نعرفه؟ وبنفس الطريقة – وربما لنفس الأسباب – فإن عددًا قليلاً يبدو أنه مال نحو تقديم أية اهتمامات «بالأخلاق الكتابية» بشكل عام أو الاهتمام بأخلاق العهد القديم أو الجديد بالتحديد. ومن ناحية أخرى، فإن مداخل علم الاجتماع (أو بالمصطلح الحديث) مداخل العلوم الاجتماعية للعهد القديم – صارت تحمل ثمارًا تبدو غامضة كثيرًا ومحمَّلة بالأيديولوچية المخيفة، إلا أنها مثيرة أخلاقيًا (إذا تناولناها باهتمام).

نورمان جوتوالد Norman Gottwald من الرموز المبكِّرة في الدراسات المعاصرة المتجهة إلى دراسات علم الاجتماع في العهد القديم، وهو أيضًا واحد من الجدليين، وهو قرأ الكتاب المقدس من وجهة نظر ماركسية بوضوح *The Tribes of Yahweh* (1979) وانتُقِد بشدة ، على الأخص على الجرعة الثقيلة للنظريات الأيديولوچية، رغم أنه كان يمكنه تقديم بعض الأمثلة من قيادات التحرريين أو الدفاعيين. رأى جوتوالد الملاءمة الأخلاقية في العهد القديم ليس بمعنى أن هناك أي إعلان إلهي مع معايير أخلاقية جوهرية في الكتابات باعتبارها كتبًا مقدسة، بل بالأحرى تصويره لصراع إسرائيل التاريخي. وطبقًا لجوتوالد ونظريته المتعلِّقة بعلم الاجتماع، فإن إسرائيل هي دراسة حالة تاريخية واضحة لشعب التزم بتجربة كبيرة في مجال الحرية الاجتماعية والمساواة والعدالة، وهذه الخبرة الاجتماعية أنتجت ديانة مساندة ورسمية ليهوه الواحد. إن أي سلطان أخلاقي الذي يمكن أن تضفيه الجعبة الحرفية لهذه الظاهرة التاريخية يقع على مجال السوابق التاريخية والتحدي المعاصر، وليس على المثالية المروحنة في إدعاء يهوه YHWH كإلهنا. إن الإيجابية الاجتماعية لجوتوالد والمنهجية النقدية لم تُترك بدون مواجهة في العالم الأوسع لدراسات العهد القديم، وهي بالتأكيد غير مقبولة لمن يلتزمون بأية نظرة للسلطان الروحي للكتاب المقدس. ولكن من وجهة نظري (كما عرضتها في الفصل الثاني) إنه قدم إسهامتين مهمَّتين لأخلاق العهد القديم؛ أولهما تأسيس أهمية دراسة إسرائيل كمجتمع طبيعي كامل حتى لا نحاول اقتناص «جواهر» أخلاقية من نصوص منفصلة، بل بالأحرى نرى ملاءمة كل ما حاولت إسرائيل أن تعمله وتحقِّقه في سياقها التاريخي. وثانيًا، بإيضاح مدى اختلاف إسرائيل عن الثقافة المحيطة بها في المجالات الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية باهتمام عميق ومفصَّل (رغم أن هذه النظرة أيضًا قد اعترضت عليها عدد من المدارس المعاصرة للتحليل التاريخي للعهد القديم).

چون جولدنجاي John Goldingay افتتح العقد الجديد بكتابه *Approaches to Old Testament Interpretation,* (1981).

رغم أن هذا الكتاب المتَّسع المعرفة الذي تمت مراجعته وتحديثه وتزويده بمزيد من المراجع عام ١٩٩١، لم تختص مادته في أخلاق العهد القديم، ولكن شمل فصلاً واحدًا بعنوان: «The Old Testament as a Way of Life» وتناول بعض المشكلات الملازمة في أخلاق العهد القديم، وقدم منظورات مفيدة في وظيفة العهد القديم من الناحية الأخلاقية بالنسبة للقرَّاء المسيحيين. وأراد جولدنجاي أن يؤكد على السلطان المعياري للعهد القديم كجزء مكمِّل للكتب المقدسة بخصوص الأخلاق المسيحية، ولكنه أيضًا يرى أهمية المبادئ الصياغية المستخلصة أو الوسيطة

(يُطلق عليها أحيانًا البديهة الوسطى) كأسلوب للانتقال من خصوصيات النص القديم إلى خصوصيات السياق الحديث. إن «الخصوصية» (الكلمة التي يستخدمها) في وصايا العهد القديم (لكي لا نذكر قصص العهد القديم وأساليبه الأدبية الأخرى) يمكن أن تشمل نوعًا من توازي أخلاقي، وفيه نفهم خصوصية قوانين إسرائيل الثقافية والتاريخية التي نيأس من العثور على أي ارتباط عصري لها، دعك من الأخلاق المعيارية. وفي مقالة لهذه النظرة السلبية يشير جولدنجاي إلى أنه حتى في الحياة العادية فإن محدودية الوصية لسياقها الخاص لا تحتاج أن تكون متواءمة لسياقات أخرى طالما أنها يمكن أن تكون تعبيرًا واقعيًا لمبدأ عام يمكن تطبيقه في سياق الوصية الأصلية، وأن يكون مناسبًا لسياقات أخرى أيضًا. هناك أيضًا ديمومة بشرية التي تعمِّر أكثر من عدم الاستمرارية الثقافية، بالإضافة إلى الديمومة الأخلاقية لله نفسه، وبالإضافة إلى مناقشة مشكلة الأمور المحدَّدة في وصايا العهد القديم، فإن جولدنجاي تناول التنوُّع والمحدودية الواضحة في مقاييس العهد القديم الأخلاقية كمعابر تعبر من النصوص نفسها إلى العالم حيث نأخذ قراراتنا الأخلاقية.

إلا أنه في استعراضه لأهمية هذه الإجراءات يحذِّر جولدنجاي من وضع المبادئ المستمدَّة نفسها مكان السلطان فما يظل معيارًا هو نص الأسفار المقدسة نفسه.

> إذا كنا مهتمين بتفسير الكتاب المقدس فإنه هو ليس مبادئ النظريات الافتراضية التي هي معيارية أو قانونية، الكتاب المقدس نفسه يظل المعيار، وأما المبادئ التي نجدها فيه فهي جزء من تفسيرنا وليست هدف تفسيرنا، فهي محدودة بنقاط ضعفنا، ويمكن أن تكون وسائل لفقدان بعض من جوانب الرسالة كلها للسفر المقدس أو التملُّص من معنى النص نفسه أكثر من خدمته[٨].

هذا تحذير مهم. لكنه قد يبدو أنه يُعجزنا ويُدخلنا في دوّامة؛ فمن ناحية نحن لدينا نص موثوقي لا نستطيع أن نطبِّقه مباشرة أو لا يخاطب مشاكل أخلاقية معاصرة معيَّنة تواجهنا، ومن ناحية أخرى لدينا مبادئ أخلاقية مُستقاة والتي بغير شك مفيدة لكن لا تحمل سلطانًا جوهريًا. ومع ذلك يبدو لي أنه ليس أمامنا بديل سوى أن نستخلص آلية وسطية من هذا النوع، وإلا فسوف يكون الكتاب المقدس محدودًا ومقيَّدًا أخلاقيًا. وفي هذا الكتاب (في الفصل الثاني وبخصوص شريعة الكتاب المقدس في الفصل التاسع) قد أوضحت الحالة للتعرُّف على الطبيعة البنائية للنموذج المعرفي الكتابي باعتبارها تربط المبادئ المتنوِّعة أو البديهيات معًا في نظام متماسك. والشيء الخطير أننا دائمًا نُخضع هذه الوسائل الوسطية وندعوها مبادئ، نماذج، بديهيات، أو أي شيء آخر للمراجعة في ضوء النص الكتابي نفسه. ويظل النص هو السلطان النهائي في ضوء ما يجب أن أن تكون فيه تأكيداتنا اللاهوتية (في حالة إصلاح دائم) تمامًا مثل علم الكنيسة أو اللاهوت.

وفي آخر عمل (*Theological Diversity and the Authority of the Old Testament*, 1987) درس جولدنجاي أهمية فهم السياق التاريخي بالنسبة للقصص والقوانين الكتابية. ويوضح الكتاب المقدس نفسه مدى تغيير السياق وما يستدعيه من تجاوبات

(8) Goldèngay, *Approaches*, p. 55.

وأولويات مختلفة. ونحن لا يجب أن نسطِّح كل هذه التنويعات بادعاء حق أبدي، إلا في حالات يُصرِّح عنها الكتاب المقدس بوضوح بإعطاء حقائق أو أوامر على أساس واقعة تاريخية. يتتبع جولدنجاي فكرة «شعب الله» طوال رحلتهم التاريخية الطويلة في العهد القديم كدراسة حالة بالنسبة لهذا الموضوع. ويوضح أنه في كل حقبة أساسية وجد أن شعب الله كان يأخذ أحيانًا أشكالاً متغيِّرة من الأساس، ويواجه تحديات جديدة ومهامًا أخلاقية عندما كانوا ينتقلون من مرحلة العشائر، إلى الأمة الثيوقراطية، إلى دولة مؤسساتية، إلى بقية مبتلاة كجماعة الوعد ما بعد السبي. هناك استمرارية ولكن هناك أيضًا تنوع واضح، وعند دراسة المبادئ الأخلاقية التي تُستمد من النصوص التي تعود إلى أي من هذه العصور، يجب أن يؤخذ في الاعتبار النماذج المتداخلة والمتضافرة لهذا النسيج التاريخي بكامله، وكما يوضح جولدنجاي أن هذه الاستمرارية في تنوُّع التي شرحها بوضوح لدرجة أنه يرى فيها تحديات أخلاقية قطعية ومصادر للكنيسة المسيحية في دراسة هذا الموضوع من الكتاب المقدس العبري[٩].

وفي نفس الكتاب (*Theology and Diversity*) في الفصل الخامس يضع جولدنجاي ما يدعوه «إستراتيجية رعوية في سفر التثنية»، وهو يشير إلى أن التوترات الأخلاقية الواضحة بين المثاليات الأخلاقية العالية من ناحية، وبعض القوانين التي تبدو أقل أخلاقية بالنسبة لنا من ناحية أخرى قد تُحل إذا عرفنا «إستراتيجية الرعاية» هذه. نحن نحتاج أن نوافق على أن المشرِّع كان مهتمًا بوضع أعلى مقاييس أخلاقية ممكنة للولاء للعهد، وفي نفس الوقت يأخذ في الاعتبار واقع شعب خاطئ متمرِّد وثقافتهم المحيطة بهم. وأنت عليك أن تبدأ حيث يكون الشعب، ولذا فإن الشريعة لا بد أنها واعية لهذه الحقائق الخاصة بالبشرية الخاطئة والجوانب غير المرغوب فيها في الثقافة التاريخية. وبهذه الملاحظة فإن جولدنجاي أخذ مكانه في الطابور على الطريق الذي اتخذه يسوع في معالجته لجدلية الطلاق، وقد قارن يسوع بين الخليقة المثالية مقابل سماح موسى، إلا أن النصَّين اللذين اقتبسهما يسوع هما بالطبع أجزاء من نفس التوراة. الكتاب المقدس نفسه يعطينا سابقة لتقييم أخلاقي ويقارن بعض النصوص في ضوء بعضها. ولكن في النهاية فإن النص في الكتاب المقدس الذي يمكنه عمل ذلك وليست دعاوينا الخاصة لبعض المواقف الأخلاقية الأعلى.

إن سلطان العهد القديم في وجهة نظر جولدنجاي ليس مجرد شيء سطحي، وهو أيضًا ليس متساوٍ في كل نص. وبينما النص كله له سلطانه القانوني، فإن بعض الأجزاء تأخذ وضع منظورات واضحة بشكل يتحرَّك بسرعة نحو التطبيق الآن، بينما نصوص أخرى هي بطبيعتها أقرب إلى دراسة الحالات لانشغال الله بإسرائيل في مواقف طاعتها لإرادته:

> ولذا فإن أي من الإفادات الكتابية تقول لنا كيف نعيش أو (حين لا تقول لنا ذلك) هذه الإفادات الواقعية هي نماذج لهذا وهي مقاييس لمحاولاتنا لنقرر كيف يجب أن نعيش (ونطبِّقها على أيامنا كما لو كانت كونية أبدية) نحن نفرح بخصوصيتها لأنها توضح لنا كيف أن إرادة الله تم التعبير عنها في سياقاتها، وأننا نأخذها كنموذج معرفي لتركيباتنا الأخلاقية الخاصة بنا.[١٠]

(٩) Goldengay, *Theological Diversity*, ch. 3 إن تنظيم وأفكار هذا الفصل في كتابه يؤكد على مناقشة بخصوص العلاقة بين شعب الله والسلطات السياسية في الفصل ٧ من هذا الكتاب.

(10) Goldengay, *Approaches*, p. 55.

جون روجرسن John Rogerson وهو مثل جون بارتون The Old Testament and Social and Moral Questions, 1982 نسب سلوكيات العهد القديم إلى النظام الطبيعي، ووجد الكثير في النقاط المشتركة بين الشريعة الإسرائيلية وقوانين النصوص الأخلاقية الأخرى المعاصرة في مجتمعات الشرق الأدنى القديم، ولذا يرى المعايير الأخلاقية لإسرائيل كانعكاس للسلوكيات الطبيعية لذلك العصر. ولكنه ليس «القانون الطبيعي» من الناحية العقيدية أو الفلسفية طالما أنه لائق تاريخيًا بوضوح، ولكن المسيحيين المعاصرين (أو غير المسيحيين) مازال يمكنهم أن يتعلَّموا من هذه النصوص القديمة عندما نلاحظ الإجماع الأخلاقي ونقدِّره في سياقه التاريخي. فهناك مبادئ ولكن ليست أبدية أو فريدة في إسرائيل. إلا أنه إذا كنا سنأخذ مطالب الأخلاق في العهد القديم بجدية كمسيحيين، فعلينا أن نفعل هذا في ضوء أوامر الفداء في العهد القديم، فهي تذكِّرنا باتكالنا الكامل على الله واحتياجنا المستمر لنعمته، واحتياجنا لرؤية ملكوته التي يعطيها الكتاب المقدس وحده.

توماس أوجليتري Thomas Ogletree في عام 1983 كتب كتابه المثير *The Use of the Bible in Christian Ethics* وكما يقترح العنوان فإن أوجليتري لا يهدف إلى كتابة أخلاق كتابية شاملة أو وصفية، ولكن يفتح حوارًا بين النص الكتابي والمفاهيم الحديثة بخصوص الحياة الأخلاقية، وهو يلقي نظرة شاملة على نظرية الغائية Consequentialist (الغاية تبرر الوسيلة) ويقابلها نظرية دراسة آداب الأخلاق Deontological ومفاهيم الكماليين Perfectionist للأخلاق، واستخلص أنه لا توجد نظرية كافية في حد ذاتها للاعتماد عليها في تكوين وعي أخلاقي بشري، وهو يقترح توليفة مؤسَّسة على سياقيته التاريخية، ووجد أن التوليفة تجد دعمًا من بيان الموضوعات الكتابية الكلاسيكية للعهدين القديم والجديد. وقد اقتصر بحثه الكتابي على الأسفار الخمسة، وأنبياء القرن الثامن ق.م. في العهد القديم، والأناجيل الإزائية، وبولس في العهد الجديد، وبدون فهم غنى التنوُّع في المواد الكتابية، فقد وجد وحدة موضوعات عريضة في الكتاب المقدس تكمن في الهوية المُعلنة لشعب الله. وهذا مكَّنه من العمل من خصوصية سياقهم التاريخي إلى خصوصية سياقنا الحديث. طالما أن مغزى النصوص الكتابية لا يمكن أن يُحد بالماضي بالنسبة للمقاصد الأصلية لكاتبيه «أو السياقات المبدئية لمنتجهم» (ص. ٩) وضع أوجليتري أخلاق العهد القديم (أو هذا الجزء من المادة التي اختارها ليناقشها) بثبات في المجال العريض للأخلاق الكتابية في الأسفار. وبينما لم يوصِّل بدرجة كافية السلطان المعياري للنص الكتابي بحد ذاته بنفس الدرجة مثل جولنجاي وكايزر Kaiser وچانزن رايت Janzen Wright (انظر ما قبله) فهو قطعًا أكد على المكانة المركزية لما يحويه الكتاب المقدس بالنسبة للأخلاق المسيحية من ناحية البنية والقرار.

والتر كايزر، چيه آر. Walter C. Kaiser, Jr., صدرت الطبعة الأولى لكتابي *Living as the People God* وهو إعادة عنونة لكتاب *An Eye For an Eye* في الولايات المتحدة، وصدر عام 1983، وهو بشكل ما محاولة حدسية للبدء في فهم التنبير الأخلاقي في العهد القديم في عبارات عامة، ثم شرح أسلوب مقترح لتطبيقات عديدة. وفي نفس السنة أصدر والتر كايزر كتابه الأوسع انتشارًا Toward Old Testament Ethics وفي نفس الوقت كان الكاتبان غير منتبهَين للاهتمامات الأخرى في هذا المجال.

خصص كايزر الجزء الرئيسي من كتابه ليلقي نظرة شاملة على المجال نفسه، تعريفه ومداه ومشاكله المنهجية، وأيضًا تصنيف مقاربات كانت تدافع عنها بعض الأعمال المتخصصة في الأخلاق الكتابية بشكل عام. وبعد دراسة تفسيرية لغوية للأقسام الكبرى في الشريعة قام بتنظيم

مادته حول الموضوع الأساسي بخصوص القداسة، ثم واصل شرح اللوح الثاني من الوصايا العشر، وأخيرًا تناول بعض الصعوبات الأخلاقية التي أُثيرت كثيرًا عن طريق قُرَّاء العهد القديم.

كايزر إذًا هو بين الذين أكدوا على شيئين بخصوص العهد القديم، أولاً: أنه يمكن تناوله بأسلوب نظامي موحَّد بالرغم من تنوعه الواضح. وثانيًا: أنه مازال يحمل سلطانًا أخلاقيًا للمسيحيين - وبحسبة أخرى - فقد وجد كتابات حديثة كثيرة ضعيفة في المادة في كل من المجالَين ، وفي مقال عام ١٩٩٢ New Approaches to Old Testament Ethics يأسف كايزر على غياب الإحساس بالتماسك أو المبدأ المركزي في الكتاب بخصوص أخلاق العهد القديم طوال العقد أو العقدين الأخيرين. وعندما وصف أعمال ايكرودت كان كايزر متنبِّهًا تمامًا لأسباب هذا، كما تم التعبير عنه في نقد ايكرودت وچون بارتون بالنسبة لأخلاق العهد القديم، ولكن ايكرودت يشير إلى أنه حتى مع وجود متخصص مثل بارتون الذي يريد أن يرى عدة أفكار رئيسية سائدة (أي تطابقها مع النظام الطبيعي، طاعة لإرادة الله، محاكاة الله)، فإن بارتون لا يرى معايير أو منظورات بالنسبة لنا، وبكلمات أخرى هناك مقاومة واضحة لفهم علم آداب الأخلاق في معالجات العهد القديم.

وفي نفس المقال أبدى كايزر أسفه بخصوص التأثير على أخلاقيات تغيير النموذج المعرفي Paradigm Shift الخاص بتأويل العهد القديم بالتحوُّل من قصد الكاتب إلى نظريات رد فعل القارئ. فبينما هناك الكثير لنتعلَّمه والفرص العظيمة في النقد الحرفي الأحدث، فإن هذا قد يُضعف أي سلطة موضوعية يُعتقد أن النص يجسِّدها بخصوص المعايير الأخلاقية. وبعض المتخصصين في أسلوب القراءة عن طريق رد فعل القارئ يمكن أن يقولوا بالطبع إنه لا يوجد أية موضوعية بأي شكل. فهناك بالقطع التحوُّل عن محاولات لتفسير نوع من الفهم الموضوعي المعرفي للنص، إلى مزيد من الموقف البديهي الشخصي، «مزيد ومزيد من توظيف الكتاب المقدس في الفكر الحديث باعتباره عاملاً مساعدًا يقترح أساليب واجهت بها الجماعة السابقة مشاكلها»، ولكن لا يضع أية تقسيمات أو معايير أو مبادئ لخصوصيتها بأسلوب موضوعي معرفي تنظيمي[١١]. هنا مجال ضيق للسلطان المبني على الإعلان عند الاتخاذ الفعلي للقرار الأخلاقي. وكايزر نفسه يريد أن يصمِّم على سلطان أخلاقي للعهد القديم ويعمل هذا أولاً بأن يدعو إلى مباركة جديدة للتقسيم الكلاسيكي للشريعة إلى القطاعات الأخلاقية والمدنية والاحتفالية[١٢]. هذا المجال القديم (الذي وضعه أوريجانوس جزئيًا) وأعطاه كالڤن إيضاحًا أكثر، وأُحيط بهالة من القداسة عند الأنجيليكان في مقالة ٧ من ٣٩ عن الدين، وأيضًا في التقليد المُصلح في قانون الإيمان الوستمنيستري، وصار جاريًا إلى الوقت الحالي[١٣]، إلى أن سقط بسبب عدم التقبُّل، وكان الهجوم الرئيسي أنه أولاً لا يؤدي إلى غرض تفسيري، وبهذا الخصوص فإنه من المستحيل الوصول إلى تقسيمات واضحة عندما ندرس نصوص العهد القديم التشريعية. وثانيًا أنه غريب على فكر العهد القديم وأيضًا الجديد[١٤]. إلا أنه يمكن مناقشة النقطة الأولى بأنه لم

(11) Kaiser Jr., *New Approaches*, p 295.

(12) Walter C. Kaiser Jr, 'God's Promise Plan'.

(١٣) مثال إطار مناقشة Norman Anderson بخصوص دور الناموس للأخلاق المسيحية في
Anderson, *Morality, Law and Grace*, pp. 118 ff.

(١٤) أنا نفسي دخلت في هذا الهجوم في صراعي المبكر بخصوص مهمة تطبيق ناموس العهد القديم مقالات طبعت على التوالي في كتيب *Third Way* 1.9- 11 (May- June 1977 'Ethics and the Old Testament', *What Does Lord Require?* (Nottingham Shaftsbury Project, 1978).

يُقصد بها أبدًا أن تكون أداة تفسيرية، ولكن كأداة لوعي ذاتي بتأويل ما بعد الكتاب المقدس لتطبيق الشريعة على سياق المسيحيين. أما النقطة الثانية فإن كايزر يوضح أن هناك مزيدًا من الوقائع أكثر مما نظن للوعي بالفروق في فكر كُتَّاب العهد الجديد، والواقع أن العهد القديم نفسه يعد الطريق لهذه الاختلافات عندما وضع بعض الأنبياء بوضوح أولويات مثل التقدمات والقوانين الطقسية الأخرى ومطالب العدل الاجتماعي على غيرها (وليس فقط الأنبياء ولكن أم ٢١: ٣)، وفي الدعوة لفهم جديد وتطبيق جديد لهذه الطريقة في تناول الناموس فقد شن كايزر حملة شعواء ضد «الكل وإلا فلا» الخاص بمدرستي الثيونومية والإصلاحية - بمعنى إما تطبيق كل الشريعة في الوقت الحاضر أو عدم تطبيق أي منها على وجه الإطلاق، وهو ما انتقدناه في الفصل الثاني عشر.

وبعد أن أعاد كايزر فكرة القانون الأدبي إلى الوجود فقد كان شغوفًا ألا يقيِّده بالوصايا العشر فقط كما كان يحدث عادةً، بل بالأحرى هناك مساحة للمبادئ الأخلاقية التي تكوِّن البؤرة الكاملة والمعنى الكامل للتوراة، ويمكن أن يُستمد منها عندما نسعى لتطبيقها على الموضوعات المعاصرة، فالشريعة لم تُعط فقط لإسرائيل، ولكن بغرض أن تكون ذات صلة وثيقة وملائمة للأمم، كما أكد الأنبياء بشكل ضمني في تقييمهم الأخلاقي لسلوك الأمم. حامى كايزر عن مدخل «سُلَّم المجرَّد»[١٥]. الذي فيه تُطبَّق السوابق الخاصة بالعهد القديم على المواقف الحديثة بأسلوب المبادئ الأخلاقية الوسيطة[١٦].

ولتأكيد السلطان الأدبي للعهد القديم بالتوسُّط من خلال المبادئ الأخلاقية المستمدة من النص يميل كايزر أن يرى إسرائيل كنموذج للأمم[١٧]. ومرة أخرى، ولأنه يقاوم الثيونومية خاصةً التي حامي عنها جريج بانسن حيث تستخدم عبارة «إسرائيل كنموذج» للإشارة بشكل حرفي وتطبيق كامل لشريعة إسرائيل بما فيها العقوبات في مجال القانون المدني، إلا أنه من وجهة نظري فإن الكلمة لا تحتاج أن تأخذ باعتبارها «صرعة» الثيونومية، ولكن يمكن أن تكون وسيلة مفيدة لتلخيص ملاءمة الأخلاقيات المعاصرة لإسرائيل كمجتمع بالكامل. لقد كانت إسرائيل كأمة مقدسة تمثِّل الكهنوت في وسط الأمم كما رأينا في الفصل الثالث والتاسع، وأنا أعتقد أن هناك طرقًا يمكن أن نستخدم بها فكرة إسرائيل كنموذج في تطبيق شريعة العهد القديم وتنظيماته بشكل يتفادى تطرُّف الثيونومية بشكل عملي، وفي نفس الوقت نحتفظ بحماسها الجدير بالثناء لدوام الملاءمة الأخلاقية للشريعة.

ر. ي. كليمنتس R. E.Clements مثل آخرين الذين ذكروا كتب (Christian Ethics and the Old Testament, 1984)

وهو أيضًا يقر بحدود السياقية تاريخيًا بخصوص المادة الكتابية التي تتناول الأخلاق، ويلاحظ أنه حتى الجُمل التي دخلت إلى التقليد المسيحي والأخلاقي (مثل أحب قريبك كنفسك) جاءت في سياق «وقتي» وأحيانًا في أنماط نَحَويه توضح أنها ثانوية وغير جوهرية. وفي رأي كليمنتس أن الموضوع يحتاج إلى مساءلة فيما إذا كان العهد القديم يعطينا في كلماته الواردة به وبما قصد منها أي مبادئ أخلاقية أبدية، إلا أن كليمنتس كان منبهرًا باتساع وديمومة المفاهيم الأخلاقية في العهد

(١٥) هذا مصطلح ومنهج استخدمه أيضًا Michael Schluter and the Jubilee Center في تطبيق للمواد الكتابية بالنسبة للموضوعات الاجتماعية كما ناقشنا في الفصل ١٢ من هذا الكتاب.

(١٦) طور Kaiser هذه الأفكار فيما بعد. Kaiser Jr, *Rediscovering the Old Testament,* pp. 155- 166.

(17) Kaiser Jr, 'God's Promise Plan', pp. 296- 297.

القديم. فأدبيات العهد القديم تظهر بشكل عام أنها تتوجه نحو صياغة مبادئ كونية للسلوك» (ص ١٧). فبعض الأولويات السلوكية الأدبية والمطاليب واضحة بشكل متكرِّر حتى أنها «تتجه نحو الصدارة بالنظر إلى أهمية الاستعداد بأن ترقى إلى معنى «المبدأ» بالنظر إلى التطبيق الكوني». (P.17) ولاحظ كليمنتس كيف أن تاريخ إسرائيل الطويل في العهد القديم أعطى فرصًا كثيرة لرؤى أساسية وقيم مجتمعهم لكي تُختبر وتُنقّى في تنوُّع مدهش في المواقف التاريخية. وبما أن إسرائيل قد عدَّلت أساسيات المعايير والقيم التي عبَّرت عنها في الشريعة والنبوات والقصص والعبادة والحكمة واحتفظت بها، وأيضًا أوضحت تلك المعالجة فإن «العهد القديم قدم نظامًا لتعليم التوراة الذي أثبت أنه معدَّل بوضوح لمجال واسع من الأنظمة البشرية الاجتماعية السياسية، فالمجتمعات التي تتميز بأنماط اقتصادية وسياسية وثقافية مختلفة بشكل مؤثر موجودة بين ثنايا العهد القديم كمصدر متاح بغنى للتعليم الاجتماعي والأخلاقي» (ص ٢٢).

كليمنتس هو أيضًا قام بتحرير أغلب مقالات ندوة تتعلَّق بالأبعاد الاجتماعية في العهد القديم The World of Ancient Israel 1989 بينما هو لم يتناول موضوعات أخلاقية بشكل مباشر، إلا أن هناك مصدر غني لمادة خام هنا للطالب الذي يتمتع بقلب جريء، والذي يدرس أخلاق العهد القديم. وأيضًا هناك مصادر غنية ومفيدة في المراجع.

ريتشارد باكهام Richard Bauckham أكثر شهرةً كأستاذ للعهد الجديد، وهو أسهم بمؤلَّف صغير ولكن مفيد جدًا لدراسة الأخلاق الكتابية، بتأكيد كبير على العهد القديم The Bible in Politics (1989) وهو قدم مرشدًا تأويليًا مفيدًا لقراءة أخلاقية في العهد القديم، (و العهد الجديد أيضًا) بتركيز خاص على المجال الاجتماعي السياسي، وقد زاوج مقاربة تشبه مقاربتي في تناول مغزى النموذج المعرفي وارتباطه بالنصوص القديمة ووضع دراسة جيدة للأخلاق في لاويين ١٩.

روبرت ر. ويلسون Robert R. Wilson في المقابل لمحاولات كايزر وجولدنجاي وأنا من ضمنهم لإثبات إمكانية استخلاص معايير كونية أخلاقية من العهد القديم، فقد حاول روبرت ر. ويلسون Robert Wilson إثبات أن المادة لا تحمل هذه الأهمية. وفي إسهاماته: Festschrift for Brevard Childs (Approaches to Old Testament Ethics, 1988) أشار إلى أن القصص في التثنوية التاريخية التي تظهر غير متسقة في تطبيق معايير التوراة على بعض الشخصيات المركزية في تاريخ إسرائيل (مثل داود) ولذا فإن ويلسون يتساءل فيما إذا كانت القوانين في الأسفار الخمسة لم تحكم التقييم الأخلاقي حصريًا حتى بالنسبة للمؤلفين الكتابيين، فلماذا يجب اعتبارها متحكِّمة فينا بشكل مباشر؟ قدم ويلسون أخيرًا رؤاه الاجتماعية، وهي أفضل ما عُرف من أعماله الخاصة بعلم الاجتماع في العهد القديم (خاصة الأنبياء) ليقدم ما رآه جدول أعمال أخلاقي متضارب في المجتمع الإسرائيلي (Ethics in Conflict, 1990) وهو أيضًا أسهم بمقالة منهجية بخصوص أخلاقيات العهد القديم Source and Methods in the Study of Ancient Israelite Ethics إلى ندوة Semeia 1994.

بروس س. بيرتش Bruce C. Birch وفي نفس Festschrift for Brevard Childs (1988) أخذ بروس خطًا إيجابيًا في إسهاماته «Old Testament Narrative and Moral Address» وأكد على وجه الخصوص على قوة القصة الكتابية، فبينما لا يمكن أن تؤدي دورًا من ناحية المنظور أو المعيار بالنسبة للمسيحي، إلا أنها يمكن أن تساعد في تشكيل هوية

المسيحي الأخلاقية وسماته. فقصص الكتاب المقدس لها قوة أخلاقية في عرضها لواقع وتشتُّت وتحوُّل وجهات النظر، وتتحدّى القارئ لتقديم إجابة، ولذا فالقصص يجب أن تُقرأ بكاملها، ومن بين سياق الأسفار وليس كمجرد مناهج للنقد التاريخي. هذا المنظور بُني على أعمال بيرتش مع أعمال وراجعه لاري راسميسن Larry Rasmussen عام ١٩٧٨، راجعه ١٩٨٩[١٨] مرة أخرى، بينما يحاول إثبات أن العهد القديم لا يمكن أن يكون منظوري أو معياري للمسيحي، فإن بيرتش يؤكد أنه يشارك في صدارة كل الكتاب المقدس كمصدر أخلاقي للمسيحي في اتخاذ القرار وللكنيسة في تجاوبها الأخلاقي مع العالم.

والمدخل للأسفار الكتابية أيضًا يميز مقالته *Let Justice Roll Down* (1991) ويدَّعي بيرتش أن هذا ليس كتابًا عن العهد القديم بالمعنى الدقيق، ولكنه يتناول دور العهد القديم الذي يمكن أن يؤديه والمصادر التي يمكن أن يوفِّرها في تشكيل السلوكيات الأخلاقية للمسيحي واختياراته، وهذا بالطبع يثير سؤالاً عن تعريف (ماذا يعني بأخلاقيات العهد القديم؟) وهو ما يجب أن يعيدنا إلى الفصل ١٤. يدرس بيرتش كل قسم أساسي في أسفار العهد القديم، ثم يلخِّص الموضوعات اللاهوتية الرئيسية التي يجدها في كل سفر، ثم يبيّم أي قسم يمكن أن يقدم للمسيحي وللكنيسة ما يواجهه من موضوعات أخلاقية في العالم الحديث. كل هذا يحمل مقترحات لاهوتية شاملة وغير رسمية (بما يحويه من حواشي وافرة للمراجع). وهو يجد قبولاً شديدًا من طلبة أخلاق العهد القديم رغم أنه لا يتضح في النهاية ما هو بالتحديد السلطان الأخلاقي الذي يحمله العهد القديم للمسيحي، فما له هو مجرد قوة ولكن ليس سلطانًا.

