

# الكفارة

مبادئ في فلسفة الدين



# الكفارة

مبادئ في فلسفة الدين

وليم لين كريغ

ترجمة: ماريانا صموئيل كتكوت



ophir

The Atonement: Elements in the Philosophy of Religion © William Lane Craig 2018.  
Published by arrangement with Cambridge University Press,  
a part of the University of Cambridge.

Arabic Edition Copyright © 2022 by  
Ophir Printers & Publishers.

All rights reserved. No portion of this book may be reproduced, stored in a retrieval system or transmitted in any form or by any means – electronic, mechanical, photocopy, recording or any other – except for brief quotations in printed reviews, without prior permission of the publisher.

**الكفارة: مبادئ في فلسفة الدين**

الطبعة العربية الأولى ٢٠٢٢م

حقوق الطبع محفوظة

أوفير للطباعة والنشر

ص.ب. ٣٠٦٢، عمان ١١١٨١، الأردن

هاتف: ٩٦٢ ٦٤٦٣ ٣٣٨١+

Email: info@ophir.com.jo

www.ophir.com.jo

ISBN 978-90-5950-284-0

جميع الحقوق محفوظة، لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب، أو أي جزء منه، أو تخزينه في نطاق استعادة المعلومات أو نقلها، أو استنساخه بأي شكل من الأشكال، دون إذن خطي مسبق من الناشر.

## المحتويات

٧	ملخص
٩	تمهيد
١٣	مقدمة
١٩	الفصل الأول: المحتوى الكتابي بشأن الكفارة
٤٩	الفصل الثاني: تاريخ عقيدة الكفارة
٨٣	الفصل الثالث: أفكار فلسفية
١٤٧	الملاحظات



## ملخص

يتناول كتاب "الكفارة" (*The Atonement*) العقيدة الشائكة عن الكفارة بإيجاز وسلاسة، وبأسلوبٍ يجمع ما بين عددٍ من المجالات المعرفية، وذلك بالاستعانة بالدراسات الكتابية وتاريخ الكنيسة والفلسفة التحليلية. يتألف الكتاب من ثلاثة أجزاء. يتناول الجزء الأول الأساس الكتابي لعقيدة الكفارة، وهو جانبٌ من العقيدة لا يلقى اهتمامًا جادًا من الفلاسفة المسيحيين المعاصرين الذين يكتبون في الموضوع. ويركز الجزء الثاني على بعض النظريات الرئيسية للكفارة التي ظهرت قبل العصر الحديث، بُغية تقديم شرحٍ دقيقٍ لها، وهي غالبًا ما أُسيء فهمها. أخيرًا يدافع الجزء الثالث عن نظرية للكفارة متعددة الأوجه، تتخذ من البدلية العقابية مركزًا لها، وتستند إلى أفكار من فلسفة القانون (*Philosophy of Law*). وباستخدام تميزاتٍ موجودة في الفكر القانوني غالبًا لم يُستعن بها في المعالجات الفلسفية للكفارة، يحاول الكاتب أن يقدم شرحًا متسقًا من الناحية الفلسفية لكفارة المسيح يرتبط ارتباطًا وثيقًا بعقيدة التبرير الشرعي في الكتاب المقدس.

كلماتٌ أساسيةٌ للبحث: كفارة، المسيح، تكفير، إرضاء، بدليّة عقابيّة، كفارة بدليّة، احتساب، مسؤوليّة نيابيّة، تبرير، ذبيحة، فدية، ترضية.

## الكفارة

حاملاً العار والهُزء مُهاناً  
 في مكاني وقفَ مُداناً  
 بدمه ختمَ الغفرانَ  
 هَللويّاً! أيُّ مُخلِّصٍ هذا!  
 تَلَوْنَا بِالرذيلَةِ والعِجْزِ والذَّنْبِ  
 وهو حَمَلُ اللهُ بلا عيبِ  
 ”كفارة كاملة!“ يا للعجبِ  
 هَللويّاً! أيُّ مُخلِّصٍ هذا!  
 فيليب بليس (Philip Bliss)



## تمهيد

بعد أن عكفتُ عقودًا عدَّةً على برنامجٍ بحثيٍّ طويل الأمد عن الاتِّساق المنطقيِّ للإيمان بالله، قرَّرتُ أن أقطعَ هذا المشروع لأدرس عقيدة الكفَّارة في المسيحيَّة. فقد كنتُ أعني أنَّ موقف المصلحين البروتستانت عن كفَّارة المسيح البدليَّة تواجهُ اعتراضاتٍ فلسفيَّةً مَهولة، حتَّى إنَّ قلَّةً من اللاهوتيِّين المعاصرين هم مَنْ يتمتَّعون بالكفاءة (أو الرغبة!) اللازمة للردِّ عليها. وكنتُ أرجو سابقًا أن يقبل الفلاسفة المسيحيُّون التحدي، كما فعلوا مع غيرها من العقائد المسيحيَّة مثل الثالوث والتجسُّد. إلَّا أنَّني أُصِبتُ بخيبة أملٍ وإحباطٍ جرَّاء النظريَّات الضعيفة وغير الكتابيَّة عن الكفَّارة، التي يدافع عنها كثيرٌ من الفلاسفة المسيحيِّين المعاصرين. وكم تمنيتُ أن يتقدَّم أحدُهم بدفاعٍ وافٍ من الناحية الفلسفيَّة عن تعليم المصلحين البروتستانت بشأن الكفَّارة البدليَّة. وقد كانتِ الذِّكْرَى الخمس مئة للإصلاح البروتستانتِي (٣١/ تشرين الأوَّل/ أكتوبر ٢٠١٧م) وقتًا مناسبًا لهذا الدفاع. وأخيرًا، قرَّرتُ أن أتناولَ الموضوعَ بنفسِي.

وجاءت النتيجة ثريةً على نحو غير متوقَّع؛ فقد ظننتُ أنني فهمتُ عقيدة الكفارة، بل إنني كنتُ أدرسُ في هذا الموضوع. لكنني كنتُ غافلاً تماماً عن أعماق البصيرة الجديدة التي جنيتها من هذه الدراسة. فعندما عُصتُ في عقيدة كفارة المسيح، كتابياً وتاريخياً وفلسفياً، كانت الثمرةُ هي اكتسابُ فهمٍ جديد. وربما أهمُّ استنارةٍ حظيتُ بها على المستوى الكتابي هي أنني أدركتُ بالتدريج أن مصطلح ”الكفارة“ ليس مصطلحاً يحمل المعنى نفسه في كلِّ السياقات (Univocal). وهذه الحقيقة المعروفة للأهوتيين الكتابيين، والمجهولة عموماً ما بين الفلاسفة المسيحيين تقلبُ عملَ فلاسفةٍ كثيرين حول الكفارة؛ لأنَّ نظرياتهم عادةً ما تكون عن الكفارة بالمعنى الواسع لكلمةٍ مصالحة، في حين أنَّ المعنى الكتابي للكلمتين العبرية واليونانية المترجمتين إلى ”كفارة“ وغيرها من المفردات المشتقة من الجذر نفسه هو تنقية أو تطهير. وبهذا تصبح الكثير من نظريات الفلاسفة المسيحيين في الكفارة نظريات بعيدة عن الكفارة بالمعنى الكتابي.

أمَّا على المستوى التاريخي، فقد دهشتُ كثيراً من مدى التشوُّه الذي أصابَ نظريات الكفارة التقليدية في الكتابات الثانوية، أي ما كُتِبَ في حِقْبَةٍ لاحقةٍ لتفسير هذه النظريات أو تحليلها. ولستُ أقصد تلك الكتابات الهزلية التي تُصوِّر النظريات التقليدية على أنها إساءةٌ كونيَّةٌ إلى الابن (Cosmic Child Abuse) أو نقمةٌ إلهيَّةٌ بغِيضه، بل أقصدُ الكتابات الثانوية الجادة. وقد أدركتُ هذا التشوُّه أولاً في ما يتعلَّق بنظرية أنسلم (Anselm) الذي اتَّهمَ بأنَّه يَصوِّرُ الله كأنَّه سيِّدٌ إقطاعيٌّ تمنعه كبرياؤه المفرطة من التغاضي عن إهانة وُجِّهَتْ إليه. ثمَّ أدركتُ لاحقاً أنَّ أبلارد (Abelard)

أيضاً قدّم بصورة مغلوطة، وقدّم أيضاً على هذا النحو المفكر الهولندي هينوخو خروتشيس (Hugo Grotius)! وليس على المرء إلا أن يقرأ المصادر الأصلية نفسها ليكتشف حجم التشوه الذي طال نظريّات أولئك المفكرين في تفسيرات المصادر الثانويّة. وربّما أكثر ما أدهشني هو اكتشاف أن آباء الكنيسة لم يجمعوا على نظريّة الفدية (Ransom) في الكفّارة، بل عبّروا عن وجهات نظر تضمُّ صوراً شديدة التنوّع، بخلاف صورة الفدية.

غير أن الدراسة أثبتت جدواها بوجه خاصّ على المستوى الفلسفيّ. فلم يحدث بتاتاً أنّي تعمّقت في فلسفة القانون قبل هذه الدراسة. لكنّي سرعان ما أدركت أن أكثر المناقشات حول نظريّات العقاب تتمّ في مجال فلسفة القانون، كما هي الحال مع نظريّات العدالة. فأني تناوّل وافٍ لعقيدة البدليّة العقابيّة وما يتصلُّ بها من تحدياتٍ يجب أن يؤخّذ بوصفه الكتابات القانونيّة في العدالة والعقاب والصّفح. ولا يعني هذا أن اللاهوت يجب أن يحاكي منظومة العدالة البشريّة، حاشا! بل يعني أنه بالنظر إلى بعض الصور الشرعيّة أو القضائيّة التي تظهر في العهد الجديد، يمكننا العثور على قياساتٍ وتشابهاتٍ مفيدةٍ ومثمرةٍ مع المواقف اللاهوتيّة. وهو ما قد يدعم اتّساق العقائد المسيحيّة المختلفة أو منطقيّتها. فمن يزعمون مثلاً أننا لا نعرف شيئاً عن احتساب مسؤوليّة شخصٍ ما أو ذنبه في ارتكاب خطأ ما في حقّ شخصٍ بريء، هم جاهلون بالقانون. فقد ذهلتُ مراراً بالاستنارة اللاهوتيّة التي تنشأ من دراسة القانون وفلسفة القانون.

وليسير مادّة هذا الكتاب على الباحثين الأكاديميين في الكتاب المقدّس واللاهوتيّين والفلاسفة على حدّ سواء، حاولتُ أن أوضّح الحدّ الأدنى من

الأساسيات الضرورية في كلِّ مجالٍ معرفيٍّ على حدة. وهو ما يستلزم شرحَ ماهية الترجمة السبعينية مثلاً للفلاسفة المسيحيين، وشرح معنى العدالة الجزائية لللاهوتيين الكتابيين. وأملِي أن يجد المتخصِّصون العارفون بمجالٍ ما فائدةً وفيرةً في مجالٍ آخر.

وفي ما يختصُّ بالقانون، فأودُّ أن أتقدِّم بالشُّكر على نحوٍ خاصٍّ من الدكتور دشميكر (Descheemaeker) من كليَّة الحقوق في جامعة إندبرة الذي أرشدني إلى الكتابات القانونية في موضوعات متنوِّعة. وأودُّ أن أشكر شون ماكنوتن (Shaun McNaughton) في شركة ”براون أند ستريزا“ (Brown & Streza LPP) للخدمات القانونية لما قدَّمه من مساعدة في الحصول على أحكام صادرة عن المحاكم. والشكر موصول أيضًا لمساعدتي في البحث تيموثي بيليس (Timothy Bayless) الذي جمَّع ما أحتاج إليه من موادٍّ في البحث، وراجع الكتابة. وكما هي الحال دائمًا، أشكر زوجتي جان (Jan) على دعمها المخلص واهتمامها بالموضوع.

أخيرًا أشكر البروفيسور يوجين ناغاساوا (Yujin Nagasawa) على دعوته إياي للإسهام في هذا العمل في سلسلة ”مبادئ كامبردج في الفلسفة“ (Cambridge Elements of Philosophy). ونظرًا إلى القيود الشديدة الموضوعية على عدد الكلمات، جاء هذا الكتاب بطبيعة الحال موجزًا إيجازًا شديدًا، لكنَّه دقيقٌ بحسب رأبي. وآمل أن أنشر عن قريب طرْحًا أكثر شمولًا وتفصيلًا.

وليم لين كريغ

أتلانتا، جورجيا

## مقدمة

كلمة “كفارة” (Atonement) في الإنكليزية هي كلمة فريدة بين المصطلحات اللاهوتية، حيث إنها ليست مشتقة من اليونانية ولا اللاتينية، بل من الإنكليزية الوسطى<sup>١</sup> (Middle English)، وأصلها “At onement”، وتشير إلى حالة من التناغم. وبهذا المعنى، تكون أقرب كلمة في العهد الجديد لكلمة كفارة هي “كاتالاجيه” (katallagē) أو مصالحة، وتحديدًا المصالحة ما بين الله والإنسان.<sup>٢</sup> وتمثل المصالحة الموضوع الرئيسي للعهد الجديد؛ إذ تدرج تحته الموضوعات المهمة الأخرى مثل ملكوت الله والخلاص والتبرير والفداء. إذاً تقع الكفارة بهذا المعنى في قلب الإيمان المسيحي.

لكنّ لكلمة “الكفارة” معنى أضيقّ ينعكس في المفردات الكتابية

---

(١) اللغة الإنكليزية من مطلع القرن الثاني عشر إلى منتصف القرن الخامس عشر (الترجمة).

(٢) انظر ٢ كورنثوس ٥: ١٧-٢٠؛ رومية ٥: ١٠-١١؛ كولوسي ١: ١٩-٢٣؛ أفسس ٢. وللاطلاع على مركزية موضوع المصالحة في رسالة العهد الجديد، راجع (Marshall 2007, Ch. 4).

التي تُترجم عادةً بهذه الكلمة. ففي العهد القديم تأتي كلمة "كفارة" وغيرها من الكلمات المشتقة من الجذر نفسه ترجمةً للكلمات العبرية المشتقة من الجذر العبري "كفار" أو "كپار" (kpr). ولا شك أن أشهر هذه التعبيرات هو "يوم كيپور" (Yom Kippur)، أو يوم الكفارة. ويكون المفعول به لفعل التكفير بهذا المعنى هو الخطيئة أو النجاسة، ويحمل معنى "التطهير أو التنقية". أمّا المقابل اليوناني في الترجمة السبعينية، وفي العهد الجديد فهو "هياسكيسثاي" (hilaskesthai). ومع أنه يمكن القول إنَّ المعنى الواسع للكفارة يَنبُج عن معناها الضيق، فالمفردات الكتابية المترجمة إلى "كفارة" أو "يُكفّر" يجب أن تُفهم بالمعنى الأضيق إن أردنا أن نفهم معنى النصوص. فلاهوتياً، تختص عقيدة الكفارة في المقام الأول بالكفارة في معناها الكتابي الأضيق: التطهير من الخطيئة، وقد جرى التعامل معها تقليدياً تحت عمل المسيح الكهنوتي.<sup>٣</sup>

وتتلخّص رسالة العهد الجديد في أن الله، انطلاقاً من عظيم محبته، وفّر وسيلة التكفير عن الخطيئة بموت المسيح: "لأنه هكذا أحبَّ الله العالم حتى بذل ابنه الوحيد، لكي لا يهلك كلُّ مَنْ يؤمن به، بل تكون له الحياة

٣) على خلاف ذلك، تتعامل إيلينور ستمب (Eleonore Stump) (٢٠١٨) مع الكفارة بمعنى واسع جداً، كما يتضح في استخدامها لتعبير "At onement" ليشير إلى حالة الاتحاد مع الله، وبهذا، لا يدور كتابها حول الخريستولوجي [دراسة طبيعة المسيح وعمله وصفاته]، بل حول السوتريولوجي [دراسة الخلاص]، ولا سيما النيوماتولوجي [دراسة الروح القدس]. فالروح القدس محلُّ محلِّ المسيح بوصفه الشخصية المركزية في شرِّحها لتحقيق الاتحاد مع الله. يؤدّي موت المسيح دوراً ثانوياً نوعاً ما في نظريتها عن حالة التناغم (at onement)، ولا تؤدّي الكفارة بمعناها الضيق أي دوراً بنائاً.

الأبدية“ (يوحنا ٣: ١٦). فقد أتاح المسيح، بموته على الصليب، مصالحة الخطاة المدانين مع الله. ومن ثم صار “الصليب” الصورة التي تُجسّد رسالة الإنجيل، حتّى إنَّ الرسول بولس يُسمّي الإنجيل “كلمة الصليب” (١ كورنثوس ١: ١٨).

لذلك تُكرّس الأناجيل الأربعة مساحةً كبيرةً مقارنةً بحجمها الكليّ لما يُعرَف باسم آلام المسيح، أي الأسبوع الأخير ما قبل محاكمة المسيح وصلبه، وبذلك تركّز على موته. ولم يكن موت يسوع بالتأكيد نهاية قصّة الألم؛ فالأناجيل كلّها تُختتم بإعلان القيامة الانتصارية لیسوع التي تبرّئ ساحته وتُثبت أنّه مختارٌ الله. فموت يسوع وقيامته وجهان لعملة واحدة: “الذي أُسليم من أجل خطايانا وأقيم لأجل تبريرنا” (رومية ٤: ٢٥).

ويقتبس الرسول بولس أقدم ملخّصٍ لرسالة الإنجيل، وهو الصيغة ذات السطور الأربعة التي يرجع تاريخها إلى أوّل خمس سنوات بعد صلب يسوع، مُدكّرًا مؤمني كورنثوس بهذه الحقائق:

فإنني سلّمت إليكم في الأوّل ما قبلته أنا أيضًا:

أنّ المسيح مات من أجل خطايانا حسب الكتب، وأنّه دُفن، وأنّه قام في اليوم الثالث حسب الكتب، وأنّه ظهرَ لصفاء ثمّ للاثني عشر (١ كورنثوس ١٥: ٣-٥).

يقول الرسول بولس إنّ هذا هو الرسالة التي أعلنها كلُّ الرسل (١ كورنثوس ١٥: ١١)، وهي الرسالة المهيمنة على العهد الجديد.

لاحظ أن العهد الجديد يقول إن المسيح مات أو حُكِمَ عليه بالموت (أُسْلِمَ) "من أجل خطايانا". فكيف حلَّ موت يسوع مشكلةَ خطايانا؟ كيف هَزَمَ موتهُ على الصليب انفصالَ الخطاة عن الله القدوس ومدنوبيَّتَهُم أمامه، حتَّى يصلحَهُم معه؟

في تناوُل هذا السؤال، يجب التمييز ما بين حقيقة الكفارة ونظريَّات الكفارة. فقد طُرِحَت الكثيرُ من النظريَّات المتنوعة عن الكفارة في محاولةٍ لفهم حقيقة أن المسيح بموته قدَّم وسيلة المصالحة مع الله. ولتقييم هذه النظريَّات المتنافسة عن الكفارة، يجب أن يكون أساسُ تقييمنا هو: (١) اتِّفاقها مع التعليم الكتابي. (٢) اتِّساقها الفلسفي (أي تماسكها وازدياد احتماليَّة صدقها). لكنَّ المؤسف أن عمَل الفلاسفة المسيحيين في عقيدة الكفارة لم يسترشدْ عموماً بالتفسير الكتابي؛ فنظريَّات الكفارة توضعُ على أساس كيميَّة إبرام المصالحة في العلاقات البشريَّة. وإن ناقشتِ النظرية النصوصَ الكتابيَّة، فيحدثُ ذلك فقط بعد وضعِ النظرية نفسها، ثمَّ تُدرَس بعد ذلك تلك النصوص الكتابيَّة.

ومشكلة هذه المنهجية ليست فقط في أنَّها تخاطرُ بتشويه الحقائق، بسبب الاختلافات الشاسعة ما بين العلاقات البشريَّة الصرفة من ناحية، والعلاقات ما بين الله والبشر من ناحية أُخرى - بل الأهمُّ أنَّها تخاطرُ بوضعِ نظريةٍ غير مسيحيَّة في الكفارة لا تتفقُ مع الكتاب المقدس، حتَّى وإن كانتْ جذابةً وحسنة النية. ويمثِّل هذا النهج في التعامل مع النصوص الكتابيَّة فَرْضاً للتفسير على النصِّ (Eisegesis) وليس تفسيرِ النصِّ بناءً على ما يقوله (Exegesis). ولن يزدنا اتِّباع قواعدِ تفسيرٍ معيبة على هذا النحو



بالمعنى الذي قَصَدَه كاتبُ النصِّ، بل سيعطينا فقط آراءنا المسبّقة. ولَمَّا كان الفلاسفة المسيحيُّون كثيرًا ما يتجاهلون المحتوى الكتابيَّ المتَّصل بالكفَّارة، فيجب أن نبدأ بدراسة بعض الموضوعات النمطيَّة المتكرِّرة (Motifs) الكتابيَّة الأساسيَّة التي تُعبِّر عن الكفَّارة.



## الفصل الأوّل

# المحتوى الكتابيُّ بشأن الكفّارة

كثيرًا ما أشار اللاهوتيّون إلى صورٍ وموضوعاتٍ نمطيّةٍ عدّة تُعبّر عن الكفّارة في العهد الجديد. ونودُّ هنا أن نمرّ ببعض العناصر الأساسيّة التي تتكوّن منها العقيدة الكتابيّة في الكفّارة، والتي إذا غاب أحدها من آية نظريّة في الكفّارة، عرفنا أنّه ليس لها أساسٌ كتابيٌّ، وبذلك نوفّر على أنفسنا الانحرافَ إلى متابعة المزيد من تفاصيل مثل هذه النظريّة، ما دامت لا ترقى إلى مستوى أن تكونَ نظريّةً مسيحيّةً في الكفّارة.

