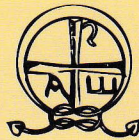


تفسير رسالة بطرس الأولى

باسيليوس ستويانوس

عربية عن اليونانية
الأب ميخائيل (وليد) الدريس

دراسات كتابية ٩



الكلام على الصليب هو قوة الله

سلسلة «دراسات كتابية» ٩

تفسير رسالة بطرس الأولى

باسيليوس ستويانوس

عربه عن اليونانية

الأب سيخايل (وليد) الترس

تعاونية النور الأرثوذكسية
للنشر والتوزيع م.م.

تعاونية النور الأرثوذكسية للنشر والتوزيع م.م.
© جميع الحقوق محفوظة، بيروت ٢٠١١.

أنجزت مطبعة الينبوع طباعة هذا الكتاب
في شهر كانون الأول ٢٠١١.

سلسلة «دراسات كتابية»

- ١- أمثال الملكوت
 - ٢- الرسالة الأولى إلى أهل تسالونيكي
 - ٣- إنجيل يوحنا: قراءة وتعليق الجزء الأول
 - ٤- إنجيل يوحنا: قراءة وتعليق الجزء الثاني
 - ٥- إنجيل مرقس
 - ٦- مدخل إلى العهد القديم الجزء الأول
 - ٧- مدخل إلى العهد القديم الجزء الثاني
 - ٨- مدخل إلى العهد القديم الجزء الثالث
 - ٩- تفسير رسالة بطرس الأولى
 - ١٠- القصد الإلهي
- كوستي بندلي
الأب بولس طرزي
الأب اندريه سكرىما
الأب اندريه سكرىما
يوحنا كارافيدوبولوس
الأب بولس طرزي
الأب بولس طرزي
الأب بولس طرزي
باسيليوس ستويانوس
سوزان دي ديتريخ

مقدمة عامة حول التفسير الكتابي

نعترف جميعًا بضرورة أن يُفسَّر كلام الله على نحو مفهوم وبالوقت عينه مُنبِهًا لإنسان زمننا. من ناحية أخرى، هذا ما يفرضه علينا التقليد التفسيري الأرثوذكسي المتوغل في القِدَم، الذي شكّل دومًا جسرًا ناقلًا الكلام الإلهي الأبدي إلى المشاكل الآنية لشعب الله، وسلّمًا يعبر بواسطتها الإنسان من الوقتي إلى الأبدي، من الحاضر المقلق إلى الغبطة المستقبلية. هذا هو التقليد الأرثوذكسي الأبائي الذي يحاول هذا الكتاب، أن يتبعه ويحافظ على استمراريته.

التفسير، الذي هو في الأصل فعل الروح القدس الذي يقود الكنيسة إلى معرفة الحق، لا يمكنه، ويجب، ألا ينحصر في طَيِّة واحدة من النص المقدس. وهو يمتد من التحليل القواعلي والإنشائي إلى التقويم اللاهوتي للحاضر، ومن فحص المشاكل الدينية - التاريخية إلى إظهار التحديات المتأنية من اتصالنا بسيف كلام الله ذي الحدين، بغية تموضع وجودي للإنسان والمجتمع، في وجه إنجيل يسوع المسيح. نرى أنه من الضروري أن نقدّم للقارئ هذه الرؤية المتعددة الأوجه، مع تركيزنا على إبراز الحقائق اللاهوتية التي يجوبها النص. ذلك بأنّ كلّ ورشة التفسير تهدف، في نهاية المطاف، إلى الكرازة، أي إلى الإعلان أنّ «ما من إسم آخر تحت السماء أعطي للناس نستطيع به أن ندرك الخلاص» (أع ٤، ١٢). لهذا تندرج كلّ محاولاتنا التفسيرية تحت شعار وهدف وخطّ مُوجّه، ألا وهو التأكيد الرسولي لكل البشر «الكلام على الصليب ... هو قوّة الله» (١كور ١: ١٨)*.

التفاصيل التي تمر معنا، خلال التحليل، تخدم هذا الهدف الكرازي للتفسير. هي ليست هدفًا بحد ذاتها بل وسيلة تساعد على إيضاح معنى الكلام الرسولي. «أن يسمعوا الكلمات التي لها مضمون لاهوتي بانتباه، ويحاولوا أن يتبعوا المعنى الذي يختبئ وراء كل كلمة وكلّ جزء منها، فهذه ميزة البشر الأتقياء الذين يدركون هدف دعوتهم، أي أنهم مدعوون إلى أن يتمثلوا بالله، بقدر ما تسمح لهم الطبيعة البشرية. لكنّ هذا التمثيل لا يتم بدون المعرفة، والمعرفة تأتي من التعليم ومبدأ التعليم هو الكلام وأجزاء الكلام هي الكلمات ومقاطعها. إذا، البحث في أجزاء الكلمات ليس خارج هدفنا» (القدّيس

*حاشية للمعرّب: هذه الآية مع رسم رمزي يعود إلى الحقبة المسيحية الأولى، وُضعت على الكتابين اللذين صدرا مع هذه السلسلة، وكانت ستوضع على كل الكتب في حل صدورها.

باسيليوس الكبير: حول الروح القدس (٢: ١)*. خلال هذا البحث ومجمل هذا العمل التفسيري، سيكون من المفيد جدًا لنا أن نستعين بالمفسرين، القداماء منهم والمعاصرين، والذين سنذكرهم في جدول المراجع. للتسهيل على القارئ قمنا بتقسيم المراجع بحسب المواضيع لكي يجد، بسهولة، الأعمال التي تتطرق إلى حلقة محدّدة من مجمل البحث. من جهة أخرى، وتجنبًا للتكرار، قمنا بتبسيط طريقة عرض الحواشي، فذكرنا المؤلف عبر اسم الكاتب فقط مع بعض الأفكار المميّزة له، كما استعملنا التداوين المختصر المتبع عالميًا لبعض المؤلفات.

أملنا ألا يبقى سعيينا في خدمة شعب الله، الرعاة، معلّمِي الوعظ والرعاية وزملائنا أساتذة الجامعات المهتمّين بتعليم الشبيبة، بغية تعميق معرفتهم سرّ كلام الله الخلاصي، بدون ثمر. لأنّه إلى جانب الضعف الشخصي لهؤلاء البشر المفسرين تقف قوة كلام الله نفسه الذي هو «حيّ ونالج» (عب ٤، ١٢)، «قادر على أن يخلص» الإنسان (يع ١، ٢١).

ي. كارافيدوبولوس - ب. ستويانوس

* حاشية للمعرب: هذا النصّ ليس مأخوذًا من PG بل من EPE (آباء الكنيسة الهيلينيين) الصادر عن مطرانيّة تسالونيك، بالتعاون مع دار النشر «نشرات آبايّة. غريغوريوس بالاماس».

مقدمة إلى رسالة بطرس الأولى

تصدّر رسالة بطرس الأولى مجال اهتمام المفسرين، وتندرج، خلال السنين الثلاثين الأخيرة^٣، في صلب النشاط التفسيري، من دون أن يشكل هذا معيارًا لقيمة الوحي الذي كتبت به هذه الرسالة. كما يستطيع القارئ أن يتأكد بسهولة، عبر دراسة المراجع المختصة بهذا الموضوع، أنّ هذه الرسالة كانت تشير قديمًا فقط إلى ما له علاقة بـ«الكهنوت الملوكي»، وينزل المسيح إلى الجحيم. أضف إلى ذلك المشكلة المتعلقة بعلاقة الرسول بولس المباشرة أو غير المباشرة بهذه الرسالة، وهل استعمل رسالة يعقوب أم العكس. وذلك بحجة أنّ هذه الرسالة ليس لها مزايا خاصة بل تحوي «مواضع مشتركة - KOINOYΣ ΤΟΠΟΥΣ». احتاج الأمر إلى نصف قرن من الدراسة لعمق الخطاب المسيحيّ الأوّل، لتتوضّح قيمة التقليد وتقوم مساهمته في صوغ الكرازة الأولى وانتشارها وحفظها بشكل صحيح، عبر ما يسمّى «المواضع المشتركة» في أدب العهد الجديد. بقدر ما تتعمّق معرفتنا تشكّل وانتشار التقليد الرّبانيّ (نسبة إلى الربّ يسوع) والرسوليّ، بقدر ما تُثَمَّنْ على نحو أصحّ رسالة بطرس الأولى، وبالطبع تتوسّع سلسلة المراجع المتعلقة بها.

بالإضافة إلى العودة للتقليد، نقطة انطلاق المعرفة الإلهية الحقيقية ومصدرها، تشكّل دراسة رسالة بطرس الأولى موضع اهتمام بالنسبة إلى القارئ الأرثوذكسيّ، وذلك لسبب إضافيّ آخر: الركن العماديّ البارز في خطاب الرسول بطرس، الأوّل بين الرسل، الممزوج بعبارات الممارسة الليتورجية اليانعة للكنيسة. فتربط الكرازة، التضرّع والحياة العباديّة ضمن وحدة لا تنفصم. إلى هذا التناغم استندت دومًا حياتنا الكنسيّة، وإليه تلجأ لتوقظ غيرة مؤمنينا في كلّ مرّة يهدّد مسيرتها أعداء من الداخل أو من الخارج. أخيرًا يقدم كلام الرسول بطرس للكنيسة المعيار المناسب لمواجهة العالم وبُناه، عبر التشديد على ميزة شعب الله كغريب ونزيل.

هذا العمل التفسيريّ مهدي إلى كنيسة الله العظمى التي ينتمي إلى قطيعها من وُجّهت إليهم هذه الرسالة، وعمومًا إلى الشتات المسيحيّ الأرثوذكسيّ الجاهد في عصرنا. فعليه ينطبق القول الرسوليّ: «افرحوا بقدر ما تشاركون المسيح في آلامه، وحتى إذا تجلّى مجده كنتم في فرح وابتهاج» (١ بط ٤، ١٣).

ب. ستوتيانوس

^٣ حاشية للمعزّب: صدر هذا الكتاب العام ١٩٨٠.

درخت

١- المُرْسَل

مُرْسَل الرسالة بحسب ١، ١ هو «بطرس رسول يسوع المسيح»، الأوّل بين تلاميذ المسيح. في ٥، ١ يسمّى نفسه «أنا الشيخ مثلهم والشاهد لآلام المسيح ومن له نصيب في المجد عند تجليّه». بينما في ٥، ١٣ يُعلّمنا بطريقة غير مباشرة أنه موجود في بابل أي روما. كما نعرف عبر خاتمة الرسالة أنّ مرقس كان يرافق بطرس وأنّه استعان بسلوانوس لكتابة النصّ (١٥، ١١، ١٣). هذه هي المعلومات التي يقدّمها لنا المُرْسَل. إنّها قليلة وتكاد تكون عديمة القيمة. لأنّ كلّ ما نعرفه عبر أسفار العهد الجديد الأخر لا يقاربننا مباشرة من هذا الموضوع. كما أنّ الحوادث التاريخية والاتصالات الشخصية، التي أدت إلى كتابة الرسالة، لا توضح لنا شيئاً حتّى ولو تلميحيًا. لذا فالمفسّر مضطرّ إلى اللجوء إلى التلميحات القليلة، التي تقدّمها لنا الرسالة، ليعيد لنا بناء ظروف كتابتها وأوضاع الذين يرسلهم الرسول. غياب معلومات شخصية هو، إلى حدّ ما، مرّور وربما مقصودٌ وذلك بسبب شخصية

المُرْسَل. فمن يقرأ الكلمات الأولى أو يسمّعها («بطرس رسول يسوع المسيح» ١، ١)، لن يحتاج إلى معلومات إضافية، لأنّ كلّ من صار مسيحيًا يعرف تمامًا من هو بطرس. كما تُظهِر الطريقة التي يذكر عبرها الرسول بولس بطرس أنّ مؤمني كلّ العالم المسيحي كانوا يعتبرون بطرس أوّل شاهد لقيامه المسيح (١كور ١٥، ٥) زعيمًا لكنيسة أورشليم (غل ٢، ١ وما يليها).^٥ ورود اسم بطرس في رسالة غلاطية يدعم أكثر فأكثر هذا الرأي، والذي مفاده أنّ الرسول بطرس كان ذائع الصيت في المنطقة التي تقع فيها الكنائس التي وُجّهت إليها رسالته الأولى. كان معروفًا في كلّ مكان، وباكراً جدًّا، بلقبه الفخريّ باللغة اليونانية بطرس (Πέτρος)، والذي طغى على اسمه الأصليّ سمعان (Συμεών) (أع ١٥، ١٤، ٢بط ١، ١) أو سيمون (Σίμων) (متّى ١٦، ١٧، يو ١، ٤٢، ٢١، ١٥، ١٧...) وعلى اسمه السامي كيفا (Κηφᾶς) (يو ١، ٢٤، ١كور ١، ١٢، ٩، ٥، ١٥، ٥، غل ١، ١٨، ٢، ٩، ٢، ١١).

إذاً يمكننا أن نفهّر بسهولة غياب عناصر شخصية حول الكاتب، لكونه زعيمًا كنسيًا ذائع الشهرة، والمُرْسَل إليهم كانوا يعرفون كلّ شيء عنه، وبالتأكيد أكثر بكثير ممّا

^٥ أفضل مقارنة علميّة لحية الرسول بطرس ما تزال الدراسة التي أعدّها:

Culmann, Petrus. Jünger - Apostel - Märtyrer² 1960.

ومن المؤلفات القديمة نذكر كتاب:

K. G Goetz, Petrus als Gründer und Oberhaupt der Kirche und Schauer von Gesichten nach den altchristlichen Berichten und Legendem (UNT 13), 1927.

ومجموعة مقالات P. Gaechter تحت عنوان: Petrus und seine Zeit, 1958.

أنظر أيضًا مقالة:

B. Rigaux, "Der Apostel Petrus in der heutigen Exegese" in Concilium 3 (1967) 585-600.

وكذلك كتاب مجموعة من المؤلفين:

R.E. Brown, K.P. Donfried, J. Reumann, Peter in the N.T., 1973.

^٥ لتفاصيل أكثر راجع كتابي: Πέτρος παρὰ Παύλω, 1968، والمراجع الواردة فيه.

نعرفه عنه نحن اليوم. ولكن ربما كان هذا الغياب مقصودًا، لأن الرسالة موجهة إلى جماعات منتشرة على مدى جغرافي واسع، أي أن هذه الرسالة بعثت بشكل نشرة (Circularaire)، تاليًا من الطبيعي ألا تتطرق إلى أحداث وعلاقات شخصية مرتبطة بجماعة كنسيّة محدّدة. كما أن ميزة الرسالة، التي يطغى عليها اللون الخطابّي، كما سنرى لاحقًا، لا تتلاءم وورودَ مذكرات شخصية. وهذا يسري ليس فقط على مجموعة الرسائل المسماة «جماعة»، بل أيضًا على رسائل بولس، عدا تلك التي استدعت عكس ذلك لأسباب تبشيرية أو دفاعيّة.

ولكنّ القارئ المعاصر لا يملك معطيات ذلك التقليد الحيّ الذي كان عند من وُجّهت إليهم الرسالة. لذا كان من الضروريّ أن نذكر بعض العناصر المتعلقة بحياة المُرسِل. حتّى نتمكن من أن ندرج عضوياً قراءة هذه الرسالة في إطار شهاداته الرسوليّة عن يسوع المسيح.

سمعان Συμεὼν (أع ١٥، ١٤، ٢بط ١، ١) هو ابن يونا (متّى ١٦، ١٧) أو ابن يوحنا (يو ٢١، ١٥) من قرية مغمورة في الجليل تدعى بيت صيدا. في وقت لاحق سكن في قرية مجاورة تسمّى كفرناحوم حيث تزوّج (يو ١، ٤٥. مر ١، ٢١. ٢٩). وكان أهل القريتين يعناشون من صيد السمك، وكانتا على تواصل مع المدن العشر Δεκάπολη المجاورة لهما. أمّا سكانهما فلم يكن لديهم معرفة بالحضارة الهلينيّة وحسب، بل خضعوا أيضًا لتأثيرها من حيث اللغة. ومن اللافت للنظر أن اسم أخي سمعان كان هيلينيًّا: أندراوس Ἀνδρέας^٦، بينما كان سمعان نفسه معروفًا أكثر بـسيمون^٧ Σίμων وهو الشكل المثهّلين لاسم سمعان (مر ١، ٢١. يو ١، ٤٢). ومن المحتمل جدًا أنه كان ملتمًا كفاية باللغة اليونانيّة، إذ كانت له، كصيّاد، علاقات تجاريّة مع المدن المجاورة لقريته، أي المدن العشر.

ولكنّ مجاورة وثنيّة المنطقة واحتمال معرفة اللغة اليونانيّة، لم يؤثرا في تديّن الجليليّين. بل بالعكس، فالجليل كان في ذلك العصر مركزًا لليهود المتعصّبين، بدءًا من المذهب الفرسيّ ذي الاتّجاه الدينيّ، وصولاً إلى الغيّر ذوي الاتّجاه السياسيّ القائم على التحرّر القوميّ من سلطة الرومان. ذلك بأنّ شعلة الآمال، الدينيّة منها والقوميّة، بقيت عند أهل هذه المنطقة متّقدة، إذ زادت في اضطرامها دراسة الشريعة والأنبياء، التي كانت تقام في مجامع القرى. أضف إلى ذلك مطالعة المؤلفات الرئويّة التي انتشرت في الحقبة

^٦ حول تأثير الحضارة الهلينيّة في فلسطين راجع الكتاب الكلاسيكيّ لـ V.A. Tcherikover, Hellenistic Civilisation and the Jews² 1961، والدراسة الحديثة التي أعدها:

M. Hengel, Judentum und Hellenismus (WUNT 10) 1973.

أمّا G. Dalman فيقول في كتابه 1924، 177: «Orte und Wege Jesu»: «إنّ من ترعرع وكبُر في بيت صيدا، لا يفهم اليونانيّة وحسب، بل يكون قد اعتاد على الحضارة الهلينيّة».

^٧ انظر قاموس W. Bauer والشواهد الواردة بهذا الخصوص.

^٨ الاسم وارد عند أريستوفانيس 242 Ἀριστοφάνη, Ἰππής؛ أنظر أيضًا كسينوفونودوس Ἰππική, Περὶ ἕνεοφώντος, 1.1. 3.

التاريخية الممتدة بين المكابيين وثورة ٦٦ ب.م. لقد كان خلع النير الروماني وقدم مسيًا وإعادة المملكة الداودية حلمًا قوميًا - دينيًا مشتركًا لدى الجميع، باستثناء الهيرودوسيين القلة الذين، لمنفعة ومصالح معينة، كانوا متمسكين بشرعية حكم سلالة الأدوميين الطغاة. ترعرع سيمون وعاش ضمن هذه الأجواء. فدينياً لم يكن صياداً أمياً كما يقال عادةً أو يكتب، إذ كان ملتمًا من جهة، بنصوص العهد القديم الموحي بها، ومن جهة أخرى بالتقليد الديني المتمثل، في ذلك العصر، بنصوص رؤيوية ونصوص آخر من خارج الكتاب المقدس. كان أمي^{١٠} بحسب المعايير الهيلينية لكونه يجهل الفلسفة الرواقية - الكليبية Stoique - Cynique المنتشرة في المدن العشر، والتي أبرزت المدعو مانيوس^{١١} Μένιππο. ولكنه كان يتميز بغيرة على تقليد اليهودي وبخبرة فيه. فمن الملاحظ أن لقاءه الأول مع يسوع تم ضمن دائرة نشاط يوحنا المعمدان، والتي كان ينتمي إليها بالتأكيد أخوه أندراوس وربما هو نفسه أيضاً (يو ١، ٤٠ وما يليه). فخلال اللقاء الأول (يو ١، ٤٢)، أو بحسب تقليد آخر، خلال دعوته النهائية بعد فترة قصيرة من الزمن (مر ١، ١٦ وما يليه)، أخذ سمعان Σίμων من المسيح لقبه الشرفي الذي سيصبح اسماً ثانياً له، ثم في ما بعد سيحل محل الاسم الأول: «أنت سمعان بن يوحنا (أو يونا) وستدعى كيفاً (الذي تفسره بطرس Πέτρος)» (يو ١، ٤٢).^{١٢} تاريخياً، هذا ما تمّ خلال دعوته. التقليد الكامن وراء متى ١٦، ١٨ يعرض لنا التفسير اللاهوتي لتغيير التسمية، كما تشكل في التقليد الأنطاكي في أواسط القرن الأول بعد المسيح، قبل فترة وجيزة من انعقاد مجمع الرسل (٤٨/٤٩ م). من الصعب أن نتوسع هنا في هذا الموضوع المعقد المتعلق بلقب سمعان الشرفي، طالما أنّ تقليد العهد الجديد المتعلق بهذا الشأن يشمل وجهات نظر متباينة. ما هو مؤكد فقط، أنّ المسيح لم يشأ أن يبدع وظيفة إدارية، نوعاً من سوبر رسول، زعيماً لباقي الرسل، كما يدعي الكاثوليك بغية إيجاد أسس في العهد الجديد لأتجاهاتهم الإمبريالية اللاحقة ذات الإيحاء والنهج السياسيين لمدّ نفوذ روما على الكنيسة جمعاء.

^٩ يعرض لنا إيوسيبوس وصفاً حثيثاً لهذا الوضع في الكتب الأولى المؤلفة لـ Ιουδαϊκού Πολέμου.

^{١٠} هذه الصفة التي نعته بها أعضاء المجمع (أع ٤، ١٣) تتعلق بافتقاره لثقافة حاخامية Rabbinique. راجع Billerbeck حول اكور ٤، ١٦. و P. de Ambroggi في موسوعة ΘHE 10,346.

^{١١} أنظر 10-99، 6، Διογ. Λαέρτιου، Βίοι Φιλοσόφων. ومن المدينة ذاتها، من غادارا، ظهر الرواقى فيلوديموس، Ηerculanaeum الذي عُثِرَ على مجموعة كبيرة من مؤلفاته في مخطوطات Herculanaeum. أنظر أيضاً A. Wifstrand, Die alte kirche und die griechische Bildung, 1967, 8.

^{١٢} لمعلومات إضافية راجع كتابي Πέτρος παρά Παύλω. ومن بين الكتب المعاصرة والمتعددة أنظر: O. Culmann, Petrus, P. Gaechter, Petrus und seine Zeit, J. Ludwig, Die Primatsworte Mt 16,18. 19 in der altkirchlichen Exegese, 1952, F. Obrist, Die Primatsworte Mt 16, 18. 19 in der neueren deutschen Exegese, 1959, τὸ συλλογικὸ τόμο Begegnung der Christen, : Der Primat des الجماع، والنعمل الجماع، Festschrift für O. Karrer, ἐκδ. ἀπὸ τοῦς Roesle and Cullmann, 1960, Petrus in der Orthodoxen Kirche, 1961.

هذا ما يظهر لنا من النصوص عينها، التي تقدّم لنا سمعان بطرس كزعيم «Κορυφαῖο» ولكن بحسب المعنى الذي كان يعطى لصاحب وظيفة رئيس الجوق في التراجيديا القديمة: يتكلّم أولاً أو وحده ولكن باسم الجميع، كمثل لجسم جماعي حيث الكلّ متساوون. وقد سمّه بهذا المعنى الآباء الشرقيّون: «فم الرسل»، «رئيس الجوق» «Coryphée Κορυφαῖος»، أي باللقاب تختصر التقليد الإنجيلي وتعبّر عنه بصدق. ضمن هذا الإطار تجد الآية الشهيرة متى ١٦، ١٨ معناها الحقيقي، كما أدركه أيضاً التقليد التفسيريّ الأرثوذكسيّ. سمعان هو بطرس لأنّه باعترافه وضع الصخرة «πέτρα» التي تستند إليها الكنيسة: التعرّف إلى مسيّا في شخص يسوع، الحقيقة أنّ يسوع المسيح هو حجر الزاوية، كما يقول في الرسالة التي نحن في صدد تفسيرها. ٢، ٤... تاليًا إنّهُ لمن غير المقبول وغير المتوافق مع شخصيّة بطرس تحويله إلى بابا، أو تقزيمه مجرد مواطن معادٍ للرومان. يجب ألاّ يغيب عن بالنا أنّ الرسول نفسه، عبر ما يعرف عنه، لم يطالب، حتّى إنّهُ لم يكن لديه لا الوقت ولا النية بأن يطالب لنفسه بحقوق قانونيّة، أو سلطات إداريّة مميّزة. فجهاداته المتواصلة لنشر الإيمان، غيرتُه على الكنيسة واهتمامه بها، الرحلات، المتاعب والاضطهادات، كلّها لم تترك له المجال للتفكير بأولويّة أو سلطة كما فعل الدنيويّون الذين ادّعوا خلافته. فمن غير المسموح تاريخياً وشديد الخطورة لاهوتياً ومدّمّر رعائياً، أن نحول الحقبة الرسوليّة إلى حقل مزاحمة على الأولويّة. يناقض هذا الأمر ما تشهد له النصوص ذاتها التي تروي لنا الجهاد والألم اللذين عاشهما شهود الكرازة، خلال مسيرتهم داخل عالم معارض، وليس صراعٍ فوّق لتزعم الكنيسة الأولى. فماذا كان حقّ الرسل بالمطالبة؟ خطر المواجهة مع الرئاسات، التهديدات بالتعذيب والموت، أسفار دائمة وعناية مستمرة بالكنائس.

من بين الأحداث التي يُذكر فيها بطرس في الأنجيل، بالإضافة إلى اعترافه، لا بدّ لنا من أن نذكر واقعة الإنكار التي أدرجت منذ بدء صوغها، كما يبدو، ضمن رواية الآلام، والتي ربّما تعتبر النصّ الليتورجيّ الأقدم الذي وصل إلينا^{١٣}. ففي الحقبة التي كان خلالها بطرس ما يزال على قيد الحياة، كان المؤمنون يصغون في اجتماعاتهم الليتورجية، خلال فترة الفصح، إلى الرواية المؤثّرة ببساطتها، والتي تدور حول ذلك التلميذ الحمّي الدم والعفويّ، الذي أنكر المعلم بعد ساعات قليلة فقط من تأكيد المتباهي أنّه سيقى أميناً له حتّى الموت (متّى ١٤، ٦٦-٧٧). يفقد بطرس معاييرهِ، يتفلّت من قاعدة التواضع المتينة، ويقع تحت خبرة الإنكار المقلقة. وهو يظهر لنا، ليس فقط «مزاجه المتقلّب» كما يُعتقد، بل بشكل أعمّ، عجز الإنسان عن البقاء أميناً للربّ، عندما ينقصه التواضع ويبالغ في تقديره قواه الذاتيّة.

^{١٣} راجع:

I. Karabidoπούλου, Τὸ Πάθος τοῦ Χριστοῦ κατὰ τὰς διηγήσεις τῶν συνοπτικῶν Εὐαγγελίων, 1974, 56, 113...

هذا الحدث في جوهره ليس فقط فصلاً من فصول حياة الرسول بطرس، بل هو في الوقت عينه حدث نموذجي وصفي لكل تلميذ لم يتلقَّ قوَّة الروح المبدعة الكل.

بعد قيامة المسيح يبدأ بطرس، شأنه شأن باقي التلاميذ، بالشهادة للقائم من بين الأموات، مكرِّساً حياته بمجملها للكراسة والاهتمام بالكنيسة. وبحسب تقليد يركن إليه (كور ١٥، ٥. لو ٢٤، ٣٤) يعتبر بطرس التلميذ الأوَّل الذي عاين الناهض من بين الأموات، إنَّه المواطن الأوَّل للدهر الجديد^{١٤}. توجد إشارات تؤكِّد أنَّ هذه الأولويَّة كانت من نصيب تلميذ آخر (يو ٢٠، ٣-٧)^{١٥} ولكن من دون أن يُشكَّك بمكانة بطرس. كما تنتمي إلى التقليد ذاته الرواية الرائعة حول إعادة بطرس إلى مصافِّ الرسل في (يو ٢١، ١٥). ويجدر التنويه إلى أنَّ الربَّ لم يطلب من بطرس مؤهلات محدَّدة، بل فقط المحبَّة نحوه، هذه المحبَّة التي ستسكب وتنتقل في ما بعد محبَّة لإخوة يسوع المسيح.

ما يقفُّه لنا مجمل التقليد الإنجيلي حول بطرس يسمح لنا بالقول إنَّ المعلومات الواضحة حول حياة بطرس قليلة. عَرَضاً وبطريقة غير مباشرة، يمكننا أن نستخرج بعض التفاصيل التاريخيَّة التي تثير الاهتمام، والتي لا تكفي لتكوين سيرة حياة، ولا بالطبع خصائص الرسول النفسيَّة كما فعل بعض المفسرين في مطلع القرن^{١٦}. من غير الممكن تكوين سيرة حياة متكاملة ليسوع^{١٧}. وهذا ينطبق بقوَّة أكثر على تلاميذه، لأنَّ اهتمام التقليد والإنجيليين، الذين دوَّنوا هذا التقليد، لم ينصبَّ على الوصف التاريخي للأحداث، بل على إعلان أنَّ يسوع المسيح هو مخلص العالم. لذا فإنَّ التطرُّق إلى التلاميذ كان له دومًا هدف تبشيري، أمَّا العناصر السيريتيَّة (Biographique) فلا تُذكر إلا هامشيًّا عندما يقتضي من وراء ذلك إبراز الهدف الرئيس للحوادث المذكورة، أو تبيان الفكر اللاهوتي السائد على مجمل الإنجيل. انطلاقًا من هذه القاعدة يجب أن تُفسَّر دعوة بطرس، مكانته كأوَّل بين مصافِّ الرسل، وإدراجُه في حلقة الرسل الثلاثة، الذين كانوا يرافقون المعلم دومًا. هكذا تُفهم أيضًا باقي الأحداث ذات الطابع الشخصي، كالإنكار وظهورات المسيح. وبالطريقة ذاتها يجب أن يُنظر إلى ما ذكر حول شخصه في الإصحاحات ١-١٢ من أعمال الرسل. «الكلام الثاني» للوقا لم يبعث عرض منجزات بطرس، ليس هذا نوعًا من «جدول فضائل - ἀρετολογίας» على نمط الأدب الوثني السائد حينها، والذي عبره

B. Στογιάννου, 'Η ανάστασις τῶν νεκρῶν. Εἰσαγωγικά προβλήματα καὶ ἐρμηνεία τοῦ Α' Κορ^{١٤} 15, 1977, 130...

Σ. Ἀγουρίδου, Πέτρος καὶ Ἰωάννης ἐν τῷ τετάρτῳ Εὐαγγελίῳ (Μελέτη ἐξηγητική), 1966, 51...^{١٥}

^{١٦} أنظر على سبيل المثال لا الحصر: W. Elert, Die Religiosität des Petrus, 1911.

^{١٧} يقول س. أغوريديس Σ. Ἀγουρίδης في مساهمته حول كلمة «يسوع المسيح» «Χριστὸς Ἰησοῦς» في ΘΗΕ 12, 223: «في الأنجيل الإزائيَّة نحن أمام عرض موجز وانتقائين لنشاط يسوع في الجليل واليهوديَّة، ولسنا بالتأكيد أمام سيرة حياة بحسب النمط المتبع في عصرنا. بل نحن جوهرينًا أمام تفسير للأفكار المركزيَّة لمضمون كرازة الكنيسة الأولى».

يتمكّن المرء من جمع المواد الضرورية لإعادة تركيب سيرة حياة الرسول ونشاطه. فكما قلنا في دراسة أخرى بإسهاب، يورد لنا سفر الأعمال شهادة الرسل حول يسوع المسيح بقيادة وإشراف الروح القدس الذي يعتبر الأقوم الفاعل في عملية انتشار الرسالة الإنجيلية في العالم.^{١٨} يفعل الروح القدس ويحقق بالتأكيد الخلاص بواسطة الرسل، بحسب أقوال الرب الناهض من بين الأموات. هذه الأقوال هي التي تشكل في الوقت ذاته الوعد وخلاصة مضمون سفر الأعمال: «سينزل عليكم الروح القدس فتنالون منه القدرة وتكونون لي شهوداً في أورشليم واليهودية كلها والسامرة حتى أقاصي الأرض» (أع ١، ٨). كل ما يُذكر لاحقاً حول بطرس إنما هو شهادة هذا الأخير ليسوع المسيح في الروح القدس، شهادة نموذجية لرسول ضمن حدود جغرافية محدّدة هي سورية وفلسطين، كما هي الحال في شهادة بولس في العالم الروماني - الهليني. الأحداث حقيقية وتاريخية، الأقوال تعكس، لدرجة معينة، لاهوت الرسول^{١٩}، والمكانة الرئاسية لبطرس تتوافق وواقع الأمور. ولكن ليس لكل هذه الأمور هدف مستقل بذاته غايته صيانة تاريخية لنشاط الرسول العظيم، بل التأكيد على إتمام وعد الناهض من بين الأموات في مثال بطرس. بمعنى آخر، للأقوال في تاريخيتها ميزة مثالية، وتالياً كرازية. لذا من الضروري ألا ننسى هذا الهدف عند لوقا، بخاصة عندما نستقي من سفره ما يعرضه علينا من معلومات حول بطرس، معلومات مقتطفة، ولكنها قبل كل شيء، مدرجة ضمن سياق بشارة «الكتاب الثاني». هكذا سنقوم المادة التي يقدمها لنا هذا السفر ونستخدمها بشكل صحيح، وستجنب خطر الوقوع في تجربة خلق «بطل» مسيحي على الطريقة الوثنية.

كما في الأنجيل كذلك في أعمال الرسل، يعتبر بطرس «فم التلاميذ» زعيم جوق الرسل Coryphée، المتكلم والفاعل باسم الجميع. بهذه الصفة يقترح إكمال مجلس الاثني عشر باختيار مّتيّا، يتكلم في العنصرة (١-٢)، يجترح العجائب ويستخدمها كوسيلة للبشارة (٣)، يدافع عن البشري الجديدة في وجه الرئاسات اليهودية (٤)، يهتم بحفظ طهارة الجماعة الأولى (٥)، ينشر الروح القدس في السامرية (٨، ١٤ وما يليها)، يتقبّل أوامر الرب وينفذها في ما يتعلّق بامتداد البشارة إلى الأمم (٩، ٣٢، ١١، ١٨)، ويواجه خطر قطع هامته من قبل أغريبا (١١، ١٧). نحن أمام مسيرة تاريخية تُعرض علينا بشكل مقتطفات من أحداث نموذجية كما يراها الرسول. وهذا ما تظهره لنا العبارة التي يُنهي بها كاتب سفر الأعمال الكلام على بطرس: «ثم خرج فذهب إلى مكان آخر» (أع ١١، ١٧)، فلا حاجة بعد إلى أن نكرّر مرّة أخرى أحداثاً يعرفها القارئ. كل ما حدث حتّى الآن مع بطرس

^{١٨} B. Στογιάννου, "Η Ἀποστολική Σύνοδος, στην ΕΕΘΣΘ 18 (1973) 132..."

^{١٩} Γαλίτη, Εἰσαγωγή εἰς τοὺς λόγους τοῦ Πέτρου ἐν ταῖς Πράξεσιν τῶν Ἀποστόλων, Γ. 1962. καὶ Χριστολογία τῶν λόγων τοῦ Πέτρου ἐν ταῖς Πράξεσι τῶν Ἀποστόλων, 1963

سيستمرّ مستقبلاً معه ومع الرسل الآخرين. ثمّ يُظهر لوقا مسيرة بولس نحو الأمم بموازاة مسيرة بطرس في فلسطين وبالطريقة النموذجية عينها. بعكس الكتاب المعاصرين الذين ينظرون إلى الكرازة بمنظور تاريخي، كان الرسول لوقا ينظر إلى التاريخ بمنظور كرازي. لذا فهو لا يهتمّ لا لبولس ولا لبطرس إلا بمقدار ما يشهدان ليسوع المسيح، ويشكلان نموذجاً لفعل الروح القدس في إكمال وعد الناهض من بين الأموات. إذاً ليس من المستغرب أن يكتفي لوقا بعمومية «فذهب إلى مكان آخر»، لأنّ هذا يعني جوهرياً أنّه «وتابع في مكان آخر وبالطريقة ذاتها شهادته للمسيح في الروح القدس». ولهذا السبب يعود بشكل طبيعي إلى الكلام على بطرس في الإصحاح ١٥، في مجمع الرسل حيث يدافع هذا الرسول عن حرّية الأمم، ويقف إلى جانب بولس وباقي رسل الأمم.

هنا تنتهي أساساً كل المعلومات عن بطرس في العهد الجديد. يذكره بولس فقط في بعض المناسبات، في الرسالة الأولى إلى أهل كورنثوس، وفي الرسالة إلى غلاطية. فيعلمنا أنّ بطرس توجه بعد مجمع الرسل إلى أنطاكية (غل ٢، ١١...)، وأنّه في رحلاته كانت ترافقه «امرأة أخت»^{٢٠} (١كور ٩، ٥). عدا النشاط التبشيري الذي قام به بطرس في سورية، فإنّ التقليد لا يقدم لنا معلومات أخرى عن الفترة التي تمتدّ حتى انتقاله إلى روما، والتي تُعلمنا عنه رسالته الأولى (٥، ١٣). وهناك معلومات لاحقة (كليميس، الرسالة الأولى إلى أهل كورنثوس، ٥. أغناطيوس، إلى أهل رومية ٤، ٣. ديونيسيوس الكورنثي كما ورد عند إفسافيوس، تاريخ الكنيسة ٢، ٢٥، ٨. إيريناوس، ضدّ كل الهرطقات ٣، ١، ٣، ٣، ٢. ترتليانوس De praescr. Haer ٣٢، ٣٦. كليميس الإسكندراني كما ورد عند إفسافيوس، تاريخ الكنيسة ٢، ١٥، ٢. إفسافيوس، حوليّة ١٥٣، ٢. أوريجانيس كما ورد عند إفسافيوس، تاريخ الكنيسة ٣، ١، ٢. إيرونيموس 1 (De viris ill.) تؤكّد أساساً المعلومة الواردة في رسالة بطرس الأولى، وتضيف أنّ بطرس قد استشهد خلال اضطهادات نيرون^{٢١}. أمّا بابيياس PAPIAS فيضيف أنّ مرقس كان معه في روما ك «ἐρμηνευτήν» (إفسافيوس،

^{٢٠} بحسب كليميس في مؤلّفه (Στροματείς 3,6,53) فإنّ الرسل «لم يأخذوا معهم نساءً كزوجات بل كأخوات»، ويبدو أنّهن كنّ يقمن بدور «المُدبّر». راجع... B. Στογιάννου, Πέτρος παρά Παύλῳ, 1968, 66.

^{٢١} لتحليل هذه المعطيات بدقّة، راجع: O. Cullman, Petrus, 1960, 78. حيث نصادف عرضاً لأحدث الأبحاث. كما يجب أن نضيف إلى هذه المراجع الغنيّة:

Χρ. Παπαδοπούλου, Τὸ πρωτεῖον τοῦ ἐπισκόπου Ρώμης, 1964.

Π.Ν. Τρεμπέλα, Περὶ τὸ πρωτεῖον τοῦ ἐπισκόπου Ρώμης 1965.

N. Afanasieff, N. Koloumzine, J. Meyendorff, A. Schmemmann, Der Primat des Petrus in der Orthodoxen Kirche, 1961

يجب أن تُحدّد سنة وفاة بطرس ما بين عامي 64 و67 في الوقت الذي أُطلق نيرون الاضطهاد الأول، بحسب ما يعلمنا به تاكيتوس.

Annales 15,44· πρβλ. Σουβεντονίου, Vita Nronis 38.

تاريخ الكنيسة ٣، ٣٩، ١٥)، وهذه العبارة تعني على الأكثر «مترجم»^{٢٢}. المعلومة التي يقدمها لنا PAPIAS تؤكد لنا التعاون المتين الذي كان قائماً بين بطرس ومقرس، والذي تشهد عليه الرسالة التي هي موضوع بحثنا، وذلك خلال إقامة بطرس في روما. هذا ما نعرفه بالتأكيد عن الرسول بطرس. وبالطبع فإن المعلومات التي تقدمها لنا النصوص غير مقنعة ولا ترضي فضولنا التاريخي العلمي، ولكن يجب ألا ننسى أن الكتاب القديسين اهتموا بأن يساعدونا، أي أن يساعدوا الكنيسة الجامعة على مرّ العصور، لا على كتابة سيرة حياة، بل على عيش ومماثلة عمل الإيمان، جهد الحبة وصبر الرجاء الذي تحلى به شهود المسيح، ولم يُسْتَنْ الرسول بطرس من هذا القانون. فهو، كما باقي الرسل، مرشد يدل على كيفية لقاء الإنسان بيسوع المسيح زعيم الإيمان والمخلص.

٢- المرسل إليهم

الرسالة موجهة إلى «المختارين الغرباء الشتات في البنط وغلطية وكبدوكية وآسيا وبثينية» (١، ١). ولكي تُحدّد بدقة أكثر هوية المرسل إليهم يجب الإجابة عن سؤالين:

١- هل تدلّ هذه التسميات الجغرافية على مقاطعات في الدولة الرومانية أم على أقاليم جغرافية؟

٢- هل المقصود بعبارة الشتات *διασπορᾶς* الجماعات المسيحية التي من أصل يهودي حصراً؟

الجواب عن السؤال الأوّل مرتبط بالموقف المماثل الذي يتخذه الباحث من أسماء المناطق في آسيا الصغرى، التي استخدمها الكتاب القديسون، مثل مشكلة المرسل إليهم في رسالة الرسول بولس إلى أهل غلطية^{٢٣}، ومن انتشار المسيحية في المناطق المذكورة^{٢٤}. توجد في هذا الخصوص، دلائل كافية تدافع عن رأي الكاتب الذي كان يعني على الأرجح التقسيم الإداري المتبع في الدولة الرومانية:

١- لأنّه بهذه الطريقة يتمكن الكاتب من أن يشمل في التسميات مجمل أماكن

^{٢٢} حول معنى عبارة «ἐρμηνευτής» لا يوجد اتفاق في الرأي. أنظر:

Σ. Ἀγουρίδου, Εἰσαγωγή εἰς τὴν Κ. Διαθήκην, 1971, 113... Β. Ἰωαννίδου, Εἰσαγωγή εἰς τὴν Κ. Διαθήκην, 1960, 79... W. G. Kümmel, *Einleitung in das N.T.*, 1963, 25....

وما فيه من مراجع.

^{٢٣} Μ. Σιώτου, Προλεγόμενα εἰς τὴν ἐρμηνείαν τῆς πρὸς Γαλάτας ἐπιστολῆς τοῦ Ἀποστόλου Παύλου, 1972, 72...

^{٢٤} J. Weiss (R. Knopf), *Das Urchristentum*, 1917, 601... A. v. Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in der ersten drei Jahrhunderten*, 1924, 732... F. Filson, *Geschichte des Christentums in neutestamentlicher Zeit*, 1967, 331...

- آسيا الصغرى، بينما في الحالة الأخرى ستبقى شواطئ آسيا الصغرى، بما فيها من جماعات متعدّدة، (أفسس، كولوسي، اللاذقية، إزمير) خارج التسمية.
- ٢- ورود البنط في أوّل جدول التسميات، يعود سببه إلى إدراج هذه المنطقة الجغرافية في وقت لاحق كمقاطعة في الدولة الرومانية^{٢٥}.
- ٣- من الطبيعيّ بالنسبة إلى شخص يعيش في روما، ويكتب منها، أن يقع تحت تأثير التسميات المتبعة فيها للدلالة على المناطق، بخاصّة وأنّه ليس من سكّان آسيا الصغرى حتّى ينجّر تلقائيًا إلى عاداتها وتسمياتها المحليّة. هذه الدلائل تجعلنا نوافق مع أكثرية المفسّرين المعاصرين، على أنّ هذه العبارات الجغرافية تشير إلى مقاطعات رومانية، أي مجمل آسيا الصغرى ما عدا ليكيّا وكيليكيّا^{٢٦}.

ولكن هل عاش المسيحيّون في كلّ هذه المناطق، كما توحى لنا مقدّمة الرسالة؟ بالتأكيد يجب علينا ألا نعتقد أنّ الكاتب القديس كان يفترض وجود كنائس في كل قرية. ولكن كان يكفيّه أن تكون قد أسّست جماعاتٌ مسيحيّة في المدن الكبرى الرئيسة حتّى يسمّي المنطقة بمجمّلها مسيحيّة. وقد اتّبع لوقا، في سفر أعمال الرسل، الطريقة ذاتها بالتسمية، وكذلك بولس الرسول في رومية ١٥. وبهذا المعنى، يمكننا أن نوّكد تحوّل آسيا الصغرى إلى المسيحيّة، خلال الحقبة الأخيرة من حكم نيرون، حتّى ولو لم تكن لدينا شواهد أحر. بعد فترة زمنيّة وجيزة يدرج لنا سفر أعمال الرسل (٢، ٩-١٠)، ضمن لائحة الشعوب الذين كانوا حاضرين يوم حلول الروح القدس، أناسًا من سكّان «كبدوكية، البنط، آسيا، فرجيّة وبامفيليّة». بصرف النظر عن المشكلة الشائكة التي أثّرت حول هذا الجدول^{٢٧}، يجب أن نوّكد أنّ لوقا أراد أن يذكر أسماء المناطق التي كانت تسكنها، خلال عصره، جماعات مسيحيّة. كما نستدلّ من أعمال الرسل ورسائل بولس على أنّه كانت توجد في غلاطية وآسيا جماعات مسيحيّة^{٢٨}. وهكذا هي الحال بالنسبة إلى بيثينيّة والبنط اللذين تكلم عليهما بلينيوس^{٢٩} Πλίνιος في مطلع القرن اللاحق. إذا لدينا أسبابنا في

^{٢٥} أصبحت بلاد البنط جزءًا من مقاطعة غلاطية نحو ٦٤ م.م. راجع: Σουετόνιου, *Vita Néronis*, 18 and Δίωνα Κάσσιου, Ρομ. Ιστορία 60, 8, 2.

^{٢٦} سنتكلّم لاحقًا حول ميل بعض مؤيّدَي أصالة هذه الرسالة (أي أنّ بطرس الرسول هو كاتب الرسالة) لخصر الحدود الجغرافيّة للمرسل إليهم، ضمن المناطق الوسطى لآسيا الصغرى، مؤيّدِين بذلك الرأي الآخر الذي يعتبر أنّ التسميات الجغرافيّة إنّما تعني أقاليم جغرافيّة، لا مقاطعات رومانيّة.

^{٢٧} لتفاصيل أكثر، راجع الدراسة التي وضعها مؤلّف هذا الكتاب: حول العنصرة Πεντηκοστή.

^{٢٨} أع ١٦، ٦ وما يليها، غل ١، ٢، ١٦، ١، كول ١، ٢، ٤، ١٥.

^{٢٩} أع ١٦، ٧، ٩، ١٠، ١١، ١٢، ١٣، ١٤، ١٥، ١٦، ١٧، ١٨، ١٩، ٢٠، ٢١، ٢٢، ٢٣، ٢٤، ٢٥، ٢٦، ٢٧، ٢٨، ٢٩، ٣٠، ٣١، ٣٢، ٣٣، ٣٤، ٣٥، ٣٦، ٣٧، ٣٨، ٣٩، ٤٠، ٤١، ٤٢، ٤٣، ٤٤، ٤٥، ٤٦، ٤٧، ٤٨، ٤٩، ٥٠، ٥١، ٥٢، ٥٣، ٥٤، ٥٥، ٥٦، ٥٧، ٥٨، ٥٩، ٦٠، ٦١، ٦٢، ٦٣، ٦٤، ٦٥، ٦٦، ٦٧، ٦٨، ٦٩، ٧٠، ٧١، ٧٢، ٧٣، ٧٤، ٧٥، ٧٦، ٧٧، ٧٨، ٧٩، ٨٠، ٨١، ٨٢، ٨٣، ٨٤، ٨٥، ٨٦، ٨٧، ٨٨، ٨٩، ٩٠، ٩١، ٩٢، ٩٣، ٩٤، ٩٥، ٩٦، ٩٧، ٩٨، ٩٩، ١٠٠، ١٠١، ١٠٢، ١٠٣، ١٠٤، ١٠٥، ١٠٦، ١٠٧، ١٠٨، ١٠٩، ١١٠، ١١١، ١١٢، ١١٣، ١١٤، ١١٥، ١١٦، ١١٧، ١١٨، ١١٩، ١٢٠، ١٢١، ١٢٢، ١٢٣، ١٢٤، ١٢٥، ١٢٦، ١٢٧، ١٢٨، ١٢٩، ١٣٠، ١٣١، ١٣٢، ١٣٣، ١٣٤، ١٣٥، ١٣٦، ١٣٧، ١٣٨، ١٣٩، ١٤٠، ١٤١، ١٤٢، ١٤٣، ١٤٤، ١٤٥، ١٤٦، ١٤٧، ١٤٨، ١٤٩، ١٥٠، ١٥١، ١٥٢، ١٥٣، ١٥٤، ١٥٥، ١٥٦، ١٥٧، ١٥٨، ١٥٩، ١٦٠، ١٦١، ١٦٢، ١٦٣، ١٦٤، ١٦٥، ١٦٦، ١٦٧، ١٦٨، ١٦٩، ١٧٠، ١٧١، ١٧٢، ١٧٣، ١٧٤، ١٧٥، ١٧٦، ١٧٧، ١٧٨، ١٧٩، ١٨٠، ١٨١، ١٨٢، ١٨٣، ١٨٤، ١٨٥، ١٨٦، ١٨٧، ١٨٨، ١٨٩، ١٩٠، ١٩١، ١٩٢، ١٩٣، ١٩٤، ١٩٥، ١٩٦، ١٩٧، ١٩٨، ١٩٩، ٢٠٠، ٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢٠٩، ٢١٠، ٢١١، ٢١٢، ٢١٣، ٢١٤، ٢١٥، ٢١٦، ٢١٧، ٢١٨، ٢١٩، ٢٢٠، ٢٢١، ٢٢٢، ٢٢٣، ٢٢٤، ٢٢٥، ٢٢٦، ٢٢٧، ٢٢٨، ٢٢٩، ٢٣٠، ٢٣١، ٢٣٢، ٢٣٣، ٢٣٤، ٢٣٥، ٢٣٦، ٢٣٧، ٢٣٨، ٢٣٩، ٢٤٠، ٢٤١، ٢٤٢، ٢٤٣، ٢٤٤، ٢٤٥، ٢٤٦، ٢٤٧، ٢٤٨، ٢٤٩، ٢٥٠، ٢٥١، ٢٥٢، ٢٥٣، ٢٥٤، ٢٥٥، ٢٥٦، ٢٥٧، ٢٥٨، ٢٥٩، ٢٦٠، ٢٦١، ٢٦٢، ٢٦٣، ٢٦٤، ٢٦٥، ٢٦٦، ٢٦٧، ٢٦٨، ٢٦٩، ٢٧٠، ٢٧١، ٢٧٢، ٢٧٣، ٢٧٤، ٢٧٥، ٢٧٦، ٢٧٧، ٢٧٨، ٢٧٩، ٢٨٠، ٢٨١، ٢٨٢، ٢٨٣، ٢٨٤، ٢٨٥، ٢٨٦، ٢٨٧، ٢٨٨، ٢٨٩، ٢٩٠، ٢٩١، ٢٩٢، ٢٩٣، ٢٩٤، ٢٩٥، ٢٩٦، ٢٩٧، ٢٩٨، ٢٩٩، ٣٠٠، ٣٠١، ٣٠٢، ٣٠٣، ٣٠٤، ٣٠٥، ٣٠٦، ٣٠٧، ٣٠٨، ٣٠٩، ٣١٠، ٣١١، ٣١٢، ٣١٣، ٣١٤، ٣١٥، ٣١٦، ٣١٧، ٣١٨، ٣١٩، ٣٢٠، ٣٢١، ٣٢٢، ٣٢٣، ٣٢٤، ٣٢٥، ٣٢٦، ٣٢٧، ٣٢٨، ٣٢٩، ٣٣٠، ٣٣١، ٣٣٢، ٣٣٣، ٣٣٤، ٣٣٥، ٣٣٦، ٣٣٧، ٣٣٨، ٣٣٩، ٣٤٠، ٣٤١، ٣٤٢، ٣٤٣، ٣٤٤، ٣٤٥، ٣٤٦، ٣٤٧، ٣٤٨، ٣٤٩، ٣٥٠، ٣٥١، ٣٥٢، ٣٥٣، ٣٥٤، ٣٥٥، ٣٥٦، ٣٥٧، ٣٥٨، ٣٥٩، ٣٦٠، ٣٦١، ٣٦٢، ٣٦٣، ٣٦٤، ٣٦٥، ٣٦٦، ٣٦٧، ٣٦٨، ٣٦٩، ٣٧٠، ٣٧١، ٣٧٢، ٣٧٣، ٣٧٤، ٣٧٥، ٣٧٦، ٣٧٧، ٣٧٨، ٣٧٩، ٣٨٠، ٣٨١، ٣٨٢، ٣٨٣، ٣٨٤، ٣٨٥، ٣٨٦، ٣٨٧، ٣٨٨، ٣٨٩، ٣٩٠، ٣٩١، ٣٩٢، ٣٩٣، ٣٩٤، ٣٩٥، ٣٩٦، ٣٩٧، ٣٩٨، ٣٩٩، ٤٠٠، ٤٠١، ٤٠٢، ٤٠٣، ٤٠٤، ٤٠٥، ٤٠٦، ٤٠٧، ٤٠٨، ٤٠٩، ٤١٠، ٤١١، ٤١٢، ٤١٣، ٤١٤، ٤١٥، ٤١٦، ٤١٧، ٤١٨، ٤١٩، ٤٢٠، ٤٢١، ٤٢٢، ٤٢٣، ٤٢٤، ٤٢٥، ٤٢٦، ٤٢٧، ٤٢٨، ٤٢٩، ٤٣٠، ٤٣١، ٤٣٢، ٤٣٣، ٤٣٤، ٤٣٥، ٤٣٦، ٤٣٧، ٤٣٨، ٤٣٩، ٤٤٠، ٤٤١، ٤٤٢، ٤٤٣، ٤٤٤، ٤٤٥، ٤٤٦، ٤٤٧، ٤٤٨، ٤٤٩، ٤٥٠، ٤٥١، ٤٥٢، ٤٥٣، ٤٥٤، ٤٥٥، ٤٥٦، ٤٥٧، ٤٥٨، ٤٥٩، ٤٦٠، ٤٦١، ٤٦٢، ٤٦٣، ٤٦٤، ٤٦٥، ٤٦٦، ٤٦٧، ٤٦٨، ٤٦٩، ٤٧٠، ٤٧١، ٤٧٢، ٤٧٣، ٤٧٤، ٤٧٥، ٤٧٦، ٤٧٧، ٤٧٨، ٤٧٩، ٤٨٠، ٤٨١، ٤٨٢، ٤٨٣، ٤٨٤، ٤٨٥، ٤٨٦، ٤٨٧، ٤٨٨، ٤٨٩، ٤٩٠، ٤٩١، ٤٩٢، ٤٩٣، ٤٩٤، ٤٩٥، ٤٩٦، ٤٩٧، ٤٩٨، ٤٩٩، ٥٠٠، ٥٠١، ٥٠٢، ٥٠٣، ٥٠٤، ٥٠٥، ٥٠٦، ٥٠٧، ٥٠٨، ٥٠٩، ٥١٠، ٥١١، ٥١٢، ٥١٣، ٥١٤، ٥١٥، ٥١٦، ٥١٧، ٥١٨، ٥١٩، ٥٢٠، ٥٢١، ٥٢٢، ٥٢٣، ٥٢٤، ٥٢٥، ٥٢٦، ٥٢٧، ٥٢٨، ٥٢٩، ٥٣٠، ٥٣١، ٥٣٢، ٥٣٣، ٥٣٤، ٥٣٥، ٥٣٦، ٥٣٧، ٥٣٨، ٥٣٩، ٥٤٠، ٥٤١، ٥٤٢، ٥٤٣، ٥٤٤، ٥٤٥، ٥٤٦، ٥٤٧، ٥٤٨، ٥٤٩، ٥٥٠، ٥٥١، ٥٥٢، ٥٥٣، ٥٥٤، ٥٥٥، ٥٥٦، ٥٥٧، ٥٥٨، ٥٥٩، ٥٦٠، ٥٦١، ٥٦٢، ٥٦٣، ٥٦٤، ٥٦٥، ٥٦٦، ٥٦٧، ٥٦٨، ٥٦٩، ٥٧٠، ٥٧١، ٥٧٢، ٥٧٣، ٥٧٤، ٥٧٥، ٥٧٦، ٥٧٧، ٥٧٨، ٥٧٩، ٥٨٠، ٥٨١، ٥٨٢، ٥٨٣، ٥٨٤، ٥٨٥، ٥٨٦، ٥٨٧، ٥٨٨، ٥٨٩، ٥٩٠، ٥٩١، ٥٩٢، ٥٩٣، ٥٩٤، ٥٩٥، ٥٩٦، ٥٩٧، ٥٩٨، ٥٩٩، ٦٠٠، ٦٠١، ٦٠٢، ٦٠٣، ٦٠٤، ٦٠٥، ٦٠٦، ٦٠٧، ٦٠٨، ٦٠٩، ٦١٠، ٦١١، ٦١٢، ٦١٣، ٦١٤، ٦١٥، ٦١٦، ٦١٧، ٦١٨، ٦١٩، ٦٢٠، ٦٢١، ٦٢٢، ٦٢٣، ٦٢٤، ٦٢٥، ٦٢٦، ٦٢٧، ٦٢٨، ٦٢٩، ٦٣٠، ٦٣١، ٦٣٢، ٦٣٣، ٦٣٤، ٦٣٥، ٦٣٦، ٦٣٧، ٦٣٨، ٦٣٩، ٦٤٠، ٦٤١، ٦٤٢، ٦٤٣، ٦٤٤، ٦٤٥، ٦٤٦، ٦٤٧، ٦٤٨، ٦٤٩، ٦٥٠، ٦٥١، ٦٥٢، ٦٥٣، ٦٥٤، ٦٥٥، ٦٥٦، ٦٥٧، ٦٥٨، ٦٥٩، ٦٦٠، ٦٦١، ٦٦٢، ٦٦٣، ٦٦٤، ٦٦٥، ٦٦٦، ٦٦٧، ٦٦٨، ٦٦٩، ٦٧٠، ٦٧١، ٦٧٢، ٦٧٣، ٦٧٤، ٦٧٥، ٦٧٦، ٦٧٧، ٦٧٨، ٦٧٩، ٦٨٠، ٦٨١، ٦٨٢، ٦٨٣، ٦٨٤، ٦٨٥، ٦٨٦، ٦٨٧، ٦٨٨، ٦٨٩، ٦٩٠، ٦٩١، ٦٩٢، ٦٩٣، ٦٩٤، ٦٩٥، ٦٩٦، ٦٩٧، ٦٩٨، ٦٩٩، ٧٠٠، ٧٠١، ٧٠٢، ٧٠٣، ٧٠٤، ٧٠٥، ٧٠٦، ٧٠٧، ٧٠٨، ٧٠٩، ٧١٠، ٧١١، ٧١٢، ٧١٣، ٧١٤، ٧١٥، ٧١٦، ٧١٧، ٧١٨، ٧١٩، ٧٢٠، ٧٢١، ٧٢٢، ٧٢٣، ٧٢٤، ٧٢٥، ٧٢٦، ٧٢٧، ٧٢٨، ٧٢٩، ٧٣٠، ٧٣١، ٧٣٢، ٧٣٣، ٧٣٤، ٧٣٥، ٧٣٦، ٧٣٧، ٧٣٨، ٧٣٩، ٧٤٠، ٧٤١، ٧٤٢، ٧٤٣، ٧٤٤، ٧٤٥، ٧٤٦، ٧٤٧، ٧٤٨، ٧٤٩، ٧٥٠، ٧٥١، ٧٥٢، ٧٥٣، ٧٥٤، ٧٥٥، ٧٥٦، ٧٥٧، ٧٥٨، ٧٥٩، ٧٦٠، ٧٦١، ٧٦٢، ٧٦٣، ٧٦٤، ٧٦٥، ٧٦٦، ٧٦٧، ٧٦٨، ٧٦٩، ٧٧٠، ٧٧١، ٧٧٢، ٧٧٣، ٧٧٤، ٧٧٥، ٧٧٦، ٧٧٧، ٧٧٨، ٧٧٩، ٧٨٠، ٧٨١، ٧٨٢، ٧٨٣، ٧٨٤، ٧٨٥، ٧٨٦، ٧٨٧، ٧٨٨، ٧٨٩، ٧٩٠، ٧٩١، ٧٩٢، ٧٩٣، ٧٩٤، ٧٩٥، ٧٩٦، ٧٩٧، ٧٩٨، ٧٩٩، ٨٠٠، ٨٠١، ٨٠٢، ٨٠٣، ٨٠٤، ٨٠٥، ٨٠٦، ٨٠٧، ٨٠٨، ٨٠٩، ٨١٠، ٨١١، ٨١٢، ٨١٣، ٨١٤، ٨١٥، ٨١٦، ٨١٧، ٨١٨، ٨١٩، ٨٢٠، ٨٢١، ٨٢٢، ٨٢٣، ٨٢٤، ٨٢٥، ٨٢٦، ٨٢٧، ٨٢٨، ٨٢٩، ٨٣٠، ٨٣١، ٨٣٢، ٨٣٣، ٨٣٤، ٨٣٥، ٨٣٦، ٨٣٧، ٨٣٨، ٨٣٩، ٨٤٠، ٨٤١، ٨٤٢، ٨٤٣، ٨٤٤، ٨٤٥، ٨٤٦، ٨٤٧، ٨٤٨، ٨٤٩، ٨٥٠، ٨٥١، ٨٥٢، ٨٥٣، ٨٥٤، ٨٥٥، ٨٥٦، ٨٥٧، ٨٥٨، ٨٥٩، ٨٦٠، ٨٦١، ٨٦٢، ٨٦٣، ٨٦٤، ٨٦٥، ٨٦٦، ٨٦٧، ٨٦٨، ٨٦٩، ٨٧٠، ٨٧١، ٨٧٢، ٨٧٣، ٨٧٤، ٨٧٥، ٨٧٦، ٨٧٧، ٨٧٨، ٨٧٩، ٨٨٠، ٨٨١، ٨٨٢، ٨٨٣، ٨٨٤، ٨٨٥، ٨٨٦، ٨٨٧، ٨٨٨، ٨٨٩، ٨٩٠، ٨٩١، ٨٩٢، ٨٩٣، ٨٩٤، ٨٩٥، ٨٩٦، ٨٩٧، ٨٩٨، ٨٩٩، ٩٠٠، ٩٠١، ٩٠٢، ٩٠٣، ٩٠٤، ٩٠٥، ٩٠٦، ٩٠٧، ٩٠٨، ٩٠٩، ٩١٠، ٩١١، ٩١٢، ٩١٣، ٩١٤، ٩١٥، ٩١٦، ٩١٧، ٩١٨، ٩١٩، ٩٢٠، ٩٢١، ٩٢٢، ٩٢٣، ٩٢٤، ٩٢٥، ٩٢٦، ٩٢٧، ٩٢٨، ٩٢٩، ٩٣٠، ٩٣١، ٩٣٢، ٩٣٣، ٩٣٤، ٩٣٥، ٩٣٦، ٩٣٧، ٩٣٨، ٩٣٩، ٩٤٠، ٩٤١، ٩٤٢، ٩٤٣، ٩٤٤، ٩٤٥، ٩٤٦، ٩٤٧، ٩٤٨، ٩٤٩، ٩٥٠، ٩٥١، ٩٥٢، ٩٥٣، ٩٥٤، ٩٥٥، ٩٥٦، ٩٥٧، ٩٥٨، ٩٥٩، ٩٦٠، ٩٦١، ٩٦٢، ٩٦٣، ٩٦٤، ٩٦٥، ٩٦٦، ٩٦٧، ٩٦٨، ٩٦٩، ٩٧٠، ٩٧١، ٩٧٢، ٩٧٣، ٩٧٤، ٩٧٥، ٩٧٦، ٩٧٧، ٩٧٨، ٩٧٩، ٩٨٠، ٩٨١، ٩٨٢، ٩٨٣، ٩٨٤، ٩٨٥، ٩٨٦، ٩٨٧، ٩٨٨، ٩٨٩، ٩٩٠، ٩٩١، ٩٩٢، ٩٩٣، ٩٩٤، ٩٩٥، ٩٩٦، ٩٩٧، ٩٩٨، ٩٩٩، ١٠٠٠، ١٠٠١، ١٠٠٢، ١٠٠٣، ١٠٠٤، ١٠٠٥، ١٠٠٦، ١٠٠٧، ١٠٠٨، ١٠٠٩، ١٠١٠، ١٠١١، ١٠١٢، ١٠١٣، ١٠١٤، ١٠١٥، ١٠١٦، ١٠١٧، ١٠١٨، ١٠١٩، ١٠٢٠، ١٠٢١، ١٠٢٢، ١٠٢٣، ١٠٢٤، ١٠٢٥، ١٠٢٦، ١٠٢٧، ١٠٢٨، ١٠٢٩، ١٠٣٠، ١٠٣١، ١٠٣٢، ١٠٣٣، ١٠٣٤، ١٠٣٥، ١٠٣٦، ١٠٣٧، ١٠٣٨، ١٠٣٩، ١٠٤٠، ١٠٤١، ١٠٤٢، ١٠٤٣، ١٠٤٤، ١٠٤٥، ١٠٤٦، ١٠٤٧، ١٠٤٨، ١٠٤٩، ١٠٥٠، ١٠٥١، ١٠٥٢، ١٠٥٣، ١٠٥٤، ١٠٥٥، ١٠٥٦، ١٠٥٧، ١٠٥٨، ١٠٥٩، ١٠٦٠، ١٠٦١، ١٠٦٢، ١٠٦٣، ١٠٦٤، ١٠٦٥، ١٠٦٦، ١٠٦٧، ١٠٦٨، ١٠٦٩، ١٠٧٠، ١٠٧١، ١٠٧٢، ١٠٧٣، ١٠٧٤، ١٠٧٥، ١٠٧٦، ١٠٧٧، ١٠٧٨، ١٠٧٩، ١٠٨٠، ١٠٨١، ١٠٨٢، ١٠٨٣، ١٠٨٤، ١٠٨٥، ١٠٨٦، ١٠٨٧، ١٠٨٨، ١٠٨٩، ١٠٩٠، ١٠٩١، ١٠٩٢، ١٠٩٣، ١٠٩٤، ١٠٩٥، ١٠٩٦، ١٠٩٧، ١٠٩٨، ١٠٩٩، ١١٠٠، ١١٠١، ١١٠٢، ١١٠٣، ١١٠٤، ١١٠٥، ١١٠٦، ١١٠٧، ١١٠٨، ١١٠٩، ١١١٠، ١١١١، ١١١٢، ١١١٣، ١١١٤، ١١١٥، ١١١٦، ١١١٧، ١١١٨، ١١١٩، ١١٢٠، ١١٢١، ١١٢٢، ١١٢٣، ١١٢٤، ١١٢٥، ١١٢٦، ١١٢٧، ١١٢٨، ١١٢٩، ١١٣٠، ١١٣١، ١١٣٢، ١١٣٣، ١١٣٤، ١١٣٥، ١١٣٦، ١١٣٧، ١١٣٨، ١١٣٩، ١١٤٠، ١١٤١، ١١٤٢، ١١٤٣، ١١٤٤، ١١٤٥، ١١٤٦، ١١٤٧، ١١٤٨، ١١٤٩، ١١٥٠، ١١٥١، ١١٥٢، ١١٥٣، ١١٥٤، ١١٥٥، ١١٥٦، ١١٥٧، ١١٥٨، ١١٥٩، ١١٦٠، ١١٦١، ١١٦٢، ١١٦٣، ١١٦٤، ١١٦٥، ١١٦٦، ١١٦٧، ١١٦٨، ١١٦٩، ١١٧٠، ١١٧١، ١١٧٢، ١١٧٣، ١١٧٤، ١١٧٥، ١١٧٦، ١١٧٧، ١١٧٨، ١١٧٩، ١١٨٠، ١١٨١، ١١٨٢، ١١٨٣، ١١٨٤، ١١٨٥، ١١٨٦، ١١٨٧، ١١٨٨، ١١٨٩، ١١٩٠، ١١٩١، ١١٩٢، ١١٩٣، ١١٩٤، ١١٩٥، ١١٩٦، ١١٩٧، ١١٩٨، ١١٩٩، ١٢٠٠، ١٢٠١، ١٢٠٢، ١٢٠٣، ١٢٠٤، ١٢٠٥، ١٢٠٦، ١٢٠٧، ١٢٠٨، ١٢٠٩، ١٢١٠، ١٢١١، ١٢١٢، ١٢١٣، ١٢١٤، ١٢١٥، ١٢١٦، ١٢١٧، ١٢١٨، ١٢١٩، ١٢٢٠، ١٢٢١، ١٢٢٢، ١٢٢٣، ١٢٢٤، ١٢٢٥، ١٢٢٦، ١٢٢٧، ١٢٢٨، ١٢٢٩، ١٢٣٠، ١٢٣١، ١٢٣٢، ١٢٣٣، ١٢٣٤، ١٢٣٥، ١٢٣٦، ١٢٣٧، ١٢٣٨، ١٢٣٩، ١٢٤٠، ١٢٤١، ١٢٤٢، ١٢٤٣، ١٢٤٤، ١٢٤٥، ١٢٤٦، ١٢٤٧، ١٢٤٨، ١٢٤٩، ١٢٥٠، ١٢٥١، ١٢٥٢، ١٢٥٣، ١٢٥٤، ١٢٥٥، ١٢٥٦، ١٢٥٧، ١٢٥٨، ١٢٥٩، ١٢٦٠، ١٢٦١، ١٢٦٢، ١٢٦٣، ١٢٦٤، ١٢٦٥، ١٢٦٦، ١٢٦٧، ١٢٦٨، ١٢٦٩، ١٢٧٠، ١٢٧١، ١٢٧٢، ١٢٧٣، ١٢٧٤، ١٢٧٥، ١٢٧٦، ١٢٧٧، ١٢٧٨، ١٢٧٩، ١٢٨٠، ١٢٨١، ١٢٨٢، ١٢٨٣، ١٢٨٤، ١٢٨٥، ١٢٨٦، ١٢٨٧، ١٢٨٨، ١٢٨٩، ١٢٩٠، ١٢٩١، ١٢٩٢، ١٢٩٣، ١٢٩٤، ١٢٩٥، ١٢٩٦، ١٢٩٧، ١٢٩٨، ١٢٩٩، ١٣٠٠، ١٣٠١، ١٣٠٢، ١٣٠٣، ١٣٠٤، ١٣٠٥، ١٣٠٦، ١٣٠٧، ١٣٠٨، ١٣٠٩، ١٣١٠، ١٣١١، ١٣١٢، ١٣١٣، ١٣١٤، ١٣١٥، ١٣١٦، ١٣١٧، ١٣١٨، ١٣١٩، ١٣٢٠، ١٣٢١، ١٣٢٢، ١٣٢٣، ١٣٢٤، ١٣٢٥، ١٣٢٦، ١٣٢٧، ١٣٢٨، ١٣٢٩، ١٣٣٠، ١٣٣١، ١٣٣٢، ١٣٣٣، ١٣٣٤، ١٣٣٥، ١٣٣٦، ١٣٣٧، ١٣٣٨، ١٣٣٩،

أن نعتقد بأن الرسالة التي بين أيدينا تعرض لنا الواقع الحقيقي لاهتداء آسيا الصغرى إلى المسيحية خلال العقد السابع من القرن الأول الميلادي. وتالياً ليس هناك من ضرورة لتقليص الحقل الجغرافي بغية دعمنا أصالة الرسالة، كما يفعل الكثيرون من المفسرين. كما أن وجود الشتات اليهودي في معظم أنحاء آسيا الصغرى، يجعل من الممكن جداً تأسيس جماعات مسيحية في تلك النواحي، من قبل مبشرين مسيحيين من أصل يهودي. ونصل إلى السؤال الثاني المتعلق بتركيب الجماعات المسيحية في منطقة آسيا الصغرى. فعبرة «شتات - Διασποράς»، التي استعملت في المقدمة، وردت أيضاً عند يعقوب (١، ١) «إلى الأسباط الاثني عشر الذين في الشتات. سلام». فرسالة يعقوب تحدّد بوضوح أنها موجهة إلى الشتات المسيحي الذين من أصل يهودي^{٢١}، وذلك عبر ذكر الأسباط الاثني عشر. ولكن رسالة بطرس الأولى لم تذكر شيئاً مماثلاً^{٢٢}. عبر الأخبار المتوفرة لدينا من نصوص آخر (الأعمال، الرؤيا، رسائل بولس) لا يبدو محتملاً وجود جماعات مسيحية صافية من أصل يهودي في آسيا الصغرى، لا بل على العكس، يبدو أن المسيحيين ذوي الأصل اليهودي، كانوا يشكلون قلة في كنائس تلك النواحي، وأن الأكثرية كانت من المؤمنين ذوي الأصل الوثني. الأكثر احتمالاً هو أن يكون المرسل إليهم في أغليبتهم وثنيتين قدماء.

وتعودنا إلى هذا الاستنتاج الإشارات المبعثرة في الرسالة عينها. فعبارات، مثل: «الجهل» (١٤، ١) و«سيرتكم الباطلة التي ورثتموها عن آبائكم» (١٨، ١)، لا يمكن أن تكون لها علاقة بقراء من أصل يهودي. بينما هي، بحسب التقليد، صفات معروفة تطلق على الوثنيين. وكذلك في ما خصّ الآيتين (٩-١٠، ٢)، فلا يُدرك معناهما إلا إذا كان المقصود منهما الوثنيين الذين انحرفوا بواسطة المعمودية، في الشعب المختار الجديد، ليصبحوا هكذا أحفاداً لسارة (٣، ٦). وأخيراً لا تأخذ النصائح الواردة في ٤، ١ معناها الحقيقي إلا إذا كانت لقراءها معرفة مباشرة بالحياة الوثنية الفاسدة، معرفة متأتية من الماضي الوثني الشخصي لكل منهم. يمكن، بالتأكيد، للبعض أن يعارض هذا الرأي انطلاقاً من أن الرسالة تحوي شواهد من العهد القديم ما يفترض بالطبع أن يكون القراء مسيحيين من

σὴν Θεολογία 1 (1923), 261... and 2 (1924) 5...

أنظر أيضاً:

N. Πετροπούλου, "Ὁ ρωμαῖος Πλίνιος περὶ τῶν Χριστιανῶν", στὸ Γρηγόριο Παλαμᾶ 33 (1950) 80...

Σ. Ἀγουρίωλη, Ὁ χαρακτήρ τῶν πρώτων κατὰ τῆς Ἐκκλησίας διωγμῶν καὶ ἡ περὶ χριστιανῶν ἀλληλογραφία τοῦ Πλίνιου μετὰ τοῦ αὐτοκράτορος Τραϊανοῦ (ΕΕΘΣΘ), 1963.

Φίλωνα, Πρεσβεία πρὸς Γάιον 281... Billerbeck, 2,609... Harnack, *Op. Cit.*, 5... ^{2٠}

M. Dibelius - H. Greeven, *Der Brief des Jakobus* ¹¹1964, 94... ^{2١}

²² لقد لاحظ بحق: Wholenberg, XVI، أنه «ما كان يجب أن تغيب هذه العبارة»، لو أن بطرس كان يقصد الشتات اليهودي.

أصل يهودي على اطلاع بالعهد القديم. ولكن في مقابل هذا الاعتراض، نوّكد على واقع آخر شديد الوضوح، وهو أنّ الرسول بولس يستعمل شواهد من العهد القديم، أثناء كتابته لمسيحيين من أصل وثني، وذلك لأنّ التعليم والعبادة عموماً عند المسيحيين الأوائل، كانا منسوجين مع دراسة الناموس والأنبياء.

انطلاقاً من كل هذه الأسباب التي ذكرت، لا يمكننا أن نقبل الرأي الذي نادى به المفسرون القدماء وبعض الحديثين والقائل إن قراء هذه الرسالة، كانوا من المسيحيين ذوي الأصل اليهودي ونبئت، مع أغلبية المفسرين، الرأي القائل إن المرسل إليهم كانوا بأغليبتهم من المسيحيين ذوي الأصل الوثني.

٣- ظروف كتابة الرسالة ومضمونها

غياب المعلومات حول نشاط بطرس خلال فترة ما بعد المجمع الرسولي (٤٨م-٤٩م)، وجهلنا ظروف تأسيس أكثرية كنائس هذه المقاطعات، التي ذكرتها الرسالة وتاريخها، يجعلان إعادة صوغ ظروف كتابتها أمراً عسيراً. لا نعرف متى ذهب بطرس إلى روما، ولأيّ هدف، وكم من الزمن مكث فيها، والسبب الذي دفعه إلى الكتابة لتلك الكنائس المحدثّة. والغموض عينه يلف العلاقات المحتمل وجودها بين كنائس آسيا الصغرى وبترس وطرائق الاتّصال معه. مصدرنا الوحيد هو بعض التلميحات الواردة في الرسالة ذاتها، وبعض المعلومات العامّة عن الأجواء غير المباشرة، والأقرب زمنياً لكتابة الرسالة. يمكننا أن نوجز ما تمكنا من معرفته بما يلي:

أثناء وجود بطرس في روما مع سلوانوس ومرقس، يُعلّم أن مؤمني آسيا الصغرى يواجهون نوعاً من النبذ Ostracisme الاجتماعيّ قارب حدّ الاضطهاد (٣، ١٣ وما يليها، ٤، ١٢ وما يليها). قبل سنوات عدّة كان بولس قد تعرّض في المنطقة عينها لمقاومة كلّ من اليهود والوثنيين ولبغضهم. (أع ١٣، ٥٠، ١٤، ١٩، ١٩، ٢٣ وما يليها). كما أنّ مجاهرة أهل غلاطية بصليب المسيح أوصلهم إلى مخاطر شخصيّة واضطهادات، كما قال بولس في رسالته إلى أهل غلاطية (٦، ١٢).

بالتأكيد لا يمكننا أن نتعرّف بدقة إلى نوع الاضطهادات التي كان يواجهها المسيحيون، خلال الحقبة الرسوليّة المتأخّرة. لا تتطرّق المصادر بوضوح إلى الواقع القانوني، الذي كان يسمح باضطهاد المسيحيين قبل الأمباطور تريانوس، وتستند استنتاجاتنا إلى معلومات لاحقة. عموماً يبدو أنّ للاضطهادات، في تلك الحقبة، شكلين بارزين مترابطين مع عاملين اثنين:

١- يثير اليهود اضطرابات ضدّ المسيحيين، تؤدّي إلى أعمال عنف وشغب، يقوم بها السكّان المحليون ضدّ هؤلاء «الملحدّين الحرّضين».

٢- بحجة هذه الاضطرابات، تتدخل السلطات المحليّة وتقوم بإجراءات قمعيّة ضدّ المسيحيّين مستنّدة، قانوناً، إلى رفض المؤمن الاعتراف بألوهة روما وبظهورها في شخص الأمبراطور^{٣٣} Epiphane (أي تجسّد الألوهة). وشاية، إخبارات، مصالح شخصيّة وتعصّب، كلّها أدّت دوراً في إطلاق هذه الاضطهادات واستمرارها آخذة، بالإضافة إلى مظهر العنف الرسميّ، شكل نبذ اجتماعي. وتعطي لنا رسالة بلينيوس إلى ترايانوس (١١٢) صورة عن نتائج هذه الاضطهادات، حيث يذكر فيها، بالإضافة إلى شهداء الإيمان، فئة أخرى تراجعت عن الإيمان وتكرّرت له لأسباب اقتصادية. لم تُبنّ الاضطهادات «سحابةً من الشهداء» فحسب بل كانت باعثاً لسقوط كثيرين. لقد كانت أوقاتاً صعبة لم يتمكّن من مواجهتها ظافراً إلاّ من جمع بين الإيمان والخلق، وهذا ما تُنبّهنا إليه رسالة بطرس الأولى.

بغضّ النظر عن التفاصيل، من المؤكّد أنّ الرسول كان يواجه في رسالته بدء اضطهاد في آسيا الصغرى، اضطهاد لم يتعدّ مجال النبذ الاجتماعي والوشايات والتهديدات. اضطهاد يهدّد جدّاً المؤمن المستنيرين حديثاً الذين يواجهون خطر الارتداد عن المسيحيّة، لأنهم لم يتوصّلوا بعد إلى الوحدة الراسخة بين العقيدة والخلق، بين الإيمان والحياة اليومية داخل محيط هذا العالم الوثني. تُوجّه إليهم هذه الرسالة لتقويتهم ومدّهم بالشجاعة. المميّز عند كاتب هذه الرسالة أنّه لا ينحصر في نصائح وأقوال تعزية مرتبطة مباشرة بالاضطهادات، أي أنّه لم يعزل هذا الموضوع، بل يلجأ إلى طريقة أخرى: يوجز ويلخصّ التعليم المسيحي، الذي يسمّيه «رجاءاً جيّاً»، مقترحاً الصبر والجلد كأساس لسلوك سليم ضمن هذه الأجواء الغريبة والعنائيّة التي يعيشها المؤمنون. هذه الطريقة الفريدة في مواجهة الاضطهادات ستبدو لنا أكثر وضوحاً إذا نظرنا بإيجاز إلى مسيرة أفكار الرسالة.

بدءاً من مقدّمة الرسالة (١، ٢) تذكّر عبارة «غرباء - παρεπίδημοι» القارئ بأنّه لا ينتمي عضواً إلى هذا المحيط الذي يعيش فيه، ولكنّه عضو في شعب آخر يسير نحو وطنه الموعود. هذه الفكرة - المفتاح تتوسّع لاحقاً في القسم الرئيس للرسالة (١، ٣-٥، ١١) حول قطبين: الخلاص بالمسيح الذي بدأ المؤمنون عيشه والرجاء باكتماله في المستقبل الذي يسرون نحوه مقتفين آثار المسيح (وعلى الأخصّ آلامه). جوهرياً، عبر جملة «الذي ولّدنا لرجاءٍ حيّ» (١، ٣)، يُختصر مضمون مجمل الرسالة: لقد اندرج المؤمنون بالمعموديّة في شعب الله الجديد، الذي يسير بين مصاعب هذا العالم الحاضر بغية تحقيق وعد الله. نحن أمام مسيرة تنطلق من العربون إلى الإتمام، من البداية التي بدأت الكنيسة بعيشها إلى

^{٣٣} يتطرق سفر الرؤيا إلى حالة مشابهة، انظر:

.Στοιγάννου, "Ὁπου ὁ θρόνος τοῦ Σατανᾶ", ('Αποκ. 2, 13) στο ΔΒΜ 1976, 133-140

المجد المستقبلي مرورًا بالدرب الضيق الوعر، درب التشبه بالآلام المسيح. إن المؤمنين يألفون الخلاص والرجاء بالمسيح عبر المعمودية (١، ٣-١٢)، ويُفعلونه في الحاضر عبر اتباع الوصايا (١، ١٣-٢٥). باندراجهم في البناء الروحي لشعب الله الجديد (٢، ١-١٠) يُدعون للعيش كنزلاء، قانون حياتهم هو اتباع المسيح الذي «تألم من أجلنا» (٢، ١١-٢٥). أما مثل الأزواج المسيحيين (٣، ١-٧) فهو وجه من وجوه المحبة التي يجب أن تجمع الكنيسة (٣، ٨-١٢) على مثل آلام المسيح التي تتطلبها الأزمنة (٣، ١٣-٢٢) بتمييزهم عن المحيط الوثني عبر سلوكهم اليومي (٤، ١-٦). يعيش المسيحيون واضعين نصب أعينهم النهاية التي اقتربت (٤، ٧-١٩) وكل منهم في محيطه مدعو للتخلي بالتواضع والزهد الروحيين (٥، ١-١١). أما التحيات الأخيرة والبركة فيذكرنا من جديد بأن لهذا النص شكل الرسالة (٥، ١٢-١٤). ظهر لنا بعد هذا العرض السريع لمضمون الرسالة أمران متعلقان بنسيج النص:

- ١- لا تعتبر رسالة بطرس الأولى رسالة شخصية (كما هي حال أغلبية رسائل بولس، حيث يسيطر العنصر الشخصي، أي التطرق المباشر إلى علاقات مباشرة بين مُرسِل الرسالة وملتقيها، إنما هي، على الأكثر، أطروحة على شكل رسالة تُعالج فيها حلقة من المواضيع، وتضاف إليها مقدّمة وخاتمة ذات طابع رسائلي.
- ٢- القسم الرئيس هو خطاب تعليمي مرتبط بمعمودية الأعضاء الجدد في الكنيسة، إنّه عظة عمادية، ومعظم المفسرين المعاصرين مُجمعون على هذا الرأي. يستخدم الكاتب خطاباً عمادياً، تبدو فيه جلياً عناصر ليتورجية ونصحية مستقاة من التقليد القديم. وتنداخل في هذا النص، بشكل بارع، إشارات تبيّن بوضوح أوضاع الكنائس المرسل إليها. هذا طبيعي، إذ إن العظة العمادية تتطرق إلى آلام المسيح وتدعو المؤمنين للتشبه بها. عبر إضافة المقدّمة والخاتمة، اتخذ هذا الخطاب العمادي، المعدل ليتلاءم والظروف الخاصة بالكنائس، شكل الرسالة التي بين أيدينا.

٤- مكان كتابة الرسالة وزمانها

نستعلم بطريقة غير مباشرة عبر الآية ٥، ١٣ أنّ الرسالة بعثت من بابل. ما هي المدينة المقصودة في هذه العبارة؟ يدعم التقليد الكنسي القديم بجملة الرأي القائل بأن روما هي المدينة المقصودة. منذ فترة ما بعد الإصلاح الديني في الغرب، برزت تفاسير أخرى أتت، كما قيل بحق، من مصادر متعصبة معادية للبابوية «مخارين بالكذب البابوية المؤسسة باطلاً على أولوية بطرس»^{٣٤}. فلنطلع بالتتابع على كل التفاسير المحتملة.

: A. Μακράκη, 'Ερμηνεία ὅλης τῆς Καινῆς Διαθήκης, 3, 1960, 745

ما هو أكثر طبعياً أن يكون المقصود بهذه العبارة، المعنى الحرفي لها، أي بابل ما بين النهرين. وقد ساند هذا الرأي كل من Erasme و Calvin إذ أوجدا مدرسة امتدت حتى أيامنا^{٣٦}. الحجة الأساسية لهذا التفسير هي الاسم ذاته والصعوبة المفترضة، برأيهم، عند القراء الأقدمين في أن يُدرَكوا عبر هذه التسمية شيئاً آخر غير «بابل» التي قرأوها في النص. ولكن بعد هذا الفرح الأولي بهذا التفسير بدأت المشقات تواجه الداعمين له. كانت المشكلة الأساسية في غياب أي معلومة من تقليد الكنيسة القديم تربط، ولو بشكل غير مباشر، تنصير بلاد ما بين النهرين بالرسول بطرس ومعاونه^{٣٧}. أما الجالية اليهودية التي ظهرت^{٣٨} قديماً في بابل، فقد اضطرت إلى الانتقال إلى سلوقيا وكتيسيفون^{٣٩}، بينما تناقص السكان المحليون لدرجة قيل فيها «قفرٌ واسعٌ هي المدينة الكبرى»^{٤٠}. إذا قيل بحق أنه لو ذهب بطرس بالفعل إلى الشرق، لصادفناه في أي مكان آخر غير بابل تلك المدينة المضمحلة^{٤١}. ادعى بعض الباحثين أن بابل المذكورة في ١٣،٥ هي مدينة مصرية تقع قرب القاهرة وتحمل الاسم ذاته^{٤٢}. يُرجع المؤرخون القدماء تأسيسها إلى بعض البابليين المبعدين^{٤٣}.

^{٣٥} في: Vrede, 84. نصادف تعداداً لآراء أقدم الداعمين لهذا الرأي.

^{٣٦} ... A. Schlatter, *Geschichte der ersten christeheit*, 1926, 299. وتعليقه على الآية ١٣،٥. ونصادف وجهة النظر عينها عند: Lipsius, G. R. Gregory, Kühl وآخرين، وفي بعض الأحيان مع تبديل في الرأي. مفاده أن المقصود هو بابل الجديدة أي مدينة سلوقيا (Σελεύκεια) عند الفرات (Τίγρη).

^{٣٧} هذا ما يشدّد عليه مجمل المفسرين المعاصرين الذين رفضوا هذا الرأي. راجع بهذا الشأن مداخل العهد الجديد الحديث العهد وكذلك تفاسير كل من: von Soden, Wohlenberg, Windisch, Bigg, Vrede, Selwyn, Schelkle, Goppelt

^{٣٨} Φίλωνα, Πρεσβεία πρὸς Γάτων 36 καὶ 282, Ἰωσήπου, Ἰουδ. Ἀρχαιολογία 15,14. وفي ما خصّ الحضور اليهودي في بابل، راجع: J. Neussner, *A History of the Jews in Babylonia*, 1964

^{٣٩} Ἰωσήπου, Ἰουδ. Ἀρχαιολογία 18,9. 371

^{٤٠} Στράβωνα, Γεωγραφικά 16,1,15. Πλίνιου, *nat. hist.* 6,132: "ad solitudinem rediit", Πausaniou, Ἑλλάδος περιηγήσεις 8,33,3:

«بابل تلك التي غاب المقدّس عن رايته، بابل تلك الشمس التي كانت الأعظم بين المدن لم يبق منها إلا سور». يبدو أننا هنا بصدد الكلام عن موقع خيالي مصطنع لأن بافسانثاس نفسه يقول في ٤، ٣٦، ٥: «لأنني لم أشاهد أسوار بابل... ولا سمعت أحداً من شاهدي العيان يروي شيئاً عنها». هذه المبالغة الخطابية نجدها أيضاً عند:

Λουκιανῶ, Χάρων ἢ ἐπισκοποῦντες 23, (Εὐσεβίου) Βασιλέως κωνσταντίνου, Λόγος ὃν ἔγραψε τῶ τῶν ἁγίων συλλόγῳ 16.

حول تاريخ بابل خلال الحقبة الهلنستية والرومانية، راجع: P. Grimal, *Der 1118... 2679... Monnier. 330... Galling and Altaner, RAC 1, PW 2, Baumstark, Hellenismus und der Aufstieg Roms* (Fischer weltgeschichte 6), 1965, 31..., 275..., 286...

^{٤١} Bigg, 75

^{٤٢} إنها نظرية أطلقها C. R. Gregory عام ١٩٠٩ في: *Einleitung in das N. T.*, 699. «أفترض أنه سيظهر بحثٌ ذكيٌ يذكرنا بأن التسمية القديمة للقاهرة هي بابل - لقد قرأت هذا بنفسي في مخطوطات - وسَيُودعُ بطرس هناك، ليس بعيداً عن الإسكندرية مدينة مرقس». هذه الفرضية قديمة إذ يواجهها Monnier العام ١٩٠٠، ويذكرها Γ. Κωνσταντίνου كفضيحة لى «البعض - τινῶν» في: Λεξικὸν τῶν Ἁγίων Γραφῶν 21890 στὸ λ.

^{٤٣} Κτησία, στὸ Διόδωρο Σικελιώτη, Βιβλιοθήκη 1,56,5, Διόδωρο, στὸ ἴδιο ἔργο 1,56,3,

لن نتطرق إلى آراء أخرى تذكر إِيُوبِي^{٥١} Ἰόππη^{٥٢} أو أورشليم^{٥٣} أو أنطاكية^{٥٤}، كذلك من المستحيل أن يقصد الرسول بعبارة «بابل» اختلاط العالم الحاضر^{٥٥} أو الشتات المسيحي في العالم^{٥٦}.

لذا نحن نقبل الرأي الذي أجمع عليه مجمل المفسرين قبل حركة الإصلاح الديني^{٥٧} وأكثرية المفسرين المعاصرين^{٥٨} والقائل بأن ما عناه الرسول بعبارة بابل هو روما. وقد اطلع بابياس على هذا الرأي وتبناه: «يذكر بطرس مرقس في رسالته الأولى، والتي كما يقولان كليميس وبابياس إنه خطها في روما، ولكنه يسمي المدينة مجازياً بابل في قوله: تسلّم عليك كنيسة بابل وهي المختارة مثلكم ويسلم عليكم ابني مرقس»^{٥٩}. ونصادف عند إيكومانيوس محاولة لتبرير استعمال الاسم مجازياً: «يدعو روما ببابل لشهرة هذه الأخيرة، تلك الشهرة التي كانت قد تملكتها»^{٦٠} بابل لسنين عديدة^{٦١}.

^{٥١} Σύγκελλου, Χρονογραφία, 627 Dind. στο Έτος 5540 (40 μ.Χ.): «ἄλλοι δὲ ἀπὸ Ἰόππης γεγράφηται».

^{٥٢} A. v. Harnack, *Chronologie der altchristlichen Literatur bis Eusebius*, 1897, 459. المصدر الرسولي هذه الرسالة، ويقول إنه من الممكن أن يكون المقصود ببابل الآية ١٣،٥ رهي أورشليم، ما يتشابه مع رؤ ١١، ٨ كذلك: Erbes, ZKG 1901, 18...