> فالسلطان ليس شيئًا ملموسًا ملازمًا للكتاب المقدس نفسه... إنه إقرار خبرة الجماعة المسيحية طوال القرون بأن الكتاب المقدس مصدر التمكين لحياتهم الأخلاقية في العالم... سلطان الكتاب المقدس كثيرا ما يكون في قولبته لإجراء ما كما في تأثيره على المحتوى. وفي المحاولة لمعرفة إرادة الله عن طريق الجماعات الكتابية نصبح حساسين لإرادة الله في عصرنا[١٩].

ولكن يمكننا أن نعمل هذا بمزيد من المساعدة في الخطوات التأويلية التي بها ننتقل من خطوة لأخرى.

وفي العقد التالي، وبالتنبير على أهمية القصة الكتابية وأسفار الكتاب المقدس في تشكيل أخلاق المسيحي، ذهب بيرتش إلى إضافة بُعد مهم ثالث وهو دور جماعة شعب الله. ففيما بين هذه الجماعة المتطورة فإن الفهم المتميِّز للهوية والشخصية وأفعال يهوه YHWH تطور المعتقد الأخلاقي في فكر وممارسة إسرائيل. ويعرض بيرتش هذه الأبعاد في أخلاقيات العهد القديم بانتباه خاص لسفر الخروج وفي مقالتين:

'Moral Agency, Community and the Character of God in the Hebrew Bible' (1994), and 'Divine Character and the Formation of Moral Community' (1995).

ستانلي هاويرواس Stanley Hauerwas في تنبيره على الأسفار والقصة والجماعة فإن بيرتش يدين بالكثير لـ Brevard Childs ومقاربته لأسفار العهد القديم، ومن ناحية أخرى لستانلي هاويرواس وتنبيره على دور القصة في تشكيل الجماعات وأعماله الوفيرة في الثمانينات (خاصة *A Community of*

(18) Bruce C. Birch and Larry L. Rasmussen, *Bible and Ethics.*

(19) Birch, *Let Justice Rall Down* p. 34.

Character 1981 Peaceable Kingdom, 1983, and *Resident Aliens*, 1989). يمكن أن تُرى أن لها تأثير على عديد من العقود التالية بما فيها على سبيل المثال والدر چانزن وماري ميلز Waldemar Janzen and Mary Mills

وقد ركّز هاويرواس أهمية الجماعة كأساس تشكيل الملامح الأخلاقية والسلوكية، فلا في إسرائيل القديمة ولا بالنسبة للمسيحي المعاصر تعتبر الأخلاق مجرد موضوع اختيارات سلوكية تؤخذ بالاستقلال الذاتي العقلاني الفردي طبقًا لهذا المفهوم المجرَّد الغريب للتنويرية الحديثة. إن الأفراد تتكوّن من خلال الجماعات التي تشكّلت من خلال وضعها (بمعنى تاريخها الفعلي والقصة التي قالوها لتأكيد هويتهم وتطلعاتهم). إن بيرتش ومن اتبعوا هاويرواس في إدراك مكانة القصة والجماعة في مجال الأخلاق قد ذهبوا بعيدًا أكثر من هاويرواس نفسه في دراسة النص الفعلي والتقاليد في إسرائيل، ففي نقد ذي جانبين الذي قدمته كتابات هاويرواس بالرغم من أنها تحمل سمة حماسية ونبوية، فإنها من ناحية أخرى تحمل بشكل ما نظرة مثالية للجماعة المسيحية والتي أغلب الكنائس المحلية لا تتطلع إليها، وتفتقد إلى تفسيرات مفصَّلة لنصوص للكتب المقدسة التي يدّعي هو أن لها مثل هذا الاعتبار العالي.

كريستوفر چ. هـ. رايت Christopher J. H. Wright إن ثمرة بحثي لدرجة الدكتوراه أتمّت عام ١٩٩٠ ثلاثة عشر عامًا وأخيرًا رأت النور في مطبوعة *God's People in God's Land* (1990 rev. ed. 1996) هذه الدراسة بخصوص الأخلاقيات الاقتصادية في إسرائيل قامت على عمل دسم لجيرهارد ڤون رود Gerhard von Rod بخصوص لاهوت الأرض في إسرائيل[٢٠].

وقد أسس حلقات وصل لاهوتية قوية، ودرس موضوعين متقاربين للهبة الإلهية، والملكية الإلهية للأرض، وبحث أخلاقيات حقوق الملكية والمسئوليات، وقدَّر النظرة الشائعة بشكل نقدي بخصوص زوجة الرجل وأولاده وعبيده الذين يُعتبرون مجرد أملاك شخصية في إسرائيل. وفي مناقشة ملخَّصة في نهاية كل جزء رئيسي لمس موضوع ملاءمة المادة للأخلاقيات الاجتماعية للمسيحي بأساليب أكثر اتساعًا تناولتها في هذا الكتاب خاصة في الفصل الثالث والخامس والسادس.

وفي السنوات التالية، وبعد نشر *Living as People of God* (1983) أسفر عن اهتمامي وعملي في مجال أخلاقيات العهد القديم عن عدة مقالات التي تطورت منهجيتها، وطُبعت كمجموعة مقالات *Walking in the way of the Land* في عام ١٩٩٥ وأغلب محتوياتها ضُمَّت لهذا الكتاب.

تيرنس إ. فريثيم Terence E. Fretheim قدم إسهامة مفيدة عام «The Reclamation of Creation 1991» وهو أراد أن يتحدَّى العادات التقليدية بين الدارسين النقديين في قراءة سفر التكوين في ضوء سفر الخروج، أي أنه في مجال فهم أن تقاليد الخليقة في سفر التكوين ظهرت بين إسرائيل التي خَبَرت يهوه YHWH قبلا خلال تاريخها الفدائي. فريثيم يقول إن الأهمية اللاهوتية لسفر التكوين تأتي أولا في تأكيد أولوية عمل الله في العالم بين الأمم قبل ظهور إسرائيل. وهذا يعني أن قصد عمل الله الفدائي لا يقتصر على إسرائيل، ولكنه له صدى كوني. فترنيمة موسى في خروج ١٥ تحتفل بفداء الله في التاريخ الذي هزم القوى المعادية للخليقة وهي الفوضى (تاريخيًا يرمز لها بمصر). وهو ينبِّر على الارتباط المرسلي في عهدي إبراهيم وسيناء، فسيناء تعني تمكين إسرائيل من تحقيق دعوتها كشعب الله لخدمة واسترداد الخليقة،

(20) G.vonRod, R, 'Promised Land'.

وكذلك الناموس له جذوره في معتقد الخليقة – ليس فقط في سفر الخروج – رغم أن هذا ممكن ومشجِّع عن طريق الوقائع التاريخية. فإسرائيل الآن تلحق في السعي نحو الصواب كما وضعه الله، وتعمل على امتداد الصواب لكل مجالات الحياة... وسيناء تكرِّر نفس هذه المطالب الفدائية في الخليقة[٢١].

أنا أحييَّ ما قام به فريثيم من جمع الفهم المرسلي والأخلاقي في تنبير العهد القديم. وهو تنبَّه – بنفس الدرجة – لكونية موضوع الخليقة. وخصوصية اختيار إسرائيل للفداء ودعوتها وسط الأمم والتنظيم الذي أوضحته في فصول كتابي هذا، فهي أيضًا قناعتي أننا يجب أن نداوم على ربط الخليقة والقيم الأخلاقية للفداء معًا في اعتبار أن موضوع بالنسبة لأسفار العهد القديم.

بريفارد تشايلدس Brevard Childs ضم جزءًا بخصوص الأخلاق الكتابية عام ١٩٩٢ في كتابه *Biblical Theology of the Old and New Testament* (The Shape of the Obedient Life, pp. 658- 716) وهو ألقى نظرة شاملة على المشاكل المنهجية الجوهرية في مرحلة إنتاج ما يمكن أن يُطلق عليه 'Old Testament Ethics' (وبعضها سيتم استعراضه في الفصل ١٤ من هذا الكتاب) وهو بالأخص يتألم من محاولة الإقلال من الموضوع خاصة فحص علم الاجتماع لإسرائيل (أو الأكثر اعتيادًا إعادة تشكيل إسرائيل عن طريق علم الاجتماع) وهو يدلِّل (كما نتوقَّع منه) على مقاربة واسعة للأسفار:

> أكثر مما نقترح أن طريق أخلاقيات العهد القديم الذي يتبع بشكل أكثر راديكالية تطبيق علم الاجتماع في إعادة هيكلة مساحات صغيرة من الثقافة الإسرائيلية. أنا أود أن أثبت أن مهمة أخلاقيات العهد القديم هو إقرار هذه المجموعة الكتابية القانونية كتركيبة لاهوتية، والتي تنتمي بشكل غير مباشر لإسرائيل التاريخية والتجريبية... طريق مقاربة علم اجتماعية أساسية لن تنتج أبدًا أخلاقًا معيارية للإيمان المسيحي، ولكن فقط تؤكد على الفرضيات الأولية للنسبية الثقافية واللاهوتية.[٢٢]

والديمر چانزين Waldemar Janzen كانت المحاولة الثانية في مقالة خاصة لموضوعنا *Old Testament Ethics* (1994) تابعًا خطى بيرتش وهاويرواس Birch و Hauerwas وآخرين، وهو يدلِّل على أن القصة تأخذ أسلوبًا رسميًا بالنسبة للأخلاق أكثر من الشريعة. وحتى في الشريعة نفسها يرى چانزين الفكرة العامة أن الوصايا العشر كانت بشكل ما ملخَّص شامل لسلوك مطلوب. هو يراها أنها توضيحية ووصفية لجوانب مهمة. ويقترح أنه كان هناك معايير نموذجية معينة للسلوك في إسرائيل الكتابية وتَشكَّلت بالقصص والأساليب الأدبية الأخرى (بما فيها الوصايا). وهو يستخدم كلمة «نموذج» بشكل مختلف عما استخدمته أنا. فبينما استخدمته لوصف النسيج المفاهيمي الكامل لإيمان إسرائيل، أو المثال الواقعي الذي به ظهرت إسرائيل كمَثَل أمام الأمم. فإن Janzen يستخدمه بشكل شخصي أكثر. إسرائيل أخذت قراراتها الأخلاقية ووجهت سلوكها الأخلاقي تحت تأثير الصور التي صارت جزءًا من السلوك المثالي، وهذه النماذج الفكرية بُنيت عن طريق عدة عوامل مركَّبة وبدون استبعاد الشريعة، ولكن بتأثير أكثر بالقصة في صورة مركَّبة لما تعنيه أن تكون إسرائيليًا صالحًا في الظروف المختلفة. ويضع چانزين الملامح التي اعتبرها

(21) Fretheim 'Reclamation of Creation, pp. 362- 363.

(22) Childs, *Biblical Theology of the Old Testament*, p.676.

نماذج أخلاقية أوَّلية من العهد القديم. النموذج الملكي، النموذج الكهنوتي، النموذج النبوي، نموذج الحكمة، النموذج العائلي. وفي كل هذه النماذج فإن النموذج الأخير هو الذي يفوق الآخرين ويربطهم معًا من خلال تنبير عام على الحياة والأرض والضيافة.

تميَّز عام ١٩٩٥ بالغنى من جهة الوعي بأخلاق العهد القديم مع قائمة من ثلاثة مجلدات من تأليف عدد من الكُتَّاب ضم عدة مقالات بخصوص الأخلاق الكتابية التي شملت إسهامات أساسية من العهد القديم.

١- The Journal *Semeia* خصَّص كل العدد ٦٦ لموضوع الأخلاق السياسية في الكتاب المقدس العبري Politics in the Hebrew Bible (١٩٩٥- ١٩٩٤) وفي القسم المنهجي («The Basis of»)

«Ethics in The Hebrew Bible» كرِّر چون بارتون وقوَّى تصنيفه لأخلاق العهد القديم كمصاحب لطاعة إرادة الله، والقانون الطبيعي، ومحاكاة الله وهي منظورات اقترحها قبلاً عام ١٩٧٨و ١٩٨٣. كما ذُكر قبلاً، هذا بدوره أعد الطريق لمقالته عام ١٩٩٨ *Ethics and the Old Testament* وهناك مزيد من المقالات المنهجية الأخرى قدمها إيريل دبليو. ديڤيز Eryl W. Davies *Ethics of the Hebrew Bible* وأيضًا روبرت ولسون («Source and Method»s). وكلاهما في رأيي محبطة وضحلة، والأكثر إقناعًا هي إسهاماته التي ذُكرت قبلاً *Bruce Birch*, «Moral Agency, Community and the Character of God in the Hebrew Bible».

٢- حلقة «شافيلد» الدراسية Sheffield قدمت مؤلفًا *The Bible in Ethics* (1995)[٢٣] ومرة أخرى بروس بريتش له إسهامه مثيرة بخصوص الجوانب الأخلاقية في لاهوت سفر الخروج.

فيليب ر. ديڤيز Philip R. Davies (Ethics and the Old Testament) إلا أنه قدم تقييمًا سلبيًا بشدة بالمقارنة. والعنصر الأساسي في أخلاق العهد القديم الذي أخذه هو الطاعة العمياء للأوامر الإلهية (افتراض جدلي في حد ذاته كما سنرى في الفصل ١٤) وهو غير مقبول من ديڤيز باعتبار أنه ليس صحيحًا أنه أخلاقي بالمرة فبالنسبة لديڤيز إن الانشغال بالكتاب المقدس من الناحية الأخلاقية سينتهي في حالات كثيرة إلى مقاومته (ص ١٧٣) ونفس التقييم المُعادي بالنسبة للقيم الأخلاقية (والقيم) في العهد القديم موجودة عند كتابات شيرل إكزم *Cheryl Exum* للندوة (The Ethics of Biblical Violence against Women) وهذا تم مناقشته بالتفصيل في الفصل ١٤.

٣- وأيضًا في عام ١٩٩٥ حرَّر سيرل رود *Cyril Rodd* أعمال الندوة *New Occasions Teach New?* Duties وإسهاماته الخاصة المهمة *The Use of the Old Testament in Christian Ethics* وهو يوافق صدفةً مقالة مفيدة كتبها:

هوارد مارشال Howard Marshall The Use of the New Testament in Christian Ethics وهو يلقي نظرة شاملة على صعوبات تواجهنا ونحن نتناول العهد القديم من الناحية الأخلاقية. ويقول رود أنه كثيرًا ما نكون انتقائيين بشدة فيما نجده جديرًا بالثناء، فأحيانًا نتجاهل ما لا نريد أو ما لا نستطيع أن نوافق عليه، وأحيانًا نفرض على العهد القديم مساحةً من الاهتمامات الأخلاقية أكثر حداثةً من الاهتمامات الكتابية. ويقيم رود أربعة محاولات لحل هذه الموضوعات (لكل من چون روجرسون، وريتشارد بوكهام، وچون

(23) John W. Rogerson, Margaret Davies and M. Daniel Carroll (eds.,) Bible Ethics.

كولدنجاي وأنا). وهو يستخلص أن كلها كانت غير ناجحة في التحليل النهائي رغم أنها قد تكون مقبولة لمن يشاركونا الافتراضات أو المواقف الإيمانية. وهذا المقال هو إعداد لعمله الكبير *Glimpses of a Strange Land* والذي طُبع بعد ست سنوات (٢٠٠١ انظر ما قبله).

ويليام سبون William C. Spohn إن عام ١٩٩٥ الوافر الإنتاج واصل مع سبون وكتابه *What Are They Saying About Scripture and Ethics* ومثل عناوين أخرى في السلسلة، فهذا المقال يبحث في الحالة المعاصرة ويعطي الكثير من الانتباه لأسئلة تأويلية ومنهجية. وفي الفصل الأخير يقدم منظوره الخاص ويلخص الوجهة الأساسية للأخلاق الكتابية بأنها «محبة متجاوبة» ويرى أن يسوع «الواقع الكوني» وفي مناقشة للأسلوب الذي تحركنا به بالقياس لمثال يسوع كنموذج للاختيارات والقرارات، فإننا علينا أن نقيم عالمنا الخاص وقد نتبنّى موقعًا مقابلاً لموقعي في ضوء طبيعة النموذج الكتابي.

موش وينفولد Moshe Weinfeld مقالة أخرى رئيسية عام ١٩٩٥ لوينفولد *Social Justice in Ancient Israel in the Ancient near East* وفيها قام بجولة ممتازة فيما بين هذه العبارات، وقام بتعريفها ثم أرجعها إلى ملوك إسرائيل التاريخيين، والملك الأخروي، ثم إلى السنة السابعة واليوبيل، وهو أيضًا تفحّص مردود مفهوم إسرائيل لنفسها كخدّام ليهوه YHWH وهذا الكتاب المتميّز بالمدى الواسع وغير الرسمي تم عرضه في الفصل الثامن من هذا الكتاب.

نورمان هابل Norman Habel في عام ١٩٩٥ ظهرت مقالة أخرى تنتقل من العدل الاجتماعي إلى الصراع الاقتصادي، وهو يعود إلى موضوع الأرض الذي قدمته أنا وبروجمان من أكثر من منظور في كتاب The Land is Mine وقد تأثر بشدة بمقاربات اجتماعية علمية حديثة بخصوص العهد القديم تدّعي اكتشاف الدور النافذ للأيديولوچية واهتمامات الطبقات في النصوص الكتابية. وقام Habel بدراسة موضوع الأرض من خلال ست مجموعات من التقليد: الأرض كمصدر للثروة (الأيديولوچية الملكية)، الأرض كمنحة مشروطة (النظرة الثيوقراطية لسفر اللاويين)، الأرض كنصيب العائلة (مثاليات رب الأسرة الموجودة في سفر يشوع)، الأرض كحصّة YHWH الشخصية (الأيديولوچية النبوية الموجودة بقوة في إرميا) والأرض وارتباط السبت (المفهوم الكهنوتي) والأرض كمكان ضيافة (أيديولوچية المرتحلين في النصوص الآبائية) إن تحليله رائع ويغطّي مساحة واسعة من النصوص المرتبطة بالموضوع، لكن يبدو لي أنه رأى صراع الأيديولوچيات فيما يجب أن يكون منظورات متكاملة، وفي هذه النقطة هو يستبق أعمال ديڤيد بلينز David Pleins التي نوقشت قبلاً. وهناك نقد آخر بالنسبة لهابل وهو أنه أعطى أهمية قليلة لنظام الأسفار بخصوص التقاليد كما وجدت في الكتاب المقدس العبري، فعلى سبيل المثال (هو يناقش الأيديولوچية الملكية أولاً ثم التقاليد الآبائية في النهاية). والنتيجة أنه كان بمقدوره أن يقدم توجهًا أيديولوچيًا «صحيحًا» وممارسات من جهة الأرض والتي هي توجهات تقع في مجال النقد والإدانة في سياقها الكتابي (مثل الممارسات الملكية بالتحديد في كلٍّ من النصوص التاريخية والنبوية).

چيمس ت. بريتزك James T. Bretzke قدم عمله الواسع في عام ١٩٩٧ *Bibliography on Scripture and Christian Ethics* وبعيدًا عن تغطيته الشاملة، فإن عمله مفيد للفت الانتباه إلى العديد من أعمال اللاهوت الأخلاقي للروم الكاثوليك التي تشمل مناقشات كتابية، ولكنها ليست مُدرجة في قوائم مراجع للدراسات الكتابية. بالإضافة إلى أن القسم الكبير الذي يتناول أخلاق العهد القديم يتضمن أقسامًا للموضوعات مثل

علم البيئة والاقتصاد والعدل والحرية والطب والسياسة والجنس والتمييز العنصري والحرب والسلام.

توم ديدن Tom Deidun إن سؤال ديدن هو فيما إذا كان الكتاب المقدس يصلح للاستخدام لبعض الموضوعات المعاصرة، وهو قدمه في مقال مستفيض 'The Bible and Christian Ethics' (1998) وهو سكب الماء البارد على كل محاولات استخدام العهد القديم (الكتاب المقدس بشكل عام) وعلى أنه موثوقية له للأخلاق المسيحية. ودرس ديدن المشكلات المنهجية والتفسيرية التي تلازم مهمته (المسافة الثقافية، التنوُّع الكتابي في السياقات، الخصوصية التاريخية للإفادات الأخلاقية في الكتاب المقدس، تنوُّع الأساليب الأدبية... إلخ). وواضح أنه لم يلتفت إلى المناقشة الدقيقة لهذه التحديات عند چون جولدنجاي في عام ١٩٨١، و ١٩٩١ وهو درس بعضًا من المحاولات لتناول الأخلاق الكتابية وصنَّفها إلى مقاربات وصفية، مبادئ/ مُثُل ومقاربات تجاوب/ علاقة. وهي لا تقنع ديدن فهو يرى خلف كل هذه المقاربات حنينًا إلى السلطة التي يظن أنها في حاجة إلى تدمير كمبدأ، وعدم إقناع في الممارسة بشكل كامل ومستحيل، ولذا فهو في النهاية يستغني عن المنهج والسلطة ويتمسَّك بدلاً منهما بـ «بلا منهجية مطلوبة» التي تعني قراءة النصوص الكتابية بطريقة كاملة ومبدعة وغير مبرمجة. فهنا لمحة من ما بعد الحداثة بخصوص اقتراح ديدن (أو التصرف طبقًا لميولك). وهي تترك المرء في حيرة ليتساءل ما هي القيمة في قراءة العهد القديم ككل كأفضلية له عن أي نصوص دينية أو علمانية التي قد تُغني خيالنا. إلا أن مقال ديدن يتبع المِزاج السائد بوضوح، ويقتبس بشكل صريح من سيرل رود، وبموافقته، من كتابه Glimpses of a Strange Land (انظر ما قبله و ٢٠٠١).

ج. جاري ميللر J. Gary Millar يحوي عمله روحًا مختلفة تمامًا في تناوله للقراءة الأخلاقية في سفر التثنية (1998) *Now Choose* Life وهو يبحث مجال أخلاق العهد القديم ويوضح الإسهامات الرئيسية للقرن الماضي ويجذب الانتباه إلى الصعوبات المنهجية الموجودة في مجموعة القواعد، وهو لا يقف مكتوف الأيدي تجاهها. وهو يوضح ما كان يمكن أن يُعمل عندما يُدرس العهد القديم بعمق في ضوء أسئلة أخلاقية، وانتبه عن قرب بالفاعلية الحرفية واللاهوتية للسفر نفسه. وهو يدلِّل على أن كلمة «الارتحال» هي الكلمة المفتاحية للسفر ليس بالمعنى الجغرافي لافتتاحية الأسفار، ولكن كخيط لاهوتي وأخلاقي يسري طوال السفر. فقد دُعِيت إسرائيل لقرار (وهي فئة أخلاقية مهمة عنده) باعتبارها شعب الله في حالة حركة. وهو التحدي الذي يقدمه التثنية لشعب الله بمتطلبات أخلاقية متغيِّرة على الدوام. وليس بمعنى تغيير سمة الله الأخلاقية ولكن لأن علاقة العهد مع الله يجب أن تُمارس في ظروف وسياق متغير باستمرار. ويقدم ميللر تفسيرًا معينًا للجزء الأساسي القانوني في سفر التثنية، وأيضًا يوضح موضوعات في السفر لم تأخذ الأهمية الكافية ومنها الفصول التي تتناول «الأخلاق والأمم» و«الأخلاق والطبيعة البشرية».

إيريل ديڤيز Eryl. W. Davies في عام ١٩٩٩ وهو وقت الاستعداد لبدء الألفية الرابعة ق. م (بالتقريب) منذ إبراهيم، فإن ديڤيز يعيد التنبير على أهمية مفهوم محاكاة الله، وهو بُعد من التفكير والسلوك الأخلاقي الذي يبدو أنه أضفي بتصميم الله على إبراهيم علي «السلوك أمامي بلا لوم» (تك ١٧: ١)، وفيما بعد عليه أن يعلم بنيه ونسله (تك ١٩: ١٨). ومقال ديڤيز (1999) Walking in God's Ways' يبحث في الموضوع من خلال عدة جوانب من أسفار

(24) *In Glimpes*, pp. 69- 76.

العهد القديم (بقناعة قليلة) وتفاصيل معينة في مناقشة النص، وقد انتقده سيرل رود[٢٤] الذي رفض مفهوم «محاكاة الله» كملمح التقوى أو الأخلاق في العهد القديم (وهو الموضوع الذي ناقشناه في الفصل الأول بالإشارة إلى الباحثين الذين استخدموا عبارة «محاكاة الله»).

ميري إ. ميلز Mary E. Mills حتى لو كان البُعد الأخلاقي للعهد القديم هو محاكاة الله أو انعكاسه، فإن هناك سؤال ما يزال باقيًا وهو ما هي نوعية الله يهوه؟ ما الذي سوف نحاكيه عنده؟ يشير البعض ومنهم ديڤيد وبارتون وأنا، إلى العبارات التحفيزية في شرائع العهد القديم التي تضع يهوه YHWH في شخصية العادل والرحيم والمحرِّر من ظلم مصر من خلال عمله في التاريخ. وهي موجودة في النص بتكرار كمثال وحافز لسلوك إسرائيل الاجتماعي، وما يميزه من رحمة وعدل. ولكن يهوه YHWH شخصية مركَّبة في نصوص العهد القديم وأعماله متنوِّعة، فالوجود الكلي ليهوه YHWH في النص يفرز تنوعًا هائلاً من الصور والاستعارات والسلوكيات، وكلها تُنسب إليه، فهل كل هذه الأبعاد بخصوص يهوه YHWH تدخل إلى مفهوم محاكاة الله؟ وهل نحن نريد هذا؟ تضع ميلز مجموعة متنوعة من الصور والاستعارات مع ما تراه من رسائل متصارعة ومتنافسة بخصوص هوية الله في كتابها *God in the Old Testament* (1998) ولكنها تصل إلى الخلاصة بدون تعليق وافٍ على ما أبدته من استخفاف غير مفيد الذي يؤخذ من عبارة «هذا ما توصلت إليه فاختر ما تريد».

وهي تدخل بشكل غير مباشر إلى أدبيات وبصائر مجال النقد الأدبي المتنامي ، ففي كتابها Biblical Morality (2001) هي تبحث في تسعة أقسام من قصص العهد القديم مع التركيز على العوامل الأساسية في فن القصة الشخصيات، العقدة، الإطار الزمني والمكان وفي كل قسم تلاحظ التركيبات السلوكية المتضافرة في القصص وكيف أنه صامد أمام كل تقييم أخلاقي مختلف. يقدم كتابها ملخصات مفيدة لوجهات النظر من الدراسات في مختلف نواحي الدراسات النقدية لقصص العهد القديم، ولكني كنت أتمنى أنها تبذل جهدًا أكبر مع العمق الأخلاقي في النصوص نفسها.

ديڤيد بنشنسكي David Penchansky بالعودة إلى موضوع محاكاة الله فإننا نواجه مرة أخرى سؤال عن نوعية الإله الذي دُعينا إلى اتباعه. وفي هذا الموضوع، فإن كتاب (1999) *What Rough Beast?* تناول ست قصص وفيها تظهر شخصية يهوه WHWH غامضة في أحسن الأحوال، وفاسدة في أسوأها؛ «سقوط» آدم وحواء (تك ٣)، وموت عُزَّة (٢ صم ٦)، وتعداد داود (٢ صم ٢٤) وعقاب أولاد هارون بالموت (لا ١٠) والهجوم على موسى (خر ٤) ولعنة أليشع للأولاد الذين عايروه (٢مل ٢: ٢٣-٢٥).

فماذا نفعل مع مثل هذه القصص؟ وإلامَ تشير بخصوص لاهوت أو أخلاقيات أولئك الذين تذكرهم القصص؟ وما الذي تشير إليه بخصوص اللاهوت أو أخلاق من قالوها؟ ثم نضعها في الكتاب المقدس؟ وبالنسبة إلى بنشنسكي فإن القصص تعلن يهوه YHWH (كما يقول الكاتب) إلهًا يعاني من عدم الأمان وعدم العقلانية والانتقام والخطورة والحقد والفساد. إن مناقشة بنشنسكي تتميز بالعمق، وفي نفس الوقت بتحيُّز ومبالغة لأقصى درجة، فهناك بالقطع يأس خطير تجاه القصص الكتابية (وما شابهها) ولكن جزءا من المشكلة يكمن بالتحديد في اختياره للمنهج، وهو أنه سأل قُرَّاءه (كما يسأل طلبته) إذا عرفتم عن الله ما عرفتموه من هذه الفقرة فكيف تصفون الكينونة الإلهية؟) ولكن بالطبع هذا ليس كل ما نعرفه عن الله، فهناك مساحة ضخمة في الأسفار الكتابية التي توجد

فيها هذه القصص يجب أن تُقرأ وتُسمع ونصارع معها في ضوء كل ما نعرفه. لا شيء سهل في تناوله. ولكن أن نعزل النصوص ثم نصف شخص الله بشكل حصري على أساس تلك القصص، فهذا يبدو مقاربة سيئة في تناول الكتاب المقدس.

والتر بروجمان Walter Brueggemann هل يهوه YHWY متنوَّع بشكل كبير لدرجة يصعب معها أن يُعطى هوية متماسكة، دعك عن محاكاته؟ هذا ليس طبقًا لكلام بروجمان ففي عام ١٩٩٩، وفي نفس المجلد، وكما يستعيد إيريل ديڤيز محاكاة الله فإن بروجمان يدلِّل على أنه بالرغم من أن التعدُّدية والتنوُّع في شهادة العهد القديم فإن إله إسرائيل كما يُقدَّم لنا « على شفاه إسرائيل» يتصف بهوية و شخصية متماسكة وهو يصر على أن هناك:

القرابة العائلية في كل هذه الأقوال عندما توضع في مقابل الاهتمامات المُتاحة من الحقيقة سواء في العهد القديم أو الحديث... «الله» في العهد القديم «معرَّف» ومعروف بأعماله المتميِّزة التي تُدرك من سياق لآخر، ويعرف بالكلام في النص وعلى شفاه الشهود.[٢٥]

ر. إ كليمنتس R.E. Clements إن عبارة بروجمان «على شفاه إسرائيل» تلفت نظرنا إلى تقاليد العبادة في العهد القديم كشهادة على فهم إسرائيل الحماسي، والتي لاقت إهمالا بشكل ما، بما أن العبادة هي تجاوب لحضور وشخصية الله، فمن المناسب وصلها هنا مع موضوع محاكاة الله كعامل في الأخلاق الكتابية. في نفس العام ظهرت إسهامتان (١٩٩٩) ركّزتا على عبادة إسرائيل مع إعطاء اهتمام للمضامين الأخلاقية. أولاً رونالد كليمنتس Worship and Ethics أكد على الطبيعة التعليمية بقوة للمزمور الذي «يعرِّف فيه الناس أنفسهم كجماعة عابدين موالين للرب الإله، ويعلنون تماسكهم بالتعلُّق بالمسئولية الضميرية والاجتماعية ومستوى السلوك (ص ٨٥) أما القيم التي يعبِّرون عنها فتنعكس على يهوه YHWH وعلى أنفسهم، فالعبادة والأخلاق لا ينفصلان.

تيموثي م. ويليز Timothy M. Willis ثانيًا: يلاحظ في كتابه "Eat and Rejoice before the Lord". كيف أن النصوص تصف عبادة إسرائيل وأعياده، وكلها تفترض اختبار بركات يهوه YHWH. إن العبادة والاحتفالات ليست وسيلة لاعتصار إله غاضب حتى يحصلون منه على البركة، ففي إسرائيل كانت عبادة يهوه YHWH لأنهم حصلوا فعلا على البركة، وليس من أجل أن يجعلوه يباركهم. إلا أنهم ما داموا قد حصلوا على البركة، وأعطوا شكرًا عليها، فإن التجاوب الصحيح لا يكون الاحتفال فقط ، ولكن تتضح في الطاعة الأخلاقية في مجال العلاقات الاجتماعية. إن التجاوب مع بركات الله يغطي الحياة اليومية للعابدين... وبالأخص عليهم أن... يحتفلوا ببركاتهم بأن يحاكوا الأسلوب الذي أعطاه لهم يهوه YHWH بالأسلوب الذي يعطونه هم لمن يتبعونهم ويعتمدون عليهم (ص ٢٩٢).