وفي فحوصنا للمادّة الكتابيّة لسنا معنيّين بالتحليل التاريخيُّ النقديُّ للنصّ الكتابيِّ في محاولةٍ مثلًا لتحديد التاريخ والمكان الذي نشأت فيه التقاليد الكهنوتيّة المختصّة بالذبائح اليهوديّة، أو للتحقّق من كلمات يسوع الأصليّة عن موته، لكننا معنيّون بالنصّ الكتابيِّ كما هو.

وفي تعاملنا مع التعليم الكتابي عن الكفارة، يجب أن نقرّر ما إذا كنا سنتناول القضية من مدخل التقسيم بحسب الموضوعات (Thematic) أم بحسب الكتاب. ومع أنّ ميزة الأخير هو أنّه يزوّدنا بصورة أوضح عن فكر كاتب مثل الرسول بولس أو الرسول يوحنا في القضية، فهو لا يتيح لنا أن نُكوّن صورة عن العناصر المشتركة التي تبرز في النصوص المختلفة. لذلك، سنتبع مدخل التقسيم بحسب الموضوعات في التعامل مع المواد الكتابية.

## الذبيحة

الموضوع النمطي المتكرّر في العهد الجديد للتعبير عن الكفارة هو تمثيل موت المسيح بقربان ذبائحيّ مُقدّم إلى الله نيابةً عنّا. ويُعبّر أستاذ العهد الجديد جول غرين (Joel Green) عن هذه الفكرة تعبيراً ثرياً موجزاً:

تأثّر المسيحيّون الأوائل، في صياغتهم للدلالة الخلاصيّة لموت يسوع، تأثراً بالغاً بعالم الديانة الطقسيّة الذبائحيّة في الأسفار اليهوديّة، وبممارسات تقديم الذبائح الحيوانيّة في هيكل أورشليم؛ فتعبير "مات المسيح عن الجميع" المنتشر بهذا الشكل، وبأشكال أخرى متنوّعة على طول العهد الجديد (مثلاً مرقس ١٤: ٢٤؛ رومية ٥: ٦، ٨، ١٥: ٣؛ غلاطيّة ٢: ٢١؛ ١ بطرس ٣: ١٨) يمثّل تعبيراً متكرّراً في قضية الكفارة، وهناك إشارات غيره إلى الآثار الخلاصيّة المترتبة على دم المسيح (مثلاً أعمال ٢٠: ٢٨؛ رومية ٥: ٩؛ كولوسي ١: ٢٠). ويُقدّم موت يسوع

على أنه ذبيحة عهد (مثلاً مرقس ١٤ : ٢٤ ؛ ١ كورنثوس ١١ : ٢٥ ؛ عبرانيين ٧ : ٢٢ ، ٨ : ٦ ، ٩ : ١٥) ، وذبحة فصح (مثلاً يوحنا ١٩ : ١٤ ؛ ١ كورنثوس ٥ : ٧-٨) ، وذبحة خطية (رومية ٨ : ٣ ؛ ٢ كورنثوس ٥ : ٢١) ، وتقديم باكورات (١ كورنثوس ١٥ : ٢٠ ، ٢٣) ، وذبحة يوم الكفارة (عبرانيين ٩-١٠) ، وتقديم تذكرونا بتقديم إبراهيم لإسحاق (مثلاً رومية ٨ : ٣٢) . وتُلخّص رسالة أفسس هذا الأمر تلخيصاً رائعاً: ”أحبنا المسيح أيضاً، وأسلمَ نفسه لأجلنا، قرباناً وذبحة لله رائحة طيبة“ (أفسس ٥ : ٢) .<sup>٤</sup>

## ١-١-١ موقف يسوع من موته

لم يكن تفسير موت يسوع على أنه مقدمة ذبائحية تفسيراً باثراً رجعي صاغه المسيحيون لإيجاد تعليل منطقي للمصير الذي أصاب يسوع، بل إن يسوع نفسه رأى موته الوشيك بهذه الصورة. وقد تبأ عن موته (مرقس ١٠ : ٣٣-٣٤) ، بل استدعاه بأفعاله المسيانية في أورشليم (مرقس ١١ : ١-١٠) ، وليس صدفةً أن يختار يسوع عيد الفصح ليكون لحظة الذروة لرسالته؛ لأنه في أثناء الاحتفال بعشاء الفصح الأخير مع التلاميذ: ”أخذ يسوع خبزاً وبارك... وأعطاهم وقال: «خذوا كلوا، هذا هو جسدي». ثم أخذ الكأس... وأعطاهم، فشربوا منها كلهم. وقال لهم: «هذا هو دمي الذي للعهد الجديد، الذي يسفك من أجل كثيرين»“ (مرقس ١٤ : ٢٢-٢٤) . لقد

4) Green, 2006, p. 172.

رأى يسوع موته مرموزاً إليه في عناصر عشاء الفصح؛ فدم خروف الفصح الذي غَطَّى قوائم أبواب البيوت اليهودية هو ما أَنْقَذَ الشعب اليهوديَّ من قضاءِ الله في المصريِّين. وتعبير ”هذا هو دمي للعهد الجديد“ يستحضر إلى الأذهان كلمات موسى في تدشين العهد القديم (خروج ٢٤: ٨). ويدشَّن يسوع المسيحاً بموته العهد الجديد الذي تنبأ عنه إرميا (إر ٣١: ٣١-٣٤)، الذي أتى بالاسترداد وغفران الخطايا. وأيضاً عبارة ”الذي يُسَفِّك من أجل كثيرين“ تُرَدِّدُ أصداً نبوةَ إشعيا عن عبد الربِّ الذي:

”سَكَبَ للموت نفسه وأُحْصِيَ مع أئمة، وهو حَمَلٌ خَطِيئَةٌ  
كثيرين وشفَعَ في المذنبين“ (إشعيا ٥٣: ١٢).

لقد كان يسوع العبد المتألِّم بحسب النبوة في إشعيا ٥٣ الذي ”جعل نفسه ذبيحة إثم“ (إشعيا ٥٣: ١٠). وقد قال يسوع عن نفسه سابقاً: ”لأنَّ ابن الإنسان أيضاً لم يَأْتِ لِيُخَدَمَ بل لِيَخْدَمَ ولبيدل نفسه فديةً عن كثيرين“ (مرقس ١٠: ٤٥). إنَّ ابنَ الإنسان هو شخصٌ إنسانيٌّ-إلهيٌّ ”تعبَّدُ له كلُّ الشعوب والأمم والألسنة“ بناءً على نبوة دانيال (دانيال ٧: ١٤). وبهذا التصريح الذي يتضمَّنُ مفارقة، يقلب يسوعُ الأمورَ رأساً على عقب، مُعلِّناً أنَّ ابنَ الإنسان أتى في صورة عبد، ومثَّلَ عبدَ إشعيا ٥٣، يبذل نفسه فديةً عن كثيرين. واضحٌ أنَّ يسوع رأى موته ذبيحةً فدائيةً مثل ذبيحة الفصح، ورأى نفسه حاملاً للخطية، مُدشِّناً، مثل الذبيحة الموسوية، عهداً جديداً ما بين الله والناس.

## ١-١-٢ خلفيّة العهد القديم

يمكننا تكوين فكرة أعمق عن موت يسوع بوصفه قرباناً ذبائحيّاً إذا ما درّسنا وظيفة ذبائح العهد القديم التي مثّلت الإطار التفسيريّ لموت يسوع. وإذا فعل ذلك، سنكتشف أننا ندخل في عالم غريب نسبياً على بعض منّا في العصر الحديث. فبعضنا لم يرَ حيواناً يُذبح، وأغلبنا لم يذبح بنفسه ثوراً أو خروفاً مثلاً. فلا غرابة، إن كنا لم نمرَّ بخبرة أن نشعرَ بالاشمئزاز من الذبائح الحيوانية كما يصفها العهد القديم. علاوةً على ذلك، لم يختبر معظمنا عالماً كهذا حيث تلعب الممارسات الطقسية الملائنة بالمعاني الرمزية دوراً محورياً في تفاعلات المرء مع العالم الروحي، ومن ثمّ قد نستغرب نظام الديانة الطقسية للعهد القديم ونحسبه غامضاً وشاذّاً عمّا اعتدناه. لكننا إن أردنا أن نفهم هذه الممارسات، فعلينا أن نطرح حساسياتنا الحديثة المتمدنة، ونحاول أن ندخل متفهمين عالم ذلك المجتمع الريفيّ الرعويّ الذي لم يشعرَ بالاشمئزاز من رؤية الدم والأحشاء، والذي كان يتبع نظاماً طقسياً مُحكماً في اقترابه إلى الله.

وما يزيد صعوبة فهم هذه النصوص القديمة هو أنّها غالباً ما تصف الطقوس دون أن تشرح معناها الذي ربّما كان معروفاً وواضحاً لمن مارسوها آنذاك. لذلك، علينا أن نبذل قصارى جهدنا كي نُميز تفسيرها الصحيح على أساس الدلائل المتاحة لدينا. ومن حُسن الحظّ، لدينا أدلّة كافية لتكوين بعض الأفكار الموثوقة بشأن الغرض من الذبائح.

يتناول العهد القديم ذبائح عدّة تُربكنا لتنوّعها، علاوةً على أن الوظيفة

المحددة لكل منها ليست واضحة دائماً.° لكن من حُسن الحظ، يمكننا أن نحدد الوظيفة العامة للذَّبائح دون الخوض في شرح تفصيليٍّ لأنواع المختلفة كما نصَّ عليها النظام اللاوي. فعموماً، حَقَّقَتِ الذَّبائحُ غرضاً مزدوجاً جوهرياً: التكفير عن الخطيئة أو النجاسة، وإرضاء الله. ويعني الفعل يُكْفِّرُ "يزيل"، "يبطل"، "يلغي". أمَّا الفعل يُرْضِي فيعني "يسالم"، "يهديُّ الغضب"، "يفي بالمطلَّبات". فموضوعُ التكفير هو الخطيئة أو النجاسة، في حين أن موضوع الإرضاء هو الله.

### ١-٢-١-١ ذبائحُ الإرضاء

على الأقل، بعضُ ذبائح العهد القديم هي ذبائحُ إرضائية على نحوٍ جليٍّ. ومن أبرز الأمثلة على ذلك هو ذبيحةُ خروف الفصح. فهذه الذبيحة لم تؤسَّس في الأصل بغرضِ التكفير، بل دم الخروف الموضوع على قوائم أبواب بيوت العبرانيين كان حمايةً لهم عندما اجتاحت قضاءُ الله أرضَ مصر (خروج ١٢: ١٣). ولو لم يُقدِّم العبرانيون الذبيحة، لَنَزَلَ بهم قضاءُ الله المميت كما نزل بالمصريين.

ويرى الإرضاء أيضاً في الذبائح الكهنوتية المتنوعة المقدَّمة في خيمة الاجتماع (ولاحقاً في الهيكل). ويجب أن تُفهم الضوابط الدقيقة المتعلقة بالقرابين الذبائحية في ضوء قضاءِ الله على ابني هارون بسبب تقديمهما ناراً

(٥) يمكن الاطلاع على أحد الشروحات الموجهة إلى غير المتخصصين في (Morris 1983, Ch. 2). لكن إن أردت الاطلاع على طرح أكاديميٍّ مُفصَّل، انظر (Milgrom 1991, pp. 133-72). والحقيقة أن معرفتنا بالذبائح خارج النظام اللاوي محدودة جداً. لكن يبدو أن الذبيحة المعروفة باسم المُحرقة وُجِدَتْ حتَّى قبل إدراجها في نظام الذبائح اللاوي، وكانت تُقدَّم لإرضاء الله (تكوين ٨: ٢١) وللتكفير عن الخطيئة (أيوب ١: ٥، ٤٢: ٨).



غربية (غير قانونية) في قلب خيمة الاجتماع (لاويين ١٠: ١-٢، ١٦: ١). وكان مفهوماً أن الله يَحْضُرُ حضوراً خاصاً في الجزء الداخلي من خيمة الاجتماع، أي قدس الأقداس، ومن ثمَّ كان ينبغي الاقتراب إليه على نحوٍ غايةٍ في الحذر. فإِذَا لَحْظُورَةُ أَنْ يَسْكُنَ إِلَهُ قَدُوسٌ وَسَطَ شَعْبٍ خَاطِيٍّ نَجَسٍ، كَمَا نَرَى فِي تَحْذِيرِ اللَّهِ لِلْعِبْرَانِيِّينَ: "أَنْتُمْ شَعْبٌ صَلَبُ الرِّقْبَةِ. إِنْ صَعِدْتُمْ لِحِظَةً وَاحِدَةً فِي وَسْطِكُمْ أَفْنَيْتِكُمْ" (خروج ٣٣: ٥). وبهذا، عَمِلَ نِظَامُ الذَّبَائِحِ عَلَى تَيْسِيرِ هَذَا التَّجَاوُرِ (مَجَازِيًّا) مَا بَيْنَ الْقُدُوسِ وَالنَّجَسِ. وَقَدْ فَعَلَ ذَلِكَ، لَيْسَ فَقَطْ بِتَطْهِيرِ خِيْمَةِ الْجَمْعِ وَأَدْوَاتِهَا مِنَ النِّجَاسَةِ، بَلْ بِتَرْضِيَةِ اللَّهِ أَيضًا، وَمِنْ ثَمَّ دَرَّ غَضَبُهُ عَلَى الشَّعْبِ. وَيُذَكِّرُ مَرَارًا أَنَّ إِيْقَادَ الْحَيَوَانَاتِ الذَّبَائِحِيَّةِ عَلَى وَجْهِ الْخُصُوصِ كَانَ يَجْلِبُ "رَائِحَةَ سُرُورٍ لِلرَّبِّ" (مَثَلًا لَأَوِيِّينَ ١: ٩)، وَيَتَضَمَّنُ هَذَا أَنَّ الذَّبَائِحَ سَاعَدَتْ (مَجَازِيًّا) فِي نَيْلِ رِضَى اللَّهِ (رَاجِعِ تَكْوِينِ ٨: ٢١).

## ١-٢-٢-١ الذَّبَائِحُ التَّكْفِيرِيَّةُ

كَانَ لِبَعْضِ الذَّبَائِحِ الْآخَرَى فِي الْعَهْدِ الْقَدِيمِ وَظِيْفَةٌ تَكْفِيرِيَّةٌ أَيضًا. فَفِي نِظَامِ الذَّبَائِحِ الْكَهْنَوِيَّةِ، كَانَتْ تَقْدِمَةُ الْقَرَابِينِ وَالذَّبَائِحِ تَزِيلُ النِّجَاسَةَ الطَّقْسِيَّةَ أَوْ الذَّنْبَ الْأَخْلَاقِيَّ.<sup>٦</sup> إِلَّا أَنَّ بَعْضَ الْمَفْسِّرِينَ بِالْغَوَا فِي التَّرْكِيزِ عَلَى وَظِيْفَةِ

٦ جرى تحديد ثلاث فئاتٍ عامَّةٍ من الخطايا: خطايا السهو، وخطايا العمد باستثناء الارتداد، وخطايا الارتداد العمديَّة. وَكَانَتْ الذَّبَائِحُ اللَّاَوِيَّةُ الشَّخْصِيَّةُ تُكْفِّرُ عَنْ خَطَايَا النُّوعَيْنِ الْأَوَّلَيْنِ فَقَطْ. أَمَّا مَنْ كَانَ يَرْتَكِبُ خَطَايَا "اليد الرفيعة" [الازدراء بالرَّبِّ] فَكَانَ يُقَطَّعُ مِنَ الشَّعْبِ، لَكِنْ إِذَا وُجِدَ وَسِيطٌ يَشْفَعُ فِيهِ (مِثْلَ مُوسَى)، فَإِنَّ اللَّهَ يَعْفُو عَنْهُ (Sklar 2015). وَلَمَّا كَانَ الصَّفْحُ عَنْ الْخَطَايَا يُمْكِنُ أَنْ يَتِمَّ دُونَ ذَبِيحَةٍ، فَيُمْكِنُ أَنْ نَسْتَنْتِجَ أَنَّ الذَّبَائِحَ الْحَيَوَانِيَّةَ كَانَتْ تُوَدِّي وَظِيْفَةَ طَّقْسِيَّةٍ أَوْ رَمَزِيَّةٍ (عِبْرَانِيِّينَ ١٠: ١-٤).

الذبائح في تطهير خيمة الاجتماع وأدواتها المقدسة، وأهملوا في المقابل دور الذبائح في تطهير البشر أنفسهم من الذنب والنجاسة. إلا أن اختزال وظيفة الذبائح فقط في تطهير الأشياء هو أمر غير مقبول منطقيًا، ويُحَقَّق في مَنْح النِّصِّ الكتابيِّ حَقَّه؛ لأنَّ تطهير الأشياء من النجاسة وتَرْك العابدين أنفسهم مذنبين ونَجِسِينَ يتضمَّنُ قُصُورًا في معالجة جَذْر المشكلة. علاوةً على ذلك، يتكرَّرُ في النِّصِّ الوعد القائل: ”ويُكفِّرُ عنه الكاهن من خطيئته التي أخطأ فيُصَفِّحُ عنه“ (لاويين ٤: ٣٥، راجع أيضًا ٤: ٢٠، ٢٦، ٣١... إلخ). وتتضمَّنُ الكلمة المترجمة إلى ”يُكفِّرُ“ (kipper) عددًا من المعاني: يُطَهِّرُ، يفتدي، يصنع كفارة. لكنَّ المهمَّ هنا هو النتيجة: الصَّفِّحُ عن خطايا الشخص؛ فالذبيحة الطقسيَّة أزالَتْ ذنبه.

ويشير جي كوبر ميلغروم (Jacob Milgrom) في كتابه ”اللاويون“ (*Leviticus*) الذي يحظى بقبولٍ واسعٍ إلى أنه ”رغم تركيز نظام الديانة الطقسيَّة تركيزًا شديدًا على تطهير القدس من نجاسته، فهو يُعَرِّفُ أيضًا بأنَّ المصدرَ النهائيَّ للنجاسة هو خطيئة الإنسان“ (Milgrom 1991, pp. 1083-84). لذا لا بدَّ من التكفير عن الخطيئة. أمَّا التطهيرُ المستمرُّ للمذبح وإعادة تقديسه فهو ”يشير إلى وظيفة المذبح الوحيدة: أنه واسطةُ تكفيرِ الله الخلاصيِّ عن خطايا الشعب العبرانيِّ. لذلك، لا يكفي تطهير المذبح من خطايا العبرانيين، بل يجب أن يكون أداةً تليقُ بإجراء التكفير عن الشعب عند إصعاد الذبائح عليه“ (1991, p. 1038). وفي حين تُمثِّلُ التوبةُ شرطًا لازمًا لغفرانِ الله للخطيئة، ”لكن لا بدَّ دائمًا لإبطال الخطيئة بالتام، لضمان الغفران الإلهيِّ (sālāh)، من تقديم ذبيحة للتكفير (1991, p. 377)“ (kipper).

وبهذا فإن كلمة "kipper" تعني في أكثر مفاهيمها تجريدًا "يُكْفَرُ" (Atonement) أو "يصنع تكفيرًا عن خطيئة" (Expiate). "المعنى هنا هو أن مُقدّم الذبيحة يتطهر من نجاساته أو خطاياها ويصير في حالة مُصالحة، "انسجام وتناغم" (At one)، مع الله" (1991, p. 1083).

وقد كانت القرابين الحيوانية الشخصية حسب النظام اللاوي مصحوبةً بطقس ذي دلالة كاشفة، وهو وَضْع اليد. فكان على مَنْ يُقرب ذبيحةً حيوانيةً أن يضع يده على رأس الحيوان قبل ذبحه (لاويين ١ : ٤). ويشير التعبير العبري "ساماك يدو" (sāmak yādō) إلى وَضْع اليد بقوة: كان على الشخص أن يضغط بيده على رأس الحيوان الذي سيقدّمه. ومع أن ميلغروم يُرجح أن كل المقصود من طقس "وَضْع اليد" هو التعبير عن ملكية الحيوان المُقدّم ذبيحة (Milgrom 1991, pp. 151-52)، فهذا التفسير غير مقبول منطقيًا، ويُتفهّن عنصرًا مهمًا على ما يبدو من عناصر الطقس. فواضح أن الشخص الذي يسحب أمام المذبح حيوانًا بحبلٍ حول رقبة ذلك الحيوان هو صاحب هذه الذبيحة، وكذلك مَنْ يحمل في يده طائرًا أو تقدمه دقيق، وإن وُجد أيُّ شكٍّ في الأمر، فإن توكيدًا شفهيًا يكفي لإزالة الشك. لكن التفسير المقبول منطقيًا هو أنه يُقصد بهذا التصرف الجازم التعبير عن تَوَحُّد مَنْ يُقرب الذبيحة مع الحيوان، بحيث يرمز مصير الحيوان إلى مصيره. فالموت هو عقوبة الخطيئة، والحيوان يموت بدل أن يموت العابد. لكن هذا لا يعني أن الحيوان عوقب بدل العابد، بل يعني أنه مات الذي يجب أن يكون عقوبة العابد لو أُوقعت عليه. ورش الكاهن لدم الذبيحة على المذبح، أيًا كان معناه الدقيق، إنما يُعبّر ببساطة عن أن حياة الحيوان قُدمت لله ذبيحةً للتكفير عن خطيئة مُقدّمها.