^{٥٣} يدعم هذا الرأي M.E. Boismard في مقاله في: 183 (1957) 64 RB، الحاشية ١، ولكن من دون أن يعتبر أن بابل الآية ١٣،٥ هي أنطاكية. وما يدعم هذا الرأي الآية ١٩،٣ التي نصادفها في دستور إيمان الكنيسة السورية وتسمية «المسيحيين» في الآية (٤، ١٦) التي، كما نعلم، ظهرت أولاً في أنطاكية (١١، ٢٦). ولكن يجب أن نلاحظ أنه بخصوص الآية ١٩،٣، من الممكن أن تكون الكنيسة السورية قد استعارت فكرة النزول إلى الجحيم من هذه الآية، إنما استعمال كلمة «مسيحي» في الآية ٤، ١٦ فهو نتيجة انتشار طبيعي وسريع لهذه التسمية في آسيا الصغرى وفي روما ربما كان انتشارها في روما أسرع بسبب اتصالها المنظم مع كبرى مدن سورية: أنطاكية.

^{٥٤} راجع ما كتبه Cassiodorus, Hilarius حول هذه الآية.

^{٥٥} راجع M.E. Boismard. في: 181 (1957) 64 RB، الحاشية ٢. أنظر أيضاً K. Heussi في كتابه: Spicq and *Die römische Petrustradition in Kritisecher Sicht*, 1955, 36 - 41. أما نقض رأي K. Heussi فنجده في الكتاب المذكور لـ Culmann, 93. وفي ما كتبه K. Aland في: "Wann starb Petrus? Eine Bemerkung zu Gal II, 6" in *NTS* (1956) 267...، "Petrus in Rom" in *Historische Zeitschrift* 1957, 497...

^{٥٦} قبل مجمل المفسرين القدماء هذا التفسير، وأولئك الذين أظهروا إمكانية وجود تفسير آخر.

^{٥٧} بالإضافة إلى التفسير والمداخل لكل من:

Grotius, Windisch, Vrede, Goppelt, Bigg, Spicq, Δαμαλά, Ἰωαννίδη, Τρεμπέλα, Μακράκη, Ἀγουριόη, Selwyn.

ومن المفسرين القدماء:

Th. Zahn, *Einleitung in das N. Testament*, 1906, 2, 17...

ومن المفسرين المعاصرين:

K.G. Kuhn, *ThWNT* 1,512... and C.H. Hunzinger, "Babylon als Deckname und die Datierung des Gottes Wort und Gottes Land. Festschrift für Hans - Wilhelm Petrusbiefes" 1: في المؤلف الجماعي *Hertzberg*, 1965, 67-77.

^{٥٨} Εὐσεβίου, Ἐκκλ. Ἱστορία 2, 15, 2. يذكر إفسافيوس هذا الموضوع الجانبي أثناء حديثه عن إنجيل مرقس ويقول إنه أخذ عن كليميس: «يورد كليميس في السادس من تصانيمه «Υποτιπώσεων» هذه المعلومة، ويشهد معه عليها أسقف إيريابوليس المسمى بابياس Παπίας»، (لذا من الممكن ألا يكون قد أورده حرفياً).

^{٥٩} يتبنى تيوفيلكتوس الرأي عينه في Σεπέρς (εἰκδ. Cramer)، حيث يكرّر تعابير إفسافيوس.

ينحاز التقليد التفسيري القديم إلى تفسير عبارة بابل بروما، ولكنه لا يشرح كيف ولماذا توصل الرسول الكاتب إلى استعمال هذه الطريقة التعبيرية الشيفرية Cryptographique. يُعتبر تفسير إيكومانيوس غير مقنع، والعبارة التي استعملها إفسافيوس: τροπικώτερον - أكثر مجازياً لها طابع عام ولا يمكنها أن تكون أساساً داعماً لهذا الرأي. لذا وجّه الباحثون المعاصرون انتباههم إلى التقليد المسيحي - اليهودي، وتفحصوا ما وقعت عليه أيديهم من أسماء استُعملت عبرها الطريقة المجازية الشيفرية ذاتها Cryptographique. نحن أمام نصوص تعود إلى القرن الأول ميلادي، كما أقرّ الباحثون أنفسهم^{٦٠}، وسنذكرها لاحقاً. ولكن نرى من الضروري، قبل البحث في هذه النصوص، أن نتفحص صياغة شيفرية ثابتة في نص لا غبار عليه يعود إلى حقبة ما قبل المسيحية^{٦١}، أعني دانيال ١١، ٣٠. يترجم ثيودوتيوناس هذه الآية: «ويدخل عليه كتيم Kίτιοι فيلذ». أما الترجمة السبعينية: «ويأتي عليه الرومان ويطردونه». يلاحظ المغبوط الذكر Β. Βέλλας أن «الاحتمال الأكبر أنه يقصد بكلمة Kίτιοι الرومان، لذا تعتبر ترجمة عبارة «كتيم» بـ«الرومان» في النص السبعيني صحيحة من حيث المعنى وبحسب Vulgata: «Romani». إذا سبق لليهود خلال الحقبة المكابية أن بدأوا باستعمال بعض الأسماء المشفرة، للدلالة على القوى العظمى في ذلك العصر. هنا يسقط الاعتراض القائل إن الأمثلة المقدّمة والموازية، ليس لها الصلابة البرهانية التي تدفعنا إلى القبول بتوحيد عبارة بابل مع روما في ٥، ١٣.

كما نعتقد أن الاستعمال الشيفري لكلمة بابل، للدلالة على روما، ورد بالتأكيد في التقليد اليهودي عبر هذا النصّ المخوذ من العرافين oracles السيبيليين (Σιβυλλικῶν Χρησμῶν):

«سيأتي من السماء نجم عظيم
وسيحرق الهاوية العميقة، بابل
أرض إيطاليا التي بسببها ضاع الكثيرون

^{٦٠} يستعمل كاتب سفر باروك طريقة ماثلة في ذكر الأسماء، بحسب التفسير الذي يعرضه B. Reicke في كتابه: *Neutestamentlich Zeitgeschichte*, 1965, 214... بحسب Reicke هذا الكتاب، كما يستدل من الآية ١، ٤ (حيث بابل هي روما)، يذكر فشبأسيانوس Βεσπασιανὸς وطيطس Tίτο والرومان مستعملاً بالمقابل أسماء نيوخذنصر، بلنصار والكلدانيين. ولكن يبدو أن زمان الكتابة التي حثه Reicke لكتاب باروك جاء مبالغاً في تأخره (ثورة ٦٦-٧٠م). الأرجح أننا أمام كتاب يعود إلى مرحلة حكم المكابيين، انظر: ... 3.646 ΘΗΕ στη "στή" (ἡ βίβλος) "βαροῦχ" (A. Kνιάζεφ). في هذه الحالة لا يمكننا أن نؤكد صحة هذا الاستعمال الشيفري للأسماء.

^{٦١} حول زمان كتابة هذا السفر راجع: B. Βέλλας, Δαιήλ 1966, 16..., N. Κολομζίν, "Δανιήλ" στη ΘΗΕ 4,946...

^{٦٢} راجع Βέλλας, المرجع عينه، ص ١٦٦ (الآية ١١، ٣٠).

من العبرانيين المؤمنين والشعب الحقيقي^{٦٣}

ولدينا أيضًا في نصوص قمران أمثلة مشابهة. في حرب أبناء النور ضدّ أبناء الظلمة «كتيم أشور»^{٦٤} هم على الأرجح الرومان^{٦٥}. كما نجد في نصوص أخرى من قمران^{٦٦} طريقة التعبير الشيفريّة عينها. ويستمر التقليد ذاته في المؤلفات الرؤيويّة اليهوديّة^{٦٧}، في الرؤيا^{٦٨} وفي الأدب الربانيّ^{٦٩} Rabbinique. لذا يبدو لنا من غير الضروريّ أن نفترض أنّ حامل الرسالة كان مضطرًا إلى شرح هذا الشيفرة في الآية ٥، ١٣٣ إلى المرسل إليهم، لأنّ الإشارة إلى روما من طريق اسم بابل كانت معروفة جدًا خلال عصر بطرس. كما أنّ نعت الكنيسة بالشتات (١، ١) يرتبط مباشرة في ذهن القارئ بروما - بابل، التي كانت هي المسؤولة عنه (H. von Soden). كما أنّ الاضطهادات، التي كانت قد بدأت، لم تترك مجالات عديدة لسوء الفهم، في ما يتعلّق بالمكانة الروحيّة الحقيقيّة التي كانت للمدينة المستكبرة^{٧٠} (Vrede). لكل هذه الأسباب لا بدّ لنا من أن نقبل الرأي القائل إنّ بطرس كتب من روما التي يدعوها مجازيًا بابل، وذلك لأسباب حكيمة، كما فعل بولس الرسول^{٧١} في مواقف مماثلة، لكي يتجنّب الصدام المكشوف مع السلطات الرومانيّة.

هذا يقودنا إلى موضوع زمن كتابة الرسالة على قاعدة المقاييس الداخليّة التالية: يكتب بطرس خلال حقبة اضطهاد اجتماعيّ يعيشه المؤمنون، فيشعر بالحاجة إلى اتخاذ إجراءات وقائيّة تجاه السلطات، حتّى لا يزيد حدة الأمور دونما فائدة. وهذا ما يقودنا إلى

^{٦٣} Σιβ. Χρησμοί 5,158 - 161. حول تاريخ هذا النصّ، راجع: F. Blass في: A. Kurfess و E. Kautzsch 2,183. في: Hennecke - Schneemelcher 2,498... أُقبل في البيت الأخير تصحيح كلمة معبد (Ναός) الواردة في المخطوطات بكلمة شعب (Λαός). الفرق هو بين حرفي V و Λ. فعبارة (Ναός - معبد) ستُرجع الشكل النهائي لهذا النصّ إلى أيام فاسبسيانوس. ولكن مهما يكن الأمر، فإنّ هذا النصّ يحتفظ بقيمته البرهانيّة لكونه نصًا يهوديًا.

^{٦٤} 1, 2, μετάφρ. Β. Βέλλα, Τὸ βιβλίον τοῦ πολέμου τῶν υἱῶν τοῦ φωτὸς κατὰ τῶν υἱῶν τοῦ σκοτόυς, 1965, 24

^{٦٥} J. Maier, *Die Texte vom Toten Meer*, 2, 1960, 112.

^{٦٦} Ὑπόμνημα στὸν Ἀββακοῦμ 2,12. 14. 3,4. 9. 4,5. R. Goossens, "Le Kittim du Commentaire d'Habacuc", dans *la Nouv. Clío* 4 (1952) 137... C. Detaye, "Le cadre historique du Midrash d'Habacuc" dans *Eph. Theol. Lov.* 2 (1954) 323...

^{٦٧} رؤيا باروك (سريانيّة) ١١، ١١، ٧، ٦٧، ٧، عزرا الرابع ٣، ١٢، ٢٩.

^{٦٨} رؤ ١٤، ٨، ١٦، ٩، ١٧، ٥، ١٨، ٢، ١٠، ٢١. راجع تفسير الآيات المذكورة في كتاب رؤيا يوحنا ل: Π. Μπρατσιώτου, 'Η Ἀποκάλυψις τοῦ Ἰωάννου, 1950.

^{٦٩} Billeberck 1,367 and 3,816

^{٧٠} كما ارتئى Wohlenberg.

^{٧١} تبدو الحجج التي استخدمتها والمستندة إلى التكرار المفصليّ للملك الرومانيّ في ١ بط ١٣، ١٧ غير مقنعة. على عكس الحجّة التي يذكرها Δαμασκ في كتابه المذكور، ص ٥٢٤، حيث يستند إلى ما جاء في روم ١٣.

^{٧٢} ١كور ١٥، ٣٢، ٢، ٣، ٢، ٦، ٣، ١٣، ١٤.

تحديد الأعوام ٦٣-٦٤م أو ٦٦-٦٧م كحدّ أقصى، أي قبل زمن قليل من استشهاد الرسول، ولكن من دون أن نتمكن من تحديد أكثر دقة لتاريخ كتابة هذه الرسالة^{٧٣}.

٥- أصالة الرسالة

تماماً، يبدو واضحاً أنّ الرسالة في رأينا نصّ أصيل، رسوليّ، مصدره زعيم الرسل بطرس. وهكذا كان رأي المفسرين الذي ساد خلال عصور عنة. ولكن مع مطلع القرن الماضي، بدأت تظهر الشكوك الأولى حول أصالة هذا النصّ^{٧٤}. اكتسب هذا التشكيك في عصرنا تأييداً كبيراً، لدرجة أنّ مفسرين كاثوليك شكّكوا في أصالة الرسالة، لا بل رفضوا أن يكون لبطرس أيّ علاقة مباشرة أو غير مباشرة بها. لذا سنبحث هذا الموضوع عارضين بالتتابع الحجج التي استند إليها معارضو أصالتها، والحجج التي تؤكد أنّ بطرس الرسول كتبها.

يمكننا أن نجتمع الحجج الرئيسة ضدّ صحة الرسالة في ثلاث مجموعات: أدبيّة، تاريخيّة ولاهوتيّة^{٧٥}.

♦ إذا تفحصنا هذه الرسالة أدبيّاً تبهرنا لغتها الجميلة، وهذا ما جعلها من أرقى نصوص العهد الجديد لغويّاً. فالكتاب يتمتّع بنبرة خطابيّة تظهر في استعمال المباشرة (٢، ١٤. ٢٣. ٣. ١٨. ٥، ٢)، والمرادفة (١، ٤. ٨. ١٤. ٣، ٤) والمقابلة (١، ١٤. ١٨. ٢٣. ٢، ٥. ١٦، ٢). كما يستعمل بسهولة الاستعارات والصور (١، ٧. ١٣. ٢، ٢. ١٦. ٢٥. ٣، ٥. ٤، ٨)، كما يتقن الربط الصحيح بين الجمل بواسطة كلمة - مفتاح متكرّرة (كلمة «اخضعوا» في المقطع ٢، ١٣. ٣، ١)، كما نجد عنده النصّ الموزون ١، ٣-١٢. ويستعمل صيغة التميّي التي كانت خلال القرن الأوّل للميلاد غير مستعملة في لغة الحياة اليوميّة (٣، ١٤. ١٧). عموماً، لغته قريبة من الكلاسيكيّة أكثر بكثير من الشعبيّة التي كانت تسود الحقبة الهلنستيّة^{٧٦}.

^{٧٣} يحدّد Wikenhauser تاريخ الكتابة قبل العام ٦٣م. أمّا Wohlenberg, Bigg, Τρεμπέλλας فيحدّدونه بين ٥٨ و٦٤م. ويجعله Aγουριδης بين ٦٤ و٦٧م. أمّا Spicq, Iωαννιδης, Vrede, Schweizer, Cullmann, Selwyn بين ٦٣ و٦٤م.

^{٧٤} أوّل من شكّك بأصالة الرسالة هو H. H. Cludius العام ١٨٠٨ (Kümmel, Einleitung, 309).

^{٧٥} كيلا نعب القارئ بكثرة الحواشي، سنورد هنا الممثلين النموذجيين لهذا الرأي. إضافة إلى الأقدمين (عموماً مدرسة توينجن التي يدعم المصدر البطرسيّ للرسالة فيقول بهذا الشأن: «إنه من الأهميّة بمكان أن قاموس Lidell - Scott يلقى ضوءاً على الرسالة أكثر من كتاب H. Streeter في كتابه: The Primitive Church 1925, 115... ومفشرى هذه الرسالة: F. W. Beare, Windisch. Moulton and Milligan, Vocabulary of the Greek Testament: فالرسالة أقرب، ولا بد من أن نقولها، إلى الأدب اليونانيّ منها إلى الميزة اللغويّة التي تصادفها في مخطوطات البردى أو الحزقيّات» (ص ٢٦ وما يليها).

^{٧٦} Schelkle لم تحسم عنده قضية أصالة الرسالة ويحيلنا إلى Selwyn في Classical Index ص ٤٩٩-٥٠١. أمّا Selwyn الذي يدعم المصدر البطرسيّ للرسالة فيقول بهذا الشأن: «إنه من الأهميّة بمكان أن قاموس Lidell - Scott يلقى ضوءاً على الرسالة أكثر من كتاب H. Streeter في كتابه: The Primitive Church 1925, 115... ومفشرى هذه الرسالة: F. W. Beare, Windisch. Moulton and Milligan, Vocabulary of the Greek Testament: فالرسالة أقرب، ولا بد من أن نقولها، إلى الأدب اليونانيّ منها إلى الميزة اللغويّة التي تصادفها في مخطوطات البردى أو الحزقيّات» (ص ٢٦ وما يليها).

كما يستعمل الكاتب، عند استشهاده بالعهد القديم، حصرًا النصّ السبعينيّ. فظهر إلفة الكاتب مع النصّ السبعينيّ في الآيات ٢، ١. ١٠، ٢، ٢٢. ٢٥، التي بدورها تعكس معرفة عميقة لهذه الترجمة. من الآيات الـ ٦١ في الرسالة، ٣٤ أو ٣٥ آية مأخوذة من الترجمة السبعينيّة!

كذلك استعمال اسم Πέτρος بطرس في ١، ١ يشهد على لقب أعطي للرسول بحسب العرف المسيحيّ - الهلينيّ المتّبع حينها، ولا يمكننا القول إنّ الرسول كان يستعمل هذا اللقب طبيعيًا وتلقائيًا.

لدينا إذا سلسلة من المعطيات الأدبيّة لا تتلاءم بصورة بطرس التي نعرفها عنه من العهد الجديد، ومن شواهد كتاب القرن الثاني. فمن غير الممكن لهذا الصيّد الجليليّ أن يتقن اليونانيّة لهذه الدرجة^{٧٧} والتقليد يشهد أنّ مرقس كان إلى جانبه كمتّرجم^{٧٨}. النتيجة هي أنّ اللغة والمعطيات الأدبيّة عمومًا لا تقف إلى جانب أصالة الرسالة.

♦ أمّا إذا تفحصنا الرسالة تاريخيًّا، فستتولّد لدينا مشاكل حول الفكرة التقليديّة المتعلّقة بأصالة الرسالة، وستدعم هذه المشاكل آراء الذين ينكرون هذه الأصالة، وتقدّم لنا الحجج التالية: أولاً، هذه الرسالة لا تقدّم لنا لا عناصر ولا حتى تلميحات عن هويّة الكاتب، سوى «بطرس» في الآية ١، ١. ذكر مرقس وسلوانوس في ٥، ١٢ لا يزيد في توضيح الأمور^{٧٩}. كذلك الآية ٥، ١ حيث يجري الحديث عن الكاتب كشاهد لآلام المسيح، وليس فقط كتابع للمسيح بشكل عامّ، وخاصّة وأنّنا نعلم، بحسب التقليد الإنجيليّ، أنّ بطرس كان غائبًا عن أحداث آلام المسيح. ولا يمكننا أن نفسّر بسهولة غياب أيّ ذكر لأقوال يسوع وأعاجيبه من قبل تلميذ كبطرس. أخيرًا إنّ لمن غير المعقول، بالنسبة إلى رسول، أن يسمّى نفسه «شيخًا - Πρεσβύτερος» ٥، ١ ويحدّد بذلك خاصيّة المسكونيّة.

في السياق عينه، يُقدّم لنا برهان يتعلّق بتنصّر آسيا الصغرى وقد بحثنا فيه سابقًا^{٨٠}. كما أنّ الآيتين ٤، ١٤. ١٦ تفترضان اضطهادًا ضدّ كلّ من تسمّى مسيحيًّا، حيث يكفي أن يدعى على أحدهم أنّه مسيحيّ حتّى يضطهد، ولو لم يقم بأيّ جرم محدّد يعاقب

^{٧٧} يقول J. H. Moulton في كتابه *A Grammar of N. T. Greek*, 2, 1929, 26: «لغة بطرس اليونانيّة كانت أفضل من لغته الآراميّة». أنظر أيضًا Spicq، ص ٣٣، الحاشية ٤. ولكن ما يلحظه Selwyn، الحاشية ١، هو أنّ شيئًا كهذا يمكن أن يقال عن شخص كان يعيش في بلاط هيرودوس، ولكن هذا لا يقال عن رجل صيّد من بيت صيدا. إنّ بطرس، كما سبق وذكرنا، كان ملتمًا باللغة اليونانيّة (راجع ص ٣١ من الكتاب الحاشية ٣). ولكن لا يمكننا أن نعرف مقدار معرفته بها، ولكنّه في كل الأحوال، ليس بالمقدار الذي تفترضه لغة هذه الرسالة.

^{٧٨} افسانيوس، التاريخ الكنسيّ ٣، ٣٩، ١٧. وما ورد في الحاشية ١٩ ص ٤٠.

^{٧٩} كانت مدرسة Tübingen ترى هنا محاولة من قبل الكاتب البولسيّ لربط بطرس وبولس أيديولوجيًا عبر وجود تلاميذ مساعدين لكليهما معًا.

^{٨٠} أنظر قبلاً ص ٤٣ وما يليها.

عليه القانون. هذا النوع من الاضطهاد، وبحسب شهادة بيلينيوس، حدث بعد العام ١١٢م. وبحسب ميليتوناس^{٨١}، إنَّ أوَّل اضطهاد ضدَّ المسيحيين جرى أيام ذوميتيانوس. فمن المستحيل أن يكتب أحد المسيحيين في زمن نيرون ما كُتِبَ في ٢، ١٣-١٧. وبالمنحصر المفيد، فإنَّ المعطيات التاريخيَّة تدعم الرأي القائل إنَّ هذه الرسالة كتبت في أواخر القرن الأوَّل على الأقل، تاليًا فإنَّ شخصًا آخر كتبها وليس بالتأكيد بطرس.

♦ وأخيرًا إذا تفحصنا الرسالة لاهوتيًا، فنصل إلى الاستنتاج ذاته، بحسب قول رافضين أبوة بطرس لهذه الرسالة. لاهوت الرسالة بولسي، كما يظهر، إن من ناحية موازاتها مع رسالتي أفسس وروم، أو من ناحية أفكارها الأساسية، كالتشديد على الميزة الانعقائيَّة لموت المسيح، المعنى الخلاصي للمعمودية وغيرها. نحن نتعرَّف عبر الأنجيل إلى آراء الرسل الأوَّلين وبعمامة كنيسة فلسطين. الصورة التي تعرضها علينا رسالة بطرس الأولى لا تتلاءم وهذا الإطار. فهي بالعكس تتماشى مع أقوال بولس الرسول وتعكس لاهوتًا آخر. وإذا أردنا أن نكون أكثر دقة، فإنَّ مضمون هذه الرسالة لا يتوافق لا مع بولس ولا مع تلاميذه. وهذا واضح من غياب مواضيع الناموس وقبول الوثنيين في الكنيسة. جوهريًا، نحن أمام رسالة بولسيَّة من الدرجة الثانية، من كتبها أحد تلاميذ رسول الأمم. وسنضع جدولًا بالأيات المتوازية حتَّى يتمكن القارئ من أن يلحظ مباشرة هذا الموضوع^{٨٢}:

بط ١	أف	١ بط	روم
٢،١	٤،١	٢،١	٢٨،٨
٣،١	٣،١	٤،١	١٧،٨
١٣،١	١٤،٦	١٤،١	٢،١٢
٢٠،١	٤،١	٦،٢	٣٣،٩
١٨،٢	٥،٦	٩،٣	١٧،١٢
١،٣	٢٢،٥	١٨،٣	٦،٥
٢٢،٣	٢٠،١ وما يليها	١،٤	١،٦
٥،٥	٦،٥	١٠،٤	٦١٢ وما يليها

أكثر ما يدلُّ على الارتباط مع بولس هو استعمال عبارة: «في المسيح - ٤٧ Χριστῷ» في ٣، ١٦، ٥، ١٠، ١٤. وبالأخصَّ المعالجة ذاتها لمجمل فعل الربِّ الخلاصي.

^{٨١} إفسافيوس، التاريخ الكنسي، ٤، ٢٦، ٩.

^{٨٢} في مؤلفات Monnier, 260.... Schelkle, 5.... Bigg, 15.... جداول كاملة. أنظر أيضًا:

Die Probleme der Kolosser - und Epheserbriefe, 1946, 433-440 E. Percy.
"The Relationship between 1 Peter and Ephesians" in *JThSt* N.S. 1 (1950) 67... L. Mitton,

ولإكمال صورة البراهين ضدَّ صحَّة هذه الرسالة، نعرض «التغاضي الغريب عن ذكرها» عند الكتاب الكنسيين الأقدمين في الغرب. إذ من المتوقع أن تكون هذه الرسالة التي كتبت في روما ذائعة الشهرة. فقانون Moratori لا يذكرها. ومن بين ٢٥٨ آية من العهد الجديد يستعملها ترتليانوس، هناك آيتان فقط من رسالة بطرس الأولى. كذلك هي غير واردة في ترجمة تاتيانوس الذي، أثناء عودته إلى إديسا، حمل معه إلى الكنيسة السوروية القانون السائد في روما. كما أن إصرار إفسافيوس على أن يقدم شواهد حول رسالة لا شك حولها، على حدِّ قوله، يبيِّن شبهة ما، وهي أن شكوكًا كانت تحوم حول هذه الرسالة في الشرق أيضًا، في عصره أو ربَّما لاحقًا^{٨٦}.

فلنعالج الآن، من منظار ناقد، كلَّ هذه الحجج الموجهة ضدَّ أصالة هذه الرسالة.

♦ تشكُّل الحجج الأدبيَّة، نوعًا ما، ملاحظات صحيحة، لأنَّ لغة هذه الرسالة، هي في الحقيقة، ذو مستوى عالٍ والقوة الخطابية عند الكاتب القديس ليست اعتيادية. بالتأكيد، كما ذكرنا سابقًا^{٨٥}، لا يمكننا أن نقصي إمكانية أن يتقن الرسول بطرس اللغة اليونانية. فكلَّ العاملين بالتجارة، كسكان القرى الواقعة على شواطئ جنيسارات، حيث كانت تروج تجارة الأسماك الطازجة والمجففة، كانوا يتكلمون اليونانية بسهولة، خلال مبادلاتهم التجارية مع الأجانب. كما أن يسوع^{٨٥} وتلاميذه من الجليل^{٨٦}، وكلَّ جماعة المهتليين الذين ظهروا في حياة الكنيسة الأولى^{٨٧}، كانوا على معرفة باليونانية. من ناحية أخرى، التقليد الربانيّ Rabbinique يشهد على أن أفرادًا من عائلات فرسيَّة ذات مواقع قيادية، في الحقة التي تهمَّنا، كانوا على معرفة باللغة اليونانية. حصلت بالتأكيد تبدلات وتحولات مهمَّة عند اللخامات، في ما خصَّ مقاطعة اللغة اليونانية، ولكنَّها كانت تبرز فقط خلال نشوء الحركات الثورية ضدَّ الغزاة الأجانب، ولكن ليس بشكل مطلق^{٨٨}. هكذا مثلاً نجبرنا التقليد «إنَّ اللخام جلاثيل (العام ٩٠م) كان يسمح لأفراد عائلته بأن يتعلَّموا اليونانية

^{٨٦} أنظر عند Barclay، 144 موجزًا الحجج الباحثين الأقدمين، مثل: Westcott, Streeter.

^{٨٥} أنظر Spicq ص ٢٢ وما يليها وص ٣٦.

^{٨٥}

A. W. Angyle, "Did Jesus speak Greek?" in *The Exp. Times* 67 (1956) 92

^{٨٦} نذكر هنا أن لدى بعضهم أسماء هيلينية صرفة (فيليبوس، أندراوس) أو مهتلية (سيمون)، وأن التقليد قد حافظ على أسماء باقي الرسل بشكلها المهتليين (يعقوب - يوحنا: Ἰσάκωβος, Ἰωάννης).

^{٨٧} M. Simon, *St. Stephen and the Hellenists in the Primitive Church*, 1958

^{٨٨}

حول الموضوع ذاته راجع: Billerbeck 4,405... and 2,444. 447, Th. Zahn, *Einleitung in das N. T.* 1, 1897, 24... G. Dalman, *Jesus - Jeschua* 1. Bousset - Gressmann, 95

لأنّهم مرتبطون بالحكام»^{٨٩}. المعروف أنّ زعيم الثورة Bar Kochba (العام ١٣٥م) كان يكتب باليونانية^{٩٠}، ما يعني أنّ تحريمات الخلفاء لم تؤدّ إلى النتائج المرجوة^{٩١}. ممّا تقدّم، نستنتج أنّه يمكننا أن نقبل أنّ للرسول بطرس معرفة كافية باللغة اليونانية. ولكنّ المشكلة الناجمة عن التحليل الأوّلي تبقى من دون حلّ، لأنّه من الصعب علينا أن نفترض هذه الدرجة من معرفة اللغة اليونانية عند بطرس، والتي تتطلبها كتابة مثل هذا النصّ الأدبيّ. وبالدرجة ذاتها تبدو صحيحة الملاحظة المتعلقة بمعرفة الترجمة السبعينية، التي تفترض إلفة بين الكاتب ولغة هذه الترجمة، أي أنّها تفترض أن يكون الكاتب مسيحيّاً من أصل يهودي، ومن الشتات في العالم الهلنستي. أمّا استعمال عبارة «بطرس» (١، ١)، فيبدو لنا حجة ضعيفة لأنّ الاسم الهلينيّ لسمعان-قيفا، كان قد سبق وانتشر بشكل واسع في آسيا الصغرى^{٩٢}، خلال بدء العقد السادس من القرن الأوّل ميلاديّ.

ولكن، هذه الصعوبات الأدبيّة، لا تعني حكماً أنّ مرسل الرسالة ليس بطرس: بل إنّ لم يكتب بخطّ يده مجمل الرسالة. هو نفسه يشير في ٥، ١٢: «أكتب لكم هذه الكلمات الوجيزة بيد سلوانوس وهو عندي أخ أمين».

العادة في استخدام كاتب لتدوين إحدى الرسائل أو صوغها كانت منتشرة ليس فقط في العالم اليهودي، بل في العالم الهلينيّ القديم. إرمياء يستخدم باروك^{٩٣} ككاتب. وفي مخطوطات حقبة البطالسة لا تبدو هذه الظاهرة نادرة^{٩٤}. كما أنّ درجة مشاركة الكاتب في صوغ الرسالة تختلف من حالة إلى أخرى، وتتراوح بين مجرد مدوّن بسيط لما يُملَى عليه، ومدوّن حرّ على قاعدة المعلومات التي تعطى له. في الحالة الأولى يُعتبر الكاتب مجرد مدوّن^{٩٥}، وفي الحالة الثانية فهو يشارك في الكتابة ويحدّد أسلوب النصّ. ويعتبر سلوانوس مثلاً لهذه الحالة الأخيرة، على حدّ قول بطرس نفسه: «أكتب... بواسطة سلوانوس». رافضو أصالة الرسالة يذكروننا بأنّ عبارة «يكتب بواسطة آخر»، لم يفسرها أحد بعد على أنّها

412 l.) Sota 15, 8 (Billerbeck 4,

. B. Lifshitz, "Beiträge zur palästinischen Epigraphik" in *ZDPV* 78 (1926) 64... 78...

^{٩١} أنظر هذه التحريمات عند 4,412 Billerbeck.

^{٩٢} حول تاريخ رسالة غلاطية، راجع للكاتب: B. Στογιάννου, Πέτρος παρά Παύλῳ, 1968, 110. Χριστὸς καὶ Νόμος, 1976, 69...

^{٩٣} إرمياء ٤٣، ٤، ١٨، ٢٧، ٥١، ٣٦.

^{٩٤} «وقد كتب عنه إميلوس إرماس... وقد استحقّ في ما بعد أن يكون الكاتب». نقرأ هذه الكلمات على إحدى خزفيات تلك الحقبة. راجع 1923, 132 Deissmann, *Licht vom Osten*. ولمعلومات أكثر حول هذا الموضوع، راجع مقالة K. Dziatko. "Brief" في *PW* 3,836، وفي المؤلف الكلاسيكي لـ: 1933, *Das Formular der paulinischen Briefe*, O. Roller.

^{٩٥} كما هي حال تريتوس، أنظر روم ١٦، ٢٢.

تعني «أن أدع كتابة أمر ما بواسطة شخص آخر»^{٩٦}. الجواب على هذه الحجة نجده في جملة من رسالة ذونيسيوس الكورنثي. حيث يقول: «اليوم... وقد قرأنا فيه رسالتكم... كما الرسالة السابقة التي كتبت إليكم «بواسطة - διὰ» كليمس»^{٩٧}. من الواضح أن كليمس لم يكن يومًا سكريتيرًا أو كاتبًا Tachygraphe، بل كان هو الكاتب الحقيقي لرسالة روما إلى كنيسة كورنثوس، كما أنه لم يكن هو حاملها إليهم.

الأكثر احتمالاً هو أن يكون الرسول قد أراد، من وراء تدوينه بخط يده الملاحظة الواردة في ٥، ١٢، أن يشير إلى أنه يوافق على كل ما دونه سلوانوس بناءً لإرشاداته. وربما كان ضرورياً مثل هذا التوضيح. ليس فقط كون القارئ سيلاحظ الفرق في مزايا خطوط الكتابة، بل لأنه من الممكن أن يثير أسلوب الرسالة، الذي ينم عن كاتب مثقف، عند بعض سامعي الشكوك حول أبوة هذه الرسالة^{٩٨}. فعبّر هذه الموافقة القطعية لما دُون، يعطي الرسول سلطته الشخصية لما دُون، ويدعي، إذا صحّ التعبير، تملكه حتى الوسائل التعبيرية المستعملة وهذا طبيعي جداً، طالما أن الرسالة كتبها سلوانوس، إنما بإرشادات^{٩٩} بطرس الكاتب الحقيقي والأساس. عندما ننسب المهارة الخطابية والاستعمال الأنيق والصحيح للغة اليونانية إلى الصياغة الحرة التي قام بها سلوانوس، فهذا يفسّر لنا مشكلة أسلوب الكتابة من دون أن نجعل من سلوانوس الكاتب الفعلي لها. إذ إن أفكار الرسالة وتعاليمها هي مباشرة من الرسول بطرس. هذا الحل الذي قبله كثيرون من المفسرين المعاصرين^{١٠٠}، يقدم لنا إمكانية عرض تفسير مُرضٍ للصعوبات الأدبية التي أبرزها معارضو أصالة الرسالة، وفي الوقت عينه، يقدم لنا إمكانية تفسير صحيح لأية ٥، ١٢. خلاصة القول، إن الحجج الأدبية ضد أصالة الرسالة، ليست كافية ولا متينة، ويرفضها الرسول نفسه عبر ما خطّه بيده في ٥، ١٢.

♦ أما الحجج التاريخية فهي أكثر هزلة، لأنها تشكل في جوهرها طيات مختلفة

^{٩٦} Kummel, *Einleitung in das N. T.*, 309. أمّا Kühl فيقول في تفسيره لـ ٥، ١٢ إن المقصود بعبارة (διὰ) «بواسطة» هو حامل الرسالة، ويستشهد لتثبيت هذا التفسير برسائل إغناطيوس إلى فيلادلفيا ١١، ٢، إزمير ١٢، ١، روما ١٠، ١، ورسالة بوليكاربوس إلى فيلبي ١٤.

^{٩٧} إفسافيوس، التاريخ الكنسي ٤، ٣٣، ١١ أنظر أيضاً: Bigg, 5.

^{٩٨} ٢تسا ٣، ١٧ وإيوسيوس، ضد أيبون ١، ٩٠.

^{٩٩} لا تستقيم فكرة إيرونيموس 'Ιερώνυμος في: *Epist. ad Hedibium* 120,15، بأن هذه الرسالة هي ترجمة لنصّ آرامي. ذلك بأننا لا نصادف في النصّ اليوناني أي أثر لغوي آرامي. راجع: H. K. Ebricht, *The Petrine Epistle. A Critical Study of Authorship*, 1917, 81.

^{١٠٠} راجع مداخل كل من: Michaelis, Feine - Behm, McNeile - Williams, 'Αγουρίδη, 'Ιωαννίδη و تفاسير كل من: Schneider, Selwyn, Stibbs - Walls, Vrede, Bigg, Wohlenberg, Barclay... في تفسير Schelkle، ص ١٥، الحاشية ١، نجد تعداداً آخر.

لحجة واحدة، حجة e. silentio، أي السكوت عن هذا الحدث أو ذاك في الرسالة، أو في مصادر آخر، الأمر الذي بقي مبهمًا عند من يرفضون أصالة الرسالة. قبل أن نطلع على طيات هذه الحجّة التفصيليّة، لا بدّ لنا من أن نلاحظ أنّ التفاضلي عن ذكر حدث ما في نصّ ما، لا يعني بالضرورة جهل الكتاب لهذا الحدث، بل يعني أنّ انتباهه كان مركزًا على موضوع آخر، وتاليًا فهو لا يهتمّ لما نراه نحن مهمًّا. حجّة e. silentio لا يمكن أن تُطبق بالذات على نصوص العهد الجديد، التي لأكثريتها طابع ظرفي: عندما تعالج مشاكل معيّنة تغيب تاليًا مشاكل أخرى.

فلنطلع الآن على العناصر التاريخيّة التي تغيب عن رسالة بطرس الأولى. أولاً غياب أيّ ذكر حول الكاتب، ما عدا طبعًا ما ذكر في المقدّمة والخاتمة. ولكن هذا ما يحدث أيضًا في رسالة بولس الثانية إلى أهل تسالونيكي، ورسالة كليميس الأولى. في الرسالة الأخيرة يغيب عن النصّ أيّ ذكر لكاتب الرسالة: ونقول هنا إنّ هذا الصمت حجّة لصالح أصالة الرسالة، لأنّ الذكر الدائم لعناصر شخصيّة، بسبب أو بدون سبب، يشكّل شبهة، بعكس غيابها الطبيعيّ.

والضعف عينه يكتنف حجّة عدم ذكر عجائب يسوع وأقواله. في ما خصّ الأقوال، فهذا غير دقيق لأننا، كما سنرى في التفسير، نصادف أصداءً لأقوال سيديّة في مواضع متعدّدة من الرسالة. أمّا غياب أيّ ذكر لأفعال يسوع فهو صحيح، ولكن هذا لا يعني حكمًا أنّ الكاتب كان يجهلها. فكما يرى Schelkle، فإنّ هذه الملاحظة تنطبق تمامًا على رسالة يوحنا الأولى، حيث يبدو وكأنّ الكاتب غريب عن أحداث حياة يسوع. كما أنّ الإنجيل الرابع يظهر لنا مدى تسرّع حجة e. silentio وضعفها وتزعزعها.

أمّا الحجّة المستقاة من استعمال عبارة «شيخ - Πρεσβύτερος» في ٥، ١ فهي بالأحرى حجّة تدعم أصالة الرسالة وليس العكس. لأنّه من الصعب على كاتب نحل أن يتخلّى عن مناسبة واحدة يستغلّها ليستعمل فيها عبارة «رسول» ليدعم أصالة رسالته المنحولة. أمّا الرسول، فهو على عكس ذلك، ليس مضطرًا إلى أن يشدّد على عبارة سبق واستعملها في ١، ١، في الوقت الذي تأتي فيه عبارة «شيخ» متوافقة مع مجمل سياق النصّ^{١١}. فمن الطبيعيّ أن يذكر الرسول هؤلاء الشيوخ، بالمسؤوليّة والشرف اللذين يوليه لهم هذا اللقب المشترك، بينهم وبين زعيم الرسل.

في ما خصّ انتشار المسيحيّة، في آسيا الصغرى، فقد تكلمنا عليه. ولكن لا بدّ من أن نذكر هنا فقط أنّه يشكّل حجّة واهية، حلقة مفرغة، ذلك بأنّ التأريخ المتأخّر لكتابة الرسالة يُقدّم كدليل على الانتشار المتأخّر للمسيحيّة في المنطقة والعكس بالعكس. وفي

^{١١} يعتبر Barclay أنّ السبب الذي دفع بطرس لاستعمال هذه العبارة هو أنّ «الشيخ» كان اللقب الأسمي في اليهوديّة.

ما خصَّ الموضوع الأكثر تعقيداً، موضوع الاضطهاد، فسيجري الحديث عنه خلال التفسير. نكتفي هنا بالملاحظة العامة التالية: رسالة بطرس الأولى لا تفترض اضطهاداً منظماً تقوم به هيئات حكوميّة، بل نوعاً من المقاطعة الاجتماعيّة أثارها جماعات يهوديّة ووثنيّة، تضررت مصالحها من جرّاء انتشار الدين الجديد. أخيراً الآيات ٢، ١٣-١٧، يمكن أن تكون قد كتبت في عهد نيرون، كما يستدلّ على ذلك في الآيات الموازية لها عند بولس روم ١٣، ٧-١، وبكفي أن تُفسّر في سياقها التاريخي الصحيح^{١١٢}.

يمكننا أن نستنتج عبر تفحصنا البراهين التاريخيّة الداعمة لرأي مناھضي أصالة الرسالة بأنّها غير كافية.

♦ لننتقل الآن إلى البراهين اللاهوتيّة. لا يمكننا أن نتفحص آية آية، تلك الآيات الموازية لآيات رسائل بولس والتي تبرهن، كما يدّعي رافضو أصالة الرسالة، ارتباطها برسالتي أفسس وروما. يحتمل هذا العمل صفحات هذا الكتاب تفاصيل لا فائدة منها للقارئ العادي، وسيكون تكراراً لأمر غدت معروفة عند الباحثين. تؤكّد المقاربة الدقيقة التي عرضها Selwyn في تفسيره البارع لهذه الرسالة، أنّ المحاولات التي قام بها المفسّرون الأقدمون لإيجاد هذا الترابط، لم تكن سهلة وهي من دون سند تاريخي ولاهوتي. ومن دون أن نلج إشارات تفصيليّة، سنكتفي بإلقاء الضوء على القاعدة التاريخيّة-الأدبيّة للتشابهات في خطوطها العريضة، والتي تُفسّر تماماً استعمال بطرس جملاً وعبارات وصوراً «بولسيّة».

بات من المسلّمات المتفق عليها من قبل جميع المفسّرين، أنّ نصوص العهد الجديد تحوي عناصر كثيرة مصدرها التقليد الليتورجي والتعليمي Catéchétique، والذي كان في طور تشكله. الدراسات التي غطت نصف قرن من الزمن، والتي أجريت على تاريخ ما يسمّى بالأشكال ما قبل الأدبيّة (Formgeschichte)، وعلى تسليمها خلال التاريخ الكنسي، الذي يغطّي الحقبة الرسوليّة كما عرفناها عبر نصوص العهد الجديد، (Traditionsgeschichte)، وتدوينها بطريقة جعلتها تندرج عضويّاً في الأطر اللاهوتيّة لأسفار العهد الجديد (Redaktiongeschichte)، قد غيرت جذريّاً ليس فقط البراهين والطرائق، ولكن مجمل تصوّرنا لولادة نصوص العهد الجديد. رأى الأقدمون أنّ التشابهات هي نتيجة ارتباط نصّ بنصّ آخر سابق له. هكذا مثلاً افترض أنّ كانت أمام بطرس نسخة عن رسالة أفسس، أو أنّه تناقش مع بولس في روما حول مواضيع رسالته. اليوم، من الصعب أن نتبني فكرة ساذجة كهذه، لأنّ ما عرضناه يقودنا إلى بعض التأكيدات

^{١١٢} أنظر لاحقاً تفسير الآيات.

الثابتة، مثل وجود تقليد تعليمي مشترك عند الكنيسة الأولى، شكّل جدولاً من التعابير، أو بشكل عام لاهوتاً متفقاً عليه عند الجميع، وموضوعاً قيد الاستعمال طبيعياً من قبل كل من بطرس وبولس. فلا بطرس نسخ عن بولس ولا العكس، بل كلاهما استقيا من خزنة تقليد الكنيسة الأولى، تعابيرهما وصورهما، وأدرجاها عضوياً ضمن أسلوبيهما الشخصي. ولايضاح ما نقول سنعطي مثلاً عن الآيات المتعلقة بطبيعة المعمودية. (أنظر الجدول الوارد في الصفحة التالية)^{١٠٣}.

بدا واضحاً أنّ جدول التعابير المتعلق بالمعمودية كإعادة ولادة، ورفض شروخ الحياة السابقة، كان يشكّل «ركناً تعليمياً» في الكنيسة الأولى، كان الكتاب القديسون يدرجونه كلّ مرة ضمن نصوصهم، كلّ بحسب ميزته اللغوية الخاصة به. من المستحيل الكلام على ارتباط أو استلاف أحدهم عن الآخر، عندما تُفسّر بطريقة عفوية هذه التشابهات اللغوية انطلاقاً من ظاهرة الانتشار الواسع لتعابير عمادية مشتركة. ويمكننا التأكد من هذا القول، في أكثرية الآيات المتوازية التي يقدمها لنا الذين يصرون على ارتباط رسالة بطرس الأولى بميثلتها البولسية^{١٠٤}. كما أن غياب المصطلحات اللغوية التي نصادفها عند بولس عن رسالتنا، يكفي ليؤكد عدم وجود ترابط مباشر بل تطابق لأفكار لاهوتية. وهذا أمر طبيعي، طالما أنّ المصدر واحد، وهو لاهوت الكنيسة الأولى، الذي تشكّل ضمن المحيط المسيحي - اليهودي المتهلين في سورية وفلسطين. فبطرس هو معبر عن لاهوت، جذوره هلنستية (ذو لون يهودي بدءاً)، ومسيحية لاحقاً، مع ظهور إستيفانوس وما بعده، وامتداده في عصره جامعي Catholique، لأنّ مجمل كتاب العهد الجديد كانوا يتقاسمونه. ليس طبيعياً ولا يصحّ تاريخياً أن نتكلم على لاهوت بولسي في كلّ مرة نصادف الأفكار ذاتها، كما فعل الأقدمون بعدما رفع أتباع مدرسة النقد التاريخي (Historich-Kritische Methode) الرسول بولس إلى رتبة «المؤسس الثاني» للمسيحية. فبولس يعتبر أكبر لاهوتي الحقبة الرسولية، وكان أكثرهم انتشاراً في تلك المرحلة، ولكن لا يمكننا أن نتجاهل وجود لاهوت واسع الانتشار قبله ومعه، لاهوت تشكّل من الجماعات المسيحية الهلنستية، وذلك خلال السنين الأولى التي تلت قيامة المسيح. فلاهوت بولس يدين بالكثير إلى هذا التيار الغني بالأفكار والأشكال، فيعتبر بولس معبراً عنه وفي الوقت عينه مكوناً له. وهذا الأمر ينطبق بالطبع على الرسول بطرس، الذي شارك في تكوين هذا المصدر المشترك وفي الوقت ذاته استقى منه^{١٠٥}.

^{١٠٣} هذا الجدول مأخوذ من التفسير الذي كتبه Selwyn، ص ٣٩١.

^{١٠٤} راجع العرض التفصيلي عند Selwyn، ص ٣١٣ وما يليها، وما يستنتجه في الصفحات ٤٥٨ - ٤٦١.

^{١٠٥} ما يؤكد بوضوح الفكرة القائلة بأنّ هذا المصدر المشترك، يمكن أن يكون تسليماً شفوياً، يعكس إندوبولوجيا معينة هو حادثة معاصرة يذكرها Selwyn، 8. إذ يقول إن البروفسور H. Temperly في رسالة وجهها إلى الـ Times يشير إلى موازاة

يوحنا	رسائل أخرى	أفسس	كولوسي	روما	يعقوب	بطرس الأهل
- يو ٣، ٥ ٦ إذا لم يلد أحد من الماء والروح لا يقدر أن يدخل ملكوت السموات.	- غل ١، ١٥ فما الختان بشيء ولا القلق بشيء وإنما الخليقة الجديدة.	- ٢، ١٥ ليخلق في شخصه من هاتين الجماعتين... إنساناً جديداً.	- ٣، ١-٣ فأما وقد قمتم مع المسيح... لأنكم قد متم وحياتكم محتجة.	- ٦، ٤ فدفعنا معه بالعمودية لنموت ونحيا حياة جديدة كما أقيم المسيح من بين الأموات بمجد الأب.	- ١، ١٨ شه أن يلدنا... لنكون كمثل باكورة خلاتقه.	- ١، ٣... ولدتنا ثانية بقياة يسوع المسيح من بين الأموات، لرجاء حيي
- ١٠، ١٥ قابل: مر	- ٢كور ٥، ١٧ فإذا كان أحد في المسيح فهو خليقة جديدة.	- ٤، ٢٢-٢٤ فتخلعوا عنكم الإنسان القديم بحسب سركم الأولي... وأن تتجددوا روحاً وفهناً لتلبسوا الإنسان الجديد الذي خلق على صورة الله.	- ٣، ٨-١٠ والآن دعوا عنكم... كل خبث... خالعين الإنسان القديم ومعه أعماله ولايسين الإنسان الجديد الذي يتجدد في المعرفة بحسب صورة خالقه.	- ٦، ٥ فإذا التدنا به في موت يشبه موته.	- ١، ٢١ فانبدوا كل دنس وكل بقية شر، تقبلوا بوداعة ما غرس فيكم من الكلام.	- ١، ٣٣ ولدتم ولادة ثانية. ١، ٢، ١ ألقوا عنكم كل خبث... كالأطفال الرضع.
	- طيط ٣، ١٥ بحسب رحمته خلصنا بغسل الميلاد الثاني والتجديد الآتي من الروح القدس.		- قابل: ٢، ١١، ١٢.	- ٦، ٧ لأن الذي مات قد تَبْرَأَ من الخطيئة.		- قابل: ٩، ٢
				- قابل: ١٣، ١٢، ١٣.		

ويمكننا إذاً أن نستنتج بوضوح، أنّ الحجج اللاهوتية القائمة ضد أصالة هذه الرسالة، ليست فقط ضعيفة بل هرمة من أساسها. أما في ما خصّ تعداد الآيات المستعملة عند ترتليانوس^{١١٦}، فتتطبق عليه هزلة حجج e silentio. إضافة إلى ذلك، وكما سنرى لاحقاً، توجد شواهد كافية من الكنيسة الغربية تسقط مجمل حججة الـ e silentio. أظهرت النظرة النقدية ضد الحجج الموجهة إلى أصالة الرسالة، على ما نعتقد، ضعفها في دعم هذا الرأي. ويقودنا هذا الاستنتاج السليبي إلى قبول الرأي التقليدي، الذي يستند إلى مؤشرات إيجابية، نشأت من الرسالة ذاتها، ومن شواهد الكتاب الكنسيين، في القرون الأولى.

الرسالة شحيحة من ناحية تطرقها إلى الشخص الكاتب، ما عدا التسمية الواضحة

خطاب رئيس الوزراء حينها N. Chamberlain في مجلس العموم في ٢٦ تموز ١٩٣٨ مع خطاب Canning في Plymouth في ٢٨ ت ١٨٣٣. يجيب Chamberlain برسالة إلى الصحيفة ذاتها (٢٨ تموز ١٩٣٨). ويؤكد فيها أن الأقوال التي استعملها هو هي أقواله وأن «هذه الموازة التي تُستحق الإشارة إليها... هي ببساطة مؤشر إلى إستمرارية الفكر الإنكليزي في مواجهة الظروف المتشابهة، حتى عندما تكون الفترة الزمنية الفاصلة بين الحدثين أكثر من مائة عام».

^{١١٦} «أنا «شكوت» e silentio قانوني Muratori عن ذكر رسالة بطرس الأولى فسيبه الميزة الانتقائية لهذا النص أو ربما كان سهواً نسخياً.

له في ١، ١ هناك تلميحات، مثل الآية ٥، ١ وذكر معاونيه ٥، ١٢. يشكل هذا الشخ حجة قوية لدعم أصالتها، لأن الكاتب لا يشعر بحاجة إلى أن يقنع القارئ بهويته، هذه الحاجة التي كان سيشعر بها الكاتب الناحل، في حال قبلنا أن كاتب هذا النص هو شخص آخر غير بطرس الرسول.

والأمر الذي يستحق التوقف عنده هو التشابه مع عظاته في أعمال الرسل وبالأخص ذكر الأنبياء ١، ١٠. ١٢، الذي نجد مثيله في أع ٢، ٢٥-٣٦. ٣، ١٨. ١٠، ٤٣. بينما يغيب هذا الذكر من مجمل رسائل بولس، حسب ما يؤكد Spicp^{١٧}.

كما أن بساطة التنظيم الكنسي ٥، ١، والمكانة المركزية للمواهبين في حياة الكنيسة ٤، ١٠ وقبل كل شيء الانتظار الحاد لحضور الرب (١، ٥. ١٣. ٤، ٥. ١٧. ٧. ٥، ١. ٤. ٦)، هذه كلها تقود الباحث المتجرد إلى الحقبة الرسولية. عمومًا الشواهد الداخلية قوية بهذا المقدار، من حيث تأكيدها أبوة بطرس لهذه الرسالة، حتى إن نقادًا أمثال E. Renan لم يشكوا بأصالتها^{١٨}.

ولنطلع الآن على الشواهد المسماة خارجية، أي تلك التي تشير إلى الرسالة أو شواهد الكتاب الكنسيين القدماء^{١٩} عنها. الشهادة الأقدم هي بط ٢، ٣: «هذه رسالة أخرى كتبتها إليكم»، ولن يشكك في صحة هذه الرسالة أيضًا نقول إن الرسالة الثانية لبطرس هي نص قديم جدًا، وشهادتها حول الرسالة الأولى لها وزنها الخاص. ففي الحقبة التي كتبت خلالها، إذا افترضنا أنها هي أيضًا منحولة، كانت الرسالة الأولى معروفة على أنها رسالة أصلية لرعيمة الرسل^{٢٠}.

الرسالة معروفة عند جميع الآباء المدعويين رسوليين، كما يظهر لنا عبر هذا الجدول للآيات المتقاربة^{٢١}:

١٠٧

C. Spicq «La Ia Petri et le témoignage apostolique de Saint Pierre» dans *Studia Evangelica* (1966) 37-61.

في المقالة ذاتها يوجد عرض دقيق لأصداء الأناجيل في رسالة بطرس الأولى والتي هي مستقلة، بحسب Spicq، من تقليد شفوي أو كتيبي، أو تشكل مذكرات شخصية لشاهد عيان. هذا الاستنتاج الأخير ما يزال قيد المناقشة.

E. Renan, 'O' Avtixpistos, μετ. K. Μετριοῦ, 69...

١٠٨

^{١٧} الجمع الأوضح والأكثر إيجازًا للشواهد نجده في تفسير Bigg ص ٧، وعند Selwyn ص ٣٦.

^{١٨} رأي بعض المفسرين الأقدمين القائل بأن الآية ٢ بط ٣، ١ تشير إلى رسالة فقدت وإن الرسالة الثانية هي أقدم من الأولى (Zahn, Spitta)، «ما عادت اليوم مقبولة» (Scheikle ص ٢٢٢ الحاشية ١).

^{١٩} نستعمل طبعة Funk - Bilmeyer الواردة في الطبعة الثانية: W. Scheemelcher, *Die Apostolischen Väter*. لم نورد هنا الأصداء الأخرى، فلم نذكر الآية الواردة عند إغناطيوس في أف ٣، ٥ والتي تعتبر صدى لبط ١، ٥. 1956.

١٢، ٤	رسالة برنابا	١٧، ١	بطرس الأولى:
٤، ١	ذبيحاني	١١، ٢	
٢، ٩	إلى ذيوغنيتوس	١٨، ٣	
٥، ٤٩	كليميس الأولى	٨، ٤	
المقدمة	رسالة بوليكاربوس	٢، ١	
٣، ١	رسالة بوليكاربوس	٨، ١	
١، ٢	رسالة بوليكاربوس	١٣، ١	
٢، ١٢ و ١، ٢	رسالة بوليكاربوس	٢١، ١	
٣، ٥	رسالة بوليكاربوس	١١، ٢	
٢، ١٠	رسالة بوليكاربوس	١٢، ٢	
١، ٨	رسالة بوليكاربوس	٢٤، ٢٢، ٢	
١، ١٠	رسالة بوليكاربوس	٨، ٣	
٢، ٢	رسالة بوليكاربوس	٩، ٣	

كما أنّ بابياس Παπίας يقول: «يستعمل... شواهد من رسالة يوحنا الأولى وكذلك من رسالة بطرس الأولى»^{١١٢}. بينما نجد صدى بعض آيات الرسالة عند هرماس^{١١٣}، يوستينوس^{١١٤}، ثيوفيلوس الأنطاكي^{١١٥}، والروايات الاستشهادية القديمة^{١١٦}. ثمّ لدينا ليس فقط بصمات، بل ذكر صريح لهذه الرسالة كمصدر للآيات المتقاربة، وذلك عند إيريناوس^{١١٧} وترتيليانوس^{١١٨} وكليميس^{١١٩} وتيودوتوس الوالدياني^{١٢٠}. كما يورد إيريناوس الرسالة ضمن الأسفار «المعترف بها» ويتطرّق إلى استعمالها فقط في بعض المواضع من

^{١١٢} إفسافيوس، التاريخ الكنسي ٣، ٣٩، ١٧.

^{١١٣} هرماس، الراعي، ٣، ٥ (بط ١، ٢، ٥). ٤، ٣، ٤ (بط ١، ٧). قارن: ٢٨، ٩ (بط ٤، ٤) الخ...

^{١١٤} أنظر: Διάλογος 72، Διόσκورου، (بط ٣، ١٩...).

^{١١٥} أنظر: 2، 34، Προς Αυτόλοκον، Θεοφίλου، (بط ١، ١٨، ٤، ٣).

^{١١٦} أنظر صدى الآية ٥، ٦ في رسالة مسيحيّ فيينا ولندن عند إفسافيوس، التاريخ الكنسي ٥، ٢، ٥.

^{١١٧} Ειρηναίου، Ἐλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς Ψευδοκώμου γνώσεως 4,9,2. 5,7,2. Πρβλ. 1,18,3 (بط ٣، ٢٠).

^{١١٨} με Τερτυλλιανού, Scorpiace 12 (بط ٢، ٢٠، ٤، و...١٢)،

Adv - Judaeos 10 مع (بط ٢، ٢٢)، 4، 13، Adv. Marcionem مع (بط ٢، ٨)، De Oratone 15 مع (بط ٣، ٣).

^{١١٩} أنظر كليميس في Παιδαγωγός ١، ٦ (بط ٢، ٣-١)، ٣، ١١ (بط ٣، ٨-٩). يستخدم كليميس آيات من مجمل إصحاحات الرسالة في مؤلفه Στροματείς.

^{١٢٠} Κλήμεντος، Ἐκ τῶν Θεοδότου καὶ τῆς ἀνατολικῆς καλουμένης διδασκαλίας κατὰ τοὺς Οὐαλεντίνου χρόνους ἐπιτομαί 12 (بط ١، ١٨، ١٢) and 41 (بط ١، ٢٠).

قبل بوليكاربوس وأوريجانوس^{١١١}. إذا يبدو واضحاً أنّ الشواهد حول قانونية ورسولية هذه الرسالة قديمة جداً، متتابعة وجامعة Catholique من حيث امتدادها الجغرافي. عبارات أخر يبدو أنه لم يوجد في ضمير الكنيسة أي شك ولو بسيط حول المصدر الرسولي لهذا النص.

استنتاجاتنا، التي توصلنا إليها، بعد هذا البحث المطول نوعاً ما، حول أصالة هذه الرسالة، أصبحت الآن واضحة، وعلى ما نعتقد، مدعمة أكثر من أي وجهة نظر أخرى: مصدر الرسالة هو الرسول بطرس، وقد استخدم سلوانوس كمدون لها^{١١٢}. وقد صبغها هذا الأخير بأسلوبه ولغته الخاصة، وهذا ما يفسر لنا المستوى اللامع للغة اليونانية وغياب مصطلحات تعبيرية آرامية أو عبرية عنها. ولكنّه في الوقت عينه يتبع بأمانة إرشادات بطرس، لذا فقد اعتبر الرسول، عبر ملاحظته في ٥، ١٢، النصّ بجملة من مدوناته.

٦- تركيب الرسالة وميزتها الأدبية

الرسالة، كما يبدو واضحاً، هي رسالة دورية (circulaire)، موجهة إلى مدى جغرافي واسع ١، ١. «لغوياً ولاهوتياً، توحى لنا بأنها وحدة متكاملة، أمّا تركيبياً فلا توحى بهذا: المقطع ٤، ٧-١١ يدوي كخاتمة رسمية مرفقة بمجدلة وآمين. ولكن بعد ذلك في ٤، ١٢ وما يليها يعود إلى معالجة الموضوع ذاته. ثمّ يختلف الوضع قبل هذا المقطع وبعده إذ يُسمى المؤمنون بالمستترين الجدد في الجزء الأول فقط. هذا كله يجعل من الآيات ١، ٣، ٤، ١١ مجموعة مغلقة»^{١١٣}. لم يكن هذا اليقين حديث العهد. فقد شكّل منذ مطلع القرن نقطة انطلاق لنظرية R. Perdelwitz الهادفة إلى حلّ هذه الإشكالية^{١١٤}. هو يفترض ببساطة أنّ المقطع ١، ٣-٤، ١١ هو عظة عمادية، أضاف الكاتب إليها مقطعاً توجيهياً خاصاً بأعضاء الكنيسة أي ٤، ١٢-١١، ثمّ أعطي للمجموع شكل رسالة عبر إضافة الآيتين ١، ٢-١ والآيات الأخيرة ٥، ١٢-١٤^{١٢٥}.

^{١١١} إفسافيوس، التاريخ الكنسي^٣، ٢٥، ٢. ٣، ١. ٤، ٤، ٩، ١٤، ٦، ٢٥، ٥.

^{١١٢} Renan يتبنى الرأي القائل بأنّ مرقس كان يرافق بطرس كمدون، رغم من وضوح الآية (١٢، ٥)، (Ἀντίχριστος) (69...)

^{١١٣} Vielhauer, *Geschichte der Urchristlichen Literatur*, 584

^{١١٤} R. Perdelwitz, *Die Mysterienreligion und das Problem des 1. Petrusbriefes* (RVV 11,3), 1911 راجع آراء مماثلة في الكتاب المذكور لـ Streeter. كما توصل O. S. Brooks إلى الاستنتاج ذاته مع تركيزه على وحدة الرسالة:

“I Peter 3: 21. The Clue to the literary Structure of the Epistle” in *NovT* 16 (1974), 290...

^{١١٥} لقد شكك A. v. Harnack في كتابه: *Chronologie der Altchristlichen Literatur*, 1897, 1,451 بالميزة الرسالية لبطرس الأولى، ولكن عارضه كل من: and A. Jüliche, *Einleitung in das N.T.*, 1901, 165... *ZNW* 1 (1899), 75 W. Wrede,

بعد سنين قليلة توصل W. Bornemann إلى رأي مفاده أن الجزء الأساس للرسالة «كان أولاً خطاباً عمادياً، مستنداً إلى المزمور ٣٤ (السبعينية ٣٣)، وقد ألقاه سلوانوس نحو العام ٩٠م في إحدى مدن آسيا الصغرى»^{١٢٦}.

مع مرور الزمن تحوّلت المسألة إلى اتجاه آخر: لسنا أمام عظة عمادية بل نصّ ليتورجيّ أو مقطع منه. فرأى H. Preisker في المقطع ١، ٣-٤، ١ طقساً للمعمودية كما كانت تقام في روما، ويصف تفاصيله قائلاً بالتحديد إنّ فعل العماد كان يتم بين ١، ٢١. ٢٢. أمّا بخصوص المقطع ٤، ١٢ وما يليه فهو يشكل خاتمة الاجتماع الليتورجيّ لذا فهو موجّه إلى الجماعة ككل^{١٢٧}. أمّا F. L. Gross فيخصّص الأمور أكثر فأكثر ليقول بأننا أمام جزء من سهرانية (Pannichis - Παννυχίδα) الفصح حيث كانت تتمّ معمودية المؤمنين الجدد، لذا يكثر الكلام فيها عن الآلام (جناس: الفصح Πάσχα الآلام Πάθος)^{١٢٨}. يجد M. E. Boismard في الرسالة أربعة أناشيد حول المعمودية ١، ٣-٥، ٣، ١٨-٢٢. ٢، ٢٥-٢٢. ٥، ٩-٥ معروفة، على الأقلّ جزئياً، من قبل بولس، وتعود إلى الحقبة ما قبل العام ٥٨م والأرجح حوالي العام ٥٠م. كما يجد فيها^{١٢٩} R. Bultmann اعترافات وأناشيد مسيحية تعود إلى حقبة الكنيسة الأولى. ولكن لوحظ بحق أنّ «محمل هذه التحليلات غير ثابتة، وتزيد من تعقيدات المشاكل الأدبية للرسالة من دون أيّ داع»^{١٣٠}.

بالإضافة إلى الآراء التي عرضت، لا يسعنا إلا أن نذكر أيضاً فرضية C. F. D. Moule الذي أخضع نظرية Cross لنقد عنيف وتبنّى لنفسه الحلّ التالي: يتوجّه الكاتب إلى الكنائس المذكورة في ١، ١ بواسطة رسالة دورية Circulaire لها شكلان: الأول رسالة تتضمّن ١، ١-٤، ١١. ٥، ١٢-١٤ ويعتبر الجماعة التي وُجّهت إليها هذه الرسالة في حالة اضطهاد. والشكل الثاني يتضمّن ١، ١-٢، ١٠. ٤، ١٢-٥، ١٤ ويقول إنّ حامل الرسالة كانوا يقرأون، أمّا الشكل الأول أو الشكل الثاني، بحسب الأوضاع التي تعيشها الجماعة المرسل إليها. وعندما أُجمعت النصوص الرسولية توحدّ الشكلان في الرسالة التي نعرفها

^{١٢٦} W. Bornemann, "Der erste Petrusbrief - eine Taufrede des Silvanus?" in *ZNW* 19 (1919/20) ١١١
.. τὸ παράδειγμα 146..143

^{١٢٧} راجع: Windisch - Preisker, 156.

^{١٢٨} راجع: F. L. Cross, *I Peter, a Paschal Liturgy*, 1954.

^{١٢٩} راجع:

M. E. Boismard, *Quatre Hymnes baptismales dans la première Épître de Pierre*, 1961

^{١٣٠} راجع: R. Bultmann, "Bekenntnis - und liedfragmente im ersten Petrusbrief", in *Exegetica* 1967, 285...

. Viellauer, *Op. Cit.*, 585

اليوم: رسالة بطرس الأولى^{١٣٣}.

لا بدّ لنا من أن نصل إلى استنتاج واحد ممكن على الأقلّ. لذا يجب أن نتفحص بالتتابع مشكلة نزاهة الرسالة، وبعدها مشكلة ميزتها الأدبّية. في ما خصّ نزاهتها، نعتقد أنّ المشكلة قد ركّبتها النقاد على أساس براهين تبدو للوهلة الأولى مستساغة، ولكنّها لا تتوافق وحقيقة الأمور. البرهان الأساس الذي اعتمد عليه، من أنكر نزاهة هذه الرسالة، هو التمجيد الوارد في ٤، ١١. وتذكر عادة الآية الموازية لها في روم ١٤، ٢٣ حيث إنّ تمجيداً ماثلاً في النصّ البيزنطيّ (الآيات ٢٤ وما يليها) يشهد لوجود نسخة عن الرسالة تنتهي به عند هذه النقطة. ولكننا نظن أنّ وجود هذه الآية الواحدة المتوازية، ليس كافياً كدليل ذي شأن، طالما أنّ وجود تمجيدات ماثلة في رسالة رومية ١١، ٣٦ وفي غلاطية ١، ٥ وفي أفسس ٣، ٢١ لم يقدنا إلى الشكّ بنزاهة الرسائل الأخرتين، أو أنّ ندعي وجود نسخة أخرى لرسالة روما تنتهي بالآية ١١، ٣٦. التفسير الممكن لهذه التمجيدات الواردة في هذه الآيات ومنها الآية ١ بط ٤، ١١، هو أنّ الكاتب القديس يمجّد الله لعطاياه بطريقة أكثر رسميّة، ولكن ليست هي بالغرّيب عن القارئ^{١٣٤}. كما يجب ألاّ ننسى أنّ نصوص الرسائل قد كتبت لتقرأ خلال الاجتماعات الليتورجيّة، حيث يعتبر التمجيد ظاهرة طبيعيّة جدّاً، وتشكّل الـ «آمين - ἀμήν» هتافات اعتياديّة جدّاً (Akklamation).

أمّا الحجّة القائلة بأنّ هناك فرقاً في الكلام عن الاضطهاد: في الشكل الأوّل إمكانيّة اضطهاد، وفي الشكل الثاني اضطهاد حقيقيّ، فهي غير مقنعة كما يتبدّى لنا من الوهلة الأولى، لأنّه يرى تلميحاً إلى اضطهاد رسميّ تقوم به الدولة عبر عبارتي حريق «Πυρώσεως» (٤، ١٢) وألم «πασχέτω» (٤، ١٥) من دون أن يثبت لنا ذلك. أمّا بالنسبة إلى من يقبل الرأي القائل بأنّ الاضطهاد الذي تتكلّم عليه الرسالة، كان على شكل مقاطعة أو نبذ اجتماعيّ، فإنّ مشكلة الكلام المختلف عن الاضطهاد قبل ٤، ١١ وبعدها، تتلاشى وتتوضّح لنا أكثر فأكثر نزاهة هذا النصّ. كما أنّه من الصعب أن نتخيّل وجود رسالة مكوّنة فقط من ١، ١. ٢. ٤، ١٢-٥، ١٤. النصائح العامّة لهذا الجزء من الرسالة والداعية إلى الثبات في زمن الاضطهاد، تبقى ضعيفة من دون أسسها الخريولوجيّة ومن دون مجموع ما ورد في الإصحاحات السابقة من مدلولات. رسالة كهذه لن يكون فيها ترابط بين الأخلاقيّة المسيحيّة وإعادة الولادة التي بحسب المعموديّة مرفوضة، وكما لاحظ Spicq «كلّ نصّ لا

^{١٣٣} "The Nature and Purpose of 1 Peter", in NTS 3 (1956/57) 1-11 C. F. D., Moule,

^{١٣٤} يمكننا أن نذكر الرأي المعروف والقائل بأنّ إملاء الرسالة على المدوّن كان يتوقّف عند هذه النقطة.

ترتبط أخلاقيته بالمعمودية يجب أن يرفض لأنه هرطوقي^{١٢٤} «Hétérodoxe». ما نستنتجه هو أن الرسالة هي موحدة في تأليفها.

في ما خص الميزة الأدبية للرسالة، فنحن نعتقد أن فيها تشديداً مميّزًا وواضحًا على المعمودية، وتحوي عبارات غنية بهذا الخصوص. لن نذكر هنا آيات، لأننا سنضطرّ إلى إدراج أكثريتها، ويمكننا أن نسترشد بالدراسات العديدة التي ذكرت. الذكر الدائم للمعمودية يرسّخ انطباعنا بأننا أمام خطاب عماديّ. لا نستبعد أن يكون الرسول قد استخدم إحدى عظاته التعليمية الموجهة نحو المعتمدين الجدد كهيكل رئيس لرسالته، وأضاف إليها ما رآه مناسبًا من عناصر تتعلق بالاضطهاد. هذه فرضية، ولكنها ليست مستحيلة أو بدون سند، كما سنرى لاحقًا خلال التفسير. ولكن عدا ذلك فكله فرضيات تغتصب النصّ لتخضعه لتصورات عقلانية «عُفنت في الظلمات».

٧- قيمة رسالة بطرس الأولى في عصرنا

أدرجت رسالة بطرس الأولى ضمن العهد الجديد، من اللحظة الأولى التي شكّل فيها هذا القانون. هي تتمتع بمجمل السلطة التي للأسفار الموحى بها، تلك الأسفار التي تسند مسيرة الكنيسة في العالم وتلهمها وتوجهها. تقدّم هذه الرسالة للقارئ موجزًا لمجمل التعليم الرسوليّ، موجزًا يحمل في طياته وضوحًا وواقعيةً وكمالًا مذهلاً. وتبقى هذه الرسالة ملائمة دومًا لكلّ عصر. تتبدّى لنا ملاءمتها في كلّ كلمة وفي كلّ إشارة فيها. وسنرى ذلك تفصيلًا عند تفسيرها. أما الآن فسنذكر فقط ثلاث نقاط، نتلمس عبرها قيمة هذه الرسالة بالنسبة إلى كنيسة هذا العصر.

١- يتوجّه الرسول إلى كنائس لم يتعدّ عمرها السنين القليلة، أو على الأكثر عشر سنوات، وهي تواجه صعوبات في محيطها الوثنيّ. من اللافت للنظر أن هذه الرسالة لا تجيب مباشرة عن هذه المشكلة المحدّدة، بل تبدأ من نقطة انطلاق، من ولوج المؤمنين إلى الكنيسة بواسطة المعمودية، بعد قبولهم الكرازة الإنجيلية. المواجهة الصحيحة لل صعوبات اليومية، تكون ممكنة فقط عندما يكون قلب المؤمن متجهًا نحو التدبير الخلاصيّ، الذي جاء به المسيح، نحو الإنجيل (البشرى الساوّة). وتبدو لنا هذه الحاجة أكثر إلحاحًا، عندما تدوي في أجواء المؤمنين أصوات أنجيل كاذبة. عرفت حقبة بطرس أنجيل ماثلة كثيرة، بدءًا من تأليه قوّة الدولة بشخص الأباطور، وصولًا إلى مختلف الديانات السريّة، التي كانت تعد البشر بخلاص سحريّ، لا يتطلب جهدًا أو جهادًا. أنبياء ورسول كاذبون كانوا يدعون البشر

^{١٢٤} Spicq, 15

ليجدوا الخلاص في طقوس سحرية، وأحلام اجتماعية، وتأقلم انتهازي مع كل ما هو سائد، في سكينه فكر فلسفي يلقى خارج العالم. بالإضافة إلى ذلك، فإن كل هذه الأنجيل لم تخلق معاناة، ولم تتطلب توضيحات، ولم تفطم الإنسان عن الأمان الناجم من انخراطه في النظام السياسي - الاجتماعي القائم، أو المقبول من الجميع. وحده إنجيل المسيحية يسبب المشاكل لمن يبغى اتباع خطى المسيح. اختبر المؤمنون الذين تلقوا الرسالة هذه الحقيقة ولكن في الوقت عينه، تبقى هذه الحقيقة الأمر الوحيد الذي ذكروهم به الرسول: تتطلب المسيحية من أتباعها مقاومة العالم الوثني، انطلاقاً من أنها تشكل حياة جديدة في عالم جديد دشنته المسيح. أخيراً، حاضر المسيحيين تحدده قطعاً خصوصيتهم المسيحية التي تجعله مناهضاً لمختلف «أنجيل» عصره. ونظن أننا لسنا بحاجة إلى أن نذكر ظواهر موازية في عصرنا، حتى نتيين ملاءمة الرسالة لهذا العصر، إذ لدينا جميعاً خبرة يومية لأنبياء ورسلكاذبين من كل نوع.

٢- عرض عمل المسيح الخلاصي يتم داخل إطار إكليسيولوجي. التطرق الدائم إلى العماد، استعمال ترانيم وعناصر ليتورجية، التعليم حول كنيسة تسلك «غريبة مشتتة» في العالم، كلها تذكر القارئ بأن ضمان الخلاص هي فقط في الانخراط في شعب الله الجديد، في كنيسة المسيح. لهذا الأساس الإكليسيولوجي لمفهوم الخلاص قيمة أولية في عصرنا، الذي فيه يترافق بطريقة مرسية ازدهار المداورات اللاهوتية حول مفهوم الكنيسة مع حس كنسي عليل لدى المؤمنين، ومع روح تدين فردي حاد. هذه الرسالة تذكرنا بضرورة الإسراع في عملية إعادة تقويم، من قبل كل مؤمن، لموقعه داخل جسد المسيح. عندما يشعر المؤمنون أنهم يشكلون جميعهم جسد المسيح الواحد، حينها فقط يصبح ممكناً التطبيق العملي للأوامر الإنجيلية، ذلك بأن الأخلاق ليست إلا تعبيراً خاصية المؤمنين كأعضاء لجسد المسيح. الكل يطالب بالتوافق بين الخلق والعقيدة، بين الإيمان والحياة، هكذا فقط تظهر مصداقية المسيحية في العالم. هذا التلاحم ممكن فقط، عندما يكون هناك انخراط وشهادة حية للمؤمن داخل شركة القديسين. باختصار، الحياة المسيحية كتعبير عن الولادة الجديدة في العمودية لا تتحقق إلا من قبل من يملك فكراً كنسياً، وإلا فنحن في الحراف عن طريق الرب، كما رسمها لنا الرسل والقديسون وعاشوها.

٣- يظهر لنا الخلاص المعاش في الكنيسة، عبر رسالة بطرس الأولى، كشركة لأعضائها مع بعضهم البعض ومع العالم. وبالأخص، فالعلاقات الكنسية مع العالم لا تستقيم إلا إذا تمحورت حول قطبين: الشعور بأن المؤمنين هم «غرباء مشتتون» في العالم، والرجاء الأكيد بقرب مجيء الرب. الشعور بالغرابة يمنع الكنيسة من أن تتماهى نظرياً وعملياً مع أوضاع هذا العالم وأشكاله، ويعطيها القوة أن تحيا نسكرياً، وأن تخلع عنها كل اهتمامات دنيوية حياً

بالعالم. هكذا يجرّ الإيمان المؤمن، وحرّيته تضخّم محبّته والمحبة تنميّ رجاءه بمجيء الربّ. وهذا المجيء الأخير أصبح اليوم شعار بعض الجماعات التي تعيش على هامش الكنيسة، أو بعض الهراطقة الذين حوّلوا الرجاء إلى بند إيمان، والله إلى خادم لطموحاتهم المادّية. رسالة بطرس الأولى، وعبر ما يختلجها من رجاء قوي ومميّز لحضور الربّ، تذكّرنا بقوة الرجاء وتشدّد على مكانته الرئيسة في حياة الكنيسة، حتّى لا تبقى الأخرويات احتكاراً للهراطقة وتحريفاتهم.

التفسير

«أن يسمعوا الكلمات التي لها مضمون لاهوتيّ بانتباه، ويحاولوا أن يتتبعوا المعنى الذي يختبئ وراء كلّ كلمة وكلّ جزء منها، فهذه ميزة البشر الأتقياء الذين يدركون هدف دعوتهم، أي أنّهم مدعوون إلى أن يتمثلوا بالله، بقدر ما تسمح لهم الطبيعة البشريّة. لكنّ هذا التمثل لا يتمّ بدون المعرفة، والمعرفة تأتي من التعليم ومبدأ التعليم هو الكلام وأجزاء الكلام هي الكلمات ومقاطعها. إذًا، البحث في أجزاء الكلمات ليس خارج هدفنا»

(القديس باسيليوس الكبير: حول الروح القدس ١: ٢)

١- المقدمة ١، ٢.١

1 Πέτρος ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐκλεκτοῖς παρεπιδήμοις
 διασπορᾶς Πόντου, Γαλατίας, Καππαδοκίας, Ἀσίας καὶ Βιθυνίας, 2 Κατὰ
 πρόγνωσιν θεοῦ πατρὸς ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος εἰς ὑπακοὴν καὶ ῥαντισμὸν
 αἵματος Ἰησοῦ Χριστοῦ, χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη πληθυνθεῖη.

١ من بطرس رسول يسوع المسيح إلى المختارين، غرباء الشتات في البنط،
 غلاطية، كبدوكيا، آسيا، وفيثينية، ٢ بحسب معرفة الله الأب المسبقة، في تقديس الروح، في
 طاعة ونضح بدم يسوع المسيح. عليكم نعمة وسلاماً وافران.

أُخذت هذه الرسالة في الطبعت المتوافرة حالياً عنوان: «A Πέτρος»، «بطرس
 الأولى»، وهو يتوافق مع عنوان المخطوط الفاتيكانّي. في مخطوطات أحر ذات حرف كبير
 نقرأ العنوان التالي: «Πέτρος ἐπιστολὴ ἁ»، «رسالة بطرس الأولى» (C. A. Siv.)، أو
 العنوان الموسّع: «الرسالة الأولى الجامعة للقديس والرسول الذائع الصيت بطرس» (L).
 بينما يسيطر في المخطوطات ذات الحرف الصغير العنوان كما هو معروف في الممارسة
 الليتورجية: «رسالة بطرس الأولى الجامعة». وما يستحقّ الذكر هو عنوان المخطوط F
 في Vulgata: «Petri epistula ad gentes - رسالة بطرس إلى الأمم»، لأنها تشير إلى
 رأي تفسيري مختلف عن المعنى الذي ساد عموماً في الحقبة القديمة، في ما خصّ مستلمي
 الرسالة^١.

تشكّل الآيتان الأولى والثانية مقدّمة الرسالة، وتتبعان بمخطوطها العريضة النموذج
 الكلاسيكيّ المتبع في ذلك العصر، والذي نصادفه في المخطوطات والشواهد الأدبيّة: يتقدّم
 اسم المرسل في حالة الرفع، يليه اسم المستلم في حالة الجرّ، ثمّ التحيّة وتكون عادة فعلاً
 بصيغة المصدر «χαίρειν» «سلام»^٢. نصادف هذا النموذج عينه في مجمل العهد الجديد،

^١ لا بد من أن نشير إلى أنّ الرسائل الجامعة، في معظم المخطوطات القديمة وعند كتاب كنسيّين (A B C H T W S)،
 أنثاسيوس Pechitto الخ...، تأتي مباشرة في ترتيبها بعد أعمال الرسل وقبل رسائل بولس. ويتبع بعض الناشرين الحديثين
 الترتيب ذاته (von Soden, Tischendorf, Westcott-Hort, Bultmann)، بينما سيطر منذ Erasmus وما بعده، الترتيب
 المعروف الآن لدينا، والذي يتوافق مع قانون Muratori والـ Vulgata.

^٢ راجع المؤلّف الكلاسيكيّ لـ

O. Roller: *Das Formular der paulinischen Briefe*, 1933, 55...

A. Deissmann, *Licht vom Osten*, ⁴1923, 118...

S. Witkowski, *Epistulae privatae Graecae quae in papyris aetatis Lagidarum servantur*, ²1911.

C. C. Edgar, *Select Papyri, I. Non-literary Papyri. Private Affairs* (LCL 266), 1952.

مثلاً في رسالة الجُمع الرسولي^٣ وفي رسالة يعقوب^٤ وكذلك في نصوص مسيحية أُخر تعود إلى الحقبة اللاحقة^٥. ولكن بدءاً من رسائل بولس وما تلاها، سيطر في المحيط المسيحي نموذج معدل للمقدمة، يختلف بمخاطبة من حيث كِبَر التحيّة. فعبارة «سلام»^٦ تراجعت وحلت محلها عبارتا «*χάρης καὶ εἰρήνη*» «نعمة وسلام»^٧، كما هي الحال في رسالتنا هذه. بدء هذا الاختلاف مجده في أدب الرسالة الشرقي وبخاصّة اليهودي^٨. هو بالتأكيد ما قبل بولس، كما يشير إلى ذلك غياب ال التعريف بالعبارتين^٩. ذلك بأن أي إنسان لا يقدر على أن يغيّر دفعة واحدة أصول الأدب الرسائلي. كما يفترض تغيير كهذا قبولاً واسع الانتشار، ويتم عادة بطريقة خفية. يجب أن نفترض شيئاً كهذا في ما خصّ تشكيل أصول جديدة لأدب الرسائل التي كان يتبادلها المسيحيون، منذ السنين الأولى لحياة الكنيسة. يستعمل كاتب رسالة بطرس الأولى هذه الأصول، من دون أن يعني ذلك استعارة من بولس^{١٠}.

(١) تبدأ المقدمة بتعريف مقتضب عن الرسول:

«Πέτρος ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ»

«بطرس رسول يسوع المسيح».

غياب ال التعريف يشير إلى الأسلوب المتبع، والميل الواضح عند الكاتب للتكثيف مع قواعد اللغة الكلاسيكية^{١١}. يذكر الكاتب الاسم الفخري فقط، والذي عرف به في

^٣ أع ١٥، ٢٣: «الرسول والمشايع والاخوة يهدون سلاماً إلى الاخوة الذين من الأمم في أنطاكية وسورية وكيليكية». قابل: أع ٣٣، ٢٦: «كلوديوس ليسيوس يهنئي سلاماً الى العزيز فيليكس الوالي».

^٤ يع ١، ١: «يعقوب عبدالله والرب يسوع المسيح يهنئي السلام إلى الاثني عشر سبطاً الذين في الشتات».

^٥ أنظر: إفسافيوس، التاريخ الكنسي، ١، ١٣، ٦ (رسالة Αβγάρου)، والرسالتان ٢٣ و ٢٤ في المرجع عنه لـ Deissmann ص ١٨٢... أنظر أيضاً رسالة يهوذا المدعو بطيركا إلى أنطونينو في: Billerbeck 3, 1. كما نتعرف إلى النموذج ذاته عند إغناطيوس باستثناء رسالته إلى أهل فيلادلفيا، وفي رسالة برتابا.

^٦ لا بد من أن نذكر هنا أنّ وجهة نظر بعض المفسرين (مثلاً: Bigg) والقائلة بأن هذا السلام طابعاً وثيقاً لا تثبت هنا، لكون المسيحيين قد حافظوا عليه (راجع الحاشية السابقة). أمّا ابتعاد أفلاطون عن هذه القاعدة في الرسالة الأولى 309A والثانية 310B الخ... فيبرّه فلسفيّاً عبر ملاحظته «أن الإله مقيم بعيداً عن الشهوة والحزن أمّا بالنسبة إلى الإنسان (فليس الأمر كذلك) لأن الشهوة والحزن غالباً ما تلدان الضرر» (الرسالة الثالثة 315C).

^٧ في ما يتعلق بالتغيرات المختلفة والمشاكل المتصلة بها، راجع:

E. Loymeger, "Briefliche Grussüberschriften" in ZNW 26 (1927) 158...

G. Friedrich, "Lohmeyer's These über das paulinische Briefpräskript Kritisch beleuchtet" in ThLZ 81 (1956) 343...

^٨ دانيال ١، ٤، رؤيا ياروك (بالسريانية) ٧٨، ٢ ورسالة جملائيل إلى سكان الجليل عند Billerbeck 1, 154.

^٩ Conzelmann in ThWNT 9, 384.

^{١٠} لا نجد هذه الأصول للأدب الرسائلي في العهد الجديد فقط، بل أيضاً عند إغناطيوس في رسالته إلى أهل فيلادلفيا، في رسالة كليميس الأولى وفي رسائل أهل إزمير إلى كنيسة فيلوميلوس (إفسافيوس، التاريخ الكنسي، ٤، ١٥، ٣) ورسائل كنانس فيينا ولندن إلى الآسيويين (إفسافيوس، الكتاب ذاته ٥، ١، ٣).

^{١١} Blass – Debrunner § 260...

منطقة آسيا الصغرى، من دون أن يعني هذا أنه كان لديه نوع من الأولوية (Spicq)، بل ببساطة فإن تسمية بطرس «Πέτρος» أزاحت باكراً جداً التسمية الأرامية كيفاً «Κηφᾶς»، ووضعت اسم سيمون Σίμων أو سمعان Συμεών في المرتبة الثانية.

اللقب الوحيد المستعمل هو «رسول يسوع المسيح»¹²، مذكراً بذلك أنه لا يتواصل مع الكنائس بصفته الشخصية، أو باسم سلطة أرضية ما، ولكن بصفته مرسلًا من الربّ الناهض من بين الأموات. ما يعطيه الحقّ بتوجيه هذه النشرة (circulaire) ليس سلطان كنيسة ما، أو شخصية الرسول مجدّ ذاتها، بل اختياره من قبل الربّ نفسه، والمهمة الواضحة التي أوكله بها بأن «يتلمذ كلّ الأمم»¹³. لهذا فإنّ لقب «ἀπόστολος» «رسول» يُتَّبَعُ بالمضاف «يسوع المسيح» حتى لا يُفهم خطأ، أو يُعتبر هذا اللقب توأماً لنظام مشابه ذي أصول يهودية، أي كرسول من قبل كنيسة ما¹⁴. فبطرس هو رسول لأنّ يسوع المسيح نفسه هو الذي اختاره، وأرسله كشاهد لقيامته، وكارزٍ بإنجيله في العالم. هذه الميزة هي في أساس إرساله هذه النشرة إلى كنائس آسيا الصغرى.

الرسالة موجّهة إلى «المختارين - ἐκλεκτοῖς - غربله - παρεπιδήμοις الشتات - διασπορᾶς في البنط، غلاطية، كبدوكيا، آسيا»¹⁵ وفيثينية. تحوي هذه الجملة إشكالية إنشائية problème syndaxique: ما هو الاسم الرئيس في الجملة، وما هو الاسم المتعلق به وما هي العلاقة التي تربط بينهما وبين ما يليهما؟ لدينا بالتأكيد نعتان (Adjectifs) يمكنهما أن يكونا اسمي ذات (nom commun) أو أن يكون الواحد منهما له صفة التحديد للآخر، كما تُظهر لنا الترجمات المتعدّدة التي أعطيت لهذه الآية¹⁶. الحال الفضلى

¹² نصادف في الرسالة عبارة يسوع المسيح في ٣.٢.١، ٣.٧.١٣.٢، ٥.٣١.٤، ١١.٥، ١٠.١٠، وعبارة المسيح في ١.١١، (مرتين) ١٩.٢، ٢١.٤، ١٥.١٦، ١٦.١٧، ١٤.١٤، ١٤.١٥، ١٤.١٦، ١٤.١٧، هذا الإستعمال المتكرر إنّما يعني أن عبارة المسيح Χριστός في إقليم آسيا الصغرى قد فقدت معناها الأوّل، وتحوّلت إلى اسم علم. ولكن هذا الأمر يفترض كنائس ذات أغلبية مؤمنين من أصل وثني.

¹³ متى ٢٨.١٩. حول أقوال الربّ هذه راجع الدراسة التي أعدها متبوليت غارديكيوس (الآن بيرستاريوس) خريستوسوموس زافيري.

Tà προευαγγελικά κείμενα. Ἡ μαρτυρία τῶν Πατέρων περὶ τῆς ἀρχικῆς μορφῆς τῆς Εὐαγγελικῆς Παραδόσεως καὶ ἡ ἄξια τῶν Πατερικῶν βιβλικῶν παραθέσεων, 1979.

¹⁴ حول مصدر هذا النظام راجع مختلف الآراء المعاصرة في مقالة "Apostel" لـ D. Müller في ThBlNT 31، حيث توجد سلسلة مراجع مختصرة.

¹⁵ إن إغفال عبارة «آسيا Ἀσίας» من قبل مرّم المخطوط السينائي Σιν وعبارة «فيثينية Βιθυνίας» من مرّم المخطوط الفاتيكانّي B والمخطوط ١٧٥٥ هي مصادفة، ذلك بأنّ النصّ الذي نضعه أمامنا مأخوذ من أقدم مخطوط P⁷² والذي يعود إلى القرن الثالث/الرابع.

¹⁶ سنكتفي هنا ببعض الترجمات اليونانية Βάμβας يترجم هكذا: «إلى الغرباء المنتشرين في البنط... المختارين بحسب سابق علم...». ترامبالاس يفسّر: «إلى أصفياء الله المقيمين مؤقتاً، الذين لهم السماء موطنٌ حقيقيٌّ وهم الآن مشتتون في بلاد البنط...». الأساتنة الأربعة يترجمون هكذا: «إلى الساكنين مؤقتاً بين شتات البنط... الذين اختيروا...». Κολιστάρως يترجم هكذا: «إليكم أصفياء الله، الذين أنتم الآن ساكنون مؤقتاً، منتشرون في بلاد البنط...». اختيروا. يترجم: «إليكم أنتم الساكنون مؤقتاً غرباء في البنط... إلخ... إليكم أنتم الذين... اختيروا». الترجمات الثلاث الأخيرة تقدّم للقارئ انطباعاً بأن بطرس يتوجه إلى عمال مهاجرين بشكل مؤقت، وتفسير ترامبالاس يُبقي على التباس النصّ، والترجمة الأولى تبقي العبارة المختلف حولها من دون ترجمة.

هي في أن نعتبر النعتين اسمي ذات، ويكون الثاني بدلاً للأول، والشتات كمضاف لتحديد المصدر، الذي سيوضح في ما بعد عبر أسماء المواقع الجغرافية التي تليه. يتوجه بطرس إلى المؤمنين، الذين يعيشون الحياة الحاضرة وكأنهم عابرون في هذا العالم، ويتحدرون من الشتات المسيحي، أي بالتحديد من مقاطعات البنط، غلاطية...

يعرف الرسول المرسل إليهم بـ «المختارين ἐκλεκτοῖς» بمعنى المنتخبين، المصطفين، المميزين من الله عن مجمل البشر. فكما أن الله قد انتقى إسرائيل القديم (لاويين ٤، ٣٧. أش ٤٥، ٤. مز ١٠٤، ٦) وجعله أمة مميزة عن العالم الوثني، فالأمر ذاته يحدث الآن مع شعب الله الجديد، بحسب التقليد المسيحي المجمع عليه في الكنيسة الأولى (متى ٢٤، ٢٢. لو ١٨، ٧. روم ٨، ٣٣. كول ٣، ١٢. طي ١، ١. رؤ ١٧، ١٤). ومن المميز أن هذا الاختيار، وهنا أيضاً، هو اقتلاع من المحيط وإدراج ضمن جنس بشري جديد، ضمن كنيسة المسيح. ولكن هنا الفرق واضح، لأن الكنيسة لا تضم أمة واحدة بل بشرًا من كل الأمم. وما يجمع بين هؤلاء المؤمنين هو ميزتهم بأن الله اختارهم، وعلى هذا الاختيار تركز وحدتهم وعصبتهم. أي أن تعريفهم بالمختارين جاء ليؤكد المصدر الإلهي للكنيسة، والضمانة الإلهية بحفظها وصيانتها، وليس فقط بعدها الأفقي كما يرى Goppelt.

