بالماء والروح

دراسة ليتورجية عن المعمودية

الأب الكسندر شميمن

١٩٨٨

بالماء والروح

دراسة ليتورجية عن المعمودية

الأب الكسندر شميمن

نقله إلى العربية
إسكندر أبو شعر

منشورات مطرانية الروم الارثوذكس في بيروت
الطبعة الاولى
١٩٨٨

توطئة

«بالماء والروح» هو الكتاب الأول في سلسلة الأسرار التي شئنا أن نضعها بين أيديكم لمزيد من المعرفة يجنيها من يترافق مع هذا الكتاب، ومزيد من الإلتصاق بجسد المسيح وحياة كنيسته.

رجائي أن تينع وتثمر البذور التي قد يزرعها هذا المؤلّف في نفوسكم، وشكري لله الذي منحنا نعمة خدمته والذي سمح أن يُنجَز هذا الكتاب، كذلك أشكر كل من ساهم في إتمامه ممن سهروا على ترجمته أو تنقيحه أو أعطوا من مالهم للمساهمة في نفقات طبعه، وأخص بالشكر الأستاذ جورج إسبر الذي راجعه. باركهم الله وحفظهم وحفظكم جميعاً.

+ الياس

متروبوليت بيروت وتوابعها

المقدمة

إكتشاف المعمودية مجدّداً.

ـ أ ـ

كان سر المعمودية، في الماضي وخلال «العصر الذهبي» لليتورجيا المسيحية، يدخل في صلب احتفال الفصح السنوي العظيم، فيقام ليلة الفصح بالذات[1]. ولا يزال طابع الإرتباط العريق بين طقس المعمودية وليتورجيا الفصح محفوظاً بشكل ثابت حتى اليوم، على رغم مضي زمن طويل على انفكاك واحدهما عن الآخر[2]. إلّا أنّ المسيحيين الذين يدركون هذا الأمر قلة، وكذلك حال من يعرفون أنّ ليتورجيا الفصح هي، في المقام الأول، ليتورجيا للمعمودية؛ وأنّ ما يسمعونه مساء الفصح من القراءات الكتابية عن عبور البحر الأحمر أو الفتية الثلاث في الآتون أو يونان في بطن الحوت، يُمثِّل أقدم «صُوَر» المعمودية، وأنّهم يشتركون في سهرانية المعمودية العظمى، وأنّ الفرح الذي يضيء هذه الليلة المقدّسة مع دوي الإعلان المجيد: «المسيح قام!» هو فرح الذين «اعتمدوا بالمسيح ولبسوا

المسيح»، أي الذين «دُفنوا معه بالمعمودية ليموتوا فيحيوا «حياة جديدة»، كما أُقيم المسيح من بين الأموات بمجد الآب» (رو ٦ : ٤)(*). وقليلون هم المسيحيون الذين تعلّموا أنَّ الفصح بوصفه عيداً ليتورجياً، وأنَّ الصوم الكبير بوصفه تحضيراً ليتورجياً له، ناشئان أساساً من الإحتفال بالمعمودية، وأنَّ الفصح، «عيد الأعياد»، هو بالحقيقة ملءُ المعمودية، وأنَّ المعمودية هي بالحقيقة سرٌّ فصحيّ.

ولكنّ معرفة هذا الأمر تتجاوز كونها فصلاً ممتعاً من الأرخيولوجيا الليتورجية، لأنها الطريقة الوحيدة، فعلياً، لفهمٍ أفضل للمعمودية ولمعناها في حياة الكنيسة وحياة المسيحيين الفرديّة. وهذا الفهم الأكمل لسر الإيمان المسيحي الأساسي، والحياة المسيحية، هو ما نحتاجه اليوم أكثر من أيّ أمر آخر.

لماذا؟ لأنّ المعمودية، ببساطة كلّية، **غائبة** عن حياتنا. من المؤكد أنّ الجميع يقبلونها كضرورة بديهية، وأنها ليست موضع اعتراضٍ أو جدال، وتُقام في كنيستنا دائماً. وبعبارة أخرى، هي أمر «مفروغ منه»، لكنني أتجاسر أن أؤكّد على رغم كل ذلك أنّها في الحقيقة غائبة، وأنّ غيابها في أساس كثيرٍ من المآسي التي تعيشها الكنيسةُ اليوم.

(*) المقاطع الإنجيلية مأخوذة من «العهد الجديد» ـ منشورات المطبعة الكاثوليكية ـ بيروت ـ الطبعة الرابعة، ١٩٧٤.

فالمعمودية، بادىء ذي بدء، غائبة عن ليتورجيا الكنيسة، إذا أردنا بلفظة ليتورجيا ما عناه تعبير leitourgia دائماً: أي العمل الجماعي الذي تنصرف إليه الكنيسة كلها، (الجماعة بكاملها)، وتشترك فيه إشتراكاً حقيقياً. أوَ ليس الحاصلُ فعلاً، بالمنظار الليتورجي، أنّ المعمودية صارت اليوم إحتفالاً عائلياً خاصاً، يُقام في العادة خارجَ إطار العبادة الجماعية للكنيسة، وتحديداً خارج ليتورجيتها leitourgia؟ أوَ ليس الحاصلُ فعلاً أنّ المؤمن قد يواظب على الذهاب إلى الكنيسة سنين طويلة دون أن يشترك في معمودية واحدة، أو أن يعرف كيف تُقام؟

وما دامت المعمودية غائبة عن الليتورجيا، فمن الطبيعي أن تغيب عن تقوانا أيضاً. لقد كان المسيحي في الماضي يعلم أنّ عيد الفصح هو احتفال سنوي بمعموديته، أي بدخوله ومشاركته في حياة المسيح الناهض من بين الأموات. وكان يعرف أيضاً أنّ قيامة المسيح تُعْلَن مجدداً وتؤكّد في عمل التجديد وإعادة الولادة، أي بالمعمودية التي تُدخل أعضاءَ جدداً في «جِدَّة الحياة». أمّا المسيحي اليوم فلا يرى أيّة علاقة تربطه هو والكنيسة بالمعمودية. هو يعرف طبعاً أنّه قد تعمّد، وأنّ المعمودية شرط أساسيّ لانتمائه إلى الكنيسة. ولكنّ معرفته تبقى معرفة مجرّدة، لأنها لا تربط الكنيسة بالذين ماتوا مع المسيح فوُهبوا فيه حياةً جديدة. وتالياً، فإنّ تقواه لا تبقى ذات طابع

إعتماديّ، كما كانت تقوى المسيحيين الأوائل. فالمعمودية لم تعد بالنسبة إليه حقيقةً واختباراً دائمين، ينيران حياته بكاملها، ويمدّانه أبداً بالفرح والرجاء. صحيح أنّها مسجلة على شهادة معمودية في مكان ما، لكنّ المؤكّد أنّها ليست مسجلةً في ذاكرته المسيحية، لأنه فقد القدرة على اختبار العلاقة المباشرة بين الفصح والعنصرة والميلاد والظهور وكامل ليتورجيا الكنيسة، وبين المعمودية، وصار عاجزاً عن إدراك أنّ الليتورجيا لا تُحقِّق معناها وفعاليتها في الكنيسة إلّا بالمعمودية ومن خلالها.

فإذا كانت المعمودية قد توقّفتْ عن تغذية التقوى المسيحية، فلا شك في أنها قد فقدتْ قدرتها على تحديد الرؤية المسيحية للعالم، أي مواقفنا ودوافعنا وقراراتنا الأساسية. فليس في المسيحية اليوم «فلسفةُ حياة» تحتضن كاملَ وجودنا، سواء في العائلة أو المهنة أو التاريخ أو المجتمع أو الخلقية أو العمل. وما من فارقٍ بين «القِيَمِ» و«المُثُلِ» المقبولة داخل الجماعة المسيحية، وتلك المقبولة خارجها. وقد يكون المسيحي اليوم «مؤمناً مواظباً في الرعية»، بينما يعيش حسب مقاييس وفلسفات لا علاقة لها بالإيمان المسيحي، أو متعارضة معه بوضوح.

كان المسيحي في الماضي يعلم بكامل كيانه، لا بعقله وحسب، أنّ المعمودية تجعل علاقته بكافة نواحي الحياة، وبالعالم نفسه، علاقةً جديدةً جذرياً، وأنّه حصل، إلى جانب إيمانه،

على مفهوم للحياة جديد تماماً. فالمعمودية بالنسبة إليه كانت نقطة انطلاق وأساساً لـ «فلسفة حياة» مسيحية، وموجِّهاً دائماً يرشده بثبات عبر وجوده كله، ويزوِّده بأجوبة عن جميع أسئلته ويحلّ سائر مشكلاته.

ويبقى هذا الأساس موجوداً، ما دامت المعمودية تُقام، لكنها لم تعدْ في ذهننا باباً مؤدّياً إلى حياة جديدة، ولا قوة للجهاد من أجل المحافظة على هذه الحياة ونموِّها فينا.

- ب -

تلك هي النتيجة المأساوية لما قد يبدو للكثيرين أنّه تطوّر ثانوي أو خارجي محض، ألا وهو تحوّل المعمودية إلى احتفال خاص، وتوقّفها عن كونها قلب ليتورجيا الكنيسة وتقواها.

قد يبدو هذا الأمر بالمنظار الرسمي البحت - سواء أكان عقائدياً أم قانونياً - غير ذي أهمية. أوَ ليست المعمودية سارية المفعول، بغض النظر عن عدد الأشخاص الذين يحضرونها، أو زمانها ومكانها، أو كمية المياه المستعملة فيها؟ إلاّ أنّ مجرد وجود «وجهة نظر» كهذه، يُظهر مدى انفصال وعينا العقائدي والقانوني المعاصر عن روح كنيستنا وتقليدها الأصيل، وبعده التام عن المبدأ القديم: lex orandi lex est credendi (معيار الصلاة هو معيار العقيدة).

إنّ «وجهة النظر» هذه، التي تُعلَّم اليوم على أنّها قاعدة أرثوذكسية، ليست سوى نتيجة لتلك «القولبة الغربية المغلوطة» للاهوت الأرثوذكسي، التي بدأتْ بعد انتهاء عصر الآباء وسمَّمَتْ الكنيسة بما أدخلتْه إليها من روح قانونية غريبة كلياً عن الآباء والتقليد القديم. وكانت نتائج هذا التأثير الغربي إنحسار مفهوم المعمودية نفسه. بإمكاننا، دون شك، قراءة مؤلفات معاصرة في اللاهوت الأرثوذكسي مراراً وتكراراً، دون أن نعثر في أيّ منها على إجابة عن الأسئلة التالية: ما سبب استعمال المياه في المعمودية؟ وما علاقة المعمودية بموت المسيح وقيامته؟ ولماذا يُكرِّس الأساقفة، دون سواهم، المسحة المقدّسة؟

من الواضح أنّ الإجابة عن أسئلة كهذه أمر أساسي لفهم سر المعمودية. لكنّ تلك المؤلفات تعرِّف المعمودية بأنها «إزالة الخطيئة الأصلية» و«منح النعمة»، وأنّ هذين العملين ضروريان للخلاص، بالمعنى القانوني للكلمة[٣]. أما كون المعمودية سرَّ تجدّد، و«عبوراً» من حياة قديمة إلى حياة جديدة، وإعادةَ خلق، وفصحاً شخصياً، وعنصرةً شخصية، واندماجاً في شعب الله، وظهوراً لملكوت الله، أي كلَّ المعاني التي جعلت المعمودية محور التقوى المسيحية في العصور الأولى وأساسها، فقد أُغفلتْ تماماً. والسبب في ذلك أنّها تقع خارج الإطار القانوني الذي تسرَّب إلى الكنيسة من الغرب.

لقد تناول هذا النوع من اللاهوت كل ما يختص بسريان

مفعول الأسرار عامة، والمعمودية بصورة خاصة. ولكنّ السؤال الوحيد الذي لا يَظهر أيُّ أثر له في اهتماماته: ما هو هذا الشيء الذي يسري مفعوله في المعمودية؟ وهكذا ساعد اللاهوت الرسميّ فعلياً على الإنحطاط الليتورجي، وأدّى شيئاً فشيئاً إلى إخراج المعمودية من إطار الليتورجيا الكنسيّة وجعلها إحتفالاً خاصاً. فإذا كان «سريان مفعول» هذا السر لا يتطلّب سوى كاهن شرعي وقليل من المياه، وإذا كان «سريان المفعول» هو الأمر المهم وحده، فلماذا لا يقتصر السر على هذه المتطلّبات الأساسية دون سواها؟ ولماذا لا نبارك الماء والزيت مسبقاً، فلا نضيّع وقتنا الثمين؟ ولماذا نهتم بقواعد ليتورجية قديمة تفرض أن «تُضاء جميعُ الشموع»، وأن «يرتدي الكاهن ثوباً أبيض»؟ لماذا نورّط الرعية، جماعة المؤمنين، شعبَ الله، في كل هذا؟ إننا لا نحتاج اليوم إلى أكثر من خمس عشرة دقيقة، و«مرتّل» واحد حتى نقيم، في زاوية مظلمة من الكنيسة، ما رأى فيه الآباء أعظم احتفال على الإطلاق فهلّلوا له، لأنه «السر الذي يملأ بالفرح كل الملائكة ورؤساء الملائكة والقوات العلوية والمخلوقات الأرضية»، السر الذي استعدّتْ له الكنيسة بالصوم الأربعيني، والذي يشكّل جوهر فرحها الفصحي نفسه.

هذا هو وضعنا الحزين اليوم: أن نجد أنفسنا إزاء ليتورجيا إنحطاطية يدعمها لاهوت إنحطاطيّ وتؤدي بنا إلى تقوى إنحطاطية. وهذا بالضبط هو الوضع الذي لا بد من تصحيحه

إذا كنّا نحب الكنيسة ونرغب في أنْ تستعيد القوّة التي بها تُحَوِّلُ حياةَ الإنسان.

- ج -

علينا أن نكتشف المعمودية مجدّداً: معنىً وقوةً وفاعلية. وهدف هذه الدراسة هو المساعدة على هذا الإكتشاف، أو بالأحرى على إثبات الشروط التمهيدية له، إذ إنّ إعادة الإكتشاف الحقيقية يجب أن تحدث كلّما احتفلت الكنيسة بهذا السر العظيم وجعلتنا جميعاً مشاركين فيه وشهوداً له.

هدف اللاهوت الليتورجي، كما يدلّ إسمه، هو التغلّب على الإنفصال المأساوي الحاصل بني اللاهوت والليتورجيا والتقوى، كما حاولنا أن نبيّن في مكان آخر[٤]. فقد كانت لهذا الإنفصال عواقبُ وخيمة على هذه الأمور الثلاثة كلها، لأنه حَرَمَ الشعب من فهم الليتورجيا، فبات يرى فيها طقوساً جميلةً تكتنفها السريّة، ويحضرها دون أن يكون له أي دور حقيقي فيها؛ وحَرَمَ اللاهوت من منبعه الحيّ، فأمسى تدريباً عقلياً للمفكّرين وحدهم؛ وحَرَم التقوى من مضمونها الحيّ ونقطة ارتكازها. ولكنّ حال الآباء لم تكن على هذا المنوال. وإذا كان لاهوتهم ما يزال مقياساً ومصدراً للإلهام بالنسبة إلينا، فلأنه متأصّلٌ في خبرة الكنيسة الحيّة، وفي حقيقة الجماعة الليتورجية.

لقد نشأ تفسير المعمودية اللاهوتي في إطار تعليم الموعوظين طقوسَ المعمودية، وكان جزءاً عضوياً من الليتورجيا نفسها، وتأملاً ملهماً فيها وإعلاناً لمعناها الحقيقي. فعندما نقرأ الآباء نفرحُ بكوننا بعيدين عن تلك الشروحات الرمزية السطحية الخاصة بالطقوس الليتورجية، والتي يمتاز بها أدب ما بعد الآباء، وعن التعريفات القانونية الباردة التي تَرِدُ في مؤلفاتنا التعليمية!

يهدف اللاهوت الليتورجي إلى فهم الليتورجيا من الداخل، واكتشافِ ما تذيعه عن «ظهور» الله والعالم والحياة واختبارِه، وجعلِ هاتين الرؤية والقوة متصلتين بوجودنا وكلِّ مشاكلنا. والمعمودية هي بداية كلِّ هذا وأساسُه ومفتاحُه. فحياة الكنيسة بكاملها متأصّلة في الحياة الجديدة البازغة من القبر في اليوم الأول للخليقة الجديدة. وهذه الحياة تُعطى في المعمودية وتكتمل في الكنيسة.

لقد بدأنا مقدّمتنا بالإشارة إلى علاقة الفصح بالمعمودية. وهذه الدراسة ليست سوى محاولة لتفسير معنى تلك العلاقة، ومقدار الفرح الذي به تملأ حياتنا المسيحية.

الفصل الأول

التهيئة للمعمودية

أ ـ معنى التهيئة.

كادت المعمودية في الكنيسة، خلال القرون الماضية، تقتصر على **معمودية الأطفال**. والمهمّ هنا أنّ هذا السرّ قد حافظ من الناحية الليتورجية، على شكله وبنيته نفسيهما حين كان يُقام من أجل المعتمدين الراشدين. وهذا واضحٌ من الطقوس التحضيرية الواردة في كتبنا الليتورجية تحتَ عنوان: الصلوات الخاصة باستقبال الموعوظين[1].

وهذه الخدمة، الموجزة نسبياً، هي العنصر الوحيد الباقي من تهيئة طويلة للمعمودية، كانت تستمر حسب تقاليد محلّية كثيرة، ما بين سنةٍ وثلاث سنوات. فكان المرشَّحون للمعمودية، الذين يُدْعَون موعوظين، يُدخَلون تدريجياً في حياة الكنيسة عَبْر طقوس خاصة تتضمّن إستقسامات لإخراج الأرواح الشريرة،

وصلواتٍ، وشروحاتٍ للكتاب المقدّس، وسواها. وكانت الجماعة بكليّتها تشترك في هذه التهيئة، كونها تعدُّ نفسها لاستقبال الأعضاء الجدد. ومن هذه التهيئة المزدوجة - للموعوظين والكنيسة على السواء - نشأتْ الفترةُ الليتورجية السابقة لعيد الفصح، أي ما نسمّيه اليوم الصومَ الكبير[٢]. وهي فترة التهيئة النهائية والمكثّفة لـ «الليلة المقدّسة»، وذروتُها «إستنارةُ» الآتين إلى المسيح، والساعين إلى الخلاص وإلى الحياة الجديدة فيه.

فما معنى هذه التهيئة؟

إنه سؤال هامّ. فمعمودية الأطفال، التي تمارَس غالباً اليوم، تجعل بعضَ هذه الطقوس التحضيرية وكأنها مفارقات لا معنى لها. غير أنّ الأهمية الواضحة التي كانت لهذه الطقوس في الكنيسة الأولى، والتي حافظ عليها التقليد الليتورجي بإبقاء بنية «معمودية الراشدين»، تشير بوضوح إلى أنّ الكنيسة تعتبر التهيئة جزءاً لا يتجزأ من ليتورجيا المعمودية. وتالياً، فإنّ شرح خدمة المعمودية يجب أنْ يبدأ بالإجابة عن هذا السؤال.

ولا بد أنْ ندرك أولاً أنّ التهيئة أحد الثوابت الأساسية في عبادة الكنيسة عامةً. فمن المحال أنْ ندخل في روح الليتورجيا، وأنْ نفهم معناها، ونشترك فيها، ما لم نفهم أولاً أنّها مبنيّة بصورة أساسية على إيقاع ثنائي: **التهيئة والتحقيق**. وهذا

الإيقاع جوهريٌ في ليتورجيا الكنيسة، لأنه يُظهر ويُحقّق فعلياً، طبيعةَ الكنيسة ودورَها الثنائيين[٣].

فالكنيسة تهيئة، لأنها «تعدّنا» للحياة الأبدية. ودورُها أنْ تحوِّل كاملَ حياتِنا إلى تهيئة، بأنْ تكشف لنا باستمرار، من خلال وعظها وعقيدتها وصلاتها، أنّ «القيمة» القصوى التي تمنح حياتنا معناها واتجاهها تكمن في «الأخير» و«الآتي»، وفي وضع رجائنا عليهما وانتظارهما وتوقّعهما. ومن دون هذا البعد الأساسي «للتهيئة»، يمكن القول ببساطة، إنه لا توجد مسيحية ولا كنيسة. وتالياً، فإنّ ليتورجيا الكنيسة هي في الدرجة الأولى ودائماً فعلُ تهيئة، من حيث أنّها تدل وتَنْزَع إلى ما يتجاوزها هي نفسها، وما يتجاوز الحاضر أيضاً. ودورها أن تدخلنا في تلك التهيئة، وأنْ تحوِّل حياتَنا وتقودَها إلى أنْ تتحقّق في ملكوت الله.

ولكنّ الكنيسة تحقيقٌ أيضاً. فالأحداث التي نشأتْ عنها الكنيسة وشكّلتْ مصدر إيمانها وحياتها، أحداث وقعتْ فعلاً. فالمسيح قد أتى ـ وبه تألّه الإنسان ـ ثم صعد إلى السماء. والروح القدس أتى أيضاً، ففتح لنا ملكوت الله. والنعمة أُعطيتْ، فصارت الكنيسة «سماءً على الأرض»، لأنها أدخلتْنا إلى مائدة الرب في ملكوته. وحصلنا على الروح القدس، فصار بإمكاننا أنْ نشارك منذ الآن في الحياة الجديدة والشركة مع الله.

هذه الطبيعة الثنائية للكنيسة تُكشَف لنا وتُنقَل إلينا في

الليتورجيا ومن خلالها. وعمل الليتورجيا المميَّز هو أنْ تجعل الكنيسة تهيئةً دائمة، وأن تُظهر أنّها تحقيقٌ أيضاً. وهكذا يتحوّل اليومُ والأسبوعُ والعامُ، وتصبح كلُّها حقيقةً ثنائية، تربط ما «قد تَمَّ» بما «سيأتي». فنحن لا يمكن أنْ نهيِّىء أنفسنا لملكوت الله الذي «سيأتي» لو لم يكن «قد أُعطي» لنا سلفاً. ولا يمكن أنْ ننظر إلى «النهاية» على أنّها موضع حب ورجاء وشوق، لو لم تكن قد أُعلنتْ لنا في «بدايةٍ» مجيدة ومشرقة. ولا يمكننا أنْ نصلِّي: «ليأتِ ملكوتُك»، لو لم نَذُقْ مسبقاً طعم الملكوت. فلو لم تكن ليتورجيا الكنيسة «تحقيقاً»، لما أضحتْ حياتُنا «تهيئة». وهذا الإيقاع الثنائي، من التهيئة والتحقيق، ليس أمراً عَرَضيّاً، بل هو جوهر حياة الكنيسة الليتورجيّة. وهو ليس جوهرَ الحياةالليتورجيّة بمجملها وحسب، بل في كافة تفاصيلها أيضاً: أي في كل موسم، وكل خدمة، وكل سر. فكيف يكون ثمة فصح من دون السكون الأبيض في السبت المقدّس المبارك؟ وكيف يكون ثمة ظلام مهيب في الجمعة العظيمة من غير التهيئة الطويلة في الصوم الكبير؟ أوَ ليس الحزن في موسم الصوم هو الذي يتحوَّل إلى «حزن مشرق» بنور الفصح الآتي؟

إذا كانت ليتورجيا الكنيسة قد ابتعدتْ عن أنْ تكون اليوم حاجةً وفرحاً عميقين في حياة معظم الناس، فلأنهم نسوا، أو ربما لم يعرفوا أصلاً، القانونَ الليتورجي الجوهري القائمَ على التهيئة والتحقيق. فهم لا يعيشون التحقيق لأنهم يتجاهلون

التهيئة. ويتجاهلون التهيئة لأنهم لا يتشوَّقون إلى التحقيق. فلا عجب إذاً أن تظهر الليتورجيا وكأنها بقايا أشكال قديمة عقيمة، نسعى إلى بثّ الحياة فيها بواسطة «حفلة موسيقية» أو «إحتفال كبير» مصطَنَع ولا طعم له.

والمعمودية ليست مستثناة من هذا المبدأ الأساسي. فهي تتطلّب تهيئة، ولو كان المقبِل على المعمودية لا يتجاوز الأيام القليلة من عمره، وغير قادر على فهم ما سيحصل له. فالكنيسة الأرثوذكسية لم تضع «الفهم» شرطاً للمعمودية. وهي بذلك تختلف جذرياً عن بعض الطوائف «المتعقلنة»، فتقول إنَّ «الفهم» الحقيقي يكون ممكناً بالمعمودية نفسها، أي إنه ليس شرطاً لها، بل هو ثمرتُها ونتيجتُها. فنحن بعيدون جداً عن الفكرة الجامدة القائلة بأنّ المعمودية تكون لمن «يفهمها» و«يقبلها» أي لـ«الراشدين». ولعل نعمة المعمودية الأساسية كامنة في كونها تجعلنا أولاداً، وتعيد إلينا «الطفولة» التي لا نستطيع من دونها أنْ نستقبل ملكوت الله، على حدِّ قول السيد نفسه. التهيئة إذاً فِعْلٌ متكامل تجمع فيه الكنيسة كلَّ ما كان في البدء، وكلَّ ما يجعل التجدّد الحاصل بالمعمودية ممكناً. فالكنيسة كلّها تتغيّر وتغتني وتتحقّق كلَّما انضمَّ إلى حياتها إبن جديد لله وصار عضواً آخر في جسد المسيح.

المعموديةُ سرٌّ فصحيّ، كما ذكرنا. والفصح يعني «عبوراً»

و«اجتيازاً». وهذا العبور يبدأ في طقوس التهيئة للمعمودية، ويجعل منها بدايةً حقيقيةً للسر، وتهيئةً لما سيتحقّق بالماء والروح.

ب ـ فترة الموعوظية.

قبل الصلوات الخاصة باستقبال الموعوظين تنفَّذ التعليمات التالية:

> يحل الكاهن زنّار الشخص المقبل على الإستنارة، وينزعه ويضعه جانباً، ثم يوقف الشخص باتجاه الشرق لابساً ثوباً واحداً فقط، حافيَ القدمين، مكشوفَ الرأس، خافضاً يديه إلى أسفل؛ وينفخ في وجهه ثلاث مرات؛ ويضع يده عل رأسه...

هذه التعليمات بحاجة إلى تفسير، كما أنّ الطقوس النابعة منها يجب أنّ توضع في إطار التهيئة التي تسبق المعمودية.

ففي الكنيسة الأولى، كان العرّابون (الكفلاء)[٤] هم الذين يقدِّمون المزمع على أنْ يصير مسيحياً إلى أسقف الكنيسة المحلّية. والعرّابون هم أعضاء في الجماعة المسيحية يمكنهم الشهادة على جدّية نوايا المرشح، وأصالةِ اهتدائه إلى الإيمان المسيحي.

لا شك أنّ الإهتداء نفسَه يبقى خارج كلّ تفسير. فنحن لا نعرف ما الذي يهدي الإنسان إلى المسيح، ولا ما يدفعه إلى

الإيمان به. وعلى رغم كل المحاولات الهادفة إلى تصنيف «نماذج» متعدّدة للإهتداء أو وصفها، فإنّ العلاقة الفريدة بين الله وبين أيّ إنسان من البشر الذين خلقهم الله نفسه، تبقى سراً كبيراً. وتالياً، فإنّ تفسيرنا لا يبدأ إلّا من اللحظة التي تفضي فيها تلك العملية السرّية إلى اتخاذ قرار علنيّ وموضوعيّ **بالسعي إلى المعمودية والدخول في الكنيسة**.

وهنا بالذات، كان يؤتى بالمهتدي إلى الأسقف، وهو في الكنيسة الأولى كاهنُ الجماعة المحلّية وراعيها ومعلّمها. وما أنْ يتأكّد من جدّية نواياه، حتى يكتُبَ اسمَه في سجلّ الموعوظين[٥]، ثم يرسم على وجهه إشارة الصليب ثلاثاً، ويضع يده على رأسه. وهذه الطقوس الأولى تسمّى **تسجيلاً**، وتدل على أنّ المسيح قد صار مالكاً له، وسجّله في **سفر الحياة**. وكان هذا التسجيل يتم، أيّام القديس يوحنا الذهبي الفم، في بداية الصوم الكبير[٦]. أمّا اليوم فهو الخطوة الأولى في ليتورجيا المعمودية نفسها، ويعبّر عنه الإفشين التالي:

> أيها الرب إله الحق، إني باسمك وإسم ابنك الوحيد وروحك القدوس، أضع يدي على عبدك هذا الذي استحقّ أنْ يلتجىء إلى اسمكَ القدوس ويُحفظ تحت ستر جناحيك. أبعدْ منه تلك الضلالة القديمة، واملأه من الإيمان بك والرجاء عليك والمحبة إليك، لكي يعلم أنك أنت هو الإله الحقيقي وحدك، وابنك الوحيد ربنا يسوع المسيح وروحك القدوس. أعطِه أنْ يسلك في جميع وصاياك ويحفظ أوامرك التي تحيي كل إنسان يعمل

بها. أكتبْه في سفر الحياة واجعْله متّحداً في رعية ميراثك ليمجّد به إسمك القدوس واسم إبنك الحبيب، ربنا يسوع المسيح، واسم روحك المحيي. ولتكنْ عيناك ناظرتين إليه بالرحمة كل حين، وأذناك سامعتين صوت تضرعه. وأبهجْه في أعمال يديه، وفي كل جنسه، لكي يعترف ساجداً لك وممجّداً إسمك العظيم المتعالي ويسبّحك كل حين، جميع أيام حياته. فإنّ لك تسبّح كل قوات السموات، ولك هو المجد أيها الآب والإبن والروح القدس، الآن وكل أوان وإلى دهر الداهرين. آمين.

وهكذا تعطينا الكنيسة، منذ مطلع ليتورجيا المعمودية وفي الإفشين الأول، البعدَ الحقيقي لـ «الإهتداء» ومحتواه الحقّ. وأبرز ما فيه أنّه هروب من «هذا العالم» الذي سرقه العدو من يد الله فصار سجناً. الإهتداء ليس أمراً يدخل في نطاق الأفكار ويعمل على مستواها، كما يظن الكثيرون اليوم، وليس اختياراً لـ «إيديولوجية» معيّنة، أو جواباً على «مشكلات» محدّدة. فلفظة «مشكلة» لم تعرفها الكنيسة الأولى ولا الكتاب المقدّس. الإهتداء، في الحقيقة، نجاةٌ من الظلمة واليأس. فالإنسان يأتي إلى المسيح لكي يخلص، لأنّ لا خلاص بغيره. والعمل الأول في ليتورجيا المعمودية هو تقديم الحماية. فيد الأسقف ـ أي يد المسيح نفسه ـ تحمي وتظلّل و«تستر بأجنحة...»، لأنّ ثمة صراعاً حتى الموت سيبدأ الآن، وهو صراع جدّي كما يدل الإفشين الأول.

لقد «تسجّل» الموعوظ الآن، وكُتب إسمه في سفر الحياة،

وسيتّحد قريباً بـ «رعية ميراث الله»، بعد أنْ أُبلغ هدف المعمودية الأخير: أيْ إستعادة الحياة الحقّة، تلك الحياة التي خسرها الإنسان بالخطيئة، وقوامها «الإعتراف والسجود والتمجيد والتسبيح للإسم العظيم المتعالي». لكننا نعلم أنّ هذا هو وصفُ «السماء» و«الأبدية» والكتاب المقدّس يذكر أنه العمل الأبدي الذي تقوم به القوات السماوية أمام عرش الله. فالخلاص، أي استعادة الحياة، هو إذاً عطية الحياة الأبدية. وهذا ما تعلنه المعمودية هدفاً لها في الخطوة الأولى من ليتورجيتها: فالحدث الحاسم قد بدأ.

ج ـ إستقسامات لإخراج الأرواح الشريرة.

تتضمّن التهيئة للمعمودية أو «فترة الموعوظية» تعليماً واستقسامات[٧]. لكنّ معمودية الأطفال السائدة اليوم تجعل التعليم يتأخر إلى ما بعد إقامة السر. لذلك سنتناول في كلامنا الإستقسامات التي تلي مباشرة «الصلاة لدى استقبال الموعوظ»، في الترتيب الراهن لهذا الطقس.

قد يندهش «الإنسان المعاصر»، ولو كان أرثوذكسياً، عندما يكتشف أنّ ليتورجيا المعمودية تبدأ بكلمات موجهّة إلى الشيطان، لأنه يعتبر أنْ لا مكان له في تصوره الديني، وأنه أمر متعلّق بخرافات القرون الوسطى وبذهنية بدائية جداً. لذلك يقترح

الكثيرون، وبينهم بعض الكهنة، حذفَ الإستقسامات لأنّ وجودها «في غير محله»، ولا يتناسب مع ديننا «العصري» المستنير. أمّا غير الأرثوذكسيين فيذهبون أبعد من ذلك، ويؤكّدون الحاجة إلى «نزع الطابع الخرافي» عن العهد الجديد نفسه، وإلى «تحريره» من نظرة إلى الوجود عفاها الزمن ـ كالحديث عن الشيطان والشياطين ـ لأنّ هذه النظرة تحجب أصالة رسالة العهد الجديد وأبديتها.

لا نريد أنْ نوجز هنا التعليم الأرثوذكسي عن الشيطان، ولو بشكل سطحي. فالواقع أنّ الكنيسة لم تَضَعْ صيغة محدّدة لهذا التعليم، أو «عقيدةً» واضحة وموجزة له. إلّا أنّ ما يهمّنا هو كون الكنيسة قد عاشتْ دائماً خبرةَ ما هو «شيطاني»، لأنّ الشيطان كان يجرّبها باستمرار. ولكنّ هذه الخبرة المباشرة لم تتحوّل إلى عقيدة دقيقة ومُحكمة، لصعوبة ـ بل إستحالة ـ التوصّل إلى تحديد عقلاني لما هو غيرُ عقلاني. فما هو «شيطاني»، والشرُّ عموماً، أمران غيرُ عقلانيين. لقد حاول بعض الفلاسفة تفسير أو «عقلنة» خبرةِ الشرِّ ووجودِه، فقالوا إنه غياب: غياب الخير. وقارنوه بالظلمة التي هي غياب النور، لأنها تتبدّد حالَ ظهوره. وقد تبنّى القائلون بالربوبية وبالفلسفة الإنسانية، على اختلافهم، هذه النظرية. وما زالت تشكّل جزءاً متمّماً لنظرة معاصرة إلى العالم. ومن هذا المنطلق يبدو أنّ علاج كافة أنواع

الشر يكمن في «التنوير» و«التربية». بمعنى أنّك إذا فسّرتَ للمراهقين ماهيّة الجنس ونزعتَ عنه «السرّية»، و«التحريم»، فإنّهم يستعملونه بشكل عقلاني، أي بشكل حسن. وإذا ضاعفتَ عدد المدارس، فإنّ الإنسان، الخيِّرَ بطبيعته، سيعيش ويتصرّف عقلانياً، أي بشكل حسن، بحكم الطبيعة.

لكنّ مفهوم الشر في الكتاب المقدّس وفي خبرة الكنيسة ليس هكذا بالتأكيد. فالشرّ ليس غياباً وحسب، بل هو حضور: حضورُ شيء مظلم، لا عقلاني، حقيقي جداً، وإنْ يكن مصدرُ ذلك الحضور غيرَ واضح ولا قابلاً للفهم الفوري. فالبغض ليس غياب المحبة وحسب، إنما هو حضورٌ لقوة مظلمة بإمكانها أنْ تكون ناشطةً جداً، وحاذقةً وحتى خلاّقة. وهو ليس نتيجة الجهل، فبإمكاننا أنْ نعرف ونبغض في آن. وثمة أناس كلما ازدادتْ معرفتهم للمسيح ومشاهدتهم لنوره وصلاحه، إزداد بغضُهم له. وهذه الخبرة للشر، كقوة عقلانية يمكن أنْ تسيطر علينا وتوجّه أعمالنا، عاشتها الكنيسة دائماً، واختبرها كلُّ الذين حاولوا، ولو بشكل بسيط، أن «يحسِّنوا» أنفسهم، وأن يُعارضوا «طبيعتهم» من أجل الإرتقاء إلى حياة أكثرَ روحانيةً.

ما نؤكّده أولاً، أنَّ ثمة واقعاً شيطانياً: أي أنّ الشر قوةٌ مظلمة، وهو حضور وليس غياباً وحسب. إلاّ أنه يمكننا الذهاب أبعد من ذلك فنقول: إذا كانت المحبة لا يمكن أنْ توجد خارج

«المُحِبّ»، أي الشخص الذي يُحِبّ، فإنّ البغض لا يمكن أنْ يوجد خارج «المبغِض»، أي الشخص الذي يبغض. وإذا كان السر النهائي لـ «الصلاح» كائنٌ في شخص، فإنّ السرّ النهائي للشر يجب أنْ يكون ذا طابع شخصي أيضاً. ولا بد أنْ يوجد شخص أو أشخاص وراء حضور الشر المظلم واللاعقلاني، وأنْ يكون ثمة عالَم شخصاني مؤلَّفٌ من الذين اختاروا أنْ يبغضوا الله والنور وأنْ يكونوا مخالفين. فمن هم هؤلاء الأشخاص؟ ومتى قرّروا أنْ يكونوا ضدّ الله؟ وكيف فعلوا ذلك ولماذا؟

الواقع أنّ الكنيسة لا تقدِّم أجوبة دقيقة عن هذه الأسئلة. فكلّما كانت الحقيقة أعمق، كلّما تضاءلتْ إمكانية تقديمها في صِيَغٍ وبيانات. ولذا، فإنّ جواب الأسئلة السابقة تغلّفه رموزٌ تتكلّم على عصيانٍ ضد الله حصل في البدء داخل العالَم الروحاني الذي خلقه الله، وقام به بعض الملائكة المدفوعين بالكبرياء. لكنّ مصدر هذا الشر لم يكن الجهل وعدم الكمال، بل المعرفةُ ودرجةٌ من الكمال تجعل تجربةَ الكبرياء ممكنة. فالشيطان، أيّاً كان، هو من أفضل خلائق الله. ويمكن القول - إذا جاز التعبير - إنّ فيه من الكمال والحكمة والقوة و«الألوهة»، ما يكفي لمعرفة الله وتسليم النفس إليه. ولكنه يختار أنْ يكون ضده، ويرغب في أنْ يتحرّر منه. وهذه الحرية غير ممكنة في المحبة والنور، لأنهما يقودان دائماً إلى الله وإلى الإستسلام الحرّ

له، فلا بدّ من تحقيق تلك الحرية بالرفض والبغض والعصيان.

إنها كلمات عاجزة طبعاً، وغير قادرة على الإحاطة بالسر الرهيب الذي تحاول أنْ تُعبّر عنه. فنحن لا نعرف أيّ شيء عن تلك الكارثة التي حصلتْ في البدء داخل العالم الروحاني، وعن البغض الذي أشعلتْه الكبرياء ضد الله، وعن الإتيان إلى الوجود بواقع غريب وشرير لم يُرِدْه الله ولا خَلَقَه. والأحرى أنّنا لا نعرف أيَّ شيء عن هذه الأمور إلاّ من خلال خبرتنا لذلك الواقع، أي خبرتنا للشر، وهي خبرة مستمرة لسقوطٍ ما، لشيء ثمينٍ وكاملٍ إنحرَفَ عن طبيعته وخانها، خبرةٌ للصفة غير الطبيعية لتلك السقطة، التي على رغم عدم طبيعيتها، صارت جزءاً «طبيعياً» ومتمّماً لطبيعتنا. وعندما نتأمّل الشرَّ الكامن في نفوسنا وفي العالم الكائن خارجَها، فإنّ كل التفاسير العقلانية وسائرَ المحاولات الهادفة إلى اختصار الشر في نظريات محدّدة وعقلانية ستبدو رخيصة وسطحية. وإذا كانت تلك الخبرة الروحية تعلّمنا شيئاً، فهو أنَّ الشر لا «يفسَّر» بل يُواجَه ويُصارَع. وهكذا فَعَلَ الله بالشر. فهو لم يفسِّره، بل أرسل ابنه الوحيد لتصلبه قواتُ الشر مجتمعةً، فيقضي عليها بالمحبة والإيمان والطاعة.

وهذا هو الطريق الذي يجب أنْ نسلكه نحن أيضاً، لأنّ لا مفرَّ لنا من ذلك. ففي اللحظة التي نقرّر فيها أنْ نتبع المسيح

سنلتقي فوراً بالشيطان. ولذا فإنّ طقس المعموديـة، التي هي فعل تحرّر وانتصار، يبدأ بالإستقسامات. لأننا في طـريقنا إلى جرن المعمودية ـ «نصطدم» حتماً بالشخص المظلم القوي الذي يسدّ تلك الطريق في وجهنا. وعلينا أن نزيله ونطرده من أمامنا إذا أردنا التقدّم.

عندما تلمس يدُ الكاهن رأس إبن الله وترسم عليه علامةَ المسيح، يكون الشيطان موجوداً في اللحظة نفسها ليدافع عمَّن سرقه من الله مدّعياً ملكيّتَه. قد لا نراه نحن، ولكنّ الكنيسة تعرف أنّه موجودٌ هناك. وقد لا نشعر إلاّ بـ «شأنٍ» عائلي بهيج وحميم، ولكنّ الكنيسة تعرف أنّ صراعاً مميتاً سيبدأ، وأنّ نتيجته ليست تفاسيرَ ونظرياتٍ، بل حياةٌ أبدية أو موتٌ أبدي. ونحن متورّطون جميعاً في حرب روحانية مستعرة منذ البدء، سواء أردنا ذلك أم لم نُرِدْ، وسواء عَرَفنا أم لم نعرف. صحيح أنّ الله قد حقّق نصراً حاسماً، لكنّ الشيطان لم يستسلم بعد. فالكتـاب المقدّس يخبرنـا أنه إذا أصيب بجـرح مميت وصار عـلى وشك الهلاك يقوم بآخر معاركه وأقواها. إنّه عاجز عن القيام بأي شيء ضـد المسيح، ولكن بـإمكانـه أنْ يفعـل الكثـير ضـدنـا. والإستقسامات التي تُقام من أجل طرد الشياطين هي بدء هذا الصراع الذي يشكّل أوّلَ بُعْدٍ أساسيٍّ من أبعاد الحياة المسيحية.

إننا نكلِّم الشيطان! وهنا يظهر بجلاء المفهوم المسيحي القائل

إنّ **الكلمة** هي **قوة** قبلَ أي شيء آخر. فـ«الإنسان المعاصر»، الذي ينظر إلى العالم نظرة «معلمنة» فينزع عنه صفة القداسة، «يختزل» **الكلمة** ويحصرها في معناها العقلاني. أما في الإعلان الكتابي، فالكلمة قوة وحياة دائمتان. فالله خَلَقَ العالم بكلمته. ولكنّ الكلمة يمكن أنْ تكونَ قوةَ خلقٍ وقوةَ تدمير أيضاً، فهي لا تنقل أفكاراً ومفاهيمَ وحسب، بل حقائقَ روحانيةً قد تكون إيجابيةً أو سلبيةً. وبمنظار المفهوم «الدنيويّ» للكلام، فإنّ «مخاطبة الشيطان» هي أمر دون جدوى، وقد يذهب البعض إلى حدّ اعتباره عملاً سخيفاً، إنطلاقاً من استحالة إقامة «حوار عقلاني» مع من هو مَحْصَلَةُ اللاعقلانيّ نفسها. ولكنّ الإستقسامات ليست تفاسيرَ، ولا حديثاً إلى شخص يُبغِض ويُدمِّر ويَكذِب منذ البدء، بقصد إفحامه ببرهان ما. إنها، حسب قول الذهبي الفم، «أدعيةٌ رهيبةٌ وعجيبةٌ»[٨]، وفعلٌ ذو قوة مخيفة مروّعة تبدّد وتدمّر قوة العالم الشيطاني الشريرة:

> يا إبليس، لينتهرْكَ الرب الذي أتى إلى العالم وسكن في الناس ليحطم اغتصابك وينقذ البشر. الذي وهو على عودٍ قهر القوات المضادة، إذ أظلمت الشمس وتزعزعت الأرض وتفتّحت القبور وقامتْ أجساد القديسين. الذي حلّ الموت بالموت وأبطل مَنْ له عزّة الموت، أعني أنتَ يا شيطان. أقسم عليك بالإله الذي أظهر عود الحياة وأقام الشاروبيم والحربة اللهيبية المتقلبة لحراسته. إنزجرْ وانصرفْ لأني أستحلفك بذاك الذي مشى على ظهر البحر كأنه على اليبس، وانتهر عاصف الرياح، الذي نظرُه يجفّف الأعماق

ووعيـدُه يذيب الجبـال. هو الآن يـأمرك بنـا أنْ تخـاف وتخرج وتنصرف من هذا المخلوق، وأنْ لا ترجع إليه ولا تختفي فيه ولا تستقبله بفعلٍ مُضر، لا في الليل ولا في النهار، لا في انتصاف النهار ولا في ساعة من الساعات، بل إنطلقْ إلى الجحيم المختص بك إلى اليوم المعدِّ يوم الدينونة العظيم. إرهبْ من الله الجالس على الشارويبم والناظر إلى الأعماق، الذي ترتعد منه الملائكة ورؤساء الملائكة والعروش والأرباب والرئاسات والسلطات والقوات والشارويبم الكثيرو الأعين والسارافيم ذوو الستة الأجنحة، الذي تجزع منه السموات والأرض والبحار وكل ما فيها. أخرجْ وانصرفْ من الذي قد خُتم وانتُخب جندياً جديداً للمسيح إلهنا. لأني أقسم عليك بذاك الذي يمشي على أجنحة الرياح، الصانع ملائكته أرواحاً وخدّامَهُ لهيبَ نار. أخرجْ وانصرفْ من هذا المخلوق أنت وجميع قواتك وملائكتك!

الإستقسام، بالمعنى العميق للفظة اليونانية، هو خلق. فهو يوضح ويحقّق ما يعلنه، ويملأ الكلماتِ بالقوة الإلهية التي نشأتْ (الكلماتُ) منها. والإستقسام قادرٌ على كل ذلك لأنه يحصل باسم المسيح، فيكون ممتلئاً بقوة المسيح الذي «اقتحم» منطقةَ العدو، والذي تأنسّ وجعل الكلمات الإنسانية كلماته هو، بتحطيمه القوة الشيطانيّة من الداخل.

وبعد إخراج القوة الشريرة يتضرّع الكاهن قائلاً:

(يا رب الصباؤوت) إطّلعْ على عبدك هذا وافحصْه وامتحنْه وأقصِ عنه كل مفعولات الشيطان. وانتهرْ كل الأرواح النجسة واطردْهَا، مطهّراً عمل يديك منها، واستعملْ سرعة أفعالك

واسحقْ الشيطان تحت قدميه سريعاً. وامنحْه الظفر عليه وعلى أرواحه النجسة. حتى إذا نال مراحمك يستحق أسرارك السماوية

.....

إقبله في ملكك السماوي، وافتحْ عيني ذهنه ليشرق فيه نور إنجيلك .....

التحرّر من القوة الشيطانية هو بدء عودة الإنسان إلى ما يجب أنْ يكون. غير أنّ تحقيق هذه العودة يتمّ في الملكوت السماوي، حيث أُدخل الإنسان وقُبِلَ في المسيح، فصار الصعودُ إلى السماء والشركةُ مع الله و«التألهُ»، المصيرَ النهائي للإنسان ودعوتَهُ الحقيقية.

حسب التعليمات الطقسية فإنّ الكاهن، أثناء الإستقسام لإخراج الشيطان من الموعوظ، «ينفخ في فم الموعوظ وفي جبهته وفي صدره ثلاث مرات». فالتنفّس هو الوظيفة البيولوجية الأساسية التي تُبقي الإنسان حياً، وفي الوقت نفسه تجعله في حاجة تامةٍ إلى العالم. لكنَّ العالم ملوّثٌ بالخطيئة والشر والموت إلى درجة الوباء. والنظرة المسيحية الأصيلة إلى العالم لا مجال فيها للفصل «المعاصر» بين «الروحي» و«المادي»، لأنها نظرة ترى الإنسان بكامله وتعرفه بكلّيته، أي في الوحدة العضوية القائمة بين ما هو روحيٌّ وما هو ماديٌّ فيه، وحاجةُ كلٍّ منهما إلى الآخر. ولما كان العالم مسمّماً ومريضاً، فإنّ فعلَ التحرّر لا يكون «روحانياً» وحسب، بل يكون «مادياً» أيضاً: إنه تنقيةُ الهواء

الذي نتنشّقه، والذي يستعيد نقاءه وكونه عطية من الله، بفعل إخراج الشياطين. والتحرّر هو أيضاً إستعادة للحياة، بصفتها حاجة إلى الله، كما كانت الحياةُ التي نفخها الله في الإنسان منذ البدء.

ويتابع الكاهن:

> أبْعِدْ عنه كل روحٍ شريرٍ نجس مخفي ومعشِّش في قلبه .... روحَ الضلالة، روحَ الشر، روحَ عبادة الأصنام وكلَّ شَرَهٍ واستكثار، روحَ الكذب وكلَّ نجاسة مفعولةٍ بحسب تعليم إبليس. واجعله خروفاً ناطقاً في رعيّة مسيحك المقدّسة، وعضواً مكرَّماً لكنيستك وابناً ووارثاً لملكوتك، لكي يسلك بحسب وصاياك ويحفظ الختم غير منفك ويصونَ اللباس غيرَ مدنّس فينال غبطة القديسين في ملكوتك.

لقد تمّتْ الإستقسامات، والتحرّر الأول قد حصل، واستُعيد الإنسان مخلوقاً حراً مؤهّلاً للحرية الحقيقية. وهي ليست ما ندعوه اليوم حريةً، أي ما يجعل الإنسان عبداً دائماً لرغباته وشهواته، بل تلك الحريةُ القادرة على قبول الحياة الحقيقية الآتية من الله والقائدة اليه، الحريةُ القادرة على اعتماد الإختيار الوحيد الحر والمحرِّر، أي إختيار الله، وهذا الإختيار بالذات هو الخطوة التالية في ليتورجيا المعمودية.

د ـ رفض الشيطان.

رفض الشيطان الذي تليه مباشرةً **موافقةُ المسيح**، كانا

يحصلان عادةً قبيل المعمودية نفسها، أي يوم الجمعة العظيمة أو سبت النور[٩]، لأنهما نهاية فترة التعليم التحضيري وتمامُها. وهما يقامان، حسب الترتيب الحالي، بعد الإستقسامات:

ثم يأمر الكاهنُ الموعوظَ أنْ يتحوّل نحو الغرب، وهو عارٍ وحافي القدمين ورافعاً يديه إلى فوق.

« . . . **أنْ يتحوّل جهة الغرب** . . . ». الغرب هنا يرمز إلى الظلمة؛ إنه «جهة» الشيطان[١٠] الذي يواجهه الموعوظ فعلياً، لأنّ الإستقسامات جعلتْه حراً لكي يرتدّ عنه ويتحدّاه ويرفضه. وهذا التحوّل نحو الغرب هو فعل حرية، بل أوّل عمل حرّ للإنسان الذي تحرَّر من عبودية الشيطان.

« . . . **وهو عارٍ وحافي القدمين ورافعاً يديه إلى فوق** . . . ». يجرَّد الموعوظ من كل ما أخفى عنه مرتبته كعبد وجعله يظهر وكأنه إنسانٌ حر، فلم يعرف عبوديته وشقاءه وسجنه. ولكنه يعرف الآن أنه كان أسيراً، «والأسرى يسيرون عراةً وحفاةَ القدمين». [١١] لقد نحّى جانباً كلَّ ما أخفى عبوديته للشيطان وستر ملكيَّته له، وصار «يعرف من أي شر يُخَلَّص وإلى أي صلاح يُسرع . . . ». [١٢] ويداه المرتفعتان تشيران إلى أنه يستسلم للمسيح، ويريد أن يصبح عبداً له، ويسعى نحو العبودية التي يقول عنها الذهبي الفم إنها «تحوِّل العبودية إلى حرية . . . وتُخْرِجُ الإنسان من أرضٍ غريبة وتقودُه إلى وطنه: أورشليم السماوية . . . »[١٣]

ويسأله الكاهن ثلاث مرات:
ـ أترفض الشيطان وكل أعماله وجميع ملائكته وكل عبادته وسائر أباطيله (كبريائه)؟
فيجيب الموعوظ (أو العرّاب) ثلاثاً:
ـ نعم، أرفض الشيطان.
ثم يعيد الكاهن سؤال الموعوظ ثلاث مرات أيضاً:
ـ أرفضتَ الشيطان؟
وبعد أنْ يجيب الموعوظ (أو عرّابه) ثلاثاً:
ـ نعم قد رفضتُ الشيطان،
يقول له الكاهن:
ـ أنفثْ وابصقْ على الشيطان.

عندما ظهر طقس رفض الشيطان إلى الوجود، كان معناه واضحاً كل الوضوح بالنسبة إلى الموعوظ وإلى كامل الجماعة المسيحية على السواء. فقد كانوا يعيشون في عالم وثني يملأ حياتَه ما يسمى: Pompa diaboli أي عبادة الأصنام، والإشتراك في عبادة الإمبراطور، وعبادة المادة، ألخ...[١٤]. ولم يكن الموعوظ مدركاً ماهية ما يرفضه وحسب، بل كان واعياً أيضاً أنّ هذا الرفض يُلْزِمُه بأنْ يسير في «طريق ضيّق» وأنْ يعيش حياةً صعبة، غير «ممتثلة» لـ «طريقة حياة» البشر الذين حوله ومتعارضةً معها جذرياً.

غير أنّ معنى هذا الرفض أخذ يغيب تدريجياً منذ أنْ صار العالم «مسيحياً» فاعتبر أنّه قد توحّد مع الإيمان المسيحي والعبادة المسيحية. وهكذا أصبح الناس ينظرون إلى هذا الرفض، وكأنه

طقسٌ عفاه الزمن لأنه ينطوي على مفارقة تاريخية، أو كأنه أمرٌ غريب يجب عدم أخْذِه بالجدّية اللازمة. فقد اعتاد المسيحيون على النظر إلى المسيحية كجزء متمِّم للعالم، إلى حدّ أنّ مجرّد التفكير في وجود توتّر أو خلاف بين إيمانهم المسيحي والعالم، غائبٌ تماماً عن حياتهم. وعلى رغم انهيار العوالم والإمبراطوريات والأمم والدول المسيحية انهياراً تاعساً، فإنّ الكثيرين من المسيحيين مستمرون في اعتقادهم بعدم وجود أي خطأ أساسيّ في هذا العالم، وأنّ بإمكان الإنسان أنْ يقبل بسرور «طريقة حياة» العالم، وكلّ قيمه و«أولوياته»، وأنْ يتمّم في الوقت نفسه «مسؤولياته الدينية». وقد ينظر بعضهم إلى الكنيسة نفسِها وإلى المسيحية ذاتها، على أنهما من الوسائل التي تساعد في إحراز حياةٍ دنيوية ناجحة وسليمة، وفي معالجةٍ «روحيةٍ» تزيلُ كلّ توتر وخلاف وتمنح «سلام الفكر» الذي يضمن النجاح والإستقرار والسعادة. أمّا مجرد التفكير في أنّ على المسيحي رفضَ شيءٍ ما، وأنّ هذا الشيء ليس بضعة أفعالٍ يعلم الجميع أنها شريرة وغيرُ أخلاقية، بل هو قبل كل شيء رؤيةٌ معيّنة للحياة، ومجموعةُ «أولويات»، وموقفٌ أساسيّ من العالم، وأنّ الحياة المسيحية هي دائماً «طريق ضيق»، أمّا هذه الأمور كلُّها فقد تخلّينا عنها عملياً، ولم تعدْ من صلب نظرتنا المسيحية إلى العالم.