## ١-٢-٣ ذبائح يوم كيبور

أمّا الطقس التكريفيّ بامتياز فكان ذبائح "يوم كيبور" (يوم الكفارة) السنويّة التي كانت تُقدّم عن الأمة كلّها، وتشمل مجموعةً من الخطايا أكبر من تلك التي تشملها الذبائح الشخصية (لاويين ١٦). وقد تضمّن هذا اليوم طقساً غير معتاد يتضمّن تقريب تيسين، يُقدّم أحدهما ذبيحةً ويُطلق الآخر إلى البريّة، حاملاً ذنوب الشعب التي وُضعت عليه رمزياً بطقسٍ وُضع اليد الذي يؤدّيه الكاهن. والأفضل في فهم هذين الفعلين أن نراهما وجهين لطقسٍ واحد، لا طقسين منفصلين (Ruane 2016). ففي طقسٍ مشابهٍ يتضمّن تقديم عصفورين للتطهير من النجاسة (لاويين ١٤: ٢-٧)، يُطهّر دمّ العصفور المذبوح الشخص، في حين يرمز إطلاق العصفور الآخر إلى انتزاع نجاسته. وتتشابه حالة التيسين مع هذا الطقس. فإنّ أمكن التكفير عن الخطيّة بهذه الطريقة بوضعها على تيسٍ وإرساله إلى البريّة، لأصبح النظام الذبائحيّ كلّهُ دون معنى. لكن لا بدّ من موت الذبائح. "لأنّ نفس الجسد هي في الدم، فأنا أعطيتكم إياه على المذبح للتكفير عن نفوسكم، لأنّ الدم يُكفّر عن النفس" (لاويين ١٧: ١١).

ويُميّز وصف طقس يوم كيبور ما بين التكفير "عن مقدّس القدس". وعن خيمة الاجتماع والمذبح "من ناحية، والتكفير عن الكهنة وكلّ شعب الجماعة" (لاويين ١٦: ٣٣) من ناحية أخرى. فتتنظيف الجمادات يعني تطهيرها من النجاسة المتولّدة عن ممارسة الطقس، في حين يعني التكفير عن الأشخاص تقديم كفارة عن خطاياهم. "لأنّ في هذا اليوم يُكفّر عنكم لتطهيركم. من جميع خطاياكم أمام الربّ تطهرون" (العدد ٣٠). فدم

التيس الذي يرثه الكاهن، ودم الثور الذي يذبحه يكفر ليس فقط "عن مقدس القدس"، بل أيضًا "عن نفسه وعن بيته وعن كل جماعة إسرائيل" (العددان ١٦-١٧). وحالما يتطهر المذبح أيضًا حسب الطقس، يمكن أن يعمل الكاهن "محرقة ومحرقة الشعب، ويكفر عن نفسه وعن الشعب" (العدد ٢٤). وهكذا يكفر دم التيس المذبح عن خطايا الشعب، في حين يرمز إطلاق التيس الآخر إلى فاعلية الذبيحة في التكفير عن الخطية.

### ١-٣-١ المسيح كذبيحة

عندما نعود إلى تفسير العهد الجديد لما يعنيه موت يسوع بوصفه ذبيحة قربانية، من الضروري أن ننتبه إلى أن أهم شيء في عقيدة الكفارة ليس محاولة الوصول إلى الفهم الأصلي للذبائح، بل الكيفية التي فهمها بها كتبة العهد الجديد. فمثلاً يقول كاتب العبرانيين صريحاً: "لأنه لا يمكن أن دم ثيران وتيوس يرفع خطايا" (عبرانيين ١٠: ٤). وهو يكشف بذلك فهمه لغرض ذبائح العهد القديم، وهو على الأقل تقديم كفارة عن الخطية، ويكشف نظرتهم لتقديم المسيح نفسه ذبيحة بوصفه عملاً تكفيرياً بالحقيقة. فلم ير كتبة العهد الجديد المسيح على قياس تيس عزازيل الذي يُطلق حياً، ولا مقدمة الدقيق. بل يصل الأمر بكاتب العبرانيين، في تركيزه على الذبائح الحيوانية، إلى حد القول: "وبدون سفك دم لا تحصل مغفرة" (عبرانيين ٩: ٢٢).

يرى كتبة العهد الجديد موت المسيح حاسبين إياه تكفيرياً وإرضائياً. ففي ما يتعلق بالتكفير عن الخطية، يبذل كاتب العبرانيين كل الجهد ليبيّن أن المسيح، على النقيض من ذبائح العهد القديم "التي لا تستطيع

البتة أن تنزع الخطيئة“ (١٠ : ١١)، ”بعدهما قُدِّمَ مرَّةً لكي يحمل خطايا كثيرين“ (٩ : ٢٨)، أَبْطَلَ ”الخطيئة بذبيحة نفسه“ (٩ : ٢٦)، وبذلك ”نحن مُقدَّسون بتقديم جسد يسوع المسيح مرَّةً واحدة“ (١٠ : ١٠). ويقدمُ يوحنا المسيح بصفته خروف الفصح الذي تكمنُ في مَوْتِهِ قوَّة كَفَّارِيَّة، بخلاف ذبيحة الفصح الأصليَّة: ”هوذا حَمَلُ الله الذي يرفع خطيئة العالم“ (يوحنا ١ : ٢٩). ويستخدمُ بولس الرسول مصطلحاتٍ فنيَّة من سفر اللاويين للإشارة إلى المسيح بصفته ”ذبيحة خطيئة“، ”پري هامارتياس“ (peri hamartias) (رومية ٨ : ٣؛ راجع أيضًا عبرانيين ١٠ : ٦، ٨).<sup>٧</sup> وَمَنْ آمَنُوا بالمسيح صاروا متبرِّرين بدمه (رومية ٥ : ٩). فطاعة المسيح وبرُّه يأتیان بالحياة والتبرير ”هكذا ببرٍّ واحدٍ صارتِ الهبةُ إلى جميع الناس، لتبرير الحياة. لأنَّه... بإطاعة الواحد سيُجعل الكثيرون أبرارًا“ (١٨ : ٥-١٩).

أمَّا بخصوص الإرضاء، فالجدُّ الدائرُ لزمِنِ طویلٍ حول المعنى اللغويِّ لكلمة ”هيلاتيريون“ (hilastērion) في رومية ٣ : ٢٥ ”الذي

(٧) لا تستخدمُ ترجمة فان دايك العربيَّة تعبير ”ذبيحة خطيئة“ في رومية ٨ : ٣، بل تذكرُ ”ولأجل الخطيئة“ بحيث يكون النصُّ: ”لأنَّه ما كان الناموس عاجزًا عنه، في ما كان ضعيفًا بالجسد، فالله إذ أرسل ابنه في شبه جسد الخطيئة، ولأجل الخطيئة، دان الخطيئة في الجسد“. إلَّا أنَّ عبارة ”ولأجل الخطيئة“ تردُّ في بعض الترجمات الإنكليزيَّة ”ذبيحة خطيئة“ (Sin offering- NIV)، ”An offering for sin- NASB“ (الترجمة).

قَدَّمَهُ اللهُ كَفَّارَةً<sup>٨</sup> [hilastērion] بالإيمان بدمه“<sup>٩</sup>، شَتَّتَ الانتباه عن الضرورة المفاهيمية للإرضاء في فكر الرسول بولس. فإيًّا كَانَتِ الكَلِمَةُ التي اسْتَخْدَمَهَا الرسول هنا- لو كان قد كَتَبَ مثلاً “peri hamartias”، كما في رومية ٨: ٣، بَدَل “hilastērion”- لَظَلَّتِ القرينة تَتَطَلَّبُ أَنْ يُوَجِدَ موت المسيح حَلَّ المشكَّلة المَفْصَّلة في الأصحاحات ١-٣. وتظهر قَمَّة تصريجات الرسول بولس عن موت المسيح الكَفَّارِيَّ (رومية ٣: ٢١-٢٦) على خلفيَّة شرحه لغضبِ اللهُ على البشريَّة وإِدانتِه لها على خطيئَتِها. والشرح الذي يقدِّمه الرسول بولس لاحقاً لموت المسيح يجب أن يَحُلَّ هذه المشكَّلة، بَدْرُ غضبِ اللهُ وإنقاذنا من حُكْم الموت الذي يلاحقنا.

٨) الكَلِمَةُ المُسْتَخْدَمَةُ في كثير من الترجمات الإنكليزيَّة مثل “KJV, NASB, ESV” هي “إرضاء” (Propitiation). إلَّا أَنَّهُا تَرُدُّ في ترجمة “NIV” بمعنى “ذبيحة كَفَّارَةً” (Sacrifice of atonement). وتوضِّح الحاشية السفليَّة في الترجمة نفسها أَنَّ الكَلِمَةَ اليونانيَّة المترجمة إلى “ذبيحة كَفَّارَةً” تشير إلى غطاء الكَفَّارَةَ الذي كان على تابوت العهد كما في لاويين ١٦: ١٥-١٦ (المترجمة).

٩) للاطلاع على ملخَّص لهذا الجدل، انظر Bailey. لا خلاف حول أَنَّا نجدُ معانيَّ مُختلفةً جدًّا لكَلِمَةُ “hilastērion” في الترجمة السبعينيَّة وفي الكتابات اليونانيَّة بخلاف الكتاب المقدَّس، بما فيها كتابات اليهودية الهلنستيَّة. لكنَّ الخلاف يدور حول المعنى المقصود للكَلِمَةُ كما يستخدمها بولس في هذه المناسبة بالتحديد. والمعنى الغالب في الكتابات الأخرى غير الكتاب المقدَّس هو “الإرضاء” أو “قربان إرضائي”. وجدير بالذِّكر في هذا الصدد، أَنَّ موتَ شهداء المكابيين هو ما هَدَأ غضبَ اللهُ على إسرائيل (٢ مكابيين ٧: ٣٨)، وهكذا أدَّى دَوْرُ “القربان الإرضائي” (٤ مكابيين ١٧: ٢٢ codex S ٢٢؛ انظر Sibylline Oracles ٦٢٥، ٣-٢٨ حيث يتحقَّق إرضاءُ اللهُ بَدْيَحِ مِثَالِ الثيران والحملان). وتُكذِّبُ هذه الحالة المزاعم القائلة إِنَّ “hilastērion” يجب أن تكونَ جَماداتٍ مادِّيَّة. ومن ناحيةٍ أُخرى، تستخدمُ الترجمة السبعينيَّة كَلِمَةَ “hilastērion” للإشارة إلى “كاپوريت” (kapporet) أو غطاء تابوت العهد حيث يُرْسُ دم ذبيحة يوم كيبور، أو للإشارة بصورةٍ أشمَل إلى جوانب المذبح التي تُعْطَى بدم الذبائح (حزقيال ٤٣: ١٤، ١٧، ٢٠؛ عاموس ١: ٩). وبناءً على هذا التفسير، المسيح هو مركزُ الكَفَّارَةَ عن الخطيئة.

فالحلُّ في المسيح ”الذي قَدَّمَهُ اللهُ [hilastērion] بالإيمان بدمه“ (٣: ٢٥).  
وحتى إن أخذنا ”hilastērion“ هنا بمعناها السبعينيِّ مقابل معناها خارج الكتاب المقدَّس، فواضحٌ أن الرسول يستخدمُ التعبيرَ مجازياً؛ فالمسيح ليس قطعةً من أثاث الهيكل حرفياً! إلا أن التعبير إذا أُخِذَ مجازياً لا حرفياً قد ينقلُ مجموعةً متنوعَةً من الإيحاءات الغنيَّة المرتبطة بالذبيحة والكفارة، بحيث تصبح القراءة الانقسامية التي تفصل ما بين معاني الكلمة فصلاً قاطعاً بسبب الفهم الحرفيِّ لها قراءة غير مناسبة. لقد كان الرسول بولس يهودياً هلنستياً، تَحْمِلُ كتاباته طابعَ هذا الفكر (مثلاً اللاهوت الطبيعيُّ في رومية ١، أو عقيدة اللوغوس الكامنة في رومية ١١: ٣٦)، ومن المحتمل أنَّه تَوَقَّعَ من قُرَّائه الرومان أن يفهموا ”hilastērion“ بمعناها المعتاد. وفي الوقت نفسه؛ وباستعارة صورة من طقوس يوم الكفارة، ينقل إلى مستمعيه أيضاً فكرة العهد القديم عن التكفير بدم الذبيحة. وفي هذا الصدد يُعلِّقُ توماس هايكه (Thomas Heicke) قائلاً إنَّه في العهد القديم ”على سبيل التجريد، يتحوَّل الطقس نفسه إلى صورة مجازية“ ممَّا يضع ”الأساس ونقطة الانطلاق لتحوُّلاتٍ عدَّة، ومزيد من التجريدات، والأبعاد المجازية في اليهودية... والمسيحية (رومية ٣: ٢٥: المسيح بوصفه ”hilastērion“ - تكفيراً أو ذبيحة كفارة... إلخ)“ (Heicke 2016).

إذاً موت المسيح تكفيريٌّ وإرضائيٌّ: ”فبالأولى كثيراً ونحن متبرِّرون الآن بدمه نخلص به من الغضب“ (رومية ٥: ٩). فبالنظر إلى التأثيرات المتعدِّدة لدم المسيح، مؤكِّد أنَّ كلمة ”hilastērion“ متعدِّدة الأوجه في استخدام الرسول بولس لها؛ إذ تَجَمَّعَ بين كلِّ من التكفير والإرضاء، بحيث



إنَّ تَرجَمَها إلى “ذبيحة كفارة” تكاد تكون أفضل ما يمكن أن يأتي به المرء رغم أنَّها لا تحوي كلَّ الأوجه (انظر عبرانيّين ٢: ١٧؛ ١ يوحنا ٢: ٢، ٤: ١٠).

## عبد الربِّ في نبوة إشعيا

من الموضوعات المتكرّرة المهمّة الأخرى في العهد الجديد بخصوص موت المسيح هو عبد الربِّ في سفر إشعيا. لقد رأى كتبة العهد الجديد يسوع بوصفه العبد المتألّم الموصوف في إشعيا ٥٢: ١٣-٥٣: ١٢. فالعهد الجديد يقتبس عشر آيات من اثنتي عشرة آية هي إجماليُّ عدد الآيات للأصحاح ٥٣ من سفر إشعيا. هذا إضافة إلى ما يخر به العهد الجديد من إحالات وإشاراتٍ إلى هذا النصّ. وقد ذكّرتُ منها روايات الأناجيل الإزائيّة لكلمات يسوع في العشاء الأخير. وفي أعمال ٨: ٣٠-٣٥ عندما سأل الخصيّ الحبشيّ فيلبس بخصوص إشعيا ٥٣ قائلاً: “عن مَنْ يقول النبيُّ هذا؟” يقول السّفْر عن فيلبس “فبشّره يسوع”. ويُعدُّ مقطع بطرس ٢: ٢٢-٢٥ انعكاسًا على المسيح بصفته العبد الوارد في إشعيا ٥٣ “الذي حمّل هو نفسه خطايانا في جسده على الخشبة”. ويشيرُ عبرانيّين ٩: ٢٨ إلى إشعيا ٥٣: ١٢ في وصف المسيح بأنّه “قدّم مرّةً لكي يحمّل خطايا كثيرين”. ويتّضح تأثير إشعيا ٥٣ أيضًا في رسائل رومية وكورنثوس الأولى والثانية وغلاطيّة وفيلبيّ وتيموثاوس الأولى وتيطس. حتّى إنّ وليّم فارمر (William Farmer) أستاذ العهد الجديد يستخلص أنّ “هذه القرائن تُبيّن أنّ بحث مفهوم الخلاص في سفر إشعيا متأصل في العهد الجديد، وهو يتبلور من حيث شكله ومضمونه المعياريّان في إشعيا ٥٣” (Farmer 1998, p. 267؛ انظر أيضًا Bailey 1998 and Watts 1998).

واللافت للنظر، بل المذهل، بخصوص العبد في إشعياء ٥٣ هو أنه يتألم نيابةً عن خطايا الآخرين. وقد أنكر بعض الأكاديميين هذه الفكرة، زاعمين أن عبد الربّ يشارك فقط في الألم العقابي الذي حلّ باليهود المسييين. إلا أن هذا التفسير لا يُقدّم تبريراً مُقنعاً للصدمة التي يعكسها النصُّ مُجاهاً ما فعله يهوه من سحّقه لعبدّه (إشعياء ٥٢: ١٤-٥٣: ١، ١٠) وهو أقلُّ إقناعاً في ضوء التناقضات القويّة التي تُبرزها الضمائر العبريّة، والتي يرسمها النصُّ ما بين العبد المتألم والمتحدّثين بضمير المتكلّم الجمع:

”لكنّ أحزاننا حَمَلْهَا، وأوجاعنا حَمَلْهَا. ونحن حسبناه مصاباً مضرّوباً من الله ومذلّولاً. وهو مجروحٌ لأجل معاصينا، مسحوقٌ لأجل آثامنا. تأديب سلامنا عليه، وبحبره شُفينا. كلُّنا كغنم ضلّلنا. ملنا كلٌّ واحداً إلى طريقه، والربُّ وَضَعَ عليه إثمَ جميعنا“ (إشعياء ٥٣: ٤-٦).<sup>١٠</sup>

يمكننا أن نقارن ذلك بوضع الربّ لعقوبة إسرائيل ويهوذا على النبيّ حزقيال رمزياً، بحيث يمكن القولُ إنّه ”يحمل إثمهم [أو عقوبتهم]“ (حزقيال ٤: ٤-٦). لكنّ هنا في إشعياء ٥٣، يحمل عبد الربّ عقوبة خطايا إسرائيل لا رمزياً، بل واقعياً.

وإنّ لفكرة احتمال الألم بالنيابة جذوراً، كما رأينا، في الذبائح الحيوانيّة

١٠ انظر (Hermisson 2004) و (Hofius 2004) الذي يقول إنّ العقوبة البدليّة ”يُعبّر عنها مرّات عدّة في النصّ، ومؤكّد أنّها يجب أن تُرى بوصفها موضوعه المهيمن والمحوريّ“ (Hofius 2004, p. 164).

المنصوص عليها في سفر اللاويين؛ فالموت هو عاقبة الخطيئة، والحيوان يموت بدل أن يموت الخاطيء. وبطقس وضع الأيدي الذي يسبق عملية الذبح، يُعبّر العابد رمزياً عن توحّده مع الحيوان الذي سيذبحه. لكن يجب عدم فهم هذا التوحّد وكأنّ نفس العابد تحترق الحيوان سحرياً، بل يجب أن يفهم بدلاً. أي أنّ موت الحيوان هو رمزٌ إلى موت الخاطيء، "فيرضى عليه للتكفير عنه" (لاويين ١: ٤). وعلى نحوٍ مشابه، في إشعياء ٥٣ يُقال عن عبد الربّ إنّهُ "جعل نفسه ذبيحة إثم" (العدد ١٠).

لكن أحياناً ما يُقال إنّ فكرة تقديم بديلٍ بشريّ غريبةٌ تماماً على اليهوديّة، وهذا ليس صحيحاً في الحقيقة. ففكرة العقوبة البدليّة يُعبّر عنها صراحةً عندما يعرض موسى على الربّ أن يقتله بدل الشعب المرتدّ لكي "يُكفّر خطيئتهم" (خروج ٣٢: ٣٠-٣٤). ورغم أنّ يهوه يرفض عرض الكفارة البدليّة المقدّم من موسى، فثلاً: "ولكن في يوم افتقادي أفتقد فيهم خطيئتهم" (العدد ٣٤)، فالعرض واضحٌ دون شكّ، لكن يهوه رفضه، دون أن يتجاهله حاسباً إياه فكرةً عبثيةً أو مستحيلة. وبصفة مشابهة، رغم رفض يهوه المستمرّ للذبايح البشريّة، بخلاف ممارسات الأمم الوثنيّة، فقصّة أمرِ الله لإبراهيم بتقديم ابنه إسحاق (الذي يتعامل معه العهد الجديد بوصفه رمزاً إلى المسيح) تُبيّن أنّ هذا الأمر ليس مستحيلاً (تكوين ٢٢: ١-١٩). وفي إشعياء ٥٣ أيضاً يُنظر إلى فكرة تألم العبد بدلاً بوصفها أمراً مُستغرباً واستثنائياً؛ فالربّ أنزل بعبده البارّ ما رفض أن يُنزله بإسحاق وموسى.

وهناك اتّفاق عامٌّ على أنّ ألم العبد هو ألم عقابي. ففي العهد القديم، عندما يُستخدم تعبير "يحمل الخطيئة" بالإشارة إلى الأشخاص، يعني

عادةً يُحَسَّب مذنبًا أو يحمل العقوبة (مثلًا لاويين ٥ : ١، ٧ : ١٨، ١٩ : ٨، ٢٤ : ١٥؛ العدد ٥ : ٣١، ٩ : ١٣، ١٤ : ٣٤). إِلَّا أَنَّ عَبْدَ الرَّبِّ لَا يَحْمَلُ خطاياها، بل خطايا الآخرين (الأعداد ٤ و ١١-١٢). واللافت للنظر أَنَّهُ يمكن استخدام العبارة بالإشارة إلى عمل الكهنة المختص بالتكفير (مثلًا لاويين ١٠ : ١٧ : "لتحملا إثم الجماعة تكفيرًا عنهم أمام الرَّبِّ"). لكنَّ الكهنة، بخلاف عبد الربِّ، لا يتألَّمون وهم يفعلون ذلك. ويجري التعبير عن الطبيعة العقابية لألم عبد الربِّ تعبيرًا واضحًا في بعض الجُمَل مثل: "مجروحٌ لأجل معاصينا"، "مسحوقٌ لأجل آثامنا"، "تأديب سلامنا عليه"، "والربُّ وضعَ عليه إثم جميعنا"، "ضربَ من أجل ذنب شعبي" (الأعداد ٥ و ٦ و ٨). وتُميِّز هذه الحقيقة ما بين حَمَل عبد الربِّ للخطيئة، وحَمَل تيس عزازيل لها الذي لم يكن سوى أداة رمزيَّة لإزالة الخطيئة.