كارول چ. ديمبسي Carol J. Dempsey بدأ العقد الأول من القرن الواحد والعشرين عقدًا واعدًا مثل العقدين الأخيرين من القرن العشرين، ففي عام ٢٠٠٠ قدمت كارول چ. ديمبسي بحثًا عن الموضوعات الأخلاقية من أسفار الأنبياء *Hope Amid the Ruins* وقد استعرضت مساحات من الخلق والعهد في التوراة والعلاقات والعبادة والرجاء. وهي ادَّعت أنها لن تقدم قط المنظور الأخلاقي في نصوص الأنبياء ولكن سوف تقيِّمها من وجهة الأفكار الأخلاقية المعاصرة. ولذا فهي تجد الكثير في أسفار الأنبياء وتشعر أنها يجب أن تنفتح على سؤال أخلاقي، وهذا يشتمل على سبيل المثال

(25) Brueggemann, 'Role of Old Testament Theology', pp. 78- 79

على المفهوم النبوي للعقاب الجزائي أو استخدام العنف (خاصة في ظل الاستعارة الخاصة بالإساءة الجنسية) كرد فعل إلهي على عدم أمانة إسرائيل، ولكن للأسف فإن الكثير من مناقشتها يثير أسئلة أكثر من الرد على أسئلة. والفصل الأخير في كتابها يوسِّع البحث ليكتشف ما الأخلاق الأنبياء التي كان على الأنبياء أن يتكلموا عنها بالنسبة للمشاكل البيئية والاهتمامات الكونية التي تشغل المسيحيين والمردود الكوني عليها.

چوردون چ. وينهام Gordon J.Wenham أضاف شروحاته الجيدة التي تناول فيها القوة الأخلاقية لقصة العهد القديم في كتابه Story as Torah استخدم أدوات النقد البلاغي ليناقش القيم الأخلاقية في سفري التكوين والقضاة، وقدم خلاصات مثيرة بخصوص العلاقة بين الشرائع والقصص والأخلاق.

چ. ديڤيد بلينز .David Pleins J في مجلَّدين نشرهما عام ٢٠٠١ قال إن مجال أخلاقيات العهد القديم سوف يستمر في تقديم إسهامات كثيرة في المستقبل، وعمله الضخم *The Social Visions of the Hebrew Bible* أخذ بجدية مقاربة علم اجتماع وعالج بها العهد القديم، والتي ظهرت لأكثر من قرن، والآن يُفضَّل أن يُشار إليها بمقاربة «العلم الاجتماعي» وهو واعٍ بأن النصوص تعكس- وتحجب - في نفس الوقت تواريخ مركبَّة من الصراع الاجتماعي والاهتمامات والمناصرة وتصارع الأيديولوچيات والخيارات ووجهات النظر، ومع انتباهه لهذا، فهو برغم هذا يفحص كل قسم رئيسي ويمتحنه من الكتاب المقدس العبري والشريعة والتاريخ والنبوات والشعر والحكمة. ويختبر الرؤى الاجتماعية والأخلاقية التي يمكن أن تكون موجودة في هذه النصوص. إن الكتاب طموح في مجاله وإنجازاته وبلينز لا يقلِّل من التعقيدات والاختلافات، ولكنه يرى أن طبيعة هذه الزوايا المضادة متعدِّدة تعطي مساحةً من «الفحص والتوازن في موضوع الأخلاقيات الكتابية ولذا:

> فإن المادة القانونية تشير إلى طريق أخلاقيات الإلزام... والأصوات النبوية تقويةً لأخلاقيات الضمير ومؤازرة المجتمع في انكساراته... وصوت التاريخ بدوره يمكن أن يعتبر فكر أخلاق التفحُّص... وصوت العبادة يقدم لنا أخلاقيات الميول والنزعات.(٢٦)

هذا أدى إلى موقف بلينز الإيجابي والمتفائل في تقديره لما يمكن أن يسهم به العهد القديم لاهتماماتنا الأخلاقية المعاصرة. رغم أنه هو مرتبط أكثر بالنزوات المتعدَّدة التي لدى المتخصصين تجاه كل أشكال نقد العهد القديم أكثر مما هو مطلوب أو ضروري من وجهة نظري. ومثل هابل وآخرين، فهو يميل إلى اكتشاف الصراع الأيديولوچي والتناقض النصِّي في كتابه (The Social Visions) وصيغة الجمع هنا مقصودة وواضحة حيث يمكن افتراض مزيد من منظورات متكاملة، وهو يعتقد أن العهد القديم فيه الكثير للأفكار الأخلاقية المسيحية المعاصرة في مجال الأخلاق الاجتماعية.

سيريل رود Cyril Rodd وعلى العكس فإن أعمال رود تقدم نغمة محبطة جدًا بعد أن اهتم لمدة طويلة بأخلاقيات العهد القديم، وكتابه *Glimpses of a Strange Land* (2001) يتميز من ناحية بالبساطة ومن ناحية أخرى بالإتقان والعظمة في تغطيته، ففي كل

(26) Pleins, *Social Visions*, pp.530 - 531

فصل تجد دراسة تاريخية لمتخصصين بداية من محاكاة الله إلى الاهتمام بالطبيعة. هذه معلومات مفيدة وتثقيفية بشكل غير عادي لأي طالب يريد أن يتعرَّف بشكل عام على ما قدمه المتخصصون بخصوص منظورات العهد القديم في تناوله للزنا والقتل والاقتصاد والفقر والحرب والحيوانات والطبيعة والنساء وغير ذلك. وتغطية رود للموضوعات في صيغة مناسبة تثير الإعجاب من ناحية شموليتها وبحثها الدقيق، ومن ناحية أخرى فإن الكتاب يتميز بشكل مثير بأنه يهدم ليعيد البناء بالنسبة للموضوعات التي يتناولها.

المشكلة أن رود يعتقد أن أغلب الشُّراح وجدوا في العهد القديم اهتمامات أخلاقية حديثة لم تكن بالفعل موجودة في إسرائيل القديمة. وأنهم كانوا انتقائيين بدرجة كبيرة فيما يستخلصون من العهد القديم لمناصرة الأخلاقيات المعاصرة. وأنهم تجاهلوا بعضًا من الاهتمامات كانت في بؤرة اهتمام إسرائيل نفسها مثل الشرف وطقوس الطهارة، وبكلمات أخرى وطبقًا لرود فنحن لم نعطِ انتباهًا كافيًا للاغتراب الثقافي في عالم العهد القديم لإسرائيل بالمقارنة بعالمنا نحن، فكثيرًا لا نعرف بالكفاية عن وجهة النظر العالمية الثقافية عند إسرائيل لكي نؤكد بصدق على الأخلاقية الموجودة في قصة ما أو شريعة أو نبوءة. وأكثر من ذلك، فالكثير مما حدث في العهد القديم في ظل وصية أو موافقة الله الظاهرة يصدمنا في أحسن الحالات، ولا يلقى تبريرًا أو مساندة في أسوأها، لأن اهتمامنا الأكبر يتناول الموضوعات الأخلاقية المعاصرة مثل موضوع الحرب أو نكبة الفقر أو الدمار البيئي وقهر المرأة. ويرى رود أنه بالنسبة لإسرائيل القديمة فقد كانت هذه الأشياء لا تأخذ الطابع الأخلاقي بالمرة، فهذه الأشياء التي تزعجنا كثيرًا، كانت بالنسبة لهم مجرد أشياء مُحزِنة، ولكنها ظواهر مقبولة باعتبار ما كان عليه العالم. ويتوقّع رود أن كثيرًا مما نعتبره موضوعات أخلاقية لم يكن كذلك واقعيًا في إسرائيل، وكثير مما كانوا يتعاطفون معه قد يكون محايدًا أخلاقيًا أو محل تساؤل بالنسبة لنا. فلا شك أن الجزء الكبير من محاججة رود هنا يستعرض فيها بشكل مبرَّر ومؤثِّر تقصير بعض ممن استخدموا العهد القديم في مجال الأخلاقيات المسيحية. وتحذيره يحتاج أن يؤخذ في الاعتبار (رغم أنه من وجهة نظري لم تكن إسرائيل غير منزعجة من أشياء مثل الفقر والحرب كما يدعي رود).

هذا أدى إلى أن يصل رود إلى رفض كل المحاولات لمن حاولوا السعي لبناء نوع من المعابر من العهد القديم إلى العالم الحديث بافتراض أن الكتاب المقدس يؤسس سلطانًا معياريًا كاشفًا للأخلاقيات، وهذا الافتراض بالنسبة لرود لا يستطيع الوقوف في وجه المشاكل والتوقُّعات والمراوغات التي يُحدِثها، ولذا فرغم أنه مُفصَّل وعادل في تلخيصه لعمل الدارسين مثل بريتش وچانزن وجولدنجاي وبوكهام وأنا، الذين حاولوا بناء مثل تلك المعابر، فإنه وجد أن أعمالنا تنتهي إلى نهاية فاشلة، وتماشيًا مع خط ديدن (انظر ما قبله) الذي اقتبس منه موقفًا على كلامه فإن وجهة نظر رود (التي سوف نعود إليها في الفصل التالي). إننا يجب أن نهجر مفهومي الإعلان والسلطان بالمرة. إن المطلب الأول هو هجر وجهة النظر المطروحة للنقاش بخصوص الإعلان ومعها الاعتقاد بأن الكتاب المقدس هو السلطان الخارجي. نحن نحتاج أن نترك العهد القديم حيث هو. في عالمه الخاص، أو بالأحرى عوالمه الخاصة، لأنه يمتد عبر عصور مختلفة من التاريخ، ويتضمن أخلاقيات من عدة مجموعات بشرية مختلفة. ثم نستطيع أن نزوره.

وفي رؤانا لهذه الأرض الغريبة سوف نجد أن الكتاب المقدس يقدم مساعدة لمحاولتنا لحل بعض الأسئلة الأخلاقية للألغاز التي تواجهنا الآن[٢٧]. رغم أن ما يمكن أن تفعله، أو قيمة هذه المساعدة تظل غامضة. وإذ أتى إلى نهاية هذا الفصل، فإننا نعود مرة أخرى إلى الموضوع الذي بدأ به الفصل السابق، يبدو أنه مع بداية الألفية الثالثة المسيحية، فإن السؤال عن سلطان الكتاب المقدس بالنسبة للمسيحيين ما زال حيًا وجدليًا كما كان منذ بداية الألفية الأولى، ولذا فحتمًا لابد أن نعود مرة أخرى إلى الفصل التالي والأخير[٢٨].

(27) Rodd, *Glimpses*, pp. 327- 329.

(٢٨) بما أن هذا الفصل مجرد بيبليوجرافيا في حد ذاته فلم أضمنه مزيدًا من القراءة مثل الكتابات المشار إليها في الفصل موجودة في مراجع نهاية هذا الكتاب.

(١٤) التأويل والسلطان في أخلاقيات العهد القديم

هل يمكن أن تتم المهمة؟ رغم الشكوك المتوقعَّة عند من أشرنا إليهم في الكلمات الافتتاحية في المقدمة، لكن يبدو أنه من الواضح أن تهذيب أخلاقيات العهد القديم مازال حيًا وجيدًا، ولكن التباين المنحرف للمقاربات التي تصفَّحناها في الفصلين الأخيرين قد تجعلنا نتساءل فيما إذا كانت مهمة تقديم تقرير متماسك يمكن القيام بها في ما فهمناه من هذه الكلمات الثلاث «أخلاق العهد القديم» وإذا كان الآن لدينا مخزون من التصنيفات الواسعة من الدراسات المتاحة، فمازال لدينا شجاعة كافية لنغامر للتعمق، مُحاطين بسحابة كبيرة جدًا من الشهود لتقديم إسهامنا الخاص المتواضع في مجال أخلاقيات العهد القديم. وهناك ثلاثة تحديات على الأقل تنتظرنا.

وأول مهمة لنا هو «أن نذهب إلى هناك» أي أن نسلِّح أنفسنا ببعض الموارد داخل عالم إسرائيل العهد القديم، وأن نسأل سؤالاً أخلاقيًا بخصوص البيئة التي نجد أنفسنا داخلها، أما كيف نذهب لنعمل ذلك؟ فهذا يثير أسئلة منهجية. ثم ثانيًا، يجب أن «نعود من هناك» أي أن نسأل كيف نتجاوب في عالمنا الخاص بما وجدناه في اكتشافنا للعالم الكتابي. وعند هذه النقطة سوف نواجه بعض الأسئلة الأيديولوچية - وليس في استطاعتنا تفاديها - هذا لأن طبيعة ما يمكن أن نختاره لنعود به محكوم إلى حد ما بالعيون التي بها اكتشفنا العالم الكتابي والتي أخذناها معنا كمرشد لنا، وما نعتقد أننا رأيناه وما اعتبرناه قيّمًا، يحدد على أساس أولوياتنا. فنحن لم نذهب كملاحظين حياديين ولن نعود هكذا أيضًا.

ثالثًا وأخيرًا، علينا أن نجاوب على سؤال بخصوص ما أحضرناه معنا، وكيف، ولأي سبب أحضرناه من عالم إسرائيل العهد القديم ويحمل سلطانًا أخلاقيًا لأيامنا هذه: وهذا يثير سؤالاً عما نعنيه بالسلطان في المقام الأول، وكيف يعمل هذا في مجال الأخلاق الكتابية؟ وسوف أعطي مزيدًا من الاهتمام لهذه المهام.

الذهاب إلى هناك من هنا: مشكلات منهجية

إن الانتقال لاكتشاف العالم الأخلاقي للعهد القديم يجعلنا نواجه عدة صعوبات منهجية، وهي من الآن ظاهرة بوضوح. يبدو أنها مطلب أساسي لمدخل انضمام الكُتَّاب الطموحين لعالم أخلاق العهد القديم ليتمكّنوا من مراجعة الصعوبات الملازمة لهذه المهمة[1]. والبعض جعل هذه المراجعة وتكرارها بديلاً لتقديم أي شيء حقيقي، أو للاعتذار عن تقديم أي شيء، ولذا سوف أكون مختصرًا في تلخيصهم.

الكل قد انتهى لما نعنيه من جملة «أخلاق العهد القديم» بشكل عام إلى ثلاث نقاط مرجعية: أولاً: يمكن أن تكون إشارة إلى المهمة التاريخية لوصف كيف كان الإسرائيليون يسلكون في عصور العهد القديم، وثانيًا يمكن أن تشير إلى الدور التوصيفي على اتساعه، ولكنها مهمة تتعلق أكثر بالأسفار لتحديد ما تقوله لنا نصوص العهد القديم عن كيف فكَّر بعض الإسرائيليين في أسلوب

(١) انظر الفصل ١٣ من هذا الكتاب.

حياة بقية الإسرائيليين (ولكن لم يفعلوا ذلك دائمًا). ولماذا؟ وثالثًا، يمكن أن تشير إلى الدور الأكثر معيارية أو وصفية في إقرار ما يمكن أن تقوله لنا نصوص العهد القديم عن كيف كان يجب أن نسلك نحن؟ وكل من هذه المساعي المختلفة تفرز أسئلتها الخاصة.

السؤال الوصفي: ما هي السلوكيات الأخلاقية التي ميزّت إسرائيل القديمة؟

إن مجرد قراءة العهد القديم ثم تسجيل كيف سلك الإسرائيليون يبدو أنه مهمة ستسير على خط مستقيم، لكنها مهمة أعقد من ذلك بكثير؛ فعن أي إسرائيليين نسأل؟ وأين؟ وفي أي فترة في تاريخ إسرائيل؟ وطبقًا لمن؟ («لمن» مقصود بها طبقًا لأي من كُتَّاب العهد القديم وطبقًا لأي من الباحثين المعاصرين) وهذا يُدخلنا في مهمة إعادة التركيب الحرجة في تاريخ إسرائيل في زمن العهد القديم. وكما لاحظنا في الفصل الثالث عشر في كتابات ديڤيد بلينز بخصوص المقاربات الاجتماعية العلمية لنصوص وتاريخ العهد القديم وتمتعها بشعبية كبيرة في الحاضر، ولذا فمهمة استخلاص معلومات على خط مستقيم عن كيف سلك الإسرائيليون، وعند أية نقطة من مربع تاريخهم هي مهمة خلافية. أما «إعادة التركيب النقدي» تجد موضوعاتها الشائكة الخاصة بها، لأنها تأخذنا بعيدًا عن قصة القانونية نفسها. وأكثر ما يجب أن نسأل عنه فيما إذا كنا قد لاحظنا تركيبة أخلاق القائم بالتركيب أو الشيء المُعاد تركيبه، وفيما إذا كان أي منها يعكس حقيقة الأخلاقيات الفعلية للإسرائيليين القدامى.

سؤال النصوص: ما الذي تقوله لنا نصوص العهد القديم عن كيف كان يجب أن يسلك الإسرائيليون؟

مرة أخرى، قد يبدو هذا خطًا مستقيمًا لأول وهلة، فنحن لدينا الشريعة وهي تعلن بقوة ما الذي كان يجب أن يعمله أو لا يعمله الإسرائيليون، ولدينا الروايات بتقييماتها الأخلاقية الدقيقة، وأحيانًا بشكل صريح، ولكن كثيرًا ما تكون نتاج فن أدبي جميل وتُدخل القارئ في منظور الكاتب. ولدينا أنبياء يسلِّطون دائرة ضوء قاسية على الإخفاقات الأخلاقية للأجيال المتعاقبة في إسرائيل. وفي معالجة الموضوع يرسمون رؤية أخلاقية بديلة مقابل خلفية الوقائع السلبية التي يكشفونها. ولدينا عبادة إسرائيل ملأى بالفروض الأخلاقية أو التعليقات، ولدينا حكمة إسرائيل تضع أذرعها حول أكتاف المجتمع بتحذيرات أخلاقية ونصائح – بالنظر إلى المدى الواسع للسلوك والخيارات والتوجهات.

كل هذه التقاليد النصِّية موجودة هناك ليأخذوها في حسبانهم للتقييم الأخلاقي لمجتمعهم الذي ظهرت فيه هذه النصوص، ولكن النصوص لها كُتَّاب وأناس جمعوها وحسَّنوها، وهذه الأدوات لها سياقات وأجندات وصراعات. ولذا فهناك طبقة أخرى من الأسئلة تُثار: من كتب؟ ومن حسَّن هذه النصوص؟ لصالح من فعلوا هذا؟ وما العلاقة بين التشجيع الأخلاقي والمناصرة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية؟ أي أنه عندما يعتزم النص أن يقول للإسرائيليين: هذا هو ما يجب أن تسلكوا أو لا تسلكوا بمقتضاه فلمصلحة من كانوا يحثونهم؟ ما رؤية أو (رؤى) المجتمع التي يغذِّي الصياغة النصيَّة للقيم الأخلاقية؟ ومرة أخرى أجاب المتخصصون على مثل هذه الأسئلة بتنويعات مربكة، فبعضهم وجد أن الأجندة السياسية بكاملها تتناول الصراع من أجل مساواة البشر في المجتمع في النصوص الكتابية الإسرائيلية، والعقاب الديني الذي أعطوه لهذا المشروع (مثال جوتوالد)، وآخرون تعاملوا مع شك التأويل ليجدوا أغلب البلاغة الأخلاقية في العهد القديم تهدف إلى الاحتفاظ بوضوح بالوضع الراهن الأبوي والهرمي. وأكثر من ذلك كما أوضح بلينز أيضًا، هناك مجال كبير من مادة

من السفر تجعلنا نسأل ما إذا كانت تعطي أي معنى للتفكير في أي مركز «وظيفي» أو «كلي» يستحق أن يعنون «بأخلاقيات العهد القديم» ونأمل أن نتكلم عن التماسك في الأخلاق الكتابية القانونية، ولكن بالتأكيد ليس في عن التطابق.

السؤال المعياري: ما الذي تقوله لنا نصوص العهد القديم عن كيف يجب أن نسلك نحن؟

والسؤال أننا عندما نصل إلى «هناك» ونحصل على بعض معايير الإجابة على السؤالين الأولين فما هي المخاوف التي نريد أن نحضرها معنا عندما نبدأ في العودة من «هناك» إلى «هنا»؟ ما هو التعليم الأخلاقي للعهد القديم الذي يحتاج المسيحيون أن يستمعوا إليه؟ وبأي معنى - إذا وُجد - له دالة موثوقية بالنسبة لنا الآن؟ وكما رأينا هذه الفحوص الدقيقة في الفصلين الأخيرين، فهذا السؤال قديم قدم العهد الجديد نفسه. وكان بؤرة كثير من الصراعات اللاهوتية منذ ذلك الوقت، وقد لخَّص چون جولدنجاي بعضًا من الصعوبات الرئيسية في إيجاد استخدام أخلاقي مسيحي للعهد القديم كما ذُكر في الفصل الثالث عشر[٢]. ويحتاج فقط أن يُدرج هنا.

١- **هناك طبيعة محددة لقوانين العهد القديم وتعليمه.** فهي لم تُعط لنا كحقائق أخلاقية أبدية، ولكن في سياقات ثقافية محلية أو لأشخاص أو جماعات بعينها. ولذا إذا كانت تتكلم إلينا أخلاقيًا، فإن لدينا عدة خطوات تأويلية علينا أن نأخذها لكي نأتي من هناك إلى هنا. وحتى هذا يفترض أن هذه المواد المحدَّدة كان مقصودًا بها أن تتكلم لأجيال تالية - بمن فيهم نحن - والذي قد لا يكون صوابًا في كل حالة، أو على الأقل يمكن أن يكون صوابًا فقط في بعض الحالات بشكل غير مباشر تمامًا[٣].

٢- **هناك تنوُّع في المادة.** وليس فقط بمعنى أن هناك معالجة كبيرة فيها، وفي العديد من الأساليب الأدبية المختلفة، ولكن أيضًا بمعنى أنها حتى في العهد القديم هناك مكان لمنظورات أخلاقية مختلفة، قوانين موسَّعة أو معدَّلة، وسماح بمواقف جديدة في إيجاد واجبات جديدة وغير ذلك. ونحن نسمع ليس لصوت واحد حتى ولا لفريق واحد في انسجام، ولكن لعدة فرق يؤدون ألحانًا مختلفة مع وجود بعض الجماعات المحتجَّة تحتشد على الجانبين.

٣- **وهناك المحدودية الأخلاقية للمواد.** فمن ناحية، هناك أشياء كثيرة حدثت أو أُعلنت في العهد القديم تزعجنا أخلاقيًا ونحن نتحيَّر كيف نتغلَّب على شعورنا بأننا من الناحية الأخلاقية. نفوق شيئًا نجد أنه يُعلنَ أنه كلمة الله. ومن ناحية أخرى، يرجع العهد القديم لما قبل الميلاد، ولذا فهو محدود بكونه سابقًا من ناحية الترتيب التاريخي للإعلان الكامل لله في شخص يسوع المسيح.

لذا نحن نحتاج منهجًا يأخذ في اعتباره كل ما ذُكر قبلاً من التحديات الثلاثة: **أولاً**، في الرد على السؤال الوصفي؛ ففي تأملنا في أخلاقيات العهد القديم يجب أن نأخذ الحقائق التاريخية والثقافية والاجتماعية بجدية

---

(٢) John Gldingoy, *Approaches* هناك أيضًا دراسة جيدة للمشاكل المنهجية والتأويلية عند Kaiser Jr, *Toward Old Testament Ethics*, chs. 3- 4.

وللتعليقات على كليهما انظر فصل ١٣ من هذا الكتاب.

(٣) John Barton, *Ethics* لديه أشياء مفيدة ليقولها بخصوص فوائد خصوصيات المصادر الأخلاقية في العهد القديم خاصة في الفصل الأول.

في عوالم إسرائيل القديمة. نحتاج أن «نكون هناك» بشكل ما. كما يجب أن ندرك طبيعة كل المعلومات التاريخية، وأيضًا أن ننشغل بأخلاقيات العهد القديم منفصلةً عن علم الإنسان الوصفي أو وصف الأعراق البشرية في إسرائيل الكتابية. علينا أن نعطي القول النهائي للنصوص الكتابية التي تعبِّر عن القيم الأخلاقية التي ندرسها، وليس للعالم المصلح الذي خلف النص[٤]. وفي نفس الوقت على سبيل المثال، من المهم فهم العالم الاجتماعي الإغريقي الروماني المتسع الثقافة في كورنثوس القديمة في منتصف القرن الأول الميلادي الذي نستخلص منه الجزء الملائم لأخلاقيات العهد الجديد من رسائل بولس للكنيسة في كورنثوس، وليس لإعادة صياغة بيئتها تاريخيًا، وحتى مع هذا فالأخير سوف يساعدنا لفهم الأول.

ثانيًا: في الرد على سؤال الأسفار الكتابية يجب أن نكون حسَّاسين للتنوُّع الهائل في نصوص الكتب المقدسة العبرية والسياقات المتعدِّدة والأجندات التي تفرزها، وعندما نستمع لأي من النصوص يجب أن نسأل «صوت من هذا؟» بالإضافة إلى «ما الذي يقوله» وأيضًا ومن ناحية أخرى يجب أن نحترم الظاهرة الأخلاقية الضخمة للسفر نفسه، وهذه النصوص وصلتنا مرتبطة معًا ووضعت دعواها المجمَّعة علينا ككتب مقدسة لجماعة الإيمان لأجيال. فهناك (أو على الأقل كما أعتقد أنا) وحدة طبيعة وانسجام عريض يجمع معًا هذا الصرح الكبير والمتنوِّع.

ولذا فإن مهمة أخلاقيات العهد القديم لها شرعية مركَّبة وبُعد متزامن، بالإضافة إلى أنه مطلوب منها أن تقوم بواجب تحليلي ومتغيِّر عبر الزمن، وعليها أن تقوم به.

ثالثًا: للرد على السؤال المعياري، يجب أن نحترم صوت العهد القديم ولكي نستخدم جملة كريستوفر سايتز Christopher Seitz[٥] أننا يجب أن نسمح لها لتقول «الكل لديه نقائص». وأن نمتنع عن نشر تعقيمنا الأخلاقي حول طبائع البشر الأرضية والملتوية في سيرة القديسين المحفوظة داخل زجاج ملوَّن، إلا أنه وفي نفس الوقت نحن نقبل العهد القديم كإنجيل يسوع المسيح المقدس وكنيسته طالما أنه أوصل لنا الله الذي نعترف به ونعبده كإله إسرائيل المقدس الله أبي ربنا يسوع المسيح. إن العهد القديم هو الذي يدَّعي علينا ويديننا ولسنا نحن الذين نحكم عليه وندينه ونبرئه.

وبأي مقياس كان فهذا هو ما يبدو لي، ولنتأكد من هذا فإن المشاكل المنهجية لأخلاق العهد القديم مروِّعة، ولكن لا يجب أن تُضعف همَّتنا من عمل المحاولة، فعلينا فقط أن نحاول كما فعلت في هذا الكتاب، ولنترك الآخرين ليحكموا على النتائج.

العودة من هناك إلى هنا: مشكلات أيديولوجية

إن مهمة صياغة أخلاق عهد قديم لا تكون فقط بالتعقيدات المنهجية، ولكن أيضًا بمقاربات أيديولوجية أو فلسفية ولاهوتية مختلفة للمادة قيد الدرس. هذا يذهب لأبعد من إدراك التوتُّرات في المادة الكتابية نفسها، فمثل هذه التوتُّرات والمنظورات المتنوِّعة في الأسفار مدركة من كل الجوانب. والواقع أن فيليب وجامان Philip Wogaman يدلِّل على أن التوتُّرات الداخلية حيوية بالنسبة لفاعلية الأخلاقيات الكتابية، وأننا عندما نتناولها يجب أن نمسك بقطبي كلّ توتّر ولا

(٤) استدعاء النقد الاجتماعي لمحاولات بناء أخلاق كتابية. Brevard Childs, in Chapter 13, n- 22.

(5) Christopher Seitz, *Word without End.*

نحاول أن نلجأ حصريًا إلى واحد أو الآخر[٦]. والأسئلة الأساسية تمت الإجابة عليها باختلافات عن طريق متخصصين مختلفين (وأحيانًا بطرق عكسية) هذه الإجابات المختلفة تؤدي إلى بعض تناقضات متشعِّبة أكبر مما هي عليه القيم الأخلاقية الكتابية، أو ما يجب أن تكون عليه. (على ما ليس هي عليه عند بعض الآراء). إن دراسة المتخصصين التي وردت قبلاً تشير إلى بعض من افتراضات المتبحِّرين في العلم، والنتيجة التي حصلوا عليها في الخلاصة المستمدة. أما عن اختياري الشخصي بخصوص الافتراضات الخلافية فيمكن تلخيصها بالتساؤل عما هي الإجابات التي أعطاها أي متخصص (أو مدرسة فكرية) للأسئلة التالية: هل الله الكتابي موجود أم لا؟ هل العهد القديم يحمل أي شكل من السلطان على مثال الإعلان الإلهي أم لا؟ هل العهد القديم ملائم أخلاقيًا لعالمنا المعاصر أم لا.

الله أم لا

هل يهم أن يكون الشخص المتخصِّص مؤمنًا بالله؟ أو لكي نكون أكثر تحديدًا، هل يهم إذا كان يؤمن بالحقيقة الموضوعية للإله المُعلَن لنا في صفحات العهد القديم كرب؟ نظريًا قد نرغب في القول إنه لا يجب. ولكن على الأقل وبالنسبة للمهمتين الأوليتين اللتين وصفتا قبلاً (الأدوار الوصفية في تصوير العالم الاجتماعي والأخلاقي في إسرائيل القديمة، وتحليل كتبها المقدسة القانونية) فقد نتوقَّع أن النقد الواقعي المهدَّف يكون كافيًا للوصول إلى الخلاصة التي قد تصمد أو تسقط بقبولها في أكاديمية البحث التاريخي والنصي. وبالتأكيد هذا هو الافتراض الذي يريد المرء أن يعمله، وكما يحاول المسيحي المؤمن أن يبحث ويكتب عن الأخلاق في كتب الهندوس أو البوذيين مثلاً. نظريًا آمل أن يكون في مقدوري عمل هذا بمراعاة منطقية وحيادية نحو المصادر. و في نفس الوقت أدرك أني لا أشاركهم نفس وجهة نظر الإيمان أو وجهة النظر العالمية التي تعترف بأي من هذه النصوص. وأود أن أتوجّه لأطروحة موثَّقة ومتعاطفة في تعليم تلك النصوص الأخلاقية التي قد تُمنح مصداقية من يؤمنون بهذه التقاليد.

إلا أنه في الممارسة العملية فسواء آمن الباحثون بإله الكتاب المقدس أم لا، فقد يبدو أن هذا له تأثير واضح على الصورة والعائد من أبحاثهم. ولكي نوضح النقطة ببساطة عن طريق أكثر التناقضات تطرفًا، فمن ناحية نحن نسمع المناشدة العاطفية التي يقدمها كريستوفان سايتز بأننا يجب أن نقرأ العهد القديم باعتبار أننا نعرف الله على صفحاته إله إسرائيل القدوس (أبا يسوع المسيح) ولذا هو إلهنا وسيدنا[٧]، أو نسمع بلاغة والتر بروجمان تذكِّرنا أن مهمة لاهوت العهد القديم (وبالتأكيد أخلاق العهد القديم) هو أن يعطي اهتمامًا خاصًا لحقيقة أن هذا هو الإله العامل والشخص الفاعل في مركزه... شخص مقدس أُعطي لنا على شفتي إسرائيل. والحقيقة أن بروجمان يكمل قائلاً إن المتخصص الذي يرفض الاعتراف بهذه الحقيقة هو أصم لا يسمع صوت النص. لأنه عندما يلغي الشخص المقدس من الحساب فإنه لن يُبقي له معنى.[٨]

ومن ناحية أخرى فإن كتابات فيليب ديڤيز من

(٦) انظر Wogaman, *Christian Ethics*, ch. 1 'The Biblical Legacy of Christian Ethics', pp 2- 15
والتوترات الخاصة التي يجدها Wogaman في الكتاب المقدس ويناقشها هي سفر الرؤيا في مقابل المنطق، المادية مقابل حياة الروح، والكونية مقابل هوية المجموعة، النعمة مقابل الناموس، الحب مقابل القوة، المكانة مقابل المساواة.

(٧) انظر Christopher Seitz, Word without End.

(8) Brueggemann, 'Role of Old Testament Theology', pp.78,83.

ادعاء موضوعية الخطاب الذي يكوِّن رؤيته للدراسة الجامعية[٩] ومن الإلحاد الشخصي يعطي ملاحظات بحسب فهمه للدراسة الأكاديمية للنصوص الكتابية، فالآلهة لن يُسمح لها بالالتفاف حول الألفاظ بدون تحدٍ فتقديره لما تستحقه أخلاق للعهد القديم حوّل رفضه قبول أي إله إلى فضيلة (أقلهم الذي قُدم في العهد القديم) وبما أنه اعتبر أن التعليم الأخلاقي المفترض في العهد القديم هو بالأساس طاعة عمياء لوصايا روحية عشوائية فإنه يجد هذا التعليم غير أخلاقي في الأساس:

> العهد القديم ليس مصدرًا للأخلاق لأنه عادة يلجأ إلى استدعاء الطاعة للوصايا كونها من إله أو نبي أو الدين، وقد أجد نفسي شخصيًا معارضًا لوجهة النظر هذه لأنه رغم أني لا أؤمن بآلهة فإني أعتقد أنهم رموز للسلطة التي تدَّعي قوةً مطلقة (أو بأكثر تحديد أداة بواسطتها تدعي كيانات أخرى السلطة، وأنا أرفض مثل هذه الرموز ومثل السلطة[١٠]).