إذا الله وحده يسك ويجمع، في جسد سرّي، شعبه في هذا العالم الحاضر، لأن المؤمنين، في الظاهر، لا تبدو عليهم ملامح التماسك واللحمة، إذ هم غرباء رحالة «παρεπίδημοι». هذه العبارة مستعملة في الفيلولوجيا القديمة، وتعني الإنسان المقيم مؤقتًا في أرض الغربة. وتستعمل في الفكر الفلسفي للدلالة على الميزة المؤقتة لحياة الإنسان على هذه الأرض، مقابلة مع موطنه السماوي. فبالنسبة إلى كاتب أكسيونوخو (Ἀξιόχου) فإنه «يهمس للجميع» بأن «الحياة مؤقتة»^{١٧}. وإلى المبدأ ذاته يستند البيتاغوري إيبارخوس (Ἰππαρχος): «بما أن الوقت الذي يملكه البشر لحياتهم، بالنسبة إلى متفحص الأمور، قصير جدًا مقابلة بالدهر ككل، فهم يصنعون حسنًا جدًا في هذا العمر بعيشهم (إياه)، من أجل الفرح كما لو كان رحلة قصيرة (في بلد غريب)»^{١٨}. أما الكاتب القديس فكانت أمامه إمّا الصفة التي أطلقها إبراهيم على نفسه في سفر التكوين ٢٣، ٤، أو أقوال المزمور ٣٨، ١٣ الذي يختصر قرونًا من التاريخ الإسرائيلي:

«فإني غريب عندك

ونزِيل كجميع آبائي».

المسيحيون هم غرباء بحسب المعنى الكتابي، الذي تعبر عنه آيات المزمور المذكورة،

^{١٧} ينسب هذا الحوار، مع عدم التأكيد، إلى أحد أتباع سقراط Αισχίνη، إسخينيس، ولكنه بالتأكيد ليس من مؤلفات أفلاطون.

^{١٨} Ἰππαρχου, Περί ἐβδουμίας στο Στοβαῖο, 4,44,81 (VS 2,228).

وليس بحسب المعنى العام الذي نَحده في النظرة الهلنيتية للعالم الحاضر. الكنيسة تتعزَّب في العالم لأنَّها مصطفاة من الله، لأنَّها دعيت، كما دُعِيَ إبراهيم، لِتَبَدُّل مكان سكنها. لسنا هنا أمام حدث طبيعيٍّ شامل، بل أمام إحدى مُتطلِّبات الاختيار الإلهي. هذا ما يتوضَّح لنا ليس فقط في هذه الرسالة، ولكن في نصوص أُخرٍ عديدة، تعود إلى الحقبة المسيحية الأولى (أنظر لاحقاً تفسير الآية ٢، ١١). إذا لسنا أمام أصداء لمواطنة عالمية قديمة (Cosmopolitisme) أو لثنائية أفلاطونية - أورفية (Orpho - platonique) أو لما يشبه الأُممية المعاصرة، بل أمام وجه دينيٍّ يستند إلى يقين مباينة الكنيسة لهذا العالم، بسبب اختيارهم (الكنيسة) من قبل الله.^{١٩}

تُحدِّد دائرة المرسل إليهم بشكل أوضح عبر المضاف إليه «الشتات - diasporās» الذي يدلُّ على أصلهم: ينتمون إلى المجتمع المسيحيِّ المبعثر في العالم، في جزر كنسية صغيرة، وسط محيط العالم المضادِّ. هذه العبارة^{٢٠} معروفة في العهد القديم حيث تعني، من جهة، واقعة وجود جماعات يهودية بين الوثنيين، ومن جهة أخرى، الجماعات اليهودية نفسها والمكان الذي توجد فيه هذه الجماعات (لاو ٢٨، ٢٥. إر ٣٤، ١٧... أش ٤٩، ٦. ٢ مك ١، ٢٧. يهود ٥، ١٩). مواجهة هذه الواقعة التاريخية، والتي بدأت مع الأسر البابلي (٤ مل ٢٤، ١٤... ٢٥، ١١...)، تتغيَّر مع الزمن. فالأنبياء المعاصرون للأسر يرون في «الشتات» النفي بشكل عامٍّ أي تدخل الله (إر ١٧، ١-٤. حز ١٢، ١٥) الذي يعاقب شعبه على خطايه. ولكن بعد مرسوم كورش، الذي ترك حرية الاختيار بين الإقامة الطوعية في بابل، والانتقال إلى أماكن أُخرٍ، فإنَّ أنبياء ما بعد السبي، يرون في شتات شعب الله فعلاً إيجابياً لله، أي دعوةً للأمم بواسطة إسرائيل (أش ٦٠. زك ٨، ٢٠... حج ٢، ٦...). وبهذا المعنى استعملت هذه العبارة في يو ٧، ٣٥. ولكنَّ كلمة «الشتات» (diasporā) في يوح ١، ١ لا تعني إسرائيل بل الكنيسة^{٢١}. والمعنى عينه تحمله هذه العبارة في الآية التي نفَّسها الآن، وهذا ما يقبله مجمل المفسرين المعاصرين. أمَّا رأي الأقدمين (إيكومانيوس وثيوفيلكتوس) بأنَّ المقصود هنا الشتات اليهودي، فهو يفترض أنَّ المرسل إليهم هم بأغليبتهم من أصول يهودية وهذا، كما رأينا في المقدمة، لا يتوافق مع مضمون الرسالة. إذا لدينا نقل لعبارة تقنيَّة من إسرائيل

^{١٩} يشند Schelkle على أن «الكنيسة تبقى دوماً غريبةً عن العالم، أقلية صغيرة. المسيحيون ليسوا غرباء لكون العالم يصدهم، وهم لذلك يعتبرون العالم شراً، ولا لأنهم قد انسحبوا من العالم لنا هم يحتقرونه، بل لأنهم متميزون عن العالم كمختارين. عبارتا غرباء ومختارين تدلان على التوتُّر بين تاريخ وتاريخ خلاص». أنظر أيضاً Gunkel في تفسيره هذه الآية.

^{٢٠} راجع مقالة K. L. Schmidt في: ThWNT 2,98.

^{٢١} «شتات الأمم» Διασπορά τῶν Ἑλλήνων هو شتات اليهود في العالم الهلنيتي، راجع: Π. Τρεμέλλα, Ὑπόμνημα εἰς τὸ κατὰ Ἰωάννην Εὐαγγέλιον, 1954. And J. Schneider, Das Evangelium nach Johannes, 1976

Σ. Ἀγουρίδης, Ὑπόμνημα εἰς τὴν ἐπιστολὴν τοῦ ἁγίου Ἰακώβου, 1956. And M. Dibelius - H. ^{٢٢} Greeven, Der Brief des Jakobus, 1964

القديم إلى إسرائيل الجديد، أي الكنيسة. كما أن اليهود كانوا يتفخرون بتوسّع شتاتهم في العالم الهليني الروماني^{٢٣}، كما يظهر لنا في قول إيوسيبوس: «لأنّه ما كان شعبنا ليسكن المسكونة لو لم نكن مالكين لأرضنا»^{٢٤}. يشعر المسيحيون أنّهم يشكّلون الشتات الجديد، ولكن ليس بهذا المعنى، لأنّه ليس لديهم وطنٌ أرضيٌّ مركزيّ. المسيحيون شتات لأنّهم منتشرون في العالم الوثنيّ إلى حين التثامهم في الوطن السماويّ (فل ٣، ٢٠. عب ١١، ١٣). هم مواطنو السماء، ولكنّهم مؤقتًا يسكنون الأرض في مكان نسبهم الجسديّ، في شتات شعب الله الجديد.

بعد ذلك تُحدّد بدقّة، أماكن انتماء المرسل إليهم وإقامتهم، عبر تعداد مقاطعات إقليم آسيا الصغرى. وذكرنا في المقدّمة ما يختصّ باهتداء هذه المقاطعات إلى المسيحيّة في عصر بطرس وسنورد هنا، استكمالاً لما سبق، البعض حول تاريخ هذه المقاطعات.

تقع البنط^{٢٥} شرق فيثينية على سواحل البحر الأسود وعاصمتها أماسيا. كانت، في القرن الثالث قبل الميلاد، دولة قويّة وتواجهت بسرعة مع روما، وبدأت تتحوّل في آخر المطاف إلى مقاطعة رومانية، منذ الهزيمة التي تلقّاها ميتريداتيس السادس على يد بومبيوس العام ٦٣ ق.م. فأُلحقت أجزاءها الغربيّة بمقاطعة فيثينية، وسُمّيت مقاطعة فيثينية - البنط، بينما بقي القسم الأكبر منها تحت حكم قادة محليّين، كانوا بالطبع حلفاء لروما، حتّى العام ٦٤ م. حيث غدت البنط البوليمونيّة (نسبة إلى آخر ملوكها بوليموناس)، مقاطعة رومانية، بعد أن تمّ خلع ملكها، وقُسمت إلى ستة أجزاء. إذا، خلال فترة كتابة رسالة بطرس الأولى، كانت البنط في حقبة تبدّلاتها وتشكلها.

أمّا غلاطية^{٢٦} فشملت، أيّام بطرس، القسم الأكبر من الهضبة الوسطى لآسيا الصغرى، وكانت خالية من الغابات. شكّلت قديماً مملكة مستقلة للقبائل الغلاطية (Celtique)، التي استقرّت فيها خلال القرن الثالث ق.م. ولكنها تحوّلت بسرعة إلى حقل منازعات بين الدول الكبرى المحيطة بها، إلى حين اقتطع أنطونيوس العام ٤٤ ق.م. أجزاء عدّة من مناطقها، وشكّل منها مملكة تابعة له. ثمّ، العام ٥ أو ٦ ق.م، رَسَم أوغسطس قيصر خطوط مقاطعة غلاطية الرومانيّة، بعد أن ضمّ إليها مملكة ذيبتاوس فيلادلفوس، آخر

^{٢٣} A. Causse, *Les Dispersés d'Israel*, 1929. J. Wandervorst, "Dispersion" in *DBS* 2, 432...

بحسب Spicq فإن اليهود كانوا يُقدّرون بـ 4 ملايين أي 8% من سكان الأمبراطورية الرومانيّة.

^{٢٤} Ἰωσήπου, Ἰουδ. Πόλεμος 2,398· βλ 7,43 καὶ Ἰουδ. Ἀρχαιολογία 14,115. 11,133· Φιλίωνα, Ἰουδ. Πρεσβεία πρὸς Γάιον 36, Σιβ. Χρησμοὶ 3,271.

حيث يذكر التقييم الإيجابي للشتات اليهودي في الأدب الرباني، راجع: Billerbeck 2,490 (في: يو ٧، ٣٥).

^{٢٥} A.H.M. Jones, *The Cities of the Eastern Roman Provinces*, 1937, 148...

^{٢٦} M. Siwotou, Προλεγόμενα εἰς τὴν ἐρμηνείαν τῆς πρὸς Γαλάτας ἐπιστολῆς τοῦ ἀποστόλου Παύλου, *Galater*, 1907. 1972, 67... Jones, *Op. Cit.*, 111... F. Staehelin, *Geschichte der Kleinasiatischen*

ملوك الغلاطيين. وقد أصبح لهذه المقاطعة امتداد جغرافي أوسع بكثير من امتداد مملكة الغلاطيين. فكانت تمتد حتى بامفيلية وليكاونيا ويسيديا. أشهر مدنها بيسينوندا وأنقرة، المدينة الأولى التي انتشرت فيها عبادة سيبال^{٢٧} (Cybèle).

تمتد كبدوكيا^{٢٨} شرق غلاطية وتصل جنوباً إلى كيليكيا. مرزبة (Satrapie) قديمة تابعة للدولة الفارسية، وفي ما بعد مقاطعة للسوقيين. تمكنت، بسبب من سياسة حكامها المتعاطفين مع الرومان، من أن تحافظ على استقلاليتها من العام ٢٢٥ ق.م. حتى العام ٧٠ ق.م، عندما طرد طيباريوس آخر ملوكها أرخيلائوس، وألحقها رسمياً بروما. أهم مدنها قيصرية وتيانا.

أما آسيا^{٢٩}، فهي المقاطعة الرومانية الأقدم في آسيا الصغرى، وعاصمتها أفسس يعود تاريخها إلى العام ١٣٣ ق.م. عندما أورث أتالوس الثالث مملكة برغاموس إلى روما، ثم زادت مساحتها في ما بعد عندما ألحقت بها بالتتابع مناطق أحر. تاريخ هذه المنطقة الكنسي معروف جداً عبر نشاط الرسول بولس، وعبر اهتمام الرسول يوحنا بجماعاتها المسيحية. كانت فيثينية^{٣٠}، وعاصمتها نيقوميديا، دولة مستقلة لقرون عدّة، وامتدت إلى الطرف الشمالي الغربي من آسيا الصغرى، من بربونديدا إلى هيرقليا البنيطة. أتبع بروما العام ٧٤ ق.م. بناءً لوصية آخر ملوكها نيقوميديس الثالث، وغدت مقاطعة رومانية، وكان حاكمها في الفترة الأولى وال Proconcul، ثم موفد أمبراطوري Legatus، حتى أيام أدريانوس. من أشهر حكامها بلينيوس الأصغر أيام ترايانوس.

أما ترتيب المقاطعات فهو دائري: يبدأ من الشمال الشرقي (البنط)، ينحدر جنوباً (غلاطية)، ويتابع شرقاً (كبدوكيا)، وينتهي بالشمال الغربي (فيثينية). والأكثر احتمالاً أننا هنا أمام خط المسار الذي اتبعه حامل الرسالة، فقد انطلق من أحد مرفأى البنط، وتابع رحلته بحسب ما يتوافق وطرق المواصلات في المنطقة^{٣١} (Hort, spicq). وجديرة بالملاحظة السرعة التي انتشر بها الإنجيل في تلك المنطقة الجغرافية الواسعة من قبل مبشرين مسيحيين مجهولين، لم ترهبهم المسافات، ولا الديانات المحلية المترسّخة فيها (عبادة Attis، Artemis و Cybèle). استمرّ المسيحيون كشتات، ولكنهم كانوا قد انتشروا لدرجة أنه

K. Prümm, *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt*, 1954, ^{٢٧} 255...

Jones, *Op. Cit.*, 175... And OHE 7,336... ^{٢٨}

Chapot, *La province romaine d'Asie*, 1904. Jones, *Op. Cit.*, 28...And ^{٢٩}

. Jones, *Op. Cit.*, 148... ^{٣٠}

^{٣١} راجع الرحلة المماثلة التي قام بها كل من هيرودوس وأغريبا كما وصفها إيبوسيبوس في كتابه: 'Iouδ. ' Αρχαιολογία Lexikon der Alten Welt, 1965، فراجع الخارطة رقم ٤٣ في: 14,21...^{٣١} أما بالنسبة إلى شبكة المواصلات، فراجع الخارطة رقم ٤٣ في: 14,21...

بدأت تعصف في وجوههم مقاومة العالم الوثني المحيط بهم.

(٢) في الآية الثانية، تُحدّد بدقّة أكثر، الجماعات المرسل إليها عبر تعبير ثلاثي وهو في الوقت عينه ثلاثي (Triadologique). ربط المفسّرون القدماء هذه الآية مع عبارة «ἀπόστολος رسول»، معتبرين ربّما المقدّمة نموذجًا موازيًا لمقدّمات رسائل بولس الرعائيّة، حيث نصادف فيها تحديدات مرتبطة برتبة بولس الرسوليّة. ولكنّ المفسّرين المعاصرين أهملوا، عن حقّ، هذه الصيغة الإنشائيّة التأخيريّة (Hyperbate) وربطوا ثلوث التحديدات بالمرسل إليهم أي بعبارة «ἐκλεκτοῖς παρεπιδήμοις - المختارين الغرباء» إذ لها «تنتمي قواعدياً وحقيقتاً هذه التحديدات» (Schelkle). التعبير هنا كثيف في مضمونه وله طابع احتفاليّ مختصّ بالتلاوات الليتورجيّة (Gunkel). لدينا هنا بكلمات قليلة وصف مسيرة شعب الله من البدء (المعرفة المسبقة - πρόγνωσις) حتّى النهاية (التقدّيس ἀγιασμός) مروراً بالحقيقة اليوميّة (الطاعة - ὑπακοή)، من دون أن يُترك أيّ مجال للشكّ في من اختار (الأب)، ومن شكّل في جسد (يسوع المسيح)، ومن قدّس الكنيسة (الروح القدس). القاعدة الثلاثيّة للإكليسيولوجيا تظهر هنا بوضوح، كما أنّه في الوقت عينه يتبنّى لنا الوجه الإكليسيولوجي - الخلاصيّ للتعليم الثلاثي، وكلّ هذا عبر آية واحدة!

تبدأ العريضة الثلاثيّة بتحديد سبب الاختيار: «بحسب معرفة الله المسبقة - κατὰ πρόγνωσιν Θεοῦ πατρὸς». المعرفة المسبقة^{٣٣} لله الأب^{٣٣} ليست لها أيّ علاقة بأيّ نوع من القدريّة والجبريّة ولا بأيّ معرفة مسبقة حياديّة (neutre) لمسيرة الكون والإنسان، بل المقصود بها رغبة الحبّ الإلهي، الرغبة التي قبل كلّ الدهور، في خلاص مخلوقاته، أي ما نسمّيه عادةً «التدبير الإلهي». فمعرفة الله المسبقة ليست عنايته بحفظ الكون، إنّما هي إرادته ومحبّته الأزليتان اللتان ظهّرتا في تجسد الابن، في إعادة بناء الكون وإعادة خلق الإنسان. هي إذاً ليست إدراكاً مسبقاً حياديّاً للموقف الشخصي الذي يتّخذه البشر تجاه عطية الحبّ الإلهي - كما يُشدّد عليه عادةً لصدّ المفهوم الخاطئ للقضاء والقدر المطلق، بل هي نجدة واهتمام مستمرّ من أجل الإنسان حتّى يقبل الخلاص. الله يعرف الإنسان أزليّاً (روم ٨، ٢٩) بمعنى أنّه يعمل كلّ شيء ليخلص الإنسان، مختاراً إياه، مقدّساً إياه، وواهباً إياه كل ما هو ضروريّ لخلاصه. معرفة الله هي المحبّة التي تهب وجوداً حقيقيّاً للإنسان (غل ٤، ٩).

المعرفة المسبقة، بالمعنى الذي أوردناه، هي من صفات الله «الذي لكونه يختار محبّ، يُقدّم لنا كآب» (Schelkle). كما أنّ المعرفة المسبقة، بمعنى المحبّة والاختيار، تظهر لنا في

^{٣٣} يهودا ٦، ١١، ١٩، ١١، ٢٣، ٢.

^{٣٣} غياب τού، ال التعريف، في النصّ اليونانيّ يشير إلى صيغة نموذجيّة ثابتة في الاستعمال الليتورجيّ. راجع روم ٧، ١. ١ كور ٣، ١. ٢، ١. غل ٣، ١...

إرسال الابن لخلاص العالم. وبما أن الله هو أبُّ يسوع المسيح، فهو أيضاً أبُّ لنا جميعاً. هنا يكمن الفارق بين هذا المفهوم لأبوة الله ومفاهيم مشابهة لها، كالتى نصادفها في العالم ما قبل المسيحيّ، إن من حيث المنطلق أو من حيث الميزة النوعيّة.

في الديانات القديمة، الله هو أبو البشر بحسب طبيعة الأمور، إذ هو والد الجنس البشريّ. فيل إله أوغاريت هو «أبو البشريّة» وسين البابليّ هو «أبو الآلهة والبشر ووالدهم». أما زوس فيدعوه هوميروس «أبا الرجال والآلهة». في مصر الله هو «أبو فرعون» بالمعنى الطبيعيّ للكلمة، ويتبنّى أفلاطون أفكاراً مشابهة عندما يتوجّه، في كتابه *Τίμαιο*، «ذاك الذي ولّد الكلّ» إلى الآلهة قائلاً: «يا آلهة الآلهة التي أنا خالقك وأبو أعمالك» (1a). كما يدعى زوس أباً في النشيد المعروف للرواقّيّ *Cléanthe - Κλεάνθη* (1, 537) *(SVF)*، وكذلك عند *Epictète - 'Επίκτητο* الذي تحدّث بشكل خاصّ عن «كيف أنّه بسبب قرابتنا لله يمكن للمرء أن ينتقل إلى الأمور التالية» (الحياة التالية) (1, 9) *Διατριβαί* - الرسائل). ولكن الملاحظ هنا أنّ مركز الثقل عند الأقدمين هو في شعورهم بضعفهم البشريّ، ومن هنا تكون تاليّاً حاجتهم إلى الارتباط بقوة إلهيّة كليّة، أما الثقة الطفوليّة بالحبّة الأبويّة فتأتي في المرتبة الثانية^{٣٤}. مناداة الله كأب عندهم هي في جوهرها فيزيوقراطيّة - بيولوجيّة (*Physiocratique - Biologique*) وتشكّل مدّاً للمفهوم البطريركيّ للمجتمع إلى الحقل الإلهيّ، بغية اكتساب الإنسان أماناً وإشباعاً لمطالبه. وهذا ما يظهر عبر ذكر الميزة الأبويّة لله في مخطوطات وأناشيد سحرية^{٣٥}.

في العهد القديم يدعى الله أباً مرّات قليلة^{٣٦}. لم يُحسب تشبيهات الله بالأب الأرضيّ. ومن بين هذه المرّات القليلة البعض القليل منها يشكّل ابتهالات صلاتيّة^{٣٧}. ولكن، على نقيض العالم الوثنيّ فإنّ إسرائيل لا يردّ أبوة الله إلى ولادة البشر من الله ولادة فيزيولوجيّة - ميتولوجيّة، بل يربطها باختياره الحرّ لشعبه وتاليّاً يعطي للاسم بعداً تاريخيّاً - أخلاقياً. فلعب الأب لا يدرك بطريقة ميتولوجيّة - بيولوجيّة بل بطريقة تاريخيّة - خلاصيّة، كتعبير عن تدخّل الله في التاريخ، عن الاختيار، عن العهد، عن اهتمام يهوه المستمرّ بشعبه. لذا فالله هو أبو الشعب مجمله، أو أبو الملوك الذي يمثّلون هذا الشعب، وليس أباً أفراد. من ناحية أخرى فإنّ ربط هذه التسمية بالاختيار الحرّ يبيّن لنا القدرة الكلية لله وتعالیه. حتّى ولو سُمّي بهذه التسمية الأليفة «أب». وهذا ما تمّ التركيز عليه في الحقبة اليهوديّة

٣٤. G. Mensching in *RGG*³ 6, 1233

٣٥ (511 P VII 2, 21) *Papyri Graecae Magicae* 1974, 2: «أنت هو أبو الطبيعة غير المقرب منها»، راجع 2, 377 النشيد 1, 5: «... أنت ظهرت (تبنّى) والذا للجميع».

٣٦ لاو ٢٢, ٦, ٢٢, ٧, ١٤, ١ أخبار ١٧, ١٣, ٢٢, ١٠, ٢٨, ٦, أش ٦٣, ١٦, ٦٤, ٧, إر ٣٨, ٩. ملا ١, ٦, ٢, ١٠. مز ٨٨, ٢٧, ٦, ٦٠.

٣٧ إر ٣, ١٩, ٤ - سيراخ ٢٣, ١, ٤.

اللاحقة، إن كان عبر تعبير «الأب الذي في السماء»، أو عبر ربط عبارة أب بتسميات أُخر مثلاً «الملك والأب»^{٣٨}. اللافت للنظر هو أنّ الله في مخطوطات قمران لا يدعى أباً إلا مرة واحدة فقط في نشيد ٩، ٣٥: «لأنّ أبي لم يعرفني، وأمّي أسلمتني إليك. نعم أنت أب لكل (أولاد) حقيقتك، تفرح لأجلهم كالأم التي تحب وتفرح لأجل أولادها»^{٣٩}. عموماً دعوة الله بأب كانت أكثر شيوعاً في اليهودية الهلنستية^(٤٠). أمّا في فلسطين فظلت نادرة حتّى القرن الثّاني ب.م، حيث بدأت تظهر بتواتر أكبر، والأرجح أنّها كانت محاولة لمجابهة المسيحية^(٤١). مناداته الله كأب للمؤمنين، والتي نصادفها عند المسيحيين الأوائل، هي إذاً ظاهرة جديدة في ذلك العصر، رغم التشابهات اللغوية التي نصادفها في طرائق التعبير عند الهلنستيين واليهود. وقد أصاب كليميس الإسكندرانيّ في ملاحظته هذه التعابير المتوازية فيقول: «نحن لا تلفتنا الكلمة، بل ما تعنيه هذه الكلمة... فهوميروس قال «أبو الرجال وأبو الآلهة» من دون أن يوضح كيف هو أب، ومن هو هذا الأب»^(٤٢). ففي كلمة «كيف» يبرز الفرق النوعي في بعض الجمل المتشابهة صوتياً فقط. وهذه الملحوظة تسري على اليهودية أيضاً، حيث نلاحظ بالتأكيد عناصر مشتركة عديدة. ولكنّ الفرق الأساس يكمن في الأسس التي تقوم عليها أبوة الله: عند اليهود، يشكل اختيار شعب الله القاعدة الخلاصية، أمّا في المسيحية فالخلاص يُعبر عنه خريستولوجياً. الله بالنسبة إلينا أب لأنّه أبو يسوع المسيح. نسجد له بدالة الأبناء «بحسب النعمة»^(٤٣)، لأنّ الله تبنانا عبر عمل المسيح الخلاصي. تظهر أبوة الله عبر تدخّله لخلاص العالم، لذا فإنّ عبارة «أب - Πατήρ»، الواردة في الآية التي نحن في صدد تفسيرها، تشكّل في جوهرها صياغة أخرى لعبارة «بحسب معرفته المسبقة - Κατὰ πρόγνωσιν».

إرادة الله الأزليّة لخلاص العالم، والتي تكشف محبّته الأبويّة عبر إرسال ابنه، تتمّ في

^{٣٨} Billerbeck 1, 392..., Moore, *Judaism* 2,201... Jeremias, *Abba*, 1966, 15..., G. Schrenk and G. Quell, "πατήρ" in *ThWNT* 5,946..., H.W. Montefiore, "God as Father in the Synoptic Gospels" in *NTS* 3 (1956/57) 31..., J. Garmignac, *Recherches sur le "Notre père"*, 1969, 55..., and O. Hofius, "Vater" in *ThBLNT* 1241...

^{٣٩} Traduction J. Maier, *Die Texte vom Toten Meer*, 1960

^{٤٠} (سقطت الحاشية رقم ٤٠ من النّص الأصليّ، المعرب).

^{٤١} Διαθήκη Ἰουδα 24. Ἰωβηλαῖα 1,24...

^{٤٢} Billerbeck, 1, 393... في كتاب الصلوات اليوميّة عند اليهود يستدعى الله كأب. مثلاً في صلاة الصباح ἁτὰ-οὐ: «أيها الأب السماويّ، الحيّ الموجود...»، وفي صلاة الصباح في السبت: «أيها الأب الجزيل التحنّن، الممجّد من أفواه شعبك...». راجع «أبواب الصلوات»: كتاب الصلوات اليوميّة، السبت، الأعياد ورؤوس الأهلة. ترجمة يونانيّة لـ ي. ميزان وي. فالوس ١٩٧٤، ٣٥، ٦٧ وما يليها.

^{٤٣} Στρωματῆς 6,17

^{٤٤} هذه الدالة نصادفها في عبارة "ἄββᾶ"، ولكن من دون أن نسلم برأي Jeremias (المؤلف المذكور) القائل بأنّ يسوع قد استقى هذه العبارة من لغة الأطفال. راجع رأي E. Haenchen في كتابه: 492, *Der Weg Jesu*, 1966, الحاشية: 7a.

حياة الكنيسة «في تقديس الروح - εν άγιασμω Πνεύματος». كما في التحديد الوارد قبلاً، هنا أيضاً المضاف إليه هو ذاتي^{٤٦} (Subjectif)، وهذا يصح لاهوتيّاً، لأنّ الروح القدس هو الفاعل في تقديس المؤمنين. أمّا رأي Von Sodden، بأنّ الرسول يذكر هنا الروح البشريّة (مضاف إليه موضوعي^{٤٦} objetif) بحجّة أنّ «الروح القدس لم ينعت في أيّ مكان من العهد الجديد سبباً للتقديس»، يهتّم التناسق الثالوثي للمقدّمة ويتعارض مع آيات آخر مثل اتساء، ١٧ (Kühl). أكثرية المفسّرين يدعمون الرأي القائل بأنّ الروح القدس يرد هنا كمصدر وأداة تقديس للكنيسة. يشدّد المفسّرون القدماء على «أنّا نحن المؤمنون به نتقدّس بواسطة الروح» (Cramer)، وأنّ التقديس يعني أنّ «تفرّز نفسك، لأنّ هذا يتمثّل بواسطة التقديس على حسب قول الكتاب: وتكونون لي شعباً مختاراً مقدّساً» (لاو ١٤، ١٢) (إيكومانوس). يصرّ المفسّرون القدماء على الجذور الكتابيّة لعبارة «تقديس - άγιασμός» والتي تتطابق إلى حدّ ما مع الاختيار، ذلك بأنّ المختار أو القدّيس ينفصل عن العالم في كلا الحالتين عبر فعل إلهي. يظهر تطابق الاختيار والتقديس مظهرياً في العموديّة، فخلالها يندرج المؤمن ضمن شعب الله المختار، وفي الوقت عينه ينسلخ عن العالم لينضمّ إلى فلك القدّوس حيث يُعبّد الله القدّوس. التقديس هو إذاً انفصال المؤمن عن العالم بما فيه من عبادة وخلق دنسين، إنّه التطهّر من كلّ ما من شأنه أن يعيق شركته مع الله القدّوس، ومسيرته نحو التمثّل بالقدّوس الأسمى. هذه المسيرة التي هي في الجوهر اندراج ضمن شعب الله المختار، تتمّ من قبل الروح القدس بواسطة النعمة الأسراريّة والكلام الإلهي، بالمواهب والحجّة. بكلام آخر، عبر النعمة التقديسيّة للروح الكلّيّ قدسه، وبها فقط، يتمكن المؤمن من أن يتقدّس كعضو في الكنيسة، أي في الجماعة التي قبلت دعوة الله وانفصلت عن العالم الدنس، وحقّقت شركة عباديّة مع الله القدّوس. أمّا في ما خصّ البعد الخلقّيّ للتقديس فانظر لاحقاً الآية ١، ١٥.

الجزء الثالث لثالوث التحديدات يتكلّم على نتائج الدعوة والتقديس في حاضر الكنيسة: «في طاعة ونضح بدم يسوع المسيح - εις υπακοήν και ραντισμόν αίματος - Ιησού Χριστού». في هذه الجملة صعوبة تركيبية: المضاف إليه هنا هو ذاتي (subjectif) في ما خصّ النضح وموضوعي (objectif) في ما خصّ الطاعة^{٤٧}. هذا المزج الإنشائيّ

^{٤٥} الحاشية الواردة تحت هذه الإشارة* هي للمعرب. يقابلها في اللغة العربيّة الإضافة اللاميّة، وهي الإضافة التي تفيد الملك وتكون على تقدير اللام بين المتضايقيّن. مثل كتاب المعلم أي كتاب للمعلم (كتاب المعجم المفضّل في النحو العربيّ. الجزء الأوّل ص ١٩٠ - دار الكتب العلميّة - بيروت - ١٩٩٢).

عبارة تقديس الروح هنا تعني تقديس للروح على مثال كتاب للمعلم، أي التقديس الذي للروح. المضاف إليه «الروح» هو مالك فعل التقديس وليس موضوعه، أي هو الذي يقُدّس، أي أنّ المضاف إليه «الروح» هو الذي يحقق فعل المضاف «تقديس».

^{٤٦} المقصود هنا أنّ المضاف إليه «الروح» هو موضوع فعل المضاف «التقديس» أي أنّ الروح هنا هو مقدّس وليس مقدّس.

^{٤٧} دم يسوع المسيح هو الناضح. ودم يسوع المسيح هو المطاع.

اللغوي يدل على أن الكاتب القديس كان يشعر بضرورة التشديد على الوحدة الخلقية والعبادية، وعلى وحدة الوجهين العملاني والأسراري لفعل يسوع المسيح الخلاصي. إن ما اعتدنا عليه في أيامنا من فصل للخلقيات عن الحياة الأسرارية، أو من التصاق العبادة من دون الاهتمام بالحياة اليومية، لا يتوافق وتعليم الرسول بطرس.

طاعة يسوع المسيح هي برهان عملاني على وجود المرء ضمن الجماعة، التي تختارها الإرادة الإلهية الأزلية والمقدسة بنعمة الروح القدس. هذه الطاعة^{٤٨} تشير إلى قبول الكرامة بقدر ما تشير إلى حفظ وصايا المسيح التي تتضمنها هذه الكرامة. استعمال هذه العبارة «طاعة - ὑπακοή» بتواتر من قبل بولس، لا يعني أن كاتب الرسالة قد استعارها من إحدى رسائله، بل هذا يدل على أن هذه العبارة كانت مدرجة ضمن تعليم الكنيسة الأول والمشارك. لذا فالطاعة لا يمكن أن تُفهم بمعناها المطلق (Goppelt)، بل بتربط مع شخص يسوع المسيح.

يظهر هذا الترابط في العلاقة المباشرة للطاعة، كجواب المؤمنين، بـ«النضح بدم يسوع المسيح»، كعطية للإنسان وفي الوقت عينه، كمسلمة للقدرته على الطاعة. المسيحي قادر على أن يطبق بالفعل تعليم المسيح، قادر على أن يحقق الوصايا الإنجيلية، وأن يجعلها مسلكاً يومياً له، لأنه قد سبق ونضح بدم يسوع المسيح. نحن هنا أمام ممارسة غريبة عننا في أيامنا، ولكنها اعتيادية جداً في مرحلة كتابة هذه الرسالة، حيث كانت مقدمة الذبيحة الدموية تشكل مركز الخدم العبادية عند مختلف الأديان. إذاً، لم يكن هناك أي مشكلة للكنيسة في استعمال اللغة العبادية السائدة في عصرها، بغية تبيان المعنى الاعتقالي لموت المسيح لإنسان ذلك العصر، طالما أن الجميع كانوا مطلعين على مثل هذه الممارسة^{٤٩}. فالنضح بالدم، والذي كان يهب غفران الخطايا، كان ممارسة عبادية يعرفها الجميع، ولا تحتاج إلى تفسيرات عند ذكرها. لذا فالعبارات المستعملة كثيراً ما تكون مشتركة، ليس فقط مع عبارات العهد القديم بل مع عبارات مجمل الأديان الوثنية، ولكن من دون أن يعني ذلك ترابطاً أو استلاقاً، كما ادعى كثيرون بتسرع ومن دون أي سند علمي. نحن بكل بساطة أمام استخدام عبارات معروفة في عصر كان تمارس فيه الذبائح الدموية^{٥٠}.

^{٤٨} وردت هذه العبارة لأول مرة في الترجمة السبعينية ٢ ملوك ١٢، ٣٦. وفي العهد الجديد وردت عند بولس (روم ١، ٥، ١٩، ٦، ١٦، ١٥، ١٨، ١٦، ٢٦، ٢ كور ٧، ١٥، ١٠، ٥، فل ٢١) وعند بطرس (١بط ٢، ١٤، ٢٢ وفي عب ١، ٥).

^{٤٩} إن فكرة J. Behn القائلة بأنه ليس لدينا دلائل على أن «هناك ترابطاً بين وجهات نظر عبادية مستقاة من الأضاحي ودم المسيح» (ThWNT 1,74) هي معاصرة بالكلية من حيث المنطق ومن حيث العقلية. يكفي أن نتذكر عيد الغفران ليظهر لنا أن اليهود أنفسهم لم يكن لديهم «تصور رمزي وروحي للذبيحة»، بل كانوا كسائر الشعوب القديمة، يرون في الذبيحة العبادة الأسمي. راجع مقالة... Büchsel - Hermann in ThWNT 3,300... بعنوان: ἱλάσκουαι.

^{٥٠} Δ. Δόικου, 'H θυσία κατὰ τὰς παραδόσεις τῆς Πεντατεύχου, 1965. S. Eiterm, *Opferritus und Voropfer der Griechen und Römer*, 1915. A. Stibbs, *The Meaning of the Word "Blood" in Scripture*, 1962 and J. Waszink, "Blut" in RAC 2,159...

الدم عند الأقدمين هو مركز الحياة والقوة الحيوانية ويعتبر في النهاية مرادفًا للعرق (race). ميزة الدم كحامل للحياة جعلت منه، في الضمير الجماعي للشعوب، مطهرًا ناجعًا ووسيلة تكفيرية^{٥١}، وإكسيرًا سحريًا تنجميًا^{٥٢}. في العهد القديم، وللأسباب عينها، الدم هو ملكٌ لله معطي الحياة وحده ويُمنع استعماله بدنس^{٥٣}. لهذا فخلال مقدمة الذبائح يعود الدم إلى الله عبر نضح المذبح (خر ٢٩، ١٦. لاو ٣، ٢)، ورئيس الكهنة (خر ٢٩، ٢١) وحجاب القدس (لاو ٦، ٤. عدد ١٩، ٤) به. وله أيضًا قوة تكفيرية، تطهيرية وتقديسية^{٥٤}، كما يظهر لنا في خدمة طقس يوم الغفران^{٥٥}. القوة التكميرية للدم كانت منطلقًا لتفسير موت يسوع على الصليب عبر الذكر المتواتر «لدم يسوع» في العهد الجديد^{٥٦}.

هذا الترابط مع الطاعة لا يقود فقط إلى الذبائح، بقدر ما يقود إلى فعل مميز وفريد يشكل للكاتب البار تصويرًا مسبقًا للمعمودية. أي قبول العهد رسميًا وعلنيًا، كما وصفه لنا سفر الخروج ٢٤، ٣-٨: «فجاء موسى وقصّ على الشعب جميع كلام الربّ وجميع الأحكام، فأجابهم جميع الشعب بصوت واحد، وقالوا جميع ما تكلم به الربّ نعمل به. فكتب موسى جميع كلام الرب، وبكر في الغداة، وبنى مذبحًا في أسفل الجبل، ونصب اثني عشر نصبًا لاثني عشر سبط إسرائيل. وبعث فتیان بني إسرائيل، فأصعدوا محرقات وذبحوا ذبائح سلامة من العجول للربّ. فأخذ موسى نصف الدم وجعله في طُسوتٍ وَرَشَّ (Κατασκεδάσεν) النصف الآخر على المذبح. وأخذ كتاب العهد، فقرأ على مسامع الشعب، فقالوا كلُّ ما تكلم الربّ به نفعله ونأتمر به. فأخذ موسى الدم ورشه على الشعب، وقال هوذا دمُ العهد الذي عاهدكم الربّ به، على جميع هذه الأقوال». عندنا في هذا النصّ التيببكونيّ عبارتان اللتان استعملهما بطرس، وهما واردتان في الترتيب عينه: يرد أولًا قبول الوصايا، ثم يليه النضح بالدم الذي يأتي كتصديق على العهد وإعلان رسمي له. استبدال الفعل الأقدم استعمالًا «κατασκεδάσεν» مكان الفعل الأحدث استعمالًا «ραντίω» لا يشكل مشكلة هنا، لأنّ الحاخامات كانوا يقومون بشيء مماثل لهذا في تفسيرهم للآية^{٥٧}. من جهة أخرى، التطرّق إلى النصّ عينه في عب ٩، ١٨ وما يليها،

^{٥١} Ἡρακλείτου, Ἀπόσπασμα 5 (VS 1,151 ἡ Ὠριγένη, Κατὰ Κέλσου 7,62)

^{٥٢} Πausanία, Ἑλλάδος Περιήγησις 2,24,1

^{٥٣} لاو ١٧، ٣ - ٢٦، ٧... تث ٢٣، ١٢ الخ...

^{٥٤} لاو ١٦، ٤ - ١٤، ١... - حز ٢٩، ٢٠... - ٢ اخبار ٢٩، ٢٣...

^{٥٥} لاو ١٦... Hunzinger, «ραντίω» in *ThWNT* 6,976...

^{٥٦} راجع بالأخص عب ٩ و يو ٦ وكلام التأسيس في القدّاس الإلهي.

^{٥٧} أنظر الحاشية ٢٢ في Hunzinger, *ThWNT* 6,981: «أما أنّه لم تستعمل هنا العبارة التقنيّة، فهذا مرتبط بكون هذا المقطع ينتمي إلى E (التقليد الإلهيمي)، بينما تنتمي الآيات الأخرى إلى P (المخطوط الكهنوتي). في النصوص الرّبانيّة

يشير إلى أن عبارة «نضح دم يسوع المسيح»، قد تشكّلت في التقليد عبر التفسير النموذجي (Typologique) لطقس قبول العهد وهكذا تُفسَّر أسبقية الطاعة كاعتراف، من دون تحفظ، بسلطان الأوامر الإلهية. ولكن قبول العهد الجديد يتم بالعمودية، لهذا يبدو واضحاً كلياً أن لدينا في هذه الآية ذكراً للسّر (العمودية) من دون أن يعني هذا أن الكاتب يورد لنا ترتيبها الليتورجي، كما افترض بعض الباحثين^{٥٨}. هكذا يذكر بطرس القارئ، عبر تعابير كونها التقليد، أنه مثلما تقبل إسرائيل القديم العهد مع الله، عبر النضح بدم تكفيري، هكذا فإن شعب الله الجديد يشترك في العهد الجديد، الذي تقبله بالإيمان والالتزام بحفظ وصايا المسيح، بعد نضحه الأسراري بدم المسيح المخلص. وهنا ذكر واضح ليس فقط لسّر العماد، بل لسّر الشكر أيضاً.

وتنتهي المقدّمة بالتحية المعروفة في رسائل بولس «عليكم نعمة وسلام وافران، Χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη πληθυνθεῖν». هذه التحية لم يبدعها، كما يقال، بولس الرسول (Schelkle و Knopf وغيرهم) ولكنها جمعت تقليدياً للعبارة الهلينية Χαίρειν مع مثلتها السامية εἰρήνη التي ما يزال استعمالها سارياً حتى يومنا، في بلدان الشرق الأوسط. لدينا أمثلة عن هذين النموذجين في العهد القديم. «فالملك والجندي أنطيوخس» يتمنى لليهود «السلام Χαίρειν الكثير والعافية والغبطة (٢مل ٩، ١٩)، بينما يتمنى حكام المقاطعات «لداريوس الملك كل سلام - εἰρήνη». (٢عزرا ٥، ٧). تذكرنا تحية بطرس بمقدّمة رسالة نبوخذ نصر: «εἰρήνη ὑμῖν πληθυνθεῖν - عليكم سلام وافر» (دانيال ٤، ١، théod.). ولكن التحية الأكثر موازاة^{٥٩}، حيث يترابط بوضوح، السلام الهليني مع مثيله اليهودي، نجدها في سفر المكابيين الثاني ١، ١: «إلى الأخوة اليهود الذين في مصر سلام (χαίρειν). إليكم من الأخوة اليهود الذين في أورشليم وبلاد اليهودية سلام (εἰρήνη) صالح».

«النعمة - Χάρις»، كما يظهر لنا من سياق الرسالة (١، ١٠)، هي عطف الله على الإنسان الخاطيء، تدخّله لخلاصنا، الذي يشكل مصدر فرح للمؤمنين. أما «السلام - Εἰρήνη» فهو السعادة والرخاء للإنسان الذي يباركه الله، الخيرات المتعددة المادية والروحية التي تمنح للمؤمنين، وعلى الأخص حالة الشركة مع الله، بعد انعتاق الإنسان من الخطيئة. كلمة سلام هذه المخوفة من الأدب الوثني، حيث لا تأخذ أي مضمون ديني، تتخذ في النص السبعيني معنى جديداً، لأنها تتقبل الصفات الدينية للكلمة العبرية «Schalom». وبهذا المعنى تستعمل في العهد الجديد، لكي تعبّر عن المصالحة بين الله والإنسان. ما عادت

(Rabbinique) يُستبدل تكراراً ومراراً فعل Saraq الوارد في خر 24، 8 بفعل nasah.

⁵⁸ Hunzinger in *ThWNT* 6,984

⁵⁹ في رؤيا باروك (بالسريانية) 78، 2 لدينا تعبير «نعمة وسلام»، ولكن الإضافات التي خضع لها النص الأصلي وعدم التأكد من زمن كتابته، لا يسمحان لنا بأن نؤكد أننا أمام نص يعود إلى حقبة ما قبل بولس الرسول.

تعني حالة السلام بالمعنى النفسي - الذاتيّ (Psycho-subjectif)، بل وضعًا جديدًا في العلاقات بين الله والإنسان، دَثَّنَه المسيح بفعله الخلاصيّ الشامل. بكلمة أخيرة، النعمة Χάρις والسلام εἰρήνη يشكّلان تذوقًا مسبقًا للحياة الجديدة، التي سيتحقّق ملؤها في المستقبل، ويلتصّان بطريقة أو بأخرى، الخليقة الجديدة في المسيح، في بعدها الجوهريّ الأعمق.

٢- رجاء حيّ ١، ٣-٥، ١١

انطلاقًا من الآية ٣، يبدأ القسم الرئيس للرسالة ويمتدّ حتّى ٥، ١١. فنحن أمام عظة ذات لون عماديّ بارز، تُعزّي وتخصّ، تصف الحياة الجديدة، وفي الوقت عينه تشير إلى جذورها الإلهيّة. من الصعب تقسيمها إلى مقاطع صغيرة، لأنّ الكاتب القدّيس يجمع فيها، ضمن وحدة متماسكة، العقيدة والخلق، التضرع والتعليم، الكرازة والحياة الأسراريّة. لقد اضطررنا، ولأسباب عملائيّة فقط، إلى أن نجزّي هذه الرسالة. ولكنّ التفسير القويم لها، يفرض علينا أن نضع دومًا أمام أحاطنا، الوحدة العضويّة التي تشمل مجمل المواضيع الواردة فيها، حتّى نحافظ على التدرّج النوعيّ لألوان تلك اللوحة، التي تشكلها المعاني والجمل، عبر تواصلية الأقوال وإيقاعها الداخليّ.

منظور النصّ أخرويّ وليس رؤويًا حصريًا. بطرس، من دون أن يهمل، ولو للحظة، رؤى العالم الجديد الذي دَثَّنَه المسيح، وانتظر اكتماله في المستقبل، يسير مع شعب الله في الحاضر التاريخيّ بكلّ واقعيّته وإشكاليّاته. يعيش الحاضر، ولكن، في منظوره المستقبليّ، منظور الرجاء الأكيد لحضور المسيح سيحمل معه تغييرًا جذريًا ونهائيًا لهذا العالم. غير أن رجاءه ليس فقط رؤى مستقبليّة، إنه في الوقت عينه خبرة يوميّة، تدوّق محبة الله في أسرار الكنيسة، جهد من أجل الشركة مع الأخوة، فرح لاندرج ضمن شعب الله، مرارة تجاه مقاومة العالم المضادّ. ضمن هذه الجدليّة، جدليّة الحياة المسيحيّة ذاتها، يتحرّك فكر الرسول. هذه المسيرة التي يسلكها الكاتب في عظته، تقدّم للمفسّر المعاصر خطّ السير الذي يجب أن يسلكه خلال مسعاه التفسيريّ: يبقى للمنظور الأخرويّ دوره الدائم في تحديد هذا المسعى، إضافة إلى الحركة الجدليّة بين الحاضر، أي الحقيقة التاريخيّة للكنيسة، وبين المستقبل، أي حضور العالم الجديد للمسيح في كماله. إنّ تفسيرًا صحيحًا وأمينًا لروح بطرس يقتضي تضافر العنصرين الإنسانيّ والإلهيّ، جهدًا فيلولوجيًا وخدمة تبشيريّة. يتطلب مفسرًا ذا ضمير حيّ، ومعلمًا يخشى الله ويتمتع بموهبة بناء النفوس. كلّ هذا ضمن ملاءمة مع وحدة النصّ التي تقدّمه لنا، كمعيار، الرسالة عينها. وبالتأكيد ليس هذا أمرًا سهلاً، لهذا لا يوجد interpretatio perennis. ولكن من الضروريّ أن يتذكّر المفسّر هذه الأمور، حتّى لا يجرّه الحماس إلى حلول حصريّة، أو يدفعه التردّد إلى الاستقالة من مواجهة

شخصية للمشاكل التي سيضعها النص أمامه. أضف إلى ذلك التنبيه الذي يوجهه الرسول بطرس إلى كل من يجهد في تفسير النصوص المقدسة، فيقول «وإذا تكلم أحدكم فليكن كلامه كلام الله» (٤، ١١).

مع هذه الفرضيات التفسيرية المسبقة، أي وحدة الفكر ومسيرة نموها الجدلية كما سلكها الرسول من جهة، ومسيرة جدلية يسلكها المفسر جامعاً بين تحليل تاريخي-فيلولوجي وخدمة تبشيرية من جهة أخرى، سنتقدم نحو تفسير النص الرئيس لرسالة بطرس الأولى.

١-٢ الخلاص والرجاء في المسيح ا، ٣. ١٢

3 Εὐλογητὸς ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ κατὰ τὸ πολὺ αὐτοῦ ἔλεος ἀναγεννήσας ἡμᾶς εἰς ἐλπίδα ζῶσαν δι' ἀναστάσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐκ νεκρῶν, 4 εἰς κληρονομίαν ἄφθαρτον καὶ ἀμίαντον καὶ ἀμάραντον, τετηρημένην ἐν οὐρανῶν εἰς ὑμᾶς 5 τοὺς ἐν δυνάμει θεοῦ φρουρουμένους διὰ πίστεως εἰς σωτηρίαν ἐτοιμὴν ἀποκαλυφθῆναι ἐν καιρῷ ἐσχάτῳ. 6 ἐν ᾧ ἀγαλλιᾶσθε, ὀλίγον ἄρτι εἰ δέον [ἐστὶν] λυπηθέντες ἐν ποικίλοις πειρασμοῖς, 7 ἵνα τὸ δοκίμιον ὑμῶν τῆς πίστεως πολυτιμότερον χρυσίου τοῦ ἀπολλυμένου διὰ πυρὸς δὲ δοκιμαζομένου, εὐρεθῆ εἰς ἔπαινον καὶ δόξαν καὶ τιμὴν ἐν ἀποκαλύψει Ἰησοῦ Χριστοῦ· 8 ὃν οὐκ ἰδόντες ἀγαπᾶτε, εἰς ὃν ἄρτι μὴ ὀρῶντες πιστεύοντες δὲ ἀγαλλιᾶσθε χαρᾷ ἀνεκλαλήτῳ καὶ δεδοξασμένη 9 κομιζόμενοι τὸ τέλος τῆς πίστεως [ὑμῶν] σωτηρίαν ψυχῶν. 10 περὶ ἧς σωτηρίας ἐξεξήτησαν καὶ ἐξηραύνησαν προφῆται οἱ περὶ τῆς εἰς ὑμᾶς χάριτος προφητεύσαντες, 11 ἔραυνῶντες εἰς τίνα ἢ ποῖον καιρὸν ἐδήλου τὸ ἐν αὐτοῖς πνεῦμα Χριστοῦ προμαρτυρόμενον τὰ εἰς Χριστὸν παθήματα καὶ τὰς μετὰ ταῦτα δόξας. 12 οἷς ἀπεκαλύφθη ὅτι οὐχ ἑαυτοῖς ὑμῖν δὲ διηκόνουν αὐτά, ἀ νῦν ἀνηγγέλη ὑμῖν διὰ τῶν εὐαγγελισμαμένων ὑμᾶς [ἐν] πνεύματι ἁγίῳ ἀποσταλέντι ἀπ' οὐρανοῦ, εἰς ἃ ἐπιθυμοῦσιν ἄγγελοι παρακύψαι.

٣ تبارك الله وأبو ربنا يسوع المسيح. الذي بحسب كثرة رحمته، وَلَدَنَا ثَانِيَةً لِرَجَاءٍ حَيٍّ بِوَسْطَةِ قِيَامَةِ يَسُوعَ الْمَسِيحِ مِنْ بَيْنِ الْأَمْوَاتِ. ٤ لِمِرَاثٍ غَيْرِ فَاسِدٍ وَغَيْرِ رَجَسٍ وَلَا ذَابِلٍ مَحْفُوظٍ لَكُمْ فِي السَّمَاوَاتِ. ٥ أَنْتُمْ الْمُحْرَسُونَ بِقُدْرَةِ اللَّهِ بِوَسْطَةِ الْإِيمَانِ لِحُلَاصٍ نَاجِزٍ

سينكشف في الزمن الأخير. ٦ الذي به تفرحون، مع أنه لا بد لكم من أن تحزنوا حين بما يصيبكم من مختلف التجارب. ٧ حتى إن إيمانكم الممتحن (أصالة إيمانكم) أثن من الذهب الفاني، وسيمتحن بالنار، فيكون أهلاً للمديح والمجد والشرف عند ظهور يسوع المسيح. ٨ فالذي لم تزوه تجبونه، والذي قبل قليل لم تعاینوه تؤمنون به، فتفرحون فرحاً لا يُعبّر عنه ومُججداً. ٩ بالغين هدف إيمانكم الذي هو خلاص النفوس. ١٠ عن هذا الخلاص بحث الأنبياء وتفحصوا متنبئين بالنعمة المعدّة لكم. ١١ بلحذين عن الزمان والأحوال التي دل عليها روح المسيح الذي فيهم، الذي سبق فشهد للآلام في المسيح وما سيتبعها من أمجاد. ١٢ وكُشف لهم أنّ قيامهم بهذه الأمور لم يكن من أجلهم، بل من أجلكم. وقد أخبرتم الآن بها عبر مُبشّركم في الروح القدس المرسل من السماء، والتي (الأمور) تشتهي الملائكة النظر إليها.

تشكل الآيات ١، ٣-١٢ وحلة، إن من حيث إنشاؤها، أو من حيث مضمونها. إنشائيًا، لدينا هنا خمس مراحل تترابط كل واحدة منها مع سابقتها بضمير اتصال: (٦: «ἐν ᾧ»، ٨: «ὅν»، ١٠: «περὶ ἧς»، ١٢: «οἷς»)، لتشكّل وحلة لا تنفصم. أمّا مضمونها، فلدينا توسيع، على شكل بركة، للعرضة الثلاثية الواردة في الآية ٢: الله الأب يمنح الخلاص والرجاء بالحياة الأبدية (٣-٥)، يسوع المسيح هو أساس الإيمان والرجاء عند المؤمنين (٦-٩)، الروح القدس يكشف مخطط الله الخلاصي بدءًا من حقبة الأنبياء إلى الآن (١٠-١٢). ولقد أصاب Spicq في تأكيده أنّ بطرس هنا «يشرح تدخل الأقانيم الإلهية الثلاثة التي ذكرها في الآية ٣».

الأسلوب مختارٌ بعناية، فللكلمات فخامتها التي نصادفها عادة في الأسلوب الخطابية^{٥٦}، ويظهر هنا حسّ إيقاعيّ (windisch)، ولكن من دون أن يكون تحديده ممكنًا بشكل تفصيلي. كما يدعم Boismard الرأي القائل إنّنا في الآيات ٣-٥ أمام نشيد عماديّ شبيه بالنص الذي وصل إلينا في طي ٣، ٤-٨.

النشيد كما أصلحه Boismard هو على الشكل التالي:

Εὐλογητὸς ὁ θεὸς

καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ،

ὁ κατὰ τὸ πολὺ αὐτοῦ ἔλεος

ἀναγεννήσας ἡμᾶς

εἰς ἐλπίδα ζωῶσαν

^{٥٦}ج-25 (1926) ZNW 25, L. Radermacher, "Der erste Petrusbrief und Silvanus" 54c... 287

δι' ἀναστάσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐκ νεκρῶν,
 εἰς κληρονομίαν ἄφθαρτον
 τετηρημένην ἐν οὐρανοῖς
 εἰς σωτηρίαν ἐτοίμην
 ἀποκαλυφθῆναι ἐν καιρῷ ἐσχάτῳ.

تبارك الله

وأبو ربنا يسوع المسيح،

الذي بحسب وفرة رحمته

ولدنا ثانية

لرجله حي

بقيامه يسوع المسيح من بين الأموات،

وليرات غير فاسد (غير رجس ولا ذابل)

مخفوظ (لكم) في السموات

ولخلاص متهيئ

سينكشف في الزمن الأخير.

يخذف Boismard من النصّ النعتين الواردين في الآية ٤: «Καὶ ἀμίαντον Καὶ ἀμάραντον» -

غير رجس ولا ذابل»، على أنّهما إضافة قام بها الكاتب، الذي كان يرغب بلحاق كلمتين، أو ثلاث كلمات تشبه النعت الأصليّ (١، ٨، ١٩، ٢، ١٠، ٣، ١٦، ١٧، ٥، ١٠). كما يخذف كلمة «εἰς ὑμᾶς - لكم» في آخر الآية ذاتها لأنها تتعارض وأسلوب النصوص الليتورجية. ولكنّه في الآية ٥ يتدخل بفعالية أكبر ويخذف جملةً بكاملها: «Τοὺς ἐν δυνάμει θεοῦ φρουρουμένους διὰ πίστεως» - أتمم الذين تحرسهم قدرة الله بواسطة الإيمان»، لأنها غير واردة في طي ٣، ٥، ٧ وتكسر إيقاع النصّ^{٥٥}.

لا تخلو محاولة Boismard إعادة تركيب النشيد المزعوم من إشكالية، ليس فقط من حيث أنّه يعتبر، وعن غير حقّ، تلك الأجزاء من الآيات، والتي هي في الحقيقة تندرج عضوياً ضمن هذا النصّ، إضافاتٍ من قبل كاتب الرسالة، بل بالأخصّ لأنّه، في هذا النصّ الذي يقدمه لنا Boismard كنشيد، يمكننا أن نتبين بالتأكيد إيقاعاً ما، ولكننا لا نجد فيه وزناً شعرياً أو، على الأقلّ، شيئاً ما يقنعنا بلونه الشعريّ. وفي بعض الحالات الأخر المماثلة، يجري الكلام عما يُسمّى بموازاة الأُحان وما شابه ذلك، ما ينطبق على نصوص ذات جذور يهوديّة. لا يمكننا، بالطبع هنا، أن ندعي شيئاً مماثلاً لكون النصّ، لغةً وإنشاءً، هو نصّ يونانيّ. وتاليًا، يجب أن تكون الخصائص الشعريّة يونانيّة وليست يهوديّة. وهذا ما لا

⁵⁵ Boismard, *Quatre Hymnes Baptismales*, 15... . J. Coutts, «Ephessians 1, 3-14 and 1 Peter 1, 3-12» in *NTS* (1956 / 57) 115...^{٦١}

يثبت هنا. لذا يصعب علينا قبول رأي Boismard (راجع النقد المائل الذي وجّهه Goppelt لهذا الرأي).

ولكن الإيقاع هنا واضح (٣-٥)، وحتى في الآيات اللاحقة. وهذا الإيقاع يكشف عن كاتب ذي ثقافة خطابية، وحس مرهف في استخدام تقنيّة الكلام، تلك التقنيّة التي تشكّلت في أحضان الرواقية الجديدة، وفي المحيط الذي تشكّل فيه الأسلوب الخطابيّ الآسيويّ، مع التركيز على فخامة اللغة والتعبير وعلى النبرة الكرازية. وتبرز هذه الخصائص بقوة ليس فقط هنا، بل في المقاطع اللاحقة. وهذا ما تثبت الرأي القديم القائل بأنّ رسالة بطرس الأولى، تنتمي إلى ذلك النوع الأدبيّ من الخطاب النصحيّ المدوّن، والذي نسمّيه هنا العظة المكتوبة^{٦٣}. أي أننا هنا أمام عظة موجهة إلى مؤمنين مستنيرين جديداً، أعطيت شكل رسالة. وتالياً لا بدّ من أن يرد في تعليم أسرارّي كهذا ذكرٌ للمعمودية. ولكن من دون أن يغيب عنه، حتّى هؤلاء المؤمنين على مواجهة المشاكل الخاصّة بهم، والناجمة عن النبذ الاجتماعيّ الذي كانوا يتعرّضون له في محيطهم الوثنيّ. وهكذا يحوط بتلك العناصر العماديّة - التعليميّة ذكرٌ، من حين إلى آخر، لهذا النبذ الاجتماعيّ، بينما تأخذ الآيات الأولى شكل رسالة، أي أنّها تبدأ، وبحسب التقليد المتبع، بالبركة الاعتياديّة.

(٣) نصادف استدعاءً لله في رسائل الأدب الوثنيّ^{٦٤} أيضاً، وكذلك في الرسائل اليهوديّة^{٦٥}. ولكنّ الدعاء على شكل تبريك. مقابل عطايا الله، عادة مسيحيّة بامتياز، ظهرت أولاً في رسائل العهد الجديد^{٦٦}: اعتاد بولس أن يورد الشكر بعد المقدّمة (روم - ١كور - كول - ١ و ٢ - تسلا - فل - ف) أو بعد البركة (٢كور - اف) ومرة واحدة يُدرج التمجيد مع المقدّمة (غل). من بين رسائله الرعائيّة وحدها رسالته الثانية إلى طيموثاوس تحوي شكراً، وهذا الشكر يغيب عن مجمل الرسائل العامّة، باستثناء بطرس الأولى بالطبع. الاستنتاج الذي توصل إليه Schelkle، بأنّ البركة في أدب الرسائل ابتدعها الرسول بولس، ليس له أساس من الصحة، كما يستدلّ عن ذلك بتفضيل بولس نفسه الشكر عن البركة. والأصحّ أن نرى في تبريك الله تقليداً ليتورجياً - كتابياً قديماً (Knopf،

^{٦٣} Perdelwitz, *ibid.* 16..., J.M. Nielen, *Gebet und Gottesdienst im N. Testament*, 1963, 186...

^{٦٤} «سلام من زويلوس إلى أبولونيوس... وكما حصل لي أن شفيت، أدعو الله Sarapin من أجل صحتك وسعادتك». هذا ما نقرأه في رسالة تعود إلى العام ٢٥٧ - ٢٥٨ ق.م. وقد نشرها A. Deissmann في *Licht vom Osten*, 121. كما نصادف في الرسائل الخاصّة التي نشرها Witkowski جملة تقليديّة تتكرّر مراراً: «قبل كل شيء، أتمنى أن تصحّ وأسجد كل يوم من أجلك أمام الربّ Sarapin».

^{٦٥} ٢مك ٢،١ وما يليها ١، ١١: «نشكر الله الشكر الجزيل على أنّه خلّصنا من أخطار جسميّة».

^{٦٦} هناك رسالة منحولة ذكرها إفسافيوس: 1, 34, 9: Εὐαγγελικὴ Προπαρασκευῆ: «مبارك الله الذي خلق السماء والأرض، وانتقى الإنسان الصالح من الرجل الصالح». الرسالة منحوثة من Εὐπόλεμο أحد مؤرخي الحقبة المكابيّة.

(... Selwyn, Windisch, spicq). فملكيساوق يستقبل إبراهيم بعد ظفروه وتحيريه لوط ابن أخيه ببركة مزدوجة: «مبارك أبرام من الله العليّ... وتبارك الله العليّ الذي دفع أعدائك إلى يديك» (تك ١٤، ١٩...). أمّا يثرو (Iothop) فيصرخ منذهاً من حدث تحرير الله العجائبيّ لشعبه من عبودية مصر: «تبارك الربّ الذي نجاكم من أيدي المصريين» (خر ١٨، ١٠). وعندما أبلغ داود موت نabal بارك الربّ قائلاً: «تبارك الربّ الذي انتقم لي من نabal على ما عيرني به» (١ مل ٢٥، ٣٩). وعندما عين سليمان الهيكل جاهزاً قال: «تبارك الربّ إله إسرائيل»، ثمّ يذكر كلّ التدخّلات التي حقّقها الربّ لخلاص شعبه (٣ مل ٨، ١٥...). أيّ أنّنا نرى أنّ بركة الله ترتبط دوماً بأحداث معيّنة في حياة أفراد أو، أغلب الأحيان، في حياة الأمة. وهكذا تشكّلت، رويداً رويداً، الصيغة التقليدية لذكر مجمل الأفعال الإلهية، والتي أشبع بها التاريخ الإسرائيليّ، عبر الجملة المقتضبة «تبارك الربّ إله آبائنا الذي...» (٢ عزرا ٧، ٢٧ طو ٨، ٥). ثمّ أصبحت الجملة النموذجية «تبارك الربّ الإله» جزءاً لا ينفصل عن صلوات المجمع. وهكذا فإنّ الطلبة الأولى من طلبات صلاة Schemone – esre أو أميدا (ἀμιντά)، والتي كانت تُتلى في زمن يسوع، وما تزال حتّى يومنا، في المجمع، تبدأ وتنتهي بتبريك الله: «مبارك أنت أيّها الربّ إلهنا وإله أجدادنا، إله إبراهيم وإسحق ويعقوب، أيّها الإله العظيم، والقويّ، المخيف، الإله المتعالّي، الصانع الصالحات وخالق الكلّ، أنت الذاكر لإخلاص بطاركتنا، والمرسل محرّراً لأحفادهم بمحبّة لأجل اسمك. أيّها الملك المعين المخلص والمدافع. مبارك أنت يا ربّ يا حصن إبراهيم»^{٦٦}. أخذت الكنيسة الأولى أشكال صلواتها من المجمع، وأخذت معها بالطبع، وقبل أيّ شيء آخر، تبريك الله: يشكّل النشيدان اللذان أوردهما لوقا^{٦٧} برهاناً ساطعاً على استمرار التقليد الكتابي.

إذا يبدأ بطرس عظته العمدانية ببركة الله مستعملاً التعبير الليتورجيّ المتعارف عليه. بركة الله لا تعني بالتأكيد أنّ الإنسان يقدم شيئاً لله أو أنّه يتمنّى، كما هي الحال عندما يبارك رفاقه في البشرية، بل تعني أنّه يتذكّر الهبات الإلهية ويمجد الله ويشكره. «إنّ الله في تبريكه للإنسان يُعيّنه. أمّا الإنسان فيتبريكه لله فهو، ببساطة، يرتمّ معترفاً بالعطايا الغنيّة التي أعطاهما إيّاه»^{٦٨}.

تميّز البركة، بطريقة مباشرة، شعب الله الجديد عن مثيله القديم، ذلك بأنّ المبارك هو «الله وأبو ربّنا يسوع المسيح». الفرق واضح بينها وبين البركة اليهودية: فهناك الله يعرفه

^{٦٦} النصّ بترجمته الفرنسية مأخوذ عن:

J. Bonsirven, Textes rabbiniques de deux premiers siècles chrétiens, 1955, 2...

وبترجمته الألمانية عن: ... Billerbeck 4,211...، واليونانية عن: 421 Προσευχολόγιον، اليهودي.

^{٦٧} لوقا ١، ٤٦ و ١٨، ١... حول قَدَم هذين النشيدين أنظر تفسير الآيات عند:

W. Grundmann, Das Evangelium nach Lukas, 1964, 3.

Boismard, *ibid*, 28.

الآباء وعبر الخروج والعودة من السبي، أما هنا فهو معروف عبر كشف يسوع المسيح، رب المؤمنين، الذي كشف لنا الله كآب (٢، ١). الله ليس هو فقط الآب، بل هو أيضًا إله المسيح، الأمر الذي يكشف لنا مقدار وضوح الرؤية الخريستولوجية في الكنيسة الأولى. يكمن مركز الثقل، بالتأكيد، في البعد الخلاصي لهذه الرؤية وليس في «لاهوت بدائي» ما وراثي. يسوع هو ابن الله بامتياز، رب الكنيسة (كنيستنا «ἡμῶν») والملك الأخروي الذي يجمع حوله شعب الله الجديد («Χριστός»). المؤمنون يباركون ويسجدون، بتمجيد، للآب من أجل عمل المسيح وعبر عمل المسيح. ما هو هذا العمل ولماذا يبارك الله كل الذين يعترفون بيسوع المسيح ربًا؟

هذا ما يجيبنا عنه الجزء الثاني من الآية ٣:

«ὁ κατὰ τὸ πολὺ αὐτοῦ ἔλεος ἀναγεννήσας ἡμᾶς⁶⁹ εἰς ἐλπίδα ζωσαν⁷⁰ δι' ἀναστάσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐκ νεκρῶν».

«الذي بحسب كثرة رحمته، ولدنا ثانية لرجله حي، بواسطة قيامة يسوع المسيح من بين الأموات».

يبارك المؤمنون الله ويمجدونه، لأنه لم يكتف بكشف نفسه كـ«أب لربنا يسوع المسيح» بل أيضًا «ولدنا ثانية». الأبوة الطبيعية لله تنحصر بيسوع المسيح، ولكن محبته سعت إلى أن تشمل العائلة الإلهية كل المؤمنين عبر إعادة الولادة.

منذ ظهور المدرسة التفسيرية المسماة مدرسة النقد التاريخي - Historisch - Kritische Methode وحتى يومنا هذا، يدعي البعض، في ما خص هذه النقطة، أن لدينا تأثيرًا مباشرًا لمفاهيم أو لتعابير مأخوذة من الديانات السرية، على الفكر المسيحي الخاص بموضوع إعادة ولادة المؤمن بواسطة المعمودية^{٦٩}. التقارب في الأفكار قائم على التعابير ذاتها، والتي أظهرها مؤيدو هذه النظرية. فلنلق نظرة على العبارات المتوازية التي عرضها لنا Knopf، وغيره من أتباع مدرسة النقد التاريخي، والتي بواسطتها أسسوا نظريتهم حول ارتباط رسالة بطرس الأولى بلغة الديانات السرية في ذلك العصر. في النص المسمى

^{٦٩} تغيب عبارة «ἡμᾶς» عن المخطوط P72.

^{٧٠} لدينا عبارة «ζωσαν» في بعض المخطوطات ذات الحرف الصغير.

R. Reitzenstein, *Die Hellenistische Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen*, 1927 [1966], 262... F. Büchsel, K.H. Rengstorff, «γεννάω» in *ThWNT* 1,663..., J. Dey, Πάλυγενεσία. *Ein Beitrag zur Klärung der religionsgeschichtlichen Bedeutung von Tit 3,5* (NTA 17,5), 1937, E. Sjöberg, «Wiedergeburt und Neuschöpfung» in *StTh* 4 (1951/52) 44..., J. Schreiner, «Geburt und Leben in biblischer Sicht» in *Bul* 7 (1996), 127..., Pesdelwitz. *Ibid*, 42..., Γ. Γαλιτη, Ἡ πρὸς Τίτον ἐπιστολή τοῦ ἀποστόλου Παύλου, 1978 στὸ 3,5.

«ليتورجيا ميثرا» والذي نشره Dietrich^{٧٢}، وبحسب ما أكده Reitzenstein «يتناوب كل من الفعلين: μεταγεννᾶσθαι, ἀναγεννᾶσθαι - يلد من جديد»، لأنهما عبارتان مخصّصتان للغة المقدّسة، وكذلك العبارة المرادفة «παλιγγενεσία - إعادة الولادة»^{٧٣}. ولكن، من السهل جدًا أن يتأكد أحدنا أنّ فعل ἀναγεννᾶσθαι غائب كليًا عن جدول الكلمات المستعملة في «الليتورجيا»، لأنها لا ترد حتّى ولو لمرة واحدة في النصّ! ترد مرتين عبارة μεταγεννᾶσθαι ولكنها ترد أيضًا بشكل مريب، الأولى في المخطوط بعبارة «μεταγεννηθῶ» حيث يصحّحها الناشر. الجملة هي على الشكل التالي: «حتّى أولد μεταγεν(ν)ηθῶ من جديد بلمحة... وينفخ في الروح المقدّس» (PMG IV, ٤٨٨...). في المرة الثانية ترد هذه العبارة في الدعاء الموجه من الساحر إلى «الإله الأحداث، الجميل الوجه، ذي الشعر الناري، المعتمر إكليلاً نارياً مع قميص أبيض ورداء أحمر»، والذي يجب أن يُقبَل «بقبلة نارية». يرد في هذا الدعاء: «سلام أيها الربّ، العظيم القوّة، العظيم السلطنة، الملك الأعظم بين الآلهة، أيها الشمس، سيّد السماء والأرض، إله الآلهة، لك تليق الحياة والقوّة، أيها الربّ، إن راق لك، أعلم الإله العظيم عني، هذا الإله الذي ولدك γεννήσαντι وأبدعك، أيّ إنسان أنا، فلان ابن فلان، الحاصل من رحم فلانة الفاني ومن مُصالّة نُظفِيّة، واليوم بعد أن أعيدت ولادتي με(τα)γεννηθέντος، اجعلني من هذه الساعة، من بين الربوات الكثيرة، خالدًا على حسب رغبة الإله الفائق الصلاح، حتّى أستحقّ السجود لك والتضرّع إليك على قدر القوّة البشريّة... بعد أقواله هذه، سيأتي من فلك النجوم ويراها يتمشى عليه كما على طريق. أمّا أنت فحلّق واصرخ وأسلمه الروح بأكمله، حرّك الأحشاء واصرخ وقبّل التعاويذ وقبّل أولاً لمن هو عن اليمين: أحرسني.. عند هذه الأقوال سبعين أبواباً مشرّعة وسبع عذارى قادمات من العمق لها أوجه كالأفاعي. هذه تُسمّى آلهة أقدار السماء». (Les fortunes du ciel) (PMG IV, ٦٤٠ - ٥٥٥). من الواضح أنّه في هذا النصّ السحريّ لا «تسيطر مفاهيم الموت وإعادة الخلق» كما يدعي Knopf، بل المسعى النمطيّ (Typique) في الطقوس السحريّة، والتي عبرها يسعى الساحر، مقيم الطقس، للسيطرة على القوى الكونيّة. فما هي العلاقة التي يمكن أن تكون بين عالم الأرواح الغريب والمظلم، عالم الأدعية السحريّة المبهمة من جهة، وإعادة الولادة الواردة في هذه الآية. لن يكون الجواب خافيًا على كلّ قارئ واع مفكّر، لا يتأثر بالأحكام العشوائيّة، بل يبحث بنفسه النصوص بعين ناقلة. وحتّى لا تتعب القارئ بنصوص آخر،

^{٧٢} A. Dietrich, Eine Mithrasliturgie³ 1923 (مع اجتهاد وإضافات وضعها O. Weinreich) [1966]. النصّ ليس هو بالتأكيد «ليتورجيا ميثرا»، بل مقطع من المخطوط الباريسيّ السحريّ الكبير. أنظر: K. Preisendanz - A. Henrichs, Papyri Magicae Graecae² 1973, 64... (نصّ الليتورجيا هو الأسطر ٤٧٥ - ٨٣٤ من P IV أي من Par. Bibl. Nat. Supl. gr. 574, f. 7r - 10v.

نكتفي بعرض الاستنتاج الذي توصل إليه Büchsel الباحث في هذا الموضوع: «عادة يُزعم أنّ كلمة «ἀναγεννάω» - ألد من جديد - تأتي من قاموس الديانات السريّة. ولكن هذا الفعل يرد في لغة الديانات السريّة في جملة واحدة فقط عند سالوستيوس (Σαλλούστιος) وتعود إلى حقبة ما بعد العهد الجديد في (De Deis 4 (8, 24 NOCK) في وصف للأسرار: يُعطى لهم الحليب غذاءً كمولودين من جديد «ἀναγεννωμένων». ولأنّ reatus مرتبطة بالـ tauroboliatium وبأسرار إسيذا (Ἰσιδα) عند Apollonio Met. XI 21، يمكن القول إنّ عبارة ἀναγεννωμένων الواردة عند سالوستيوس قد أخذت من تقليدٍ مدوّن سابق يعود إلى حقبة ما قبل المسيح (...). ولكن، في النصّ المسّمى سرّاً إعادة الولادة في CorpHerm XIV لا نجد فعل ἀναγεννᾶν - يلد من جديد - إذا عدنا إلى الأدب المخطوطي. وجود هذا الفعل في هذا النصّ هو نتيجة تصحيح قام به كل من Scott و Reitzenstein, Poimandres 339,11. وفي الأساس ليس هنا من داع لهذا التصحيح طالما أنّ هذه الكلمة لم ترد على الأقل ولو لمرة واحدة فيه، بل ترد كلمة الفعل ἀναγεννάω - وُلِدَ - ... يبدو واضحاً جداً أنّ Reitzenstein وعبره Scott قد انحرفا في تصحيحهما المزعوم إلى لغة العهد الجديد. هذا المثل تعليمي جداً لنا، حول كيف تولد، في بعض الأحيان، العناصر التي يتكوّن منها التفسير النقديّ - التاريخي للعهد الجديد»^{٧٤}. ونصل إلى استنتاج بسيط: لغويّاً، كلمة ἀναγέννησις - إعادة الولادة - لم تأت من الديانات السريّة.

يبقى لنا أن نرى إنّ كان هناك، عدا اللغة، تقارب من حيث المفاهيم. يستقي Knopf، مستشهداً بـ Frazer^{٧٥}، أسس التفسير النقديّ - التاريخي من الديانات الطبيعيّة، حيث إنّ مختلف طقوس الانتساب إلى الجماعة، في هذه الديانات الطبيعيّة، تعبّر عن نوع من موت وقيامه، يُعبّر بهما الإنسان الذي يتمكن من ارتقاء درجة أعلى فيها. وتعتبر الديانات السريّة، خلال حقبة ولادة المسيحيّة، الأكثر تعبيراً عن هذا الشوق الروحيّ الإنسانيّ الشامل، الذي يعود إلى أقدم العصور، «حيث تبرز، عبر صلواتهم ولغتهم، صورة الموت والعودة إلى الحياة». ويُعبّر عن هذا في أسطورة أحد الأبطال القدماء، أو أحد الآلهة خلال الحقبة الهلنستيّة، والذي يموت ثمّ يبعث «قائداً ومثالاً لمؤمنيه». ولأنّ أوزيريس وآتيس وأودونيس يموتون ثمّ يُبعثون أحياء، لذا سيشاركهم كل من تلقى أسرارهم في هذه الولادة الثانية والحياة الجديدة.

لن نتطرّق هنا إلى تفاصيل هذا النمط النقديّ - التاريخي، ولا إلى الإشكالات

^{٧٤} ThWNT 1,671...

^{٧٥} The Golden Bough 3,422 - 446.

التاريخية والأدبية المرتبطة بتقويم المصادر.^{٧٦} فقد سبق للقارئ أن اتخذ فكرةً عن كيفية عرض العبارات المتوازية، على الأقل في بعض الحالات (راجع ص ٧٧ - ٧٨ - ٧٩ - ٨٠). عموماً لا بد لنا من أن نلاحظ ما يلي: يوجد من دون أي شك، بعض التشابه في اللغة والنمط، والذي يمكن الإقرار به عبر الروح النقدية والتفكير الرصين: فصل بين المؤمنين وغير العارفين، تشابه في المظاهر الاحتفالية في حالات كهنة، سيكون هناك إما استقراض من قبل الديانات السرية من الديانة المسيحية (كما هي الحال في بيان تراتبية الكهنوت الوثني خلال القرن الرابع الميلادي، وفي أعياد KIVELIS) Kuβέλης في فترة الاعتدال الربيعي كتقليد لعيد الفصح) أو استعمال من قبل البشارة المسيحية لعبارات ورموز وثنية مع إعطائها مضموناً جديداً. وكما لاحظ، بحق، Prümm أنه «هنا يمكننا أن نتكلم لا على هليانة المسيحية بل عن مسحة اهلينية»^{٧٧}. كما أن التشابه أقل بكثير من الفروقات الجوهرية والجزرية بينهما: فإذا اكتفينا بموضوع إعادة الولادة فالفروقات مهمة جداً: لا ترتبط إعادة الولادة في المسيحية، عبر المعمودية، بأسطورة ما، بل بشخص يسوع المسيح التاريخي، بموته على الصليب وقيامته، كأحداث تاريخية مشهود لها. كما أن ارتباط إعادة الولادة بالمعمودية، كطقس غسل، لا نصادفه في الأسرار الوثنية، بل نجد، بدلاً منه، اشتراكاً رمزياً للمؤمن بالذبائح والتطهيرات، وطقوس من نوع آخر. ونصادف هنا أيضاً اختلافاً آخر: يشارك المسيحي فعلاً في حياة المسيح الجديدة، بينما يبقى الوثني ضمن الرمز والمشابهة مع بطل أو إله أسطوري. كما أن السر المسيحي هو فعل رسمي للكنيسة يعرفه الجميع، بينما يبقى الطقس الوثني مخفياً، فردياً ولا علاقة له بحياة المريد العامة. أخيراً، تشكل إعادة الولادة بالمعمودية نقطة انطلاق لتغيير خلقي -خلق جديد وممارسة خلقية جديدة- بينما يتصف الطقس في الأسرار الوثنية بتأثير سحري، من دون أن يتطلب ذلك أي تبديل في سلوك أتباعه.

استنتاجنا واضح: لا يمكننا الكلام، بهذا القدر من البساطة، على ارتباط المسيحية بالديانات الأسرارية الوثنية، كما كانت الحال قبل خمسين سنة، وكما يستمر بعض محاربي الكنيسة في ادعاءاتهم النابعة من الجهل وسوء الظن. المسيحية تعبير عن حياة جديدة،

^{٧٦} من المراجع الغنية التي تقدمت هذه الأفكار نختار المجموعة التالية:

Π. Τριπέλα, Μυστηριακαὶ Θρησκευτικὰ καὶ Χριστιανισμὸς, 1932, Ν. Ματσούκα, Ὁ χαρακτήρ τῆς ἀθανασίας κατὰ τὴν Κ. Διαθήκην ἐν σχέσει πρὸς τὰς ἀντιλήψεις τῶν ἐλληνιστικῶν μυστηρίων, 1965, Dey *ibid*, K. Prümm, *Der christliche Glaube und die altheidnische Welt*, 1935, K. Prümm, *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt*, 1954, A. Festugière, *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, 1922, Β. Στογιάννος, Ἡ ἀνάστασις τῶν νεκρῶν, 1977, 68... σημ 1.

Prümm, *Religionsgeschichtliches Handbuch*, 328. F. Cumont, *Die orientalischen Religionen*, ^{٧٧} 1931, 208...

يدعى إليها الإنسان انطلاقاً من تدخّل إلهيّ تجديديّ للكون وللإنسان، ثمّ بتجسّد الابن. هذا العيش الجديد، هذه الخبرة الكنسيّة يعبر عنها بطرس الرسول، عندما يبارك الله الذي ولدنا من جديد «بحسب كثرة رحمته - κατά τὸ πολὺ αὐτοῦ ἔλεος».

يشير ذكر رحمة الله، أعني رأفته ومحبّته التي لا تُحصى للإنسان، إلى الاتجاه الذي يجب أن نسلكه، في بحثنا عن الفرضيات والمدلولات اللاهوتيّة لفكرة إعادة الولادة: أي إلى العهد القديم وإلى كرازة يسوع. في المزمور الخمسين، المستوحى من الحاجة الملحة لدى الإنسان إلى اللجوء إلى الرأفة الإلهيّة، نصادف أيضاً طلب إعادة الولادة، خلق جديد للكيان، في الآية ١٢:

«قلباً نقيّاً أخلق (κτίσον) في يا الله،

وروحاً مستقيماً جدّد (ἐγκαίνισον) في أحشائي».

يعبر استعمال فعل bara العبريّ (خلق) من قبل الكاتب، بوضوح على ارتباط تجديد الإنسان، بما فيه أعماقه الداخليّة، بفعل من الله ماثل لفعل خلق العالم.^{٧٨} نجد عند كبار الأنبياء أنّ لطلب تجديد الإنسان صلةً مباشرةً بتدخّل جديد متوقّع لله في التاريخ، حيث سيخلق عهداً جديداً (إر ٣٨، ٣١. حز ٣٦، ٢٥. أش ٥٥، ٣) من جهة أخرى، يتحدّث الحاخامات عن إعادة ولادة سيخضع لها العالم الوثنيّ عند اهتدائه إلى الديانة التوحيدية: «إنّ مهتدياً يعود إلى اليهوديّة هو أشبه بطفل جديد» (b. *Jebamoth* 22a). وأيضاً في نشيد جماعة قمران ٣، ١٩-٢٣ كلامٌ على تغيير شامل للإنسان، على قيامة من عالم الجحيم وانعتاق من أضراره، من طريق دخول جماعة القديسين. ويقول Goppelt إنّ هناك علاقة مباشرة بين ١ بط ٣، ١ والوعي الذاتيّ autoconscience عند الآسيين. ولكننا نعتقد أنّه يبالغ في هذا الأمر، لأنّ النصّ المذكور لا يخرج عن نطاق ما نعرفه من المحيط اليهوديّ العام. كما تشكل إعادة ولادة الإنسان حيّزاً جوهرياً من كرازة يسوع، وهذا ما يظهر لنا، إن من ناحية التطرّق إلى إعادة الولادة «παλιγγενεσία» كإحدى ملامح الدهر الجديد (متّى ١٩، ٢٨) وإلى الولادة من علّ «γεννηθῆναι ἄνωθεν» كما وردت في الحوار مع نيقوذيموس (يو ٣)، أو من ناحية مجموعة من أقواله (مر ١٠، ١٤ وما يليها)، والتي تُفسّح بالجال أمام مفهوم إعادة الولادة.

لكنّ المنطلق الجوهريّ لإعادة الولادة هو المعموديّة، كمشاركة أسرارية للمؤمن في موت المسيح وقيامته، كما يتبيّن لنا بوضوح عبر بقية الجملة «بواسطة قيامة يسوع المسيح من بين الأموات». هذا الترابط ذاته بين إعادة الولادة والمعموديّة، بين الحياة الجديدة

Δ. Λόικου, 'Ο Εξάφαλος και ὁ Ψαλμὸς Ν', 1967. στὸ στίχο. ^{٧٨}

G.von Rad, *theologie des Alten Testaments*, 2, 1965, 278. ^{٧٩}

والقيامة، نَجده في مجمل نصوص العهد الجديد التي تتطرق إلى هذا الموضوع (روم ٦، ٢ وما يليها. ايو ٥، ١ وما يليها. يو ٥، ٥ وما يليها). نحن أمام خبرة مسيحية متوارثة ومتراطة مع ممارسة عمادية، تعبر عن المخراط في عالم جديد افتتحه المسيح بقيامته. وهكذا يذكر بطرس المؤمنين، في جملة واحدة، بالمنطلق التاريخي لإعادة الولادة (قيامة المسيح)، بأهميتها بالنسبة إلى المؤمن (إعادة الولادة تعني حياة جديدة متميزة عن أي وجهة نظر أخرى)، مبدأ هذا الحدث الخلاصي (رحمة الله الغزيرة) وبالهدف الأخير (الرجاء الحي). إعادة الولادة هي عبور الإنسان من الفساد والخطيئة إلى عدم الفساد والشركة مع الله. ويتحقق هذا الأمر في اتحاد الكلمة بالطبيعة البشرية، كما يقول الآباء خلال تأملهم بمجمل عمل المسيح الخلاصي. إعادة الولادة، في معناها الأخير، هي التشبه بالمسيح، لهذا فسّر إيكومانيوس عبارة «ἀναγεννήσας - ولدنا ثانية» بعبارة «μεταποιήσας - حولنا». ولنلاحظ أن مراد إعادة الولادة هو إلى رحمة الله، الذي يتغاضى عن الضعف البشري، وبدلاً من أن يدين الإنسان الخاطيء يخلصه.

إعادة الولادة بالعمودية تتم «εἰς ἐλπίδα ζωσαν - برجاه حي». هذه العبارة هنا بيانة، ليس فقط في ما خص طبيعة العمودية، بل من حيث مجمل الوجود المسيحي في العالم الحاضر، كما يعرضه لنا الكاتب القديس. فالوجود المسيحي لا يتغير سحرًا أو فيزيوقراطيًا. فالمؤمن يولد من جديد بالعمودية ولكن من أجل هدف محدد، وهذا الهدف هو الذي يحدد وجوده: الرجاء. البعد المستقبلي لهذه العبارة يقصي، من جهة، الميول الحماسية عند الهراطقة كما هي الحال في «أن القيامة قد أتت» (٢ طيم ٢، ١٨)، ويوضح، من جهة أخرى، أن المسيحية تتحدّد، كيانياً وخلقياً، من منظور مستقبلي. فيقول بطرس بكلمة واحدة ما شدّد عليه بولس الرسول في كول ٣، ٣: «لأنكم قد متم وحياتكم محتجة مع المسيح في الله. فإذا ظهر المسيح الذي هو حياتكم، تظهرون أنتم أيضاً عندئذٍ معه في المجد». المستقبل إلى جانب الله، التشبه بالمسيح في الدهر الجديد، إتمام إعادة بناء الكون وإعادة خلق الإنسان، هذه كلها تشكل مضمون الرجاء المسيحي. يقبل المؤمن هذا الرجاء كعطية إلهية مجانية خلال العمودية. هذا المنظور المستقبلي يُخصب الحاضر: يشدّد المؤمن في أوقات التجارب، يمنحه الإحساس بالغرابة في هذا العالم، يجعله يتطلع إلى رفاقه في البشرية بمنظار مختلف. عبر منظار الرجاء، يتخذ الماضي معناه الحاضر: يتطلع إلى الاستعداد للتغيير من ضمن مخطط التدبير الإلهي لخلاص العالم، مُبيناً له معنى المسيرة التاريخية وهدفها. باختصار، الرجاء هو المنظور الأخرى لتعليم الكنيسة الخلاصي.

للعهد القديم، بالتأكيد، منظورٌ أخرى أيضاً ولكن مع فارق: الكلّ فيه منقول إلى المستقبل، وبسهولة يمكن للإنسان أن يسقط في تجربة الرويويين، أي أن يحدّد بنفسه زمان اكتمال مخطط الله ومكانه. لذا ينعت بطرس الرجاء «بالحيّ - ζωσαν» ويربطه بقيامة

المسيح كحدث مشهود له تاريخيًا. رجاء المؤمنين حيّ، لأنّه يصدر عن قيامة المسيح الحاملة الحياة، ويستند إلى الإله المعطي الحياة. فالمسيحيّ، إذ لديه دليل ملموس للدهر المستقبليّ، أي قيامة المسيح من بين الأموات والمشهود لها، فهو على يقين تامّ باكتمال ما تبقى من الرجاء المنتظر. فكما قام المسيح، سيقوم هو أيضًا، وهذا يكفيه ليكون رجاؤه أكيدًا، ويحفظه من سقطات الرؤيويين ذوي الميول الألفيّة. وقد فسّر إيكومانيوس، بشكل رائع، معنى هذه العبارة: «الرجاء ليس كرجاء موسى في سُكنى أرض كنعان، والذي هو رجاء فإن أُعطي لمائتين، بل هو رجاء حيّ. من أين له هذه الحياة؟ من يسوع المسيح الناهض من بين الأموات».

٤) يُحدّد مضمون الرجاء بوضوح أكثر في الآية ٤ التي تعرض لنا، عبر تبيان الهدف، الوجه الموضوعي لإعادة الولادة (Knoph):

«εἰς κληρονομίαν ἄφθαρτον καὶ ἀμίαντον καὶ ἀμάραντον, τετηρημένην ἐν οὐρανοῖς εἰς ὑμᾶς»

«الميراث غير فاسد ولا رجس ولا ذابل محفوظ لكم في السماوات».

يرتبط الهدف النهائي لإعادة الولادة المسيحية بوضوح معروفة في العهد القديم، وفي الوقت عينه، يمكن تمييزها عن التفسير الرؤيويّ المحرّف ذي الأبعاد الألفيّة. الرجاء الحيّ هو «الميراث» الذي ينتظره المؤمنون، بعد أن غدا الله أبًا لهم عبر تجسّد الابن. نحن أمام ثروة أبويّة سيرتها الأبناء على حسب إرادة الأب (Patrimonium)، ولسنا أمام قرعة أُجريت لتوزيع إرث غريب (hereditas)، كما نوّه كلٌّ من Bigg و Hort. نحن نعرف، عبر العهد القديم، أنّ «الميراث» كان أرض كنعان (تك ١٢، ٧. تث ٩، ٥. يش ٢٢، ١٩)، أرض الله مالكتها ويعد بإعطائها لأحفاد إبراهيم^٨. لم يكن التحقيق التاريخيّ، للوعد الإلهيّ بسُكنى الشعب في الأرض المقدّسة، مريحًا وأكيدًا. فلحروب، والنفي، والاستعباد والمشقات الكبيرة، جعلت مطابقة الوعد مع كنعان التاريخيّ أمرًا مشكوكًا به. لذا فإنّ مفهوم الميراث، في حقبة ما بعد الأسر البابليّ، اتخذ بعدًا جديدًا، إن من الناحية التاريخيّة أو من الناحية النوعيّة: غدا الميراث خيرًا أخروئيًا، وتماهى مع الحقبة المسيانيّة، ومع ملكوت الله الموجود مسبقًا في السماء. (أنظر: أش ٥٧، ٦. دا ١٢، ١٣. مز ٣٦. أخنوخ ٤٠، ٩، ٥، ٧. اليوبيلات ٣٣، ١٨... و: b. Sanh 10,1. Qid 1,10. Sota 7b. Eγχειρίδιον Πειθαρχίας 9,6. وكتاب الطاعة: 11,7...).