والحقيقة الفظيعة، أنّ معظم المسيحيين لم يعدْ بإمكانهم أنْ يُعاينوا وجودَ الشيطان وعملَه في هذا العالم، وفقدوا شعورهم

بالحاجة إلى رفض «أعماله وعبادته». إنهم لا يتبيّنون الوثنيةَ الواضحة «المعشّشة» في أفكار البشر وقيمهم، وهي تقولب حياتهم وتوجّهها وتستعبدها بشكل يفوق عبادة الأصنام في الوثنية القديمة. إنهم لا يُبصرون أنّ «الشيطاني» يكمن بالحقيقة في التزييف والتزوير، وفي جعل كل شيء ينحرف عن معناه الحقيقي حتى القيم الإيجابية نفسها، وفي تقديم الأسود على أنّه أبيض أو العكس، وفي الكذب الماكر الأثيم وفي اللغط. إنهم لا يدركون أنّ المفاهيم ذات الإيجابية الواضحة، حتى المسيحيةَ منها، كـ «الحرية» و«التحرير» و«المحبة» و«السعادة» و«النجاح» و«التحصيل» و«النمو» و«تحقيق الذات»، وهي المفاهيم التي تقولب الإنسان والمجتمع المعاصرين وتحدّد حوافزهما وإيديولوجيتهما، لا يدركون أنّ من الممكن أن تنحرف عن مغزاها الحقيقي لتصبح أداةً لنقل «الشيطاني».

جوهرُ «الشيطاني» هو دائماً الكبرياء Pompa diaboli وحقيقة «الإنسان المعاصر»، سواءٌ أكان ممتثلاً للقانون والأعراف أم ثائراً عليها ورافضاً إياها، تكمن في أنه أولاً وقبل كل شيء كائنٌ مملوءٌ بالكبرياء وعابدٌ لها ومسيَّرٌ بواسطتها، لذلك يضعها في أول لائحة قيمه.

وهكذا يظهر أنّ رفض الشيطان ليس رفضاً لكائن خرافي، قد لا نعتقد حتى بوجوده، بل هو رفضٌ كاملٌ لـ «نظرة إلى

العالم» مكوَّنةٍ من الكبرياء وإثبات الذات، ورفضٌ للكبرياء نفسها، لأنها أخذت الحياة البشرية الحقيقية من اللّه وحوّلتْها إلى ظلمة وموت وجحيم.

والأمر المؤكَّد أنّ الشيطان لن ينسى الرفض والإرتداد والتحدّي، الكامنة كلها في عبارة: «أنفثْ وابصقْ على الشيطان». فثمة حربٌ أُعلنتْ، وصراعٌ قد بدأ، وستكون النتيجة إمّا حياةً أبديةً أو موتاً أبدياً. وهذا هو مغزى المسيحية! وهذا هو، في النهاية، معنى اختيارنا!

هـ ـ موافقة المسيح.

وبعد أن يفعل الموعوظ ذلك، يوجِّهه نحو الشرق، ويأمره أنْ يُخفض يديه إلى أسفل.

«... يوجّهه نحو الشرق...». إذا كان التوجُّهُ نحو الغرب حين رفض الشيطان يعني مواجهته هو وظلمته، فإنّ التوجُّه نحو الشرق يعني تحوُّلَ الإنسان نحو الفردوس المُقام في تلك الجهة، نحو المسيح: نور العالم. وهذا ما يفسّره القديس كيرللس الأورشليمي: «عندما ترفض الشيطان بالكلّية وتنقض كلَّ عهدٍ مقام معه، أي تلك المعاهدة القديمة مع الجحيم، ينفتحُ لك فردوس اللّه الذي زرعه باتجاه الشرق، وأقصي عنه أبونا الأول

بسبب خطيئته. وهـذا ما يـرمز إليـه التحوّل من الغـرب إلى الشرق، أي إلى مكان النور».[١٥]

«... خافضاً يديه إلى أسفل...». معصية الإنسـان للّه تُستبدل في تلك اللحظة بالإستسلام والخضوع والسلام. ولذلك كان الأسقف يخاطب الموعوظ، حسب ترتيب المعمودية القديم في كنيسة القسطنطينية، قائلاً له: «تحوَّلْ نحو الشرق، أخْفِضْ يـديك وقِفْ بـوقار».[١٦] فهنـا بالـذات يُعلن الإنسـان ولاءه للمسيح:

يسأله الكاهن ثلاث مرات:
ـ أتوافق المسيح؟ (بالإنكليزية: أتتحد بالمسيح؟)
فيجيب الموعوظ (أو عرّابه) ثلاثاً:
ـ نعم أوافق المسيح. (بالإنكليزية: نعم أتحد بالمسيح)

«... أتوافق المسيح ...». اللفظة اليونانية المستعملة هنا هي: Syntaxis ومعناها **الولاءُ والإلتصاق**. وهي نقيضُ لفظة: apostasis المستعملةُ للرفض، ومعناها الحرفي **التخلّي والإقـتراب**. فالعبـارة تشير إذاً إلى أكـثر من إتحاد نفسي. إنها إعلانٌ عن التصاق شخصيّ بالمسيح وعن انخراط في صفوف من يخدمونه. وهذا الإعلان يتمّ بشكلٍ يشبه القَسَم الذي يؤدّيـه الجنود[١٧].

ثم يسأله الكاهن ثلاث مرات أيضاً:
ـ أوافقتَ المسيح؟ بالإنكليزية: هل اتحدتَ بالمسيح؟)

فيجيبه الموعوظ (أو عرّابه) ثلاثاً:
- نعم قد وافقتُ المسيح (بالإنكليزية: نعم قد اتحدتُ بالمسيح).
- وهل تؤمن به؟
- أومن به أنه ملك وإله.

يؤخذ هذا القرار أو القَسَم مرةً واحدةً وإلى الأبد، فلا يُعاد النظر فيه أو تقويمُه «من وقت لآخر»، فـ «ما من أحد يضع يده على المحراث، ثم يلتفت إلى الوراء، يصلح لملكوت اللّه» (لو ٩: ٦٢). وهذا هو معنى تكرار السؤال، بالإنتقال من صيغة الحاضر (توافق) إلى صيغة الماضي الكامل (وافقتَ) *.

يسمّى هذا القرار بالتعبير المسيحي: **إيماناً** (في اليونانية: Pistis وفي اللاتينية: fides). والإيمان ذو مدلول أعمقَ ممّا يُعطى له اليوم، أي الموافقة على مجموعة عقائدَ وطروحاتٍ موافقةً فكريةً. فالإيمان يعني، قبل كل شيء، **إخلاصاً** والتزاماً غيرَ مشروطين، وانتماءً كلّياً إلى شخص يجب أن نطيعه ونتبعه مهما حصل.

لقد اعترف الموعوظ أنه يؤمن بالمسيح **ملكاً وإلهاً**. واللقبان ليسا مترادفين، ولا يعبّران عن معنى واحد. فالإعتقاد أنّ المسيح إلهٌ لا يكفي لوحده، لأنّ الشياطين نفسها تعتقد ذلك (يعقوب

* في اللغة اليونانية تدل صيغة «الفعل الكامل» على إتمام الفعل وديمومة فعله وأقرب ما يعبّر عن هذه الصيغة في اللغة العربية هو الفعل الماضي الكامل (في العربية أربع صيغ للماضي هي: الكامل والسابق والأكمل والناقص) (المعرّب).

٢ : ١٩). أما القبول بأنه ملك وربٌّ فيعني أنّ ثمة قراراً ورغبةً في أنْ نتبعه ونقف حياتنا من أجل خدمته، بالعيش حسب وصاياه. ولهذا فإنّ أقدم اعترافٍ مسيحي كان الإعتراف بأنّ المسيح هو الربّ (kyrios). ولفظة (كيريوس) كانت تعني، في اللغة الدينية والسياسية لذلك العصر، قوة فعلية وكليّة تتطلّب طاعةً غيرَ مشروطة. وما اضطهاد المسيحيين وتسليمهم إلى الموت، إلّا نتيجة لرفضهم مناداة الإمبراطور الروماني بلفظة (كيريوس).

«أنت وحدك الرب»: هكذا تُعلن إحدى أقدم الترنيمات المسيحية، أي المجدلة الكبرى التي نرتلها صباح كلّ يوم دون أن ندرك ما تحويه من تحدٍ لكل القوات الأرضية «والأرباب». فالإعتراف بأنّ المسيح ملكٌ لا يعني أنّ الملكوت الذي أعلنه ودشنه بنفسه يخصُّ المستقبل البعيد، «الما بعد» وحده، وأنه بالتالي لا يتعارض أو يتناقض مع «ممالكنا» الأرضية الأخرى وولاءاتنا المختلفة. فالواقع أننا ننتمي إلى الملكوت هنا و الآن، وننتمي إليه ونخدمه قبل كلِّ «الممالك» الأخرى. فانتماؤنا وولاؤنا لأي شيء في «هذا العالم» ـ سواءٌ للدولة أو الأمة أو العائلة أو الحضارة أو أية «قيمة» أخرى ـ ليس مُلْزِماً لنا إلّا بمقدار ما يكونُ غيرَ متناقض وغيرَ مشوِّهٍ لولائنا الأول ولالتصاقنا (Syntaxis) بملكوت المسيح. وعلى ضوءِ هذا الملكوت لا يمكن لأي أمرٍ آخر أنْ يُطالب بولائنا المطلق له، ولا يمكن لأي ولاءٍ آخر أنْ يكون

«سيِّدَ» حياتِنا. وإنه لأمر هام جداً أنْ نتذكّر هذه الحقيقة الآن، أي في الوقت الذي صار المسيحيون يشاركون «العالم» في إطلاق صفة المطلق على قيمهم الأرضية ـ الوطنية والعرقية والسياسية والحضارية ـ وفي جعلها مقياسَ إيمانهم المسيحي، بدل إخضاعها للقَسَم الوحيد المطلق: القَسَم الذي أدُّوه يومَ معموديتهم «وانخراطهم» في صفوف أولئك الذين يؤمنون أنّ المسيح هو ملكهم وربهم الوحيد.

و ـ الإعتراف بالإيمان

ويتلو الموعوظ دستور الإيمان.

المقصود هنا **قانون الإيمان النيقاوي ـ القسطنطيني**، أي قانون الإيمان الذي تبنّاه المجمع المسكوني الأول في نيقية (٣٢٥)، وأتمّه المجمع الثاني في القسطنطينية (٣٨١)، فصار دستور إيمان الكنيسة العام. إلاّ أنّه لا بدّ من الإشارة إلى أنّ قوانين الإيمان ظهرتْ واستُعملتْ أولاً في نطاق التهيئة للمعمودية، وكانت ملخصاً للتعليم المعطى يومياً إلى «المزمعين أنْ يتعمّدوا» خلال الأسابيع السبعة السابقة للإحتفال الفصحي بالمعمودية.[١٨] وأهم أقسامه تعليم العقيدة **والأسرار**، أي تفسير «الأسرار» الليتورجية. وكان هذا التعليم يدعى: Traditio Symboli،

بمعنى تسليم إيمان الكنيسة وحياتها للموعوظين، ويبدأ في الأيام الأولى من الصوم الكبير وينتهي يوم الجمعة العظيمة برفض الشيطان وموافقة المسيح والـ Redditio Symboli[١٩]: أي قيام الموعوظ بقراءة دستور الإيمان بإجلال، تعبيراً عن صيرورته مؤمناً. وهكذا يكون قد أعاد للكنيسة، التي يوشك أن يصير عضواً فيها، ما أعطته إيّاه في فترة التهيئة. ومنذ ذلك الحين يتحوّل الإعتراف بـ المسيح إلى معرفة لـ المسيح، وتتحوّل الحقيقة التي تحفظها الكنيسة في تقليدها إلى إيمان وحياة يعيشها عضو الكنيسة الجديد. ولهذا السبب فإنّ جماعة المصلّين ما تزال حتى اليوم تتلو قانون الإيمان مستهلّةً إياهُ بلفظة «أؤمن» دون لفظة «نؤمن». صحيح أنّ الكنيسة جسدٌ، وجسمٌ حي، لكنه جسدٌ مكوّن من أشخاص ومن التزامات شخصية. فالإيمان يُعطى لكل عضوٍ بمفرده، وكلُّ عضو مسؤول عن الإيمان بكامله. وكلُّ شي في هذا الإيمان المشترك وغير المتحوِّل يجب أنْ يمتلكه كلُّ إنسان بشكل شخصي، وأنْ يكون القوةَ التي تحوِّل الإنسان الفرد.

وبعد أنْ ينتهي من تلاوة قانون الإيمان يسأله الكاهن ثلاث مرات:

- أوافقتَ المسيح؟ (هل اتحدتَ بالمسيح؟)

فيجيبه الموعوظ (أو عرّابه) ثلاثاً.

- نعم، قد وافقتُ المسيح. (نعم، قد اتحدتُ بالمسيح).
- فاسجدْ له.

ويسجد قائلا:
ـ أسجدُ للآب والإبن والروح القدس، الثالوث المتساوي في الجوهر وغير المنقسم.

لقد «خُتِمَ» رفض الشيطان بالنفث والبصق عليه. أمّا موافقة المسيح فـ«تُخْتَم» بالسجود للثالوث المقدّس. منذ أقدم الأزمنة يرمز «السجود» (الإنحناء) بشكل عامّ إلى التبجيل والمحبة والطاعة. لكننا نُعلَّم اليوم أنّ كرامة الإنسان وحريّته تكمنان، تحديداً، في عدم الإنحناء والسجود أمام أيٍ كان أو لأي كان، أي في أنْ يثبت الإنسان لنفسه باستمرار أنه سيّدُها الوحيد. ولكن، كم تبدو هذه «الكرامة» وتلك «الحرية» تاعستين وتافهتين! وأية صورة كاريكاتورية للإنسان يحملها هذا الشخص الصغير ـ المعبود، الذي تمدحه «حضارتنا» وتتملّقه، فيظن أنّه يحقّق ذاته بالعجرفة والإكتفاء الذاتي والتفاخر والإعجاب بالنفس. وكم يكونون نبلاء حقاً، وإنسانيين حقاً، وأحراراً حقاً أولئك الذين ما زالوا يعرفون ما يعنيه السجود (الإنحناء) أمام العليّ، القدوس الحقيقي والجميل ويدركون معنى التبجيل والإحترام، ويعرفون أنّ السجود أمام الله هو الشرط الحقيقي للحرية والكرامة، وأنّ المسيح هو الإنسان الوحيد الذي حقق الحرية الحقيقية، لأنه أطاع أباه حتى النهاية، فلم يفعل إلّا مشيئة الآب. لقد كان الإنخراط في الكنيسة يعني دائماً الدخول في طاعة المسيح، والحصول على حرية الإنسان الإلهية في هذه الطاعة بالذات.

«... الثالوث المتساوي في الجوهر وغير المنقسم...».
معرفة المسيح هي معرفة أبيه وروحِ قدسه، أي معرفة الله كثالوث. وهنا بالذات يكمن ملءُ المعرفة ومحتوى الحياة الأبدية.
ومن المهم أنْ نتذكّر هذا الأمر اليوم، لأننا أصبحنا في زمن راح الناس فيه يجعلون «المسيح» رمزاً وعنواناً لقيمهم وتطلعاتهم واختياراتهم هم، أي لكل ما هو «إنساني» و«إنساني» أكثر من اللزوم، ويختزلون «يسوع» إلى مستوى عاداتهم ومشاعرهم العابرة.

فلنعترفْ، وبحزم، أنّ «نهضةَ» الدين لن تحصل، ما لم تكن «نهضةً» لدين المسيح نفسه، أي دين الله الآب، الذي هو ابنه، والروح القدس، الذي يرسله من عند الآب؛ وما لم تكن عودةً إلى «سر الأسرار» وإلى الإعلان الذي يتجاوز كل إعلان، وإلى عطية كل العطايا وفرح الأفراح: أي الإله المثلّث الأقانيم، والثالوث المقدّس الخالق الحياة والمتساوي في الجوهر وغير المنقسم.

وهكذا نصل إلى نهاية فترة التهيئة، فقد صار كل شيء جاهزاً للعمل العظيم: أي فعل الموت والقيامة على «شبه» موت المسيح وقيامته.

يعلن الكاهن:
تبارك الله الذي شاء أنَّ الكل يخلُصون وإلى معرفة الحق يقبلون....

ثم يختم:

أيها السيد الرب إلهنا، أدعُ عبدك هذا إلى نورك المقدّس. وأهِّلْه لعظيم نعمة معموديتك المقدّسة، وانزعْ عنه العتاقة. جدّدْه للحياة الأبدية واملأه من قوة روحك القدوس، لاتحاد مسيحك، لكي لا يكون فيما بعد ابناً للجسد بل ابناً لملكوتك، بمسرة ونعمة ابنك الوحيد، الـذي أنت معه مبـارك، ومع روحـك الكلي قـدسه، الصالح والمحيي، الآن وكل أوان وإلى دهر الداهرين. آمين.

الفصل الثاني

المعمودية

أ ـ سر الماء.

تبدأ خدمة المعمودية المقدّسة، كما وردتْ في كتبنا الليتورجية، بالتعليمات التالية:

> يدخل الكاهن إلى الهيكل، ويرتدي حلّة كهنوتية بيضاء اللون وأكيماً. وعندما يوقد جميعُ الحاضرين الشموع التي بأيديهم، يتناول الكاهن المبخرة، ويبخر حول جرن المعمودية. ثم يدفع المبخرة إلى القندلفت ويسجد...

كم هو عدد الناس الذين يدركون اليوم أنّ هذه التعليمات هي كل ما تبقى من أعظم احتفال مهيب كانت تقيمه الكنيسة الأولى: الإحتفال الفصحي بالمعمودية، والإحتفال المعمودي بالفصح[1]؟ ونحن نكرّر هذا الكلام الآن، لأنّ الطابع الفصحي للمعمودية ـ أي العلاقة بين الفصح والمعمودية ـ سيبقى المدخل إلى فهم سر المعمودية، بل إلى فهم كامل الإيمان

المسيحي نفسه، على الرغم من أنّ إعادة توحيد المعمودية والفصح قد تبدو مستحيلة اليوم. غير أنّ التعليمات الأولى تذكّرنا **بوجوب المحافظة** على الطابع الفصحي للمعمودية. وهذا يعني، بادىء ذي بدء، أنْ تحتفل الكنيسة كلُّها بالمعمودية، أي أن يشترك فيها شعبُ الله ويحتفلَ بها على أنها حدثٌ تؤمن الكنيسة كلُّها أنه **فصحٌ**، أي **عبورٌ** من «هذا العالم» إلى ملكوت الله، واشتراك في الحدثين الحاسمين: موتِ المسيح وقيامته. فالإحتفال الصحيح بالمعمودية هو المصدر أو النقطة التي يجب أن يبدأ منها كل تجديد ليتورجي أو «نهضةٍ» ليتورجية. فهنا بالذات تُظهر الكنيسة طبيعتها وتجدّد نفسها باستمرار، بوصفها جماعة المعتمدين. وعلى ضوء هذه الوظيفة الأساسية للمعمودية ـ أي التجديد الدائم للكنيسة ـ يظهر كم أنّ احتفالاتنا القصيرة و«الخاصة» بالمعمودية غير وافية، إلى حد اعتبارها خطأً ليتورجياً. فهي محرومة من كل مظاهر الإجلال، ومقامةٌ في غياب الكنيسة ومنحَدَرَةٌ إلى «الحد الأدنى». فلنتذكرْ إذاً، أننا عندما تُقام المعمودية نجد أنفسنا ـ روحياً على الأقل ـ في عشية الفصح، في ملء نهاية «السبت» العظيم المقدّس، وفي ملء بداية تلك الليلة الفريدة التي تجعلنا كل سنة ندخل حقاً إلى ملكوت الله.

تبدأ المعمودية **بتقديس للماء** مهيب. إلّا أنّ انحطاطنا الليتورجي صار عميقاً إلى حدّ أنّ بعض الكهنة يحذفون هذا

التقديس بكل بساطة. فلماذا يقومون بهذا الطقس الطويل نسبياً، إذا كان بإمكانهم، بكل سهولة، أن يسكبوا في جرن المعمودية بضع قطرات من «الماء المقدّس» سابقاً، وهكذا يلبّون رغبة الذين يطالبون بـ «خدم أقصر»؟ حتى إنّ بعض الكنائس قد استغنتْ عن الجرن نفسه، لذلك تقام الخدمة فيها برش الطفل ببعض قطرات «ضرورية وكافية» من «الماء المقدّس». وهكذا يصبح الشخص مسيحياً، أي عضواً في جسد المسيح، وإناءً مكرّساً للروح القدس ومواطناً مرافقاً للقديسين، في عشر دقائق فقط! ولا يبقى سوى إصدار شهادة المعمودية. فلا عجب إذاً في أنَّ المزيد من الناس أصبحوا يرون أنّ الكنيسة وطقوسها كلَّها ـ لا المعمودية وحدها ـ هي أمور «غيرُ مفهومة» وقد «عفاها الزمن» ولم تعد لها «أية صلة بحياتنا». لذلك «ينسحبون» ويفتشون في مكان آخر عن الغذاء الروحي الذي لا يستطيع الإنسان أنْ يعيش من دونه.

يجب أنْ ندرك تماماً أنّ **الماء** نفسه هو الذي يكشف لنا معنى المعمودية، وأنّ هذا الكشف يحصل في تقديس الماء بالذات. فتقديس الماء ليس **بداية** سرّ المعمودية وحسب، بل هو وحده الذي يكشف أبعاد هذا السر كلها، ومحتواه الكوني وعمقه. وبكلام آخر، إنّ تقديس الماء هو الذي يوضح **صلة** المعمودية **بحياتنا**، لأنّه يكشف علاقتها بالعالم والمادة والحياة في كافة مظاهرها. وإذا كانت المعمودية تظهر اليوم ـ حتى في كتيّباتنا

اللاهوتية ـ كما لو أنها عمل سحري تقريباً، وإذا كانت قد امتنعتْ عن كونها مصدر الليتورجيا والتقوى و«نقطة ارتكازهما» الدائمة، فلأنها قد فُصلتْ عن «سر الماء»، الذي يعطيها فحواها الحقيقية ومعناها. فيجب، إذاً، أنْ نبدأ تفسيرنا إنطلاقاً من سر الماء نفسه.

لا شك في أنّ الماء هو أحد أقدم الرموز الدينية وأعمُّها. وبالمنظار المسيحي، ثمة ثلاثة أبعاد أساسية ومهمة لهذا الرمز. ويمكن تسمية البعد الأول بـ«الكوني». فلا وجود للحياة من دون ماء، ولهذا السبب ربط الإنسان «البدائي» الماء بمبدأ الحياة، ورأى فيه العنصر الأوّلي (prima essentia) للعالم: «... وكان روحُ الله يرف على وجه المياه» (تك ١ : ٢)(*). ولكن، إذا كان الماء يعكس العالم ويرمز إليه، بصفته كوناً وحياةً، فهو أيضاً رمزٌ للدمار والموت. إنه العمق الغامض الذي يقتل ويمحق، ومسكنُ القوات الشيطانية المظلم، وصورةُ كل ما هو غير عقلاني وغير مضبوط في العالم. هو مبدأ الحياة، لأنه قوة تعطي الحياة، ومبدأ الموت لأنه قوة تدمّر: هكذا كان الحَدْس في الماء بالمنظار الديني للإنسان، وهو حَدْسٌ ملتبسٌ في الأساس. أمّا البعد الثالث لهذا الرمز فهو يكمن في أنّ الماء مبدأُ تطهير

---

* المقاطع الكتابية مأخوذة من «الكتاب المقدّس» منشورات المطبعة الكاثوليكية ـ ١٩٦٨

ونظافةٍ، أي مبدأُ تجدُّدٍ وتجديد، لأنه يغسل ويزيل الأوساخ ويعيد للأرض نقاوتها الأصلية.

هذا الرمز الديني الأساسيّ، وهو رمز متجذّرٌ في صفات الماء الطبيعية والبديهية، نجده بوضوح في الكتاب المقدّس، أي في قصة الخلق والسقوط والخلاص كلها. فالماءُ موجود «في البدء»، في أول إصحاحٍ من سفر التكوين الذي يمثّل الخليقة كلها، و«الكون» الذي يفرح به الخالق، لأنه انعكاسٌ لله وإشادة بمجده. والماء موجود أيضاً في قصة الطوفان وفي قصة إبادة فرعون وعرباته تحت أمواج البحر الأحمر، ولكنه يرمز هنا إلى الغضب والدينونة والموت. أمّا في معمودية يوحنا، ونزول المسيح إلى نهر الأردن، ووصيته الأخيرة للتلاميذ: «إذهبوا وعمّدوا . . .»[٣]، فإنّ الماء هو وسيلة للتطهّر والتوبة والغفران.

وهكذا فإنّ سائر الأبعاد الأساسية للإيمان المسيحي وفحواه كلها: أي الخلق والسقوط والفداء، الحياة والموت ثم القيامة والحياة الأبدية، تتوحّد و«تتماسك» في هذا الرمز الواحد بسبب من حاجتها الداخلية المتبادلة، ومن وحدتها الداخلية. والحقيقة أنّ المعنى الأوّل والأساسيّ لهذا الرمز وقوّته كامنان في أنه يجعل الأشياء «تتماسك»، فهو يجمع (لفظة رمز في اليونانية symbolon، مأخوذة من الفعل symballo ومعناها الحرفي: يجمع معاً) ما كان مكسوراً ومشوّهاً وموضوعاً في غير مكانه[٤].

فإذا نظرنا إلى تقديس الماء بهذا المنظار، لا يبقى كما نفهمه في معظم الأحيان، أي طقساً تمهيدياً واختيارياً يهدف إلى إنتاج «مادة السر»، بل يعود كما كان منذ البدء، أي ظهوراً وإعلاناً لمعنى المعمودية الحقيقي، بوصفها فعلاً كونياً وكَنَسيّاً وأُخروياً. المعمودية فعلٌ كونيّ لأنها سرُ الخليقة الجديدة، وفعلٌ كنسي لأنها سر الكنيسة، وفعل أخروي لأنها سر الملكوت. وبهذا المدخل إلى سر الماء نستطيع أن نفهم لماذا يجب أن نغطِّس الإنسان في الماء حتى يخلُص.

ب ـ تقديس الماء[٥]

يبدأ تقديس الماء بالتمجيد المهيب:

> مباركةٌ هي مملكة الآب والإبن والروح القدس، الآن وكل أوان وإلى دهر الداهرين. آمين.

ثلاثٌ من الخدم الليتورجية المقامة اليوم تُستهلُ بهذا التمجيد: المعمودية والزواج وسر الشكر. أمّا سائر الخدم فتُستهل بـ«تبارك الله...». وهذا الأمر ليس مجرد قاعدة ثانوية، فهو يذكّرنا أنّ سرّي المعمودية والزواج كانا يُقامان سابقاً في إطار الإجتماع الإفخارستي، بل أكثر من ذلك، أنّ هذا الإجتماع كان غايتهما وملأهما. سنتحدّث لاحقاً عن هذه الصلة العضوية، لكنّنا نشدّد عليها منذ الآن، لأنّ الصلة بين فكرة «السر» وبين

الموضوع الرئيسي والمحتوى الأساسي للإيمان المسيحي، أي ملكوت الله، ظلّتْ محجوبةً زمناً طويلاً. فكتيّبات اللاهوت حدَّدت الأسرار على أنّها «وسائل للنعمة»، ولكنها نسيتْ أنْ تذكّر أنّ النعمة، في النهاية، ليست سوى عطية لنا من الملكوت الذي أعلنه ودشنه ووهبه المسيح، وأنّ هذه النعمة هي التي تمكّننا من معرفة الملكوت والعيش بحسبه. ونسيتْ تلك الكتيّبات أيضاً، أنّ كل سرّ هو، بطبيعته ووظيفته، إنتقالٌ حقيقي إلى ذلك الملكوت، وأنّ النعمة التي يهبنا إياها هي القوةُ التي تحوِّل حياتنا بالفعل، فتجعلها إشتراكاً في ملكوت الله وحجّاً إليه في آن، وأنّ معجزة النعمة تكمن في أنها تجعل قلبنا يحب ويتشوّق ويرتجي الكنز الجديد المزروع فينا. كل سر هو إنتقال ورحلة، والتمجيد الذي نستهلّه به يكشف المكان الذي تنتهي إليه رحلتنا: **ملكوت الله**.

بعد الطلبة السلامية الكبرى، تتلى طلبات خاصة:

من أجل أن يُقدّس هذا الماء بقوة الروح القدس وبفعله وبحلوله. . . .

في البدء، كان الروح القدس «يرفُّ عل وجه المياه»، خالقاً الأرض ومحوّلاً اللاكون إلى كون. وحلولُه وقوّتُه وفعلُه هي التي تعيد الآن خلقَ العالم الساقط، وتجعله من جديد كوناً وحياة.

من أجل أن تنحدر على هذا الماء نعمة الفداء وبركة الأردن. . . .

عندما يتطهّر الماء ويعاد إلى طبيعته الأصلية، يتجاوز طبيعته نفسها: فالمسيح بنزوله إلى الأردن، وباعتماده، حوّل الماء إلى قوة فداء لكل البشر، وجعلها تحمل نعمة الفداء في العالم.

من أجل أن تحلّ الطهارة في هـذا الماء، بفعـل الثالـوث الفائق الجوهر....

كـانت معموديـة المسيح في الأردن أوّلَ ظهـور للثالـوث في الكون، ففيها تجلّى الآب والإبن والروح القدس. وبالتالي فإنّ فداءَنا يكمن في حصولنا على هذا الظهور، أي في أنْ نعـرف الثالوث، ونكون في شركة مع الإله المثلّث الأقانيم.

من أجل استنارتنـا بنور المعـرفة وحسن العبـادة، بحلول الروح القدس....

نلاحظ في هذه الطلبة إستعـمال الضمير في صيغـة الجمع: نحن (نا). فالمعمـودية ليست شـأناً يخص الكـاهن والشخص المقبِل على هذا السر وحدهما. فكما أنّ «هذا الماء» يمثّل الكون كلّه ويرمز إليه، فإنّ الكنيسة كلّها تحصل على استنـارة الروح القدس وتشترك بكاملها في فعل الفداء وإعادة الخلق.

من أجل أن يصير هذا الماء لطرد كل مشورات الأعداء المنظورين وغير المنظورين...

لقد صار الإنسان عبداً للقوات الشيطانية عندما صار عبداً للعالم ومادته. وتحرير الإنسان يبدأ بتحرير المادة، أي تطهيرها

وفدائها، وبإعادتها إلى وظيفتها الأصلية: وسيلةً لحضور الله، وحمايةً ودفاعاً ضد الواقع «الشيطاني» المدمِّر.

من أجل أنْ يصير المعتمِد فيه أهلاً للمُلك الذي لا يفنى....

ليست المعمودية فعلاً سحرياً يضيف إلى حواسنا الطبيعية بعض القوى الخارقة للطبيعة، ولكنها بدء الحياة الأبدية نفسها. فهي التي توحِّدنا، ونحن هنا في «هذا العالم»، بـ «العالم الآتي»، وتجعلنا منذ الآن مشاركين في ملكوت الله.

من أجل المتقدِّم الآن إلى الإستنارة المقدّسة وخلاصه....

لقد تضرَّعنا من أجل العالم والكنيسة، ونتضرّع الآن من أجل هذا الإنسان الفرد وخلاصه! هكذا يختلف الإنجيل عن الإيديولوجيات الإنسانية التي تدّعي تمجيدَ الإنسان وإعلاءَ شأنه، بينما هي في الواقع تُخضعه للعالم وتختزله إلى «إنسانية» جماعيةٍ، مجرّدة ولا شخصية. أمّا الإنجيل فيتوجّه دائماً إلى الشخص. حتى لكأنّ العالم كله قد خُلق من أجل كل إنسان، أو أنّ خلاص كل إنسان هو، في عين الله، أثمن من العالم كله.

من أجل أن يصير إبناً للنور ووارثاً للخيرات الأبدية....

«إبناً للنور»، «وارثاً»: إنهما تعريفان أساسيان للعضوية في الكنيسة. فقد صار البشر عبيداً، أي أبناء للظلمة. لذا يأتي المسيح إلى الوجود بجنس جديد. ومبدأ وجود هذا الجنس هو أنه قد رأى النور وحصل عليه وجعله حياتَه: «فيه كانت الحياة،

والحياة نور الناس» (يو ١ : ٤). ولم يكن للبشر أيةُ «حقوق»، فجعلتهم المحبة الإلهية وارثين وحائزين ومالكين للملكوت الأبدي، ووهبتْهم «حقوقاً» عليه.

من أجل أن يصير مغروساً ومشتركاً في موت المسيح إلهنا وقيامته. . . .

الماء موت والماء قيامة ولكنّ ذلك لا يحصل «طبيعياً» ولا «سريّاً»، بل بمقدار ما يريد الإنسان الذي سيعتمد ـ بإيمان ورجاء ومحبة ـ أنْ يموت مع المسيح وأنْ يقوم معه من بين الأموات، وبمقدار ما صار «موتُ المسيح وقيامته» هما الحدثان اللذان يقرّران مسرى حياته كلها.

من أجل أن تحفظ له صلة المعمودية وعربون الروح بغير دنس في اليوم الرهيب، يوم المسيح إلهنا. . . .

من أجل أن يبقى أميناً لمعموديته، عائشاً بحسبها، جاعلاً إياها باستمرار مصدرَ حياته وقوّتها، ودينونةً دائمة، ومقياساً وإلهاماً و «طريقةَ حياة».

من أجل أن يصير له هذا الماء حميم إعادة الولادة لغفران الخطايا وسربال عدم الفساد. . . .

من أجل أن يعطى هذا الشخص معنى المعمودية الذي تعرفه الكنيسة وتعلنه، فيأخذه ويحقّقه ويمتلكه في هذه المعمودية.

ج ـ صلاة الكاهن من أجل نفسه

يصلّي الكاهن الآن من أجل نفسه:

أيها الإله المتحنّن الرحيم، الفاحص القلوب والكلى، والعالم وحدك خفايا البشر... أيها العارف بكل أحوالي، لا ترذلني ولا تصرفْ وجهك عني، بل أعرضْ عن زلّاتي في هذه الساعة، يا من يعرض عن خطايا الناس بالتوبة. واغسلْ وسخ جسدي ودنس نفسي. وقدّسْني بجملتي بقوّتك غير المنظورة وعينك الروحية، حتى لا أعد آخرين بالحرية وأمنحهم إياها بالإيمان المتعلّق بمحبتك للبشر غير الموصوفة، وأنا أكون كعبد للخطيئة غير مختبر. فيا أيها السيد الصالح والمحبّ البشر وحدك لا تردّني خائباً مخذولاً بل أرسلْ لي قوة من العلاء، وقوّني على خدمة سرّك هذا، الحاضر والعظيم والسماوي. وصوِّرْ مسيحك في من هو مزمع أنْ يولد ثانية على يد حقارتي، وابنِه على أساس الرسل والأنبياء، ولا تهدمْه (حتى لا يسقط) بل أغرسْه غرسة حق في كنيستك المقدّسة الجامعة الرسولية. ولا تستأصلْه حتى إذا نجح في حسن العبادة يُمجَّد به أيضاً إسمك الكلّيّ قدسه....

هذه الصلاة مهمّة لأنها تشجب وتصحّح المَيْلَ إلى فهم الأسرار وكأنها تتمُّ بشكلٍ «سحريّ»، وهو ميلٌ منتشر بين الأرثوذكسيين. وكثيراً ما يُتغاضى عن خطره الروحيّ وعواقبه على حياة الكنيسة. نحن نعرف، بحسب تعليم الكنيسة، أنّ سريان مفعول الأسرار لا يتوقف مطلقاً على قداسة الذين يقومون بها أو عدم قداستهم. وهذا ما جعلنا تدريجياً، ننظر إلى الأسرار من منطلق «سريان مفعولها» ونقصر تحديدنا لها على هذا

الأمر وحده، كأنْ ليس فيها شيء آخر «يهمّنا». ولكنّ النقطة الأساسية تكمن في أنّ الكنيسة لا تفصل سريان المفعول عن الملء والكمال. «سريان المفعول» ليس سوى شرطٍ للتحقيق، وما «يهمّنا» حقاً هو هذا التحقيق بالذات. إنّ معمودية شخص مثل ستالين كانت «سارية المفعول» كلّياً على الأرجح، فلماذا لم تتحقّق في حياته؟ ولماذا لم تمنعه من أنْ يهوي إلى ممارسة حقد لا يُصَدَّق؟ هذا السؤال ليس ساذجاً. فإذا كان الملايين من الناس، وهم معمَّدون بشكلٍ شرعيّ، قد تركوا الكنيسة وما زالوا يتركونها، وإذا كانت المعمودية تظهر وكأنْ لا تأثيرَ لها عليهم، أفلا يكون هذا، قبلَ أي شيء آخر، بسببنا نحن، بسبب ضعفنا ونواقصنا واكتفائنا بالحدّ الأدنى وبأسماء الأشياء، وبسبب خيانتنا الدائمة للمعمودية؟ أليس هذا الإنهيار الكبير في مستوى حياة الكنيسة، واختزالها إلى بضعة «واجبات» هو الذي جعلها تتوقف عن أنْ تكون انعكاساً ونقلاً لقوة التجديد والقداسة؟ وهذا الأمر ينطبق قبل كل شيء على الكهنوت، وعلى الكهنة الذين يقيمون أسرار الكنيسة. فإذا لم يكن الكاهن صورةً للمسيح «في الكلام وفي السيرة وفي التعليم» (١تيمو ٤: ١٢)، فأين سيرى الإنسان المسيح؟ وكيف سيتبعه؟

إنّ اختزال الأسرار إلى قاعدة «سريان المفعول» وحسب، يقدِّم صورةً مشوّهة عن تعليم المسيح. فالمسيح لم يأتِ إلى العالم حتى نقوم نحن بأسرارٍ «سارية المفعول»، ولكنه أعطانا أسراراً

ساريةَ المفعول حتى «نحقّق» أنفسنا، بوصفنا أبناءً للنور وشهوداً لملكوته.

إنّ صلاة الكاهن «من أجل نفسه» تذكّرنا بهذه المسؤولية الرهيبة، وبحاجة كل منا إلى الآخر من أجل النمو الروحاني و«التحقّق». هذه الصلاة تظهر أنّ المعمودية ليست «غاية بذاتها»، بل بدءُ عمليةٍ ستقوم فيها الجماعة كلها، وخاصةً الراعي، بدورٍ حاسم. وهذه العملية هي «خلق صورة المسيح» في المعتمِد الجديد، و«بناؤه على أساس الرسل والأنبياء»، ومساعدته لكي «ينجح في حسن العبادة» و« لايسقط».

قلنا إنّ الكنيسة كلّها كانت تهيء نفسها للمعمودية، وليس المرشَّح لها وحده. فالكنيسة تعلَم أنها بقبولها عضواً جديداً فيها، إنما تقبل مسؤولية خلاصه الأبدي. وما سمعناه في بدء الفعل الأسراري (صلاة الكاهن من أجل نفسه) يدور كله على هذه المسؤولية بالذات.

د ـ «وأظهرْ هذا الماء .....»

لقد أصبحنا الآن على أتمّ الإستعداد. وهنا يقف الكاهن أمام الماء، كأنه يواجه الكون بكامله يوم الخلق، مثل أوّل إنسان فتح عينيه فرأى مجدَ الله وما فعله الله «في المسيح» من أجل

فدائنا وخلاصنا. ثم يعلن:

عظيم أنت يا ربّ، وعجيبة أفعالك، وليس من قول يفي بتسبيح عجائبك.....!

يمكن إعتبار صلاة تقديس الماء وتكريسه صلاة شكر[٦]. فهي فعلُ تسبيح وشكر مهيب، فعلُ عبادة يخاطب فيه الإنسان الله بالنيابة عن العالم كلّه. والشكر والعبادة هما اللذان يعودان بنا إلى البدء، ويجعلاننا بالفعل شهوداً للخلق. فالشكر هو الفعل الأساسي الأوّل بالنسبة إلى الإنسان، لأنه الفعل الذي به يحقّق نفسه كإنسان. من يقدِّم الشكر لا يبقى عبداً، فلا مكان للخوف والقلق والحسد في العبادة. بتقديم الشكر لله يعود الإنسان حراً من جديد، حراً في علاقته بالله، وحراً في علاقته بالعالم.

لأنك أنتَ الذي بمشيئتك أبرزتَ جميع الأشياء من العدم إلى الوجود، وبعزّتك تضبط الخليقة، وبعنايتك تسوس العالم. أنتَ الذي نظمتَ الخليقة من أربعة عناصر وكلّلتَ دَوْرَ السنة بأربعة فصول. منك ترتجف القوات العقلية. لك تسبّح الشمس؛ لك يمجّد القمر. لك تخضع النجوم. لك يطيع النور. منك ترتعد اللجج. لك تتعبّد الينابيع. أنتَ بسطتَ السماء كالخيمة. أنتَ ثبتَّ الأرض على المياه. أنتَ أحطتَ البحر بالرمل. أنتَ سكبت الهواء للإستنشاق. إياك تخدم القوات الملائكية. لك تسجد مصاف رؤساء الملائكة. الشاروبيم الكثيرو الأعين والسيرافيم ذوو الستة الأجنحة المنتصبون لديك والطائرون حولك، يحتجبون خوفاً من مجدك الذي لا يُدنى منه....

هذه هي **المقدّمة** التي تشبه مثيلتها في صلاة الشكر من أجل الخبز والخمر. ولفظة مقدمة باللاتينية (praefactio) تعني حرفياً: الأساس، البدء، الشيء الذي تتعلّق به كل الأشياء الأخرى، الأمر الذي «يجعل» كل ما يليه «ممكناً». والحقيقة أنّ هذا الشكر هو الذي يعيدنا إلى الجنة، لأنه يعيد إلينا مبدأ وجودنا وحياتنا ومعرفتنا وجوهرها نفسه.

ثم يتابع الكاهن:

> .... لأنك وأنت إله أزلي غير محصور وغير موصوف قد أتيتَ إلى الأرض وأخذتَ صورة عبد صائراً في شبه البشر. لأنك أيها السيد لم تحتمل، لأجل عواطف مراحمك، أنْ تعاين جنس البشر معذّباً من الشيطان، فأتيتَ وخلّصتنا. فنعترف بالنعمة ونكرز بالرحمة ولا نخفي الإحسان. أنتَ الذي حرّرتَ أولاد طبيعتنا وقدّستَ الحشا البتولي بمولدك، فكل الخليقة قد سبّحتْك حيثما ظهرتَ، لأنك أنتَ إلهنا قد ظهرتَ على الأرض وتردّدتَ بين الناس. أنت أيضاً قدّستَ مجاري الأردن إذ أرسلتَ عليها من السماء روحَك الكليَّ قدسُه وسحقتَ رؤوس التنانين المعشّشة فيها....

ننتقل من **المقدّمة** إلى **التذكُر** (anamnesis) أي إعادة الأحداث الخلاصية التي بواسطتها أعاد الله الطبيعة البشرية إلى ما كانت عليه، فخلّص العالم وأظهر ملكوته للملأ. لقد رفض الإنسان الحياة كما أعطاها الله له، وبخطيئته أدخل الخطيئة إلى «عذاب الشيطان» (لها)، أي إلى التمزّق والموت، فحلّت الظلمة محل النور. ولكنّ الله لم ينسَ الإنسان، فأتى هو نفسه، في

المسيح، ليخلِّص ويستعيد ويعيد الخلق. وحدث الأحداث هذا ـ أي تأنُّس الله ـ هو ما يتذكّره الإنسان. وهذا التذكّر، أي معرفة المسيح وقبوله والإيمان به والشركة معه، هو الذي يكوِّن الخلاص. إننا نخلُص بالإعتراف بالمسيح، بإعلان رحمته، بعدم إخفاء إحساناته، وبعبارة أخرى، بجعل حياتنا كلها إستجابة له. وباستجابة الإنسان تستعيد الخليقة نفْسَها بوصفها تمجيداً لله ووسيلةً لتجلّيه وظهوره. لقد جعلتْ سقطةُ الإنسان ماءَ الخليقة مظلماً وملوّثاً ورمزاً للموت والإضطهاد الشيطاني، لكنه يظهر الآن ماءً «أردنياً» وبدءاً لإعادة الخلق وللخلاص. فالروح القدس، مُعطي الحياة، الذي «رفّ على وجه المياه» في البدء، يحلّ ثانيةً عليها، فتظهر هي ـ والعالم من خلالها ـ كما كان القصد من الخلق، أي أنْ تكون حياةُ الإنسان شركةً مع الله. وهكذا يبدأ زمن الخلاص مجدّداً، ونكون نحن شهوداً لهذا البدء ومشاركين فيه. وهذا، بالضبط، ما نشكر الله من أجله.

إنّ جوهر الكنيسة ووظيفتها يكمنان في إظهار هذا البدء وتحقيقه دائماً وفي كل مكان، وفي إعادة خلق الإنسان ـ في المسيح والروح القدس ـ، عن طريق إعادة خلق العالم من أجله ـ في المسيح والروح القدس أيضاً ـ:

> . . . فأنتَ إذاً أيها الملك المحبّ البشر، احضرْ الآن بحلول روح قدسك وقدّسْ هذا الماء، وامنحْه نعمة الفداء وبركة الأردن. إجعلْه ينبوعاً لعدم الفساد وموهبةً للتقديس وفداءً للخطايا وإكسيراً

للأمراض ومبيداً للشياطين، وغيرَ مقترَب إليه من القوات المضادة، ومملوءاً قوةً ملائكية. ليهرب منه الذين يتآمرون على خليقتك. لأننا يا رب قد دعونا اسمك العجيب المجيد الذي يخيف معانديننا.

بعد التذكّر تأتي **الإستحالة** (epiclesis)، أي استدعاء الروح القدس، الذي يستطيع وحده أنْ يملأ ما نطلبه ونرتجيه بالقوة فيجعله حقيقة. الروح القدس الذي يتمِّم إيماننا ويحقّقُ رموزنا ويعطي «نعمةً فوق نعمة»، ويجعل في الماء كل ما يمكن أنْ يُظهر الماءُ ماهيَّته [٧].

ثم يرسم الكاهن على الماء (بتغطيس أصابع يمينه فيه) شكل صليب، ثلاث مرات. وينفخ فيه ثلاث مرات أيضاً، وهو يقول في كل مرة:
ـ لتنسحقْ تحت علامة رسم صليبك جميعُ القوات المضادة!

عرفنا أنّ الخلاص واستعادة الأصل يبدآن **بالتحرير**، أي بإخراج الشياطين. وقد تمَّ أولاً إخراج الشياطين من المتقدّم إلى المعمودية، أمّا الآن فإننا نُخرجها من الماء، أي من رمز حاجة الإنسان إلى العالم، وعبوديته للقوات الشيطانية [٨]:

(يا رب) فلتنصرفْ عنا هاربة جميعُ الخيالات غيرُ الظاهرة التي في الهواء، ولا يختفِ في هذا الماء شيطانٌ مظلم. ونطلب إليك أنْ لا ينزل مع المعتمد فيه روحٌ شرير يظلم الفكر ويقلق العقل....

هذه الكلمات ليست بقايا خرافة عفاها الزمن وفقدتْ كلَّ صلة بنا. **فالمادة**، بالمنظار المسيحي **للعالم**، **ليست محايدةً أبداً**.

لأنها إذا لم «تُربط بالله»، أي إذا لم يُنظر إليها وتُستعمل بمثابة وسيلة للشركة معه والحياة فيه، تصبح حاملةً لما هو «شيطاني»، بل مكانَ وجوده بالذات. وليس من قبيل الصدفة أنّ رفضَ الله والدين في عصرنا قد تبلورَ في المبدأ القائل بالمادّية، وبأنّ المادة هي «الحقيقة» العلمية المطلقة، وأن لا بدَّ من خوض حربٍ ضدّ الله باسم «المادية»؛ هذا الرفض لم يسبق له مثيل، وهو يستعِرُ في أجزاء تتسع باستمرار في عالمنا الذي يُفترض أنه متحضّر. ولكن، ليس من قبيل الصدفة أيضاً، أنّ الدين الكاذبَ والروحانية الكاذبة غالباً ما يقومان على رفضِ المادة، وتالياً رفضِ العالم نفسه، وعلى جعلِ المادة مرادفةً للشر، أي التجديف على خليقة الله. أمّا الكتاب المقدّس والإيمان المسيحي فينفردان باختبار المادة وإظهار أنها صالحةٌ في جوهرها، مع إمكانية تحوُّلها إلى أداة ناقلةٍ لسقوط الإنسان وعبوديته للموت والخطيئة، ووسيلة يسرق بها الشيطان العالم من الله. ولكننا نستطيع «في المسيح» وبقوّته أنْ نحرِّر المادة ونستعيدها كرمز لمجد الله ووجوده، وكسرٍّ لفعله وشركته مع الإنسان.

وأخيراً نصل إلى **التقديس**:

> ... لكن أنتَ يا سيد الكل، أظهرْ هذا الماء ماء الفداء، ماء التقديس، تطهيراً للجسد والروح، حلاًّ للعقالات، مغفرةً للزلّات، إستنارةً للنفوس، حمياً لإعادة الولادة، تجديداً للروح، نعمة للتبني، سربالاً لعدم الفساد، ينبوعاً للحياة. لأنك أنت

قلتَ يا رب: استحمُّوا وصيروا أنقياءَ، إنزعوا الخبث من نفوسكم. وأنت الذي وهبتَ لنا من العل إعادة الولادة بالماء والروح....

«... **أظهرْ هذا الماء...**». إنّ التقديس، سواء أكان تقديساً للماء أم للخبز والخمر في سر الشكر (راجعْ صلاة الشكر للقديس باسيليوس: «وأظهرْ هذا الخبز كالجسد الكريم نفسه») لا يكون أبداً معجزة ظاهرة و«مادية»، ولا تحويلاً يمكن أنْ تتفحّصه حواسنا أو تبرهنه. فالواقع أنه في «هذا العالم»، أي بحسب مقاييس هذا العالم وقوانينه «الموضوعية»، لن «يحصل» شيء للماء، ولا للخبز والخمر. كما أنّ فحص هذه المواد مَخْبَرياً لن يؤدّي إلى ملاحظة أي تغيُّر أو تحوُّل فيها. وقد اعتبرت الكنيسة دائماً أنّ انتظارَ تحوُّل كهذا أو محاولةَ البحث عنه، هما خطيئة وتجديف. فالمسيح لم يأتِ ليستبدل المادة «الطبيعية» بمادة «تفوق الطبيعة» بل ليستعيدها ويحقّقها باعتبارها وسيلة للشركة مع الله. إنّ الماءَ المقدَّس في المعمودية والخبز والخمر المقدَّسَيْن في سر الشكر، تُمثِّل كاملَ الخليقة. لكنها تمثِّلها كما ستكون في النهاية، أي عندما تُتَمَّم في الله، ويملأ الله كل شيء بنفسه. وهذه النهاية هي ما يُعلن لنا ويُستبق ويصير حقيقةً آنيَّةً بواسطة السرّ. وبهذا المعنى فإنّ كلَّ سرٍ يجعلنا نَعْبُر إلى ملكوت الله. ولمّا كانت الكنيسة نفسها هي سرُّ العبور هذا، وهي التي تأخذنا في كل سر من أسرارها إلى هناك، أي إلى ملكوت الله، فإنّ ماء

المعمودية يكون مقدَّساً، لأنه يكون حضوراً للمسيح والروحِ القدس بالذات. وكذلك الخبز والخمر في سرِّ الشكر، فإنهما يكونان جسد المسيح ودمه وحضوره فيما بيننا. وهما كذلك حقاً، أي في الحقيقة، وهي حقيقة حقيقية أكثر من كل الحقائق «الموضوعية» في هذا العالم. فالتقديس إذاً، هو تجلّي تلك النهاية وظهورها، أي تلك الحقيقة النهائية التي من أجلها خُلق العالم، فتحقّقتْ بالمسيح عن طريق تأنّسه وموته وقيامته وصعوده، ويعلنها الروح القدس في الكنيسة الآن، وستتم في الملكوت|«الآتي».

ولأنّ التقديس هو دائماً تجلّي نهاية كل الأشياء، فإنه لا يكون «نهايةً بحد ذاته». فالإنسان يرى أنّ الخبز والخمر هما حقاً، «جسد المسيح ودمه» لكي يحصل على شركة حقيقية مع الله. وليس في الكنيسة الأرثوذكسية «عبادة» للقرابين المقدّسة ذاتها أو من أجل ذاتها، لأنّ تحقّق سر الشكر يكمن في شركة الإنسان وتحوُّله. ومن أجل هذا بالضبط، أُعطي له السر. والماء يُقدَّس حتى يَظهر ويكون غفراناً للخطايا وفداءً وخلاصاً، أي حتى يكون ما هو مقصود لكل مادة أن تكون: وسيلةً لغاية. أمّا الغاية فهي تأله الإنسان ومعرفته الله وشركته معه.

> . . . فاظهرْ يا رب على هذا الماء، وامنحْ المعتمد فيه أنْ يستحيل، وذلك بخلعه الإنسان العتيق الفاسد بشهوات الخديعة، وبلبسه الإنسان الجديد المتجدّد على صورة خالقه. حتى إذا غُرس على شبه موتك بالمعمودية كان مشتركاً في قيامتك أيضاً. وإذا حفظ

موهبة روحك القدّوس وأنمى وديعة النعمة، نال جائزة الدعوة العلوية، وانضمّ إلى عدد الأبكار المكتوبين في السماء، بك يا يسوع المسيح ربنا وإلهنا. فإنه لك ينبغي المجد والعزة والإكرام والسجود مع أبيك الذي لا بدء له وروحك الكلي قدسه، الصالح والمحيي، الآن وكل أوان وإلى دهر الداهرين آمين.

هذا هو معنى تقديس الماء في المعمودية. إنّه إعادة خلق المادة، وتالياً العالم، في المسيح. إنه عطية العالم للإنسان، أيّ عطية العالم بوصفه شركةً مع الله وحياةً وتألهاً وخلاصاً.

هـ ـ زيت الإبتهاج

يقول الكاهن:

ـ السلام لجميعكم. أحنوا رؤوسكم للرب.
وينفخ ثلاث مرات في وعاء الزيت الذي يحمله الشماس ويرسم على الزيت شكل صليب ثلاث مرات.

بعد تقديس الماء، يُمسح بالزيت. وقد كان الزيت دائماً رمزاً دينياً أساسياً[٩]. وقيمته الرمزية، كما هي الحال في الماء، تنبع من أهميته العملية واستعماله. فقد استعمل العالم القديم الزيت كدواء. والسامري الصالح في الإنجيل يسكب زيتاً وخمراً على جروح الرجل الذي وجده ملقىً إلى جانب الطريق. إنّ الزيت مصدرٌ طبيعي للنور، وتالياً للفرح. والقسم الأكثر وقاراً وبهجةً في سهرانية الأعياد الليتورجية يدعى poly'ilion (بوليئيليون).