ويواصل فيليب ديڤيز ليجد أي من القيم الأخلاقية القليلة في أغلب أجزاء أسفار العهد القديم، ففي الأنبياء على سبيل المثال يعلِّق قائلاً:

> إنه بالتحديد المكان الذي يرى العديد من الباحثين الكتابيين علامة للأخلاق العالية للعهد القديم الذي أنا فشلت أن أرى فيه تماسكًا ومبادئ رئيسية أو أفكار أخلاقية. فيمكن أن يجد المرء لاهوت صهيون – قداسة الإله، وكراهية الله للحالة الطبيعية، الانتقام الغامض للإله، واحتكاره للسلطة من أمور أخرى استُخدمت لدفع الناس لتنفيذ ما يطلبه النبي: فهناك الكثير عن الدين، قليل من الأخلاق ولكن ليس كثيرًا من الثبات[١١].

وبخصوص الأخلاق في لاويين: فهذا المجتمع يمثِّل قيم هذه الجماعة الأقل أخلاقيةً: الدولة الشمولية بأخيها الأكبر، وتقديس تقديم الذبائح بغير هوادة كصورة للحاكم المستبد وكاختراع للزمرة الدكتاتورية. إن مجتمع سفر اللاويين الذي يأخذ شكل المثالية ليس مجتمعًا يوتوبيًا ما عدا بالنسبة للطاهر طقسيًا والمطيع طاعةً مطلقة ومرفأ للهرمية الهيراركية[١٢]. إن عبارة الحياد الموضوعي يصعب أن تكون الجملة الأولى التي نفكر فيها لوصف هذه التعليقات،

أو يمكن أن نترك السؤال مفتوحًا فيما إذا كان هناك إله حقيقي بأي شكل من الناحية الموضوعية، ولكن لندع الانقسام الأيديولوچي الواضح يقف بين «الإله الحقيقي» والتركيب الحرفي لإله العهد القديم. وهذا يترك المرء حرًا ليُخضع العهد القديم لبعض من النقد الأخلاقي الحارق، ولذا فكتابات شيرل إكسيوم Cheryl Exum في نفس المؤلَّف مثل فيليب ديڤيز تقدم نظرة واضحة للاستخدام الاستعاري للإساءة الجنسية في

(٩) هذا الموقف الحيادي في حد ذاته يدعو للشك وهو ليس بريئًا Brueggemann كان يفكر في Philip Davies عندما كتب، هناك العديد من المتخصصين الذين يتجاهلون كلمة الله لإسرائيل باسم الحيادية البحثية التي ترفض أسئلة لاهوتية على أساس «التاريخ»، الذين هم أنفسهم مجرد مناصرين وليس أكثر من ذلك... الشك ليس تحديدًا درجة عالية من النشاط الفكري، على الأخص أنه مجرد مؤازرة للعقلانية التنويرية بموقف شك متزايد في التفسير. انظر على سبيل المثال الاستخدام الغريب بكلمة «حيادية»التي استخدمها:

P. R. Davies, *Whose Bible is it Anyway?* (JOSTS up, 204: Sheffield, Sheffield Academic Press; 1995). P. 1. (Brueggemann, 'Role of Old Testament Theology', p. 80).

(10) P. R. Davies, 'Ethics and the Old Testament', pp. 165, 167.

(١١) المرجع السابق ص. ١٧٢.

(١٢) المرجع السابق ص. ١٧٠.

التصوير النبوي لإدانة يهوه YHWH لإسرائيل كزوج غاضب من زوجة خائنة[١٣] ولا يظهر بوضوح من المقال فيما إذا كانت إكسيوم مؤمنة بالله أم لا، ولكن من الواضح أنه أيًا كان الله الذي تؤمن به، فإنه ليس هذا الإله. وهي تعلِّق: «أعتقد أنه من المهم إدراك أن الله شخصية ذات صفات في السرد الكتابي (تمامًا كما في تركيب شخصية الرجل والمرأة في الأدب الكتابي) وبذا لا يختلطان بمفهوم آخر للإله الحقيقي[١٤]. إن إكسيوم واقف مع ديڤيز على أنه في حالات كثيرة فإن أكثر الطرق تجاوبًا في تناول الكتاب المقدس من الناحية الأخلاقية هو مقاومته.[١٥]

ويبدو أن ما نجده في مشهد العهد القديم عندما «نذهب إلى هناك»، أن هناك أمورًا كثيرة تتوقَّف على من تأخذه معك وما العيون التي تراه من خلالها.

أُعلن أم لا؟

من الواضح إذا لم تكن تؤمن في وجود إله من أي نوع فإن مفهوم سلطان النص على أساس أنه أُعلن عن طريق الإله الحي يصير بلا معنى، أو ربما أسوأ ولكن حتى بالنسبة لهؤلاء الذين لديهم إيمان شخصي فليس واضحًا في كتاباتهم أن فكرة قانونية السلطان والإعلان يمكن أن تُرفض كإشكالية أخلاقية، ولذا فإن شيرل إكسيوم تعلِّق قائلةً «أفضِّل التخلِّي عن مفاهيم القانونية والسلطان الكتابي تمامًا، لأن الكتاب المقدس هو جزء مهم في تراثنا الثقافي، وقد يكون تجاوزًا لما هو لائق أن نقترح أننا يمكن أن نوقف التعامل معه مرحليًا و لكني لا أرى أي سبب لإعطائه امتيازًا[١٦]».

وكما رأينا في الفصل الثالث عشر، هذه هي بالتأكيد الخلاصة التي توصَّل إليها سيرل رود في بحثه الرئيسي بخصوص الأبعاد الأخلاقية للعهد القديم. وفي رأيه أن أفكار الإعلان الإلهي وسلطتها النصيَّة المترابطة هي في حد ذاتها المشكلة الحقيقية، فمن المستحيل في رأيه التعامل بأمانة مع المادة الموجودة في العهد القديم كقرَّاء مسئولين أخلاقيًا (مما يعني أننا نجد أنفسنا انتقائيين ورافضين في انتقالها بين القوانين والقصص على أساس مستويات أخلاقية نفترض أنها صواب، ولكنها تتصارع مع ما نقرأه في النص) وفي نفس الوقت نحافظ على المفاهيم التقليدية للإعلان والسلطان. ولذا فإن هذين الأخيرين هما اللذان يجب هجرهما. وأكثر من ذلك، فمن المستحيل الإمساك بمفاهيم الإعلان والسلطة وإيجاد منهج مناسب في جعل المادة تلائمنا، رغم كل المحاولات التي جرت عن طريق كتب مثل هذا الكتاب:

> فإذا بدأت بالإعلان فلا مفر من عدم إمكانية إيجاد منهج متماسك ومقنع، فطالما أننا احتفظنا بتأثير الألوهية على التعليم الأخلاقي في العهد القديم فمن المستحيل أن نشرح كيف يمكن أن يقدم العهد القديم إرشادًا موثوقيًا لأولئك الذين واجهتهم معضلات أخلاقية مختلفة تمامًا الآن.

نحن نرفض بعضًا من المطالب الكتابية التي يصعب التحكم فيها (مثال رجم الزناة أو الشاذين جنسيًا)

> فإذا اخترنا أن نقبل أن العهد القديم هو إعلان إلهي، وأن أخلاقياته لها سلطان مُعطى من الله فإننا نجد أنفسنا في مواجهة مشكلات

---

(١٣) هذا موضوع جدير بالاهتمام لدرجة أنه لا يمكن معالجته هنا ولكن يحتاج دراسة جادة عن طريق أولئك المتعاطفين مع الموقف اللاهوتي في النصوص أكثر من Exum.

(14) Exum,'Biblical Violence', p. 264.

(15) P. R. Davies.'Ethics and the Old Testament', p.171.

(16) Exum, 'Biblical Violence', p. 264.

لا تُقهر، هي في حد ذاتها تقنعني أن البدء بالإعلان والبحث عن سلطان يكوِّنان المشكلة التي يمكن أن تُحل فقط عندما نهجرها[١٧].

غير واضح بالنسبة لي كيف ستُحل المشكلة بهذا الترك. فإذا لم يكن هناك «تأثير إلهي» لما نعرف أنه كتب مقدسة، وإذا كانت لا تحمل أي نوع من السلطان إذًا فلماذا أشغل نفسي بقراءتها من أجل أية فائدة أخلاقية أكثر من إثارة خيالي بالتمعُّن في غرابتها؟

وفي الطرف الآخر من الصورة نجد الموقف الذي آزره والتر كايزر والذي كتب بافتراضية محافظة شديدة لطبيعة الكتاب المقدسة الإعلانية والموثوقية ككل، وقد وجد مبدئيًا نكهة نظرية دراسة الأخلاق في أخلاقيات العهد القديم، أي أن يوصِّل لنا وصايا الله من أجل أن نطيعها، لذلك فهو يركز بالدرجة الأولى على الشريعة باعتبارها المجال الذي تخاطبنا به الوصايا بأكثر وضوح كوصايا الله – الوصايا التي أُعلنت وتقدَّست بقداسة الله. ولكن يبدو لي أنها فكرة مضلِّلة أن نساوي بين عبارتي «مُعلَن»، وبشكل حصري مع فئة الوصية. فطبقًا للفهم التقليدي للإعلان الكتابي فليس فقط الوصايا التي أُعلنت أو فقط تلك التي تحمل سلطانًا إلهيًا. فهناك معالجة كبيرة أكثر في العهد القديم لأفكارنا وبنيتنا الأخلاقية أكثر من الناموس، وإذا اخترنا أن نعمل بطريقة تأويلية مع بعض الفرضيات بخصوص الإعلان الإلهي والسلطان الموجود في كل الأسفار، فإذًا علينا أن نسأل بأي معنى تطبَّق العبارات بالأكثر على القصص والشعر (بل حتى على سلسلة الأنساب) كما تُطبَّق على الشريعة.

ثم يضيف إيرل ديڤيز ما يبدو لي أمرًا يحمل اضطرابا آخر أكثر. وفي تعليقه بتحُّيز على مفهوم چون بارتون بخصوص «القانون الطبيعي» في العهد القديم وهو يجادل بالقول إذا قبلنا صلاحية هذا المفهوم فهذا يعني أنه سيضعف المكانة التي نعطيها للإعلان، وهذا لأنه رأى القانون الطبيعي في استخدام بارتون مؤسسًا على مدخل عقلاني للحياة مأخوذًا من الملاحظة الكونية. فإذا دعَّمت هذه الملاحظة العقلانية بعضًا من أخلاقيات العهد القديم فإنه طبقًا لإيرل ديڤيز فإن موقع الإعلان سينخفض، ولكن لماذا يجب أن يوضع الإعلان والعقلانية في مقابل بعضهما بهذه الطريقة؟ فبالنسبة للفكر الكتابي فمن المؤكد أن كليهما مثل بعضهما جاءا من الله.

إلا أن إيرل ديڤيز في صف اعتبار أن إعلان الأخلاق في الكتاب المقدس العبري حصري، وأن هذا يؤخذ في الاعتبار لأنه ربما يحمل الكتاب المقدس شهادة لمبادئ السلوك الصحيح التي لا تُكتشف عقليًا.

هو إذًا يميل لربط الإعلان بالوصية وبالطريقة التي تساءلت عنها الآن، ويحث على أن المدخل الإعلاني قد يكون أكثر تجانسًا مع العصر العلماني:

ففي عصر يزداد علمانيةً في وجهة نظره، فإن التنبير على نقطة العقل في عمل أحكام أخلاقية سوف يكون أكثر جذبًا للانتباه وليس مثل الناموس المُعلن الذي يتطلَّب طاعةً غير مشروطة ويبدي القانون الطبيعي مدخلاً نقاشيًا لتكوين معيار أخلاقي ويقدم تبريرًا عقلانيًا للأوامر الأخلاقية[١٨].

ولكن بالتأكيد تؤدي عبارات الحث في الكتاب المقدس هذا الدور تمامًا طوال الوقت، أي أنها تقدم أسبابًا عقلانيةً ودافعيةً لطاعة الناموس، وكلٍ من الناموس نفسه والتبريرات العقلانية متضمَّنة في الفهم الكتابي للإعلان، وبالتأكيد أيضًا يضم تقليد الحكمة في تركيبته الأخلاقية

(17) Rodd, *Glimpses*, pp. 323- 325.

(18) E. W. Davies, 'Ethics of the Hebrew Bible', pp. 49- 50.

نوعًا من الحكمة المُعلَنة إلهيًا مع خشوع الفكر العقلاني البشري بدون وضع أي تنافر بينهما ويبدو أن إيرل ديفيز يضع فصلاً غير ضروري (وبالطبع غير كتابي) بين الإعلان والعقلانية من ناحية، ومساواة غير مفيدة (وأيضًا غير كتابية) للإعلان مع الوصية من ناحية أخرى.

يبدو لي أننا نحتاج فهمًا أوسع للإعلان، وأيضًا مرونة أكثر في فهم السلطان وفي الخطوة الأولى في هذا الاتجاه الأكثر مرونةً و اتساعًا وهو التوقُّف عن الكلام بطريقة تفترض أن الشكل الوحيد للسلطان هو أسلوب الوصية. وسوف أعود إلى سؤال السلطان في الجزء الأخير.

ملائم أم لا

بما أننا «ذهبنا هناك» إلى عالم إسرائيل العهد القديم، وبما أننا قمنا بفحص شامل لبعض القيم الأخلاقية الكامنة في سلوكهم وفي كتبهم المقدسة التي أُعيد تحليلها وتفكيكها وتركيبها مرة أخرى من الناحية النقدية، فهل بالفعل نقبل أو ننوي أن نأخذ معنا أي شيء يرتبط بالعالم الذي نعيش ونتحرَّك فيه ونملك وجودنا الأخلاقي؟ ما هدف هذه المادة؟ ما الاستخدام الذي يمكن أن يقوم به المسيحيون المشغولون بالعالم من حولنا؟ ومرة أخرى فكل أنواع الفرضيات الأيديولوچية أو اللاهوتية تقرر الإجابات.

وعند أحد أطراف الموضوع تقف الفكرة التي تنبِّر على الإعلان الإلهي المباشر للعهد القديم ونتيجته الطبيعية للإعلان المتواصل طوال الوقت وبشكل أساسي، فكل ما قاله الله لإسرائيل قاله لنا، وأقوى تعبيراته هي التعبيرات الاجتماعية أو السياسية، و في الفصل الثاني عشر قمت ببحث ونقد هذا الوضع. جنبًا إلى جنب مع عكسه عند الاتجاه المحافظ لدى التدبيريين (وفكرة أن لا شيء من العهد القديم له سلطان على المسيحيين لأننا نعيش تدبيرًا مختلفًا وهو النعمة من خلال مجيء المسيح).

وهناك مَثَل على التناقض الظاهري لنوع مختلف من الارتباط هو الدراسة الاجتماعية الضخمة نورمان ك. جوتوالد Norman K. Gottwald The Tribes of Yahweh والتناقض هو أنه من ناحية ليس لدى Gottwald وقت لفكرة أن YHWH إله إسرائيل حي وصالح ويعيش في الكنيسة قريبًا منك، هو يرفض محاولة رسم خطًا دينيًا يعمل ما بين العهد القديم والمجتمع الحديث على أنه «بقايا» اللاهوت الكتابي المثالية والمحيرة والخارقة للطبيعة[١٩]. فديانة إسرائيل كما هي ليس لها أي ارتباط بنا. ولكن من ناحية أخرى فإن ما يلاحظه جوتوالد كالخبرة الجماعية الكبرى لإسرائيل المبكرة مناسبة بقوة. فإسرائيل طبقًا للإصلاح الاجتماعي عند جوتوالد ظهرت من ثورة اجتماعية في العصر الحديدي المبكر في فلسطين، وحاولت إيجاد مساواة واسعة بين البشر وذلك بتبديد القوة السياسية، وأما الفوائد الاقتصادية فهي تتدفَّق على العائلات بدلاً من الملوك. وهناك سلسلة من الترتيبات الاجتماعية والتشريعية والعسكرية صُمِّمت لحماية هذه الرؤية. أما الدين المتميِّز ليهوه YHWH فكان نوعًا من تغذية راجعة مكرّرة صادقت وطبَّقت النظام الاجتماعي. إن يهوه YHWH هو نوعية إله جاء ليتوافق مع صورة المجتمع الذي كانت إسرائيل تحاول أن تكون عليه. وفي العالم الحديث قد لا نحتاج لإلههم مرة أخرى. و لكن يمكن أن نواصل استخدام مثالياتهم الاجتماعية، ولذا يرى جوتوالد احتمالية الاستمرارية الأخلاقية في المجتمع الإسرائيلي ولكن ليس استمرارية لاحتمالية الأخلاقية لديانة إسرائيل.

(19) Gottwald, *Tribes of Yahweh*, p. 702.

أما الكتابان الرئيسيان في موضوع أخلاق العهد القديم فقد طُبعا عام ٢٠٠١ وذكرتهما في الفصل الثالث عشر وهما يأخذان مواقع مختلفة بخصوص التساؤل عن الملاءمة المعاصرة للمادة التي تناولاها. وكما لاحظنا قبلاً سيرل رود Cyril Rodd, *Glimpses of a Strange Land* هو واحد من أهم المحاولات لجعل العهد القديم ملائمًا للعصر الحالي، وبعيدًا عن رفضه للإعلان والسلطان، وكما أوضحنا سابقًا، فإن منطقه الرئيسي أن أغلب الموضوعات الأخلاقية التي نصارع معها الآن كانت ببساطة لا تعتبر موضوعات أخلاقية في إسرائيل، بل بالعكس، فالذي كان يحدث في المعتاد أن المعلِّقين على هذه الموضوعات (مثال الحرب وحقوق الحيوان، والبيئة والمرأة، والفقراء... الخ) قد أقاموها بناء على قواعد (غير كتابية) ارتبطت بها أجندتهم الأخلاقية بتلك القواعد، ثم جنَّدوا المساعدة الملفَّقة لنصوص العهد القديم المتناثرة أو الخاضعة للانتقائية الشديدة. النصوص التي لم تكن تعني دائمًا ما ادعاه المعلِّقون بدون دليل، أما الموضوعات التي كانت في بؤرة الاهتمام الحقيقي لإسرائيل القديمة (الطهارة، الشرف، استقرار الجماعة الأوسع) فنادرًا ما تظهر في مناقشات الأخلاق الحديثة، حتى تلك الموضوعات التي تظهر منذ الوهلة الأولى أنها ترتبط بكلا العالمين (مثال الزنا) فقد كانت في الواقع تعني شيئًا مختلفًا في إسرائيل القديمة.

تتبَّع رود بالأساس الفجوة الثقافية الواسعة بين العالم الكتابي القديم وعالمنا المعاصر التي لا يمكن عبورها بسبب المخاوف الأخلاقية المصاحبة لانتقالها من جانب لجانب آخر بأمان وصلاحية. وأرى أن الكثير من محاذير رود ومبرِّراته تتَّسم بالحكمة، ويجب أن نأخذها تمامًا في الحسبان. وبالفعل نحن نحتاج أن نقلق من إغراء فرض «الملاءمة» من خارج نصوص مختارة بشكل غير مناسب كمرجعية، ولكني أيضًا أشعر أنه أحيانًا ينهار مستعطفًا ليمحو التعميمات السابقة بخصوص الاغتراب الثقافي لدى إسرائيل وأنا لا أستطيع في النهاية أن أشاركه منهجيته الكسيحة. ومما يستحق الإشارة إليه أنه كانت توجد فجوة تاريخية وثقافية واضحة بين عوالم إسرائيل الكتابية الباكرة، وما كان موجودًا في القرن الأول الميلادي – عالم العهد الجديد – إلا أن كُتَّاب وثائق العهد الجديد الذين أخذوا قيادتهم مباشرةً من يسوع نفسه يبدو أنهم عملوا بمبادئ السلطان الأخلاقي والارتباط الثابت في نصوصهم القديمة حتى أنهم واجهوا العديد من نفس التحديات التأويلية في تناولهم للكتب المقدسة العبرية كما نفعل نحن. وسوف أعود إلى Rodd مرة أخرى في تناولي النهائي للسلطان الكتابي.

ج. ديڤيد بلينز J. David Pleins, *The Social Visions of the Hebrew Bible* عمل على نفس المجال لكلٍّ من رود وجوتووالد ولكن بدون السلبيات عند الأول وبدون الدفاع الأيديولوچي المتراص والمنسَّق عند الأخير، وهو قام بعمل بحث للرؤى الاجتماعية والأخلاقية والتي وجدها مجسدَّة في كل من الأقسام الرئيسية في الكتب المقدسة العبرية، الناموس، والقصص، والأنبياء والشعر، والكلمة. وهو يستخدم أدوات النقد التاريخي والاجتماعي العملي واستعرض ما يعتبره اهتمامات وأجندات اجتماعية متصارعة ليس فقط بين الأساليب الأدبية المختلفة ولا العصور التاريخية المختلفة بل أيضًا فيما بين السفر الواحد أو المجموعات في الأسفار. إلا أنه بدلاً من اعتبار هذا التنوُّع المتعذر إنهاءه تناقضًا فهو يشعر أنه إسهام أخلاقي ذو قيمة بالنسبة للموضوعات

المعاصرة «لتكون كأساس لتوازن الأفكار الأخلاقية التي غُرست في المجتمعات التي تمتد رؤاها إلينا على صفحات الكتب المقدسة العبرية»[٢٠]. ولذا وفي نهاية كل فصل فهو يشير إلى بعض الملاءمة المعاصرة لما توصَّل إليه. والفصل الختامي بعنوان «رؤى متنوِّعة لسياق الأسفار» يلخص التجاوبات الأخلاقية المتنوِّعة.

إن الصراع الأيديولوچي واللاهوتي يثار أيضًا بخصوص سؤال وجود وحدة أم لا. هل هناك مثل هذا الشيء كتوجه أخلاقي شامل في العهد القديم؟ أو هل هناك فقط العديد من وجهات النظر المتنوِّعة – وأحيانًا المتصارعة؟ هذا كمبدأ هو نفس السؤال الذي سأله أولئك الذين حاولوا الإمساك بإحكام على شيء يمكن أن يُدعى «لاهوت العهد القديم»، وهناك انقسام أيديولوچي معتبر فيما إذا كان العهد القديم يحمل رسالة هي في الأساس «شيء صالح» أم لا. البعض يسعى لتفسير النصوص من داخل تقليد يكرم المادة بالأساس، بمعنى ألوهيتها في أصلها النهائي والمكتوب، وفي دورها القانوني في شروحات الإيمان، وآخرون وجدوا أنفسهم مقاومين بشدة لملامح الكلمة الكتابية والنصوص لدرجة أن إستراتيچية قراءتهم تتميز بالعداء والشك والهدم ويعتبرون هذا أمانة أخلاقية لرؤيتهم للعالم بالطبع.

وأنا أختار أن أقف بجانب ما أفهمه أنه موقف كُتّاب العهد الجديد تجاه النصوص الكتابية التي كانت عندهم من قبل. أي أنني أعتقد أن الله الذي نقابله على صفحات العهد القديم هو الله وأبو يسوع المسيح. الله الذي تعبده الكنيسة، الإله المثلَّث الأقانيم. وأقبل إقرار الرسالة الثانية إلى تيموثاوس ٣: ١٦ أن كل الكتاب المقدس موحي به من الله. وهذا يعني أن أسفار العهد القديم تشارك نفس الأسلوب في السلطان الذي لله بالكامل، وأنها «نافعة»؛ أي أنها مرتبطة بالموضوعات الأخلاقية لعالمنا وقابلة للتطبيق (تمامًا كما كانت لعالم تيموثاوس) بالإضافة إلى كونها قادرة على أن تحكِّمنا للخلاص بالإيمان بالمسيح يسوع.

إن إحضار تأكيدات كبيرة يختلف عن إفراغ ما تعنيه تلك التأكيدات، وبالأخص أنا أصارع مع سؤال سلطان العهد القديم. فإذا كنا عزمنا على العودة من هناك إلى هنا ومعنا أي شيء أكثر من شرائح عرض أخَّاذة لومضات من الأرض الغريبة التي كنا نزورها، فيجب أن يكون بمقدورنا أن نؤكد على أن هناك شيئًا من النصوص التي ندرسها يشد انتباهنا، شيئًا يتطلب إجابة مناسبة، شيئًا يعلن شرعية أفعال أخلاقية معينة واختيارات وإدانة آخرين وسوف أعود إلى هذا التحدي النهائي.

مسألة السلطان

هل يمكن لمهمة أخلاق العهد القديم أن تُنجز على أن يكون المنتج النهائي يحمل نوعًا من السلطان؟ وما السلطة المتأصِّلة في العهد القديم نفسه بالنسبة للمسيحيين؟ هذا الموضوع الخاص بالسلطان الأخلاقي لنصوص الكتاب المقدس تم تناوله بشكل غير مناسب، في وجهة نظري، في الكثير من الدراسات النقدية التي قمت بالنظر إليها نظرة شاملة في الفصل الثالث عشر من هذا الكتاب. والعديد من الباحثين يرغبون في الكلام عن قوة النص بدون أن يتأكدوا من سلطانه. والسؤال هو فيما إذا كان العهد القديم يحمل للمسيحيين أي سلطان يتطلب منا أن نسمع ونتجاوب مع نصوصه على اعتبارها كلمة الله. في الكثير من الكتابات بخصوص الموضوع، فإنه من العدل أن نقول إن تحدي نصوص العهد القديم موجود هناك بالتأكيد، ويمكن أن يتم

(20) Pleins, *Social Visions*, p. 517.

التعبير عنه بفصاحة، إلا أنه بشكل ما لم يأخذ منظورًا معياريًا. فإذا كانت نصوص العهد القديم لا تقول لنا ما الذي يجب أن نفعله مباشرة (وهي لا تفعل في المعتاد) فهل هناك أية طريقة تقول لنا ما الذي يجب عمله؟ وكيف يمكننا أن نجد هذا ونوضحه؟

واحدة من الصعوبات الكبرى هي مع المعاني المستوحاة من الكلمة «سلطان»، وكما لاحظت سابقًا يبدو أنها مرتبطة كثيرًا في عقل الناس بإصدار أوامر بناء على المثال الحربي للسلطان، وبالتأكيد هؤلاء الذين يرفضون بشكل صريح فكرة السلطان الكتابي أو سلطان العهد القديم في المجال الأخلاقي هم يفعلون هذا في المعتاد على أساس تلك الأوامر الحربية، وطاعة الأوامر ليست أمرًا كافيًا للغرض كأساس للأخلاق، بل إنه أمر طفولي. فهم لا يريدون أن يُحكموا عن طريق الإله الاستبدادي الذي أدركوه في العهد القديم. ولذا فهم عندما يرفضون الأوامر فهم يرفضون السلطان.

ولكن حتى بالنسبة لنا الذين بفرح نؤكد قبولنا «للسلطان الكتابي» فإن ارتباط السلطان بشكل مبدئي مع الأمر لا يحتل موقعًا مريحًا في النصوص التي بين أيدينا، فإن الجزء الأكبر من العهد القديم ليس وصايا، وليس أيضًا أوامر للقراء الأولين أو للأجيال المستقبلية من القُرَّاء. فالكثير من العهد القديم عبارة عن قصة، شعر، نبوءة، ترنيم، رثاء، رؤيا، وهكذا، فما هو السلطان الخفي في هذه الأشكال من التعبير؟ وأكثر من هذا، فالوصايا موجودة بوضوح في العهد القديم بعدد ملحوظ وهي لم تكن موجّهة إلينا في الأصل. لقد كانت وصايا مُعطاة منذ وقت طويل جدًا لأناس في عالم مختلف جدًا عن العالم الذي نعيش فيه. ولذا، فإذا تتبَّعنا خطى النموذج العسكري بالنسبة للسلطان - مرورًا بوصايا العهد القديم لأوامر تُقدَّم لمشاكل العصر الحالي، فهذا يمكن مقارنته بإطلاق الأوامر الصادرة من قائد الحلفاء في الحرب العالمية الثانية لقيادة «حرب على الإرهاب»، فعالمنا اليوم مختلف[٢١].

قدم أوليفر أودونفان Oliver O'Donovan تمييزًا مفيدًا جدًا عندما أشار إلى الفارق بين السلطان والادعاء في أية وصية كتابية[٢٢]. لو أني كنت واقفًا في شارع مزدحم وسمعت سيارة رجل الشرطة تنادي «للخلف» ورأيت ملابسه الرسمية وأدركت سلطانه في إصدار الأوامر، فإن خطابه الآمر العام يحمل سلطانًا، ولكن أنا أيضًا عليَّ أن أقرر فيما إذا كان يخاطبني أنا أم لا، فإذا كان لا، فإن أمره ليس له أية حجة بالنسبة لطاعتي. ليس لأنه لا يحمل سلطانًا (فهو بالفعل لديه السلطان) ولكن لأني أنا لست من يخاطبه. إلا أنني أيضًا أدرك أن سلطان الأمر يخصُّني إذا كنت في موقف يشابه الشخص الذي يخاطبه فعليًا.

ولذا، فالوصايا الكتابية تحمل سلطانًا بسبب من أعطاها والذي نعترف بسلطانه، لذا فهي تتطلب الطاعة لمن أُعطيت لهم في سياقهم التاريخي، ولكن فيما إذا كانت تتطلَّب طاعتي أم لا فهذا يتوقف على عدة عوامل أخرى.

السلطان كسند للحقيقة

ما زلنا نعمل بالنموذج الحربي للسلطان، وأنا أعتقد أننا نحتاج أن نوسِّع فهمنا للكلمة باهتمام. هنا مرة

(٢١) يجب أن أكون واضحًا عن بقية هذا الكتاب (خاصة الفصل ٩) أني لا اقترح هنا أنه لا توجد أية وصايا قديمة في العهد القديم يمكن أن تكون ذات ملاءمة وموثوقية بالنسبة لنا بل بالعكس أنا أؤكد أنه يمكن ذلك. وعندما تناولت الأسلوب النموذجي فقد وافقت على هذا. وفكرتي هنا أنه من ناحية لا نستطيع أن نضع السلطان في استخدام مباشر لوصايا العهد القديم كما لو كانت ببساطة موجهة لنا كما هي. ومن ناحية أخرى إن الجزء الأكبر من نصوص عهدنا القديم ليست في الواقع في شكل وصايا على الإطلاق إلا أننا نقول أنها ذات سلطان.

(22) Oliver M. T. O, Donovan 'Interpretation of Biblical Ethics'.

أخرى أنا مَدين لأوليفر أودونڤان ففي دفاعه العظيم عن الأخلاق الكتابية الإنجيلية Resurrection and Moral Order يدلِّل أودونڤان على أن السلطان هو بُعد من أبعاد الحقيقة التي لها أسس كافية وذات معنى للعمل. فنظام الخلق نفسه بواقعيته يعطي نظامًا ذا سلطان ففيه لنا حرية أن نتصرَّف (بكلا المعنيين، السماح[٢٣] بأن نتصرف، ومدى واسع لاختياراتنا القانونية بخصوص تصرفاتنا). فالسلطان ليس مجرد موضوع يختص بتعليمات إيجابية، ولكنه يعطي التصريح بصفة شرعية. فالسلطان يمنح السلطة، ويضمن الحرية للتصرف فيما بين الحدود، ولذا فالسلطان هو رخصة قيادتي أو (تصريح رعويتي) ليس ليأمرني كل يوم أين أقود سيارتي أو ما هي الخدمة الروحية التي يجب أن أقوم بها. وإنما سلطان هذه الكتابات يعمل لإعطائي السلطة لعمل هذه الخيارات لنفسي. فهي تعطيني الحرية والسلطة لكي أقود في أي مكان أريد، أو لإقامة الخدمات والوعظ والعماد وهكذا. وفي هذه السياقات أنا شخص مسئول تحرَّرت بسلطان الوقائع التي تقف خلف هذه الوثائق، وفي نفس الوقت مازلت مقيَّدًا بها (قوانين الأرض والطرق، وقوانين الكنيسة).

فالسلطان إذًا هو أساس الواقع ومصدر وحدود الحرية. ويقول أودونڤان إن نظام الخلق نفسه كواقع هو أيضًا بنية السلطان، فالحائط الحجري الطبيعي على سبيل المثال بوجوده الواقعي البسيط يكوِّن سلطانًا، فلك الحرية أن تسلك على هذا الجانب منه أو الجانب الآخر. ولكن حريتك تنتهي عندما تحاول أن تخترقه بسرعة عالية، فهذا يمارس سلطانه بشكل فظ، والجاذبية الأرضية كقوة في الكون الطبيعي لها حرية هائلة للتصرف فوق وعلى سطح الكوكب، ولكن أيضًا تضع حدودًا للحرية، قد تختار بحرية أن تقفز من على منحدر ولكن سلطان الجاذبية الأرضية سيحكم بأنها آخر حرية يمكنك أن تتمتع بها (فالواقع يفرض نفسه).