وإذ يحمل عبدُ الربِّ العقوبة التي يستحقُّها الشعب، يصالحُهُم مع الله. ورغم عدم استخدام لغة "كَبَارَ" (kpr)، فالمفهوم موجودٌ وواضح. فالعبد، باحتماله للألم، يجلبُ السلامة والشفاء (العدد ٥)، وهو أيضًا "يبرِّر كثيرين" (العدد ١١)، "ويشفعُ في المذنبين" (العدد ١٢).

وبالعودة إلى العهد الجديد، نجدُ أَنَّ الكَتَّابَ المسيحيِّين يفهمون يسوع بوصفه عبد الربِّ الذي يحمل الخطيئة في إشعياء ٥٣ : "الذي حَمَلَ هو نفسه خطايانا في جسده على الخشبة... الذي بجلده شُفِيْتُمْ" (١ بطرس ٢ : ٢٤). فالنصوص التي يكتنفها الغموض عندما تَوَخَّذ وحدها، تصبح حُمَلَةً بالمعاني في ضوء إشعياء ٥٣، ومنها مثلًا "المسيح مات من أجل خطايانا حسب الكتب" (١ كورنثوس ١٥ : ٣). وليس هناك نصٌّ آخرٌ في الأسفار

اليهودية يمكن فهمه، ولو من بعيد، على أنه يشير إلى موت المسيح عن خطايا البشر؛ فالتعبير النمطي "مات من أجل خطايانا" يشير إلى ألم بدلي عقابي.<sup>١١</sup> وتُفهم ٢ كورنثوس ٥: ٢١ "لأنه جعل الذي لم يعرف خطية، خطيةً لأجلنا، لنصير نحن برّ الله فيه"، على أنها ترديدٌ لأصداء إشعيا ٥٣ في كلِّ جزءٍ منها؛ فعبارة "الذي لم يعرف خطية" تستدعي إلى الذهن "عبي البار" الذي "لم يكن في فمه غش" (العددان ٩، ١١). وعبارة "[جعله] خطيةً لأجلنا" تستدعي "والربُّ وضع عليه إثم جميعنا" (العدد ٦). "لنصير نحن برّ الله فيه" تستحضر إلى الذهن "وعبي البار بمعرفته يرر كثيرين" (العدد ١١). ومرةً أخرى، نوّكد أنه ما من نصّ آخر في العهد القديم يقترب، ولو من بعيد، من محتوى هذه الجملة.

إذاً كتاب العهد الجديد في تتبّعهم لفهم يسوع لنفسه، رأوا المسيح بصفته العبد المتألّم المذكور في إشعيا ٥٣ الذي تألّم نيابةً عن الخطاة، حاملاً العقاب الذي يستحقونه كي يصلحهم مع الله.

### ٣-١ العدل الإلهي

يبرز موضوع متكرّر ثالث مهمّ بخصوص الكفارة في رسائل بولس الرسول، وهو العدل الإلهي. ولسنا هنا معنيين بتعليم بولس عن التبرير

١١ يتضح هذا المعنى لتعبير "من أجل" (hyper) في بعض التعبيرات مثل "أُسليم من أجل خطايانا" (رومية ٤: ٢٥)، حيث "من أجل" هي ترجمة لعبارة "dia" + مفعول به مباشر، بمعنى "نيابةً عن"، وتُذكرنا كلمة "أُسليم" وكلمة "خطايانا" بإشعيا ٥٣: ٧-٨؛ ويتشابه مع ذلك مرقس ١٠: ٤٥ حيث كلمة "عن" هي ترجمة لكلمة "anti" التي تعني "بدلاً من"، "بدلياً عن".

بالإيمان؛ لأنَّ هذا الموضوع لا يتعلَّق بالكفارة نفسها، بل بفوائدها التي تعود علينا. لكننا نودُّ أن نبحثَ في دور العدل الإلهيِّ في عمل الكفارة. والملاحظ أنَّ شرحَ الرسول بولس لكيفية إتمام موت المسيح للمصالحة مع الله حافلٌ بمصطلحاتٍ متجذِّرةٍ في الشريعة اليهودية عن القانون والعدالة.

### ١-٣-١ الموضوعات المتكررة للعدل

يخاطَبُ الله في العهد القديم بلقبٍ قضائيٍّ: ”ديان“ (تكوين ١٨ : ٢٥)، وهو يتصرَّفُ فعليًّا بوصفه ديانًا أو قاضيًّا. علاوةً على ذلك، هو ليس القاضي فقط، بل هو المشرِّع أيضًا. إنَّ لقبَ يهودية العهد القديم هو التوراة الإلهية (الناموس) التي حَكَمَتِ الحياةَ كُلَّها وعلاقةَ الإنسان بالله. ويحسب ليون موريس (Leon Morris) أنَّه من بين الاستخدامات المتَّين والعشرين لكلمة تورا في العهد القديم، سبعة عشر فقط لا تشير إلى ناموسِ الله. ومن بين المئة والسبعة والعشرين ذِكْرًا للكلمة ”حوق“ (hōq)، أي حُكْم، يرتبط ٨٧ بالرَّبِّ. وكلمة ”حوقًا“ (huqqah)، وهي كلمةٌ أخرى بمعنى حُكْم ترتبط أيضًا بالرَّبِّ في ٩٦ مرَّةً من ١٠٤، هي إجماليُّ عدد مرَّات ورودها. وكلمة ”مشباط“ (mishpāt) المرتبطة بالرَّبِّ ١٨٠ مرَّةً هي المصطلح المعتاد الذي يعني ”قضاء“، وتُستخدَم في صيغة اسم الفاعل للإشارة إلى الله بصفته القاضي. ويمكن أن تعني أيضًا قانونًا. وحتى فكرة العهد، ”بريت“ (berith)، هي فكرةٌ عقْدٍ قانونيٍّ. ومن المذهل أنَّ كُتَّاب العهد القديم غالبًا ما يُفضِّلون الصورة القانونية على آية صورةٍ أخرى عند الإشارة إلى ما يفعله الله (مثلًا ميخا ٦ : ١-٢؛ إشعياء ٣ : ١٣، ٤١ : ٢١). ويقول موريس إنَّ استخدام الفئات القانونية في ما يختصُّ

بالله في العهد القديم "متكرّر، ومتكرّرٌ جدًّا في الحقيقة، حتّى إنّ من الواضح أنّه يتطابق مع شيء متأصلّ في الفكر العبراني؛ فالقانون والرّب يسيران جنبًا إلى جنب" (Morris 1983, p. 181). والحقيقة أنّ من الصعب أن تجدَ دينًا أكثر ارتباطًا مع الفئات القانونيّة من يهوديّة العهد القديم.

### ١-٣-٢ الموضوعات المتكرّرة للعدل في العهد الجديد

يتملئ العهد الجديد بلغة عدليّة تعكس خلفيّة اليهوديّة. ووفقًا لحسابات موريس، يحوي العهد الجديد ٩٢ ذكْرًا للاسم "ذيكيوسيني" (dikaiosynē)، بمعنى "عدل" أو "برّ"، و ٣٩ مرّةً للفعل "ذيكيو" (dikaioō)، بمعنى "يبرّر" أو "يحسب الشخص بارًّا"، و ١٠ مرّاتٍ للاسم "ذيكيوما" (dikaiōma)، بمعنى "مرسوم" أو "حُكْم تبرير"، و ٨١ مرّةً للصفة "ذيكيوس" (dikaios)، بمعنى "عادل" أو "بارّ"، و ٥ مرّاتٍ لصيغة شبه الجملة "ذيكيوس" (dikaiōs) بمعنى "بعدل" أو "برّ". ويمزج الرسول بولس المصطلحات الدينيّة الطقسيّة مع القضائيّة في وصفه لموت المسيح:

"وأما الآن فقد ظهر برُّ الله بدون الناموس، مشهودًا له من الناموس والأنبياء، برُّ الله بالإيمان بيسوع المسيح، إلى كلّ وعلى كلّ الذين يؤمنون. لأنّه لا فرق. إذ الجميع أخطأوا وأعوزهم مجدُّ الله، متبرّرين مجانًا بنعمته بالفداء الذي بيسوع المسيح، الذي قدّمه الله كفّارة بالإيمان بدمه، لإظهار برّه، من أجل الصفح عن الخطايا السالفة بإمهال الله، لإظهار برّه في

الزمان الحاضر، ليكون بارًا ويبرّر مَنْ هو مِنَ الإيَّمان بيسوع“  
(رومية ٣: ٢١-٢٦).

تُراوح ترجمة “NRSV” الإنكليزية ما بين مصطلحات البرِّ والعدل. فمن الممكن أن يستخدم المرء مصطلحات البرِّ على طول الخطِّ بالتَّحاذٍ تعبير بولس الرسول “حُسِبَ بَرًّا” مِنْ رومية ٤: ٣، ٢٣-٢٤ بدلَ “يبرّر” بحيث تكون الجملة:

”محسوبين أبرارًا مجَّانًا بنعمته“. ومن ناحيةٍ أُخرى، يمكن أن يوضح استخدام مصطلحات العدل على طول الخطِّ نوع الرسول بولس في استخدام الألفاظ في العدد ٢٦: الله ”بارٌّ ومبرّر“.

### ١-٢-٣-١ ابرُّ الله

١-١-٢-٣-١ اهو صفة أم هبة؟

هناك جدلٌ كلاسيكيٌّ حول ما إذا كان تعبير ”ذيكويسيني ثيو“ (dikaiōsynē theou)، بمعنى ”برُّ الله“ أو ”عدله“، يشير إلى إحدى صفاتِ الله نفسه أم إلى البرِّ الذي يحسبه للمؤمنين. وأعتقد أنَّ من الواضح أنَّ التعبيرَ متعدِّد الأوجه؛ فواضح أنَّ تعبير ”برُّ الله بالإيَّمان“ يشير إلى البرِّ المحسَّب، حيث إنَّ صفاتِ الله ليست ”بالإيَّمان“. لكنَّ من الواضح أيضًا أنَّ عبارة ”ليكون بارًّا“ تُعبَّر عن خاصيَّة يمتلكها الله.



## ١-٣-٢-١ منظورٌ جديدٌ لبولس الرسول

ثارَ في الآونة الأخيرة جدلٌ حول هذا التعبير نتيجةً لما يُدعى ”منظورٌ جديدٌ لبولس الرسول“ (New Perspective on Paul)، وهو يفهمُ برَّ الله بمعنى أمانته للعهد. لكنْ إذا تبع المرء تحليلاً اختزالياً لبرِّ الله حاسباً إياه أمانته للعهد، فسيؤثّر هذا التحليل تأثيراً جذرياً في فهم المرء لعقيدة الكفارة عند بولس؛ لأنَّ التبريرَ عندئذٍ سيكون أنَّ الله يحتسبُ أمانة العهد لنا، وهو معنىٌ مشكوكٌ فيه، وهو في كلِّ الأحوال لا يفيد في الخلاص (فيلبي ٣: ٦-٩). إلا أنَّ هذا التفسير الاختزاليّ أثبتَّ أنه لا يصمدُ بالرجوع إلى المعجم (Irons 2015). وقد يكونُ أفضلُ فهمٌ لعدم معقولية هذه النظرة الاختزالية بطرح سؤال: ما عكس البرِّ؟ الإجابة: الإثم؛ فعكس البرِّ ليس خيانة العهد، بل الشرُّ والفجور (رومية ١: ١٨). وخيانة العهد هي واحدة من قائمة طويلة من الخطايا التي يسردها الرسول بولس وتؤدي إلى دينونة الله العادلة (رومية ١: ٢٩-٣١؛ ٢: ٢). أمَّا البرُّ فهو خاصيةٌ أخلاقيةٌ عامّة تتضمّن الأمانة، حيث إنَّ الحنثَ بالوعدِ فعلٌ خاطئ، لكنَّ البرَّ لا يُختزَل إلى الأمانة. علاوةً على ذلك، اختزالُ برِّ الله لأمانته العهدية هو دون معنى، لا سيّما من جهة علاقة الله بالأمم، حيث إنَّهم خارج نطاق العهد الذي قطّعه الله مع إسرائيل. وإن كان الإثم يعني خيانة العهد، فلا يمكن وصف الأمم بأنهم أئمة، وهو الوصف الذي يقوله بولس بوضوح. ولا يمكن أيضاً وصف أمميٍّ مثل أيُّوبَ بأنّه بارٌّ، حيث إنّه لم يكن أميناً للعهد.

ومنْ حُسنِ الحظِّ أنَّ أنصار المنظور الجديد ابتعدوا عن هذه الاختزالية الساذجة المتطرفة. فمثلاً جاي. دي. جي. دن (J. D. G. Dunn)، في ردّه

على نُقَّاده، يُقَرُّ أَنَّهُ لا يمكن اختزال المفهوم العبريِّ للبرِّ إلى الأمانة العهديَّة أو الخلاص؛ فلغة البرِّ في الأسفار العبريَّة تتضمَّنُ أيضًا عدلاً إلهيًّا عقابياً، يُفهم البرُّ بمقتضاه ”على أَنَّهُ يُقاس بمعياريٍّ أو نظامٍ مستقيم، أو بالصواب الأخلاقيِّ“، مع تقييد هذا الفهم أنَّ ”المعيار لا يُرى بوصفه مبدأً مثاليًّا مجرداً... بل بوصفه معياراً ملموساً في العلاقة“ ما بين الله والخلائق (Dunn 2008, pp. 63-64). لذا، عندما نأتي إلى رسالة رومية، يتَّضحُ أنَّ ”التسلسلُ في رومية ١ : ١٦-١٨، ٣ : ٣-٦ يتضمَّنُ بوضوح فكرةً أنَّ برَّ الله تُجاه الشعوب يتضمَّنُ الغضبَ والدينونة، ويحوي أيضًا الأمانة والخلاص“ (Dunn 2008, pp. 64-65). فمَنْ ينكر أنَّ ”dikaiosynē“ هو مصطلحٌ كتابيٌّ لا ينتبه انتباهاً كافياً إلى نصِّ رومية ٤ : ٤-٥ ”حيث الخلفيَّة الشرعيَّة واضحةٌ في الإلماح إلى أَنَّهُ لا يليق بالقاضي قانونيًّا أن ”يبرِّرَ الفاجر“... وحيث يتَّجه الفكرُ كلُّه ثانيةً نحو أن تُعزى حالة البرِّ إلى شخصٍ فاجر“ (Dunn 2008, p. 64).

### ١-٣-٢-٣-١ الإمهال الإلهيِّ

بعد أن يقول بولس إنَّ الله قدَّم المسيح ذبيحةً كفَّارة (hilastērion)، يزعم أنَّ الله فعَلَ هذا ليُظهِر عدله، حيث إنَّه كان قد صَفَحَ عن خطايا الأجيال السابقة. والمفترَضُ منطقيًّا أنَّ الفكرة هنا هي أنَّ امتناعَ الله عن معاقبة الخطايا السالفة أثارَ شكوكاً حول عدله (انظر ٢ : ٤). أمَّا الآن، فبموت المسيح الذبائحيِّ، تَبَرَّأَ عدلُ الله. كيف؟ المعنى المتضمَّن الذي يصعب تجاهلُه هو أنَّ هذه الخطايا نالتْ جزاءها العادل، فلا يمكننا في ما بعد أن نحسبَ أنَّ

الله تغاضى عنها أو تَرَكَهَا دون عقاب. لقد أخذَ العدلُ العقابيُّ، عدلُ الله، مجراه في المسيح. إلاَّ أنَّ بعضَ المُفسِّرين حاولوا مقاوَمَةَ هذا المعنى بأنَّهم حسبوا الرسولَ بولس يقول إنَّ الله يُظهِرُ أمانته العهديَّةَ بواسطة التغاضي عن الخطايا السالفة. لكنَّ أوَّلاً، تعتمدُ هذه القراءة على اختزاليَّة المنظور الجديد الهشّ. وثانياً، صيغة "dia" + المفعول المباشر لا تعني "بواسطة"، بل "بسبب"، لذا لا يستقيم القول: لأنَّ الله تغاضى عن الخطايا السالفة، هو الآن يقدِّم المسيح قرباناً ذبائحيّاً لإظهار أمانته. لكنَّ المعنى المتضمَّن هو أنَّ المسيح حمَلَ العقوبة المستحقَّة لتلك الخطايا، وبذلك برَّأ عدلُ الله. ويؤكدُ هذا الفهم نصُّ غلاطيَّة ٣: ١٣ حيث يقول الرسول بولس: "المسيح افتدانا من لعنة الناموس، إذ صار لعنةً لأجلنا". فبينما كنَّا ملعونين من الله بسبب عصياننا للناموس، أنقذنا المسيح بأخذ تلك اللعنة على نفسه.

### ١-٣-٢-٤ الغفرانُ الإلهيُّ

يضمُّ التبريرُ غفرانَ الخطايا، فمثلاً يكتبُ الرسولُ بولس قائلاً:

"كما يقول داودُ أيضاً في تطويب الإنسان الذي يحسب له  
الله برّاً بدون أعمال: «طوبى للذين عُفِرَتْ آثامهم وسُيِّرَتْ  
خطاياهم. طوبى للرجل الذي لا يحسب له الربُّ خطيَّةً»"  
(رومية ٤: ٦-٨).

جديرٌ بالذكرُ أنَّ هدفَ الغفرانِ الإلهيِّ كتابياً هو الخطاة، وهو أيضاً  
الخطايا؛ فالبشر ينالون الغفرانَ عن خطاياهم، لكنَّ خطاياهم أيضاً تُغفَر.

وهو ما يبيِّنُ أنَّ الغفرانَ الإلهيَّ ليس مجردَ تغييرِ موقفِ الله من الخطاة. ولا تقتصر تأثيرات الغفران الإلهيَّ على مجرد أنَّ الله يضعُ جانباً مشاعرَ الاستياء أو المرارة أو الغضب (أو قُل ما شئتَ، حسب تحليلك المفضَّل للغفران)، لكنَّه إزالة استحقاق العقوبة المصاحب للخطيئة. ونتيجةً للغفران الإلهي، الشخص الذي كان قبلاً يستحقُّ العقاب، لم يعد كذلك. فبفضل الغفران الذي يناله المرء في المسيح، لا يُحاسب على خطاياها. ”إذاً لا شيء من الدينونة الآن على الذين هم في المسيح يسوع“ (رومية ٨ : ١). فمن الواضح إذاً أنَّ الغفرانَ الإلهيَّ أقربُ كثيرًا إلى العفو القانونيِّ منه إلى الغفران بمفهومه الشائع لدينا.

### ١-٣-٢-١ البرُّ المحتسب

حسب تعليم بولس، يُعطى برُّ الله لكلِّ مَنْ يؤمن بيسوع؛ ففي رومية ٤ يستطرِدُ الرسول بولس في شَرْح أنَّ هذه الهبة تُمنَح على سبيل ”الاحتساب“، كما يُسوِّي التاجر حساباته. ورغم أنَّه يقال أحياناً إنَّ التبريرَ هو عمليةٌ تبرئة؛ وإنَّه لا يتضمَّنُ عمليةً إيجابيةً من مَنَح البرِّ، فليس في النصِّ ما يؤيِّدُ تخفيفَ معنى برِّ الله المحتسب لنا إلى هذا الحدِّ. فحسب الكتاب المقدَّس، برُّ الله هو خاصيَّةٌ غنيَّةٌ وزاهرةٌ بمعانٍ عدَّة، وليست مجردَ غياب الذَّنْب. ومن الواضح أنَّ برِّ الله وكلِّ ما يحويه من كمال أخلاقيِّ يُحتسب للمؤمنين (انظر فيلبِّي ٣ : ٦-٩). ويُعبَّرُ عن هذه الفكرة بوضوح في ٢ كورنثوس ٥ : ٢١ : ”لأنَّه جعلَ الذي لم يعرف خطيئةً، خطيئةً لأجلنا، لنصيرَ نحن برِّ الله فيه“. وليس هناك سندٌ تفسيريٌّ لتخفيف هذا التصريح: تُضافُ خطيئتنا إلى حسابِ المسيح، ويُحسَبُ برُّ الله لنا.

## ٤-١ التمثيلُ النيابيُّ

يُعطى الوعدُ ببرِّ الله لِمَنْ هم ”في المسيح“. وهو ما يأتي بنا إلى عنصرٍ آخرٍ في عقيدة العهد الجديد عن الكفارة: المسيح بصفته نائباً عنا.

### ١-٤-١ ذبائحُ العهد القديم

فكرةُ التمثيلِ النيابيِّ واضحةٌ أصلاً في بعض ذبائح العهد القديم. لأنَّه بينما كانت التقدّماتُ اليوميَّةُ تُذبحُ بيد مُقدِّم الذبيحة نفسه، ففي يوم الكفارة لم يُسمَح بدخول خيمة الاجتماع إلاَّ لرئيس الكهنة فقط الذي كان يعمل بهذا على تمثيل الشعب أمام الله، مُقدِّماً الذبيحة عنهم، ومعتزفاً بخطاياهم على تيس عزازيل (لاويين ١٦: ١٧).

### ٢-٤-١ المسيح بصفته نائباً عنا

في العهد الجديد، يصف بولس الرسول المسيح بأنَّه نائبٌ عنا. أوَّلاً، هناك الاتِّحادُ الجمعيُّ لكلِّ البشريَّة مع المسيح الذي هو النموذج المضادُّ للإنسان الأوَّل، آدم. ويصرِّح بولس الرسول بالقول: ”فإذاً كما بخطيئة واحدة صار الحُكْم إلى جميع الناس للدينونة، هكذا ببرِّ واحدٍ صارتِ الهبةُ إلى جميع الناس، لتبرير الحياة. لأنَّه كما بمعصية الإنسان الواحد جُعِلَ الكثيرون خطاة، هكذا أيضاً بإطاعة الواحد سيُجعل الكثيرون أبراراً“ (رومية ٥: ١٨-١٩). فذبيحة المسيح الكفاريَّة تُفهم هنا على أنَّها عالميَّة النطاق. وهكذا تبرز طبيعة موت المسيح نيابةً عنا في قول الرسول بولس: ”إذ نحن نحسب هذا: أنَّه إن كانَ واحدٌ قد مات لأجل الجميع، فالجميع إذًا ماتوا“

(٢ كورنثوس ٥ : ١٤). فليس الأمر مجرد أن المسيح ماتَ مكاني، بل ما فعله نائبي فعلته أنا. لقد كان موتُ يسوع موتنا نيابياً. وهذا هو أيضاً معنى كلمات كاتب العبرانيين: ”لكي يذوق بنعمة الله الموت لأجل كل واحد“ (عبرانيين ٢ : ٩).