وهذا التعبير يشير من جهة إلى اللفظة اليونانية (ilios') أي الرحمة، وهي لفظة تتكرّر ثلاث مرات في المزمور ١٣٥ (١٣٦)؛ ومن جهة أخرى، إلى استنارة الكنيسة «بكثير من الزيت» (ilaion'). وأخيراً، كان الزيت، الذي يرمز إلى الشفاء والنور والفرح، رمزاً للمصالحة والسلام أيضاً: لقد أتت الحمامة التي أرسلها نوح بغصن زيتون، معلنةً مغفرة الله ومصالحته الإنسان بعد الطوفان. وهذه الرمزية «الطبيعية» هي التي حدَّدتْ منذ البدء استعمال الزيت في حياة الكنيسة الليتورجية.

يرمز الزيت الذي نمسح به الماء وجسدَ الموعوظ قبل المعمودية، إلى الحياة. وهذا الرمز لا يشير إلى الحياة كوجود مجرّد بل كملءٍ وفرح واشتراك في ذلك الجوهر السرّي للحياة، الذي لا يُنطق به، إنما نحسّه من حين إلى آخر في لحظات السعادة والإبتهاج؛ إلى الحياة التي يذكر الكتاب المقدّس أنها عطية من الروح القدس، معطي الحياة؛ إلى الحياة التي هي «نور الإنسان»؛ الحياة التي ليست مرادفاً للوجود بل محتواه؛ وباختصار، الحياة التي هي اشتراك في الحياة الإلهية نفسها.

وهنا أيضاً يُتبع الترتيب نفسه. فيتمّ أولاً إخراج الشياطين من الزيت، أي تحريرُه واستعادته إلى وظيفته الحقّة كما تظهر في «رمزيته»، وهذا هو معنى النفخ عليه وتبريكه برسم الصليب ثلاث مرات. وفي المرحلة الثانية يكون التذكّر، أي إعادة

تلخيص معنى الزيت في تاريخ الخلاص. ثم شكر الله من أجل الزيت. وهكذا يصبح الزيت مجدّداً كما جعله الله في البدء: عطيةَ سلام، عطيةَ شفاء، عطيةَ قوة وحياة روحية.

أيها السيد الرب إله آبائنا. يا من أرسلتَ الحمامة للذين في سفينة نوح وفي فمها غصن زيتون علامة للمسالمة والخلاص من الطوفان، وبهم سبقتَ فرسمتَ سرّ النعمة. يا من رزقتَ ثمر الزيتون لتكميل أسرارك المقدّسة، فكنتَ تملأ به الذين في الناموس روحاً قدوساً، والآن تكمل به الذين في النعمة. أنتَ بارك هذا الزيت بقوة وفعل وحلول روحك القدوس حتى يكون مسحة لعدم الفساد وسلاحاً للبر وتجديداً للنفس ودحضاً لكل فعل شيطاني وعتقاً من الشرور لجميع الذين يدهنون به بإيمان، ويتناولون منه لتمجيدك وتمجيد ابنك الوحيد وروحك الكلي قدسه الصالح والمحيي، الآن وكل أوان وإلى دهر الداهرين. آمين.

وأخيراً المسح نفسه:

يتناول الكاهن وعاء الزيت ويسكب قليلاً منه على الماء بشكل صليب، مرتلاً مع الشعب: «هليلويا» ثلاث مرات.

مرة أخرى يتم الخلق ويُملأ ويصير كاملاً. وفي هذه اللحظة «ينفجر» الكل فرحاً وشكراً، فيصيرون شهوداً لمجد الله وانعكاساً لوجوده وقوّته. وهذا الملء لا يمكن تحليله أو تحديده؛ يمكن فقط أنْ «نقدِّم الشكر من أجله»، وأن نعلنه في صرخة الفرح: هليلويا! فالخليقةُ الجديدة حاضرةٌ هنا، في جرن المعمودية، ومهيأةٌ لتكون عطيةً وحياةً جديدة ونوراً وقوةً للإنسان.

ثم يقول الكاهن:

- تبارك الله الذي ينير ويقدّس كل إنسان آتٍ إلى العالم، الآن وكل أوان وإلى دهر الداهرين آمين.

ثمّ يقدّم المزمع أنْ يعتمد إلى أمام الكاهن، فيتناول قليلاً من الزيت ويدهن به بشكل صليب أولاً على جبهته قائلاً:

- يُمسح عبدالله بزيت الإبتهاج، على اسم الآب والابن والروح القدس. آمين.

ثانياً على صدره وعلى ظهره قائلاً:

- لشفاء النفس والجسد.

ثالثاً على أذنيه قائلاً:

- لسماع الإيمان.

رابعاً على يديه قائلاً:

- يديك صنعتاني وجبلتاني.

خامساً على رجليه قائلاً:

- ليسلكْ في سبلك يا رب.

هذه هي **إعادة خلق الإنسان**: إعادة خلق جسده وأعضائه وحواسه. فالإنسان، بسبب خطيئته، حَجَب في نفسه صورةَ الله ومجدَه الذي لا يوصف، فخسر جماله الروحي، وكسر الأيقونة. ولا بدّ من أنْ نعيد إليه الشكل الذي فقده، وأنْ نستعيده إلى ما كان عليه. فالمعمودية ليست معنية بـ«النفس» وحسب، بل بالإنسان كله، لأنها قبل كل شيء آخر، استعادة الإنسان **كوحدة كاملة**، وإعادة التوافق بين النفس والجسد.

«زيت الإبتهاج» نفسه، يمسح به الماء وجسد الإنسان أيضاً، من أجل مصالحة الله، ومصالحة العالم «في الله». فالروح واحدٌ والحياة واحدة. وهكذا تتحطّم كل التقسيمات المغلوطة

والروحانيات الكاذبة، وتتم العودة إلى سر الخليقة الأبدي: «... ورأى الله جميع ما صنعه، فإذا هو حسن جداً....» (تك ١ : ٣١)[١٠].

و ـ «الشكل» و«الجوهر».

بعد أن وصلنا إلى أوج الخدمة الليتورجية، أي التغطيس أو المعمودية نفسها، لا بدّ من التوقف قليلاً، ومحاولة الإجابة عن سؤال يتوقف عليه فهم هذا السر، وتالياً فهم موقعه في حياة الكنيسة نفسها.

والمسألة هي: إنّ المعمودية قد قُبلتْ وأُقيمتْ دائماً وفي كل مكان باعتبارها الأساس أو البداية البديهية للحياة المسيحية. ولكنّ تفسير هذا العمل الأساسي وشروحاته بدأتْ تتباين فيما بينها منذ وقت مبكر جداً. فكأنّ اللاهوتيين قد واجهوا صعوبات في جعل أوجُهِ هذا العمل المختلفة «تتماسك»، أو كأنّ الكلمات والمقولات البشرية لم تكن كافية للتعبير عن سر المعمودية تعبيراً كاملاً. وهكذا ظهر نوعٌ من التناقض بين المعمودية نفسها ـ ليتورجيتها، نصوصها، طقوسها ورموزها ـ وبين تفاسير المعمودية وتحديداتها اللاهوتية المختلفة، أي بين العمل وتفسيره، بين السر وفهمه. وهذا مؤشر خطر. فإذا كنا نعتقد أنّ حياتنا كلها تستند إلى المعمودية وتُعطى لنا فيها، وأنها يجب أنْ تكون

على صلة دائمة بها، فإنّ فهم هذا السر فهماً صحيحاً لا يكون مجرد ضرورةٍ فكرية، بل هو ضرورة كيانية لنا.

وأول ما يثير الإنتباه في هذا التناقض، أنّ اللاهوت المعاصر، أو لاهوت «ما بعد» الآباء، عجز عن تفسير العلاقة بين المعمودية وبين موت المسيح وقيامته، وهي العلاقة التي أكدَّتْها الليتورجيا والتقليد بوضوح تام، حتى أنهما ذهبا، أبعد من التأكيد، إلى جعل هذه العلاقة فحوى السر ومعناه. إننا نعتمد «على شبه موت المسيح وقيامته... فإذا اتحدنا به، في المعمودية، في موت يشبه موته، فكذلك تكون حالنا في قيامته» (رو ٦: ٥). ومن هنا تشديد التقليد الليتورجي على الصلة العضوية بين المعمودية والفصح. ومن هنا أيضاً الطابعُ الفصحي للمعمودية، والفحوى الإعتمادية للفصح في الكنيسة الأولى.

لكنّ هذا التأكيد الواضح لم يبقَ محورَ الإهتمام عندما أخذ اللاهوت يُفهَم ويتطوّر بوصفه تفسيراً أو تأويلاً فكرياً للإيمان المسيحي. وهكذا ظلّتْ تُذكر رمزية المعمودية إلى الموت والقيامة، ولكن بالشفاه فقط. أمّا المعنى الحقيقي فتحوّل إلى معنى آخر. إننا نجد في كلِّ كتيِّبٍ من كتيّبات لاهوتنا «المحدّد»، أنّ المرجعين الأساسيين في تفسير المعمودية هما **الخطيئة الأصلية** و **النعمة**. ونقرأ أنّ المعمودية تنزَع الخطيئة الأصلية من الإنسان وتحرِّرُه منها، وتهبُه النعمة الضرورية لحياته المسيحية. وهكذا تُحدَّد المعمودية، مثل سائر الأسرار، على أنها «وسيلةٌ للنعمة»

و«رمزٌ منظورٌ لنعمةٍ غير منظورة».

ولا شكّ في أنّ المعمودية ضروريةٌ ضرورةً مطلقةً لخلاصنا، ولكنّ هذه التحديدات والتفاسير لا تقدّمها على أنها موتٌ وقيامة حقيقيين، أي موت وقيامة في الجوهر لا في الرمزية الخارجية وحدها(١١)

وهنا نصل إلى السؤال الذي علينا أنْ نحاول الإجابة عنه: ماذا يعني التقليد بتأكيده أنّ المعمودية على « **شبه** » و«**مثال** » موت المسيح وقيامته، ولماذا يبدو، من خلال اللاهوت المعاصر، أنّ هذا التأكيد قد خسر موقعه المركزي؟ وهذا السؤال يفترض بدوره سؤالاً أشمل: ما هي العلاقة بين **شكل** هذا السر وبين **جوهره** ،أي بين ما يُفعل ـ الخدمة الليتورجية ـ وبين ما تعتقد الكنيسة أنه **يحدث** و **ينجز** من خلال هذا «الفعل»؟

إنه السؤال الحاسم. غير أنّ اللاهوت اللاحق لعصر الآباء، والمعشِّش في كراريسنا وكتبنا التعليمية، سلك في إجابته عنه طريقاً أبعدتْه عن رؤية الكنيسة الأولى للأسرار وخبرتِها لها، فغيَّر بعمقٍ، وحتى جذرياً، مفهومَ الأسرار نفسِها ومكانتَها في الحياة المسيحية.

إنّ أبسط طريقة لصياغة منطلق فهم الأسرار في العصور الأولى، هي القول إنّ الكنيسة تجاهلتْ تماماً الفصل بين «الشكل» و«الجوهر». أي إنها تجاهلتْ المسألةَ التي صارت في

وقت لاحق، المسألة الأساسية في لاهوت الأسرار. ففي الكنيسة الأولى كان تعبيرا «شبه» و«مثال» يشيران بوضوح إلى «شكل» المعمودية، أي إلى تغطيس الموعوظ في الماء ونشلِهِ منه. إلّا أنّ هذا الشكل هو الذي يوضح وينقل ويحقق «الجوهر»، أي أنه هو «ظهورُ» الجوهر نفسه. وهكذا فإنّ تعبير «شبه»، الذي يصف الشكل، يكون في الوقت نفسه كشفاً لـ «الجوهر». كما أنّ المعمودية التي تقام على «شبه» و«مثال» الموت والقيامة هي موت وقيامة حقاً. فالكنيسة الأولى قبل أن تفسِّر ـ إذا كانت تفسّر أصلاً ـ ما يتعلّق بالموت والقيامة من أسئلة مثلِ «لماذا» و«ماذا» و«كيف»، كانت تعلّم ببساطة تامة، أنّ من يريد أنْ يتبع المسيح، يجب أنْ يموت ثم يقوم معه وفيه، وأنّ الحياة المسيحية تبدأ بحدث حقيقي، يكون التمييز فيه بين «الشكل» و«الجوهر» تجريداً لا أهمية له، مثلُه في ذلك مثل أي حدث حقيقي آخر. ففي «حدث» المعمودية يتطابق الشكل والجوهر، «العمل» و«الحدوث»، الرمز والمعنى، لأنّ غاية كل منها تكمن في أنْ يكون هو الآخر، وفي أن يكشفه ويحقّقه. المعمودية هي ما تصوِّره المعمودية. وما تصوِّره ـ أي الموت والقيامة ـ حقيقيٌ. فهي لا تصوِّر «فكرةَ» الإيمان المسيحي، بل فحواه وحقيقته. والإيمان بالمسيح هو «أنْ نكون قد متنا وحياتنا محتجبة مع المسيح في اللّه» (كولوسي ٣: ٣). هذه هي الخبرة الأساسية الشاملة للكنيسة الأولى. وقد كانت خبرة بديهية ومباشرة إلى حد أنها لم

«تفسرها»، بل نظرتْ إليها بوصفها مصدَر كلِّ التفاسير وكل اللاهوت وشرطهما الأساسي.

يمكن القول، دون مبالغة، إنّ فصلاً جديداً من تاريخ الكنيسة قد بدأ، عندما تسبّب اللاهوت في حصول شرخ في «الكلِّيَّة» التي ميَّزتْ رؤيةَ الأسرار وعيشَها في العصور الأولى، بجعله التمييز بين «الشكل» و«الجوهر» شرطاً تمهيدياً لـ «فهم» الأسرار «فهماً» صحيحاً. وبكلام آخر، عندما قرَّر اللاهوت أنه يمكن - بل يجب - أنْ يُعْرَف «جوهر» السر ويَحدَّد ويُعَرَّف بالإنفصال عن شكله. لا يمكننا في هذه الدراسة أنْ نعالج العوامل التاريخية التي أدَّتْ إلى هذا التغيير الحاسم، أو إلى هذه «الخطيئة الأصلية» - حسب رأينا على الأقل - التي ارتكبها اللاهوت المعاصر، لاهوت ما بعد الآباء، الواقع تحت التأثير الغربي. فما يهمنا الآن، أنّ هذا التغيير قاد تدريجياً إلى فهمِ الأسرار عامة، والمعمودية خاصة، فهماً مغايراً تماماً.

لا شكّ في أنّ المنطلق الجديد حافظَ على الأهمية الفائقة لـ «شكل» السر. إلّا أنّ أسباب ذلك عنده تختلف كثيراً عنها في الكنيسة الأولى. فقد كان الشكل مهماً في التقليد القديم لأنه بطبيعته، وفي وظيفته، «ظهوريٌّ»، فهو يُظهر الجوهر ويحققه ويكون إيّاه نفسه. ولأنّ الشكل هو ظهور الجوهر، فإنه يكون وسيلة معرفته وتفسيره. أما في المنطلق الجديد فإنّ الشكل لم يعد «ظهوراً» بل صار رمزاً خارجياً وحسب، أي ضمانةً على أنّ

«جوهراً» محدّداً قد مُنح ونُقل بطريقة وافية. أمّا «الجوهر» نفسه، فيمكن ـ بل يجب ـ أنْ يُعرف ويحدَّد بالإنفصال عن «الشكل»، وحتى قبله. وإذا لم يحصل ذلك، فلن يكون بإمكاننا أنْ نعرف ما هو الأمر الذي «يرمز» إليه هذا الشكل و«يضمنه». ففي التعبير الأساسي لهذا اللاهوت الأسراري، أنّ «الشكل» يجعل السرّ ساري المفعول، ولكنه لا يكشف **ماهية الأمر الذي يسري مفعولُه** بواسطة هذا السر.

والملفت فعلاً، أنّ معظم الخلافات حول «شكل» المعمودية، كالتغطيس والرش وصيغة المعمودية وسواها، تدور كلها على مسألة سريان المفعول لا على مسألة المعنى والجوهر[١٢]. فالذين يدافعون عن التغطيس باعتباره الشكل الصحيح للمعمودية، ويشجبون الرش لأنه «هرطقة»، ينطلقون في دفاعهم من أُسسٍ شكلية محضة: فالرش هو انحراف عن ممارسة الكنيسة الأولى التي هي المرجع الأخير والمقياس لسريان المفعول. إلّا أنّ موقف الذين يدافعون عن «الرش» ويفضّلونه ينطلق فعلاً من نوع مماثل من التفكير. فهم يعترفون أنّ الكنيسة الأولى كانت تمارس التغطيس، ولكنهم يلاحظون أنها قد عرفتْ الرش أيضاً، في حالات طارئة كالمعمودية على فراش المرض أو سواها. لذلك لا يمكن اعتبار التغطيس، حسب رأيهم، الشرطَ الأساسي لسريان المفعول. والواضح هنا أنّ مسألة الجوهر أو الفحوى غير مطروحة لديهما. فكلاهما متّفقان فعلاً حولها، ومتّفقان أيضاً على

أنها لا تتعلّق بمسألة «الشكل». غير أنّ مثل هذه النزاعات حول «سريان المفعول» توضح تماماً مقدار الضرر العميق الذي يلحقه هذا المنطلق الجديد بكامل الرؤية الأسرارية للكنيسة وبخبرتها كلِّها.

والمأساة الحقيقية هي أنّ تطبيق هذا الفصل بين «الشكل» و«الجوهر» على الأسرار، واختزال فكرة «الشكل» إلى فكرة «سريان المفعول» وحدها، جعلا هذا اللاهوت الأسراريّ الجديد يغيِّر في النهاية فكرةَ «الجوهر» نفسها ويفقرها كثيراً. لا يوجد شيء جديد، ظاهرياً، في تحديد الجوهر بأنه «نعمة»، فهذا التحديد هو تعبير كتابي تماماً، وتقليدي فعلاً، وغالباً ما استعملتْه الكنيسة الأولى في تفسير الأسرار. ولكنّ الواقع أنّ هذا التعبير قد اكتسب دلالات جديدة ونوعاً من «الإكتفاء الذاتي»، لم تكن له من قبل. وقد اكتسب ذلك لأنه يتطابق مع اعتبار «الجوهر» شيئاً مميّزاً عن «الشكل». في الكنيسة الأولى كانت النعمة تعني، قبل كل شيء، انتصار الذات على كل انقسام: «شكل» و«جوهر»، «روح» و«مادة»، «رمز» و«حقيقة». وهذا الإنتصار يظهر بوضوح في السر وفي كامل حياة الكنيسة، لأنه في النهاية **إنتصار** المسيح نفسه. فكل «أشكال» هذا العالم يمكنها، بالمسيح وفيه، أنْ تَنقُل وتُحقِّق فعلاً ما «تصوِّره»: أي ظهور ملكوت الله في «هذا العالم» وتجلّي «الحياة الجديدة». ونعمة المعمودية هي هذا الحدث بالذات: إنسان يموت ثم يقوم

مجدّداً على «شبه» و«مثال» موت المسيح وقيامته. فالموهبة الممنوحة له لا تتعلّق بـ «شيء» ناتج عن هذه الأحداث، بل بتلك الإمكانية الفريدة والجديدة في آن: أنْ يموت فعلاً مع المسيح، وأنْ يقوم فعلاً مع المسيح، حتى «يسير في جدة الحياة». فالنعمة تكمن في أنْ يكون «الشبهُ» معلَناً ومعاشاً «كحقيقة»، وأنْ «يُظهر» الموتُ في المعمودية تحطيمَ المسيح للموت، وأنْ «تؤكّد» القيامةُ في المعمودية قيامةَ المسيح، أي موهبةَ الحياة التي شعّتْ من القبر. هكذا كانت النعمة، والكنيسة الأولى التي أعلنتْ النعمة دائماً ووجّهتْ حياتها بحسبها، لم تشعر بأية حاجة إلى أنْ تفسرِّها «بذاتها»، أي كشيء موجود يمكن معرفته وتحديده، وحتى قياسه، بشكل منفصل عن هذه «الظهورات» التي تعني وتهدف إلى تجاوز ومعالجة كل «شرخٍ» أو «إنفصامٍ»، وإلى أنْ توحِّد البشريّ والإلهي في جدّة الحياة.

ولكنّ هذا المفهوم للنعمة أخذَ يتغيَّر تدريجياً. فعندما صار التمييز بين «الشكل» و«الجوهر»، أي بين السر بوصفه «وسيلةً للنعمة» وبين النعمة نفسها، أمراً طبيعياً وبديهياً، لم يعد «الجوهر» هو الذي يحقّق «الوسيلة» ويجعلها واقعاً و «إمكانية رؤية» ما هو غير منظور، بل صار يُفهَم ويُحدَّد ويُحلَّل على أنه «جوهرٌ بذاته»، يُعطى ويُؤخذ بواسطة كافةِ «وسائل النعمة»، ولكنه مميّز عن كل منها[١٣].

لقد نشأ هذا المنطلق وتطوّر في الغرب المسيحي، فقاد إلى نتيجته المنطقية التي نعلمها جميعاً: تعريف النعمة بأنها ماهيّة **مخلوقة**، وبالتالي مميّزة عن الله وعن العالم، مع أنها تهدف إلى ضمان الإتصال الدائم بينهما. أما الشرق الأرثوذكسي فقد شجب عقيدة «النعمة المخلوقة»، واعتبرها هرطقة غربية، فحافظ على الأرثوذكسية العقائدية، ولكنه تبنّى عملياً هذا المنطلق في لاهوته الأسراري الواقع تحت التأثير الغربي. ففيه أيضاً، نجد أنّ «نعمة» مجرّدة قد حلّتْ محل «الحدث» الذي تركّز عليه التفاسير اللاهوتية للأسرار، وتركتْ لـ«الشكل» مهمة تأمين «سريان المفعول»، وهي مهمة مجردة أيضاً.

يمكننا أن نفهم الآن لماذا يكاد هذا «اللاهوت المنهجي» الجديد أنْ يتخلّى عن تفسير المعمودية بحسب مدلولات الموت والقيامة، وهي مدلولات كانت «بديهية» في التقليد القديم. فهذا المنطلق الجديد لا يهتم بالموت أو بالقيامة، فليس المسيح هو الذي يموت، لأنه بموته وقيامته مرة واحدة وإلى الأبد «لن يموت ثانية، ولن يكون للموت عليه من سلطان» (رو ٦: ٩). وليس الإنسان هو الذي يموت أيضاً، ولو كانت معموديته «في شبه» موت المسيح وقيامته و«على مثالها»، لأنّ معناها الحقيقي وسريان مفعولها، حسب المنطلق الجديد، يكمنان في منحها المعتمِد «نعمة». قد تكون هذه النعمة، على غرار «نعمة» الأسرار الأخرى، ثمرة لموت المسيح وقيامته، ولنقله قوتها المخلِّصة

وفعاليتهما إلى الإنسان، ولكنها ليست حدثاً يمكن ـ بل يجب ـ إعتباره موتاً وقيامة جوهريين، لا رمزيين أو مجازيين.

لذلك وصفنا هذا المنطلق بالمأساة، ورأينا فيه إفقاراً جذرياً لرؤية الكنيسة وخبرتها الأسراريتين. فإذا كانت الأسرار قد صارت اليوم، بالنسبة إلى عدد كبير من الناس، مجرد «واجبات» غير مفهومة، عليهم إتمامها مرة في الحياة، أو مرة في السنة؛ وإذا كانت قلةٌ ضئيلة منهم تختبرها بوصفها نبعاً لفرحها وغذاء لحياتها المسيحية؛ وإذا كان الكثيرون منهم يتساءلون ببساطة: «لماذا نقيم الأسرار أصلاً» أو يسعون إلى إعادة تقييمها من خلال معانٍ جديدة ورموز جديدة، أفليس سبب كل ذلك أنّ اللاهوت نفسه هو الذي جعلها «واجبات»، ولِنَقُلْها بصراحة، أليس هو الذي جعلها «وسيلة» غير مفهومة لـ«نعمة» غير مفهومة؟ أليس هذا هو سبب توقّف الإيمان والتقوى عن معرفة الأسرار واختبارها بوصفها أحداثاً حقيقية تندرج ضمن إطار «جِدّة الحياة» في المسيح، أي «النعمة»؟ الواقع أنه حين كان اللاهوتيون يعرّفون ويقيسون النعمة و«عملها» في كل سر، وحين كان القانونيون يناقشون أشكال «سريان المفعول» وشروطه، كان المؤمنون، دون أيّ مبالغة، «يفقدون اهتمامهم» بالأسرار. يقال لهم إنّ الأسرار ضرورية، فيقبلونها كعرف كنسي بديهي، دون أن يعرفوا لماذا هي ضرورية. والأخطر من ذلك، أنهم لا يهتمّون بأنْ يعرفوا. إنهم يبذلون المستحيل ليعمّدوا

أولادهم و«يجعلوهم» مسيحيين، ولكن كم شخصاً بينهم يهتم حقاً بأنْ يفهم كيف تجعل المعموديةُ الإنسانَ مسيحياً، وماذا يحصل فعلاً في المعمودية، ولماذا يحصل ما يحصل؟

ز - «على شبه موت المسيح وقيامته»

ولكنّ الكنيسة الأولى عرفتْ ذلك، وعرفتْه حتى قبل أنْ يصبح بإمكانها التعبيرُ عن معرفتها بواسطة نظرياتٍ منطقية وثابتة. عرفتْ أننا بالمعمودية نموت حقاً، ثم نقوم حقاً مع المسيح، لأنها اختبرتْ هذا الأمرَ في سرِّ معموديتها. فإذا أردنا أنْ تستعيد المعمودية مكانتَها الأصلية ووظيفتَها في الكنيسة، علينا أنْ نعود إلى هذه المعرفة الأسرارية التي أنارتْ حياة الكنيسة الأولى كلَّها بالفرح الذي لا يوصف، وجعلتْها بالفعل حياةً فصحية وذاتَ سمة إعتمادية.

وهنا تُطرح الأسئلة الأساسية: كيف نموت على شبه موت المسيح؟ وكيف نقوم معه ثانيةً على مثال قيامته؟ ولماذا يكون هذان الأمران مدخلَنا الوحيدَ إلى الحياة الجديدة في المسيح ومعه؟

جواب هذه الأسئلة يكمن في حقيقة جوهرية، وهي أنّ موت المسيح كان موتاً إرادياً: «أبذلُ نفسي لأستعيدها. ما من أحد ينتزعها مني، ولكني أبذلُها برضاي. فليَ القدرة على بذلها، وليَ

القدرة على استعادتها» (يو١٠: ١٧ ـ ١٨). تُعلّمنا الكنيسةُ أنّ ناسوتَ المسيح الخالي من الخطيئة لم يكن خاضعاً للموت خضوعاً «طبيعياً»، فقد كان منزّهاً عن الموت البشري، أي عن قَدَرِنا المشترك الذي لا مفرَّ منه. لم يكن عليه أنْ يموت. وإذا كان قد مات، فلأنه أراد أنْ يموت، واختار أنْ يموت، وقرّر أنْ يموت. وهذه السمة الإرادية التي تتّصف بها طبيعة ذلك الموت، موتِ من هو غيرُ مائت، هي التي تجعله موتاً خلاصياً، وتصيّرُه خلاصاً لنا، وتملأه بالقوة المخلِّصة. ولكن قبل أنْ نجيب عن السؤال عن العلاقة بين موت المسيح وموتنا نحن في المعمودية، لا بدَّ أنْ نستعيد المغزى الحقيقي لرغبة المسيح في أنْ يموت.

أقول «نستعيد»، لأنّ «هرطقة» عصرنا الكبيرة، التي يمكن أنْ تبدو غريبة، تتعلّق تحديداً بالموت. وهي تكمن في الإهتمام الأساسي الذي يسيطر على إيماننا وتقوانا، والذي أدّى إلى تحوّل واضحٍ التناقض، ولكنه غيرُ واعٍ، وأزال من نظرتنا إلى العالم الرؤيةَ المسيحيةَ للموت والخبرةَ المسيحيةَ له. وبكلام أبسط، أو بعبارات مبسَّطة أكثر من اللزوم، إنّ هذه الهرطقة تكمن في تخلّي المسيحيين أنفسهم تدريجياً عن معنى الموت ومحتواه الروحيين، أي الموت الذي هو قبل كل شيء حقيقةٌ روحيةٌ لا حقيقةٌ «بيولوجيةٌ» وحسب. فالموت بالنسبة إلى الأكثرية الساحقة من المسيحيين يعني تحديداً الموتَ الجسدي. إنه نهاية هذه الحياة. أما بعد هذه النهاية، فإنّ الإيمان يؤكّد ويثبّت وجودَ حياة ثانية، حياةٍ

روحية خالصة ولا نهائية، حياةٍ للنفس غير المائتة. وهكذا يكون الموت إنتقالاً من الأولى إلى الثانية. ولكنّ هذا المدخل إلى المسألة، غير المختلف عن التقليد الأفلاطوني والمثالي والروحاني، يبدِّلُ تشديدَ المسيحية الأولى على تحطيم المسيح للموت («دائساً الموت بموته»)، ويقلِّلُ من إمكانية «فهمه»، و«وجوده»، و«نفاذه» إلى الإيمان والتقوى والحياة. لقد كان الفرح المسيحي الفريد بـ«إبادة» الموت واضحاً جداً في الكنيسة الأولى: «إبتلَعَ الظفرُ الموتَ. فأين شوكتُكَ يا موت؟ وأين غلبتُكَ يا موت؟»(١كو١٥: ٥٤ ـ ٥٥). وهو لا يزال واضحاً في تقليدنا الليتورجي («قام المسيح ولم يبقَ ميتٌ في قبر»). ولكنّ الهرطقة المعاصرة تجعل موت المسيح وقيامته وكأنهما «حدثان قائمان بذاتهما»، يجب أنْ نقيم تذكارهما ونعيّد لهما ونفرح بهما، وخاصةً يوم الجمعة العظيمة ويوم الفصح، ولكنهما ليسا على صلة كيانية حقيقية بموتنا وبما بعد موتنا، وهما الأمران اللذان ننظر إليهما ونفهمهما من خلال منظار مختلف تماماً، ألا وهو منظار الموت «الطبيعي» أو البيولوجي، ومنظار الخلود الذي هو «طبيعي» أيضاً، مع كونه «روحانياً». فالموت يختص بالجسد، والخلود يختص بالنفس. والمسيحي الذي لا يرفض إيمان الكنيسة الأولى صراحةً بل يحتفل به بشكل وافٍ، لا يعرف بالحقيقة ماذا يفعل بـ «تحطيم الموت» و«قيامة الجسد»، ولا يدري كيف يجعل هذين المفهومين على صلة باختباره للحياة، وبعالمه الفكري الذي يمكنه

أنْ يجمع بسهولة (كما يحصل في الإنبعاثات الروحية الكاذبة في عصرنا) بين ما هو وضعي وما هو روحاني. وهكذا يغلق على نفسه الطريق إلى فهم الخبرة الكونية والأخروية للكنيسة الأولى.

إنّ أسباب هذا التناقض، وهذه «الهرطقة» المعشّشة في الجميع بطريقة غير واعية، واضحة تماماً. فهي، ولنستعملْ تعبيراً معاصراً، تتعلّق بدلالة الألفاظ (semantic). فالإنسان المعاصر الذي يفهم الموت فهماً «بيولوجياً»، ولو كان إنساناً مسيحياً، لا ينصت إلى الإنجيل المسيحي الذي يتحدّث عن «تحطيم» الموت و«إبادته». فبعد موت المسيح لم يتغيّر أي شيء في الموت على الصعيد البيولوجي. وبهذا المعنى فإنّ الموت لم يتحطّمْ ولم يَبِدْ، بل بقي هو الناموس الطبيعي الذي لا يستطيع أيُّ إنسان أنْ يفرَّ منه، سواء أكان قديساً أم خاطئاً، مؤمناً أم غير مؤمن، لأنه المبدأ العضوي لوجود العالم نفسه. وهكذا يبدو للإنسان المعاصر أنّ الإنجيل المسيحي لا ينطبق على الموت كما يفهمه، فيعود إلى التقسيم القديم و«الأكثر قبولاً»: موت الجسد وخلود النفس.

ما لا يفهمه الإنسان المعاصر، وما صار أعمى وأصمّ عنه، هو هذه الرؤية المسيحية الأساسية للموت، ومفادها أنّ الموت «البيولوجي» أو الجسدي ليس كاملَ الموت، ولا جوهَره النهائي. فالموت، حسب الرؤية المسيحية، هو قبل أي شيء آخر حقيقةٌ روحانيةٌ، يمكن أنْ يشترك فيها الإنسان وهو حيٌّ، ويمكن أنْ

يتحرّر منها وهو راقدٌ في القبر. فالموت هو **انفصال الإنسان عن الحياة**، أي عن الله الذي هو وحده معطي الحياة، والذي هو نفسه الحياة. الموت ليس اللفظة المناقضة للخلود ـ فالإنسان لم يخلق نفسه، وليست له القوة لإبادة نفسه، أي للعودة إلى **العدم** الذي منه أتى به الله إلى الوجود، وبهذا المعنى هو خالد ـ ولكنّ الموت هو اللفظة المناقضة للحياة الحقة «التي كانت نور الناس» (يو ١ : ٤). غير أنّ الإنسان قادرٌ على رفض هذه الحياة الحقة، وهكذا **يموت**، حتى أنّ «خلوده» نفسه يصير موتاً أبدياً. وقد رفض الإنسان هذه الحياة، فكانت **الخطيئة الأصلية**، أي تلك الكارثة الكونية التي حصلتْ في البدء، والتي لا نعرفها معرفة «تاريخية» أو فكرية، بل بواسطة «الحس الديني»، أي القناعة الداخلية الخفية الكامنة في الإنسان، والتي لا تستطيع أيةُ خطيئة أنْ تحطِّمها، وهي التي تجعل الإنسان، دائماً وفي كل مكان، يسعى إلى الخلاص.

وهكذا، فإنّ **كامل** الموت ليس تلك الظاهرةَ البيولوجيةَ للموت، بل هو الحقيقة الروحية التي «شوكتها... الخطيئة» (١كو١٥ : ٥٦)، أي رفض الإنسان للحياة الحقيقية الوحيدة التي منحه إياها الله. «دخلت الخطيئة إلى العالم، وبالخطيئة دخل الموت» (رو ٥ : ١٢). لا توجد حياة سوى حياة الله، ومن يرفضها **يموت**، لأنّ الحياة من دون الله **موت**. وهذا هو الموت الروحي الذي يملأ كامل الحياة بـ«الموت». إنه إنفصال عن الله،

لذلك يجعل حياة الإنسان عزلةً وألماً، خوفاً ووهماً، تعبّداً للخطيئة وعداوةً، فقداناً للمعنى، شهوةً وفراغاً. وهذا الموت الروحي هو الذي يجعل موتَ الإنسان الجسدي موتاً حقيقياً، وثمرةً نهائية لحياته المملوءة بالموت، ورعبَ «الجحيم» الذي ذكره الكتاب المقدّس، فلا يكون البقاء والخلود نفسيهما سوى «حضور العدم»، أي الإنفصال التام والعزلة التامة والظلمة الكاملة. فإذا لم نَسْتَعِدْ هذه الرؤية المسيحية، وهذا «الإحساس» بالموت بوصفه قانونَ الخطيئة الرهيب لحياتنا (وليس لـ «موتنا» فقط)، أي الإحساس بالموت الذي «يسود» **هذا العالم** (رو ٥: ١٤)، فلن نستطيع أن نفهم مغزى موت المسيح من أجلنا ومن أجل العالم. فقد أتى المسيح ليحطّم ويبيد هذا الموت الروحي، ويخلّصنا منه.

بعد كل ما ذكرناه، صار بإمكاننا الآن أنْ نفهم المعنى الأساسي لموت المسيح **الإرادي ولرغبته** في أن يموت. لقد مات الإنسان لأنه رغب في الحياة لنفسه وفي نفسه، وبكلام آخر، لأنه أحبّ نفسه وحياته أكثر من الله، وفضّل على الله شيئاً آخر. وهذه االرغبة هي المعنى الحقيقي لخطيئته، والجذر الحقيقي لموته الروحي و«شوكته». أمّا حياة المسيح فهي مكوّنة ـ كلياً وحصرياً ـ من رغبته في أنْ يخلّصَ الإنسانَ ويحرِّرَه من الموت الذي استبدله بحياته، ويعيده إلى الحياة التي فقدها بالخطيئة. إنّ رغبة المسيح في أنْ يخلِّص هي المحرك والقوة لحبِّه الكامل لله

والإنسان، ولطاعته الكلية لمشيئة الله، وهما الأمران اللذان انقاد الإنسان إلى الخطيئة والموت عندما رفضهما. وهكذا صارت حياة المسيح بكاملها «دون موت». فلا موت في حياته لأن ليست لديه «رغبة» في الحصول على أي شيء سوى الله، ولأنّ حياته كلها هي في الله، وفي محبة الله. إنّ رغبته في أنْ يموت ليست إلّا تعبيراً أخيراً وتحقيقاً لمحبته وطاعته، فموته ليس إلّا محبة ورغبة في تحطيم العزلة، والإنفصال عن الحياة، والظلمة، ويأسِ الموت. إنه محبةٌ لأولئك الذين ماتوا. لذلك **لا وجود لـ «الموت» في موته**. فموته الذي تتجلّى فيه المحبة بوصفها حياة، والحياة بوصفها محبة، يزيل من الموت «شوكته»، أي الخطيئة، ويحطّم الموت الذي هو قوة الشيطان والخطيئة في العالم.

إنّ المسيح لا «يُبيدُ» ولا «يحطِّم» الموت الجسدي، لأنه لا يُبيد **هذا العالم** الذي يشكّل الموتُ الجسدي مبدأ الحياة والنمو فيه، وليس «جزءاً» منه وخسب. ولكنه يفعل ما يفوق هذا الأمر كثيراً، فإنه بإزالته شوكة الخطيئة من الموت، وبإبادته الموت كحقيقة روحية، وبملئه إيّاه من نفسه ومحبته وحياته، يجعل الموت، الذي كان انفصال الحياة وفسادها، يجعله «إنتقالاً» مشعاً وفرحاً ـ عبوراً ـ وامتلاءً من الحياة والشركة والمحبة. يقول القديس بولس: «الحياة عندي هي المسيح، والموت ربح» (فيليبي ١ : ٢١)، وهو لا يتحدّث عن خلود النفس، بل عن معنى الموت وقوّته الجديدين، عن الموت بوصفه «وجوداً مع

المسيح»، عن الموت الذي صار، في هذا العالم المعرّض للموت، رمزَ انتصارِ المسيح وقوّته. والذين يؤمنون بالمسيح ويعيشون فيه، فعندهم أنّ «الموت قد زال» و«ابتلَعَه الظفرُ» (١كو ١٥ : ٥٤)، وأنّ كل قبر قد صار مملوءاً بالحياة لا بالموت.

يمكننا أنْ نعود الآن إلى المعمودية وإلى السؤال الذي طرحناه عن المعنى الحقيقي لإتمامها على شبه موت المسيح وقيامته، فقد صار بإمكاننا أنْ ندرك أنّ هذا الشبه ـ قبل أنْ يتمّ في الشعائر ـ هو فينا: في إيماننا بالمسيح، وفي محبتنا، وتالياً في رغبتنا بما رغب هو فيه. الإيمان بالمسيح لا يعني أن نعترف به أو أن نأخذ منه وحسب، بل قبل أي شيء آخر أنْ نعطيه أنفسنا. وهـذا هو معنى وصيته لنا بأنْ نتبعه. فما من طريقة للإيمان به إلاّ قبولُ إيمانه بوصفه إيماننا نحن، ومحبته بوصفها محبتنا نحن، ورغبتـه بوصفها رغبتنـا نحن. فليس ثمة مسيـح بـ«معزل» عن هـذا الإيمان وهاتين المحبة والرغبة. ومن خلالها وحدها نستطيع أنْ نعرف المسيح الذي هو الإيمان والطاعة والمحبة والرغبة. الإيمان بالمسيح دون الإيمان بما آمن بـه، ودون محبة مـا أحبه، ودون الرغبة في ما رغب هو فيه، يعني أنْ لا إيمان به. وفصلُه عن «محتوى» حياته، وانتظارُ المعجزات والمساعدة منه، دون فِعْل ما فَعَلَه يعني أن لا إيمان به. ودعوته «رباً» وعبادته دون إتمام مشيئة أبيه، يعني أيضاً أنْ لا إيمان به. إننا لا نَخْلُص بمجرد إيمـاننا بقواه «الفائقة الطبيعة»، فهو لا يريد منا إيماناً كهذا، ولكننـا

نَخْلُص لأننا نقبل رغبته بكامل وجودنا ونجعلها رغبَتنا نحن. فتلك الرغبة هي التي تملأ حياته، وهي حياتُه نفسها، وهي التي تجعله في النهاية ينحدر إلى الموت ليبيده.

إنّ الرغبة في إتمام هذا الإيمان وتحقيقه، حتى يمكن أَنْ يُسمّى **موتاً وقيامةً**، ويُختبَر بوصفه **موتاً وقيامةً**، هي الثمرة الأولى و«العمل» الأوّل للإيمان نفسه، ولمشابهته إيمان المسيح. لا يمكن أنْ نعرف المسيح دون الرغبة في أنْ نتحرّر جذرياً من «هذا العالم» الذي أعلن المسيح أنّه عالمٌ مستعبَدٌ للخطيئة والموت، وكان رغم عيشه فيه مائتاً عنه: مائتاً عن اكتفائه بذاته، مائتاً عن «شهوة الجسد وشهوة العين وكبرياء الغنى» (١يو ٢ : ١٦) التي تملأه وتميّزه، مائتاً عن «الموت الروحي» السائد فيه. لا يمكن أنْ نعرف المسيح دون أنْ نرغب في أنْ نكون معه حيثما هو. وهو ليس في «هذا العالم» الذي «يزول شكله»، وليس «جزءًا» منه. لقد صعد إلى السماء، لا إلى أي «عالم آخر» والسماء ـ حسب الإيمان المسيحي ـ ليست مكاناً «خارجياً»، بل هي حقيقة الحياة في الله، أي الحياة المتحرّرة من موت الخطيئة ومن خطيئة الموت، المتحرّرة من الإنفصال عن الله، أيْ من خطيئة هذا العالم التي حكمتْ عليه بالموت. أنْ نكون مع المسيح يعني أنْ نقتني تلك الحياة الجديدة ـ مع الله وفي الله ـ، أي الحياة التي «ليست من هذا العالم». وهذا غير ممكن إلّا إذا فعلنا ما عبّر عنه القديس بولس بكلمات بسيطة جداً، ولكنها غير مفهومة عند المسيحي

المعاصر، أي إلاّ إذا «متنا وحياتنا محتجبة مع المسيح في الله». (كولوسي ٣ : ٣). لا يمكننا أنْ نعرف المسيح إلاّ إذا رغبنا في أنْ نشرب الكأس التي شربها، وأنْ نصطبغ بالصبغة التي اصطبغ بها (متى ٢٠ : ٢٢). وبكلام آخر، لا يمكننا أنْ نعرف المسيح إلاّ إذا رغبنا في أنْ نجابه ونصارع الخطيئة والموت، وهما المجابهة والصراع النهائيان اللذان جعلاه «يترك حياته» من أجل خلاص العالم.

إنّ الإيمان لا يقودنا فقط إلى الرغبة في الموت مع المسيح، بل هو فعلاً تلك الرغبة نفسها، ومن دونها يكون الإيمان مجرد «عقيدة» معرّضة للشك وطارئة مثل أية «عقيدة» أخرى. أمّا الإيمان الصحيح فهو الذي يرغب في المعمودية، ويعرف أنها موت حقيقي مع المسيح وقيامة حقيقية معه.

ح - المعمودية.

الله وحده هو الذي يمكنه الإجابة على هذه الرغبة وتحقيقها، فهو وحده الذي يسعه «أنْ يمنحنا ما يرغب فيه قلبنا، وأنْ يحقّق كل ما في فكرنا». صحيح أنّ هذا التحقيق لا يمكن أنْ يحصل إلاّ بوجود الإيمان والرغبة، ولكنه في مطلق الأحوال عطيةٌ حرّة من الله، ونعمةٌ بأعمق ما في هذه الكلمة من معنى. وهنا

بالضبط يكمن السر: إنّه **معركة الإيمان الأخيرة والجواب الإلهي عليها، أي تحقيق الواحد عن طريق الآخر**. فالإيمان بوصفه رغبة، هو الذي يجعل السر **ممكناً**، ولولا الإيمان لكان السر «سحراً» أي عملاً خارجياً واعتباطياً ومحطِّماً لحرية الإنسان. ولكنّ الله في إجابته عن الإيمان يحقّق هذه «الإمكانية»، ويجعلها فعلاً ذلك الأمر الذي يرغب فيه الإيمان: الموت مع المسيح ثم القيامة معه. فوحدها نعمة الله الحرّة وغير المقيّدة تعرّفنا أنّ «هذا الماء هو بالحقيقة قبر وأم لنا..»، كما يقول القديس غريغوريوس النيصصي.

قد يعترض البعض أو يتساءل: كيف يمكن تطبيق هذا على معمودية الأطفال، أي على أطفال، من البديهي أن لا يكون لديهم إيمان شخصي واعٍ، أو «رغبة» شخصية؟ والواقع أنّ هذا الإعتراض «مفيد»، لأنّ الإجابة عنه تمكّننا من فهم المعنى النهائي لسر المعمودية. ونبدأ أولاً بعدم ربط هذا السؤال بمعمودية الأطفال وحدها، بل توسيعه وجعله يشمل كل معمودية. فإذا كان ما ذكرناه عن الإيمان والرغبة قد فُهم منه أنّ حقيقةَ المعمودية وفعاليتها متوقفتان على الإيمان الشخصي ومشروطتان برغبة الفرد الواعية، فيجب إذّاك الشك في «سريان مفعول» كل معمودية، سواء أكانت معمودية طفل أم راشد. فمَن هو الإنسان الذي أُعطِيَ القدرة على قياس الإيمان وإطلاق الأحكام حول درجة «فهمه» و«الرغبة» فيه؟

لقد ظلّت الكنيسة الأرثوذكسية بعيدة عن النقاش الغربي الطويل الدائر حول معمودية الأطفال التي تقابل معمودية الراشدين. ذلك أنها لم تقبل أبداً إختزال الإيمان إلى «إيمان شخصي» فقط، وهو اختزال جعل ذلك النقاش أمراً لا مفر منه. فالسؤال الأساسي عن الإيمان وعلاقته بالسر هو، حسب وجهة النظر الأرثوذكسية: أي إيمان؟ وبكلام أدق: إيمان مَنْ؟ والجواب الأساسي عن هذا السؤال: إنه **إيمان المسيح**، الإيمان الذي أُعطي لنا وصار هو إيماننا ورغبتنا، أو كما يقول القديس بولس: إنه الإيمان الذي بواسطته «يُقيمُ المسيح في قلوبنا، حتى إذا ما تأصّلنا في المحبة وأُسِّسنا عليها أَمكَنَنَا أن ندرك، وجميعَ القديسين، ما هو العرض والطول والعلو والعمق» (أفسس ٣ : ١٧ ـ ١٨). ثمة اختلاف بين الإيمان الذي يحوِّل غير المؤمن أو غير المسيحي إلى المسيح، وبين الإيمان الذي يشكّل حياة الكنيسة نفسها وحياة أعضائها، والذي حدّده القديس بولس بأنه اقتناء فكر المسيح، أي إيمانه ومحبته ورغبته. وهو ليس اختلافاً في الدرجة وحسب، بل في الجوهر أيضاً. صحيح أنّ كلاً منهما عطية من الله، ولكنّ الأول هو جواب على الدعوة، أمّا الثاني فهو حقيقة الأمر الذي تتمّ الدعوة إليه. إنّ الصياد الجليلي الذي دعاه يسوع فترك شباكه وتبعه، فعل ذلك بالإيمان. فقد آمن بالذي دعاه، قبل أنْ يعرف إيمانه ويقتنيه. والإيمان الشخصي هو الذي يقود الموعوظ إلى الكنيسة، ولكنّ الكنيسة

هي التي ستعلّمه وتمنحه إيمان المسيح الذي به تعيش. عندما نؤمن بالمسيح يصبح إيمان المسيح فينا، لأنّ كلاً منهما هو تحقيق للآخر، ولأنّ كلاً منهما يعطى لنا لكي نمتلك الآخر. ولكنّ كلامنا على إيمان الكنيسة ـ الذي به تعيش، والذي هو حياتها نفسها ـ يُقصد به وجود إيمان المسيح فيها، ووجود المسيح نفسه، الذي هو الإيمان الكامل والمحبة الكاملة والرغبة الكاملة. الكنيسة حياةٌ لأنها حياة المسيح فينا، ولأنها تؤمن بما يؤمن به، وتحب ما يحبه، وترغب في ما يرغب هو فيه. فالمسيح ليس «موضوعَ» إيمان الكنيسة وحسب، بل هو «باعثُ» حياتها كلها.

يمكننا أنْ نعود الآن إلى الإعتراض المذكور آنفاً، والذي لا يتعلّق بمعمودية الأطفال وحدها بل بمعمودية الراشدين أيضاً. فقد عرفنا أنّ حقيقة المعمودية (أي كونها موتاً فعلياً وقيامة فعلية مع المسيح) ليست، ولا يمكن أنْ تكون، «وقفاً» على الإيمان الشخصي، مهما كان هذا الإيمان «راشداً» أو «بالغاً». وهذا الأمر لا يُعزى إلى أي نقصٍ أو قصورٍ في الإيمان الشخصي، بل إلى أنّ المعمودية تتوقّف ـ كلياً وحصرياً ـ على إيمان المسيح، لأنها عطية إيمانه ونعمته الحقة. يقول القديس بولس: «فإنكم، وقد اعتمدتم جميعاً في المسيح، قد لبستم المسيح» (غلا ٣ : ٢٧). ولكن ماذا تعني عبارة «قد لبستم المسيح» إذا لم يكن بإمكاننا أن ننال في المعمودية حياة المسيح بوصفها حياتنا نحن، وإيمانَه ومحبَتَه ورغبتَه بوصفها محتوى حياتنا نحن؟ إنّ حضور إيمان المسيح في

هذا العالم هو الكنيسة. فلا حياةَ لدى الكنيسة سوى حياة المسيح، ولا إيمانَ ولا محبةَ ولا رغبةَ لها سوى إيمانه ومحبته ورغبته، ولا مهمةَ لها في العالم سوى أنْ تنقل المسيح إلينا. وتالياً، فإنّ إيمان الكنيسة، والأفضل أنْ نقول إنّ الكنيسة بوصفها إيمان المسيح وحياته، هي التي تجعل المعمودية ممكنة وحقيقية، مثل اشتراكنا في موت المسيح وقيامته. وهكذا تكون المعمودية «وقفاً» على إيمان الكنيسة، لأنّ إيمان الكنيسة هو الذي يعرف أنّ المعمودية «قبر» و«أم»، وهو الذي يرغب في أنْ تكون كذلك، وهو الذي يجعلها كذلك.

كل ما ذكرناه، واضح في ممارسة الكنيسة للمعمودية. فهي لا تكتفي بأنْ تسمح بمعمودية الأطفال المولودين حديثاً (أي الذين لا يسعهم أنْ يكونوا ذوي «إيمان شخصي»)، بل إنها تطلب أنْ يعتمدوا. ولكنها لا تعمّد جميع الأطفال، بل أولئك الذين يخصّونها، سواء عن طريق أهلهم أو بواسطة كفلاء مسؤولين، وبكلام آخر، أولئك الذين يقدَّمون إلى المعمودية من داخل الجماعة المؤمنة. فالكنيسة تعتبر أنّ هؤلاء الأطفال يخصّونها، والدليل على ذلك موجود في طقس الإدخال إلى الكنيسة (إنَّ فَهْمَ هذا الطقس فهماً صحيحاً يوجب عدم تطبيقه إلّا على الأطفال الذين لم يعتمدوا بعد، والمتحدّرين من والدين مسيحيين). الكنيسة لا «تسرق» أبناء غير المسيحيين، ولا تعمّد الأطفال «من وراء ظهر أهلهم»، أي دون موافقة صريحة من

أولئك الذين يملكون الإمكانية الحقيقية لإبقائهم داخل الكنيسة وتربيتهم فيها. أمّا غير ذلك فلا تعتبره الكنيسة معمودية «سارية المفعول». الكنيسة تعرف أنّ كل إنسان في حاجة إلى المعمودية، ولكنها تعرف أيضاً أنّ «جِدّة الحياة» الممنوحة في المعموديـة لا تتحقّق إلّا في الكنيسة، أو بالأحرى إنّ الكنيسة هي تلك الحياة المختلفة جذرياً عن حياة هذا العالم، إلى حد كونها «محجوبة مع المسيح في الله»؛ وتعرف أيضاً أنه على الرغم من منح المعمودية لشخص معيّن، فإنّ الكنيسة هي التي تحقّقها وتنجزها. ولذلك لا تعمّد إلّا من كان انتماؤه إليها صريحاً ويمكن التأكد منه. وهو في حالة الموعوظين «الإيمان الشخصي» والإعتراف به، وفي حالة الأطفال وعد واعتراف أعضاء الكنيسة ـ الأهل والعرابين ـ الذين يمكنهم أنْ يقدّموا طفلهم إلى الله، وأنْ يكونوا مسؤولين عن نموه في «جِدَّة الحياة».

لقد صرنا الآن مستعدين للمعمودية نفسها:

وبعد أنْ يدهن الكاهن جسد الطفل بالزيت المقدّس يأخذه من عرّابه ويضبطه بيديه مستقيماً موجّهاً نحو الشرق ويعمّده مغطساً إيّاه كله في الماء وقائلاً:

ـ يعمَّد عبد الله باسم الآب، آمين.

وينشله، ثم يغطسه مرة ثانية قائلاً:

ـ والإبن، آمين.

وينشله، ثم يغطسه مرة ثالثة قائلاً:

ـ والروح القدس، آمين.

هكذا هو السر: منحُ موت المسيح وقيامته لكل منا، منحُنا نعمة المعمودية. إنه العطية والنعمة الحاصلتان من اشتراكنا في حدثٍ موجَّهٍ إلى كل منّا، لأنه حصل من أجلنا ومن أجل خلاصنا. إنه عطيةٌ يمكن، بل يجب على كل منّا أنْ يأخذها ويقبلها ويحبها ويمتلكها. موت المسيح وقيامته يتحقّقان في المعمودية بوصفها موتاً من أجلي أنا وقيامة من أجلي أنا ، أي موتي أنا في المسيح، وقيامتي أنا فيه.

أما الـ «آمين» التي بها «تَخْتِم» الكنيسة كلاً من التغطيسات الثلاث فهي الشهادة على أننا قد رأينا واختبرنا مرة أخرى أنّ المسيح مات حقاً وقام من الموت حقاً، لكي نموت فيه عن الحياة المعرّضة للموت، ولكي نشارك ـ الآن وهنا ـ في «النهار الذي لا يغرب». فماذا يعني إيماننا بالقيامة في اليوم الأخير، إذا لم نتذوّق ما يجعل القيامة يقيناً مليئاً بالفرح؟

لقد رأينا كل هذا، وجُعلنا شهوداً على «هذه الأمور»، لذلك نرتل الآن المزمور الثاني والثلاثين المليءَ بالفرح:

> طوبى لمن غُفرتْ ذنوبه وسُترتْ خطيئته. طوبى للرجل الذي لا يَحسب الربُّ عليه خطيئتَه وليس في روحه غش.