والآن كيف تساعدنا هذه الاهتمامات في فهم سلطان العهد القديم (أو الكتاب المقدس)؟ فإذا كان السلطان هو سند الواقع، فإذًا سلطان أسفار الكتاب المقدس يوصِّلنا إلى الحقيقة، أو عدة حقائق متَّصِلة، كل منها له سلطان جوهري، فقراءة الكتاب المقدس ومعرفته يشغلنا بالواقع، وهذا بدوره يعمل لتخويل ووضع حدود حول حريتنا في التصرُّف في العالم. فإذا كان كل هذا يبدو غامضًا جدًا ومجرَّدًا فإنه الوقت الآن لاكتشاف ما هي هذه الحقائق وما نوعية الأخلاق التي تُحدثها؟ وعندي أربع حقائق في ذهني وردت إلينا عن طريق أسفار العهد القديم، وفي هذه النصوص سوف نقابل حقيقة هذا الإله، وحقيقة هذه القصة، وحقيقة هذه الكلمة، وحقيقة هذا الشعب.[٢٤]

حقيقة هذا الإله

صار من الأهمية المتزايدة في أي كلام عن «الله» أن يكون من نتكلم عنه واضحًا God «الله» كلمة أنجلوساكسونية من مقطع واحد وأصولها قد تكون في صيغة الجمع Gods «آلهة» وهي الكلمة النوعية للآلهة في أوروبا الشمالية. والكتاب المقدس يقدِّمنا لإله محدَّد جدًا له اسم وله سيرة

(٢٣) ناقشت وجهة نظر O'Donovan بشكل أوسع بالنسبة للسلطان الكتابي في عصر النسبية التاريخية والثقافية في:
C.J.H. Wright, *Walking in the Ways of the Lord,* ch. 2.

(٢٤) لقد استهواني هذا الاتجاه أيضًا عن طريق ملاحظة Gustafson أن الكتاب المقدس يعطينا إعلان الحقيقة المعلنة أكثر من الأخلاقيات المعلنة Gustaton, 'Changing Use', p. 140 أريد أن أضيف أن طبيعة الحقيقة المعلنة هي نوع (أو بالأحرى نوع فريد في حد ذاته Sui generis) الذي فيه إعلان الأخلاق هو سند للسلطان. ولكني أخذت نقطة Gustafson أن الكتاب المقدس لا ينشغل بالمقام الأول ليعطينا قانونًا أخلاقيًا ولكن ليقدمنا للشخص الحي الله.

ويُعرف بيهوه YHWH الإله القدوس في إسرائيل (وألقاب أخرى) الواحد المسمى أبو يسوع المسيح وتعبده إسرائيل كرب ويعبده المسيحيون كآب وابن وروح قدس. إنه ليس إله نوعي أبدًا.

> كل شيء يعتمد على اعترافنا بالله إله العهد في الكتاب المقدس لا يُفهم طبقًا للتصنيف العام «للإله»، فوضع حالة نظرية لفرادة هذا الإله ليس أمرًا ضروريًا، فيكفي أن نلاحظ أن هذا الإله في الكتاب المقدس يقيم فاصلاً بين كل التعريفات الثقافية والتوقُّعات، ويقف على مسافة من الآلهة الأخرى الذين هم مشغولون بحكمهم وعظمتهم ورخائهم في الصمت الحريري في السماء[٢٥].

فبينما يصر الكتاب المقدس أن الكثير قد كُشف عن هذا الإله من خلال العالم الطبيعي من حولنا (الذي هو في الحقيقة خليقة الله) فإنه من الأساس بالنسبة لنصوص أسفار الكتاب المقدس في كلا العهدين أن توصِّل لنا معرفة هذا الإله. ليس فقط الرب الله الجالس على إسرائيل (مز ٢٢: ٣)، إنه الإله الذي وصل إلينا على شفاه وأقلام إسرائيل[٢٦]. الرب هو حقيقة تشهد لها كُتب العهد القديم وسلطانه. لأن الطريق المبدئي للوصول إلى حقيقة ألوهية الرب هو من خلال هذه الكتب. وإيصال الله في العهد القديم يشمل كلاً من هويته وسماته. وكلاهما له سلطانه وتأثيره على الأخلاق.

هوية الله

«إنك قد أُريت» [خبرة الخروج وسيناء] أعلن موسى في خطابه في التثنية – ليس لكي تتعلَّق بالبنية الفلسفية التي تُدعى التوحيد، ولكن «لتعلم» أن يهوه YHWH الله God في السماء من فوق والأرض من تحت ولا يوجد غيره (تث ٤: ٣٥، ٣٩). الموضوع الرئيسي لم يكن مجرد الوحدانية الإلهية (رغم أن هذا كان مهمًا فيما بعد في تث ٦: ٤– ٥)، ولكن هوية الله الذي فعل هذه العجائب. فلم يكن مجرد موضوع معرفة الله ولكن معرفة يهوه YHWH أنه الله ومعرفة الله بأن يكون محددًا، وله هوية ويُعرف على أنه يهوه YHWH فقط.

هذا يتصل بأهمية كشف الاسم الإلهي نفسه، إنها ليست مجرد لفظة من الأصوات أو الحروف لنطق غامض. فعندما يكشف عن اسمه فهو يعرِّف نفسه كإله معروف سابقًا للآباء ويعد بمستقبل فيه يواصل أن يكون معروفًا. يهوه له هوية تشمل سيرة محددة والتي بها عُرف في الحاضر والمستقبل المتوقَّع[٢٧] هو الإله الحي والإجابة الصحيحة على لقائه هي التواضع (العبادة والطاعة) كما اكتشف موسى، لكن فرعون رفض (خر ٥: ٢). واقع فرادة يهوه كالإله تحمل سلطانها الذاتي وهذا السلطان يدعو إلى تجاوب سليم.

كان هذا أساس تحدي إيليا الذي وضعه أمام إسرائيل في جبل الكرمل، الإله الواحد المستحق الخدمة هو إله حقيقي. وأيما إله يعلن حقيقته هو الإله الذي يُخدم. فإذا كان يهوه YHWH هو الله فاتبعوه. والاعتراف الناتج عن حقيقة وهوية يهوه YHWH كإله تحمل مضامينها الذاتية للعمل.

ونفس الشيء في عبادة إسرائيل؛ فالاعتراف بيهوه YHWH يحمل في طيّاته سلطانا أخلاقيا، ولأنه من المستحيل أن يتوَّج ويُسبَّح في إسرائيل ثم يتم إنكاره

(25) Brueggemann, *Social Reading*, pp. 43- 44.

(٢٦) أنا مدين هنا للدراسة الرائعة Dale Patrick. *Rendering of God*.

(٢٧) المرجع السابق ص. ٤٤.

في الممارسة العملية لإسرائيل. فقد حاولوا هذا ولكن الأنبياء أشاروا إلى التمرُّد الصارخ وعدم معرفته على الإطلاق بغض النظر عن حماسة مدائحهم.

ولذا فحقيقة هوية يهوه YHWH تتضمن سلطان أخلاق العبادة والتجاوب، فطالما نقابل حقيقة هذا الإله على صفحات العهد القديم فنحن نقابل هذا السلطان أيضًا.

شخص الله

يهوه YHWH بلا سؤال هو شخص dramatis persona شخصية مؤثرة، وفي القصة الكبيرة المؤثرة في العهد القديم التي أوضحت كتابات Dela Patrick الكثير من غنى تلك الدراما. حقًا فإن يهوه هو الشخصية الرئيسية ويتم تصويره بعمق وتفصيل يفوق جدًا أي شخصية في مجموعة الشخصيات البشرية، وذلك ببساطة لأنه يشارك في القصص، وفي عدد من الأجيال يفوق عدد أيام متوشالح. وبما لدينا من عدد هائل للأدبيات (وعدد من أجيال مختلفة جاءت للوجود) فمن المثير أن شخصية يهوه YHWH تم تصويرها بهذا الثبات. إلا أن ذلك الثبات بالطبع لا يقل في الدهشة. يهوه YHWH ثابت ولكنه ليس ساكنًا:

إن هوية الله الكتابي ليست جامدة أو ساكنة. هو شخص تظهر هويته بشكل ديناميكي مثير، وأحيانًا متناقض مما يتطلَّب من القارئ عملية جدلية للتعرُّف عليه، وعندما تكون حدود الرسم غير متسقة فعلى المفسِّر أن يقتنصه كإيضاح مثير للإله الذي عُرِف قبلاً. وعندما يكون الرسم جدليًا فالمفسِّر يجب أن يعرف أن هوية يهوه تتضمن عناصر التناقض.[٢٨]

أو كما قال بروجمان مشيرًا إلى كتابات باتريك العهد القديم يقدم لنا «الشخص القدوس الذي أُعطي لنا على شفاه إسرائيل الذي أوضح بعضًا من التناسق، ولكن تناسقه متميز دائمًا بالتوتر والانفصال[٢٩]».

وعند هذه النقطة بالطبع يمكنني أن أقدم قائمة طويلة من المواصفات والخصال التي ذكرتها الكتب المقدسة العبرية على يهوه YHWH فعندما سأل موسى الرب أن يظهر نفسه فإن الله اكتفى بذكر بعض من مفردات شخصيته، ولكنها صارت العلَّة التي استمرت متَّصلة باسم يهوه YHWH في القصص والنبوات والتسبيح والصلاة عند إسرائيل وحتى الآن. يهوه YHWH «الرَّبُّ إِلهٌ رَحِيمٌ وَرَؤُوفٌ، بَطِيءُ الْغَضَبِ وَكَثِيرُ الإِحْسَانِ وَالْوَفَاءِ. حَافِظُ الإِحْسَانِ إِلَى أُلُوفٍ. غَافِرُ الإِثْمِ وَالْمَعْصِيَةِ وَالْخَطِيَّةِ. وَلكِنَّهُ لَنْ يُبْرِئَ إِبْرَاءً. مُفْتَقِدُ إِثْمَ الآبَاءِ فِي الأَبْنَاءِ، وَفِي أَبْنَاءِ الأَبْنَاءِ، فِي الْجِيلِ الثَّالِثِ وَالرَّابِعِ. فَأَسْرَعَ مُوسَى وَخَرَّ إِلَى الأَرْضِ وَسَجَدَ» (خر ٣٤: ٦- ٧).

وعندما نقابل هذه الصفات السابقة ليهوه YHWH في العهد القديم، فإن الخروج هو السلطان الذي يدعو إلى توجهات وسلوك انعكاسي، وهنا فإن التشبّه بالله (بكل محدودية العبارة. انظر الفصل الأول) فإن تثنية ١٠: ١٤- ١٩ أوضح مثال إيجابي، فإذا كان يهوه YHWH الإله الذي يعتني بالضيف، ويحب الغريب إذًا فأنت أيضًا يجب أن تفعل ذلك. إن رد فعل يونان الساخط على إجابة نينوى التائبة تجاه الله المُنعِم يأتي في مقابلة مثيرة للسخرية على اقتباسه الشخصي من نص الخروج كسبب لرفضه الأصلي لإرساليته «علمت ما سوف تعمل» إن يونان يحتج لأن هذه هي طبيعتك كإله رؤوف ورحيم، وهذا يجعل الحياة صعبة بالنسبة لنا نحن أنبياء الإدانة» (يونان ٤: ١- ٢ ترجمة المؤلف).

(٢٨) المرجع السابق.

(29) Brueggemann,"Role of Old Testament Theology',p.81..

ولذا فحقيقة يهوه YHWH تتضمن السلطان لأخلاق المحاكاة وإضفاء تلك السمة على السلوك البشري. علينا أن نسلك بطرق معينة لأن هذا هو هدف محبة يهوه YHWH وهذه الحقيقة هي سلطان كافٍ.

بعض القُرَّاء الذين يفكِّرون فلسفيًا قد يتساءلون إذا لم أكن قد ارتكبت «البُطل الواقعي» وهي الحجة التي تود أن تقول إنه لا توجد مجموعة من الحقائق الطبيعية بحد ذاتها تُحدِث التزامًا. واللغة العامية لهذا الباطل «لا تستطيع أن تحصل على ما «يجب» أن يكون مما هو «كائن». فإذا كان الله «حقيقة» فذلك لا ينتج في حد ذاته التزامًا أخلاقيًا. وإجابتي التي تعلَّمتُها منذ وقت طويل من كيث وورد Keith Word عندما كان يحاضر في مادة الأخلاق في كامبردج هو أن الله ليس حقيقة طبيعية، وإنما حقيقة الله هي *Sui generis* (فريد منقطع النظير)، أصل حقيقة فرادة الله المتسامية بالفعل تُحدث التزامًا أخلاقيًا للجنس البشري، وحقيقة الإله الكتابي تلزمنا وتطالبنا بإجابة بدون القدرة على التهرُّب، ولذا فحقيقة الله هي سند سلطان الله.

هذا ما أحتاج أن أقوله قبل الانتقال إلى النقطة التالية، لأنه إذا لم نستطع أن نحصل على «ما يجب» من «الكائن» فبالحري لا يمكنك الحصول على «يجب» من «من كان يوجد» إلا أني الآن ذاهب لأؤكد أن الطبيعة الكاملة للقصة التي وصلت إلينا في السند الكتابي هي سلطان علينا أن نرد عليه.

حقيقة هذه الحكاية

لا نحتاج إلى دفاع بخصوص القول إن العهد القديم يحكي حكاية. فالفكرة أكبر. إلا أن العهد القديم يحكي حكايته كحكاية - أو بالأحرى - كجزء من الحكاية الكاملة الكونية التي سوف تشمل كل الخليقة والزمن والبشرية، وبكلمات أخرى نحن مدعوون عند قراءة النصوص أن نلم بما بعد الرواية وبرؤية العالم فما بعد الروايات تطالب بشرح ما عليه الأشياء، وكيف وصلت إلى ما هي عليه، وما سوف تكون عليه في النهاية.

الحكاية التي تشغلنا في إجابات العهد القديم هي الأسئلة الأساسية لوجهة النظر العالمية «أين نحن؟» و «ما الخطأ؟» و«ما الحل؟»، ولنتناولهم بنظام؛ فنحن نعيش على الأرض التي هي جزء من خليقة الله الواحد الحي الرب، ونحن كأشخاص بين البشر خلقنا هذا الإله على صورته، ونحن أحد خلائق الله، ولكننا خليقة فريدة بين المخلوقات في العلاقة الروحية والأخلاقية والمسئولية. والخطأ الذي حدث أنه من خلال العصيان وعدم الطاعة ضد خالقنا الله فقد أحدثنا الفوضى التي نراها الآن حولنا على كل مستوى من مستويات حياتنا؛ في العلاقات والبيئة، والحل بادر به الله من خلال اختيار وخلق شعب هو إسرائيل، ومن خلال هذا الشعب قصد الله أخيرًا أن يجلب البركة على كل الشعوب على الأرض، وفي النهاية يجدِّد كل الخليقة.

والآن فحقيقة هذه الحكاية أنها تشملنا في محيطها لأنها تشير إلى مستقبل كوني يشمل كل الشعوب، هذه هي الحكاية، حكاية الله وإسرائيل والشعوب، تؤخذ بلا سؤال (ولكن ليس بلا اندهاش) في العهد الجديد. هذه هي الحكاية التي تمتد من التكوين إلى الرؤيا، وليس فقط كعمل محبوك مثل ملحمة أدبية من عظائم الأدب ولكن بالأساس كإظهار للحقيقة وتصف واقع الكون الذي نعيش به، والخليقة الجديدة التي نحن متجهون إليها. نحن نعيش في كون قصصي.

ومرة أخرى هذا الإيضاح للحقيقة يحمل سلطانه المتأصِّل فيه، لأنه إذا كان هذا حقيقة الأشياء كما هي عليه، وإذا كان هذا ما صارت إلى ما هي عليه، وإذا كان هذا ما سوف تؤول إليه، فإذًا هناك كل أنواع المضامين

لكيف يجب أن نجاوب على المستوى الفردي والجماعي، وعلى الأقل يمكن القول إنه إذا كانت الحكاية تنتهي عند حقيقة الدينونة الأخلاقية النهائية عن طريق هذا الإله كما تؤكد الحكاية الكتابية، فإذًا اختيارات البشر الأخلاقية تهم الآن. الحكاية في لغة العهد القديم كان لها ماضٍ ومستقبل، وكلاهما كان مهمًا في تشكيل الأخلاق.

الماضي

إن احتفال إسرائيل بماضيها هو أسطوري، لقد كان جوهر وجودهم لأنه أوضح لهم ليس فقط هويتهم ورسالتهم، ولكن أيضًا الرب إلههم.

«نَتَقَدَّمُ أَمَامَهُ بِحَمْدٍ
وَبِتَرْنِيمَاتٍ نَهْتِفُ لَهُ.
لأَنَّ الرَّبَّ إِلَهٌ عَظِيمٌ
مَلِكٌ كَبِيرٌ عَلَى كُلِّ الآلِهَةِ».
(مز ٩٦: ٢- ٣)

الاسم خلاص ومجد الرب كانا مرتبطين «بأعماله الرائعة» فالرب عُرف خلال ما عمله، وإسرائيل عرفت أنه لكي تحفظ هوية الرب فعليهم أن يحكوا الحكاية، سواء لأنفسهم أو للشعوب.

فسرد الحكاية يقف موقف إظهار من هو هذا الإله في صفاته الأساسية، ولذا هم أخبروا بالحكاية كحاضر دفاعي ضد الوثنية (تث ٤: ٩ وما بعدها) وقالوا الحكاية كشرح وكحث للناموس (تث ٦: ٢٠- ٢٥). وحكوا الحكاية كتصنيف لأنفسهم (مز ١، ٥، ١٠٦؛ عا ٢: ٩- ١٦؛ مي ٦: ١- ٨) أو للرب نفسه (مز ٤٤، ٨٩) وحكوا الحكاية كإراحة وكمرسى للرجاء (إر ٣٢: ١٧- ٢٥).

وبالنسبة للحث على حفظ الناموس، فهذه التذكرة بالماضي ركَّزت على الخروج بالذات كالمثال الكبير الذي لا مثيل له للحب الفادي وقوة الرب. وأيضًا يُحدث أخلاق الامتنان التي كانت يجب أن تتأصَّل في أعمال العدل المقارَن والشفقة في العلاقات الأفقية لإسرائيل في الجماعة (خر ٢٢: ٢١؛ ٢٣: ٩)، والبركات التي اختبروها في الحكاية هي حقائق تحمل سلطانًا «تُزَوِّدُهُ مِنْ غَنَمِكَ وَمِنْ بَيْدَرِكَ وَمِنْ مَعْصَرَتِكَ. كَمَا بَارَكَكَ الرَّبُّ إِلهُكَ تُعْطِيهِ. وَاذْكُرْ أَنَّكَ كُنْتَ عَبْدًا فِي أَرْضِ مِصْرَ فَفَدَاكَ الرَّبُّ إِلهُكَ. لِذَلِكَ أَنَا أُوصِيكَ بِهَذَا الأَمْرِ الْيَوْمَ» (تث ١٥: ١٤- ١٥).

المستقبل

ولكن الحكاية التي حكتها إسرائيل تتضمَّن توقُّعًا مستقبليًا - تمامًا مثل بدايتها. فدعوة إبراهيم تضمَّنت الوعد بأن على امتداد نسله قصد الله أن يبارك كل الشعوب على الأرض وهذه الرؤيا تلألأت بدرجات متفاوتة بشكل كبير بوضوح أو بغموض في عصور مختلفة في حياة إسرائيل. ولكن هناك أماكن عديدة بخصوص وعي الشعوب كمتفرِّجين على ما فعله الله في ومن أجل إسرائيل، وكيف كان تجاوب إسرائيل إيجابيًا أو سلبيًا (تث ٤: ٥- ٨؛ ٢٩: ٢٢- ٢٨؛ حز ٣٦: ١٦- ٢٣) (انظر المزيد في الفصل السابع من هذا الكتاب) وبالتأكيد وُجدت إسرائيل من أجل الشعوب، ولذا فهناك غائية في حكاية إسرائيل، فهنا إله ومعه رسالة، وهنا إسرائيل ومعها رسالة لتكون نورًا للشعوب حتى يرى كل البشر مجد الرب (مثل إش ٤٠: ٥) هذه الرؤيا حقيقة نبوية حتى وإن لم تكن تاريخيًا حقيقة، لكن بلا شك أحدثت مساحة من التجاوب الأخلاقي، لأنه إذا كان هذا هو المستقبل المضمون بأمانة الله فماذا سوف يكون التأثير على الأسلوب الذي يجب أن نحيا به الآن (إش ٢: ١- ٥؛ لاحظ عدد ٥). ويظل السؤال رسميًا بالنسبة لنا نحن أيضًا لأننا نشارك نفس الرؤيا للمستقبل، فهذا المستقبل الكتابي حقيقي لعيون الإيمان «أساس الأشياء التي نرجوها» وبه أيضًا يحتوي سلطان أخلاقي لمن يعيشون في ضوئه.

ولذا فإن حقيقة هذه الحكاية التي وصلت إلينا على صفحات العهد الجديد تحمل سلطانًا لأخلاق الامتنان بالنظر لأعمال الله في إسرائيل في الماضي وإرسالية أخلاقية بالنظر لقصد الله للبشرية في المستقبل.

حقيقة هذه الكلمة

كلمة وحي

هناك إدعاء وحيي جوهري في أسفار العهد القديم. وطبقًا لـ سيرل رود وآخرين من قبله فمن المحتمل إنكار هذا الادعاء – سواء ما يتعلق بأن هذه النصوص هي بالفعل وحي من الله لو أن حقيقة الله قد قُبلت، أو لإنكار وجود أي إله لكي يُعلن. ولذا فالإدعاء النصي سخيف بأي شكل، فما يتكلمون عنه خالٍ من الحقيقة. إلا أنه في سعينا كمسيحيين فيما يمكن أن نعتبره سلطان الكتاب المقدس، فلا يوجد شك أنه مرتبط بحقيقة هذه الكلمة من هذا الإله. ففي هذه النصوص نحن نسلِّم بأن الإله الحقيقي تكلَّم حقيقةً ومازال يتكلَّم وأن حقيقة شخص الله وكلمة الله يكوِّنان سلطانًا يضمن حريةً ويضع حدودًا مثلما توضح الحكاية الأولى للمقابلة الإلهية الإنسانية في تكوين ٢– ٣ ببساطة عميقة. فالإعلان على الملأ هو قلب إيمان إسرائيل.

«قَدْ أُرِيتَ... لِتَعْلَمَ»

(تث ٤: ٣٢– ٤٠)

«قَدْ أَخْبَرَكَ أَيُّهَا الإِنْسَانُ مَا هُوَ صَالِحٌ»

(مي ٦: ٨)

«يُخْبِرُ يَعْقُوبَ بِكَلِمَتِهِ وَإِسْرَائِيلَ بِفَرَائِضِهِ وَأَحْكَامِهِ»

(مز ١٤٧: ١٩)

«لَمْ أَتَكَلَّمْ بِالْخِفَاءِ فِي مَكَانٍ مِنَ الأَرْضِ مُظْلِمٍ.

لَمْ أَقُلْ لِنَسْلِ يَعْقُوبَ: بَاطِلاً اطْلُبُونِي.

أَنَا الرَّبُّ مُتَكَلِّمٌ بِالصِّدْقِ مُخْبِرٌ بِالاسْتِقَامَةِ»

(إش ٤٥: ١٩)

إن قلب الصيغة الإيمانية لإسرائيل التي وُجِّهت إلى آذانهم (في مقابلة صريحة لأعينهم «أنتم رأيتم») كشيء سُمع وتم ملاحظته – إنه كشف للحقيقة يحمل صفة بيانية وعلاقاتية «اِسْمَعْ يَا إِسْرَائِيلُ: الرَّبُّ إِلهُنَا رَبٌّ وَاحِدٌ. فَتُحِبُّ الرَّبَّ إِلهَكَ مِنْ كُلِّ قَلْبِكَ وَمِنْ كُلِّ نَفْسِكَ وَمِنْ كُلِّ قُوَّتِكَ.» (تث ٦: ٤– ٥).

هذا النص الأخير رغم أنه من فئة خاصة، فهو واحد من كثيرين الذي يبدو لي أنه يسحب البساط من تحت قدمي الفكرة الغريبة القائلة بأن الإعلان في الكتاب المقدس شخصي وليس بيانيًا (وما وراء هذا الكلام هو أن البيانات تُرى بطريقة ما بأنها ضعيفة ومجرَّدة فهي أقل مما هو شخصي أو مرتبط بالعلاقات وهذه فكرة غريبة) فيصعب أن نتخَّيل قولا أكثر بيانيةً من تثنية ٦: ٤ كما أن السياق يعطي أمثلة من نصوص أخرى (٤: ٣٩ كمثال أو ٧: ٩) أو الأعظم درجة وهو بطاقة هوية الرب (خر ٣٤: ٦– ٧) ألا تمتلئ المزامير بالبيانات الإعلانية مثل «للرب الأرض وملؤها» (مز ٢٤: ١)؟ والأنبياء يمكن أن تتضاءل كتبهم إذا انتزعنا منها البيانات التي تعلن حقيقة الرب. وفي العهد القديم نسمع كلمة تعلن وتؤكد وتقدم بيانًا بغير شك. ولكن التسلسل في تثنية ٦: ٤– ٥ يوضح أن كشف الحقائق مباشرة يعطي سلطانًا به يمكن أن تزدهر وتنمو العلاقات والأخلاق. «الرب هو... وتحبه...» لا يوجد أي انفصال بين البيِّنة والرد، ونفس الشيء صحيح بالنسبة للانتشار الوافر للبيانات البسيطة «أنا الرب» طوال وصايا سفر اللاويين ١٧– ٢٦. والملاحظة الواضحة تمامًا أن الإعلان

الكاشف لله هو حقيقة نمطية وإلزامية بشكل متميِّز ومتزامن واضح تمامًا. هذه الحالة ليست مجرد إعلان الحقيقة بل بالأكثر هي إعلان الأخلاق، فالحقيقة المُعلنَة بطبيعتها الصرفة تحمل إجابة مُعلَنة أيضًا بشكل أساسي متجاوبة وعلاقاتية وأخلاقية.

والآن هذا الارتباط المألوف يوصلنا إلى طبيعة العهد في علاقة إسرائيل مع الله وسلطان «هذه الكلمة» فيها. وكما رأينا قبلاً الفكرة في موثوقية الإعلان كثيرًا ما تكون متصلة بوصايا الله المباشرة، (عند من لا يحبونها كثيرا) ولذا فهذه المجموعة «الإعلان، الوصية، الطاعة» كثيرا ما تُصنَّف مع درجة أدنى من الأخلاق حيث تكون الكلمة الاصطلاحية هي «الخضوع لتأثير خارجي» (طاعة قوانين لمصدر سلطة خارجية أخرى على سبيل المثال) والكلمات مثل «عشوائية» تبدو أنها تقفز إلى مترادفات اللاشعور وترتبط بـ «الوصايا» مثلما ترتبط كلمة «عمى» كثيرًا بكلمة «طاعة»، أو في عبارة أكثر إيضاحًا فإن الكلمات المُستَهجنَة تشمل العبارات «خارجي»، «مجموعة قوانين»، «تشريع». ومقابل هذه الكلمات المُستَهجَنة التي تلوِّن كل مفردات الوصية والطاعة يظهر احتياجنا لترسيخ ديناميكة العهد في إيمان وأخلاق العهد القديم[٣٠].

إن روح علاقة العهد كما صُوِّرت في نصوص العهد القديم أنها علائقية في الأساس وليست ميكانيكية آلية، أو عشوائية أو عمياء، فهذا الإله قد عمل في الحكاية لصالح هذا الشعب، والعلاقة كلها تؤسَّس على حقائق مؤكدة ثابتة بخصوص محبة الرب وأمانته ووعده وقوته الفادية، وجوده، وصبره، وحفظه، وحمايته. إن الاستناد إلى مثل هذه الحقائق صاغ طاعة إسرائيل كتجاوب مع الحب والعرفان بالجميل، والحمد والبركة المتواصلة وقد تم تحفيز الإسرائيليين ليشعروا بعبارة «أنا أعمل ما يريده يهوه YHWH لأن هذا ما أريده أنا أيضًا. العلاقة بيننا تجعل مثل هذه الخيارات والسلوك شيئًا طبيعيًا ومفرحًا. وهذا على الأقل هو الرجاء المثالي للعهد وأكثر من هذا فطالما أن السلطان مصدر - بالإضافة إلى أنه حدود الحرية والطاعة لناموس الله - فإنه يُرى كتحقيق وإشباع وسرور وحقيقة كختم للحرية الشخصية.

«وَأَتَمَشَّى فِي رُحْبٍ
لأَنِّي طَلَبْتُ وَصَايَاكَ»

(مز ١١٩: ٤٥؛ انظر
أيضًا مز ١ و ١٩)

طاعة العهد في العلاقات لهذا الإله هي ببساطة الطريق للحياة والكيفية التي نحيا بها (تث ٣٠: ١١- ٢٠).

وأكثر من ذلك، فإن طبيعة طاعة إسرائيل تعني أن هذا بالتحديد ليس عمى، فأولاً الطاعة مُبررَّة على الدوام ومستندة على أساس عبارات تشجيعية وعلائقية من الناموس نفسه وعلى مدى واسع.

وتماشيًا مع تعريفي للسلطان، فإن هذه الجُمل تشير بالضبط إلى بعض من الحقيقة (الله كمثال، أو في الحكاية حتى الآن، أو في طبيعة الحياة على الأرض)، ثم يقول «ولأنه هكذا فهو سلطان ما قيل لك أن تفعله أو لا تفعله». إن إطار رواية التوراة في الواقع (بتوجهها الماضوي والمستقبلي) يعطي هذه النقطة الضمنية: سلطان الشريعة بالكامل يستقر على واقع هذا الإله وهذه الحكاية. ثانيًا طاعة إسرائيل ليست عمياء، لأنها قدمت بالفعل موافقة

(٣٠) انظر أيضًا البحث في هذا الأمر عند 'Richard J. Mouw, 'Commands for Grown-Ups'.

على المحتوى. وفي أكثر من سياق تم تقديم إسرائيل على أنها تقدم اختيارها الحر والمطلع والمقصود للخضوع للرب كرب العهد، حتى في مناسبة مواجهة شيء من التراجع والشك (خر ٢٤: ٧؛ تث ٥: ٢٧- ٢٩؛ ٢٦: ١٧؛ يش ٢٤: ١٤- ٢٤) وبكلمات أخرى، فسلطان الرب كان سلطان الاختيار الحر، وخضوع إسرائيل ليس كطاعة كعمياء صاغرة لوصايا عشوائية. فبإدراك ما حدث في التاريخ كان وعد إسرائيل بالطاعة للرب متفائلاً (أليست طاعتنا نحن أيضًا) ولكن بالتأكيد ليست عمياء ومُجبرة وعشوائية.

هذا يبدو لي إجابة على تأكيد سيرل رود المطلق بأن الطاعة للسلطان ليس فقط قاعدة غير مناسبة للأخلاق ولكن غير ممكنة في الواقع، فأنت تخضع فقط لأنك تختار (إلا إذا بالطبع أخذ السلطان شكل الإكراه الذي هو إفلاس من الناحية الأخلاقية، ولذا ففرض الطاعة من قوة أعلى ليست طاعة اختيارية لسلطان مقبول). ولكن يبدو أن رود يريد أن يقول عندما تختار أن تخضع لسلطان، فإن اختيارك يكون سلطانك الحقيقي، أو بالأحرى اختيارك يضعك فوق السلطان الذي يقول إنك خاضع له. أنت تصبح سلطان نفسك عندما تختار أو تدعي، أن تكون مطيعًا لسلطان خارجي.

> إن قناعتي الأكيدة أن لا يوجد سلطان خارجي ممكن للبشر ذوي التفكير السليم مهما أكدوا واعتقدوا أنهم تحت هذه السلطة، فالقرار يتم قبوله في النهاية كقرار اتخذوه هم بأنفسهم. هم اختاروا بالرغم من المعايير والقيم الشخصية التي جاءت من الثقافة التي نشأوا فيها وتأثروا بها في اتخاذ قراراتهم، وفي التحليل الأخير فإن قراري يجب أن يكون حاسمًا... فلا توجد سلطة خارجة عني، القوة وحدها هي التي يمكن أن تُفرض علي[٣١].

إن الجملة الأخيرة لرود في ملخَّصها المنطقي قد تجعل كل الأخلاقيات في النهاية أنانية - أي أنها ذات مرجعية ذاتية - بمعنى أن الأنا هو سلطاني الوحيد.