F. Dreyfus, "Le thème de l'Héritage dans l'A.T." in *RScPhTh* 1958, 3..., J. Hermann- W. ^٨ Foerster, "κλήρος κλπ." in *ThWNT* 4,598...

الحياة الأبدية، على ملكوت الله كحقيقة روحية (متى ٥، ٥. مر ١٠، ١٧. أع ٢٠، ٣٢. روم ٨، ١٧. غل ٤، ٧. كول ٣، ٢٤). يستعمل الرسول بطرس، هنا أيضاً، العبارة بهذا المعنى، مشدداً في الوقت عينه على:

١- الميراث لا يُعْتَصَب من قبل الإنسان بل يُمنَح من قِبَل رحمة الله الكبيرة بإعادة الولادة.^{٨١}

٢- الميراث الذي يتذوّقه المؤمن مسبقاً في حياته داخل الكنيسة هو ذو ميزة روحية، أي أنه شركة لا تنفصم مع الله ومع الإخوة.

تشددّ النعوت الثلاثة الواردة بعد كلمة ميراث «ἀφθαρτον - غير فاسدة، ἀμίαντον - غير رجس، ἀμάραντον - غير ذابل»، على هذه الفكرة الأخيرة ويتميز عبرها الميراث الأخروي عن الخبرة الأرضية لكنعان، أرض الميعاد. لا يخضع ميراث العالم الجديد للفساد، كما هي حال الثروات الأرضية الزائلة. لا تلوّثها أدناس طقسية وخلقية كما كان يحدث في فلسطين. لا يخضع جمالها وحيويتها لقواعد الذبول الفيزيولوجي كتلك التي نراها تفعل فعلها، اضمحلالاً لكل ما هو جميل في الأرض. عبر هذه النعوت الثلاثة السلبية والمتداولة في أدب الحكمة (حك ١٢، ١. ٤، ٢. ٦، ١٢^{٨٢})، حيث يستخدمها النقد الفلسفي الهليني ضمن إطار مواجهة التصورات الدينية (Schelkle)، يتبع بطرس النهج التنزيهي Apophatique، ليبعد كل محاولة تفسير منحرف للملكوت الله قائم على مفاهيم ألقية^{٨٣} أو كونقراطية^{٨٤} (cosmocratique). فمن أجل صيانة القراء من خطر مثل هذا التفسير المادي للملكوت، يشددّ بطرس على أنّ الميراث «محموظ في السماوات - τετηρημένην ἐν οὐρανοῖς» بقرب الله. «إذا كان الميراث في السماوات، فإنّ الإصلاح الألفي في الأرض خرافة»، يقول ثيوفيلاكْتوس. الموصي بالميراث يحرسه بعناية إلى جانبه، حتى الساعة التي سيصبح فيها ملكاً لأولاده، وهذه الساعة قد سبق وحددها المخطط الإلهي

^{٨١} نعتقد أنّ قول Spicq، إنّ هذه الآية طابعاً دفاعياً ضدّ بلاجيوس، مبالغ فيه.

^{٨٢} لحظ Selwyn وجود صفات سالبة في اللغة الفلسفية. راجع: Ψ. Πλάτων, Ἀξίολος 370 D حيث يقول: «لأنه هناك سيغادر السجن وحيداً، وسيكون حيث كل شيء غير مؤلم وغير متحسر وغير عاجز». راجع أيضاً: Σοφοκλῆ, Ἀντιγόνη. 1071.

^{٨٣} راجع الفكر الألفي الكونقراطي Cosmiocratique لـ Παπῖα عند إيريناوس: 2: 5,33 Ἐλεγχος.

^{٨٤} يتطرق Perdelwitz، ibid، 49 إلى هذه النعوت الثلاثة في حديثه عن مريدي الديانات السريّة الوثنية ولكن بطريقة هجومية: عدم الفساد مقابل إعادة التعليم كل عشرين سنة، غير الرجس في المعمودية في تعارض مع النضح بدم النيران، وغير الذابل في مقابل الإكليل المصنوع من زهور الطبيعة، والتي كان يصنعها المريدون على رؤوسهم خلال الطقوس. وتبدو هذه التلميحات مبالغاً فيها وهي غير مقنعة من جهة أسسها التاريخية، كما لاحظنا في حديثنا عن العلاقة بين المعمودية وتلقين الأسرار.

من أجل اكتمال خلاص العالم. يحرس^{٨٥} الله الميراث المعدّ منذ الدهور، إلى حين حلول الساعة الأخيرة، ساعة وَصَّعَها تحت إمرة أبنائه بحسب النعمة. هذه الفكرة واردة في التقليد اليهودي: «سبعة أشياء هي أقدم من العالم بـ ٢٠٠٠ سنة: التوراة، عرش القُدّوس، جَنَّة عدن، جهنم: (ἡ Γέεννα = Gehenne)، التوبة، الهيكل العلويّ واسم مسيّا»^{٨٦}. الحديث عن مسيّا تقول الجماعة اليهودية المشخصنة: «نودّ أن نرافقك، أيها الملك مسيّا، وأن نقودك إلى القدس السماويّ... هناك سنأكل عشاء ليببائان، ونشرب الخمر العتيقة المحفوظة في عناقيله، منذ أن خلق العالم، وسنأكل الرمان والثمار التي سبقت فأعدت للأبرار في جَنَّة عدن»^{٨٧}. ويبدو واضحًا من جهة، ربط الجَنَّة بصور مادّيّة، وهذه ليست الحالة الوحيدة في الأدب اليهودي^{٨٨}، ومن جهة أخرى التباين مع ما ورد في العهد الجديد، حيث يُقصد بعبارات ميراث - فردوس - ملكوت - أو أيّ اسم آخر، الحياة بقرب الله (يو ١٤، ٢)، الكنز الروحيّ السماويّ (لو ١٢، ٣٣ كما يقول Selwyn)، الشركة مع الله. كما أنّ سوء التفسير لم يغب بالتأكيد عن تاريخ الكنيسة، إن من حيث طبيعة الميراث، أو من حيث زمن تسليمه. فالإنسان يميل نحو الوثنيّة لأنه يجد راحة نفسيّة كبرى تجاه أعمال يديه، لكونها تنبع من رغائبه الدفينة. فيحيا هكذا في إحساس كاذب بأخرويّة حاضرة حينًا، ويحدّد حينًا آخر، أوقات مجيء الملكوت، بحسب ما تتطلّبه رغبته الجالحة بالانعتاق من مشقّات هذا العالم. ثمّ يسير، أليّا كان أو متعملاً أو ملحدًا، على خطى آدم، الذي سعى لغزو الحياة وحده، مخالفاً الأوامر الإلهية، فكانت النتيجة أنّه صادف الموت وغزاه.

الميراث يحفظه الله «في السماوات»^{٨٩} «ἐν οὐρανοῖς» «لكم - εἰς ὑμᾶς»^{٩٠}، أي إلى كلّ مؤمن كنيسته المسيح. يبدو هنا التركيز واضحًا على الهبة الشرفيّة المميّزة والعبور إلى الآية التالية. فبطرس ينتقل من بحث مفهوم الخلاص، ضمن أطر التدبير الإلهي، ليعالج مشاكل الكنيسة في الحاضر، ولكن دائمًا ضمن الأطر اللاهوتيّة ذاتها، لأننا لا نستطيع أن نتوصّل إلى فكر سليم وفعل مستقيم، إلا عبر تقويم لاهوتيّ صحيح للأوضاع الراهنة.

^{٨٥} الفعل المُستعمل هنا (τετηρημένην) τηρῶ له هذا المعنى الحصريّ. راجع: 2, (1) Ἰσοκράτη, Πρὸς Δημόνικον. حيث يقول: «يُحفظ أو يحرس كل ما هو للفكر أكثر مما يحرس صناديق الأموال, Ἀξίολοχος 371a, Π. Πλάτωνα, 10, 2.

^{٨٦} مدارش حول المزمور ٩٠ § ١٢ (196a) عند: Billerbeck 1,974

^{٨٧} ترغوم حول النشيد ٨, ٢ عند: Billerbeck 1,983

^{٨٨} أخنوخ ٨, ٠٠١, و Sifre حول تث 1, 10 § ١٠ (67a) عند: ... Billerbeck 4,1137. ويمكن أن نستخلص بسهولة أن الصور المادّيّة لم تغب البتّة عن الأدب الرؤيويّ اليهوديّ.

^{٨٩} هذا التعبير يهودي لأنّ العالم الهلينيّ يستعمل عبارة السماء بالفرد. أنظر: Blass - Debrunner \$ThWNT 5,479 141,1 and σημ. 2 (Traub).

المخطوط السينائيّ يصحّح هذه العبارة ويضعها بالفرد «ἐν οὐρανῷ» بحسب التعبير اللغويّ الهلينيّ.

^{٩٠} لا نجد لعبارة «ἡμᾶρ» في Textus receptus شواهد كافية، لذا لم ترد في طبعة البطريركيّة المسكونيّة.

٥) الامتياز الذي حصل عليه المؤمنون والمعبر عنه بـ «εἰς ὑμᾶς - لكم»، يتوسّع فيه بطرس في هذه الآية ٥:

«τοὺς ἐν δυνάμει θεοῦ φρουρουμένους διὰ πίστεως εἰς σωτηρίαν ἀποκαλυφθῆναι ἐν καιρῷ ἐσχάτῳ»
«أنتم المحروسون بقدرة الله بواسطة الإيمان لخلاص سينكشف في اليوم الأخير».

يصف بطرس بألوان زاهية، حاضر المؤمنين ومستقبلهم، مزودًا إيّاهم بالشجاعة لمواجهة آلام العالم الحاضر وتجاربه، ومذكّرًا إيّاهم بأنّ الإله القدير هو إلى جانبهم خلال كلّ هذه الأوقات الحرجة. «مشيرًا بذلك إلى ضرورة الصبر على الألم، الألم في سبيل الكرازة، فالمكافأة هي رفيقة العرق»، كما علّق الشارح القديم (Cramer).

عبر تورية (Calembour) عبارتين مترادفتين في المعنى ومتقاربتين في اللفظ مأخوذتين من القاموس العسكريّ (φρουρῶ - τηρῶ - حفظ - حرس)، يتابع بطرس عرضه المتعلق بالمستفيدين من الميراث. الصورة هنا شبيهة بمدينة تحرسها قوات عسكرية، حتّى لا تتعرّض لخطر حصار مفاجئ من الأعداء. تذكرنا هذه الصورة بقول المزامير: «إن لم يحرس الربّ المدينة، فباطلاً يسهر الحارس» (مز ١٢٦، ١)، أو نشيد داود ٢ ملو ٢٢، ٣: «الله حارسي وبه أعتصم، المدافع عني وقرن خلاصي». عبر صورة هذه الآية، المدينة هي الكنيسة، جماعة المؤمنين، والحارس في وجه قوى الظلمة التي تهددها بتجارب واضطهادات هو «قدرة الله»، (عبارة «قدرة الله» تشير إلى الوسيلة، إلى طريقة الحراسة). قدرة الله هي الإله القدير، الشديد والقويّ الذي يشكل المعسكر الحارس. لم يكتفِ الله بتقديم الميراث والحفاظ عليه، بل يهتمّ أيضًا بالحفاظ على أمن الكنيسة التي سبق وأعدّها لهذا الميراث. هذه الحماية ضرورية في وجه خطر «الأسد الزائر» (٥، ٨)، الشيطان الذي يسعى لإبادة المختارين (Knopf). فالإله القويّ يحرس الكنيسة بفعالية (بواسطة الإيمان: διὰ πίστεως). الإيمان هنا لا يعني ثقة البشر بالله على حسب ما جاء في عب ١١ (ترامبلاس، Bigg وغيرهم)، بل تعني في الأساس صدقيّة الله في وعده، تاليًا قبول هذا العهد من قبل الإنسان. المهمّ هنا هو أنّ الله يحرس المدينة، ولا يدع قوات الجحيم تسود عليها (متّى ١٦، ١٨). ما هو ضروريّ لكلّ سكّان هذه المدينة، المهتدة من الخارج، هو أن يكتثوا فيها، لئلاّ يقعوا في الفخاخ التي نصبها العدو لهم حول هذه المدينة. بعبارة أخرى، صدقيّة الله في وعده واهتمامه في الحفاظ على المؤمنين في الكنيسة، هذه كلّها تفترض ثبات الإنسان في موضع حضور القوّة الإلهيّة. هدف حراسة المؤمنين من قبل الإله القدير هو «الخلاص - σωτηρία». عبارة «εἰς σωτηρίαν - موازية لعبارة «الميراث - κληρονομίαν» في الآية

السابقة. إنهما يعبران عن أمر واحد، مع فارق بسيط في أن لعبارة خلاص ميزة سلبية أكثر (Knopf). وتستعمل عبارة الخلاص بشكل واسع في كل من العالم الوثني والعهد القديم^{٩١}. الخلاص عند الأقدمين هو الانعتاق من خطر أو دمار مباشر، ويكون عادة عبر تدخل قوى إلهية، لذا تسمى هذه القوى «مخلصون - σωτήρες»^{٩٢}. الخلاص أيضاً هو صون شيء ما أو ميزة جوهرية عند الإنسان. إبيكتيتوس Epictite يركز على أن الإنسان يُخلص عندما يحافظ على تمايزه النوعي عن الحيوان «إذا خلصت لديه وبقيت محصنة ولم تُفسد عنده الحشمة وكذلك الوفاء والحكمة»^{٩٣}. في زمن العهد الجديد يتخذ الخلاص أكثر فأكثر طابعاً دينياً، فمرقس أبريلوس يؤمن بأن كل ما صنعه الله «من أجل خلاص الحي الكامل» أي العالم^{٩٤}، كان جيداً، كما يؤكد كاتب أمثال هرمس (les hermetiques): «فأنا غدوت قائداً للأمم، معلماً للأقوال وكيف وبأي طريق سيخلصون»^{٩٥}. وكذلك القول المعروف والمأخوذ من العبارات السرية «تشجعوا يا مساري الإله المخلص، لأن الخلاص يأتيكم من الأوجاع»^{٩٦}. ويعتبر مميّزاً، لذلك العصر، التأكيد التالي: «Sarapis, Issis, Anouvis, Arpocratis... جميعهم أشاروا إلى اضطرابات ومخاطر وتهديدات وتجارب، بواسطتها وعلى الرجاء يخلصون، ولكن لكونهم دوماً مخلصين (بكسر اللام) فقد شرّعوا آلهة للذين تمكنوا من البلوغ إلى كل الأمور»^{٩٧}. أضيف بالطبع إلى الآلهة المخصصة في تلك الحقبة بعض الأبطال والفلاسفة ورجال السياسة وبالطبع أباطرة^{٩٨}. ففي إحدى العناوين يُسمى أوغسطس «زوس الأبوي ومخلص مجمل جنس البشر»، لأنه بسيطرته التامة «عم السلام البحر واليابسة، والمدن أزهرت نظاماً ووثاماً وخصوبة. ازدهاراً وتقدم لكل ما هو صالح، آمال بالصلحات تجاه المستقبل، والبشر في حاضرهم مُفعمون بالبهجة»^{٩٩}. في

G. Fohrer - W. Foerster, "σώζω κλπ." in *ThWNT* 8,966...

Πίνδαρου, Ὀλυμπ. 5,17 καὶ Αἰσχύλου, Εὐμενίδες 760 γὰ τὸ Δία, Αἰσχύλου, Ἀγαμέμνων 512^{٩٢} γὰ τὸν Απόλλωνα καὶ 664 γὰ τὴν Τύχη, Σοφοκλῆ, Οἰδ. Τύραννος 81 γὰ τὴν Τύχη, Ἡροδότου 8,138 γὰ τὸν ποταμὸ-θεὸ καὶ Πausanία, Ἑλλάδος Περιήγησις 2,1 γὰ τοὺς Διόσκουρους.

Διατριβαὶ 1,28,21.

Εἰς ἑαυτὸν 10,13· πρβλ. Πλάτωνα, Νόμοι 903b.

Corpus Hermeticum 1,29· πρβλ. 1,26. 13,1. 19 κλπ.

Firmicus Maternus, *De errore prof. religionum* 22,1.

Ἀρτεμίδωρου, Ὀνειροκριτικὸν 2,39.

٩٨ راجع مقالة Foerster في: *ThWNT* 7,1006...

G. Hirschfeld, *The Collection of Ancient Greek Inscriptions in the British Museum*, 1893, IV, ٩٩ 1,906, 6 - 13.

٩٩ نظر أيضاً عنوان Priήνης عند: Dittenberger, *OGIS* 2,458,33...

هذا العالم، بما فيه من ألوف المخلصين الكذبة الذين يعدون بزوال عجائبيّ للمشقات، عبر أفكار وطقوس سحرية، بقوة الدولة أو دهشة السرّ، يأتي الرسول بطرس ليذكر لنا مصدر الخلاص الحقيقي، من يهبه ومتى سيكون نهائياً بالنسبة إلى الإنسان: «الخلاص ناجز سينكشف في الزمن الأخير».

لهذه الفكرة عند الرسول منطلق كتابي، فإسرائيل يعرف، عبر خبرته التاريخية، أن الله يسرع إلى نجاته وإنقاذه من الأوقات الصعبة. يرتّل موسى بعد خروجه: «معيناً وساتراً صار لي للخلاص، هذا إلهي فأجده» (خر ١٥، ٢)، ويعترف شاول بعد انتصاره بأن «اليوم صنع الربّ خلاصاً في إسرائيل» (١مل ١١، ١٣)، في الزمائر يدعو البارّ الله مراراً كثيرة «إله الخلاص» (١٧، ٢، ٤٦، ٣٧، ٢٢، ٥، ١٤، ٨٧، ١، وغيرها) ليُعتقه من مختلف المتاعب. نقرأ في أشعياء أن الربّ يوم «افتقاده» سيهب الفرح لصهيون «وسيكشف الربّ عن ذراع قدسه أمام جميع الأمم، فترى كلّ أطراف الأرض خلاصه» (٥٢، ١٠، ٤٥، ١٧، ٦٣، ٨، وغيرها). وفي موضع آخر، فإن الخلاص الذي يمنحه الله هو دعوة لعودة جميع الأمم إلى قريبه، «أنا الربّ وليس آخر، لا إله غيري إله عادل، مخلص ليس سواي. توجهوا إليّ واخلصوا يا جميع أقاصي الأرض (٤٥، ٢١ وما يليها). ونجد الصورة ذاتها في نصوص البحر الميت، في الأناشيد يقول البارّ لله: «خَلَصْتَ نفس الفقراء من بين جماعة أولئك الذين يتبعون الخداع» (٢، ٣٣). تنتظر جماعة الأبرار الظهور الأخرويّ مع الله لأنّها «شعب خلاص الله» (حرب أبناء النور ١، ١٢، راجع ١٤، ٥). وهناك استعمال مماثل لعبارتي خلاص وأخلص في النصوص الربانية (Rabbinique)، مع ميزة تتمثّل بتراجع عبارة «مخلص» لحساب عبارة «مسيّاً»^{١٠٠}.

إذا تفحصنا المفاهيم الهلنستية واليهودية، نستنتج أن الرسول يستخدم صوراً كتابية حول فكرة منح الخلاص الأخرويّ من قبل الله، ولكن بواسطة تعابير مألوفة لدى الأوساط الوثنية، ويضع المخلص الوحيد، المسيح، مقابل مختلف المخلصين الكذبة، ومقابل الأحلام الكونقراطية والخداع السياسي. يضع الخلاص كما كشفه الله نفسه. لا يتطابق الخلاص مع تقدّم الإنسان وتطوّره ضمن التاريخ، كما تروّجه أنظمة كونقراطية ومسيّانية كاذبة، بل هو بين يدي الله «ناجز سيُكشف في الوقت الأخير». المبادرة الأولى في كشف الخلاص وتحقيقه، هي بيد الله الذي يحتفظ به جاهراً، ليكشفه في الساعة التي سبق وحددها بحسب تدبيره الخلاصي. «الزمن الأخير - ἔσχατος καιρὸς» (وردت مرّة واحدة. راجع العبارات الموازية لها: «اليوم الأخير - ἑσχάτη ἡμέρα» عند يوحنا، «الساعة الأخيرة - ἑσχάτη ὥρα» في ١يو ٢، ١٨، «والأيام الأخيرة - ἑσχαταὶ ἡμέραι» في أع ٢، ١٧، ٢، ٣، ١. عب ١، ٢.

100 Billerbeck 2,319, and 141 τὰ ραββινικὰ παράλληλα.

ويؤكّد Foerster في ThWNT 7,1014: «في حقبة العهد الجديد، إن عبارتي مخلص «σωτήρας» ومنقذ «λυτρωτής» لم يُشهد على أنّهما كانتا نعتين اعتياديتين لمسيّاً».

«عبارة τὸ ἀγαλλιᾶσθαι - تفرحون، لا تُركَّب في أي مكان في العهد الجديد مع حرف الجر ἔν ويليه الضمير بحالة الجر بحرف الجر للتعبير عن السبب (سبب الفرح)»، فلا يثبت هنا، لأنه لدينا حالات مماثلة في الترجمة السبعينية. فمثلاً في مز ٩، ٢: «أفرح وتهلّل بك - ἀγαλλιᾶσμαι ἐν σοὶ»، ومز ٩١، ٥: «وبأعمال يديك أفرح - ἐν τοῖς ἔργοις τῶν χειρῶν σου ἀγαλλιᾶσμαι». لا تكمن الصعوبة إذاً في التركيبة الإنشائية بل بالنطلق اللاهوتي المختلف الذي يعسر إدراكه على داعمي الرأي الثاني. فيتساءل Selwyn، كيف يمكن للمؤمنين أن يفرحوا وتهلّلوا (في صيغة الحاضر لا المستقبل) بمخلص مستقبلي. الجواب، كما نعتقد، واضح: إضافة إلى أنه من الممكن أن يكون لصيغة المضارع^{١٢} هنا معنى مستقبلي، يُمكن لعبارة «ἀγαλλιᾶσθε - تفرحون» أن تشير، على أفضل وجه، إلى التفاؤل والفرح اللذين ينعم بهما المؤمن بدءاً من الحاضر، عندما يتأمل في مجد المستقبل، وهذا ما تعبّر عنه عبارة «رجاء حي»، ربط بين أخروية حاضرة ومستقبلية، مواجهة لمصاعب الحاضر بنور حتمية الخلاص خلال الحضور الأخير. الارتباط المباشر مع ما يسبق هذه الكلمة واللاهوت المائل الذي نصادفه في الآيتين ٨، ١ و ٤، ١٣ يؤكّدان صوابية هذا التفسير (Goppelt).

المؤمنون يفرحون متفكرين بالمجد الآتي في آخر الأزمنة، عندما يصبرون مؤقتاً على الخيبات والتجارب الحاضرة، على قدر ما يحكم الله به. هذا التفسير هو الأكثر احتمالاً. قبل أن نتقدّم في تحليلنا التفصيلي، نرى من الضروري أن نورد رأيين ممكنين ذكرهما المفسرون الأقدمون: في الرأي الأول يرّد التفسير الذي تبينناه: «محزونون الآن، إن كان لازماً فليكن هذا، وإذا فُرض هذا (إذ ليس من الضروري أن يتألم جميع القديسين) فستفرحون في الوقت الأخير». في التفسير الثاني لدينا تغيير في التنقيط وفي المعنى: الفرح يدوم قليلاً إذ تتبعه التجارب ولكنها، لحسن الحظ، محدودة: «فلأن وعد المعلم لم يكن بالفرح ولكن بالحزن الذي سيكون في العالم، إذ قال «سيكون لكم ألم» (يو ١٦، ٣٣) فيضيف إلى الفرح «قليلاً - ὀλίγον» ولأن هذا الفرح سيتبعه حزن يضيف كلمة «الآن - ἄρτι» ليكون قوله موافقاً لقول المعلم (ثيوفيلكتوس - إيكومانيوس). الرأي الأول هو الأصح، طالما أننا قبلنا أن الضمير ἡ - هو مذكّر (مرتبط بـ καιρός: الزمن) ولأنه، بهذه الطريقة، تُصان الميزة الأخروية للفرح.

تدرج الآية، من حيث موضوعها، ضمن تقليد يعود إلى يسوع نفسه. موضوع الحزن المفرح، الفرح الذي لا يتأثر بالتجارب العابرة^{١٣}، هذا الفرح مذكور في التطويبات «طوباكم إذا عيروكم... إفرحوا وابتهجوا فإن أجركم عظيم في السماوات» (متى ٥، ١٧) وفي القول الرؤيوي عند لوقا ٢١، ٢٨ «وإذا أخذت تتم هذه الحوادث، انتصبوا قياماً وارفعوا

^{١٢} متى ١١، ٣، ٢٤، ٤٣. ١٤، ٨ يو. وغيرها، أنظر: Blass-Debrunner § 323

in ZNW 46 (1955) 68... , W. Nauck, "Freude im leiden

رؤوسكم لأنّ خلاصكم قريب». ويعتبر الفرح خلال التجارب من العلامات الفارقة في الإيمان المسيحيّ، وهذا ما شدّد عليه مجمل المفسّرين.

يجد Selwyn في «هذا الفرح الغريب» ثلاثة عناصر:

١- الفكر المشترك الذي نصادفه في أدب الحكمة بأنّ الإنسان يتعرّض للتجربة خلال حياته على الأرض (حك ٣، ٤، ٦. الجامعة ٢، ١. ٥. عب ١٢، ١١. روم ٥، ٣. ٤. ٤. ١٠. إلى ذيوغنتوس ٥).

٢- المشاركة السريّة (mystique) بآلام المسيح (روم ٨، ١٧. ٣١ - ٣٩. أع ٥، ٤١. رسالة إغناطيوس إلى فلادلفيا، المقدّمة).

٣- البعد الأخرويّ الوارد أصلاً في التطوية التي ذكّرت والتي تربط بين التجارب وآلام مسيّا (مر ٧، ١٣ وما يليها. حج ٦، ٢ وما يليها. زك ١١ و١٢، اليوبيلات ٢٣. عهد لاوي ١٠. دانيال ٥. رؤيا باروك ٢٩، ٢)١٤.

كلّ هذه العناصر تجتمع في هذه التجارب، لأنّها تقع بوضوح في الفترة الزمنيّة التي بين «الآن - ἄρτι» و«الزمن الأخير - ἔσχατον καιρόν». أي لهذه التجارب لونٌ أخرويّ ولكنها تشكّل رباطاً مع المسيح، على نحو ما تشير إليه الآية ٨. أمّا في ما خصّ التجربة، فسيأتي الحديث عنها في الآية التالية. لا يتطرّق الرسول هنا حصراً إلى الاضطهادات، بل عموماً إلى العدائيّة اليوميّة التي تواجهها الكنيسة في هذا العالم المعادي لله: إلى الوشايات الكاذبة، والشتم، والاحتقار، والنبد الاجتماعيّ، وحمالات إيديولوجيّة مضادّة، وأيضاً الصمت المتواطئ. وعلى عكس تفاعل كثيرين من الوعاظ الذين يعتبرون أنّ حفظ الوصايا الإنجيليّة وصفة ناجعة للوصول إلى ارتقاء اجتماعيّ، فإنّ بطرس يدرك، من خبرته الشخصية، أنّ حياة الكنيسة تمرّ عبر تجارب صغيرة أو كبيرة، ولا تترك هذه التجارب المؤمن غير مبلّ، كما هي الحال في صفاء الحكيم الرواقيّ. المسيحيّ يحزن، يتضايق ويعاني من كل ما يحصل له ظلماً. ولكنّ حزنه يخفّ عندما يتأمّل بالمجد المستقبليّ الذي سيكشف له، ويقابله بالتجارب الآنيّة (الآن - ἄρτι) والقصيرة الأمد (قليلاً - ὀλίγον). وفي تحليل أخير للأمر، نجد أنّ المسيحيّ يتأمّل فقط من أجل الخطيئة التي تبعد عن الله. ولكون التجربة قادرة على أن تقوده إلى السقوط، لهذا فقط، يعتبرها سبباً للاضطراب والحزن. وسيغلب هذا الحزن بواسطة المنظور الأخرويّ للرجاء، مع التأكيد أنّ المؤمنين هم محروسون «بقوّة الله - ἐν δυνάμει Θεοῦ» (١، ٥).

التجارب الحاصلة «لا بدّ منها - εὐ δέον» ولكن على قدر ما يسمح بها الربّ^{١٠٥}. وكما نعلم، بأنّ مسيرة العالم (روؤ ١، ١. ٤، ١١. ١، ٥ إلخ)، وحية يسوع (لو ٢، ٤٩. ١٣، ١٤. مر ٨، ٣١. متى ١٦، ٢١. يو ٣، ١٤ إلخ)، تُنظّم من قبل الـ«δεῖ» الإلهي، الإرادة الإلهية لخلاص العالم. وهذا ما يحدث في حياة المؤمنين كما تتلمّسها في حية بولس (أع ٩، ٦. ١٦. ١٩، ٢١ إلخ) وفي وصيّة الكنيسة الأولى (١ تس ٤، ١. ٢ تس ٣، ٧. ٢ تيم ٢، ٢٤). لسنا هنا، في مجمل هذه الحالات التي ذُكرت، أمام تسليم بالقضاء والقدر، أو بحتميّة طبيعيّة، بل أمام تعبير تحبّة الله نحو البشر وخلصهم، تمامًا كما هو الحال في الآية التي نفسرها، حيث أنّ الهدف من «إنّه لا بدّ - εὐ δέον» هو إظهار صفاء الإيمان المسيحيّ في الدينونة الأخيرة، كما تشدّد عليه الآية ٧: نفسرها، حيث إنّ الهدف من «إنّه لا بدّ - εὐ δέον» هو إظهار صفاء الإيمان المسيحيّ في الدينونة الأخيرة، كما تشدّد عليه الآية ٧:

(٧)

«ἵνα τὸ δοκίμιον ὑμῶν τῆς πίστεως πολυτιμότερον χρυσοῦ τοῦ ἀπολλυμένου διὰ πυρὸς δὲ δοκιμαζομένου, εὐρεθῆ εἰς ἔπαινον καὶ δόξαν καὶ τιμὴν ἐν ἀποκαλύψει Ἰησοῦ Χριστοῦ»

«حتى إنّ إيمانكم الممتحن (أصالة إيمانكم) أثن من الذهب الفاني، وسيُمتحن بالنار، فيكون أهلاً للمديح والمجد والشرف عند ظهور يسوع المسيح».

تعرض الآية مشكلتين مترابطتين مع بعضهما البعض: المشكلة الأولى هي تحديد المعنى الدقيق لكلمة «δοκίμιον - اختبار» والثانية التحديد التركيبي Syndactique للصفة «πολυτιμότερον - أثن». المشكلة الأولى طُرِحَتْ من قِبَل P^{٧٢} (القرن الثالث والرابع) المنمنمتين ٢٠٦ و٤٢٩. وكذلك من قِبَل بعض مخطوطات الترجمة اللاتينية حيث نصادف عبارة «δόκιμον - تحت الاختبار». وهذه العبارة قِيلَها H. Westcott وHort. نحن هنا أمام محاولة استبدال عبارة غير واضحة بعبارة مشتقة منها أكثر استعمالاً ووضوحاً من الأولى لأنّ «δοκίμιον» قد فُهِمَتْ على أنّها ليست اسم ذات (nom commun) بل صفة مشتقة من الصفة δόκιμος، وتُسْتعمل على أنّها اسم ذات في حالة المحيّر (neutre). وهكذا تعامل معها الناسخون. في الحقيقة، اسم الذات δοκίμιον (أو δοκιμειον على حسب نموذج أقدم) كان معروفاً في الحقبة الهلنستية وكان يعني وسيلة اختبار، مَحْبَرَة (épreuve). فهكذا مثلاً يقول إبيروذيانوس «إنّ مَحْبَرَة

^{١٠٥} حول عبارة «δεῖ» راجع مقالة W. Grundmann في ThWNT 2,21 ... و:

E. Fascher, "Theologische Beobachtungen zu δεῖ" in *Neutestamentliche Studien für R. Bultmann* (BZNW21), 1954, 228 ...

الجنود هي الجهد^{١٦٦} ويقول أوريجانيس: «وسيلة اختبار محبة ما هو إلهي هي التجربة»^{١٦٧}. وقد استعملت هذه الكلمة بهذا المعنى في أمثال ٢٧، ٢١: «المُدَبَّرُ الدَّوْكِيمِيون للفضة والبوتقة للذهب، وكذا الإنسان مع فَمِّ مادحه»، وفي العهد الجديد في يع ١، ٣١٨. ولكن هذا المعنى لا يقدم إطلاقاً معنى واضحاً للآية. ففكرة أن وسيلة اختبار الإيمان، أي التجارب، ستكون مبعث مديح لا تستقيم هنا، ولا يمكن اعتبار التجارب أثن من الذهب، ولأنه يصعب علينا في ما بعد أن نجد اصطلاحاً للمقارنة^{١٦٨}. لذا يبدو من الأصح أن نعتبر «دوكِيمِيون» اسماً مشتقاً من النعت كما فعل المصححون القدماء الذين فضلوا عبارة «دُوكِيمِيون» عن عبارة «دوكِيمِيون». استعمال المضاف إليه بعد النعت كان مألوفاً في الأدب الكلاسيكي كما في الأدب الكتابي (biblique)^{١٦٩}. كما نصادف عبارة δوكِيمِيον كصفة في المزمور ١١، ٧: «أقوال الرب أقوال نقيّة، فضة محمّلة في البوتقة مُحْتَبَرَةٌ دوكِيمِيون بالتراب قد صُفِّيت سبع مرّات»، وكذلك الحال في مخطوطات تلك الحقبة^{١٧٠}. الصفة المستعملة على شكل اسم ذات لها المعنى ذاته الذي لاسم الذات المقابل لهذه الصفة وتعني هنا، المُتَحَنُّن، أي الإيمان النقيّ المُتَحَنُّن الذي أجتاز الامتحان بنجاح. فعبارة «τὸ δوكِيمِيον τὸ δὲ πίστεως» يجب أن تُفسَّر، حسب ترامبالاس: «إيمانكم المُتَحَنُّن، المُجَرَّب»، أو، على الأصح حسب (Schrage, Knopf, Spicq, Schelkle وغيرهم): «أصالة إيمانكم». تقودنا هذه القراءة بشكل طبيعي إلى ربط فعل التفضيل πολυτιμότερον - أثن مع كلمة δوكِيمِيον «أصالة إيمانكم». أي أن مجمل الجملة الواردة قبل الفعل «εὐρεθῆν - يكون» هي جملة اعتراضية في محلّ فاعل الفعل ولا تشكّل توصيفاً للفاعل، على حسب ما نادى به بعض المفسرين القدماء، الذين تبنوا المعنى الأول لعبارة «δوكِيمِيون - وسيلة اختبار - مُحْتَبَرَةٌ».

فلننظر الآن إلى هذه الآية بمجملها. يعرض بطرس، في جملة واحدة، هدف التجارب الآتية ونتيجتها التي يتحمّلها المؤمنون. ويبقى لحضور المسيح المكانة المركزية، كما هي الحال في بدء الآية ٦: فرح الانتصار الأخير، الذي يمدّ الحاضر بالصبر والجلد، سيكتمل، بشكل احتفالي، في يوم الدينونة الأخيرة. وحسب المسيحيين أن يبين إيمانهم أصيلاً عبر

^{١٦٦} Ἱστορία 2,10,12. πρβλ. Πλάτωνα, Τίμαιος 65 c, Ψ. Διονυσίου Ἀλικαρνασσοῦ, Ρητορικὴ 11,1 καὶ Dittenberger OGIS 308,15.

^{١٦٧} حَضَّ على الاستشهاد ٦، قابل: إبيكتيوس، رسائل ٣، ٦، ١٠، وبلوتارخوس، مختارات موجزة 230b.

^{١٦٨} Dibelius- Greeven في شرح الآية وص ١٠٥ وما يليها.

^{١٦٩} لذا يضيف Kühli على العبارة «حتى إن إختبار إيمانكم أثن من إختبار (δوكِيمِيون) الذهب الفاني». راجع Von Soden في تفسيره الآية.

^{١٧٠} Blass - Debrunner § 263,2: «استعمال النعت المُجَرَّب في حالة المفرد، عند بولس، يتبعه عادة اسم مضاف إليه، روم ٢، ٤ «لطف (χρηστόν) الله يقودك إلى التوبة»، ٢كور ٨، ٨: «صفاء (γνήσιον) محبتكم». هذا الأسلوب اللغوي نصادفه غالباً في الأدب الوثني القديم (إيرودوتوس، توكيديديس)، كما أنه أمر اعتيادي في اللغة العامية الراقية» ويتابع «وعند Deissmann (Neue Bibelstudien, 1897,86) فإن الآية (بط ١، ٧) تنتمي إلى هذا النوع من الاستعمال اللغوي لأن عبارتي: δوكِيمΟΣ = δوكِيمΟΣ تردان في المخطوطات...».

^{١٧١} Bauer في القاموس وGrundmann في ThWNT 2,258 ...

التجارب. ومن جديد، الإيمان هو الوفاء للإرادة الإلهية، هو التوجه الثابت نحو الميراث المستقبلي، والإقامة الدائمة في المكان المحروس من قبل قدرة الله غير المترعزة، أعني في الكنيسة. إيمان كهذا، يصبر بثبات على الاضطهاد ومختلف التجارب، سيحصل على ميزة «المُمتَحَن - δοκίμιον» التي هي ختم لأصالته.

تُقتنى أصالة الإيمان عبر إجراءات مؤلمة، عبر اضطهادات وتجارب. بشاعة التجربة وألمها يجب ألا يؤدي بنا إلى تقديرات خاطئة. تشكل أصالة الإيمان محصلة ثمينة للمؤمنين، ليس فقط أخروياً، بل هي، مقارنة مع الخيرات والمقتنيات الأرضية، «أثمن من الذهب الفاني، الممتحن بالنار - πολυτιμότερον χρυσίου τοῦ ἀπολλυμένου διὰ πυρὸς - δὲ δοκιμαζομένου» لا يُقابل إذا الإيمان بالذهب، بل «الإيمان المُمتَحَن - δοκίμιον τῆς πίστεως» الذي يُعتبر أثمن بكثير من المعدن الأكثر بهاءً. لا تتم المقابلة مع الذهب لكون هذا الأخير هو موضوعاً أكثر قيمة - فالكتاب القديس يُسرّع ليُحدّد موقفه من هذه المقابلة مشدداً، عبر عبارة «الفاني - ἀπολλυμένου» على خاصية الذهب الفانية - بل لأنه هكذا يُعتبر عند البشر^{١١١}. ولكن الذهب، مع كونه فاسداً، يمتحن بالنار حتى تظهر أصالته. هذه الصورة معروفة في التقليد الكتابي (إر ٩، ٦. زك ١٣، ٩. أي ٢٣، ١٠. حك ٣، ٦. رؤ ١٨، ٣) وتستعمل هنا كمثالة (Analogie) لاهوتية، مع فارق أن الذهب فإن تالياً فالمثالة لا تؤدي لنا الحقيقة كاملة. لعمري كم هي ثمينة أصالة الإيمان والتي تتحقق عبر التجارب والاختبارات! التجارب هي النار: فهي تعزي المؤمن من النفعية والتحايلات النفسية، من الجبن الطبيعي الذي يتصور لنا فضيلة، ومن استفزاز يتجلبب بالغيرة والحماس. وتدرك الكنيسة جيداً، عبر ما تحمّله من اضطهاد، ماضياً وحاضراً، كم هي حقيقية ومؤلمة القوة التطهيرية للتجارب التي يذكرها الرسول.

لكن بطرس لا يهتم لهؤلاء الذين لا يحتملون، بل لأولئك الذي يحتملون التجارب بنجاح. إن أصالة إيمانهم، عند امتحانها بنار التجارب، «ستكون أهلاً للمديح والمجد والشرف عند ظهور يسوع المسيح - εὐρεθῆν εἰς ἔπαινον καὶ δόξαν καὶ τιμὴν - ἐν ἀποκαλύψει Ἰησοῦ Χριστοῦ». ولكن، جوهرياً، الشخص الفاعل هو الله (Bigg)، فسَيُظهرُ الله يسوع المسيح كديان للعالم (Schelkle) وسيؤكد أصالة الإيمان لأعضاء الكنيسة، وسيقلد أعضاء جسد المسيح، بحسب النعمة، أوسمة المزايا الإلهية الثلاث: المديح، المجد والشرف. سيأتي المديح من لدن الله، عارف خفايا القلوب ومكنوناتها (روم ٢، ٢٩. متى ٢٥، ٢١) ومن هنا يستمد قيمته.

^{١١١} يعكس لنا بطرس فكراً معروفاً ورد في أدب الحكمة من ١١٨، ١٢٧ «لذلك أحببت وصاياك أكثر من الذهب والإبريز»، أم ١٠ «اِخْتَارُوا تَأْدِيبِي لَا الْفِضَّةَ، وَفَضَّلُوا الْعِلْمَ عَلَى الذَّهَبِ الْمُنْتَقَى». أم ٣، ١٤، ١٦، ١٦، ١٦، ١٣، ١٢، طو ٨، ١٢. بالنسبة إلى أفلاطون العنل هو «أمر أثمن من ذهب كثير» (Πολιτεία 336 E)، أنظر أيضاً: فيلون: 86 Περι μέθης.

والمجد هو الوقار، الإشراف والعظمة التي هي من لدن الله. سيشارك المؤمنون في هذا المجد، سيصبحون شركاء النور غير المخلوق، كأعضاء في جسد المسيح السري وكورثة للملكوت. مجد المؤمنين هو مجد رأس هذا الجسد، فيه يتشاركون عند ظهور بهاء المسيح الإلهي يوم حضوره المجد (روم ٨، ١٧). والشرف أيضًا هو لله (اطيم ١، ١٧). ولكن الكنيسة ستشارك فيه كبناء مشيد فوق «الحجر المشرف» الذي هو المسيح (١ بط ٢، ٦). ويُنهي الرسول كلامه حول البعد المستقبلي للرجاء بالحديث عن هذا المجد المستقبلي الذي سيظهر يوم حضور المسيح الأخير، ليعود إلى باعث الإيمان، إلى يسوع المسيح.

٨) بعد ذلك، يحتل الإيمان (الآية ٧) مكانة الرجاء (الآية ٣) من دون أن يغيب هذا الأخير في العمق. ويتتابع الموضوع في الآية ٨ وتضاف هنا الحجة إلى الإيمان:

«ὄν οὐκ ἰδόντες ἀγαπᾶτε, εἰς ὃν ἄρτι μὴ ὁρῶντες πιστεύοντες δὲ ἀγαλλιάσθε χαρᾷ ἀνεκκλήτῳ καὶ δεδοξασμένῳ»

«فالذي لم تَرَوْه تحبونه، والذي قبل قليل لم تعينوه تؤمنون به، فتفرحون فرحًا لا يُعبّر عنه ومُجَدًّا».

ترد هذه الجملة، في التسليم المباشر وغير المباشر، بشكل آخر. ففي المخطوطات: A, K, P, Ψ, 049, 056, 0142 وفي كثير من المنمنات والمراسلات وعند المفسرين القدماء ترد عبارة εἰδότες بدلاً من ἰδόντες. فعبارة ἰδόντες، وهي الأصعب ولكن الأصح، تصادفها في: B, C, P^{٧٢}, τὸ Σιν., 048 وفي بعض المنمنات ومجمل الترجمات القديمة. وترد عند بوليكاربوس أيضًا، عبر استشهاده القديم والمشهور بهذه الآية، على الشكل التالي: «الذي لم تَرَوْه (ἰδόντες) تؤمنون به بفرح لا يوصف ومُجَدًّا» (فل ١). وعند إيريناوس (2, 7, 5, 2 πρβλ. 4, 9, 2 Ελεγχος): «الذي لم تَرَوْه (ἰδόντες) تحبونه، والذي قبل قليل لا تعينونه تؤمنون به ويؤمنكم به ستفرحون». ويبدو واضحًا عند إيريناوس سعيه لتسهيل تركيبة هذه الآية. وفي ما خص استعمال صيغة المستقبل لفعل تفرحون، فراجع ما قلناه في الآية ٦ ص ٩٣.....^{١١٣}

يتم الترابط مع الآية السابقة بواسطة الضمير المنفصل «الذي - ὄν»، والذي سيرد أيضًا مرة أخرى في سياق الجملة. ويكشف هذا تكرار الضمائر، وهو أمر اعتيادي في الأسلوب الليتورجي، الأسلوب الوعظي للنص. فاذا ما أردنا أن نُبرز حيوية الكلام الرسولي هنا، لا بد لنا من أن نضيف إلى الضمير المستعمل هنا «الذي - ὄν»، اسم الإشارة «هذا - αὐτός» أي «هذا الذي...» أما الأفكار التي ترد بعد هذا الضمير «فهي

^{١١٣} حول النص النقدي راجع: Kühl, Bigg, Knopf, Windisch. وانظر أيضًا: W. Beare, «The Text of I Peter in Papyrus 72» in JBL 80 (1961) 254.

تبدو، بوضوح، مألوفة واتفق على أهميتها كل من كاتب الرسالة وملتقيها، وهذا ما تشير إليه طريقة ترابط هذه الأفكار» (Schelkle). اللون العمادي هنا شديد الوضوح، «فالآية هي، من دون أي شك، أهم دعوة في العهد الجديد، مستقاة من التقليد العمادي، للالتزام بالحياة المسيحية» (Spicq). وتبقى محبة المسيحيين لشخص يسوع المسيح في موقع الصدارة. وقد يمكن في الديانات الأخرى، أن يُكرّم المؤسس الذي ينتمي عادةً إلى عالم أسطوري، كما هي الحال في الديانات الوثنية. وفي بعض الحالات قد يكون بطلاً...، وفي حالات أخرى رجلاً حكيمًا يستحق الاحترام بسبب تعاليمه الحكيمة، كما في البوذية. أما في المسيحية، فالمؤسس مرتبط بقوة مع المؤمنين، وله معهم علاقة محبة. وهذا واردٌ فقط في المسيحية: أحبّ المسيح المؤمنين وهو ينتظر محبتهم، لذا المؤمنون هم الذين يحبّون المسيح. لسنا هنا أمام مشاعر صوفيّة - ذهوليّة (mystique - extatique) بل أمام «محبةٍ ورضى، يُعبّر عنهما دينياً بالسجود والاعتراف بالجميل، بالحنان والالتصاق بالعمق الذي يصل إلى حدّ تكريس مجمل الكيان» (Spicq). باختصار، الكلام هنا عن محبةٍ لله (لا ٦، ٥) تمتدّ عبر الكنيسة إلى شخص المسيح المخلص كجوابٍ لمحبتته لنا وكاعتراف بطبيعته الإلهية^{١١٤} (Selwyn).

يحبّ المؤمنون المسيح من «دون أن يروه» - οὐκ ἰδόντες^{١١٥}، مع أنهم لم يروه. ينتمي ملتقو الرسالة، في أغلبيتهم، إلى جيل لم يتمكن من رؤية المسيح جسدياً، حتى إنّ ظهوراته بعد القيامة قد غدت، بالنسبة إليهم، شيئاً من الماضي. فمسيحيو آسيا الصغرى قد ولجوا الكنيسة ويحبّون المسيح من دون أن يروه. محبتهم هي الدرجة الرابعة في سلم معرفة الله، والتي نصادفها في العهد الجديد. الدرجة الأولى هي رغبة الأنبياء والملائكة (الآية ١٢. لو ١٠، ٢٣)، الثانية هي معرفة شهود العيان والتي ليس بمقدور القراء أن يعرفوها، الثالثة هي الإيمان غير المستند إلى المعايير، والرابعة هي «الرؤية المغبّطة، عندما يعبر الإيمان إلى نوع جديد من الرؤية تكلم عليها الرسول بولس في نشيد المحبة (١كور ١٣، ١٢)، والرسول يوحنا في رسالته الأولى (٢، ٣)» (Selwyn). إذا لا يُعتبر قارئو الرسالة أقلّ قيمة من الرسول بطرس كشاهد عيان للمسيح، لأنهم مرتبطون مع المسيح بتلك العلاقة المغبّطة، علاقة المحبة، العلاقة التي ربطت، قبلاً، بطرس مع الربّ (يو ٢١، ١٥ وما يليها). عجيبةٌ هي هذه المحبة تجاه المسيح، كما شدّد المفسّرون (Spicq، ترامبالاس، Bengel). ولكنّ هذا

^{١١٤} C. Spicq, *Agapé dans le N. Testament*, 1958... *Agapé. Prolégomènes à une étude de Théologie néo-testamentaire*, 1955, V.P. Furnish. *The Love Command in the N.T.*, 1972. A. Nygren, *Eros und Agape*, 1956.

^{١١٥} قيل الكثير، في التفسير الحديثة، حول عبارة النفي (οὐ) قبل اسم الفاعل (ἰδόντες) بدل العبارة الاعتيادية μή. فنظّر مجموعة من المفسرين إلى عبارة οὐ على أنها تلميح إلى الحقيقة التاريخية، بينما تعبر، بالنسبة إليهم، كلمة μή عن تقويم ذاتي. بينما لا يرى الآخرون ضرورةً لمثل هذا التمييز. أنظر: Wohlenberg, Knopf, von Soden, Kühl and: Selwyn في تفسيرهم هذه الآية. أنظر أيضاً: Blass - Debrunner § 430,2. في اعتقادنا، سبب استعمال οὐκ بسيط وهو الحاجة إلى عدوثة اللفظ (Euphonie) التي لا نجد لها في عبارة μή ἰδόντες.

العجب لا يكمن في «أنه يستحيل على الإنسان، من الناحية البشرية، أن يلتصق حبًا بكائن لم يره قط» (Spicq)، بل في منطلق الحبة عينها: هي تنطلق من محبة المسيح لنا في عهد عداوتنا له (روم ٥، ٦ وما يليها)، أو كما يقول يوحنا في رسالته الأولى (٤، ١٩): «نحن نحب لأنه هو أحبنا أولاً».

محبتنا للمسيح مرتبطة بإيماننا به كآله ومخلص، وهي مبعث فرح عميق ودائم للمؤمنين. كما المحبة كذلك الإيمان، فهو لا يستند إلى رؤية مباشرة مادية ذهولية في الزمن الحاضر (والذي قبل قليل لم تعانيه تؤمنون به - eis òv ἄρτι μὴ ὀρῶντες - πιστεύοντες δὲ^{١١٦})، بل في الاختبار المباشر لمحبة المسيح عبر تعاليم الكنيسة وأسرارها. ينتمي قراء الرسالة إلى أولئك الذين يغبطهم المسيح «طوبى لمن لم يروا وآمنوا» (يو ٢٠، ٢٩)، إلى أولئك الذين يقولون مع بولس الرسول «إننا نسلك بالإيمان لا بالعيان» (٢ كور ٥، ٧). «الإيمان ليس إيماناً فارغاً من أي مضمون محدد ... بل هو إيمان يسوع المسيح الذي سيأتي أيضاً، ولكن هذا الإيمان لا يمتلك التأكيدات والبراهين التي يستند الإنسان إليها عادة في إيمانه. لأن الإيمان لا يرى الرب، بل يرى بالضبط ما هو معاكس له، يرى الأعداء المنتصرين. ولكن، هكذا هي إذاً حالة هذا الإيمان، إنه غبطة وفرح» (Schekle). في الحقيقة هنا يكمن العجب، في غبطة المؤمن داخل عالم معادٍ له. يبين الرسول عظم هذا الفرح بعبارة دقيقة ومحددة: «فرح لا يُعبر عنه ومُجَّدٌ = χαρῆ ἀνεκλαλήτῳ καὶ δεδοξασμένῳ». لا يمكن أن يُعبر عن هذا الفرح بكلمات بشرية، لأن هذا الفرح يأتي من خبرة مختلفة كلياً عن عالم الأحاسيس والتغيرات اليومية. يكتب أحد النساك المعاصرين حول خبرة مماثلة فيقول: «يحب الرب الإنسان ويُظهر نفسه له كما يُسرُّ هو. وعندما ترى النفس الرب تبتهج بتواضع أمام تحن السيد ولا تستطيع بعد ذلك أن تحب أي شيء آخر بمقدار ما تحب خالقها... تتعرف النفس إلى هذه المحبة ولكنها لا تستطيع أن تنقلها بكلمات، لأنها لا تُعرف إلا بالروح القدس. ترى النفس الرب فجأةً وتعتز به، فمن يستطيع أن يصف هذا الفرح، وهذه الغبطة؟»^{١١٧} ولكن هذا الفرح غير المُعبر عنه يكمن بكماله في المستقبل، كما تشير عبارة «مُجَّدٌ - δεδοξασμένῳ»، والتي تعني اكتمال الكنيسة بالمجد الإلهي الذي سيظهره المسيح بشخصه عند انتصاره الأخروي والنهائي. النور غير المخلوق المحفوظ الآن في أحضان الكنيسة، سيغمر العالم ويضيء المؤمنين، مع فرح دائم يوم حضور المسيح الثاني المجيد^{١١٨}.

^{١١٦} يربط von Soden عبارة «إليه» - eis òv - بعبارة «ἀγαλλιῶσθε»، فيخلق بهذا من دون أي داعٍ، مشكلة إنشائية معقدة، راجع نقد Kühl.

^{١١٧} الأرشمندريت صفرونيوس، الشيخ سلوان، ١٩٧٨، ٣٩١.

^{١١٨} هذا يعني أن لعبارة «تفرحون» - ἀγαλλιῶσθε - امتداداً أخروبياً كما في الآية ٦. وفي ما يتعلّق بالفرح عند المعتمدين الجدد

(٩) البعد الأخرويّ للآية السابقة يبدو واضحًا في سياق الآية ٩:

«κομιζόμενοι τὸ τέλος τῆς πίστεως [ὑμῶν] σωτηρίαν ψυχῶν».

«بالغين هدف إيمانكم الذي هو خلاص النفوس».

لا يشير اسم الفاعل «بالغين - κομιζόμενοι» إلى فعل دائم ومستمر، بل إلى حدث واحد وفريد، إلى نيل جائزة الظفر السماوية (Wohlenberg). هكذا يكون لهذه الآية «موقع مستقبلي» (Knopf). يتحدث الرسول عن الريح الأخير^{١١٩}، عن تحقيق الرجاء الذي أودعه المؤمنون، عبر إيمانهم في المستقبل (عب ١١)، عن «ظهور الميراث المحفوظ في السماوات» (٤، ١). سيصبح فرح المسيحيين في الزمن الحاضر أعظم بكثير في الأخرويات عندما سيُعطي لهم من قبل الرب «مبتغى إيمانهم - τὸ τέλος τῆς πίστεως»^{١٢٠}. يبدو واضحًا هنا أن الإيمان، بالنسبة إلى الرسول، ليس فذلّة معرفيّة عقلية ولا مشاعر تدغدغ القلب البشريّ، بل مسيرة الكيان البشريّ بمجمله نحو الهدف الذي ينتظره. «الإيمان هو حركة نحو الهدف، بلوغ إلى النهاية تاليًا هو فعل حياة» (Schelkle). كلمة τέλος تعني هنا الهدف (١ طيم ٥، ١) أكثر مما تعني نهاية (روم ١٠، ٤). الهدف النهائي لإيمان الكنيسة، كمال المحبة وتحقيق رجائها هو أن نأخذ من يدي الله «الميراث»، أي «خلاص نفوسنا - σωτηρίαν ψυχῶν»^{١٢١}. وللخلاص أيضًا مضمون أخرويّ كما في الآية ٥ (راجع تفسير الآية ٥)، أي أنه الشركة الأبدية مع الله. هنا يُحدّد الخلاص بالنسبة إلى الإنسان على أنه خلاص النفوس. لسنا هنا بالتأكيد أمام ثنائية أفلاطونية تحتقر الجسد معتبرة إياه سجنًا (σῆμα) وقبرًا للنفس الخالدة. يستحيل على بطرس، اليهودي المنشأ، قبول هذه الفكرة، لأنّ قيامة الأموات، التي يؤمن بها، مرتبطة بوجود الجسد، وإن بشكل جديد بالتأكيد. هنا يستعمل هذه العبارة بتجاه مغاير عن الاتجاه الذي يسلكه بولس. فهو يستعملها، من دون أن يكون هناك أيّ تباعد سلبّي عن بولس، بمعنى الجوهر الداخلي للإنسان، بمعنى الحياة بمجملها كما ستستمرّ في الأبدية.

راجع أمثلة معاصرة عند Selwyn.

^{١١٩} إن فعل «κομιζομαι» في اللغة اليونانية يحمل معاني عدّة ويعني بما يعنيه: أخذ منه، استعاد ما كان منديًا به لأحدهم، استردّ، أخذ غنيمة أو جائزة. أنظر: ارسطوفانيس، Σφῆκες 690؛ «نصف الدرهم لا يُسردّ» (κομιεῖται). هيرودوتوس، التاريخ ٢، ١٤: «التمار التي لا يُتعبّ فيها تستردّها» (κομιζονται) الأرض، أفلاطون، الجمهورية CD 621: «سوف نسلك دومًا الطريق الذي يقود إلى العلي وسنمارس العدالة... لكي نكون متصلحين مع أنفسنا ومع الآلهة... وعندما سنستعيد (κομιζόμεθα) أثمانها (العدالة)، كالفائزين في محفل الألعاب وسنكون سعداء ههنا في الأسفل (في هذا العالم)، خلال سفر الألف عام الذي رويته لكم». أنظر قاموسي Bauer وLiddel - Scott.

^{١٢٠} كلمة «ὑμῶν» الضمير المتصل في «إيمانكم» تغيب عن بعض المخطوطات، ولكن هذا الأمر لا يغيّر شيئًا في المعنى.

^{١٢١} G. Dautzenberg, "Σωτηρία ψυχῶν (1 Peter 1,9)" in BZ N.F. 8 (1964) 262... E. Schweizer in ^{١٢٢} ThWNT 9,653.

(١٠) «لأنه ذكر خلاص النفس، ولأن هذا الأمر يبقى غامضاً وغيرياً على السمع، استدعى الرسول الأنبياء كمفسرين وفاحصين لهذا الخلاص». بهذه الكلمات يقدم ثيوفيلاكوس للآية ١٠، ليربط بشكل صحيح هذه الآية مع الآية السابقة. بالحقيقة إن التطرق إلى موضوع الخلاص يقدم دفعاً جديداً للرسول بطرس، حتى ينطلق في متابعة أفكاره حول ماضي الكنيسة، ويُظهر جامعياً الكنيسة داخل الزمان:

«περὶ ἧς σωτηρίας ἐξῆξήτησαν καὶ ἐξηραύνησαν προφήται οἱ περὶ τῆς εἰς ὑμᾶς χάριτος προφητεύσαντες»
 «عن هذا الخلاص بحث الأنبياء وتفحصوا متبئين بالنعمة المعدة لكم».

يندرج الخلاص في المسيح في سياق التدبير الإلهي، كما كشف في العهد القديم، ويرتبط عضويًا مع إسرائيل القديم. ويفسر هذا الارتباط، بطريقة غير مباشرة، حقيقة تذوق الفرح الأخرى في الزمن الحاضر، انطلاقاً من أن نبوءات العهد القديم قد سبق إتمامها في الكنيسة. كما يقدم هذا الارتباط سبباً لتواصل عمل الروح القدس الفاعل، في ما قبل تاريخ الكنيسة وفي حاضرها. الرجاء الحي عند شعب الله الجديد والموجه نحو إتمامه الأخرى هو، في الوقت عينه، تحقيق آمال إسرائيل القديم. بهذه الطريقة تضمن استمرارية العهدين وتبرز معها مكانة المسيحيين المتميزة، لكونهم يعيشون، في الزمن الحاضر، حالة «البحث عنها الأنبياء وتفحصوها».

أمضى أنبياء العهد القديم^{١٢٣} حياتهم مُتَبِّين كعمال المنجم، وبلحّثين كالحكماء، (Spicq) ليعثروا على زمن ظهور ذرية المؤمنين^{١٢٤}. تكمن خاصية الأنبياء في أنهم تنبأوا عن «النعمة المعدة لكم (التي فيكم) - περὶ τῆς εἰς ὑμᾶς χάριτος»، فهم المتبثون بامتياز. أي أن لهذه العبارة هنا المعنى الذي نعرفه اليوم، وتشير إلى ذلك الشخص الذي يخبر مسبقاً وبوحي إلهي عن أحداث مستقبلية مهمة، أو، إن أردنا أن نستعمل تحديد الشارح القديم ثيوكريتوس: «النبي هو من يسبق فيقول ما سنكون عليه، أي هو الذي يعلن المستقبلات»^{١٢٤}. إذا نحن هنا أمام عبارة في مراحل تطورها الأخيرة، حيث تعكس لنا

^{١٢٣} يعتبر كل من Selwyn و Wohlenberg أن الكلام هنا هو عن أنبياء الكنيسة الأولى الذين تنبأوا عن دخول الوثنيين إلى الكنيسة (راجع Wettstein). لا تبدو لنا هذه الفكرة مقنعة، لأن ورود عبارات ك: الزمن «καὶρός» والآن «νῦν» يظهر بوضوح مضموناً آخرى، ولأن سياق الكلام مرتبط، بمتانة، بالآيات السابقة حيث لدينا إشارات واضحة إلى تطوّر مخطط الله لظهور الكنيسة من دون أي تمييز بين اليهود والوثنيين.

^{١٢٤} ربما هناك تأثر بما ورد في ١ مكابيين ٩، ٢٦ باختبار الأفعال الواردة في هذه الآية.

تطوّر ظاهرة النبوة. ليس المجال هنا لعرض تاريخ النبوة، لكن من الضروري، لفهم هذه الآية، أن نذكر أنّ حقبة العهد الجديد كانت تفتقد بحذّة حضور الأنبياء بالمعنى الكلاسيكي للكلمة: رجال مدعوون من الله، يدافعون، يُنبئون، يعلمون ويشدّدون شعب الله خلال الأوقات الحرجة، ويتكلّمون بأصالة مستمّلة من الله، وله وحده يقدّمون حساباً. وقد أراد كتاب الأدب الرويوي أن يملأوا هذا الفراغ، فاضطّروا إلى أن يلجأوا إلى شخصيات قديمة تتمتع بأصالة بارزة، فكانوا يَنحَلون كتبهم بهذه الأسماء. وبسبب انهماكهم بمستقبل الشعب اليهودي، المضغوط عليه سياسياً ودينيّاً، أسهموا في إعادة إحياء المفهوم الكلاسيكي للأنبياء، انطلاقاً من الواقع الجديد. ففي زمن بطرس، وبموازاة مشروع إعادة إحياء هذه الرتبة القديمة في أحضان الكنيسة، (راجع ما ذكر عن الأنبياء في رسائل بولس وفي أعمال الرسل والذيداكية)، برز مفهوم أنبياء العهد القديم الذي نصادفه في الآية التي نحن في صدد تفسيرها هنا: أنبياء يُنبئون بقدوم المسيح وتحقيق مواعيد الله لخلاص شعبه. هذه الخدمة التي أنجزها الأنبياء، ضمن مخطط الله الخلاصي، كانت علامةً مشتركة عند الرسول بطرس، وفي مجمل أسفار العهد الجديد (أنظر أمثلة عن ذلك في تفسير الآية التالية). لذا فهو لا يذكر أسماء الأنبياء وشهادات محدّدة لهم - فهذه كلها معروفة عند القراء عبر حلقات التعليم^{١٢٥} - بل يكتفي بذكر عامّ لتحديد إضافي «منتبئين بالنعمة المعطاة لكم».

«النعمة - χάρις» هي رحمة الله تجاه الإنسان الخاطيء، وفي الوقت عينه، هي نتيجة هذه الرحمة، أي أنها الخلاص. يستعمل بطرس هذه العبارة كأمر بديهي^{١٢٦} وعملياً هي مرادفة للخلاص^{١٢٧} ومن دون أن يتطرّق إلى موضوع التبرير بالنعمة، كما عالج بولس^{١٢٨}. وهنا أيضاً نحن أمام نموذج عبارة شائعة الاستعمال في اللغة اللاهوتية للحقبة المسيحية الأولى، وهي في الوقت عينه متعدّدة المعاني، وليس من السهل أن نتكلّم على تبعيّة، كما يجري غالباً. النعمة هي، بالنسبة إلى الرسول بطرس، الخلاص الذي يمنحه الله للإنسان بدافع المحبّة، «فعلٌ صافٍ للعطف والرأفة الإلهيين» (Windisch)، وهي أعطيت «لكم - εις ἡμᾶς» أي لمجمل المؤمنين ولكل منهم شخصياً. فعبارة «لكم» توقظ من جهة أخلاقيّتهم،

ولكن النبوة لا تتطابق دائماً مع العرافة. أنظر المراجع التالية:

Πλάτωνα, Χερίδης 173C, Τιμαίος 71e - 72b, Εὐριπίδης, Ὀρέστης 363... Πινδάρου, Νεμεόνικος 1,60...

لمعلومات أكثر حول مفهوم النبي في العالم الهليني، أنظر: Kramer, Rendtorff, Meyer, Friedrich in *ThWNT* 6,781... حول النبوة في زمن المسيح، راجع: I. Παναγοπούλου, Ὁ Προφήτης ἀπὸ Ναζαρέτ, 1973, 21...

١٢٥ Βλ. σχετικῶς μετὰ τὴ συλλογὴ μαρτυριῶν ὅσα λέγονται στὴ μελέτη μου Ἡ ἀνάστασις τῶν νεκρῶν, 116 ἔ.

١٢٦ Conzelmann, "χάρις κλπ." in *ThWNT* 9,389.

١٢٧ G.P. Wetter, *Charis* (UNT 5), 1913, 84...

١٢٨ R. Bultmann, *Theologie des N. Testament*, 1965, 532.

إذ تذكّرهم بمكانتهم الممتازة وتذكّرهم، من جهة أخرى، بالركيزة الإكليريولوجية لمفهوم الخلاص.

(١١) تنبأ الأنبياء بالخلاص الأخرى، ولكنهم لم يعرفوا الزمن والأحوال التي سيحقق الله عبرها مخططة الخلاص. لذا أمضوا حياتهم كعلماء الرياضيات (Spicq)،
 «ἐραυνῶντες εἰς τίνα ἢ ποῖον καιρὸν ἐδήλου τὸ ἐν αὐτοῖς πνεῦμα
 Χριστοῦ προμαρτυρόμενον τὰ εἰς Χριστὸν παθήματα καὶ τὰς μετὰ ταῦτα
 δόξας»
 «باحثين عن الزمان والأحوال التي دلّ عليهما روح المسيح الذي فيهم، الذي سبق
 فشهد للآلام في المسيح وما سيتبعها من أمجاد»، على حسب ما ورد في الآية ١١.

يمكننا التعرّف، عبر العهد القديم، وبعمامة عبر الأدب الرؤيوي اليهودي في زمن المسيح، إلى مقدار الاهتمام والشغف اللذين أحاطا بمحاولة المتدينين تحديد زمن حضور الخلاص الأخرى وأحواله^{١٢٩}. وسنورد هنا بعض الأمثلة: «ولأنهم تساءلوا، كما فعل دانيال، عن مصيرهم المستقبلي، دانيال الذي سُمي بسبب ذلك «برجل الرغائب»، من قبل الملك خادمه» (إيكومانيوس). يتطرّق المفسّر القديم هنا إلى الإصحاح التاسع من سفر دانيال، حيث يسرد النبي: «أنا دانيال فهمت في الأسفار عدد السنين التي كانت كلمة الربّ إلى إرمياء النبيّ عنها، بأنها سبعون سنة تتمّ على خراب أورشليم. فجعلت وجهي إلى السيّد الإله لممارسة الصلاة والتضرّعات بالصوم والمسح والرماد (دا ٩، ٢، ٣).» يحاول دانيال أن يدرك المعنى الحقيقي لأقوال إر (١، ٣٦)، المتعلقة بفترة خراب أورشليم، ويفتّش ويسأل عن معنى هذه النبوة. ويلحظ فيلاس (Bέλλας) في الآية ٩، ٣ «أنّ فعل baqesh يعني أن تسال الله عن أمر عسير، أن تطلب إليه توضيحًا أو جوابًا ما، ثمّ يتبعه تضرّع لأنّ سؤالاً لله كهذا يتمّ بصلاة وتضرّع، كما هي الحال في هذه الآية من دانيال^{١٣٠}». ويقوم بالتفتيش عينه في ما خصّ رؤاه: «فاقتربت إلى أحد الواقفين وسألته عن حقيقة ذلك كله» (٧، ١٦ أنظر أيضًا ٨، ١٥ وكذلك الإجراء المعاكس لختم النبوءات في ١٢، ٤). في تفسير كتاب حبقوق، يحاول كاتب مجهول الهوية، أحد أعضاء جماعة قمران، أن يفسّر النبوءات على أنّها موجّهة إلى جماعة مؤمني الأزمنة الأخيرة، الأمر الذي يجمله حبقوق نفسه: «وقال الربّ

^{١٢٩} «وعمّا كانوا يفتّشون؟» «عن الزمن وعن الأحوال...» الزمن هو زمن المنتهى، أمّا الأحوال فهي الأيام التي ستزول خلالها مختلف مظاهر استعباد اليهود ويتّجه هؤلاء الآخرون إلى التقوى الكاملة، ويصبحون جديريين بقبول السرّ الذي بحسب المسيح» (إيكومانيوس).

لحقوق أن يكتب عن المزمع أن يحدث في الجيل الأخير، ولكنه لم يعرفه إلى تمام الأزمنة. وقوله: «حتى يتمكن أحدهم من أن يقرأها بسهولة»، يُفسَّر على أن المقصود هنا بكلمة «أحدهم» معلم البرّ الذي سيعلمه كل اسرار أقوال عبيده الأنبياء» (٧، ١، ٥، ترجمة B. Béllla) وفي عزرا الرابع أيضًا يسأل الكاتب الله بعد سلسلة من الرؤى: «لقد كشفت لي يا رب مجموعة من العلامات التي ستجربها خلال الزمن الأخير، ولكنك لم تكشف لي زمنها، فأجابني وقال: هذا ستقدِّره أنت بمفردك. وعندما ترى أن جزءًا من هذه العلامات التي أعلنت مسبقًا قد بدأ يتحقَّق، حينها، ستدرك أن الوقت حان ليفتقد العليّ العالم الذي خلقه» (٨، ١٣، ٩، ٢، بحسب ترجمة ٢، ٣٨٣، H. Gunkel in Kautzsh). وأخيرًا في العهد الجديد، لدينا التساؤل عينه حول زمن تحقيق النبوءات الأخرويَّة في الحوار الذي أجراه الربّ الناهض من بين الأموات مع تلاميذه (أع ١، ٦، ٧): «فسأله الذين كانوا مجتمعين معه «ربنا في هذا الزمن تعيد الملك لإسرائيل» فقال لهم «ليس لكم أن تعرفوا الأزمنة والآونة التي وقتها الأب بذات سلطانه» (لو ١٧، ٢٠، ٢١، ٢٧، ٢، ١، وما يليها. ٢ بط ٣، ١٢). ولقد أصاب Spicq في ملاحظته أن المسيحيين الأوائل، كانوا ذوي توجه زمني أكثر منه مكاني، في ما خصَّ الأخرويَّات. على عكس ما يتميَّز به زمننا الحاضر. فمركز الثقل هو في الزمن الحَدِّد، زمن الخلاص الأخروي، وليس في التصورات المكانية للفردوس التي نلحظها اليوم. ربَّما جاء هذا التبدُّل في المنظور عند المسيحيين كنتيجة لهلبيَّة المسيحية في العالم الأوروبي. يتحوَّل بحث الأنبياء إذا، إلى الزمان والأحوال «التي دلَّ عليها روح المسيح الذي فيهم، الذي سبق فشهد للآلام في المسيح، وما سيتبعها من أجداد». هنا يحدِّد بطرس أمرين مهمَّين: الشخص الذي يتكلَّم من داخل النبوءات والذي يُظهر^{١٣} للأنبياء ما سيحدث في المستقبل^{١٣}، واحتوى الحدِّد للتوقُّعات والذي هو مضمون بحث الأنبياء.

يشدّد الرسول على أن «روح المسيح» هو الذي يفعل ويعبِّر بواسطة الأنبياء، «الهدف من هذا القول أن روح المسيح في كلامه يتكلَّم على المسيح» (إيكومانيوس). «من الملاحظ أن الرسول يقول هنا إنَّ الناطق في الأنبياء هو روح المسيح القدوس. وتاليًا المسيح ليس إنسانًا ساميًّا فحسب، على حسب قول الهراطقة، بل إلهًا متجسِّدًا مساويًا للأب في الجوهر» (Cramer). المسيح هو الذي يرسل الروح القدس (يو ١٦، ٧، ١٣، ١٤)، ليس فقط في الزمن الحاضر، بل في الماضي لكونه موجودًا كابن منذ الأزل. ليس المقصود هنا إذا «المسيح بشكل وجوده الروحي قبل التجسِّد (Schelke, Beare) وأغلبية المفسِّرين الكاثوليك)،

^{١٣} فعل δηλω يعني يكشف، يُعرِّف. راجع قاموس Bauer. يشير Selwyn إلى أنه لم يجد عبارة موازية بدقَّة لـ «ἐδῆλου» والواضح أنه بغض النظر عن عبارة «ἐρευνῶ δὲ» الواردة في العهد القديم (راجع تك ١٦، ٣٣) ويربط السؤال بعبارة «ἐδῆλου» التي تنتمي أصلاً إلى سؤال جاني.

^{١٣٣} ترد عبارة «προμαρτυρόμενον» مرَّة واحدة فقط، وتذكر هنا للمرَّة الأولى في الأدب الهلبيّ وتعني شهد من قبل، تنبأ.

بل الروح القدس الذي يرسله المسيح ذو الوجود الأزلي (ترامبالاس، Bigg, Knopf, Windisch, Spicq) «لأن شهادة يسوع هي روح النبوءة» (رو١٩، ١٠). كما نصادف هذا الترابط بين روح النبوءة والمسيح عند الآباء الرسوليين^{١٣}. إرجاع الأقوال النبوية إلى وحي الروح القدس، هو تعليم معروف في اليهودية، كما في المسيحية الأولى. فلخامات يرون أقوال الأنبياء تخرج من فم الله (أنظر: Pesiqta 126a, Gen R 85 (54b)، مدراش عن نشيد الأنشاد ٧، ٢ (32b) وترغوم عن ٢ ملو ٢٣، ٢). كما أن الوحي الإلهي عند الأنبياء معروف في العهد الجديد: «إذ لم تأت نبوءة قط بإرادة البشر، ولكن الروح القدس حمل بعض الناس على أن يتكلموا من قبل الله» (٢ بط ١، ٢١. ٢ طيم ٣، ١٦ وما يليها). كما يوجز في فترة لاحقة الكاتب المجهول لأحد القواميس «خادم النبوءة هو الذي يهب لسانه كخادم لنعمة الروح القدس» (كلمة نبوءة προφητεία في Σούδα).

الروح القدس، المرسل من قبل المسيح الموجود قبلاً، هو الذي يشهد مسبقاً للأنبياء «للآلام في المسيح وما سيتبعها من أمجاد». تفسر هذه العبارة بوضوح مضمون عبارة «بالنعمة المعلقة لكم» الواردة في الآية ١٠، معرفةً بذلك المضمون المحدد للنبوءة الأنبياء ويحثهم. من المعلوم أن الهدف الرئيس للنبوءة في الكنيسة الأولى، كان التنبؤ بالآلام المسيح وقيامته، فالمسيح نفسه يقول لتلميذي عمواس: «يا قليلي الإدراك وبطيئي القلب عن الإيمان بكل ما نطق به الأنبياء. أما كان يجب على المسيح أن يعاني هذه الآلام فيدخل في مجده. ثم أخذ يفسر لهما ما يعنيه مما ورد في جميع الكتب من موسى وسائر الأنبياء» (لو ٢٤، ٢٥. ٢٧. ٢٠، ٩. ١٥، ٣. ٥). كما نلاحظ في خطابات الرسول بطرس في أعمال الرسل أن ذكر نبوءات الكتاب عن الآلام والقيامة شكّل ركناً ثابتاً في البشارة (أع ٢، ٢٤. ٣٦-٣، ١٨... ٤، ١٠... ١٠، ٢٤...)، وهذا يسري على مجمل نصوص الحقبة المسيحية الأولى (برنابا ٥ وما يليها. يوستينوس، الدفاع الأول ٥ وما يليها، الحوار ٣٣ وما يليها. إيريناوس، برهان ١، ١٠، ١). ولكن، في الآية التي نحن في صدد تفسيرها، توجد صعوبة أشار إليها المفسرون الحديثون: يتكلم بطرس على «الآلام في المسيح وما سيتبعها من أمجاد - τὰ εἰς Χριστὸν (أمجاد - δόξας) دفعا بعض المفسرين إلى الاعتقاد بأن بطرس يقصد هنا آلام ومجد كل من المسيح والمؤمنين الذين يتبعونه (كالفن، Gunkel von Soden)، أو المؤمنين عموماً (Selwyn). بالتأكيد نصادف في أدب الحقبة المسيحية الأولى تفاسير موازية لهذا التفسير (أع ٢٠، ٢٢ وما يليها. ٢ طيم ١، ٨. أوريجانيس، حصص على الاستشهاد ٤٢)، وربما نصادفها أيضاً في عمق الأفكار الواردة ضمن عظة عمادية مخصصة لأناس يتعرضون للاضطهاد.

^{١٣} إغناطيوس، إلى أهل مغنيسية ٨، ٢. برنابا ٦. ٥، ٦. ٥، ٦. ٩، ١٢، ١. رسالة كليميس الثانية ١٧، ٤. يوستينوس، الدفاع الأول ٣٦. حوار ٥٦. إيريناوس، برهان ٤، ٢٠، ٤ وغيرها.

ولكن السياق العام الذي يركّز على انشغال الأنبياء وتفتيشهم، بغية التشديد على سموّ الجيل الذي يحيا في زمن الأخرويات، يقودنا إلى تفسير هذه العبارة على أنها تتطرق إلى آلام المسيح. أما حرف الجرّ «في» فهو لتبيان الميزة المستقبلية للنبوءة، بينما تدل صيغة الجمع «أجّاد» على القيامة والصعود والحيء الثاني المنتظر (ترامبالاس، Schelkle, Gopplt, Bigg وغيرهم). ذكر آلام المسيح وأجّاده كأقوال نبوية، لا يقدم للقارئ تعزية ورجاء فحسب، بل معياراً صحيحاً يساعده على إجراء تقويم صحيح لمسيرة الكنيسة في العالم (أع ١٤، ٢٢). وأخيراً لا بد لنا من أن نؤكد على إصرار الأنبياء في بحثهم عن معاني الكتاب المقدّس، وعلى مثابرة الرسل والكنيسة الأولى على دراسة العهد القديم، تلك المثابرة التي نجد استمراريتها عند الآباء، وفي نصوصنا الليتورجية. المقابلة مع الحاضر، في ما خص معرفة المؤمنين الحقيقية للعهد القديم، لا يمكنها إلا أن تقودنا إلى أفكارٍ...!

١٢) استنفد الأنبياء كلّ إمكاناتهم ليدركوا ويبحثوا ويحدّدوا زمن إتمام الوعد بالخلاص في شخص المسيح. فماذا كانت نتيجة غيرتهم الإلهية هذه؟ الجواب في الآية ١٢:

«οἷς ἀπεκαλύφθη ὅτι οὐχ ἑαυτοῖς ὑμῖν δὲ διηκόνουν αὐτά, ἀ νῶν ἀνηγγέλη ὑμῖν διὰ τῶν εὐαγγελισαμένων ὑμᾶς [ἐν] πνεύματι ἁγίῳ ἀποσταλέντι ἀπ' οὐρανοῦ, εἰς ἃ ἐπιθυμοῦσιν ἄγγελοι παρακύψαι.»

«وكشّف لهم أنّ قيامهم بهذه الأمور لم يكن من أجلهم، بل من أجلكم. وقد أخبرتم الآن بها عبر مبشّريكم في الروح القدس المرسل من السماء، والتي تشتهي الملائكة النظر إليها.»

كشف الله للأنبياء أنّ تنبؤاتهم عن الآلام، وعمومًا عن مجد المسيح، لا تتعلّق بجيلهم بل بجيل مستقبليّ، جيل الأزمنة الأخروية، جيل الكنيسة. ولا بدّ من التنويه بأنّ بحث الأنبياء سينتهي بهم إلى رغبة عامرة بالمعرفة لا تلقى جوابًا، ولن يكشف النبيّ عن هذا الجواب بل الله. وهكذا يتعلّم النبيّ أنّه مجرد خادم لتدبير الله، هذا التدبير الذي سيكتمل في الأزمنة الأخيرة وليس في أيامه. والأمثلة المتعلقة بهذا الشأن غزيرة إن في العهد القديم (عد ٢٤، ١٧. تث ١٨، ١٥. حب ٢، ١. ٣. دا ٨، ١٧-٢٧)، أو في الأدب الرويويّ (أخ ١، ٢: «وأنا أعني - δεινοσύμην^{١٢٤} - لا في هذا الجيل الحاضر، بل تحدّث عمّا هو بعيد». ٤ عزرا ٤، ٣٣ وما يليها). كما نصادف رأي بطرس هذا في أقوال يسوع لو ١٠، ٢٤: إنّ كثيرًا من الأنبياء والملوك تمّتوا أن يروا ما أنتم تبصرون فلم يروا، وأن يسمعوا ما أنتم

^{١٢٤} التصحيح الذي أجراه R. Harris وقبّله J. Moffatt في بط ١٢، ١ عبارة «διηκόνουν» وإبدالها بكلمة «δεινοοῦντο» مستوحى من أخنوخ، ولكنه لم يعتبر مقبولاً في ما بعد لكون النص لا يطرح أيّ مشكلة بهذا الخصوص.

سامعون فلم يسمعو». وكذلك في مجمل الأدب المعاصر للحقبة المسيحية الأولى والحقبة اللاحقة لها (أع ٢، ٢٥ وما يليها. روم ٤، ٢٣. ١كور ١٠، ١١. عب ١١، ٣٩ وما يليها). كما يعبر إغناطيوس عن الفكرة ذاتها، عندما يقول إن «الأنبياء لكونهم تلامذة بالروح كانوا ينتظرونه كمعلم»^{١٣٥} أو «إن الأنبياء المحبوبين قد اعلنوا عنه»^{١٣٦}. وكما يقول إيبوليتوس «لقد أصبح الأنبياء أعيان المسيح، فرحين بقوة الروح وكارزين مسبقاً بالألام التي سيتحملها، والتي حصلت لخدمة الأجيال اللاحقة، كي يتمكن الإنسان من أن يخلص إذا آمن»^{١٣٧}. يقدم هذا النص الأخير المعنى الصحيح لهذه الآية: الأنبياء هم خدم البشر اللاحقين، يخدمون بكرازتهم المؤمنين. نبواتهم هي في خدمة خلاص العالم عبر ظهور الكنيسة، لأن إتمام هذه النبوات يشير إلى الميزة الإلهية للعمل الإنقاذي الذي أنجزه المسيح، كما يشير أيضاً إلى وحدة العهدين (Schekle).

في مقابل أمنيات الأنبياء غير المتممة يضع الرسول بطرس الكنيسة في حاضرها، هذا الحاضر المختصر من قبله بعبارة «الآن - vñ» (٢، ١٠. ٣. ٢٥). هذه الأمور التي كان الأنبياء يتلهفون لرؤيتها، ولم يروها، يعيشها المؤمنون في الحاضر. عبارة «إليها - εἰς ἃ» تشير بالتأكيد إلى آلام المسيح وأجماده (الآية ١١)، إلى النعمة (الآية ١٠)، أي إلى الخلاص الأخروي (الآية ٩). يذكر بطرس قراءه بأن كل هذه الأمور «قد أُخبرتم بها بواسطة الذين بشروكم بها». إن تكرار الضمائر المتعلقة بالمسيحيين (لأجلكم، أُخبرتم، بشروكم، ὑμᾶς- ὑμῖν) يهدف إلى التشديد أيضاً وأيضاً على المقابلة مع الأنبياء، وإلى إبراز غنى العطايا الإلهية للجيل الأخروي والامتيازات التي مُنحت له. حيث إن الأنبياء والمبشرين ببشرى الخلاص الجديدة قد وُضعوا في خدمة هذا الجيل. إن رسل الكنيسة الأولى يخدمون البشرية عبر إعلانهم «ἀναγγελία»^{١٣٨} بشرى الخلاص، لذا سُموا بـ «مبشرين: εὐαγγελιστάμενοι». بواسطة هذا التعبير لا يمكننا أن نستنتج من هم الذين يندرجون ضمن هذه التسمية. ولكن بالتأكيد، عبر طريقة استعمال هذا الفعل في العهد الجديد (لوقا ١٦، ١٦. عب ٤، ٢. أع ٨، ٤٠. ١تسا ٣، ٦)، لا يمكننا حصرها فقط في جماعة الرسل، بل هي تشمل كل من حمل، في الكنيسة الأولى، بشرى الفرح إلى أقصى نواحي العالم.

كما كان الأنبياء في «روح المسيح» الآية ١١، كذلك فإن تبشير المؤمنين هو «في الروح القدس المرسل من السماء». يشير الرسول هنا إلى إيمان الكنيسة الأولى حول الكرازة التي

^{١٣٥} إغناطيوس، مغنيسية ٩، ٢.

^{١٣٦} إغناطيوس، فيلادلفيا ٩، ٢.

^{١٣٧} إيبوليتوس، حول بركات يعقوب K. 19.

^{١٣٨} عبارة «ἀνηγγέλη» بدل العبارة الأصح «ἀνήγγελοι» (Bigg).

يحرّكها الروح (لو ١٢، ١٢ . أع ١، ٨، ٥، ٣٣ . كور ٢، ٤، ١٢، ٤ إلخ). ولكنّه يذكر أنّ إتمام هذا الإعلان الإلهي (يو ١٥، ٢٦ وما يليها. لو ٢٤، ٤٩ . أع ١، ٨) سيكون في يوم العنصرة (أع ٢)³٣. الروح القدس الذي يُلهم، نشاط المبشرين المسيحيين ويقوده ويؤيِّده إنّما هو من الله (من السماء تعني من الله)، الذي يرسله إلى الحاضر كما فعل في زمن الأنبياء. «نبوءة الماضي وإنجيل الحاضر يتكاملان في وحدة» (Shelkle). الوحدة هي في الروح القدس الذي يفعل في كل مراحل تطوّر مخطّط الله التاريخي، من أجل خلاص العالم.

لا تكمن عظمة الخلاص، الذي يحياه المؤمنون، في بحث الأنبياء وحسب، بل في ما تتخذّه الملائكة تجاه الأحداث العجيبة، التي كشفها المسيح «والتي تشتهي الملائكة النظر إليها». تحني الملائكة عجبًا عند تطلّعها إلى ما يجري ضمن عمل المسيح على الأرض: «فهذه الأمور كانت بهذا القدر مذهلة حتّى إنّها غدت محبّبة إلى الملائكة» (ثيوفيلكتوس)، أو «إنّ الملائكة اشتهدت أن ترى خاتمة هذه الأمور» (إيكومانيوس). تقول أكثرية المفسرين، التي تبنت التفسير الثاني، إنّنا هنا أمام تصوّرات غريبة عن الإنسان المعاصر (Shelkle, Spicq). الأصحّ هو أن نرى في هذا التعبير وجهًا من أوجه التعليم المسيحي للموعوظين الذين يتحضرون لاقبال المعموديّة، والذي (هذا الوجه) كان يُعتبر دومًا من إعلان الكنيسة. يتكلّم بطرس على ذهول الملائكة أمام عظمة محبّة الله للإنسان في شخص يسوع المسيح. فحضور الملائكة كشهود عيان لنهاية المسألة الإنسانيّة، والمعروف في العهد القديم وفي الأدب اليهودي^{٣٤}، تقترن هنا بذهول القوّات السماويّة أمام إتمام سرّ الخلاص. وبحسب عظات القديس كيرلس الأورشليمي، يدعى المستنير جديدًا إلى الاشتراك في المائدة الروحيّة «حتّى تبتهج معه الملائكة» (١، ٦). «خلال المعموديّة تبتهج القوّات السماويّة» (٣، ١). وبعد إتمامها «ترقص الملائكة حولكم» (٣، ١٦). كما يشدّد كيرلس على أنّه في المعموديّة «كلّ واحد منكم مزعمٌ أن يمثل أمام الله بحضور عشرات الألوف من أجناد الملائكة» (٣، ٣). لهذا «جعلتم أذانكم تسمع الصوت الجميل، عندما تصرخ الملائكة نحوكم، أنتم المخلّصون، طوبى لمن غفرت خطاياهم» (المقدّمة ١٥). من المحتمل جدًّا أن يشكل موضوع حضور الملائكة، عند إتمام المؤمن لخلاصه في المسيح واقتنائه هذا الخلاص خلال المعموديّة، الأساس لما أورده الرسول في الآية ١٢. هكذا يكتمل مجمل عمل الثالوث القدّوس الخلاصي من أجل الإنسان والوارد في الآيات ٣-١٢. يعرف قرّاء الرسالة من هم، إن من ناحية علاقتهم بالخيرات المستقبلية، أو من ناحية أفعال الله في الماضي والحاضر. وهكذا وُضعت الكنيسة

^{٣٣} لمعلومات أكثر، راجع: Spicq و Schelkle في شرحهما الآية.

^{٣٤} أخبار ١٨، ٢١. حز ٣، ٤٠ وما يليها. زكريّا ٩، ١، ١٦، ٧، ١٥. كما يقول فيلون في مؤلّفه: 203 *Περὶ φωνῆς καὶ εὐρέσεως* «لأنّه من الحقّ القول إنّ الملائك يجهل كل ما هو خاصّ بنا». ولكن بحسب الديانة اليهودية، فإنّ الملائكة، عادة، يجهلون مسيرة التدبير الإلهي. لذا نقرأ في Rabba حول تث 1، 29 (7، 10): «لم يُعط الناموس للملائكة بل لإسرائيل الذي يملك عطية مشتهاة من الملائكة» (Schlatter في تفسيره الآية). لمعلومات أكثر راجع: Biilerbeck 2، 46... (مر 13، 32).

في أبعادها الحقيقية، وأصبح المؤمنون قادرين على أن يُصغوا، بعد ذلك، إلى ما تَتَطَلَّبُهُ منهم مكانتهم المميَّزة، التي خصَّهم الله بها، من استنتاجات عمليَّة.

٢-٢ (الخلاص في حاضر المؤمنين) ١٣ . ٢٥

13 Διὸ ἀναζωσάμενοι τὰς ὀσφύας τῆς διανοίας ὑμῶν νήφοντες τελειῶς ἐλπίζατε ἐπὶ τὴν φερομένην ὑμῖν χάριν ἐν ἀποκαλύψει Ἰησοῦ Χριστοῦ. 14 ὡς τέκνα ὑπακοῆς μὴ συσηματιζόμενοι ταῖς πρότερον ἐν τῇ ἀγνοίᾳ ὑμῶν ἐπιθυμίαις 15 ἀλλὰ κατὰ τὸν καλέσαντα ὑμᾶς ἅγιον καὶ αὐτοὶ ἅγιοι ἐν πάσῃ ἀναστροφῇ γενήθητε, 16 διότι γέγραπται [ὅτι] ἅγιοι ἔσεσθε, ὅτι ἐγὼ ἅγιός [εἰμι].

17 καὶ εἰ πατέρα ἐπικαλεῖσθε τὸν ἀπροσωπολήμπτως κρίνοντα κατὰ τὸ ἐκόστου ἔργον, ἐν φόβῳ τὸν τῆς παροικίας ὑμῶν χρόνον ἀναστράφητε,

18 εἰδότες ὅτι οὐ φθαρτοῖς, ἀργυρίῳ ἢ χρυσίῳ, ἐλυτρώθητε ἐκ τῆς ματαίας ὑμῶν ἀναστροφῆς πατροπαραδότου

19 ἀλλὰ τιμίῳ αἵματι ὡς ἀμνοῦ ἀμώμου καὶ ἀσπίλου Χριστοῦ,

20 προεγνωσμένου μὲν πρὸ καταβολῆς κόσμου

Φανερωθέντος δὲ ἐπ' ἐσχάτου τῶν χρόνων

δι' ὑμᾶς 21 τοὺς δι' αὐτοῦ πιστοὺς εἰς Θεόν

τὸν ἐγείραντα αὐτὸν ἐκ νεκρῶν καὶ δόξαν αὐτῷ δόντα,

ὥστε τὴν πίστιν ὑμῶν καὶ ἐλπίδα εἶναι εἰς Θεόν.