هذا المزمور هو تكملة وتوسيع للـ «آمين» الجليلة. فقد جُعلنا مرة أخرى شهوداً على الرحمة الإلهية والمغفرة، وعلى إعادة خلق العالم والإنسان فيه. ومرة أخرى نعود إلى البدء، فإنّ إنساناً

جديداً قد جُعل على شبه اللّه الذي خلقه، في عالم جديد ممتلىء من المجد الإلهي:

إفرحوا بالرب وابتهجوا أيها الصدّيقون. وافتخروا يا جميع المستقيمي القلوب(١٤).

الفصل الثالث

سر الروح القدس

أ ـ الحلّة البيضاء

فور انتهاء التغطيس الثلاثي يُلبَس المعتمدُ حلّةً بيضاء، تسمّى في النصوص الليتورجية والتفاسير الآبائية: الحلّةَ المشعّة [1]، الثوبَ الملوكي [2]، حلّةَ الخلود [3] ألخ...

وإذ يضع الكاهن هذه الحلّة على الموعوظ، يقول:
ـ يُلبَس عبد الله سربال البر، باسم الآب والإبن والروح القدس، آمين.
وتُرتّل الترنيمة التالية:
ـ إمنحني سربالاً منيراً، يا لابس النور مثل الثوب، أيها المسيح إلهنا الجزيل الرحمة.

هذا أحد أقدم طقوس المعمودية في ليتورجيتنا، وقد احتل مكاناً هاماً في التفاسير القديمة لهذا السر [4]. ولكنّ هذه التفاسيرَ، ومفهوم الطقس نفسه، «اختُزلا» مع الوقت وصارا

مجرَّدَ رمز خارجي. يقال لنا إنّ الحلّة البيضاء ترمز إلى الطهارة الروحية والصلاح، اللذين يجب على كل مسيحي أنْ يسعى إليهما في حياته. من الواضح أنه لا يوجد أيُّ خطأ في هذا التفسير، ولكنّ النقصَ الذي يجعله شبيهاً بكل التفاسير الرمزية المماثلة، يكمن في أنه يترك السؤال الأساسي دون جواب. فما هي «طبيعة» تلك الطهارة وذلك الصلاح؟ وما هو «محتواهما»؟ لقد عرفنا أنّ خصائص الليتورجيا، وخصائصَ كلِّ طقس وعمل فيها، تكمن في أنها لا «ترمز» إلى شيء ما وحسب، بل تعلن وتَمْنَح ما ترمز إليه. وهكذا فإنّ طقس الحلّة البيضاء ليس مجرد مذكِّر وداعٍ إلى حياة طاهرة وصالحة. ولو كان على هذا النحو فقط، لما أضاف شيئاً إلى المعمودية. فمن البديهي أننا نعتمد لكي نعيش حياةً مسيحية، وأنَّ هذه الحياة يجب أنْ تكون «طاهرةً» و«صالحةً» بقدر المستطاع. ولكن ما يعلنه وينقله هذا الطقس هو الجدَّة الجذرية لتلك الطهارة وذلك الصلاح، أي تلك الحياة الروحية الجديدة التي من أجلها يتجدّد المتنصِّر بالتغطيس في ماء المعمودية، والتي سينالها للحال بواسطة «ختم موهبة الروح القدس».

لسنا في حاجة إلى تقديم البرهان على أننا نعيش اليومَ وَسْطَ أزمةٍ أخلاقية وروحية عميقة. فمن جهة نسمع نواحاً على «الأزمة الأخلاقية»، ويتبيّن لنا أنّ المسيحيين أنفسهم منقسمون حول طبيعتها وحول التدابير التي يجب أنْ تُتخذَ لمعالجتها. فثمة

فئةٌ تدافع عن القانون الأخلاقي «القديم» وتطالب بالعودة إليه، ولكنها تُجابَهُ بفئة أخرى تشجب نفاقه ومنحاه القانوني وتدعو إلى أخلاقية جديدة تسميها «أخلاق المواقف = situation ethics» و «أخلاق الحب = ethics of love» ألخ . . . ومن جهة أخرى ثمة عودة إلى الإهتمام بـ«الروحانية» والبحث عنها. ولفظة «روحانية» هذه تحمل في طياتها ارتباكاً روحياً واضحاً وغيرَ معقول. وهذا الإرتباك يُولِّد بدوره تنوّعاً كبيراً في «التعاليم» و«الوصفات» الروحانية المشكوك فيها. فثمة جماعاتٌ تؤكّد الروحانية (جماعة «الإحتفال بالحياة = celebration of life»)، وجماعاتٌ تنكر الروحانية (جماعة «نهاية العالم = the end of the world»). وهناك «حركة يسوع = Jesus movement» الإنجذابية، و«الحركة المواهبية = charismatic mouvement» الإنجذابية أيضاً. ويوجد عدد من «الشيوخ = elders» و«الغورو = gurus» المختلفي الأنواع. وهناك جماعات «التأمل المتعالي = transcendental meditation» و«عطية الألسن = gift of tongues» و«الصوفية الشرقية = Oriental mysticism». وثمة أناسٌ يسعون إلى إعادة اكتشاف الشيطان وإلى «السحر = Witchcraft»، وآخرون يهجسون بـ« طرد الشياطين = exorcisms» ألخ . . . أما رعايانا التي لم تدخلْها بعدُ هذه النزعاتُ الروحانية الشائعة، فما زال يسودها ذلك الإختزالُ المعتاد للحياة المسيحية إلى «واجباتٍ» خارجية مختلفة

و«محرّمات». ولكنَّ امتثالَ «شعبنا الطيب» إلى هذه «الواجبات» وامتناعه عن «المحرّمات»، لا يمنعانه من أن يعيش في الواقع حياةً دنيويةً تماماً، أو أنْ يتقيّد بمقاييسَ ومعاييرَ بعيدةٍ كلَّ البعد عن الإنجيل.

يظهر من كل هذا أنّ ثمةَ ارتباكاً عميقاً جداً، وافتقاراً إلى المقاييس الروحية الأصيلة، وأوّلها الصحو (sobriety) الذي يعتبره التقليد الأرثوذكسي الشرطَ الأساسيَّ لكل روحانيةٍ أصيلة. وقد بلغ هذا الإفتقار حداً باتت معه أكثرُ الأبحاث أصالةً معرّضةً لأنْ يُساء توجيهها وتُقاد إلى كارثة روحية. إنّ عصرنا هو العصر الذي يأخذ فيه الدجلُ والخداعُ الروحي والتزويرُ شكلَ «ملاك نور» (٢كو ١١ : ١٤). ولكنّ الخطر والنقص الأساسيين في هذه الظاهرة، أنَّ الكثيرين ـ ومنهم أولئك الذين يبدو غالباً أنهم «موزِّعون» تقليديون للروحانية ـ ينظرون إليها (الروحانية) وكأنها وجودٌ قائم بذاته ومنقطعٌ تماماً عن الخبرة المسيحية والنظرة المسيحية إلى اللّه والعالم والإنسان، وبعيدٌ تماماً عن الإيمان المسيحي الكامل. لقد رأيتُ «الفيلوكاليا» تُقرأ وتُطبَّق في جماعاتٍ وحلقاتٍ ذات تعاليمَ سريةٍ لا علاقةَ لها بالنظرة المسيحية إلى العالم، بل هي متعارضةٌ معها تماماً. وهذا الفصلُ بين الإيمان الكامل وبين «الروحانيةِ»، ذاتِ المظهر التقليدي والأرثوذكسي، يُعرِّضها للوقوع في خطر التحوّل إلى روحانيةٍ أُحاديَّةِ الجانب

ومختزلةٍ، أي هرطوقية = heretical (من اللفظة اليونانية (αἵρεσις) ومعناها انتقاء، وبالتالي اختزال)، وهكذا تصبح روحانيةً كاذبة.

إنّ خطر الروحانية الكاذبة كان قائماً على الدوام. وقد شجبها القديس يوحنا، الذي خاطب المسيحيين قائلاً: «لا تصدِّقوا كلَّ روح، بل اختبروا الأرواحَ لترَوا هل هي من عند اللّه». ثم وضع القاعدة الأساسية لهذا «الإختبار»، وهي أنّ «كلَّ روح يعترف بيسوع المسيح المتجسد هو روحٌ من اللّه» (١ يو ٤: ١ - ٢). وهذا يعني أنّ مقياس «الروحانية» موجودٌ في التجسد، العقيدةِ المسيحيةِ المركزية. وأقولُ المركزية لأنها تتضمن وتحتوي على كامل الإيمان المسيحي، وعلى كافةِ أبعاد النظرة المسيحية إلى العالم: الخلق، السقوط، الخلاص، اللّه، العالم، الإنسان. ولكن أين يمكن أنْ تُعلَنَ هذه الروحانية الحقة، وهذه الرؤية الشاملة للإنسان وطبيعته ودعوته، بشكل أفضلَ مما يُعلِنُه هذا السر الذي يهدف تحديداً إلى أنْ يعيد للإنسان طبيعته الحقة، وإلى أنْ يمنحه الحياة الجديدة عن طريق تجديده «بالماء والروح»؟ وفي هذا الإطار بالذات يأخذ طقسُ الحلَّة البيضاء مغزاه الحقيقي ويَكْشِفُ معناه الأسراري، وهو الطقس الذي كان يبدو ثانوياً إلى حدِّ عدمِ ذكره في الكتيّبات التي تتحدّث عن اللاهوت الأخلاقي والعقائدي.

إنّ القاعدة الأساسية للاهوت الليتورجي، وهي القاعدة التي نادراً ما تُطبَّق في التفاسير «الرمزية» للعبادة، تكمن في أنّ المعنى الحقيقي لكل عمل ليتورجي يُكشَفُ عبر الإطار الذي يتمّ فيه هذا العمل، أي من خلال مكانه داخل ترتيب الطقس، وموقعِهِ من تتابعِ الأفعال التي تتشكّل منها الليتورجيا. وبكلام آخر، إنّ كل طقس يحصل على معناه وعلى «قوّته» من الطقس الذي يسبقه والطقس الذي يليه. وطقس الحلّة البيضاء يُنهي ويختِمُ المعمودية نفسها. فإلباس «الحلّة المشعّة» و«السربال المنير» يُقابل نزع ثياب الموعوظ قبل المعمودية، أي عُرْيَهُ وهو يدخل ماء الخلاص. ومن جهة أخرى، يدشّنُ هذا الطقس القسم الثاني من ليتورجية الإنتماء إلى الكنيسة، وهو المسح بالميرون المقدّس ومنحُ المتنصِّر موهبةَ الروح القدس. وهذه الوظيفة المزدوجة للطقس هي التي تكشف المحتوى الحقيقي للحياة الجديدة، ومحتوى جدَّتها نفسها.

عرفنا أنّ نزع الثياب عن الموعوظ قبل المعمودية هو إشارة إلى رفضه «الإنسان العتيق» و«الحياة العتيقة»، حياةَ الخطيئة والفساد. وبالفعل، فهذه الخطيئة هي التي كشفتْ لآدم وحواء عريهما، وجعلتهما يسترانه باللباس[٥]. ولكن، لماذا لم يخجلا من عريهما قبل الخطيئة؟ لأنهما كانا يرتديان طبيعة الإنسان الحقيقية، أي المجدَ والنورَ الإلهيين، و«الجمالَ الذي لا يوصف». وهذه هي الحلّة الأولى التي خسراها، فـ«عرفا أنهما عاريان» (تك ٣:

٧). ولكنّ ارتداءَ «السربال المنير» بعد المعمودية يدلُّ على أنّ الإنسان قد عاد إلى كماله وبراءته الفردوسيين، واستعادَ الطبيعة الحقيقية التي أخْفَتْها الخطيئة وشوّهتْها. وقد قارن القديسُ أمبروسيوس حلّةَ المعمودية برداء المسيح على جبل ثابور، ذاكراً أنّ المسيح المتجلّي يَكْشِفُ أنّ الإنسانية الكاملة، البريئةَ من الخطيئة، ليست «عاريةً»، بل مرتديةً حلّةً «بيضاءَ كالثلج» في نور المجد الإلهي غير المخلوق[٦]. فالفردوس، لا الخطيئة، هو الذي يكشف طبيعة الإنسان الحقيقية. والإنسان يعود في المعمودية إلى الفردوس، وإلى طبيعته الحقيقية، وإلى رداء المجد الذي كان له في البدء.

وهكذا يكون طقس الحلّة البيضاء تحقيقاً للمعمودية التي سبقتْه، وتدشيناً للعمل الليتورجي الذي يليه. فنحن نلبس «السربال المنير» لكي نُمْسَح. لم تكن الكنيسة الأولى في حاجة إلى تفسير الإرتباط العضوي والبديهي بين الطقسين، لأنها كانت تعرف الدلالاتِ الأساسيةَ الثلاثَ لهذا العمل، والأبعادَ الأساسيةَ الثلاثةَ لـ«الدعوة العلوية» التي دُعي إليها الإنسان في المسيح، أي البعدَ «الملوكيّ» والبعدَ «الكهنوتيّ» والبعدَ «النبويّ». إنّ أُفُوْدَ الملكِ داود الكتانيَّ (٢ صمو ٦ : ١٤) وثيابَ هرون وأبنائه الكهنوتيةَ (خروج ٢٨) ورداءَ إيليا (٢ ملوك ٢ : ١٤) و«فرزَ» الملك والكاهن بواسطة المسح، والموهبةَ النبوية بوصفها «مسحة»، تحققتْ كلها في المسيح الذي «جعلنا ملوكاً

وكهنة» (رؤيا ١ : ٦)، و «ذرية مختارة وكهنوتاً ملوكياً وأمة مقدّسة» (١بط ٢ : ٩)، والذي سكب روحه على البشر في الأيام الأخيرة حتى «يتنبّأوا» (أع ٢ : ١٨). والإنسان الذي ولد ثانيةً في جرن المعمودية و«تجدَّدَ على صورة الذي خلقه» واستعادَ «جماله الذي لا يوصف»، صار مستعداً الآن لكي «يُفْرَزَ» من أجل دعوته العلوية الجديدة في المسيح. لقد اعتمدَ في المسيح ولَبِسَ المسيح، فصار مستعداً للحصول على الروح القدس، روحِ المسيح، وعلى مواهب المسيح ـ الممسوحِ ملكاً وكاهناً ونبياً ـ وعلى المحتوى الثالوثي لكلِّ حياة مسيحية أصيلة وكلِّ «روحانية» مسيحية.

ب ـ ختم موهبة الروح القدس

بعد التغطيس في ماء المعمودية وارتداء الحلّة البيضاء، يُمْسَحُ المتنصّر، أو بالتعبير الليتورجي: يُخْتَمُ بالميرون المقدّس.

لقد أثار السر الثاني من سريّ الإنتماء إلى الكنيسة، جدلاً يفوق ما أثاره أي عمل ليتورجي آخر، وناله من التفاسير ما لم يَنَلْ سواه[٧]. فمن المعلوم أنّ الكنيسة الكاثوليكية حوّلتْه إلى «تثبيت»، فصار العملَ الأسراريَّ الذي يسمح بدخول «الراشد» إلى حياة الكنيسة، وهكذا قَطَعَتْ صلته بالمعمودية[٨]. أما البروتستانت فقد رفضوا صفته الأسرارية معتبرين أنها تضعف

الإكتفاء الذاتي في المعمودية[٩]. وقد أثّرتْ هذه التطورات الغربية على اللاهوت الأرثوذكسي «الأكاديمي»، الذي ذكرنا سابقاً أنه تبنّى منذ زمن بعيد روحَ الفكر اللاهوتي الغربي نفسَها وطرقَهُ عينَها. وكما حصل في مجالات كثيرة أخرى، فإنّ اللاهوت الأرثوذكسي يعتمد أسلوبَ «الحرب الكلامية» في أبحاثه التي تتناول سر الميرون. وعلى سبيل المثال، فإنّ الأسقف سلفستر، وهو من أبرز العقائديين الروس، لم يخصِّص لسر المسحة سوى تسعٍ وعشرين صفحةً من مجلّده العقائدي الضخم الواقعِ في خمسة أجزاء. وقد حَصرَ بحثَه كلَّه في نقطتين فقط: الأولى للرد على الكاثوليك في مسألة الصلة الليتورجية بين المسحة والمعمودية، والثانية للرد على البروتستانت في مسألة كونها سراً «مستقلاً» عن المعمودية[١٠].

إنّ «حرباً كلامية» كهذه يمكن أنْ تكون ذات فائدة، بل ضرورية، لو أنها أَظْهَرَتْ في الوقت نفسه المفهومَ الأرثوذكسيّ الإيجابيّ للسر الثاني، ولمدلولاته الفريدة في إيمان الكنيسة وخبرتها. ولكنّ مأساة لاهوتنا الأكاديمي الواقع تحت التأثير الغربي، أنّه حين يشجب ويحارب الأخطاءَ الغربية، يتبنّى الأسباب التي أدّتْ إلى هذه الأخطاء، أي الفرضياتِ نفسَها والإطارَ اللاهوتي عينَه. ففي الغرب كان الجدلُ حول «التثبيت» نتيجةَ ظاهرة أوسع، هي الإنقطاع الحاصل ما بين «قانون الصلاة Lex orandi-» أي تقليد الكنيسة الليتورجي، وبين

الـلاهوت. وهـو الإنقطاع الـذي شجبناه وقلنـا إنه «الخـطيئةُ الأصليةُ» لكل لاهوت مدرسي. فبدلَ أنْ «يأخذ» اللاهـوتيون معنى الأسرار من التقليد الليتورجي، خلقوا ـ إذا جاز التعبير ـ تعريفاتهم الخاصة للأسرار. وعلى ضوء هذه التعريفات راحوا يفسرون ليتورجيا الكنيسة ، و«يحشرون» في تفسيراتهم المنطلقَ الذي تبنّوه مسبقاً.

عرفنا أنّ أساس هذه التعريفات يكمن في مفهوم خاص **للنعمة و لوسائل النعمة**. ومن هنا أتى «تعريفُ» المسحة بأنها السر الذي يمنح المتنصّرين مواهبَ (χαρίσματα) الروح القدس ، أي نعمةً ضرورية لحياتهم المسيحية. وهذا التعريف موجود في معظم الكتيبات اللاهوتية، شرقيةً كانت أم غربية[١١]. ولكنّ السؤال الحقيقي الـذي لم يطرحـه اللاهـوتيون الأرثـوذكسيـون المحاربون على جبهتين ـ كاثوليكيةٍ وبروتستانتية ـ هو ما إذا كانَ هذا التعريف كـافياً، وأكـثر من ذلك، مـا إذا كان سـديداً. فالواقع أنّ هذا التعريف، كما هو، يجعل «المأزق» الغربي أمراً لا مفرّ منه. فإما أنّ النعمة التي نحصل عليها في المعمودية تجعل مَنْحَ أية نعمة جديدة عملاً غيرَ ضروري (الحل البروتستانتي)، وإما أنّ النعمة التي تُمنح في السر الثاني هي نعمة «مختلفة» تماماً عن الأولى، وبالتالي يمكن ـ بل يجب ـ أنْ «تُفْصَل» عن المعمودية (الحل الكاثوليكي). ولكن أليس جائزاً أن يكون هـذا المأزق مغلوطاً ووهمياً وثمرةَ افتراضـاتٍ غير صحيحـة وتعريفـاتٍ غير

سديدة؟ هذا هو السؤال الذي يستطيع اللاهوت الأرثوذكسي أنْ يجيب عنه، ويجب أنْ يجيب عنه، ولكن لن يكون في وسعه أنْ يفعل ذلك إلاّ إذا حَرَّرَ نفسه من «الإختزال» الغربي للأسرار وعادَ إلى منبعه الأساسي الأصيل: **أي الحقيقة الليتورجية** التي تُجَسِّد وتَنْقُل إيمانَ الكنيسة وخبرَتَها.

إنّ الدليل الليتورجي واضحٌ. فالمسحة المقدّسة ليست جزءاً عضوياً من سر المعمودية وحسب، بل إنها تقام بوصفها تحقيقاً له، مثلما أنّ العمل الذي يلي المسحة المقدّسة ـ الإشتراك في الإفخارستيا ـ هو تحقيق لها.

> وبعد أنْ يُلبسَه الكاهن الحلّةَ يقول الإفشين التالي: ـ مباركٌ أنت أيها الربُّ الإلهُ، الضابطُ الكلّ... يا من وهبتَ لنا نحن غيرَ المستحقين التنقيةَ المغبوطةَ بالماء المقدّس، والتقديسَ الإلهيَّ بالمسحة الصانعةِ الحياة. يا من سُرِرْتَ الآن أيضاً أنْ تجدِّد ميلادَ عبدك المستنير جديداً بالماء والروح، ومنحتَه غفرانَ خطاياه الطوعية والكرهية، أنتَ أيها السيدُ ملكُ الكلِّ المتحنِّنُ، إمنحْه أيضاً ختمَ موهبةِ روحك القدوس القادر على كل شيء والمسجود له، وتناوُلَ جسد مسيحك المقدّس ودمِهِ الكريم...

إنّ ليتورجيتنا الحالية، رغم اختلافها عن الليتورجيا القديمة في نواحٍ عدّة، ورغمَ فقرها الشديد إذا ما قورنتْ بالإحتفال الفصحي المجيد بالمعمودية، لا تتضمّن أيَّةَ «ثغرة»، وليس فيها أيُّ انقطاع بين التغطيس في ماء المعمودية وطقس الحلّة البيضاء

والمسحة بالميرون المقدّس. فالمتنصِّر يرتدي الحلّة البيضاء **لأنه اعتمد، ومن أجل أنْ يُمْسَح.**

ولكنّ الواضح أنّ «الختم» بالميرون المقدّس هو عمل جديد. صحيحٌ أنّ المعمودية قد هيأتْ له وجعلتْه ممكناً، ولكنه يضفي على ليتورجيا الإنتماء إلى الكنيسة بعداً جدْيداً بالكلية، لـذلك عرفت الكنيسة دائماً أنه موهبة وسر متميّزان عن المعمودية.

تظهر جِدَّة هذا السر في العبارة التي يلفظها الكاهن «حين يمسح المتنصّر على جبهته ثم على عينيه ثم على منخريه ثم على فمه ثم على أذنيه ثم على صدره ثم على يديه وأخيراً على رجليه»، أي حين «يَخْتِمُ» كامل الجسد بالميرون الثمين الذي سَبَقَ أنْ كرَّسه الأسقف، ويقول:

«ختم موهبة الروح القدس»

إذا كان المعنى الحقيقي لهذه العبارة، أو بالأحرى للموهبة التي تعلنها هذه العبارة، مخفياً عن كثيرٍ من اللاهوتيين، فذلك عائد إلى أنهم - بسبب تكيُّفِهم مع مقولاتهم الفكرية - لا يسمعون ما **تقولُهُ** الكنيسة، ولا يرَوْن ما **تفعلُه**. وإنه لأمرٌ بالغُ الدلالة أنْ تكون اللفظة المستعملة في السر قد وردتْ بصيغة المفرد: «موهبة =δωρεά» في حين أنّ اللاهوتيين عندما «يعرِّفون» هذا السر يتحدثون، دون استثناء تقريباً، عن «مواهب χαρίσματα» بصيغة الجمع، فيقولون إنّ المتنصّر يُمنَحُ

«مواهبَ الروح القدس»، معتقدين أنّ هاتين اللفظتين ـ بالمفرد والجمع ـ يمكن أنْ تتبادلا المكان. ولكنّ النقطة الأساسية أنهما، في لغة الكنيسة وخبرتها، تشيران إلى حقائق مختلفة. لقد وردتْ لفظة χαρίσματα («مواهب الروح القدس»، «مواهب روحية») مراراً كثيرة في العهد الجديد وفي التقليد المسيحي القديم[١٢]. و«تعدُّدُ المواهب» الآتية من الروح الواحد («إنّ المواهب على أنواع وأما الروح فواحد» ١كو ١٢: ٤) هو أحد النواحي الأساسية المُفْرِحَة في خبرة الكنيسة الأولى. ولكن في وسعنا الإفتراض أنه لو كانت الغاية المحدّدة لسر المسحة المقدّسة هي منح أية «مواهبَ» خاصة، أو منحُ «نعمة» ضرورية لمحافظة الإنسان على حياته المسيحية (وهذه النعمة تُمنح فعلاً في المعمودية التي هي سر التجدّد والإستنارة) لوَرَدتْ اللفظة بصيغة الجمع. وإذا كانت لم تَرِدْ بصيغة الجمع، فلأنّ جِدَّةَ هذا السر وفرادَتَه التامة، تنبعان من كونه لا يمنحُ الإنسان موهبةً خاصة أو مواهبَ من الروح القدس، بل **يَمْنَحُ الروحَ القدسَ نفسَه بوصفه موهبة**.

موهبة الروح القدس! الروح القدس بوصفه موهبة! هل يمكننا أنْ نتابع فهمَ عمقِ هذا السر غير الموصوف، ومدلولاتِه اللاهوتية والروحانية الحقيقية؟ هل يمكننا أنْ نفهم أنّ **الفرادة الغريبة** لهذه العنصرة الشخصية هي أننا نأخُذ **بالموهبة** ما أَخَذَهُ المسيحُ وحدَه **بالطبيعة**، أي الروح القدس الذي منحه الآب

للإبن منذ الأزل، والذي حلّ على المسيح، وعليه وحدَه، في الإردن معلناً أنه هو المسوح وهو الإبن المحبوب والمخلّص؟ وبكلام آخر، هل يمكننا أنْ نفهم أننا نأخذ الروحَ بوصفه موهبة، وهو الذي يخص المسيح لأنه روحه هو، ويحلُّ في المسيح لأنه حياته هو؟ ولكنّ الروح القدس يحلُّ علينا في هذه المسحة - العنصرة، ويسكن فينا بوصفه **الهِبَة الشخصية** للمسيح من أبيه، وموهبةَ حياته وبنوّته وشركته مع أبيه. قال المسيح حين وَعَدَنا به: «يأخذُ مما لي ويطلعكم عليه. جميع ما هو للآب فهو لي، لذلك قلتُ لكم إنَّه يأخذ مما لي ويطلعكم عليه» (يو ١٦ : ١٤ - ١٥). ونحن نأخذُ موهبة روح المسيح ليس فقط لأننا صرنا للمسيح بواسطة الإيمان والمحبة، بل لأنّ إيماننا ومحبتنا جعلانا نرغب في حياته حتى نكون فيه. لقد اعتمدنا بالمسيح فلبسنا المسيح؛ والمسيح هو الممسوح ونحن نحصل على مسحته؛ المسيح هو الإبن ونحن نُتّخذ كأبناء؛ المسيح لديه الروح القدس بوصفه حياته في ذاته ونحن نُوهبُ المشاركةَ في حياته.

في هذه المسحة الفريدة والعجيبة والإلهية، يهبنا الروح القدس المسيحَ لأنه روحُ المسيح، ويهبنا المسيحُ الروحَ القدسَ لأنّ حياتَه هي الروحُ القدسُ: «روحُ الحق، موهبةُ التبني، عربونُ ميراثنا العتيد، باكورةُ الخيرات الأبدية، القوةُ المحيية، ينبوعُ القداسة...» (صلاة التقدمة في خدمة القديس باسيليوس الكبير)، أو كما تقول عبارة ليتورجية قديمة: «نعمةُ

ربنا يسوع المسيح ومحبة الله الآب وشركة الروح القدس». ما يُمنح للإنسان ويُوهب له في هذا السر هو الله المثلّث الأقانيم نفسه، ومعرفته والاشتراك معه بوصفه ملكوتاً وحياة أبدية.

لا بدّ أنْ يكون قد اتَّضَحَ الآن سببُ قولنا إنَّ «ختم موهبة الروح القدس» هو في الوقت نفسه تحقيقٌ للمعمودية، وسرٌ جديد يقود المتنصّر إلى ما هو أبعد من المعمودية. إنّه يحقّق المعمودية، لأنّ الإنسان الذي أُعِيدَ إلى طبيعته الحقيقية في المسيح، وحُرِّرَ من شوكة الخطيئة، وتصالح مع الله ومع خليقة الله، وأُعيدَ إلى ذاته ثانية، هذا الإنسانُ وحدَه يمكنه أنْ ينال هذه الموهبة، وأنْ يُمنحَ دعوةً «أكمل». ولكنّ «الختم» سرٌ جديد، إنه سرٌ آخر وظهورٌ «آخر»، لأنّ روح المسيح القدوس نَفْسَه، ودعوةَ المسيح العلوية نفسها يعطيان للمتنصّر بوصفهما «موهبة». وهذه «الموهبة» لا تخص الطبيعة البشرية من حيث أنّها طبيعة بشرية، وإنْ يكن اللهُ قد خلق الإنسان ليحصل عليها، بل إنها - بعد أنْ هَيَّأَتْ لها المعمودية وجعلتْ حصولَها ممكناً وحَقَّقَتْها - تقودُ الإنسان إلى ما هو أبعدُ من المعمودية وأبعدُ من «الخلاص»: إنها تفتح أمامه باب «التأله»، بجعله «مسيحاً» في المسيح، ومَسْحِهِ بمسحةِ الممسوح.

تلك هي معاني هذا السر غير الموصوف، وهذا الختم. كانت لفظة sphragis (ختم) ذات مضامين كثيرة في الكنيسة الأولى[١٣]. ولكنّ مغزاها الأساسي، كما يظهر في مسحة الميرون

المقدّس، واضح تماماً: إنّه طَبْعُنا بـ«طابع» من يمتلكنا، إنّه «الختمُ» الذي يحافظ ويدافع عن محتوانا الثمين وعبيره، إنّه «علامةُ» دعوتنا العلوية الفريدة. ففي المسيح الذي هو «الختم المتساوي في الطبع» (σφραγὶς ἰσότυπος) نكون خاصَّةَ الآب ونُتَّخَذُ أبناء له. في المسيح الذي هو الهيكل الحقيقي الفريد نصبح «هياكل» الروح القدس. وفي المسيح الذي هو الملك والكاهن والنبي نُجْعَلُ ملوكاً وكهنةً وأنبياءَ، أو كما يقول يوحنا الذهبي الفم: «نمتلك غنى هذه الرتب الرفيعة كلها، لا إحداها وحسب»(١٤).

إنّنا ملوك وكهنة وأنبياء! ولكنّ غربتنا عن التقليد القديم بلغتْ حدّاً توقفتْ معه عقولنا عن ربط هذه «الرتب الرفيعة» برؤية حياتنا المسيحية وروحانيتنا ومحتواهما. إنّنا نطبقها على المسيح، فهو الملك والكاهن والنبي. وقد جرت العادة في كتيّباتنا اللاهوتية المذهبية أنْ نقسم وظيفة المسيح تبعاً لهذه المقولات الثلاث: الملوكية، الكهنوتية، النبوية. ولكن ما أن نصل إلى أنفسنا، وإلى حياتنا الجديدة ـ التي نؤكد أنها حياتَنا في المسيح وحياةَ المسيح فينا ـ حتى نتجاهلها تماماً. فنحن ننسب الملوكيةَ إلى المسيح وحده، ونثبتُ الهويةَ الكهنوتية على الإكليركيين وحدهم، أمّا النبوَّة فننظر إليها بوصفها موهبةً «فوق العادة» وممنوحةً للقلة، ولكنها بكل تأكيد ليست بعداً أساسياً للحياة والروحانية المسيحيتين. وهذا هو السبب الحقيقي الذي جعلنا

ننظر إلى سرّ الروح القدس وكأنه عملٌ «إضافي». فهو إما تابع للمعمودية، إنْ لم نَقُلْ إنَّه مطابقٌ لها، وإمَّا مميِّز بالكلية عنها، أي «تثبيتٌ». وهذا ما أدَّى بدوره إلى فهم ضيِّق وسطحيٍّ للكنيسة ولحياتنا فيها. وما يجب أنْ نحاول فِعْلَه هو استعادة المعنى الحقيقي لهذه الأبعاد الثلاثة التي تتخذها الروحانية المسيحية الأصيلة: البعد الملوكي، البعد الكهنوتي، البعد النبوي.

ج - الملك

لقد جعلنا المسيحُ «ملوكاً وكهنة لله أبيه» (رؤيا: ١ : ٦)، وفيه صرنا «كهنوتاً ملوكياً» (١ بط ٢ : ٩). ولكنّ السؤال هو: ماذا يعني هذا بالنسبة إلى حياتنا في الكنيسة وفي العالم وفي النمط المحسوس والشخصي لوجودنا؟

المضمون الأول والأساسي لفكرة الملوكية هو مضمون **القوة والسلطة**، ونعني بهما القوةَ والسلطةَ الممنوحتين من **العلاء**، من الله، والدالّتين على قوته [١٥]. في العهد القديم كان يُرْمَزُ إلى مصدر الملوكية الإلهي بـ «المسحة» التي تُظهر أنّ الملك هو حامل السلطة الإلهية ومنفِّذُ قراراتها. وبواسطة هذه المسحة يصير الملك هو «المحسنُ» إلى مَن يخضعون لسلطته، والمؤتمَنُ على حياتهم بغية الدفاع عنها وتحقيق انتصارها ومجدها ورفاهيتها وسعادتها. وكان هذا المفهوم للملوكية مشتركاً بين سائر المجتمعات

«البدائية» وكافة «المَلَكِيَّات». ولكنَّ الإعلان الكتابي الفريد أَوْضَحَ أَنَّ «الملوكية»، قبل أن تصبح سلطة خاصة لأشخاص معينين، كانت تخص الإنسان نفسه، بوصفها دعوته الإنسانية ورتبته. إنها **القوة الملوكية** التي يهبها الله للإنسان الذي يخلقه على صورته، أي على صورة ملك الملوك، صورةِ مَن بيده كلُّ قوة وكلُّ سلطة. لذلك كانت القوة الأولى التي أعطيتْ للإنسان تهدف إلى أنْ «يُخْضِعَ الأرضَ **ويتسلَّط** على سمك البحر وطير السماء وكلِّ حيوان يَدِبُّ على الأرض» (تكوين ١ : ٢٧ ـ ٢٨).

لقد خُلِقَ الإنسان ملكاً على الخليقة. وهذه هي حقيقته الأولى والأساسية، ومنبعُ «الروحانية» المسيحية وأساسها. فمن طبيعة الإنسان أنْ يكون ملكاً وأنْ يمتلك موهبةَ الملوكية، لأنه ينال من العلاء صورةَ الله، والقوة التي تمكِّنه من جعل الخليقة كما يريدها الله أن تكون. إنَّه حامل القوة الإلهية **والمحسنُ** إلى الأرض المعطاة له بوصفها مملكَتَه التي عليه أنْ يسعى إلى خيرها واكتمالها. وقد شدَّد التقليد الأرثوذكسي دائماً على هذه النظرة التي ترفع الإنسان إلى أعلى مقام، ودافع عنها ضدَّ كل محاولة ترمي إلى الحطِّ من شأن الإنسان أو تصغيره، سواء أكانت آتيةً من الشرق أم من الغرب. فالإنسان يحمل علامات رتبته الملوكية الأولى، حتى في سقوطه وتخلِّيه عن ملوكيته.

الحقيقة الروحانية الثانية المتعلّقة بالإنسان هي أنه **ملك ساقط**. وسقوطُه عائد في المقام الأول إلى خسارته ملوكيته. فبدل

أنْ يكون ملك الخليقة يصير عبداً لها، لأنه يرفض القوة التي من العلاء ويتخلّى عن «مسحته». وبهذين الرفض والتخلّي يتوقّف عن كونه المحسن إلى الخليقة، فيسعى إلى الإنتفاع بها وحيازتها وامتلاكها لنفسه، بدلَ أنْ يقودها إلى اكتمالها. ولكنَّ الإنسان ليست له الحياة في ذاته، مَثَلُه في هذا مَثَلُ الخليقة، لذلك يكون سقوطه بداية عهد تسلّط الموت، ويصير عبداً فانياً في مملكته.

ومن هنا الحقيقة الأساسية الثالثة، وهي إنقاذ ملوكية الإنسان. ففي المسيح، مخلّص العالم وفاديه، يُستعاد الإنسان إلى طبيعته الجوهرية، وهذا يعني أنه يُجْعَلُ ملكاً من جديد. نحن ننسى غالباً أنّ لقب المسيح الملك ـ وهو اللقب الذي يؤكّده دخولُه المُظَفَّر إلى أورشليم، وتحيةُ الناس له بعبارة: «الملك الآتي باسم الرب»، وقبولُه إياه حين وقوفه أمام بيلاطس: «أنتَ تقول إنّي ملك» (يو ١٨ : ٣٧) ـ هو لقبه الإنساني وليس لقبه الإلهي وحسب. إنّه الملك، وهو يعلن نفسه ملكاً، لأنه آدمُ الجديد، والإنسانُ الكامل الذي يستعيد في نفسه الطبيعة البشرية في مجدها وقوّتها غير الموصوفين.

وهذا كلّه يُعلَن ويتجلّى ويتحقّق في سرِّ المعمودية الذي يجدِّدُ الإنسانَ، فيُعيدُ خَلْقَه ملكاً، لأنّ من طبيعته نفسها أنْ يكون ملكاً. لقد ذكرنا أنَّ تقديس الماء تقديساً شكرياً يُظهر الكون كله بوصفه عطية الله للإنسان، ومملكةً له، وأنَّ «زيت الإبتهاج» يُعْلِنُ للمنتمي الجديد إلى المسيحية كونَ الحياة الجديدة قوةً

وسلطاناً. ونذكر الآن أنّه في «ختم» المسحة المقدّسة يَلْبِسُ ثوباً ملوكياً وينال ملوكية المسيح. فإذا كان التحديد في المعمودية هو منبع الحياة والروحانية المسيحيتين، وإذا كانت الروحانية هي، قبل أي شيء آخر، أنْ يحقّق الإنسان الموهبة التي حصل عليها في المعمودية، فإنّ أساس هذه الروحانية وبعدها الأوّلَيْن والضروريَّيْن يؤكّدان هنا، في استعادة الإنسان لملوكيته. وهذا يعني أنها أوّلاً وأساساً روحانيةٌ إيجابية لا سلبية، لأنها تنبع من الفرح والقبول والتأكيد لا من الخوف والرفض والإنكار، ولأنها كونيةٌ وتمجيدية في محتواها وتوجُّهها.

إنّه لأَمْرٌ هامّ أنْ نقول هذا الكلام، فإلى جانب هذه الروحانية الإيجابية كان، وما يزال، هناك روحانيةٌ سلبية، تبدو كظلٍ ونظير لها، ولكنّ مصدرها الأساسي هو الخوف، وبالتالي رفضُ خليقة الله بوصفها مملكة الإنسان، وإنكارٌ عميق الجذور لـ «صلاح» الخليقة الكياني (الأنطولوجي). إنّ عصرنا الحاضر هو أكثر العصور تَقَبُّلاً لهذه الروحانية السلبية، وأسباب ذلك واضحة. فهو عصر أَتْعَبَه التشوُّش والإرتباك اللذان مَهَّد لهما السبيل بنفسه، وحطَّمَه «تَقَدُّمه»، وجَرَّحَهُ ما يظهر له من انتصار الشر، وخاب ظنُّه في كل النظريات والتفاسير، واستعبدتْه التكنولوجيا، لذلك يبحث الإنسان فيه غريزياً عن مهرب أو «مَخْرَج» من هذا العالم الشرير، ويفتش عن ملاذٍ روحي أو «روحانية» تؤكّد وتُبَرِّر كُرْهَه لهذا العالم الشرير، وخوفَهُ منه،

وتمنَحُه ـ في الوقت نفسه ـ الأمانَ والتعزيةَ الروحيين اللذين يسعى إليهما. ومن هنا التزايد الحالي والنجاح المدهش لكافة أنواع الروحانيات الهروبية، المسيحية وغير المسيحية على حد سواء، والتي تجمعها نغماتٌ مشتركة وأساسية، هي الرفض والرؤيوية والخوف و«الكُرْهُ» المانَويُّ لهذا العالم.

إنّ «روحانيةً» كهذه، ولو أَخْذتْ مظاهر مسيحية وغُلِّفَتْ بمصطلحات مسيحية، ليست روحانية مسيحية، بل هي في الحقيقة خيانة. فالخلاص لا يمكن أن يكون هروباً، ورفضاً مجرداً، وتلذذاً بـ «الإنسحاب» من العالم الشرير ثم إدِّعاء البرِّ بسبب ذلك. فالمسيح يخلّصنا باستعادة طبيعتنا، وهذا ما يجعلنا جزءاً من الخليقة، ويدعونا إلى أن نكون ملوكاً عليها، ولا مفرّ لنا من ذلك. المسيح هو مخلِّصُ العالم وليس مُخَلِّصاً من العالم، وهو يُخَلِّصه بأنْ يجعلنا ثانيةً كما كنّا في البدء. وإذا كانت الحال على هذا المنوال، فإنّ العملَ الروحي الأساسي، أي العملَ الذي تنشأ منه «الروحانيةُ» بأكملها، لا يكمن في مطابقة العالم مع الشر، وجوهر الأشياء مع انحرافها عن جوهرها وخيانتها له، والعلَّةِ النهائية مع معلولاتها الشريرة والفاسدة. إنّه لا يكمن في التفريق بين «الخير» و«الشر» وحسب، بل في تمييز الصلاح الجوهري لكلّ ما هو موجود وفاعل، مهما كان وجوده فاسداً وخاضعاً للشر. «العالم كلُّه تحت وطأة الشرير» (١ يو ٥ : ١٩)، ولكنّ العالم ليس شريراً. وإذا كان إغراء الروحانية الأولى يكمن

في مطابقة الشيء مع الآخر، فإنّ الروحانية المسيحية تبدأ بالتمييز. من المؤكد أننا نعيش في عالم شرير، ويبدو أن لا حدودَ لشرِّه، وللألم والوحشية، للإرتباك والكذب، للخطيئة والإجرام، للظلم والطغيان، حتى لَيظهر أنَّ اليأس والكُرْهَ لا يحتاجان إلى تبرير، أو كأنهما من علامات الحكمة والآداب الخُلُقية. ولكنَّ أُولَى ثمار الملوكية المستعادة فينا، أنّه يُمكننا، وبالتعبير الروحاني: يجب علينا، ونحن في هذا العالم الشرير، أنْ نبتهجَ بصلاحه الجوهري، وأنْ نجعلَ الفرح وعرفانَ الجميل ومعرفةَ صلاح الخليقة، أساساً لحياتنا، وأنْ «نكتشف» خلف كل انحراف، وكل «سوءٍ» وكل شرٍّ، طبيعةَ الإنسان ودعوتَه الجوهريتين، وطبيعةَ الخليقة المعطاة للإنسان بوصفها مملكته. يسيء الإنسان استعمال دعوته، وبهذه الإساءة الرهيبة يشوِّهُ نفسه والعالم، ولكنّ دعوتَهُ نفسها صالحة. يسيء استعمال إبداعه في مجالات الفن والعلم والحياة، فيقودُه ذلك إلى غايات فارغة مظلمة وشيطانية، ولكنَّ إبداعه وحاجته إلى الجمال والمعرفة، وإلى أنْ يكون له قصد وأنْ يحقِّق ذاته، كلُّها صالحة. يُشبْع عطشه وجوعه الروحيين بالسم والكذب، ولكنّ عطشه وجوعه صالحان. يعبد أصناماً، ولكنّ حاجته إلى تقديم العبادة صالحة. يسمّي الأشياء بأسماء مغلوطة، ويُخطىء في نقل الحقيقة، ولكنّ الموهبة المعطاة له من أجل التسمية والفهم صالحة. وأهواؤه نفسها، التي تحطّمه في النهاية وتحطّم الحياة نفسها، ليست سوى مواهب قوةٍ

انحرَفَتْ عن قصدها وأُسيءَ استعمالها وتوجيهها. ولكنّ هذا الإنسان المبتورَ والمشوَّه، النازف والمستعبَد، الأعمى والأصمّ، يبقى ملكَ الخليقة «المتنازل عن عرشه»، ويبقى موضع محبة الله واحترامه اللامتناهيين. والعملُ الأساسي للروحانية المسيحية الأصيلة، أي لـ «الحياة الجديدة» فينا، هو أن نرى هذا، ونكشفه، ونفرح به ونحن نبكي سقوطنا، ثم نقدِّم الشكر من أجل ما نراه ونكتشفه ونفرح به.

بعد التثبت من هذا، ماذا علينا أن نفعل؟ وكيف نحقّق هذه الملوكية؟ يقودنا هذا السؤال إلى البعد الآخر، أو بالأحرى إلى عمق سر المعمودية نفسه، أي الموضوع المركزي الذي يحتله صليبُ المسيح فيها.

د ـ الملك المصلوب

إذا كانت ملوكيتنا تُعادُ لنا في سرِّ المعمودية، فإنها تُعادُ على الصليب وبواسطة مَلِك مصلوب. وإذا كنّا في نهاية قصة الخلاص قد «وُلِّيْنَا على الملكوت» (لو ٢٢: ٢٩)، فقد أُعْلِنَ أنه «ليس من هذا العالم»، بل هو ملكوت آت.

وفي هذه النقطة بالذات، أي حين تتعارض الروحانية المسيحية مع التناقض الجوهري لملوكية المسيح، وبالتالي لملوكيتنا الجديدة فيه، يتهدَّدُ الروحانيةَ اختزالان، يَحُوْل كلٌّ منهما دون

الآخر. فإمَّا أنْ تُخْتَزَلَ هذه الملوكية المستعادة وتُحْصَرَ في هذا العالم وحسب، وإما أَنْ تُخْتَزَل فتُحصر في الملكوت الآتي. فثمة أناس يقبلون بسرور كل ما ذكرناه، آنفا عمّا للروحانية المسيحية من إلهام ملوكيّ، إيجابيّ وكونيّ، ولكنهم يستنتجون منه أنّ الروحانية تهتم أساساً بهذا العالم، وبالإمكانية التي تسمح للإنسان بأنْ «يُطَوِّرَه» إلى أن يصبح ملكوت اللّه. وثمة أناس آخرون يشدّدون على أنَّ الملكوت الذي أعلنه الإنجيل وَوَعَدَ به، هو «من غير هذا العالم»، ويرفضون إغراء أيَّة روحانية تدعو إلى «التورُّط» أو «العمل» فيه، وهكذا يبنون حاجزاً صلباً يفصل بين «الروحاني» و«المادي». ولكنّ هاتين الرؤيتين والإختيارين و«الروحانيتين» تتضمنان في الواقع مفهومين مختلفين للكنيسة و لـ «الحياة المسيحية».

أمَّا صليب المسيح فيُظهر أنهما مجرد اختزالين، لأنهما في نهاية المطاف يرفضان الصليب ويجعلانه، حسب تعبير بولس الرسول، «باطلاً» (١ كو ١ : ١٧). فإذا كنتُ في المسيح أستعيدُ ملوكيَّتي، وإذا كان الملكوتُ الذي «وُلِّيْتُ» عليه «ليس من هذا العالم»، فإنّ السؤال الذي تتوقّف عليه حياتي المسيحية بأكملها هو: كيف يمكنني أنْ أُوَحِّدَ هاتين الحقيقتين وهذين التأكيدين اللذين ينطبقان على الراهب في الصحراء وعلى المسيحي العائش في «العالم»، وصاحب الدعوة «الدنيوية»؟ وكيف يمكنني أنْ أُحِبَّ العالم الذي خلقه اللّه، و«أُحِبَّهُ كثيراً»، وأَتبنَّى في الوقت نفسه

الوصيةَ الرسولية: « لا تحبُّوا العالم وما في العالم» (١ يو ٢: ١٥)؟ كيف يمكنني أنْ أؤكِّدَ سيادة المسيح على كل موجود، وأنْ أَضَعَ في الوقت نفسه كلَّ إيماني ورجائي ومحبتي في الملكوت الآتي؟ كيف يمكنني أنْ أَتَوَلَّى ملوكيتي، وأموتَ في الوقت نفسِه عن العالم حتى تكون حياتي «محتجبةً مع المسيح في اللّه» (كولوسي ٣: ٣)؟

إنّ التفكير البشريَّ ولغةَ المقولات المنطقية المجرّدة، و«روحانياتنا» البشرية، لا يسعها أنْ تقدِّم جواباً عن هذه الأسئلة الحاسمة، فيبقى التناقض دون حل. ولهذا السبب فإنّ خياراتنا الروحية والدينية، رغم المظاهر المسيحية التي تَتَبَنَّاها في سهولة تامة، تبقى في الواقع سابقةً للمسيحية وغير مسيحية، وغالباً ما تُخْتَزَل إلى مجرد هروبية أو إلى مجرد فاعلية. أما الجواب الوحيد الذي لا يتغيّر أبداً، ولكنه يكون جديداً بالنسبة إلى كل إنسان يكتشفه، فيأتينا من السرِّ الذي يشكّل عمقَ الإعلان المسيحي وقلبَهُ، السر الذي لا يمكن اختزاله إلى فكرةٍ أو وَصْفَةٍ أو مجموعةِ قواعدَ أخلاقية صالحة «لكل الظروف»، لأنه لا يُكْشَفُ لنا إلاّ بمقدار ما نَقْبَلُه، السر الذي علينا أنْ ندخل إليه إذا أردنا أن نتبنّى معناه وقوّته: **سرُّ الصليب**.

لا يمكن أنْ تُفهم وتُقبل ملوكية المسيح وملوكيتنا الجديدة فيه بمعزل عن سر الصليب. وأكثر من ذلك، أنّ الصليب ـ

والصليبَ وحدَه ـ هو الذي يبقى إلى الأبد الرمزَ الحقيقي الوحيد، أي ظهورَ تلك الملوكية ومنحَها، وإعلانَ قوّتها ونقلَها إلينا. إنّ سر الصليب وحدَه يُوَحِّد التأكيدين اللذين يعجز التفكير البشري عن التوفيق بينهما: أي التأكيدَ على الإنسان وعلى دعوته إلى أنْ يكون ملكاً على خليقة اللّه، والتأكيدَ على الملكوت الذي «ليس من هذا العالم». فالصليب يوحّدهما، لأنه يَظْهَرُ دائماً بوصفه طريقَ الحياة و«القوةَ الإلهيةَ غيرَ المقهورة وغيرَ الموصوفة» التي تحقّق الإيمانَ بوصفه حياةً والحياةَ بوصفها ملوكيةً.

يحقّق الصليب كل ذلك لأنه الإعلان الحقيقي والنهائيّ لهذا العالم، بوصفه العالم الساقط الذي يكمن سقوطه و«شرُّه» في رفضه اللّهَ وملوكيتَهُ، وبالتالي في رفضه الحياةَ الحقيقية المعطاةَ له في الخلق. ففي صلب المسيح يُظْهِرُ «هذا العالم» نَفْسه بجلاء، ويَكْشِفُ معناه النهائي. الجلجلةُ حدثٌ فريدٌ بالفعل، ولكن ليس بالمعنى التقليدي الذي فيه يأخذ أي حدث، مهما كانت أهميته، صفة الفرادة: أي حصرُه بالذين شاركوا فيه، واقتصارُه على لحظة واحدة من الزمان ونقطة واحدة من المكان، وتَركُ سائر العالم «بريئاً» منه. الجلجلة فريدة لأنها التعبير الحاسم والشامل عن رفض الإنسان للّه، هذا الرفض الذي يَذْكُر الكتاب المقدّس أنه بدأ في الفردوس، وجَعَلَ العالم الذي خلقه اللّه يتغيّر ويصبح «هذا العالم»، أي المكانَ الذي تسوده الخطيئة والفساد والموت، ويكون قانون وجوده هو رفض شريعة اللّه

والخروج عليها. الصليبُ يُظهر أنَّ كلَّ خطيئة تُقْتَرف منذ البدء حتى نهاية العالم، وفي أيِّ زمان ومكان، وعلى يد أي إنسان ـ سواءٌ أعاش قبل المسيح أو بعده، وسواء أكان مؤمناً به أم غير مؤمن ـ هي رفضٌ للّه وقبولٌ واستسلامٌ إلى حقيقة الشر التي يُعبِّر عنها رفضُ المسيح وصلبه. فإذا كان «الذين سقطوا بعد الصَلْب يصلبون المسيح ثانية» (عب ٦: ٦)، حسب تعبير القديس بولس، وإذا كان المسيح «في ألم حتى نهاية العالم»، على حد قول باسكال، فذلك عائد إلى كون الصليب يُظهر أنَّ رفضَ اللّه هو «محتوى» كلِّ خطيئة، وأنَّ هذا الرفض هو قانون «هذا العالم» الخارج على شريعة اللّه.

الصليب هو الإعلان النهائي لـ «هذا العالم» و«شرِّه»، ولكنَّ البعد الثاني لسر الصليب يكمن في دينونته الحاسمة والنهائية لـ «هذا العالم» و«شرِّهِ»، لأنّ إظهار الشر وكشفَه يعنيان أننا ندينه. فالصليب الذي يُظهر أنّ «هذا العالمَ» هو رفضٌ للّه، وبالتالي خطيئة، وأنه رفضٌ للحياة، وبالتالي موت، إنما يدين هذا العالم، لأنه لا يمكن «تصحيحُ» الخطيئة، ولا «افتداءُ» الموت. يُدَانُ «هذا العالم»، لأنه في الصليب يدين نفسه، ويُظْهر أنه طريق مسدود، وأنْ ليس لديه شيءٌ يُقَدِّمه، أو شيءٌ يعيش بموجبه سوى تفاهةِ الحياة الفانية وسخفِ الموت. وهكذا يكشف صليب المسيح نهاية «هذا العالم» وموته ويدلّ عليهما.

وهنا نصل إلى البعد الثالث لسر الصليب، وهو بُعْدٌ مفرح ومجيد. فالصليب الذي يظهر أنّ «هذا العالم» هو خطيئة وموت، ويحكم عليه بالموت، يصير بدءَ خلاص العالم وتدشينَ ملكوت اللّه. إنَّه يُخَلِّص العالم بتحريره من «هذا العالم»، وبإظهاره أنَّ «هذا العالم» ليس هو جوهرُ العالم و«طبيعتُه»، بل «مظهرٌ» أو «شكلٌ» لوجوده. والصليب نفسُه هو بدءُ «زوال» (١ كو ٧: ٣١) هذا المظهر. صحيح أنّ الصليب يُدشِّن ملكوت اللّه، ولكنه لا يُظهره وكأنه «عالمٌ آخر» أو خليقة أخرى «تحلُّ محلَ» هذه الخليقة، بل على أنه الخليقة نفسها، ولكن بعدَ تحريرها من «أمير هذا العالم» واستعادَتِها إلى طبيعتها الحقيقية وإلى مصيرها الأخير، حيث «يكون اللّه كل شيء في كل شيء» (١ كو ١٥ : ٢٨).