ولكني أعتقد أن المفتاح والاعتقاد الباطل هو في كلمة «التفكير السليم» فالجملة الافتتاحية تبدو أنها تقصد أن منطق الإنسان الفرد هو السلطان النهائي، كان هذا موقف التنوير الكلاسيكي. وهذا المنطق البشري الذي من خلاله نتعرَّف على السلطة وغيرها كما لو كانت في ذاتها مصدر هذه السلطة وهي ليست كذلك. السلطان يظل من الناحية الموضوعية متميزًا عن كفاءتنا العقلانية البشرية لكي تدركه، فعندما أختار أن أقبل سلطان الله كحقيقة عليا، فأنا بذلك لا أضع نفسي ومنطقي الذي وصلت به لهذا الاختيار فوق حقيقة وسلطان الله، فعقلانيتي هي مجرد الوسيلة في الوصول لهذا الإدراك، تمامًا كما أن إرادتي هي وسيلة التصرُّف طبقًا لتلك الاستجابة، لذلك فالقول إنه لا يوجد سلطان موضوعي خارجًا عن نفسك، فهذا لأنه يمكنك أن تختار بعقلانية لقبول السلطان، وهذا مثل أن تقول لا يوجد عالم موضوعي خارجًا عن نفسك لأنه عليك أن تفتح عينيك لكي تراه.

يبدو أيضًا أن هناك تناقضًا بين تأكيد رود بأن لا سلطة يمكن أن تكون خارج نفسي، وقبوله لفكرة أن اختيارات البشر تتأثر بالمعايير الذاتية من الثقافة المغذِّية. فما هي تلك المعايير؟ هل هي ببساطة مجموع الأنماط لملايين الخيارات الفردية التي اتخذها الناس على أساس سلطانهم الذاتي؟ وإذا كان هذا ما حدث فلماذا تظهر مرارًا درجة عالية من الشيوع والديمومة؟ وإذا كان كل منا هو سلطانه النهائي بفاعلية فهل هناك

(31) Rodd, *Glimpses*, p 325.

أي معنى للكلام عن معايير؟ ألا تصير الأخلاق مستقلة بل فوضوية (لتميزها عن الخضوع لتأثير خارجي).

وأكثر من هذا، هل يمكنني أن أكوِّن سلطانًا أخلاقيًا متَّسقًا لنفسي إن لم يكن هناك أي سلطان خارجي لنفسي يحكم بشكل ما أو يعطي معيارًا لخياراتي وسلوكي طوال الوقت؟

لأنه لماذا يجب أن يكون أي خيار أُخذ في الماضي له سلطان أخلاقي في الحاضر؟. في العالم الماضي اخترت أن أعطي وعدًا، ولكن هذا العام قررت أن أنكره فمن يسأل عن صلاحية الاختيار الثاني إن لم يكن هناك سلطان خارج نفسي يرشدني بشكل معياري إلى أن الوعود يجب أن تُحفظ كنوع من النزاهة؟

كلمة ذات فاعلية

ثانيًا حقيقة هذه الكلمة ليست فقط مُعلنة، ولكنها منجِزة وفعَّالة. الله يعمل أشياء بالكلمات[٣٢]. والتقدير الجديد لهذا البُعد من الفعل الخطابي في التعبير الإلهي (وكما هو بالفعل في أشكال كثيرة في الخطاب البشري) هو مقبول بسرور ولكن من المحتمل ألا يكون جديدًا، فإشعياء ٥٥: ١٠- ١١ لديه شيء أو شيئان عن القوة الإنجازية لهذه الكلمة لهذا الإله، فالإثمار المدهش لهذه الكلمة هي أنها تشير إلى حقيقة وأيضًا تُحدث الحقيقة. وهنا يقع سلطانها المزدوج، وهذه النصوص تتكلم عن حقيقة الله الخالق للكون وفادي إسرائيل الذي بالفعل خلق سماءً جديدة وأرضًا جديدة، ولكن نفس النصوص أيضًا تعطينا الحب والعدل الإرادة والمطالب، الإدانة والوعد لهذا الإله في أسلوب لا نستطيع أن نهرب من مجال قوته الأخلاقية.

وكما في مزمور ٣٣ يظهر بشدة الإجلال الملكي لكلمة الرب وأنها كلمة تغير العالم. كلمة تضع العالم في البر والعدل (ع ٤- ٥) إنها كلمة خلقت العالم وأخرجته للوجود (ع ٦- ٩) إنها كلمة تحكم العالم و تُسيِّر التاريخ طبقًا لخطة (ع ١٠-١١) وهي كلمة تراقب العالم وتدعو إلى كونية العالم (ع ١٣- ١٥) هذه تركيبة السلطان تُقبل إلينا في نص من العهد القديم التي تجلب فرحا للبار وخوفا مملوءًا بالرجاء، وثقة للمنتظر، هي الإجابة المناسبة الوحيدة على مثل هذه الكلمة (ع ١- ٢؛ ١٨- ٢٢). ويحذر أولئك الذين يعتمدون على أي شيء مثل الجيش الجبار حتى أنهم فقدوا التلامس مع الحقيقة (ع ١٦- ١٧).

> إن حقيقة هذه الكلمة التي سُلمت إلينا في كتب إسرائيل المقدسة تحمل سلطانًا لطاعة أخلاق العهد لنا ولإسرائيل، لأننا نعرف الإله الذي قال هذه الأشياء (عب ١٠: ٣٠).

حقيقة هذا الشعب

الحقيقة الرابعة في كتب العهد القديم التي وصلت إلينا هي شعب إسرائيل، فأيًا كان تعديلنا بخصوص التاريخ لعملية ظهورهم في العصر البرونزي المتأخر

---

(٣٢) هذا يردد عن قصد عنوان كتاب J. L. Austin, *Doing Things with Words,* (Oxford: Clarendon, 1962) نص مبدع بخصوص قوة للكلمات في عدة أشكال في القدرة البشرية على الكلام مثل الوعود، التهديد، الثقافة... الخ. لقد ألهمت كل الأشكال الأدبية لدراسة للتصرف الخطابي في للوظيفة الأدائية للعديد من النصوص الكتابية. لدراسة مفيدة وكافية حديثًا انظر Richard S. Briggs 'Uses of Speech- Act Theory' مع تأكيدات خاصة على أهمية قراءة النصوص الكتابية بارتباط شخصي Richard S. Briggs,'Getting Involved'.

(٣٣) إن نقابة المؤرخين للعهد القديم ظلوا منقسمين بخصوص إعادة تركيب عملية ظهور إسرائيل. لدراسة حديثة بخصوص المناظرة خاصة واقعة المعركة الأخروية، انظر

John J. Bimson,'Origins of Isreal';William G. Dever, 'Biblical and Syro-Palestinian Archaeology'; *What Did the Biblical Writers Know?;* V.P.Long, F.W. Baker, and G.J.Wenham(eds.) *Windows into Old Testament History.*

والحديدي المبكِّر في فلسطين[٣٣] فإن الحقيقة تظل أنهم ظهروا بالفعل. إسرائيل القديمة بنظرتها المختلفة لاختيارها الخاص وعلاقتها بربها وإلهها في التاريخ. هي حقيقة تاريخية لمغزى هائل لتاريخ بقية البشرية. قد نعرف عنهم لدرجة ما، بالطبع من المادة الباقية من وجودهم والإشارات إليهم في آداب أخرى في أمَّتِهم المعاصرة، ولكن بالأساس من الكتاب المقدس العبري الذي قدم هذا الشعب لنا تمامًا كما قدم لنا هذا الإله القدوس في إسرائيل.

والآن واضح أنه بالنسبة لإسرائيل نفسها فإن الحقيقة البسيطة بوجودهم كشعب يكِّون السلطان في تفويض أشكال معينة من السلوك الأخلاقي وإدانة للآخرين. فلكي تكون إسرائيليًا عليك أن تنتمي لجماعة ذات معايير أخلاقية، وإيجابيًا كان مفهوم القداسة هو جماعة أخلاقية مع مدى واسع من المضامين الاجتماعية والاقتصادية والعائلية والسياسية والزراعية والتشريعية والاقتصادية والطقسية... إلخ. (كما رأينا قبلاً في لاويين ١٩ كمثال) وسلبيًا فالقناعة بأن أشياء معيَّنة «لم تحدث في إسرائيل» (حتى وإن كانت قائمة بالفعل) فهذا يشير إلى المعيارية الأخلاقية لمجرد كونهم «هذا الشعب».

فمن الناحية اللاهوتية، نستطيع أن نشير إلى العديد من الأبعاد مثل مغزى اختيار إسرائيل لغرض الله المرسلي للأمم والذي هو الخط الأساسي في الوعد لإبراهيم، ونستطيع أن نشير إلى إيمانهم الذي شهد لحقيقة الله الذي عبدوه وعبادته التي أورثوها لنا، ولكن فكرتي هنا هي ببساطة، عندما نفكر جيدًا ما السلطان الأخلاقي الذي يحمله العهد القديم، فإن جزءًا منه يقع في شهادته لحقيقة هذا الشعب، كظاهرة تاريخية في إسرائيل. إن ظاهرة إسرائيل حملت سلطانها التاريخي الخاص بها لمن هم ينتمون لهذا الشعب في فترة العصر القديم ذاتها. ولكن الأكثر من هذا، أن الدور والإرسالية التي وضُعت على إسرائيل كونها كهنوتًا وسط الأمم (خر ١٩: ٤- ٦) وكونها نورًا وسط الأمم (إش ٤٢: ٦؛ ٤٩: ٦... إلخ) كمثال للمجتمع البار للأمم المراقبة (تث ٤: ٦- ٨) كل هذا أعطى أخلاقيات إسرائيل ارتباطًا موثوقيًا أوسع من مجتمعها وحده. وكما ناقشت في الفصل الثاني من هذا الكتاب كان المقصود من إسرائيل أداء دور النموذج للآخرين، وكما دلَّلت هذا ليس تأويلي الذي فرضته على العهد القديم. ولكن كان جزءًا من الاختيار المقصود منذ البداية، فإسرائيل أدت على وجه الخصوص مغزاها الكوني. أما وجودها الواقعي في مهمات التاريخ فلم يكن بالرغم من خصوصيتها، ولكن بالتحديد من خلاله ومن أجله لكشف نوع من السلوك الأخلاقي والتوجهات والحوافز ومطاليب الله كونيًا من المجتمعات البشرية.

ولذا، فواقع هذا الشعب الذي وصل إلينا في أسفار العهد القديم أحدث نموذجًا وقياسًا أخلاقيًا وبهما نفترض الاتساق الأخلاقي الذي أعطاه الله ونسأل: إذا كان هذا ما يطلبه الله منهم فماذا يطلب منا في سياقنا المختلف؟

وما ألححت عليه في هذا الفصل أن سلطان العهد القديم بالنسبة لنا كمسيحيين يكمن جزئيًا في شهادته لبعض الحقائق الأساسية. وهذه الحقائق تُحدِث سلطانًا يحكم تجاوبنا السلوكي، أما التطبيقات التفصيلية لهذا التجاوب فهو دور التأويل والتراكيب الأخلاقية مثل ما قصد هذا الكتاب أن يقدمه في نواحٍ مختارة. وفي ملخَّص يمكن أن نضع جدولاً للمناقشة التي جرت فيما يلي:

حقيقة	سند السلطان
• هذا الإله	• أخلاق عبادة وتجاوب (هويته) • أخلاق المحاكاة والإيضاح (صفاته)
• هذه الحكاية	• أخلاق الامتنان والإرسالية
• هذه الكلمة	• أخلاق طاعة العهد
• هذا الشعب	• أخلاق النموذج والقياسة

خلاصة

يبقى فقط الإشارة إلى أن هذه الملامح الأربعة في العهد القديم قد تأكدت كحقائق للمؤمنين المسيحيين أيضًا في العهد الجديد، فكلهم في الواقع يركزون على يسوع بطريقة تجعل سلطانهم وأيضًا ارتباطهم الأخلاقي لا يجد مساندة فقط، ولكن أيضًا تحولًا لأولئك الذين هم «في المسيح».

لأنه في المسيح نقابل هذا الإله. والعهد الجديد لا يتناول بالضبط موضوع «يسوع والله» كثيرًا في الشكل الوجودي، ولكن في الهوية والسمات بالإضافة إلى العمل. فيسوع هو الذي يشارك هوية وسمات يهوه YHWH بشكل صريح وهو الذي أنجز بالتمام ما يمكن أن ينجزه يهوه YHWH فقط[٣٤] ولذا فلكي تعرف يسوع كمخلِّص ورب هو أن تدخل مجال التجاوب الأخلاقي والمحاكاة التي تعكس YHWH في إسرائيل

في المسيح وصلنا إلى قمة هذه الحكاية. وقمة هذه الحكاية وضمانة نهايتها. هذه الحكاية هي أيضًا حكايتنا لأننا إذا كنا في المسيح فإذًا وطبقًا لبولس أنا أيضًا في إبراهيم ووارث طبقًا للوعد. ومستقبلنا هو مستقبل وعُد به إبراهيم من الله وتحقَّق بيسوع وتتمتع به كل البشرية المفدية من كل الأمم والقبائل واللغات (رؤ ٧: ٩- ١٠)، وحياتنا أيضًا يجب أن تتشكَّل أخلاقيًا بالامتنان الذي ينظر إلى الوراء، والإرسالية التي تنظر إلى الأمام.

في يسوع سمعنا كلمة الله النهائية. الكلمة صار جسدًا وإعلان الله الذي وصل إلينا في العهد القديم قد أُكمل الآن بالكتب التي وصلت إلينا من خلال تصوير وتفسير العهد الجديد ليسوع الناصري. هناك بالطبع عدم استمرارية وتطورات، ولكن كُتّاب العهد الجديد كانوا بلا شك وراء «الكلمة» الذي أتى إليهم في يسوع، فهو نفس الإله الذي أعطى كلمته التي تلقّوها في الكتب المقدسة والتي كانت بين أيديهم «نحن نعرف الذي قال» (عب ١٠: ٣٠) (ترجمة المؤلف) تعرِّف المتكلِّم وتؤكد على الارتباط بكلماته الأصلية.

في يسوع صرنا جزءًا من هذا الشعب. نشاركه المدى الشامل للهوية والمسئولية التي كانت لهم. لأنه من خلال الصليب وإنجيل يسوع المسيح صرنا مواطنين الله في عضوية شعب الله وبيت الله. مكان سكنى الله (أف ٢: ١١- ٣: ١٣) مثل هذه الهوية وهذا الإنتماء يُحدثان مسئولية أخلاقية في الكنيسة والعالم التي وصفها العهد الجديد ببعض التفاصيل.

ولذا فإن سلطان العهد القديم يتوسَّط لنا خلال حقيقة هذه الأشياء. وإذ نقرأ العهد القديم في ضوء المسيح فإننا مدعوون للتجاوب عبر المدى الخاص ببيئتنا الأخلاقية مع هذه الحقائق الكبرى الداعمة للحياة. هذا هو الله الذي نعبده، وهذه هي الحكاية التي نحن جزء منها، وهذه هي الكلمة التي سمعناها، وهذا هو الشعب الذي ننتمي إليه. وفي ضوء هذه الحقائق والسلطان الذي نسانده كيف يجب أن نعيش؟

(٣٤) انظر على سبيل المثال N. T. Wright, *Jesus*; and Richard J. Bauckham, *God Crucified*.

قراءات إضافية

Barton, John, *Ethics and the Old Testament* (London: SCM, 1998).

Briggs, Richard S., 'Getting Involved: Speech Acts and Biblical Interpretation', *Anvil* 20 (2003), pp. 25–34.

Brueggemann, Walter, 'The Role of Old Testament Theology in Old Testament Interpretation', in Ball, *True Wisdom*, pp. 70–88.

Brueggemann, Walter, *A Social Reading of the Old Testament: Prophetic Approaches to Israel's Communal Life*, ed. Patrick D. Miller Jr. (Minneapolis: Fortress, 1994).

Davies, Eryl W., 'Ethics of the Hebrew Bible: The Problem of Methodology', *Semeia* 66 (1995), pp. 43–53.

Goldingay, John, *Approaches to Old Testament Interpretation: Updated Edition* (Leicester: Apollos, 1991).

O'Donovan, Oliver M. T., 'Towards an Interpretation of Biblical Ethics', *Tyndale Bulletin* 27 (1976), pp. 54–78.

Patrick, Dale, *The Rendering of God in the Old Testament*, Overtures to Biblical Theology, vol. 10 (Philadelphia: Fortress, 1981).

Rodd, Cyril, *Glimpses of a Strange Land: Studies in Old Testament Ethics* (Edinburgh: T. & T. Clark, 2001).

Seitz, Christopher, *Word without End* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998).

ملحق: ماذا عن الكنعانيين؟

في ضوء خبرتي أرى أنه من المستحيل أن أقوم بتدريس موضوع عن أخلاقيات العهد القديم، أو أي من جوانب أسس العهد القديم بالنسبة للإيمان المسيحي دون أن يأتي سؤال في آخر المحاضرة، وهو يأتي بعدة أشكال. فإذا تناول موضوع المحاضرة الغرض الأساسي من اختيار إسرائيل - وبالتحديد دعوتهم للوجود ليكونوا أداة الله لبركة الأمم - فإن السائل عادةً يتساءل عن كيف يكون وجود الإسرائيليين بركة للكنعانيين بأي شكل؟ ألا تقف قصة امتلاك الأرض في موقف علاقة تدميرية يصعب التعامل معها بالنسبة لنصوص العهد القديم مثل العدالة والشفقة والاعتناء بالفقير والمحتاج؟ ويتعجب السائل كيف يمكن أن ننسجم مع وصايا لمحو الكنعانيين (والصعوبة تظهر على أشدّها في سفر التثنية الذي يتضمن كلا التنبيرين جنبًا إلى جنب) وإذا تناولت المحاضرة شخص الرب كإله العدل والشفقة الذي سلطانه على كل الكون في التاريخ في الحاضر وفي المستقبل النهائي الذي تأسس على هذه الأسس الرئيسية، فإن السائل يسأل فيما إذا كان هذا المنظور وجده الكنعانيون بإثبات عملي في ذاته. إن القصص الكتابية امتلاك واستيطان أرض كنعان مزعجة للقارئ الحساس وهي بالفعل هكذا.[1] فكيف نتناولها كمسيحيين بالنسبة لقناعتنا بخصوص إرادة الله لبركة الأمم، وشفقة الله وعدله هذه الأسئلة تؤخذ لتُدرس دراسة دقيقة مع انتباه كامل لأبعادها الكتابية واللاهوتية والأخلاقية والمُرسلية. وكل ما أستطيع أن أقدمه في هذا الملحق المحدود بعضًا من المنظورات العريضة والتي لا أدَّعي أنها يمكن أن تحل المشكلة ولكن وجدت أنها مفيدة على الأقل في وضع المشكلة في السياق الأوسع لعوامل كتابية أخرى.

لا تناقض بين البركة الأخيرة والدينونة التاريخية.

أعلن الله لإبراهيم أن غرضه من دعوته هو أن كل الشعوب على وجه الأرض تجد بركة. وهذا تكرَّر ست مرات في تكوين، وواضح أنه بُعد مركزي في اختيار إسرائيل (كما رأينا بالأخص في الفصل الثاني من هذا الكتاب)، فكان على إسرائيل أن يكونوا الوسيلة لبركة الشعوب، فكيف يمكن أن يستخدمهم لجلب هذه المتاعب على الكنعانيين؟ من المهم أن نرى بركة الشعوب كغرض الله النهائي (الإسخاتولوچي - الأخروي) وهذا لا يعني

(١) هذا فيما إذا حدثت الأحداث كما وصفها الكتاب المقدس أو كما هي في النصوص الكتابية (كما يرى بعض المتخصصين في مدارس الإصلاح reconstructions لوجود إسرائيل في فلسطين) فمن ناحية هناك مبالغة وراء الأحداث من الناحية البلاغية في الأساس، ومن ناحية أخرى الولع بالمثالية لما كان يجب أن يحدث. وهذا ليس مكان تناول المساجلات المعقَّدة بين المؤرخين الكتابيين والمتخصصين في الحفريات بخصوص ما الذي حدث بالضبط بخصوص أحداث ظهور إسرائيل إلى التاريخ المرئي في أرض كنعان، وفيما إذا كان غزوًا أو استيطانًا بطيئًا أو ثورة داخلية أو خليطًا من كل هذا، وفيما إذا كان هناك بالفعل اختلاف أساسي بين الإسرائيليين والكنعانيين كما يصور العهد القديم في التصوير البلاغي المؤثر. وقناعتي الشخصية أن مجرى الوقائع أخذ مكانًا في سرد يشوع وهو في الغالب انتقائي. ولأبحاث مفصلة لدراسات بخصوص الدولة الحالية انظر:

John J. Bimson, 'Origins of Israel'; William G. Dever, *What did the Biblical Writers Know?*; V. P. Long D. W. Baker and G. J. Wenham (eds.,), *Windows into Old Testament History.*

أن الله يجب أن يكون لطيفًا مع كل واحد أو مع كل أمة بغض النظر عن كيف يتصرفون. يطل الله القاضي الأخلاقي للعمل البشري وأيضًا يظل على نفس الدرجة من الأهمية أن الله يعمل في التاريخ لدينونة الأشرار من الشهادة الكتابية. وكما سوف أوضح بالأكثر أن هذا ما يفسر استيطان كنعان ببساطة .

ولذا فقصد الله النهائي لبركة كل الشعوب لا يلغي سلطته في إدانة أمم معينة على مجرى التاريخ، فكل رغبة الآباء المحبين أن يزدهر أولادهم على المدى الطويل. فيمنعهم من بعض الأفعال الضرورية للتهذيب أو العقاب في الوقت الحالي، وعلى العكس هذا يتطلَّب مثل هذا التصرف، وهذا صحيح تمامًا مع إسرائيل، فالالتزام بالعهد الذي قطعه الله مع إبراهيم وتجدد في جبل سيناء ربطه بوعده لإسرائيل أنه أي الرب سيكون إلههم للأبد وهم شعبه. وهو سوف ينجز قصده لهم ومن خلالهم. ولكن هذا الالتزام الممتد والنهائي لبركة إسرائيل لا يمنع الله من أخذ موقف من أجيال بعينها من الإسرائيليين عبر التاريخ، الذين هم أشرار غير تائبين. هم يواجهون غضب الله بما فيهم من هم من أمة العهد نفسها في عصور العهد القديم. أما البركة على المدى الطويل والغضب التاريخي لا يقف موقف الضد للآخر. ويحدث هنا بالتحديد لأن علاقة العهد الفريدة التي كانت لله مع إسرائيل هي التي تجعله يأخذ موقفًا، ويوقع عقابًا على خطيتهم (عا ٣: ٢) ونفس الشيء مع البشرية على اتساع، فقصد الله أن يبارك الشعوب سوف ينجزه (مثل الرؤيا وتوقُّعها المجيد) ولكن هذا لا يستبعد حرية الله ليستخدم أدوات بشرية وتاريخًا بشريًا كوسيلة لتأديبه الأخلاقي في نفس الوقت. ويتوقَّع مزمور ٧٤ بشكل واضح أن كل الأمم في النهاية ستُدعى للحمد والتهليل للرب لما فعله، حتى أولئك الذين شملهم الغزو من الأمم، وبالتأكيد سوف يكون تاريخ إسرائيل موضوعًا للتسبيح بين الأمم بسبب الفوائد المُخلِّصة التي حدثت. ويوضح سفر التثنية ٣٢: ٣٤ واستخدام بولس له في رومية ١٥: ١٢– ١٧ في نفس الاتجاه.

امتلاك كنعان حدث محدود

تصف قصص الغزو فترة محددة في تاريخ إسرائيل الطويل، والعديد من الحروب الأخرى التي حدثت في العهد القديم لا تحمل أي ردع إلهي، وكثير منها أُدين كأفعال الملوك الطماعين المتكبِّرين أو لغزو حربي. وأحيانًا يُتَّهم السائل «كل العهد القديم» لكونه مليئًا بحروب الإبادة وكلها أمر بها هذا الإله الشرير «يهوه» YHWH وهَذا، رسم مبدئي للسفر، فالأحداث الموصوفة عن يشوع حدثت خلال جيل واحد بكل مساحتها، حتى لو كان سفر القضاة أوضح أن توابعها استمرت لبعض الوقت. فهي قد وُضعت في تصنيف التحريم *hērm* وهذا الشكل الخاص أو حالة الحرب ويهوة هو النسخة الرئيسية التي يكون فيها يهوه YHWH هو الشخصية الرئيسة فيها، والعدو يتخلى عنه أو يلقى مساندة. وبعض من الحروب الأخيرة كان لها أيضًا هذه السمات ولكن بعض منها لم يوصف بشكل صريح.

الخطاب البلاغي العرفي لحالة الحرب في الشرق الأدنى القديم

يجب أن نسمح بلغة المبالغة في حالة الحرب، فإسرائيل مثل بقية الشعوب في الشرق الأدنى القديم والذين لدينا وثائقهم كانت تتميز كثيرًا بتوسيع الحقائق الحادثة في حالة الحرب، وحتى في العهد القديم نفسه توجد هذه الظاهرة وهي مقبولة. وهي معروفة جيدًا كمثال في سفر يشوع الذي يصف الغزو في أسلوب بلاغي صرف: كل الأرض سقطت، وكل الملوك هُزموا، وكل الشعب دُمِّر. مثال (يش ١٠: ٤٠– ٤٢؛ ١١: ١٦– ٢٠). إلا أن سفر القضاة (الذي لابد أن يكون آخر من

قام بتحريره كان منتبهًا لهذه الأمور في يشوع) لا يرى أي تناقض في قوله إن عملية إخضاع سكان الأرض مازالت بعيدة عن الاكتمال واستمرت لوقت ولذا فحتي في العهد القديم نفسه وُجد التعميم البلاغي، ونحن نحتاج لذلك لقراءة بعض من التوصيف البياني سواء ما أُوصي بعمله أو ما هو مسجَّل كإنجازات لإجازة هذا العنصر البلاغي. هذا ليس اتهام الكُتَّاب الذين كتبوا الكتاب المقدس بالزيف، ولكن لنعرف الأعراف الأدبية للكتابة عن الحرب.

الغزو موصوف باعتباره عمل الله للعقاب

لا يجب تصوير امتلاك الأرض باعتباره إبادة جماعية عشوائية أو تطهيرًا عرقيًا، ولا أنه من الصواب القول إن هناك تناقضًا لا يقبل المصالحة بين احتفال إسرائيل بتحريرهم الخاص من الاضطهاد في مصر، واضطهاد إسرائيل للكنعانيين لجيل تالٍ[٢] إن عمل إسرائيل ضد الكنعانيين لا يوضع في فئة الاضطهاد، ولكن في فئة العقاب الإلهي الذي جرى من خلال أداة بشرية. وقد وُصِف دومًا كعمل الله للعقاب الأخلاقي لمجتمع فاسق . لقد تنبأ تكوين١٥: ١٦ عن شر المجتمع الكنعاني، عندما قال الله لإبراهيم أن نسله سوف يمتلك الأرض من سكانها المعاصرين ولكن ليس الآن لأن شر الأموريين لم يكتمل، وهذا يبدو أنه يقول إن طبيعة الأموريين والكنعانيين في زمن إبراهيم لم تكن بعد شريرة للدرجة التي تبرِّر توقيع عقاب الله الشامل عليها (كما كان سيفعل مع سدوم وعمورة مثلاً) لكن الوقت سوف يأتي.

إن شر المجتمع الكنعاني وُصف بشكل أكثر وضوحًا في عبارات أخلاقية واجتماعية في لاويين ١٨: ٢٤- ٢٥؛ ٢٢- ٢٤؛ تثنية ٩: ٥؛ ١٢: ٢٩- ٣١، وهذا شمل تعدُّد العلاقات الجنسية غير الشرعية، وفساد مصحوب بطقوس الخصوبة، وأيضًا تقديم الأطفال كأضحية. هذا واضح وبالتأكيد أن سفر اللاويين يستخدم عبارات تأثيرية مفعمة بالحيوية بخصوص رد فعل الله على الفسق الكنعاني ومرَّات عديدة عرفنا أن الأرض نفسها سوف تتقيأهم. وهذا يتكلم عن شيء ليس مجرد «عقاب» من الله، ولكن أيضًا شئ كريه ومقزِّز بشكل كبير لدرجة أنه لا يستطيع أن يحتفظ به في معدته. هذا التفسير مقبول في العهد الجديد (مثال عب ١١: ٣١ يتكلم عن الكنعانيين «غير المطيعين» مشيرًا إلى أنهم كانوا واعين بخطيتهم، ولكن اختاروا أن يقاوموا كما يؤكد الكتاب المقدس بالنسبة لكل البشر).

هناك اختلاف أخلاقي كبير بين العنف العشوائي والعنف الذي ينزل كعقوبة في إطار أخلاقي للعقاب. فهذا صحيح في المجتمع البشري كما في المنظور الإلهي، وأيًا كانت نظريتنا للعقاب الجسدي في أي شكل، فهناك بوضوح (في وجهة نظري على الأقل) اختلاف كبير بين ضرب طفل لإظهار العقاب على تصرُّف غير مقبول وواضح أنه غير مسموح به، وهجوم ظالم على طفل بدون سبب، أو لمجرد القسوة الشديدة. مرة أخرى أيًا كانت وجهة النظر بخصوص عقوبة الإعدام، فهناك أيضًا اختلاف بيِّن قتل مجرم مُدان طبقًا للنظام القانوني والقتل العشوائي لشخص ما. قد لا نوافق على الضرب أو القتل ويمكن أن نقدم حجَّة جيدة لرفض كليهما، ولكن ضمن تلك الحجج الجيدة لا يمكن أن توجد فكرة أن هذا النوع من العقاب هو مجرد فعل لا يفترق أخلاقيًا عن تعنيف الطفل بقسوة أو القتل العشوائي.

ولذا فالتأكيد الكتابي المتواصل هو أن الاستيطان يكوِّن عمل الله العقابي للمجتمع الشرير مستخدمًا إسرائيل كأداة بشرية يجب أن يؤخذ بجدية (لمن يريدون

(٢) كما فعل Knierim does,: *Task of Old Testament theology*, p. 97.

أن يأخذوا شهادة الكتاب المقدس بجدية) ولا يجب أن نرفضه على أنه تطهير ذاتي من ثمَّ عنف إسرائيل نفسها يخدم غرضًا أنانيًا.

هدَّد الله بفعل نفس الشيء مع إسرائيل، وفعل

يقول العهد القديم إنه في الغزو استخدم الله فيه إسرائيل كأداة لعقاب الكنعانيين، وحذَّر الله إسرائيل أنها إذا تصرَّفت على نفس طريقة الكنعانيين، فإن الله سوف يعامل إسرائيل كعدو له بنفس أسلوب الكنعانيين، ويطبِّق نفس العقاب عليهم باستخدام أمم أخرى (لا ١٨: ٢٨؛ تث ٢٨: ٢٥- ٦٨)، والأرض التي تقيأت الكنعانيين سوف تكون مهيأة تمامًا لتكرار نفس التهذيب إذا انغمست إسرائيل في نفس ممارسات الكنعانيين الكريهة، فإن يهوه YHWH نفسه الذي تصرَّف ونفَّذ الإدانة الأخلاقية على أعداء إسرائيل سوف يعمل بنفس الطريقة مع إسرائيل نفسها.

و طوال تاريخ إسرائيل الطويل في زمن العهد القديم كرَّر الله ذلك مرارًا، فهو أوضح أن اتساقه الأخلاقي في العدل الدولي لم يكن موضوع تفضيل أو محاباة (أخذ جانب إسرائيل أيًا كان) لقد أثبت العهد القديم بأسلوب منطقي أن وضع إسرائيل كشعب مختار لله عرَّضهم لدينونة الله الأخلاقية والعقاب التاريخي أكثر من أي من الشعوب المحيطة بهم بما فيهم التي هزموها (انظر عا ٣: ٢). وبالفعل نحن قد نشير إلى أكثر من جيل من الإسرائيليين شعرت بيد غضب الرب على يد أعدائهم، بما فيهم الكنعانيين في السنوات المبكِّرة أكثر من جيل الكنعانيين الذي اختبر الدينونة على يد الإسرائيليين. إن القول إن الله كان دائمًا مع إسرائيل وأن كل الأمم الأخرى لم تأخذ شيئًا سوى العقاب هو قول يخالف العهد القديم (كما يقول بعض الذين يسألونني طوال خبرتي في التدريس)، ألم يقرأوا أنبياء ما قبل السبي أو التاريخ التثنوي (خاصة ١-٢ ملوك).

العدل مفهوم لين

هل كان الله عادلاً في دينونته للكنعانيين بهذه الطريقة؟ فمن ناحية هل كانت قائمة شرهم أسوأ من مجتمعات أخرى في القديم أو الحديث؟ والذين لم يمطرهم الله بنار كبريت مثل سدوم وعمورة ولم يوقع عليهم غزوات عسكرية كذراع دينونته؟ ولماذا هم وليس آخرين؟ ومن ناحية أخرى هل من العدل أن يُنزل الإسرائيليون العقوبة على هذا الجيل الكنعاني بالذات بينما من المفروض مع أن الإسرائيليين لم يكونوا أكثر برًا أو أقل استحقاقًا للعقاب.