22 Τὰς ψυχὰς ὑμῶν ἡγνικότες ἐν τῇ ὑπακοῇ τῆς ἀληθείας εἰς φιλαδελφίαν ἀνυπόκριτον ἐκ [καθαρᾶς] καρδίας ἀλλήλους ἀγαπήσατε ἐκτενωῶς 23 ἀναγεγεννημένοι οὐκ ἐκ σπορᾶς φθαρτῆς ἀλλὰ ἀφθάρτου διὰ λόγου ζῶντος θεοῦ καὶ μένοντος. 24 διότι

Πᾶσα σὰρξ ὡς χόρτος

καὶ πᾶσα δόξα αὐτῆς ὡς ἄνθος χόρτου ·

ἐξηράνθη ὁ χόρτος καὶ τὸ ἄνθος ἐξέπεσεν ·

25 τὸ δὲ ῥῆμα κυρίου μένει εἰς τὸν αἰῶνα.

τοῦτο δὲ ἐστὶν τὸ ῥῆμα τὸ εὐαγγελισθὲν εἰς ὑμᾶς.

١٣ لذا، مزنّرين أحقّاه أذهانكم ومتيقّظين، إجعلوا رجاءكم بشكل كامل في النعمة المحمّولة إليكم يوم إعلان (ظهور) يسوع المسيح ١٤ كأبناء الطاعة، غير مستسلمين إلى الشهوات التي كنتم عليها قبلاً في جهلكم ١٥ بل وكما أنّ الذي دعاكم هو قدّوس، كذلك كونوا قدّيسين في سيرتكم كلّها ١٦ لأنّه كتب، كونوا قدّيسين لأنّي أنا قدّوس ١٧ ولأنّكم تدعون أباً لكم ذاك الذي يدين، من غير محاباة، كلّ واحد على قدر عمله، فسيروا، خلال زمن غربتكم، بخوفٍ.

١٨ إنّكم لم تُعتَقُوا بالفاني من الفضة أو الذهب من سيرتكم الباطلة التي تسلّمتموها من آبائكم

١٩ بل بدم ثمين كحمل لا عيب فيه ولا دنس، دم المسيح ٢٠ المصطفى (المعروف قبلاً) من قبل إنشاء العالم والظاهر لأجلكم في آخر الأزمنة ٢١ أنتم المؤمنون بواسطته بالله المقيم إياه من بين الأموات والمعطي له مجداً، حتّى يكون إيمانكم ورجاؤكم بالله. ٢٢ مطهّرين نفوسكم في طاعة الحقيقة، لأجل محبة أخويّة لا تعرف النفاق، أحبّوا بعضكم بعضاً ومن قلب (الظاهر) على الدوام. ٢٣ أنتم المولودين ثانية لا من زرع فاسد، بل غير فاسد، بواسطة كلام الله الحيّ الباقي. ٢٤ لأنّ

كلّ جسد كالعشب

وكلّ مجد له كزهرة العشب،

العشب يبیس والزهر يسقط

٢٥ أمّا كلام الله فيبقى إلى الأبد.

هذا هو الكلام الذي بُشِّرْتُمْ به.

من الممكن اعتبار هذه الآيات (١٣-٢٥) مجموعة من النصائح الأخلاقية، انطلاقاً من أنّ الآيات ١٣-١٦ تتحدّث عن القداسة والآيات ١٧-٢١، عن المعرفة الإلهية الحقّ والآيات ٢٢-٢٥ عن المحبة. ولكننا بهذه الطريقة، نطرح بالوحدة العضوية، بين اللاهوت والتطبيق، لهذا الجزء من الرسالة مع الآيات السابقة، ونشابه الرسالة قسرياً بالشكل التقليديّ المتبع في كتب التعليم الدينيّ المعاصرة، والتي تعالج العقائد بشكل منفصل عن الأخلاق. ولكن، هذه الرسالة تُجسّد مثل هذا التمييز لأنها تنظر لاهوتياً إلى الأخلاق، على أنّها امتداد للوعي الذاتيّ الجديد عند المؤمن، وإلى العقائد على أنّها وجه آخر للحياة اليومية في الكنيسة. فعلى عكس الديانات السريّة القديمة، حيث هناك شقاق بين الإيمان والأخلاق، أصرت الكنيسة على الوحدة المتينة بين إعادة الولادة والحياة اليومية النابعة منها، بين العقيدة والأخلاق. فكما أنّ الحياة ذاتها عند الإنسان السويّ تتسم بالوحدة - على عكس الانقسام في الشخصية الذي يعتبر ميزة الإنسان الذي يعاني اضطرابات

نفسية - كذلك هي حال جماعة المؤمنين في الكنيسة. شعب الله السائح يتابع بالعمل المسيرة التي رَضِيَهَا في البدء ويعمل بالتناغم مع القوانين التي تحميه من الانحراف. تصادف هذه الحقيقة البديهية في مجمل العهد الجديد، وبالطبع في هذه الرسالة. لذا فالسلوك اليومي تعبير عن إعادة ولادة الإنسان في المسيح، وعن الفعل المستمر لنعمة الروح الكليّ قدسه فيه، كما سنرى مباشرة في التفسير.

«في كلامه على عِظَمِ خيرات عطية الأب، على آلام المسيح، على نبوءة الروح القدس عنه، على كِرَازَةِ الأنبياء، على شوق الملائكة، في كلامه على مجمل هذه الأمور، إنما يَحْضُ عِلَّ تَحْمَلِ متطلبات الإيمان بشجاعة»، كما يعلّق أحد الشارحين القدماء (Cramer)، مظهرًا بذلك الأسس العقائدية للنصح الخلفي، بارزًا بحق «المعنى اللاهوتي أكثر من المعنى المنطقي من وراء استعمال عبارة «لذا أو فـ» (Spicq). وهذا ما يشدّد عليه إيكومانيوس: «فالطلب هنا سببه ما ورد سابقًا»^{١٤١}. فالترابط إذاً هنا جوهري أكثر مما تشير إليه عادة عبارة «δὶὸ» من حيث الانتقال من التيقّن إلى النصح (Selwyn). إذ النتيجة اللاهوتية للحقائق التي عرضها الرسول مسبقًا هي نصيحة الآية ١٣:

(١٣)

«Διὸ ἀναζωσάμενοι τὰς ὀσφύας τῆς διανοίας ὑμῶν νήφοντες τελείως ἐλπίζατε ἐπὶ τὴν φερομένην ὑμῖν χάριν ἐν ἀποκαλύψει Ἰησοῦ Χριστοῦ.»
«لذا مُزْتَرِّين أَحْقَهُ أَذْهَانِكُمْ وَمُتَيْقِّظِينَ، اجْعَلُوا رِجْلَكُمْ بِشَكْلِ كَامِلٍ فِي النِّعْمَةِ الْمَحْمُولَةِ إِلَيْكُمْ يَوْمَ إِعْلَانِ يَسُوعَ الْمَسِيحِ.»

الفعالان الأوّلان الوردان في هذه الآية، وهما بصيغة الحال، «ἀναζωσάμενοι - مُزْتَرِّين وνήφοντες - مُتَيْقِّظِينَ» (في اللغة اليونانية بصيغة (μετοχή)، مرتبطان بالفعل الرئيس للجملة «اجعلوا رجاءكم أو تَرَجَّجُوا - ἐλπίζατε» وذلك للدلالة على المناخ الروحي العام الذي يتمكن، عبره، المؤمنون من تلمّس رجائهم المسيحي. نحن أمام صورتين معروفتين في التقليد الكتابي تربطان بين الأخروية والحاضر، بين التوظيف الإيديولوجي والمسلك اليومي أو، الأصح، الفكر الخلفي للمؤمن.

الصورة الأولى مأخوذة من الحياة اليومية عند الأقدمين. فكما نعلم، كان الأقدمون يلبسون الجلباب (χιτών - tunique)^{١٤٢} كلباس عام. ويكون هذا الجلباب، في المناسبات الرسمية، طويلًا يغطي القدمين. وعند الجلوس كان يُرَخَى على الأرض. وهذا الوضع لا

^{١٤١} ولكن إيكومانيوس يُدّ ارتباط ما ورد في الآية ١٣ بالآيات ١٠-١٢، وفي ما يجنّه ثيوفيلكتوس بالآية ١٢ فقط. يبقى رأي الشارح المجهول الاسم هو الأصح (Cramer)، ويتبعه المفسرون المعاصرون.

H. Blank, *Einführung in das Privatleben der Griechen und Römer*, 1976, 48...

يصلح عملياً لحالة العمل أو المسير. في هاتين الحالتين كان يُزْتَرُّ الجلباب عند الحقوبين في وسط الجسم وتُرفع أطرافه السفلية وتُعلق بالزئار. فعبارة «أزتر وسط الجسم (الحقو) - ἀναζώννυμι τὴν ὄσφον»^{١٤٣} إنما تعني «أتحضر للعمل» أو «أتهيأ للسير». نجد هذه العبارة بالمعنى الأول في أم ٣٦، ١٧ في وصف المرأة العاملة: مُنْطَقَةً (ἀναζωσαμένη) حَقْوَيْهَا بِقُوَّةٍ، تشدّ ذراعها للعمل». ونجدها بالمعنى الثاني (والذي يحمله هذا الفعل في هذه الآية) حيث تُستعمل عبارة «περιζώννυμι» كما وردت في قول الربّ لو ١٢، ٣٥ «لتكن أحقاؤكم مُزَنَّرَةً (مشدودة) وسُرْجُكُمْ موقلة». ففي قول الربّ في هذه الآية يبدو واضحاً أنّ الكلام يجري عن مسيرة ضمن ظروفٍ صعبة. تذكرنا هذه التعابير بالخروج من مصر (خر ١٢، ١١: «هكذا تأكلونه، تكون أحقاؤكم مشدودة (περιεζωσμένοι) ونعالكم في أرجلكم وعصيتكم في أيديكم» (أنظر إر ١، ١٧)، ولها أيضاً أبعاداً أخروية: فالاستعداد يجري في سبيل ساعات المنتهى الحاسمة. فالمسيح، كما الرسول، ينبّهان إلى ضرورة الاستعداد الدائم ليوم حضور الربّ وعدم الانحناء أمام المصاعب والتجارب. في سياق هذه الآية، الاستعداد للمسير ضروريّ حتى يقطع المؤمن الطريق الوعر الذي ينتظره ليلبغ إتمام رجائه. يُعبّر عن الاستعداد للمسير عبر مختلف المشقات وتجارب الحياة اليومية في عبارة «أحقّه أذهانكم - ὄσφρας τῆς διανοίας ὑμῶν». يبدو الانتقال من الصورة إلى المعنى المقصود جريئاً قليلاً (Knopf)، إذا لم نقل عنيفاً (Schelkle). ولكنّ المقولة هنا ستتوضّح بشكل كامل: يتطلب الاستعداد يقظةً ورغبةً من قبل الإنسان بمجمله، جهاداً وعملاً. «ولكن، عمومًا، لا بدّ من أن يظهر في المعتقد والفكر على شكل عزم روحيّ» (Schrage)، وإلاّ فمن المستحيل أن يسلك أحدنا مع شعب الله لملاقة الربّ القّادم إلينا، وأن تكون أفكاره في عالم آخر، أسيرةً لإيدولوجيات غريبة وأفعال مغايرة. لا تسمح عظمة الرجاء بهوامش ماثلة، لكنّها تتطلّب من مجمل الإنسان استعداداً لمواجهة ساعة حضور الربّ، وهذا ما يُمكنه من تحطّي المخاطر الناجمة عن مختلف التجارب.

كما نصادف عبر اسم الفاعل الثاني (الحال) «متيقظين - νήφοντες»، البعد الأخرويّ عينه، فهو يشير أيضاً، وعبر صورة أخرى، إلى الضرورة ذاتها من أجل الاستعداد لمواجهة حضور الربّ. ويعني فعل νήφω «الابتعاد عن تناول المشروبات الكحولية»، «مخلص من دوخان السكر» وتالياً «حاضر بكلّ وعيه»، «عاقل»، «ذو صفاء روحيّ»^{١٤٤}. استعمل هذه الكلمة بمعناها الحقيقيّ في المثل القديم «إنّ ما في قلب الإنسان اليقظ يصبح على لسانه

^{١٤٣} عبارة نادرة الاستعمال. أقدم ذكر لها هو عند ذينبوس النحويّ: Αθήναιος 4,17. Δίονα Χρυσόστομο 55,2 καὶ Ἀχιλλέα Τάτιο 8,12,1 (Bauer Lexicon) أنظر أيضاً: ^{١٤٤}

وهو سكران»^{١٤٥}. ولكنها تستعمل عادة في معناها المجازي وعمومًا في حالة الكلام على الفرد وأفكاره عند إبيمارخوس^{١٤٦} وعند فيلون في مؤلفه، حول الذين يدعو لهم نوحٌ وبلعنهم وهو صاح *νήψας* (٣٠: «البار، إن كان صالحًا - *νήψας*، يشعر بكل ما تنبئه به السيئة قبل فعلها فيه». بهذا المعنى المجازي، نجد فعل *νήψω* في العهد الجديد (٢طيم ٤، ٤. ١بط ١، ١٣. ٤. ٧. ٥. ٨. ١تسا ٥، ٦. ١كور ١٥، ٣٤. ١طيم ٣، ٢. ٢طيم ٢، ٢)، وفي النصوص الغنوسية اللاحقة، كذلك النصّ الشائع استعماله والوارد في الهرمسيّات (Hermetiques) ١، ٢٧: «أيها الشعوب، رجالاً ونساءً، الذين أسلموا أنفسهم للسكر والنوم والجهل، استيقظوا *νήψατε*، كّفوا عن الفجور مسحورين بسبب أخرق» (أنظر أيضًا ٧، ١: «أيها البشر، حتّى متى تسلكون سكرارى ... إنهضوا متيقظين، إرفعوا أخطاكم بعيون القلب...»). الميزة الثنائية (الذياريّة) التي في النصّ الهرمسيّ تغيب كليًا عند بطرس، فلا يبقى عنده، جوهريًا، أي شيء مشترك مع ما يقوله بطرس في رسالته إلا بعض الكلمات المشتركة، ولكن ذات المعاني المختلفة^{١٤٧}. تعني عبارة *νηφόντες* هنا يقظة المؤمنين الروحية، والتي تفترض مسبقًا تجنّب كل هوى قادر على إظلام النفس وإسكار الفكر. «الصحو - *νήψις* هو التخرّج الدائم للفكر ووقفه عند باب القلب». «وكما يستحيل عيش هذه الحياة من دون طعام وشراب، هكذا لا يمكن للنفس أن تصل إلى ما هو روحيّ مرّضيّ لله، من دون حفظ الفكر ونقاء القلب، الذي يُسمّى الصحو - *νήψις*»^{١٤٨}.

الاستعداد للمسير والسهرة الروحيّ، اللذان أوصى الرسول بهما القراء، هما الفرضيتان المؤديتان إلى الهدف الرئيس: «إجعلوا رجاءكم بشكل كامل^{١٤٩} *τελειώς* في النعمة»^{١٥٠} المحمولة إليكم يوم إعلان يسوع المسيح. الرجاء كناقيل لمضمون الوجود المسيحيّ يتطلب إصلاحًا، لذا نرى الرسول يحدّه نوعيًا بعبارة «بشكل كامل - *τελειώς*»، قاصدًا بذلك ترابط الحياة المسيحية، بشكل كامل، بالرجاء الأكيد «في النعمة المحمولة إليكم».

^{١٤٥} بلوتارخوس، حول القرّة ٤. الفعل بالمعنى ذاته عند أفلاطون، الرسائل 7,340 d وبيكتيتوس، الرسائل ٧، ٢، ٤

^{١٤٦} قاموس *Σοῦδα*، كلمة *νήψω*

^{١٤٧} E. Lövenstam, "Ueber die neutestamentliche Aufforderung zur Nüchternheit" in *StTh* 12 (1958) 80... *Spiritual Wakefulness in the N. Testament*, 1963.

^{١٤٨} الشيخ إيسخوس، مقالة إلى ثيوفولوس ناعمة للنفس وخلصية حول الصحو والفضيلة ٦ و ٩٩ (فيلوكاليا... ٦٩٥٧، ١، ١٤٢ و ١٥٧). أنظر أيضًا: المتوحد نيكيفوروس، مقالة حول الصحو وحفظ القلب (فيلوكاليا... ٦٩٦١، ٤، ١٨...). وتحدث كيرلس الأورشليمي عن اليقظة الروحية، المقدمة ١٦ والعظة الأولى حول الأسرار ١٠.

^{١٤٩} يربط كل من إيكومانيوس والـ *Pessito* بالإضافة إلى: Beare, Bigg, Windisch and Wohlenberg الطرف *τελειώς* مع اسم الفاعل «متيقظين - *νήφοντες*». أما Selwyn فيذكر أنّ الطرف، علة، يسبق الفعل الذي يحدّه. أنظر: Blass - Debrunner § 474,2

^{١٥٠} ترد عند إيكومانيوس عبارة «فرح - *χαράν*» بـ «نعمة - *χάριτι*» وكذلك في الترجمات السريانية. يبدو بوضوح أنّنا هنا أمام خطأ نسخي.

النعمة χάρις هنا تعني، كما في الآية ١٠، الاكتمال الأخرويّ لعملية الخلاص في يوم حضور الربّ. يتذوّق المؤمنون مسبقاً هذه النعمة الخلاصية، أما اكتمالها فيبقى للمستقبل. عبارة «φερομένη - محمولة» لها هنا كعبارة بالغين - κομιζόμενοι» في الآية ٩، طابع أخرويّ، كما لاحظ إيكومانيوس: «وهذا يكون، كما قال قبل قليل، خلال الحضور الثاني للربّ». وهذا ما يبدو واضحاً في التحديد الزمنيّ الذي تنتهي به الآية: «عند إعلان يسوع المسيح». يقصد بطرس هنا بعبارة «إعلان - ἀποκάλυψις» الحضور أو الظهور παρουσία (راجع الآية ٧). للعبارة، بمجملها، ما يوازئها، من حيث المضمون، في الجملة الليتورجية المعروفة في الذاكرة (١٠، ١) (Διδαχή): «فَلَتَأْتِ النعمة - χάρις - وَلَيَنْقُضَ هذا العالم. ماران أتا». الرجاء المسيحيّ مرتبط بحضور الربّ، هذا الحضور الذي تتطّلع الكنيسة إليه دوماً باشتياقٍ وجزع، لأنه، حينها فقط، ستكتمل شركتها مع الربّ ويتحقّق التحامها به. هذا الرجاء الأخرويّ لا يعني البتّة الابتعاد عن العالم والهيام في التخيلات، بل الصبر والثبات في المسيرة، حتّى لا تتمكن التجارب، مهما عظمت، من أن تنحرف به عن خط سيره.

(١٤)

«ὡς τέκνα ὑπακοῆς μὴ συσχηματιζόμενοι ταῖς πρότερον ἐν τῇ ἀγνοίᾳ ἰμῶν ἐπιθυμίαις»

«كأبناء الطاعة، غير مستسلمين إلى الشهوات التي كنتم عليها قبلاً في جهلكم».

يتطرّق الرسول، مباشرة بعد ذلك، إلى التذوّق المسبق، في الحاضر، للشركة المستقبلية مع الله، مذكراً القراء بأنهم أصبحوا منذ الآن أعضاء في الكنيسة عبر قبولهم دعوة الأب «كأبناء الطاعة». هذا الوصف يرتبط مع ما سيأتي لاحقاً (Goppelt)، ويُحدّد بكلام مقتضب فكرة كتابية أساسية: يتقبّل المؤمن كلام الله، الذي يسمعه من النبيّ أو الرسول المفسّر لإرادة الله، ويعد بحفظ الوصايا. فالطاعة إذاً لا تعني مجرد السماع، بل فعل الخضوع لما سُمِعَ خلال الكرازة بالإرادة الإلهية، قبولٌ بشروط الحياة الجديدة التي شملتها الدعوة الإلهية. الطاعة هي التي تحدّد، جوهرياً، خاصية أبناء الله، بحسب النعمة، والتي يحصل عليها المسيحيون بالمعمودية. تعبّر هذه العبارة، المشكّلة بتأثير من الترجمة السبعينية (Κνοφι)، ومن دون أن تكون اصطلاحاً عبرياً (Bigg)، عن فكرة مألوفة في التقليد: يكتسب المرء شركة حقيقية مع الله، عندما يتقبّل، برضى وعملياً، أوضاعاً وجودية محدّدة تتناسب والحالة الجديدة التي التزم بها. فالمؤمنون هم «أبناء العهد» (مزامير سليمان ١٧، ١٥)، «أبناء في الحق» (عهد يهوذا ٢٤، ٣، راجع كتاب الطاعة - Εγγ. Πειθαρχίας، ٤، ٥، ١١، ٦، أناشيد ٦، ٢٩، ٧، ٢٩)،

«أبناء الموعد» (غل ٤، ٢٨)، «أبناء النور» (أف ٥، ٨، راجع حرب أبناء النور)، «أبناء الملكوت» (متى ٨، ١٢)، «أبناء البر» (أخ ٩٣، ٢. راجع كتاب الطاعة ٣، ٢٠. ٢٢)، «أبناء المسرة» (أناشيد ٤، ٣٣)^{١٥١}. في الآية، التي نحن في صدد تفسيرها، الصفة التحديدية هي الطاعة، كاعتراف عماديّ بقبول الولادة الجديدة في المسيح، والتزام بالامتثال بالمسيح (Spicq).

واضحاً في ذهنه، وبوضوح، الترابط بين الطاعة والمعمودية (حيث يصبح البشر أبناء الله)، يتبع الرسول، في تحريضه المؤمنين على القداسة، خط سير خدمة المعمودية: يبدأ برفض العالم القديم ثم يدعو للانخراط في شعب الله الجديد^{١٥٢}. نصادف الرفض في الآية ١٤: «غير مستسلمين إلى الشهوات التي كنتم عليها قبلاً في جهلكم». يجب على المؤمنين المولودين الآن ألا يستمرّوا في تشكيل خلقهم وسلوكهم بما يتوافق ومثلهم القديم، الذي شكّلته شهوات الأنا الخاطئة^{١٥٣}: «في قولك Συσχηματισμὸν (إذعان، خضوع - تشكل) فهذا يعني السلوك بمقتضى الأمور الحالية، على حسب ما يقول، اليوم، بعض الجهال، بأن علينا أن نسلك بحسب مجرى الأمور» (ثيوفيلاكثوس). لقد عبّرَ مجمل ذلك الزمن، إذ إنّ المؤمنين قد نالوا المعرفة الإلهية الحقيقية، لذا نُعتَ هذا الزمن بزمن «الجهل - ἀγνοίας». ليس المقصود هنا بهذه العبارة جهل القواعد الخلقية بل، عموماً وبشكل بارز، غياب معرفة الله الحقيقية. بطرس، بالطبع، لم يتبع تبرير الشهوات الخاطئة بسبب الجهل (كما يقول أفلاطون في Nόμοι 863c: «إذا قلنا إن سبب أخطائنا هو الجهل فلن نكون مخطئين»)، بل هو يؤكد فقط أنّ حياة الإنسان، بعيداً عن الله، تفرّق في الجهل وتخضع للشهوات الأثيمة. تحريض القرّاء للكفّ عن اتّباع نهج الحياة القديمة، يظهر أنّ الرسول يتوجّه إلى مؤمنين من أصل وثني (Κνοφ). يستمرّون في تعرّضهم لخطر الانحراف وراء الشهوات الأثيمة. ونعرف، من الوقائع الفاضحة التي ظهرت في كنيسة كورنثوس، أنّ مثل هذا الخطر لم يكن نظرياً بالنسبة إلى الوثنيين المستنيرين جديداً (أف ٤، ١٨. أع ١٧، ٣٠).

١٥) ولكنّ الرسول لا يكتفي بالتحريض السليبيّ، لأنّ كلمة الكرازة ليست كلاً بل نعم (٢كور ١، ١٩)، لذا يذكر مجدداً بـ نَعَم الله، بدعوة المسيحيين، ويكمل الآن

ThWNT 5,636... (Oepke) and 8,334... (v. Martitz, Fohrer, Schweizer...).

^{١٥١} ولا نجد في الأدب الهليني القديم عبارات ماثلة. النصّ الوحيد المشابه نوعاً ما هو لـ Kátouλλου, *Carmen ad Dianam* (34), 1 - 2: "Dianae sumus in fide/Puellae et pueri integri".

O. Michel, *Der Brief an die Römer*, 121963 in 12,2:

^{١٥٢} «هنا أيضاً تشير المقارنة مع ١بط ١، ١٤ إلى ترابط ليتورجيّ وثيق: التحريض الإيجابي والسليبيّ يتطابق مع خدمة المعمودية في الحقبة الأولى للمسيحية».

^{١٥٣} ترد عبارة «συσχηματίζουμαι»، في العهد الجديد، في هذه الآية وفي روم ١٢، ٢ فقط، وتأخذ المعنى التي لها في الفكر الهليني الكلاسيكيّ: أنظر: أرسطو، Topiká 151 b، بلوتارخوس، أخلاقيات 83 b و 20 Nomós. أنظر قاموس Bauer.

النصح إيجاباً في الآية ١٥:

«ἀλλὰ κατὰ τὸν καλέσαντα ὑμᾶς ἅγιον καὶ αὐτοὶ ἅγιοι ἐν πάσῃ ἀναστροφῇ γενήθητε»

«بل وكما أنّ الذي دعاكم هو قدوس، كذلك كونوا أنتم قدسين في سيرتكم كلها».

ليس التقديس محاولة بشرية للامتثال بقوانين أخلاقية نظرية، بل تشبهاً يومياً بالله من قبل المؤمن المدعو من الله، «إنّ المؤمنين المعمدين سيمثلون، من الآن فصاعداً، في حياتهم الجديدة، بإرادة الله (كلمة «كما أنّ - κατὰ» تعني المعيار وعبارة «كذلك أنتم - καὶ αὐτοὶ» تعني أنتم كما هو)، أو بالأحرى سيمثلون بالأب نفسه (أف ٥، ١) الذي هو القداسة بعينها (يو ٧، ١١. ١١ يو ٢، ٢٠. رؤ ٤، ٨)»، كما لحظ بالصواب Spicq. ولا بد من أن نلاحظ البعد الإكليريولوجي للتعليم الأخلاقي والعقائدي على حدّ السواء، والذي يظهر استعمال صيغة الجمع، وأن نلاحظ أيضاً التعلق بالدائم بالله من قبل المؤمن والذي يظهر عبر «الميزة اللاإستقلالية للتعليم الأخلاقي» (Selwyn).

وتنشأ عن الدعوة الإلهية، التي تُكوّن شعب الله وتستدعيه، ضرورة الطاعة، بلا تحفظ، للإنجيل «في سيرتكم كلها»، في كلّ خطوة من حياة المؤمنين الأرضية، في كلّ لحظة من لحظات مسيرة الكنيسة في هذا العالم. فعبر العبارة التقليدية «ἀναστροφή» - تقلب - تبدل - مسلك» (أنظر طو ٤، ١٤. ٢ مك ٦، ٢٣. غل ١، ١٣. يع ٣، ١٣. رسائل إبيكتيتوس ١، ٢٢، ١٣ والخلاصة ٢٩، ٣) يتطرق الرسول بطرس إلى نمط حياة مَحَدَّ (Spicq)، تصيح، عبره، حياة المؤمن اليومية شهادة للمسيح في محيطه^{١٥٤}. فعبارة «مسلك» تعني، من الآن وصاعداً، تشبه الإنسان بالله في قداسته. ويأتي السند الكتابي في الآية ١٦: «لأنه كُتِبَ، كونوا قدسين لأنني أنا قدوس»، ليشدد على أهمية هذا المعنى الجديد.

(١٦)

«διότι γέγραπται [ὅτι] ἅγιοι ἔσεσθε, ὅτι ἐγὼ ἅγιός εἰμι.»

«لأنه كُتِبَ، كونوا قدسين لأنني أنا قدوس».

يلاحظ الشارح القديم المجهول الهوية، باقتضاب رائع، ما يلي: «أن تكونوا قدسين، يجب عليكم أن تشرعوا في الالتحام بالله القدوس»، إذ إن الله في الآية الكتابية الواردة

10... W. Brandt, "Wandel als Zeugnis nach dem 1. Petrusbrief" in *Festschrift O. Schmitz*, 1950, ¹⁵⁴

هنا (لاو ١١، ٤٤ (١٩، ٢)) «يطلب معاشرته، إذ هي التي تخلص، لهذا إن كنا الآن حقيقة قديسين بواسطة المسيح فنحن في الحياة الحق» (Cramer). وهكذا يبرز لنا بشكل صحيح، البعد الأخلاقي للقداسة، التي كانت، في العهد القديم، مترابطةً بالبعد الديني - العبادي الخالص.

يبدو أن المعنى الأصلي لعبارة قديس ἅγιος (بالعبرية qadosch) هو المفروز للعبادة، أكثر من أي معنى آخر لاحق، الطاهر طقسياً، المتطلب السجود له^{١٥٥}. فالقداسة إذاً مرتبطة بعبادة الله: النصوص العبادية الممتدة بين الأصحاح ٢٥ من سفر الخروج حتى الإصحاح ١٠ من سفر العدد ومقاطع أخر عديدة (مثلاً حز ٤٠-٤٨) مليئة بذكر أماكن وأوقات مقدسة، وأدوات وأشخاص مرتبطين بعبادة يهوه. ليست الأدوات، بالطبع، هي المقدسة، بل إرتباطها بال حضور الإلهي هو الذي جعلها مقدسة. هكذا فالأرض التي عابن فيها موسى العليقى الملتهبة هي مقدسة (خر ٣، ٥)، وكذلك لباس رئيس الكهنة (خر ٢٨، ٢ وما يليها)، والهيكل (مز ٥، ٨). تعبر القداسة، في الأساس، عن تعالي الله، «عمّا يملكه الله من خصوصية» (Spicq). وهذه الأقوال النبوية معبرة هنا: «أنا الله لا إنسان، وفيك قديس فلا أدخل المدينة» (هو ١١، ٩. أنظر أيضاً أش ٥، ١٦، ٦، ٣). كل ما أو من يرتبط بالله لا بد له، تاليًا، من أن يتحلى بالطهارة اللازمة، ليدنوّ من الله القديس المتعالي. ولهذا الغرض وُضعت مجموعة من الأوامر، تُحدّد عبرها الطريقة والشروط المسبقة التي يجب التقيد بها لبلوغ الطهارة الطقسية اللازمة، والتي تسمح بالعبور من المكان العامّ الدنس، إلى المكان الذي فرزه الله للملاقة البشر. وتقدّم لنا ما سُمّيت «بشُرعَة القداسة» (لاو ١٧-٢٦) صورةً معبرةً جدًّا عن مفهوم القداسة هذا^{١٥٦}.

ولكننا نصادف في «شرعة القداسة» توسيعاً للمعنى القداسة يشمل شعب الله، بمقدار ما يحفظ هذا الأخير أوامر الله: «فتقدّسوا وكونوا قديسين لأنّي أنا الربّ إلهكم، واحفظوا رسومي وأعملوا بها، أنا الربّ مقدّسكم» (لا ٧، ٢٠-٨). يبدو هذا الترابط بين القداسة والخلق أكثر وضوحاً في مز ٢٣، ٣ وما يليه: «من يصعد إلى جبل الربّ ومن يقوم في موضع قدسه. النقيّ الكفين والطاهر القلب الذي لم يحمل نفسه إلى الباطل ولم يحلف بالغنّ، إنّه ينال بركة من لدن الربّ». وكذلك نقرأ هذا الترابط المعروف بين القداسة والأخلاق في الرواية الشهيرة الخاصة بدعوة أشعيا ٦، ١-٦، وكذلك الربط بين حفظ الوصايا والقداسة، كغاية أخيرة لاختيار إسرائيل في تث ٢٦، ١٨-١٩: «والربّ قد اختارك

^{١٥٥} بهذا المعنى وردت عند هيرودوتوس، التاريخ ٥، ١١٩: «غَيْضَةٌ عظيمة ومقدّسة». أنظر أيضاً: أفلاطون، القوانين 884a بافسانياس، جولة في اليونان ٩، ٢٥، ٨ و ديموستينيس، مقالة ٢٥، ٣٥.

^{١٥٦} وردت كلمة قداسة بالمعنى ذاته في نصوص قمران، أنظر كتاب الطاعة ٥، ١٣، ٨، ٢١، ٣، ٩... الأناشيد ١١، ١٢... في الأدب الرّباني راجع: Billerbeck 2,691...

اليوم لتكون له شعباً خاصاً، كما قال لك، لتحفظ جميع وصاياه. ليجعلك فوق جميع الأمم التي خلقها للتسييح والذِّكر والمجد. لتكون شعباً مقدّساً للربِّ إلهك كما تكلم». تكتسب القداسة هنا معنىً خلاصياً عبر الاختيار، وتصبح أساساً القداسة العبادية (الطقسية) والخلقية لإسرائيل، عبر العهد كما كشفه يهوه نفسه.

واستمرَّ هذا المعنى المزدوج للقداسة في العهد الجديد^{١٥٧}، وبهذا المعنى - حيث يرتبط الاختيار مع قبول وصايا الله، والابتعاد عن العالم المدنّس، مع المسلك اليومي المتوافق والإرادة الإلهية ضمن محيط معيّن - استعملها الرسول بطرس هنا^{١٥٨}. وهكذا تتأسس المناقبيّة على الوحلة الأسراريّة مع المسيح، وكنتيجة لهذا، تمتعت الكنيسة بوحلة حياة، على نقيض ما حصل مع أسرار ديانات تلك الحقبة، ونظريّاتها الفلسفيّة التي فصلت الأخلاق عن الشركة الصوفيّة (Mystique) مع الله.

هذه الوحلة ذاتها تعرضها لنا الآيات ١٧-٢١، حيث تتأسس المناقبيّة على المعرفة الحقيقيّة لله، كما عاشها المؤمنون في الكنيسة، الكنيسة التي هي حقل الكشف الإلهي في المسيح، ومَوْضِعْ مؤالفة فعله الخلاصي. فلمعرفة الله، في مجمل سياقها، منطلق خِبرويّ ومبتغى عمَلانيّ. يتأسس كل من سرِّ الكنيسة والسلوك اليوميّ على الشركة الحقيقيّة مع الله الأب ويلتقيان معها. مركزيّة هذه الآيات هي في المعرفة الجديدة لله كآب. عبر فعل يسوع المسيح الخلاصيّ. هذه المعرفة الجديدة تقود المؤمنين إلى معرفة ذواتهم كنزلاء «*παροιῶν*» وإلى الخوف البُنويّ، مؤسّسةً بذلك الحياة المسيحيّة اليوميّة. إذا، لسنا الآن أمام تكملة لموضوع القداسة (Windisch, Selwyn) ولا أمام ذكر لها غير مباشر بصفتها الأساس، (Schelkle, Schrage)، بل نحن أمام وجهة نظر جديدة لنصيحة مركزها لا الخوف (Knopf)، بل معرفة الله الأب (Kühl). تشكّل الآيات ١٧-٢١ وحلةً تركيبية، هي «إعادة صياغة مثناة الشكل ومجملّة للكراسة الإنجيليّة بأربع آيات مقسومة إلى اثنين: (١٧-١٨) - (٢٠-٢١) (Windisch).

١٧) تفتتح الآية ١٧ مقطعاً جديداً من النصائح بتذكير المؤمنين بخبرتهم المستقاة من حياتهم العباديّة:

^{١٥٧} متى ٥، ٢١، ١٠، ٢٧، ١١، ٢٧ وما يليها. لا يُفهم هذا النصّ الأخير إلا على قاعدة المعنى العبادي للقداسة. ولقد أخطأ H. Seebass في *ThBLNT* عندما اعتبر أن «المقدس ما عاد يظهر في الأشياء والأماكن والخدم الطقسيّة» وأن الكنيسة، في وقت لاحق، هي التي أعادت فكرة الطغمة الكهنوتية لأسباب غايتها «بناء» جهاز يعبر عن «الوعي الجماعي».

^{١٥٨} لمعلومات أكثر حول القداسة راجع تفسير:

W. Schrage, in *ThWNT* 1,87... (Procksch/Kuhn), 3,221... (Schrenk) and 5,488... (Hauck) and in *ThBLNT* 645... (Seebass), See L.E. Keck, "The Poor and the Saints in Jewish Christianity and Qumran" in *ZNW* 57 (1966) 54...

«καὶ εἰ πατέρα ἐπικαλεῖσθε τὸν ἀπροσωπολήμπτως κρίνοντα κατὰ τὸ ἐκόστου ἔργον»

«ولأنكم تدعون أبًا لكم ذاك الذي يدين، من غير محابة، كل واحد على قدر

عمله»^{١٥٩}.

لدينا هنا صعوبة في التفسير الدقيق لعبارة «καὶ εἰ». فأكثرية المفسرين (ترامبلاس، Schelkle Windisch وغيرهم) يترجمونها بـ «وإن»، أي أنهم يعتبرون هذه الجملة تساهلية. أما Selwyn فيميل إلى اعتبارها جملة افتراضية، بمعنى أن النصح الوارد بعد هذه الجملة مرتبط بالاعتراف بالله كأب. ولكن الأصح هي الفكرة التي تقول إن لعبارة «εἰ» هنا، كما في حالات أخرى (يو، ٤. روم ٥، ١٧. ١٠. ١١. ١٢. ١٣. ١. ١٣)، معنى لأن - ἐπί، أي أنها جملة سببية (يترجمها ثيوفيلكتوس: ولأنكم تدعون الله أبًا. راجع أيضًا Spicq وKnopf: Bible de Jerusalem). فهذه الجملة تعلل نصيحة الجزء الثاني من الآية: «إذًا، لأنكم تستنجدون بالحماية الأبوية» أو «وبما أنكم تستنجدون». لا يتطرق هنا بطرس إلى معرفة طبيعية لله، أو إلى اعتراف فلسفي به كأب يصل إلى حدّ اليقين، إلى مجرد تسميته بالأب، بل المقصود هنا هو اللجوء إلى رحمته ومحبهه خلال اللقاء العبادي. نقرأ عند بولس التهنيلات والدعاءات المرفوعة بالروح، والتي كان المسيحيون يطلقونها نحو الأب (غل ٤، ٦. روم ٨، ١٥)، إضافة إلى التلاوة اليومية للصلاة الربانية (ذيداكية ٨، ٣). لا بد من أن نشير إلى أن مجال الكشف الإلهي هو العبادة، حيث يتعلم المؤمنون حقائق الإيمان ويتعرفون إلى التعبير عنه باستقامة. في العبادة نتعرف إلى أسفار الوحي الإلهي، إلى دساتير الإيمان وبعاقبة إلى الأرثوذكسية. ففي اجتماع الكنسية العبادي يظهر لنا الروح المعلم إرادة الأب ويُلخص لنا مجمل سرّ الخلاص في المسيح.

يدعو المسيحيون الإله، في صلواتهم: «أبًا»، متمايزين بذلك عن اليهود كما عن العالم الوثني (راجع ١، ٢)، لكنهم يطلبون العون من الأب (أع ٧، ٥٩. روم ١٠، ١٢. ١. طيم ٢، ٢٢) من دون أن ينسوا أنه إله «يدين، من غير محابة، كل واحد على قدر عمله». إن انكشاف الله كأب لا يؤدي إلى شعور كاذب بامتلاك تلقائي ونهائي للخلاص (قابل متى ٣، ٩)، بل على عكس ذلك، يرسخ في فكر الإنسان المسيحي عظمة الله وعدله (Schelkle). لأن الأب في إسرائيل القديم، كما يلحظ Selwyn بحق، كان شكلاً «دينيًا» (numinous) بمقدار أكبر مما كان عليه القاضي، لأنّ وظيفته الأساسية، ضمن إطار العائلة، لم تكن محصورة في فرض العقوبات، بل امتدت إلى مهمة التعليم وإصدار الأوامر. وبهذا يمكن لله الأب أن يكون الأب والديان الأخير في آن معًا، ومن دون أي مشكلة تُذكر. فظهوره كأب

^{١٥٩} ترد كلمة «καλεῖτε» في P⁷² والمخطوطات اللاتينية القديمة، والترجمة الصعديّة.

يتخلّفوا عن بلوغ ما هو ملائم للذين يسلكون درب الكمال». ويشرح ثيوفيلاكْتوس، بشكل أوضح، هذا المعنى الأخير للخوف مركزاً على روحية بطرس في هذا الخصوص: «الخوف الذي يؤتّي إلى الكمال هو أن تبادر، وأنت في سعيك إلى الكمال بمحبة من يليق له العشق، إلى الخوف من أن تتخلف عن إتمام تلك الأمور ذاتها، التي يدين بها كل امرئ تجاه من يحبهم بشدة وقوة».

أدرك المؤمنون، بحبرتهم، أن الخوف من الدين الأخرى، من الأب، يفرض عليهم حاجة إلى تغيير سلوكهم اليومي. الآن سيتحوّل الرسول إلى هذه الخبرة ليوجز، عبر الآيات ١٨-٢١، الخصائص العامة الأربع للتعليم العِمادي في الكنيسة الأولى:

- ١- الانعتاق بدم يسوع المسيح،
- ٢- الخلاص الذي يحدّه مخطط الله الأزلي،
- ٣- قيامة المسيح هي تأكيد للخلاص،
- ٤- الاستفادة من هذه الخيرات بواسطة الإيمان والرجاء، (Selwyn, Spicq)،

يشكّل مجمل هذه الأمور موضوعَ ومضمونَ معرفة عميقة وفريدة، قائمة، ليس على تحاليل منطقيّة أو أبحاث فلسفيّة، بل على خبرة الكنيسة. هذا ما تعنيه عبارة «عارفين - εἰδότες» في بدء الآية ١٨ المرتبطة لغويّاً بفعل «سيروا - ἀναστράφητε»، أمّا جوهريّاً فيجب أن تُعتبر بدءاً لمرحلة جديدة.

١٨) يذكر بطرس أن المؤمنين يعلمون، عبر ما سلّم لهم في التعليم، أنهم قد أُعتقوا: «ὅτι οὐ φθαρτοῖς, ἀργυρίῳ ἢ χρυσίῳ, ἐλυτρώθητε ἐκ τῆς ματαίας ὑμῶν ἀναστροφῆς πατροπαραδότου»
«إنكم لم تُعتقوا بالفاني من الفضة أو الذهب من سيرتكم الباطلة التي تسلّمتموها من آبائكم».

بعبارة مألوفة «ἀναστροφή» - عِشْرَة - معاشرَة - سيرة - مسلك (١، ١٥).
٢، ١٢، ٣، ١، ٢، ١٦. راجع (١، ١٧)، يصف بطرس حالة متلقّي الرسالة، قبل أن يصبحوا أعضاء في الكنيسة، ناعثاً إيّاها «بالباطلة - ματαία»، وبـ «المسلّمة لهم من آبائهم - πατροπαραδότου». ينقل لنا النعت الثاني صدى الفكر المتعجرف لكل من الوثنيين (أفلاطون، القوانين 793b. السياسي 290e. الرسالة 7، 336c، ديونيسيوس أليكارنا سياس، علم الآثار الروماني ٥، ٤٨)، والقول البليغ لثيوفيلوس، إلى أفنوليكون ٣٤، ٢: «يخالقون الخالق مقتنعين بعقائد باطلة، عبر رأي متهور تسلّموه من آبائكم»، واليهود

(فيلون، حول الأوامر الجزئية ١٥٠، ٤. إيوسيبوس، الحرب... ٦٤٨. ٤٧٧، ١، يو ٨، ٣٣) حول افتخارهم بأقدمية عاداتهم وتقاليدهم، لا سيما في حقل العبادة، حيث إن الأقدمية، بالنسبة إليهم، تعادل الحقيقة. وكما يلحظ بحق Wolhenberg، فإن قرآء الرسالة، ذوي الأصل الوثني، قادرون بسهولة على أن يتذكروا شكاوى أقربائهم غير المؤمنين ونصائحهم لهم، بعدما قطعوا كل الربط القديمة مع الدين الذي تسلّموه من آبائهم، ليصبحوا أعضاء في كنيسة المسيح المصلوب. «من دون أي شك، لم تَغِب السخرية أيضا عندما تبيّن للمهتدين أنهم لم يرثوا عن آبائهم إلا الفراغ أو الهواء. ولكن، في الوقت عينه، وتفرض المراجعة ألا تلقى المسؤولية بكاملها، عن حياتهم السابقة، على آبائهم فقط» (Spicq)، لأن السيرة التي سلّمها الآباء ما عادت مبعث فخر (روم ٦، ٢١)، طالما أن المؤمنين قد علموا أنها كانت «باطلة». تُعطي هذه الصفة، في الكتاب المقدس لكل ما له علاقة بعبادة الأوثان وبمذهب المركزية البشرية (Anthropocentrisme) وتعلّق حياة الإنسان بأوثان باطلة والسير «وراء الأباطيل» (إر ٢، ٥، ١٩، ٨، ١٧، ٧. أع ١٤، ١٥. روم ٨، ٢٠. ١كور ٣، ٢٠). بهذا المعنى يُعتبر مسلك القرآء السابق باطلاً لأنه سيرٌ نحو الفراغ، لأن الأوثان المُسلّمة من الآباء لا نَفَسَ فيها، وعجزت عن مدد الإنسان بالحياة. مأساة الإنسان هي في أنه يستمرّ في التفتيش عن الحياة في الوثنية، لأنه غير قادر على إدراك بطلانها والمأزق الذي تقوده إليه. والأسوأ من هذا كله، أن لديه إحساساً كاذباً بالكمال، إن من حيث تأليهه الدولة وإيديولوجياته، أو تحت شعار التحرر من التقليد الكنسي. فيغرق، أكثر فأكثر، بالماورائيات والفضوي الوجودية. ومن جهة أخرى، لا بد لنا من أن نتذكّر أن الانتقاد والمراثي لا يقدمان حلا، بل بالاختبار والجهاد الشخصي فقط، يبلغ المرء الانعتاق ويكتسب الوعي ببطلان مسيرته السابقة.

عن هذه الخبرة يتكلّم بطرس عندما يقول: «تُعْتَقُوا - ἐλυτρώθητε»، والتي تعني «أعتقكم الله»، «حرّركم الله». الصورة هنا مأخوذة من ظاهرة إعتاق العبيد أو أسرى الحرب. وهذه ظاهرة اعتيادية في العالم القديم^{١٢}، ولكن من دون أن تتمكن من أن نحدّد هنا بدقة المضمون التفصيلي لهذه الظاهرة. يكفي القارئ اليقين بأنّه قد انعتق من وجود باطل لا معنى له ولا هدف. الله الذي وعد (خر ٦، ٦) والذي حقّق وعده (خر ١٥، ١٣) بتحرير شعبه من عبودية المصريين، حرّر، في الأزمنة الأخيرة، البشر من الخطيئة والفساد والموت (مر ١٠، ٤٥. روم ٣، ٢٤. ١كور ١٠، ٣٠. أف ١، ٧. ٢، ١٤). وقد حاول بعض المُفسّرين أن يحدّدوا الجهة التي دفع لها المسيح الفدية ليُعتق الإنسان. هناك أجوبة متعدّدة أعطاها الآباء حول هذا السؤال. ولكنّ المسألة أبعد من مجرد إرضاء لفضول سخولاستيكي. فالانشغال بمواضيع

Proksch/Büchsel, "λύω" in *ThWNT* 4,329... and B. Στογιάννου, *Χριστός και Νόμος*, 1975, ¹² 128...

مماثلة لا يؤدي إلى إبراز الهدف الخلاصيّ للكراسة الرسوليّة، بل يستبدل بأشكالٍ مجرّدة صوراً حيّة^{١١٣}. يهتمّ الرسول عبر هذا الآية بالتشديد على أنّ الفدية التي قدّمها الله خلال فعله التحرّريّ هي غير قابلة للفساد: «لم تُعتقوا بالفاني من الفضة أو الذهب». ربّما نحن هنا أمام تلميح إلى عادة الوثنيين في تقديم الرشوة، ليس فقط للحكام بل للكهنة وأيضاً للآلهة ذاتها، على شكل هدايا وعطايا لنيل الخطوة عندهم (Wohlenberg). وبالعكس، فإنّ الله، عبر هذه الممارسة، يحرّر الإنسان مجّاناً وبالتمام من دون أيّ مقايضة، كما سبق أشعيا فقال: «هكذا قال الربّ، مجّاناً بعثتم وبغير فضّة تُفدون» (أش ٥٢، ٣). يؤكّد النبيّ عجز القوّة المادّيّة عن تحرير الإنسان، وفي المقابل يشدّد على عبوديّة الإنسان للأوثان المتعلّدة الأسماء. ينكشف المعنى الأعمق لهذه النبوءة الآن، في حاضر الكنيسة، حيث يحرّر الله الإنسان ميّناً له، في الوقت عينه، عجزه عن أن يخلّص نفسه بوسائله الخاصّة.

١٩) تتطرّق الآية ١٩، بطريقةٍ أكثر إيجابيّة، إلى طريقة الاعتقاد^{١١٤}:

«ἀλλὰ τιμίῳ αἵματι ὡς ἀμώμου καὶ ἀσπίλου Χριστοῦ»

«بل بدمٍ ثمينٍ كحَمَلٍ لا عيب فيه ولا دنس، دم المسيح.»

في بدء الآية، يتتبع مشهدّ الاعتقاد بذكر ثمن الفدية: «وهي دم المسيح الذي قدّم كترياق لمن باعوا أنفسهم، بالخطيئة، للشّرير» (إيكومانيوس. أنظر يوحنا الذهبيّ الفم عند Cramer: «استرّجّعنا المخلّص بدمه الخاصّ»). ولكنّ بطرس يستعمل بعد ذلك صورة عباديّة تقليديّة أخرى: الذبيحة الحمل التي يجب أن يكون «لا عيب فيه - ἄμωμος ولا دنس - ἀσπίλος»، يشير النعت الأوّل إلى غياب أيّ نقيصيّة فيه، الأمر الذي سيّمنع استعماله كحيوان للذبيحة (لاو ٢٢، ١٧، ٢٥. خر ٢٩، ١. حز ٤٣، ٢٢) كما يشير إلى الإنسان الذي لا لوم عليه ولا عيب فيه (مز ١١٨، ١. أف ١، ٤. عب ٩، ١٤). النعت الثاني لا ذكر له في العهد القديم، بل هو معروف في الأدب الوثنيّ حيث يعني: غير المدنّس والظاهر (منتخبات من البلاط ٢٥٢، ٦. هيروديانوس ٥، ٦، ٧). ولهذا النعت الأخير، كما للأوّل، وجه أخلاقيّ أيضاً (هرماس، الراعي، رؤيا ٤، ٣، ٥).

تشكّل الصورتان، صورة الخلاص بالدم الجزيل الثمن (٢، ١)، دم المسيح وذبيحته التكريّة لأجل الإنسان، والمعبر عنها في صورة الحمل الكامل^{١١٥} أخلاقياً وعباديّاً، وحدة

^{١١٣} Δ. Τσάμη, 'Η περί τοῦ ἀποδέκτου τοῦ λύτρου διδασκαλία τῶν πατέρων τῆς Ἐκκλησίας, 1970.

^{١١٤} ربّما، لهذا السبب، يستعمل الكاتب هنا حالة الجرّ بحرف الجرّ (δοτικῆ) وليس الجرّ بالإضافة (γενικῆ)، والمتوقّع استعمالها عادة في حالة تحديد ثمن سلعة ما.

^{١١٥} كلمة «ك - ὡς» في بدء الصورة الثانية ليست سببيّة (Καυοῖ) بل نسبيّة، تظهر بشكل قاطع، المماثلة.

فيزيولوجية، إذا صحَّ القول، لدرجة أنَّ الرسول لا يشعر بضرورةٍ لشرحها. بل الحقيقة التواصل هو ميزة مشتركة تجمع كلَّ ما هو في التسليم (عب ٩، ١٢: «فدخل القدس مرَّةً واحدةً فكسب لنا فداءً أبدياً»). رؤ ٥، ٩: «ذُبحَتْ وافْتدِيَتْ بدمك الله أناساً من كلِّ قبيلة...». ١كليميس ١٢، ٧: «دم المسيح يعتق كلَّ الذي يؤمنون به»، لدرجة أنَّك لن تتمكن من إيجاد جواب لسؤالك: من أين أتت هذه الصورة المزدوجة. فالآباء والمفسِّرون القدماء وبعض الحديثين (Schrage, Selwyn, Schelkle) يربطون الصورة مع ذبيحة الحمل الفصحى كما وُصِّفت في سفر الخروج ١٢ (يو ١٩، ٣٦ . ١كور ٥، ٧ وما يُذكر في أماكن عتَّة من سفر الرؤيا). كما يقول كثيرون من المفسِّرين المعاصرين (Scipq, Gopplet) إنَّ منطلق هذه الصورة هو ما ورد في أشعيا ٥٣ حول آلام «عبد الرب»، إذ يستعمل بطرس بوضوح هذه النبوءة في الآية ٢، ٢٢، كما تربط الكنيسة بعامة صورة العبد المتألَّم بالأم المسيح (متى ٨، ١٧. مر ١٠، ٤٥. لو ٢٢، ٣٧. أع ٨، ٣٢ وما يليها ١كليميس ١٦، ٣ وما يليها). لسنا أمام معضلة جوهرية، لأنَّ الصورة في أشعيا ٥٣ مرتبطة بممارسة الذبائح. «في الحقيقة، يستحيل علينا أن نؤكد، في ما خصَّ الصور التي استعملت بكثرة وأصبحت مُلكاً عاماً، تأثيرها الحصريُّ بهذا المصدر أو ذلك: ذبائح العهد القديم أم الذبائح عموماً في العالم الوثني القديم، الحمل الفصحى أم الاصحاح ٥٣ من أشعيا. كما أنَّ المسيحيين كانوا يتكلمون على دم المسيح كذبيحة تكفيريةٍ مرصيةٍ لله لأجل خطاياهم، وعلى الخلاص وعلى المسيح كحمل قبل أن تُكتب رسالة بطرس الأولى» (Knopf). وتالياً فإنَّ الأهمية ليست في مصدر هذه الصور، بل في معنى هذه الصورة المزدوجة النعوت: المسيح الذي هو أخلاقياً، لا دنس فيه ولا عيب يُذبح كحمل، كضحيةٍ تكفيريةٍ من أجل خلاص العالم، يُعْتَق بدمه الجزيل الثمن البشر من العبودية التي تسلّموها من آباؤهم، عبودية الباطل والفساد والموت. وأجمل ما يعبر عن معنى هذه الآية هو ما كتبه لنا المرثم في طروبارية الخميس العظيم بالترابط مع غل ٣، ١٣: «اشترينا من لعنة الناموس بدمك الثمين».

(٢٠) ولكنَّ ذبيحة المسيح على الصليب لم تكن فعلاً مبالغاً من قبل الله، بل خاتمة مجموعة أفعال إلهية بدأت في الأزلية. وهذا ما تذكرنا به الآية ٢٠:

«προεγνωσμένου μὲν πρὸ καταβολῆς κόσμου, φανερωθέντος δὲ ἐπ' ἐσχάτου τῶν χρόνων δι' ὑμᾶς»

«المعروف قبلاً (المصطفى) من قبل إنشاء العالم والظاهر لأجلكم في آخر الأزمنة».

استعمال اسم المفعول «المعروف قبلاً أو المصطفى - προεγνωσμένου» واسم الفاعل «الظاهر - φανερωθέντος»، لكونهما من المفردات القديمة ولما فيهما من تطابق

كامل، دفع Boismard إلى الافتراض أن هذه الآية بدء لنشيد عماديّ تكملته في ابط ٣، ١٨. ٢٣^{١١١}. الحقيقة أننا هنا أمام شكل أدبيّ (معرفة مسبقة - وجود مسبق - ظهور أخرويّ) استعمل في التقليد التعليميّ (Schrage). وكما في الآية ١، ٥ كذلك هنا، يرتبط تدخّل الله الأخرويّ بمحبّته، كما هي معروفة منذ خلق العالم. بُنِيَّةُ البِدْأَوِيَّةِ والأخرويَّةِ متشابهة حتّى في التقليد ما قبل المسيحيّ. مثلاً، يربط أشعيا الخلاص الأخرويّ بعملية الخلق: «هكذا قال الربّ فاديك وجابلك من البطن. أنا الربّ صانع الكل، ناشر السماوات وحلي وباسط الأرض بنفسي». (٢٤، ٢٤، ٢٦، ٢٦، ٤٢، ٥، ٤٣، ١). وفي عزرا الرابع ٦، ١ وما يليها، يشدّد الله أنه، وقبل أن يكون أيّ شيء ممّا خلق، كان متفكراً في كل الأمور، بينما يقول ترجوم أوغيلو حول التكوين: «لقد كان الحمل معروفاً لدى الله للذبيحة» (حول ذبيحة إبراهيم)^{١١٢}. وتعتبر الأمثلة المأخوذة من تقليد الكنيسة الأولى الأكثر وضوحاً بهذا الشأن، حيث تشكّل الأخرويّات كشفاً لتدبير الله الأزليّ (روم ١٦، ٢٥. كول ١، ٢٦. أع ٢، ٢٣، ٤، ٢٨ - رسالة برنابا ٦، ٧. قابل ٢٢ كليميس ١٤، ٢. إغناطيوس، إلى أهل أفسس ١٩، ٣. أناشيد سليمان ٤١، ١٣. صعود موسى عند يلاسيوس. مقرّرات المجمع المسكونيّ الأوّل ٢، ١٨: «وسبق فشاها في الله قبل إنشاء العالم وجعلني وسيطاً لعهد»). يمثّل إذاً بطرس تقليداً تعليمياً واسع الانتشار، فيه تشكّلت، لاهوتياً، فكرة الوجود المسبق لمخطط التدبير الإلهيّ الخلاصيّ في المسيح، وكوّنت جزءاً جوهرياً من البشارة المسيحيّة.

«قبل إنشاء العالم - πρὸ καταβολῆς κόσμου»، أي قبل الخلق (أف ١، ٤. عب ٩، ٢٦. هرماس، الراعي، مثل ٩، ١٢)، قرّر الله قرّر إرسال ابنه إلى العالم. معرفة الله المسبقة (١، ٢) ليست معرفة حياديّة لشخص غير قادر على المشاركة في سير الأمور، بل إرادة وقدرة على تدخّل تقيريّ في تاريخ البشريّة. هي ليست كمعرفة الفلكيّ الذي يبنّى بحسوف من دون أن تكون له القدرة على التدخّل في حدوثه، بل هي كمعرفة الطبيب الذي، مع تبصّره لسير المرض، يتخذ كلّ الإجراءات الضروريّة لإنقاذ المريض. يعرف الله، منذ الأزل، مسيرة الجنس البشريّ ويقرّر، منذ الأزل، تدخّل الكلمة المتجسّد الخلاصيّ. وتربض، تحت عبارة «المصطفى من قبل إنشاء العالم»، حقيقة الوجود المسبق للمسيح (Windisch, Knopf) وأكثرية المفسّرين الحديثين). وهذا يظهر واضحاً في النصف الثاني من الآية، حيث يجري الحديث عن إتمام تدبير الله من قبل المسيح: «والظاهر لأجلكم في الأزمنة الأخيرة»^{١١٣}.

^{١١١} أنظر: ... 61, Op. Cit., Boismard, كما يعتبر Schrage، في تفسيره هذه الآية، هذا الرأي ممكن.

R. Le Déaut, "Le Targum de Gen 22,8 et 1 Pt 1,20" in RScR 35 (1961) 105. ^{١١٢}

في P⁷² والنص البيزنطيّ وبعض الترجمات القديمة ترد عبارة ἐσχάτων بدل ἐσχάτου. ^{١١٣}

يستعمل بطرس الشكل الخريستولوجي للكشف^{١٦٩} الإلهي، المتعارف عليه في التقليد، للدلالة على تجسد الكلمة. ولفعل «φανερῶμαι» هنا معنى عَرَفَ أو نَشَرَ شيئاً كان موجوداً من قبل (أنظر: Δίωνα Κάσσιο, Ρωμαϊκή Ἱστορία 59,18,2: «فالأموور المحفوظة في الإرادة كانت تظهر «ἐφανερῶντο» بشكل أو بآخر»). وقد أبلغ الله مخططه بظهور المسيح «في آخر الأزمنة». يقول Spicq: «إننا هنا أمام يقين لاهوتي أكثر منه زمني»، وبرأينا العكس هو الصحيح. نحن أمام منعطف الزمن التاريخي، أمام الإشارة الوحيدة للأزمنة التي تمَّ خلالها و«لمرة واحدة - ἐφ' ἅπαξ» الخلاص في المسيح. إن المعنى الإكليريولوجي - الخلاصي، الذي يجعل كلاً من الحاضر الأبدى، لمرة واحدة، والأخرويات مُلكاً للمؤمنين، لا يكمن في عبارة «آخر الأزمنة» - فهذه تحفظ فرادته التاريخية سالمة - بل في عبارة: «لأجلكم - δι' ὑμῶν» فالكنيسة تشكل إذا الهدف الأخير لمخطط يبدأ انطلاقاً من الإرادة الأزلية للمحبة الإلهية وينتهي في «ظهور» المسيح وموته على الصليب.

(٢١) يكتمل العرض الخريستولوجي مع الآية ٢١، ويكتمل معه، في الوقت عينه، موضوع معرفة الله الذي بدأ بالآية ١٧. هذه المرة يربط الرسول ما يرد في الآية ٢١ بعبارة «لأجلكم - δι' ὑμῶν» الواردة في الآية ٢٠ عبر بَدَل - Apposition: «أنتم المؤمنون - τοὺς ... πιστοὺς»، ويعود مجدداً إلى الخريستولوجيا ببَدَلٍ آخر: «المقيم - τὸν ἐγείραντα»، ثم يُكْمِلُ عرضه حول معرفة الله عبر جملة استنتاجية: «حتى يكون - ὥστε»:

«τοὺς δι' αὐτοῦ πιστοὺς εἰς Θεὸν τὸν ἐγείραντα αὐτὸν ἐκ νεκρῶν καὶ δόξαν αὐτῷ δόντα, ὥστε τὴν πίστιν ὑμῶν καὶ ἐλπίδα εἶναι εἰς Θεόν»
 «أنتم المؤمنون بواسطته بالله، المقيم إياه من بين الأموات والمعطي له مجداً حتى يكون إيمانكم ورجاؤكم بالله».

وهكذا تتشابك الإكليريولوجيا والخريستولوجيا، الماضي والحاضر والأخرويات، المعرفة المسبقة والكمال، لتتشكل بهم وحدة لاهوتية منطقية غير مجزأة. يصف الرسول، بصفة مختصرة وبشكل أوضح، العلاقة الجديدة بين الله والبشر والتي سبق وألح إليها بعبارة «لأجلكم» في الآية السابقة. هذه الصفة هي «المؤمنون -

^{١٦٩} الفكرة القائلة بأن الآيات ١بط ١٨، ١-٢٠ واطيم ٣، ١٦ هي الوحيدة في التقليد البولسي التي ترد فيها عبارة: «φανερῶ» - أكشف - أظهر، للدلالة على كشف في المسيح سبق وحصل في الماضي، هي غير صحيحة. (Bultmann/Lührmann, «φανερῶ» in *ThWNT* 9,5).

أنظر: روم ١٦، ٢٦. حول ١، ٢٦، ١، ١، ١٠.

«πιστὸς»، «أنتم المؤمنين بواسطة^{١٧٠} بالله». الغاية من استعمال صفة الفعل - مؤمن - هي الدلالة على الطاقة الصادرة من فعل آمن (Hort, Selwyn). ويشيد، بوضوح، إلى الموضوع الذي يُوجَّهُ إليه هذه الطاقة: «بالله - εἰς τὸν Θεόν». ولكن الإيمان بالله ليس هو إيمان اليهود المسلم لهم من آبائهم، ولا هو نتيجة فعل فلسفي يُفْضِي إلى مسألة وجود «كائن أسمى»، إلى «الحرك الأول الذي لا يتحرك»، بل هو نتيجة ظهور «φανερῶσεως» المصطفى المعروف قبلاً «προεγνωσμένου» (١، ٢٠)، يسوع المسيح. كما يشدّد العهد الجديد على أن يسوع يكشف الأب للإنسان ويقوده إلى معرفة الله الحقيقية (يو ١٤، ٦. متى ١١، ٢٧. أع ٣، ١٦. روم ٥، ٢). وهكذا، في عبارة «بواسطته»، يظهر التباين بين معرفة الله بالمنظور اليهودي ومعرفته بالمنظور المسيحي، وفي عبارة «بالله» يظهر التباين بين هذه المعرفة ومثيلتها الوثنية (Selwyn). لا تشير عبارة «بواسطته» إلى التعليم فحسب، بل إلى مجمل عمل يسوع المسيح الخلاصي، والذي به أصلحت الشركة بين الله والإنسان، وأعيد خلق الطبيعة البشرية وفتحت بصيرتها الروحية. بعبارة أخرى، الابن يكشف الأب وفي الوقت عينه الأب يكشف الابن، مقدماً بذلك، لكل المؤمنين الذين تقبلوا هذه الشركة عبر اندراجهم في الكنيسة، إمكانية حصولهم على معرفة مباشرة واختبارية لله. يستمر المؤمنون في هذا الوضع الجديد «بواسطته»، طالما هم ثابتون في الإيمان بالمسيح، ويتوجهون إلى «الأب بواسطة الابن في الروح القدس»، بحسب النموذج الليتورجي في صلواتنا. لا يتعلق الأمر بتمحك مدرسي (سخولاستيكي) أو نظريات أخصائيين، بل بخبرة جوهرية تعيشها الكنيسة التي تصون وحلة الحياة والعمل، العقيلة والمناقبية، كشرط مسبق وضروري لخلاص المؤمنين. التفريق، الذي يقدمه العالم المعاصر، بين النظريات والعمل، والانفصام الحاصل بين اللاهوت، كنسقٍ معانٍ غير مفهومة عند كثيرين، وبين عمل الخير «كمسيحية تطبيقية»، هو غريبٌ عن العهد الجديد حيث نرى الوحدة في حياة الكنيسة، لكونها شركة مع الأب بواسطة يسوع المسيح.

المؤمنون هم من لديهم المعرفة الحقيقية لله ضمن أطر الكشف الإلهي في المسيح. هذا الكشف الذي يحوي، إضافة إلى إرادة الأب الأزلية وظهور الابن (١، ٢٠)، الموت الاعتقائي (١، ١٨) والقيامة «والمقيم إياه من بين الأموات والمعطي له مجداً». يذكرنا Wohlenberg بالمطالعة التي أعطاها بوليكاربوس لهذه الآية في فل ٢، ١: «الذالك منطوقاً حقوئكم (١، ١٣) واخدموا بلخشية والحق (١، ١٧) واهربوا من الكلام البطل (١، ١٨) ومن ضلالات الرعاع وآمنوا بمن أقام سيدنا يسوع المسيح من بين الأموات وأعطاه مجداً (١، ٢١) وأجلسه عن يمين عرشه». لقد شكلت قيامة يسوع المسيح وضعوده المجيد وجلسه عن يمين الأب جزءاً

^{١٧٠} في النص البيزنطي، والمخطوط السينائي، C، و P72 ترد عبارة: «πιστεύοντα». المعنى هنا لا يتغير، لكننا نفضل الكتابة الأصعب الواردة في A، B، والترجمات اللاتينية القديمة.

جوهرياً من مجمل خريستولوجيا الكنيسة الأولى، والتي نعثر عليها في أقدم نصوص العهد الجديد. وهي عادة على شكل أناشيد واعترافات ودساتير إيمانٍ وتعود إلى السنين الأولى لحياة الكنيسة (أع ٣، ١٥، ٤، ١٠، ٥، ٣٠، ١٠، ٤٠، ١كور ١٥، ٤). شكّلت القيامة قلب الكرازة الأولى «حتى إن فستوس أدرك بالتمام جوهر ما يفصل بين الديانة الجديدة واليهودية: «وإنما كانت بينهم وبينه مجادلات في أمور ترجع إلى ديانتهم، وإلى امرئ مات اسمه يسوع، يدعي بولس أنه حي» (أع ٢٥: ١٩)»^{١٣١} (Spicq).

بعد التطرق إلى إتمام المخطّط الإلهي، يعود بطرس إلى القراء مفسّراً لهم، مرةً أخرى، عبارة الآية السابقة «لأجلكم»: «حتى يكون إيمانكم ورجاؤكم بالله». هناك مشكلتان حول هذه الجملة: ١- حول استعمال فعل «يكون - εἶναι» ٢- ما هو موقع الاسم الثاني (الرجاء - ἐλπίδα) في تركيب الجملة؟

١- طرح إيكومانيوس المشكلة الأولى إذ قال: «وأعطاه مجداً، لكي ἵνα تُطهروا نفوسكم»^{١٣٢} (ترد عبارة ὥστε بدل ἵνα) في طاعة الحقيقة، فيكون لكم (ἐξηγε) الإيمان والرجاء بالله. ونفضّل استعمال فعل ἔχειν بدل εἶναι و ἵνα بدل ὥστε. فورد كلمة ὥστε يجعل القول بربرياً وغير مفهوم». يتوافق على معنى هذه الجملة بعض المفسرين والمترجمين وبالأخصّ القدماء منهم (Vulgata، لوثر وآخرون...). أمّا من حيث تركيب الجملة، فرأي إيكومانيوس ممكن بالطبع^{١٣٣}، ولكنّه ممكن، وبالدرجة عينها، المعنى الاستنتاجي عبر استعمال كلمة ὥστε مع الفعل بحالة المصدر، والذي يقبل به أكثرية المفسرين المعاصرين (Goppelt, Spicq, Schrage...، ترامبلاس). كما كانت تُستعمل كلمة ὥστε مع المصدر بالمعنى الاستنتاجي من قبل كتاب الأدب الكلاسيكي وكتاب الكتاب المقدس. ربّما وجد إيكومانيوس العبارة «بربرية» لأنّه كان يتوقّع عبارة ἔχειν بدل εἶναι، ولكنّ هذا الصيغة استعملت مراراً في العهد القديم. كأمثلة^{١٣٤} سنكتفي بـ لاو ٢٥، ٣٨: «أنا الربّ إلهكم الذي أخرجكم من أرض مصر لأعطيكم أرض كنعان، لأكونَ ὥστε εἶναι لكم إلهاً». وهذه الآية مناسبة كمثال، ليس فقط من حيث الصياغة اللغوية، بل من حيث المضمون أيضاً، لأنّ الإيمان بالله مرتبط، مباشرة، بالكشف الإلهي الذي يعلنه الله، كمخلّص، عبر أفعال محدّدة لخير شعبه، وهذا ما نلاحظه في سياق الآيات التي نشرحها في هذه الرسالة ١، ١٧-٢١. ينقل إيكومانيوس مركز الثقل في الآية، تاركاً موضوع الالتصاق بالله لأرجميّة المؤمنين، فيما يرى الرسول بطرس الإيمان بالله والرجاء به كنتيجة، كنتعاقب طبيعيّ لمجمل مخطّط الله الخلاصيّ في المسيح.

^{١٣١} يُصوّر إيكومانيوس على تفسير الآية من منظور آخر، منظور التوفيق بين إقامة الأب لابن والتعليم الناشئ حول الثالث: «من الأفضل أن نسيّد قيامة الابن إلى الأب حتى نظهر أنّ فعل الأب والابن هو واحد».

^{١٣٢} يتبنّى كليميس الإسكندراني ربط هذه الجملة بالآية التي تليها، 3, 18 Στρωματεις

^{١٣٣} أنظر: Blass - Debrunner § 391، والمناقشة المستفيضة التي أجراها Selwyn حول طريقة استعمال الفعل المصدر مع كلمة ὥστε.

^{١٣٤} أنظر: تك ٣٤، ٢٢، ٣٠، خر ١٢، ٤، ٤٢، ٤٠، ١٣، تث ٢٩، ٥، ٢٩، أئخ ١٤، ١٣، أس ١، ٢٢، أم ٢٤، ٢٣، اش ١٠، ٢، مرا ٥٨، مك ١٥، ١٠، ٢مك ١٩، ١، ٣، ٦، ٤، ١٤.

٢- المشكلة الثانية هي من الصياغة التي اقترحها مفسرون معاصرون (B.Weiss, Khül, Knopf, Moffatt وغيرهم) والتي تعتبر الرجاء صفة (attribut) للإيمان. في هذه الحالة نترجم الآية: «هكذا فإن إيمانكم هو رجاء في الله». ولكن يبق لـ P^{٧٢} أن فهمت كلاً من الإيمان والرجاء على أنهما الفاعل (اسم الفعل الماضي الناقص «كان» بحسب اللغة العربية): «حتى يكون إيمانكم ورجاءكم في الله». يبدو إذا من الطبيعي أن نقبل بأن الإيمان والرجاء هما معنيان متوازنان يختصران مجمل مضمون الوجود المسيحي، فنوسّع هذه الآية على الشكل التالي: «إن نتيجة الأفعال الإلهية هي الارتباط المطلق لوجودكم بالله، سواء أمنتكم به أو ترجيتكم اكتمال مواعيدكم». وهكذا ترتبط معرفة الله بالرجاء (١، ٣) ولا يبقى الإيمان مجرد حالة نفسية، بل يتخذ مضموناً بيانياً خاصاً بالمسيحية. وتالياً، ليس الإيمان والرجاء فعلين بشريين، بل استمراراً وخاتمة طبيعية لمخطط تدبير الله في المسيح، كما تحياه الكنيسة بالخبرة.

إلى هذه المعرفة الحقيقية لله، كما عرضها الرسول في الآيات ١٧-٢١، تستند نصائح الآيات ٢٢-٢٥ وتصدر عنها، حيث المحبة في وسطها كعنصر ثابت في المناقبة الجديدة عند المؤمنين المولودين من جديد. لا يعبر الرسول هنا من الجزء العقائدي إلى الجزء الأخلاقي (Bigg)، لكنه يتابع النصح قارناً إياه، في الوقت عينه، مع منطلقه العقائدي. الفعل الوحيد المستعمل في سياق الآيتين ٢٢ و ٢٣، حيث يجري الكلام عن سلوك المؤمنين، هو فعل «أحبوا - ἀγαπήσατε»، ولكنه يحاط باسم الفاعل «مُطَهَّرِينَ - ἡγνικότες» في الآية ٢٢ واسم المفعول «مولودين - ἀναγεγεννημένοι» من جديد» في الآية ٢٣ اللذين يذكران بترجمة هذه المحبة في الزمان والمكان، وفي مجمل أطر الحياة، حيث تنتصب في المرتبة الأولى وصية المحبة (knopf, Schrage). وتبقى هكذا زاوية ذكرى عبور المؤمنين من أرض الوثنية إلى عائلة الله حيث تصبح حياة المحبة ممكنة.

(٢٢) تبدو واضحة، بدءاً من الآية ٢٢، الصيغة العمادية لهذه النصائح:

«Τὰς ψυχὰς ὑμῶν ἡγνικότες ἐν τῇ ὑπακοῇ τῆς ἀληθείας εἰς φιλαδελφίαν ἀνυπόκριτον ἐκ [καθαρᾶς] καρδίας ἀλλήλους ἀγαπήσατε ἐκτενωσ»

«مُطَهَّرِينَ نفوسكم في طاعة الحق لأجل محبة أخوية لا تعرف النفاق، فأحبوا بعضكم بعضاً ومن قلبٍ [ظاهر] على الدوام».

بتعابير معروفة لدى القراء (١، ٢، ١٤)، يستهل بطرس نصائحه مستعملاً صفة اسم الفاعل (التعليقي) «مُطَهَّرِينَ - ἡγνικότες»، «مُطَهَّرِينَ ذواتكم في طاعة الحقيقة بواسطة

للدلالة على الترابط بين الحقيقة والروح القدس. واكّن شهادة المخطوطات الأكثر قِدَمًا لا تؤيد هذه الإضافة (ترجمات سريانية وقبطية، Σiv , A, B, C, Ψ , 33, 81...^{١٧٧}). ولكن، بالاستقلال عن مدى أقدمية هذه الإضافة، فإنها نصّح لاهوتيًا، لأن الحقيقة توهّب، تُصان ويُعبّر عنها في الكنيسة من قبل «روح الحقيقة - $\text{Πνεῦμα τῆς ἀληθείας}$ ».

تتمّة الآية غير واضحة إنشائيًا. أُتبع المفسرون الحديثون عبارة «لأجل محبة أخوية لا تعرف النفاق - $\text{εἰς φιλαδελφίαν ἀνυπόκριτον}$ » بما سبقها. ويرى إيكومانيوس فيها عبارة من دون ارتباط «تبدو وكأنها متمرّدة»، بينما يُتبعها ثيوفيلاكوس بالعبارة التي تليها: «نرى أنه يجب أن تُقرأ عبارة: لأجل محبة أخوية لا تعرف النفاق، على الشكل التالي: فأحبّوا بعضهم بعضًا على الدوام ومن صميم القلب لأجل محبة أخوية لا تعرف النفاق. إذ إنّ العادة تقضي بأن ترد ملك الأمور، في تتابع الكلام، بعد مسبباتها. فلأنّ المحبة الأخوية غير المناقفة تلي المحبة المتبادلة النابعة من القلب الطاهر، فمن الأفضل أن ترد أولاً عبارة أحبّوا بعضهم بعضًا على الدوام ومن قلب طاهر، ثمّ تليها عبارة، لأجل محبة أخوية لا تعرف النفاق. ويجب أن نستبدل حرف «في - إلى - εἰς » بحرف «لأجل - διὰ » أي «لأجل محبة أخوية ... - Διὰ φιλαδελφίαν ». ربط هذه العبارة باسم الفاعل «مطهّرين - ἠγνικότες » غير طبيعيّ لكاتب يجيد اللغة اليونانية، إذ إنّ فعل «طهّر» - ἀγνίζω لا يقبل ارتباطًا بكلمة أخرى بواسطة حرف « εἰς »: أمّا عدم ارتباط هذه العبارة بأيّ جملة سابقة، فهذا ممكن فقط إذا قبلنا مع إيكومانيوس، أنّ الجملة السابقة لهذه العبارة مرتبطة بالآية ٢١. وهذا أمرٌ عسيرٌ القبول. يبقى إذاً أن يكون ارتباطها مع ما يليها، كما اقترح ثيوفيلاكوس. ويورد بطرس هذا التتابع في العبارات بغية التشديد (أنظر ١، ١٨)، ليُبزّر الصفات التي يجب أن تكون عليها المحبة في الكنيسة: «محبة أخوية لا تعرف النفاق». لم تُعبّر «المحبة الأخوية - φιλαδελφία » بالتأكيد عن الفكر الوثنيّ، إن بمعناها الحرفي (صوفوكليس، أنتيغون ٥٢٧. كسينوفون، مذكرات ٢، ٣، ١٧. بلوتارخوس، سولون ٢٧)، أو بمعناها المجازي المتعلق بالقومية الواحدة (أفلاطون، 239a Μενέξενος)، وبالأصدقاء (كسنوفون، الارتقاء ٧، ٢، ٢٥)، وبأعضاء المجموعة الدينية الواحدة (Λουκιανού, Περὶ Βέτιος Βάλης 4,11. 13 $\text{τῆς Περεργρίνου τελευτῆς}$). ويُعتبر إبيكتيتوس أنّ «الأخ الحب» - φιλάδελφον ثروة لا يقبل الفيلسوف الحقيقي أن يشاركه بها أحد: «من مثل المحتشم، من مثل الوفي، من مثل الأخ الحب؟ ومن يقدر على أن يقطع شيئًا من هذه الثروة إلا زفس» (الرسائل ٣، ٣، ٩...). وكتب بلوتارخوس مقالة حول المحبة الأخوية: Περὶ φιλαδελφίας . كما نصادف في العهد القديم اعتماد عبارة «أخ - ἀδελφός » للمعنى المجازي، حيث إنّ المحبة الأخوية هي

^{١٧٧} في مخطوط لترجمة لاتينية قديمة ترد عبارة «الإيمان بواسطة الروح - $\text{πίστεως διὰ πνεύματος}$ » ($\text{fidei per spiritum}$)، ولكن أكثرية مخطوطات هذه الترجمة تورد عبارة «المحبة - Caritatis ». وقد حافظت Vulgata على هذا التعبير. أمّا Fillion في تفسير هذه الآية، فيعتمد على النص اللاتيني ولكنه يقرّ بأنّ عبارة «الحقيقة - ἀληθείας » هي الأصح.

الحبة التي تربط بين الإسرائيليين^{١٧٨}. وفي حلم يهوذا المكابّي يقول له أوتّياس حول جمال ما يراه: «فأجاب أوتّياس وقال، هذا الأخ المحبّ - φιλάδελφος، المكثّر الصلوات لأجل الشعب والمدينة المقدّسة، إرمياء نبيّ الله» (٢ مك ١٥، ١٤). كما نعرف في العهد الجديد أنّ أعضاء المجمع كانوا ينادون بعضهم البعض بـ «الرجال الإخوة» (أع ٢، ٢٩، ٣، ١٧، ١٣، ١٥، ٢٦، ٣٨، ٢٣، ١ وما يليها. ١٧، ٢٨). لم يتكلّم الرسول على موضوع جديد عند ذكر الحبة الأخويّة، ولكنّه يضيف إليها ميزة جديدة بتشديده على أن تكون «بلا نفاق - ἀνυπόκριτος» أي «ألاّ يمثّل أحدهم على الآخر خلال هذه العلاقات الأخويّة» (Spicq).

حبة الإخوة التي لا تعرف النفاق، هي نتيجة مباشرة لتطبيق الوصيّة الجديدة، وصيّة المحبة من قبل أعضاء الكنيسة: «أحبّوا بعضكم بعضاً على الدوام ومن قلب [طاهر]^{١٧٩}». الحبة الأخويّة الأصليّة التي لا تعرف النفاق هي نتيجة محبة أعضاء الكنيسة بعضهم لبعض، هذه المحبة الصادرة عن الإنسان المتجدّد والمتطهّر داخليّاً. تعني عبارة «القلب الطاهر» هنا ما تعنيه عبارة «مطهّرين نفوسكم...» الواردة في بدء الآية، الإنسان الجديد الذي طهّره قوّة الروح القدس التّطهيريّة عبادياً وأخلاقيّاً. بعبارة أخرى، لا تكون المحبة تجاه الآخرين أصيلة إلاّ إذا صدرت عن قلب متجدّد من قبل الروح القدس، لأنّها، حينها فقط، تكون متحرّرة من العقد النفسيّة والشهوات الخاطئة، وتظهر على حقيقتها من دون أن تتحوّل إلى لطف زائف ومظاهر خارجيّة لبقة. أدركت الـ Vulgata هذا الفرق بين المحبة المسيحيّة والعطف الطبيعيّ الذي يمكن أن يصادفه المرء في المحبة الأخويّة. لذا استعملت عبارة «Caritas» للدلالة على المعنى الأوّل وعبارة «amor» المألوفة للدلالة على المعنى الثاني. كما أنّ للمحبة تجاه الإخوة ميزة أخرى هي «دائمة - ἔκτεως، مستمرّة وصابرة، «بقوّة وشلّة» (Spicq)، «من كل النفس» (Σούδα)، «من القلب ومن النفس» (Selwyn).

يتساءل المفسّرون عن هذا التشديد البارز على المحبة بين المسيحيّين. يعطي Gunkel جواباً عن هذا التساؤل مفاده أنّه من الطبيعيّ عند حلقة صغيرة من البشر يغمرها شعور حدّ بأنّها مختارة ومميّزة عن باقي العالم، أن يوجد هذا التقارب الشديد بين أفرادها. أمّا Knopf فيرى أنّ السبب الجوهريّ لمثل هذه الدعوة إلى المحبة يكمن في الحالة البراغماتيّة التي كانت عند الجماعات المسيحيّة الأولى، حيث كان يغيب عنها الوفاق الضروريّ: «العنصر الهلّينيّ، الذي كان يشكّل الجزء الأكبر من الجماعات المسيحيّة، هذا العنصر كان

^{١٧٨} لمزيد من المعلومات راجع مقالة Schelkle في RAC 2,631... حول استعمال عبارة «ἀδελφός» في مخطوطات قمران أنظر:

H. Braun, *Spätjüdisch - häretischer und frühchristlicher Radikalismus* 1957, 1,127... and 2,84...

^{١٧٩} تعيب عبارة «طاهر - καθαρῶς»، والتي يشهد على ورودها في هذه الآية الأقدمون وأكثرية شهود التقليد، عن المخطوطين A, B وعن الـ Vulgata وعدد كبير من مخطوطات itala. أمّا مصّحح النصّ السينائيّ فيورد عبارة «من قلب حقيقيّ - ἐκ ἡκαρδίας ἀληθινῆς».

يهوى دومًا إنشاء حصونٍ قوميّة (itio in partes). في مكانٍ آخر كان الغنوسيون يخلقون الفتن عبر شعاراتهم، وفي موضعٍ آخر كانت الجماعة نفسها تتفرّق بسبب نشوء حلقات، كانت تتجمّع حول معلّمين وأنبياء وأشخاصٍ آخرين، لهم قدرهم من الاحترام، إضافةً إلى تفضيل الجماعة هذا على ذاك أو نفورها من هذا أو ذاك، نتيجةً للفرق المغلقة التي نشأت داخل حصن الجماعة». ويذكر أمثلةً عن مثل هذه الشقاكات: ١كو ١-٤، وبعده ٤٠ عامًا في الكنيسة نفسها، رسالة كليميس الأولى ٢، ١ وما يليها ٤، ٢ وما يليها. وبين ١٢٥-١٤٠ في كنيسة روما، هرماس، الراعي (رؤيا ٣، ٩. و٣، ١٢، ٣، الوصية ٢، ١. و١١، ١٢. مثل ٨، ٧، ٤. ٩، ٧ وما يليها).

لا يبدو لنا أنّ الرأيين كافيان للإجابة عن التساؤل الذي طرحه المفسّرون. تصحّح، إلى حدّ ما، الملاحظة السوسولوجيّة التي قدّمها Gunkel والقائمة على وجود فرقٍ دينيّة صغيرة، أمّا تعميمها فمفروض. فلنتذكّر، على سبيل المثال، أن نساك قمران كانوا يجمعون بين تعاضدهم في ما بينهم وبين بَعْضِهِمْ لخصومهم، ولم يسر هذا القانون على كلّ جماعات قمران. حتّى وإن اعتبرنا هذه الحالة قانونًا عامًّا، فإنّه لا ينطبق على الكنيسة، حيث لا تنحصر المحبة بين أعضائها بل تمتدّ عمومًا إلى كلّ البشر. كما اعتبر الرسول بطرس أنّ المحبة الأخويّة غير المنافقة هي تطبيق عمليّ لقانون المحبة الأعم. وفي ما خصّ رأي Knopf، فنلاحظ أنّه، من جهة، يعمّم أمثلة محدّدة زمنيًّا ومكانيًّا، ويعتبر، من جهةٍ أخرى، أنّ الوصيّة مرتبطة، بشكلٍ مبالغ فيه، بالظروف التاريخيّة. ولكنّ المعروف أيضًا، عمليًّا، أنّ الوصايا الأخلاقيّة لا تُعطى فقط لتجنّب السوء، بل للحضّ على الخير أيضًا.

(٢٣) إذًا، لم يدفع أيّ سببٍ محدّدٍ بطرس للكلام على المحبة، سوى أنّ هذه الوصيّة الجديدة تُشكّل وصيّة من الرّب، وميزة جوهرية يختصّ بها الإخوة في هذه العائلة الإلهيّة، والتي اندرج فيها قرّاء هذه الرسالة بواسطة المعموديّة. وهذا ما يذكّرنا به اسم المفعول التعليليّ: «المولودون ثانية - ἀναγεγεννημένοι» الذي تبدأ به الآية ٢٣:

«ἀναγεγεννημένοι οὐκ ἐκ σπορᾶς φθαρτῆς ἀλλὰ ἀφθάρτου διὰ λόγου
ζῶντος θεοῦ καὶ μένοντος»

«أنتم المولودين ثانية لا من زرعٍ فاسد، بل غير فاسد، بواسطة كلام الله الحيّ
الباقى».

عبر هذه العودة إلى موضوع المعموديّة، يجيب الرسول عن السؤال المتوقّع أن يطرحه القارئ: هل يستطيع المرء أن يتوصّل إلى المحبة الأخويّة التي لا تعرف النفاق والتي هي تعبير

عن وصية المحبة الجديدة؟ الردّ إيجابيّ، وهو مبنيّ على خبرة المؤمنين الناجمة من اندراجهم في العائلة الإلهية، بواسطة إعادة الولادة في المعمودية (Spicq). إعادة الولادة عبارة من التقليد تشير إلى إعادة خلق الإنسان وامثاله بآدم الجديد (يو١، ١٢ وما يليها. ٣، ٥. ايو ٢، ٢٩. ٣، ٩. ٤، ٥. ٧. ١. يوستينوس، الدفاع الأول ٦١، ١٠: «لأننا نجهل ولادتنا الأولى، حيث وُلدنا بحسب الضرورة من زرع سائل... وسلكننا بحسب عادات دنيئة وعلاقات مأكرة، وحتى لا نبقي أبناء الضرورة والجهل بل أبناء الإراة والعلم... نولد من جديد من الماء العلويّ ونُسَمَّى باسم أبي الجميع». إيريناوس: مقتطف ٣٤: «فنكون مولودين من جديد روحياً كأبناء حديثي الولادة»). ولكن إعادة الولادة، خلال المعمودية، لا تتم بحسب الطريقة الاعتيادية، أي من زرع رجل^{١٨٠}، الذي يحوي الفساد^{١٨١}، بل من الروح القدس غير الفاسد الذي هو علة الولادة الجديدة في العالم الجديد (Wohlenberg). يتطرق الجزء الثاني من الآية: «بواسطة كلام الله الحيّ الباقي» إلى وسيلة اللوج إلى الحياة الجديدة. كما يتطرق إلى تزويد المؤمنين بالوسائل الضرورية لصيانة وصية المحبة الجديدة.

مفسرون قدماء وبعض المعاصرين منهم، يربطون كلمتي «الحيّ والباقي» بكلمة «الله»^{١٨٢}، معتبرين هذا التعبير صدى ما ورد في دانيال ٦، ٢٦: «لأن هذا هو الله الحيّ والباقي إلى الأبد». فهم، بكلّ التشديد على عدم الفساد الذي يمنحه الله للإنسان عبر كلمته، يشددون على أبدية الله نفسه ولا يأخذون في الاعتبار الآية ٢٥، حيث تربط الديمومة والبقاء بكلام الله، استناداً إلى النصّ النبويّ والمدراش (midrash) اللذين اعتمد عليهما الرسول في هذه الآية. لذا نحن نتبنّى، مع المفسرين الأقدمين وأغلبية المفسرين المعاصرين، ربط الصفتين، الحيّ والباقي، بعبارة «كلام» (κλῶμα)^{١٨٣}. نحن هنا أمام عبارة من التقليد، مثلاً في سيراخ ٤٢، ٢٣: «كلّ هذه (أي أقوال الربّ) تحيا وتبقى إلى الأبد»، وفي ٤٤، ١٣: «إلى الأبد تدوم ذريّتهم... واسمهم يحيا مدى الأجيال». وبحسب الزامير، فلحياة ترتبط بكلام الله (مز ١١٨، ٢٥. ١٠٧. ١٥٤)، وفي تث ٣٢، ٤٧ هناك تأكيد «أنها ليست كلاماً فارغاً لديكم، بل

^{١٨٠} التفسير الذي يعطيه Bigg، أن لكلمة «σπορά» المعنى عنه الذي تصادفه لها في مثل الزارع، غير مقنع. ففي أماكن عدّة من الأدب غير المسيحيّ ترد كلمة «σπορά» بمعنى البذرة المنوثة. (راجع Selwyn في شرحه للآية). إن الجملة الموازية التي يعرضها Windisch والمأخوذة من *Corpus Hermeticum* 13,1. 2 (إني أجهل، أيها المثلث العظمة، من أيّ أم وُلدت ثانية، ومن أيّ زرع «σπορά»... زرع الصلاح الحقيقي)، هي مثايرة، بوضوح، بالتعابير المسيحية، ولكنها مختلفة تماماً عن الإيمان العماديّ.

^{١٨١} ربّما هذا ما أراد أن يُبرزه تبديل كلمة «σπορά» بـ «φθορά» أربعة مخطوطات: A, C, 255. Σtv., أما تفسيره كخطأ نسخيّ (Spicq) فهو غير مقبول لكونه شمل أربعة من أهمّ المخطوطات (Wohlenberg).

^{١٨٢} Vulgata: «Dei vivi et permanentis in aeternum». Hort, Selwyn (شرح الآية)، E.F.F. Bishop, «A living and Unchanging God. I Petr 1,23» in *The Muslim World* 43 (1953) 15...

E.A. La Verdere, «A Grammatical Ambiguity in I Pet 1: 23» in *CBQ* 36 (1974) 89...

١٨٣

هي حياة لكم وبها تطول أيامكم على الأرض التي أنتم عابرون إليها، الأردن، لتمتلكوها». كما يشدّد العهد الجديد بمجمله على أبدية كلمة الله وقوتها المحيية (عب ٤، ١٢. يو ٦، ٦٣. فل ٢، ١٦. أع ٧، ٣٨. ١٤، ٣). كما نصادف في يع ١، ١٨ أفكاراً موازية لهذه الآية: «شاء أن يلدنا بكلام الحق لنكون كمثل باكورة لخلائقه»، وهنا أيضاً تبدو واضحة اللغة العمادية.