ثانياً، هناك اتحادُ المؤمنين مع المسيح الذي بمقتضاه يستفيدون من موته الكفاريّ (رومية ٦ : ٣-١١). وهنا لا يتحدثُ الرسول بولس بشيءٍ عالميّ النطاق، بل يؤمن بأنَّ ”الذين ينالون فيصُّ النعمة وعطيَّة البرِّ، سيملكون في الحياة الأبدية بالواحد يسوع المسيح“ (رومية ٥ : ١٧). فاستفادتنا من الموت الكفاريّ للمسيح تتحقَّق بالإيمان الذي يتَّوج بالمعمودية. لذا فهذا الجزء من رسالة الرسول بولس لا يتحدث حقيقةً بكيفية تمثيل المسيح لنا على الصليب، بل بشأن اتِّحادنا معه بالإيمان بصفتنا مسيحيين حقيقيين. ويقول الرسول بولس إنَّه: ”كلُّ من اعتمدَ ليسوع المسيح اعتمدنا لموته“ (رومية ٦ : ٣)، إذا نحن ”قد متنا مع المسيح“ (العدد ٨)، ”[صُلبنا] معه“ (العدد ٦). وأيضاً بقيامته أصبحنا ”[أحياء] من الأموات“ (العدد ١٣). فبفضل اتِّحادنا مع المسيح، يصير موته وقيامته لنا أيضاً (انظر كولوسي ٢ : ١٢). لقد عَيَّن الله المسيح فادياً لنا، لكننا لا نستفيد من موته الكفاريّ إلا إذا كنا ”في المسيح“. ونحن نكون في المسيح بالإيمان والمعمودية اللذين بهما نتوحدُ مع موته وقيامته. وهو ما يعني أننا نقبلُ أن يمثلنا. أمَّا مَنْ يرفض المسيح، فهو يرفض تمثيل المسيح له، ومن ثمَّ لا يكون متَّحداً مع المسيح.

تتضمَّنُ عقيدة الكفارة عند بولس الرسول إذاً جانباً تمثلياً قوياً؛ فالمسيح، مثل آدم، يمثلُ كلَّ إنسان أمام الله ويموت عنه. علاوةً على

ذلك، مَنْ يقبل غفران الله وبرّه بالإيمان، يصبح بمقتضى ذلك المستفيد الفعليّ من موت المسيح وقيامته نيابةً عنه.

## 0-1 الفداء

تضمُّ عقيدة الكفارة في العهد الجديد جوانبَ أخرى كثيرة، لكنّ المجال لا يتسعُ إلاّ لذكر جانبٍ آخر: الفداء. في العالم القديم ارتبطتْ فكرةُ الفداء بشراء أسرى حربٍ من السبي، أو عبيدٍ من العبوديّة. وكان يمكن تسمية الثمن فدية. وفي ذبائح معيّنة في العهد القديم، كان يمكن الاستعاضة عن الذبيحة الحيوانيّة بفدية تُعدُّ وسيلةً للكفارة. ويُدعى الله فاديّ إسرائيل، وإن كان بصفته الله لا يحتاج إلى دفع فدية كي يحرّر الشعب. وعملُ الله الفدائيّ العظيم في العهد القديم هو الخروج المقرون بالفصح.

وكما رأينا، وَصَفَ يسوع إرسلّيته بوصفها بذل نفسه "فدية عن كثيرين" (مرقس ١٠ : ٤٥). فقد كانت حياته ثمناً لتحريرنا من أسر الخطيّة. وهكذا لم يرَ كتبة العهد الجديد فداءنا بلا ثمن: "عالمين أنّكم افتديتم... بدم كريم، كما مِنْ حَمَلٍ بلا عيب ولا دنس، دم المسيح" (١ بطرس ١ : ١٨-١٩)، "الذي فيه لنا الفداء بدمه" (أفسس ١ : ٧)، دَخَلَ يسوع مرّةً واحدةً إلى الأقداس "بدم نفسه... فوجد فداءً أبدياً" (عبرانيّين ٩ : ١٢)، لذا يُدكَر بولس الرسول الكورنثيّن قائلاً: "قد اشترَيْتُمْ بثمن" (١ كورنثوس ٦ : ٢٠).

ويردّد كاتبُ العبرانيّين أصداءَ كلمات يسوع في العشاء الأخير وهو يرى موته الفدائيّ تدشيناً لعهدٍ جديد، وغفراناً للخطايا: "هو وسيط

عهد جديد... إذ صار موتٌ لفداء التعديّات التي في العهد الأوّل“  
(عبرانيّين ٩: ١٥). ويصفُ يوحنا رؤيته لعبادة الخروف المذبوح المعظّم:

مستحقُّ أنت أن تأخذ السّفَرَ وتفتحَ حُتومَه، لأنّك ذُبِحْتَ  
واشترَيْتِنَا لله بدمك من كلّ قبيلةٍ ولسانٍ وشعبٍ وأُمَّةٍ،  
وجعلتِنَا لإلهنا ملوكًا وكهنة، فسنملك على الأرض (رؤيا  
٥: ٩-١٠).

وهكذا يتحقّق القصدُ في العهد القديم: ”وأنتم تكونون لي مملكة كهنة  
وأُمَّة مقدّسة“ (خروج ١٩: ٦).

## ١-٦ ملاحظات ختامية

لو أرادت أيّة نظريّة مُرضية في الكفارة أن تُقدّم نفسها على أنّها نظريّة  
مسيحيّة، يجب أن تتوافق مع المحتوى الذي استعرضناه من الكتاب  
المقدّس. وإذ نتقل إلى تاريخ العقيدة بخصوص تعليم الكفارة، يجدر  
بنا أن نضع في أذهاننا تعليق فارمر: ”يبدو أنّ بعض المُفسّرين... يظنّون  
أنّ العقيدة المسيحيّة أتت إلى الوجود عمومًا بالمجامع المسيحيّة في وقتٍ  
لاحقٍ من تاريخ الكنيسة. لكنّ الحقيقة أنّ العقيدة المسيحيّة تبدأ بنصوص  
الكتاب المقدّس، وبأقدم تفسيرات تلك النصوص التي نجدُها في العهد  
الجديد نفسه“ (Farmer 1998, p. 275).



## الفصل الثاني

# تاريخ عقيدة الكفارة

نظرًا إلى انشغال آباء الكنيسة بمجادلات حول شخص المسيح، لم يكرسوا وقتًا كافيًا للتفكير في ما أُطلق عليه اللاهوتيون لاحقًا عمل المسيح (مثلًا إتمامه للكفارة). فما من مجمع مسكونيٍّ واحدٍ أصدرَ إقرارًا واحدًا في موضوع الكفارة، تاركين الكنيسة دون أيِّ إرشادٍ مجمعيٍّ. وعندما ذكّر آباء الكنيسة موضوع الكفارة، جاءت تعليقاتهم مُقتَضِبَةً، وكانت غالبًا غيرَ قاطعة.

وتعكّس ملاحظات الآباء حول الكفارة تعدّد الموضوعات المتكرّرة للعهده الجديد وتنوّعها، وقد ورثوها من كُتّاب الأسفار (Mitros 1967). فكتّب يوسيبوس (Eusebius) مثلًا:

حَمَلُ اللَّهِ... ضَرَبَ عَنَّا، واحتمل عقوبةً لم يكن يستحقّها،  
وكنا نحن من نستحقّها لكثرة خطايانا، ومن ثمّ صار سببُ

غفران خطايانا لأنه قَبِلَ الموتَ عنا، ونَقَلَ إلى نفسه ما كُنَّا نستحقه من جَلْدٍ وإِهاناتٍ وِخْزِي، وأنزَلَ بنفسه اللعنة التي كانت من نصيبنا بأن جُعِلَ لعنةً لأجلنا. وما ذلك سوى ثمن نفوسنا. لذا، تقول النبوةُ عَنَّا: ”وَيُحْبِرُهُ شُفِينَا“، وأيضًا ”الرَّبُّ أَسَلَمَهُ من أجل خطايانا“ (Demonstration of the

.Gospel 10.1)

وتماشياً مع إشعياء ٥٣ وغلاطية ٣: ١٣، يستخدم يوسيبوس موضوعات الذبيحة، والألم النيابي، والبدلية العقابية، وإرضاء العدل الإلهي، والتمن المدفوع فدية. وقد عبّر أوريغانوس، وكيرلس الأورشليمي، ويوحنا ذهبي الفم، وكيرلس السكندري، وغيرهم عن معانٍ مشابهة (Rivière 1909).

وفي الوقت نفسه صَوَّرَ الآباء موت المسيح بوصفه نصرًا ساحقًا على الشيطان، وهي نظرةٌ إلى الكفارة عُرِفَتْ بِاسْمِ نظرية المسيح المنتصر (Aulén 1969) (Christus Victor). ويركز الأكاديميون المحدثون على هذا الجانب من تعليم الآباء، وهو ما يرجع دون شك إلى خصوصيته وغرابته.

## ٢-١ نظرية المسيح المنتصر

سادت هذه النظرية نحو ٩٠٠ عام، منذ إيريناوس وأريغانوس إلى زمن أنيسلم. ووفقاً لهذه النظرة، أدت تضحية المسيح بحياته إلى تخلص البشرية من العبودية للشيطان، ومن الفساد والموت اللذين نتجا عن الخطية. وقد فسَّرَ الآباءُ أحياناً فدية يسوع بأن حياة المسيح كانت فعلياً وحرفياً ثمن

تحرير البشر من العبودية. وبطبيعة الحال، أثار هذا التفسير سؤالاً حول مَنْ دُفِعَتْ له الفدية. وكانت الإجابة الواضحة هي إبليس، حيث إنه هو مَنْ استعبدَ البشر (٢ تيموثاوس ٢: ٢٦؛ ١ يوحنا ٥: ١٩). لقد قَبِلَ اللهُ أن يُسَلِّمَ ابنه لسلطان الشيطان مقابل البشر المحتجزين أسرى لَدَيْهِ.

فقد سأل أوريغانوس مثلاً:

لكن لِمَنْ قَدَّمَ المسيح نفسه فدية؟ مؤكِّدٌ ليس اللهُ. أيمنُ أن يكون للشَّيْطَانِ؟ لأنَّنا كُنَّا تحت سلطانه حتَّى تُعْطَى له فدية عنَّا، حتَّى إنَّ كانت حياة المسيح. لقد خُدِعَ الشَّيْطَانُ وافترَضَ أنَّه قادر أن يَتَسَيَّدَ على النفس غير عالمٍ أنَّ إمساكه [بالمسيح] يتضمَّنُ امتحاناً لقوَّته يفوق طاقته...لذا، لم يَكُنْ فداؤنا بذهبٍ أو مالٍ يَفْنَى، بل بدمِ المسيح الثمين (Commentary on Matthew xvi.8).

وعادةً ما حُسِبَتْ هذه الاتِّفَاقِيَّةُ ما بين الله والشيطان خدعةً ماهرةً جازت على الشيطان؛ فالابن، الأقنومُ الثاني في الثالوث، لم يكن ممكناً أن يقعَ في أسْرِ الشيطان. إلَّا أنَّ الابنَ بتجسُّده ظَهَرَ ضعيفاً وعُرِضَ للأذى مثل أيِّ إنسانٍ آخر تحت سُلْطَةِ الشيطان. ولم يُظْهِرِ الابنُ قوَّته الإلهية إلَّا بعد تحرير الأسرى، وذلك بقيامته من الأموات، مُحَطِّطاً قيود الموت والجحيم، ومنفَلِتاً من سلطان الشيطان. وقد اقترح غريغوريوس النيصي تشبيهاً مشهوراً لخدعةِ الله الذكيَّةِ للشيطان:

”لضمان سهولة قبول الفدية عنا من جانب طالبيها، أُخفي اللاهوت تحت حجاب طبيعتنا حتى يتلع الشيطان صنارة اللاهوت مع طعم الجسد، مثل السمك الجائع“  
(Catechetical Oration 24).

لكن لم يوافق الجميع على نموذج الفدية الذي وضعه أوريغانوس. فمثلاً أدان غريغوريوس النازياني بشدة نموذج الفدية؛ لأنه جعل الشيطان هدف الموت الكفار لل المسيح (Oration 45.22). لكن ظهرت نسخة مختلفة من نظرية المسيح المنتصر، لا سيما بين الآباء اللاتين، ووفقاً لهذه النظرية لم يعط المسيح فدية للشيطان، بل كان ضحية هجمة الشيطان المميتة. وغالباً ما يحدث خلط ما بين نموذج الفدية وهذا النموذج السياسي من نظرية الفدية، كما يُطلق عليه. لكن هذا النموذج يعزو هزيمة الشيطان الساحقة إلى تجاوزه للحد في سلطانه. وكما هي الحال في نموذج الفدية، يُعتقد أن الشيطان كان يتمتع بحق استعباد الخطاة بإذن من الله. وظناً من الشيطان أن المسيح جسد بشري معرض للضعف، هاجمه وقتله. لكن المسيح، بخلاف الخطاة المستعبدين لسلطان الشيطان، كان خالياً تماماً من الذنب، لذا لم يكن يستحق الموت. وبهذا تجاوز الشيطان حدود سلطانه في المطالبة بأحقية في المسيح، وهذا ما يُبرر لله تحرير أسرى إبليس (Augustine On the Trinity 4.13.17).

ومن أهم ملامح نظرية المسيح المنتصر التي تبنّاها آباء الكنيسة هي اقتناعهم الكاسح بأن تجسد المسيح وموته لم يكونا ضروريين لفداء الإنسان. فقد أكد أغسطينوس بكل جرأة قائلاً: ”أحمق من يقول إن حكمة الله لم

تكن قادرةً أن تُحرّر البشر بطريقةٍ أُخرى غير اتّخاذ طبيعةٍ بشريّة، والميلاد من امرأة، ومعاناة كلّ ما عاناه على أيدي الخطاة“ (De Agone Christiano) (xi). فنظرًا إلى قدرة الله غير المحدودة، كان يمكنه أن يُحرّر البشر من سلطان الشيطان مباشرةً. إلّا أنّ الآباء غالبًا ما أبرزوا رغبة الله في الانتصار على الشيطان، لا بالقوّة وحدها، بل بوسائلٍ عادلةٍ تحترم “حقوق” الشيطان. فالخطئة كلّها تمّت باختيار الله الحرّ وهو عالمٌ بأنّها الأنسب.

ويُرجّح جورج سميتون (George Smeaton) أنّ آباء الكنيسة بسبب تركيزهم على عواقب الخطيّة، وهي الموت في الأساس، وليس على الخطيّة نفسها، رأوا أنّ الله في قدرته المطلقة كان يستطيع أن يفدنا بلا كفارة. ولم يكن موت المسيح مطلوبًا لإرضاء عدل الله. ”لقد فصلوا ما بين إرادة الله الحرّة، وكمال طبيعته الأخلاقيّة- الاستقامة والحكمة والصالح“ (Smeaton 1957, p. 509). فقد رأوا أنّ الله اختار بحرّيته أن يتخذ طبيعةً بشريّة في المسيح حاسبًا إيّاها وسيلةً مناسبةً للتعامل مع الفناء البشريّ والموت.

## ٢-٢ نظريّة الترضية

كان كتاب أنسلم بعنوان: ”لماذا صار الله إنسانًا؟“ ([Why God Became Man] Cur Deus homo) الذي كُتِبَ عام ١٠٩٨ م، هو أوّل معالجةٍ نظاميّة لعقيدة الكفارة، وهو عمَلٌ لا يضاويه آخر في الأهميّة على مدار تاريخ العقيدة، كما أنّه خطوةٌ فاصلةٌ ما بين عصر الآباء والعصور الوسطى. ورغم أنّ نظريّة أنسلم الشاملة في الكفارة تضمّ عناصرٍ أساسيّة من نظريّة المسيح المنتصر، ومنها انتصار الله على الشيطان، وتضمّ أيضًا تبريرًا منطقيًا

لعدم تحقيقه ذلك على نحو مباشر (I.23 and II.19)؛ فالفكرة المحورية في نظرية أنسلم مختلفة تمامًا.

فالشكوى الأساسية عند أنسلم بخصوص نظرية المسيح المنتصر هي أنها لا تكفي بمفردها لتفسير سبب اتّخاذ الله هذه الخطوة العجيبة من إرسال ابنه ليتألّم ويموت كي يفدي البشرية. وعلى خلاف أصحاب نظرية المسيح المنتصر، يجادل أنسلم أن خلاص البشرية أكبر بكثير من هزيمة الشيطان. فهو يتعلّق بإرضاء الله أمام خطايا الإنسان. وهو ما استلزم تجسّد المسيح وآلامه.

لكنّ المؤسف هو أنّه غالبًا ما يُساءل التعبير عن نظرية الترضية عند أنسلم في الكتابات الثانوية؛ فعادةً ما يُقال إنّ الاهتمام الأوّل لأنسلم هو أنّ خطيئة الإنسان كانت في حقّ الله، فكأنّ أنسلم يريد أن يردّ الاعتبار لله. ويقال إنّه يصوّر الله كأنه سيّدٌ إقطاعيٌّ تطالب كبرياؤه المجروحة بنوع من الترضية حتّى يغفر الإهانة. ولما كان غفران الإهانة بروح نبيلة دون المطالبة بترضية يجعل الله أعظم بكثير، فإنّ نظرية أنسلم تفشل في توضيح ضرورة الموت الكفاريّ للمسيح.

إلا أنّ قراءة أنسلم قراءةً دقيقةً تكشف أنّ اهتمامه الأوّل هو عدل الله وما له من متطلّبات أخلاقية؛ فالخطيئة تُهينُ الله حرفيًّا، لكنّ سبب عدم استطاعة الله أن يتجاهل الإهانة ببساطة هو أنّه ليس من العدل أن يفعل ذلك، لذا يتناقض مع صميم طبيعته.

ويُعرّف أنسلم الخطيئة بأنّها الفشل في إعطاء الله ما يحقّ له (ما يستحقّه).

وما هذا الذي يحقُّ لله؟ هو إنَّه“ يجبُ أن تخضع كلُّ أمنيّةٍ لدى المخلوق العاقل لإرادةِ الله“. يقول أنسلّم: ”هذا هو عدل الإرادة أو استقامتها التي تجعلُ الكائنَ عادلاً أو مستقيماً في قلبه، أي في إرادته. وهذا هو دَيْن الكرامة الوحيد والكامل الذي نُدين به لله والذي يطلبه منّا“. لذلك، فالإكرامُ الذي نُدين به لله هو أن نكون عادِلين أو مستقيمينَ في إرادتنا. ”مَنْ لَا يُقَدِّمُ اللهُ هَذَا الْإِكْرَامَ الَّذِي يَسْتَحِقُّهُ، يَسْلُبُ اللهُ مَا لَهُ وَيُهِينُهُ، وَهَذِهِ هِيَ الْخَطِيئَةُ“ (I.11).

بالنظر إذاً إلى الطبيعة الأخلاقية لإهانةِ الله، يسأل أنسلّم: ”هل يليقُ بالله أن يزيلَ الخطايا بالعطف وحده، دون دَفْعِ أيِّ ثمنٍ مقابلَ كرامته المسلوّبة؟“ يجيب أنسلّم بالنفي: ”يعني الإبراء من دَيْنِ الخطيئة بهذا الأسلوب عدم عقابها. وحيث إنَّه لا يصحُّ إلغاء الخطيئة دون تعويض أو عقوبة، أي إن لم تعاقب، فيعني هذا أنّها تُرِكَتْ تمرُّ دون سداد دَيْنِها“ (I.12). فليس الاهتمام هنا بمجرد اللياقة، بل من الخطأ ترك الخطيئة دون عقاب. فالاهتمام هنا هو بالعدل. ”حقاً هذا النوع من العطف من جانبِ الله يتناقض تماماً مع العدل الإلهي الذي لا يسمحُ إلاّ بالعقاب بوصفه تعويضاً عن الخطيئة“ (I.24). المشكلة الرئيسيّة إذاً ليست الكرامة، بل العدل؛ فالاهتمام الأوّل لأنسلّم هو اهتمامٌ أخلاقيّ، وليس مجرد اهتمامٍ بالكرامة المُهانة.

ومن المذهل أن أنسلّم يدركُ علاقةَ نظريّة ”الأمر الإلهي“ (Divine Command Theory) في الأخلاق باهتمامه بالعدل؛ ففي نظريّة ”الأمر الإلهي“، ليس على الله أيُّ واجباتٍ يتممها؛ لأنّ الواجبات تُقرَّر وفقاً للأوامر الإلهية، والمفترض أن الله لا يُصدر أوامر لنفسه. لكن إن كان الله غير مُلزَم بأيِّ واجباتٍ أخلاقية، فلا معنى أن نقول إنّه ارتكبَ فعلاً ظالماً.