هناك أسئلة فظَّة لكنها تشير إلى المشكلة بنوع من الوضوح في التاريخ البشري في عالم ساقط. يقدم جولدنجاي مناقشة شيِّقة بخصوص هذا الموضوع بالتحديد[٣]. مشيرًا إلى أنه ربما يكون عدم عدل بنفس الدرجة أن الجيل الإسرائيلي الذي سُبي عوقب بهذه الطريقة بينما الأجيال السابقة في يهوذا كانوا أشرارًا أيضًا. الفكرة أن المسبيين أنفسهم لم يتردَّدوا أو يتعدُّوا على الرب واضعين تحديًا رعويًا وتبشيريًا كبيرًا كبير للدفاع عن العدالة الإلهية (انظر حز ١٨). ولكن في الإعلان التاريخي كان يجب أن تقع دينونة الله مرات. وبعض الشعوب كانوا موجودين هناك في ذلك الوقت، وبعضهم لم يكونوا، وإذا لم يكن هذا «عدلاً» فيبدو أيضًا أنه يصعب تفاديه إن لم يوقف الله كل ما يوضح عدله طوال التاريخ. هذا هو سبب من الأسباب التي من أجلها يشير الكتاب المقدس كثيرًا إلى «فاتورة» الحساب النهائية عندما يعمل الله ليضع

(3) Goldengay, 'Justice and Salvation', especially pp. 128- 186.

الأشياء في محلها الصحيح بأسلوب سوف يكون عادلاً كونيًا (وهو ما لا يمكن إنجازه في محدودية التاريخ وغوامض كل الأحداث التاريخية) وفي الوقت الحالي وبين الوقائع قبل الأخيرة للتاريخ، فإن اللجام غير العادل (عبارة جولدنجاي) الذي يضعه الله يعمل لإنجاز غرضه الخلاصي الواسع طويل الأمد للعالم.

وسوف أضيف فكرة أبعد على ما قاله جولنجاي بالنسبة لما يمكن أن يدعي طبيعة العدل الباطنية والخارجية (أو الجوهرية وغير الجوهرية) فإذا ما عوقبت لما ارتكبته خطأ بوضوح فهذا عدل باطني أو جوهري ولا أستطيع أن أحتج بأن هذا غير عادل بقدر ما أن تورَّطت في الخطأ. إلا أنه إذا لم يُعاقب آخرون على نفس الفعل، فأنا أشعر أن هذا ظلمًا بشكل خارجي أو غير جوهري، فعقابهم عادل وإعفاؤهم يكون غير عادل. ويؤكد الكتاب المقدس بوضوح على أن عقاب الكنعانيين وقت الغزو كان من الناحية الجوهرية عدلًا وحقًا. على قدر ما ارتكبوه، والله تصرَّف بتبرير أخلاقي (وطبقًا لشهادة الكتاب المقدس) لم يتناول السؤال بشكل مباشر ما هو عدم العدل الواضح فيما إذا تُركت الأمم الأخرى التي انحرفت عن مسارها بدون عقاب، وما يفعله هذا هو التأكيد على أنه في النهاية يظل الله الديَّان النهائي لكل البشر والأمم والأفراد. لذا فأينما حدث أو لم يحدث طوال مجرى التاريخ، فإن لا شيء سوف ينزلق من تحت البساط ويهرب من القضاء. «ديان الأرض كلها» الذي سوف يفعل العدل بالتأكيد كما أكد إبراهيم «ألا يصنع عدلًا» إنقاذ وتنفيذ حكمه العادل (تك ١٨: ٢٥)[٤].

قد يستحق الأمر ملاحظة الحقيقة الغريبة أننا لا نفكر في المعتاد في العدل وعدم العدل بالنسبة لبركات الله مع أنها عشوائية بشكل ظاهر وموزَّعة بدون عدل مثل عقوباته في هذه الحياة. نحن لا نقول إن هذا ليس عدلاً، فعندما نتمتع بالهبات والبركات التي لا يتمتع بها غيرنا، ومن الناحية الأخرى نميل أن نحتج إذا تلقَّى الآخرون ما نعتبر أن ما حصلوا عليه من يد الله من كرم لا يستحقونه، فنحن حصلنا على ما هو «عدل» كما أوضح يسوع في المثل المؤثِّر مَثَل فَعَلة الكرم، والكرم غير العادل الذي أبداه المالك. وكل الموضوع أننا قد نكون حكماء في الحرص على تقديرنا لما هو عادل أو غير عادل بخصوص تعاملات الله مع البشرية في التاريخ مدركين غموض الكلمات بل وبالأحرى منظوراتنا المحجوبة والناقصة.

امتلاك الأرض توقع للدينونة الأخيرة

ومثل قصة سدوم وعمورة وقصة الطوفان، فإن قصة امتلاك أرض كنعان تأتي في الكتاب كرواية «تصويرية» ويؤكد الكتاب على أن في الدينونة الأخيرة سيواجه الأشرار غضب الله الرهيب في الحصرية والعقاب والدمار، هناك سوف يكون الدليل النهائي على عدل الله الأخلاقي، ولكن في نفس النقاط في التاريخ مثل الغزو، فقد أوضح الله قوة دينونته، وقصة راحاب التي تأتي في قلب الغزو، توضح أيضًا قوة «التوبة» والإيمان ورغبة الله أيضًا لإنقاذ أعدائه عندما يختارون أن يتوحَّدوا مع الله، ولذا تدخل راحاب ممر شهرة وإيمان العهد الجديد (عب ١١: ٣١؛ يع ٢٧: ٢٥).

(4) John Godingay

المقال المذكور هنا لجون جولدنجاي أيضًا يتضمن مناقشة مفيدة على هذا العدد والمعنى الفاعل للكلمات العبرية *mišpēt* and *sĕdāqâ*.

أنا متنبه جدًا أن هذه الاعتبارات قد خدشت موضوعات عميقة بالنسبة لقصص الغزو من على السطح فقط، وأكثر من هذا فإن غزو كنعان هو واحد من الموضوعات الكثيرة في العهد القديم يغرس فيها القارئ المعاصر علامات الاستفهام الأخلاقية (لنقولها بلطف) هناك العديد من قصص العنف هناك أشكال من الخطابات العنيفة والاستعارات والرموز، بعضها كان من نصيب النساء بالذات، وهناك لعَنات وصلوات انتقام، ونقدًا المراجع التالية مساعدة في هذه المجالات، ولكن هناك مكان لأفكار أبعد بخصوص ما يجب أن نسميه دفاعًا أخلاقيًا عن العهد القديم (دور يراه البعض أن هناك احتياجًا كبيرًا لله وآخرون يرون أنه مبدأ مستحيل وحتى غير أخلاقي) فإذا كان هذا يبدو ضعيفًا مثل الوعد أو التهديد لكتاب آخر فهذا لأني أرجو أن يكون.

قراءات إضافية

Craigie, Peter C., *The Problem of War in the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1978).

Goldingay, John, 'Justice and Salvation for Israel and Canaan', in Wonil et al., *Reading the Hebrew Bible for a New Millennium*, pp. 169–187.

Cowles, C. S., Merrill, E. H., Gard, D. L., Longman III, T., and Gundry, S. (eds.), *Show Them No Mercy: Four Views of God and Canaanite Genocide* (Grand Rapids: Zondervan, 2003).

Houston, Walter, 'War and the Old Testament', *Modern Churchman* 28 (1985), pp. 14–21.

Kaiser Jr, Walter C., *Hard Sayings of the Old Testament* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1988).

Kidner, Derek, 'Old Testament Perspectives on War', *Evangelical Quarterly* 57 (1985), pp. 99–112.

Knierim, Rolf P., 'On the Subject of War in Old Testament and Biblical Theology', in Wonil et al., *Reading the Hebrew Bible*, pp. 73–88.

Lind, Millard C., *Yahweh Is a Warrior: The Theology of Warfare in Ancient Israel* (Scottdale: Herald, 1980).

Longman III, Tremper, and Reid, Daniel G., *God Is a Warrior* (Grand Rapids: Zondervan; Carlisle: Paternoster, 1995).

Niditch, Susan, *War in the Hebrew Bible: A Study in the Ethics of Violence* (Oxford: Oxford University Press, 1993).

Thompson, Alden, *Who's Afraid of the Old Testament God?* (Grand Rapids: Zondervan, 1989).

Waldow, H. E von, 'The Concept of War in the Old Testament', *Horizons of Biblical Theology* 6 (1984), pp. 27–48.

Wenham, John W., *The Enigma of Evil: Can we Believe in the Goodness of God?* (Leicester: IVP, 1985; Carlisle: Paternoster, 1997).

المراجع

Alexander, T. D., *From Paradise to the Promised Land: An Introduction to the Pentateuch*, 2nd ed. (Grand Rapids: Baker Academic; Carlisle: Paternoster, 2002).

———, 'Book of the Covenant', in Alexander and Baker, *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch*, pp. 94–101.

Alexander, T. D., and Baker, D. W. (eds.), *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch* (Downers Grove: InterVarsity Press; Leicester: IVP, 2003).

Allen, L. C., 'Micah's Social Concern', *Vox Evangelica* 8 (1973), pp. 22–32.

Alt, Albrecht, 'The Origins of Israelite Law', in *Essays on Old Testament History and Religion* (Oxford: Blackwell; Garden City: Doubleday, 1966), pp. 81–132.

Andersen, F. I., 'The Social-Judicial Background of the Naboth Incident', *Journal of Biblical Literature* 85 (1966), pp. 46–57.

———, 'Israelite Kinship Terminology and Social Structure', *Bible Translator* 20 (1969), pp. 26–39.

Anderson, B. W., 'The Earth Is the Lord's: An Essay on the Biblical Doctrine of Creation', *Interpretation* 9 (1955), pp. 3–20.

Anderson, J. N. D., *Morality, Law and Grace* (London: Tyndale, 1972).

Bahnsen, Greg, *Theonomy in Christian Ethics*, rev. ed. (Phillipsburg: Presbyterian & Reformed, 1984).

———, *By This Standard: The Authority of God's Law Today* (Tyler: Institute for Christian Economics, 1985).

———, 'Christ and the Role of Civil Government: The Theonomic Perspective', *Transformation* 5.2, 5.3 (1988), part 1, pp. 24–31; part 2, pp. 24–28.

Bailey Wells, Jo, *God's Holy People: A Theme in Biblical Theology*, JSOT Supplement Series, vol. 305 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000).

Ball, Edward (ed.), *In Search of True Wisdom: Essays in Old Testament Interpretation in Honour of Ronald E. Clements* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999).

Ball, Jim, 'Evangelicals, Population and the Ecological Crisis', *Christian Scholars Review* 28 (1998), pp. 228–253.

Barker, P. A., 'Sabbath, Sabbatical Year, Jubilee', in Alexander and Baker, *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch*, pp. 695–706.

Barker, William. S., and Godfrey, W. Robert (eds.), *Theonomy: A Reformed Critique* (Grand Rapids: Academie, 1990).

Barr, James, 'Man and Nature – the Ecological Controversy and the Old Testament', *Bulletin of the John Rylands Library of the University of Manchester* 55 (1972), pp. 9–32.

———, 'Biblical Law and the Question of Natural Theology', in Timo Veijola (ed.), *The Law in the Bible and in Its Environment* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990), pp. 1–22.

———, *Biblical Faith and Natural Theology* (Oxford: Clarendon Press, 1993).

———, *The Concept of Biblical Theology: An Old Testament Perspective* (London: SCM, 1999).

Barton, John, 'Understanding Old Testament Ethics', *Journal for the Study of the Old Testament* 9 (1978), pp. 44–64.

———, 'Natural Law and Poetic Justice in the Old Testament', *Journal of Theological Studies* 30 (1979), pp. 1–14.

———, 'Approaches to Ethics in the Old Testament', in John W. Rogerson (ed.), *Beginning Old Testament Study* (London: SPCK, 1983), pp. 113–130.

———, 'The Basis of Ethics in the Hebrew Bible', *Semeia* 66 (1994), pp. 11–22.

———, *Ethics and the Old Testament* (London: SCM, 1998).

———, 'Canon and Old Testament Interpretation', in Ball, *True Wisdom*, pp. 37–52.

———, *Understanding Old Testament Ethics: Approaches and Explanations* (Louisville, KY: Westminster John Knox, 2003).

Barton, S. C., 'Family', in J. B. Green and S. McKnight (eds.), *Dictionary of Jesus and the Gospels* (Downers Grove: InterVarsity Press; Leicester: IVP, 1992), pp. 226–229.

Bauckham, Richard J., *Jude, 2 Peter*, Word Biblical Commentary (Waco: Word, 1983).

———, 'First Steps to a Theology of Nature', *Evangelical Quarterly* 58 (1986), pp. 229–244.

———, *The Bible in Politics: How to Read the Bible Politically* (London: SPCK; Louisville, KY: Westminster John Knox, 1989).

———, 'Jesus and Animals *i)* What Did He Teach? *ii)* What Did He Practise?' in Linzey and Yamamoto, *Animals on the Agenda*, pp. 33–60.

———, *God Crucified* (Carlisle: Paternoster; Grand Rapids: Eerdmans, 1999).

Baum, Gregory, 'Exodus Politics', in van Iersel and Weiler, *Exodus*, pp. 109–117.

Bendor, S., *The Social Structure of Ancient Israel: The Institution of the Family (Beit 'Ab) from the Settlement to the End of the Monarchy*, Jerusalem Biblical Studies, vol. 7, ed. E. Katzenstein (Jerusalem: Simor, 1996).

Biggar, Nigel, and Hay, Donald, 'The Bible, Christian Ethics and the Provision of Social Security', *Studies in Christian Ethics* 7 (1994), pp. 43–64.

Bimson, John J., 'The Origins of Israel in Canaan: An Examination of Recent Theories', *Themelios* 15.1 (1989), pp. 4–15.

Birch, Bruce C., 'Old Testament Narrative and Moral Address', in Tucker, Petersen and Wilson, *Canon, Theology and Old Testament Interpretation*, pp. 75–91.

———, *Let Justice Roll Down: The Old Testament, Ethics, and Christian Life* (Louisville, KY: Westminster John Knox, 1991).

———, 'Moral Agency, Community, and the Character of God in the Hebrew Bible', *Semeia* 66 (1994), pp. 23–41.

———, 'Divine Character and the Formation of Moral Community in the Book of Exodus', in Rogerson, Davies and Carroll, *Bible in Ethics*, pp. 119–135.

Birch, Bruce C., and Rasmussen, Larry L., *Bible and Ethics in the Christian Life*, rev. ed. (Minneapolis: Augsburg, 1989).

Bishop, Stephen, 'Green Theology and Deep Ecology: New Age or New Creation?' *Themelios* 16.3 (1991), pp. 8–14.

Blauw, Johannes, *The Missionary Nature of the Church* (New York: McGraw Hill, 1962).

Blocher, Henri, 'The Fear of the Lord as the "Principle" of Wisdom', *Tyndale Bulletin* 28 (1977), pp. 3–28.

Block, Daniel I., *The Gods of the Nations: Studies in Ancient near Eastern National Theology*, 2nd ed. (Grand Rapids: Baker; Leicester: Apollos, 2000).

Bloesch, D. G., *Freedom for Obedience: Evangelical Ethics in Contemporary Times* (New York: Harper & Row, 1987).

Blomberg, Craig L., *Neither Poverty nor Riches: A Biblical Theology of Material Possessions* (Downers Grove: InterVarsity Press; Leicester: Apollos, 1999).

Bloom, A., 'Human Rights in Israel's Thought', *Interpretation* 8 (1954), pp. 422–432.

Boecker, Hans-Jochen, *Law and the Administration of Justice in the Old Testament and Ancient East* (Minneapolis: Augsburg, 1980).

Bosch, David J., *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission* (Maryknoll: Orbis, 1991).

Boyce, Richard Nelson, *The Cry to God in the Old Testament* (Atlanta: Scholars Press, 1988).

Bretzke, SJ, James T., *Bibliography on Scripture and Christian Ethics*, Studies in Religion and Society, vol. 39 (Lewiston: Edwin Mellen, 1997).

Brichto, Herbert C., 'Kin, Cult, Land and Afterlife – a Biblical Complex', *Hebrew Union College Annual* 44 (1973), pp. 1–54.

Bridger, Francis, 'Ecology and Eschatology: A Neglected Dimension', *Tyndale Bulletin* 41.2 (1990), pp. 290–301.

Briggs, Richard S., 'The Uses of Speech-Act Theory in Biblical Interpretation', *Currents in Theology and Mission* 9 (2001), pp. 229–276.

———, 'Getting Involved: Speech Acts and Biblical Interpretation', *Anvil* 20 (2003), pp. 25–34.

Bruckner, James K., 'The Creational Context of Law before Sinai: Law and Liberty in Pre-Sinai Narratives and Romans 7', *Ex Auditu* 11 (1995), pp. 91–110.

Brueggemann, Walter, *The Land* (Philadelphia: Fortress, 1977).

———, *The Prophetic Imagination* (Philadelphia: Fortress, 1978).

———, *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy* (Minneapolis: Fortress, 1997).

———, 'The Role of Old Testament Theology in Old Testament Interpretation', in Ball, *True Wisdom*, pp. 70–88.

Brueggemann, Walter, *A Social Reading of the Old Testament: Prophetic Approaches to Israel's Communal Life*, ed. Patrick D. Miller Jr. (Minneapolis: Fortress, 1994).

Burge, Gary M., *Whose Land? Whose Promise? What Christians Are Not Being Told about Israel and the Palestinians* (Carlisle: Paternoster; Cleveland, OH: Pilgrim, 2003).

Burnett, David, *Clash of Worlds* (Eastbourne: Monarch, 1990).

———, *God's Mission, Healing the Nations*, rev. ed. (Carlisle: Paternoster, 1996).

Calvin, J., *Commentaries on the Four Last Books of Moses Arranged in the Form of a Harmony*, trans. C. W. Bingham, 4 vols. (Edinburgh: Calvin Translation Society, 1852–5).

Carroll R., M. D., 'Wealth and Poverty', in Alexander and Baker, *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch*, pp. 881–887.

Chalcraft, David J. (ed.), *Social-Scientific Old Testament Criticism: A Sheffield Reader* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997).

Chapman, Colin, *Whose Promised Land?* Rev. ed. (Oxford: Lion, 1989).

Chester, Andrew, 'The Concept of Peace in the Old Testament', *Theology* 92 (1989), pp. 466–481.

Childs, Brevard S., *Biblical Theology of the Old and New Testaments: Theological Reflection on the Christian Bible* (Minneapolis: Fortress, 1992).

Chirichigno, Greg, 'A Theological Investigation of Motivation in Old Testament Law', *Journal of the Evangelical Theological Society* 24 (1981), pp. 303–313.

Clements, R. E., *God and Temple: The Idea of Divine Presence in Ancient Israel* (Oxford: Blackwell; Philadelphia: Fortress, 1965).

———(ed.), *The World of Ancient Israel: Sociological, Anthropological and Political Perspectives* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).

———, 'Christian Ethics and the Old Testament', *Modern Churchman* 26 (1984), pp. 13–26.

———, 'Worship and Ethics: A Re-examination of Psalm 15', in Graham, Marrs and McKenzie, *Worship and the Hebrew Bible*, pp. 78–94.

Clines, David J. A., 'Ethics as Deconstruction, and the Ethics of Deconstruction', in Rogerson, Davies and Carroll, *Bible in Ethics*, pp. 77–106.

———, *The Theme of the Pentateuch*, 2nd ed. (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997).

Cowles, C. S., Merrill, E. H., Gard, D. L., Longman III, T., and Gundry, S. (eds.), *Show Them No Mercy: Four Views of God and Canaanite Genocide* (Grand Rapids: Zondervan, 2003).

Craigie, Peter C., *The Problem of War in the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1978).

Crenshaw, J. L., and Willis, J. T. (eds.), *Essays in Old Testament Ethics* (New York: Ktav, 1974).

Curran, Charles E., and McCormick SJ, Richard A. (eds.), *The Use of Scripture in Moral Theology*, vol. 4, Readings in Moral Theology (New York: Paulist Press, 1984).

Davidson, Robert, 'Some Aspects of the Old Testament Contribution to the Pattern of Christian Ethics', *Scottish Journal of Theology* 12 (1959), pp. 373–387.

Davies, Eryl W., 'Ethics of the Hebrew Bible: The Problem of Methodology', *Semeia* 66 (1995), pp. 43–53.

———, 'Walking in God's Ways: The Concept of *Imitatio Dei* in the Old Testament', in Ball, *True Wisdom*, pp. 99–115.

Davies, G. I., 'The Destiny of the Nations in the Book of Isaiah', in Jacques Vermeylen (ed.), *The Book of Isaiah* (Leuven: Leuven University Press, 1989), pp. 93–120.

Davies, Philip R., 'Ethics and the Old Testament', in Rogerson, Davies and Carroll, *Bible in Ethics*, pp. 164–173.

Davies, W. D., *The Gospel and the Land: Early Christianity and Jewish Territorial Doctrine* (Berkeley: University of California Press, 1974).

Dearman, John Andrew, *Property Rights in the Eighth-Century Prophets: The Conflict and Its Background* (Atlanta: Scholars Press, 1988).

Deidun, Tom, 'The Bible and Christian Ethics', in Bernard Hoose (ed.), *Christian Ethics: An Introduction* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1998), pp. 3–46.

Dempsey, Carol J., *Hope Amid the Ruins: The Ethics of Israel's Prophets* (St. Louis: Chalice, 2000).

Dever, William G., 'Biblical and Syro-Palestinian Archaeology: A State-of-the-Art Assessment at the Turn of the Millennium', *Currents in Research: Biblical Studies* 8 (2000), pp. 91–116.

———, *What Did the Biblical Writers Know and When Did They Know It?* (Grand Rapids: Eerdmans, 2001).

Diamond, A. S., 'An Eye for an Eye', *Iraq* 19 (1957), pp. 151–155.

Duchrow, Ulrich, and Liedke, Gerhard, *Shalom: Biblical Perspectives on Creation, Justice and Peace* (Geneva: WCC Publications, 1987).

Dyrness, William A., 'Environmental Ethics and the Covenant of Hosea 2', in Robert L. Hubbard Jr, Robert K. Johnston and Robert P. Meye (eds.), *Studies in Old Testament Theology* (Dallas: Word, 1992), pp. 263–278.

Eichrodt, Walther, 'The Effect of Piety on Conduct (Old Testament Morality)', in *Theology of the Old Testament*, vol. 2 (London: SCM, 1967), pp. 316–379.

Ellison, H. L., 'The Significance of the Old Testament Today', *Churchman* 74 (1969), pp. 231–238.

Elsdon, Ron, *Green House Theology: Biblical Perspectives on Caring for Creation* (Tunbridge Wells: Monarch, 1992).

Englehard, David H., 'The Lord's Motivated Concern for the Underprivileged', *Calvin Theological Journal* 15 (1980), pp. 5–26.

Exum, J. Cheryl, 'The Ethics of Biblical Violence against Women', in Rogerson, Davies and Carroll, *Bible in Ethics*, pp. 248–271.

Fager, Jeffrey A., *Land Tenure and the Biblical Jubilee*, JSOT Supplements, vol. 155 (Sheffield: JSOT Press, 1993).

Fensham, F. Charles, 'Widow, Orphan and the Poor in the Ancient near Eastern Legal and Wisdom Literature', *Journal of Near Eastern Studies* 21 (1962), pp. 129–139.

Fletcher, V. H., 'The Shape of Old Testament Ethics', *Scottish Journal of Theology* 24 (1971), pp. 47–73.

Forde, G. O., 'Law and Gospel in Luther's Hermeneutic', *Interpretation* 37 (1983), pp. 240–252.

Forster, G., *Christian Ethics in the Old Testament* (Nottingham: Grove Ethics Books, vol. 35, 1980).

Freedman, D. N. (ed.), *Anchor Bible Dictionary*, 6 vols. (New York: Doubleday, 1992).

———, 'Divine Commitment and Human Obligation: The Covenant Theme', *Interpretation* 18 (1964), pp. 419–431.

Fretheim, Terence E., 'The Reclamation of Creation: Redemption and Law in Exodus', *Interpretation* 45 (1991), pp. 354–365.

Froehlich, K., *Biblical Interpretation in the Early Church* (Philadelphia: Fortress, 1984).

Fuller, Daniel P., *Gospel and Law, Contrast or Continuum? The Hermeneutics of Dispensational and Covenant Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1980).

Gammie, John G., *Holiness in Israel* (Minneapolis: Fortress, 1989).

Gamoran, H., 'The Biblical Law against Loans on Interest', *Journal of Near Eastern Studies* 30 (1971), pp. 127–134.

Geisler, Norman L., *Christian Ethics: Options and Issues* (Grand Rapids: Baker, 1989; Leicester: IVP, 1990).

———, 'Dispensationalism and Ethics', *Transformation* 6.1 (1989), pp. 7–14.

Gemser, B., 'The Importance of the Motive Clause in Old Testament Law', in *Congress Volume in Memoriam Aage Bentzen*, Supplements to *Vetus Testamentum*, vol. 1 (Leiden: E. J. Brill, 1953), pp. 50–66.

George, Timothy, *Theology of the Reformers* (Nashville: Broadman; Leicester: Apollos, 1988).

Gerbrandt, Gerald Eddie, *Kingship According to the Deuteronomistic History* (Atlanta: Scholars Press, 1986).

Gerstenberger, Erhard, 'Covenant and Commandment', *Journal of Biblical Literature* 84 (1965), pp. 38–51.

———, '"... He/They Shall Be Put to Death": Life-Preserving Divine Threats in Old Testament Law', *Ex Auditu* 11 (1995), pp. 43–61.

Gillingham, Sue, 'The Poor in the Psalms', *Expository Times* 100 (1988), pp. 15–19.

Gimsrud, Ted, and Johns, Loren L. (eds.), *Peace and Justice Shall Embrace: Power and Theopolitics in the Bible: Essays in Honor of Millard Lind* (Telford, PA: Pandora, 1999).

Gitari, David, 'The Church and Polygamy', *Transformation* 1 (1984), pp. 3–10.

Glasser, Arthur F., 'Messianic Jews – What They Represent', *Themelios* 16.2 (1991), pp. 13–14.

Gnanakan, Ken, *God's World: Biblical Insights for a Theology of the Environment* (SPCK International Study Guides, London: SPCK, 1999).

Gnuse, Robert, 'Jubilee Legislation in Leviticus: Israel's Vision of Social Reform', *Biblical Theology Bulletin* 15 (1985), pp. 43–48.

———, *You Shall Not Steal: Community and Property in the Biblical Tradition* (Maryknoll: Orbis, 1985).

———, *No Other Gods: Emergent Monotheism in Israel*, JSOT Supplement Series, vol. 241 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997).

Godfrey, W. Robert, 'Calvin and Theonomy', in Barker and Godfrey, *Theonomy*, pp. 299–312.

Goetzmann, J., 'House', in Colin Brown (ed.), *New International Dictionary of New Testament Theology*, vol. 2 (Carlisle: Paternoster, 1976), pp. 247–251.

Goldingay, John, *Theological Diversity and the Authority of the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1987).

———, *Approaches to Old Testament Interpretation: Updated Edition* (Leicester: Apollos, 1991).

———, 'Justice and Salvation for Israel and Canaan', in Wonil et al., *Reading the Hebrew Bible*, pp. 169–187.

Gossai, Hemchand, *Justice, Righteousness and the Social Critique of the Eighth-Century Prophets*, American University Studies, Series 7: Theology and Religion, vol. 141 (New York: Peter Lang, 1993).

Gottwald, Norman K., *The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel 1250–1050 BCE* (Maryknoll: Orbis, London: SCM, 1979).

———, 'Theological Education as a Theory–Praxis Loop: Situating the Book of Joshua in a Cultural, Social Ethical, and Theological Matrix', in Rogerson, Davies and Carroll, *Bible in Ethics*, pp. 107–118.

Gowan, Donald E., 'Wealth and Poverty in the Old Testament: The Case of the Widow, the Orphan, and the Sojourner', *Interpretation* 41 (1987), pp. 341–353.

Graham, M. P., Marrs, R. R., and McKenzie, S. L. (eds.), *Worship and the Hebrew Bible* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999).

Greenberg, Moshe, 'Some Postulates of Biblical Criminal Law', in M. Haran (ed.), *Yehezkel Kaufmann Jubilee Volume* (Jerusalem: Magnes, 1960), pp. 5–28.

———, 'Mankind, Israel and the Nations in the Hebraic Heritage', in J. Robert Nelson (ed.), *No Man Is Alien: Essays on the Unity of Mankind* (Leiden: E. J. Brill, 1971), pp. 15–40.

Greene, W. B., 'The Ethics of the Old Testament', *Princeton Theological Review* 27 (1929), pp. 153–193.

Greidanus, Sidney, 'The Universal Dimension of Law in the Hebrew Scriptures', *Studies in Religion* 14 (1985), pp. 39–51.

Gustafson, James M., 'The Changing Use of the Bible in Christian Ethics', in Charles E. Curran and Richard A. McCormick SJ (eds.), *Readings in Moral Theology* (New York: Paulist Press, 1984), pp. 133–150.

———, 'The Place of Scripture in Christian Ethics: A Methodological Study', in Curran and McCormick, *Use of Scripture in Moral Theology*, pp. 151–178.

Habel, Norman C., 'Wisdom, Wealth and Poverty: Paradigms in the Book of Proverbs', *Bible Bhashyam* 14 (1988), pp. 26–49.

———, *The Land Is Mine: Six Biblical Land Ideologies* (Philadelphia: Fortress, 1995).

Halpern, Baruch, *The Constitution of the Monarchy in Israel* (Missoula: Scholars Press, 1980).

Hamilton, J. M., *Social Justice and Deuteronomy: The Case of Deuteronomy 15*, Society of Biblical Literature Dissertation Series, vol. 136 (Atlanta: Scholars Press, 1992).

Hammershaimb, E., 'On the Ethics of the Old Testament Prophets', Supplements to *Vetus Testamentum* 7 (1959), pp. 75–101.

Hanks, Thomas D., *God So Loved the Third World: The Biblical Vocabulary of Oppression* (Maryknoll: Orbis, 1983).

Hanson, Paul D., *The People Called: The Growth of Community in the Bible* (San Francisco: Harper & Row, 1986).

Harrelson, Walter, *The Ten Commandments and Human Rights* (Minneapolis: Fortress, 1980).

Hauerwas, Stanley, *A Community of Character: Toward a Constructive Christian Social Ethic* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981).

———, *Peaceable Kingdom* (Notre Dame: Notre Dame University Press, 1983).

———, *Resident Aliens* (Nashville: Abingdon, 1989).

Hawking, Stephen, *A Brief History of Time: From the Big Bang to Black Holes* (London: Bantam, 1988).

Hay, Donald A., 'Christians in the Global Greenhouse', *Tyndale Bulletin* 41.1 (1990), pp. 109–127.

Hays, J. Daniel, 'Applying the Old Testament Law Today', *Bibliotheca Sacra* 158 (2001), pp. 21–35.

Hempel, Johannes, *Das Ethos Des Alten Testaments*, Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentishe Wissenschaft 67, rev. ed. (Berlin: Töpelmann, 1964).

Hendrickx, Herman, *Social Justice in the Bible* (Quezon City: Claretian Publications, 1985).

Hesselink, I. John, 'John Calvin on the Law and Christian Freedom', *Ex Auditu* 11 (1995), pp. 77–89.

Hobbs, T. R., 'Reflections on "the Poor" and the Old Testament', *Expository Times* 100 (1988–9), pp. 291–293.

Holwerda, David E., *Jesus and Israel: One Covenant or Two?* (Grand Rapids: Eerdmans; Leicester: Apollos, 1995).

Hoppe OFM, Leslie J., *Being Poor: A Biblical Study* (Wilmington, DE: Michael Glazier, 1987).

House, H. Wayne, and Ice, Thomas (eds.), *Dominion Theology: Blessing or Curse?* (Portland: Multnomah, 1988).

Houston, Walter, '"and Let Them Have Dominion . . ." Biblical Views of Man in Relation to the Environmental Crisis', *Studia Biblica* 1 (1978), pp. 161–184.

———, 'War and the Old Testament', *Modern Churchman* 28 (1985), pp. 14–21.

———, '"You Shall Open Your Hand to Your Needy Brother": Ideology and Moral Formation in Deut. 15:1–18', in Rogerson, Davies and Carroll, *Bible in Ethics*, pp. 296–314.

———, 'The King's Preferential Option for the Poor: Rhetoric, Ideology and Ethics in Psalm 72', *Biblical Interpretation* 7 (1999), pp. 347–368.

Hughes, Dewi, *God of the Poor: A Biblical Vision of God's Present Rule* (Carlisle: OM Publishing, 1998).