يمكننا أنْ نفهم الآن لماذا يبدو الصليب في الإيمان المسيحي ـ كما تجسّده وتنقله الخبرة الليتورجية للكنيسة ـ ظهوراً حقيقياً لتمجيد المسيح وتتويجه ملكاً. «الآن تمجّد ابن الإنسان وتمجّد اللّه فيه» (يو ١٣ : ٣١). بهذه الكلمات تبدأ الكنيسة **الإحتفال بالفصح**، منذ سحر الجمعة العظيمة. وهنا أُشَدِّدُ مرةً أخرى على أنَّ الفصح يبدأ يومَ الجمعة وليسَ يوم الأحد. ففي التقليد القديم لم تكن لفظةُ **الفصح** تشيرُ إلى الأحد كما هي الحال اليوم، بل إلى السرِّ الثلاثي الأيام (triduum paschale) غير المنقسم: الجمعة والسبت والأحد. فهذه الوحدة، وهذه العلاقة المتبادلة بين يوم الصليب ويوم القبر ويوم القيامة، هما اللذان

يكشفان لنا انتصارَ المسيح وتتويجَهُ ملكاً، وبالتالي طبيعةَ الملوكية التي يمنحها لنا.

في هذا الظهور الليتورجي، تكون الجمعةُ ـ يوم الصلب ـ هي فعلاً يومَ «هذا العالم»، يومَ كشفه الأخير عن نفسه، يومَ نصره الظاهري وهزيمته النهائية. عندما يرفض «هذا العالم» المسيح ويدينه، يُظهر «شرّه» المطلق، ويعلن أنه هو «الشر». وعندما يزيل المسيح «من طريقه» وينقله إلى الموت، ينتصر ظاهرياً. ولكنه في الواقع يُهزم هزيمة حاسمة. فالمسيح الذي يقف أمام مُحاكميه ويُدان ويُهزَأ به ويُهان ويُسمَّر على الصليب ويتألم ويموت، هو وحده الذي ينتصر، لأنّ طاعته ومحبته وغفرانه تعلن كلها أنها قد انتصرتْ على «هذا العالم». لذلك نسمع من عمق هزيمته الظاهرية أوَّلَ اعتراف بملوكيته: في اللوحة التي وضعها بيلاطس على الصليب، وفي صرخة اللص وهو يموت، وفي «دستور إيمان» قائد المئة: «كان هذا الرجلُ ابنَ اللّه حقاً» (مر ١٥: ٣٩).

ثم يأتي يوم السبت العظيم المقدّس، «السبت المبارك»، يوم انتصار الموت ظاهرياً وهزيمته النهائية أمام المسيح. فحين يظهر الموت ـ ناموسُ «هذا العالم» ـ وكأنه «يبتلع» المسيح وينجز سيطرته العامة، «يبتلعه الظَفَر» (١ كو ١٥: ٥٤)، لأنّ الذي أسلمَ نفسه إلى الموت بملء إرادته يصير بريئاً من الموت، فيحطِّم

الموت بالحياة والمحبة اللتين هما «موت الموت».

وعندما يقيمه اللّه من بين الأموات في اليوم الثالث، فإنّ حياته، التي «لم يعد للموت أي سلطان عليها» تُظهر حضورَ ملكوت اللّه «في وسطنا». وهذا هو بالتحديد مَدارُ الفرح الفصحي: ففي هذا العالم بالذات يُعْلَنُ الملكوت «الذي ليس من هذا العالم» ويتجلّى ويُدشَّن بوصفه حياةً جديدة، في عالمنا الذي تدوّي فيه، منذ الآن وحتى اكتماله النهائي في اللّه، الصرخةُ الإلهية: إفرحوا!

وهنا يمكننا أنْ نجيب عن السؤال الذي طرحناه في بداية هذا الفصل حول معنى الملوكية الجديدة الممنوحة لنا في سر المسحة المقدّسة. لقد صار في وسعنا الإجابة عنه لأنّ صليب المسيح **أظهر لنا محتوى** هذه الملوكية **ومنحنا** قوتها. فالمسحة المقدّسة تجعلنا ملوكاً بالفعل، ولكنّ الروح القدس يمنحنا ملوكية المسيح المصلوب، أي الصليبَ بوصفه ملوكيةً، والملوكيةَ بوصفها صليباً. فالصليب الذي يتوّج المسيح ملكاً، يكشف لنا أنه هو الطريقة الوحيدة لتتويجنا مع المسيح وإعادتنا ملوكاً.

وقد وصف القديس بولس هذه الطريقة وصفاً كاملاً حين كتب: «أمّا أنا فحاشا لي أن أفتخر إلّا بصليب ربنا يسوع المسيح الذي به صار العالم مصلوباً بالنسبة إليّ، وصرتُ أنا مصلوباً بالنسبة إلى العالم» (غلا ٦: ١٤). تعبّر هذه الكلمات عن جِدَّةِ

وفرادة النظرة المسيحية إلى العالم، وإلى دعوة الإنسان وحياته فيه. وتكمُن جِدَّتُها، تحديداً، في كونها تتجاوز الإستقطابَ، والإختزالَ، وجعلَ الأمور كلها «إما بيضاء أو سوداء»، كما تفعل تلك «الروحانيات» و«النظرات إلى العالم» عندما تقبل العالم قبولاً محضاً أو ترفضه رفضاً محضاً، وعندما تحوِّلُ الدين إمَّا إلى فاعلية «في هذا العالم» أو هروبٍ إلى «خارج هذا العالم». وهكذا يبدو صليب المسيح في هذه الروحانيات والأديان وكأنه، كما وصفه القديس بولس، «باطل»، ولا حاجة إليه، ولهذا السبب فإنه يظلّ - حتى داخل الدين - عثرةً للبعض وجهالةً لسواهم (١كو ١ : ٢٣).

أنْ يكون العالم «مصلوباً بالنسبة إليّ» يعني، قبل كل شيء، أنْ يكون الصليبُ بالنسبة إليّ هو المقياس الوحيد لكل شيء في العالم، ومعيارُ كل حياة وعمل. وهذا يعني رفضَ العالم بوصفه «هذا العالم» الذي يستعبد الإنسان بالخطيئة والموت، ورفضَ العالم بوصفه «شهوة العين وشهوة الجسد وكبرياء الغنى». لقد كشف المسيح على الصليب فسادَ العالم وشرَّه النابعين من كونه «هذا العالم»، وسيبقى هذا الكشف إلى الأبد حكماً على «هذا العالم» ودينونة له. ولكنه لايُدان باسم أي عالم آخر أو من أجل أي عالم آخر، بل باسم طبيعته ودعوته الحقيقيتين ومن أجلهما، فهما الطبيعة والدعوة اللتان كشفهما الصليب من خلال إيمان ابن الإنسان وطاعته ومحبته. يكشف

الصليب إدانة «هذا العالم» لنفسه، أي نهايَته، ولكنه في الوقت نفسه يُتيح إمكانيةَ قبول العالم بوصفه خليقة الله وموضع محبة الله واهتمامه غير المحدودين. وهذا هو معنى العالم «المصلوب بالنسبة إليّ». ففي داخل الإيمان المسيحي والنظرة المسيحية إلى العالم يكون رفض العالم وقبوله متواجدين معاً ومتعاضدين ومتداخلين بشكل يبلغ حد التناقض: الرفض هو الطريقة الوحيدة للقبول، والقبول هو الذي يكشف معنى الرفض وهدفه الحقيقيين.

ولكنّ هذه النظرة إلى العالم تبقى تناقضاً، أو مجرد «عقيدة»، إنْ لم «أُصلب بالنسبة إلى العالم». ففيّ أنا، وفي إيماني وحياتي وعملي، يمكن أنْ تصير هذه العقيدة حياةً، وأنْ يصير صليبُ المسيح قوةً. فالعالم، حسب الإيمان المسيحي، ليس «فكرة» أو «كُلِّيَّة» مجرّدة وغير شخصية، بل هو دائماً عطية فريدة لإنسان فريد: لقد وهبني الله العالم بوصفه حياتي ومهمتي ودعوتي وعملي ومسؤوليتي. ما من فكرة أو عقيدة يمكن أنْ تُخلِّص العالم، ولكنّ العالم يهلك أو يُخَلَّص في كل إنسان. وهو يُخَلَّص كلَّما قَبِلَ إنسانٌ الصليبَ، ورضي أنْ يكون «مصلوباً بالنسبة إلى العالم». وهذا يعني ثباتاً وتمييزاً متواصلاً، وصراعاً مميتاً من أجل أنْ تنتصر دعوة الإنسان فيه. ويعني أيضاً، رفضاً متواصلاً للعالم بوصفه «هذا العالم»، أي رفضاً لاكتفائه الذاتي وأنانيته وشرِّه وفساده، ولكل ما يسمّيه الكتاب المقدّس «تكبراً». ولكنه يعني

في الوقت نفسه **قبولاً** متواصلاً للعالم بوصفه عطية الله لنا ووسيلة نموّنا فيه وشركتنا معه.

«أنْ يكون العالم مصلوباً بالنسبة إليّ، وأن أكون مصلوباً بالنسبة إلى العالم» هو الوصف والتحديد الحقيقيان لملوكيتنا التي نستعيدها في المسحة الملوكية، ونناها من الروح القدس. «كل شيء لكم، وأنتم للمسيح، والمسيح لله» (١كو ٣: ٢٣). **كل شيء لنا**: العالم لنا من جديد ويمكننا أنْ نسود عليه. كل دعوة بشرية مباركة ومقدّسة، وكل منها فريدةٌ لأنّ كلَّ إنسان فريد. كلُّ شيء مقبولٌ، ما عدا الشر والخطيئة. وكلُّ شيء يجب أنْ يُجعل معرفةً لله وشركةً معه، فيعكس ويعبّر عن صلاح ملكوت الله وحقيقته وجماله. أما إذا بدا لحكمة «هذا العالم» أنّ القانون الداخلي للملوكية والقوة الجديدتين يحمل تناقضاً وجهالة، فالسبب في ذلك أنّه معاكس تماماً للقانون الذي يقبله «هذا الجيل» على أنه هو القانون البديهي.

القوة الملوكية الجديدة والحقيقية التي يمنحها المسيح للبشر هي القوة التي تمكّنهم من أنْ يتجاوزوا ويتغلّبوا على غائية (finality) هذا العالم، وحدوده الطبيعية، وآفاقه المغلقة. هي القوة التي تمكّنهم من جعل العالم إلهياً من جديد، بدل جعل الله «دنيوياً». إنها القوة التي تمكّنهم من الإستمرار في رفض «هذا العالم» بوصفه غاية بذاته، وقيمة بذاته، وجمالاً أو معنى بذاته. إنها

القوة التي تمكّنهم من الإستمرار في «إعادة خلق» العالم بوصفه ارتقاء إلى الله. فالخطيئة لا تكمن في سوء استعمال تلك القوة، أو في انحرافاتها ونواقصها الجزئية وحسب، بل في كون الإنسان يحبُّ العالم من أجل أغراضه الذاتية، ويريد أنْ يجعل كل شيء، حتى الله، خادماً للعالم. لا يكفي أنْ نؤمن بالله وأنْ نجعل هذا العالم «متديِّناً»، والأحرى أنْ نقول إنَّ الإيمان الحقيقي بالله، والدين الصحيح، موجودان في تأكُّدنا، سرياً وبديهياً، من أنَّ ملكوتَ الله، موضوعَ كل تشوق ورجاء وحب، «ليس من هذا العالم»، بل هو الملكوت «العلوي» الذي يستطيع وحده أنْ يعطي معنى وقيمة لكل شيء في العالم.

أنْ نعيد الإنسان ملكاً، لا يعني أنْ نزوِّده ببعض القوى أو المهارات التي تفوق الطبيعة، ولا يعني أنْ نُضْفي على نشاطه الدنيوي توجهاً جديداً، ولا يعني أنْ نجعله يتفوَّق في مجالات الهندسة والطب والأدب. فقد يكون غير المؤمنين «أكثر براعة» في العلم والتكنولوجيا والطب الخ... أنْ نعيدَ الإنسان ملكاً، يعني أولاً وقبل كل شيء أن نحرِّره من الإعتقاد بأنّ هذه المجالات هي غاية الوجود البشري ومعناه النهائي، أو أنها الأفق الوحيد للحياة البشرية. وهذا التحرّر هو ما يحتاج إليه الإنسان الدنيوي المعاصر قبل أي شيء آخر. صحيح أنه صار يعرف أكثر فأكثر كيف «يجعل الأشياء تعمل»، ولكنه فَقَدَ أية معرفة بماهية هذه الأشياء، وصار عبداً للأصنام التي أوجدها بنفسه.

إنّ الإنسان ـ والعالم كله ـ يحتاج إلى هذه الحرية النابعة من معرفة الملكوت «الذي ليس من هذا العالم»، لا إلى ما نقدّمه من عروض «التورط» البائسة المدافعة عن نفسها، ولا إلى استسلامنا لـ«هذا العالم» بفلسفاته ومصطلحاته العابرة. عندما يكون طعمُ الملكوت على شفتي الإنسان، يصيرُ العالم بالنسبة إليه إشارةً ووعداً وعطشاً وجوعاً إلى الله. وعندما نسعى قبل كل شيء إلى الملكوت، نبدأ فعلاً بالإستمتاع بالعالم والتمتع بـ«سلطتنا عليه». وإذّاك تُستعادُ طهارةُ الأشياء وصفاءُ معرفتنا ورؤيتنا لها، وصلاحُ استخدامنا إياها. وسواء أكانت مهمتنا ودعوتنا ومهنتنا مجيدة أم متواضعة، ذات معنى أم تافهة، بحسب مقاييس «هذا العالم»، فإنها تكتسب معنىً وتصير فرحاً ومصدراً للفرح، لأننا لا نعيها ولا نختبرها عندئذ في ذاتها، بل في الله وبوصفها إشارة إلى ملكوته. «فكل شيء لكم... العالم والحياة والموت والحاضر والمستقبل. كل شيء لكم، وأنتم للمسيح، والمسيح لله» (اكو ٣: ٢١ ـ ٢٣).

هذه هي الملوكية الجديدة التي ننالها في مسحة الميرون المقدّس، إنها ملوكية أولئك الذين «وُلُّوا على الملكوت» (لو ٢٢: ٢٩)، وذاقوا فرحه وسلامه وبرّه. وهؤلاء هم الذين يسعهم التغلّب على هذا العالم بقوة الصليب المجيدة، وتقديمه إلى الله، بعد أنْ يغيّروه فعلاً. وهذا ما يقودنا الآن إلى الرتبة الثانية الممنوحة لنا في سر الروح القدس: **الرتبة الكهنوتية**.

هـ ـ الكاهن

صار البعد الكهنوتي للحياة المسيحية المعطاة لنا في موهبة الروح القدس منسياً أكثر من ملوكية الإنسان الجديدة في المسيح. وقد نُسي هذا البعد لأنه امتُصَّ وذابَ في التقسيم القديم، السابق للمسيحية، وهو التقسيم الذي يفرّق بين الإكليروس والعلمانيين، ويشدّد على أنَّ العلمانيين ذوو طبيعة غير كهنوتية. وعندما قَبِلَ الفكر المسيحي هذا الإختزال الذي يعني العودة إلى مقولات العهد القديم، ورَفَضَ المعنى الحقيقي للمسيحية، وهو أنَّ كل شيء يتغيّر ويتجدّد جذرياً في المسيح، حتى المقولات والدين نفسه، إنتهى به الأمر إلى الوقوف أمام مأزق مغلوط: فإمّا أنَّ المؤسسة الكهنوتية تُبعد عن الكنيسة كل فكرة تقول بالصفة «الكهنوتية» لكل المسيحيين، وإمّا أنّ «الصفة الكهنوتية» لكل المسيحيين، وبالتالي لكل الكنيسة (التي عرّفها الرسول بأنها «كهنوت ملوكي») يجب أنْ تمنع وجود مؤسسة كهنوتية في الكنيسة. وهكذا نرى، مرة أخرى، أنَّ المنطق البشري المجرد الذي طُبِّق على سرِّ الكنيسة تسبّب في تشويه هذا السر، وأدَّى لاحقاً إلى إفقار اللاهوت والليتورجيا والتقوى.

أما الكنيسة الأولى فقد تمسكتْ بالأمرين وشدّدتْ عليهما معاً: فثمة مؤسسة كهنوتية داخل الكنيسة، وثمة «كهنوت ملوكي» يخصّ الكنيسة، وهما البعدان الأساسيان والمتكاملان

لحياتها نفسها. إنهما «أساسيان» لأنهما ينشآن من خبرة الكنيسة للمسيح ولكهنوته الفريد، و«متكاملان» لأنّ كلاً منهما يكشف العلاقة المتبادلة بينهما، ومكان الآخر وأهميته في حياة الكنيسة وعملها(١٦).

لذلك نحن مدعوون إلى أنْ نكتشف مجدداً المعنى الحقيقي **لكهنوت المسيح**. فالفساد التدريجي الذي ذكرناه آنفاً لم يبدأ إلّا بعد أنْ راح كهنوت المسيح يُخْتَزَلُ إلى مقولاتٍ «إكليريكية»، ويُنْظَرُ إليه بوصفه مصدراً لـ«المؤسسة» الكهنوتية وحدها. وقد أدّى هذا الإختزالُ إلى تقويض الخبرة الأولى والتقليد القديم، فبات لزاماً علينا أنْ نفهم أنَّ كهنوت المسيح ـ مثل ملوكيته ونبويته ـ متأصلٌ في **طبيعته البشرية** قبل أي شيء آخر، وأنه جزء منها وتعبير متمّم لها. المسيح ملك وكاهن ونبي لأنه آدم الجديد، أي الإنسان الكامل الذي يعيد الإنسان إلى كماله وشموليته. وبلغة اللاهوت، إنّ المعنى **الخلاصي** لهذه «الوظائف» الثلاث ينشأ من خاصيتها الكيانية (الأنطولوجية)، أي من كونها تخص الطبيعة البشرية التي اتخذها المسيح لكي يُخلِّصها. وهذا يعني أنّ الطبيعة البشرية ذاتُ بعد كهنوتي، وهو البعد الذي خانه الإنسان وخسره بسبب الخطيئة، ثم استعاده المسيح وحقّقه. وهنا يُطْرَح سؤال: ماذا يعني للإنسان كونُه كاهناً؟ والواقع أنّ إجابتنا عن هذا السؤال، الذي يتضمّن تلقائياً معنى كهنوت المسيح بالنسبة إلينا، تمكّننا من أنْ نفهم في وقت واحد

معنى «الكهنوت الملوكي» بوصفه طريقة الحياة المسيحية، ومعنى «المؤسسة» الكهنوتية بوصفها الشكل الضروري للكنيسة.

نقول «الكهنوت الملوكي»، لا الكهنوت وحده ولا الملوكية وحدها، لأنهما مرتبطان معاً، وكلٌّ منهما يحقّق الآخر ويتحقّق في الآخر. وهذا «الكهنوت الملوكي» هو سرُّ الإنسان الذي كُشِفَ في المسيح. فإذا كان من خصائص الملك أنْ يمتلك القوة والسلطان، وإذا كان من خصائص الكاهن أنْ يُقرِّب الذبيحة، أي أنْ يكون وسيطاً بين الله والخليقة، وأنْ «يُقدّس» الحياةَ بإدخالها في المشيئة الإلهية والنظام الإلهي، فإنّ هذه الوظيفة المزدوجة هي وظيفة الإنسان منذ البدء. ولكنها وظيفة واحدة، فيها تتحقّق ملوكية الإنسان الطبيعية في الكهنوت، وفيها يجعله كهنوته الطبيعي ملكاً على الخليقة. إنّ للإنسان «قوة وسلطاناً» على العالم، ولكنه يحقّق هذه القوة بتقديس العالم، وجعله في شركة مع الله. قوة الإنسان ليست مجرد قوة من الله أو قوة أدنى من الله، ولكنّ الله، والصلاحَ النهائي الذي رأينا أنه القانون الداخلي لكل قوة، هما غايتُها ومحتواها. وبالتالي، فإنّ هذه القوة تتحقّق في التقدمة، التي كانت منذ زمن بعيد، وقبل أنْ تصبح مرادفاً للتكفير، التعبيرَ الأساسي عن رغبة الإنسان في الشركة مع الله، وعن تشوّق الخليقة إلى تحقيق ذاتها في الله، لأنّ التقدمةَ كانت أساساً فعلَ تسبيح وشكر واتحاد. ولهذا السبب فإنّ الإنسان ملك وكاهن من حيث طبيعته ودعوته.

سقوط الإنسان هو رفضه هذه الدعوة الكهنوتية، وامتناعه عن أنْ يكون كاهناً. والخطيئةُ الأصليّة تكمن في اختيار الإنسان علاقة غير كهنوتية مع الله والعالم. والأرجح أنّه لا توجد لفظةٌ في وسعها التعبير عن جوهر هذا الأسلوب الحياتيّ الجديد والساقط وغير الكهنوتي، أفضلُ من لفظة «مستهلك» التي لاقتْ رواجاً منقطع النظير في عصرنا الحاضر. فبعد أنْ مَجَّدَ الإنسان نفسَهُ بوصفه «الإنسان العامل homo faber» ثم «الإنسان المفكّر ho-mo sapiens»، يبدو أنه وجد دعوته النهائية في كونه «مستهلكاً». وثمة أناس معاصرون يرون في الدفاع عن «حقوق المستهلك» دعوةً عظيمة وبطوليّة! فهل نحتاج إلى برهان على أنّ هذا «المثال» يستبعد، ببساطة تامة، فكرة التقدمة ودعوة الإنسان الكهنوتية؟ الإنجاز المؤسف لعصرنا ـ وهو صادق في هذا المجال ـ أنه يؤكد بفخر ما حاولتْ حضارات سابقة أنْ تخفيه. ولكنّ الحقيقة البديهية أنّ «المستهلك» لم يولد في القرن العشرين. فأوّلُ مستهلك كان آدم نفسه، لأنه لم يَخْتَرْ أنْ يكون كاهناً، بل أنْ يتعاطى مع العالم كمستهلك: أنْ «يأكل» منه، ويستعمله، ويسود عليه من أجل نفسه، ويستفيد منه، دون أنْ يقرّبه ويقدّمه ويملكه من أجل الله وفي الله. والثمرة الأكثر مأساوية لتلك الخطيئة الأصلية، أنها جعلت الدين نفسه «سلعة إستهلاكية» موضوعة لكي تشبع «حاجاتنا الدينية»، وتخدمنا بوصفها علاجاً أو غطاء أمنياً، وتزوّدنا بصلاح رخيص يرضي

نوازعنا، وبـ «روحانيات» رخيصة وأنانية وخادمة لذاتها. ولا بدّ أنْ يكون الكاهن هو المزوّد البديهي بكل هـذا، وأنْ تُستخدم قواه الخاصة والمقدّسة من أجل تأمين مصلحة الدين في مجتمع وحضارة بعيدين عن أي اهتمام بالدعوة الإلهية التي دُعي إليها الإنسان والخليقة كلها.

لا حاجة بنا إلى القول إنّ هذا المفهوم لم يكن ـ ولن يكون ـ هـو المفهوم المسيحي الحقيقي لـلإنسـان والـدين والكهنـوت. فالمسيح الذي تجسَّد وقدَّم نفسه إلى الله من أجل خلاص العالم، أظهر طبيعةَ الإنسان الحقيقية، أي الطبيعة الكهنوتية. وهو يهبنا حياته في المعمودية وسر المسحة المقدّسة، فيعيدنا إلى كهنوتنا: أي إلى قدرتنا على تقديم أنفسنا «ذبيحةً حيةً مقدّسةً مرضيةً عند الله» (رو ١٢ : ١)، وإلى قدرتنا على جعل حياتنا بكاملها «عبادةً روحيةً» (رو ١٢ : ١) وتقدمةً وذبيحةً وشركة.

ولكنّ الكنيسة هي عطيةُ هذه الحياة الجديدة وحضورُها في العالم، وهي بالتالي تقدمةٌ وذبيحة وشركة، لذلك تكون أيضاً، وبالضرورة، كهنوتيةً في مجموعهـا بوصفـه جسد المسيـح، وفي أعضائها بوصفهم أعضاء هذا الجسد. إنها كهنوتيةٌ في علاقتها بنفسها، لأنَّ حياتها هي تقديم نفسهـا إلى الله، وكهنوتيـةٌ في علاقتها بـالعالم، لأنّ رسـالتها هي تقـديم العالم إلى الله، أي تقديسه. «التي لك مما لك نقدّمها لك على كل شيء ومن أجل

كل شيء». إنّ وضع هذه التقدمة موضع القلب في سر الشكر، أي السر الذي تصير فيه الكنيسة «كنيسة»، عائد إلى أنها تُحقِّق وتعبِّر عن كامل حياة الكنيسة، وعن جوهر مهمة الإنسان ودعوته في العالم. إننا مدعوّون إلى أنْ نقدّس ونغيّر أنفسنا وحياتنا، وكذلك العالم الذي أُعْطِيَ لكل منا بوصفه مملكَته. ونحن نُقدِّس ونُغَيِّر أنفسنا، بتقديم حياتنا وعملنا وأفراحنا وآلامنا إلى الله دائماً، بجعل أنفسنا منفتحة دائماً على مشيئة الله ونعمته، بأنْ نكون كما جعلنا المسيح، أي هياكل للروح القدس، وبأنْ نغيِّر حياتنا إلى ما سيَّرها إليه الروح القدس: أي «ليتورجيا»، وخدمة لله وشركة معه. ونحن نقدّس ونغيِّر العالم بأنْ نكون حقاً «رجالاً للآخرين»، لا بمعنى التورط المتواصل في أمور إجتماعية أو سياسية، كما نختزل المسيحية اليوم، بل بأنْ نكون دائماً وفي كل مكان وفي كل الأشياء شهوداً لحقيقة المسيح التي هي الحياة الحقيقية الوحيدة، ورسلاً لتلك المحبة المُضَحِّية التي هي جوهر كهنوت الإنسان ومحتواه.

وعلى ضوء هذا «الكهنوت الملوكي» الذي نناله ونستعيده في سر الروح القدس، يمكننا أنْ نفهم المعنى المسيحي الحقيقي والجديد لـ «مؤسسة» الكهنوت، أي كهنوت أولئك الذين «فرزتْهم» الكنيسة منذ البدء، ورسمتْهم بتواصل لم ينقطع منذ الرسل، كهنةً ورعاةً ومعلّمين. فالكنيسة تحتاج إلى كهنة لكي تكون كهنوتية في ذاتها وفي جميع أعضائها وفي كامل حياتها،

ولكي يحقِّق أعضاؤها كهنوتهم الملوكي. فإذا كانت طبيعة الإنسان نفسُها تستعيد في المسيح كهنوتَها الملوكي، حتى يصير بإمكان كلِّ دعوة بشرية وكلِّ حياة بشرية أنْ تكون **كهنوتية** بالفعل، فلأنّ المسيحَ نفسه لم تكن له أيَّةُ دعوةٍ أو أيَّة حياةٍ سوى أنْ يعلن إلى البشر إنجيل الملكوت ويكشف لهم الحقيقة الإلهية ويمنحهم ـ ببذله ذاته ـ غفران الخطايا والخلاصَ وموهبةَ الحياة الجديدة. وبهذا المعنى يكون كهنوت المسيح **وحيداً وشخصياً**. والمسيح يبني كنيسته على أساس كهنوته الوحيد والشخصي، وعلى أساس ذبيحته الوحيدة والشخصية. لذلك فإنّ الكنيسة بوصفها ثمرةَ كهنوتِه وذبيحتِه وعطيتَها، ليست وقفاً على أي شيء أرضيّ أو بشريّ، وليست وقفاً على مقدار استجابتنا، أوِ على إنجازاتنا ونموِّنا. فهي منذ البدء ملء النعمة والحقيقة، ولا تغييرَ أو نموَّ فيها، لأنها عطية المسيح الذي يبقى إلى الأبد كاهنَها وراعيها ومعلّمَها الوحيد. ولكنه يقيم فيها كهنةً لكي يبقى كهنوتُه الوحيد والخاص حاضراً فيها، فتصير «ملءَ ذاك الذي يملأ الكلَّ في الكلّ» (أفسس ١ : ٢٣). ولكنّ كهنوتَ هؤلاء ليس لهم بل للمسيح، ودعوتُهم هي **ألاّ تكون لهم أيَّةُ دعوة** سوى دعوة المسيح الشخصية، وأنْ يؤمِّنوا حضورَ وقوّةَ كهنوته في الكنيسة، واستمرارَه إلى أنْ يتمَّ كل شيء في الله. فكما أرسلَ الآبُ ابنه ليخلِّص العالم، كذلك يختار الإبنُ ويرسل مَن يأتمنهم على مواصلة رسالته الخلاصية، واستمرار قوة كهنوته الوحيد.

فرادة هذه الدعوة تكمن في أنها دعوة مفروزة، وليست واحدة من الدعوات البشرية. ولكنّ فرزها لا يعني أنها تفوق الدعوات الأخرى بقوّتها وامتيازها ومجدها، أو أنها دعوة «مقدّسة» في مقابل دعوات «دنيوية»، فهي الدعوة التي تجعل كهنوت المسيح الوحيد حاضراً، وسائر الدعوات تحقيقاً لكهنوت الإنسان الملوكي. والكهنة موجودون في الكنيسة لكي تستطيع الكنيسة أنْ تحقّق ذاتها بوصفها «كهنوتاً ملوكياً». ولا يمكنها أنْ تكون كهنوتاً ملوكياً إلاّ إذا كان فيها كهنة، وكان في هؤلاء الكهنة كهنوتُ المسيح الوحيد. فالكاهن لا يفعل أيَّ شيء بإرادته الخاصة، بل إنّه بتجديد الروح القدس وموهبته يفعل ما فعله المسيح: يكرز بالإنجيل، يحقّق الكنيسة في الأسرار، و«يطعم الخراف». والكنيسة التي هي عطية المسيح نفسه يمكنها أنْ تشهد، من خلال جميع أعضائها، للمسيح ولعمله الخلاصي الذي أتمّه في العالم.

لقد صرنا «ملوكاً وكهنة. . . .» ونصير أخيراً أنبياء. وفي هذه الرتبة الثالثة، أي الموهبة والدعوة الثالثة، التي ظهرتْ واستعيدتْ في المسيح، علينا أن نكتشف البعد الأخير للروحانية المسيحية.

و - النبي

تطلق الكتيّبات اللاهوتية على «وظيفة» المسيح الثالثة صفة

النبوية، فالمسيح الذي تحقّقتْ فيه النبوءات كلُّها هو النبي. ولكننا مدعوون مرة أخرى إلى فهم ما تتجاهله الكتيّبات اللاهوتية، وهو أنّ نبويةَ المسيح، مثل ملوكيته وكهنوته، هي ملء الطبيعة البشرية التي فيه، وأنه نبي بسبب كونه الإنسان التام والكامل.

والإنسان الذي خُلق ملكاً وكاهناً، مدعوٌّ إلى أنْ يكون نبيّاً أيضاً. وإذا كان هذا اللقب قد صار في العهد القديم وقفاً على بعض البشر، الذين دعاهم الله دعوة خاصة، وأَنْعَمَ عليهم ببعض المواهب والوظائف «الإستثنائية»، فلأنّ الخطيئة جعلت الإنسان يرفض ويخسر موهبته النبوية «الطبيعية»، ويأبى أنْ يكون نبياً. ولكن في البدء عندما كان آدم في الجنة، خاطبه الله «عند هبوب ريح النهار» (تك ٣: ٨)، وسمع آدم صوته، لأنّ سماع صوت الله والإجابة عنه أمران يخصان الإنسان. وقد أعلن الكتاب المقدّس أنّ الخلاص هو استعادة الإنسان إلى دعوته النبوية: «قال الله: سيكون في الأيام الأخيرة فيضٌ من روحي أسكبه على الناس أجمعين، فيتنبأ بنوكم وبناتكم...» (أع ٢ : ١٧، إستشهاداً بيوئيل ٢ : ٢٨).

فما هي النبوّة؟ إننا نختزلها في العادة إلى قدرة غامضة على التنبؤ بالمستقبل، إلاّ أنه يجب علينا أنْ نراها كما يعلنها الكتاب المقدّس: أي القوة المعطاة للإنسان لكي يميِّز مشيئة اللّه دائماً، ويسمع صوته، ويكون ـ في الخليقة والعالم ـ شاهداً وأداةً

للحكمة الإلهية. النبي هو الذي يسمع صوت اللّه، حتى يمكنه أنْ ينقلَ مشيئة اللّه إلى العالم. وهو الذي «يقرأ» كل الأحداث وسائر «المواقف» بعينيّ اللّه، حتى يمكنه أنْ يردّ كل ما هو بشري وزمني إلى ما هو إلهي وأبدي. وبكلام آخر، النبي هو الذي يصير العالم شفافاً بالنسبة إليه، حتى يستطيع أنْ يرى اللّه من خلاله. وهذه هي دعوة الإنسان وطبيعتُه الحقيقيتان.

ولكنّ الإنسان الذي رفض ملوكيته وكهنوته، رفض أيضاً موهبة النبوة. فقد ظنَّ في كبريائه ـ والخطيئة ثمرة الكبرياء والفهم المغلوط لعبارة «ستكونون آلهة» ـ أنّه يستطيع معرفةَ العالم وامتلاكَهُ من دون «النبوّة»، أي من دون اللّه. وهذه المعرفة «اللانبوية» هي التي راح الإنسان يطلق عليها أخيراً صفة «الموضوعية»، ويرى فيها المصدر الوحيد لكل حقيقة.

وهكذا أخذ الإنسان، جيلاً بعد جيل، يترك أحلام الطفولة ورؤاها من أجل الهياكل العظيمة لهذه «المعرفة الحقيقية»: أي المدارس والجامعات التي يقوم «أساتذتها» و«معلّموها» ـ الواثقون من امتلاكهم المدخل الوحيد إلى الحقيقة ـ بتحويل البشر إلى متعبدين عميان لهذه «الموضوعية»، أو بالأحرى إلى تلاميذ عميان لمعلّمين عميان. فهل ثمة حاجة إلى أنْ نبرهن، في هذا النصف الثاني من قرننا المأساوي، على أنّ التراكم المدهش لتلك المعرفة «الموضوعية»، ولما بُنيَ عليها من «تقنيات»، لم يمنعْ «حضارتنا» من أنْ تصير أزمةً عامة، تشمل المجتمع والسياسة

والبيئة والطاقة، بل إنه كان المسبِّب الأساسي لهذه الأزمة؟ وهل ثمة حاجة إلى أنْ نبرهن على أنه بالرغم من سعي تلك المعرفة وكل تلك التقنيات إلى تحريرنا (وهو الشعار المفضّل في عصرنا)، فإنّ الإنسان يشعر الآن أنه مستعبَد ومعزول وضائع ومبلبل وقانط أكثر من أية فترة أخرى من تاريخه؟ وأنَّ سحابة مظلمة من اليأس، وشعوراً رهيباً بالفراغ التام، يتخلّلان الهواء الذي نتنشقه، وتعجز النشوة السطحية لـ «مجتمعنا الإستهلاكي» عن تبديدهما؟ وأنَّ تمرداً خالياً من المعنى يتحدى مؤسسة خالية من المعنى، باسم «حريات» سخيفة، محتواها الإرهاب والدم والجنس والشهوة والبغض والتعصب؟

الحقيقة المحزنة والمثيرة للسخرية هي أنّ الإنسان، بعد إنكاره ورفضه موهبة النبوة التي منحه إياها اللّه من أجل المعرفة والحرية الحقيقيتين، جعل نفسه عبداً لمجموعة من «النبوءات» الكاذبة، أوَّلُها الإعتقاد بـ «المعرفة الموضوعية» وبقدرتها على أنْ تغيّر العالم وتخلّصه. فلم يسبق أنْ كان العالم مشبعاً بإيديولوجيات تَعِدُ بحل كل المشاكل، مثلما هي حاله اليوم. ولم يسبق أنْ وجُد مثلُ هذا العدد من «الدعوات الخلاصية» التي تَدَّعي أنّها تعرف ـ «علمياً» و«موضوعياً» ـ العلاج القاضي على كافة الشرور. إنّ عصرنا هو في الحقيقة عصر الخداع النبوي، عصرُ النبوءات الكاذبة والأنبياء الكذبة في «العلم» و«الدين» على حد سواء. فكلّما اتَّضح إخفاقُ النبوءات الكاذبة على الصعيدين الفكري

والعلمي، إزداد البحث عن نبوءات كاذبة وأديان كاذبة على الصعيد اللاعقلي. والدليل على ذلك هو عودة بعض الظواهر إلى الإنتشار مجدداً في مجتمعنا «التكنولوجي» و«العقلي»، ومنها علم التنجيم والسحر والمذاهب الباطنية والعديد من أشكال الإهتمامات بكشف الخفايا. وكلها تبرهن على أمر واحد، وهو أنّ النبوّة، بوصفها أمراً «طبيعياً» في الإنسان، لا يمكن أنْ يُقضى عليها، فإذا تحطّم جوهرها الإيجابي المعطى من اللّه، تعود حتماً إلى الظهور، ولكن كهاجس ساقط ومظلم وشيطاني.

تشتمل فكرة الخلاص المسيحية على أنّ المسيح يستعيد الإنسان كنبي. ولكنّ موهبة النبوّة التي ننالها في سر الروح القدس لا تعني منحنا قوة غريبة سحرية، أو معرفة «فائقة للطبيعة» تختلف عن المعرفة الطبيعية أو تتعارض معها. إنها ليست قدرة لاعقلية تضاف إلى فكرنا البشري أو تأخذ مكانه، فتجعل من المسيحي عرّافاً دينياً أو نوسترادامـوساً Nostrada-mus = عرّاف فرنسي من القرن السادس عشر). إنها ليست تمجيداً لـ «الرؤى» و«الأحلام» بوصفها أموراً لاعقلية ولافكرية تحل محل العقل، أو بوصفها «إعلانات» و«آيات» سرية مختلفة الأنواع. وربما كانت أفضل طريقة لتحديد هذه الموهبة هي استعمال لفظة «الصحو» التي ينزلها الأدب النسكي منزلة الأساس الأول والضروري لكل روحانية حقيقية. والصحو هو نقيض «النبوّة الكاذبة» التي تكون دائماً ثمرةَ اضطراب داخلي في

الإنسان، وتشتتٍ في قدراته ومواهبه. الصحو هو **الكمال والسلام** الداخليين، أي الإنسجام بين النفس والجسد، وبين الفكر والقلب. وهذا الإنسجام هو وحدَهُ الذي يستطيع أنْ **يميّز و يفهم و يمتلك الحقيقة في مجموعها، و كما هي**، لكي يقود الإنسان إلى «الموضوعية» الحقيقية الوحيدة. إنّ الصحو فهمٌ، لأنه يميّز الخير والشر في كل شيء، في الحركات اللاواعية للنفس وفي «الأحداث العظيمة» على السواء، ولأنه «يعرف» الشر حتى ولو كان، كعادته دائماً، مرتدياً حلل النور. والصحو تَمَلُّكٌ لأنه ـ وهو انفتاح الإنسان بكليته على اللّه وعلى مشيئته وحضوره، وإدراكٌ متواصل للّه ـ يجعل الإنسان قادراً على تَقَبُّل كل شيء بوصفه آتياً من اللّه وقائداً نحوه. وبكلام آخر، لأنه قادر على أنْ يعطي معنى وقيمة لكل شيء.

هذه هي موهبة النبوّة التي ننالها في المسحة المقدّسة: إنها موهبة التمييز والفهم، موهبةُ امتلاكنا الحقيقي لأنفسنا ولحياتنا في المسيح ومعه. ولكنّ التمييز والفهم لا يعنيان **معرفة كل شيء**، فإنه «ليس لكم أنْ تعرفوا الأزمنة والآونة التي وَقَّتَها الآبُ بذات سلطانه» (أع ١: ٧)، لذلك كانت الكنيسة دائماً شديدة الحذر في التعاطي مع النبوءات «المستقبلية» التي تزداد شعبيتها عند «المتدينين». كما أنّ موهبة النبوّة لا تجعلنا «أخصائيين» بصنع العجائب في كافة المجالات. فالمسيح نفسه «كان ينمو في الحكمة والقامة» (لو ٢: ٥٢). وقد أَكَّدَت الكنيسة دائماً أنّ الفكر

البشري هو أسمى المَلَكات التي وهبها الله للإنسان، ورفضت وشجبتْ كلَّ تمجيدٍ لما هو «غير عقلاني»، وكلَّ ازدراء بالمعرفة والعلم والحكمة في كافة نواحيها. موهبة النبوة ليست أسمى من الطبيعة البشرية الحقيقية المستعادة في المسيح، ولا هي خارجها، بل إنها البعد الضروري والعمودي لكل أجزائها، ولكل المواهب والدعوات البشرية. في المسيح ننال المعرفة الجوهرية، أي **معرفة الحقيقة** عن الله والإنسان، وعن العالم ومصيره الأخير. وهذه الحقيقة هي التي تجعلنا أحراراً بالفعل، وقادرين على التمييز والفهم، وهي التي تمنحنا القدرة على أنْ نكون ـ في كل الظروف والحالات، وفي كل المهن والدعوات، وفي استعمال كل مواهبنا البشرية ـ **شهوداً للمسيح**. وهذه الشهادة هي المعنى والمحتوى والهدف الأخير لوجودنا وأعمالنا.

المسحة بالميرون المقدّس هي رفعنا إلى الملوكية، ورسامتنا في الكهنوت الملوكي، ومنحنا المواهب النبوية. ونحن ننال كل هذا لأنّ الروح القدس هو الذي يهبه لنا المسيح: الملكُ والكاهنُ والنبي. لذلك يجب أنْ ننتقل الآن إلى المظهر الثاني لهذا السر، أي إلى **الروح القدس نفسه بوصفه هبة المسيح لنا**. فإذا كان الروح القدس يهبنا المسيح، وإذا كان حلوله علينا يجعلنا مشاركين في حياة المسيح، وأعضاء في جسده، ومساهمين في عمله الخلاصي، فإنّ الروح القدس هو الذي يرسله لنا المسيح من أبيه، بوصفه الموهبةَ الأخيرة وحقيقةَ الملكوت نفسها.

ز ـ الروح القدس

يعرِّف اللاهوتُ الروحَ القدس بأنه الأقنوم الثالث في الثالوث القدوس. وفي دستور الإيمان نعترف أنَّه منبثق من الآب، ويعلِّمنا الإنجيل أنَّ المسيح يرسله لكي يكون المعزّي «الذي يرشدنا إلى الحق كله» (يو ١٦: ١٣) ويوحِّدنا مع المسيح والآب. ونحن نستهلُّ كل خدمة ليتورجية بصلاة إلى الروح القدس، فنتضرع إليه بوصفه «الملك السماوي، المعزي، روح الحق، الحاضر في كل مكان، المالىء الكل، كنز الصالحات وواهب الحياة». أما القديس سيرافيم ساروفسكي فوصف الحياة المسيحية كلها بأنها «اكتسابُ الروح القدس». وعرَّف القديس بولس ملكوتَ اللّه بأنه «برٌّ وسلام وفرح في الروح القدس» (رو ١٤: ١٧). ونحن نطلق على القديسين إسم «حاملي الروح القدس»، ونسعى إلى أنْ تكون حياتنا «روحية».

والحقيقة أنّ الروح القدس يقع في موقع القلب من الإعلان الإلهي والحياة المسيحية نفسيهما. ولكن من الصعب جداً إيجاد الكلمات المناسبة للتحدث عنه. وهو أمر بالغ الصعوبة إلى حدٍّ أنَّ تعليم الكنيسة عنه بوصفه أقنوماً، فَقَدَ عند كثير من المسيحيين معناه المحسوس والحياتي، فصاروا ينظرون إليه وكأنه قوة إلهية، فلا يخاطبونه مخاطبة الشخص بل مخاطبة الشيء. حتى أنّ اللاهوت نفسه ـ مع محافظته طبعاً على عقيدة الأقانيم الثلاثة

في حديثه عن اللّه ـ يفضّل في معالجته موضوعي الكنيسة والحياة المسيحية، الكلامَ على **النعمة**، لا على معرفة وخبرة **شخصيتين** للروح القدس.

ولكننا، في سر المسحة، ننال الروح القدس نفسَه، وليس مجرد «نعمة». وهكذا كان تعليم الكنيسة دائماً. فالروح القدس نفسُه، لا إحدى القوى الإلهية، هو الذي حلَّ على الرسل في العنصرة. ونحن، في الصلاة، نتضرّع إليه، لا إلى «النعمة»، وهو نفسه الذي ننالُه بالجهاد الروحي. وهكذا يتضح أنّ سر **الكنيسة النهائي**، هو أنْ نعرف الروحَ القدسَ ونناله ونُوْجَد في شركة معه. وتَحَقُّقُ المعمودية في المسحة المقدّسة هو مجيء الروح القدس **شخصياً** إلى الإنسان واعتلانُـه له وسكنـاه فيه. ولكنّ السؤال الذي يضرح نفسه هنا: ماذا تعني **معرفةُ** الروح القدس **والحصولُ** عليه والوجودُ فيه؟

إنّ أفضلَ طريقة للإجابة عن هذا السؤال هي مقارنة معرفة الروح القدس بمعرفة المسيح. من البديهي أنَّ معـرفة المسيـح ومحبته وقبوله بوصفه محتوى الحياة وفرحها النهائي، تقتضي معرفة شيء عنه. ولا يمكن أنْ يؤمن إنسانٌ بالمسيح إنْ لم يكن قد سمع شيئاً عنه وعن تعاليمه. وهذا النوع من المعرفة نأخذه من البشارة الرسولية والإنجيل والكنيسة. ولكننا لا نبالغ إذا قلنا إنَّ هذه المعرفة التدريجية، التي تبدأ بمعرفة شيء عن المسيـح، ثم معرفة المسيح، وتنتهي بالشركة معه ـ تنعكس تماماً بالنسبة إلى

الروح القدس. فلا يوجد أي شيء يمكن أنْ نعرفه عن الروح القدس. حتى شهادة الذين عرفوه حقاً، وكانوا في شركة معه، لا تعني لنا شيئاً إنْ لم نختبر نحن ما اختبروه بأنفسهم. فما هو معنى الكلمات التي تتحدّث عن الروح القدس في خدمة القديس باسيليوس: «موهبة التبني، عربون الميراث المستقبل، باكورة الخيرات الأبدية، القوة المحيية، ينبوع التقديس...»؟ عندما طلب أحد أصدقاء القديس سيرافيم أنْ «يفسّر» له الروحَ القدس، لم يقدِّم له تفسيراً، بل أشركه في خبرة وصفها الصديق بأنها «جمال غير مألوف» و«فرح غير مألوف يملأ القلب» و«دفء غير مألوف» و«عبير غير مألوف». هذه هي خبرة الروح القدس التي وصفها القديس سيرافيم نفسُه بالكلمات التالية: «عندما يحلّ روح اللّه على الإنسان ويظلّله بملء انسكابه، تطفح النفس البشرية بفرح لا يوصف، لأنّ روح اللّه يحوِّل كل ما يلمسه إلى فرح».

وهذا يعني أننا لا نعرف الروح القدس إلّا عن طريق حضوره فينا، أي ذلك الحضور الذي يتجلّى قبل كل شيء في فرح وسلام وكمال لا يمكن وصفها. وحتى في اللغة البشرية العادية، فإنّ هذه الكلمات ـ فرح، سلام، كمال ـ تدل على حالات لا توصف، لأنها بطبيعتها تتجاوز الكلمات والتحديدات والأوصاف، وتشير إلى تلك اللحظات التي تكون فيها الحياة ملأى بالحياة، ولا يبقى ثمة نقصٌ في أي شيء، ولا رغبة في أي

شيء، وبالتالي لا وجود للقلق والخوف والفشل. يتحدّث الإنسان دائماً عن السعادة، والحياة نفسها هي سعي إلى السعادة، وتشوّق إلى تحقيق الذات. وعلى هذا النحو يمكن القول إنّ حضور الروح القدس هو تحقيق السعادة الداخلية في داخلنا. ولكنّ هذه السعادة لا تأتي من «علّة» خارجية يُمكن تحديدها ـ كما هي الحال بالنسبة إلى سعادتنا الدنيوية البائسة والهشة والتي تختفي باختفاء العلّة التي سبّبْتها ـ ولا تأتي من أي شيء في هذا العالم، بل تُحوِّل كل شيء إلى فرح، لذلك لابد أنْ تكون هذه السعادة ثمرةَ مجيء وحضور وسكنى من **هو نفسه** الحياةُ والفرحُ والسلام والجمال والملء والنعيم.

إنه الروح القدس الذي لا توجد أيَّة **أيقونة** أو صورة له، لأنه لم يتجسّد ولا صار إنساناً. ولكنّ كلَّ شيء يصير أيقونة وصورة له، عندما يأتي ويكون حاضراً فينا. فالروح القدس هو الذي يجعل الحياة حياة والفرح فرحاً والمحبة محبة والجمال جمالاً، وهو بالتالي حياةُ الحياة وفرح الفرح ومحبة المحبة وجمال الجمال. إنه أسمى من كل شيء، وهو يتجاوز كل شيء، لذلك يجعل الخليقة كلها رمزاً وسراً وخبرةً لحضوره، أي للقاء الإنسان بالله وشركته معه. الروح القدس ليس «على حِدَةٍ» ولا «في الخارج»، فهو مُقدِّس كل شيء، ولكنه وهو يُقدِّس كل شيء يُظهر أنَّه أسمى من العالم ومن كل موجود. من خلال التقديس نعرف أنه **أقنوم** إلهي، وليس شيئاً إلهياً غير أقنومي ـ بالرغم من عدم وجود

كلمات بشرية يمكن أنْ تعرِّفه أو تجعله «موضوعاً» ـ لأنه يعتلن بشكل شخصي حينما يُظهر فرادة وشخصية كل إنسان وكل شيء، وكون كل منهما «ذاتاً» لا «موضوعاً»، وحينما يجعل كلّ شيء لقاءً شخصياً مع الألوهة غير الموصوفة.

وَعْدُ المسيح بحلول الروح القدس علينا ومجيئه إلينا هو تحقيق عمله الخلاصي. فقد أتى ليعيدنا إلى الحياة التي خسرناها بالخطيئة، ولكي يجعل الحياة «تفيض فينا» (يو١٠: ١٠). والروح القدس هو «محتوى» هذه الحياة، وبالتالي «محتوى» ملكوت الله. وعندما يأتي «في اليوم الأخير العظيم»، يوم العنصرة، فإنّ ما يبدأ عندئذ، أي ما يتجلّى ويُنْقل إلينا، هو فيضُ الحياة وملكوتُ الله. فالروح القدس الذي كان منذ البدء لدى المسيح بوصفه حياته هو، يعطى لنا بوصفه حياتنا نحن. إننا نبقى في «هذا العالم»، ونستمر بالمشاركة في وجوده الفاني، ولكنّ حصولنا على الروح القدس يجعل حياتنا الحقيقية «محتجبة مع المسيح في الله» (كولوسي ٣: ٣)، فنصير منذ الآن مشاركين في ملكوت الله الأبدي، الذي هو بالنسبة إلى هذا العالم ملكوت آت.

بتنا نفهم الآن لماذا يوحِّدنا مجيء الروح القدس بالمسيح، ويجعلنا جسده، ويشركنا في ملوكيته وكهنوته ونبويته. فالروح القدس الذي هو حياة الله، هو أيضاً حياة المسيح وروحه.

وعندما يعطينا المسيحُ حياتَه، فإنه يعطينا الروح القدس أيضاً. وعندما يحل الروح القدس علينا ويسكن فينا، يعطينا المسيحَ الذي هو حياته.

هذه هي موهبة الروح القدس، وهذا هو معنى عنصرتنا الشخصية في سر المسحة المقدّسة. إنّ الميرون يختمنا، أي يجعلنا ويُظهرنا ويُثبّتنا أعضاء في الكنيسة التي هي جسد المسيح، ومواطنين في ملكوت الله، ومشاركين في الروح القدس. وبهذا الختم يُعيدنا إلى أنفسنا، و«يرسم» كلاً منا لكي نكون ونصير كما أرادنا الله منذ الأزل أن نكون، مُظهراً شخصيتنا الحقيقية، أي الشخصية الوحيدة التي فيها نحقق ذاتنا.

تُعطى الموهبة بوفرة وفيض وغزارة، «لأنّ الله يَهَبُ الروح بغير حساب» (يو ٣: ٣٤)، و«من ملئه نلنا بأجمعنا نعمة على نعمة» (يو ١: ١٦). وعلينا الآن أنْ نتقبّلها ونأخذها فعلاً ونجعلها خاصتنا. وهذا هو هدف الحياة المسيحية.

نقول «الحياة المسيحية» لا «الروحانية»، لأنّ العبارة الأخيرة صارت اليوم غامضة ومربكة. فهي تعني بالنسبة إلى كثير من الناس نشاطاً غامضاً ومحتوى مكتفياً بذاته، أو سراً يمكن الدخول إليه عن طريق دراسة بعض «المناهج الروحية». ويسود العالم اليوم بحث قلق عن «الروحانية» و«الصوفية»، ولكن ليس كل ما في هذا البحث صحيحاً، وليس كل ما فيه ثمرةً لذلك

الصحو الروحي الذي كان دائماً مصدراً وأساساً للتقليد الروحاني المسيحي الحقيقي. والواقع أنّ عدداً كبيراً من «الشيوخ» و«المعلّمين الروحيين» الذين نصبوا أنفسهم بأنفسهم، يستغلون ما قد يكون عطشاً أو جوعاً روحياً أصيلاً، ليقودوا أتباعهم إلى طرق روحية خطرة ومسدودة.

ولا بد لنا في نهاية هذا الفصل أنْ نشدّد مرة أخرى على أنّ جوهر الروحانية المسيحية نفسَه هو كونها تخصُّ وتشمل كامل الحياة، أي الحياة الجديدة التي هي «عيش بالروح وسلوك بحسب الروح» (غلا ٥: ٢٥)، كما وصفها القديس بولس. إنها ليست حياة أخرى ولا حياة بديلة، بل هي الحياة نفسها التي وهبها الله لنا، ولكن بعد أنْ تجدّدت وتغيّرتْ وتجلّتْ في الروح القدس. إنّ كل مسيحي، أيّاً تكن دعوته ـ سواء أكان راهباً متنسكاً أم شخصاً متورطاً في نشاطات العالم ـ ليس مطلوباً منه أنْ يَقْسِمَ حياته إلى قسمين، أحدهما «روحي» والآخر «مادي»، بل أنْ يعيدها إلى كمالها، ويقدِّسها كلها بواسطة حضور الروح القدس. لقد كان القديس سيرافيم ساروفسكي سعيداً في «هذا العالم»، وصارت حياته الأرضية في النهاية فيضاً من الفرح المنير، وكان «يستمتع» بكل شجرة وكل حيوان، ويُحَيِّي كل من يأتي إليه بعبارة: «يا لفرحي!»، وسبب ذلك أنه استطاع، في كل هذه الأمور، أنْ يرى ويستمتع بالروح القدس الذي يتجاوز كل هذه الأمور تجاوزاً لا حدود له، ولكنه في الوقت نفسه يجعلها

خبرةً لحضوره وفرحاً بهذا الحضور وامتلاءً منه.

«ثمر الروح هو المحبة والفرح والسلام وطول الأناة واللطف ودمائة الأخلاق والأمانة والوداعة والتعفف...» (غلا ٥: ٢٢). وهذه هي عناصر «الروحانية» الحقيقية، وأهدافُ كل جهاد روحي حقيقي، وطريقُ القداسة التي هي الهدف الأخير للحياة المسيحية. ما يميّز الروح القدس هو «قداسته» وليس كونه «روحاً»، وقد تحدّث الكتاب المقدّس عن «أرواح شريرة» أيضاً. وصفة القداسة التي هي إسم الروح الإلهي تجعل من المستحيل تحديدَها في عبارات بشرية. فهي ليست مرادفاً للكمال والصلاح والبِر والأمانة، مع أنها تحتوي عليها وتتضمّنها كلها. القداسة هي نهاية كل الكلمات البشرية، لأنها الحقيقة التي فيها يتحقّق كل موجود.