٢٤ - ٢٥) يؤسّس الرسول قوة إعادة الولادة التي لكلمة الله، والتي تشكل نقطة انطلاق إعادة الخلق، والمعين الدائم والحيي للمؤمن، في تطبيق وصية المحبة الجديدة، على الشهادة النبوية الواردة في الآيتين ٢٤-٢٥:

«Πᾶσα σὰρξ ὡς χόρτος,
Καὶ πᾶσα δόξα αὐτῆς ὡς ἄνθος χόρτου ·
Ἐξηράνθη ὁ χόρτος,
Καὶ τὸ ἄνθος ἐξέπεσεν ·
Τὸ δὲ ρῆμα Κυρίου μένει εἰς τὸν αἰῶνα.»

«لأن كل جسد كالعشب،
وكل مجد له كزهرة العشب،
العشب يبس والزهر يسقط.
أما كلام الله فيبقى إلى الأبد.»

كلمة «لأن - διότι» التي تُستهلّ بها الآية لا تحتاج إلى إضافة العبارة التقليدية «كما كتب» (ترمبالاس، Bigg, Hort)، لأن كل ما سيلي يشكل تتمة طبيعية لخط سير فكر الرسول، الذي يُعلل قوة كلام الله من دون أن يبرز سنداً كتابياً. كما يجب ألا يفوتنا أن المؤمنين كانوا على معرفة بالإصحاح ٤٠ الذي يشكل مدخلاً لسفر أشعياء الثاني، بسبب استعماله في الخدم الصلاتية والاستشهاد المتواتر به من قبل التقليد الكنسي، المدون منه والشفوي (متى ٣، ٣. مر ١، ٣. يو ١، ٢٣. ١٢، ١٥. لو ٢، ٣٠. ٣، ٤ وما يليها. يع ١، ١٠ وما يليها. روم ١١، ٣٤. ١كور ٢، ١٦. رؤ ٥، ٢٢. ٧، ١٢. رسالة برنابا ٣، ١٦. ٢، ٢١. ٣، ١كليميس ٣، ٣٤. ٢كليميس ٤، ٥. يوستينوس، الحوار ٥٠، ٣). وتأتي هنا أقوال أشعياء ٤٠، ٦-٨ بشكل طبيعي من قبل الرسول بطرس، كتعليل لما ورد في نهاية الآية ٢٣.

يختلف نصّ الاستشهاد هنا في بعض النقاط عن الترجمة السبعينية، إمّا بسبب أنّ بطرس يستخدم نصّاً آخر (Hort)، أو لأنه يوردها معتمداً على ذاكرته (Selwyn). نتجت من هذه الفروقات الصغيرة مجموعة من الصياغات اختلفت عن بعضها البعض، وكان الهدف منها مطابقة النصّ مع الترجمة السبعينية (Knopf and Wohlenberg). أمّا

الاختلافات الأبرز فهي مع النصّ العبريّ حيث نقرأ: «صوت يقول: أصرخ. يقول الصوت الآخر: لماذا أصرخ؟ كل جسد هو عشب وكلّ جماله كزهرة الحقل. العشب يبس والزهر يذبل، أمّا كلام إلهنا فيبقى إلى الأبد». يستهلّ النبيّ صلاة (تضرّع: παράκληση) المُسبِّين في بابل بالعبرة المعروفة «صوت صارخ في البريّة...»، وبعدها مباشرة يورد هذه الآيات. فهو، كما يبدو، يواجه قلة إيمان سامعيه، الذين كانوا يرون إسرائيل كزهرة تذوي، بعدما تلقّت تدخل الله المؤدّب لها. ففي محاولة منطقية لمساندة إسرائيل، الذي لم يتمكّن من التخلص من الأسر البابليّ، يقدّم أشعياء، في المقابل، قوّة كلام الله الذي وحده هو (الكلام) القويّ والأبديّ. يقوم بطرس هنا بشيء مماثل، مذكراً القراء بقوّة كلام الله مقابل الضعف البشريّ، لكي يستمدّوا القوّة والشجاعة لإتمام الوصايا. إذا، الفساد والموت لا يملكان في الكنيسة بل كلام الله الأبديّ.

موضوع هاتين الآيتين معروف في أدب الحكمة (يستشهد Spicq بالآيات: أي ١٤، ٢. مز ٣٦، ٢. ٨٩، ٥-٦. ١٠٢، ٥. حرب أبناء النور ١٥، ١١-١٢. أناشيد ٧، ٢٩ وما يليها، ١٠، ٣ وما يليها). حيث يُشدّد على الوجه الفاني والمؤقت لكلّ ما يعتبره الإنسان نفيساً وأبدياً. وهذا ما تعبّر عنه بروعة، إيذومالات يوحنا الدمشقيّ، التي نرتلها في خدمة دفن الراقدين. الإنسان، في كيانه الطبيعيّ، ضعيف وفانٍ كزهرة الحقل الذي يذبل بعد حين. بريقه ومجده زائل أيضاً كالزهر الذي يسقط مباشرة بعد يبس النبات الذي يحمله. وتقدّم الحياة اليوميّة أمثلةً مشابهة غزيرة عن خور وزوال أفراد وجماعات، هكذا حتّى إنّ الصورة تتكلّم من تلقاء ذاتها. ولكن لا بدّ من التنويه بأنّ كلاماً من النبيّ والرسول لم يهدفا إلى الاستخفاف بقيمة الحياة الحاضرة، ولا يعانيان من شؤم. بل على العكس، هم يريدون أن يجاهروا بقيمة الوجود الإنسانيّ، عندما يؤسّس على القاعدة الآمنة الوحيدة: على كلام الله الحيّ، كلام الله الكلّي القدرة. بعبارة أخرى، يكمن مركز ثقل هاتين الآيتين في الإعلان الأخير: «أمّا كلام الربّ فيبقى إلى الأبد». حيث لعبارة «أمّا - ἀλλά» معنى النقيض لما قبله.

إبدال بطرس عبارة أشعياء «الله - Θεοῦ» بعبارة «الربّ - Κυρίου» جعل M. H. Scharlemann يخوض في الأسباب اللاهوتيّة التي أدّت إلى هذا التبديل: يرى بطرس في نبوءة أشعياء بعدها الأخرويّ. فكما اعتق الله إسرائيل القديم من عبوديّة بابل، هكذا أيضاً يحرّر يسوع إسرائيل الجديد من الجهل والخطيئة. وتشكّل المعموديّة الخروج الأخرويّ من بابل العقليّة بزعامة يسوع الذي يقرّ به المؤمنون ربّاً - Κύριον - لذا كان هذا التبديل^{١٨٤}. يبدو هذا الرأي كلاماً أكثر ممّا يظهر قولاً معقولاً، إلّا إذا استثنينا النقطة الأخيرة أي «الربّ - Κύριος» هنا هو المسيح (أنظر Hort و Bigg حول استعمال العبارة). ولكنّ

M.H. Scharlemann, "Why the "Κυρίου" in 1 Peter 1: 25?" in CTM 30 (1959) 352...

مركز الثقل هنا ليس في الاعتراف الخريستولوجي، بل في حضور كلام الله الحي، والذي يمنح المؤمن عدم الفساد. وعليه يشدد بطرس في التعليق المختصر الذي يورده بعد الأقوال النبوية: «τὸ τοῦτο δὲ ἐστὶν τὸ ρῆμα τὸ εὐαγγελισθέν ἐῖς ὑμᾶς» - هذا هو الكلام الذي بُشِّرْتُمْ به (راجع ١، ١٢). تتحقق أقوال أشعياء بجورها، في كل عمقها وامتدادها (وليس «ببساطة» كما يدعي Gunkel) في الكنيسة، لأن كلام الكرازة المسيحية هو كلام حي يلد الإنسان من جديد. كلام الله هو الإنجيل، بقوته يتوطد الإيمان ويصان الرجاء وتتحوّل المحبة عملاً في حياة المسيحيين اليومية.

٢-٣ (الانخراط في شعب الله) ٢، ١٠

1 Ἀποθέμενοι οὖν πᾶσαν κακίαν καὶ πάντα δόλον καὶ ὑποκρίσεις καὶ φθόνους καὶ πάσας καταλαλίας، 2 ὡς ἀρτιγέννητα βρέφη τὸ λογικὸν ἄδολον γάλα ἐπιποθήσατε، ἵνα ἐν αὐτῷ ἀυξηθῆτε εἰς σωτηρίαν، 3 εἰ ἐγεύσασθε ὅτι χρηστὸς ὁ κύριος. 4 πρὸς ὃν προσερχόμενοι λίθον ζῶντα ὑπὸ ἀνθρώπων μὲν ἀποδοκιμασμένον παρὰ δὲ Θεῷ ἐκλεκτὸν ἔντιμον، 5 καὶ αὐτοὶ ὡς λίθοι ζῶντες οἰκοδομεῖσθε οἶκος πνευματικὸς εἰς ἱεράτευμα ἅγιον ἀνενέγκαι πνευματικὰς θυσίας εὐπροδέκτους [τῷ] Θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ. 6 διότι περιέχει ἐν γραφῇ.

ἰδοὺ τίθημι ἐν Σιών λίθον ἀκρογωνιαίον ἐκλεκτὸν ἔντιμον καὶ ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ οὐ μὴ κατασυνθῆ.

7 ὑμῖν οὖν ἡ τιμὴ τοῖς πιστεύουσιν، ἀπιστοῦσιν δὲ λίθος ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες، οὗτος ἐγενήθη εἰς κεφαλὴν γωνίας 8 καὶ λίθος προσκόμματος καὶ πέτρα σκανδάλου· οἱ προσκόπτουσιν τῷ λόγῳ ἀπειθοῦντες εἰς ὃ καὶ ἐτέθησαν. 9 ὑμεῖς δὲ γένος ἐκλεκτόν، βασιλείον ἱεράτευμα، ἔθνος ἅγιον، λαὸς εἰς περιποίησιν، ὅπως τὰς ἀρετὰς ἐξαγγείλητε τοῦ ἐκ σκότους ὑμᾶς καλέσαντος εἰς τὸ θαυμαστὸν αὐτοῦ φῶς. 10 οἱ ποτε οὐ λαὸς νῦν δὲ λαὸς Θεοῦ، οἱ οὐκ ἤληθμένοι νῦν δὲ ἐλεηθέντες.

١ ملقين عنكم كل فعل سوءٍ وغشٍ ونفاق (بالجمع) وحسد (بالجمع) ونميمة (بالجمع) ٢ وكأطفال حديثي الولادة، ارغبوا في اللبن العقلي (الروحي) الذي لا غشٍ فيه، حتى تنموا به من أجل الخلاص ٣ لأنكم قد ذقتم كيف أن الرب طيب ٤ مقبلين إليه

كحجر حيّ، مردول من الناس ولكنه مختار من الله وكريم عنده ٥ وأنتم، كحجارة حيّة، إبنوا أنفسكم بنه روحياً لكهنوت مقدّس وقدموا ذبائح روحية مقبولة من الربّ بواسطة يسوع المسيح ٦ لأنه ورد في الكتاب
 «ها أنذا أضع في صهيون حجراً للزاوية، مختاراً، شريفاً،
 والذي يؤمن به لا يجزى

٧ فالشرف لكم أنتم المؤمنين، أمّا غير المؤمنين، فإنّ الحجر الذي رذله البناؤون صار رأساً للزاوية ٨ وحجر زلة وصخرة عثار. فهم يعثرون بمخالفتهم للكلام (لكلام الله) (وقد وُضع لهذا الغرض R. Harris الحاشية ٢٢٨) وقد وضعوا أنفسهم في هذا العثار. ٩ فأنتم ذرية مختارة، كهنوت ملوكي، أمة مقدّسة وشعب مصطفى، لكي تعلنوا فضائل الذي دعاكم من الظلمة إلى نوره العجيب. ١٠ أنتم الذين لم تكونوا قبلاً شعباً، أمّا الآن فأنتم شعب الله، أنتم الذين لم تكونوا مرحومين، أمّا الآن فترحمون.

يسير فكر بطرس في الرسالة وفق شكل حلزونيّ. ففي كلّ مرّة يعود إلى الموضوع الأوّليّ، ولكنه، في الوقت عينه، يخطو خطوة إلى الأمام في توضيحه الموضوع انطلاقاً من منظور جديد. لدينا في ٢، ١-١٠ إعادة لنقاط سابقة من المقطع ١، ١٣-٢٥، نوع من الموازة على مقياس أكبر لا تخلو من إضافات. ولكن، في الوقت عينه، نلاحظ، بسهولة، دخول عناصر جديدة تظهر التباين بين هذا المقطع والمقطع الشبيه له والذي يسبقه. تسيطر هذه التقنيّة، التي تكشف عن اطلاع بارع على نفسيّة القارئ، على مجمل الرسالة. الموضوع هو الرجاء الحيّ، اندراج المؤمنين في الكنيسة عبر إعادة الولادة في المعموديّة وامتثالهم ليسوع المسيح. يُعالج هذا الموضوع الرئيس من جوانب مختلفة، ويواجه ضمن أطر البنّد الاجتماعيّ والهدف هو التطبيق العمليّ للوصايا، التي أصغى إليها المعتمدون الحدد وقبلوا بها أثناء فترة موعظيّتهم. الصور المتنوّعة والبراهين الكتابيّة والمنطقيّة، والتي تتبدّل في كلّ مرّة، بحسب الوجه الذي يبغى الرسول التشديد عليه، تصدر بمجملها من التقليد التعليميّ السائد آنذاك. ولكنه يبقى دوماً ضمن الموضوع العامّ عينه، الحصول على الخلاص في المسيح والذي يُمنح بالمعموديّة في حقل الكنيسة.

لدينا إذا في ٢، ١، ١٠ تكرار لـ ١، ١٣، ٢٥: لدينا في المركز فعلاً الأمر «ἐπιποθήσατε» - ارغبوا» (الآية ٢) و«οἰκοδομεῖσθε - إبنوا أنفسكم» (الآية ٥)، اللذان يُؤسّسان على مسبحة من الآيات الكتابيّة (الآيات ٦-١٠) تتخلّلها تعليقات تفسيرية (مدراشيم - midraschim) يقدّمها الرسول. جدليّة الحياة السالفة الخاطئة والتجديد في المسيح (١-٣) والتخطّي الإكليريبيّ لمسألة التمييز بين الأمم وإسرائيل (١٠) يقدّمان الإطار الملائم لعرض أكثر إلحاحاً لضرورة اندراج المؤمنين الجدد، عضويّاً، ضمن البناء الروحيّ لهيكل الله

الجديد، حيث تغدو ممكنة عبادة الله الروحية (٤-٩). كل ذلك يتم ضمن إطار إكليريولوجي موجّه خريستولوجيًا، حيث يتغذى المؤمنون كأطفال ويبلغون سنّ الرشد، ليحيوا في نور العالم الجديد. وتاليًا، لم يخطئ Spicq عندما شدّد على أنّ «هذا الجزء من الرسالة هو أصعب ما فيها بمجملها. بدءًا بسبب شكله الفيلولوجي؛ فمن جهة تتكدّس أكثر الاستعارات تباينًا: أطفال (اللبن الروحي) = حجارة (حيّة، بناء) = كهنة (يقدمون ذبائح)؛ من جهة أخرى يُعتبر هذا الجزء من الرسالة مدراشًا (midrasch) حول المزمور ٣٣ (على شاكلة عب ٣، ٧. ١١ حول المزمور ٩٤، ٧. ١١)، ثم تُستثمر مجموعة من الـ Testimonia (الآية ٦ وما يليها) المتعلقة بموضوع المسيح - الحجر ... شبيهة بتلك الواردة في عب ١، ٤. ٧. بغض النظر عن تسمين هذه التفاصيل، فإننا نوافق Spicq في كلامه عن تكديس الصور، وعن غنى المعاني اللاهوتية في هذا المقطع من الرسالة. وهذا الأمر، إن لم يصعب التفسير فهو بالتأكيد لا يسهله. ولكننا لا نوافق في العنوان الذي أعطاه لهذا المقطع إذ عَنَوْن: «من الطهارة العمادية إلى العبادة الروحية فكنيسة المسيح»، أو في عنوانه الآخر: «زاد المعبد». يوحي لنا العنوان الأوّل بأن المعمودية تجري خارج العبادة والكنيسة، والثاني بأنّه بعيد جدًا عن أيّ تحديد. وبالدرجة ذاتها، يبدو لنا عامًّا ومن دون أيّ تواصل مع ما سبق في الرسالة العنوان الذي قدّمه Schrage «المسيح حجر الزاوية - الكنيسة بناء الله وشعبه». كما أنّ العنوان الذي عرضه Selwyn لا لون له: «القسم العقائدي الثاني». ونعتقد أنّ العنوان الأصحّ لـ ١، ٢، ١٠ هو: «الانخراط في شعب الله»، من دون أن نتوقّف عند الصور الواردة فيه، والتي تقدّم لنا تنوعًا كبيرًا، يصعب علينا معه أن نشمّلها بالضرورة ضمن عنوان مقتضب. عبر هذا العنوان المقترح يتمّ التشديد بعامةً على البعد الإكليريولوجي لمسألة إعادة الولادة في المسيح، والذي هو العنصر الجديد الذي أضافه الرسول إلى مجمل ما قاله سابقًا، من دون أن تتجزأ وحدة هذا المقطع، كما حدث مع Goppelt الذي اقترح تقسيمه إلى أجزاء صغيرة.

(١) «بعد أن أشار إلى سموّ الولادة الروحية، مقابل الولادة بحسب الجسد، وعرض المجد الزائل لكلّ ما هو وضعي، يقول: «ملقين عنكم كلّ شرّ» ... لأنّه من غير الحقّ أن يسقط هؤلاء الذين ولدوا من جديد حياة لا تعرف الفساد، في فخاخ الشرّ وأن يؤثّر اللاكائن على الكائن» (ثيوفيلكتوس). أبان هذا المفسّر القديم بشكل صحيح الترابط المنطقيّ مع ما سبق هذه الآية^{١٨٥}، وكذلك الترابط بين النصّ الأخلاقيّ واليقين العقائديّ. وكما كانت الحال في الآية ١، ١٣، و١، ٢٢ فإنّ الرسول في الآية ٢، ١، وقبل أن يورد الفعل الرئيس

^{١٨٥} يتحدّث Selwyn في الآيتين ١ و٢ عن اختصار النصائح الواردة سابقًا.

للجملة، والذي هو بصيغة الأمر، يبدأ كلامه بتعليل للنصيحة التي سيعرضها عبر اسم فاعل «ملقين - ἀποθέμενοι»:

«ἀποθέμενοι οὖν πᾶσαν κακίαν καὶ πάντα δόλον καὶ ὑποκρίσεις καὶ φθόνους καὶ πάσας καταλαλίαις»
 «ملقين عنكم كل شرّ وغشّ ونفاق (بالجمع) وحسد (بالجمع) ونميمة (بالجمع)».

يبدأ الرسول هذه السلسلة الجديدة من النصائح بالتذكير بضرورة «التنكر». قبل أن يلج الكنيسة، يتحرّر المؤمن (أنظر ١، ١٨) من عبودية الخطايا التي تسلّمها من آباءه. كما أن الجندي، أو أبناء السبيل يتخلّصون من كل وزن فائض، ليمتكنوا من الجري بسهولة في الطريق الوعر (قابل عب ١٢، ١)، هكذا المؤمن يخلع عنه، قبل المخراطة في شعب الله السائح، كل أثقال غير نافعة ومضرة وكل ثياب تعيق مسيرته الرحبة وغير المعرّقة. وكما شدّد الربّ قبلاً (أنظر لو ٩، ٢٦) لا يستطيع الإنسان دخول ملكوت الله وعينه وقلبه ملتصقان بهذا العالم الحاضر (قابل فل ٣، ١٣). «التنكر» ضروريّ حتّى يتمكّن الإنسان من التكريس بكنيسته لله، حتّى يبقى في شركة القديسين، في الكنيسة. هذا «التنكر» الذي نعرّف إليه في خدمة المعمودية، وفي التراث الأبائيّ يعرضه بطرس علينا في هذه الرسالة مكرّراً نصيحة الآيتين ١، ١٤ و ١٨. ما يراه بعض المفسّرين (Gunkel, Knopf, Schelkle) من ترابط مع المحبة (١، ٢٢) غير مقنع، لأنّ المحبة مرتبطة بالحياة الجديدة، بينما تتكلّم الآية ٢، ١ على خلع الحياة العتيقة. كما أنّ ما يدعيه بعض المفسّرين (Knopf, Gunkel وغيرهما) من أنّ هناك ترابطاً بين هذا الجدول من الأهواء والحياة الداخليّة، عند بعض الجماعات الصغيرة في زمن بطرس لا يصحّ أيضاً. فالرسول هنا يخصّ بالتأكيد، ولكن فقط بطريقة غير مباشرة، فهو يعتبر أساساً أنّ التنكر للأهواء أمرّ مسلم به عند المسيحيين، طالما أنّ المسيح قد اعتقهم من سيرتهم الباطلة التي تسلّموها من آباءهم (١، ١٨).

يندرج جدول الأهواء الوارد هنا ضمن نصّ سهل الحفظ، معروف في التقليد، يحوي موجزاً للخطايا، صالحاً للاستعمال الفرديّ كما للتعليم التبشيريّ. نجد جداول مماثلة في أدب الحكمة (حك ١٤، ٢٥، ٢٦: «غشّ، فساد، عدم الإيمان والفتنة...»، في نصوص قمران (كتاب الطاعة ٤، ٩: «وإلى روح الضلال (ينتمي): الطمع، قصور الأيدي عن خدمة البرّ، الكفر والكذب، ... الخداع ... النفاق، الحسد... اللسان المجدّف»، وفي العهد الجديد (روم ١، ٢٩، أف ٤، ٣١. كول ٣، ٨. طي ٣، ٣)، وكذلك عند الآباء الرسوليّين (ذبيكايّة ٢، ١ وما يليها. رسالة برنابا ٢٠، ١. ١ كليميس ١٣، ١. ٢ كليميس ٦، ٤)^{١٨٦}. ومن المسلم به أنّ هذه الجداول

E. Kamlah, *Die Form der katalogischen Paränese im N. Testament* (WUANT 7), 1964, S. ١٨٦
 Wibbing, *Die Tugendund Lasterkataloge im N. Testament und deren Traditionsgeschichte unter*

ليست استفادياً من حيث التعداد بل هي فقط دلالية. وهكذا، هذا الجدول الوارد في هذه الآية يورد وبطريقة دلالية، بعضاً من هذه الأهواء المتنوعة التي تميّزت بها الحياة الوثنية، والتي لا بد للمسيحيين من نزاعها عنهم.

في ما خصّ الأهواء المذكورة هنا فلنا أن نقول: «فعل سوء - Κακία» هو كلّ تعبير عن الخطيئة بالكلام، بالأعمال أو بالفكر، كلّ ما يتجدّد ضدّ الإرادة الإلهية ويخصّ الإنسان العتيق. لهذه العبارة هنا طابع عملائيّ ويعني «المبادرة لفعل السوء تجاه القريب» (Σούδα) «Δόλος: الغش، هو صنع مكيدة لكارتة تصيب الإخوة» (Σούδα)، هو (الغشّ) محاولة الإنسان أن يُؤمّن وجوده بأيّ وسيلة، وبالأخصّ عبر خداع الإنسان الآخر. «ὑποκρίσεις: رياء»، هو أيضاً خداع الإنسان الآخر ولكن، هذه المرة، يستخدم المرائي النية الحقيقية ومشاعره الداخلية الصادقة. فالغشّ (δόλος) هو هجوم بهدف تحقيق مكاسب، أمّا الرياء فهو دفاع يهدف إلى عدم كشف المرائي. وفي كلا الحالتين نحن أمام تحريف أناويّ Egoцентриque للوجود الإنسانيّ وتهشيم للعلاقات مع القريب. «φθόνος: الحسد»، هو «النظر بالسوء إلى الخيرات التي تصيب القريب»، على حسب ما لحظ كاتب القاموس القديم، الذي يضيف هنا بيّتيّن من شعر الهجاء: «إذا مَحَوْتُ الحرف الثاني من كلمة φ(θ)όνος: الحسد) تجد مدوّنة أمامك كلمة (φόνος: جريمة)» (Σούδα). ويستشهد Moffatt بملاحظة Johnson الصائبة أنّ «الحسد هو تقريباً الهوى الوحيد الذي يمكن للمرء أن يمارسه دوماً وفي كلّ مكان». بحسب التراث الأبائيّ، السبب الذي أدخل الموت إلى العالم هو حسد الشيطان (حك ٢، ٢٤) وتأتي «التميمة - καταλαλιά» كتعبير عن الحسد، وهي عنصر يدمّر المجتمع.

٢) بالنسبة إلى المسيحيين، مجمل هذه الشرور هي من الماضي، فهم وُلدوا من جديد بالمعمودية، لذا لا يُكثِر من طلب التنكر لها بل يُكمل بشكل إيجابيّ نصيحته في الآية ٢: «ὡς ἀρτιγέννητα βρέφη τὸ λογικὸν ἄδολον γάλα ἐπιποθήσατε, ἵνα ἐν αὐτῷ ἀδῆθητε εἰς σωτηρίαν»
«وكأطفال حديثي الولادة، اربغوا في اللبن العقليّ (الروحيّ) الذي لا غشّ فيه، حتّى تنموا من أجل الخلاص».

يرى الكثيرون من المفسرين، في هذه الآية، تعابير مشتقة من أدب الأديان السريّة،

bes. Berücksichtigung der Qumrantexte, 1959.

وتفسير رسائل العهد الجديد والآيات التي أشرنا إليها ولا بدّ من أن نذكر هنا أنّ الرأي القائل بوجود ترابط مع الأدب الهليني، والذي كان مدعوماً قديماً، ما عاد أكيداً اليوم بعد العثور على نصوص مشابهة في مخطوطات قمران.

ويوردون جملاً موازية تنطرق إلى استعمال اللبن في حلقات التعليم لديها. ولأن هذه الآية هي من الآيات الأساسية التي تظهر تأثيراً بتعابير الديانات السريّة، وتالياً هي تدعم الرأي الرفض أصالة هذه الرسالة، سنفحص، باختصار، كل الحجج الداعمة هذا الرأي، وبخاصّة تلك التابعة لمدرسة النقد التاريخي (Historisch - Kritische). النصّ الأساس الذي يعتمدونه لهذه الغاية هو نصّ كتبه سالوستيوس^{١٨٧} وهو صديق الإمبراطور إيوليانوس الجلاحد، وهو بعنوان حول الآلهة والكون ٤: «نقيم عيداً احتفالاً بهذه الأمور. أولاً، ولكون هؤلاء قد سقطوا من السماء وساكنوا العروس، فنحن في حالة تجمّهم، ونقطع عن أكل القمح وكلّ طعام دسم وقذر، لأنّ كلا منهما معادٍ للنفس. ثمّ نقوم بتقطيع شجرة ونصوم، مثلما قد أفتطعنا من تقدّم حياة ما بعد الولادة. لذا نقدّم لهم اللبن كغذاء وكمولودين من جديد. ومن هذه كلها تأتي الغبطة والأكلة والعودة نحو الآلهة»^{١٨٨}. يصف هنا سالوستيوس إحدى طقوس الديانات السريّة في مقاطعة فريجّيّة، حيث يشرب المبتدئ اللبن كتعبير عن ولادته الجديدة. ولكن، عدا وجود كلمات مشتركة، ليس لدينا أيّ تشابه مع الآية التي نفسرها، حيث إنّ اللبن مجرد صورة. يمكننا أن نصل إلى الاستنتاج ذاته، إذا طالعنا نصّ مخطوط برلين السحريّ P 5025: «يؤخذ ظفران... ومجمل خصال شعر رأسك، كما يؤخذ صقر شركسيّ نزع عنه ريشه ويوضع في وعاء حليب بقرّة سوداء ويُمزج معه عسلٌ أتيكيّ. ويشرب الحليب مع العسل قبل شروق الشمس، فيكون في قلبك شيء ما إلهيّ». (PMG 1.3-6. 20-21) ويؤكد A. Dieterich أنّ «الترتيب الليتورجيّ لعبادة عظيمة قد أنزل إلى مستوى ظلمة الممارسات الخرافيّة»^{١٨٩}، ويربط هذه الممارسة بأسرار ديونيسيوس، كما هي مدوّنة في إحدى العناوين في إيطاليا الجنوبيّة، حيث نصادف شعار المريدين: «مخلّق في حليب عنزة»^{١٩٠}. من غير المؤكّد معرفة معنى هذا العنوان الرمزيّ السحريّ، إضافة إلى أنّنا لم نتعرّف إلى وجود حمّات حليب، باستثناء حمّام بوبيّا الذي ذكره بلينيوس وأقرّ به Deitrich نفسه. أمّا في ما يتعلّق بالمخطوط السحريّ، عدا أنّه يعود إلى القرن الرابع أو الخامس بعد الميلاد، فإنّ الفرق الشاسع بينه وبين طرح بطرس الهادئ والزاهد، باينّ للعيان ولا يحتاج إلى تعليق أكثر ممّا ذكر. ونستخلص الصورة عينها من النصوص الأخرى المماثلة والأقلّ أهميّة من النصّ الذي ذكر، والتي يعرضها لنا مؤيدو الرأي القائل بأنّ مصطلحات

^{١٨٧} ساعد سالوستيوس وأفنايوس ليفانيوس الإمبراطور إيوليانوس على محاولة إعادة إحياء الوثنيّة التي كانت قد بدأت بالانهيار. ويعتبر مؤلفه هذا نوعاً من كتب تعليم الديانة القديمة، وهي مفسّرة على أساس العقائد الأفلاطونيّة الحديثة.

^{١٨٨} Reitzenstein, *Hell. Mysterienreligionen*, 329. وقد عرفه أيضاً Wettstein الذي استشهد به في تفسير الآية محاولاً فهم المعنى اللغويّ لعبارة «ἄδολον γάλα» - اللبن الذي لا غش فيه.

^{١٨٩} A. Dieterich, *Eine Mithrasliturgie*, 171...

^{١٩٠} O. Kern, *Orphicorum Fragmenta*, 1922, 32c 11 and f 4.

بطرس مرتبطة بمصطلحات الديانات السريّة^{١٩١}.

ويفسّر كلمة «λογικόν» التي تحدّد صفة اللين، مفسّرو المدرسة عينها استناداً إلى قاموس الديانات السريّة. العبارات الموازية التي نراها في *Corpus Hermeticum* هي معبّرة جداً هنا: «تَقَبَّلْ ذبائح عقلية (λογικὰς) طاهرة من نفس وقلب مطروحين أمامك» (١، ٣١)، «أرسل لك ذبائح عقلية (λογικὰς)، يا الله. وأنت، يا ولدي، أرسل لله، أبي الجميع، ذبيحة مقبولة، ولكن أضف إليها، يا ولدي، بواسطة العقل (διὰ τοῦ λόγου)» (١٣، ٢١، ١٣، ١٨ وبلوتارخوس، مقالة حول إيزيس ٣). هكذا تأخذ عبارة «λογικὸς - عقلي» معنى «الروحي - πνευματικός» وبهذا المعنى نصادفها في روم ١٢، ١ و١بط ٢، ٢ وما يليها. وهذا ما شدّد عليه^{١٩٢} Reitzenstein. كما يلحظ G. Kittel أن «معنى روحياً (πνευματικός)، ما يفوق الحسّ (ὑπεραισθητός)، يرد بوضوح في ١بط ٢، ٢ وما يليها. فالغذاء لا يأتي من عالم الحسّ، بل من عالم العقل، أو بالأحرى، إذا أردنا أن نستعمل عبارات العهد الجديد المقابلة لهذا المعنى، لا على المستوى النفسي (ψυχικῶν) بل على المستوى الروحي (πνευματικῶν). وتتلّام هذه القراءة مع سياق النصّ وهذا ما تؤكّده لنا الآية ٥: «ابنوا أنفسكم بناءً روحياً (πνευματικός) ... وقدموا ذبائح روحية (πνευματικὰς)». هذا «البناء - οἶκος» وهذه «الذبائح - θυσίες» التي توضع هنا على مستوى «الروح - πνεύματος» هي، من دون أيّ شكّ، مساوية تماماً «للبن - γάλα» الذي يوضع على مستوى «العقل - λόγος». والسؤال المطروح: لماذا إذاً تُستبدل صفة «روحي» للبن في الآية ٢ بعبارة - وإن اعتبرت مرادفة لعبارة الروحي - عقلي (λογικόν)؟ ولكن هذا الأمر ليس مصادفة، لأنّ صورة الحليب كغذاء روحيّ مأخوذة من قاموس الديانات السريّة، وعبارة عقليّ (λογικὸς) مأخوذة هي أيضاً - كما هي حال كلمة «λόγος» التي تشتقّ منها كلمة «λογικὸς» - لا من اللغة الفلسفية بل من مثلتها السريّة. لا يعطي Kittel جواباً كافياً عن هذا التساؤل الذي يطرحه، بل يكفي بتكرار تأكيده أنّ عبارة عقليّ (λογικὸς) «تعبّر عن رَوْحَتِ العبادَة»^{١٩٣}. ويؤكّد Schelkle أنّ «عبارة (λογικὸς) يجب أن تُفسّر انطلاقاً من كونها عبارة من لغة الأسرار. إنّها كلمة من عالم التديّن المتنامي جداً خلال العصور القديمة اللاحقة».

لنتفحص الآن هذه الآية ضمن أطر التقليد العماديّ التعليمي، قبل أن نبدي رأينا

^{١٩١} عدا مؤلّفات Reitzenstein and Dieterich المذكورة، انظر تفسيرات هذه الآية عند: Perdelwitz, *Ibid.*, 56... H. Schlier, "γάλα" in *ThWNT* 1,644... Windisch, Knopf and Schelkle, and the book of K. Wyss, *Die Milch im Kultus der Griechen und Römer* (RVV 15,2), 1914.

Ibid., 328...

^{١٩٢}

"λογικὸς" in *ThWNT* 4,145...

^{١٩٣}

بما تقوله مدرسة النقد التاريخي، حول صوغ عبارات هذه الآية. يشبهه^{١٩٤} الرسول المؤمنين بالأطفال الحديثي الولادة «ἀρτιγέννητα βρέφη»، لأنهم مستنونون جديدًا. وقد أُنْدرجوا منذ فترة زمنية وجيزة في الكنيسة بالعمودية، وتاليًا هم من سكان العالم الجديد والصغار سنًا^{١٩٥}. تشبيه المؤمن بالطفل الصغير قد أجراه يسوع (متى ١١، ٢٥. لو ١٠، ٢١. مر ٩، ٣٦)، للدلالة على الثقة بالأب والبراءة التي يتمتع بها كل من الأطفال^{١٩٦} المسيحيين المولودين من جديد. في موضعين من العهد الجديد (كور ٣، ٢. عب ٥، ١٢) تستعمل عبارة «طفل» - βρέφος، بالتأكيد، كتنقيص لعبارة الرجل وذلك للدلالة على الإنسان غير الناضج روحياً، أي ذلك الذي يحتاج إلى تعلم المبادئ المسيحية الأساسية (روم ٢، ٢٠. كور ١٠، ٣. ١٣، ١١. أف ٤، ١٤. عب ٤، ١٣). ولكن الكتاب الأقدمين في الكنيسة «يسمّون الذين يتعدون عن ممارسة الشّرّ تجاه الله بالأولاد، وهذا ما أشار إليه بايئاس (Παπίας) في كتابه الأوّل حول تفسير أقوال الربّ، وكذلك كليميس الإسكندرانيّ في كتابه المؤدّب»^{١٩٧}. ويقول هرمانس: «كن بسيطاً وابتعد عن الشّرّ. كن كالأطفال الذين لا يعرفون الخبث الذي يهدر حياة الإنسان». ويقول للمؤمنين الحقيقيين: «إنهم كالأطفال الصغار الذين لا يصدر من قلبهم أيّ شرّ ولا يعرفون شيئاً عن الخبث، بل حافظوا دومًا على طفوليتهم»^{١٩٨}. وقد خصّص كليميس الإسكندرانيّ فصلاً كاملاً من كتابه المؤدّب ليؤكد أنّ «أبناء الله هم بالحقيقة أطفال، فنحن، من جهة، قد أنكرنا الإنسان العتيق وخلصنا رداء السوء وتسربلنا عدم الفساد الذي من المسيح، لنصير جدداً، شعباً مقدّساً. وبولادتنا من جديد نحفظ الإنسان بلا دنس، ونكون كأطفال الله مطهّرين من العهر والخبث»^{١٩٩}. وقد عبّرت العادات الليتورجية في الكنيسة الأولى، عن هذه الولادة الجديدة للإنسان من أجل حياة جديدة. يلبس المقلوبون إلى المعمودية ثوباً أبيض^{٢٠٠} ويقدم لهم لبنٌ وعسل^{٢٠١}. في هذه العادة الأخيرة يجب أن نفتش

^{١٩٤} كلمة «ὡς» لها معنى كلمة «ὡς» في اليونانية الحديثة أي «مثل»، وقد ترجمتها الـ Vulgata بـ «Sicut».

^{١٩٥} يبدو أنّه من الصعب أن يقدر المرء مئة ١٤ سنة على الأكثر من الحياة المسيحية كما يقول Wohlenberg.

^{١٩٦} إن ملاحظة Spicq حول ما يقوله علم النفس التحليلي حول تجمّعات الأطفال لا تنطبق على النصوص القديمة التي تنطلق من فرضيات مغايرة تمامًا.

^{١٩٧} مكسيموس الاعتراف، تعليقات على ديونيسيوس الأريوبايجي ٢.

^{١٩٨} هرمانس الراعي، الوصية ٢، ١. المثل ١، ٢٩، ٩. وما يليها. ولنذكر هنا أنّ النص الثاني يستعمل صورة البناء كما هي واردة في رسالة بطرس الأولى.

^{١٩٩} المؤدّب ١، ٦. قابل كيريلس الأورشليمي، التعليم حول الأسرار ٢، حول المعمودية ٢، ٤.

G. Leroux, "Stola" in Darenberg – Saglio 4, 1522.

٢٠٠

^{٢٠١} قوانين إيبوليتوس ١٤٤:

"et presbyteri portant alios calices lactis et mellis, ut doceant eos qui communicant, iterum se natos esse ut parvuli, quia parvuli communicant lac et mel".

أنظر أيضًا: أناشيد سليمان ٨، ١٦، ٩، ١. وما يليها. ٤٠، ١. ترنيليانوس، مركيون ٤، ٢١، والقوانين ٤٤ مجمع قرطاجنة، ٥٧ مجمع

عن مصدر النشاط التعليمي وعن بدئه وعن تعابيره: في دخول المؤمنين أرض الميعاد الروحية حيث يجري اللبن والعسل (خر ٣، ٨ وما يليها. إش ٦٠، ١٦. يو ٤، ١٨ إلخ)^{٢٠٢}. إذاً لسنا هنا أمام استنادة من ديانات سرّية، بل أمام صور كتابية، وصور أخرى مستقاة من الحياة اليومية^{٢٠٣}، استعملها التقليد التعليمي بغية التعبير عن الخبرة الجديدة، خبرة إعادة الولادة المسيحية.

بهذا المعنى، يستخدم بطرس صورة الأطفال الذين يشتهون بشدة «اللبن العقلي» الذي لا غش فيه ويتلهفون لشربه». يشدد، عبر الصفة الأولى، على الطابع الروحي لغذاء المسيحيين، بينما يحدّد، عبر الصفة الثانية، (في مقابل «الغش» - δόλον) في الآية الأولى) أصالته. الحليب «عقلي» (λογικόν) بمعنى أنه يختلف تمامًا عن الحليب المحسوس، وليس بمعنى أنه يتطابق مع كلمة «λόγος» الله (Kühl, Big) وغيرهما، أو أنه يختصّ بالقطاع العقلي عند الإنسان (Hort, Vulgata) وغيرهما. ونستنتج، في سياق الآية، أن اللبن الذي يغتذي منه المؤمنون هو المسيح، على حسب ما شدّد عليه كليميس الإسكندراني في المؤدّب (١، ٦). وتشكل كلمة «به» - ἐν αὐτῷ) مرادفًا لعبارة «بالمسيح» - ἐν Χριστῷ) (أف ٢، ٢١: «لأنّه به يُحكّم كل بناء ويُزاد ليكون هيكلًا مقدّسًا» ٤، ١٥) التي لا تعبر فقط عن الوسيلة (في هذه الحالة كان سيقول «بواسطته» - δι' αὐτοῦ) بل عن الهدف: بمائلة المسيح وبالغذاء الروحي الذي يتناوله من كلام الله، ومن الأسرار ينمو المسيحي ويصل إلى الكمال. حصر الغذاء الروحي، من قبل المفسرين البروتستانت، بكلام الله فقط يعكس تجاهلاً لما ورد بوضوح في الآية التالية، والذي يُعتبر إفخارستيًا صافيًا. إذاً نمو المسيحي يتم على مقدار نموّه في المسيح (أف ٤، ١٣)، والنتيجة هي الخلاص (راجع «الميراث» الآية ١، ٤).

٣) تسهم في هذا النموّ خبرة المؤمنين الروحية، تلك الخبرة التي تتحدّث عنها الآية

٣:

«εἰ ἐγεύσασθε ὅτι χρηστός ὁ κύριος»

«إن (لأنكم) قد ذقتم أن الربّ طيب»^{٢٠٤}.

٢٠٢ ترولو، ٣ للرسل القديسين.

٢٠٣ أنظر ملاحظات: F. Dölger, *Antike und Christentum* 5 (1936) 235...

٢٠٤ كما يشدّد Prümm وهو مصيب، المرجع عنه، ٣٢٨.

٢٠٥ ترد عبارة «εἰ» في: P⁷², Siv, A, B. وفي الترجمات اللاتينية والقبطية القديمة. أمّا في باقي المخطوطات فترد عبارة «εἴπερ». نفضل بالتوافق مع الناشرين المعاصرين، الكتابة الواردة في المخطوطات الأقدم عهدًا لكونها الأكثر احتمالًا وصورًا من الناحية اللغوية والإنشائية. نقرأ في P⁷²: «εἰ ἐγεύσασθε καὶ ἐπειστεύσατε ὅτι Χριστὸς ὁ Κύριος». نحن هنا أمام خطأين نسخيين سببهما تشابه اللفظ بين ε في «لأنكم قد ذقتم واقتنعتم أن المسيح (Κύριος) هو الربّ». نحن هنا أمام خطأين نسخيين سببهما تشابه اللفظ بين ε في «εἰ ἐγεύσασθε» و «εἰ ἐπειστεύσατε». أمّا في ما خصّ إضافة كلمة «ἐπειστεύσατε» فهي تشكل إضافة وحيطة مجهولة المصدر والسبب. راجع بهذا الخصوص:

يعلّل الرسول، عبر أقوال المزامير، رغبة القراء، الشديدة بالغذاء الروحيّ والذي سينجم عنه نموّ وخلص. عند الكتاب الكلاسيكيين، وبعد الفعل الذي يعبر عن شوق نفسيّ (إرغبوا - ἐπιποθήσατε)، تأتي، في أكثر الأحيان، عبارة «إن - إذا - εἰ» قبل الجملة التعليلية التي تشير إلى علّة هذا الشوق، وتكون بمعنى «لأنّ، طالما أنّ»^{٢٠٥}. لا تعبر إذاً هذه الجملة عن فرضية بل تعلل وتوضح أسس هذا الشوق عند المؤمنين المعتمدين جديدًا، لتذوّق هذا اللبن الروحيّ الذي لا غشّ فيه، في كونهم قد اختبروا حديثًا «طيبة الربّ». ويعبر الرسول عن هذا التعليل بكلمات المزمور ٣٣، ٩ التي يوردها بتصرّف.

كما يبدو أنّ المزمور ٣٣، والذي سيعود الرسول ليستشهد به مرّة ثانية (٣، ١٠ وما يليها)، كان يشكل جزءًا مهمًا، ومعروفًا من الجميع، من اللقاء العباديّ الإفخارستيّ. وقد توصل التفسير الأبائيّ إلى هذا الاتجاه، حيث نرى في تفاسيرهم هذه الآية لوناً إفخارستياً واضحًا، إذ تصادف هذه الجملة مستعملة كـ «كينونيكون» في الخدم الكنسيّة. ويشير كليميس الإسكندرانيّ في المؤدّب إلى أنّ «المسيح نفسه يقدّم لنا الغذاء كاطفال يجلون كلام الله (١، ٦). من ناحية أخرى يجد إفسافيوس في التفسير التاريخيّ للمزمور منطلقًا للنموذج الليتورجيّ: «وعندما تناول [داود] من خبزات التقدمة بدلّ غذاءه ... وطلب من الآخرين أن يسرعوا إلى تذوّق ما أكله، لينموا بأكلهم خبز الحياة، الذي كان بحسب ما شرّعه موسى حول خبزات التقدمة، رمزًا له وصورة»^{٢٠٦}. وأخيرًا، يشهد كيرلس الأورشليميّ حول استعمال الآية ٩ كنصيحة ليتورجية للمشاركة في المناولة المقدّسة (تعليم حول الأسرار ٥، ١٠)^{٢٠٧}. نعتقد إذاً أنّه يجب أن يُدرج وأن يُدرك استشهاد الرسول بـ مز ٣٣، ٩ ضمن هذا السياق الليتورجيّ وضمن أطر النصيحة التعليميّة الواردة في الآية ٢، ١ وما يليها (راجع Selwyn). وانطلاقًا من هذا السياق يمكننا أن نفسّر غياب عبارة «وانظروا - και ἴδετε» الواردة في نص المزامير^{٢٠٨}. ولكنّ الأهمّ في غياب كلمة «انظروا» هو البعد الخريستولوجيّ

J.D. Quinn, "Notes on the Text of the P⁷² I Pt ii, 3; iv, 14 and v, 9" in *CBQ* 27 (1965) 243...

^{٢٠٥} أفلاطون، القوانين 660 c: «ما كنت لأتعجب لأنّي εἰ لم أعبر بوضوح عن أفكارى»، الجمهوريّة 438 e: «وفي هذا تعجبت، فلأنّك εἰ في الفضيلة قائم... فأنت تضع الظلم جانبًا». إبيكتيوس، رسائل ٢، ١٦، ١٨. الخ. راجع أمثلة أخر في قاموس اللغة اليونانيّة الكبير:

Μέγα Λεξικόν τῆς Ἑλληνικῆς γλώσσης στο λ. "εἰ" 9 καὶ 10.

^{٢٠٦} تفسير المزامير ٣٣، ٩. أنثاسيوس الكبير، شروحات حول المزامير: «وقال، ذوقوا الخبز الحقيقيّ، النازل من السماء». ويعلنيّ باسيليوس الكبير: «لأنّ ربنا خبز حقيقيّ». ولأنّ كل ما يتذوّق يدرك «من حاسة الذوق ذاتها، وهكذا فإنّ طيبة الخبز السماويّ لا يمكن أن ندركها بوضوح عبر التعاليم، بل إذا تمكّننا أن ندرك بالخبرة الذاتية طيبة الربّ». أمّا تفسير أوريجانيس فكان أكثر نظريّة إذ يقول في مختارات من المزامير: «إذا كان تذوّق الربّ ممكنًا في الإيمان نتذوّقه، وإذا كان طيبًا فالعزّة ندرك طيبته». راجع أيضًا إيكومانيوس في تفسيره هذه الآية.

^{٢٠٧} أناشيد سليمان ١٩، ١. نذكر هنا أنّ هذا المزمور يُستعمل اليوم في الجمع اليهوديّ في خدمة صلاة السبت.

^{٢٠٨} ربّما ساهم خطر سوء التفسير من قبل القراء في تغييب هذه العبارة، إذ يمكن للقراء أن يفهموا هذه الآية انطلاقًا من خلفيّة الوثنيّة التي تؤدي فيها المعابنة (معابنة الوثن) دورًا بارزًا.

لكلمة «الرب - Κύριος»، الذي هو، بالنسبة إلى كاتب المزامير، يهوه، أما بالنسبة إلى الكنيسة فهو يسوع المسيح^{٢٠٩}.

يبدو معنى هذه الآية واضحاً لمن يقبل بالسياق الليتورجيّ الواردة ضمنه: يدرك المؤمنون عبر خبرتهم العباديّة، كيف أنّ الربّ هو غذاءً روحيّ حلو، لمن يتناولون جسده ودمه. يشعر المؤمن مباشرة، عبر تذوّق عطايا الربّ، الحلاوة والمنفعة الناجمتين عن هذا الأكل، جمال الشركة وفرحها مع المسيح اللذين لا يُعبّر عنهما. هذه الشركة بالتحديد هي مبعث النموّ الروحيّ والنضج الإنسانيّ، والتي في نهاية مطافها، يلاقي المؤمن خلاصه، أي مشاركته في مجد الربّ^{٢١٠}.

(٤) ترتبط الآية ٤ ارتباطاً وثيقاً بالآية ٣:

«πρὸς ὃν προσερχόμενοι λίθον ζῶντα ὑπὸ ἀνθρώπων μὲν ἀποδοδοκιμασμένον παρὰ δὲ Θεῶ ἐκλεκτὸν ἔντιμον»

«مقبلين إليه كحجرٍ حيّ، مردّول من الناس، ولكنّه مختارٌ من الله وكريم عنده».

من الناحية التركيبية تُعتبر هذه الآية جملة نسبية، الأفعال فيها بصيغة اسم الفاعل واسم المفعول (μετοχή)، وتُحدّد عبرها صفات «الربّ» المذكور في الآية السابقة. لاهوتياً، هي توضيح خريستولوجيّ للقب «الربّ» المعطى ليسوع. ويجد بعض المفسّرين في هذه الآية صدى للمزمور ٣٣، ٦: «اقربوا منه واستنبروا ولا تحزى وجوهكم» (Hort، راجع الآيتين ٦ و٩). يعتبر Spicq مجمل هذا المقطع (٢، ٤. ٨) مجتاً لاهوتياً للقب الشرفي «بطرس» الذي أعطاه يسوع للرسول (متّى ١٦، ١٩)، فالرسول «يقدم لنا لاهوته الشخصي حول الصخرة، مكانتها ودورها في تدبير الخلاص». ولكنّ Windisch يلحظ بصواب «غياب أيّ تلميح إلى الآية متّى ١٦، ١٨». ونعتقد أنّ الأمر ذاته يسري على المزمور ٣٣، وكذلك على الذكر غير المباشر لتسمية المستنبرين الجلد «بالمهتدين - προσηλύτων» (Knopf).

يمكننا بسهولة وبشكل طبيعيّ، أن نعثر على مصدر أفكار الرسول وتعاييره في التقليد العباديّ - التعليميّ. فلنتفحص الصورة الأولى التي تتخفّى تحت عبارة «مقبلين إليه - πρὸς ὃν προσερχόμενοι». هذه الصورة قد تعرفنا إليها في الآية ١، ١٣، وهي صورة الشعب السائر، ولكنها هنا مقرونة بلون ليتورجيّ فاقع. يسير المؤمنون لملاقاة الربّ، لتقديم العبادة المتوجّبة لله. بهذا المعنى يُستعمل فعل «أقبل إلى - προσέρχεσθαι»

^{٢٠٩} يظهر لنا P⁷² بوضوح، وفي شواهد أخرى كثيرة من المخطوطات، التفسير الخريستولوجيّ عبر ورود كلمة «Χριστός» - المسيح» بدل «χρηστός - طيّب».

^{٢١٠} يحصر أكثرية البروتستانت تذوّق حلاوة الربّ في نطاق كلامه فقط، Bigg, Shrage وغيرهما، راجع: Behm, "γεύομαι" in *ThWNT* 2,677. Weiss, "χρηστός" in *ThWNT* 9,477. L.R. Stachowiak, *Chrestotes. Ihre biblisch - theologische Entwicklung und Eigenart*, 1957. J. Ziegler, *Dulcedo Dei*, 1937.

«πρός τιν» أو «προσέρχασθαι τιν» من قِبَل كِتَاب غير مسيحيين^{٢١١}، ومن قِبَل فيلون^{٢١٢} وفي العهد القديم^{٢١٣}. «يستعمل هذا الفعل في الرسالة إلى العبرانيين وفي بطرس الأولى من منظور عباديٍّ محض»^{٢١٤}. ونصادفها بالمنظور ذاته عند الآباء الرسولين^{٢١٥}، وفي فترة لاحقة بترايط مع العمودية^{٢١٦} وفي خدمة منح الإسكيم الرهباني^{٢١٧}. يستعمل الرسول هذه العبارة التقليدية لكونها تلائم أطر خطابه العمادي - التعليمي ولأنها، في الوقت عينه، تربط، وبطريقة أكثر ما تكون سوية، قوله الخريستولوجي - الخلاصي السابق مع قوله الخريستولوجي - الإكليزيولوجي اللاحق. وتالياً فإن اسم الفاعل هنا هو رابط وليس سببياً لما سيلييه (Wohlenberg)، ويشكل انتقالاً «من وجهة النظر الفردية للدين إلى الوجهة المؤسساتية له» (Selwyn).

عبر الجملة الاعتراضية «كحجر ... كريم عنده» يذكر الرسول قراءه بالوجهة التي سير نحوها المؤمنون في العمودية. وتتبدل الصورة مع المدراس الذي يسبق الآيات الكتابية الواردة في ٢: ٦. ٧. ٨. ففي فكر الرسول صورة مسبقة عن هيكل الله الروحي الجديد، أي الكنيسة المؤسسة على المسيح. ذكر شخص المسيح، الذي يفسر صور العهد القديم، يجعل من الصورة مزيجاً من المعنى الحقيقي والمعنى المجازي (Spicq). وهكذا يُصوّر الرب «كحجر حيّ - ὁ θεὸς ὁ حيّ». لسنا هنا، بالتأكيد، أمام الحجر السحري الخبي الذي يعطي الحكمة، ولديه قدرات شفائية كما ادّعى Gunkel، مستذكراً إيمان الآسيين بالقدرة الشفائية التي للحجارة (إيوسيبوس، الحرب اليهودية ٢، ١٣٦) أو أمام الحجر النيزكي الأسود لآلهة فرجية. «مصدر الحجر الذي هو المسيح هو الاستشهاد الكتابي الورد في ٢، ٦» (Schrage). منطلق هذا التشبيه بين الحجر والمسيح، هو في التفسير الخريستولوجي للآيات الذي أعطاه يسوع نفسه (مر ١٢، ١٠). ولكن ما هو معنى هذه المقولة، أن المسيح هو الحجر الحيّ؟ مفسرون كثر يقرأون كلمة «حيّ - ὁ θεὸς» على أنها بمعنى «الخبي»، «الواهب الحياة»، ولكن يبدو لنا الأصح أن نرى، من وراء التناقض بين الرب الخبي والحجر الجامد، صورة المسيح الناهض

^{٢١١} زيونا كاسيو، التاريخ الروماني ٦٥، ٩، ٢: «نسير نحو الآلهة». بورفيريوس، حول تحنّب الأحيه ٢، ٤٧: «سيروا نحو الله».

^{٢١٢} حول أن الإلهي غير متحوّل ١٨. حول زراعة نوح ٦٤. حول ذبائح قايين وهابيل ١٢.

^{٢١٣} خر ١٦، ٩. لاو ٩، ٥. ٢١، ٢١. وما يليها. عدد ١٨، ٣. ملوك ١٤، ٣٦: «وقال الكاهن: فلتسر هنا نحو الله». مز ٣٣، ٦. سيراخ ١، ٢٧. إش ٥٤، ١٥. إر ٧، ١٦.

^{٢١٤} Schneider in *ThWNT* 2, 682. يرد هذا الفعل مرّات عديدة في الرسالة إلى العبرانيين. الآية أقرب إلى هذا المعنى هي عب ٧، ٢٥: «وهو قادر على أن يخلص خلاصاً كاملاً الذين يقبلون (τοὺς προσερχομένους) بواسطته إلى الله». أنظر ١١، ٦.

^{٢١٥} ١ كليميس ٢٣، ١. ٢٩، ١. ٢ كليميس ١٧، ٣.

^{٢١٦} كيريلس الأورشليمي. مقدّمة العظّات ٢. العظة الأولى. العنوان. قابل مع العبارات المشابهة عند كليميس في: Προτροπικός 12.

^{٢١٧} الأفتولوجي الكبير، الأسئلة والأجوبة في خدمة الإسكيم الرهباني.

من بين الأموات والذي يحيا إلى الأبد (Knopf, Schrage). المسيح هو الحجر الحيّ بالمعنى الذي يورده الإنجيلي الرابع في عبارة «الماء الحيّ» (٧، ٥٨)، الخبز الحيّ (٦، ٥١) وبالمعنى الذي تكلم عليه بطرس في هذه الرسالة في عبارة «الرجاء الحيّ» (١، ٣).

ربط صفة الحيّ بقيامة المسيح قائمً على التحديد التالي: «مختاراً من الله وكريمٌ عنده - παρα δὲ Θεῶ ἐκλεκτὸν ἐντιμον - مقتضبة «من الله - παρα Θεῶ»». فالمسيح هو الكريم والمختار (الآية ٦) ليس في أعين العالم بل بقرب الله. ولكننا نعلم أنّ هذا الأمر مرتبط بقيامة الربّ وصعوده بحسب التسليم. إنّها ظهور مجد المسيح بطريقة لا تقبل التشكيك. وهذا ما تعرفه الكنيسة التي تمجدّ الناهض من بين الأموات وتؤسّس مجمل بنائها الروحيّ عليه، ولكنّها تدرك أيضاً بموازاة هذا عبر خبرتها اليومية ولمّزات علّة عبر مواجهتها العنيفة والموجعة للعالم المضادّ، أنّ المسيح هو «حجر ... مرذول من الناس - λίθος... ὑπὸ ἀνθρώπων ἀποδεδοκιμασμένος».

يستخدم الرسول هنا العبارة ذاتها تقريباً الواردة في المزمور، ولكن مع تعميم («البشر» بدل «البنائين») وتبديل حالة زمن الفعل المستعمل (الماضي التام بدل الماضي)، وذلك بغية إظهار البعد الإكليريولوجيّ للعرض الخريستولوجيّ. وهكذا تُثار مشكلة البند الاجتماعيّ الذي يتعرّض له قرّاء الرسالة. لم ينحصر استقبال المسيح في صلبه فقط (الشارح القديم Cramer)، بل يتكرّر تقريباً كل يوم في حياة الكنيسة التي تجابه عداوة العالم لها. الإنسان الطبيعيّ لا يتقبّل المسيح كمخلص، ويرفض في الوقت عينه بشاره كنيسته.

ولكنّ الكنيسة تبقى، في الوقت عينه، حيّة لأنها تعتمد على قوّة الناهض من بين الأموات التي تمدّها بالحياة. هذه الجدلية بين السجود التمجيدّي للمسيح من قبل كنيسته من جهة ورفض العالم المضادّ لها، هي مطابقة لحالة شعب الله، وتشهد على أصالة الكرازة وصدقيّة المؤمنين في السير على خطى الربّ.

٥) ويظهر العرض الخريستولوجيّ، عبر التفسير النمطيّ (Typique) لعبارة

«حجر»، أكثر إكليريولوجياً في الآية ٥:

«καὶ αὐτοὶ ὡς λίθοι ζῶντες οἰκοδομείσθε οἶκος πνευματικὸς εἰς ἱεράτευμα ἅγιον, ἀνενέγκαι πνευματικὰς θυσίας εὐπροδέκτους [τῷ] Θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ»

«وأنتم، كحجارة حيّة، ابنوا أنفسكم بنه روحياً لكهنوت مقدّس، وقدموا ذبائح روحية مقبولة من الربّ بواسطة يسوع المسيح».

ما يلفت النظر هنا هذه الموازة في تركيب كل من الآيات ١، ٢، ٣ والآيات ٤، ٥، ٦: البدء

باسم فاعل - μετοχή معلل [ملقين - ἀποθέμενοι (١)، مقبلين - προσερχόμενοι (٤)] يليه فعل أمر [إرغبوا - ἐπιποθήσατε (٢)، ابنوا - οἰκοδομήσατε (٥)]. بعد ذلك يدخل الاستشهاد الكتابي بعد أداة ربط تعليلية [لأنكم - εἰ (٣)، لأنه - διότι (٦)] لذلك تعتبر صيغة فعل «بنى» هي الأمر: «ابنوا - οἰκοδομήσατε» (Spicq, Windisch, Goppelt, Michl, Charue, Bigg) وليس المضارع (Wohlenberg, Beare, Selwyn وغيرهم).

كما في الآية السابقة، كذلك في هذه الآية، يستدرك الرسول ويشرح الآيات الكتابية التي سترد لاحقاً، مازجاً بين الصورة والتفسير، وينتج من ذلك أن العبور من مجاز إلى آخر سيكون مبالغاً (Κνορφ). وما يقال هنا يتعلق بالمؤمنين وهو بترابط مباشر مع ما ورد سابقاً حول «الحجر الحي». يتوجّه الرسول إلى القراء مع تشديد «وأنتم - καὶ αὐτοὶ» كأعضاء في العائلة الإلهية، كمنتسبين إلى شعب الله الجديد، ك«مقبلين إلى الرب» وكأبناء للآب السماوي الواحد. بعد ذلك يشبه المؤمنين «بالحجارة الحية - ὡς λίθοι ζῶντες»، فيبرز، من جهة، هذا التشابه مع المسيح النجم عن الشركة معه ويشدد، من جهة أخرى، على أن المؤمنين هم، مجازياً، «حجارة حية» تستمد الحياة من الناهض من بين الأموات الذي هو «الحي» بامتياز (Selwyn)^{٢١٨}. خاصية المؤمنين هذه تعطي لبطرس القدرة على حثهم لينبؤا أنفسهم معبداً روحياً لله، كما يليق بكهنوت مقدس. العنصر الأول المسيطر على فكر الكاتب القديس هو كامن بوضوح في عبارة «حياة - ζῶντες»، وهو مرتبط بالنمو الذي تحدّث عنه قبلاً (٢، ٢). من جهة أخرى، استعمال كلمة «حجارة - λίθοι» يسهّل عليه العبور إلى الصورة التالية، صورة البناء الروحي، هيكل الله الذي فيه يندرج المؤمنون. مصدر صورة شعب الله «كبناء - οἴκου»^{٢١٩} هو التقليد. كما أن هذه العبارة قد استعملها الوثنيون بطريقة مجازية^{٢٢٠}، والأدب التوراتي للتشديد على المصدر الإلهي هيكل

^{٢١٨} يتبع Spicq، في هذا الموضوع، رأي:

J.C. Plümpe, Vivum saxum, vivi lapides. The Gospel of 'Living Stones' in Classical and Christian Antiquity" in *Traditio* 1 (1943) 1 – 14.

الذي يدعم المصدر الروماني لهذه الصورة. إذ يعتبر الرومان أن الحجارة الحية هي تلك التي توجد في موضعها الطبيعي، في الجبل، على عكس تلك التي تقطع منه (أنظر:

Ὀβιδίου, Μεταμορφώσεις 7,204. 14,713. 5,316. Βιργιλίου, Αἰνεῖα 1,166. 3,688. Τακίτου, *Annales* 4,55).

ولكن العبارة التالية «οἰκοδομήσατε - ابنوا أنفسكم» لا تتطابق مع هذا التفسير لأنها تفترض حجارة قُطعت وحثت بموازة بعضها لتصبح جاهزة للبناء.

Michel, "οἶκος κλπ" in *ThWNT* 5,122... Ph. Vielhauer, *Oikodome. Das Bild vom Bau in der christlichen Literatur vom N. Testament bis Clemens Alexandrinus*, 1939. P. Bonnard, *Jésus Christ édifiant son Église. Le concept d'édification dans le N. Testament*, 1948. J. Goetzmann, "Haus" in *ThBLNT* 636...

^{٢٢٠} كسينوفون، تربية السلطة ٨، ٧، ١٥. «لا تجعلوا الأمور الصالحة التي تعلمها الآلهة، من أجل سلوك الإخوة، باطلة، بل ابنوا (οἰκοδομήσατε) عليها مباشرة أعمالاً ودية أخرى». وحول استعمال عبارة «οἶκος» للدلالة على المعبد، انظر: Dittenberger, *SIG* 987

الله الأخرويّ الذي هو إسرائيل. وهكذا يؤكّد الله: «وإني أبنيك بعدُ فُتْنَيْنِ يا عذراء إسرائيل» (إر ٣٨، ٤ قابل مع ٤٠، ٧) و ينتظر كاتب الزمير بناء أورشليم الجديدة من قبل يهوه (مز ١٠١، ١٧، ١٤٦، ٢). ويقدم لنا أشعيا ٢٨، ١٦ الصورة الأوضح، والتي يستشهد بها بطرس في الآية التالية. ولدينا في نصوص قمران الاستعارة ذاتها: «هذه (أي جماعة الأخرويين) هي السور الممتحن (المجرب)، حجر الزاوية الجزيل الثمن، لن تتزعزع أسسه ولن تتزحجح من مكانها، مسكن مقدّس جدًّا لهرون، هؤلاء جميعهم عارفون عهد القضاء، وتقدمة عطر طيب الرائحة وبيت - οἶκος كمال وحقّ في إسرائيل، ليقم عهدًا عبر حكم أبديّ» (كتاب الطاعة ٨، ٧-١٠. أناشيد ٦، ٢٦ وما يليها). ويمكننا أن نكوّن الانطباع ذاته في الكتب المنحولة، أنظر مثلاً أخنوخ ٥٣، ٦: «وبعد ذلك سيسمح البارّ والمختار بظهور بيت - οἶκος اجتماعه»^{٣٣}.

تعتبر كلّ هذه التوقّعات قد تحقّقت في العهد الجديد، حيث يجري الكلام على الكنيسة «كبيت - οἶκος» أو «بناء - οἰκοδομή» لله. (عب ٣، ٦. اطييم ٣، ١٥. اب ٤، ١٧. ١كور ٣، ١٦، ٦، ١٩. أف ١٩، ٣ وما يليها)، وهي بمعنى الهيكل أكثر ثمًا هي بمعنى العائلة. استخدم هذه العبارة الآباء الرسوليّون (إغناطيوس، إلى أفسس ٩، ١. هرماس، الراعي المثل ٩. رسالة برنابا ٦، ١٥ إلخ). «يمكننا القول إنّ مائة هذا التقليد تعود إلى الكرازة المسيحيّة الأولى. وتترابط عبارة بيت الله مع الكنيسة ولكن من دون أن تتحوّل إلى صورة عائلة إلهيّة بل تبقى دائمًا بيتًا - οἶκος، بناءً روحيًا، إلهيًا، يفوق الأرضيّ وسماويًا. يتعارض هذا البيت الروحيّ مع هيكل أورشليم الحجريّ ومع مقدّسات الوثنيّين» (Michel). إذا، المؤمنون، الذين يشكلون، باندراجهم ضمن شعب الله، هيكل الأخرويّات، هم حقل عبادة الله. هذا ما نستخلصه من صفة «روحيّ - πνευματικός» التي تحدّد، نوعيًا، العبادة المسيحيّة. وفي قاعدة هذا الفكر يكمن الروح القدس كبناء حقيقيّ للتجمّع العباديّ وللعبادة ذاتها. وقد لاحظ، بصواب، Schelkle أن «الكنيسة لا تلتئم بقرار رجالٍ أتقياء يقرّرون بناء هذا البيت، بل هذا ما يحقّقه الروح الذي يحيا في العالم ليقود البشر من الموت إلى الحياة».

ويعكس التحديد اللاحق لبناء المؤمنين ك«لكهنوت مقدّس - εἰς ἱερατεῖα» المركزيّة الإلهيّة عينها. هذا الكهنوت الذي يشير إلى دعوة الكنيسة (قابل مع الاسم المجرور الوارد في أف ٢، ١٢ وما يليها: «هيكل مقدّس - εἰς ναὸν ἁγίον» لمسكن - κατοικητήριον) (أع ١٣، ٢٢). لا تشير عبارة «كهنوت - ἱερατεῖα» إلى الممارسة الكهنوتيّة (hort)، بل إلى مجمل الكهنة، أي تشير إلى الطغمة الكهنوتيّة (Selwyn). فالكنيسة هي الطغمة الكهنوتيّة لبيت الله الروحيّ، وقد اختارها الروح القدس لهذه

الخدمة، لذا فهي تُنَعَتُ مباشرة بالكهنوت المقدس «ἅγιον» (راجع ١، ١٦). وهكذا فإن مصدر قداستها واضح، وفي الوقت عينه واضح تعارضها مع الكهنوت الوثني الموجود في المقاطعات التي وُجِّهت إليها هذه الرسالة: فالوثنيون، كما نعلم، لم تكن لديهم لا قداسة عبادية ولا أخلاقية. تكمن أيضاً جذور هذه الفكرة في خر ١٩، ٦ (راجع الآية ٩) حيث تصادف تطابقاً بين شعب الله والكهنوت الملوكي، وهذا يعني «التكريس ليهوه، الانفصال عن الوثنيين انطلاقاً من واقعة العهد» (Spicq). سنستفيض أكثر بهذا الموضوع عند تفسيرنا الآية ٩ حيث سيعاد ذكر هذه الصورة.

تضعنا الوظيفة الكهنوتية أمام الرسالة المزدوجة للكاهن: التعليم وتقديم العبادة لله. يتطرق النصف الثاني من الآية (٥) إلى النقطة الثانية:

«ἀνενέγκαι πνευματικὰς θυσίας εὐπροδέκτους [τῷ] Θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ»

«قدّموا ذبائح روحية مقبولة من الرب بواسطة يسوع المسيح».

المفردات هنا ذات طابع ليتورجي وتترابط مع إتمام وظيفة الكنيسة الكهنوتية. ربما تشير عبارة «قدّموا - ἀνενέγκαι» (قابل مع عب ٧، ٢٧، ٩، ٢٨، ١٣، ١٥، يع ٢، ٢١، ١ بط ٢، ٢٤) إلى تقدمه الذبيحة غير الدموية خلال إقامة سرّ الشكر، ولكن من دون أن تُحدّد العبادة المسيحية بهذا السرّ. وهذا ما يتبين لنا عبر استعمال صيغة الجمع «ذبائح روحية - πνευματικὰς θυσίας». على عكس ذبائح الحيوانات وتقديم الثمار التي اعتادها مجمل العالم القديم، تقدّم الكنيسة لله ذبائح روحية^{١١٢}: الإيمان (فل ٢، ١٧)، المحبة (فل ٤، ١٨)، حياة المؤمنين بعامّة (روم ١٢، ١)، نشاط مبشّريها (روم ١٥، ١٦) وأخيراً جهد عمّال البشارة وشهادتهم (٢ طيم ٤، ١٦)، وقد اكتفينا هنا ببعض النماذج المعبرة. يلاحظ ثيودوريتوس: «لأنّه بواسطة التماسك والتناغم مع بعضهم البعض، وعبر أن يكون لهم تفكير واحد وقول واحد، ومن أجل التوافق على فكر واحد ورأي واحد، فإنهم يعملون لبناء بيت واحد في الله». ويشدّد إيكومانيوس بدقة كبرى: «فلا تظنّوا أنّ تقديم الذبائح التي لا عيب فيها، هي أكثر ثباتاً من الرباط الذي يجمعكم مع بعضكم البعض والمدعم بالمحبة». ويذكرنا Selwyn بتفسير يوحنا الذهبي الفم لروم ١٢: ١-٢: «وسيتّم هذا إن قدّمت له في كل يوم الذبائح، وصرت كاهناً لهيكل جسديك ولفضيلة نفسك، أي عندما تقدّم له العفة والإحسان والتسامح والحلم». وهكذا يصبح المطلب النبوي «للرحمة لا للذبيحة» (هوشع ٦، ٦، ميخا

A. Feuillet, « Les sacrifices spirituels du sacerdoce royal des baptisés (1P 2,5) et leur préparation^{١١٢} dans l'A. Testament » dans *NRT* 96/7 (1940) 704...

٦، ٦ وما يليها. مز ٤٩، ١٤. ٥٠، ١٩) واقعاً حقيقياً في عبادة إسرائيل الجديد.

ميزة الذبائح الروحية هي أنها «مقبولة لدى الرب» - Θεῶν - εὐπροδέκτους [τῶ]، وهذا ما يؤكده الرسول للقراء. هذا التأكيد ضروري، لأنّ القراء قد سبقوا وعرفوا، من خبرتهم السابقة، كم هي مقلقة مسألة قبول الألوهة للذبائح المقدّمة لها. وتحدّد كتب الشريعة الموسوية الخمسة، بتفاصيل دقيقة، الشروط التفصيلية التي يجب أن تُراعى لتكون الذبيحة مرضية عند الله (لاو ١، ٧-٧، ٣٨). الشعب، الكهنة والذبائح مجملها، لا بدّ من أن تلبّي شروطاً ليتورجية يصعب على القارئ في أيامنا أن يتفهّمها. كما أنّ الشروحات الربانية (Rabbiniques) المتعلقة بها قد جعلت التقيّد بهذه الأوامر الليتورجية أكثر صعوبة (راجع ترتيب Kodashim وبخاصّة الرسالتين الأولى والثانية Sewachim و Menachot في التلمود). وهذا ما كان يحدث أيضاً في العالم الوثني عبر اللاتين الإضافي الناجم من تعدّد الألوهات، والذي يجعل أيضاً هنا موقع الكهنة والعباد أكثر صعوبة بهذا الشأن. وهكذا فإنّ العبادة لم تقد إلى الشركة المتبغاة مع الله بل، على عكس ذلك، كانت تنشئ مشاكل واضطرابات عند الإنسان، في كلّ مرّة يحاول فيها أن يقارب الله من طريق تقديم الذبائح. ضمن هذا المحيط، أصبح للمسيحيين اليقين الكامل أنّ ذبائحهم مقبولة عند الربّ. سبب هذا اليقين يعود ليس فقط إلى أنّ الكنيسة هي «الكهنوت المقدّس - ἅγιον ἱεράτευμα» ولا إلى كون العبادة المقدّمة من قبلهم هي «ذبائح روحية - πνευματικαὶ θυσίαι»، بل بالأخصّ لأنّها تُقدّم مجملها إلى الآب «بواسطة يسوع المسيح - διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ»^{٣٣}. المسيح هو رئيس كهنة الكنيسة الأعظم الذي، بعد أن قدّم نفسه ذبيحة لأجلها، استمرّ بتقديم ذبائحها لله الآب. وهكذا يُنهي الرسول مدرّاش الآيتين ٤ و٥ كما بدأه بذكر يسوع المسيح. فهو الحجر الحيّ الذي يدعم بناء هيكل الله الروحيّ مجملها. وهو أيضاً رئيس الكهنة الناهض من بين الأموات والممجّد، الذي يقدم الذبائح الروحية المقبولة عند الله، ذبائح الكهنوت المقدّس أي إسرائيل الجديد. اندراج المؤمن ضمن شعب الله يعني، في جوهره، الشركة مع يسوع المسيح من البداية إلى النهاية، في كل خطوة من خطوات الإيمان.

٦-٨) كلّ ما سبق وذكره الرسول في الآيتين ٤ و٥، كتعليق تفسيريّ، يؤسّسه الآن كتابياً على الآيات ٦-٧-٨، على حسب نهجه المعروف والذي يهدف إلى برهان صحّة نصائحه وتأكيده، بواسطة الأقوال النبوية الموحى بها من الله (أنظر ١، ١٥. ٢٤، ٢، ٣). مصدر هذه الآيات، التي يستشهد بها من العهد القديم، أسفار عدّة من الكتاب تتخلّلها

^{٣٣} التفسير في جوهره لا يتبدّل إذا ربطنا عبارة «بواسطة يسوع المسيح» بعبارة «مقبولة»، بحسب ما يتبنّاه بعض المفسرين أمثال Schrage.

تعليقات مختصرة (مدارsh) تؤتي دور الرابط بينها. أي أننا أمام مسبحة، إذا جاز التعبير، من الآيات تتحدث عن موضوع واحد، تشبيه المسيح بالحجر في العهد القديم: أش ٢٨، ١٦ (الآية ٦)، مر ١١٧، ٢٢ (الآية ٧) وأش ٨، ١٤ (الآية ٧). نصادف استعمالاً مماثلاً لآيات النبوءات في روم ٩، ٣٢ وما يليها (قابل مع أف ٢، ٢٠)، فيما نصادف آيات من المزامير في إحدى عظات بطرس في أع ٤، ١١ (قابل مع متى ٢١، ٤٢). التشابه المذهل في استعمال إشعياء من قبل كل من بولس في روم ٩ وبترس في ١ بط ٢، دفع المفسرين الأقدمين للقول بأن هناك ارتباطاً بين هذه الرسالة والرسول بولس. ولكن منذ نحو الستين عاماً، ومع نشوء الأبحاث حول ما يُسمى بالأشكال ما قبل الأدبية (راجع ص ٣٥) (Formgeschichte)، بدأ التفتيش عن تفسير لهذا التشابه في اتجاه آخر: في وجود مختارات Anthologies من شواهد العهد القديم، كانت متوافرة بين أيدي مبشري الكنيسة الأولى^{٢٢٤}. وقد أكدت اكتشافات قمران ظفر هذا الرأي، إذ تم العثور في قمران على مختارات مماثلة من النبوءات المسيانية، وتبين بذلك أن الكنيسة الأولى قد استمرت في اتباع تقليد يهودي كان موجوداً قبلها^{٢٢٥}. يبدو من المحتمل جداً، إذاً، أن الرسول بطرس قد استشهد بآيات من العهد القديم، مأخوذة من مجموعة مماثلة لهذه المختارات، والتي كانت، بالتأكيد، أكثر انتشاراً في الكنيسة الأولى. ويخطو كل من Spicq و Selwyn خطوة أكثر إلى الأمام، إذ يعتبران الآيات ٦-٧-٨ خليطاً من آيات مختلفة (Cento) يُحيل الرسول القراء إليه (هذا الخليط) ويشير إليه بعبارة: «في كتاب - ἐν γραφῆν» من دون ال التعريف، وذلك بالضبط للسبب التالي: «إذ هو وارد في أحد النصوص» (Spicq). «هذه العبارة تشير إلى أن الرسول بطرس يستشهد من مصدر مدون مختلف عن نص الكتاب المقدس ذاته» (Selwyn). ولكن حجج Selwyn حول هذه النقطة تبدو ضعيفة. «كتاب - γραφῆν» في الآية ٦ هو العهد القديم، وهذا ما تقره أكثرية المفسرين. «غياب ال التعريف ليس له أي معنى هنا»، كما يلحظ^{٢٢٦} Schrenk إضافة إلى ذلك، فهناك أمثلة كثيرة عن استعمال عبارة كتاب من دون ال التعريف، إن في

^{٢٢٤} دعم H. Vollmer وجود مثل هذه المختارات (Anthologies) مع شواهد (testimonia):

H. Vollmer, *Die A.T. lichen Citate bei Paulus*, 1895.

وتبها: R. Harris, *Testimonies*, 1916/20.

ونشير من بين المراجع الحديثة إلى مقالات:

A. Sundberg, "On Testimonies" in *NovT* 1 (1959) 268... B. Lindars, "Book of Testimonies" in *ExpT* 75 (1964) 173... J.P. Audet, "L'Hypothèse des Testimonia" in *RB* 70 (1963) 381...

^{٢٢٥} راجع عموماً نصوص مغارة قمران الرابعة والدراسة الأحادية لـ

J. de Waard, *A Comparative Study of the Old Testament Text in the Dead Sea Scrolls and in the N. Testament*, 1965, 54...

7. الحاشية 219^٥ in *ThWNT*, 1,751 "γραφῆν" الحاشية

العهد الجديد^{٣٧} أو في النصوص المسيحية الأولى^{٣٨}. لذا فنحن نتبنى، مع سائر المفسرين المعاصرين، أن بطرس يستخدم في استشهاده من العهد القديم كتاب مختارات ولكنه لا يحيل القارئ إليه بل إلى الكتاب المقدس عمومًا، لذلك يستعمل العبارة العامة والمتداولة في أيامه «في كتاب - ἐν γραφῆ»، لأنه يعلم أن الآيات المستعملة تأتي من أسفار علة من الكتاب المقدس.

٦) وكما من قبل كذلك هنا، تأتي أولاً جملة تعليلية مقتضية في الآية ٦ أ:

« διότι περιέχει ἐν γραφῆ»

«لأنه ورد في الكتاب».

يمكن أن يكون فعل هذه العبارة من دون فاعل (في العربية بصيغة المجهول) أو أن المقصود بها (الفاعل) هو «كلام الله - ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ» أو شيء آخر مشابه. نحن هنا أمام تعبير شائع يدل عادة على مضمون كتاب ما، وبالأكثر عند الاستشهاد بقطع منه. (أنظر مثلاً ذيوذوروس سيكليوتيس، المكتبة ٢، ١: «إذًا فالكتاب الذي قبلها... يحوي الأفعال التي جرت في مصر». أنظر أيضًا إيوسيبوس، علم الآثار اليهودية ١٢، ٤. ثيوفيلوس، إلى أفتوليكون ٢، ٢٠: «وهكذا فإن الكتاب يحوي أقوال التاريخ المقدس». إفسافيوس، التاريخ الكنسي ١: «هذا ما يحويه الكتاب الأول»). «الكتاب - Γραφή» هو، بالنسبة إلى الحقبة الرسولية، العهد القديم، إذ إن العهد الجديد كان ما يزال في طور التشكل.

يبدأ الرسول، انطلاقًا من سلطة الكتاب المعترف بها من الجميع، ببعض الآيات منه والتي سبق وعلق عليها، والتي يصور فيها المسيح كحجر. الآية الأولى هي في الآية ٦:

«ἰδοὺ τίθημι ἐν Σιῶν λίθον ἀκρογωνιαίον ἐκλεκτὸν ἐντιμον

καὶ ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ οὐ μὴ κατασχυρῆθῃ»

«ها أنذا أضع في صهيون حجرًا للزاوية مختارًا كريمًا والذي يؤمن به لا يخزي».

لدينا هنا استخدام للآية أش ٢٨، ١٦ مع اختلافات بسيطة عن النص السبعيني: «ها أنذا أضع - ἐμβαλῶ» في أسس صهيون حجرًا، فخمًا، مختارًا، رأس زاوية وكريمًا في أسسها ومن يؤمن به لا يخزي». عند النبي أشعيا يعطي الرب، عبر هذه الأقوال، جوابه

^{٣٧} روم ١، ٢، ١٦، ٢٦. طيم ٣، ١٦. بط ١، ٢٠.

^{٣٨} راجع عظة بطرس الرابعة كما وردت عند كليمنس، 6,15: «لأننا نعلم أن الله قد أمر حقًا بهذه الأمور، ولا نقول إلا ما ورد في كتاب (γραφῆς) دون أن التعريف». إيريناوس، 1,6,3: «وهذه الأمور تؤكدتها كتب (γραφῆ) من دون أن التعريف». ايوليوس، المقدمة Ελεγχος: «وما حاولوا أن يأخذوا هذه الأمور من كتب مقدسة (ἀγίων γραφῶν) من دون أن التعريف».

لسكان المملكة الجنوبية، الذين كانوا ينتظرون دعماً من الدولة المصرية، الضعيفة أصلاً، حتى يتمكنوا من مواجهة الخطر الآشوري. حل مشاكلهم هو في تدخل يهوه الذي يمنح ثبات الصخرة وأمانها^{٣٢٩}. لقد سبق لليهودية أن أدركت مستيناً هذه النبوة، فعبارة «عليه - ἐπ' αὐτῶ» المضافة في الترجمة السبعينية تشير إلى مسيّا (Windisch). أما الترغوم فيفسرها على الشكل التالي: «أنظروا، سأقيم في صهيون ملكاً، ملكاً قوياً، بطولياً وخيفاً، الذي أنا أدعمه وأقويه. ويقول النبي: والأبرار الذين يثقون به، لن تخيفهم المشقات عند قدومها». ولتفسير النبوة في كتاب الطاعة ٨٧ لـ «أخروي»: «هذا هو السور الممتحن، حجر الزاوية الجزيل الثمن...» (قابل مع أناشيد ٦، ٢٦). أما بالنسبة إلى بطرس فللنبوة معنى خريستولوجي واضح (أنظر أيضاً روم ٩، ٣٣. أف ٢، ٢٠. رسالة برنابا ٦، ٢) وهذا ما تعرّف إليه القارئ عبر التعليق المسبق على هذه النبوة في الآية ٤ (مدراش). المسيح هو الحجر الكريم المختار من الله، والذي وُضع في صهيون وإليه تركز كنيسته: هذا المعنى الأخير لا يرد بطريقة غير مباشرة، بل يُعبّر عنه بوضوح في النصف الثاني من الآية ٦ الذي يعطي لمجمل هذا المقطع نبرة تعزية^{٣٣٠}.

ولكن ماذا يعني أن المسيح هو «حجر الزاوية - ἀκρογωνιαίος λίθος»^{٣٣١}. التفاسير المألوفة تقول بأن الصورة هنا تتعلق بالحجر الذي يُؤسّس عليه مجمل البناء ويستند إليه، أو الحجر الذي يوضع في إحدى الزوايا (γωνία) ويرتكز عليه الحائطان اللذان يكونان الزاوية. وهناك تفسير آخر يعتبره «رأس الزاوية - κεφαλὴν γωνίας» (الآية ٧). وفي هذه الحالة هو (كما في أف ٢، ٢٠) الحجر الذي يعلو مجمل البناء ويكلّله. يبدو، الأكثر احتمالاً أن حجر الزاوية هو أساس في الزاوية (رُكْنِيَّة - Encoignure)، يدعم البناء ويؤمّن تلاحم كل حجارة البناء (Schekle و Selwyn وغيرهما). وقد فهم القديس كيرلس الصورة على الشكل التالي: «ففي القول عن المسيح إنه حجر الزاوية يعني أنه بواسطة الإيمان الواحد قد جمع بقوة وبوحدة روحية الشعبين، الشعب الذي من إسرائيل والآخر الذي من الأمم» (قابل مع ذيديموس: «ففي ربطه مجمل البناء بحسب الله قد جمع بزاوية واحدة الزاويتين، زاوية البناء القديم، المكوّن من أبناء الختان، وزاوية البناء الجديد، المكوّن من أبناء الأمم». ولكن الصورة هنا غير مفهومة). يبدو واضحاً أن هذا

J. Jeremias, "λίθος" in *ThWNT* 4,272...

^{٣٢٩} يشير إلى هذه الميزة التضريعية:

F.W. Danker, "1 Peter 1,24 – 2,17 – A Consolatory Pericope" in *ZNW* 58 (1967) 93...

^{٣٣١} H. Gressmann, "Der Eckstein" in *Palästina – Jahrbuch* 6 (1910) 38... J. Jeremias, "Der Eckstein" in *Angelos* 1 (1925) 65... and "Κεφαλὴ γωνίας ὁ ἀκρογωνιαίος" in *ZNW* 29 (1930) 264... "γωνία" in *ThWNT* 1,792... R.J. McKelvey, "Christ the Cornerstone" in *NTS* 8 (1962) 352... K. Th. Schäfer, "Zur Detung von ἀκρογωνιαίος Eph 2,20" in *N.T. liche Aufsätze. Festschrift J. Schmid*, 1963, 218...

التفسير يستند إلى أف ٢، ٢٠ وليس إلى الآية التي نحن في صدد تفسيرها، التي لا يُثار فيها موضوع العلاقة بين إسرائيل والوثنيين. المسيح هو حجر الزاوية، كأساس يرتكز عليه بناء الكنيسة، وهذا ما تبناه أكثر المفسرين القدماء والحديثين.

ثبات حجر الزاوية وقوة احتماله، النابعان من اختياره من قِبَل الله ومن مكانته الشرفية، جعلاه تَرْسًا ومعقلًا للكنيسة. «والذي يؤمن به (يركن إليه) لا يخزي - και ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ οὐ μὴ κατασχυνθῆι. الإنسان الذي يضع إيمانه ورجاءه في المسيح، لن يخزي لا في هذا الزمن ولا في يوم الدينونة (متى ٧، ٢٤ وما يليها. لو ٦، ٢٧). مركز الثقل في هذه الآية هو بالتأكيد في حضور المسيح الأخروي، عندما سيظهر مجله، والذين بنوا أنفسهم على الأساس الصلب سيشاركونه في شرفه. ولهذه الرؤية الأخروية أهمية في الزمن الحاضر، لأنها تمنح الشجاعة للمؤمنين المضطهدين مذكرة إياهم بالمعيار الحقيقي الذي به يقومون الأمور الحالية. لهذا يضيف الرسول هنا (الآية ٧) تعليقاً تفسيرياً مختصراً:

(٧)

«οὓν ἡ τιμὴ τοῖς πιστεύουσιν»

«فالشرف لكم أنتم المؤمنين».

تعتبر هذه الجملة خاتمة إيجابية للآية السابقة (٦). كل الذين انحطوا في الكنيسة وشيدوا كحجارة حية في بيت الله الروحي، المؤسس على المسيح، سيشاركون في بهاء الرب يسوع الأخروي وشرفه. المسيحيون الوضيعون في الزمن الحاضر سيعاينون، في الأزمنة الأخيرة، مزايا المسيح ماثوثة في جسده السري، سطوع مجله في الكنيسة جمعاء. ويشدد Spicq، عن حق، على أن هذا التعليق «رائع ويختصر الأدب الدفاعي في مطلع حياة الكنيسة» ومواجهتها إدعاءات اليهود حول المسيح.

وكتعارف بالنفس البشرية، يذكر بطرس القراء ليس فقط بالشرف الذي سيكون من نصيب الكنيسة (التي ينتمي إليها الجميع، كما يظهر من ورود كلمة «لكم - ὑμῖν» في بدء الجملة)، بل أيضًا بإقصاء غير المؤمنين من أمام الله. يستعمل بالتوازي زيت التعزية وخل التهديد، ليولد في النفس الرحمة والخوف، فرح العربون وصورة الجحيم، فيلهب بذلك، من جديد، الحجة تجاه المسيح. بالطبع، لا يهدف التذكير بالعقاب إلى خلق عقلة خوف، ولا تأكيد الخلاص إلى نشوء اكتفاء فرسي بالذات وإعجاب بها، ولكن الهدف هو فقط تبيان العلاقة بين تموضع الإنسان، تجاه المسيح في الزمن الحالي، ومصيره الأبدي. يضمن الاندراج في الكنيسة الحياة الأبدية قرب الله، والمشاركة في مجد المسيح، لأن المسيحيين قد أسسوا مستقبلهم على الإيمان. المعيار الأخير إذاً هو الإيمان بالمسيح.

وهذا يسري ليس فقط على أعضاء الكنيسة، بل أيضًا على الذين يخالفون البشارة: «غير المؤمنين - ἀπιστοῦσιν». فبينما يستعمل في كلامه عن المؤمنين اسم فاعل معرّف ب- τοῖς، ليظهر وحدتهم في جسد المسيح السريّ، يستعمل في كلامه عن غير المؤمنين اسم فاعل غير معرّف^{٣٣٣}، لأنّ هؤلاء لا يشكّلون ولا يمكنهم أن يشكّلوا تنظيمًا موحدًا، طالما أنّ صفتهم السلبية المشتركة، كمخالفين لدعوة الله، لا تشكّل بالتأكيد رابطًا متماسكًا (Knopf – Spicq). الوحلة هي فقط في كنيسة المسيح. أمّا خارجها فيسيطر التفريق مع رابطٍ وحيد مشترك بين البشر، ألا وهو رابط خضوعهم للفساد، للشرّ وللموت. ويتميّز غير المؤمنين عبر موقفهم تجاه المسيح، كما سبق وصوره المزمور ١١٧، ٢٢ والذي استشهد به الرسول لاحقًا في الآية ٧: «فإنّ الحجر الذي رذله البناؤون هو صار رأس الزاوية - λίθος ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες, οὗτος ἐγενήθη εἰς κεφαλὴν γωνίας». ينتمي المزمور ١١٧ إلى مجموعة المزامير الأكثر استعمالاً في صلوات المجمع، إذ يشكّل خاتمة ال- hallel الصغير، الذي كان يُقرأ ويُرتل خلال الأعياد اليهودية الكبرى (الفصح - الخمسيني - المظال - التجديدات). وكانت الآية ٢٥ بالذات محببة إليهم بشكل بارز (راجع... Biblerbeck). وكان لها بالتأكيد، في زمن المسيح، لون مسيانيّ (مر ١١، ٩ وما يليها وما يوازئها في باقي الأنجيل الإزائية). تاليًا، حتى ولو كانت الشواهد الربانية Rabbiniques، حول التفسير المسيانيّ للآية ٢٢ (أنظر: J. Jeremias in *ThWNT* 4,277)، صادرة عن فترة زمنية لاحقة لزمن يسوع، فهذا لا ينفي وجود تفسير مسيانيّ مماثل لها في الفترة السابقة، وأن يطل هذا التفسير المسيانيّ آيات آخر من المزمور، أو المزمور بمجمله. هكذا فهم المزمور، ليس فقط يسوع، بل سامعوه أيضًا (مر ١٢، ١٠ وما يليها وما يوازئها في الأنجيل الإزائية). لذا نصادف الآيات ١١٧، ٢٢ وما يليها ضمن عدد كبير من مصنّفات الأدب المسيحيّ للكنيسة الأولى، مع تفسير خريستولوجيّ بارز لها (أع ٤، ١١. رسالة برنابا ٦، ٤ إلخ)^{٣٣٣}.