Jacobs, Mignon R., 'Toward an Old Testament Theology of Concern for the Underprivileged', in Wonil et al., *Reading the Hebrew Bible*, pp. 205–229.

Janzen, Waldemar, 'Land', in Freedman, *Anchor Bible Dictionary*, vol. 4, pp. 144–154.

———, 'The Theology of Work from an Old Testament Perspective', *Conrad Grebel Review* 10 (1992), pp. 121–138.

———, *Old Testament Ethics: A Paradigmatic Approach* (Louisville, KY: Westminster John Knox, 1994).

Jenson, P., *Graded Holiness: A Key to the Priestly Conception of the World*, JSOT Supplements, vol. 106 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992).

Johnston, P., and Walker, P. W. L. (eds.), *The Land of Promise: Biblical, Theological and Contemporary Perspectives* (Leicester: IVP; Downers Grove: InterVarsity Press, 2000).

Juster, Daniel, *Jewish Roots: A Foundation of Biblical Theology for Messianic Judaism* (Rockville: Davar, 1986).

Kaiser Jr, Walter C., *Toward Old Testament Ethics* (Grand Rapids: Zondervan, 1983).

———, *Toward Rediscovering the Old Testament* (Grand Rapids: Zondervan, 1987).

———, *Hard Sayings of the Old Testament* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1988).

———, 'The Old Testament Promise of Material Blessings and the Contemporary Believer', *Trinity Journal* 9 (1988), pp. 151–170.

———, 'God's Promise Plan and His Gracious Law', *Journal of the Evangelical Theological Society* 33 (1990), pp. 289–302.

———, 'New Approaches to Old Testament Ethics', *Journal of the Evangelical Theological Society* 35 (1992), pp. 289–297.

———, *Mission in the Old Testament: Israel as a Light to the Nations* (Grand Rapids: Baker, 2000).

Kapelrud, A. S., 'New Ideas in Amos', Supplements to *Vetus Testamentum* 15 (1966), pp. 79–113.

Kaufman, Stephen A., 'A Reconstruction of the Social Welfare Systems of Ancient Israel', in W. Boyd Barrick and John R. Spencer (eds.), *In the Shelter of Elyon* (Sheffield: JSOT Press, 1984).

Kaye, B. N., and Wenham, G. J. (eds.), *Law, Morality and the Bible: A Symposium* (Leicester: IVP, 1978).

Kidner, Derek, 'Old Testament Perspectives on War', *Evangelical Quarterly* 57 (1985), pp. 99–112.

Kim, Wonil, Ellens, Deborah, Floyd, Michael, and Sweeney, Marvin (eds.), *Reading the Hebrew Bible for a New Millennium: Form, Concept, and Theological Perspective* (Harrisburg, PA: Trinity Press International, 2000).

Klassen, H. W., 'The Relation of the Old and New Covenants in Pilgram Marpeck's Theology', in Swartley, *Essays on Biblical Interpretation*, pp. 91–105.

Kline, M. G., *The Structure of Biblical Authority* (Grand Rapids: Eerdmans, 1972).

Knierim, Rolf P., *The Task of Old Testament Theology: Substance, Method, and Cases* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995).

———, 'On the Subject of War in Old Testament and Biblical Theology', in Wonil et al., *Reading the Hebrew Bible*, pp. 73–88.

Knight, Douglas A., and Meyers, Carol (eds.), 'Ethics and Politics in the Hebrew Bible', *Semeia* 66 (Atlanta: Society of Biblical Literature, 1994).

———, 'Political Rights and Powers in Monarchic Israel', *Semeia* 66 (1994), pp. 93–117.

Kraftson-Hogue, Michael, 'Toward a Christian Ecological Ethic: The Lesson of Old Testament Israel's Dialogic Relations with Land, History and God', *Christian Scholars Review* 28 (1998), pp. 270–282.

Kuhn, Thomas S., *The Structure of Scientific Revolutions*, 2nd ed. (Chicago: University of Chicago Press: 1970).

Lang, B., 'The Social Organization of Peasant Poverty in Israel', *Journal for the Study of the Old Testament* 24 (1982), pp. 47–63.

———, *The Hebrew God: Portrait of an Ancient Deity* (New Haven: Yale University Press, 2002).

Leggett, D. A., *The Levirate and Goel Institutions in the Old Testament with Special Attention to the Book of Ruth* (Cherry Hill: Mack, 1974).

Lemche, Niels Peter, 'Habiru, Hapiru', in Freedman, *Anchor Bible Dictionary*, vol. 3, pp. 6–10.

Liechty, Daniel, 'What Kind of Political Power? The Upside-Down Kingdom in Millard Lind's Reading of the Hebrew Bible', in Gimsrud and Johns, *Peace and Justice Shall Embrace*, pp. 17–33.

Lind, Millard C., 'The Concept of Political Power in Ancient Israel', *Annual of the Swedish Theological Institute* 7 (1968–9), pp. 4–24.

———, *Yahweh Is a Warrior: The Theology of Warfare in Ancient Israel* (Scottdale: Herald, 1980).

Lindars, Barnabas, 'Imitation of God and Imitation of Christ', *Theology* 76 (1973), pp. 394–402.

Linville, Mark D., 'A Little Lower Than the Angels: Christian Humanism and Environmental Ethics', *Christian Scholars Review* 28 (1998), pp. 283–297.

Linzey, Andrew, *Animal Theology* (London: SCM, 1994).

———, *Animal Gospel* (London: Hodder & Stoughton; Louisville, KY: Westminster John Knox, 1998).

Linzey, Andrew, and Yamamoto, Dorothy (eds.), *Animals on the Agenda: Questions about Animals for Theology and Ethics* (London: SCM, 1998).

Loewe, Raphael, *The Position of Women in Judaism* (London: SPCK, 1966).

Lohfink SJ, Norbert F., *Great Themes from the Old Testament* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1982).

———, *Option for the Poor: The Basic Principle of Liberation Theology in the Light of the Bible* (Berkeley: BIBAL Press, 1987).

———, *God of Israel and the Nations: Studies in Isaiah and the Psalms*, trans. Everett R. Kalin (Collegeville, MA: Liturgical Press, 2000).

Long, V. P., Baker, D. W., and Wenham, G. J. (eds.), *Windows into Old Testament History: Evidence, Argument and the Crisis of 'Biblical Israel'* (Grand Rapids: Eerdmans, 2002).

Longenecker, R. N., 'Three Ways of Understanding Relations between the Testaments:

Historically and Today', in G. F. Hawthorne and O. Betz (eds.), *Tradition and Interpretation in the New Testament: Essays in Honor of E. Earle Ellis for His Sixtieth Birthday* (Grand Rapids: Eerdmans, 1987), pp. 22–32.

Longman III, Tremper, and Reid, Daniel G., *God Is a Warrior* (Grand Rapids: Zondervan; Carlisle: Paternoster, 1995).

Lovelock, James E., *Gaia: A New Look at Life on Earth* (Oxford: Oxford University Press, 1979).

Malchow, Bruce V., 'Social Justice in the Wisdom Literature', *Biblical Theology Bulletin* 12 (1982), pp. 120–124.

———, 'Social Justice in the Israelite Law Codes', *Word and World* 4 (1984), pp. 299–306.

Marak, Krickwin C., and Aghamkar, Atul Y. (eds.), *Ecological Challenge and Christian Mission* (Delhi: ISPCK, 1998).

Marshall, J. W., 'Decalogue', in Alexander and Baker, *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch*, pp. 171–182.

Marshall, Paul, *Thine Is the Kingdom: A Biblical Perspective on the Nature of Government and Politics Today* (Basingstoke: Marshall, Morgan & Scott, 1984).

Martens, Elmer A., *God's Design: A Focus on Old Testament Theology*, 2nd ed. Grand Rapids: Baker; Leicester: Apollos, 1994).

———, 'How Is the Christian to Construe Old Testament Law?' *Bulletin for Biblical Research* 12 (2002), pp. 199–216.

Martin-Achard, Robert, *A Light to the Nations: A Study of the Old Testament Conception of Israel's Mission to the World*, trans. John Penney Smith (Edinburgh: Oliver & Boyd, 1962).

Mason, John, 'Biblical Teaching and Assisting the Poor', *Transformation* 4.2 (1987), pp. 1–14.

Mason, Rex, *Propaganda and Subversion in the Old Testament* (London: SPCK, 1997).

Matthews, V. H., 'Family Relationships', in Alexander and Baker, *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch*, pp. 291–299.

———, 'Social-Scientific Approaches', in Alexander and Baker, *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch*, pp. 787–793.

Mays, James L., 'Justice: Perspectives from the Prophetic Tradition', in David L. Petersen (ed.), *Prophecy in Israel: Search for an Identity* (London: SPCK Philadelphia: Fortress, 1987), pp. 144–158.

McBride Jr, S. Dean, 'The Yoke of Torah', *Ex Auditu* 11 (1995), pp. 1–15.

McCarthy, D. J., 'Notes on the Love of God in Deuteronomy and the Father–Son Relationship between Yahweh and Israel', *Catholic Biblical Quarterly* 27 (1965), pp. 144–147.

McConville, J. Gordon, *Law and Theology in Deuteronomy*, JSOT Supplements, vol. 33 (Sheffield: JSOT Press, 1984).

McDonagh SSC, Sean, *To Care for the Earth: A Call to a New Theology* (London: Geoffrey Chapman, 1986).

———, *The Greening of the Church* (Maryknoll: Orbis; London: Geoffrey Chapman, 1990).

McKeating, H., 'Sanctions against Adultery in Ancient Israelite Society, with Some Reflections on Methodology in the Study of Old Testament Ethics', *Journal for the Study of the Old Testament* 11 (1979), pp. 57–72.

McKenzie, D. A., 'Judicial Procedure at the Town Gate', *Vetus Testamentum* 14 (1964), pp. 100–104.

McKenzie, J. L., 'God and Nature in the Old Testament', *Catholic Biblical Quarterly* 14 (1952), pp. 18–39, 124–145.

———, 'The Elders in the Old Testament', *Biblica* 40 (1959), pp. 522–540.

Meeks, Wayne, *The Moral World of the First Christians* (Philadelphia: Westminster; London: SPCK, 1986).

Mendelsohn, I., *Slavery in the Ancient Near East* (Oxford: Oxford University Press, 1949).

Mendenhall, George E., 'The Relation of the Individual to Political Society in Ancient Israel', in J. M. Myers, O. Reimherr and H. N. Bream (eds.), *Biblical Studies in Memory of H. C. Alleman* (Locus Valley, NY: J. J. Augustin, 1960), pp. 89–108.

Mettinger, Tryggve N. D., *King and Messiah: The Civil and Sacral Legitimation of the Israelite Kings* (Lund: Gleerup, 1976).

Middleton, J. Richard, and Walsh, Brian J., *Truth Is Stranger Than it Used to Be: Biblical Faith in a Postmodern Age* (London: SPCK; Downers Grove: InterVarsity Press, 1995).

Millar, J. Gary, *Now Choose Life: Theology and Ethics in Deuteronomy* (Leicester: Apollos, 1998).

Miller Jr, Patrick D., 'The Gift of God: The Deuteronomic Theology of the Land', *Interpretation* 23 (1969), pp. 454–465.

———, 'The Place of the Decalogue in the Old Testament and Its Law', *Interpretation* 43 (1989), pp. 229–242.

Mills, Mary E., *Images of God in the Old Testament* (Collegeville, MN: Liturgical Press; London: Cassells, 1998).

———, *Biblical Morality: Moral Perspectives in Old Testament Narratives*, Heythrop Studies in Contemporary Philosophy, Religion and Theology, ed. Laurence Paul Hemming (Aldershot, UK: Ashgate, 2001).

Mills, Paul, *Interest in Interest: The Implications of the Old Testament Ban on Interest for Today* (Cambridge: Jubilee Centre, 1989).

Moss, R., *The Earth in our Hands* (Leicester: IVP, 1982).

Mott, Stephen Charles, 'The Contribution of the Bible to Economic Thought', *Transformation* 4.3–4 (1987), pp. 25–34.

———, *A Christian Perspective on Political Thought* (Oxford: Oxford University Press, 1993).

Mouw, Richard J., *When the Kings Come Marching In: Isaiah and the New Jerusalem* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983).

———, 'Commands for Grown-Ups,' in Curran and McCormick, *Use of Scripture*, pp. 66–77.

Muilenburg, J., *The Way of Israel: Biblical Faith and Ethics* (New York: Harper, 1961).

Murray, Robert, *The Cosmic Covenant: Biblical Themes of Justice, Peace and the Integrity of Creation* (London: Sheed & Ward, 1992).

Nahmani, H. S., *Human Rights in the Old Testament* (Tel Aviv: J. Chachik, 1964).

Napier, B. D., 'Community under Law: On Hebrew Law and Its Theological Presuppositions', *Interpretation* 7 (1953), pp. 26–46.

Nash, James A., *Loving Nature: Ecological Integrity and Christian Responsibility* (Nashville: Abingdon, 1991).

Nasuti, Harry P., 'Identity, Identification, and Imitation: The Narrative Hermeneutics of Biblical Law', *Journal of Law and Religion* 4 (1986), pp. 9–23.

Nicholson, E. W., 'The Decalogue as the Direct Address of God', *Vetus Testamentum* 27 (1977), pp. 422–433.

Niditch, Susan, *War in the Hebrew Bible: A Study in the Ethics of Violence* (Oxford: Oxford University Press, 1993).

Northcott, Michael S., *The Environment and Christian Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

North, R., *Sociology of the Biblical Jubilee* (Rome: Pontifical Biblical Institute, 1954).

O'Donovan, Oliver M. T., 'Towards an Interpretation of Biblical Ethics', *Tyndale Bulletin* 27 (1976), pp. 54–78.

———, *Resurrection and Moral Order: An Outline for Evangelical Ethics* (Leicester: IVP, 1986).

———, *The Desire of the Nations: Rediscovering the Roots of Political Theology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

Ogletree, Thomas, *The Use of the Bible in Christian Ethics* (Minneapolis: Fortress, 1983; Oxford: Blackwell, 1984).

Orlinsky, Harry M., 'The Biblical Concept of the Land of Israel: Cornerstone of the Covenant between God and Israel', in L. A. Huffman (ed.), *The Land of Israel: Jewish Perspectives* (Notre Dame: Notre Dame University Press, 1986), pp. 27–64.

Otto, Eckart, *Theologische Ethik des Alten Testaments* (Stuttgart: W. Kohlhammer, 1994).

Patrick, Dale, *The Rendering of God in the Old Testament*, Overtures to Biblical Theology, vol. 10 (Philadelphia: Fortress, 1981).

———, *Old Testament Law* (Atlanta: John Knox, 1985).

———, 'God's Commandment', in Linafelt and Beal, *God in the Fray*, pp. 93–111.

Penchansky, David, *What Rough Beast? Images of God in the Hebrew Bible* (Louisville, KY: Westminster John Knox, 1999).

Perdue, Leo G., Blenkinsopp J., and Collins, J. J., *Families in Ancient Israel* (Louisville, KY: Westminster John Knox, 1997).

Petrie, Alistair, *Releasing Heaven on Earth* (Grand Rapids: Chosen Books, 2000).

Phillips, Anthony J., *Ancient Israel's Criminal Law: A New Approach to the Decalogue* (Oxford: Blackwell; New York: Schocken, 1970).

Plant, Raymond, *Politics, Theology and History* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001).

Pleins, J. David, 'Poverty in the Social World of the Wise', *Journal for the Study of the Old Testament* 37 (1987), pp. 61–78.

———, 'Poor, Poverty', in Freedman, *Anchor Bible Dictionary*, vol. 5, pp. 402–414.

———,'How Ought we to Think about Poverty? Re-thinking the Diversity of the Hebrew Bible', *Irish Theological Quarterly* 60 (1994), pp. 280–286.

———,*The Social Visions of the Hebrew Bible: A Theological Introduction* (Louisville, KY: Westminster John Knox, 2001).

Poettcker, H., 'Menno Simons' Encounter with the Bible', in Swartley, *Essays on Biblical Interpretation*, pp. 62–76.

Porter, J. Roy, 'The Legal Aspects of the Concept of "Corporate Personality" in the Old Testament', *Vetus Testamentum* 15 (1965), pp. 361–380.

Poythress, Vern S., *Science and Hermeneutics: Implications of Scientific Method for Biblical Interpretation* (Grand Rapids: Academie; Leicester: Apollos, 1988).

Rad, G. von, 'The Promised Land and Yahweh's Land', in *The Problem of the Hexateuch and Other Essays* (New York: McGraw Hill; London: SCM, 1966), pp. 79–93.

Reimer, David J., 'Ṣdq', in VanGemeren, *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, vol. 3, pp. 744–769.

Reventlow, Henning Graf, 'The Biblical and Classical Traditions of Just War', in Reventlow and Hoffman, *Politics and Theopolitics*, pp. 160–175.

Reventlow, Henning Graf, and Hoffman, Yair (eds.), *Justice and Righteousness: Biblical Themes and Their Influence*, JSOT Supplement Series 137 (Sheffield: JSOT Press, 1992).

Reventlow, Henning Graf, Hoffman, Yair, and Uffenheimer, Benjamin (eds.), *Politics and Theopolitics in the Bible and Postbiblical Literature*, JSOT Supplement Series vol. 171 (Sheffield: JSOT Press, 1994).

Reviv, Hanoch, *The Elders in Ancient Israel: A Study of a Biblical Institution* (Jerusalem: Magnes, 1989).

Ridder, Richard R. de, *Discipling the Nations* (Grand Rapids: Baker, 1975).

Riggans, Walter, *The Covenant with the Jews: What's so Unique about the Jewish People?* Eastbourne: Monarch, 1992).

Ringe, S. H., *Jesus, Liberation, and the Biblical Jubilee: Images for Ethics and Christology* (Philadelphia: Fortress, 1985).

Rodd, Cyril, 'The Family in the Old Testament', *Bible Translator* 18 (1967), pp. 19–26.

———,'The Use of the Old Testament in Christian Ethics', in Rodd, *New Occasions Teach New Duties?* pp. 5–19.

———(ed.), *New Occasions Teach New Duties? Christian Ethics for Today* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1995).

———,*Glimpses of a Strange Land: Studies in Old Testament Ethics* (Edinburgh: T. & T. Clark, 2001).

Rogerson, John W., 'The Hebrew Conception of Corporate Personality: A Re-examination', *Journal of Theological Studies* New Series 21 (1970), pp. 1–16.

———,'The Old Testament View of Nature: Some Preliminary Questions', *Oudtestamentische Studien* 20 (1977), pp. 67–84.

———,'The Old Testament and Social and Moral Questions', *Modern Churchman* 25 (1982), pp. 28–35.

———, 'Discourse Ethics and Biblical Ethics', in Rogerson, Davies and Carroll, *Bible in Ethics*, pp. 17–26.

Rogerson, John W., Davies, Margaret, and Carroll, M. Daniel (eds.), *The Bible in Ethics: The Second Sheffield Colloquium*, JSOT Supplement Series vol. 207 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995).

Rushdoony, Rousas, *Institutes of Biblical Law* (Phillipsburg: Presbyterian & Reformed, 1973).

Schluter, Michael, and Clements, Roy, *Reactivating the Extended Family: From Biblical Norms to Public Policy in Britain* (Cambridge: Jubilee Centre, 1986).

———, 'Jubilee Institutional Norms: A Middle Way between Creation Ethics and Kingdom Ethics as the Basis for Christian Political Action', *Evangelical Quarterly* 62 (1990), pp. 37–62.

Schluter, Michael, and Lee, David, *The R Factor* (London: Hodder & Stoughton, 1993).

Schnabel, Eckhard J., 'Israel, the People of God, and the Nations', *Journal of the Evangelical Theological Society* 45 (2002), pp. 35–57.

Schofield, J. N., '"Righteousness" in the Old Testament', *Bible Translator* 16 (1965), pp. 112–116.

Scobie, C. H. H., 'The Place of Wisdom in Biblical Theology', *Biblical Theology Bulletin* 14 (1984), pp. 43–48.

———, 'Israel and the Nations: An Essay in Biblical Theology', *Tyndale Bulletin* 43.2 (1992), pp. 283–305.

Seitz, Christopher, *Word without End* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998).

Selman, M. J., 'Law', in Alexander and Baker, *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch*, pp. 497–515.

Senior, Donald, and Stuhlmueller, Carroll, *The Biblical Foundations for Mission* (London: SCM, 1983).

Shepherd, J. J., 'Man's Morals and Israel's Religion', *Expository Times* 92 (1981), pp. 171–174.

Siker, Jeffrey S., *Scripture and Ethics: Twentieth-Century Portraits* (New York: Oxford University Press, 1997).

Simkins, Ronald A., *Creator and Creation: Nature in the Worldview of Ancient Israel* (Peabody: Hendrickson, 1994).

Simon, U., 'The Poor Man's Ewe Lamb . . . Judicial Parable', *Biblica* (1967), pp. 207–242.

Sloan Jr, R. B., *The Favorable Year of the Lord: A Study of Jubilary Theology in the Gospel of Luke* (Austin: Schola, 1977).

Spanner, Huw, 'Tyrants, Stewards – or Just Kings?' in Linzey and Yamamoto, *Animals on the Agenda*, pp. 216–224.

Sparks, Kenton L., *Ethnicity and Identity in Ancient Israel: Prolegomena to the Study of Ethnic Sentiments and Their Expression in the Hebrew Bible* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1998).

Spohn, William C., *What Are They Saying About Scripture and Ethics?* 2nd ed. (New York: Paulist Press, 1995).

Sprinkle, J. M., 'Sexuality, Sexual Ethics', in Alexander and Baker, *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch*, pp. 741–753.

Stackhouse, M. L., 'What Then Shall We Do? On Using Scripture in Economic Ethics', *Interpretation* 41 (1987), pp. 382–397.

Stamm, J. J., and Andrews, M. E., *The Ten Commandments in Recent Research* (London: SCM, 1967).

Stein, S., 'The Laws on Interest in the Old Testament', *Journal of Theological Studies* New Series 4 (1953), pp. 161–170.

Stek, John H., 'Salvation, Justice and Liberation in the Old Testament', *Calvin Theological Journal* 13 (1978), pp. 112–116.

Stern, David H., *Messianic Jewish Manifesto* (Jerusalem: Jewish New Testament Publications, 1988).

Strickland, Wayne G. (ed.), *The Law, the Gospel and the Modern Christian: Five Views* (Grand Rapids: Zondervan, 1993).

Swartley, Willard M., *Slavery, Sabbath, War and Women: Case Issues in Biblical Interpretation* (Scottdale, PA: Herald, 1983).

——— (ed.), *Essays on Biblical Interpretation: Anabaptist-Mennonite Perspectives* (Elkhart, IN: Institute of Mennonite Studies, 1984).

Taylor, Robert D., and Ricci, Ronald J., 'Three Biblical Models of Liberty and Some Representative Laws', *Ex Auditu* 11 (1995), pp. 111–127.

Thompson, Alden, *Who's Afraid of the Old Testament God?* (Grand Rapids: Zondervan, 1989).

Townsend, C., and Ashcroft, J., *Political Christians in a Plural Society: A New Strategy for a Biblical Contribution* (Cambridge: Jubilee Centre, 1994).

Trible, Phyllis, *God and the Rhetoric of Sexuality* (Minneapolis: Fortress, 1978).

———, *Texts of Terror* (Minneapolis: Fortress, 1984).

Tucker, Gene M., 'The Law in the Eighth-Century Prophets', in Tucker, Petersen and Wilson, *Canon, Theology and Old Testament Interpretation*, pp. 201–216.

Tucker, Gene M., Petersen, David L., and Wilson, Robert R. (eds.), *Canon, Theology and Old Testament Interpretation: Essays in Honor of Brevard S. Childs* (Philadelphia: Fortress, 1988).

Tuckett, Christopher M., 'Paul, Scripture and Ethics: Some Reflections', *New Testament Studies* 46.3 (2000), pp. 403–422.

Ucko, Hans (ed.), *The Jubilee Challenge: Utopia or Possibility: Jewish and Christian Insights* (Geneva: WCC Publications, 1997).

Van den Toren, Benno, 'God's Purpose for Creation as the Key to Understanding the Universality and Cultural Variety of Christian Ethics', *Missiology: An International Review* 30 (2002), pp. 215–233.

van Iersel, B., and Weiler, A. (eds.), *Exodus – a Lasting Paradigm, Concilium*, vol. 189 (Edinburgh: T. & T. Clark, 1987).

VanGemeren, Willem A. (ed.), *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, 5 vols. (Grand Rapids: Paternoster, 1996).

Voegelin, E., *Israel and Revelation* (Baton Rouge: Louisiana State University, 1956).

Waldow, H. E. von, 'Social Responsibility and Social Structure in Early Israel', *Catholic Biblical Quarterly* 32 (1970), pp. 182–204.

———, 'The Concept of War in the Old Testament', *Horizons of Biblical Theology* 6 (1984), pp. 27–48.

Walker, P. W. L. (ed.), *Jerusalem Past and Present in the Purposes of God*, rev. ed. (Carlisle: Paternoster, 1994).

Walsh SJ, J. P. M., *The Mighty from Their Thrones: Power in the Biblical Tradition*, Overtures to Biblical Theology, vol. 21 (Philadelphia: Fortress, 1987).

Walzer, Michael, *Exodus and Revolution* (New York: Basic, Books, 1985).

Weinfeld, Moshe, *The Promise of the Land: The Inheritance of the Land of Canaan by the Israelites* (Berkeley: University of California Press, 1993).

———, *Social Justice in Ancient Israel and in the Ancient near East* (Jerusalem: Magnes; Minneapolis: Fortress, 1995).

Weinfeld, W., 'The Origin of Humanism in Deuteronomy', *Journal of Biblical Literature* 80 (1961), pp. 241–249.

Weir, J. Emmette, 'The Poor Are Powerless: A Response to R. J. Coggins', *Expository Times* 100 (1988), pp. 13–15.

Wenham, Gordon J., 'Law and the Legal System in the Old Testament', in Kaye and Wenham, *Law, Morality and the Bible*, pp. 24–52.

———, *The Book of Leviticus*, New International Commentary on the Old Testament (Grand Rapids: Eerdmans, 1979).

———, 'The Restoration of Marriage Reconsidered', *Journal of Jewish Studies* 30 (1979), pp. 36–40.

———, *Story as Torah: Reading the Old Testament Ethically* (Edinburgh: T. & T. Clark, 2000).

Wenham, John W., *The Enigma of Evil: Can we Believe in the Goodness of God?* (Leicester: IVP, 1985; Carlisle: Paternoster, 1997).

White, Lynn, 'The Historical Roots of Our Ecologic Crisis', *Science* 155 (1967), pp. 1203–1207.

Whybray, R. N., *Wealth and Poverty in the Book of Proverbs*, JSOT Supplements 99 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1990).

Wilkinson, Loren, 'New Age, New Consciousness and the New Creation', in W. Granberg-Michaelson (ed.), *Tending the Garden: Essays on the Gospel and the Earth* (Grand Rapids: Eerdmans, 1987), pp. 6–29.

———(ed.), *Earthkeeping in the Nineties: Stewardship of Creation*, rev. ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 1991).

Willis, John T., 'Old Testament Foundations of Social Justice', in Perry C. Cotham (ed.), *Christian Social Ethics* (Grand Rapids: Baker, 1979), pp. 21–43.

Willis, Timothy M., ' "Eat and Rejoice before the Lord": The Optimism of Worship in the Deuteronomic Code', in Graham, Marrs and McKenzie, *Worship and the Hebrew Bible*, pp. 276–294.

Wilson, Robert R., 'Approaches to Old Testament Ethics', in Tucker, Petersen and Wilson, *Canon, Theology and Old Testament Interpretation*, pp. 62–74.

———, 'Ethics in Conflict: Sociological Aspects of Ancient Israelite Ethics', in Susan

Niditch (ed.), *Text and Tradition: The Hebrew Bible and Folklore* (Atlanta: Scholars Press, 1990), pp. 193–205.

———, 'Sources and Methods in the Study of Ancient Israelite Ethics', *Semeia* 66 (1995), pp. 55–63.

Wiseman, D. J., 'Law and Order in Old Testament Times', *Vox Evangelica* 8 (1973), pp. 5–21.

Wogaman, J. Philip, *Christian Ethics: A Historical Introduction* (Louisville, KY: Westminster John Knox, 1993).

———, *Christian Perspective on Politics*, 2nd ed. (Louisville, KY: Westminster John Knox, 2000).

Wonil, Kim, Ellens, Deborah, Floyd, Michael, and Sweeney, Marvin (eds.), *Reading the Hebrew Bible for a New Millennium: Form, Concept, and Theological Perspective* (Harrisburg, PA: Trinity Press International, 2000).

Woods, John A., *Perspectives on War in the Bible* (Macon: Mercer University Press, 1998).

Wright, Christopher J. H., 'The Israelite Household and the Decalogue: The Social Background and Significance of Some Commandments', *Tyndale Bulletin* 30 (1979), pp. 101–124.

———, *Living as the People of God: The Relevance of Old Testament Ethics* (in the USA, *An Eye for an Eye*) (Leicester: IVP; Downers Grove: InterVarsity Press, 1983).

———, 'What Happened Every Seven Years in Israel? Old Testament Sabbatical Institutions for Land, Debts and Slaves', *Evangelical Quarterly* 56 (1984), pp. 129–138, 193–201.

———, 'Family', in Freedman, *Anchor Bible Dictionary*, vol. 2, pp. 761–769.

———, 'Jubilee, Year Of', in Freedman, *Anchor Bible Dictionary*, vol. 3, pp. 1025–1030.

———, *Knowing Jesus through the Old Testament* (London: Marshall Pickering; Downers Grove: InterVarsity Press, 1992).

———, 'Biblical Ethics: A Survey of the Last Decade', *Themelios* 18.2 (1993), pp. 15–19.

———, *Tested by Fire: Daniel 1–6 in Today's World* (London: Scripture Union, 1993).

———, 'Leviticus', in Gordon J. Wenham, J. Alec Motyer, Donald A. Carson and R. T. France (eds.), *New Bible Commentary: 21st Century Edition* (Leicester: IVP; Downers Grove: InterVarsity Press, 1994), pp. 121–157.

———, *Walking in the Ways of the Lord: The Ethical Authority of the Old Testament* (Leicester: IVP; Downers Grove: InterVarsity Press, 1995).

———, *Deuteronomy*, New International Biblical Commentary, Old Testament Series (Peabody: Hendrickson; Carlisle: Paternoster, 1996).

———, *God's People in God's Land: Family, Land and Property in the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1990; Carlisle: Paternoster, rev. ed., 1996).

———, ''ab', in VanGemeren, *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, vol. 1, pp. 219–223.

———, ''ereṣ', in VanGemeren, *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, vol. 1, pp. 518–524.

———, 'nḥl', in VanGemeren, *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, vol. 3, pp. 77–81.

———, *The Message of Ezekiel*, The Bible Speaks Today (Leicester: IVP; Downers Grove: InterVarsity Press, 2001).

Wright, D. F., 'The Ethical Use of the Old Testament in Luther and Calvin: A Comparison', *Scottish Journal of Theology* 36 (1983), pp. 463–485.

———, 'Calvin's Pentateuchal Criticism: Equity, Hardness of Heart and Divine Accommodation in the Mosaic Harmony Commentary', *Calvin Theological Journal* 21 (1986), pp. 33–50.

Wright, N. T., *Jesus and the Victory of God* (London: SPCK, 1996).

Zimmerli, Walther, *The Old Testament and the World* (London: SPCK, 1976).



يقدم الكتاب الذي بين يديك موضوعًا ندر الكتابة فيه، لأنه يحتاج لبحث طويل وعميق ومتخصص. وهذا بالضبط ما يقدمه هذا الكتاب.

إن دراسة أخلاقيات العهد القديم ليست دراسة ثانوية لنا. لأن بدراستنا لأسلوب الحياة الذي قام الله بتصميمه ليعيش فيه شعبه في العهد القديم، يعبر عن شخصية هذا الإله. وبالتالي يرينا منظومة الأخلاقيات التي يريد الله منا، الكنيسة هنا والآن ، أن نعيش طبقًا لها. حتى نكون نورًا وملحًا للعالم.

يقدم الكتاب الذي بين يديك بحثًا لاهوتيًا شديد العمق والأكاديمية عن منظومة أخلاقيات العهد القديم داخل سياقها التاريخي والأدبي والثقافي. الكاتب بذل قصارى جهده ليقدم دراسة متكاملة تشمل كل الجوانب الاجتماعية في أخلاقيات العهد القديم وأيضًا الجوانب الشخصية داخل سياقها. مبينًا منظومة القيم التي من خلالها قدس الله شعبه ليكون مثالاً ونموذجًا لباقي الأمم. وقد قام الكاتب بتطبيق ما تم استخلاصه علينا هنا والآن داخل سياقنا الذي بالطبع قد اختلف تمامًا عن سياق العهد القديم.

ما أنت بصدد قراءته ليس كتابًا عاديًا، بل دراسة لاهوتية فريدة من نوعها.