«القدوس واحد» فقط. ولكننا في «المسحة» بالروح القدس، حصلنا على قدسيته بوصفها المحتوى الجديد لحياتنا. وبنمو هذه القدسية فينا باستمرار، نستطيع أنْ نغيّر حياتنا ونجعل الحياة التي وهبنا إياها الله تتجلّى، أي تظهر كاملة ومقدّسة.

الفصل الرابع

الدخول إلى الملكوت

أ ـ الزِيّاح

لم تكن المعمودية والمسحة تقامان سابقاً داخل الكنيسة، ولا في ردهتها، بل في مبنى منفصل يدعى **بيت المعمودية** =baptisterion[1]. فبعد انتهاء المسحة كان المعتمدون الجُدُد يلبسون الحلل البيضاء ويحملون الشموع بأيديهم، فيقودهم الأسقف والإكليريكيون الذين يعاونونه في إقامة السرّ إلى الكنيسة حيث يجتمع المؤمنون منتظرين وصولهم للبدء بسرّ الشكر الفصحي.

تعرض التفاسير القديمة هذا الزيّاح وتشرحه بوصفه الجزءَ الضروريَّ والمتمِّم لليتورجيا الإنتماء إلى الكنيسة، و«الظهورَ» النهائيّ لمعناها[2]. وهو يبقى كذلك حتى اليوم، على الرغم من كل التغيّرات والتطورات، وخاصة الإنفصال الليتورجي بين خدمة المعمودية والإحتفال الفصحي. لذلك من المهم أنّ

نستعيد معناه، أي أنْ نستعيدَ فهمنا للمعمودية كلِّها.

نجد في الممارسة الليتورجية الحالية أنَّ ثمةَ زيّاحاً في نهاية خدمة المعمودية، وزيّاحاً آخر في بداية الإحتفال الفصحي. ففي نهاية طقس المعمودية، أي بعد المسح بالميرون المقدّس مباشرةً، يقود الكاهن المعتمد الجديد وعرّابَيْه في زيّاح دائري حول جرن المعمودية، فيما يرتل المؤمنون الآية المقتبسة من رسالة القديس بولس إلى أهل غلاطية: «... أنتم الذين بالمسيح اعتمدتم، المسيح قد لبستم. هليلوييا» (غلا ٣: ٢٧). أما الإحتفال بالفصح فيبدأ أيضاً بزيّاح. ففي نصف الليل نطوف حول الكنيسة، ونسمع أمام بابها المغلق أوّل إعلان عن قيامة المسيح.

ولكن ما لاتعلمه الأكثرية الساحقة من المؤمنين، أنَّ هذين الزياحين كانا في الأصل زياحاً واحداً. ففي التقليد الليتورجي القديم كان إدخالُ المعتمدين الجدد إلى الكنيسة هو بداية الإحتفال بالقيامة. ولم يكن هذا الإدخال بدايةً «زمنيةً» وحسب، بل بدايةً روحيةً أيضاً. وبكلام آخر إنَّ «المدخل» إلى فهم الزيّاح الذي يلي المعمودية موجودٌ في صِلَته بالفصح، وفي «اتجاهه» نحو سرّ الشكر الفصحي. كما أنَّ «المدخل» إلى فهم الإحتفال بالفصح موجودٌ في «بداية» هذا الإحتفال، أي في المعمودية. ولكن حين فُقِدَ «المدخل» الأصليّ ـ وهو أمر حصل مراراً في تاريخ الليتورجيا ـ ظهرتْ تفاسير جديدة ومصطنعة لهذه الطقوس.

وعلى سبيل المثال، فإنّ الزياح الدائري حول جرن المعمودية، يفسَّر الآن على أنه رمزٌ للبهجة الروحية، أو رمزٌ للأبدية، أو رمزٌ للإكرام الأبديّ للثالوث القدوس، الخ. . . . أما الزياح الفصحي فصار تصويراً رمزياً للنسوة الحاملات الطيب وهنّ في طريقهن إلى القبر. ومشكلة مثل هذه التفاسير، ومثل هذه الرمزية «التوضيحية»، أنّها غيرُ سديدة حتى بالمنظار «التوضيحي» نفسه (يذكر الإنجيل أنّ النسوة ذهبنَ إلى القبر «في الصباح الباكر. . . عند شروق الشمس» وليس في نصف الليل، وأنهن وجدنَ القبر «مفتوحاً» لا مغلقاً، الخ. . .)، إضافة إلى أنها تُخفي وتشوِّه معنى الليتورجيا **والأعمال** الليتورجية. فبدل أنْ تكون الأعمال والطقوس الليتورجية أحداثاً، بالمعنى الحقيقي لهذه الكلمة، أي أموراً تحدث لنا ولحياتنا بالفعل، ووسيلةً لدخولنا إلى الحقيقة التي دشّنها المسيح والروح القدس ومنحاها لنا، تصيرُ مجرد تصاوير خارجية بالنسبة إلينا، مثلما يبقى دور الممثل على المسرح أمراً خارجياً بالنسبة إليه.

بعد اكتشافنا المدخل الصحيح، يجب أنْ نفسّر هذا الإرتباط الذي يظهر، حتى للمؤرخين واللاهوتيين، أنه ارتباط «عَرَضيٌّ» ناتج عن عدد من التطورات التاريخية المحضة، وليست له أية أهمية حقيقية بالنسبة إلى قانون إيمان الكنيسة (Lex Credendi).

من الواضح أنّ المشكلة الأولى تتعلّق بالزيّاح الذي يلي

المعمودية. فبعد أن توقّف عن كونه زيّـاحاً إلى الكنيسـة وإلى داخل سر الشكر، صار في الممارسة الليتورجيـة الحاليـة، ومن وجهة نظر الكثيرين، مجرّدَ مُلحق لطقس المعمودية، ولا يضيف شيئاً إلى معنى المعموديـة نفسها. ومهمتنـا الأولى أنْ نبيّن أنَّ الزياح الذي يلي المعمودية يبقى، حتى في شكله الحاضر، جزءاً ضرورياً من ليتورجيا المعمودية، وأنه الظهور النهائي لمعناها.

ترنِّم الكنيسة خلال الزياح الذي يلي المعمودية: «أنتم الذين بالمسيح اعتمدتم، المسيح قد لبستم». وهذه الترنيمة نفسُها تَحِلّ محلَّ التريصاجيون (التسبيح المثلّث التقديس) في قداس الفصح (وكذلك في الأعياد التي كانت الكنيسة الأولى تُعمِّد فيها، أي الميلاد والظهور وسبت لعازر). ولكن حسب الممارسة الليتورجية القديمة كان التريصاجيون («قدوس اللّه، قدوس القوي، قدوس الذي لا يموت، إرحمنا») هو بالتحديد ترنيمةَ الدخول، والنشيدَ الإفتتاحي، أي الترنيمة التي تُنْشِدها الجماعة المؤمنة لدى دخولها إلى الكنيسـة، إستعداداً منهـا لسماع الإنجيـل والإحتفـال بسر الشكر. أما خدمة الأنتيفـونات الثـلاث، التي تسبق اليوم مـا نسميه «الدخول الصغير»، فكـانت تُنشد في بعض المنـاسبات فقط، وخارج الكنيسة أو في الطريق إليها. فـ«الدخول الصغير» كان دخولاً حقيقياً إلى الكنيسة. والتريصاجيـون كان الـترنيمة المعـبّرة عن معنى هذا الـدخـول بـوصفـه دخـولاً إلى «قـدس الأقداس»[٣]. وما إبدال التريصاجيون في يوم الفصح بـترنيمة

الزياح الخاص بالمعمودية، سوى إشارة واضحة إلى أنّ المعمودية كانت، في فكر الكنيسة الأولى وممارستها، تتصل عضوياً بالإجتماع الإفخارستي، وتجد تحقُّقَها في «الدخول إلى الكنيسة» وإقامة سر الشكر؛ وإلى أنَّ الزيّاح والدخول اللذين يليان المعمودية كانا يدشّنان احتفال الكنيسة بقيامة المسيح. وهذا ما يتضمنه بوضوح طقسنا الحالي للمعمودية. فالزياح حول الجرن يسبق مباشرةً الفصلين اللذين يُقرآن من الرسائل والإنجيل، أي القسم الأول من سر الشكر، كما أنّ هذين الفصلين نفسيهما فصحيان، فهما اللذان يقرآن في خدمة السبت العظيم المقدّس.

إنّ المعنى الفصحي والإفخارستي للزياح الذي يلي المعمودية، يظهر أيضاً في الزياح الفصحي الحالي. ولكنّ مدخلنا إلى فهمه، والرمزَ الأساسي له، هو رمز «الباب المغلق». وسبب عدم فهم هذا الرمز، الذي رأينا أنه قد أُبدل برمز توضيحي بحت عن النسوة الواقفات عند القبر، عائدٌ إلى نَقْلِ تسمية «الباب الملوكي» في تاريخ متأخر، من باب الكنيسة إلى باب الأيقونسطاس. ولكن في الفترة التي سبقتْ ذلك ـ وفيها وصلتْ ليتورجيا المعمودية إلى ملء تعبيرها الفصحي ـ كان بابُ الكنيسة الرئيسي هو الذي يدعى «البابَ الملوكي». فبالنسبة إلى المؤمنين كانت الكنيسة كلُّها، لا الهيكل وحده، رمزاً وتعبيراً عن ملكوت اللّه، وكان التجديدُ في المعمودية والمسحةُ بالروح القدس هما اللذان يفتحان الباب المؤدي إلى هذا الملكوت، أي البابَ الذي

أغلقتْه الخطيئة وغُرْبَةُ الإنسان عن اللّه. فالمعمودية بوصفها عطيةَ القيامة وخبرتَها، هي تثبيت قيامة المسيح، والبرهان «الوجودي» الوحيد على أنَّ المسيح قد قام فعلاً، وهي التي تنقُل حياته الناهضة من بين الأموات إلى الذين يؤمنون به. لذلك يتلقّى المعتمدون الجدد الإعلانَ السارّ: «المسيح قام!»، من بداية الزيّاح حتى وصولهم إلى «الباب المغلق». وهذا الإعلان هو الشهادة لما تمّ منذ قليل في المعمودية، وهو الذي يفتح الباب و يُدشِّن احتفال الكنيسة بقيامة المسيح. وهذا الإحتفال، أو الليل الذي وصفه القديس غريغوريوس بأنه «نيّر أكثر من النهار»، والذي هو الذروة والقطب والنقطة العليا في حياة الكنيسة كلِّها، ليس احتفالاً بحدث من الماضي وحسب، بل بملكوت اللّه نفسه، الذي دشّنه ذلك الحدث وجعله حياةَ الكنيسة وفرحَها. وهكذا تحقّق المعمودية ذاتَها بوصفها زيّاحاً إلى الكنيسة وإلى سرّ الشكر، أي إلى الإشتراك في فصح المسيح «على مائدته في ملكوته» (لو ٢٢: ١٥ ـ ١٦، ٢٩ ـ ٣٠).

أما المشكلة الثانية المتعلّقة بالزياح الذي يلي المعمودية، فعائدة إلى أنّ الكنيسة تبدو وكأنّها تحتفل بالفصح مرتين: الأولى في مساء الفصح، وتشمَل خدمةَ القديس باسيليوس وطقسَ ارتداء الحلل البيضاء بدل الملابس الداكنة، والقراءاتِ الفصحيةَ وما يتخلّلها من فرح فصحي واضح. والثانية هي خدمة نصف الليل، وتشمَل الزيّاحَ الفصحيّ وصلاةَ السحر وخدمةَ القديس

يوحنا الذهبي الفم. والواقع أنّ هذا الإحتفال المزدوج، الذي نجد نظيراً له في ترتيب عيدي الميلاد والظهور، وهما بدورهما من الأعياد التي يغلب عليها طابع المعمودية، لم يُفسَّر بشكل ملائم. فمعظم تفاسيره كانت تاريخية، وحتى أرخيولوجية، والحال أنّ «المدخل» الصحيح إليه **لاهوتي أيضاً**: إنه متعلّق بخبرة الكنيسة الأولى للمعمودية بوصفها سراً فصحياً، وللفصح بوصفه احتفالاً بالمعمودية[٤].

ذكرنا أكثر من مرّة أنّ الكنيسة الأولى كانت تقيم معمودية الموعوظين خلال السهرانية الكبرى لعيد الفصح، أي أنّ المعمودية كانت جزءاً متمّماً لليلة المقدّسة (nox sancta). والواقع أنّ السهرانية كانت تبدأ بوصفها الخاتمةَ المهيبةَ لفترة تعليم الموعوظين، أي فترة التهيئة للمعمودية. وهذا العنصر التعليمي الذي يسبق المعمودية ما يزال واضحاً في صلاة الغروب ليوم السبت العظيم المقدّس، وبشكل خاص في القراءاتِ الخمسَ عشرةَ المأخوذةِ من العهد القديم. فهذه القراءات ليست «أمثالاً» عن القيامة فقط، بل عن المعمودية أيضاً، أو بالأحرى عن **الخلاص** بوصفه **عبوراً** (من العبودية إلى الحرية، من الموت إلى الحياة، من الأرض إلى السماء). وفي ختام هذا التعليم الأخير والمهيب، كان المرشحون للمعمودية يُقادون في زيّاح إلى «بيت المعمودية»، فيما الجماعة المؤمنة تواصل «سهرانيّتها»، أي «انتظارها» لعودتهم، لكي يتحقّق الفصح

إفخارستياً. وهذا يعني أنه لم يكن هناك سوى احتفال واحد يشمَل: السهرانية، إقامة المعمودية، الزياح ثم سر الشكر.

والواقع أنَّ عاملاً خارجياً، أيْ عاملاً تاريخياً، هو الذي غيّر هذا الإحتفال. فبعد أنْ كان في البدء احتفالاً واحداً شاملاً، صار مؤلفاً من خدمتين: خدمةٍ يجب أنْ تتم، حسب التعليمات الطقسية، مساءَ السبت العظيم المقدّس، أي مساءَ الفصح؛ وخدمةٍ ثانية هي التي تؤلف اليوم الإحتفال الفصحي بالمعنى الضيق للكلمة. وهذا العامل كان ازديادَ عدد الموعوظين، وسببه إعتناق الأمبراطورية الدين المسيحي وتحوُّل سكانها إليه. وهكذا راحت صعوبة تعميد كل المرشحين في يوم واحد واحتفال واحد، تظهر شيئاً فشيئاً. وقد أدّى ذلك إلى أمرين: الأول هو زيادة عدد الأيام التي تقام فيها المعمودية، فصارت أعياد الميلاد والظهور وسبت لعازر «أعياداً للمعمودية»، وحتى العنصرة نفسها خُصِّصتْ للمعمودية في فترة معينة. أمّا الأمر الثاني فهو تعديل الليتورجيا الفصحية وقسمتها إلى قسمين: **المعمودية**، و **الفصح (بالمعنى الضيق للكلمة)**.

وقد أدّى هذا التعديل، الذي كان ضرورياً بسبب الحاجات العملية، إلى تعمّق لاهوتي خلّاق للحس الليتورجي في الكنيسة، مما أوجد فيها ترتيباً طقسياً جديداً للفصح، يُشكِّل - دون أيّ شك - أعظَم مأثرة روحية للتقليد الليتورجي البيزنطي، و«ظهوراً» ليتورجياً فريداً لسر الخلاص كلّه.

والحقيقة أنّ الكنيسة لم تُبْعِد المعمودية عن الإحتفال الفصحي، ولم تجعلْها خدمة خاصة بـ«المعتمدين» (وهو الحل الذي تمّ تبنّيه لاحقاً، في زمن الإنحطاط الليتورجي، ولا يزال مسيطراً على ممارستنا الليتورجية)، بل جعلتْ لذلك الإحتفال قطبين اثنين، يعبّران عن خبرة الفصح المزدوجة: خبرتِه بوصفه **النهاية**، وخبرتِه بوصفه **البداية**. فالفصح هو نهايةُ تاريخ الخلاص، أي نهايةُ تلك السلسلة الطويلة من **العبورات** التي هَيَّأَتْ وتَحَقَّقَتْ في العبور الأخير الذي أنجزه المسيح، وأَنْجَزَه فيه كلُّ الذين يؤمنون به. والفصح هو أيضاً بدايةُ ملكوت اللّه، أي بدايةُ ذلك «النهار الذي لا يغرب» أو «النور الذي لا يعروه مساء».

في مساء السبت المقدّس تحتفل الكنيسة بـ«فصح النهاية». فذلك اليومُ هو اليومُ السابع، «السبتُ المبارك»، اليومُ الذي يرتاح فيه ابن اللّه بعد إنجازه عملَ الخلاص وإعادةَ الخلق. إنه بالفعل اليوم الأخير من الزمن القديم، أي نهايةُ العالم القديم. والمعمودية تُشركنا في هذه النهاية المباركة، وفي ذلك الإحتفال المسائي الذي تكتمل فيه كلّ التهيئات. ولكنّ المساء الذي ينتهي عنده يومٌ ومرحلةٌ هو بالنسبة إلى الكنيسة إعلانٌ لليوم التالي وبدايةٌ له، لذلك فإنها حين تحتفل بقيامة المسيح بوصفها نهايةً وتدشيناً، تُعلن وتُدشِّن في الوقت نفسه احتفالَها بالقيامة بوصفها بدايةً. فخدمة نصف الليل ليست سوى فيضٍ دائمٍ

من الفرح الذي تصفه صلوات الفصح بأنه فرحٌ «ببدء حياة أخرى أبديَّة»، أي ببدء ملكوت اللّه في حياتنا نفسها. وهكذا يُظهِر الفصح، في الإحتفال المسائي الإعتمادي، أنَّ زمن الكنيسة وحياتها هما **ظهور النهاية**. أما في الإحتفال الليلي الأخروي، فيُظهِر أنهما **البداية**.

هذه هي المدلولات الزوحية واللاهوتية للزياح الذي يلي المعمودية. ففيه ينكشف الجوهر الحيوي، وغير الجامد، للحياة الجديدة التي أُخذتْ في المعمودية وخُتِمَتْ في سر المسحة، وفيه تظهر تلك الحياة الجديدة بوصفها نهايةً تتحوّل دائماً إلى بداية، أي بوصفها «عبوراً» من «هذا العالم» إلى ملكوت اللّه، و«زيّاحاً» نحو «النور الذي لا يعروه مساء»، نور أبدية اللّه. وهذا الزياح هو الذي يربط المعموديَّة، سرَّ التجديد، بالإفخارستيا، سرِّ الكنيسة: أي السرِّ الذي يحقّق الكنيسة بوصفها حضورَ ملكوت اللّه في «هذا العالم» وعطيَّته له. لذلك نحن مدعوون الآن إلى توضيح هذا الإرتباط.

ب ـ المعمودية وسر الشكر

إنّ البنية المثلّثة لليتورجيا الإنتماء إلى الكنيسة (المعمودية ـ المسحة ـ سر الشكر) الظاهرةَ بوضوح في التقليد الليتورجي

القديم، تُركتْ وأُهْمِلَتْ في اللاهوت والممارسة الليتورجية، منذ زمن طويل، حتى أنَّ مجرّدَ الكلام عليها الآن، قد يعتبرُهُ الكثيرون «بدعةً» خطرة. ولكن من الضروري أنْ نفعل هذا، لا بسبب حب رومانسيّ أو أرخيولوجيّ للماضي، ولا رغبةً منا في رؤيته «مستعاداً» بشكل مصطنع (وكل الإعادات هي دائماً مصطنعة)، بل لتأكّدنا من أنّنا لن نُدرك ونفهم معنى المعمودية الكامل إلّا داخل هذه البنية الأصلية.

كانت أسرار المعمودية والمسحة والشكر «تتواجد معاً» في التقليد القديم[٥]، وتشكّل سلسلة ليتورجية واحدة و«ترتيباً طقسياً» واحداً، لأنّ كل سرّ منها يتحقّق في الآخر، بشكل يتعذّر معه فهم الواحد منها فهماً كاملاً إذا فُصل أو عُزل عن السرَّيْن الآخرَيْن. وإذا كان سر المسحة، كما حاولنا أنْ نبيّن، يحقّقُ المعمودية، فإنّ سرَّ الشكر هو الذي يحقّق المسحة المقدّسة. والتحقيق هنا لا يعني «سريان المفعول» ـ فكل سرٍّ هو «ساري المفعول» بذاته ـ ولكنه يعني الصلة الروحية والفعالة والوجودية، القائمةَ بين هذه الأسرار في الحياة الجديدة التي أخذناها من المسيح. في المعمودية نولد ثانية بالماء والروح، فتجعلنا هذه الولادة «أهلاً» للروح القدس ولعنصرتنا الشخصية. أمّا موهبة الروح القدس فـ«تفتح» لنا المدخل إلى الكنيسة، أي إلى مائدة المسيح في ملكوته. إننا نعتمد لكي نأخذ الروح القدس؛ ونأخذ الروح القدس لكي نصير أعضاءَ حيةً في جسد المسيح وننموَ

داخل الكنيسة حتى نبلغَ ملءَ قامة المسيح.

يبدو أنَّ كثيراً من الناس لا يفهمون هذه **العلاقة الأسرارية المتبادلة**، ولا يدركون لماذا كان سر الشكر بالنسبة إلى الآباء «سرَّ كلِّ الأسرار»، والتحقيقَ البديهيَّ لكل منها. وسبب ذلك أنّ تأثرهم بلاهوت ثابتٍ يمنعهم من فهم المعنى الحقيقي لسر الشكر بالنسبة إلى الكنيسة وإلى حياتها. فعندهم أنَّ سر الشكر واحدٌ من الأسرار، ووسيلةٌ من «وسائل النعمة» العديدة، وأنَّه مثلُها جميعاً يهدِف إلى تقديس المؤمنين شخصياً. ولكن ما لا يفهمونه هو المعنى الفريد لسر الشكر بوصفه سرَّ الكنيسة، أي العملَ الذي فيه ومن أجله تصير الكنيسة «ما هي»، فتتجلّى وتحقّق ذاتها بوصفها جسداً للمسيح وهيكلاً للروح القدس وتحقيقاً لملكوت اللّه في «هذا العالم». لا يفهمون هذا لأنَّ اللاهوت القانونيّ والمدرسيّ «المتأثر بالغرب»، والذي طَبَعَ الممارسة الإفخارستية المعاصرة بطابعه، قد اخْتَزَلَ منذ زمن بعيد سرَّ الشكر إلى «حقيقةٍ» واحدة، هي إستحالة الخبز والخمر إلى جسد المسيح ودمه، مقصياً كل مظاهر هذا السر وأبعاده الأخرى. لذلك لا تعالج كُتَيِّباتنا اللاهوتية سوى مسألة «استحالة» العناصر وتوزيعها بشكلٍ مناولة ـ شخصية وفردية ـ للمستحقين والراغبين. فلا عجب إذاً، أنْ يكون ثمة تجاهلٌ حقيقي للصلة العضوية القائمة بين سر الشكر والأسرار الأخرى ـ وخاصة المعمودية ـ، وأنْ يتوقّف سر الشكر عن كونه السرَّ الذي اعتبره

الآباء القطبَ والمصدر والتحقيق لكامل حياة الكنيسة، وليس لحياتها «الليتورجية» وحسب، لأنه سرُّ اعتلانها، وسرُّ بنائها.

ولكننا نجد منطلقاً مختلفاً تماماً في التقليد الأرثوذكسي الحقيقي، الذي يَظْهر قبل كل شيء في سرِّ الشكر نفسه وفي ترتيبه الطقسي. فهذا التقليد يرى في الإستحالة والمناولة تحقيقاً وتتويجاً وذروةً لليتورجيا الإفخارستية بكاملها، أي أنهما يحقّقان الكنيسة بوصفها الخليقة الجديدة التي افتداها المسيح، وصالحها مع الله، ووهبها مدخلاً إلى السماء، وملأها من المجد الإلهي، وقدَّسها بالروح القدس، حتى صارت مؤهلةً ومدعوةً إلى الإشتراك في الحياة الإلهية، أي في تناول جسد المسيح ودمه.

من الواضح أنّ هذا الفهم وهذه الخبرة لسر الشكر يظهران أنّه تحقيق ضروري وبديهي للمعمودية. يقال لنا إنَّ المعمودية تُدخلنا إلى الكنيسة وتُوحّدنا بها، ولكن إذا كان كيان الكنيسة وجوهرها النهائيان يعتلنان في سرِّ الشكر ومن خلاله، وإذا كان سر الشكر هو حقاً سرُّ الكنيسة، وليس واحداً من أسرارها وحسب، فإنّ الدخول إلى الكنيسة يجب أنْ يعني حتماً الإنتماء إلى سرّ الشكر، كما أنّ سرَّ الشكر يجب أن يكون بالضرورة تحقيقاً للمعمودية. وأفضلُ طريقة لفهم هذا الأمر هي متابعة المعتمدين الجدد وهم يدخلون إلى الكنيسة في «زياح»، وينضمون إلى جسد المؤمنين الواحد، ثم يبدأون جميعاً اشتراكهم في الإحتفال الشكريّ.

والواقع أنّ دخولهم هو، في المقام الأول، فعل انتماء إلى الجماعة الملتئمة، أي إلى **الكنيسة** بالمعنى الأساسي والحرفي للكلمة اليونانية ἐκκλησία وهو الإجتماع والإلتئام. فخبرتهم الأولى للكنيسة ليست خبرة لشيء مجرّد أو لفكرة، ولكنها خبرة لوحدة حقيقية ومحسوسة بين أشخاص، يتّحد كل منهم بالآخر، ويشكّلون عائلة واحدة وجسداً واحداً ورفقة واحدة، لأنّ كلاً منهم متّحد بالمسيح. وهكذا يكون سرُّ الشكر، قبل كل شيء، **إجتماعاً**، والأفضل أن نقول إنّه هو الكنيسة نفسها بوصفها وحدة في المسيح. وهذا الإجتماع **أسراري** لأنه يكشف الوحدة غير المنظورة في المسيح ـ أي حضوره في وسط هؤلاء الذين يؤمنون به ويحبونه، وفيه يحبون بعضهم بعضاً ـ ويجعلها وحدة مرئية و«حقيقية»، ولأنّ هذه الوحدة هي حقاً **وحدة جديدة**، تعبّر عن انتصار المسيح على «هذا العالم» الذي يكمن شرّه في الإبتعاد عن الله، أي في الشقاق والتشرذم والعداوة والإنقسام.

هذه الوحدة الجديدة التي يُعلنها الإجتماع للمعتمدين الجدد المنضمين إليه، لا تقتصر على شعب الكنيسة فقط. فهؤلاء الذين تركوا العالم وراء أبواب الكنيسة، يجدون العالم نفسه مطهّراً ومتجلّياً وممتلئاً من جديد بالجمال والمعنى الإلهيين، أي أيقونةً لملكوت الله. إنّه ليس اجتماعاً لبعض «الهاربين» من العالم الذين يتمتعون بمرارة هروبهم منه ويغذّون كرههم له. إستمعوا إلى مزاميرهم وترانيمهم، وتأملوا الجمال الشفاف في

أيقوناتهم وحركاتهم وكامل احتفالهم، تجدوا الفرح الكونيَّ يتخلَّلُها كلَّها، والطبيعةَ بأسرها ـ في مادتها وزمانها، في أصواتها وألوانها، في كلامها وصمتها ـ تسبِّحُ وتعبدُ الله، وفي هذا التسبيح تعود كما كانت: سرَّ شكرٍ، سرَّ وحدةٍ، سرَّ خليقةٍ جديدة.

كلمة الله: لقد سمعها المعتمدون الجدد عندما كانوا موعوظين، ولكنهم الآن، وللمرة الأولى، لا يسمعونها من الخارج، بوصفها دعوةً ووعداً أو كلمة عن الله، بل من الداخل، لأنهم صاروا من «أبناء وطن القديسين ومن أهل بيت الله» (أفسس ٢ : ١٩). ويمكنهم الآن أنْ يعيشوا بحسب الكلمة، وأنْ ينموا في فهمها. **وهكذا يكشف سر الشكر أنَّ الكنيسةَ هي سرُّ الكلمة.**

تقدمة الخبز والخمر: الحياةُ نفسها تستعاد بوصفها توجّهاً بالقرابين إلى الله. وهذا التوجّه هو الذي يوحِّدنا مع ذبيحة المسيح وبذلِهِ ذاتَهُ، أي مع الذبيحة الكاملة التي تشمل حياتنا كلَّها وحياة العالم بأسره. **وهكذا يُظهر سر الشكر أنّ الكنيسة هي سرُّ التقدمة.**

قبلةُ السلام والإعتراف بالإيمان: نتبادلُ محبةَ الله التي «انسكبتْ في قلوبنا بالروح القدس المعطى لنا» (رومية ٥ : ٥)، ونعترف بالحقيقة التي تحرّرنا وتجعلنا «أبناء النهار وأبناء النور».

وهكذا يُظهر سر الشكر أنَّ الكنيسة هي وحدة في الإيمان والمحبة.

تقريب الذبيحة: إنّه تحقُّق الكنيسة، وتحقُّق العالم كلِّه في الكنيسة، عبر فعل واحد ونهائيّ يشمل الكل، فعلُ شكر وعبادة وتذكُّر وترقُّب. إنّه الفعل الذي يختصر الحياة كلَّها والزمن كلَّه والوجود كلَّه، فيأخذنا إلى الأبدية، ويوقفُنا ـ في المسيح ـ أمامَ عرش الله، حيث نقدِّمُ له إفخارستيا المسيح الأبديَّة.

إنّ الكنيسة في بيتها الآن. فالروح القدس الذي ينزل عليها، يُصعدها إلى السماء. وهناك، على مائدة المسيح في ملكوته، تعرف أنَّ تقدمتها من الخبز والخمر قد استحالت إلى جسد المسيح ودمه، وصارت اشتراكاً في ناسوته المتألّه وفي الحياة الإلهية التي «لا تنضب». ويشترك المعتمدون الجدد في كل هذا. فقد اعتمدوا حتى أنهم، بعد موتهم مع المسيح، يشتركون في حياته الناهضة من بين الأموات. وسر الشكر هو الذي يجعل هذه الحياة الناهضة تتجلّى، وينقلها إلى الكنيسة، جاعلاً أعضاءها شهوداً للأمور العتيدة.

يمكننا أنْ نفهم الآن لماذا كان الإنفصال التدريجيُّ بين المعمودية وسرِّ الشكر، لاهوتياً وليتورجياً، أكثر من مجرد انحراف خارجيّ عن التقليد القديم. فالواقع أنه يشوِّه السرَّيْن كليهما، لا في ملئهما الموهوب، الذي لا يتأثّر بأخطائنا ونواقصنا، بل في

فهمنا واقتبالنا لذلك الملء. فبعد أن جُعلت المعمودية طقساً مستقلاً ومتمتعاً باكتفاء ذاتي، لم تعد تُختَبَر بوصفها الدخولَ الحقيقي إلى الكنيسة، والمصدرَ الدائم لحياتها وللحياة فيها. أمّا سرُّ الشكر فإنّ فصله، أي «قَطْعَه» عن سائر الأسرار، هو المسؤول قبل كل شيء آخر، عن اختزاله إلى مجرد خدمة و«وسيلة للنعمة» من بين خدم ووسائل متعددة، وعن توقّفنا عن فهمه واختباره بوصفه سرَّ الكنيسة.

ولكنّ ليتورجيا المعمودية، حتى في شكلها الحالي، تدلّ على أنها تتجاوز ذاتها، وتذكّرنا بتوجهها الجوهري نحو الكنيسة. ونجد هذين «التجاوز» و«التوجه» في القراءتين التاليتين للزياح حول الجرن (الرسالة: رومية ٦ : ٣ ـ ١١، والإنجيل: متى ٢٨ : ١٦ ـ ٢٠) فهما ليستا مجرَّد «تفسيرين» للمعمودية، على غرار التفاسير الكتابية التي كانت تُعطى قبل المعمودية، وتشكّل جزءاً أساسياً من التعليم الذي يهيّء لها، ولكنهما ـ قبل كل شيء ـ إعلان عن «جِدَّة الحياة»، وعن «مضمون» الحياة الجديدة الذي يُؤخذ في المعمودية. إنَّ ثمرةَ المعمودية وتحقّقها الفعلي هما حياة جديدة، وهي ليست مجرّد حياة فضلى، أو حياة أكثرَ أخلاقيةً أو أكثرَ تديّناً، بل حياةٌ مختلفةٌ «كيانياً» (أنطولوجياً) عن الحياة «العتيقة». وهذا الإختلاف، أي مضمون هذه الجدة، هو في كونها حياة مع المسيح: «. . . فإذا كنا قد مُتنا مع المسيح، فإننا نؤمن بأننا سنحيا معه» (رومية ٦ : ٨). حياة المسيح

الناهضة من الموت هي التي تُعطى لنا وتصير حياتنا وقيامتنا. والكنيسة هي، بالتحديد، حياتُنا في المسيح، وحياةُ المسيح فينا، وليس لها أيُّ وجود أو أيَّة غاية أو أية حياة سوى أن تكون هي «المسيح فينا، ونحن في المسيح»، لأنه سيكون «معنا طوال الأيام إلى انقضاء الدهر» (متى ٢٨ : ٢٠). ولهذا السبب فإنّ سرَّ حضور المسيح ومجيئه، سرَّ إشراكه إيّانا في حياته الناهضة، هو بالفعل سرُّ الكنيسة، وتحقيقُ المعمودية .

ج ـ طقوس اليوم الثامن[٦]

إنّ الطقسين الأخيرين في ليتورجيا المعمودية ـ غسلَ الميرون المقدّس وقصَّ الشعر ـ يقامان الآن في الإحتفال نفسه، وبعد قراءة الإنجيل. ولكنهما في الواقع يندرجان تحت عنوان «طقوس اليوم الثامن». وقد كانت الكنيسة الأولى تقيمهما فعلاً في اليوم الثامن، أي يوم الأحد الذي يلي الإحتفال الفصحي بالمعمودية، لأنّ المعمودية نفسها كانت آنذاك متصلةً بالفصح. وعلى الرغم من أنَّ أحداً لا يهتم الآن بالإشارة إلى «اليوم الثامن»، فإنّ هذه الإشارة بالذات هي «المدخل» إلى فهم هذين الطقسين فهماً صحيحاً[٧]

لم تكن ليتورجيا المعمودية، في التقليد القديم، تنتهي بانتهاء

ليلة الفصح. لأنّ المعتمدين الجدد كانوا يجتمعون في الكنيسة يومياً، طوالَ الأسبوع التالي، ويتلقون «تعليم الأسرار = mystagogia». وكان هذا **التعليم** يركز على تفسير سر الشكر الذي كانت الكنيسة تحجبه عن الموعوظين، لاعتقادها الراسخ بأنّ المعمودية وحدها تنوِّر فكر الإنسان وقلبه، وتجعله قادراً على الإشتراك في سر الكنيسة، أي قادراً على **التذوُّق والرؤية**. وكما أنّ ليتورجيا «الفصح الثلاثي الأيام» قد تَطوَّرتْ في ارتباط مع طقوس المعمودية، فإنّ هذا الأسبوع الذي يتم فيه **تعليم الأسرار** هو أساس «أسبوع التجديدات» الحالي ذي البنية الليتورجية الفريدة، القائمة على تكرار خدمة الفصح يومياً مع تبديل «اللحن». وكل التعليمات الليتورجية تساهم في جعل هذا الأسبوع الفريد امتداداً متواصلاً وبهيجاً للإحتفال الفصحي نفسه. فهذا الأسبوع ـ وهنا المسألة كلها ـ ليس مجرَّد فترة مخصّصة لبعض التعليم الإضافي، بل هو نفسه جزء من ذلك التعليم، أي «ظهور» أمر ضروري لمعنى المعمودية، ولـ «جدّة الحياة» المأخوذة فيها. وهذا الظهور متعلّق **بالزمن**، لذلك يُجعل ممكناً عن طريق الزمن، أي عن طريق تلك الرموز الكتابية العددية إلى الزمن، والتي من دونها يتعذّر فهم الخبرة الليتورجية للكنيسة الأولى.

نجد في الإعلان الكتابي أنّ العدد سبعة هو قاعدةٌ للعالم ورمزٌ إليه. فهو يرمز إلى العالم كما خلقه الله، أي العالم الكامل والناجز

والذي هو «حسن جداً»، وإلى العالم الذي أفسدته خطيئة الإنسان، فصار «هذا العالمَ» الخاضعَ للشر والموت؛ وأخيراً إلى العالم بوصفه «تاريخ الخلاص»، أي مكان عمل الله الخلاصي وموضوعه. واليوم السابع، الذي يقيس زمن العالم و«ينظّم» حياته، هو خبرةُ كل هذه الأمور والتعبيرُ عنها. إنه اليوم الذي استراح فيه الله من كل أعماله، اليومُ الذي باركه الله، لذلك يكون يومَ ابتهاج الإنسان بالله وبالخليقة بوصفها شركة مع الله. إنه ليس نهايةَ العمل الحقيقية، بل مجرد توقف عنه، أي استراحةٌ فرضها العمل نفسه، لذلك يكون تعبيراً عن عبودية الإنسان للعالم. إنَّه يُذكِّر الإنسان بالله، عندما يكشف له غربته عن الله وعبوديته للعالم، لذلك يكون يومَ ترقُّب عند الإنسان، يوم رجائه الفداء والتحرُّر، وانتظاره اليوم الذي يلي «السبعة»، أي اليوم الذي يلي الرتابةَ الزمنيةَ الخاليةَ من المعنى وذاتَ الأفقِ الواحد، ألا وهو أفق الموت والدمار.

ويأتي هذا «اليومُ الجديد» ويُدشَّن بقيامة المسيح. فبعد أنْ أَتَمَّ المسيح تاريخَ الخلاص، وأعاد خلق الإنسان والعالم في نفسه، واستراح في السبت المبارك، قام ثانيةً من بين الأموات في «اليوم الأول بعد السبت». وفي ذلك اليوم بدأ زمن جديد، يعرف المؤمنون أنه ـ على الرغم من بقائه ظاهرياً داخل الزمن «القديم» لهذا العالم، وقياسه بالعدد سبعة ـ زمنٌ جديد حقاً، لأنه يتّجه نحو الأبدية، ويَشِفُّ عن ملكوت الله، ويجعل حضور

الملكوت وقوّته وفرحه ظاهرة بوضوح في «هذا العالم». أمّا رمز هذا الزمن الجديد في الكنيسة الأولى وكتابات الآباء والتقليد الليتورجي فهو العدد **ثمانية**. صحيح أنّ اليوم الثامن لا وجود له في زمن «هذا العالم»، أي في الزمن «القديم» الذي لا بدّ أنْ يُقاس بالعدد سبعة، ولكنه موجود فعلاً في خبرة الكنيسة، بل إنّه بالتحديد «مركز» تلك الخبرة. فمنذ البداية كان المسيحيون يجتمعون بوصفهم «كنيسة»، لكي يحتفلوا بسرِّ الشكر في **اليوم الأول** من الأسبوع، أي اليوم الذي يلي اليوم السابع. وهذا اليوم هو، بلغة «هذا العالم» أحدُ الأيام السبعة، أي أنه يخصُّ زمن هذا العالم. ولكنّ معنى ذلك الإجتماع، والإحتفال المقام فيه، هو أنّ الكنيسة كانت تختبر نفسها فيه بوصفها كنيسةً صاعدة إلى السماء، أي محقّقةً لذاتها خارجَ الزمن، ومشتركةً على مائدة المسيح في ملكوته الأبدي. لقد اختبرتْ اليوم الأول من زمن «هذا العالم» بوصفه «اليومَ الثامن» ـ اليوم الذي يتجاوز الزمن، والسبعة، وهذا العالم في آن ـ أي يومَ اشتراك الكنيسة في «النور الذي لا يعروه مساء»، نور الملكوت. وهذه الخبرة التي عبّرتْ عنها الكنيسة الأولى بتسمية يوم الأحد «يومَ الربّ»، أي يومَ صعود الكنيسة إفخارستياً إلى السماء، هي الخبرةُ التي تشكّلَتْ منها الحياةُ الليتورجية كلُّها، والتي ما تزال تتشكّل منها، رغم جهل أكثرية المسيحيين الساحقة.

يمكننا أنْ نعود الآن إلى أسبوع التجديدات، وإلى معناه في

ليتورجيا المعمودية. فقد كان القصد من هذا الأسبوع أنْ يمنح خبرة الزمن هذه للمعتمدين الجدد، وكان هو نفسه «ظهور» وعطية هذه الخبرة: خبرة الحياة الجديدة على أنها بالفعل ليست من هذا العالم، وعطية الكنيسة في «وطنها الأصلي»، في ملئها السماوي، أي عطية الملكوت نفسه. ففي هذه الأيام السبعة يتحقّق كامل الزمن بوصفه أبدية، بعد أن صار الزمنُ نفسه فصحاً دائماً و«فرحاً وسلاماً وبِرّاً في الروح القدس». وحتى اليوم، فإنّ القليلين الذين يُتاح لهم فَرَحُ الإشتراك في خدمات هذا الأسبوع الفريد يعرفون أنهم، في هذا الفصح الدائم، يَخْتَبرون جوهرَ الكنيسة النهائيّ، ويتذوّقون «ما لم تَرَهُ عين، ولم تسمع به أذن... ولكنْ ما أعدّه الله للذين يحبونه».

غير أنَّ هذه الخبرة يجب أنْ تنتهي، لأنّ المعتمدين الجدد يجب أنْ يعودوا إلى العالم. صحيحٌ أنّ الكنيسة «ليست من هذا العالم»، ولكنها موجودة «في هذا العالم»، حيثُ أَسَّسها المسيح وأرادها أنْ تبقى حتى اكتمال العالم نفسه. ومهمتها أنْ تشهد للمسيح في العالم الذي لا خلاصَ له إلاّ في المسيح، وأنْ تُكْمِلَ عمله الخلاصي بجعله حاضراً، وبإسماع كلمته، وإعلان ملكوته وإظهاره. لولا صعود الكنيسة إلى السماء، وتحقيقها لذاتها بوصفها جسد المسيح وهيكلَ الروح القدس، وبعبارات أخرى، لولاَ تَرْكها «هذا العالم» الذي هو طريقها ومسيرتها وترقُّبها لملكوت الله، لما كان لديها شيء تشهد له. ولولا عودتها إلى

العالم، لما أنجزتْ رسالتها الإلهية، ولما كانت عمل المسيح وذبيحته. ومن هنا هذه الوتيرة المزدوجة في حياة الكنيسة: **الإنسحاب من «هذا العالم» إلى «اليوم الثامن» لملكوت الله، والعودة إلى زمن «الأيام السبعة» وواقعها. وهذا هو سبب انتهاء** ليتورجيا المعمودية بطقسين يعبّران عن تلك العودة، ويدلاّن على بدء الحياة المسيحية بوصفها رسالةً وشهادة.

يقام هذان الطقسان في اليوم الثامن الذي يلي المعمودية، مما يعني أنّ هذه البداية هي بالفعل عودة. فمن عمق الخبرة الفصحية، أي الخبرة الجوهرية للكنيسة، يُؤمَر المعتمدون الجدد بالعودة ويُرْسَلون إلى العالم. وهذا الأحد، وهو الأول بعد الفصح، يسمّى «الأحد الجديد»، بمعنى أنّ «الدهرَ الجديد»، الذي تجلّى وبدأ في الفصح، يبقى - بشكل أسراريّ - حاضراً وحقيقياً وفاعلاً في الزمن «القديم» لهذا العالم، وأنه القوةُ التي تتيح للكنيسة ولأعضائها، إنجاز مهمتهم ورسالتهم في العالم. يبدأ زمن ما بعد الفصح، ولكنه زمن يتخلّله فرحُ الفصح ونورُه، والقوة الناشئة منه، وهي القوة التي تجعله مصدر الحياة وكلِّ فعل فيها. والمعتمدون الجدد يُرْسَلون الآن إلى هذا الزمن الذي يقوم على التوتر والحرب ما بين القديم والجديد، فينا وفي العالم وفي الحياة.

د ـ غسل الميرون المقدّس

غسل الميرون المقدّس هو الطقس الأول الذي يهيء المعتمد الجديد لتلك الحرب، مظهراً أنّها هي مضمون الحياة المسيحية:

وفي اليوم الثامن يؤتى بالمعتمد إلى الكنيسة ليُغسل....

كان يسبق هذا الطقس، في الممارسة القديمة، طقس آخر هو **وضع يد الأسقف على رأس المعتمد الجديد**. ولا تزال هناك إشارة إليه في الصلاة الأولى من خدمة «اليوم الثامن». إنّ المسيحيَّ الجديد موشكٌ أنْ يُرسَل إلى العالم ليكون، كما ذكرنا آنفاً، شاهداً (حرفياً: شهيداً) للمسيح، وداعياً إلى ملكوت الله، ومحارباً ضد «أمير هذا العالم». وستكون حياته عرضة لخطر دائم وتجارب لا تنتهي. فقد ذكر الإنجيل أنّ العدو الذي هُزم بانتصار المسيح، يشنُّ معركته الأخيرة اليائسة ضد أولئك الذين «ربحهم» المسيح منه، «حتى يضلِّلَ المختارين أنفسهم، لو استطاع» (متى ٢٤ : ٢٤). إنّ الأفق التاريخي للإنجيل بعيدٌ جداً عن التفاؤل، وغريب تماماً عن خرافة التطوّر المعاصرة: «... متى جاء ابن الإنسان، ألعلَّه يجد الإيمان على الأرض؟» (لو ١٨ : ٨). والنتيجة الأخيرة للحرب ستكون إمّا الحياة الأبدية أو الموت الأبدي، الخلاص أو الدينونة. ومن هذا المنطلق نشأت اللغة والرمزية «العسكريّتان» في الكنيسة الأولى، ولكنهما غريبتان تماماً عن المسيحي «المعاصر» الذي ينتابه هاجس

«المشاكل». وإنّه لأمرٌ مثيرٌ للإهتمام أنْ نتابع ذلك التحوُّل التدريجي في العقلية المسيحية، وتخلّيها عن «رجوليّتها» الأولى. فالواقع أنّ الكنيسة الأولى كانت تعلم أنّها «جيشُ المسيح = militia christi»، أي شعب الله المجنَّدُ لمحاربة العدو، في حين أنّ المسيحي المعاصر يفضّل أنْ يُقيِّم نفسه وإيمانه بتعابير «المعالجات الطبية»، فيرى أنّه مريض في عيادة لا محاربٌ مجنَّدٌ من أجل معركة طويلة.

ولكننا لن نفهم طقسَيْ «اليوم الثامن» ما لم نسترجع الروح «العسكرية» التي كانت سائدة في الكنيسة الأولى. فالأسقف يواجه الآن المعتمدين الجدد بوصفه قائداً يتولى أمرته على مجنّدين جُدْد. إنهم لا يزالون في بِزَّاتهم الجديدة المشعة، يملأهم الحماس والتوق إلى الحرب وإلى إثبات الذات. ولكنّ القائد يعرف أنّ الحرب ستكون طويلة ومريرة، وأنَّ رجاله سيتعرضون للألم والتعب، وأحياناً إلى الخيبة والهزيمة. لذلك فأوّل صلاة يقرأها الكاهن هي الصلاة التي تطلب الحماية والمساعدة والشجاعة والوفاء والثبات:

> . . . إحفظْ ترس إيمانه غير محتال عليه من الأعداء. وصُنْ فيه بغير عيب ولا دنس لباس عدم الفساد الذي لبسه. . . .

ثم يضع يده على رأسهم ويقول:

> . . . ضَعْ عليهم يدك العزيزة، واحفظْهم بقوة صلاحك،

واحرسْ عربونهم غير مسلوب. وأهّلْهم للحياة الأبدية ولمرضاتك...

لا أحد سوى الله يمكنه أنْ يحفظنا وسط اليأس والمآزق التي يمكن أنْ تنتابنا خلال حربنا الأرضية. ووضع الأيدي هنا هو «تفويضُ» الضباط الجدد وإعطاؤهم «أمرَ السير». إنّه علامةُ وعطيةُ تلك البطولة التي لا وجود لحياة مسيحية من دونها.

ويَقْبَل المسيحي الجديد هذا التفويض. فعندما يقول الكاهن: «أحنوا رؤوسكم للرب...»، يحني رأسه مظهراً طاعته واستعداده لقبول نظام «جيش المسيح»، وللبقاء في الصفوف، وللسعي إلى انتصار سيده، لا إلى مجده ورضاه، الذاتينن.

ويقول الكاهن:

- إنّ الذين لبسوك أيها المسيح إلهنا، قد حنوا لك هاماتهم معنا. فاحفظهم ليلبثوا مجاهدين غير مغلوبين تجاه المعادين لهم ولنا باطلاً. وأظهرنا جميعاً غالبين حتى النهاية بإكليلك غير البالي، لأنّ لك أنْ ترحمنا وتخلّصنا...

لقد صار بالإمكان نزعُ كلِّ العلامات والرموز الخارجية، لأنّ أيّاً من الأمور الخارجية البحتة، لن يسعه أنْ يقدّم العون بعد الآن. والأمرُ الوحيد الذي سيكون سنداً للإنسان هو امتلاكه الداخلي لعطية النعمة والإيمان والإخلاص. وعندما تبدأ الحرب الحقيقة لا تبقى البذلةُ المشعَّةُ الغنيَّةُ الألوان مفيدةً للابسها، لذلك يستعاض عنها ببزّة القتال. وهكذا تُنزع الحلة البيضاء عن

المعتمد. فالمسيح نفسه وضع رداءه المجيد جانباً، واتّخذ صورة عبد، لكي يتغلّب على العدو. ولكنّ مجده تجلّى أكثر ما تجلّى حين «تجرَّد من ذاته متّخذاً صورة عبد. . . وأطاعَ حتى الموت، الموت على الصليب» (فيليبي ٢ : ٨ ـ ٩)، وإذّاك تمجّد ابن الإنسان. لذلك تُنزع الحلة البيضاء ويُغسل الميرون المقدّس، فهما لم يعطيا للمعتمد بوصفهما علاماتٍ وحسب، ولكنهما أعطيا لـه ليكونـا الحقيقة نفسها، ولكي يتحوّلا إلى حياة. لهذا يخاطب الكـاهن الإنسان بالذات حين يغسل الميرون المقدّس عن الجسد، قائلاً:

ـ قد تبررت، قد استنرتَ، قد تقدَّستَ، قد اغتسلتَ باسم ربنا يسوع المسيح وبروح إلهنا. . .[٨]

لقد صار المعتمد الجديد على أهبـة الإستعداد لكي يـواجه تحدِّي العالم، ويبدأ شهادته (martyria).

هـ ـ قص الشعر[٩]

آخر طقس هو قصُّ الشعر. وقد كان قص الشعر دائماً أحدَ الطقوس الدينية الأساسية ورمزاً للطاعة والتضحية. فمنذ زمن سحيق اعتبر البشر أنّ في الشعر «قوةً خفيةً» («mana»)، وأنّه مركزُ القوة والقدرة في الإنسان. ونجدُ في قصة شمشون الواردة في الكتاب المقدّس مثلاً على هذا الإعتقاد. وما زلنا حتى اليوم نـرى مـا يمـاثله، عـبرَ انشغـال الإنسـان المتـواصـل بشعـره

وبـ «تسريحه». وهكذا يبقى الشعر تعبيراً ورمزاً إلى جمال الإنسان بوصفه «قـوة»، أو رمزاً إلى الهـوية القـومية (تسريحـة «آفرو = Afro»)، وحتى رمزاً لبعض الإنحرافـات المَرَضِيَّـة العميقة في الإنسـان. وباختصـار فإنّ «سر الشعـر» هو إحـدى الوسـائل الأساسية للتعبير عن الذات، وتأكيد الهوية. وبـالتالي فـطقس قص الشعر المسيحي (وهو موجود، إضافة إلى المعمـودية، في قص شعر الرهبان، وفي «فرز» القارئين الذين سيصيرون أعضاء في الإكليروس)، يجب ألاّ يُنظر إليه وكـأنه واحـد من طقوس عديدة «قديمة وموقَّرة» تُقام، دون أنْ يعرف أحد سبباً لذلك، سوى كونها جزءاً متمّماً لـ «تراثنا». فكل شيء في الكنيسة هو دائماً حقيقي، وكل عمـل رمزي هـو رمزي لأنـه يكشف كَبِدَ الحقيقة، أي تلك المرتبة العميقة وغـير الموصـوفة منهـا، والتي نتصل بها عن طريق الرموز والطقوس.

يبدأ قص الشعر الذي يلي المعمودية بصـلاة مهيبة تلخّص معنى السر، وتظهر أنّه يستعيد الإنسان بوصفه أكمل خلائق الله وأجملها. فكأنّ الكنيسة، بعد أنْ أتمّتْ عمل الإستعادة هذا، تنظر إلى الإنسان وتصرخ بفرح وابتهاج: ما أجمله!

> أيها السيد الرب إلهنا، يا مَن كرّمتَ الإنسان بصورتك وأتقنتَه من نفس ناطقة، وجسد بهي الجمال، لكي يخدم الجسدُ النفسَ... ووضعتَ الرأس في أعلى البدن وركزتَ فيـه أكثر الحـواس... وحصَّنتَ هامته بالشعر... وغرستَ فيه جميـع الأعضاء لمنـافع

حميدة، ليشكرك بها كلها أيها المهندس الأعظم....

الإنسانُ هو صورة مجدِ الله وجمالِه غير الموصوفين. والتأمل في جمال الإنسان والإبتهاج به هما تقدمةُ الشكر إلى الله نفسه. ولكنّ الجمال، مثل كل شيء في «هذا العالم»، قد حُجب ووُضع وشُوِّه، فصارَ جمالاً «ساقطاً». ونحن نميل دائماً إلى رفضه ببساطة، معتبرين أنّه تجربةٌ شيطانية. ولكنّ خبرة الكنيسة للجمال ليست على هذا النحو. فإنه، على الرغم من تدنّيه يبقى إلهياً على الدوام، لأنه علامةُ الله وسِمَتُه في مخلوقاته. الإنسان جميل ويجب أنْ يستعاد إلى جماله. وعليه هو أنْ يبتهج بهذا الجمال ويُقدِّم الشكر إلى الله من أجله، كما فعل ذلك الراهب المصري القديس الذي، بطهارة قلبه، رأى جمالاً إلهياً حتى في عاهرة.

في هذا العالم الساقط لا سبيلَ إلى الجمال الإلهي وإلى استعادته في الإنسان سوى طريق الطاعة والتضحية. وهكذا تبدأ الحياة الجديدة بتضحية إلى الله، أي تسليمه بفرح وعرفان ذلك الشعرَ الذي صار في «هذا العالم» رمزاً للجمال «الساقط». وهذا هو معنى قص الشعر الذي يلي المعمودية: إنّه أول تضحية حرَّة ومبهجة يقدّمها الإنسان من نفسه إلى الله. ويصير هذا المعنى حقيقياً وحياً عند اعتماد الطفل المولود حديثاً. فهو لا يملك شيئاً يمكن أنْ يقدّمه إلى الله، لذلك نأخذ منه الشعيرات القليلة التي لديه. إنّه الإذلال المجيد: بدء الطريق الوحيدة والصحيحة إلى الجمال الحقيقي، وإلى الفرح وملء الحياة.