لذا، يسأل أنسلِم: ما دام الله لا يخضع لأيِّ قانون؛ وما دامت إرادته هي ما يُحدِّد الصواب، وحيث إنَّه غايةٌ في الرحمة، فلماذا لا يتجاهل ببساطة الأذى الذي أُحِقَّ به (I.12)؟ وردًّا على السؤال، يُقدِّم أنسلِم الحلَّ المناسب لمعضلة أوطيفرون<sup>١٢</sup> (Euthyphro Dilemma): "ليس هناك ما هو أكثر عدلاً من العدل الأعلى، وهو... ليس سوى الله نفسه" (I.13). فالله ليس حرًّا أن يفعل "أيَّ شيء لا يليق بطبيعته الإلهية". فلمَّا كانت "طبيعة الله" تضع حدودًا للحرية الإلهية "فليس من حرِّيته ولا عطفه ولا إرادته أن يدع الخاطيء ينجو بفعلته دون عقاب" (I.12). "ولمَّا كان من المستحيل أن يتناقص الله مع ذاته، فلا يمكن أن يكون عطفه من هذا النوع" (١، ٢٤). فطبيعة الله نفسه أو شخصيته الأخلاقية تستلزم عقاب الخطيئة.

والحقيقة أن أنسلِم يقبل طريقتين للوفاء بمطالب عدلِ الله: العقاب أو التعويض (الترضية). وهكذا يُقدِّم أنسلِم لمن يضع نظرية في الكفارة هذا الاختيار: حيث إنَّه لا بدَّ من الوفاء بمطالب العدل الإلهي، فلا بدَّ من توقيع العقوبة على الخطيئة أو التعويض عنها. وقد اختار أنسلِم البديل الثاني، إذ افترض طبيعة الحال أن العقوبة ستؤدِّي إلى هلاك البشر أبدئًا. وعلى العكس، اختار المصلحون البروتستانت لاحقًا البديل الأوَّل، ورأوا أنَّ المسيح حملَّ العقوبة التي كنَّا نستحقُّها. وهكذا يقفُّ أنسلِم والمصلحون على أرضية واحدة: لكي يكون الخلاص ممكنًا، لا بدَّ من إرضاء العدل الإلهي بطريقة ما.

١٢ أوطيفرون هو نبيٌّ عاش في أثينا القديمة، ويتخيَّل أفلاطون حوارًا ما بين أوطيفرون وسقراط، يدور ملخصه حول سؤال مفاده: هل تحبُّ الآلهة الناموس الأخلاقي لأنَّه خيرٌ في ذاته، أم أنَّ الناموس الأخلاقي خيرٌ لأنَّ الآلهة تحبُّه؟ (الترجمة).



ويعرّف أنسلّم التعويض أو الترضية بأنها ”سداد طوعي للدين“ (I.19). وهو يشرح أنّ الصعوبة التي نواجهها في سداد ديننا هي أنّه ليس هناك ما يمكننا أن نقدّمه لله تعويضاً عن خطيئنا؛ لأننا مدينون له من الأساس بالطاعة الكاملة. وما يُفاهمُ تعقيدَ موقفنا أنّ علينا، كي نُعوّض الله، أن نردّ أكثر ممّا كان مستحقاً علينا في الأصل، وطبقاً لحجم إساءتنا لله بإهانة كرامته، ما يجعل ديننا بلا حدود. لذلك ليس من يدفع ديناً بهذا المقدار سوى الله نفسه، لكن ليس أحدٌ مجبراً أن يدفع الدين سوى الإنسان. وهو ما يستتبع أنّ خلاصنا يتطلّب أن يصيرَ الله إنساناً. ”إذاً إن استلزم الأمر... أن يتألّف الملكوت السماوي من بشر؛ ولا يمكن تحقيق ذلك إلا بإتمام الترضية المذكورة آنفاً التي لا يستطيع إتمامها إلا الله، ويجب ألا يتممها أحدٌ إلا الإنسان - فمن الضروري أن يتممها الله - الإنسان“ (II.6).

ويؤكد أنسلّم أنّه في تجسّد الأقيوم الثاني في الثالث، تتحدّ طبيعتان كاملتان في شخص واحد (II.7). ولا يمكن أن توجد الهدية التي يقدمها المسيح المتجسّد لله في أيّ شيء سوى نفسه، لذا يجب أن يُقدّم نفسه لله. ولما كان المسيح بلا خطية، فإنّه لم يكن تحت التزام أن يموت. لكنّه بتقديم حياته طوعاً، يُقدّم لله هدية غير محدودة القيمة، وهو لم يكن مديناً بها (II.II). وبحسب منظور أنسلّم، لا يموت المسيح مكاننا ولا يدفع عقوبة خطايانا، لكنّه يقدم تعويضاً لله نيابةً عنا. وعندما يؤكّد أنسلّم أنّ المسيح ”أسلم نفسه للذبح تحقيقاً للعدل“ (II.18b)، يجب أن نضع في أذهاننا أنّه يمكن تلبية مطالب العدل إمّا بالعقوبة وإمّا بالتعويض. والمسيح يُقدّم تعويضاً.

كيف إذا تفوز هديته حياة المسيح بخلصنا؟ يقول أنسلم إن العدل الإلهي يتطلب من الله الأب أن يكافئ الابن على هديته حياته. لكن كيف تُعطى مكافأة لشخص لا يحتاج إلى شيء ولا يُدين بشيء؟ لذلك، يهب الابن المكافأة لمن تجسّد لأجل خلاصهم. فهو يسدّد الدين الذي عليهم جرّاء خطاياهم، ويمنحهم النعيم الذي فرطوا فيه (II.19). ويرجّح أنسلم أننا نستفيد من مكافأة المسيح بواسطة "الإيمان بالإنجيل" وبجعل الابن تقدمة عن أنفسنا بالمحبة التي يستحقها (II.20).

### ٢-٣ نظرية التأثير الأخلاقي

اللاهوتي الذي عادة ما اقترن اسمه بنظرية التأثير الأخلاقي في الكفارة هو عالم المنطق بيتر أبلارد (Peter Abelard) الذي عاش في القرن الثاني عشر. ووفقاً لهذا النوع من النظريات، حَقَّقَ موتُ المسيح مصالحتنا مع الله، لا بإرضاء العدل الإلهي ولا بافتدائنا من إبليس، بل بتحريك قلوبنا نحو الندم على الخطيئة والمحبة بيننا نتأمل في قبول المسيح الطوعي للألم الرهيب والموت. فبحسب نظرية أبلارد، لم يحدث شيء بين الله والإنسان عند صلّب المسيح. فلا خطايا عوقبت ولا دين دُفِع. إلا أن القوة الكاملة لكفارة الصليب تكمن في قدرته الاستثنائية على إنتاج أثر ذاتي شخصي فينا.

ويحاول أبلارد في تعليقاته على رومية ٣: ٢٤-٢٦ أن يشرح كيفية تحقيق موت المسيح للكفارة. وهو يتبع أنسلم في رفض نظرية المسيح المنتصر على أساس أن ليس للشيطان حق على البشر ينبغي لله احترامه. وهو ما يثير

السؤال: "أقول عندما أَخَذَ ابْنُ الله جسداً لفدائنا، ماذا كانت حاجته لأنَّ يَحْتَمَلَ الكثيرَ من الأصوام الصعبة والتعيرات والجلد والبصق، وأخيراً أكثر الميتات عنفاً وخزياً على الصليب؟" (Commentary on Paul's Epistle to the Romans, Bk. 2). وهذا هو السؤال نفسه الذي شكَّل الدافع وراء بحث أنسلم. لكن يبدو أن أبلارد ليس مقتنعاً بإجابة أنسلم، وهي أن موت المسيح هو هدية تعويضية لله؛ فهو يقول متعجباً: "يا للقسوة والظلم أن يطالب شخص بدم إنسان بريء فدية، ويسرَّ بأية صورةٍ من الصور بدَّح إنسانٍ بريء، والأغرب أن يقبل الله موت ابنه حتَّى يتصالح مع العالم كله بواسطته" (المرجع السابق نفسه).

وكان أنسلم قد ردَّ على هذا الاعتراض بتأكيده أن "الله الآب... لم يجبره أن يجتاز الموت، بل لم يدعه يُقتل رغماً منه، لكنَّه احتمل الموت بمحض إرادته لخلاص الإنسان" (Cur Deus homo I.8). وهكذا يصحَّح ردُّ أنسلم الانطباع الخاطيء بأنَّ الله طالب بدم شخصٍ بريء، لكن تبقى المشكلة أن الله، حسب نظرية الترضية، يسرُّ بهدية حياة الابن المجانيَّة، وبهذا يتصالح مع العالم.

أمَّا ردُّ أبلارد على الاعتراض فمختلف؛ إذ يقول:

يبدو لنا أننا بهذا متبررون بدم المسيح ومصالحون مع الله، أنَّه بهذه النعمة الفريدة التي أظهرت لنا أخذ ابنه طبيعتنا، معلِّماً إيانا بالكلمة وبالمثال. وفي تلك الطبيعة ثابر حتَّى الموت وربطنا بنفسه بالمحبة، بحيث إنَّه عندما التهبَّت قلوبنا بفضل

هذه النعمة الإلهية العظيمة، لم يعد الحُبُّ الحقيقي يُخشى  
 احتمال أيِّ شيء من أجله (Commentary on Paul's Epistle  
 .to the Romans, Bk. 2)

ويبدو أن أبِلارد هنا يُرَجِّح أن الكفارة تتمُّ بإشعال المسيح جمرَةَ الحُبِّ  
 فينا بتعليمه ومثال حياته، مثابراً حتَّى الموت. بل إنَّ أبِلارد يُرَجِّح أن  
 الأشخاص الذين عاشوا قبل مجيء المسيح تأثروا على نحوٍ مشابهٍ بالتطُّع  
 بشوقٍ إلى إظهار محبَّة الله في المسيح. وهو يُخَلِّصُ إلى الآتي: ”فداؤنا إذاً  
 هو تلك المحبَّة الفائقة فينا بواسطة آلام المسيح التي ليس فقط تحررنا من  
 عبوديتنا للخطيئة، بل تكتسبُ لنا أيضاً حرِّيَّة أولادِ الله الحقيقيَّة، حتَّى تتممَ  
 كلُّ الأشياء بمحبَّته وليس بالخوف“ (المرجع السابق، Bk. 2).

جديرٌ بالملاحظة أنه بينما كانت النظرة التي تواجه اعتراضاتٍ هي أن  
 الله كان يجب أن يتصالح مع العالم بموت المسيح، كانت نظرة أبِلارد أننا  
 نحن من يجب أن نتصالح مع الله بموت المسيح. فالله لا يحتاج لأن يتصالح  
 مع الخطاة، بل تكمنُ العقبةُ كُلُّها فينا نحن. وكادت هذه الفكرة تصيرُ  
 شعاراً ما بين أصحاب نظريَّة التأثير الأخلاقيِّ المُحدَثين. فقلوبنا يجب أن  
 تتغيَّر حتَّى تتلاشى عداوتنا لله ونقبَل محبَّته. وهكذا يرى أبِلارد أن الكفارة  
 تتحقَّق عندما تشعلُ آلام المسيح قلوبنا وتنشئُ فينا محبَّةً لله، فتحرَّر من  
 الخطيئة بازدياد محبَّتنا لله، وهكذا نصبحُ أكثر برّاً.

والآن إذا أخذنا نظريَّة التأثير الأخلاقيِّ بمعزل عن غيرها، قد تبدو  
 أضعف كثيراً من أن تقدِّم تفسيراً يفي محتوى العهد الجديد حقَّه في ما يختصُّ

بغضبِ الله وموت المسيح البَدَلِيّ والتبرير وما إلى ذلك. فهي تزيد قليلاً على عملية تحسين ذاتي أخلاقيّ يستحثها مثال المسيح. إلا أن الأكاديميين بدأوا يتساءلون في الآونة الأخيرة عما إذا كان النصُّ السالف الذكر الذي شاع اقتباسه من تفسير أبلارد يُمثّل نظريّة الكفارة عند أبلارد بالكامل، وليس وجهًا واحدًا منها. فمثلاً يكتب أبلارد في تعليقه على رومية ٤: ٢٥:

يقال عن المسيح إنّه مات من أجل خطايانا بطريقتين: من ناحية لأننا أخطأنا، ومن أجل ذلك مات، ونحن ارتكبنا الخطيئة التي حمّل هو عقابها. ومن ناحية أخرى لكي يزيل خطايانا بالموت، أي أنّه محا عقوبة الخطايا بثمان مَوْتِه، فأتى بنا إلى الفردوس، وبإظهار فيض النعمة... استردّ نفوسنا من إرادة الخطيئة وأشعل حبًّا فائقًا له (المرجع السابق نفسه، 2. Bk).

يبدو من هذه الفقرة أن أبلارد يؤيد نظريّة البدليّة العقابيّة التي أسهب المصلحون البروتستانت في شرّحها لاحقًا. فهو يؤكّد أن المسيح حمّل عقوبة خطايانا، وبذلك أزال العقوبة عنّا. وهكذا يرى التأثير الأخلاقيّ لموت المسيح المذكور في العبارة الأخيرة من الجملة حاسبًا إيّاه جزءًا ضمن نظريّة أكثر شمولًا، كما كانت الحال عند أنسلم الذي يتحدّث أيضًا بشأن تأثير مثال آلام المسيح الطوعيّة (Cur Deus homo? II.11, 18b).

فنظريّة التأثير الأخلاقيّ بوصفها وجهًا واحدًا من نظريّة أكثر تركيبًا ذات أوجه متعدّدة تُقدّم إسهامًا قيمًا في فهم كيفية استفادتنا شخصيًا من الفوائد التي حقّقها موت المسيح.

## ٢-٤ نظرية البدلية العقابية

## ٢-٤-١ عقيدة المصلحين

رغم تقدير المصلحين البروتستانت لنظرية الترضية التي وَصَّعَهَا أَنَسِلْم وإقرارهم بأنَّ مَوْتَ المسيح أَرْضَى عَدْلَ الله، فقد فَسَّرُوا إِرْضَاءَ عَدْلِ الله من منظور البدلية العقابية. وهو ما يعني أنَّ المسيح حَمَلَ طَوَاعِيَةَ الأُمَّمِ الذي كان مستحقًّا علينا بوصفه عقوبةً لخطايانا. وهكذا انتفتت العقوبة عن المستفيدين بموت المسيح (عندما قبلوا عمل المسيح). فقد جرى إرضاء غضبِ الله بموت المسيح البدليِّ لأنَّه جرى الوفاء بمطالب العدل الإلهيِّ.

والأكثر من ذلك أنَّ خطايانا نفسها إذ حُسِبَتْ على المسيح، كُفِّرَ عن خطيئتنا بموت المسيح البدليِّ. ورغم أنَّ حساب خطيئتنا على المسيح هو قضيةٌ شرعيةٌ تمامًا، فقد عَبَّرَ عنها مارتن لوثر بلغةٍ حيَّةٍ قائلاً:

المسيح من حيث كونه حَمَلَ الله الذي بلا عيب كان هو نفسه بريئاً. لكنَّ لأنَّه أَخَذَ خطايا العالم، بدا للنَّاطِرِ كأنَّه مَلُوثٌ بتلك الخطايا. فأياً كانت الخطايا التي ارتكبتها جميعاً أو سنرتكبها، بدت كما لو كان المسيح هو مرتكبها بنفسه. ولا بدَّ أنَّ تكونَ خطايانا خطايا المسيح وإلاَّ هلكنا للأبد... لذلك، أرسلَ أبونا السماويُّ الرحيمُ ابنه الوحيدَ إلى العالمِ وقالَ له: "أنت الآن بطرس الكاذب، وبولس المضطهد، وداود الزاني، وآدم العاصي، واللصُّ المصلوب. أنت يا ابني يجب أن تدفع ثمنَ إثْمِ العالمِ". فيزجر الناموس: "حسنًا. إنَّ كان ابنك

سيأخذ خطيئة العالم، فأنا لا أرى خطايا في أيِّ مكانٍ سوى فيه. سيموت على الصليب“. وهكذا يقتل الناموس المسيح. أمَّا نحن فيُطلقُ سراحنا (Luther 1939, pp. 63-64).<sup>١٣</sup>

علاوةً على ذلك، كما حُسيبتُ خطايانا على المسيح، حُسيبَ برُّه لنا بالإيمان به. وفي هذا الصدد يكتب لوثر: ”أمنٌ بالمسيح فتُغفر خطاياك. يصير برُّه برِّك، وتصير خطاياك خطاياهُ“ (1939, pp. 54-55).

## ٢-٤-٢ نقد سوساينس

تعرَّضتُ نظريَّةُ المصلِّحين في العقوبة البدليَّة لنقدٍ حادٍّ من اللاهوتيِّ الوحدويِّ<sup>١٤</sup> فاستسَّ سوساينس (Faustus Socinus) في كتابه ”عن يسوع المسيح مخلصنا“ (*On Jesus Christ Our Savior*) الذي ألفه عام ١٥٧٨م. يطرح سوساينس في الجزء الأوَّل من هذا العمل نظريَّته في الكفارة. ويكشفُ تأييده لنظريَّة تأثيرٍ أخلاقيٍّ أصيلة لا تتطلَّبُ لاهوت المسيح الذي يُنكره سوساينس. ورغم أنَّ نظريَّة سوساينس في الكفارة لا تحمل اليوم سوى نظريَّة تاريخيَّة، فهجومه على البدليَّة العقابيَّة ما زال ذا تأثيرٍ بالغ. وهو يتناول تفصيليًّا في الجزء الثاني من مؤلِّفه الأساس التفسيريُّ المزعوم لنظريَّات الترضية والبدليَّة العقابيَّة. وفي الجزء الثالث،

١٣) انظرَ وصفاً مشابهاً، وإن كان أقلَّ حيويَّة، للمصلح الفرنسيِّ السويسريِّ العظيم جون كالفن، ”*Institutes of the Christian Religion II.16.2*“ [أسس الدين المسيحي، ط. ١، ترجمة أديب عوض وآخرين (بيروت، لبنان: دار منهل الحياة، ٢٠١٧م)].

١٤) الوحدويَّة (Unitarianism) هي عقيدةٌ تنكرُ الثالث (الترجمة).

الذي سيكون موضوع اهتمامنا، يُبرز الاعتراضات الفلسفية على هذه النظريات. وتتلخّص حُجّته في أنّه لم يكن ضروريًا، ولا حتّى ممكنًا، أن يُقدّم المسيح ترضية عن خطايانا للعدل الإلهي. وسنقتصر هنا على حُججه الأساسية فقط.

يهاجم سوساينس الاعتقاد القائل إنّ ترضية العدل الإلهي شرط لازم للإبراء من ذنوب الخطايا (Gomes 1990, III.1). ويؤكد أنّه يجب ألا ننظر إلى الله حاسبين إياه قاضيًا "يتصرّف وفقًا لمرجعية قانونية خارجية، ولا يمكن أن يميل عن حرف الناموس"، بل يجب أن نحسب الله "ربًا وحاكمًا" (dominus et princeps)، تُمثّل إرادته وحدها "القانون في كل شيء، والمعيار الكامل المطلق". دون شك، كان أنسلم سيوافق، لكنّه كان ليصرّ على أنّ العدلَ أساسيّ لطبيعة الله. إلّا أنّ سوساينس يجبُ بأنّ العدلَ العقابي ليس صفةً أساسيةً لله، وهو ما ينطبق على رحمته. فلو كان العدلُ العقابيُّ صفةً في الله، لاستحال أن يغفر الخطايا مهما كان. ولو كانت الرحمة أيضًا صفةً إلهيةً، لاستحال أن يعاقب الله على الخطايا مهما كان. غير أنّ الأساسي في الله هو استقامته الأخلاقية (rectitude) أو إنصافه (aequitas). أمّا المعاقبة على الخطايا فهذا أمرٌ يرجع إلى إرادته الحرّة. والرحمة (misericordia) أيضًا ليست صفةً أساسيةً لله إلّا بمعنى أنّ الله محبّ. أمّا اختيارُ الله أن يصفح عن الخطاة، فهذا أيضًا أمرٌ يرجع إلى إرادته الحرّة.

ثمّ يتقدّم سوساينس في الفصل التالي ليجادل بأنّ الترضية في الحقيقة لا تتوافقُ منطقيًا مع الإبراء من ذنوب الخطايا (Gomes 1990, III.2). فالإبراء بالتّعريف يتضمّن تنازُل الدائن عن الوفاء بالدين، وحلّ المدين من التزامه.



وإن كان صاحبُ نظريةِ الترضية سيُجيبُ بأنَّ الوفاءَ بالدين يمكن أن يقومَ به شخصٌ ويُمنَحَ الإبراءَ من الدين لشخصٍ آخر، سيُجيبُ سوساينس بالآتي: حيث إنَّ الترضية قد تَمَّتْ، فالمدِين لم يُبرأَ من شيء. ”لا حاجة إلى الإبراء. فالإبراء مستحيلٌ؛ لأنَّ الدين لم يُعدَّ موجوداً“، يستحيل إذاً أن يتمَّ الوفاءُ بالدين والإبراء منه في آن معاً.

ثمَّ يطرحُ سوساينس اعتراضاً على البدلية العقابية: لا يمكن أن يحملَ أحدٌ عقوبةً جسديةً كالموت الأبديةً إلاَّ الخاطيء نفسه (Gomes 1990, III.3). دون شك، يجوزُ قانوناً أن يحملَ العقوبات المالية شخصٌ آخر بخلاف الجاني؛ لأنَّ أموالَ شخصٍ ما لها الفاعلية نفسها التي لأموال شخصٍ آخر. لكنَّ إطلاقَ سراح المذنب ومعاقبة البريء بدلاً منه ”يتعارض تماماً مع أيِّ معيارٍ للعدل، بل يتَّسم بالوحشية وانعدام الإنسانية“. فإنَّ أراد الله أن يعاقبَ خطايانا، فالمطالبة بالعقوبات من شخصٍ آخر يتناقض مع العدل بمعناه الصريح، أي الاستقامة والإنصاف، وهما صفتان أساسيتان لطبيعته. ثمَّ يُقرُّ سوساينس لاحقاً أنَّه في أحوالٍ معينة يمكن إنزال المشقة بشخصٍ بريء، دون أن يكون ذلك ظلماً له. فمثلاً، يمكن أن يكونَ هذا البريء تحت سلطة شخصٍ آخر يريد أن يُشقيه لتحقيق غرضٍ أسمى. إلاَّ أن سوساينس يؤكد: ”لكنَّ يجب ألاَّ يُنظرَ إلى هذا الإشقاء بوصفه عقاباً أو جزاء“ (Gomes 1990, III.10).