في الآية التي نحن في صدد شرحها، يُعتبر يسوع الحجر الذي احتقره، رذله ورماه، كحجر لا نفع فيه، بناؤو إسرائيل وراثسته السياسيّة - الدينيّة. ولكنّ الله أظهره (τὸ ἐγενήθη passivum divinum) «رأس الزاوية - εἰς κεφαλὴν γωνίας». هذه العبارة، بالنسبة إلى قارئ الرسالة، تعني ما تعنيه عبارة «حجر الزاوية - ἄκρογωνιαίος» في الآية السابقة (٧). ولكن، من الممكن أن تعني هذه العبارة الحجر الذي يكمل البناء، أي ما

^{٣٣٣} ما يقوله Wohlenberg حول أنّ فعل «ἀπιστοῦσιν» ليس هو بصيغة اسم الفاعل بل بصيغة جمع المضارع الغائب، لا يستقيم هنا لأنه تجاهل وجود أداتي الربط «δέ - فو» و «ἐν - أمّا».

^{٣٣٤} J. Dupont, "L'interprétation des Psaumes dans les Actes des Apôtres" in R. De Langhe, *Le Psautier*, 1962, 379...

يُسمى ساكف Linteau المدخل الرئيس للمنزل (J. Jeremias in *ThWNT* ٤, ٢٧٨). ومع هذا التفسير الأخير تبدو أكثر وضوحاً الصورة التي ترمز إليها آية المزور، ألا وهي صورة صلب (ردله - ἀπεδοκίμασαν) يسوع وقيامته (الحجر المرفوع إلى قمة البناء). التعارض بين الصليب والقيامة، بين الموقف البشري والموقف الإلهي تجاه يسوع، يتضمّن، بطريقة غير مباشرة، التعارض بين الكنيسة والعالم. ولكنّ التعارض يبدو أكثر وضوحاً بين الجزء الأوّل من الآية ٧: «فالشرف لكم أنتم المؤمنين» والاستشهاد الجديد، المأخوذ أيضاً هنا من أشعياء، والمترابط مع الآية ٧ بحرف «و - και» والوارد في الجزء الأوّل من الآية ٨: «وحجر زلة وصخرة عثار - λίθος προσκόμματος και πέτρα σκανδάλου».

٨) أخذت الاستشهادات الكتابية من مختارات Anthologies وضعتها الكنيسة الأولى، وكانت قد تُرجمت بطريقة مختلفة عن النصّ السبعيني المتداول. هذا ما يظهره التشابه مع روم ٩، ٣٣. في النصّ الأصلي يتابع النبيّ تهديداته لمخالفني الناموس بعد أن كان، في السابق، قد حرّض سامعيه على ألاّ ينقادوا وراء قليلي الإيمان لأنّ الله معهم (٨، ٩). وعلى أن يفصلوا عن العبادة الكاذبة (٨، ١١. ١٣): «سيكون لكم تقديساً وحجر زلة وصخرة سقوط ليبيتيّ إسرائيل، شبكةً وفخاً للساكين في أورشليم». أمّا في النصّ السبعينيّ فيحوّل القول الصريح إلى وعدٍ ويتغيّر الأسلوب ليصبح سلبياً: «وإن أنت كنت متوكّلاً عليه، فسيكون لك لأجل التقديس وليس حجر زلة تصادفونه ولا صخرة سقوط». يعتمد بطرس أكثر على النصّ العبريّ في ما يتعلق باستخدام النبوءة كتهديد بالخراب. أمّا في ما خصّ الصياغة عموماً فيختلف عن كلا النصّين. أمّا عند ثيودوتيون وسيماخوس فنقرأ «لحجر زلة وصخرة سقوط - πτώματι»، وعند أكيلاس «لحجر زلة وركن - στερέον عثار». أيّ أنهما أقرب إلى النصّ الأصليّ، كما هي حال مختارات Anthologies الكنيسة الأولى والتي استخدمها كل من هامتيّ الرسل بولس وبطرس.

معنى النبوءة أنّ حضور الله في العالم لا يشكّل مصدر خلاص فحسب، بل مبعث سقوط ودمار للإنسان المعاند. يذكر الرسول بأنّ كل ما كان يحدث مع الحجر - يهوه سيستمرّ حدوثه مع الحجر - المسيح: «بينما يقدم الله غفرانه للخطاة، يقاومه الآخرون بعنف، هم لا يرفضون فقط أن يقتنعوا بل يحتقرون (المعنى الآخر لفعل ἀπειθῶ)، وأيضاً يشورون ويرفضون (الفعل المستعمل بالعبرية: amarar راجع أش ٦٥، ٢ روم ١٠، ٢١) بشارة الخلاص. إذا الكلام هنا ليس عمّن نسمّهم في أيّامنا «غير المؤمنين»، بل عن أشخاص قد دُعوا رسمياً إلى أن يأخذوا موقفاً مع أو ضدّ المخلص، ومع معرفتهم الكاملة لهذا الوضع يخالفون الحقيقة (قابل مع ١، ٢٢. ٢٣. ٢٤. ١٠): إنهم ينكرون بشكل كامل وطوعيّ الإيمان».

(Spicq).

هؤلاء هم «غير المؤمنين» (الآية ٧):

«οἱ προσκόπτουσιν τῷ λόγῳ ἀπειθοῦντες»

«فهم يعثرون بمخالفتهم الكلام (الله)».

يتابع بطرس. إنَّهم الذين ينكرون طوعاً المسيح - الحجر ويعثرون به، بالصخرة التي غدت لهم مبعث سقوط لأنَّهم لا يريدون أن يقتنعوا، أن يطيعوا وأن يتقبَّلوا وجودياً كلام الكرازة^{٣٣٤}. تشكل نهاية هذه الآية، بالنسبة إلى المفسِّر، مشاكل ليست فقط لغويَّة أو تاريخيَّة بل لاهوتيَّة أيضاً. لغويًّا، يبدو لنا الأصحَّ أن نربط الضمير «ὁ εἰ» بفعل «يعثرون - προσκόπτουσιν»^{٣٣٥}، ولكن من دون أن يكون المقصود بهم اليهود ورؤساءهم (Wohlenberg) أو أيَّ شعب آخر. فالرسول يتكلَّم هنا، بشكل عامٍّ ومن دون أيَّ تحديد، على كلِّ الذين يقاومون بوعي البشارة، ويحاولون أن يستبدلوا بالنور الظلمة. تاليًا فإنَّ الإنشغال بعدم إيمان الشعب اليهوديَّ (Spicq) لا طائل منه، وفي أكثر الأحيان، لا يقودنا إلى ما توصلَّ إليه بولس في روم ٩ - ١١ من ضرورة تبشير مضادٍّ، بل إلى مواقف غير مسيحيَّة ولا إنسانيَّة تجاه اليهود المعاصرين، كما حدث في التاريخ الماضي والحديث. ما يثير الاهتمام أكثر من غيره هنا هو المسألة اللاهوتيَّة حول القدر، والتي تستر في عبارة «وُضِعُوا - ἐτέθησαν» لكون السبب الفاعل هو الله. يرى المفسِّرون الأرثوذكس أنَّ التخلُّ الإلهيَّ هو فقط في عبارة «يعثرون - προσκόπτειν» أما في عبارة «يخالف - ἀπειθεῖν» فتتقدَّم حرِّيَّة الاختيار البشريَّ وترتبط بها: في الأساس يؤدَّب الله الذين يخالفون، «بسبب رأيهم الشرِّير ونيَّتهم الخبيثة، لأنَّها هي التي قادتهم إلى هذا المصير» (Cramer)، أو «لقد وُضِعوا في المكانة التي أعدَّوها هم لأنفسهم» (إيكومانيوس، ثيو فيلاكتوس، ترمبالاس، Schelkle). يرى Knopf هنا قضاءً وقدرًا مطلقين، ولكن كموضوع ثانوي، كجواب الرسول عن التساؤل التالي: لماذا يخالف كثيرون الكرازة الإنجيليَّة؟، من دون البحث إطلاقاً في مسألة حرِّيَّة الإنسان. ويشدّد مفسِّرون آخرون على أنَّ الآية تبقى محصورة بالوضع الآنيَّ من دون أن نبحث في الملك الأخير للأمور (Spicq - Selwyn). آخرون لا يرون في هذه العبارة «هذا ما قدر لهم - εἰς ὃ καὶ ἐτέθησαν» إلاَّ كلاماً على القضاء والقدر

^{٣٣٤} لا يبدو Spicq مصيباً في ربطه فعل «يعثرون - προσκόπτουσιν» بالاسم المجرور بحرف الجر «-» للكلام، إضافة إلى اعتبار عبارة «- الكلام» هي موازية لـ «- الكلمة» (راجع Goppelt, Selwyn, Knopf وغيرهم).

^{٣٣٥} صَحَّح R. Harris نهاية هذه الآية بـ εἰς ὃ ἐτέθη εἰς بدل εἰς ὃ ἐτέθησαν (قابل مع رسالة برنابا ٦، ٢: كحجر متين وضع ἐτέθη لسحق...). هذا التصحيح يسهِّل الأمور لأنَّه، في هذه الحالة، εἰ ὃ ترتبط بكل ما ورد في الآيتين ٧ و ٨. ولكن، للأسف، لا يجد هذا التصحيح أيَّ سند له في المخطوطات.

المطلق (Winchisch – Bigg)، بينما نورد هنا رأياً رصيناً يقول إن ما يهّم الرسول، ليس هو ما سيصيب غير المؤمنين بل هو أن الخلاص هو نصيب الذين ينخرطون في الكنيسة (Schrage). التفسير الأصوب بين مجمل هذه التفسيرات هو الذي أوردناه قبلاً: «لقد وُضِعوا - ἐτέθησαν» في المكانة التي أعدوها هم لأنفسهم».

(٩) لا يشكّل غير المؤمنين مركز اهتمام بطرس، بل الذين سبقوا وانتسبوا إلى شعب الله، المؤمنون الذين يتابعون نشر بشرى الخلاص في العالم، كما يقول في الآية ٩:
 «ὁμῆεις δὲ γένος ἐκλεκτόν, βασιλείον ἱεράτευμα, ἔθνος ἅγιον, λαὸς εἰς περιποίησιν, ὅπως τὰς ἀρετὰς ἐξαγγείλητε τοῦ ἐκ σκότους ὑμᾶς καλέσαντος εἰς τὸ θαυμαστὸν αὐτοῦ φῶς»
 «فأنتم ذرية مختارة، كهنوت ملوكي، أمة مقدسة وشعب مصطفي، لكي تعلنوا فضائل الله الذي دعاكم من الظلمة إلى نوره العجيب».

على عكس غير المؤمنين (فد - δε) تدل على التعارض)، فللمؤمنين كلّ مزايا شعب الله الحقيقي التي نعرفها في العهد القديم. لوصفها، يستعمل بطرس تشكيلاً من آيات العهد القديم، تدور في إطارها العام ضمن أش ٤٣، ٢٠ وما يليها. وهنا أيضاً نحن أمام مختارات من النصوص النبوية كانت متداولة في الكنيسة الأولى. ولكنها تتطرق إلى موضوع الكنيسة. هذه النصوص المختارة هي من أش ٤٣، ٢٠. ٢١: «يوجد في وحش الصحراء... لأنني أجعل ميأها في الصحراء... لأسقي شعبي المختار، الشعب الذي جبلته ليحدث بفضائلي - ἀρετὰς»، وخر ١٩، ٥. ٦: «تكونون لي شعباً مختاراً من بين جميع الشعوب... فأنتم تكونون لي كهنوتاً ملوكياً وشعباً مقدساً»، وأش ٩، ٢: «الشعب السالك في الظلمة أبصر نوراً عظيماً، الجالسون في بقعة الموت وظلاله أشرق عليهم نوراً». كلّ هذه النصوص هي نبوية وتتحدث عن عناية الله الخاصة بشعبه، وتالياً هي تشكل أجزاءً من إكلزيولوجية إسرائيل القديم التي نقلها بطرس إلى إسرائيل الجديد.

يبدأ بطرس تعداد مزايا الكنيسة بعبارة «ذرية مختارة - γένος ἐκλεκτός»^{٣٦٦}. ليس المقصود بعبارة «γένος» الشعب (Büchsel in *ThWNT* ١, ٦٨٤)، بل الذرية، الجيل، العائلة، مجموع البشر ذوو الأرومة المشتركة (أع ١٧، ٢٨. فل ٣، ٥. غل ١، ١٤). الأساس هو في فكرة العائلة الإلهية المعروفة عند العالم الوثنيّ والعالم اليهوديّ. عند الوثنيين، النسب الإلهي للبشر هو طبيعيّ - بيولوجي، كما ترويه الأساطير، أما عند اليهود فإنّ نسبهم يعود

^{٣٦٦} يرى Wohlenberg في غياب أَل التعريف اعترافاً غير مباشر بأن إسرائيل الذي بحسب الجسد هو الذرية المختارة بامتياز. ولكن هذا الأمر يتعارض مع مجمل التقليد المسيحيّ الأوّل الذي يشدد على أن شعب الله الحقيقيّ الوحيد هو الكنيسة.

مؤلفه حول من صلي نوح لأجلهم وهو صالح ٦٦ يستشهد بالآية على الشكل التالي: «مملكة وكهنوت - βασιλείον καὶ ἱεράτευμα»، ولدينا التقليد ذاته في رؤ ١، ٦: «وَجَعَلْنَا مَمْلَكَةً، كَهَنَةً لِلَّهِ» ٥، ١٠: «وَجَعَلْتْ مِنْهُمْ لِإِهْنَا مَمْلَكَةً وَكَهَنَةً وَيَمْلِكُونَ عَلَى الْأَرْضِ».

لن نخوض أكثر من ذلك في التفاسير المعاصرة لأنها تَرِدُ، قليلاً أو بكثرة، في الترجمات التي ذكرت. ويمكن للقارئ أن يستنتج بسهولة أن صعوبة النص السبعيني تكمن في الصفة «ملوكي - βασιλείον» التي تعني كل ما ينتمي إلى الملك (Schrenk)، ولكنها تعني أيضاً كل من له منصب ملكي (Schmidt). أما في حالة ربط الكلمتين مع بعضهما البعض فلدينا تفاسير عدة: «كهنوت ملوكي» أو «كهنه الملك» أو السلك الكهنوتي الملوكي (Spicq)، أو «أنتم سلك الكهنه الذين لكم أرومة كهنوتيّة، لذا ستكونون في الوقت عينه ملوكاً وكهنه» (ترامبالاس). يبدو أن القراءة الأكثر قبولاً مناهي «بيت ملكي للكهنه» والتي أطلقها Selwyn انطلاقاً من الأسباب التالية: لغويّاً الصفة «βασιλείον - ملوكي» يجب أن تأتي بعد الاسم (كما هي الحال في مختار - ἐκλεκτός وقديس - ἅγιος) إن كان لها، ببساطة، معنى صفة الملك βασιλικός - ملكي. تاريخياً، يُشْهَدُ، خلال حقبة الرسول بطرس، وجود جمعيات أو روابط كهنوتيّة كانت تُخصّص لعبادة الأباطور. فمن جهة التقليد نحن أقرب إلى ما ورد في رؤ ١، ٦ و ٥، ١٠، ولاهوتياً نجد أن عبارة «كهنوت ملوكي - βασιλείον ἱεράτευμα» تحوي ضمناً الشرح الذي سبق وضمّنه بطرس في الآية ٥: «بناءً روحياً لكهنوت مقدّس». لهذه الأسباب كلّها نعتبر أن التفسير الذي أعطاه Selwyn هو الأصوب: «أنتم تكونون «بيتاً ملكياً» حقيقياً، وهذا هو بيت الله، الملك غير المنظور الذي تعبدونه بالروح والحق».

من حيث المضمون اللاهوتي، لدينا تكرار للآية ٥: المؤمنون جميعهم هم بيت الله الروحي، المكان الذي تُقدّم فيه العبادة الروحيّة. ليس للمؤمنين أن يحسدوا أحداً في محيطهم، حيث تُزهر في منطقتهم عبادة الأباطور، لأن الكنيسة هي المعبد الملكي الحقيقي الوحيد الذي فيه يُعبد الإله الحق. وفي ما خصّ اليهود، فهم في مكانة أسمى منهم لأنهم لا ينتظرون بعد الملك ورئيس الكهنه مسياً (أو المسّيّان (بالمثنى) راجع كتاب الطاعة ٩، ١١: «إلى حين قدوم النبيّ ومسيّاً هارون ومسيّاً إسرائيل»)، حيث إن المسيح قد سبق فحضر، والذين معه يشاركونه في رتبته الملوكيّة والكهنوتيّة. وهكذا نصل إلى المسألة التي يدور حولها الكثير من النقاش: بأيّ معنى يُعتبر المسيحيّون ملوكاً وكهنه؟ بالتأكيد ليس بمعنى ممارسة الواجبات الكهنوتيّة الخاصّة، والتي تشكّل حقوق كل من نال سرّ الكهنوت وواجباته، موهبة الرعاية الخاصّة، بل بمعنى أنهم يشكّلون وحدة عضويّة مع أعضاء الجسد السريّ للمسيح الملك ورئيس الكهنه: «بحسب الترتيب القديم للناموس فإنّ الذرّيّة الملكيّة شيء، والذرّيّة الكهنوتيّة شيء آخر. بعد هذا الترتيب جاءت البشارة

التي علّمت أن الملك هو نفسه الكاهن، لأن كليهما هو المسيح. وهكذا انطلاقاً من الأمور التي نشأت، فمن الضروري، بالنسبة إلى من ولّدهم ذلك الذي هو في الوقت عينه ملك وكاهن، وكذريّة مختارة، أن يكونوا هم أيضاً في الوقت عينه ملوكاً وكهنة. ولأنّ للوالد كِلتا الرئاستين، من الضروري أن يكون لهم، هم المولدون من ملك، الملوكيّة، وهم المولدون من كاهن، الكهنوت». (مجهول عند Cramer، قابل مع سفروس (؟) عند Cramer: «نحن المؤمنون بذلك المسيح لدينا ما لديه ولأنّه من أصل ملكيّ ورئيس كهنة أيضاً، فبفضل هذا قد اغتنينا نحن بهذه الأمور»، أساساً، إن عبارتي «كهنوت ملوكيّ» - βασιλειον - ιεράτευμα) تصفان الكنيسة كبيت روحيّ لله من دون التطرّق أبداً إلى التمييز الحاصل داخل الكنيسة بين العلمانيّين والإكليريكيّين. نحن هنا أمام تمييز شرقيّ جماعيّ، أمام امتداد لمزايا المسيح داخل كنيسته، لا يعطل الكهنوت المواهبيّ الخاصّ، ولا يتصارع معه بأيّ حالٍ من الأحوال، ولا يجلّ محله.

تعتبر العبارة التالية «أمة مقدّسة - ἔθνος ἅγιον» مرادفة لعبارة «الكهنوت الملوكيّ». مصدر هذه العبارة، خر ١٩، ٦. الكيان القوميّ مرتبط بوجود ملك (امل ٨، ٥) والقداسة مرتبطة بوجود الكهنوت، لذا ينتظر شيوخ قمران الإصلاح الأخرويّ للشعب، على شكل إعادة تأسيس للمملكة وعودة الكهنوت إلى أصحابه الشرعيّين، الذين كانوا قد أعطوا الضمانة لقداسة إسرائيل. أمّا الكنيسة فقد سبق لها وغدت «أمة مقدّسة لكون الراعي هو قدّوس... لأنّ المدعوّين من أمم مختلفة قد تخطّوا كلّ مغايرة ليكونوا على رأي واحد، مستقرّين في الإيمان الواحد والتعليم الواحد، ليصبحوا واحداً نفساً وقلباً، فيكونوا أمة مقدّسة واحدة» (مجهول عند Cramer). وتحمل العبارة التالية «شعب مصطفى - λαὸς εἰς περιποίησιν»^{١٣٤} معنًى موازياً للمعنى السابق، وهي مستعارة من أش ٤٣، ٢١ (ملا ٣، ١٧) وتعني ما تعنيه العبارة التقليديّة «الشعب المختار - λαὸς περιούσιος» (خر ١٩، ٥. تث ٧، ٦) أي الشعب الذي ينتمي لله والذي يشكّل قنيّة له. «وأيضاً وبشكل بارز يحتسب من ضمن الثروة والممتلكات. لأن، من جهة، كلّ البشر هم خلائق لصانعها، أمّا ممتلكاته فهم الذين قد تبنّاهم الله، عبر المعرفة والقيام بالأعمال التي تليق بسيادته عليهم، وهم لا يسود عليهم أيّ إله آخر أو هوى أو خطيئة أو غشّ»، كما يلحظ سفروس.

وتجدر الملاحظة أنّ التحديدات المعطاة للكنيسة، تُصاغ بواسطة ألفاظ اجتماعيّة وسياسيّة، وتأخذ مضموناً دينيّاً في سياق الكلام. بالطبع لسنا هنا أمام ابتكارات بطرسيّة معبر عنها في هذه الرسالة، بل أمام تعابير عامّة تعود إلى الحقبة المسيحيّة الأولى ومردّها شعور عند المؤمنون بأنهم يشكلون ظاهرة اجتماعيّة - سياسيّة socio - politique ودينيّة

^{١٣٤} كلمة «περιποίησις» تعني اقتناء، راجع قاموس Bauer، «(Σούδα) «Περιποίησις, κτήσις».

- سياسية religio-politique جديدة. فالرسالة إلى ذيوغنتيوس تصف دومًا المسيحيين بوضع مواجهٍ للهلينيين واليهود لكونهم يشكلون ذرّيةً جديدةً من البشر (٣، ١، ٥، ١ وما يليها، ٥، ١٧). في رواية استشهاد بوليكاربوس ٣، ٢ يعبرُ الجمع عن إعجابه «بشجاعة أمة المسيحيين التقية والحيّة لله». ويكتب المدافع أرسنديس إلى أذريانوس: «لأنّه من الواضح لنا، أيها الملك، أنّ البشر في هذا العالم ثلاثة أجناس، جنس الذين يسجدون لمن تسمّونهم أنتم آلهة، وجنس اليهود وجنس المسيحيين» (دفاع ٢، ١. قابل مع ١٥، ١: «أما المسيحيون فتعود جذور نسلهم إلى الربّ يسوع المسيح»). تشير هذه الأمثلة إلى أنّ الكنيسة قد اكتسبت وعيًا مفاده أنّ بدء تحوّل العالم قد حصل في أحضانها عبر ظهور حقيقة جديدة، ليس لها تبعات دينية، فحسب بل تبعات اجتماعية، سياسية وحضارية تشمل البشرية جمعاء.

وعى الكنيسة هذا لظهور نموذج جديد للإنسان في العالم، قد عبّرت عنه بعبارات مأخوذة من مجمل مظاهر الحياة. لذا فإنّ عبادتها لم تنحصر في تقديم الذبائح الروحية بل امتدّت إلى الكرازة بالإنجيل، في كلّ العالم، على حسب قول الأنبياء: «لكي تعلنوا فضائل الذي دعاكم من الظلمة إلى نوره العجيب - ὅπως τὰς ἀρετὰς ἐξαγγείλητε τοῦ ὁπὼς τὰς ἀρετὰς ἐξ ἀγγείλητε τοῦ φῶς ἀποστολὸν αὐτοῦ καλέσαντος εἰς τὸ θαυμαστὸν αὐτοῦ φῶς ἀποστολὸν αὐτοῦ». الجزء الأول من الجملة مأخوذ من أش ٤٣، ٢١ والتي لم يتقيد بطرس بحرفيتها عند الاستشهاد بها (قابل مع أش ٤٢، ١٢: «ليؤدّوا المجد لله ويخبروا بمجده في الجزائر»). تستعمل عبارة «تعلنوا - καλέσαντος» الواردة لمرة واحدة في رسالة بطرس، في النصّ السبعيني وعمومًا في المزامير (٩، ١٥، ٧٠، ١٥، ٧٣، ١٣، ١٠٦، ٢٢) للدلالة على الإعلان الرسمي لمجد الله وأعماله العجيبة تجاه المؤمن، أي أنّها تعني، تقريبًا، ما تعنيه عبارة «أُسبِح - αἰνῶ»، «عظّم - μεγαλύνω»، ممّا يمكننا من القول إنّها «فعل ليتورجي» (Spicq). أمّا هنا في هذه الآية فلها، على الأغلب، معنى «أكرز، أعلن رسميًا في كلّ أنحاء العالم» (فاموس Bauer). للمؤمنين، لكونهم «كهنوتًا مقدّسًا»، واجب الكرازة في أقاصي الأرض، «بفضائل» الله الذي دعاهم.

لم يقصد بطرس - ولا مترجمو أشعياء - بعبارة فضائل «كمالات الله ومزايه العظيمة» (ترامبالاس، Wohlenberg, Von Soden, Knopf, Kühl, و أيضًا Βάμβας و Ψαρουδάκης)، بل أفعال الله العجائبية، ظهوره عبر أعمال تثير إعجاب البشر ومديحهم (Vrede, Windisch, Spicq, Hort, Schrage وغيرهم). هذا المعنى الأخير معروف عند الكتاب، ووارد في بعض العناوين، حيث يجري الكلام على «تدخل الآلهة لخير البشر ووسائل هذا التدخل»^{٢٤}. ونصادف هذا المعنى في أحد العناوين التي تعود إلى القرن الرابع

S. Reinach, «Les Aréologues dans l'antiquité» in *Bulletin de Correspondance Hellénique* 1885, ^{٢٤} 263. O. Bauernfeind, «ἀρετή» in *ThWNT* 1,457... Wettstein in *B' Πε* 1,3, Bauer, S. Reiter, «' Ἀρετή

قبل الميلاد (Dittenberger *SIG*³ 1151,2 Cf. 1172,10. 1173,5) وكذلك، بعد ثمانية قرون، يصلّي أحد السحرة للإله إرماس طالبًا منه أن يَظْهَرَ له: «حتّى أتلقّى نبوءاتك عبر فضائلك - ταῖς σαῖς ἀρεταῖσι» (PMG 5, 419...) وقد عُرفت، في الأزمنة القديمة، جداول فضائل - ἀρεταλόγων - Aréialogues كانت تحوي تسابيح ومدائح للفضائل التي تتمتع بها الآلهة، أي إحسانات الآلهة نحو الشعوب. ويفتخر الإله، في أحد هذه الجداول، لكون نشاطه الإنساني قد شمل العالم كله^{٢٤١}. ولكنّ المبالغة في روايات هذه الجداول جعلت عبارة «ἀρεταλόγος» مرادفة لعبارة «كاذب» أو «كتاب المُسوخ - τερατολόγος»^{٢٤٢}. في الحقبة التالية لظهور المسيح شكّل الحديث عن ظهورات الآلهة المحسنة للبشر، وسيلةً مهمّة لدعم الديانات الوثنيّة وانتشارها. لذا عندما يحضّ بطرس، عبر أقوال أشعياء، المؤمنين، على أن يُعلنوا «فضائل الله» فهو يدعوهم، في الوقت عينه، إلى أن ينبذوا كتب فضائل الوثنيين^{٢٤٣}. إنّ المؤمنين، عبر كرازتهم بعجائب الله و«عظائمه» (أع ٢، ١١)، إنّما يمارسون وظيفة الكنيسة النبويّة.

على عكس الآلهة المزوّرة وفضائلها التي لا تتغيّر شيئاً جوهرياً في الإنسان، المسيحيّون يركزون بالتدخّل الخلاصيّ «للذي دعاكم من الظلمة إلى نوره العجيب - τοῦ ἐκ τῆς σκοτεινότητος ὑμῶν καλέσαντος εἰς τὸ θαυμαστὸν αὐτοῦ φῶς» بالنسبة إلى من يعرف العهد القديم، فإنّ بطرس يذكر هنا الإتمام الأخرويّ لنبوءة أشعياء ٩، ١. أمّا بالنسبة إلى الوثنيّ، الذي من المحتمل أنّه يجهل أشعياء، فهو أمام صورة اعتادها ومعروفة عنده في حياته، وفي التعبير الدينيّ المستعمل لدى الديانات الشرقية^{٢٤٤}. في طقوس الأسرار الديونيسيّة يشعر المرء وهو في الظلمة، «بالارتعاد والخوف، بتصبّب العرق، بلحيرة، أمّا عندما يخرج من الظلمة فسيلاقي كلّ ما هو رائع»^{٢٤٥}. لكنّ رمزيّة الظلمة - النور كانت معروفة أيضاً في اليهوديّة، وهذا ما تظهره لنا الصلاة الواردة في الكتاب المعروف يوسف، اسيناث ٨، ١٠ وما يليها: «أيّها الربّ... المعطي الحياة للجميع والداعي من الظلمة إلى النور، ومن الضلال

und der Titel von Philos 'Legatio'» in *ΕΠΙΤΥΜΒΙΟΝ*. H. Swoboda dargebracht, 1928, 128...

R. Reitzenstein, *Hellenistische Wundererzählungen*, 1974, 8...

M. Nilsson, *Geschichte der Griechischen Religion*, 2, 1961, 228...

^{٢٤٣} تصادف هذا المعنى لكلمة «فضيلة - ἀρετῆς» في الترانيم الكنسيّة، إذ يقول كوزما إيتيلوس في إرمس الأودية الرابعة لخدمة عيد ختانة الربّ: «غطت السماوات فضيلتك أيّها المسيح» قاصداً بذلك، كما يُظهر سياق النص، التجسّد. كما يستعمل القديس نفسه، في إرمس الأودية الخامسة لعيد ١٥ أب، صيغة الجمع في كلامه على ظهورات المسيح: «وسأخبر، أيّها المسيح، بلجمال الإلهي الذي لا يوصف، جمال فضائلك».

^{٢٤٤} حول رمزيّة النور، أنظر مقالة Conzelmann في *ThWNT* 9,302... حيث تصادف سلسلة مراجع غنيّة حول هذا الموضوع.

^{٢٤٥} بلوتارخوس، مقتطف ٦ (حول النفس ٢، ٦) عند: Perdelwitz, *ibid.*, 78. وبدعم Bertram أيضاً فكرة أنّ لدينا في بط ٩، ٢ أسلوباً هلنيسيّاً. أنظر مقالته «Θαῦμα» في *ThWNT* 3,41.

إلى الحقيقة ومن الموت إلى الحياة، أنت يا ربّ، أحيي وبارك...». ولدينا التعبيرات ذاتها عند بولس في أع ٢٦، ١٨: «فيرجعوا من الظلمة إلى النور»، وفي القول الليتورجيّ الوارد في اكليميس ٣٦، ٢: «به (أي بالمسيح) انفتحت أعين قلوبنا، به ولد من جديد في النور فكّرنا العديم التبصّر والمظلم» (قابل مع ٥٩، ٢: «به دعانا من الظلمة إلى النور»)، وعند كيرلس الأورشليمي في التعاليم الأسرارية ٩، ١، فجملة «أن ينعطف بك من المغرب إلى المشرق، إلى موضع النور» تعني التفلت من الشيطان والاصطفاف مع المسيح. لدينا هنا تعابير عمادية مصدرها على الأغلب، تعابير يهودية كانت تُستعمل عند قبول أحد المهتدين إلى الديانة اليهودية. لقد دعا الله المؤمنين من ظلمة الجهل إلى «نوره العجيب». في هذه الصفة «العجيب» تلميح إلى العجب والدهشة، إلى الرهبة عند الإنسان التي تثيرها ملاقاته لله. يتحدّث آباء الكنيسة عن رؤية هذا النور العجيب، عن الدهشة والحبور اللذين يُمنحا للإنسان، ولكن من دون أن يغفلوا ارتباط هذا النور بحياة المسيحيين. نقرأ عند أحد النسك الأرثوذكس المعاصرين: «إن رأيت نوراً داخلك أو حولك فلا تأمن له إن لم يكن لديك في الوقت عينه حنان نحو الله ومحبة تجاه القريب»^{٢٤٦}.

(١) ذكر دعوة المؤمنين يعيد إلى ذاكرة الرسول الانقلاب الذي حدث ضمن سير الأحداث، عبر الدعوة الإلهية الموجهة إلى الأمم. هذا التغيير الجذريّ يعبر عنه في الآية ١٠: «οἱ ποτε οὐ λαὸς νῦν δὲ λαὸς Θεοῦ, οἱ οὐκ ἠλεημένοι νῦν δὲ ἐλεηθέντες»

«أنتم الذين لم تكونوا قبلاً شعباً، أمّا الآن فأنتم شعب الله، أنتم الذين لم تكونوا مرحومين، أمّا الآن فترحمون».

هذه الآية هي نقلٌ حرّ (غير حرفي) لآية هو ٢، ٢٣: «وأرحم غير المرحومة وأقول لمن هو ليس شعبي أنت شعبي، وهو يقول أنت الربّ إلهي». نلاحظ هنا أنّ أقوال النبيّ هذه قد استشهد بها بولس في روم ٩، ٢٥ حيث تكلم على عودة الأمم. يستخدم كل من الرسولين النصّ بشكل مختلف، وإن صحّ القول، بشكل متعارض مع معناه الأصليّ: فبينما يتكلم هوشع على العودة الأخيرة لإسرائيل، يطبّق كل من هامتي الرسل هذه النبوءة على انحراط العالم الوثنيّ في الكنيسة، التي هي شعب الله الجديد. الشكل الشعريّ الذي تأخذه هذه النبوءة في رسالة بطرس الأولى يُبرز بقوة عَجَب التغيير الحاصل، ويظهر التعارض بين «قبلاً - ποτε» و«الآن - νῦν» في علاقة قرّاء الرسالة مع الله. الماضي كان إنكاراً أمّا

^{٢٤٦} الأرشمندريت صفرونيوس، الشيخ سلوان، ٤٨٢ وما يليها.

الحاضر فهو خلاصٌ. تتميز «قبلاً» بغياب الرحمة الإلهية وغياب الوحدة، بينما تعبر «الآن» عن الوجود تحت رحمة الله، ضمن أطر الشعب الجديد. التشديد هنا واضح على الدور المركزي لله في دعوة الأمم وانخراطهم في الكنيسة: «يقول إن هذا قد نلتموه من لدن محبته للبشر» (إيكومانيوس).

٢-١ (المؤمنون الغريباء) (تباع المسيح ٢، ١١-٢٥)

11 'Αγαπητοί, παρακαλῶ ὡς παροίκους καὶ παρεπιδήμους ἀπέχεσθαι τῶν σαρκικῶν ἐπιθυμιῶν αἵτινες στρατεύονται κατὰ τῆς ψυχῆς· 12 τὴν ἀναστροφὴν ὑμῶν ἐν τοῖς ἔθνεσιν ἔχοντες καλήν, ἵνα ἐν ᾧ καταλαλοῦσιν ὑμῶν ὡς κακοποιῶν ἐκ τῶν καλῶν ἔργων ἐποπτεύοντες δεξάσωσιν τὸν Θεὸν ἐν ἡμέρᾳ ἐπισκοπῆς.

13 'Υποτάγητε πάσῃ ἀνθρωπίνῃ κτίσει διὰ τὸν Κύριον, εἴτε βασιλεῖ ὡς ὑπερέχοντι, 14 εἴτε ἡγεμόσιν ὡς δι' αὐτοῦ πεμπομένοις εἰς ἐκδίκησιν κακοποιῶν ἔπαινον δὲ ἀγαθοποιῶν· 15 ὅτι οὕτως ἐστὶν τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ ἀγαθοποιῶντας φιμοῦν τὴν τῶν ἀφρόνων ἀνθρώπων ἀγνωσίαν, 16 ὡς ἐλεύθεροι καὶ μὴ ὡς ἐπικάλυμμα ἔχοντες τῆς κακίας τὴν ἐλευθερίαν ἀλλ' ὡς Θεοῦ δούλοι. 17 πάντας τιμήσατε, τὴν ἀδελφότητα ἀγαπᾶτε, τὸν Θεὸν φοβεῖσθε, τὸν βασιλέα τιμᾶτε.

18 Οἱ οἰκέται ὑποτασσόμενοι ἐν παντὶ φόβῳ τοῖς δεσπόταις, οὐ μόνον τοῖς ἀγαθοῖς καὶ ἐπιεικέσιν ἀλλὰ καὶ τοῖς σκολιοῖς.

19 τοῦτο γὰρ χάρις εἰ διὰ συνείδησιν Θεοῦ ὑποφέρει τις λύπας πάσχωσιν ἀδίκως.

20 ποῖον γὰρ κλέος εἰ ἁμαρτάνοντες καὶ κολαφιζόμενοι ὑπομενεῖτε; ἀλλ' εἰ ἀγαθοποιῶντες καὶ ἀσχόντες ὑπομενεῖτε, τοῦτο χάρις παρὰ Θεῶ.

21 εἰς τοῦτο γὰρ ἐκλήθητε,

ὅτι καὶ Χριστὸς ἔπαθεν ὑπὲρ ὑμῶν

ὑμῖν ὑπολιμπάνων ὑπογραμμὸν

ἵνα ἐπακολουθήσητε τοῖς ἴχνεσιν αὐτοῦ,

22 ὃς ἁμαρτίαν οὐκ ἐποίησεν

οὐδὲ εὐρέθη δόλος ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ,

23 ὅς λοιδορούμενος οὐκ ἀντελοιδορεῖ,
 πάσων οὐκ ἠπέιλει,
 παρεδίδου δὲ τῷ κρίνοντι δικαίως·
 24 ὅς τὰς ἀμαρτίας ἡμῶν αὐτὸς ἀνήνεγκεν
 ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ ἐπὶ τὸ ξύλον,
 ἵνα ταῖς ἀμαρτίαις ἀπογενόμενοι
 τῇ δικαιοσύνῃ ζήσωμεν,
 οὗ τῷ μῶλωπι ἰάθητε.
 25 ἦτε γὰρ ὡς πρόβατα πλανώμενοι,
 ἀλλὰ ἐπεστράφητε νῦν ἐπὶ τὸν ποιμένα
 καὶ ἐπίσκοπον τῶν ψυχῶν ὑμῶν.

١١ أيها الأحيّة، أرجوكم، كغريبه ونزلاء، أن تكفّوا عن الشهوات الجسدية التي تتجنّد ضدّ النفس. ١٢ فلتنكّن سيرتكم بين الأمم حسنة، حتّى إذا ادّعوا عليكم أنكم أشرار، نظروا إلى أعمالكم الصالحة ومجدوا الله يوم التفقّد.
 ١٣ إخضعوا لكلّ مؤسّسة بشريّة لأجل الربّ، ملكًا كانت، لكونه المترّس ١٤ أم حكّامًا، لكونهم مفوضين من قبله ليعاقبوا فاعلي الشرّ ويثنوا على فاعلي الخير. ١٥ لأنّه هكذا هي مشيئة الله، أن تُفحّموا بأعمالكم الصالحة جهالة البشر الأغيبه. ١٦ كأحرار لا كالجاعلين من الحرّيّة ستارًا للشرّ، بل كعبيد لله. ١٧ أكرموا الجميع، أحبّوا الأخوة، خافوا الله وأكرموا الملك.

١٨ [أيّها] الخدم، خاضعين [إخضعوا] لسادتكم بكلّ خوف، لا للصالحين والحلماء منهم فحسب، بل لجفّة الطبع أيضًا.
 ١٩ لأنّ في هذا نعمة، أن يتحمّل المرء الأحزان في سبيل الله متألّمًا ظلّمًا.
 ٢٠ فأَيّ مفخرة لكم إن صبرتم، وأنتم مخطّئون ومصفوعون بسبب خطئكم؟ ولكن إن صبرتم وأنتم فاعلون للخير ومتألّمون، فهذه نعمة من لدن الله.

٢١ لأنكم لهذا دُعيتم،
 ولأنّ المسيح تألّم لأجلكم
 مخلّفًا لكم النموذج
 لتقتفوا آثاره،

٢٢ الذي لم يفعل خطيئةً
 ولا يوجد مكرّ في فمه،

٢٣ الذي سُتِم ولم يردّ على الشتيمة بمثلها،
 تَألم ولم يهدّد أحداً،
 بل أسلم (ذاته) إلى الحاكم بالعدل.
 ٢٤ هو الذي حمل خطايانا
 في جسده على الصليب،
 حتّى، ونحن مائتون عن الخطايا،
 نحيا للبرّ،
 وبجرحه سُفينا.
 ٢٥ لأنكم كنتم كغنم ضالّين،
 ولكنكم الآن رجعتم إلى راعي
 نفوسكم وحارسها.

بعد الحديث عن اندراج المؤمنين ضمن شعب الله الجديد، وإظهار الكنيسة كباكورة جديدة للبشرية، يعود الرسول إلى النصائح العملية. تذكير المؤمنين بموقعهم الجديد تجاه الله في الآية ٩، يجعل من الضروريّ مواجهة بعض المشاكل العمليّة، المتعلقة بطريقة التعامل مع الرئاسات الدنيويّة (١٣-١٥)، بوضع أطر للحريّة الحقيقيّة (١٦-١٧) وبتحديد واجبات العبيد المسيحيّين (١١-٢٠). ترتبط مجمل هذه الواجبات الأخلاقيّة، المحدّدة في هذه الآيات، والتي يفرضها تعايش المسيحيّين اليوميّ مع الوثنيّين غير المؤمنين، بمكانتهم المعروفة قبلاً (راجع ١،١)، كغرباء ضمن العالم القديم (٢، ١١-١٢)، وبتأسيس المناقيبة المسيحيّة القائمة على أتباع المسيح - «النموذج - ὑπογραμμὸν»، الذي تركه لنا لنسلك بموجبه في حياتنا اليوميّة (٢، ٢١-٢٥). وهكذا تسلك الكنيسة درباً يدها عليه مؤسسها ورئيسها، فيكون سلوك المؤمنين متوافقاً، كيأنا ووجوداً، ورحلتهم الجديدة في هذا العالم. وهنا تتشابك العقيلة والمناقبة في وحدة غير منفصمة، وتكون الممارسة تعبيراً آخر عن الولادة الجديدة للإنسان المسيحيّ. تكمن معاني هذا المقطع الرئيسيّة في «غربة - παρεπίδημον» المؤمنين وفي أتباع المسيح (١١ و١٢)، والتي تشكّل مضمون هذه النصائح الأخلاقيّة، وتؤسّس لها، وتجعل تطبيقها ممكناً (١٣-٢٠). لذا نعتبر هذا المقطع مجمله وحدةً موضوعها: سير المؤمنين الغرباء في هذا العالم على خطى المسيح. يمكننا، ببساطة أكثر، أن نعطي هذا المقطع العنوان التالي: «الكنيسة تقتفي آثار المسيح» أو «المسيرة نحو المسيح» إذ إنّ المسيح هو النهاية المنشودة.

(١١) لا يتمّ العبور إلى الحلقة الجديدة من النصائح بفظاظة، بل عبر انسياب طبيعيّ

ومرّن لفكر الرسول. يندرج المؤمنون، في المعمودية، ضمن شعب الله الجديد (٢، ١، ١٠)، وكما ورأينا، نحن أمام فكرة شائعة في الكنيسة الأولى، التي كان يكتنفها شعور بأنها باكورة بشرية جديدة. ولكن، وفي الوقت عينه ومنذ بدء الرسالة، يتمّ التشديد على أنّ المسيحيين، كشعب الله الجديد، يجبون على رجاء إتمام وعود الله في المستقبل (١، ٣). لذا يعتبر هذا الشعب نفسه، كعابر في هذا العالم بشكله الحاضر (١، ١ و١٧). إلى هذه الصورة عن شعب الله السائح، الذي يواجه مختلف المشاكل خلال ترحاله ومقاماته، يعود بطرس في الآية ١١ ليربط ما سيورده من النصائح بما قاله قبلاً ويؤسسه عليه:

«Αγαπητοί, παρακαλῶ ὡς παροίκους καὶ παρεποδήμους ἀπέχεσθαι τῶν σαρκικῶν ἐπιθυμιῶν αἵτινες στρατεύονται κατὰ τῆς ψυχῆς»
 «أيّها الأحبّة، أرجوكم، كغرباء، أن تكفّوا عن الشهوات الجسدية التي تتجنّد ضدّ النفس»^{٢٤٧}.

المناداة بـ«أيّها الأحبّة - ἀγαπητοί» ليست مناداة تقليدية لتحضير العبور إلى موضوع جديد، أو جملة شكلية لمراعاة أصول المخاطبة، كما هي الحال في أيّامنا، بل هي تشير إلى رباط المحبة الذي يجمع بين كاتب الرسالة وقرائها. بالطبع، محبة الله لكنيستته هي الأساس، هي التي تجعل علاقة المحبة بين المؤمنين ممكنة. يعطي Spicq لهذه العبارة بعداً آخر: «إنّه لقب شرف يعبر عن الاحترام والإكرام والالتحام. (في المخطوطات، ترتبط هذه المناطة بالربّ أو بالمعلّم. راجع: C. Spicq, "le lexique de l'Amour dans les Papyrus" dans *Mnemosyne* ١٩٥٥، ٢٥، ٣٣) ومن الأفضل أن تعرّب: أحبائي الجديرين بكلّ احترام (Chers Révérents). كذلك لا تعرّب عبارة «παρακαλῶ» بـ«أحبّ» بل بـ«أحثّ - أرجو» للدلالة على الكرامة والتضرّع اللذين تتضمنهما النصيحة الرسولية. من الواضح أنّ بطرس يستعمل هنا لغة نبيلة، ليس فقط لكونها النهج التربويّ الأسلم، بل لأنّه يتوجّه إلى الكنيسة بأكبر قدر ممكن من الاحترام والمحبة، اللذين يتطلبهما أيّ توجه نحو شعب الله المختار والحبيب.

(راجع ٢، ٢، ٥) يبرّر الرسول، كعادته، سبب هذا النصح بذكر إحدى مزايا القراء: «كغرباء ونزلاء - ὡς παροίκους καὶ παρεποδήμους». عبارتان قد سبق وتعرّفنا إليهما (١، ١٧). ولهما معنى متقارب. «غريب - πάροικος» هو الذي يقيم بشكل دائم في أرض غريبة من دون أن يتمتع بالحقوق السياسيّة، أي ما يشابه وضع الـ«μετοίκους»

^{٢٤٧} ترد في النصّ الكنسيّ عبارة «ἀπέχεσθε» بحسب P⁷², A, C والترجمات السريانيّة وitala. ولكن في هذه الحالة يجب أن تضاف عبارة «ὁμάς» ضمير المخاطب - كم، كتكملة لفعل أرجو - παρακαλῶ.

الأجنبي المقيم في ديمقراطية أثينا القديمة^{٢٤٨}. «نزِيل - Παρεπίδημος» هو المسافر الذي يقيم مؤقتًا ولفترة زمنية قصيرة في موضع ما. يُستعمل هذان التشبيهان لتيان نوع العلاقة التي تربط المؤمنين بالعالم الحاضر، ولإظهار صوابية سلوكهم فيه وملاءمته. هذه الصورة معروفة في التقليد الفلسفي، كما في التعليم اليهودي - المسيحي. وَكَمَثَل يقول فيلون: «فكما أن كل واحد منّا، عندما يصل إلى مدينة غريبة في هذا العالم، وحيث إنّه لم يكن فيها قبل الولادة، فإنّه يقيم فيها كنزِيل» (حول الشيروبيم ١٢٠)، وهو يتبع هنا تقليدًا أفلاطونيًا. ويبدو الفيلسوف نفسه أكثر تأثرًا بالرواقيّة في تأكيد آخر له: «نفس الحكيم، بالحقيقة، لها، من جهة، السماء وطن، ومن جهة أخرى، لها الأرض ميراث غريب. ونعتبر أنّ منزلها الخاص هو الحكمة، أمّا الجسد فغريب عنها وتعتبر ذاتها نزيلةً فيه» (حول الزراعة ٦٥). كما يضع لوكيانوس على لسان سقراط الأفلاطوني قوله: «في سكناي، أنشئ لذاتي مدينةً ما، أمّا شوقي فألى مدينة أخرى غريبة أحكم فيها بشرائعي الخاصّة» (Βίωων πρᾶσις ١٧). نلاحظ كيف أنّ التقليد الفلسفي يسعى إلى الهروب من العالم، ليعتق ذاته من متاعب حقبة غير مستقرّة تسودها الحروب والاضطرابات. أمّا الفكر الكنسيّ الأوّل فلا يتبع هذا النموذج بل كان يستعير فقط الكلمات ليعبر عن خبرة أخرى، خبرة شعب الله، الذي يسوح ضمن عالم عدائيّ غير مضياف ليصل إلى ملكوت الله. النموذج الأساس لهذا الشعب هو إسرائيل القديم الذي ظلّ لسنين عديدة تائهًا في الصحراء، قبل دخوله أرض الميعاد والذي، في ما بعد، ذاق مرارة الشتات لقرونٍ علّة. وهنا نقرأ ما ورد في الزمور ٧٨، ١٣: «استمع صلاتي يا ربّ واصنع لاستغاثتي، ولا تصمت عن دموعي، فإني غريب (πάροικος) عندك ونزِيل (παρεπίδημος)، كجميع آبائي». ونصادف في العهد الجديد هذا الشعور عند مواطن السماء العابر في هذه الأرض (فل ٣، ٢٠. غل ٤، ٢٦. عب ١١، ١٣. ١٣، ١٤. يع ١، ١) كما في نصوص الآباء الرسوليّين (رسائل أغناطيوس وبوليكاربوس حيث يقال عن الكنائس المحليّة إنّها تقيم في أرض غربة «παροικοῦν»). نذكر هنا ما هو مثير للاهتمام عند هرماس، الراعي، في مثله الأوّل، حيث يتوسّع في مضمون هاتين العبارتين الواردتين في هذه الآية: «يقول إنكم يا عبيد الله تعرفون أنكم تقطنون أرضًا غريبة، ووطنكم بعيد جدًا عن هذه المدينة. لماذا تقطنون الحقول الواسعة والعمارات الكبيرة والقصور والأبنية، ما دمتم تعرفون أنّ المدينة التي ستقطنوها ليست هنا؟ من يهتئ نفسه لهذه الحياة، يصعب عليه أن يعود إلى مدينته الحقيقيّة... إحذر من أن تقفني أكثر من حاجتك وأنت في أرض غريبة، وكن مستعدًا للساعة التي سيطردك فيها سيد البلاد، بسبب عدم طاعتك لشريعة مملكته،

G. Glotz, 'H ἑλληνική "πόλις", μετ. Α. Σακκελαρίου, 1978, 271... C. Mossé, Τὸ τέλος τῆς ^{٢٤٨} Ἀθηναϊκῆς Δημοκρατίας, μετ. Γ. Βλάχου, 1978, 197... M.I. Finley, Die antike Wirtschaft, γερμ. Μετ. Α. Wittenburg, 1977, 194...

حتى إذا ذهبت إلى مدينتك تكون فرح القلب غير آسف على شيء» (المثل الأول ١-٢).
٦). يذكر Barclay بقول يسوع غير المدون (Agrapha) والذي كان أحد ملوك المغول قد
نقشه على إحدى أبواب قصره (ὁ Μέγας Μογγόλος Ἀχβάρ ὁ Δίκαιος): «العالم
الحاضر هو مجرد جسر وعلى كل منكم أن يعبره، ولكن من دون أن تمكثوا فيه زمناً طويلاً،
ولا أن تبنوا عليه مسكناً لكم»^{٢٤٩}. ويقول كاتب الرسالة إلى ذيوغنيثوس المجهول الهويّة،
إنّ المسيحيين «في إقامتهم في مدن يونانية وبربريّة، كما قدر لكل منهم، يظهرون بوضع
عجيب ومستغرب في مدينتهم. فهم يقيمون في أوطانهم الخاصّة ولكن كغرباء. يشاركون
في كل شيء كمواطنين، ويتحمّلون كل شيء كأجانب. كل الأوطان الغريبة هي لهم، وكلّ
وطن بالنسبة إليهم هو وطن غريب... يقطنون الأرض ولكنهم من سكّان السماء (٥،
٤ - ٩ قابل مع ٦، ٨).

إذاً، لكون المؤمنون مسافرين عابرين وسكّاناً مؤقتين في هذا العالم، يحضّمهم بطرس
على «أن تكفّوا عن الشهوات الجسدية التي تتجدّد ضدّ النفس». تعتبر جملة «تكفّوا عن
الشهوات - ἀπέχεσθαι ἐπιθυμιῶν» تعبيراً كلاسيكياً (Hort, Bigg وغيرهما)، إذ
نصادفها عند أفلاطون «الفلاسفة المستقيمون يكفّون (ἀπέχονται) عن كل شهوات
الجسد» (82c. Φαίδων أنظر 83b: «تبتعد نفس الفيلسوف الحقيقي (ἀπέχεται) عن
الملذّات والشهوات والأحزان [والمخاوف] على قدر ما تستطيع»). تعتبر مسألة محاربة
الشهوات صفة عامّة عند مجمل المدارس الأخلاقية التابعة للرواقية (λ.χ. Ἐπικτήτου،
... 2,18,8. 3,9,21. Διατριβαί 2,16,45). وكذلك عند أبيقور، هناك «شهووات فارغة»
على الحكيم أيضاً أن يتجنّبها (Επιστολή πρὸς Μενουκέα στὸ Διογένη Λαέρτιο،
10,127 Βίοι φιλοσόφων). بعامة، في الأدب الهلينيّ يُعتبر الابتعاد عن شهوات محدّدة
عرفاً أخلاقياً ضرورياً لكلّ من «يعيش من دون تناقض مع مبادئه»، لكلّ من يسعى لتوقيع
حياته البشرية على إيقاع أوامر المنطق المستقيم^{٢٥٠}. في التقليد التوراتي، تُعبّر الشهوة،
كتعبير عن إرادة الإنسان ومنظمة لها، عن علاقته مع الله وشريعته. لهذا يشدّد كاتب المزامير
على أنّ «المنافق يفتخر بشهوات نفسه والظالم يجدف ويستهبّ بالرب» (مز ٩، ٢٤)، كما
يؤكد أنّ «شهوة الخاطيء تذوب» (مز ١١١، ١٠).

في الآية التي أماننا، تُنعت الشهوات التي يجب على المؤمنين تجنّبها «بالجسدية -
σαρκικά» وتُعلّل دعوة الكفّ عنها (Spicq) عبر الجملة التعليلية «التي تتجدّد ضد
النفس - αἴτινες στρατεύονται κατὰ τῆς ψυχῆς». نحن أمام مشهد حربيّ، أمام صراع

A. Resch, *Agrapha*, 1906 [1967], ἀριθμ. 95.

^{٢٥٠} لمعلومات أكثر، راجع مقالة Büchsel في: *ThWNT* 3, 168.

لا ينقطع بين الشهوات الآتية من عالم الجسد (σάρξ) والنفس. يلحظ إيكومانيوس أن «الشهوات الجسدية تتجند ضد النفس، على حسب قول المغبوط بولس، والجسد يشتهي ضد الروح [غل ٥، ١٧]». في الحقيقة، يبدو أننا أمام تبادل ينقل ثنائية بولس الأخلاقية إلى ثنائية هلنستية - كيانية أكثر مما هي أخلاقية إذا صحّ القول - ثنائية الجسد والنفس. هكذا، نوعاً ما، قرأ النصّ المفسّر المجهول الهوية (Cramer): «أرجو وأحسّ أن تكفّوا عن الشهوات الآتية من الجسد فهذه تتجند ضد النفس، ولديها عداوة كثيرة تجاهها. لأنّ جوهر النفس شيء وجوهر الجسد شيء آخر». تعكس الجملة الأخيرة ثنائية أنثروبولوجية كيانية، نصادفها في الفلسفة ولكنّها تغيب عن التقليد الكتابي. ويعتبر كثيرون من المفسّرين المعاصرين (Knopf, Schrage وغيرهما) أنّ هذا هو المعنى الحقيقي لهذه الآية. نعتقد أنّ روحية هذه الرسالة لا تبرّر وجهة النظر هذه. ما يجمع هذه الآية مع المناقبة هلنستية هو فقط استخدام عبارات مشتركة (أنظر Bigg)، بينما تندرج الصورة ومعناها ضمن المناقبة الكتابية. ثنائية الآية أخلاقية حكماً، موازية لما نجده مثلاً في كتاب الطاعة Ἐγχειρίδιον Πειθαρχίας 4,20 - 21: «وحينها سيظهر الله بحقيقته كل أعمال الإنسان، وسيظهر لأجل ذاته غلفة الإنسان مبيداً كل روح الضلالة من داخل جسده، ويظهره بواسطة الروح القدس من كل أعمال الكفر». يقول بطرس هنا، من حيث الجوهر، ما يقوله بولس في غل ٥، ١٧ (قابل مع بوليكاربوس في رسالته إلى أهل فيليبي ٥، ٣: جيّد أن تقطعوا أنفسكم عن الشهوات التي في هذا العالم، لأنّ كل شهوة تحارب الروح)، الفرق هو في استعمال عبارة «النفس» (ψυχή) بدل عبارة «الروح» (πνεῦμα). وربّما أسهم في استعمال النفس تقدير الكاتب أنّه ربّما تكون أقرب إلى فهم القراء. ويذكرنا Schelkle بأنّ بطرس يتكلّم على الجسد ليس بمعنى الشهوات الجسدية بمفهومها الضيق، بل عن الأنا كوضع أنانيّ عند الإنسان مجمله. «الجسديّ» (Σαρκικός) هو الإنسان الذي في غربة عن الله بينما «الروحيّ» (πνευματικός) هو الذي يترك الله ولوصاياه أمر تنظيم، ليس فقط أعماله بل مجمل كيانه. الأوّل هو «جسد» (σάρξ)، والثاني «روح» (πνεῦμα) بحسب بولس، أو «نفس» (ψυχή) بحسب بطرس. يحرّض بطرس المؤمنين حتّى لا يستسلموا لإغراءات الإنسان القديم، الذي يحيا بعيداً عن الله، لأنّهم، والحالة هذه، سيتعرّضون لخطر فقدانهم كل ما كسبوه من جرّاء انتمائهم إلى الكنيسة، أي إلى الشركة مع الله، هذه الشركة التي دشنها المسيح. هذا هو معنى أقوال بطرس البعيد، بوضوح، عن الثنائية الفلسفية.

(١٢) يعود هذا الجهاد ضدّ الإنسان القديم ليبرز قضية السلوك المسيحيّ عند المؤمنين، داخل محيط عداويّ، وليشكّل سلاحاً دفاعياً وهجومياً بأنّ معاً. وهذا ما تقوله الآية ١٢:

«τὴν ἀναστροφὴν ὑμῶν ἐν τοῖς ἔθνεσιν ἔχοντες καλὴν, ἵνα ἐν ᾧ

καταλαλοῦσιν ὑμῶν ὡς κακοποιῶν ἐκ τῶν καλῶν ἔργων ἐποπτεύοντες
δοξάσωσιν τὸν Θεὸν ἐν ἡμέρᾳ ἐπισκοπῆς»

«فلتكن سيرتكم بين الأمم حسنة، حتى إذا ادعوا عليكم أنكم أشرار، نظروا إلى أعمالكم الصالحة ومجدوا الله يوم التفتّد».

«يُعبرُ الرسول بطرس الآن من الطهارة الداخليّة إلى ثمارها المرئيّة» (Hort)، مُدخلاً عنصراً جديداً، يتعلّق بمسلك المؤمنين، أي صدى هذا المسلك في المحيط الوثنيّ (Schrage). لا تنحصر حياة المؤمنين اليوميّة، في إطار الكمال الشخصي، وخلاص كل فرد منهم، بل تتعدّها إلى أبعاد أوسع، إذ هي التي تحدّد موقف العالم تجاه الكنيسة، وفي نهاية المطاف تجاه الله، لكون هذا المسلك يشكّل أنجع وسيلة للتبشير. منطلق هذا الفكر يكمن مسبقاً في أش ٤٩، ٣: «أنت عبلي يا إسرائيل فإني بك أتمجد» (قابل مع ٤٤، ٢٣). بحسب التقليد اليهودي، يستمرّ الترابط بين مسلك الشعب وعودة الأمم ومجد الله. فللخام سمعان بن أليعازر كان يقول: «إن طبّق الإسرائيليون إرادة الله، فسيتمجد اسمه في العالم»، وكان يروي مثلاً صغيراً يُظهر عبره كيف يمكن كسب دخيل بواسطة حفظ وصايا الله (١، ٢٣٩، Billerbeck). أنظر أيضاً وصيّة نفتاليم ٨، ٤: «إن عملتم الصلاح، يا أولادي، يمجّدمكم البشر والملائكة ويتمجدّ الله عبركم في الأمم». ولكنّ بطرس يلمّح هنا إلى قول الربّ في متى ٥، ١٦: «هكذا فليضي نوركم أمام الناس، ليروا أعمالكم الصالحة، ويمجدوا أباكم الذي في السماوات». نصادف هذا القول في نصوص آخر تعود إلى الحقبة المسيحيّة الأولى. إغناطيوس، الرسالة إلى أفسس ١٠، ١: «إفسحوا لهم المجال ليتلمذوا في مدارس أعمالكم». هرماس، الراعي، الوصيّة ٣، ١: «أحب الحقيقة ولا تنفوه إلا بها، حتى يرى البشر جميعاً الروح الذي أسكنه الله فيك، وهكذا يتمجد الربّ القاطن فيك». ضمن إطار هذا التقليد، يجب أن نفهم هذه الآية التي تكرر الخاصيّة الرئيسيّة لمسلك المؤمنين وأعمالهم (أي المسلك العمليّ) في وسط الأمم: «سيرة ... حسنة... إلى الأعمال الصالحة - ἀναστροφὴν... καλὴν... ἐκ τῶν καλῶν ἔργων». ربّما يشير استعمال عبارة «صالح» (καλὸς) (متى ٥، ١٦) ليس فقط إلى ضرورة أن تكون الأعمال صالحة، بل أن تظهر أيضاً صلحة (Selwyn).

لن يبقى، إذاً، هؤلاء «الغرباء والنزلاء - πάροικοι καὶ παρεπίδημοι»، شعب الله الجديد مغلقين على أنفسهم، بل هم مهتمّون بأن يكون لهم مسلك صالح في المحيط الذي يعيشون فيه. وذلك لهدف مزدوج: دفاعيّ أولاً ثمّ تبشيريّ. تشير إلى الهدف الأوّل جملة «حتى إذا ادعوا عليكم أنكم أشرار - ἐν ᾧ καταλαλοῦσιν ὑμῶν ὡς κακοποιῶν».

تبدأ المعركة في السلحة التي اختارها الوثنيون، أي في مسلك المؤمنين^{٢٥١}. يتهم الوثنيون المسيحيين ويلومونهم في مجالسهم الخاصة والعامّة، على أنهم «فاعلو الشرّ - *κακοποιούς*»، يرتكبون أعمالاً يُعاقبون عليها جزائيًا، وذلك عبر تفسيرهم المسلك الجديد الذي يتبعه المؤمنون. يشير الرسول إلى موقف العالم العدائيّ تجاه المسيحيين، هذا الموقف الذي تعرّفنا إليه عبر مصادر مختلفة. والمسيح ينذر بأنّ البشر «سيستمونكم ويضطهدونكم ويفترون عليكم كلّ كذب» (متّى ٥، ١١). هو نفسه يقاد إلى بيلاطس «كفاعل سوء - *κακοποιός*» (يو ١٨، ٣٠)، ويواجه الرسل التهمة التي يوجّهها إليهم مثيرو الاضطرابات في وجه مشارتهم (أع ١٣، ٤٥، ١٤، ١٧، ٢، ٥ وما يليها. ١كور ٤، ١٢). ويذكر تاكلتوس أنّ المسيحيين كانوا مكروهين بسبب شرّهم (*Annales* 15,44)، وينعتهم سواتونيوس بأنّهم من أتباع إحدى الشعوب المؤذية (*Nero* 16,2)، بينما يظهر بلينيوس قبوله اعتبار المسيحية ارتبطت بأعمال إجرامية (*Epistulae* 10,96,2). أدرك الآباء الرسوليّون بُغض الوثنيين للمسيحيين (راجع إغناطيوس، إلى أفسس ١٠، ٢: «واجهوا شتامهم بالصلاة»). قابل مع الرسالة إلى أهل تراليان ٨، ٢. الرسالة إلى ذيوغنيوس ٥، ١٧، ٦، ٥: «يكره الجسد النفس ويجارها، وليس في هذا ظلم، لأنّها تعيق عمل الشهوات، كذلك يكره العالم المسيحيين وليس في هذا ظلم، لأنّهم يقاومون الشهوات»). ويذكر المدافع يوستينوس مرّات عدّة اتّهامات باطلة كانت توجه ضدّ المسيحيين: «لأنّ في قول الهلينيّين مثل هذه الأقوال علينا، فهذا يعني فقط أننا مبغضون من أجل المسيح، وليس ظلمًا أن يُجرّح بنا كخاطئين» (الدفاع الأوّل ٢٤، ١، ٢٦، ١٧ وما يليها. الدفاع الثاني ١٢ وما يليها). قابل مع مالتونوس، إلى أنطونينو ٣ عند إفسافوس، التاريخ الكنسيّ ٤، ٢٦، ٥ وما يليها. يقول أثيناغوراس في وساطته لدى المسيحيين ٣: «ثلاث جرائم يشيّعون علينا: الكفر، المشاركة في مادّب تياستيس (*Festin de Thyeste*) واجتماعات المخالطة الأوديبيّة (*Oedipe*). ثيوفيلوس، إلى أفتوليكون ٣، ٤ ورسالة كنيسة فيينا عند إفسافوس، التاريخ الكنسيّ ٥، ١، ١٤. ويورد إيكومانوس تغييرًا طفيفًا لهذه الرسالة الأخيرة، «مقتطفات من الكتابات حول الشهيدين ساغتوس وفلانديني التي دوّنها إيريناوس أسقف لندن السلتيّة (*Caltique*)».

في العصر الذي كتبت فيه رسالة بطرس الأولى، بقيت كلّ هذه الاتّهامات ضدّ المسيحيين، ضمن دائرة نوع من الحرب الاجتماعيّة الباردة في إطار العائلة، المجتمع والمهنة، ومن دون أن تأخذ صفة الاتّهام الرسميّ من قبل السلطات الرومانيّة. كانت نوعًا من عدائيّة الرأي العامّ ولدها النهج الجديد، الذي سلكه المسيحيّون في حياتهم اليوميّة، داخل العالم الوثنيّ. يؤمن الرسول ويأمل أن يتمكّن الوثنيّون، في آخر المطاف، من أن يروا الحقيقة

^{٢٥١} يجب أن نفهم عبارة «*ἐν ᾧ*» بمعنى «حتى إذا» (*Knopf*)، ولكن ليس بمعنى زمنيّ كما لاحظ ترامبالاس.

بوضوح (كلمة رأوا - $\epsilon\pi\omicron\pi\tau\epsilon\upsilon\omicron\nu\omicron\tau\epsilon\varsigma$ هي عبارة تقيّية من عبارات الديانات السريّة، التي تشير إلى أعلى درجة في التعليم، إلى الرؤية المباشرة للسّر، «المعاينة - $\epsilon\pi\omicron\pi\tau\epsilon\iota\alpha$) ويكفون عن اتهام المسيحيّين. أعمال المؤمنین الصالحة، كتشبهه بالأب السماويّ وكثمار الروح القدس (لو ٦، ٣٦. غل ٥، ٢٢)، ستشكّل بالتأكيد فعلاً إيجابياً، سيقود الأمم إلى تمجيد الله «في يوم التفقّد - $\epsilon\nu \eta\mu\epsilon\rho\alpha \epsilon\pi\iota\sigma\kappa\omicron\pi\eta\varsigma$ ». كما ترد بهذا المعنى عند أشعياء ١٠، ٣: «فماذا يفعلون في يوم الافتقاد ($\epsilon\pi\iota\sigma\kappa\omicron\pi\eta\varsigma$)؟ لأنّ تكلمة الآية ٢، ١٢ حتّى ٢، ٢٥ هلاكهم أت من بعيد (قابل مع أش ٢٤، ٢٢، ٢٩، ٦، ٦، ١٥، ١٥، ١٠، ١٥، ١١، ٢٣). ولكن في مجموعة أخرى من الآيات الكتابيّة، ترتبط عبارة افتقاد ($\epsilon\pi\iota\sigma\kappa\omicron\pi\eta$) الرّب مع وهب نعمته الخلاصيّة. أنظر سيراخ ١٨، ٢٠: «قبل القضاء، إفحص نفسك فتناك العفو في ساعة الافتقاد ($\epsilon\pi\iota\sigma\kappa\omicron\pi\eta$)» (قابل مع تك ٥٠، ٢٤. صف ٣، ٧). لهذه العبارة، في الآية التي نفّس، هذا المعنى. تربط أكثرية المفسّرين الحديثين، يوم الافتقاد بعودة الأمم، حيث سيمجدون الله بسبب أعمال المسيحيّين الصالحة، التي أصبحت باعثاً لافتقاد الله الخلاصيّ في حياتهم (Kühl, Knopf, Gunkel, Hauck, B. Weiss, Μακράκης, Selwyn, Windisch, Spicq وغيرهم. أنظر أيضاً: Beyer في *ThWNT* 2.604). ويربط البعض الآخر العبارة بتدخّل الله العقابيّ في يوم الدينونة، حينها سيُبرّر المسيحيّون ويُجبرّ الوثنيّون على تمجيد الله (Scott, Von Soden, Bigg)، أنظر أيضاً مقالة: H.G. Meecham, "A Note on Peter" in *ExT* 65 (1953) 93. حيث يكرّر ما قاله Von Soden من دون أن يذكره بالاسم). البعض يتأرجح بين التفسيرين (Goppelt, Schelkle, Schrage)، بينما يعطي المفسّرون القدماء تفسيراً آخر: «يُقصد بيوم الافتقاد يوم اختبار العالم، إذ يتمّ من قبلهم (الأمم) اختبار حياتنا، ولكونهم في موضع مخالف لطبيعة الأمور، ينجلون من أحوالهم فيعيدون تقويمها، وبهذا يتمجد الله» (إيكومانيوس، ثيوفيلكتوس، Bengel وترامبالاس). بحسب جوهر الأمور، نحن أمام قراءة جديدة للتفسير الأوّل، تحت ضوء المحاكمات الرسميّة اللاحقة، التي كان سيخضع لها المسيحيّون من قبل السلطات الرومانيّة، (أنظر رواية كليميس حول موت يعقوب ابن زبدي عند إفسافيوس، التاريخ الكنسيّ ٢، ٩، ٢، ٣). يبدو أنّ التفسير الأوّل هو الأكثر احتمالاً، لكونه يندرج ضمن التقليد التعليميّ الوعظيّ، حول قوّة الأعمال الصالحة والتي تطرّفنا إليها سابقاً.

بعد ذلك، يورد بطرس بعض الأمثلة العمليّة للسلوك المسيحيّ، ضمن أطر المحيط الوثنيّ، الذي يعيش فيه المؤمنون كغرباء ونزلاء. نحن أمام نماذج كلاسيكيّة للوائح في الواجبات (Haustafel)، كانت متداولة بكثرة في التقليد اليهوديّ وتقليد الكنيسة

الأولى^{٢٥٢}. وتحوي، باختصار، واجبات المؤمنين تجاه الدولة، العبيد تجاه أسيادهم، وأفراد العائلة تجاه بعضهم البعض. دفع وجود مثل هذه اللوائح، عند بعض المناقبيين الرواقيين، بعض المفسرين القدماء إلى دعم الرأي القائل بارتباط العهد الجديد بالفلسفة الخلقية المعاصرة له. أما اليوم فإنّ الفحص الدقيق لمثل هذه اللوائح المتوافرة في أدب الحكمة اليهودي، وبالأخصّ في نصوص قمران، أسهم في إهمال هذه النظرة القديمة، وفي إعادة تمّتين معطيات هذه المسألة. يشدّد بعض المفسرين المعاصرين، أمثال Schrage، على أنّ التقليد المسيحيّ لم يتلقّف هذه اللوائح كما هي، بل أدرجها عضوياً وبطريقة نقدية ضمن دائرة النصّح المسيحيّ. هكذا فإنّ عبارة «لأجل الربّ - δια τὸν Κύριον» (١٣، ٢) قابل مع كول (١٨، ٣) تعطي لمجمل جداول الواجبات هذه لوناً جديداً، لكونها تشدّد على أنّ «حياة المسيحيّ، تخضع للربّ يسوع المسيح، ولا يُستثنى من هذه الحياة أيّ قطاع من قطاعات هذا العالم، أو العلاقات أو الواجبات التي تحكمه». تشكّل سيادة الربّ يسوع الأفق الذي يحدّد، نوعياً، واجبات المؤمنين في أيّ ظرف كان.

١٣-١٤) يفتتح بطرس جدول الواجبات بذكر موقف المسيحيين من السلطة السياسية في العالم الحاضر:

« Ὑποτάγητε πάσῃ ἀνθρωπίνῃ κτίσει διὰ τὸν Κύριον, εἴτε βασιλεῖ ὡς ὑπερέχοντι, εἴτε ἡγεμόσιν ὡς δι' αὐτοῦ πεμπομένοις εἰς ἐκδίκησιν κακοποιῶν ἔπαινον δὲ ἀγαθοποιῶν »
 « إخضعوا لكلّ مؤسّسة بشرية لأجل الربّ، ملكاً كانت، لكونه المترسّ، أم حكماً لكونهم مفوضين من قبله، ليعاقبوا فاعلي الشرّ ويثنوا على فاعلي الخير » (١٣-١٤).

تحوي هاتان الآيتان مجموعة من المشاكل التفسيرية وبخاصّة بدء الآية ١٣ التي تشكّل عقلة تفسيرية^{٢٥٣}. تكمن هذه المشاكل في التوفيق بين هذه النصيحة ومثلتها عند بولس في روم ١٣، ١، ٧، وفي المعنى الدقيق لكلمات النصف الأوّل من الآية ١٣. كما قلنا، تشكّل النصيحة الواردة في هاتين الآيتين جزءاً عضوياً من جداول كانت متداولة في ذلك الحين، وتتضمّن نصائح مختلفة. والجداول الأكثر تشابهاً لها، أقلها في العهد الجديد، هي روم ١، ٧، ١٣، وطى ١، ٣ (قابل مع طيم ٢، ١، ٢). كما نلاحظ في الجدول التالي:

D. Schroeder, *Die Haustafel im N. Testament*, 1959.

٢٥٢

H. Teichert, "1 Petr 2,13 – eine crux interpretum?" in *ThLZ* 74 (1954) 303...

٢٥٣

أ' Πε 2,13-14	Ρωμ 13, 1-4	Τιτ 3,1
<p>13 Ὑποτάγητε πάση ἀνθρώπινῃ κτίσει διὰ τὸν Κύριον, εἴτε βασιλεῖ ὡς ὑπερέχοντι, 14 εἴτε ἡγεμόσιν ὡς δι' αὐτοῦ πεμπομένοις εἰς ἐκδίκησιν κακοποιῶν ἔπαινον δὲ ἀγαθοποιῶν.</p>	<p>Πᾶσα ψυχὴ ἐξουσίαις ὑπερέχουσιν οὐ γὰρ ἔστιν ἐξουσία εἰμὴ ὑπὸ Θεοῦ, αἱ δὲ οὐσαι ὑπὸ Θεοῦ τεταγμέναι εἰσιν. Ὡστε ὁ ἀντιτασσόμενος τῇ ἐξουσίᾳ τῇ τοῦ Θεοῦ διαταγῇ ἀνθεστηκεν· οὗ δὲ ἀνθεστηκότος ἐαυτοῦ κρίμα λήψονται. Οἱ γὰρ ἄρχοντες οὐκ εἰσὶ φόβος τῷ ἀγαθῷ ἔργῳ, ἀλλὰ τῷ κακῷ. Θελεῖς δὲ μὴ φοβεῖσθαι τὴν ἐξουσίαν; Τὸ ἀγαθὸν ποιεῖ, καὶ ἐξείς ἔπαινον ἐξ αὐτῆς· Θεοῦ γὰρ διάκονός ἐστι σοὶ εἰς τὸ ἀγαθόν. Ἐὰν δὲ τὸ κακὸν ποιῆς, φοβοῦ· οὐ γὰρ εἰκὴ τὴν μάχαιραν φορεῖ· Θεοῦ γὰρ διάκονός ἐστιν, ἐκδικὸς εἰς ὄργην· τῷ τὸ κακὸν πρᾶσσοντι.</p>	<p>Υπομίμησε αὐτοὺς ἀρχαῖς ἐξουσίαις ὑποτάσσεσθαι, πρὸς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ετοιμοὺς εἶναι Πρβλ. Α' Τιμ 2,1 - 2: ποιεῖσθαι δεήσεις... ὑπὲρ πάντων, ὑπὲρ βασιλέων καὶ πάντων τῶν ἐν ὑπεροχῇ ὄντων, ἵνα ἡρεμον καὶ ἡσύχιον βίον διάγωμεν ἐν πάσῃ εὐσεβείᾳ καὶ σεμνότητι.</p>
<p>(بط ٢، ١٣-١٤) إخضعوا لكل مؤسسه بشرية لأجل الرب، ملكا كانت، لكونه المترس، أم حكاما لكونهم مفوضين من قبله، ليعاقبوا فاعلي الشر ويثبوا على فاعلي الخير.</p>	<p>روم ١٣، ١-٤ لتخضع كل نفس للسلطات التي يابديها الأمر. فلا سلطة إلا من الله، والسلطات الموجودة هو الذي أمر بها. فمن قاومها قاوم السلطة التي أمر بها الله، والمقاومون سيجلبون الجرم على أنفسهم فلا خوف من الرؤساء عندما يفعل الخير، بل عندما يفعل الشر. أتريد ألا تخاف السلطة؟ إفعل الخير تنل ثناءها، فإنها في خدمة الله لخبرك. ولكن خف إذا فعلت الشر، فإنها لم تنقلد السيف عبثا. فلأنها خادمة الله، فهي تعاقب كيما تنتقم لغضبه من فاعل الشر.</p>	<p>ط ١٣ ذكرهم بأن يخضعوا لذوي الرئاسة والسلطان، ويكونوا مستعدين لكل عمل صالح بالمقابلة مع اطم ٢، ١-٢، أقيموا الدعوات... لأجل الكل ومن أجل الملوك وسائر من هم في السلطة، لنحيا حياة هادئة بكل تقوى ووقار.</p>

يوجد تقارب لا شك فيه بين هذه النصوص، ولكن توجد أيضًا فروقات مهمّة. ما هو مشترك بينها هو فعل: «خضع - ὑποτάσσεσθαι» الذي نصادفه في كل النصوص الواردة ما عدا ١ طيم، حيث يجري الكلام فقط حول الصلاة بحسب نموذج تقديم الذبائح

من أجل الأباطرة. المشترك أيضًا هو الفكرة الواردة في كلٍّ من ابط وروم، في أنه قد حُدِّدَ للحكام والملوك أن يطبقوا العدل، معاقبين فاعلي السوء ومكافئين فاعلي الخير (أنظر التلميح الوارد في النصف الثاني في طي ٣، ١). وهنا تُستَنَدُّ أوجه الشبه وتبدأ الاختلافات، تنسب النصيحة المقتضبة الواردة في طي ٣، ١ هذا الخضوع إلى تقليد شفهيّ (ذَكَرَ - ὑπομίμνησκε)، ويصرّ بولس على أن «لا سلطة إلا من الله، والسلطات الموجودة هو الذي أمر بها»، كما أن بطرس يسمّي، من جهة، الرئاسات الدنيويّة «مؤسّسة أو بناءً بشريًّا - ἀνθρωπίνην κτίσιν»، ومن جهة أخرى، يعلّل هذا الخضوع عبر عبارة «لأجل الربّ - διὰ τὸν Κύριον». الفروقات بارزة^{٢٥٤}، لدرجة أن أحدًا من المفسرين الجدد، لم يدعم الرأي القائل بترايط ابط ٢، ١٣ وما يليها مع روم ١٣، ١ وما يليها. من جهة أخرى، تشير أوجه التشابه إلى أن الأكثر احتمالاً، هو وجود مصدر شفويّ مشترك استقى منه الجميع، وأن «الاختصار البارع الوارد في ابط ٢، ١٣-١٤، يشير إلى أن هذا الفارق بين النصّين يبرز بقوة أكثر في النصّ الأصليّ الأوّل» (Selwyn).

١٣) لتفحص بدء النصّ الأوّل من الآية ١٣، حيث يتوافق التفسير. هناك اتجاهان يتمايزان عمومًا عن بعضهما البعض من ناحية التوافق أو عدمه مع روم ١٣، ١: يقرأ المفسّرون القدماء وبعض الجدد هذه الآية، بالاستقلال عن النظرة البولسيّة التي تردّ السلطة إلى الله، بينما تحاول أكثرية المفسّرين الحديثين أن تطابق الآية مع المفهوم البولسيّ. يتكوّن عندنا انطباع، عند دراستنا تاريخ تفسير هذه الآية، أن الفئة الثانية من هؤلاء المفسّرين، تحشى احتمال سوء فهم قائم على مبدأ الفوضويّة (Anarchisme)، يؤدّي إلى مخاطر من الناحية السياسيّة. عمومًا ليس المجال هنا لبحثٍ تفصيلي حول هذا الموضوع، فهذا يتطلب فيضًا من الكلام لا يتناسب وهدف هذا الكتاب. لذا سنحصر بحثنا بعرض مقتضب للرأين، من دون الدخول في الفروقات التفصيليّة.

ضمن الفكرة الأولى، نطالع عند إيكومانيوس: «يقصد من وراء عبارة بناءً بشريّ الرئاسات التي هي صنع أيدي الملوك، أو حتّى الملوك أنفسهم، بحيث إنّ هؤلاء الآخرين قد نصّبهم البشر ملوكًا... أمّا عبارة «لأجل الربّ» فتعني كما أمر الربّ. وماذا أمر الربّ؟: «أدوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله» (متّى ٢٢: ٢١)، فكلّ ما يأمر به خارج أوامر الله وضدّ أمره،

^{٢٥٤} هذا بالتأكيد لا يستتبع قبولنا بالمبالغة التي وقع فيها Bigg، المعروف برصانته، والذي يقول بهذا الشأن: «يمكننا أن نعتبر أقوال بولس وليس أقوال بطرس، هي الأساس الذي بُني عليه التعليم حول المصدر الإلهي للسلطة الأمرطورية. إذ كانت تجري، في بدء فترة الأمرطورية، نقاشات متعلّقة وجدديّة حول هل أن نظام الحكم هو ديمقراطيّ أو ملكيّ» (راجع Δίονα Κάσσιο 53,17). فبطرس يدعم الرأي الأوّل بينما يتبنّى بولس الرأي الثاني. ويزعم Bigg بعد ذلك أن بطرس كان دستوريًّا في ذهنيته، بينما كان بولس، كموطن رومانيّ، أمبراطوريًّا في السياسة والأهوت!

فليكن غير مطاع منهم. فالربّ يأمر بهذا وكذلك تلميذه (بطرس). فحتّى لا يقول الوثنيّون إنّ المسيحيّة تحدث انقلاباً في الحياة، وتكون هي سبباً للفوضى والاضطرابات أضيفت، ولأجل المؤمنين، عبارة: لأجل الربّ. لأنّه من السهل على البعض منهم (من المسيحيّين) أن يقول: نحن من يطالب بالملكوت السماويّ، ويُمنح لنا هذا المنصب العظيم، كيف لنا بعد ذلك أن نطالب بما هو رخيص، أي أن نخضع للترانسات الدنيويّة؟ إن قال أحدهم هذا، فليعلم أنّ الأمر ليس أمرى بل هو أمر الربّ. وهذا ما أبانه بطرس. لقد أبان لنا لمن من الرؤساء علينا الخضوع، لمن ينتقمون للحقّ» (قابل مع الكاتب المجهول المذكور عند Cramer، ثيوفيلاكوس، ترامبالاس، Bigg, Windish - Preisker. Scharge, Selwyn, W. Bauer, Holzmeister, Charue, Beare. (Μέγα Λεξικόν, κτίσις: أنظر أيضاً: W. Bauer, Holzmeister, Charue, Beare ἀνθρωπίνην - ملامح هذا التفسير هي في: ١- يفسّر عبارة «لكلّ مؤسّسة بشريّة - ἀνθρωπίνην κτίσις»، على أنّها كلّ مؤسّسة أو رئاسة أو إبداع بشريّ. ٢- عبارة «لأجل الربّ - διὰ τὸν Κύριον» تشير إلى أقوال المسيح أو، بشكل عامّ، إلى شخص المسيح، كمثالٍ في مقابل السلطة الدنيويّة.

تمثّل أكثرية المفسّرين الحديثين الفكرة الثانية، وهم ينظرون إلى الآية على قاعلة روم ١٣، ١، التي تُقرّ بالمصدر الإلهي لكل سلطة في الدولة، كمؤسّسة لخدمة الخلاص. السند اللغوي لهذه الفكرة هو أنّ عبارة «خليقة - مؤسّسة - κτίσις»، في العهد الجديد، تستعمل للدلالة على مخلوقات الله، من هنا فإنّ عبارة «لأجل الربّ - διὰ τὸν Κύριον» تشير إلى «الخالق». هناك، بالتأكيد، صعوبة أخرى تكمن في عبارة «بشريّة - ἀνθρωπίνη»^{٢٥٥}، والتي أعطيت لها شروحات مختلفة هي، في معظمها، اعتباريّة: «بين البشر (Schelkle)، التي تسري على البشر» (Knopf)، «التي هي بتواصل مع البشر» (Wohlenberg). منطلق هذا التفسير هو النظرة البولسيّة، والخوف من أنّ الرأي الأوّل قد يذهب بعيداً، وهو متعارض مع روح المسيحيّة» (Wohlenberg).

يبدو لنا، من الناحية اللغويّة واللاهوتيّة، أنّ الرأي الأوّل هو أكثر صوابيّة. يطلب الرسول من كلّ مؤسّسة - بناء إنسانيّة، أن تتوافق مع نموذج شخص يسوع المسيح وتعاليمه. فالرسول يعالج، بطريقة عملائيّة، موضوعاً عملياً صرفاً من دون أن ينشغل في مواضيع سياسيّة، طالما أنّ المسيحيّين في عصره، كانوا قلة غير قادرة على إحداث أيّ تغيير في الأوضاع السياسيّة (Schrage). ولكنّ المشكلة كانت قائمة، كما يلحظ بصواب إيكومانيوس، إن من جهة الوثنيّين الذين كانوا يتّهمون المسيحيّين بإثارة الاضطرابات، أو من جهة المسيحيّين الذين كانوا غير قادرين على أن يفهموا كيف أنّ عليهم، وهم

^{٢٥٥} يزعم Foerster أنّ عبارة «πάση ἀνθρωπίνη κτίσει» - لكلّ مؤسّسة بشريّة» تعني ببساطة «للشخص من كلّ نوع» (ThWNT 3, 1034) - قابل مع فكرة Kühn المشابهة لها). ولكن، بهذه الطريقة، تتباعد الآية عن سياقها المباشر.

تحت رعاية الرب يسوع وزعامته، القبول في الوقت عينه بسيادة «κύριος - dominus» الأباطور الروماني عليهم، مع ما يرافق هذا القبول من متطلبات دينية. دأمو مبدأ المصدر الإلهي للمؤسسات السياسية يتجاهلون أن أباطور تلك الحقبة هو نيرون، وأن عبادة الأباطور ومدينة روما كآلهة، كانت مزدهرة حينها في آسيا الصغرى، وأن الأباطور كان يُعبد «كرب - κύριος». هذه المسألة العملائية، واجهها الرسول بطرس بوضوح وبمسؤولية، في الآية التي نفسّر، عبر إضافتين أرفقهما مبدأ الخضوع الطوعي للرياسات: ١- المؤسسات هي إبداع بشري يسري عملها على المسيحيين، طالما هم غرباء مشتتون في هذا العالم الحاضر. ٢- هذا الخضوع يُجدُّ بأطر وضعها الرب «Κύριος» يسوع المسيح، الذي له وحده تليق العبادة، وإليه ينتمي المؤمنون.

(١٤) ثم يتطرق إلى أشخاص محددين يمثّلون هذه المؤسسات الإنسانية، والتي يدين المؤمنون لها بالطاعة: «ملكاً كان، لكونه المترسّس - εἶτε βασιλεῖ ὡς ὑπερέχοντι». من عادات الشرق المتهلين، أن يعطي للأباطور الروماني لقب «الملك - βασιλεύς»، الذي سبق وأعطى للإسكندر الكبير ولخلفائه، رغم أن الرومان كانوا يتجنّبون، وبإصرار، أن يُسمّوا بـ rex. الملك هو موضوع طاعة لكونه على رأس سلطة الدولة (ὑπέρχων)، إضافة إليه، تؤدّي الطاعة لمثّليه في المقاطعات ومعهم يقيم قرّاء الرسالة علاقات مباشرة. «الرؤساء - الحكام - ἡγεμόνες» هم الولاية (Proconsule)، وكلاء (Legati) الأباطور، حكام المقاطعات ويمثّلوا الأباطور، «ليعاقبوا فاعلي الشرّ ويشنوا على فاعلي الخير - εἰς ἐκδίκησιν κακοποιῶν, ἔπαινον δὲ ἀγαθοποιῶν». ما يميّز موقف الرسول تجاه الرؤساء، هو تعامله معهم على أنّهم، في الأساس، قضاة. (يضيف بولس إلى عملهم هذا جباية الضرائب). ربّما يعود ذلك إلى خبرته الشخصية مع القضاء الروماني، أو إلى موقف الرؤساء عموماً، تجاه المسيحيين المضطّهدين. في كلّ الأحوال، تنحصر سلطة كل من الملك أو ممثّليه في معاقبة الذين يخالفون القانون الجزائي، وفي مكافأة الذين يتمايزون عن غيرهم بخدماتهم نحو عاقمة المواطنين. ونتعرّف عبر بعض المدونات، وعند بعض الكتاب القدماء، إلى عادة منتشرة بكثرة، يُكرّم بموجبها المحسنون لعاقمة الشعب، بواسطة أكاليل ذهبية أو تماثيل، ونصب تذكارية (Schrage, Spicq)، أي بما يوازيها، في أيامنا، من أوسمة^{٢٥٦}.

^{٢٥٦} هذا ما يعكسه لنا مثلاً قول ذيودوروس سيكليونيّس في أنّ إحدى أهداف المؤرخ أن يكون «... مداحاً الرجال الصالحين بسبب أعمالهم الصالحة، وأن يوجّه من جهة أخرى، للأشرار ما يستحقونه من التائب عندما يخطئون» (١، ١٥)، ١، قابل مع 11، 46، I و 2,18 و 2,118. أما Ἰωσήπου، Κατ' Ἀπίωνος، 2,18 و 2,118. W.C. van Unnik في مقدمة تفسيره هذه الآية فيعطى مقالته عنواناً ممّيزاً: «A Classical Parallel to I Peter ii 14 and 20» في: 198 - 202 (1955/56) NTS 2، ولكنه يقبل، وهو محقّ بذلك، بالفكرة التي تقول إنّ رسالة بطرس الأولى تستقي من الفلسفة الشعبية Laïque الخاصة بتلك الحقبة.

١٥) تضع الآية ١٥ أمامنا أسس المنفعة العملية، الكامنة وراء خضوع المسيحيين لممثلي الدولة:

«ὅτι οὕτως ἐστὶν τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ ἀγαθοποιούντας φιμοῦν τὴν τῶν ἀφρόνων ἀνθρώπων ἀγνωσίαν»
 «لأنه هكذا هي مشيئة الله، أن تُفجّموا بأعمالكم الصالحة جهالة البشر الأغبياء».

يلاحظ الشارح المجهول الهويّة عند Cramer: «يقول هذا، لأنّ بعضهم في وشايتهم (ضدّ المسيحيين)، كان يقول إنّ المسيح قد حدّثهم عن انقلاب الدولة وعلمهم أن يحتقروا كلّ الأمور التي على الأرض. فعندما يرونكم تخضعون للرئاسات بأمر من الربّ، يُفجّمون ويعرفون أنّه لمن غير الحقّ أن يدعو إلى تشييت جماعة المسيح». في الأساس، نحن أمام تكرار للآية ١٢، مع فارق في أنّ نشاط المسيحيين في فعل الخير، على حسب إرادة الله، لا يهدف إلى التبشير، بل إلى إفحام الذين يفترون عليهم. حكم الرؤساء العادل (وليس حكم قيصر كما يدعي Windisch) سيكّم أفواه الناس الذين يدينون، بسهولة ومن دون تفكير، المسيحيين، ويجهلون، أساساً وبشكل كامل، إيمان هؤلاء المسيحيين ومبادئهم الأخلاقية. ويضيف بعض المفسرين الحديثين، أنّ بطرس ينعت الوثنيين المفتريين، وبطريقة تثير الدهشة، بصفات غير قاسية وغير مجرّحة، محاولاً بذلك أن يلطف الأجواء، وألاّ يهتج المسيحيين ضدّهم، تاركاً الباب مشرّعاً أمام مصالحتهم مع متهميهم (Knopf, Schelkle). تغيب هنا النعوت القاسية التي ظهرت في الحقة التالية (وهي تظهر أحياناً في الحقة المعاصرة!)، كما تغيب دعاوى القدح والذمّ التي يهوى معاصرونا التلويح بها. بالنسبة إلى بطرس، من يتهم الكنيسة هو «غبيّ - ἄφρων» لأنّه في ظلمة «الجهل - ἀγνωσίας»، ربّما نحن هنا أمام استشهاد وتحوير لمثل معروف في آسيا الصغرى، شبيه بما ورد في أمثال ٢٦، ١٠ بحسب ترجمة ثيوذوتيون (Selwyn).