وهكذا تكون ليتورجيا المعمودية قد أُنجزتْ وتحقّقتْ، والحياةُ «الطبيعية» على وشك أن تبدأ. ولكنها حياة مختلفة جذرياً عن الحياة «الطبيعية» التي يبشّرنا بها «هذا العالم» ويفرضها علينا. ولن نستطيع تحقيق هذا الإختلاف الجذري في حياتنا إلّا إذا كانت المعمودية مصدَرَها وقوّتَها المحتجبين والحقيقيين في آن. فكما أنّ حياة الكنيسة تنشأ من الفصح، وتأخذنا ـ عبر العنصرة و«ما بعد العنصرة» ـ إلى فصح آخر، فإنّ حياتنا الناشئة من المعمودية قد جُعلتْ «عبوراً» أي مسيرةً وحجاً وصعوداً إلى «النور الذي لا يعروه مساء» في ملكوت الله الأبدي. وفي نموّنا وحربنا وعملنا، يرافقنا هذا النور السري، وينيرُ طريقنا منذ الآن، ويشعُّ في كل مكان، ويغيِّر كل شيء ويجعله حياةً في الله وطريقاً إليه. فعندما تُنجَزُ ليتورجيا المعمودية، تبدأ المعمودية نفسها بالعمل فينا.

الفصل الخامس

الإدخال إلى الكنيسة

أ ـ القديم والجديد

قبل أنْ نختم دراستنا يجب أنْ نوجِّه انتباهنا إلى سلسلة صلوات وطقوس، لا تتصل مباشرةً بليتورجيا المعمودية نفسها، ولكنها تكشف بعض الأبعاد الجوهرية والمؤكِّدة لسر المعمودية. وهي: **الصلاة على المرأة في يوم ولادتها، وصلاة تسمية الطفل في اليوم الثامن لميلاده، وأخيراً صلاة الإدخال إلى الكنيسة**، أي إدخال الأم والطفل إلى الكنيسة في اليوم الأربعين للولادة[1].

يندر أنْ تقام هذه الطقوس اليوم، كما أنَّ كثيراً من المسيحيين ـ وفيهم كهنة ولاهوتيون ـ يشكُّون في الحاجة إليها، مدّعين أنها تُعبِّر عن نظرةٍ إلى العالم عفاها الزمن، وأنّ إبقاءها في الكنيسة هو إبقاءٌ لأفكار ومعتقدات بدائية، مهينةٍ لطبيعة الإنسان عموماً، وللمرأة خصوصاً، ولا مبرر لها. ويزعمون أنّها تُصوِّر بعض الظواهر الطبيعية وكأنها «نجسة»، وتظهر أنّ

الأمومة نفسها خطيئة يجب أن تُغفر و «تُطَهَّر»، وأنَّ المرأة عضو «ثانوي» في الكنيسة. ومن جهة أخرى ثمة «تقليديون» يعارضون هذه الآراء ويصرُّون على إلزامية هذه الطقوس ووجوب إقامتها. ولكنّ العجيب في الأمر أنهم يدافعون عنها من أجل الأسباب نفسها التي جعلتْ «المجدّدين» يرفضونها. فكلاهما معاً يتبنيان حياةَ الكنيسة الليتورجية ونظرةَ الكنيسة إلى العالم، من خلال مقولتي «الطاهر» و«النجس»، ويختزلان حياتها ونظرتها هاتين إلى سلسلة من «المحرَّمات» التي تجب معالجتها بعدد من «التطهيرات» الطقسية.

ولكنّ الموقفين كليهما على خطأ، لأنهما نابعان من فهم مغلوط **للإستمرارية** بين مؤسسات الكنيسة ومؤسسات العهد القديم التي هي في الواقع مصدر التقليد الليتورجي المسيحي وشكله الأساسي. ولكي تُدْرَكَ هذه **الإستمرارية** إدراكاً صحيحاً، يجب أنْ يُنْظَر إليها وأنْ تُفهم دائماً على ضوء **انقطاعٍ** جذريٍّ وأساسيّ موازٍ لها. وهذا يعني أنه إذا كانت الكنيسة في استمرارية مع «مؤسسات» العهد القديم، فإنّ هذه المؤسسات حين تصير مسيحية تكتسب معنى جديداً تماماً، **وتتجدّد** فعلاً. ولكن لماذا نقول بهذه الإستمرارية؟ لأنّ المسيح لم يأتِ لينقض الشريعة بل ليحقّقها (متى ٥: ١٧). وبالتالي فإنّ الرجوع الدائم والحيَّ إلى «القديم» هو وحده الذي يمكّننا من فهم «الجديد» وجعلِهِ خاصّتَنا، ويجعل في وسعنا قبولَ المسيح بوصفه تحقيقاً للقديم.

ولكنّ المسيحَ نفسه، أي مجيئه، هو الذي يجعل **الأشياء كلها جديدةً**. إنها لا تصير **أشياء جديدة** (غير الأولى)، ولكنها هي نفسها تتجدّد، وتظهر في معناها النهائي، وتصير علامات للملكوت الآتي. وعلى هذا النحو تُحقِّقُ «الإستمراريةُ» نفسَها بوصفها إنقطاعاً، كما أنَّ «الإنقطاع» يتضمّن ويفترض الإستمرارية، لكي يسعه أنْ يكون تحقيقاً و«تجديداً».

إذا طبّقنا هذا الكلام على طقوس «التطهير»، فإنه يعني قبل كل شيء أنَّ مقولتي «الطاهر» و«النجس»، وهما مقولتان أساسيتان **قبل** المسيح، تغيّرتا جذرياً بمجيء المسيح، ولكنهما لم تُلغيا. «كل شيء طاهر للأطهار، وأما الأنجاس والكفار فما لهم من شيءٍ طاهر» (تيطس ١: ١٥). لولا وجود التمييز بين «الطاهر» و«النجس» ـ وهو تمييز يخص الإنسان «القديم» وديانته «القديمة» ـ لما وُجدتْ فكرةُ «الطهارة» ومفهومُها، وبالتالي لما كُشفَتْ الطهارةُ للإنسان في معناها الأخير. ولكن حين يُكْشَفُ هذا المعنى الأخير في المسيح، **يَظْهَرُ** أنَّ التمييز القديم ليس تمييزاً «كيانياً» بل «تربوي»، وأنه وسيلةٌ لهداية الإنسان إلى سر الفداء. الأشياء كلُّها طاهرة، لأنها كلَّها تأتي من الله، وكلُّها «حسنةٌ جداً» لأنها جزءٌ من الخليقة الإلهية «الحسنة جداً». ولكنّ الأشياء كلَّها نجسةٌ أيضاً، لأنّ الإنسان «حَرَفَها» عما خلقها الله من أجله. إلّا أنّ الأشياء كلها افتُديَتْ عندما افتُدي الإنسان في المسيح، وكلها تكون مجدداً «طاهرة» للطاهرين»، لأنها ـ في

النهاية ـ خُلقتْ لكي تكون وسيلةً لحياة الإنسان مع الله ولدخوله إلى ملكوت الله.

هذا المدخل المسيحي الأساسي إلى فهم العالم، والذي يتجاوز تعابير «الطاهر» و«النجس» إلى تعابير «القديم والجديد»، هو ما يجري تجاهله وخيانته كلما اختُزِلَتْ حياة الكنيسة إلى استمرارية محضة أو إلى انقطاعٍ بحت. والطريقة الفضلى للتغلّب على هذا الإختزال، هي أنْ نفهم ما تفعله الكنيسة، وأن نُصغي إليها ببساطة، وأنْ نتلقى منها المعنى الحقيقي لطقوسها، لا أنْ نمليَ عليها فرضياتِنا المسبقة وعواملَ كبتنا.

ب ـ صلوات اليوم الأول

يتألف الطقس الأول من ثلاث صلوات يقرأُها الكاهن في اليوم الأوّل لولادة الطفل وفي المكان الذي ولد فيه. وهذه الصلوات تخص الأم في المقام الأول، وفيها يكتشف بعض الناس «إهانةً» للنساء، ومن خلالها يبررون اختزالهم حياةَ الكنيسة إلى مبدأ «الطاهر والنجس». ولكن دعْنا نستمع إلى الصلوات نفسها.

في أولى هذه الصلوات وأقصرها تطلب الكنيسة من الله «الشافي كلَّ مرض وكلَّ استرخاء»، أنْ يشفيَ أيضاً أَمَتَهُ هذه «التي قد ولدتْ في هذا اليوم، وينهضها من سريرها المطروحةِ

عليه». وتضيف الصلاة: «لأنه حسب ما قال داود النبي **بالآثام حُبل بنا، ونحن كلنا مدنّسون أمامك...»**

وتبدأ الصلاة الثانية بإشارة إلى ميلاد المسيح: «يا من ولدتَ من الكلية الطهارة سيدتنا والدة الإله الدائمة البتولية مريم، واتكأتَ في مزود كطفل وظهرتَ مرضَعاً». وتتابع:

> إرحمْ أمَتَك هذه التي ولدتْ هذا الطفل الحاضر في هذا اليوم، وتجاوزْ عن زلّاتها الطوعية والكرهية. وصُنْها من كلِ تضييقات الشيطان. واحفظْ الطفل المولود منها واحرسْه من كلّ سم قاتل، ومن كل نازلة، ومن كل مكايد المضادّ، ومن الأرواح الشريرة النهارية والليلية. وأما هذه فاحفظْها بيدك العزيزة، وأنعمْ عليها بالقيام سريعاً، ونقِّها من الدنس، واشفِ أوجاعها، وامنحْها القوة والصحة نفساً وجسداً، وحُطْها بملائكة بهجين منيرين، واحرسْها من مفاجأة الأرواح غير المنظورة. نعم يا رب، إشْفِها من المرض والإسترخاء، واحفظْها من الغيرة والحسد ومن كل عين حاسدة، وارحمْها مع طفلها... وطهّرْها من الدنس الجسدي، ومن كل ما يدهمها من الأوجاع الأحشائية المتنوعة، وأنهضْها برحمتك السريعة لتقويم جسدها الضعيف. وأهِّل الطفل المولودَ منها للسجود في هيكلك الأرضي الذي هيّأتَه لتمجيد اسمك القدوس....

ونجد أخيراً في الصلاة الثالثة، إلى جانب مواضيع الشفاء والغفران نفسها، إشارةً إلى الولادة بوصفها تحقيقاً لوصية الله إلى الإنسان في البدء:

> لأنك أنت قلتَ، يا رب، أنموا واكثروا واملأوا الأرض، فلذلك نحن عبيدك نطلب إليك... ونهتف بخوف إلى اسم ملكوتك القدوس قائلين: إطّلعْ من السماء وانظرْ إلى ضعفنا نحن المحكوم

علينا. واغفرْ لأمّتك هذه ولجميع المنزل الذي فيه الطفل، وللذين دنوا منها ولجميع الموجودين ههنا...

الموضوع الأساسي للصلوات الثلاث، إنْ لم نقل موضوعها الوحيد، هو **الغفران**. «لأنه بالآثام حُبل بنا...». ويبدو أنَّ نسبة الحَبَل، وبالتالي الجنس، إلى الخطيئة والنجاسة ـ كما يظهر من هذه الصلوات ـ هي بالذات «عثرة» الإنسان «المعاصر»، ولو كان مسيحياً. ولكنها ليست عثرةً إلاّ بالنسبة إلى أولئك الذين نسوا، أو تخلّوا عن النظرة المسيحية إلى العالم، وعن المفهوم المسيحي للجنس. فعصرنا الحالي، الذي يُعلن تخلّيه الجذري عن المسيحية، متأثرٌ بمحاولات تهدف إلى **تحرير الجنس**، وجعلِه ـ قبل كل شيء ـ حراً من كل مدلولات الخطيئة، ومن أي شعور بالذنب أو العار. والمعادلة الأساسية التي يتضمّنها «التحرير الجنسي» هي التالية: الجنس أمر «طبيعي» ولذلك فهو «حسن»؛ وإذا كان «حسناً» فيجب أنْ يكون «بريئاً». ولكنّ الكنيسة ترفض هذه المعادلة، مثلما ترفض كل مطابقة مانوية (Manichean) أو ثنائية (dualistic) بين الجنس والشر. فالنظرة المسيحية إلى العالم ترى أنّ طبيعة الإنسان التي كانت أساساً و«كيانياً» طبيعةً «حسنة»، صارت الآن «ساقطة». وسقوطها ليس جزئياً، بحيث تبقى بعض ملكات الإنسان سليمةً وبريئةً، بل هو سقوط كامل. وفرادة «الجنس» ناجمة عن كونه متصلاً إتصالاً عضوياً بأسمى المواهب الإلهية المعطاة للإنسان، ألا وهي

موهبة المحبة، وبالتالي عن كونه النقطة التي تتمحور حولها الإزدواجية (ambiguity) المأساوية الخاصة بطبيعة الإنسان الساقطة. فالجنس ليس مجرد تعبير عن المحبة، بل **هو نفسه** محبة. ولكنه من جهة ثانية «موضع» إستسلام الإنسان لغرائزه الحيوانية، وانسحاق طبيعته وحياته، وخسارته **كماله**. إنّ «قطبي» الجنس و«الدافعين» إليه ـ المحبة والشهوة ـ متمازجان بشكل معقد، حتى أنّه من المستحيل فصل واحدهما عن الآخر أو عزله عنه. ومن هنا السمة المتناقضة في مدخل الكنيسة إلى الجنس، واستحالة اختزال هذا التناقض وتبسيطه إلى حل «أبيض وأسود».

إنه لمن الخطأ فعلاً أنْ نظنَّ أنَّ الكنيسة حينما تشجب وتدين الجنس خارج الزواج بوصفه «شراً»، تكون قد أكّدتْ أنه «حسن» داخل الزواج. فالمسألة كلها أنَّ الجنس من حيث أنّه **شهوةٌ** ـ سواءً أكان «خارج» الزواج أم «داخله» ـ ينتمي إلى **«هذا العالم»**، أي إلى العالم الذي «يزول شكله»، والذي لا يسمح له «شكله» الحاضر هذا بأنْ يرث ملكوت الله. فالجنس يقع **تحت الناموس لا تحت النعمة**، لأنه محور «شهوة الجسد، وشهوة العين، وكبرياء الغنى» التي تشكّل وتحدّد حياة **«هذا العالم»**. ولكنّ كونه تحت الناموس لا يعني أنّه مدان، بل يعني أنه **يُنظَّم** على ضوء رؤيةٍ شاملة للحياة ومن خلال علاقة معها، وأنّه **يُخْضَعُ** إلى تلك الرؤية **ويُحْتَوَى** داخلَ حدودها، أي داخلَ ذلك

النظام الذي يستطيعُ وحدَه أنْ يحمي «هذا العالم» من قوى تدمير الـذات المظلمـة واللاعقليـة. وإذا كان الجنس «يُمْنَـع» خارج الزواج و «يُسمح» به داخله، فلأنّ الزواج ـ رغم فساده في العالم الساقط ـ ينتمي إلى تلك الرؤية السامية، وهو قادرٌ على «دخول» ملكوت الله. أما مجرّد إرضاءالإنسان لدوافعه وحوافزه، مهما بدا طبيعياً و«محقّقاً للذات»، فإنه لا ينتمي إلى تلك الرؤية، بل أكثر من ذلك، إنّه يقودها في النهاية إلى دمارها، وهكذا يبدو «مخالفاً للطبيعة». ليس في وسع الناموس أنْ يُغَيِّر أو يفتدي، ولكنه حين يضع حدوداً ويحافظ على نظام محدَّد، إنّما يسعى إلى أنْ يتجاوز ذاتَه والطبيعةَ الساقطة، لكي يقدِّم للإنسان رؤيةً سامية للحياة، ويجعلَه راغباً فيها. ولهذا السبب بالذات ترفض الكنيسـة كلّ تلك الأفكار والنزعات المطالبة «بالتحرّر الجنسي» بوصفها أفكاراً ونـزعاتٍ «شيـطانيةً». وإذا كـان الجنس ـ من حيث مفهـومـه والقيمة المعطاة له ـ قد كان بالنسبة إلى الكنيسة «المحكَّ» لكل خُلُقية بشرية، فهذا لا يعود إلى هواجسَ جسدية سوداوية نابعةٍ من الشعور بالذنب، كما يعتقد الكثيرون اليوم. فالواقع أنَّ مثل هذه السويداء ومثل هذه الهواجس صارت، شيئاً فشيئاً، علامةَ «الجنس المحـرّر»، وسمةَ كـل المحـاولات الـرامية إلى جعـل الجنس، والجنس فقط، المضمـونَ الـوحيـد للحيـاة والمحبـة البشريتين. أما الكنيسة فترفض هذا لأنها تعرف طبيعةَ الإنسان الحقيقية، ودعوتَـه الحقيقية، وتعرف أيضـاً أنّ «تحريـراً» كهذا

سيستعبد الإنسان كلياً، ويقودُه في النهاية إلى تدمير نفسه كإنسان.

تعتقد الكنيسة أنّ كل ما يستطيع الإنسان «العائشُ في العالم واللابسُ البَشَرة» أنْ يفعله، أو بالأحرى ما يجب أنْ يفعله، هو قبولُه ـ في طاعة وتواضع ـ الناموسَ الذي أعلنه الله، لأنّ هذا الناموس هو الذي «يحرِّره» ـ إلى حد ما على الأقل ـ من طغيان الجنس عليه طغياناً مظلماً ولاعقلياً، وهو الذي يجعل الجنس خادماً للمحبة لا سيِّدَها أو مضمونها الوحيد، على الرغم مما قد يبدو من إزدواجية في هذه الخدمة. الناموس لا «يقدِّس» الجنس ولا «يلعنه»، ولكنه يكشف أمام الإنسان حقيقة الجنس وازدواجيته المأساوية التي لا مفرَّ منها، وبذلك يساعده على أنْ يحفظ، في نفسه، رؤية طبيعته الحقيقية، وأنْ يكافح من أجل «كمالها»، وبكلمات أخرى أنْ يسعى وراء النعمة.

هذا هو الإطار الذي من خلاله يجب أنْ «نسمع» ونفهم تصرُّف الكنيسة إزاء دخول مولود بشريٍّ جديد إلى العالم. فما تكشفه صلوات اليوم الأول الثلاث هو الفرح بذلك الحدث، أي بدخول طفلٍ آخر للّه إلى «نور اللّه العجيب»، وفي الوقت نفسه، الحزن على فساد العالم بالخطيئة. فسموُّ العطية هو الذي يجعلنا نقيِّم وندرك عمق سقوط الإنسان. وإذا كانت هذه الصلوات، قبل كل شيء، صرخة من أجل المغفرة، فلانّ المغفرة الإلهية ـ المعطاة والمتحقّقة في المسيح ـ هي وحدها التي

يمكنها أنْ تطهّر ذلك الفرح، وتُعيده إلى ملئه، وتجعل بداية حياة الطفل بداية الخلاص والفداء أيضاً. تَعْتَلن الحياة البشرية، مرة أخرى، في مجدها وجمالها الإلهيين الحقيقيين، ولكنها مَشُوْبَةٌ بارتهانها إلى نواميس «هذا العالم» الساقطة، وهو ارتهان لا مفرَّ منه. الحَبَل ليس خطيئة، بل هو بالفعل تحقّقُ أروع المواهب الإلهية: القدرة على إعطاء الحياة. ولكن «بالإثم» يُحبل بنا، لأنّ الشهوة صارت عنصراً لا مفرَّ منه في الحَبَل. الولادة فرح، ولكنها أيضاً «مرض واسترخاء»، عذاب وألم. تبدأ الحياة وهي قابلةٌ للنور والفرح، وحتى للأبدية نفسها، ولكنها ضعيفة، ومعرَّضة لكافة أنواع الأخطار، ومُهدَّدة بالشر تهديداً جذرياً.

هذا ما تتأمله الكنيسة وتعلنه وهي واقفة، في شخص الكاهن، أمام هذه الأم وهذا الطفل، لكي تعطيهما بركتها الأولى، وتجعل هذا «اليوم الأول» على علاقة بسرِّ الخلاص. كيف يمكن للكنيسة أنْ تساعد الأم التي قَدَرُها في «هذا العالم» أنْ تختبر الولادة بوصفها «استرخاءً ومرضاً»، وعبوديةً للطبيعة الساقطة، إلاّ بطلب الغفران، أي الشفاءِ الحقيقي الوحيد، والعودةِ الحقيقية الوحيدة إلى الكمال الذي حطّمته الخطيئة؟ فالواقع أنّ الكنيسة لا تطلب الغفران من أجل الخطايا «الطوعية والكرهية»، أي من أجل الخطيئة بوصفها حقيقة «هذا العالم»، ومن أجل النجاسة والدنس الكامنين فيها. ماذا يمكن أنْ تقدّم الكنيسة إلى هذه الأم سوى المغفرة، أي العبور إلى الحياة التي

المسيح نفسه، بالنسبة إلى الكنيسة وإلى جميع قديسيها وإلى كامل خبرتها، موجودٌ في إسمه يسوع. وهـذا الإسم القدوس هـو، بالنسبة إلينا، حضور وشركة وفرح وقـوة، لأنّ الإسم هو سرّ الشخص، أي ظهورُ جوهره وعطيتُه.

إسم المسيح هو الـذي يقـدِّس إسمي، ويجعلُه قـدوسـاً، ويُصيِّره تعبيراً وسراً لشخصي أنا الموجودِ في المسيح إلى الأبد. وخدمةُ اليوم الثامن التي تعـطيني إسمي في المسيح وفي إسمـه القدوس، تعطيني بـالتالي تلك «الشخصيـة» التي خلقها اللّه، والتي ستستعاد وتُخَلَّص في المعمودية لكي تدخل ملكوت اللّه.

في المـاضي كان يُشـار إلى اسم كلِّ مسيحي بـوصفه **إسماً قدوساً**، ويُعَلَّم صاحبُه احترامَه منذ طفولته. ومن هذا الشعور المسبق بقـدسية الإسم تـطوَّر تقليدُ إعـطاء الطفـل إسمَ أحد القديسين، أي إسماً «تحقَّقتْ» قداسته بواسطة إنسان مسيحي. ولم يكن هذا الأمر مجرَّد سعيٍ إلى حماية «شفيع» سماوي، بل كان ثمرةَ خبرة حية للكنيسة بوصفها «شركة قديسين»، ونتيجةَ يقينٍ بأنّ **القداسة** هي المصيرُ الحقيقي الوحيد، والدعوةُ الحقيقية الوحيدة للإنسان. وعلى ضوء هذا التقليد، كم يبـدو محزنـاً، وحتى شيطانياً، **نزعُ صفة القداسة** عن إسم الإنسان في الوقت الحاضر، واختزالُه إلى أنواع من الألقاب المحبّبة المبتذلة، وتزايدُ اللامبالاة بالمفهوم المسيحي **للكلمة** بشكل عام، **وللإسم** بشكل خاص! وكم يكون رائعاً لو أننا نحن المسيحيين الأرثوذكسيين

افتداها المسيح، وإلى الفرح والكمال اللذين يحميهما «ملائكةٌ بهجون نيّرون»؟ وأي عطيَّة يمكن أنْ تقدِّمها الكنيسة لها سوى أنْ تعلن أمامها أنَّها تحوّل هذه الولادة، وكلَّ ولادة، والأمومةَ نفسها إلى مشاركةٍ في فرح أمومة مريم الفريدة وكمالِها، تلك الأمومة التي بواسطتها أُتِيَ الخلاص والفرح إلى العالم كله؟ وبأيةِ تحية يمكن أنْ تحيّي الكنيسة هذا الطفل سوى أنْ تَعِدَه بإدخاله إلى مجد اسم اللّه القدوس، أي معرفة اللّه وشركته، وهما الحياة الأبدية نفسها؟

لا يكفي أنْ يكون الإنسان على خطأ، بل لا بدَّ أنْ يكون صغيرَ النفس وضيّق الأفق، لكي يجد «إهانةً» في هذه الصلوات الممتلئة بالمحبة الإلهية والإهتمام بالإنسان واحترامه، وهو الإحترام الأصيل الوحيد، لأنه إلهيّ بالفعل. من واجبنا ألّا ننقاد إلى«هذا العالم» في ثوراته الرخيصة التي يعلنها باسم «حقوق» فارغة، و«كرامةٍ» لا معنى لها، و«سعادةٍ» بلا جدوى، بل علينا أنْ نستعيد رؤية الكنيسة للحياة، ونجعلَها رؤيتنا نحن: الرؤية التي تعلنها الكنيسة في «اليوم الأول» من كل حياة بشرية جديدة.

ج ـ تسمية الطفل[٢]

يَظْهر لنا البعد التالي لتلك الرؤية في صلوات تسمية الطفل في اليوم الثامن لولادته. وإذا كانت صلوات اليوم الأول تخصُّ

الأم أصلاً، فإنّ الكنيسة تركّز اهتمامها الآن على الطفل.

ولا بدّ أنْ ننتبه أولاً إلى أنَّ صلواتِ اليوم الثامن ذاتُ شكل ليتورجي، خلافاً للطقس السابق. فهي تبدأ بالمجدلة المعتادة، فالتضرّع إلى الروح القدس، فالتريصاجيون، فالصلاة الربانية، وتختم بختم ليتورجي، مما يشير إلى أننا في طريقنا إلى الكنيسة الآن. لم تكن الصلوات السابقة سوى تحية أَوَّليـة، أو «لقاءٍ» أوّل، أما الآن فإنّ الحياة التي بدأتْ منذ قليل تُجْعَل زياحاً إلى «الهيكل الأرضي» حيث سيتحقّق الخلاص.

بعد البداية يقول الكاهن:

> أيها الرب إلهنا، إليك نطلب وإيّاك نسأل، أنْ ترسم نور وجهك على عبدك هذا، وليرتسمْ صليب ابنك الوحيد في قلبه وأفكاره لكي ينجوَ من أباطيل العالم ومن كل مؤامرات العدو الرديئة، فيتبع أوامرك. وامنحْه يا رب، أنْ يكون اسمك القدوس ثابتاً عليه فلا يجحده. ضُمَّه في الوقت الموافق إلى كنيستك المقدّسة، وكَمِّلْه بأسرار مسيحك الرهيبة، لكي يسلك بحسب وصاياك ويحفظ الختم غير منفكّ، فيحظى بغبطة المختارين في ملكوتك....

يذكّرنا الختمُ بالصليب والكلماتُ التاليةُ له بـ«الصلوات عند استقبال الموعوظين»، وهي التي تكلّمنا عليها في بدء دراستنا. والواقع أنّه الطقس نفسه، ولكنّه نُقِل من مكانه ليوافق معمودية الأطفال. إنّه طقس الكنيسة وهي تمتلك الطفل بإسم المسيح،

وترسِمُه بعلامة الصليب، علامة نصر المسيح وسيادتـه، وتبدأ بتهيئته للمعمودية.

ولكن ثمة عنصرٌ جديد هنا، هو **تسمية الطفل**. ففي طقس اليوم الأول لم يُلْفَظ أيّ إسم. ولكنّ الطفل الآن يدعى باسمه، وينسب هذا الإسم إلى إسم اللّه القدوس: «... وامنحْه يا رب **أنْ يكون اسمك القدوس ثابتاً عليه فلا يجحده**». إنّ إسم الإنسان، الذي يميّزه عن سواه من البشر، يعطيه هويته بوصفه **شخصاً**، ويؤكّد فرادته. وابنُ اللّه المتجسد صاحبُ إسم بشري لأنه **شخصٌ**، وليس «إنساناً بوجه عام». فهو لا يحمل طبيعة بشريـة مجرَّدة، ولا يحملهـا بشكـل مجـردٍ وغـير شخصي، لأنّ الطبيعة البشرية لا توجد **خارج الأشخاص**، بل إنَّ كلاً منهم هو نمط شخصي فريد لتجسُّد تلك الطبيعة وتحقُّقها. وبالتالي فطقس التسمية هو اعتراف من الكنيسة **بفرادة** هذا الطفل بـالذات، والعطية الإلهية «الشخصية» لـه. وعندمـا تنسب الكنيسة إسم الطفل إلى إسم اللّه القدوس، تُظهر أنَّ كل إسم هو قدوس، أي مقدّسٌ بالإسم البشري الذي للمسيح نفسه. ففي المسيح يتبيّنُ أنَّ إسم كل إنسان هو إسم طفلٍ للّه، مخلوقٍ بهدف إقامة علاقة شخصية مع اللّه، ومن أجل مشاركة شخصية في ملكوته الأبدي، لا من أجل الإنحلال في «نيرڤانا» لا شخصية. إسمي هو «الأنا» التي يخلقها اللّه عندما يخاطبها على أنَّها «أنت»، معلناً أنها شخصٌ، وإسمٌ قدوس، و«ذاتٌ» لمحبة وشركة أبديتين. إنّ

العائشين في الغرب، بَدَلَ أنْ ننقاد بكل بساطة إلى الحطِّ من شأن الإسم الإنساني - وبالتالي من **شخص** صاحبه - نبدأ باستعادة الإسم بوصفه **إسماً قدوساً**، بأنْ نعود إلى استعمال الأسماء المقدّسة بقداسة القديسين، وأنْ نستعملها بنفس المحبة والتكريم اللذين بهما نتضرّع إلى اسم يسوع الفريد والقدوس.

تتم تسمية الطفل في اليوم الثامن لولادته. وقد علمنا أنّ اليوم الثامن هو رمزُ ملكوت اللّه، رمزُ الحقيقة السماوية التي تتجاوز «هذا العالم»، ونشترك فيها بالمعمودية وسر المسحة. وهذا يعني أنَّ خدمة التسمية تقود إلى هذين السرين، فأُفقُها ليس الحياةَ القديمة بل الحياةُ الجديدةُ الأبدية. وعندما تحيّي الكنيسةُ طفلاً مخلوقاً للأبدية، فإنها تنظر إلى ما هو أبعدُ من «هذا العالم».

إنّ تاريخ الخلاص بكامله يتحقّق ثانية كلَّما عُهِدَ بطفل جديد إلى المسيح وملكوته، لذلك يُخْتَم طقس التسمية بطروبارية عيدِ تقدمة المسيح نفسه إلى الهيكل. إننا نقدّم هذا الطفل إلى الله بنفس الطريقة التي بها، في لحظة وحيدة من الزمن، قُدِّم طفل وحيد إلى الله. لقد صار طفلاً ليصير جميع الأطفال أطفالاً لله، ويَدْخُلوا إلى الفرح الذي لا يوصف، فرحِ حياة الله وملكوت الله، ولكي يَظْهَرَ كلُّ طفل بوصفه موضعاً فريداً لمحبة فريدة. إننا نعهد إلى الله بمن تعهَّده المسيح منذ الأزل. وفي هذا التعهُّد وحده يمكن أنْ تجدَ كلُّ حياة بشرية فريدة تحقُّقَها.

د ـ الإدخال إلى الكنيسة

ظهر في الكنيسة بعض الغموض الخاص بطقوس اليوم الأربعين، وهو غموض تجب إزالته إذا أُريد لهذه الطقوس أنْ تقوم بدورها الصحيح والضروري في حياة الكنيسة. ونأمل أنْ نستطيع تبيان هذا الدور.

من الواضح أنَّ أساس هذا الغموض هو سوءُ فهم مبدأ **الإدخال إلى الكنيسة** نفسه. فإذا تساءلنا: من الذي يجري إدخاله إلى الكنيسة؟ نجد أنّ أمامنا طقسَ عودة الأم بعد تعافيها من «مرض واسترخاء» الولادة، إلى المشاركة الكاملة في الحياة الأسرارية للكنيسة، وهو ما يمكن تسميته **طقس إدخال الأم إلى الكنيسة**. ولكنّ هذا الطقس يتضمّن صلوات من أجل الطفل الحاضر معها، وهو كما تشير الصلوات لم يعتمد بعد، ويمكن بالتالي أنْ يُقال إنَّ الإتيان بالطفل غير المعتمد **هو الإدخال إلى الكنيسة**:

> في اليوم الأربعين يؤتى بالطفل إلى الكنيسة لكي يدخل إليها، أي لكي يبدأ انضمامه إلى الكنيسة. وتأتي به الأم. . . .

ولكننا نجد في نهاية الطقس **إدخالاً** آخر، تجب إقامته ـ حسب التعليمات الطقسية الواضحة ـ **إذا كان الطفل قد اعتمد**.

السؤال الذي يجب أنْ نحاول الإجابة عنه هو التالي: ماذا حصل؟ ولماذا هذا الغموض الغريب، بل التناقض الواضح،

حتى في التعليمات الطقسية؟

وتأتي الأم بالطفل بعد تطهيرها واغتسالها، وتقف هناك في المدخل، راغبة في تَقَبُّل الطقس، بعد المعمودية...

أيُّ طقس؟ ولماذا «بعد المعمودية»، إذا كانت كل كلمة فيه، كما رأينا، تدل ضمنياً على حصوله قبل المعمودية؟

قد يبدو أنّ السؤال صعب، ولكنّ الإجابة بسيطة. وما حصل هو أنّ طقسين، كانا في الأصل متمايزين ومستقلين كلياً، قد دُمجا معاً. وقد حصل هذا الأمر، مرة أخرى، بتأثير لاهوت أسراري ناقصٍ أفضى إلى سوء فهم الليتورجيا. وهذين الطقسين هما: **إدخال الأم والطفل إلى الكنيسة قبل المعمودية**، والإتيان بالطفل إلى الكنيسة **بعد المعمودية**. والواقع أنّ الطقس الأول هو الذي يجب أنْ يسمى إدخالاً إلى الكنيسة، ولكنّ الطقس الثاني هو الذي «احتكر» هذه التسمية، بشكل مغلوط ولأسباب غير صحيحة، مما أدّى إلى الغموض المشار إليه.

نعلم أنّ ليتورجيا المعمودية كانت في البداية موجهةً في الدرجة الأولى إلى موعوظين راشدين، لذلك لم تتضمّن أيَّ طقس خاصّ بـ«الإدخال إلى الكنيسة». وحتى اليوم، فإنّ المعتمد الراشد لا «يُدْخَل إلى الكنيسة»، وسبب ذلك واضح. فالمعمودية نفسها هي **إدخال إلى الكنيسة** في المعنى الأعمق والأكمل لهذا التعبير، لأنها تعني الدخول إلى الكنيسة والإنضمام

إليها بوصفها جسدَ المسيح وهيكلَ الروح القدس، وشركةً في الحياة الجديدة. وبالتالي فإنّ الإتيان بالطفل إلى الكنيسة بعد المعمودية ـ وإلى المذبح إذا كان صبياً ـ ليس إدخالاً إلى الكنيسة، ويجب ألاّ نسميه بهذا الإسم كما نفعل اليوم. سنتكلّم على معناه لاحقاً، ولكننا نريد أنْ نشدّد هنا على أنّ طقساً منفصلاً **للإدخال إلى الكنيسة** ظهر وتطوّر ضمن معمودية الأطفال وحدها، وبوصفه طقساً يُقام قبل المعمودية. وهو قبل كل شيء تعبيرٌ ليتورجي عن واقع قائم. **فالأم** مضطرة إلى أنْ تأتي بالطفل إلى الكنيسة حتى قبل اعتماده، وهي حال سائر الأمهات أيضاً. وهذا الواقع هو الذي «أجازته» الكنيسة في طقس الإدخال. ومعناه الأساسي لا يختص بالمعمودية وحدها، بل بمفهوم الكنيسة **للعائلة المسيحية**.

الميزة الأساسية لهذا الطقس، هي أنّ الأم والطفل **متحدان** كلياً، ويشكلان ـ إذا جاز التعبير ـ حقيقةً بشرية واحدة، وبالتالي موضوعاً **واحداً للتبريك والتقديس والصلاة**:

> ويحني الكاهن رأسه أمام الأم، وهي واقفة مع الطفل، ويرسم علامة الصليب على الطفل، ثم يلمس رأسه وهو يقول الإفشين....

هذا «الإتحاد» الطقسي أمين **للحياة** نفسها، لأنه تعبير عن أمر حقيقي. فميزة الطفولة هي إتكالها التام، وحتى الجسدي، على الأم. كما أنّ ميزة الأمومة، في طورها الأول على الأقل، هي

أيضاً إتكالها التام على الطفل. فكل منهما في حاجة إلى الآخر، وحياة كل منهما «تتكيّف» مع حياة الآخر. بل أكثر من ذلك، إنَّ لهما نفس الحياة: حياةُ الواحد هي حياةُ الآخر. ويجب ألّا ننسى أنَّ «حاضنة الأطفال» والإرضاع من الزجاجة، إبتكاران حديثان نسبياً. أما في الماضي فكان ضرورياً، وبالتالي طبيعياً، أنْ تحمل الأم طفلها أينما ذهبتْ، وأنْ يكونا واحداً. ففي بدء الحياة البشرية، وفي طور تكوُّنها، يبدو وكأنّ الأم كانت تعبّر عن شخص الطفل، وأنّ الطفل كان هو حقاً حياةَ الأم بوصفها شخصاً.

إنّ لاهوتنا المعاصر الذي توقّف، في نواح عديدة، عن أنْ يكون لاهوتاً شخصياً، أي مرتكِزاً على الخبرة المسيحية لـ«الشخص»، صار على الرغم من هذا، وربما بسببه، لاهوتاً فردياً بالكلية. إنه ينظر إلى كل شيء في الكنيسة ـ الأسرار والطقوس وحتى الكنيسة نفسها ـ بوصفها «وسائل نعمة» فردية، هدفها الفردُ وتقديسُه الفردي. وهكذا فَقَدَ المقولات التي تعبر عن الكنيسة وحياتها، بوصفها تلك الحقيقة الجديدة التي تتغلّب على كل فردية وتتجاوزها، وتحوِّل الأفرادَ إلى «أشخاص». ففي هذه الحياة الجديدة يكون البشر أشخاصاً لأنهم يتّحدون بالله، ومن خلاله يتّحدون ببعضهم بعضاً وبكامل الحياة.

لقد تأثرتْ ممارساتنا الحالية بهذا اللاهوت الناقص والأحادي

الجانب و«الفردي»، حتى إنَّ الأم غالباً ما «تتقبَّل» طقس اليوم الأربعين وحدَها، وكأنه خاصٌّ بها، لا بوحدتها مع الطفل، وبأمومتها التي بها تحقِّق نفسَها وتكونُ حياةَ شخص آخر، أو كأنّ «التطهير» الحقيقيَّ الوحيد للأم لا يكمن أساساً في إتيانها بالطفل إلى الكنيسة، ومن ثم إلى الله.

ما يعلنه طقس اليوم الأربعين هو إدخال الأم والطفل معاً إلى الكنيسة. إنّه يسمح بأنْ يُدْخَل الطفل غيرُ المعتمد إلى الكنيسة، ويجعل هذا الإدخال «بدءَ انضمامه إلى الكنيسة»، كاشفاً مفهوم الكنيسة للعائلة المسيحية، وبالأحرى لدورها الفريد داخل الكنيسة. فليس في وسع أيّ طفل أنْ «يُدْخَل إلى الكنيسة»، ولكنّ الطفل المولود في عائلة مسيحية ومن والدين مسيحيين يمكنه ذلك، لأنه مولود في عائلة تخص الكنيسة، وتعيشُ في وحدة عضوية داخل عائلة الله. جوهرُ الكنيسة أنْ تحقِّق ذاتَها بوصفها عائلةً. والإنسانية نفسُها خُلِقَتْ في البدء عائلة، وكان القصد أنْ تتحقَّق وحدتها الطبيعية كوحدةٍ مع الله، وأنْ يشترك الجميع في العطية الإلهية نفسِها، عطية الحياة والمحبة. والكتاب المقدّس يقدِّم لنا أولى ثمار الخطيئة في قتل الأخ لأخيه، أي في «انهيار» العائلة وبدءِ الحياة «اللا أخوية». ولذا كان افتداء الإنسان يعني إفتداءَه بوصفه عضواً في عائلة، أي إستعادةَ الحياة نفسها كعائلة: «... أنتم جميعاً إخوة» (متى ٢٣ : ٨).

هذه العائلة الجديدة هي الكنيسة. والكنيسة التي هي عائلة

الله، تجدِّد العائلة «الطبيعية» المشارِكَة، مثل كل شيء آخر، في سقوط «هذا العالم». ولكنّ تحقُّقَ الكنيسة بوصفها عائلةَ الله وَقْفٌ على عائلةِ الإنسان المفتداة. الكنيسة تفتدي العائلة «الطبيعية»، بتحطيم أنانيّتها النابعة من الخطيئة، وتقويضِ انغلاقها وتمركزها على ذاتها، فتبدأ العائلة بخدمة الله، وهو ما يُعَبَّر عنه في سرّ الزواج، وفي تقديم الطفل، ثمرة الزواج الطبيعية، إلى الله. ولكنّ تحقّق الكنيسة وقفٌ على هذه العائلة المفتداة، لأنّ العائلة هي المصدر الوحيد للحياة البشرية، الذي أسَّسَهُ الله وسَمَحَ به.

الطفل المولود حديثاً يخص العائلة، وليس له أيّ وجود مستقل عنها. وانتماؤه إليها هو الذي يشكِّل ويحدِّد حياتَه في الحاضر وفي المستقبل القريب. والعائلة المسيحية التي تُخُصّ الكنيسة، تجد في الكنيسة المصدر والمضمون والهدف السامي لوجودها كعائلة. وبالتالي فالطفل الذي يخص العائلة، ويخص الأم بشكل بيولوجي محسوس، يخص الكنيسة أيضاً، وهو طفلها الذي قُدِّم إلى الله وعُهِدَ به إليه. منذ أنْ يحصل الطفل على الحياة من الأم، ويكون واحداً معها، ينالُ حياة مقدّسة وقابلةً للنعمة، مثلما يُهيَّأُ الموعوظ للمعمودية عند «دخوله تحت جناح الكنيسة» (راجع الصلاة على الموعوظ)، وحصوله على الكنيسة بوصفها أماً وحياةً، حتى قبل المعمودية.

كل هذه المعاني تُعبِّر عنها الصلاة التي يقرأها الكاهن وهو

ينحني أمام الأم ويبارك الطفل الذي تحمله بين يديها:

أيها الرب الإله الضابط الكل، أبو ربنا يسوع المسيح، يا من خلقتَ بكلمتك كل طبيعة... إليك نطلب وإليك نبتهل. فطهّرْ من كل خطيئة عبدتك هذه التي خلّصتها بمشيئتك. ونقّها من كل دنس إذ هي مقبلة إلى كنيستك المقدّسة، لكي تستحق بغير مدانة تناول أسرارك المقدّسة. وبارِكْ هذا الطفل المولود منها وأنمه وقدّسْه وفهّمْه وامنحْه عقلاً رصيناً وذهناً ذكياً، لأنك أنت الذي أخرجتَه من العدم إلى الوجود وأريتَه النور الحسي لكي يستحق النور العقلي أيضاً في الوقت الذي حدّدته، وينضم إلى عدد رعيتك المقدّسة...

إدخال الأم إلى الكنيسة هو إعادتها إلى هيكل مجد الله الذي انفصلتْ عنه أربعين يوماً بسبب «المرض والإسترخاء»، أي إعادتُها إلى الكنيسة بوصفها شركةً في جسد المسيح ودمه. يقول الكاهن: السلام لجميعكم». وهذا يعني أنّ الإدخال إلى الكنيسة يتم أثناء اجتماع المؤمنين، وأنه عودة الأم إلى الوحدة المنظورة للجماعة المسيحية. ثم يتلو الإفشين الذي يطلب فيه من الله أنْ «يرحضها من وسخ الجسد ودنس النفس.. وأنْ يجعلها مستحقةً لتناول جسد المسيح ودمه المكرَّمين....»

أما الطفل فإنّ إدخاله إلى الكنيسة هو الإتيان به إليها وتقديمه إلى الله، مثلما قَدَّمتْ مريمُ المسيح نفسه «إلى الهيكل في تمام الأربعين يوماً، وحمله سمعان الصدّيق على ذراعيه...». إنه بدء «زياح» الطفل إلى المعمودية، كما يرد بوضوح في الإفشين الرابع والأخير:

فأنتَ أيها الرب الحافظُ الأطفال، باركْ هذا الطفل مع والديه وعرّابيه، وأهّلْه في الوقت الموافق لإعادة الولادة بالماء والروح، وأحْصِهِ في عدد رعيتك المقدّسة، رعيةِ الخراف الناطقين المدعوين بإسم مسيحك.

ولكنّ بهجةَ هذا الطقس ومعناهُ الأخير، كما عرفتْه الكنيسة واختبرتْه، يكمن في نور وفرح سرِّ مريم والدة المسيح. فالأم التي تقف عند مدخل الكنيسة، وهي تحمل الطفل بين يديها، وتستعد لتقديمه ـ وبالتالي لتقديم أمومتها نفسها ـ لله، تواجهها أم ثانية مع طفل ثانٍ بين يديها. إنها أيقونة والدة الإله، أيقونة التجسّد وقبولِ الخليقة له. لذلك توحِّد الكنيسةُ في صلواتها هاتين الأمومتين، مالئة الأمومة البشرية بالفرح والكمال الفريدين لأمومة مريم الإلهية. لقد ولدتْ مريم الطفل، وكانت متحدةً معه بوصفها أماً، وكان حياتَها كلَّها، وجعلَها «مملوءةً نعمة». أما الآن فتملأ هذه النعمة الكنيسة، وتأخذها الأم، ثم تعطيها حين تأتي بالطفل إلى الله.

وينتهي الإدخال إلى الكنيسة بعد الصلاة الرابعة والختم المعتاد. وعلى ضوء ما قلناه عنه، يمكننا أن نفهم الآن معنى الطقس الذي يلي المعمودية، والذي تشير إليه التعليمات الطقسية بوصفه إدخالاً إلى الكنيسة، وهو في الواقع الخاتمة الخاصة بمعمودية الأطفال، والتي تميِّزها عن معمودية الراشدين. علمنا أنّ الليتورجيا الأخيرة «تحقَّقتْ» في زياح المعتمدين الجدد من

بيت المعمودية إلى الكنيسة، وفي اشتراكهم بسرّ الشكر. ولكنّ الطفل لا يسعه أنْ «يتقدّم» في زياح، بل يجب أنْ يُؤخذ وأن يُؤتى به إلى الكنيسة. وهذا الطقس هو في الواقع الزياح نفسه ولكن بعد تكييفه مع الأوضاع الخاصة بمعمودية الأطفال:

يتناول الكاهنُ الطفلَ ويرسم به شكل صليب أمام أبواب الكنيسة، ويقول:
- يدخل عبدالله إلى الكنيسة، باسم الآب والإبن والروح القدس، آمين.

إنَّ عبور الباب هنا يشير إلى المعمودية بوصفها دخولاً إلى الكنيسة، أي إلى الحياة الجديدة في ملكوت الله.

ثم يدخله إلى الكنيسة قائلاً:
- يدخل إلى بيتك ويسجد نحو هيكل قدسك.

يدخله إلى حياة الكنيسة بوصفها تسبيحاً وعبادة، أي «فرحَ وسلامَ وبِرَّ» الملكوت.

وحين يبلغ وسط الكنيسة يقول:
- في وسط الجماعة (الكنيسة) يسبّحك يا رب.

في وسط الكنيسة نفسها بوصفها «زياحاً» وصعوداً إلى الملكوت، إلى التحقّق النهائي لكل حياة في الله.

ثم يذهب به إلى أمام المذبح.

ويكتمل الطقس بالتسبيح الأخروي للقديس سمعان: «الآن

تطلق عبدك أيها السيد بسلام... لأنّ عينيّ قد أبصرتا خلاصك...». تأخذنا المعمودية إلى الكنيسة، وتأخذنا الكنيسة إلى مائدة المسيح، فتجعلنا ـ منذ الآن، وفي هذا العالم وهذه الحياة ـ شركاء وشهوداً للخلاص الذي أعدَّه الله وتحقَّق في المسيح.

الخاتمة

لا بدَّ أنْ نتساءل في ختام هذه الدراسة: ماذا يعني كلّ هذا؟ وكيف يُمكننا اليوم أنْ نختبر ونمارس كل هذا، في عالم يبدو أنّه مختلف جذرياً عن العالم الذي نشأتْ فيه الطقوس الموصوفة هنا، وتطورتْ في «انسجام» واضح معه؟

إنّ هذا التساؤل ضروري. فأكثر الأمور ضرراً، من وجهة النظر الدينية، هو العيش في أوهام، أو في ماض معاد بشكل مصطنع ومن خلال طقوس قديمة وجليلة وزاهية، بغية الهرب من حاضر مملّ ومتعب. فمثل هذا الموقف الديني، وهو شائع في أيامنا، يتناقض بوضوح مع الإيمان المسيحي الهادف إلى تغيير الحياة لا إلى تزويد البشر ببدائل دينية عنها. وسيكون من باب سوء الفهم، أنْ تُعتبر هذه الدراسة دعوةً بسيطةً إلى إعادة الماضي، لأنّ إعادةً بسيطةً كهذه ليست موجودة ولا يمكن أن توجد. وسيكون *مساوياً في الضرر، الموقف الذي يرفض* الماضي، لا لشيء سوى أنّه ماضٍ، أي بعبارات أخرى، الموقف الذي يقبل الإدّعاءات المعاصرة القائلة بأنّ «الإنقلاب» الجذري

في نظرة الإنسان إلى العالم، يجعل من المستحيل عليه أنْ «يستمرّ» في أيّة أفكار من الماضي. فإذا كنّا لا نؤمن بأنّ الروح القدس يُرشد الكنيسة اليوم، كما أرشدها في الماضي، وكما سيرشدها حتى نهاية العالم، وأنّ المسيح «هو هو بالأمس واليوم وإلى الأبد» (عب ١٣ : ٨)، فمن الواضح أننا لا نؤمن بالكنيسة، بل نعتبرها إمّا «تراثاً حضارياً» قيِّماً تجب المحافظة عليه، أو ماضياً عفاه الزمن ويجب طرحه جانباً.

أمّا إذا كنّا نؤمن بالكنيسة، فإنّ دراستَنا ماضيها تكونُ ذات هدف واحد: أنْ نكتشف ونأخذ مجدداً كلَّ ما هو أبديّ في تعليمها وحياتها، أي كلَّ ما يتجاوز مقولات الماضي والحاضر والمستقبل، ونمتلكَ القدرة على تغيير حياتنا في كل العصور وفي سائر الأوضاع. وإذا كانت دراستنا عن المعمودية تُظهر تناقضاً بين الماضي والحاضر، فإنّها تبيّن ـ وهذا ما نرجوه ـ أنّ هذا التناقض ليس ناتجاً، كما يعتقد الكثيرون، من أيِّ تَغَيُّر جذريّ في الإنسان، أو من «عدم أهمية» بعض الأفكار بالنسبة إلى «الإنسان المعاصر»، بل من أنّ المسيحيين راحوا يهجرون تقليدهم، و«النظرةَ إلى العالم» التي تنشأ عن إيمانهم وتُعبِّر عنها عبادتهم.

أليس واضحاً بالفعل أنّ الإنسان، على الرغم من كل التغييرات الجذرية المفترضة في أفكاره وفي نظرته إلى العالم، يبقى هو نفسه جوهرياً؟ إنّه يواجه المشاكل نفسها وتتحداه

الأسرار الأبدية ذاتها: أسرار الولادة والموت والألم والفرح والمحبة والعزلة، وقبلها كلها سرُّ المعنى النهائي لحياته. قد يكون الفلاسفة قد غيّروا تعابيرهم، ولكنهم في الواقع يتجادلون حول التساؤلات إيّاها. وقد يكون العالم قد غيَّر الأوضاع الخارجية للحياة تغييراً جذرياً، ولكنه يبقى عاجزاً ـ وخاصة الآن ـ عن حلّ التساؤلات النهائية حول وجود الإنسان. وهذا «التماثل» الجوهري في الإنسان، يظهر بوضوح في «عودته» المتكرّرة إلى التديُّن والتسليم، وهي تشمل اليوم العودة إلى الشعوذة والسحر والديانات الشرقية على أنواعها، والتصوُّف بكافة أشكاله، والبدائية بأنماطها المختلفة.

أليس واضحاً أنّ الفجوة القائمة بين الكنيسة والعالم، ليست وقفاً على عصرنا وحضارتنا، بل كانت موجودة دائماً، وبطرق وتعابير مختلفة، لأنها ناشئة عن طبيعة الإيمان المسيحي نفسه؟ لقد سخرتْ «النخبة» الأثينية من كلام القديس بولس على القيامة. وشجبتْ الحضارةُ اليونانيةُ ـ الرومانيةُ المسيحيةَ بوصفها «موضعَ بغض الجنس البشري = odium humani generis». أمّا الإمبراطورية الرومانية فاضطهدت المسيحية قائلة لأتباعها: «يجب ألاّ يكون لكم وجود = Non licet vos esse». وحتى في العالم المسمّى «عالماً مسيحياً»، وخلال العصر الذهبي لمجتمع وحضارة مسيحيين في الظاهر، فإنّ كل مَن حاول أنْ يعيش إيمانه المسيحي بالفعل، وأنْ يتبع المسيح حقاً، كان «العالم»

يرفضه حتماً، بشكل أو بآخر. فكما أنّ الإنسان بقي هو نفسه من حيث الجوهر، فكذلك العالم الذي نعيش فيه، والذي هو حياتنا، يبقى هو نفسه، مهما بدا أنّه جديد ومختلف، لأنّ الإنجيل ما زال عثرةً له وجهالة.

ليست المأساة أنّ الكنيسة فشلتْ في «فهم» العالم، وفي اللحاق به في كل تحولاته الشكلية الكاذبة. المأساة هي أنّ الكنيسة لحقتْ بالعالم أكثر من اللزوم، ففسّرتْ إيمانها على ضوء ما تبنّته من فلسفات وأنماط فكرية غريبة عنها، ودنّستْ تقواها بذلك الإنقسام القديم، السابق للمسيحية، بين ما هو «طبيعي» وما هو «فائق للطبيعة»، ولوّثتْ عبادتها بمضامين قانونية أو سحريّة، متخليّة بذلك عن كلّ ما كان موجوداً في صلب الإيمان المسيحي الأول: خبرة الكنيسة نفسها بوصفها امتداداً بين القديم والجديد، بين «هذا العالم» و«العالم الآتي»، وحضورَ ملكوت الله «في وسطنا»، وبالتالي ترقُّبَ هذا الملكوت.

إذا كان عالمنا «المعاصر» ـ وفيه نشكّل نحن الأرثوذكسيين، مرة أخرى، أقلية صغيرة، مرفوضة ومضطهَدة ومنقسمة ومتشرذمة ومتزعزعة، ولكنها في الوقت عينه تَدَّعي البِرّ لنفسها بشكل مدهش، وتزعم أنّها منتصرة، وتُمَجِّد الماضي الذي خُنَّاهُ نحن أنفسنا ـ إذا كان عالمنا «المعاصر» هذا في حاجة ماسّة إلى جهد من أجل الشفاء، فإنّ هذا الجهد يجب أن يكون أولاً وقبل

كـل شيء إستعادةَ الأرثـوذكسيـين لفكـرهم الخـاص، ولخـبرة الكنيسة التي هي المصدر الوحيد لنظرة أرثوذكسيـة حقيقية إلى العالم، ولحياة مسيحية حقيقية. وهـذا المصدر الحي والـواهب الحياة هو المعمودية، لا بوصفها «وسيلةً للنعمـة» منعزلـة، أو واحدة من وسائل عديدة، نكتفي بحفظ تعريف لها لا يتجاوز سطرين في كتيِّب، بل المعمودية بوصفها الفعل الجوهري الذي بواسطته تعلن الكنيسة وتنقل إيمانها وخبرتها عن الإنسان والعالم والخليقـة والسقوط والفـداء والمسيح والـروح القـدس والحيـاة الجـديدة للخليقـة الجديـة، وبوصفهـا مصـدر حيـاة الكنيسـة بكاملها، والحياة المسيحية لكلٍّ منا.