وفي حالة المسيح، من المنظور الوحدوي لسوساينس، فإنَّ الله ”لم يتَّخذ إجراءً عنيفاً ضدَّ نفسه، لكنه أضرَّ بشخصٍ بريء“ (Gomes 1990, III.3). فضلاً عن ذلك، لم يكنْ هذا البريء ”مقترناً بالمذنبين بحيث يمكن أن يُقال إنَّ المذنبين احتملوا تلك العقوبات بالتبعية“. فالمسيح ”لم تكنْ له ارتباطاتُ

أخرى“ ببشرٍ آخرين ”ما عدا أن هذا الشخص بشر مثلهم“. وتطرح هذه الملاحظة سؤالاً عمماً إذا كانت اعتراضات سوساينس على العقوبة البدليّة تسقط إن كان المسيح يمثل الخطاة على نحوٍ ما.

يؤكد سوساينس بعدئذٍ أن من ”السخف والشرّ“ أن نزعم أنه يمكن أن تُحسب خطايا الآخرين على شخص بريء (Gomes 1990, III.10). فهو يقبل أنه يمكن أن تُحسب خطايا الآخرين على شخصٍ آخر، لكن شريطة أن يكون ذلك الشخص (١) مرتبطاً بأولئك الأشخاص على نحوٍ يجعله كأنه مشاركٌ في تعديّاتهم بمقتضى ذلك الارتباط وحده، (٢) قد أخطأ أيضاً وفعل مثل شرّ الآخرين. وهو يرى أن أيّاً من الشرطين لا يتوافر في حالة المسيح.

وأخيراً، يُجأج سوساينس أنه حتّى لو كان ممكناً أن يقدم المسيح ترضيةً عن خطايانا، فهو في الواقع لم يفعل ذلك (Gomes 1990, III.4)؛ لأنّ العقوبة التي يواجهها كلّ منّا هي الموت الأبديّ، لكنّ المسيح لم يختبر ذلك حرّفيّاً. وإن قال أصحاب نظريّة البدليّة العقابيّة إنّ المقام الرفيع الإلهيّ لشخص المسيح يجعل آلامه أعلى قيمةً، فإنّ سوساينس يجيب: ”يرى أنّ القانون الذي يعاقب شخصاً رفيع المستوى عقوبةً أخفّ من التي يُعاقب بها شخصاً عادياً على الجريمة نفسها هو قانونٌ مُجحف“. وإن قيل إنّ الله يحسب عقوبات المسيح الخفيفة مساويةً للعقوبات التي نستحقّها، فيجيب سوساينس أنه لو صحّ ذلك، فما كان يجب أن يعاني المسيح هذه العذابات المريرة، والميتة الفظيعة. ”كان يمكن أن يحقّق الله ترضيةً كاملةً لعدله بمطالبة المسيح بعقوبة خفيفة جداً“.

ويرى سوساينس أن الأساس الشرعيّ الوحيد الذي يُحوّل لنا أن ننسب إلى آلام المسيح قيمةً غير محدودة هو أن يكون المسيح الله الأزليّ. إلا أن الطبيعة الإلهية لا تتألم (Impassible)، وبهذا لا يمكن أن يكون المسيح قد تألم. فضلاً عن ذلك، حتّى لو كان المسيح قد تألم في شخصه اللاهوتيّ، فالألمه كانت مؤقتة، لذا لا تحمل قيمة لا محدودة. وحتّى لو كانت آلام المسيح غير محدودة القيمة، فهي كافيةٌ للوفاء بدين شخص واحد فقط؛ لأن كلاً منّا يواجه عقوباتٍ غير محدودة على خطاياها. وإن أجاب أحدهم قائلاً إن آلام المسيح تتضمن كل هذه العقوبات غير المحدودة، فكان يجب أن أيّ ألم يختبره يكفي لإرضاء عدل الله. ومع ذلك فقد اختار أن يُنزّل به ميةً بشعةً لعينة.

وقد استثار هجوم سوساينس العنيف على البدلية العقابية سيلاً من ردود المفكرين البروتستانت للدفاع عن نظريتهم. ومن بين الكثيرين الذين حاولوا الدفاع عن النظرية، يبرز اللاهوتيّ السويسريّ فرنسيس تورتن (Francis Turretin) بوصفه الأهمّ في هذا المضمار.

## ٢-٤-٣ دفاع تورتن

يُمثّل كتاب تورتن "أسس اللاهوت التفتيدي" (*Institutes of Elenctic Theology*)، والذي نُشر عام ١٦٨٥م، شرحه النظامي للعقيدة المصلحة في حوارٍ مع الآراء المعارضة. وهو يتناول عقيدة الكفارة في الأسئلة ١٠ إلى ١٤ من الموضوع ١٤ "وظيفة المسيح التوسّطية" (The Mediatorial Office of Christ). وكما فعلنا مع سوساينس، سنستعرض تورتن للأساس

التفسيريّ لزعمه بأنّ المسيح أَرْضَى عدل الله بأن صارَ بديلاً لنا، واحتمَلَ العقوبة التي كُنَّا نَسْتَحِقُّهَا.

وَأُسِّسَ عقيدة الكفارة عند تورّتين مَوْضُحَةً في تناوُلِهِ للعدل الإلهي (Turretin 1992, 3.19). فهو يرى، على النقيض من سوساينس، أنّ العدل العقابيّ أساسيٌّ في الله. فهناك فضيلتان أساسيتان في الله: العدل والصلاح. ففي حين أنّ الصلاح "هو ما يجعلنا ندركُ الله على أنّه الصلاح الأعظم ومانح كلِّ صلاح"، فالعدل هو "ما يجعلنا ندركُهُ بوصفه قدوسًا وعادلًا في ذاته وإرادته ثابتة في أن يعطي كلَّ شخصٍ ما يستحقُّه". والعدلُ بمعنى خاصٍّ "يعطي كلاً حَقَّهُ، وهو معنيٌّ بتوزيع المكافآت والعقوبات ويُدعى عدلاً توزيعياً". ويمكن أن يكونَ العدلُ التوزيعيُّ عقابياً (يوقِّع عقوبات) أو ثوابياً (يمنح مكافآت). ويمكن القولُ إنّ حَقَّ الله في المعاقبة هو حَقٌّ راسخٌ أعلى (يُسَمَّى حَقًّا دقيقًا) أو مُلَطَّفٌ بنوع من التّهوين. ويمارَسُ الأوّل عندما يفرِّضُ الله عقوبة على الخاطيء. ويمارَسُ الثاني عندما يمنحُ الله تهويناً في فرِّض العقوبة من حيثُ الزمنُ (بتأخيرها)، أو من حيثُ الشخصُ (بنقلها)، أو من حيثُ الدرجةُ (بتخفيفها). فالعدلُ يطالبُ ضرورياً بمعاقة كلِّ الخطيئة، لكنّه لا يطالبُ بالقدر نفسه أن تعاقب الخطيئة في الشخص المخطيء نفسه، ولا في وقتٍ معيّنٍ ولا بدرجةٍ معيَّنة.

ويُعي تورّتين بزعم سوساينس أنّ العدل العقابيّ مجرّد نتيجة لإرادة الله الحرّة. ويُفرِّق تورّتين بتنوّع الآراء ما بين اللاهوتيّين المسيحيّين حول ما إذا كان ينبغي أن يمارَسَ الله العدلَ العقابيّ، ومن ثمّ تتعدّد الآراء حول ضرورة الترضية في ما يتعلّق بالإبراء من دُين الخطايا. وتأييداً لموقف تورّتين الذي

مفاده أن الله يجب أن يمارس العدل العقابي، يطرح أربع حجج: (١) يُعَلِّمُ الكتابُ المقدسُ أن الله يُغضُّ الخطيئةَ وأنه قاضٍ عادل. (٢) يشهدُ ضميرُ الأمم وإجماعها لضرورة معاقبة الشرِّ. (٣) إن أمكن التكفير عن الخطايا بإرادة الله فقط، فليس مستحيلاً أن دمَّ ثيران وتيوس يرفعَ خطايا. (٤) بعيداً عن ضرورة الترضية، لا يمكن إيجاد سببٍ قانونيٍّ يبرِّرُ الله أن يُجيزَ ابنه بهذه الميته اللعينة القاسية (انظر Turretin 1992, 14.10). فوقاً لوجهة نظر تورتن، العدل الجزائي، بمعناه الواسع، صفةٌ أساسيةٌ لله، لكن ممارسته تتطلَّبُ أن تحدَّدَ إرادة الله الحرَّة وقت توقيع العقوبة ودرجتها والأشخاص الذين يجري إيقاعها عليهم.

جديرٌ بالذكر أيضاً أن تورتن يعتقد ما يشبه نظرية الأمر الإلهي في الأخلاق. وطبقاً لهذه النظرية، فالله ليس مُقيِّداً بقانونٍ طبيعيٍّ خارجيٍّ. بل القانون الطبيعيُّ مؤسَّس على الله، المُشرِّع الأعلى. والقانون الطبيعيُّ ليس اعتبارياً؛ لأنَّ أوامر الله مؤسَّسة على قداسة الله نفسه وحكمته (1992, 11.1).

ورجوعاً إلى عقيدة الكفارة، يشرح تورتن أنه يمكن حسابان الخطيئة (١) ديناً تُدين به للعدل الإلهي أو (٢) عداوةً متبادلةً بيننا وبين الله أو (٣) جريمةً نستحقُّ عليها الموت الأبديَّ أمام الله، الحاكم الأعلى وديان العالم (1992, 14.10). ومن ثمَّ يجب أن تتضمن الترضية عن الخطيئة (١) دَفْعَ الدَّيْنِ، (٢) تهدئة الغضب الإلهي، (٣) التكفير عن ذنبنا. وتعدُّد جوانب الترضية هذا أمرٌ مهمٌّ؛ لأنَّ الحقَّ في المعاقبة ليس حقاً شخصياً للدائن، وإنَّ كانت الخطايا تُشَبَّه أحياناً بالدَّيْنِ؛ وذلك لأنَّ الخطايا هي أيضاً جرائم لا يمكن أن تظَلَّ بلا عقاب دون أن يُعدَّ ذلك خرقاً للقوانين (1992, 1.19).

ففي حالة الدَّين المَالِيّ، متى تسلَّم الدائِنُ الترضية، لا يمكن أن يُقال إنَّه تَصَرَّفَ بِسَاحَةٍ؛ إذ إنَّه حصلَ على مستحقَّاته كاملةً. لكن في حالة الدَّين العقابِيّ أو الإجرَامِيّ، لا بدَّ من فِعْلٍ من جانب القاضي لكي يُطلَقَ سراحُ المذنب دون تنفيذِ صارمٍ للقانون. ويُعرَف هذا الفِعْلُ القضائيُّ بِاسْمِ تخفيف الحُكْم. وفي هذه الحال، لم يُدْفَع ما هو مُستحقُّ (أي أخذ المجرم عقوبته)، لكن صَفَحَ القاضي سَمَحَ بشيءٍ آخر.

وينطبق الأمر ذاته مع خطيئتنا، يمكن أن نحسبَ الله (١) دائناً أو (٢) الطرفَ المُساء إليه أو (٣) القاضي. لذلك، فإنَّ "الخطأ الفادح" الذي ارتكبه سوساينس هو إهمال الدور الأخير؛ فالله "له حقوقُ الدائن أو الرَّبِّ (ويمكنه المطالبة بها أو الإبراء منها كيفما شاء)، لكنَّ له أيضاً حقَّ الحُكْم والمعاقبة (وهو طبيعيٌّ ولا يمكن الاستغناء عنه)". وبهذا "يستطيعُ الله أن يتخلَّى عن حقِّه، لكن ليس بصفةٍ مطلَّقة. بل يمكنه أن يفعلَ ذلك على قَدْر ما يسمحُ عدُّله (أي أنَّه لا يستطيع أن يتصرَّف بلا عدل)". وفي حدودِ دورِ الله بصفته قاضياً، يمكن السماح بقَدْرٍ من الصَّفح، من حيث الزمْنُ بتأخير العقوبة، أو من حيثِ الدرْجَةُ بتخفيفها، أو من حيثِ الأشخاصِ بالبدليَّة. وهكذا يمكن أن يُعْفِيَ اللهُ، بصفته القاضي الأعلى، الخطاةَ من العقوبة المستحقَّة، وينقلها إلى بديل. ففي الترضية التي يقدمها المسيح يُخَفِّف القانونُ في سماحِ الله بالبديل وقبوله إيَّاه. وبذلك يؤدِّي المسيح أيضاً دوراً ثلاثياً: (١) هو ضامنٌ يمكنه أن يدفَع الدَّينَ عنَّا. (٢) وسيطٌ ينزِعُ العداوة ويصالحنا مع الله. (٣) كاهنٌ وذبيحةٌ يُقدِّم نفسه بدلاً منَّا للترضية العقابِيَّة.

لكن ما الشروط التي تجعلُ فِعْلَ تقديم شخصٍ بريءٍ لذاته عَوْضاً عن

المدنِبِ فعلاً قانونياً؟ تتضمنُ الشروط اللازمة: (١) طبيعةً مشتركةً ما بين الخاطيءِ والبديل حتى يمكن معاينة الخطيئة في الطبيعة المدنية نفسها؛ (٢) موافقة البديل بإرادته الحرّة؛ (٣) حيازة البديل السلطان على حياته حتى يحقّ له تقرير ما يفعل بها؛ (٤) تمتّع البديل بالقدرة على احتمال كلّ العقوبة المستحقّة علينا، وإزالتها عن نفسه تماماً كما يستطيع إزالتها عنا؛ (٥) خلوّ البديل من الخطيئة بحيث لا يكون محتاجاً لأن يُقدّم ترضيةً عن نفسه. وتكفي هذه الشروط مجتمعةً للبديّة العقابيّة. ولما كان المسيح قد استوفى كلّ هذا، لم يكن ظلمًا للمسيح أن يُقدّم نفسه بدلاً منّا. ”وهكذا لا إضرار بأيّ طرف“، لا للمسيح نفسه، ولا لله، ولا للخاطيء، ولا للقانون، ولا للحكومة الكون.

ويرى تورتن، على خلاف فكر سوساينس، أنّه في حين لم يكن عقابُ المسيح غير محدود من حيثُ المدّة، فهو مع ذلك كان مساوياً من حيثُ القيمة نظراً إلى ما للشخص الذي يجتمل العقاب من مقام غير محدود (1992, 14.11). فالمسيح احتمل ليس فقط موتاً عنيماً مريراً، بل اختبر أيضاً ترك الله الأب له بأن منعّ عنه الرؤية المبهجة، وحجّب الفرح والراحة والتمتع بالسعادة الكاملة والإحساس بها. فما كان القانون ليرضى إلاّ بالوفاء بمتطلبات العدل. فرغم أنّ كلّ خاطيءٍ على حدة كان مستحقاً أن يموت موتاً غير محدود القيمة، فالمقام الرفيع لشخص غير محدود يتلعب كلّ عدم محدوديات العقاب المستحقّ علينا ويمتصّها. فلا يمكننا أن نشكّ في قيمة ترضية المسيح غير المحدودة؛ فرغم محدوديّة طبيعته البشريّة، فالترضية غير محدودة، حيث إنّها متناسبة مع شخصه الذي هو العلة الفعّالة، وإليه يُنسب الألم والطاعة (1992, 14.12).

وفي منظور تورتن، لا يقتصر الأمر على أن المسيح احتمل العقوبة المستحقة علينا من جرّاء خطايانا، لكنّ خطايانا نفسها حسبت على المسيح بدلاً منّا (1992, 14.13). ومن جهة أخرى، حُسِبَ بِرُّ المسيح لنا؛ فالتبرير هو احتساب البرِّ، ليس فقط بِرِّ البراءة بل بِرِّ الثبات. فالإبراء من دَيْن الخطايا يجلب بِرِّ البراءة بإزالة ذنب الخطايا، لكنّه لا يجلب معه بِرِّ الثبات. لكنّ الإنسان يفوز بذلك البرِّ نتيجةً للطاعة التي مارستها المسيح طوال حياته، وبهذا تمّ الناموس تماماً. فكما أنّ خطايانا التي ارتكبتها خرقاً للناموس تُحسب على المسيح، تُحسب لنا أيضاً أفعال البرِّ التي بها أكمل الناموس عنّا. إلّا أنّ تورتن لا يقصد بِرِّ المسيح بِرِّ الله الجوهريّ (1992, 16.3)؛ فهو يرى أنّ ذلك البرِّ لا يمكن نقله إلينا إلّا إذا أصبحنا نحن أنفسنا الله. لكنّ بِرِّ المسيح المحتسب لنا هو الطاعة التي أظهرها في حياته وآلام موته، التي بها وُقِّيَ مطالب الناموس. وهو ما يُطلق عليه بِرُّ الله؛ لأنّه يخصُّ أقتنوماً إلهياً، ما يجعله غير محدود القيمة. ويفهم هذا البرُّ على أنّه طاعة المسيح كلّها - في حياته كما في موته، أي طاعته النشطة كما الخاملة.

ويؤكّد تورتن أنّ هذا الاحتساب هو فكرةٌ شرعيّة ولا يجوي حقناً للخطية في المسيح، ولا حقناً لبرِّ المسيح فينا (1992, 14.16). ومع أنّ تورتن يوافق أنّه يُحقن فينا البرُّ الجوهريّ بنعمة المسيح، فهو يؤكّد أنّ هذا لا يؤدّي دوراً في التبرير: "لأنّ بِرِّ المسيح وحده المحتسب لنا هو الأساس والعلّة المستحقة للمكافأة التي يقوم عليها الحُكم بتبرئتنا، بحيث إنّه ليس هناك أيُّ سببٍ آخر على أساسه يمنح الله غفران الخطية والحق في الحياة إلّا أساس بِرِّ المسيح الأكمل المحتسب لنا والذي نناله بالإيمان" (1992, 16.1). وعلى نحوٍ



مُشابه، جُعِلَ المسيحَ خطيئةً لأجلنا، ليس جوهرياً ولا ذاتياً (لأنَّه لم يعرفْ خطيئةً)، بل جُعِلَ احتسابياً؛ لأنَّ الله حَسَبَ عليه خطايانا (1992, 16.3).

ويشرح تورين أنَّ كلمة "يحتسب" تعني على وجه الدقَّة "يُحسبُ مَنْ لم يفعلْ شيئاً كأنَّه فعَلَه"، في حين أنَّ "لا يُحتسب" تعني "يُحسبُ أَنْ مَنْ فعَلْ شيئاً كأنَّه لم يفعلَه" (1992, 16.3). وهو يميِّز ما بين "المحتسب" و"الخيالي"؛ لأنَّ الاحتسابَ في الفئة التي ينتمي إليها (فئة القضاء والشرع) ليس أقلَّ حقيقيَّةً من الحُتْنِ في الفئة الأخلاقية أو الجسدية؛ فالشخص الذي يُعتَق قانونياً من الدَّينِ قد انفلتَ حقيقياً من دائته.

إلا أنَّ نظريَّة تورين في الكفارة تتضمَّن جانباً مثيراً، لكنَّه لم يتبلور بصورة كافية، وهو ما يتعلَّق بالتحادنا مع المسيح. فهو يقول "ما أخذه على نفسه من لعنة الخطيئة وعقابها بدلاً منَّا يضمن لنا بركة وبراً مع الله بمقتضى هذا الاتِّحاد الوثيق بيننا وبينه الذي به، كما تُحتسب خطايانا عليه، هكذا تُحتسب طاعته وبرُّه لنا" (1992, 16.3). وليست هذه العلاقة علاقةً بدليَّة بسيطة، بل هذا الاتِّحاد هو أساس احتساب خطايانا على المسيح واحتساب برِّه لنا. ووفقاً لموقف تورين، فيما دام المسيح خارجنا ونحن خارج المسيح، لا نستطيع أن ننال آية فائدة من برِّه. لكنَّ الله جعلنا نتحدُّ مع المسيح برباطٍ مزدوج: أحدهما طبيعي (أي الاشتراك في الطبيعة بالتجسُّد)، والآخر باطني (Mystical) (الاشتراك في النعمة بواسطة المسيح)، وبمقتضاه يمكن احتساب خطايانا على المسيح واحتساب برِّه لنا. فواضح أنَّ الاحتساب يعتمدُ على اتِّحادنا مع المسيح. "إذ جعله الله ضامناً لنا، ومنحنا إياه ليكونَ رأساً لنا، يمكنه أن يوصلَ إلينا برِّه وكلَّ امتيازاته؛ فاتِّحادنا مع المسيح هو

”علّةٌ وأساسٌ“ لمشاركتنا في كلِّ امتيازاته، بها فيها التبرير (الإبراء من دَيْن الخطايا والتبني لنكونَ أبناءَ الله) (1992, 16.6).

والمؤسف أن تورّتين لا يشرحُ أيّ شيءٍ تقريباً عن ماهيّة هذا الاتحاد، ولا كيفيّة حدوثه. إلاّ أنّه يراه بوصفه حدثاً تاريخياً. فقبلَ مولدِ الشخص، لا يمكن أن نقولَ إنّهُ أبرئ من دَيْن خطاياهِ؛ لأنّ مَنْ لا كيانَ له لا يمتلك شيئاً، لذا ليس لديه ذنْبٌ أو خطيئةٌ يُبرأُ منها (1992, 16.5). وهذا الشخص ليس متّحداً بعد مع المسيح، لذلك لم يتبرّرَ بعد. ومع أنّ التبرير مُقرَّرٌ أزليّاً، فهو لا يحدثُ إلاّ في هذه الحياة في لحظة دعوة الله الفعّالة التي بمقتضاها ينتقل الخاطيء من حالة الخطيئة إلى حالة النعمة، ويتّحد بالإيمان مع المسيح رأسه. ”لأنّه هكذا يحتسبُ الله برّ المسيح له، وبها لهذا البرّ من جدارةٍ ينالها الشخص بالإيمان يُبرأُ من خطاياهِ وينال الحقّ في الحياة“ (1992, 16.9). إذاً الإيمان هو ”العلّة الوسيّلة لتبريرنا“ (1992, 16.7)، ومن ثمّ للاتحادنا مع المسيح. وهكذا ينال المؤمن ”اتّحاداً فورياً ومطلقاً“ مع المسيح (1992, 18.25).