ولكي تصير خبرتنا للكنيسة وللحياة المسيحية خبرةً ذات **سمة إعتـمادية**، أي مستنـدة على سرّ المعمـودية بـوصفه مصـدرهـا وغـذاءهـا، فهـذا يتضمّن ويفـترض أنْ نكتشف مجـدداً المعنى الحقيقي للمعمودية. وليس المقصود بذلـك المعموديـة نفسها، فهي معنا ههنا من دون تغيير ولا تحوير في جوهرها أو طقوسها التي تبقى هي نفسها، على الرغم من تشوُّهها. ولكنّ المقصود هو اكتشاف **معناها فينا**، وبالتالي قوّتها. وهذا ما لا يمكن فعله إلّا من خلال **التربية** التي كانت، في الكنيسة الأولى على الأقل، تُفهم بوصفها وحدةً لا تتجزأ بين **التعليم** و **الخبرة الليتورجية والجهاد الروحي**. وهذه **الوحدة** هي ما نحتاج إليه اليوم أكثر من أي شيء آخر: أنْ نفعل ما نؤمن به، وأنْ نؤمن بما نفعله، وأنْ

نعيش بحسب ما نؤمن به. وعندئذ فإنّ كلَّ ما نفعله سيُعطى لنا بوصفه حياةً وقوة.

التعليم: حاولنا أنْ نُبَيِّنَ أنَّ كلَّ طقس، وكلَّ عمل في ليتورجيا المعمودية هو تجسيد وإعلان وتعبير عن إيمان الكنيسة ونظرتها إلى الله والإنسان والعالم، ولذلك تجب معرفة الإيمان واقتناؤه من أجل «فهم» الليتورجيا. ولكنّ الليتورجيا نفسها هي التي «تحقّق» الإيمان فعلاً، وهي ظهوره «الوجودي» وعطيته أيضاً. ومن هنا تلك العلاقة المتبادلة، منذُ أقدم العصور، بين التعليم والعبادة، ونموذجُها ومعيارها ما وجدناه في تهيئة الموعوظين للمعمودية، وفي **تعليم الأسرار** الذي يلي المعمودية (أسبوع التجديدات). هذا المعيار هو ما يجب أنْ ندرجه مجدداً ضمن «تعليمنا الديني»، ونجعله «مركزَ» تعليمنا كلِّه ومصدرَ إلهامه. أمّا إذا استمرَّ تعليمنا ـ سواء في مدارس اللاهوت أو في «مدارس الأحد» ـ في إبقاء الكتاب المقدّس والعقيدة والليتورجيا والروحانية منعزلةً عن بعضها، وفي وضعها داخل «منهج دراسي» يُظهرها وكأنها دوائر مستقلة وقليلة الإرتباط فيما بينها، فإنها ستتحوّل إلى تجريدات فكرية، وسيستحيل على أيٍّ منها أنْ يُظهر الإيمان في ملئه الحي المحسوس والوجودي. والواقع أنّ انتصار ذلك «المنهج» الغربي في الكنيسة الأرثوذكسية، هو الذي أدَّى تدريجياً إلى انفصال اللاهوت عن الليتورجيا. وقد تَبِعَ ذلك تَحَوُّل اللاهوت، أي التعليم، إلى عمل فكريّ بحت، موجَّه إلى

«المفكرين»، ولكنه مجهولٌ عملياً بالنسبة إلى الكنيسة. وما يجب أنْ نفعله إذاً، والمعمودية هي نقطة البداية البديهية له، هو جمع تعليم الكنيسة وخبرتها كما يظهران ويُنقلان في عبادتها، فنجعل التعليم تفسيراً لتلك الخبرة، والليتورجيا تحقيقاً للإيمان.

ولكنّ هذا الأمر يستدعي أنْ تكون الليتورجيا تجسيداً وتعبيراً أصيلين عن **قانون الصلاة في الكنيسة** (lex orandi). وإذا كانت هذه الدراسة المختصرة لليتورجيا المعمودية تكشف الأبعاد الكونية والكنسيّة والأخروية لإيماننا و«روحانيتنا»، فكيف يمكن «اختبار» هذا كله إختباراً حقيقياً في ما نقيمه من حفلات «التنصير» الخاصة والمختصرة تماماً، والتي تضعف وتناقض كلَّ مبدأ وتعليم آبائي، وحتى روح وحرف التقليد الليتورجي نفسه؟ مرة أخرى نقول: ليس علينا أنْ «نخترع» ليتورجيا للمعمودية، فهي موجودة ههنا، في الطقوس نفسها، وهي تصرخ من أجل أنْ نستعيدها وننقّيها. وإذا كان واضحاً أنّ «العودة» إلى الإحتفال الفصحي الكبير بالمعمودية، وإلى الإحتفال الإعتمادي بالفصح، مستحيلةٌ، فإنّ إيمان الكنيسة ما يزال ظاهراً ومحقّقاً في المعمودية، وهو ما تجب استعادته، عن طريق استعادة وحدته مع الصعود الإفخارستي إلى مائدة المسيح في ملكوته، أي مع الكنيسة بكاملها. فمتى يدرك الأرثوذكسيون ـ وفي طليعتهم أولئك المؤتمنون على التقليد ـ أنّ كثيراً مما نظنه «تمسكاً» بالتقليد ليس سوى استسلام إلى روح غير أرثوذكسية، وأنّ كثيراً مما

يُشجب على أنّه «ابتداع» ليس سوى عطش وجوع إلى الأرثوذكسية في ملء حقيقتها وقوّتها؟[1]

حان لنا أنْ نعود إلى الروحانية المسيحية الحقيقية ذات المنابع الإعتمادية، وأنْ نسترشد بسرّ التجديد بالماء والروح من أجل إعادة تقييم الغموض الروحي في عصرنا، والوصفات الروحية المقدّمة كحل وعلاج له. فالروحانية، على غرار العقيدة والليتورجيا، ليست اهتماماً منفصلاً ولا مضموناً قائماً بذاته، يكفي أنْ نتقن أساليبه لننجح فيه، ولكنها الحياة الجديدة نفسها، أي الحياة الناشئة عن الكنيسة، والتي توجد مصادرها ومقاييسها حيث توجد مصادر الكنيسة ومقاييسها: موت الإنسان العتيق في المسيح، قيامة الحياة الجديدة في المسيح، موهبة الروح القدس التي تجعلنا «ملوكاً وكهنة وأنبياء»، المشاركة في الحياة المحتجبة والحقيقية في آن، أي الحياة في «اليوم الثامن»، وفي نهار الملكوت الذي «لا يغرب».

من الواضح أنّ أيّاً من هذه «الإستعادات» ـ اللاهوتية والليتورجية والروحانية ـ لا يمكن أنْ تكون فورية، أو ثمرة إصلاحات و«تعديلات» خارجية بحتة. فنحن في حاجة إلى الكثير من الدراسة المتأنية، والإهتمام الرعائي والمحبة. وقبل كل شيء نحتاج إلى تعميق حِسّنا الكنسي، وفكر الكنيسة نفسه، أي أنْ نكون دائماً في عطش وجوع إلى «الماء الحي». ولكنني مقتنع

تماماً أنَّ استعادةً كهذه ليست مرجوَّة وممكنة وحسب، بل إنّها السبيلُ الوحيد إلى اشتراكنا جميعاً في «إعادة اكتشاف» المعنى الحقيقي للمعمودية، ولملئها وجمالها وقوّتها وفرحها، وإذّاك فقط يمكننا أنْ نجعل إيماننا «يغلب العالم هذه الغلبة» ((ا يو: ٥ : ٤).

هذه القناعة هي ما أردتُ الإعتراف به، ولو بشكل غير وافٍ، في هذه الدراسة.

ملاحظات ومراجع

أ ـ المقدمة (إكتشاف المعمودية مجدداً):

١ ـ في مسألة العلاقة الليتورجية بين المعمودية والإحتفال الفصحي، راجع ترتليانوس:

«الفصح هو أكثر الأيام ملاءمة لإقامة المعمودية، ففيه تمّتْ آلام الرب وإليها نعتمد... تلي الفصح فترة العنصرة التي فيها أُعلنتْ قيامة الرب للتلاميذ أكثر من مرة، وفيها وُهبتْ نعمة الروح القدس أوّل ما وُهبتْ...» (في المعمودية، ١٩).

راجع أيضاً وصفاً قديماً لمعمودية الفصح في أورشليم ضمن كتاب:

—Etheria's Pilgrimage, E.C. Whitaker, op. cit., pp. 41–44.

أما عن كيفية إقامتها في كنيسة القسطنيطينية، فراجع كتاب:

—Codex Barberini, fol. 260ff, in Whitaker, p.69ff.

أنظر: A.Baumstark, Compara- (الميلاد والظهور والعنصرة

tive Liturgy, tr.F. (Cross, rev. B. Botte, Westminster, Md., 1958, PP. 158-9.

ولكنّ الملفت للإنتباه أنّ الترتيب الليتورجي للإحتفال بعيدي الميلاد والظهور ما يزال حتى اليوم مماثلاً للإحتفال بالفصح. وفي كتب **التيبيكون** القديمة يوصفان بأنهما «فصح - عيد ثلاثي الأيام». والمقصود بلفظة «فصح» هنا، السماح بإقامة المعمودية خلال الإحتفال بهما (راجع: L. Bouyer, the Paschal Mystery.)

٢- أُنظر القراءات التي تُتلى في صلاة الغروب ليوم السبت العظيم المقدّس (وهو الغروب الذي كان بداية سهرانية الفصح العظيمة). إنّ هذه القراءات المأخوذة من العهد القديم يغلب عليها طابع المعمودية. (راجع: P. Lundberg, La typologie baptismale dans l'ancienne Eglise, Uppsala, 1942, and J. Daniélou, Bible and liturgy, Notre Dame, 1956.). ولاحظْ إبدال التريصاجيون، أي التسبيح المثلّث التقديس، وهو ترنيمة الدخول والزياح قديماً، بترنيمة: أنتم الذين بالمسيح اعتمدتم، المسيح قد لبستم، هليلوييا!». ولاحظْ أيضاً: قراءة فصلين من العهد الجديد عن المعمودية: (رو ٦، متى٢٨) ألخ...

٣- راجعْ كتيّبات العقيدة، الواردة في هذا الكتاب تحت عنوان «ثبت المراجع».

٤ ـ راجعْ كتاب المؤلف: Introduction to Liturgical Theology, Faith press, London, 1966.

ب ـ الفصل الأول (التهيئة للمعمودية):

١ـ راجع «الصلاة على الموعوظ» في كتاب «الأفخولوجي الكبير» الذي عني بتعريبه الأسقف رفائيل هواويني، بيروت ١٩٥٥، وفي كتاب «مختصر الأفخولوجي»، الذي أشرف على طبعه سرجيوس أسقف سلفكية، دمشق ١٩٦٤.

٢ـ راجع كتاب المؤلف «الصوم الكبير»، ترجمة الأب إبراهيم سروج، طرابلس ١٩٧٨. وعن «فترة الموعوظية»، راجع:

—H. Leclercq, «Cathéchèse, cathéchisme, cathéchumène», in Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie 2, 2 (1910) 25 30–79.

—J. Daniélou, «L'institution cathéchumenale aux premiers siècles», in Documentation cathéchistique (Commission nationale de l'enseignement religieux), Dijon, 1957, pp. 27–36.

—La Maison Dieu 10 (1947): «L'initiation chrétienne»; and 58 (1959): «Du cathécuménat à la confirmation».

٣ـ في موضوع الليتورجيا بوصفها «تهيئة وتحقيقاً»، راجع كتاب

المؤلف «الصوم الكبير» المذكور آنفا، ص ص٣٣ ـ ٤٦.

٤ـ صار تعيين «العرّابين» اليوم تعييناً إسمياً. وفي رأيي أننا يجب أن نفهم معناه ووظيفته كما كانا في السابق، وأن نستعمله اليوم لأنه ممكن وضروري في آن. وقد ورد ذكر العرّابين في كتاب «التقليد الرسولي»، ١٥:

«فليمتحنْ المرشحون للمعمودية في سبب إقبالهم على الإيمان. وليشهْد أولئك الذين يقدّمونهم عما إذا كانوا مستعدين لسماع الكلمة. وليُسألْ عن سيرة حياتهم وطريقة سلوكهم...»

وقد كتب الأب Finn في كتابه (The Liturgy of Baptism in the Baptismal Instructions of St. john Chrysostom):

«إشتدت الحاجة إلى العرّابين، وخصوصاً منذ بداية القرن الرابع... بسبب ازدياد عدد المقبلين إلى الكنيسة إزدياداً كبيراً. ولم يكن في إمكان ممثلي الكنيسة، في المدن الكبرى مثل إنطاكية، أنْ يعرفوا خُلُق المرشحين العديدين الراغبين في المعمودية أو طباعهم. ولم يكن في إمكانهم توفير الإهتمام الخاص والضروري من أجل تربية مسيحية كاملة. وهكذا فإنّ العرّاب، إضافة إلى كونه كفيلاً، صار معلّماً ومرشداً أيضاً» (ص٥٤ ـ ٥٥).

وقال ثيوذوروس الموبسويستي:

«أمّا أنت أيها المقبل إلى المعمودية، فاعلمْ أنّ شخصاً يُعَيَّنُ في الوقت المناسب يُدَوِّن اسمك في سِفْر الكنيسة، وإلى جانبه إسم عرّابك الذي يُسأل عنك، ويصير مُرْشِدَك في المدينة، ودليل مواطنيتك فيها. ويحصل هذا لتعرف قبل الأوان، وأنت ما زلتَ على الأرض، أنك مسجّل في السماء، وأنّ عرّابك المقيم فيها لديه

الإهتمام الكافي ليعلّمك، أنتَ الغريب عن تلك المدينة والقادم إليها حديثاً، كل ما يختص بها وبالمواطنية فيها، لكي تصير ملمّاً بحياتها، دونما حرج أو قلق...» (في المعمودية، ١٢).

إنّ التعبير اليوناني (ἀναδεχόμενος)، المقابل للفظة «عرّاب» يعني أيضاً «ضمانة المدين»، أو «أولئك الذين يكفلون المدينين». وقد شرح القديس يوحنا الذهبي الفم معنى هذه الكلمة للعرّابين:

أترغبون في أنْ أوجّه كلمة إلى عرّابيكم ليعرفوا هم أيضاً أية مكافأة يستحقون إنْ أظهروا عناية فائقة بكم، وأية إدانة ستلحق بهم إذا تهاونوا؟ فكّروا ملياً، أيها الأحباء، بأولئك الذين يكفلون شخصاً في مسألة مالية، كيف يكونون مسؤولين قانونياً عن كفالتهم. فإذا كان المدين خيّر الطبع، فإنه يخفّف الحمل على كفيله، أما إذا كان سيء الطبع فإنه يعرّضه للخطر. ولذا ينصحنا الحكيم قائلاً: «من يجعل نفسه ضمانة، فليفكّر وكأنّه سيدفعها» (سيراخ ٨: ١٣). وإذا كان الذين يكفلون غيرهم في ما يخص المال، يجعلون أنفسهم عرضةً لدفع قيمة الضمانة كلها، فإنّ الذين يكفلون غيرهم في ما يخص الروح وما يتعلّق بالفضيلة، يجب أن يكونوا أكثر تيقظاً. عليهم أنْ يُظهروا محبتهم الأبوية بتشجيع أولئك الذين يكفلونهم ونصحهم وتأديبهم، وألاّ يظنوا أنّ ما يحدث هو أمر بسيط، بل عليهم أنْ يعلموا أنهم مشاركون في الفصل، إذا حثوا المؤتمنين عليهم وقادوهم إلى طريق الفضيلة، وأنهم معرّضون لعقاب شديد إذا تهاون أولئك الذين يكفلونهم. ولذا درجت العادة أنْ يسمّى العرابون «آباء روحيين»، حتى يعلموا أيَّ تحنن عظيم يجب أنْ يُظهروه نحو الذين يتكفلون بتعليمهم الأمور الروحية. فإذا كان من النُبْل أنْ نقود إلى حماسة الفضيلة أولئك الذين لا يمتون إلينا بأية صلة، فبأيّ مقدار يجب

أنْ نتمّم هذه الوصية نحو من يكون إبناً روحياً لنا. فاعلموا إذاً أيها العرّابون أنّ خطراً عظيماً ينتظركم إنْ تهاونتم (التعليم عن المعمودية، ٢، ١٥ - ١٦).

وقد علّق الأب Finn على هذا المقطع بقوله:

إنّ قبول العرّاب للمعتمد الجديد بوصفه إبناً له، كان يرمز بوضوح إلى مسؤوليته عن متابعة نمو «ابنه» في الفضيلة المسيحية، بعد المعمودية. ومن سوء الحظ أنّ الذهبي الفم لا يتكلّم بوضوح على مسؤولية العرّاب قبل المعمودية. ولكن يظهر من التعليمات أنّ العرّاب كان يشهد لخُلُق المرشح وأحواله وحياته، لدى تسجيل اسمه، وأنّ العرّابين والمرشحين للمعمودية كانوا يستمعون إلى التعليم سوية. يضاف إلى ذلك أنّ العرّاب كان يقوم بدور مهم في البناء الروحي للمرشح خلال فترة موعوظيته، وربما كان له دور أيضاً في تثقيفه عقائدياً وليتورجياً (المرجع المشار إليه آنفاً، ص٥٧)

أما اليوم فإنّ وظيفة العرّابين تقتصر على الخدمة الليتورجية وحسب. فهم يحملون الطفل خلال الطقوس السابقة للمعمودية، ويجيبون عنه، ويقرأون دستور الإيمان، ويتسلّمون الطفل من جرن المعمودية. وقد صار اختيار العرّابين أمراً عائلياً بحتاً، وغالباً ما يتم لأسباب لا علاقة لها بالكنيسة، ولا بإيمانها، ولا بالمسؤولية الروحية عن المعتمِد. ولذلك لا يُطلب منهم أيّ شيء ولا يطالبهم أحدٌ بأية فروض أو مسؤوليات، حتى صار اشتراط كونهم مستقيمي الإيمان مطلباً شكلياً ولا أهميّة له. ولكنني مقتنع أننا الآن في حاجة إلى تعيين العرّابين أكثر من أي وقت مضى. فإننا لا نعيش اليوم في مجتمع أرثوذكسي، ولا في

حضارة أرثوذكسية. وإذا كنا ما نزال نعمِّد أولادنا بوجه عام، فإنّ مشكلة إبقائهم في الكنيسة، وتربيتهم وتنشئتهم دينياً، باتت أمراً ملحاً بالفعل. فثمة حاجة إلى أنْ نُعنى بالأطفال، وخصوصاً عندما «يختفون» من حياة الكنيسة بعد اعتمادهم، بسبب لامبالاة الأهل وإهمالهم. وثمة حاجة إلى تعليم المتحولين إلى الأرثوذكسية تعليماً منظَّماً. وأخيراً هناك حاجة إلى تمتين العلاقة بين المؤسسات التعليمية في الرعية (المدرسة الكنسية، تعليم الراشدين، ألخ...) وبين الحياة الأسرارية والليتورجية في الرعية نفسها. وسأعرض هنا بعض الإقتراحات، وهي تحتاج طبعاً إلى مناقشة ودراسة. فإذا وُجد أنها ذات فائدة، وقابلة للتطبيق، فلترفع إلى السلطة الكنسية للموافقة عليها:

أ ـ يُعَيِّن الكاهنُ واحداً من العرّابين على الأقل، ويختاره من أبناء الرعية العاملين والمهتمين والمثقفين. وتحدّد الكنيسة المؤهلات المطلوبة منه للقيام بهذه المسؤولية الروحية.

ب ـ تناط بالعراب الذي تعيّنه الكنيسة، مهمةُ العناية بالطفل الذي أوكِل إليه. وعليه إبلاغُ الكاهن بكل المشاكل التي يمكن أنْ تحصل (إهمال الإتيان به للمشاركة في الأسرار، التخلّف عن تسجيله في المدرسة الكنسية، إنتقال عائلته إلى مكان آخر، ألخ...).

ج ـ يُنَظَّم كتابٌ خاص بالمعمودية، ويُضاف إلى سجلات الرعية، وتدوَّن فيه السيرة الدينية لكل معتمد. وهكذا يكون الكاهن

الجديد، أو المجموعة الجديدة من المربين الكنسيين، على علم تام بها.

د ـ تعيّن إحدى العائلات في الرعية **كعرّابة** لكل متحوّل إلى الكنيسة، لتساعده على الإندماج في حياة الرعية. بالإضافة إلى برنامج منظّم لتعليم المتحوّلين الجدد.

والنقطة الأساسية في كل هذا، أنّ **وظيفة العرّابين** هي وظيفة روحية ذات أهمية كبيرة في الكنيسة. وبالتالي فعلى الكنيسة نفسها، لا العائلة، أنْ تتحكم بها.

٥ ـ إنَّ «سِفْر الحياة» هذا كما يسمى في طقسنا الحالي، أو «السفر السماوي» كما دعاه يوحنا الذهبي الفم، أو «سفر الكنيسة» على حد تعبير ثيودوروس الموبسويستي (راجع: J. Danié-lou, the Bible and the Liturgy, pp. 19–23) هو بالتحديد ما دعوت، الملاحظة السابقة (**الفقرة ج**)، إلى إعادة استعماله.

٦ ـ أنظر: فين (Finn) في المرجع المشار إليه سابقاً، ص ص ٥٠ ـ ٥١.

٧ ـ في موضوع الإستقسامات، راجع:

—F. J. Dölger,, «Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual», in Studien zum Geschichete und Kultur der alterthum 3, 1–2, paderborn, 1909;

—H. Leclercq, «Exorcisme, éxorciste», in Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie 2. 2(1910) 968–78;

—J. Forget, «Exorcisme, éxorciste», in Dict. Théol. Cath. 5. 2(1913) 1762–86;

—J. Daniélou, the Bible and the Liturgy, pp. 23–25.

٨ـ «التعليم عن المعمودية» ٢، ١٤. كانت في الكنيسة الأولى خدمةً خاصة هي خدمة طرد الشياطين، ولم تكن مرتبطةً حتماً بالكهنوت. وقد ورد في كتاب «القوانين الرسولية»، القانون التالي:

«إنّ طارد الشياطين لا يرسم. فهذه تجربة برّ إرادي، ونعمةٌ من الله معطاة في السميح بإلهام الروح القدس. فالإعلان الإلهي يُظهر صاحب موهبة الشفاء هذه، لأنّ النعمة الموجودة فيه جَليَّةٌ للجميع. أمّا إذا دعت الحاجة، فيجب أنْ يُرْسَم أسقفاً أو شيخاً أو شماساً» (٨، ٢٦. راجع:
(Ante–Nicene Fathers 7, 493

٩ ـ أنظر «التعليم عن المعمودية»، للقديس يوحنا الذهبي الفم، وفيه:

غداً الجمعة، وفي الساعة التاسعة ستوجّه إليكم أسئلة معينة، وعليكم أنْ تقدِّموا عهودكم (الرفض والموافقة) إلى السيد. ولا أذكر ذلك اليوم وتلك الساعة عبثاً، فإنّ درساً روحياً يمكن أخذه

منها. ففي يوم الجمعة وعند الساعة التاسعة دخل اللص إلى الفردوس، والظلمة التي دامت من الساعة السادسة إلى الساعة التاسعة تبدّدتْ، أمّا النور المنظور بالجسد والفكر فرُفع ذبيحةً عن كل العالم. ففي تلك الساعة قال المسيح: «يا أبتاه، في يديك أستودع روحي!». ثم إنّ الشمس التي نراها نظرتْ إلى شمس العدل المُشعّ من الصليب، وحجبتْ أشعتها... (التعليم عني المعمودية ١١، ١٩).

راجع أيضاً طقس كنيسة القسطنطينية في (Codex Barberini) ترجمة الأب فين (Finn) في المرجع المشار إليه، ص ص ١١٤ ـ ١١٨:

يتم رفض الشيطان وموافقة المسيح في الجمعة العظيمة السابقة للفصح، عندما يجتمع الموعوظون كلهم في الكنيسة المقدّسة، برئاسة رئيس الأساقفة...

وعن المشاكل المتعلّقة بوقت حصول «الرفض»، راجع الأب فين (Finn) في الكتاب نفسه، ص ص ٨٨ وما يليها. وراجع أيضاً:

— A.Wenger, Jean Chrysostome, Huit catéchèses baptismales inédites, Sources Chrétiennes 50, paris, 1957, p. 80ff.

١١ ـ أنظر كتاب القديس كيرلس الأورشليمي: Catech. Mystogog. 1,4، وفيه:

إنّ الغرب هو منطقة الظلمة المنظورة. والشيطان، الذي نصيبه

الظلمة، يسود عليها. وعندما تتجه رمزياً نحو الغرب، فإنك ترتدّ عن هذا الطاغية المظلم الغامض.

راجع أيضاً:

—J. Daniélou, the Bible and the Liturgy, p. 27ff.

١٢ ـ القديس يوحنا الذهبي الفم، «التعليم عن المعمودية» ١٠، ١٤.

١٣ ـ نفسه ١٠، ١٥.

١٤ ـ نفسه ١٠، ١٥.

١٥ ـ عن مسألة «أعمال الشيطان» (pompa diaboli) راجع:

— H. Rahner, «pompa Diaboli» in Zeitschrift für Katholische Theologie 55 (1931) 239– 73;

—J. Warzink, «Pompa Diaboli» in Vigiliae Christianae 1(1947) 13 41;

—J. Daniélou, «Le démon dans la littérature écclésiastique jusqu'á Origène», in M. Viller, Dictionnaire de la spiritualité 3(1957) 151–89;

— M.Boismard, «I Renounce Satan, his pomps and his Works», in «Baptism in the New testament: A Symposium», Baltimore, 1904, pp. 107–14.

١٥ ـ القديس كيرلس الأورشليمي(Catech. Mystagog. 1, 9).
وراجع أيضاً:

— J. Daniélou, the Bible and the Liturgy, p. 32;

— J. Daniélou, From Shadows to Reality, Engl. tr. W. Hibberd, London, 1960, pp. 22–29 and 57-65.

١٦ ـ الأب فين (Finn) في المرجع المشار إليه آنفاً، ص ١١٦.

١٧ ـ يقول القديس يوحكنا الذهبي الفم:

> بعد عهدَيّ الرفض والموافقة، وبعد أنْ تعترف بسيادة المسيح، وتُلصق نفسك به، عن طريق الكلمات التي تفوهتَ بها... يمسحك الكاهن (التعليم عن المعمودية ٢، ٢١).

أمّا عن مسألة القَسَم العسكريّ فراجع ملاحظات ب. هاركينز (P. Harkins) في ترجمته الإنكليزية لكتاب الذهبي الفم «التعليم عن المعمودية»، وهي الترجمة المنشورة في سلسلة «الكتّاب المسيحيون القدماء» العدد ٣، ص ٢١٤، الملاحظة ٣.

١٨ ـ حول مسألة أصل دستور الإيمان وتطوّره في البداية، راجع:

— J. Kelly, Early Christian Creeds, ed. 2, London, 1960;

— V. Neufeld, the Earliest Christian Confessions, London, 1963;

— J. Jungmann, Handing on the Faith, Engl. tr. by A.

Fuerst, ed. 2, New york, 1959.

١٩ ـ حول مسألة «قراءة دستور الإيمان» (redittio symboli) ، راجع ج. كيلي (J. Kelly) في المرجع المشار إليه آنفاً، ص ص ٣٢ ـ ٣٧؛ وراجع أيضاً الأب فين (Finn) في المرجع المشار إليه آنفاً، ص ١١٠.

ج ـ الفصل الثاني (المعمودية):

١ ـ من الأمور الدالّة على حالتنا الراهنة، أنّ كل المحاولات الهادفة إلى جعل الإحتفال بالمعمودية إحتفالاً ليتورجياً كاملاً، تُقابَل بالمعارضة الصريحة («لأنها تشكّك المؤمنين!»)، في حين أنّ عدم التقيّد بالتعليمات الليتورجية الصريحة يُعتبر أمراً طبيعياً. وهذا واضح تماماً بالنسبة إلى هذه التعليمات الأساسية، والتي طالما بقيتْ محفوظة في كتبنا الليتورجية، فهي تدين احتفالاتنا «الخاصة» بالمعمودية، وتظهر أنها مخالفةٌ كلياً لتقليد الكنيسة الليتورجي.

٢ ـ حول معنى الماء الديني ورمزيته، راجع:

— G. van der Leeuw, Religion in Essence and Manifestation, Harper Torchbooks, New York, 1963;

— M. Eliade, the Sacred and the profane: the Nature of religion, Harper Torchbooks, New York, 1961;

— M. Eliade, patterns in Comparative Religion, Engl. tr. Meridian Books, Clevland, 1963.

عن المسيحية الأولى، راجع:

— H. Rahner, «the Christian Mystery and the pagan Mysteries» in the Mysteries, papers from the Eranos Yearbooks II, New York, 1955;

— A.D. Nock, «Hellenistic Mysteries and Christian Sacrements» in Mnemosyne Series 4,5 (1952).

عن المعمودية المسيحية واستعمال الماء عند جماعة الآسانيين، راجع:

— K. Stendhal, ed., the Scrolls and the New Testament, New York, 1957;

— J. Daniélou, primitive Christian Symbols, Baltimore, 1964.

٣ ـ من أجل دراسة مفصلة عن هذه «الرمزية الثلاثية»، راجع:

— per Lundberg, La typologie baptismale dans L'ancienne Eglise, Uppsala, 1942;

— J. Daniélou, the Bible and the Liturgy.

٤ ـ عن معنى الرمزية في الأسرار، راجع مقالة المؤلف: «Sacre-

ment and Symbol» in «For the Life of the World», St. Vladimir's Seminery press, Crestwood, N.Y., rev. ed. 1973.

٥ ـ كانت العادة المسيحية القديمة أنْ يتم التعميد في ماء حي:

أما عن المعمودية، فعمدوا في «ماء حي»(ἐν ὕδατι ζῶντι)، باسم الآب والإبن والروح القدس (تعليم الرسل الإثني عشر، ٧: ١).

وهذا التعبير ليس مجرد مصطلح تقني للتمييز بين الماء الجاري والماء الراكد، كما أظهر:

— O. Cullmann, Les sacrements dans L'Evangile Johannique, Paris, 1951, p.22,

— J. Daniélou, «Living Water and the Fish» in primitive Christian Symbols, p. 42ff,

وآخرون سواهم، ولكنه يحمل معاني وإشارات كتابية غنية جداً. فهو رمز يظهر فعلياً الأبعاد الكونية والخلاصية والأخروية للمعمودية، ويجعلها أبعاداً متماسكة. وعندما صارت المعمودية، في تاريخ مبكر، تقام في بيت المعمودية، كانت معرفة الكنيسة بأنّ ماء المعمودية «ماءٌ حيٌّ» هي التي حدّدتْ لاهوت «جرن المعمودية» وشكله، وخصوصاً كونه مُثَمَّن الأضلاع (راجع: F. J. Dölger, «Zur Symbolik des altchristlichen taufhauses» in «Antike und Christentum» 4 (1933)

153-187) فالصفة المميزة لبيت المعمودية هي أنّ الماء كان يجر إليه بواسطة قناة، وهكذا يبقى «ماءً حياً» (راجع: T. Klauser, «Taufet in libendigem Wasser», in pisculi, Münster, 1969, pp. 157–60.

وبالتالي فإن تعبير «تقديس جرن المعمودية» يشير إلى تقديس ماء المعمودية.

٦ ـ عن أصل هذه الصلاة وتطورها، راجع:

— H. Scheidt, «Die Taufwasserweihegebete in sinne Vergleichender Liturgieforschung untersucht», in Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen 29 (1935).

٧ ـ حول مسألة إستدعاء الروح القدس في تقديس ماء المعمودية، راجع:

— J. Quasten, «The Blessing of the Baptismal Font in the Syrien Rite of the Fourth Century», in theological Studies 7(1946);

— F. Cabrol, «Epiclèse», in Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie 5, 1, pp. 142–82.

وراجع أيضاً القديس يوحنا الذهبي الفم:

عندما تُقْبل إلى الشعائر المقدّسة للإنتماء إلى الكنيسة، فإنّ أعين

الجسد ترى ماءً، وأمّا أعين الإيمان فترى روحاً (التعليم عن المعمودية ١١، ١٢).

٨ ـ على الرغم من سقوط العالم كله تحت وطأة «أمير هذا العالم»، فإنّ الماء بوصفه العنصر الأوّليّ و«العمق الذي لا يُسبر غَوْرُه»، يبقى هو مركز وجود هذه القوة ومسكنها. وهكذا فإنّ الماء يمثّل الموت، ومعموديةُ يسوع في الأردن هي بداية نزوله إلى الجحيم وصراعِه مع الموت. فالأردن يمثّل المياه كلّها، وتطهير الأردن هو انتصار كوني.

حول هذه المواضيع في ليتورجيا عيد الظهور، راجع:

— J. Lemarié, La Manifestation du seigneur, Lex Orandi 23, Paris, 1957, p. 305 ff;

— J. Daniélou, the Bible and the Liturgy;

— P. Lundberg, op. cit., p. 10ff.

٩ ـ عن معنى الزيت واستعماله في العالم القديم، راجع:

— A. S. pease, «Oleum», in pauly–Wissowa, Real Encyclopedie der Classischen Altertumswissenschaft.

وعن هذا الموضوع في العهد القديم، راجع:

— A.R.S. Kennedy, «Anointing» in Hasting's Dictionnary of the Bible, New York, 1909, p. 35;

— L.L.Mitchell, Baptismal Anointing, London, 1966.

١٠ ـ إنّ معنى هذه المسحة السابقة للمعمودية، بوصفها إعادة خلق الإنسان بغفران خطاياه وشفائه، قد عُبِّر عنها بشكل رائع في صلاة الأسقف سيرابيون (أسقف تمويس ـ القرن الرابع)، وهي صلاةٌ خاصة بمسح المعتمدين بالزيت:

> أيها السيد المحب البشر، والمحب النفوس، الشفوق والرحوم، يا إله الحق، إننا نتضرَّع إليك تابعين ومطيعين وعودَ ابنك الوحيد الذي قال: «كل من غفرتم خطاياه تغفر له» (يو ٢٠: ٢٣). ونمسح بهذا الزيت الذين يقتربون بتصميم إلى هذا التجدّد الإلهي. ونتوسّل إليك لكي يشفيهم ربنا يسوع المسيح ويهبهم قوة، ويعتلنَ بواسطة هذه المسحة، ويزيلَ من نفوسهم وأجسادهم وأرواحِهم كل أثر للخطيئة والتمرد والعيب الشيطاني، ويمنحَهم الغفران بنعمته الخاصة، حتى إذا ماتوا عن الخطيئة يعيشون بصلاح، وإذا أعيد خلقهم بهذه المسحة، وطُهِّروا بالغسل، وجُدِّدوا في الروح ينتصرون على قوى هذا العالم المعاكسة وجيَله الغاشّة التي تهاجمهم، وهكذا ينتمون ويتّحدون بقطيع ربنا ومخلصنا يسوع المسيح (John Wordsworth, Bishop serapion's prayers Books, pp. 74-76.)

سنرى لاحقاً في هذه الدراسة أنّ المغزى الدقيق للمسحة السابقة للمعمودية صار موضوع جدال عنيف بين عدد من اللاهوتيين الغربيين، وخصوصاً بسبب غياب الإشارة إلى أيّة مسحة لاحقة للمعمودية (الميرون أو التثبيت) في التقليد السوري القديم. فمثل هذه الإشارة غير موجودة عند الذهبي الفم (أنظر الأب فين في المرجع المشار إليه، ص ١٣٩ وما يليها) ولا في

تعاليم الرسل» ولا في العظات الليتورجية للأسقف نارسيوس (أنظر: R. Connolly, Didascalia Apostolorum, pp. 48-50; ibid. lit. Hom. of Narsai, pp.42-49) ولا في سواها من الوثائق (أنظر: H. Green, «The Significance of the pre-Baptismal Seal in John Chrysostome». in Studia Patristica 6.6 (1962) pp.84.90).

وقد أدّى هذا الغياب إلى نقاش حاد حول التثبيت وعلاقته بالمعمودية. وأنا مقتنع أنّ هذا النقاش كان بسبب الفرضيات المغلوطة الناتجة عن المدخل الغربي إلى الأسرار عموماً، وإلى المعمودية خصوصاً. فسرّ المعمودية بكامله هو سرّ في الروح وبواسطة الروح، لأنّ الروح القدس هو الذي يعمله ويحققه في مراحله الثلاث (المسحة السابقة للمعمودية ـ المعمودية ـ مسحة الميرون). فالإنسان الذي أُعيد خلقه بالروح القدس (المسحة السابقة للمعمودية) هو الذي يموت مع المسيح في جرن المعمودية، وهو الذي يجدد بالروح القدس (المعمودية) ليحصل على الروح القدس نفسه بوصفه حياة جديدة أبدية في ملكوت الله (الميرون). كل عمل وكل عطية يفترضان وجود العمل والعطية اللاحقين، ويتحققان فيهما. ولهذا فإنّ معنى الليتورجيا الكامل لا يظهر إلاّ في «ترتيب الطقس» بكامله.

١١ ـ عن المعمودية في اللاهوت الأكاديمي للقرن التاسع عشر، راجع:

— F. Gavin, Some Aspects of Contemporary Greek Orthodox Thought, pp. 306–316.

— Bp. Sylvester, Opyt Pravoslavnogo Dogmaticheskogo Bogosloviia (Orthodox Dogmatic Theology) Vol. 4, ed. 2, pp. 422–425.

١٢ ـ حول هذه الخلافات، راجع:

— A. Almazov, Istoriia, p. 283 ff;

— Trempelas, Vol. 3, pp. 99 ff;

١٣ ـ بالنسبة إلى ترامبلاس (Trempelas) مثلاً، فإنّ الأسرار ليست سوى «وسيلة نعمة»، وهو يقول:

> إنّنا لا نتجاهل قوة الصلاة والوعظ وضرورتها، ولكننا لا نعدّدها بين الوسائل المحدّدة التي تمنح النعمة. فالأسرار التي أسّسها الله هي وحدها هذه الوسائل... (المرجع المشار إليه سابقاً، ص ٩).

وراجع أيضاً:

— Gavin, op. cit., pp. 272 ff.

١٤ ـ حول استعمال هذا المزمور، راجع:

— Almazov, Istoriia, pp. 426–27.

د ـ الفصل الثالث (سر الروح القدس):

١ ـ Wenger, Ṣources Chrétiennes, 101.

٢ ـ القديس يوحنا الذهبي الفم، «التعليم عن المعمودية» ٨، ٢٥.

— Wenger, Sources Chrétiennes, 50, p. 147.

٣ ـ القديس يوحنا الذهبي الفم، «التعليم عن المعمودية»، ٨، ٣٥.

— Almazov, Istoriia, p. 430ff;

— Finn, op. cit., 191ff;

— E. Peterson, «Religion et Vêtement», in Rhytmes du monde, 1946, and «Pour une théologie du vêtement, Lyon, 1943.

٥ ـ — Peterson, «Religion et Vêtement», p. 4.

٦ ـ القديس أمبروسيوس، «في الأسرار» ٣٤.

راجع أيضاً:

— St. Gregory of Nyssa, in Hamman, Baptism, p. 122ff.

٧ ـ حول تاريخ هذه الجدالات، راجع:

— B. Neunheuser, Baptism and Confirmation, tr. J. Hughes, The Herder History of Dogma, New York, 1964;

— J. Chrehan, S.J.,«Ten Years' Work on Baptism and Confirmation: 1945 – 1955», in Theological Studies 17 (1956) 494–516.

٨ ـ —B. Neunheuser, chap. 11.

٩ - — B. Neunheuser, chap. 10.

١٠ - — Bp. Sylvester, op. cit., p. 425ff.

وانظر: — Gavin, op. cit., p. 316ff.

— Trembelas, op. cit., p. 132.

١١ - — Trembelas, op. cit., p. 132.

وأيضاً: — Gavin, p. 317ff.

١٢ - حول لفظة موهبة (δωρεά) راجع:

— F. Buchsel, article «δίδωμι, δώρον. . . δωρεά etc.», in G. Kittel, Theol. Dict. of The New Testament, vol 2, pp. 166ff.

حول لفظة مواهب (χαρίσματα,) راجع:

— H. Conzelmann, article « », in G. Friedrich, Theol. Dict. of the New Testament, vol 9, pp. 402ff.

١٣ - راجع: — F. J. Dölger, Sphragis, Paderborn, 1911;

— Daniélou, Bible and Liturgy, chap. 3;

— J. Ysebaert, Greek Baptismal Terminology; its origin and Early Development, Nijmegen (1962);

— A. Stenzel, Die Taufe. Eine generische Erklärung der Taufliturgie, Innsbruck, 1957.

١٤ - — In II Corinth. Hom. 3, 4; Patr. Graeca 41, 411.

١٥ ـ حول المنشأ الديني للملوكية ومدلولاتها، راجع:

— G. van der Leeuw, Religion in its Essence and Manifestations, vol. 1, p. 13.

١٦ ـ راجع: -Paul Daubin, S.J., Le Sacerdoce Royal des fidèles dans la tradition anceinne et moderne, paris, 1950.

هـ ـ الفصل الرابع (الدخول إلى الملكوت):

١ـ حول بيت المعمودية، معناه ووظيفته في ليتورجيا المعمودية، راجع:

—F.G. Dölger, «Zur Symbolik des altchristlichen Taufhauses: Das OKtagon und die Symbolik der Achtzahl», in Antike und Christenthum 4 (1943) pp. 153–87;

—H. Leclercq, «Baptistère», in Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgy 2. 1, 382–469;

—W.M. Bedard, Symbolism of the Baptismal Font, Washington, 1951.

٢ـ حول الزياح الذي يلي المعمودية، راجع: —St. Ambrose, De Myst. 43;

—St. Gregory of Nazianzen, Patr. Graeca 36, 425A;

—Daniélou, Bible and Liturgy.

٣ـ سأبحث القسم الذي يسبق الدخول إلى القداس الإلهي في

كتابي القادم عن سرّ الشكر. راجع مقالتي:

—«Tainstvo Vkhoda» (« The Mystery of the Entrance») in Vestr.k Russkogo StudenchesKogo Khristianskogo Dvizheniia (Messenger of the Russian Student Christian Movement) 111 (Paris, 1974).

٤ـ الواقع أنه لا توجد دراسة شاملة عن الإحتفال الإفخارستي المزدوج في عيد الفصح. فالتطوّر نفسه حصل في الغرب (راجع: J.W. Tyrer, Historical Survey of Holy Week, Its Services and Ceremonocal, Alcuin Club Collections 29, London, 1932, p. 169ff. أما في الشرق فيظهر أنّ علماء الليتورجيا يتجاهلونه كمشكلة (راجع كتاب لعازر ميركوفيتش (Lazar Mirkovich)، «علم الأعياد»، باللغة الصربية، بلغراد ١٩٦١، ص ٦٢ وما يليها). الصعوبة الكبرى هي أنّ كل التيبيكونات الموجودة قد وُضعت بعد تطور تلك الممارسة. راجع:

—A. Dimitrievsky, Opisanie liturgicheskikh rukopisei (Description of Liturgical Manuscripts) vol. 1, Typika, kiev 1895.

—A. Dimitrievsky, Bogosluzhenie strastnoi i paskhalnoi sedmits vo sv. Ierusalime (The Liturgy of the Holy

and Paschal Weeks in ninth–tenth centuries) Kazan, 1894.

—G. Orlov, Ob'iasnenie paschalnogo bogosluzheniia (Explanation of paschal Liturgy) Moscow, 1898.

ويحتمل أنّ الإحتفال المزدوج بسر الشكر الفصحي ـ المشار إليه في كتاب إيثيريا (Etheria) «زيارة الأراضي المقدّسة»، ٣٨ ـ نشأ في أورشليم. وآمل أنْ أعالج هذه المشكلة في دراسة خاصة عن **الفصح والعنصرة**.

٥ـ راجع القديس يوحنا الذهبي الفم الذي يقول:

> بعد خروجهم من الماء يقادون إلى المائدة المهيبة المملوءة بخيرات لا تحصى، حيث يتذوقون جسد السيد ودمه، ويصيرون مسكناً للروح القدس (التعليم عن المعمودية ٢، ٢٧).

وثمة دارسة عامة حول هذا «الإرتباط»، موجودة في الفصلين التاسع والعاشر من كتاب دانيالو (Daniélou) «الكتاب المقدّس والليتورجيا».

راجع أيضاً: —Almazov, Istoriia, p. 438.

وهذا الإرتباط كان أمراً بديهياً بالنسبة إلى سمعان التسالونيكي (القرن الخامس عشر)، الذي كتب: «بهذا تتحقّق الأسرار كلها. فبعد أنْ تحرَّرنا من نجاسة الخطيئة، وصرنا مطهَّرين ومختومين للمسيح في الروح القدس، نتناول جسد

المسيح ودمه، ونتحد به جسدياً» (Pisaniia Sv. Ottsov: Uchi-telri Tserkvi, vol. 2, St. Petersburg, 1856, p. 73, in Russian).

ولكنّ كتيّبات العقائد تتجاهل كل هذا ببساطة تامة. راجع:

—Sylvester, op. cit., p. 455ff;

—Gavin, op. cit., p. 316ff;

—Trembelas, op. cit., p. 139ff.

٦ـ حول «طقوس اليوم الثامن»، راجع:

—Almazov, Istoriia, pp. 466–475;

—Symeon of Thessalonica, op. cit., pp. 74–75;

—F. Cabrol, «La Semaine Sainte et les origines de l'Année Liturgique», in «Les Origines Liturgiques», Paris, 1906.

٧ـ حول «اليوم الثامن» في اللاهوت المسيحي والروحانية المسيحية، راجع «يوم الرب»، وهو مجموعة مقالات منشورة في باريس ١٩٤٨. وراجع أيضاً الفصل السادس عشر من «الكتاب المقدّس والليتورجيا» لدانيالو (Daniélou) وهو بعنوان «اليوم الثامن».

٨ـ «قد تبرّرتُ، قد استنرتُ، قد تمرنتُ، قد تقدّستُ، قد اغتسلتُ...»

كتب الأسقف بنيامين (Benjamin): «إنّ كل هذه الكلمات،

ما عدا الأخيرة (اغتسلت) تشير إلى الأسرار الثلاثة التي تحقّقتْ في المعتمد الجديد. فـ «تبرّرتُ» تشير إلى أنّ خطاياه قد غفرتْ، و«استنرتُ» تشير إلى المعمودية، و«تمرنتُ» إلى المسحة المقدّسة، و«تقدّستُ» إلى المناولة المقدّسة (Novaia Skrizhal, ed. 14, St. Petersburg, 1844, p. 364, in Russian.)

٩ـ حول قص الشعر، راجع:

—van der Leeuw, Religion, pp. 42–3;

—Almazov, op. cit., p. 445ff.

و ـ الفصل الخامس (الإدخال إلى الكنيسة):

١ـ حول الخلفيّة الدينية العامة لهذه الطقوس، راجع:

—M. Eliade, The Sacred and the profane, New York, 1959.

وخصوصاً الفصل الرابع، «الوجود الإنساني والحياة المقدّسة»، ص١٦٢ وما يليها.

—M. Eliade, Rites and Symbols of Initiation, New york, 1958;

—van der Leeuw, Religion, section 22: «The Sacred Life», and section 49: «Purification.»

حول الطقس نفسه، راجع:

—Almazov, Istoriia, p. 476ff.

٢ـ حول المعنى الديني للأسماء، راجع:

—H. Usener, Gotternamen, 1929;

—van der Leeuw, Religion, section 17.

ز ـ الخاتمة:

١ـ المسألة الأساسية هي استعادة الإرتباط الليتورجي ـ وبالتالي الروحاني ـ بين المعمودية وسر الشكر، أي بين سرّ الإنتماء إلى الكنيسة وسرّ الكنيسة نفسها.

في الماضي، وحتى بعد انفصال المعمودية عن الفصح (وعن «أعياد المعمودية» الأخرى: الميلاد والظهور وسبت لعازر) كانت العادة أن يُناول المعتمدون الجدد من القرابين المقدّسة المتبقية (التي لم تُتَناول. وهذا يدل على أنّ المعمودية كانت تقام فور انتهاء القداس الإلهي (راجع سمعان التسالونيكي، المرجع المشار إليه، ص٧٣ وما يليها). وهذه العادة ما تزال موجودة لدى اليونانيين. وعلى الرغم من أنّ هذه العادة تبقى أفضل من الإنفصال الكامل بين المعمودية وسر الشكر، فإنها ناقصة: آمل أنْ نكون قد أوضحنا بما فيه الكفاية أنّ خدمة سرّ الشكر بكاملها ـ لا المناولة فقط ـ هي التي تحقّق المعمودية فعلاً.

وبالتالي فإنّ الحل الوحيد الوافي هو العودة إلى إقامة قداديس للمعمودية، إيْ الإحتفال بالمعمودية قبل إقامة القداس الإلهي،

ولكن في ارتباط ليتورجي معه. أمّا كيفية التنفيذ فيجب أنْ تكون موضوع دراسة دقيقة ونقاش. ولا بدّ في النهاية من موافقة السلطات الكنسيّة، فبدون تصديقها وإذنها وبركتها يجب ألاّ يتم شيء في الكنيسة. ونحن إذ نقدِّم الإقتراحات التالية، إنما نفعل ذلك بشكل تجريبي، وبوصفها نقطة انطلاق إلى نقاش ليتورجي ورعائي اشتدت الحاجة إليه.

أ ـ من المناسب أنْ يتم القسم السابق للمعمودية في الليتورجيا الحاليّة، أي الصلاة على الموعوظ (الإستقسامات ـ رفض الشيطان ـ موافقة المسيح ـ الإعتراف بالإيمان) وهي الطقوس التي كانت تحصل إما في فترة الموعوظية أو في خدمة مميّزة عن المعمودية بالمعنى الضيق للكلمة. نقول إنّ من المناسب إنْ يتمّم هذا القسم قبل القداس الإلهي. فإذا كان القداس سيبدأ في الساعة العاشرة مثلاً، يمكن أنْ تقام الطقوس السابقة للمعمودية في التاسعة والنصف. أمّا مكانها فهو «الردهة».

ب ـ أقترح أنْ تقال المجدلة الإفتتاحية («مباركة هي مملكة...») أمام الجرن، تليها مباشرة الطلبة الكبرى بعد أنْ تُضَمَّ إليها طلبات تقديس الماء.

ج ـ بعد ذلك تقام طقوس المعمودية: تقديس الماء، مسح الماءِ والمرشحِ للمعمودية بزيت الإبتهاج، التغطيس في الماء، طقس الحلة البيضاء، سرّ المسحة المقدّسة.

د ـ بعد المسحة المقدّسة يقود مُقدم الخدمة المعتمدين الجدد في

زياح دائري حول الجرن، فيما يرتل المؤمنون: «أنتم الذين بالمسيح اعتمدتم....». وبعد الدورة الثالثة يقودهم إلى درجات المنبر ⅞(Ambo) حيث يبقون مع عرابيهم حتى المناولة. ويتابع الجوق: «المجد للآب.... المسيح قد لبستم....» ثم «أنتم الذين بالمسيح...» الأخيرة. وفي هذا الوقت يدخل مقيم الخدمة إلى المذبح ويقبّل المائدة المقدّسة، ثم يتقدّم إلى الكاثذرة.

هـ ـتُقال بروكيمنا مزدوجة: للمعمودية ولليوم؛ وقراءتان من الإنجيل: للمعمودية ولليوم.

و ـويُتابَع القداس كالمعتاد. ويمكن حذف الطلبات والصلوات من أجل الموعوظين، للدلالة على خصوصية هذا الإحتفال.

ز ـيتناول المعتمدون الجدد القرابين المقدّسة قبل سائر المؤمنين.

ح ـإذا اتُفق على إقامة الطقوس التي تلي المعمودية في اليوم نفسه، فتتم بعد الختم.

وإذا منعت بعض الصعوبات العملية إقامة هذا الإحتفال يوم الأحد، يمكن إقامته يوم السبت، على مثال الفصح. ويجب أن يُعلن هذا اليوم للرعية كلها، حتى يكون في وسع أكبر عدد ممكن من الأعضاء حضور سر الولادة الجديدة والإشتراك فيه.

ولا بدّ أنْ يكون واضحاً أنّ استعادة هذه الليتورجيا لن تحمل ثمراً، إنْ لم تحضَّر تحضيراً جيداً، بالتعليم والوعظ المناسبين، أي

بالتعمّق في فكر الكنيسة. فدور الليتورجياً هو إعلان إيمان الكنيسة وجعلُه حياً. وبالتالي فإنّ التغييرات الليتورجية لن تحقّق شيئاً إذا لم تكن تعبيراً عن تحوّلنا ثانيةً إلى معنى إيماننا الأرثوذكسي وقوّته الحقيقيين.

محتويات الكتاب

توطئة ٥

المقدمة: إكتشاف المعمودية مجدداً ٧

الفصل الأول: التهيئة للمعمودية

أ ـ معنى التهيئة ١٧

ب ـ فترة الموعوظية ٢٢

ج ـ إستقسامات لإخراج الأرواح الشريرة ٢٥

د ـ رفض الشيطان ٣٤

هـ ـ موافقة المسيح ٣٩

و ـ الإعتراف بالإيمان ٤٣

الفصل الثاني: المعمودية

أ ـ سر الماء ٤٩

ب ـ تقديس الماء ٥٤

ج ـ صلاة الكاهن من أجل نفسه ٥٩

د ـ «وأظهر هذا الماء. . .» ٦١

هـ ـ زيت الإبتهاج ٦٩

و ـ الشكل والجوهر ٧٣
ز ـ على شبه موت المسيح وقيامته ٨٣
ح ـ المعمودية ٩٢

الفصل الثالث: سر الروح القدس
أ ـ الحلة البيضاء ١٠١
ب ـ ختم موهبة الروح القدس ١٠٨
ج ـ الملك ١١٧
د ـ الملك المصلوب ١٢٣
هـ الكاهن ١٣٦
و ـ النبي ١٤٣
ز ـ الروح القدس ١٥٠

الفصل الرابع: الدخول إلى الملكوت
أ ـ الزياح ١٥٩
ب ـ المعمودية وسر الشكر ١٦٨
ج ـ طقوس اليوم الثامن ١٧٦
د ـ غسل الميرون المقدّس ١٨٢
هـ ـ قص الشعر ١٨٥

الفصل الخامس: الإدخال إلى الكنيسة
أ ـ القديم والجديد ١٨٩

ب ـ صلوات اليوم الأول ١٩٢
ج ـ تسمية الطفل ٢٠٠
د ـ الإدخال إلى الكنيسة ٢٠٤

الخاتمة ٢١٥

ملاحظات ومراجع ٢٢٥

تم طبع هذا الكتاب في شهر آب ١٩٨٨
في مطبعة النور هاتف: ٢٨٦٩٨٩