وبموجب اتّحادنا مع المسيح، يُحتسبُ برّه لنا (Turretin 1992, 16.4). ويوجب احتساب برّه فائدتين: الإبراء من دَيْن الخطايا، ومنح الحقّ في الحياة (وهما الفائدتان اللتان تُكوّنان التبرير كلّهُ). ومن وجهة نظر تورّتين، يجب أن يأتي شرحُ احتساب البرّ قبل شرح الإبراء من دَيْن الخطايا. وهو ينصح أنّنا إن أردنا أن نفكّر تفكيراً فلسفياً صحيحاً، فعليّنا ألاّ نقولَ إنّ الله يُبرئنا من دَيْن خطايانا أولاً وبعدئذٍ يحتسبُ لنا برّ المسيح، بل الصحيح هو أن الله يحتسبُ برّ المسيح أولاً، وبعدئذٍ، على أساس ذلك البرّ المحتسب، يُبرئنا من دَيْن خطايانا. ويشرحُ تورّتين أنّه لا بدّ من تدخّل الترضية حتّى يمنح الله

الإبراء دون مساسٍ بعدله، ولكي تكون هذه الترضية أساس حُكم التبرئة. وعليه، فإنَّ لنظريَّة الكفارة عند تورتن بنيةً شَرَحَ خاصَّةً: أوَّلاً، نحن نتحدُّ بواسطة الإيمان مع المسيح بصفته رأسنا بالطبيعة، وبموجب دوره التوسُّطيِّ. ثانياً، بمقتضى اتِّحادنا مع المسيح، يُحتسب برُّه لنا. وأخيراً، بمقتضى برِّه المحتسب، نُبرأ من دَيْن الخطايا، حيث إنَّه جرى إرضاء عدلِ الله بالأم المسيح وموته النيايِّ، ومُنحنا نحن حقَّ الحياة والتبنيِّ لكونَ أبناءَ الله.

## ٢-٥ النظرية الحكومية

أخر نظريَّة سنتناولها هي النظرية الحكومية (Governmental Theory) التي عادةً ما تقترن باسم هيخو خروتشيس، وهو حقوقيُّ دوليٌّ مشهورٌ نَسَرَ مؤلِّفاً للردِّ على سوساينس بشأن عقيدة الكفارة بعنوان ”دفاع عن الإيمان الجامع بشأن ترضية المسيح، ردًّا على فاوستس سوساينس“ (A Defence of the Catholic Faith Concerning the Satisfaction of Christ, against Faustus Socinus)، ونُشرَ عام ١٦١٧م.

والمؤسف أنَّ نظرية خروتشيس تُعرض اليوم بصورة مشوَّهة على نطاق واسع في الكتابات الثانويَّة. بل إنَّه يُتَّهم بالانصياع لفكر سوساينس وخيانة نظرية المصلحين عن البدلية العقابية، مقدِّماً بدلاً منها نظريةً مختلفةً تماماً، أصبحت تُعرف باسم النظرية الحكومية. وطبقاً لهذه النظرية، حسب الصورة التي تُصدَّر عادةً، يُفهمُ الله على أنَّه الحاكمُ كُلِّيُّ السيادة على العالم. وبهذه الصفة يتوقَّفُ الإبراء من ذنب الخطايا على فطنته هو دون الحاجة إلى ترضية. لذلك، لم يعاقب المسيحُ بدلاً على خطايانا، بل اختارَ الله أن

يُنزَلُ به هذا الأمل المريع مثالاً لنا على ما تستحقُّه الخطيئة، لكي يحفزنا على عَيْشِ حياةٍ مقدَّسةٍ أمامه. وهكذا، فإنَّ الله يختارُ بإرادته الحرَّة أن يضربَ المسيح من أجل الحُكْمِ الأخلاقيِّ للعالم. وبناءً على هذه النظرة، تصبحُ نظريَّةُ خروتشيسٍ مزيجاً من نظريَّةِ التأثيرِ الأخلاقيِّ ووجهة نظر مرتبطةً بالعواقب (Consequentialist) للعقاب بغية الرَّدْع.

لكنَّ على النقيض من ذلك، يُقدِّمُ خروتشيسُ مؤلِّفه صراحةً حاسباً إِيَّاهُ دفاعاً عن البدليَّةِ العقابية؛ فهو يصرِّحُ قائلاً:

فالعقيدةُ الجامعةُ إذًا هي كما يلي: تحرَّكَ اللهُ بفعلِ صلاحه ليسبِّغَ علينا بركاتٍ مميَّزة. لكنَّ لما كانت خطايانا التي تستحقُّ العقابَ عائقاً أمامَ هذا الأمر، حَتَمَ أن يدفعَ المسيح، انطلاقاً من قبوله الإراديِّ ومحَبَّته للبشر، عقوبةً خطايانا باحتماله أشدَّ العذابات، وأقسى الميتات وأبشعها، كي نتحرَّرَ من عقوبة الموت الأبدِيِّ بواسطة الإيَّان الحقيقيِّ دون أن يمَسَّ ذلك بإظهار العدل الإلهي (Grotius 1889, I).

وعقبَ تفسيرٍ مبهرٍ للنصِّ الكتابيِّ بكلِّ من اليونانيَّةِ والعبريَّةِ، يستخلصُ خروتشيسُ أنَّ موتَ المسيح كان بالحقيقة عقاباً:

إيجازاً لما تقدَّم: ما دامَ الكتابُ المقدَّسُ يقولُ إنَّ المسيحَ تأدَّبَ من الله، أي عوقِبَ، وإنَّ المسيحَ حمَلَ خطايانا، أي عقاب

الخطايا، وإنه جعلَ خطيئةً، أي احتمَلَ عقوبة الخطايا، وإنه جعلَ لعنةً عند الله، أو تعرَّضَ للعنة، أي عقوبة الناموس؛ وما دامتْ آلامُ المسيح القاسية والمريرة والملائة بالعذابات هي أنسب مادةٍ للعقاب، وما دامَ الكتاب المقدسُ يقول أيضاً إنَّ هذه أنزلها الله به جرَّاء خطايانا، أي أمَّا ما تستحقُّه خطايانا، وحيث إنَّ الموتَ نفسه أُجره الخطيئة، أي عقوبتها، إذاً لا مجال للشكَّ أنَّه كانت، عند الله، لآلام المسيح وموته صفةٌ عقابيةً (Grotius 1889, I).

إذاً يرى خروتشيس العدلَ الإلهيَّ عدلاً جزائياً، وموتَ المسيح عقوبةً لخطايانا.

وقد كان لله - كما يبدو - غرضٌ مزدوجٌ في موت المسيح: أولاً، إظهار العدل الإلهيِّ الجزائيِّ الذي أرجى طويلاً ثجاء الخطيئة. وثانياً، إعفائنا من العقوبة بإبرائنا من دينِ خطايانا. ويسخرُ خروتشيس من نظرية التأثير الأخلاقيِّ عند سوساينس التي مفادها أنَّ الغرضَ من موت المسيح هو إقناعنا بممارسة الإيمان على رجاء الحياة الأبدية: "إننا نتساءل: هل هناك ما هو أكثرَ ريفاً من القول إنَّ موتَ إنسانٍ بريءٍ براءةً تامَّةً ميتةً بشعةً يجب أن يكون له من القوة ما يقنعنا بأنَّ أعظم الأفرح أعدّها الله لمن يجيا بالقداسة؟" (Grotius 1889, I).

ويتفق خروتشيس مع سوساينس في أنَّنا يجب ألا نفكرُّ في الله على أنَّه قاضٍ تحت القانون؛ لأنَّ قاضياً مثل هذا لا يستطيع أن يطلق سراح

المذنب دون عقوبة (II, 1889). لكن يجب أيضًا ألا نفكر في الله، كما يفعل سوساينس غالبًا، بأنه الطرف المُساء إليه في نزاع شخصي؛ لأنه لا يحقُّ لهذا الشخص بصفته الشخصية أن يعاقب آخر، ولا حتى أن يطالب بعقوبةٍ آخر. مؤكِّد أنَّ الخطيئة تُسيء إلى الله، لكنَّه لا يتصرَّف بوصفه مجرد الطرف المُساء إليه في معاقبتها، بل يجب أن نحسب أن الله يتصرَّف بصفته حاكمًا. ”لأنَّ إيقاع العقوبة على أيِّ شخص، أو إعفائه منها... هو امتيازٌ يقتصرُ على الحاكم اقتصارًا أصيلاً، في المقام الأوَّل وبموجب صفته، كما هي الحال مثلاً مع الأب في العائلة، والمُلك في الدولة، والله في الكون“ (Grotius 1889, II). ويرى خروتشيس أنَّ من الظلم في الحاكم، حتى لو كان الله، أن يترك خطايا معيَّنة تُفليت من العقاب، مثل خطايا غير التائبين، والإبراء من كلِّ العقوبات مهما كانت هو أمرٌ لا يتفق مع عدلِ الله.

ويحتكمُ خروتشيس إلى فكرة التخفيف ليشرح عمل الله في معاقبة المسيح مكان الخطاة:

فعلُ الله الذي ناقشه هو معاقبة شخصٍ لإعفاء شخصٍ آخر من القصاص...والفعلُ هو نوعٌ من تخفيف القانون نفسه أو تيسيره، وهو التخفيف الذي نسَّميه في هذه الأيام تدبيرًا. ويمكن تعريفه بأنه: فعلٌ من طرف شخصٍ ذي سلطةٍ عليا يُزال بمقتضاه إلزام قانونٍ نافذٍ من على أشخاصٍ أو أشياء (Grotius 1889, III).

ورغم أن بعض القوانين غير قابلة للتخفيف لأن عكسها يتضمن شرًا مستديمًا، فكل القوانين الوضعية قابلة للتخفيف. لذلك يدمج خروتشيس نظرة إلى العدل بوصفه عدلاً جزائيًا مع إمكانية تخفيف القانون من قبل شخص ذي سلطة.

فكرة أن من ارتكب جرمًا يستحق العقاب، وأنه بناءً على ذلك عرضة للعقاب هي نتيجة لازمة لعلاقة الخطيئة والخطيئة الخاطيء بصاحب السلطة العليا، وهي فكرة طبيعية تمامًا. لكن فكرة أنه ينبغي معاقبة كل الخطاة بعقوبة تتناسب مع الجرم ليست لازمة لزومًا بسيطًا ونافذًا في كل الحالات، ولا هي فكرة طبيعية تمامًا، لكنها فقط منسجمة مع الطبيعة. ويتبع ذلك أن لا شيء يمنع تخفيف القانون الذي يطالب بذلك.

إذا بناءً على نظرة خروتشيس، يسمح العدل الجزائي بالعقاب، لكنه لا يستلزمه. فقد كان لدى الله سبب قوي جدًا لتخفيف القانون بحيث لا يعاقبنا، بل يعاقب المسيح بدلًا منّا، أي أنه لو لم يفعل ذلك، هلك الجنس البشري كله.

ويبدو أن الاحتساب لا يؤدي دورًا في نظرية خروتشيس؛ فهو يفسر حمل المسيح لخطيئتنا على أن المسيح حمل عقوبة خطيئتنا. ويرى التبرير على أنه إعلان البراءة، لا على أنه يتضمن احتساب بر المسيح لنا. وبحسب منظور خروتشيس، كان المسيح بريئًا براءة تامة، على المستوى الشخصي، وحتى على المستوى القانوني. وقد اختار الله أن يعاقبه على خطايانا حتى نبرأ من دين العقوبة، ويُطلق سراحنا.

ثمّ يتناول خروتشيس بعدئذٍ ثلاثة اعتراضات على الكفارة البدليّة (IV, 1889). وسوف نناقش الاعتراضين الأوّل والثاني: الأوّل هو الاعتراض القائل إنّ من الظلم أن يُعاقب المسيح بدلاً منّا؛ فمع إقرار سوساينس بأنّه ليس ظلماً أن يُنزل الله الألم بالمسيح، فهو ينكر أنّ هذا الألم يمكنه أن يُحدث أيّ أثرٍ لنيل الغفران. لكنّ خروتشيس يرى، على النقيض من ذلك، أنّه لم يكن ظلماً ولا نقيضاً لطبيعة العقاب أن يُعاقب شخصٌ على خطايا شخصٍ آخر؛ فمن جهةٍ ما يختصُّ بطبيعة العقاب، يصرِّح خروتشيس تصرّيحاً قوياً بقوله: ”كما أنّ البراءة لا تمنع إنزال الألم بشخص، فهي لا تمنع معاقبته“، فقد يعاقب الشخص رغم أنّه بريء. أمّا عن العدل في معاقبة الله لشخصٍ بريء، يرى خروتشيس أنّ النواهي الكتابيّة عن معاقبة الأبناء على خطايا آبائهم هي جزئياً قانونٌ فرضه الله على البشريّة، لكنّ الله نفسه ”ليس مُقيداً به؛ لأنّه لم يفرضه بتاتاً على نفسه، والواقع أنّه ليس مُقيداً بأيّ قانون“ (V, 1889).

ويزعمُ سوساينس أنّه لا بدّ من وجود نوعٍ من الصلّة ما بين الطّرف المذنب والشخص الذي يعاقب بدلاً منه. ويوافق خروتشيس على ذلك، لكنّه يشيرُ إلى أنّ الله نفسه عيّن المسيح رأساً للجسد الذي نحن أعضاءه. وهكذا يحقُّ لله أن يضربَ المسيح، وهو ما قبله المسيح طواعيةً، وبهذا ليس هناك ما يمنعُ الله من أن يقرّر أن يكون هذا الألم الذي ضربَ به المسيح عقوبةً خطايا الآخرين المرتبطين به.

ويتعلّق الاعتراض الثاني بما إذا كان لدى الله سببٌ كافٍ لمعاقبة المسيح بدلاً منّا (V, 1889). ويُعطى سوساينس في اعتقاده أنّ سببَ الموت البدليّ



للمسيح يجب أن يُثبِتَ أن موته كان ضروريًا؛ فاستنادًا إلى آباء الكنيسة، يُبيِّنُ خروتشيس أَنَّهُ كانت لدى الله أسبابٌ وجيهةٌ لعدم إبرائنا من دَيْنِ خطايانا إلا بواسطة معاقبة المسيح، وإن كان في وسعه أن يفعل ذلك. إلا أن الله لم يشأ أن يتغاضى عن كل هذه الخطايا الكثيرة والبشعة دون أن يعلن بفعل ما مدى استيائه من الخطيئة. وأنسب فعلٍ لذلك هو العقاب. علاوةً على ذلك، يؤدي الإغفال التام لمعاقبة الخطيئة إلى الاستهانة بها، في حين أن أفضل وسيلة لمنع الخطيئة هي الخوف من العقاب. ليس ذلك فقط، بل في تضحية المسيح بذاته طوعًا يُعَبِّرُ الله على نحوٍ غايةٍ في الوضوح عن محبته العظيمة لنا. وبهذا اختار الله بحكمته تلك الطريقة للفداء ليُظهِرَ بها كراهيته للخطيئة، ومحبته للجنس البشري.

وجديرٌ بالملاحظة أن سوءَ عَرَضِ الفكرة دائمًا ما يقوم على أنصاف الحقائق، وهذا ما حَدَثَ مع ما يُعرَفُ بِاسْمِ النظرية الحكومية عند خروتشيس. فصحيح أَنَّهُ رأى أن الله بصفته حاكمًا قادرٌ أن يُبرئ من دَيْنِ الخطايا دون ترضية، وفي الوقت نفسه، يظلُّ محتفِظًا بعدله وقداسته بوصفها صفتين جوهريتين له. لكنَّ خروتشيس، على النقيض من سوساينس، يعتقد أَنَّهُ كانت لدى الله أسبابٌ قوية، وهي تقديم نموذج لنا لكي يُخَفِّفَ القانونَ جزئيًا فقط، بحيث يمكن أن يُرضِيَ أيَّ شخصٍ العدلَ الإلهيَّ بحمل العقوبة التي كُنَّا نستحقُّها. وبصفة الله الحاكم الأعلى، فمن حقّه أن يفعل ذلك.

ليس هناك إذا ظلم في أن الله صاحبُ السُلطة العُلوية على كل الأشياء التي هي ليست ظلمًا في حد ذاتها، والذي لا يُقَيِّدُ بقانون، قرَّرَ أن يستخدمَ

عذابات المسيح وموته يُقدّم نموذجاً قوياً في مواجهة الجرائم الكبرى التي ارتكبناها جميعاً، وقد كان المسيح وثيق الصلة بنا بمقتضى طبيعته وملكوته وضمائنه (Grotius 1889, IV).

## ٦-٢ ملاحظاتٌ ختاميةٌ

مع بُزوغ عصر التنوير، ظهرت نظريّاتٌ عدّة في الكفارة عندما هجرَ اللاهوتيون المنهجيات التقليدية. ومن المستحيل أن نستعرض هنا نظريّات الكفارة المتنوّعة والمربكة التي تميّز بها عصر الحداثة، وفي الوقت نفسه، لا تُمثّل معظم هذه النظريّات خياراتٍ حيّةً لللاهوتيّ أو الفيلسوف المسيحيّ الذي ينبغي أن يعمل في حدود معايير الكتاب المقدّس.

## الفصل الثالث

# أفكارٌ فلسفيّة

نأتي أخيراً إلى محاولةٍ للتفكير الفلسفيّ في القضايا التي تُثيرها نظريّات الكفّارة. ونودُّ هنا أن نستطلع الخيارات المتاحة لمن يبتغي أن يضع نظريّة في الكفّارة تتّسم بالأمانة نحو الكتاب المقدّس. ومع أنّي لا أدافع عن نظريّة بعينها من نظريّات الكفّارة، فإنّي أرى أنّ آيةً نظريّة وافية يجب أن تضمّ العناصر الآتية.

### ٣-١ البدليّة العقابيّة

أولاً، البدليّة العقابيّة هي أحد الأوجه الأساسيّة، بل المحوريّة، في آية نظريّة للكفّارة تُعدُّ وافيةً بحسب الكتاب المقدّس. والبدليّة العقابيّة في المجال اللاهوتيّ هي العقيدة التي مفادها أنّ الله أنزَلَ بالمسيح الألم الذي كنّا نستحقُّه عقاباً على خطايانا، ونتيجةً لذلك لم نُعدُّ تحت طائلة العقاب. لكنّ لاحظ أنّ هذا الشرح يترك سؤالاً مفتوحاً، وهو يتعلّق بما إذا كان المسيح قد عوقبَ عن خطايانا. فبعض المدافعين عن البدليّة العقابيّة

يَنفُرون من فكرة أن الله عاقبَ ابنَه الحبيبَ من أجل خطايانا. لكنَّ الله أنزَلَ بالمسيح الأُم الذي لو كان قد حلَّ بنا، لكانَ ذلك جزاءنا العادل، ومن ثمَّ عاقبنا. وهو ما يعني أنَّ المسيح لم يعاقب، بل احتمَل الأُم الذي لو أنزَلَ بنا لكان عقابًا لنا. إلا أننا لا نريد أن نستبعد تلك التفسيرات غير المقبولة لبعض من فئة نظريَّات البدليَّة العقابيَّة، حيث إنَّ المسيح بناءً على هذه التفسيرات يتألَّم بصفته بديلاً عنَّا، ويحتمل ما كان يجب أن يكونَ عقابنا، وبذلك نجينا من العقاب. ومن الواضح بالتأكيد أن هذه التفسيرات تتيح أيضًا لمنظَّر البدليَّة العقابيَّة أن يؤكِّد أن المسيح عوقِبَ بالفعل مكاننا، وهذا حمَل عقوبةَ خطايانا.

ونؤكِّد أن آيةَ نظريَّة في الكفارة تُهمَل البدليَّة العقابيَّة ليس لها أملٌ في تقديم تفسيرٍ يقيني بالمحتوى الكتابي الذي استطلَّعناه، ولا سيَّما إشعياء ٥٣، واستخدامه في العهد الجديد. بل إنَّ البدليَّة العقابيَّة، إن كانت صحيحة، لا يمكن أن تكونَ جانبًا هامشيًّا في آيةَ نظريَّة وافية بشأن الكفارة؛ لأنَّها تُثبِت أنَّها أساسيةٌ للكثير من الجوانب الأخرى للكفارة، مثل الفداء من الخطيَّة، وإرضاء العدل الإلهي، والتأثير الأخلاقيِّ لنموذج المسيح. لذا، فآيةَ نظريَّة متعدِّدة الجوانب في الكفارة لا بدَّ أن تتخذَ البدليَّة العقابيَّة مركزًا لها.

إلا أن عقيدةَ البدليَّة العقابيَّة واجهت، منذ زمن سوساينس، تحديات فلسفيَّة جِّبارة، يصفها بعض الدارسين بأنَّها مستعصية. وهدفنا من مناقشة هذه التحديات أن نستكشف بعضَ الخياراتِ المتنوعةِ المتاحة للمفكِّر المسيحيِّ. ويقودنا تناوُل هذه التحديات إلى مناقشاتٍ مثيرةٍ حول مسائل في فلسفة القانون، ولا سيَّما ما يتعلَّق بنظريَّة العقاب. والمؤسفُّ أن معظم