قبل أن ننتقل إلى المجموعة التالية من الآيات، والتي تتطرق إلى مسائل سلوكيّة عامّة (أنظر الآية ١٦)، أردنا أن نتحدّث على متانة النصائح الواردة في الآيات ١٣-١٤-١٥ بالنسبة إلى عصرنا. إنّهُ لمن نافل القول أن نذكر أنّ الشارحين يعطون أهميّة أوليّة لهذه المجموعة، في ما يخصّ مسألة الموقف المسيحيّ من السياسة. فمثلاً Spicq الذي يلحظ، انطلاقاً من الآية ١٤: «أنّه في عصرنا، كثيراً ما يحتجّ كثيرون من المسيحيين على قرارات المحاكم الصادرة في بلدان أخرى، وهم غالباً غير مطلعين على ملفّ هذا أو ذاك من المدنيين الذين حكم عليهم. وهنا يجب أن يُشدّد على توصيات كلّ من بطرس وبولس بلحترام القضاء، هذا الاحترام الذي يتميّز به المؤمنون». ولكنّ هذا الرأي يبقى غريباً في بعده السياسيّ عن عصرنا. كان Barclay مصيباً في قوله إنّ النصّ الذي بين أيدينا مرتبط

يُحْدِثُ أشكالَ الحكم الاستبداديّ، حيث إنّ العلاقة الوحيدة بين المواطن العاديّ والسلطة تنحصر بين حَدِيثَيْن: إمّا الطاعة أو الثورة. أمّا اليوم، فالمواطن، وبطبيعة الحال المسيحيّ، يسلك باستقامة ليس فقط عندما يخضع بل عندما يشارك فعليّاً في ممارسة السلطة. «من دون شك لا توجد دولة من دون خضوع ما لها، من دون طاعة... ولكن في الديمقراطيات لا يتمّ التشديد على الخضوع والطاعة بل على التعاون، لأنّ المواطن في الديمقراطية لا يُحْكَمُ فقط، بل يجب أن يُحْكَمَ هو بنفسه. لذا فالمسيحيّ، إن أراد أن يكون متطابقاً مع واجباته تجاه الدولة، عليه أن يسهم في حكم بلده من طريق مشاركته في الإدارة الجماعيّة، أو في أيّ هيئة سياسيّة، كما في الهيئات النقابيّة. والمؤلم جدّاً أنّ قلة من المسيحيّين يتجاوبون حقيقةً مع واجبهم هذا، تجاه الدولة والمجتمع الذي يعيشون ضمنه». يقين Barclay صائب، وهذا ما يتّضح لنا عندما نذكّر كم كانت فكرة إبعاد الكنيسة عن المسأليّة (La problématique) السياسيّة والاجتماعيّة، وحصر أبعادها ضمن أطر توافقية دينيّة غير مُكَلِّفة للناس ومُريحّة لهم، متعارضةً مع ممارسات الرسل والآباء. الكنيسة نزيلة في هذا العالم وغريبة عنه، ولكنها في الوقت عينه الخميرة التي تغيّر العالم. تاليّاً من غير المقبول مُمَاهِطَاتُهَا مع المؤسسات البشريّة، وأيضاً من غير المقبول إقصاء أعضائها عن المجتمع، وهم أصلاً مدعوّون إلى التحوّل إلى كنيسة المعمورة بأكملها. المسيحيّ مدعوّ، من دون أن ينزع من أمام أخطاه الوطن المساويّ، أن يهتمّ لشأن مسيرته الأرضيّة.

(١٦) ويستمرّ النصّ في الآية ١٦ بالكلام على الحرّيّة المسيحيّة:

«ὡς ἐλεύθεροι καὶ μὴ ὡς ἐπικάλυμμα ἔχοντες τῆς κακίας τὴν ἐλευθερίαν ἀλλ' ὡς Θεοῦ δούλου»

«كأحرار لا كالجاعلين من الحرّيّة ستاراً للشرّ، بل كعبيد لله».

يربط المفسّرون القدماء وكثُرٌ من الحديثين هذه الآية بالمجموعة السابقة، وإنشائيّاً بعبارة «إخضعوا - ὑποτάγητε» الواردة في الآية ١٣. يضع إيكومانيوس احتمالين للربط بين معاني هذه الآية والآيات اللاحقة: أ- الأوّل للذهبيّ الفم الذي يعتبر أنّ الرسول هنا يجيب عن السؤال التالي: كيف يمكن للمؤمنين كمواطني السماء أن يخضعوا للرؤساء الدنيويّين؟: «هكذا إخضعوا كأحرار، إفعلوا هذا كمؤمنين بالحرّز والأمر. لأنكم هكذا لا تفكّرون بالشرّ كما يفعل المخالف وغير المصغي، جاعلاً من الحرّيّة غطاءً رافضاً بواسطتها الطاعة». ب- بحسب الرأي الثاني، الحرّ هو «الذي لا يخضع أبداً لما هو غير ملائم» وهو الذي لا يعيش بالنفاق. لذا فإنّ بطرس «يأمر الآن بطاعة الرؤساء بطريقة مخلصّة وصادقة»، لأنّه عندما لا يكون الخضوع «برغبة»، فهذا يعني أنّ الخضوع ببساطة وصدق يكون ستاراً للنفاق (قابل مع الشارح المجهول الهويّة عند Cramer).

تركيبياً، نحن أمام عدم تتابع، انتقال إلى حالة الرفع «أحرار - ἔλευθεροι» وارتباط مع فعل متباعد جداً (١، ١٩ كما يقترح Bigg أو ٢، ١٢ كما يقترح مفسرون آخرون)، إضافة إلى ذلك فإنّ التفسير الذي يعطيه الذهبيّ الفم لكلمة «شر - κακίας» لا يُبرّر عبر ورود هذه الكلمة في ٢، ١. لذا يبدو من الأصحّ أن تربط هذه الآية ١٦ مع الآية التالية ١٧، حيث تكون أفعال الأمر فيها تطبيقاً لما ورد نظرياً في الآية ١٦ (على شاكلة ما ورد في ٢، ١١). يعلّل الرسول سلوك المؤمنين العمليّ، والوارد باختصار في الآية ١٧، بموقعهم في هذا العالم الجديد، عالم الله: «كأحرار ... ولكن كعبيد الله - ὡς Θεοῦ δοῦλοι... ἔλευθεροι»، ويقصد هنا «لكونكم - ὄντες» عبيداً لله. كما في مجمل الرسالة كذلك هنا، تتأسس المناقبيّة على التغيير الوجوديّ الذي جلبه المسيح على الطبيعة البشريّة، والذي يعيشه منذ الآن، المؤمنون بصفتهم أعضاءً في الكنيسة. تعبّر هذه الآية عن إعادة خلق الإنسان في عبارة غريبة «أحرار - عبيد الله». المؤمنون هم أحرار لأنهم أعتقوا من الخطيئة، من الفساد ومن الموت بواسطة فعل المسيح الاعتقائيّ، وأدرجوا في البشريّة الجديدة، حيث الله هو سيّدهم المطلق^{٢٥٧}. يشير وصف الحرّيّة المسيحيّة بالعبوديّة لله، وهو أمرٌ غريب وقاس قليلاً للقراء الأقدمين، إلى أنّه في الكنيسة الأولى، لم تكن هناك منطقة محايدة يمكن أن يلجأ إليها الإنسان محايداً: إمّا أن تكون عبداً للخطيئة أو عبداً لله. إذ كان يُعتبر ضاللاً كلّ اعتقادٍ بوجود مجالٍ للحرّيّة خارج مجال الخضوع التام لله. فمن يدعي مثل هذا الأمر يقع في التجربة، التي تحدّر منها الجملة النصحيّة: «كالجاعلين من الحرّيّة ستناراً للشر - καὶ μὴ ὡς επικάλυμμα ἔχοντες τῆς κακίας τὴν ἐλευθερία». وكما نعلم، فقد تعرّفنا إلى مثل هؤلاء «المؤمنين» في اكور الذين استعملوا الحرّيّة المسيحيّة ستاراً يغطون به حياتهم المتحرّرة والمتفلّته أخلاقياً. لكنّ أمرًا كهذا يشكل خرقاً لمفهوم الحرّيّة الحقيقيّة، تحويلاً لها إلى مبدأ إنسانيّ يُبيح كلّ شيء - «كلّ شيء مسموح - πάντα ἔξεστι»، كان شعار غنوسيّ كورنثوس «المتحرّرين» - واستعباداً للخطيئة ببعدها التطبيقيّ - العمليّ. ويشدّد بطرس على أنّ المسيحيين يتجنّبون هذا الفخ، لأنهم يدركون أنّ الحرّيّة الحقيقيّة هي خضوع طوعيّ وعبوديّة للإرادة الإلهيّة.

(١٧) استناداً إلى تعليل الآية ١٦ ترد، مباشرة في الآية ١٧، أربعة أوامر حول واجبات

المؤمنين:

«πάντας τιμήσατε, τὴν ἀδελφότητα ἀγαπάτε, τὸν Θεὸν φοβεῖσθε, τὸν βασιλέα τιμᾶτε»

«أكرموا الجميع، أحبّوا الأخوة، خافوا الله، أكرموا الملك.»

^{٢٥٧} معلومات أكثر حول معنى الحرّيّة، راجع كتابي الحرّيّة... 138, 1970, Ἐλευθερία، ومقالة: D.G. Miller, "Deliverance and Destiny. Salvation in First Peter" in *Interpretation* 9 (1955) 413...

نحن أمام سلوك صادر عن جدلية «أحرار - عبيد الله» (قابل مع حالة استعمال بصيغة الماضي المستمر παρατατικός عند: (12) Λυσία, Κατὰ Ἐρατοσθένους). ورود فعل بصيغة الأمر الماضي قبل الأفعال الثلاثة الأخرى، والتي هي بصيغة الأمر الحاضر، دفع كثيرين من المفسرين إلى استنتاج أنّ الفعل الأول يحوي ضمنه الأفعال الأخرى. فنقرأ عند إيكومانيوس: «ليس فقط الرؤساء، بل أكرموا الجميع محبّي الإخوة، خائفين الله ومكرّمي الملك» (قابل مع ترامبالاس (Kühl), ولكن احتواء فعل الأمر «خافوا - φοβείσθε»، الذي موضوعه «الله»، ضمن الأمر الأشمل «أكرموا - τιμήσατε»، بحسب رأي إيكومانيوس، والذي موضوعه «الجميع»، هو أمر أقل ما يقال عنه إنّه غريب، إذا لم نقل إنّه غير طبيعيّ بناتاً بالنسبة إلى التقليد اليهوديّ - المسيحيّ. أيضًا لا يبدو لنا صحيحًا منطلق التفسير هذا، أي التمييز بين أمر الماضي وأمر الحاضر لأنّه، في تلك الحقبة، لم يكن هناك إصرار على مثل هذا التمييز اللغويّ (أمثلة: 2, 335, and 337, Blass - Debrunner § 335, and 337, 2, قابل مع:

Ἐπικτήτου, Διατριβαὶ 4,1,80, and Διαθήκη Ἰσάχαρ 5,1:

«احرسوا - φυλάξατε - شريعة الله واقتنوا - κτήσασθε البساطة واسلكوا - πορεύεσθε في عدم الشر». الأصح أن نُنظر إلى أفعال الأمر هذه كزوجين: الزوج الأوّل يشمل الفعلين الأوّل والرابع وهو يتطرق إلى العلاقة مع من هم خارج الكنيسة. والزوج الثاني يشمل الفعلين الثاني والثالث وهو مرتبط بواجبات المؤمنين داخل جسم الكنيسة، أي لدينا ترابط صليبيّ (Von Soden, Goppelt, E.) (Rammel).

عبر هذا الترابط الصليبيّ المقترح، يصبح إكرام الملك حالة خاصّة من ضمن طلب الإكرام الجامع، الذي يدين به المسيحيّون لكل الناس. في عصر العبوديّة والتمييز الحادّ بين البشر، على أساس من المعايير الطبقيّة والسياسيّة والحضاريّة، يترك أمر بطرس، المتعلّق بإكرام الجميع، انطباعًا مميّزًا في عصره. شموليّة هذه الوصيّة، يقول Spicq، تظهرُ بوضوح أكثر عندما نقابلها مع نصوص قمران: Ὑπόμνημα στὸν Ἀββακοῦ τοῦ Qumran 4, 2 - 3: «يسخرون من العظماء ويحتقرون النبلاء. يستهزئون بالملوك والأمراء ويستحقّون بعامة الشعب». لا تتبّع الكنيسة هذا النمط، بل على عكس ذلك تحترم كلّ خلق الله وتكرّمهم، كما تحترم الحاكم الأرضيّ أي الملك وتكرّمه (قابل مع سيراخ 38، 1: «أكرم الطبيب... لأنه هو أيضًا من خلق الله» وΚεφάλαια Πατέρων 3,16: «قال الخادم إسماعيل: كن سريعًا (بالطاعة) إلى من هم أعلى منك شأنًا، ولطيفًا مع من هم أدنى منك وأقبل كل البشر بانسراح»).

يتحوّل التكريم، داخل الكنيسة، إلى محبة نحو الأخوة (الأخوة - ἀδελφότης) هي جماعة المؤمنين الأخوة في المسيح)، وسجود تمجيدٍ لله مُعبّر عنه بالخوف، أي الشعور الواجب من قبل إنسان طبيعيّ خلال ملاقاته المتعالي. هاتان الوصيتان معروفتان في

التقليد. في كتاب وصية يوسف ١١، ١ نقرأ: «وليكن لكم في كل عملكم وأمام أعينكم خوف الله، وأكرموا إخوتكم». قابل مع وصية بنيامين ٣، ٣: «خافوا الربّ وأحبوا القريب» (لمزيد حول محبة الإخوة راجع تفسير الآية ١، ٢٢). ويبدو Bammel مصيباً في دعمه الرأي القائل إن لدينا هنا صدى لنصّ نُصِحِيّ من التقليد، حتّى ولو أنّ إعادة تركيب مثل هذا النصّ غير أكيدة أو ممكنة. يجب أن نفق عند التمييز بين التكريم الموجه نحو كلّ البشر، والمحبة التي يكون موضوعها الإخوة المسيحيين. هنا يتبدى لنا الفكر الواقعي للكنيسة الأولى، عندما تحصر المحبة ضمن أطر الجماعة المؤمنة. هي تدرك صعوبة المحبة الحقيقية والعملية ولهذا السبب، فبدل أن تعلنها كشعار عالمي من دون إمكانية تطبيقها، تعطيها الجدّية والمسؤولية عبر ربطها بالممارسة اليومية، داخل حلقة محدّنة من أهل البيت. في الواقع، تنمو المحبة فيزيولوجياً في المجال الذي تهبّ فيه المحبة الإلهية، حيث يترابط المسيحيون في ما بينهم من قبل الروح القدس، ضمن جسد المسيح السريّ. إذا تمّ عيش المحبة ضمن هذا المجال، حينها فقط يمكنها أن تتمدّد نحو كلّ العالم تمدّداً حقيقياً وجوهرياً، عدا ذلك فإنّ كرازة المحبة نحو المجتمع الإنسانيّ بأكمله تبقى رخيصة ومن دون أيّ مردود عملائيّ.

كان إيكومانيوس موقفاً في تحديد المجابهة المختلفة بين الله والملك، «ولابتغاء الدقة يقول إنّ الخوف لله، أمّا الإكرام فهو للملك. فإذا كنّا ندين بالخوف لله القادر على أن يجرّ النفس والجسد، فلا نطيع الملوك إذا طالبوكم بأمر غير ملائمة» (قابل مع متى ٢٢، ٢١). يبدو الفارق أكثر وضوحاً إن قبلنا مع بعض المفسرين (Bigg, Spicq, Wohlenberg) أنّ بطرس يستشهد هنا بأمثال ٢٤، ٢١: «يا بنيّ، خف الربّ والملك». في هذه الحالة فإنّ المفارقة بين «خافوا - φοβείσθε» و«أكرموا - τιμάτε» تشير إلى إنقاص طوعيّ لقيمة العلاقة مع الرئيس الأرضي، وجعلها ضمن أطر التكريم الموجه إلى كلّ البشر. على نقيض ممارسة عبادة الأمبرطور (أنظر بلوتارخوس، 27 Θεμιστοκλής: «أكرم الملك واسجد له كصورة لله») يخصّ بطرس المؤمنين على أن يحدوا السجود التمجيدّي والواجب العباديّ بالله وحده، حاصراً الملك ضمن أطر الحاكم الأرضي، الذي يتوجّب له الإكرام المتوجّب لكلّ البشر.

١٨) ويتابع الرسول بنصائح يوجّهها إلى العبيد في الآيات ١٨-١٩-٢٠، تشكّل هذه النصائح جزءاً تقليدياً من الوصايا المتداولة في الكنيسة الأولى، وهي معروفة عبر رسائل العهد الجديد، حيث يجري الكلام غالباً على العبيد المسيحيين، وعلى واجباتهم بعد اندراجهم ضمن الجماعة الكنسية. وقبل أن نخوض في مجمل هذا التقليد سنرى كيف تواجه رسالة بطرس الأولى هذه المسألة. يعود الرسول عبر الآية ١٨ إلى موضوع الطاعة الذي صادفناه مسيطراً في العلاقة مع الرؤساء:

«Οἱ οἰκέται ὑποτασσόμενοι ἐν παντὶ φόβῳ τοῖς δεσπόταις, οὐ μόνον τοῖς ἀγαθοῖς καὶ ἐπιεικέσιν ἀλλὰ καὶ τοῖς σκολιοῖς»

«[أيُّها] الخَدَم، خاضعين [إخضعوا] لسادتكم بكلِّ خوف، لا للصالحين والخطاهم منهم فحسب، بل لجنفة الطبع أيضًا».

وتطبع اللغة المستعملة هنا بطابع اللغة العامية، فُستخدِم صيغة الاسم المرفوع (المبتدأ) (ἀνομαστική) بدل المنادى (κλητική)^{٢٥٨} واسم الفاعل (μετοχή) بدل فعل الأمر^{٢٥٩}. كما تستخدم للعبيد التسمية الأكثر رواجًا في الحياة اليومية «οἱ οἰκέται» بدل «δοῦλοι» التي لها صدى قاس في أذان المنادى عليهم. «الخَدَم - οἰκέται» ليسوا فقط «الخُدَّام، بل كلَّ العاملين ضمن المنزل» (Σούδα)، ولكُنَّها تشير، كعبارة تقنيّة، إلى العبيد الذي يقيمون في البيت أو الذين وُلدوا عبيدًا ومن دون أن يكون التفريق بينهما واضحًا ونهائيًا، فقانون غورتينوس، مثلاً، يستعمل العبارتين «δοῦλος» و«οἰκέτης» من دون أن يفرّق بينهما.^{٢٦٠} ويُسمّى المدعوون هنا عبيدًا بالخَدَم لسبب إضافيٍّ آخر، وهو أنّهم لكونهم مسيحيين فهم ينتمون إلى العائلة الإلهية، وتاليًا فإنَّ لهم ربًّا حقيقيًّا وهو الله. والملاحظ أنّه لا يوجد، خارج التقليد المسيحيّ، أمر مماثل: أي أن يُوجّه الكلام مباشرة إلى العبيد وأن يكونوا موضع نصح أخلاقيّ (Schelke, Schrage) في تفسيرهما هذه الآية). وكان الخضوع يشكل، بالتأكيد، العرف الأساس للعلاقات بين العبيد وأسيادهم، وهذا ما عرفه الخُدَّام في الممارسة. الجديد هنا هو «بكلِّ خوف - ἐν παντὶ φόβῳ» كميّزة خاصّة مُخلِّق العبد المسيحيّ. ورود عبارة الخوف في الآية السابقة، وفي الآيات اللاحقة، يشير إلى أنّ هذا الخوف ليس موقفًا نفسيًّا تجاه السيّد الأرضيّ، بل هو صفة تطبع العلاقة بين المسيحيّ والله، هذه العلاقة التي تمتدّ لتشمل مساحة الحياة بأكملها، وتشكل إطارًا للعلاقات بين الأشخاص في كلّ الاتجاهات (بكلِّ - ἐν παντὶ). خوف الله (الآية ١٧) والخضوع لإرادته (الآية ١٥) يحدّدان المضمون الأعمق للحرية في المسيح (الآية ١٦). هذه كلّها تشكل الخلق، أساس شخصيّة المؤمن^{٢٦١}، وفي الوقت عينه ترسم الدائرة التي تحوط بالحياة الجديدة عند

٢٥٨

Blass - Debrunner § 147: «في اللهجة اليونانية الأتيكية يُستعمل عادة لصيغة المنادى اسم الذات مع ال التعريف حالة مناداة الإنسان التابع، ويُنادى عليه لا بفعل الأمر بل بصيغة الغائب (أريستوفانيس، 521 Βάτραχοι "ὁ παῖς, ἀκολούθει")^{٢٥٨}. أمّا في العهد الجديد، ففي النصوص المأخوذة من العهد القديم وكذلك في الترجمة السبعينية، لا يستعملون هذه الصيغة فقط لمناداة الأتباع بل يدعون الله بـ «ὁ Θεός, ὁ πατήρ» الخ... فيترجمون صيغة المنادى باللغة السامية باسم الذات المعروف بحسب اللغة اليونانية».

٢٥٩

Blass - Debrunner § 468,2. يعتبر Moulton استعمال صيغة اسم الفاعل بدل الأمر كميّزة خاصّة بلغة بطرس. راجع:

J.H. Moulton, *Einleitung in die Sprache des N.T.*, 1911, 285...

فلا حاجة إلى الإضافة والاسهب في هذه الآية كما فعل إيكومانيوس: «المعنى المضمّر لعبارة خاضعين هو أن يخضعوا. أيها الخدم كونوا خاضعين» (راجع ثيوفيلكتوس وترمبالاس).

٢٦٠

V. Ehrenberg, *Der Staat der Griechen*, 1965, 40.

^{٢٦١} قابل: Ηρακλείτου B 119؛ «الخلق بالنسبة إلى الإنسان هو ضميره» (VS 1,177).

المؤمن، في كل مظاهر حياته اليومية. تعبر عبارة «بكل خوف»، في نهاية المطاف، عن التبدل الكياني للمسيحي، الذي يترتب عليه سلوكه الأخلاقي. إنه خاصية المسيحي في مسلكه. وهكذا فإن طاعة العبيد المسيحيين لأسيادهم، تنفّت من المعنى القانوني للواجب، وتأخذ بعداً أخلاقياً، تصبح مسلماً مسيحياً بغض النظر عن موقف الأسياد - δεσπótαις ومزاياهم. هي لا تركز على مبدأ انتظار المكافأة بدلاً عن الخدمة، هذا المبدأ الذي يحكم عادة السلوك الإنساني. وهذا ما تظهره لنا تكملة الآية: «لا للصلحين والحلمة منهم فحسب بل لجفأة الطبع أيضاً - οὐ μόνον τοῖς ἀγαθοῖς καὶ ἐπιεικέσιν ἀλλὰ καὶ τοῖς σκολιοῖς» التي تشكل صيغة موازية لأقوال الرب في لوقا ٦، ٣٢ وما يليها متكيّفة بذلك مع الموضوع المطروح في هذه الآية. فلخضوع للسادة الصلحين والحلماء لا يشكل أساساً مشكلة، لأن سلوكهم يخفف من وطأة متطلبات العبودية. تكمن الصعوبة في التكيّف المطلوب من العبد المسيحي وخضوعه لـ «جفأة الطبع - σκολιοῖς»، ذوي المراس الصعب والغريب الأطوار، لمن يُشغلون العصا بحسب قولنا اليوم. ونعرف عموماً، عبر ما يسمّى الكوميديا الجديدة، الأوضاع الصعبة التي يُشئنها أسياد كهؤلاء ويعرض لنا Méνανδρος - Ménandre صورة حيّة عن هذا الأمر في مؤلفه Δύσκολο (مبغض البشر - Misanthrope). لربّما كانت كلمتا «δύσκολος» و«σκολιός» جزءاً من العبارات التقنيّة، التي كان يستعملها العبيد أنفسهم، للدلالة على الأسياد المشاكسين (Spicq).

١٩) المبرّر الذي يعطيه الرسول بطرس، لخضوع العبد المسيحي الطوعي للسيد المشاكس، واردٌ في الملاحظة العامّة في الآية ١٩:
«τοῦτο γὰρ χάρις εἰ διὰ συνείδησιν Θεοῦ ὑποφέρει τις λύπας πάσχωσιν ἀδίκως»

«لأنّ في هذا نعمة، أن يتحمّل المرء الأحران في سبيل الله مثلاً ظلماً».

«المتأمّ ظلماً - πάσχωσιν ἀδίκως» تعبر بالتحديد عن اعتراف، بالنسبة إلى العبد المسيحي، بوجود سيّد «جاف الطبع - σκολιοῦ». على عكس الرأي السائد في ذلك العصر، وهو أنّ العبد ليس محقاً أبداً تجاه سيّده، طالما أنه يُعتبر قنيّة، فإنّ الكاتب القديس يُقرُّ بوجود حالات يتلقّى فيها العبد العقاب أو الشتائم، من دون وجه حقّ. ويذكر مفسّرو أقوال أرسطو الواردة في 8,11,6, 1061a 32-1061b5: «Hθικὰ Νικομάχεια»: «أنّه لا يوجد طغيان ولا شيء من الموتة. لأنّه ليس هناك أيّ شيء مشترك بين الرئيس والمرؤوس، لا موتة ولا إنصاف. كما هي الحال بين الصانع وصنيعه، بين النفس والجسد، وبين السيّد

والعبد، بل يجب أن تخضع كل هذه الأمور لما هو سائد: فليس هناك من موقّة ولا إنصاف تجاه ما لا حياة فيه. فلا شيء من هذا تجاه حصان أو ثور، تجاه عبد، فليكن عبداً. ليس هناك شيئاً مشتركاً. لأنّ العبد صنيع لا حياة فيه. والصنيع عبدٌ لا حياة فيه». في المؤلّف ذاته في 1134b 8... 5,6,8... يوضح أيضاً ماذا يعني بكلامه على الإنصاف، أو العدل الذي يسري على العبيد: «ففي هذا الشأن، لا يكون العدل السياديّ كالعدل الأبويّ بل شبيهاً له. لأنّه، ببساطة، ليس هنا ظلمٌ تجاه ما يُملِك، ابناً كان أو مُلكاً ما، فإذا انفصل عن مالكه، كجزء منه بعد عمر ما، فليست هناك نيةٌ في إيذائه، لذلك لا يكون ظلمٌ تجاهه».

وتختلف هنا بوضوح العقلية (أنظر الآية ٢٠) بين الوضع القانوني للعبد وبين معاملته كعضو في العائلة الإلهية، كنزير في عالم غير مضياف له، كمؤمن «يتأمّ ظلمًا». كما أنّ استعمال عبارة «يتأمّ - πάσχειν» للدلالة على المعاملة السيئة التي يتعرّض لها العبد، من طرف سيّله الشرير، يقودنا إلى فرضية أساسية مفادها، أنّ الأمر هنا يتعلق بتعامل موجّه ضدّ الهوية المسيحية للعبد المسيحي، بإساءة مقصودة من قبل أسياد متعصّبين لعقيدتهم الوثنية، إذ إنّ عبارة «تأمّ - πάσχειν» مرتبطة بالآلام المسيح. إذا، يُدرج Conzelmann بصواب آلام العبيد المسيحيين ضمن دائرة التشبّه بالمسيح، ضمن الفرح النابع من الاضطهاد ذي الأسس الخريستولوجية^{٢١٢}. وهكذا تتوضّح أكثر فأكثر مواجهة الآلام: «أن يتحمّل المرء الأحران - ὑποφέρει τις λύπας» على حسب نموذج المسيح، كما سيَرُد لاحقاً. ولكنّ الصبر المسيحيّ تجاه الآلام، لا يتطابق وهذوء الحكيم الرواقسي^{٢١٣}، بل يتميز عنه بوضوح لكونه لا يتأتّى من «النية - προαίρεσις» ومن «الخيال المذهل». صبر المؤمن هو «في سبيل الله - διὰ συνείδησιν Θεοῦ». وتعني هذه العبارة الأخيرة «الثقة المسؤولة عند المسيحيّ في أنّه يعرف موقع كيانه، وموقع النظام الحاضر للأمور في مخطّط الله»^{٢١٤}، وتعني أيضاً يقينه الداخليّ بأنّ الله يسمح بالتجارب والآلام ليقود الإنسان إلى الخلاص. وتالياً فإنّ العبد المسيحيّ لا ينقاد إلى الصبر من قبل مسيرة حتمية للأمور غير متعلّقة به (ما يُسمّى عند الرواقسيين: «ليس منّا - οὐκ ἐφ' ἡμῖν») بل «من ارتباط داخليّ مع الله» (Schrage)، يمنحه المعرفة الأكيدة والمسؤولة بأنّه يُنفذُ إرادة الله، كما عبّر عنها يسوع

Conzelmann, «χαίρω κλπ», in *ThWNT* 9,358... E. Lohse, «Paränese und Kerygma im 1. ^{٢١٢} in *ZNW* 45 (1954) 82... Petrusbrief

^{٢١٣} Επικτήτου, Διατριβαί 1,24. 25,2,1,2,3,22. 23 κλπ.

المميّز هنا أقوال الحكيم في ٩,٧,٤: «لذلك، إذا كرّس صلاحه ومصطلحه في هذه الأمور وحسب، التي لا تخضع لأي إكراه، وهو سيّد عليها، يصبح حرّاً، فرحاً، مغبوطاً، معصوماً، كريماً، تقياً، معترفاً بمجمل الله عليه في كل شيء، لا يسيء الظنّ بأحد مطلقاً ولا يلوم أحداً».

Maurer, «σύνοιδα κλπ.» In *ThWNT* 7,915. ^{٢١٤}

المسيح^{٢٦٥}. تشكّل عبارة «لأجل الله - διὰ συνείδησιν Θεοῦ» أساسًا، الوجه الموضوعيّ لعبارة «بكلّ خوف - ἐν παντί φόβῳ» الواردة في الآية السابقة. لذا فهي مرتبطة، بشكل بارز، بفعل إلهيّ، أعني فعل مجازاة المؤمن في يوم الدينونة الأخيرة والتي تشير إليه عبارة «في هذا نعمة - τοῦτο χάρις» (قابل مع «ففي هذا نعمة من لدن الله - τοῦτο χάρις παρὰ Θεῶ» في الآية التالية). من الممكن جدًا أن يكون بطرس قد استعمل هنا قول الربّ «فأيّ نعمة لكم - πῶς ἔστιν ὑμῖν χάρις» في لوقا ٦، ٣٢ وما يليها (Selwyn) والذي، كما رأينا، يؤثر عمومًا على مجمل سياق النصّ^{٢٦٦}. ذكر الأجر في يوم الدينونة الأخيرة والبعد الخريستولوجيّ لمفهوم الصبر في وجه الآلام الظلمة يميّزان، بوضوح، المناقيبة المسيحيّة عن التقليد الفلسفيّ المتعلق بهذا الموضوع^{٢٦٧}.

(٢٠) في الآية التالية (٢٠) لدينا إعادة للآية السابقة، ولكن على شكل سؤال خطابيّ

يجيب عليه المؤلّف نفسه:

«ποῖον γὰρ κλέος εἰ ἁμαρτάνοντες καὶ κολαφιζόμενοι ὑπομενεῖτε; ἀλλ' εἰ ἀγαθοποιοῦντες καὶ πάσχοντες ὑπομενεῖτε, τοῦτο χάρις παρὰ Θεῶ.»

«فأيّ مفخرة لكم إن صبرتم وأنتم مخطئون وتُصَفَعون بسبب خطئكم، ولكن إن صبرتم وأنتم فاعلون للخير ومتألّمون، فهذه نعمة من لدن الله.»

يضعنا الجزء الأوّل في الآية أمام صورة حيّة من حياة العبيد اليوميّة. وكما نعلم من كوميدّي ذلك العصر، فإنّ العبيد كانوا يقترفون اختلاسات بسيطة وأخطاءً أُخر، كان أسيادهم يعاقبونهم عليها بالضرب بالعصا. «الصفع - κολαφισμός»، «الضرب

^{٢٦٥} مختار من المراجع العديدة للمؤلّفات التالية:

J. Stelzenberg, *Syneidesis in N.T.*, 1961, *Suneidesis, Consientia, Gewissen. Studie zum Bedeutungswandel eines moral - theologischen Begriffes*, 1963, M.E. Trall, «The Pauline Use of συνείδησις» in *NTS* 14 (1967/68) 118... K.H. Neufeld, «Das Gewissen» in *BuL* 12 (1971) 32... τὴ μελέτη τοῦ Β. Τσάκωνα, 'Η περί συνείδησεως διδασκαλία τοῦ Ἀπ. Παύλου, 1968 καὶ Σ. Νανάκου, Ἑρμηνεία τοῦ ὅρου «συνείδησις» παρὰ Ἀ' Πέτρ. 2,19,1969.

^{٢٦٦} لا يعتبر Conzelmann انتظار المكافأة ممكنًا، لأنّ الآية تواجه «فعل الألم من جهة التألم وليس من جهة المراقب للألم عن بعد»، في «κλ.π.» في *ThWNT* 9,390 σημ. 220. ولكن لماذا على المتألّم ألا يفكر بالكافأة؟ يبدو أنّ لدى Conzelmann نظرة كانتية إلى العبيد المسيحيّين الذين يتألّمون.

^{٢٦٧} Πλάτωνα, Κρίτων 49 c: «إذن يجب ألا نرد بالظلم على الظلم ولا أن نفعل، في المقابل، السوء تجاه أحد من البشر، مهما كان الألم الذي يستبونه لنا». Γοργίας 508e: «بختصار، أيًا يكن، بعامة، الأذى الذي أصابني ظلمًا، تجاه شخصي أو تجاه ما أملك، فإن الشّرّ والعار إنما يصيب ظالمي أكثر مما يصيبني أنا، كضحية لهذا الظلم». Ἐπικτήτου, Διατριβαί 4,6,20: «لأنها لصفة ملوكيّة أن تنصرف حسنه، ولأمر معيب أن تصغي». (قابل مع: 7,36 Εἰς ἑαυτὸν Μ. Αὐρηλίου, 6,3 (καὶ Διογ. Λαέρτιου, Βίοι φιλοσόφων...

بواسطة اليد والأصابع مثنية وبكلام أبسط الضرب بقبضة اليد) (ثيوفيلاكوس في تفسير متى ٢٦، ٢٧)، كان من العقوبات المباشرة والاعتيادية. كما يذكر Gunkel أن العبيد كانوا يتفخرون في ما بينهم بتحملهم هذه الضربات، وكانوا يرون في صبرهم على هذه الصفعات سبباً يؤهلهم لسرد أمجادهم أمام رفاقهم العبيد، (كلمة مفخرة - κλέος هي كلمة شعرية ذكرت مرة واحدة في العهد الجديد). فذكرى التأديب لا تشكل فقط الهدف التربوي، الذي يعتبره إبيكتيتوس منطقياً (٣,٢٥,٩): «Διατριβαί عليك أن تتذكرها كما يتذكر العبيد الصفعات، وأن تكف عن ارتكاب الأخطاء ذاتها»، بل أصبحت في المقابل مدعاة فخر (قابل مع إغناطيوس، إلى بوليكاربوس، ٤، ٣: «لا تحتقر العبيد رجلاً ونساءً وعلى هؤلاء ألا ينتفخوا، بل عليهم أن يعملوا مجد مجد الله»). ويبدو واضحاً أن جواب الرسول عن السؤال الأول سلبياً. أن يُعاقب العبد المؤمن بالعدل من قبل سيده بسبب تعدياته وتخلفه عن القيام بواجباته، فهذا ليس مدعاة فخر ولا مجداً حقيقياً. فالصفعات، وإن كانت مؤلمة ومهينة للكرامة الإنسانية، إنما هي عقاب لا يشكل، في حال من الأحوال، عنوان شرف^{٣٨}. على عكس ذلك، يتابع الرسول بأسلوب لوقا ٦، ١٢ وما يليها^{٣٩}، فإن ما ورد في: «فهذا نعمة من الله - τοῦτο χάρις παρὰ Θεῶ» يجلب عطف الله في الدينونة الأخيرة، أي المكافأة والمجد الحقيقي للعبد المسيحي: «إن صبرتم وأنتم فاعلون للخير ومتألمون - εἰ ἀγαθοποιοῦντες καὶ πάσχοντες ὑπομενεῖτε - μετοχή μετῶν - ἀμαρτάνοντες» واسم المفعول «مصفوعون - κολαφιζόμενοι» في النصف الأول من الآية: مخطئون ولهذا أنتم مصفوعون، يختلف عن الترابط بين اسم الفاعل «فاعلون للخير - ἀγαθοποιοῦντες» واسم الفاعل «متألمون - πάσχοντες» في النصف الثاني من الآية: فاعلون للخير ورغم ذلك متألمون (Wohlenberg). الفكرة المعبر عنها في النصف الثاني من الآية ٢٠ تشير إلى ارتقاء جديد يصيب آلام العبيد المسيحيين، في مقابل الآلام في النصف الأول من الآية، وهذا ما تظهره عبارة «متألمون - πάσχοντες» التي ترتقي بالعبد إلى مكانة أقرب إلى المسيح المتألم. يعطي هذا التشابه للألم نكهة خاصة، تظهر التباين بينه وبين مثيله الأفلاطوني - الرواقى (Πλάτωνα, Γοργίας 509c, Κρίτων 49c. 'Επικτήτου, Διατριβαί 3,22,54... 4,1,127).

^{٣٨} وتالياً فإنه ليس منطقياً أن نجد هنا أي تشابه بين الصفعات الموجهة للعبد المهمل والصفعات التي تحملها المسيح، كما نوه Schmidt في مقالته:

«κολαφιζῶ» in ThWNT 3,819 and « Ἰησοῦς Χριστὸς κολαφιζόμενος» und die «colaphisation der Juden» dans: *Aux sources de la tradition. Mélanges M. Goquel*, 1950, 218...

^{٣٩} يقول Scheikle: «ما يشد عليه الرسول پولس في روم ٤، ٢ وفي آيات آخر ينطبق على مجمل العهد الجديد: من غير المسموح للإنسان أن يفتخر بشيء أمام الله، لأن كل أعماله إنما هي نعمة من الله. الملاحظة صحيحة في ما خص مقتضى أو الشرط الذاتي عند الانسان، ولكنها لا تصح في الكلام على عطية الله الظاهرة تجاه الانسان والتي يتحدث بطرس هنا عنها. بالتأكيد من غير المسموح للإنسان أن يطالب بالمكافأة والمجد، ولكن بسبب موقفه هذا بالضبط فإن الله يكافئه ويمجده».

وقبل أن نمضيّ قدماً في عرض الأسس الخريستولوجيّة للمناقبيّة المسيحيّة، والتي نستشفّها من الآيات اللاحقة، أرى من الضروري أن نتطرّق إلى مجمل المسألة المتعلقة بالعبوديّة - والأصحّ العبيد المؤمنين - التي علّجتها هذه الرسالة والعهد الجديد عموماً، وذلك بسبب تكاثر الأصوات، في الآونة الأخيرة، التي تعيب على الكتاب القدّيسين وعلى الكنيسة الأولى عموماً، موقفهم من مسألة العبوديّة. هذا الانتقاد موجه، بالتأكيد، إلى كنيسة اليوم وهمّه الدسّ على الكنيسة، أكثر مما هو الحقيقة التاريخيّة. ولكن، ولكون المعركة تقام على الميدان التاريخيّ، لذا وجبت الإجابة عن هذا الصعيد بالذات. فلنرّ إذا المعطيات التي تشكل هذه المسألة التاريخيّة، منطلقين من نظرة العالم القديم للعبوديّة^{٣٠}. كما ذكرنا قبلاً، لم تكن للعبد حقوق سياسيّة وكان ينتمي إلى الدائرة «الأغراض - πράγματα»، مُقتنيات المواطن الحرّ، لذا فهو غالباً يُدوّن مع باقي عناصر ثروته. يكفي أن يقرأ أحدنا الكتاب الأوّل من مدنيّات Politiques أرسطو (التي تبحث في شؤون الاقتصاد)، حتّى يرى مكانة العبيد في العالم الهلينيّ القديم: «لأنّ الذي لا يكون بطبيعته لذاته، بل يكون لإنسانٍ آخر، فهذا يكون بطبيعته عبداً. ومن هو ملك لإنسانٍ آخر فهو قنيّة أكثر ممّا هو إنسان. القنيّة هي أداة للعمل وملك خاصّ»، على حسب قول حكيم مدينة ستايرون (17 - 1254a14). ويعبرّ أفلاطون عن الرأي ذاته عندما يتساءل في كتابه Γοργία 491e: «كيف يمكن لإنسانٍ أن يكون سعيداً إذا أصبح عبداً لأيّ كان». كان الوضع سيّتبّل، نوعاً ما، بالممارسة، إذ وُضعت قوانين لحماية العبيد، وقد تحطّطت، عموماً، العلاقات الشخصية التي كان يقيمها العبيد مع أهل البيت المخدمين، الأطر القانونيّة الصارمة. فهكذا نرى إلّكاتب المجهول لكتاب «سلوك الأثينيّين» المنسوب إلى كسينوفون يحتجّ على هذا الوضع (١، ١٠).

كما أوصى أرسطو بتحرير عبيده (Διογ. Λαέρτιου, Βίοι 5,15...), قابل مع وصيّة أبيقور في المؤلّف ذاته (١٠، ٢١). ولم يكن وضع العبيد من الناحية الاقتصاديّة، سيّئاً على الدوام، بل كانوا، في بعض الحالات، بوضع أفضل من المواطنين الأحرار الفقراء (إبيكتيتوس, Διατριβαί 4,1,33...).

وفي أواخر زمن القياصرة، حاز العبيد المخرّرون نفوذاً قوياً داخل الجسم الإداريّ الأمبرطوريّ. وبكثير من الطواعيّة يصف إبيكتيتوس هذا الارتقاء الاجتماعيّ اللات

^{٣٠} C. Mossé, *Tò τέλος της αθηναϊκής δημοκρατίας*, 1978, 214... C. Barbagallo, *Tà αίτια παρακμής της αρχαίας Ελλάδος (Κοινωνικοοικονομική θεώρηση)*, μετ. Γ. Λαμψιδής, 1975, 23... A. Ράνοβιτς, *Η ελληνιστική εποχή (ό ιστορικός της ρόλος)* μετ. από τὰ ρωσικά, χ.χ. (μαρξιστική θεώρηση), J. Carcopino, *Η καθημερινή ζωή στη Ρώμη στο απόγειο της αυτοκρατορίας* μετ. Κ. Παναγιώτου, 1971, 76... R. Flacelière, *Ο δημόσιος και ιδιωτικός βίος των αρχαίων Ἑλλήνων*, μετ. Γ. Βανδώρου, 1970, 64... M.I. Finley, *Die antike Wirtschaft*, 1977, 65... (με πλούσια βιβλιογραφία!), G. Kehnscherper, *Die Stellung der Bibel und der alten christlichen Kirche zur Sklaverei*, 1957 και H. Gültzow, *Christentum und Sklaverei in den ersten drei Jahrhunderten*, 1969.

P. Stuhlmacher, *Der Briel an Philemon*, 1975. ومؤلّفات أخر مذكورة في المؤلّفات المذكورة وفي تفسير:

للنظر^{٣٣١}، ولكنه لا يتعجب من ذلك، لأنه يرى حرية الإنسان وكرامته في مجال آخر، في المواجهة الصحيحة للأمور، انطلاقاً من اختيار حر^{٣٣٢}. ولكن، مهما حاولت الفلسفة الرواقية أن تلطف الأمور، ومهما قيل عن استثناءات متباهية، فإن منفعة العبيد ومكانتهم الاجتماعية، ضمن مراتب القيم في العالم القديم، تبقى دائماً أدنى من مرتبة المواطن العادي، على حسب قول إبيكتيتوس نفسه: «ولكننا نعطي لكل شيء قيمته، فللحمار أيضاً قيمته، ولكنها أقل من قيمة الثور، وللكلب قيمته ولكنها أقل من قيمة العبد، وللعبد أيضاً قيمته ولكنها أقل من قيمة المواطنين. وهؤلاء الآخريين قيمتهم ولكنها أقل من قيمة الرؤساء» (Διατριβαί 2,23,24...). كما يشدد M. I. Finley على «أن النصوص التي تقود إلى الحقبة الأباطورية الأخيرة، والتي تناقش مسألة العبودية هي، بالحقيقة، قليلة. ولا بد من أن نذكر أن ما جُمع حول هذا الموضوع، يعطي انطباعاً مفضلاً (...). وما لا شك فيه أن بعضاً من الناس يتأثر بالأفكار الفلسفية، ولكن تأثيرات هذه الأفكار على العبودية كمؤسسة كانت طفيفة»^{٣٣٣}. أثرت الأفكار الفلسفية، بشكل خجول، في التشريع الذي كان يعتبر العبد شبيهاً بالأملك المنقولة، ولكن من دون أن يكف عن كونه، مع كل ذلك، إنساناً^{٣٣٤}، وربما أقل منه، كما يتبدى لنا من واقع كثيرين من العبيد كما وصفه Barbaggio: «العبد المحروم من فضائل الإنسان الحر، المهشم من جراء الأشغال الشاقة، المتروك لشقائه، والمعوق نتيجة اختلالات مبكرة ناجمة عن إجهاد مفرط، كان مخلوقاً بأدنى الأحاسيس الحيوانية. تلك هي مزاياه الأخلاقية: ميل غريزي إلى السرقة، مكر، نفاق، عدم نسيان الإساءة، لامبالاة تفتشت، كما يعلمنا المسرح اليوناني والروماني، حتى بلغت أسيادهم وقادتهم إلى الفساد بعينه»^{٣٣٥}. ونذكر هنا أن التقليد الحاخامي يجوي أفكاراً مماثلة عن العبيد الكنعانيين: «خمسة أمور ينصح بها كنعان أحفاده: أحبوا بعضكم بعضاً، أحبوا السرقة، أحبوا الفسق، إكرهوا أسيادكم ولا تقولوا الحقيقة»^{٣٣٦}. وليس مستغرباً على الصعيد الخلفي أن يقال «إن الكلب يستحق الإكرام أكثر من العبد»^{٣٣٧}.

^{٣٣١} Διατριβαί 4,1,40: «ثم عندما يبلغ نهاية طموحه ويصبح سيناتوراً، يصبح عبداً بدخوله إلى مجلس الشيوخ، حينها تراه عبداً لأجل وأدمم عبودية».

^{٣٣٢} Διατριβαί 1,4,128: «الإنسان الحر هو الذي لا يخضع لأي قيد، هو الذي يسيّر أموره بحسب إرادته. أما الذي يمكن تقييده أو إجباره أو إعاقة رغبته في المصاعب، فهذا هو العبد». قابل مع: Avθολόγιον 1,155: «لأن من لديه الإرادة الحرة لا يكون عبداً».

^{٣٣٣} Finley, *ibid.*, 101... نقده للمسيحية لم يكن موفقاً، لأنه يتكلم على «أباطرة مسيحيين» وليس عن الكنيسة.

^{٣٣٤} C. Mossé, *ibid.*, 227.

^{٣٣٥} Baebaggio, *ibid.*, 54.

^{٣٣٦} Pesachim 113b in Billerbeck 4,729.

^{٣٣٧} Mekhiltha in 'Eš 22,30 (103 b) in Billerbeck 4,733.

في أجواء كهذه، ينبغي أن ندرج موقف العهد الجديد، حتى نتمكن من تمييزه بشكل صحيح. لتفتّح النصوص التي تتطرق إلى مسألة العبيد: عدا عن ١ بط ٢، ١٨-٢٠، كول ٣، ٢٢-٤، ١، أف ٦، ٥-٩، ١ طيم ٦، ١-٢، وطي ٢، ٩-١٠^{٣٨}. وقبل أن ندخل في التفاصيل لا بد من أن نبدي انطباعين عامين: أ- لا توجد في هذه النصوص أيّ تعابير تحقيرية للعبيد. ب- العبيد، في مجمل هذه النصوص، هم أعضاء في الكنيسة متساوون في الكرامة مع باقي الأعضاء، حيث نقرأ «لا عبد ولا حرّ ... لأنكم واحد في المسيح يسوع» (غل ٣، ٢٨). خضوع العبيد، أو طاعتهم لأسيادهم، والذي تنصّح به مجمل هذه النصوص، لا يعني اعترافاً بمؤسّسة العبودية داخل أطر الكنيسة أو محافظةً عليها، بل مهاودةً مع شكل من أشكال هذا العالم الحاضر، بانتظار التغيير الجذريّ الذي سيحمله حضور المسيح في هذا العالم. في رسالة بطرس الأولى، العبد المسيحيّ مدعوٌ مثلاً إلى أن «يصبر» (ὑπομένει) على مصاعب الزمن الحاضر، ماثلاً للمسيح، حتى تحين ساعة النعمة. التغيير الجذريّ الحاصل في التوجّه القيميّ عند المؤمن يجعل موقفه تجاه الشكل الزائل للدهر القديم متميّزاً، من دون أن يعني هذا قبولاً باستقامة مؤسّسات هذا الحاضر أو تمييزاً إيجابياً لها. هذه هي القاعدة اللاهوتية - الأخلاقية للنصائح الموجّهة إلى العبيد المسيحيين. إنّها، في جوهرها، رفض غير مباشر وواضح للإطار المؤسّساتي ولديمومته المقبولين في المجتمع الهليني - الروماني. دخول العبيد إلى الكنيسة من دون شروط، موقعهم المتساوي مع باقي الأعضاء في إدارة الكنيسة، وحياتها العبادية والاهتمام النصّحيّ المخصّص لهم، والذي يشهد له التقليد، كلّ هذه الأمور تشير إلى موقف جديد ممارس، إلى نقطة انطلاق لشطب تدريجيّ لمؤسّسة العبودية المحقّرة للكرامة الإنسانية. تبدو واضحة، في النصائح الموجّهة إلى العبيد، الروح البطولية إضافة إلى التخلي الطوعي للمسيحي عن حقوقه، والتعهد الإرادي لمصاعب الحياة اليومية، التي تتعرّض لها الحياة المسيحية. كما يبدو واضحاً، عبر الجهاد المضنيّ الذي يسلكه العبد المسيحيّ وهو صابرٌ على الظلم والإهانة والمعاملة الإنسانية، من قبل سيّده الوثنيّ المنحرف، أنّ مناقبية المسيحية ليست «مناقبية عبيد» كما وصفها شبه المعتوه نيتشيه، بل هي مناقبية بطولية، روح نضالية صافية، تتطلب من الإنسان، «انقلاباً فعلياً لمجمل القيم»، إذا ما استخدمنا عبارة شهيرة أخرى للفيلسوف الألمانيّ. مع فارق أنّ نموذج هذا الانقلاب وهدفه الأخير، ليس أناساً عديمي الإنسانية، متفوقين استكباريين، كهؤلاء الذين عرفهم العالم خلال الحرب العالمية الثانية، بل إنساناً جديداً على مثال يسوع المسيح. وأخيراً، تعني الشخصية الخلقية للمسيحيّ امتثالاً بيسوع المسيح، السير على خطاه والافتداء به، ونموّ المسيحيّ بحسب معيار «الإنسان الجديد» يسوع.

^{٣٨} راجع الجدول الإزائي والدراسة المقارنة (comparative) في تفسير Selwyn, 429...

(٢٤-٢١) يذكر الرسول بهذه القاعدة الخريستولوجية للأنتروبولوجيا في الآية ٢١ وما يليها، مشيراً بذلك إلى أن المناقبة المسيحية تشكل إعادة خلق للطبيعة الإنسانية، من قبل الكلمة المتجسد، النمو اليومي للمؤمن المولود ثانية بالعمودية، ليصبح على شاكلة المسيح. هذا الترابط بين الخلق والعقيدة، بين الإنسان الجديد ومجدد الطبيعة البشرية، يعرضه لنا بطرس عبر الاستشهاد بنص ليتورجي مأخوذ من الحياة العبادية في الكنيسة الأولى، ومعدّل ليتلام والحلجات التعليمية لعظته. تعاقب ضمير المتكلم والمخاطب في الآيات ٢١-٢٤، ابتعاده التصاعدي عن السياق النصحي المباشر، ذكر أمور لا علاقة لها بموضوع هذا الجزء من الرسالة (مثلاً «أجلكم - ὑπὲρ ἡμῶν» وكل الآية ٢٤)، تراكم الجمل الموصولة والتوازي الواضح (parallélisme)، كلها تشير إلى استشهاد بنص ليتورجي، والأكثر احتمالاً أن يكون نشيداً^{٢٨٩} حول آلام المسيح الخلاصية، استناداً إلى المعطيات وإلى التشابه الواضح بين هذا النص ونصوص آخر من العهد الجديد^{٢٨٠}. من الصعب تحديد المساحة الحقيقية لهذا النص وتقسيمه. يتكلم Windisch على خمسة بيوت من الشعر، مكوّن كل منها من جزئين أو ثلاثة، شاملاً هكذا الآيات ٢١-٢٥ بكاملها ضمن هذا النشيد. بينما يحصر Schrage نص هذا النشيد بعبارته «المسيح تألم من أجلكم - Χριστὸς ἔπαθεν ὑπὲρ ἡμῶν» وبالأيتين ٢٢ و٢٤. وتكمن صعوبة تحديد حدود هذا النشيد في التعديلات التي أدخلها القديس، كاتب الرسالة، عليه بُغية إدراجه عضويّاً ضمن تعليمه النصحي، وفي جهلنا بطبيعة أشعار الكنيسة الأولى، وللأوزان المستعملة فيها، أي الموسيقى التي كانت ترافق هذا النشيد ومدى تأثير الحقبة السوفسطائية الثانية (ما يُسمّى الأسلوب الخطابّي الآسيويّ أو، كما سمّاه^{٢٨١} E. Norden، فنّ الكلام النثريّ الموزون) على التراث الشعريّ العبرانيّ. يبدو الأكثر احتمالاً هو أنّ النصّ بقي سالمًا، كما هو، في الجمل التالية:

21 «... Χριστὸς ἔπαθεν ὑπὲρ ἡμῶν

22 ὃς ἁμαρτίαν οὐκ ἐποίησεν

οὐδὲ εὐρέθη δόλος ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ،

23 ὃς λοιδορούμενος οὐκ ἀντελοιδῶρει،

πάσχων οὐκ ἠπείλει ...

R. Bultmann, «Bekenntnis - und Liedfragmente im ersten Petrusbrief» in *Coniectanea Neotestamentica* XI (in honorem A. Fridrichsen), 1947, 1 - 14, *Exegetica*, 1967, 285 - 297.

وبالأخصّ 12 أو 295 وما يليها. كما يقبل بميزة هذا النصّ الإنشاديّة كل من:

Windisch, Schrage, Boismard, *Quatre hymnes baptismales*, 111...

Boismard, *ibid.*, 119...

E. Norden, *Agnostos Theos*, 1956, 250...

٢٨٠

٢٨١

24 ὅς τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν αὐτὸς ἀνήνεγκεν
 ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ ἐπὶ τὸ ξύλον,
 ἵνα ταῖς ἁμαρτίαις ἀπογενόμενοι
 τῇ δικαιοσύνῃ ζήσωμεν·
 οὗ τῷ μῶλωπι ἰάθητε».

٢١...» المسيح تألم من أجلنا ...

٢٢ الذي لم يصنع خطيئة

ولا يوجد مكرٌ في فمه

٢٣ الذي سُتِمَ ولم يردَّ على الشتيمة بمثلها

تألم ولم يهدد ...

٢٤ الذي حمل خطايانا

في جسده على الصليب

لكي نُعرضَ عن خطايانا

فنجيا بالبرِّ

وبجراحه شُفيتم».

تشكّل الجمل الناقصة إضافات دوّنها الكاتب القدّيس ليربط النشيد بالنصائح وللغاية ذاتها تحوّلت كلمة «لأجلنا - ὑπὲρ ἡμῶν» إلى كلمة «لأجلكم - ὑπὲρ ὑμῶν». ومن نافلة القول التشديد على أنّ ميزة هذا المقطع الإنشاديّة، وتشابهه مع نصوص ليتورجيّة أخرى، وردت في الرسائل، لهما امتدادات لاهوتيّة وتاريخيّة، يصعب على المفسّر أن يمرّ عليها مرور الكرام. تاريخيّاً، لدينا مقاربة مهمّة في بدء الكنيسة، أقلّه عقدين من الزمن، أي أنّنا نصل إلى الانفتاح الأوّل للمسيحيّة على العالم الوثنيّ، في أنطاكية ما بين ٤٠ و ٥٠م. لاهوتيّاً، نلاحظ أنّ لاهوت الكنيسة الأولى اعتمد، كمصدر له، لا الأخرويّة الرئويّة أو الوجوديّة، كما ادّعى بعض المفسّرين المعاصرين، بل عبادة الجماعة المسيحيّة الأولى. وثب الفكر اللاهوتيّ من اللقاء الإفخارستيّ متسرّبلاً لباس الشعر على شكل أناشيد، دساتير إيمان، اعترافات، صلوات ونماذج ليتورجيّة آخر نصادفها في نصوص العهد الجديد. كما يجب التنويه بأنّ الكرازة الرسوليّة قد غرقت من التقليد الليتورجيّ، وهي بدورها قد اندرجت، باختصار، فيه لكون الروح القدس يشكّل، عبر العبادة، مجمل الكنيسة - المؤسّسة.

(٢١) نجد العبور من النصيحة إلى أسسها الخريستولوجيّة في الآية ٢١:

«εἰς τοῦτο γὰρ ἐκλήθητε, ὅτι καὶ Χριστὸς ἔπαθεν ὑπὲρ ὑμῶν, ὑμῖν

ὕπολιμπάνων ὑπογραμμὸν, ἵνα ἐπακολουθήσητε τοῖς ἵχνεσιν αὐτοῦ»
«لأنكم لهذا دُعيتم، ولأن المسيح تألم لأجلكم مخلفًا لكم النموذج لتقتفوا آثاره».

اعتبرت أكثرية المفسرين مطلع هذه الآية، أداة ربط مع ما ورد قبلها: «من الصعب أن يُؤمر العبيد بتحمل الألم ظلمًا، فانظر كيف يخفف عنهم عبر ذكره طول أناة المسيح. وكأنه يقول لهم، إنني لا أقنعكم بأن تحتملوا الظلم بكلمات، بل تطلعوا كحرار إلى السيد، وستكون لكم تعزية في هذا الأمر» (مجهول عند Cramer)، أو ببساطة «هذا» (εἰς τοῦτο)، أي تطلعوا إلى الصبر المحمول، عندما تتحملون الظلم» (Selwyn). ولكن استعمال عبارة «هذا - εἰς τοῦτο» في ٣، ٩، ٤، ٦ يشير إلى وجوب أن نفتش عن مضمون هذه العبارة في الكلام الذي يليها، وليس في ما يسبقها، أي في الجملة الأخيرة التي تنتهي بها هذه الآية: «لتقتفوا آثاره - ἵνα ἐπακολουθήσητε τοῖς ἵχνεσιν αὐτοῦ». الصفة العمومية التي تحملها نصيحة اقتفاء آثار المسيح، وتأسيسها على الدعوة الموجهة إلى المؤمنين عمومًا، تشير إلى أن الرسول يتوجه إلى عموم المسيحيين، وليس فقط إلى العبيد. دعوة واقتفاء أثر مرتبطان بالمسيح، هذا ما يعرفه قراء الرسالة، إن من الوعظ أو من النشيد الخريستولوجي، الذي يستشهد الرسول بمقاطع منه: «ولأن المسيح تألم من أجلكم». كما في ٣، ١٨ كذلك هنا، يبدأ المقطع الليتوجي بالعبارة السببية «لأن - ὅτι» والتي يشد عليها بأداة التأكيد والتأويل «و - καὶ». وردت كلمة «مسيح - Χριστὸς» من دون آل التعريف «ὁ» تشير إلى الصياغة الهلينية للنشيد، حيث إن اللقب المسيحاني تحول إلى اسم علم (قابل مع ١كور ١٥، ٣). وردت في نصوص عديدة للعهد الجديد (السينائي، Peshito، 104, 209, 629, 1877, 2127, ٣). أرمينية، أمبروسيوس، كيرلس، يوحنا الدمشقي، Fulgentius) كلمة «ἀπέθανε» (في: 330 «ἐπέθανε» 451) والتي يعتبرها Wohlenberg الأقدم. ولكن أكثرية المخطوطات (P⁷², A, B, C, K, P, 049, 81, 056, 0142, 33, 81) والترجمات القبطية والأثيوبية، ترتيليانوس، كبريانوس، يوحنا الدمشقي، الترجمة السريانية - الهرقلية، والطبعات المعاصرة وتفضيل رسالة بطرس الأولى عبارة «تألم - πάσχειν» بدل «مات - ἀποθνῆσκειν» (مع استثناء محتمل واحد فقط في ٣، ١٨، راجع تفسير الآية)، كل هذه الأمور تقودنا إلى اعتبار جملة «تألم من أجلكم»^{٢٨٢}، النادرة الاستعمال، هي الأقدم. الجملة التقليدية «المسيح تألم ἕπαθεν من أجلنا» (تبديدها بكلمة «لأجلكم» يشكل محاولة لجعل النص متوافقًا والأسلوب الخطابي^{٢٨٣}) كانت معروفة مسبقًا

^{٢٨٢} العبارة الأكثر تداولاً هي «مات من أجلنا - ἀπέθανεν ὑπὲρ (ἢ περὶ) ἡμῶν» راجع ١كور ٥، ١٤ وما يليها. وروم ٥، ٦ وما يليها. ١٤، ١٥، ١٦، ١٧، ١٨، ١٩، ٢٠، ٢١، ٢٢، ٢٣، ٢٤، ٢٥، ٢٦، ٢٧، ٢٨، ٢٩، ٣٠، ٣١، ٣٢، ٣٣، ٣٤، ٣٥، ٣٦، ٣٧، ٣٨، ٣٩، ٤٠، ٤١، ٤٢، ٤٣، ٤٤، ٤٥، ٤٦، ٤٧، ٤٨، ٤٩، ٥٠، وما يليها. إننا نصادف عبارة «ἐπαθεν ὑπὲρ ἡμῶν» - تألم من أجلنا» عند إغناطيوس، إلى أهل ازмир ٧، ١: «المُتألم - παθούσαν - من أجل خطيانا».

^{٢٨٣} يعتبر Wohlenberg أن عبارة «ἡμῶν - نا» هي الأصلح، إذ هي واردة في شواهد مهمة عديدة: K, P, 049, 056, 0142, 33, 81 في كتب الرعايا البيزنطية، itala، عند ترتليانوس، كبريانوس وثيوفيلاكوتس. ولكن هناك أيضًا شواهد مهمة وبالدرجة ذاتها لعبارة «ἡμῶν - كم»: النص السينائي، P⁷², A, B, C, Ψ, 945, 81، والجزء الأكبر من itala وال vulgate والسريانية - الهرقلية، والترجمات القبطية والأرمينية والأثيوبية، وعند الدمشقي وأمبروسيوس وإيكومانيوس. ولا تغيب أيضًا كتابات تربط الاثنين معًا ك «ἡμῶν، ὁμῶν» (1877, 2492, τῆς itala) و «ἡμῶν، ἡμῶν» (614, 629) عند أوغسطينوس والدمشقي) وهذا ما يظهر لنا مقدار ليونة التقليد، وذلك عندما

عند القراء عبر اللقاءات العبادية، لدرجة أنه يكفي ذكرها حتى يحضر في أذهانهم مجمل العمل الخلاصي الذي حققه المسيح من أجلهم: وهذا ما ترمي إليه عبارة «لأجلكم» التي تربط اقتفاء الأثر بالخلص، وطلب يسوع من المؤمنين بعطيته لهم. تختصر هذه الجملة الواردة في هذا النشيد الخريستولوجي، للكنيسة الأولى، مجمل آلام المسيح لأجلنا ونيابة عنا، وكل الميزة الاستكفارية والتوكيلية لموته على الصليب، والتي تعطي لهذا الحدث التاريخي بعله الخلاصي. يرى الرسول في آلام المسيح الخلاصية نقطة انطلاق المناقبة المسيحية والسير على خطى الرب: «مُخَلِّفًا لَكُمْ النَّمُودَج - ὁμῖν ὑπολιμπάνων ὑπογραμμῖον». يورد الكاتب كلمة «لكم - ὁμῖν» أولاً، ليظهر أن البشر أنفسهم الذين أُحْسِنَ إليهم عبر الآلام، هم أنفسهم الذين يُعْرَضُ أمامهم «النَّمُودَج - ὑπογραμμῖον». وتعني هذه العبارة النَّمُودَج أو المثال. ويُعَلِّمُنَا كليميس في كتاب ٥، ٨ Στρωματεῖς بنمُودَج ثالث لتعليم الأطفال: «μάρπτε, σφίγγε, κλώψ, ζβυχθηδόν». نحن أمام كلمات تحوي مجمل الأحرف اليونانية، كانت تستعمل كتمارين الخط عند الأطفال. في حالة الجمع ترد هذه العبارة في ٢ أمك ٢، ٢٨، ٢٩ وتأتي بمعنى الرسم المعماري. كما تحمل هذه الكلمة، في أقدم نص عُثِرَ عليه حتى يومنا^{٢٨٤}، معنى التصميم العام. في الآية التي نَسَّرَ كلمة «ὑπογραμμῖος» (الواردة مرّة واحدة في العهد الجديد) تعني النَّمُودَج والمثال، بالمعنى العام للكلمة وليس بمعنى النَّمُودَج - Modèle الذي يستنسخ كما هو. يقول بطرس في الأساس ما قاله المسيح في يو ١٣، ١٥: «لقد جعلت لكم من نفسي قدوة ὑπόδειγμα لتصنعوا ما صنعت إليكم»، حيث إن هذه القدوة لا تُستنفد بالتأكيد بمجرد غسل أرجل المسيحيين، بل هي تعني التواضع. والأمر عينه في الآية التي نَسَّرَ، فإن القدوة - ὑπογραμμῖον لا تعني التقليد الأعمى للمسيح - وهو في كل الأحوال أمرٌ يستحيل تطبيقه - بل السير على خطاه واقتفاء الخطوط الأساسية التي «خلفها - ὑπολαμβάνει»^{٢٨٥}، التي تركها للمؤمنين كدليل لهم في مسيرة حياتهم اليومية^{٢٨٦}. نحن أمام نصيحة واضحة تعود إلى يسوع نفسه. راجع يو ١٣، ١٥. متى ١٦، ٢٤. رسالة بوليكاربوس ٨، ٢: «فلنتشبهه بصبره ولنقدّم له التمجيد إذا ما تألّنا من أجل اسمه فقد أعطانا هو المثل - ὑπογραμμῖον ونحن آمنّا به». رسالة كليميس الأولى ١٦، ١٧: «أنظروا أيها الرجال المحبّون هذا المثال الذي أعطانا، فإذا كان الرب قد

يكون من السهل أن تكتب ἡ بدل ὃ أو العكس. في هذه الحالات يكون معيار تفضيل أحدهما على الآخر معياراً تفسيرياً أكثر مما هو أي شيء آخر.

Schrenk, ὑπογραμμῖος in *ThWNT* 1,772... Bauer and Μέγα Λεξικὸν στο λ.

^{٢٨٥} كلمة «ὑπολιμπάνων» نادرة الاستعمال، وقد وردت مرّة واحدة في الكتاب المقدس المدوّن باللغة اليونانية (نصاف) عند 8,17 Θουκυδίδη (καταλιμπάνω) وتعني خلف، ترك، أبقى بقايا: Bauer, Liddel - Scott and Μέγα Λεξικὸν στο λ.

^{٢٨٦} إن التمثّل بالمسيح لا يعني هنا العبادة فقط بل مجمل المؤمنين على حسب رأي Schelkle وSpicq وغيرهما.

تواضع فما هو المطلوب منا نحن الذين نقبل إليه وعلى كتفينا نير النعمة؟»، و٣٣، ٨: «وإذ لنا هذا النموذج فلنتقدّم بكلّ قوانا نحو إرادته». ومن اللافت للنظر أنّ أقوال كلّ من بوليكاربوس وكليميس واردة في سياق كلام، حيث يستشهد فيه بالاصحاح ٥٣ من أشعيا، كما هي الحال أيضًا في رسالة بطرس الأولى. وهذا يعني أنّ ارتباط النصّ بنموذج الآلام يشكّل غمطًا تعليميًا ثابتًا في تقليد الكنيسة الأولى. وهكذا، مرّة أخرى أيضًا، تنكشف لنا الميزة التعليميّة الموعوظيّة لرسالتنا.

(٢٢) ويتتابع النشيد الخريستولوجي مع الآية ٢٢ التي تشكّل، أساسًا، قراءة لنشيد أشعيا عن العبد المتألّم مع تعليق حوله^{٢٨٧}:

«ὅς ἀμαρτίαν οὐκ ἐποίησεν οὐδὲ εὐρέθη δόλος ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ»
 «الذي لم يفعل خطيئة ولا يوجد مكرٌ في فمه».

الاستشهاد بأشعيا ٥٣، ٩ مأخوذ حرفيًا تقريبًا من الترجمة السبعينيّة، ما عدا إبدال عبارة «لأنّ - ὅτι» بعبارة «الذي - ὅς» والذي يتطلّب هنا الأسلوب الإنشائيّ وإبدال عبارة «جور - ἀνομίας» بعبارة «خطيئة - ἀμαρτίαν». وربما يعود سبب هذا التبديل الأخير إلى الحسّ اللغويّ عند مؤلّف. هذا النشيد الذي اعتبر، عن حقّ، أنّ عبارة «ἀνομία» عند قرّاء ذوي ثقافة هلينيّة، لا ترتبط بمخالفة الشريعة الإلهيّة، بينما تحمل عبارة «ἀμαρτία» اتّساعًا أكبر من حيث المعنى. ولا بدّ من أن نذكر هنا أنّ هذه الآية قد وردت بالشكل ذاته في رسالة بوليكاربوس ٨، ١ بينما نجدها في رسالة كليميس الأولى ١٦، ١٠ بالشكل الوارد في الترجمة السبعينيّة^{٢٨٨}. تشدّد آية أشعيا، إذا ما قرئت خريستولوجيًا^{٢٨٩}، على عصمة المسيح التي يتكرّر الكلام عليها في العهد الجديد (يو ٨، ٤٦. ١، ٣، ٥. كور ٥، ٢١. عب ٤، ١٥. ٧، ٢٦. ١ بط ١، ١٩. ٢، ١ وما يليها). وتأتي عصمة المسيح بتضادّ واضح مع موته على الصليب،

^{٢٨٧} حول المسائل المتنوّعة التي يعرضها علينا هذا النصّ النبويّ، راجع:

B. Bέλλα, 'Ο παῖς τοῦ Κυρίου ('Ησ. 42,1 - 9. 49,1 - 6. 50,4 - 9. 52,13. 53,12). Εἰσαγωγή - μετάφρασις τοῦ ἑβραϊκοῦ κειμένου - κείμενον τῶν Ο' - ἐρμηνεία, 21969.

^{٢٨٨} يعتبر Knopf أنّ ورود عبارة «ἀμαρτίαν» جاء بتأثير من كلمة «ἀμαρτάνοντες - ἁμαρτάνοντες» الواردة في الآية 20. ويلحظ في ما بعد أنّ عبارة «δόλος - ὄλος - مكر» بدل «δóλος» هي موجودة أصلاً في النصّ السبعينيّ ربما بتأثير من صفنيا 3، 13 («فبقيّة إسرائيل لا يصنعون الأثم ولا ينطقون بالكذب ولا يوجد في أفواههم كسر مكر δολία»). هذه الملاحظة الأخيرة لا تبدو معقولة. وفي السياق ذاته يؤكد schelkle أنّ «الدين في رسالة كليميس الأولى ١٦، ١٠ ابتعادًا عن النصّ السبعينيّ»، وذلك في أحد الاستشهادات الذي يبدو، بوضوح، أنّه منسوخ عن ملاحظة cylinder لأشعيا «فإنّ الابتعاد عن النصّ السبعينيّ، عند استعمال هذا المقطع من أشعيا، كان حينها أمرًا واسع الانتشار ناجمًا ربما عن تأثر بصفنيا ٣، ١٣». راجع Schelkle تفسيره الآية وصفحة ٨٤ الحاشية ٢. ولكنّ نصّ رسالة كليميس الأولى ١٦، ١٠ لا يتفق مع رسالة بطرس الأولى ٢، ٢٢ ولا توجد في صفنيا ٣، ١٣ كلمة «ἀμαρτία» التي تشكّل التبديل الأساس. يبدو أنّ المفسّر يستعمل ملاحظة Knopf في غير محلّها...

^{٢٨٩} من أجل الاطلاع على المطالعة الخريستولوجيّة لنصّ أشعيا ٥٣ كما كانت سائدة في الكنيسة الأولى، راجع تفسير كلّ من Spicq و Selwyn للآية والمراجع المدوّنة عندهما.

تضاد «يشير إلى زيغان الشيطان»، لأنه، ورغم معرفته بعصمته المخلص، «أراد أن يميته مظهرًا شره الذي هو مبدأ كل شر»^{٢٩٠}. ويشد كيرلس الأورشليمي على صوابية الاستشهاد بهذه الآية فبالنسبة إليه عصمة المسيح المصلوب هي مصدر رعب للشياطين^{٢٩١}. بلغت عصمة المسيح حدًا يصعب بلوغه على أي إنسان يسعى لتجنب المكر (راجع تفسير الآية ١، ٢). هذه العصمة المترافقة مع آلام المسيح تُبرز لنا، بقوة، الميزة التكفيرية والخلاصية لموته، مشيرة في الوقت عينه إلى إتمام النبوءات بشخصه. وفي هذا السياق النصحي للرسالة يُقدّم للمؤمنين المظلومين الصبر كمعيارٍ للثبات.

(٢٣) تتطرق الآية ٢٣ إلى قدرة جلد المسيح:

«ὄς λοιδορούμενος οὐκ ἀντελοιδόρει, πάσχων οὐκ ἠτείλει, παρεδίδου δὲ τῷ κρίνοντι δικαίως»
 «الذي سُتِم ولم يردّ على الشتيمة بمثلهَا، تألم ولم يهدّد أحدًا بل أسلم [ذاته] إلى الحاكم بالعدل».

يعتبر Schrage أن هذه الآية ليست من النشيد، لأنّ الفعل هنا مجالة الماضي المستمرّ، (παρατακτικὸ) وليس الماضي (ἀοριστοῦ). ولكنّ هذا المقياس ليس مطلقًا، ولنتذكّر كم هي التبدلات التي نجدها في هذا الموضوع، مثلًا مقدّمة إنجيل يوحنا، ولنأخذ في الاعتبار أنّ اللغة العاميّة لا تُصرّ بهذا المقدار على تتابع أزمنة الأفعال. يبدو أنّ الجزء الثالث فقط من الآية هو إضافة وضعها الكاتب، وذلك بهدف ملاءمة النصّ مع الأسلوب النصحيّ. مصدر هذه الآية هو في رواية آلام المسيح التي تُسرّد بواسطة كلمات مأخوذة من نشيد العبد المتألم أش ٥٣. لدينا هنا، بحسب ما يشدّد عليه مجمل المفسّرين، توسيع للنصّ الثاني من الآية السابقة بواسطة عبارات تذكّرنا بـ أش ٥٣، ٧: «قدّم وهو خاضع ولم يفتح فاه، كشاة سيق إلى الذبح، وكحمل أمام الذين يجزّونه ولم يفتح فاه». وقد أصاب Bigg في قوله إنّ الآية تنتمي إلى النصوص التي كان المسيحيّون الأوّلون يستشهدون بها بفرح مميّز، أثناء سردهم آلام المسيح أع ٨، ٣٢-٣٣. وفي الشكل الوارد في النشيد، فإنّ ذكر الآلام

Θεοδώρου Ἡρακλείας, Ἐκ τῆς εἰς Ἡσαΐαν ἐξηγήσεως στὸ 53,9.

٢٩٠

^{٢٩١} كيرلس الأورشليمي، العظة ١٣، ٣: «كثيرون هم الذين صلبوا في العالم، ولكنّ الشياطين لم يفرحوا منهم، إنّما فرحوا من المسيح الذي صلب لأجلنا، وكانت رؤية صليبه وحدها ترهيبهم. مات هؤلاء ليكفروا عن ذنوبهم، أمّا هو فمات ليكفر عن خطايا الآخرين. إنّهُ لم يخطئ ولم يعرف المكر فوه. لم يكن بطرس هو الذي نطق بهذه العبارة حتى يمكن اتهامه بالتقليد لعلمه، بل أشعياء الذي قالها هو الذي لم يكن حاضرًا جسديًا، ولكنه تنبأ في الروح بمجيء المخلص بالجسد». ويتكلم المفسّرون الأقلّمون، أمثال ثيوفيلكتوس وإيكومانيوس، على العصمة عبر آيات كتابيّة آخر أو عبر أفعال المسيح بطريقة نوعًا ما مدرسيّة Scholastique شبيهة بالأسلوب الذي تصادفه عند Iovstino. Ψ. في كتابه: Ἀποκρίσεις πρὸς Ὀρθόδοξους, ἐρώτησις πη

يشكل سلماً تصاعدياً. «شتم ولم يردّ على الشتيمة بمثلها»^{٢٩٢} - λαιδορούμενος οὐκ ἀντελοιδορεί لا يشكل مجرد تطبيق لمبدأ أخلاقي عامّ اعتمده المسيح، بل يؤسّس لمثل هذا المبدأ: تحديداً الآية ٩، ٣ تصدر من الآية ٢، ٢٣ وليس العكس. نظرة الأقدمين إلى شتيمة الأخصام وإهانتهم والهزء بهم لم تكن واحدة، كما توحي لنا أحياناً بعض التفسيرات. نحن نعلم مثلاً أنّ شتيمة الخصم وتحقيره بمختلف أنواع الشتائم، كانت تشكل عموماً ممارسة معقولة في الحروب، وأحياناً في المناوشات السياسيّة. وتالياً فإنّ النصائح الواردة في أمثال ٢٠، ٣: «مجدد للإنسان ابتعاده عن الشتيمة وكلّ سفيه يشتبك بها» أو عند بلوتارخيس، Ἡθικά ٨٧e: «مثير للهزء بالكامل أن تشتم، ومثير للسخرية ذاك الذي يردّ على الشتيمة بمثلها»، تعتبر استثناءات. بينما القاعدة هي في ما يقوله لوقيانوس، Συμπόσιον ἢ Λαπίθαι 40: «نعمة من ذيونيسوس أن تردّ الشتيمة بمثلها». قابل مع إسخيليوس، Χοηφόροι 301: «هذا ما يأمر به العدل، شتيمة مقابل الشتيمة، وجرح مقابل جرح». وأيضاً رسول كبولس يشعر بحاجة إلى أن ينفجر بشتيمة أمام معاملة ظالمة له أباها رئيس كهنة يهودي (أع ٢٣، ٣-٥)، لأنّه لم يكن على علم بمنصب هذا الأخير. هنا بالضبط يظهر، بكلّ عظمته، موقف يسوع المختلف أثناء آلامه: بينما كانوا يهزؤون به ويشتمونه (متّى ٢٦، ٦٣، ٢٧، ٢٩، ٤٤. يوحنا ١٨، ٢٣) لم يبادلهم الإهانات والشتائم، مظهرًا بذلك «لا فناً جديداً في الحياة، بل ... القوّة التي تتخطى المعايير البشريّة الدنيويّة»^{٢٩٣}، هذه القوّة التي يمكن للمؤمنين مماثلتها (راجع النصائح في ابط ٣، ٩. اتسا ٥، ١٥. اكور ٤، ١٢. رسالة بوليكاربوس ٢، ٢. إلى ذيوغنيوس ٤، ١٥ وقابل مع متّى ٥، ٤٤). حافظ يسوع على الموقف ذاته، موقف الصمت الصبور، في أوقات آلامه عندما أثقل الجنود (متّى ٢٧، ٣٠) واللصّ المصلوب معه (لو ٢٣، ٢٩) واليهود الحاضرون (متّى ٢٧، ٣٩ وما يليها) استشهاده بتهماتهم: «تألّم ولم يهدّد - πάσχων οὐκ ἠπέιλει»، بقي صامتاً كما تنبأ أشعيا. يختصر هذا النشيد الخريستولوجي رواية الآلام سارداً ببساطة الأحداث الحقيقيّة بكلمات الإنجيلي الخامس. في هذا كله خيانة لشهود العيان (Spicq, Schelkle)، حتّى ولو بقي الشاعر، كاتب هذا النصّ الليتورجيّ، مجهولاً. من جهة أخرى، يشكل الاستشهاد بالآيات، التي تتكلّم على المسيح المتألّم، النصّ الأكثر فعاليّة وثمرًا لقراء الرسالة الذين كانوا مجملهم يتألّمون، بشكل أو بآخر من النذ الاجتماعيّ، وللعبيد بطبيعة الحال لكونهم محرومين من حقوقهم القانونيّة، باللجوء إلى المحاكم في وجه أسيادهم الوثنيين، الذين كانوا يعاملونهم بالسوء والظلم. ولكنّ هذا الوهن الكرهّي يمكن أن يتحوّل إلى قوّة، إذا تمكّن من أن يتحوّل، بواسطة الإيمان، إلى

^{٢٩٢} تردّ عبارة «ἀντελοιδορεῖν» مرّة واحدة في الكتاب المقدّس المدوّن باللغة اليونانيّة. بخصوص فعل «λαιδορεῖν»، راجع Bauer و Μέγα Λεξικὸν στὸ λ. و Hanse ومقالة في ThWNT 4,296...
^{٢٩٣}

تشبه طوعي وإراديّ بالمسيح، الذي لم يقاوم الشتم والإهانات فحسب خلال آلامه بل «أسلم» (٩) للحاكم بالعدل - «παρεδίδου τῷ κρίνοντι δικαίως» من هو المفعول به لفعل أسلم؟ ماذا أسلم يسوع لله الذي يحكم بالعدل؟ أكثرية المفسرين الكاثوليك ومعهم ترامبالاس أضافوا كلمة: «ذاته - εαυτόν»، ونجد صدى هذا التفسير عند كيرلس الأورشليمي: «شتم ولم يردّ على الشتمة بمثلها، تألم ولم يهدّد أحدًا، أقبل على الآلام طوعًا لا مرغمًا»^{٢٩٤}. كما أن مجموعة من المفسرين البروتستانت، ومعهم Schelkle، يقرأون الفعل من دون مفعول به مباشر، أو يعتبرونه مضمّرًا وتقديره «الحكم، القضاء الظالم، وفي تحليل آخر، الانتقام للظلم الذي لحقه». لهذا الرأي الأخير سندٌ في العهد القديم حيث يوكل المؤمن أمر الانتقام لآلامه إلى يهوه، ولكّنه لا يتطابق لا مع السياق المباشر في الرسالة، حيث يظهر المسيح حسن النية، ولا مع الرواية الإنجيلية للآلام حيث إنّ الربّ يسلم نفسه طوعًا للآلام، ويغفر لصاليه قبل أن يسلم الروح (لو ٢٤، ٣٤-٤٦). لا بدّ من أن نذكر أن الأدب الحاخاميّ يشدّد على أنّ استدعاء الإنسان للقضاء الإلهي، لا يخلو من الخطر، لأنّه ليس بشرًا بلا خطيئة: «سيصيب الويل ذاك الذي يصرخ إلى الله، مستدعيًا إيّاه ضدّ إنسان آخر، أكثر من هذا الآخر»^{٢٩٥}. ولكنّ المسيح، في هذه الحالة، يمكنه أن يستدعي الله كمعاقب إذ هو بدون خطيئة. ولكن لا يبدو لنا أنّ الآية تحمل مثل هذا التفسير، بل تعني ما ذكّر قبلاً: يسلم المسيح ذاته طوعًا لله الذي يحكم بالعدل (قابل مع أف ٥، ٢. غل ٢، ٢٠. قابل مع فل ٢، ٢٨). يجب أن نذكر هنا تبديلاً ورد في هذه الجملة في Vulgata وعند كبريانوس: «أسلم للحاكم بالظلم - παρεδίδου δὲ τῷ κρίνοντι ἀδίκως»، أي ليس لله بل إلى بيلاطس (Holzmeister). من الصعب إيجاد تعليل لمثل هذا التغيير، إذ إنّ مجمل المخطوطات اليونانية تذكر كلمة «بالعدل» - «δικαίως»، كما أنّ إيرونيموس كان يتقن جيّدًا اللغة اليونانية. ربّما يعود السبب هنا إلى أنّ أحد أوائل ناسخي الـ Vulgata أساء فهم النصّ.

(٢٤) «بعد حدث الآلام يبدأ تأكيد السرّ»، هذا ما يقوله Spicq في ما خصّ الآية ٢٤، حيث إنّ هذا النشيد، الذي يعود إلى الحقبة المسيحية الأولى، لا يصف بالحقيقة الأحداث بل يفسّرها، ويدرجها لاهوتيًا في سرّ التدبير الإلهي، الهادف إلى خلاصنا. هكذا فإنّ «المرّة واحدة - ἐφάπαξ» التاريخية والمرتبطة بصلب يسوع ترتبط بخلاص الإنسان. في الجوهر، نحن أمام تكرار وتفسير لـ «المسيح تألم لأجلكم» الواردة في الآية ٢١، ولكن هنا مع ضمير المتكلم (Knopf) مكرّرًا كلمات النشيد المسيحيّ القديم ذاته:

^{٢٩٤} كيرلس الأورشليمي، العظة ١٣، ٥.

^{٢٩٥} أنظر Billerbeck 3,301.2 في تعليقه على روم ١٢، ٢٩.

«ὅς τὰς ἀμαρτίας ἡμῶν αὐτὸς ἀνήνεγκεν ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ ἐπὶ τὸ ξύλον, ἵνα ταῖς ἀμαρτίαις ἀπογενόμενοι τῇ δικαιοσύνῃ ζήσωμεν, οὗ τῷ μῶλωπι ἰάθητε»

«هو الذي حمل خطايانا في جسده على الخشبة، حتى، ونحن ماثنون عن الخطايا، نحيا للربّ وبجرحه شُفينا».

في النصف الأوّل من الآية، يجري الكلام على موت المسيح التكريميّ نيابةً عن البشرية جمعاء، في ما يعرض النصف الثاني منها النتائج الخلاصيّة والأنتروبولوجيّة للآلام. واضحة تمامًا لغة العهد القديم المستعملة في نصف الآية الأولى، التي تصف آلام المسيح الخلاصيّة. وواضح، بالأخص، تأثير أشعيا ٥٣، ١١. ١٢: «... وهو يحمل آثامهم... وهو حمل خطايا كثيرين وأسلم ذاته لأجل خطاياهم»، راجع أيضًا ٤-٦: «هو يحمل آثامنا وحمل أوجاعنا... جُرح لأجل معاصينا وسُحق لأجل خطايانا... فألقى الربّ عليه إثم كلنا». من مجمل سياق النصّ، ومن آيات أشعيا، يبدو من الطبيعيّ أن نعتبر أنّ «ἀνήνεγκεν» تعني حمل - تكفّل بجسده (Kühl, B. Weiss, Knopf, Spicq)، بالمعنى الوارد في يو ١، ٢٩: «الرافع خطايا العالم». هناك، بالتأكيد، يفهم العديد من المفسّرين عبارة «ἀνήνεγκεν» كتعبير ليتورجيّ تقنيّ، ويعني تقديم الذبائح ويربطون معنى هذه الآية بالمعنى الذي تحمله عب ٧، ٢٧: «لا حاجة به إلى أن يقرب كالأخبار كل يوم ذبائح كفارة خطايه أولاً، ثمّ خطايا الشعب، لأنّه فعل ذلك مرّة واحدة، حين قرب نفسه». (ترامبالاس، Schelkle, Bigg وغيرهم). تكمن صعوبة هذا التفسير في أنّ المفعول به لفعل «حمل - ἀνήνεγκεν» هو «خطايانا - τὰς ἀμαρτίας ἡμῶν»، ومن الصعب أن يُفسّر تقديم الخطايا كذبيحة. أضف إلى ذلك أنّ «الخشبة - ξύλον» لا تحمل، في أيّ موضع من الكتاب المقدّس، معنى المذبح الذي يفترضه هذا التفسير لذا يجب أن تكون خلقية الصورة هنا، ضحية يوم الغفران التي تحمل خطايا الشعب وتذهب بها بعيدًا عنه، لتواجه موتًا أليماً وهكذا يُمنح الاعتناق. راجع لاو ١٦، ٢١. ٢٢: «ويضع هارون يديه على رأسه، ويعترف له بجميع ذنوب بني إسرائيل ومعاصيهم وخطاياهم، ويضعها على رأس التيس، ثمّ يرسله بيد رجل مُعدّ له إلى البريّة. فيحمل التيس جميع ذنوبهم إلى أرض منقطة فيرسل التيس في البريّة». كما نلاحظ في رسالة برنابا ٧، ٦ وما يليها، كيف يتوسّع عبر كلمات أشعيا في وصف صورة يسوع كذبيحة محرقة، تحمل عليها كلّ خطايا البشرية «وهو، لكونه ضحية تكفيرية، صار لعنة لأجلنا». وتشير عبارة «على الخشبة - ἐπὶ τὸ ξύλον» إلى مسألة «اللعنة» التي ذكرت، والتي لا تُعتبر صدى للاهوت بولس (Schelkle)، بل تشكّل فهمًا أساسيًا لإيمان الكنيسة الأولى، بمكانة الصليب ضمن إطار الأفكار المتداولة حينها، والمتعلّقة بهذه الطريقة المؤلمة

في تنفيذ هذه العقوبة، راجع أع ٥، ٣٠: «إن إله آبائنا أقام يسوع الذي علّقتموه على الخشبة وقتلتموه»، ١٠، ٣٩: «هو الذي صلبوه وقتلوه»، فل ٢، ٨: «فوضع نفسه وأطاع حتى الموت موت الصليب». تعود كل هذه الآيات إلى ما قبل الحقبة البولسيّة، وتشكل صدى للاهوت الكنيسة الأولى، الذي يعبر عنه أيضًا بولس في غل ٣، ١٣: «المسيح اقتدانا من لعنة الشريعة إذ صار لعنة لأجلنا، لأنه كُتِبَ ملعون من علّق على خشبة»^{٢٩٦}. نري أن مجمل تقليد الكنيسة الأولى يشدّد على هذا العجب، عجب خلاص الإنسان الذي تم عبر موت غير مشرف^{٢٩٧}.

يتطرّق النصف الثاني من الآية إلى النتائج الخلاصيّة لموت المسيح التكريّ نيابة عن البشريّة جمعاء:

«ὡς τὰς ἁμαρτίας ἀπογενόμενοι τῇ δικαιοσύνῃ ζήσωμεν»

«حتى، ونحن ماثنون عن الخطايا نحيا للرب».

مفتاح تفسير هذه الجملة هو في المعنى الذي يحمله اسم الفاعل «ἀπογενόμενοι». «Απογενέσθαι» تعني ضَعْفٌ أو مات، وفي كلا المعنيين وردت عند ثوكيذيديس في Σουδα. في الواقع نجد هذا الفعل بمعانٍ مختلفة. في ١، ٣٩: «τῶν ἁμαρτημάτων ἀπογενόμενοι» تعني أذهب بعيداً عن الخطايا، أطردّها ولا أوجد معها في المكان ذاته. في ٢، ٩٨: «ἀπεγίνετο οὐδὲν τοῦ στρατοῦ» تعني أفضّل عن الجيش وأطرّد منه. ولكن في ٢، ٥١ فتعني أموت: «أنا المزمعين على أن يموتوا - ἀπογιγνομέων». قابل مع هيرودوتوس ٢، ٨٥: «فإن مات ἀπογένεται إنسان من العبيد». أغلبية المفسرين يتبنون المعنيين الأولين ويفسّرون اسم الفاعل بالمعنى الأخلاقيّ: وإذ نتغرب ونُعرض عن الخطايا (ترامبالاس، Selwyn، Bigg وغيرهم). ولكنّ هناك صعوبة تعترض هذا التفسير تكمن في غياب حالة الـ γενική (الجرّ بالإضافة) التي تصادفها في الجمل الواردة عند ثوكيذيديس وعند الكتاب الآخرين، عندما يكون لهذا الفعل معنى الفصل أو الحرمان. أمّا Selwyn الذي لاحظ بالصواب التشابه مع روم ٢، ٦، ٧، ٤. غل ٢، ١٩، فقد تبني التفسير الوارد أعلاه، لأنّه يعتقد أن «الفكر السائد عند بطرس هو أخلاقيّ ونفسيّ أكثر ممّا هو صوفيّ»، على عكس فكر بولس في الآيات المذكورة. ولكننا نعتبر هنا أنّ هذا المفسّر الكبير قد أخطأ الهدف، وحقّته هي أقل من المطلوب. وهذا ما يجري أيضًا مع مفسرين آخرين أمثال Schelkle

^{٢٩٦} حول معنى لعنة الصليب، راجع دراستي: Χριστός και Νόμος، 1976، 125...

^{٢٩٧} التلميح إلى الصلب كطريقة إعدام للعبيد، والذي يلحظه بعض المفسرين ممّا يجعلهم يربطون هذه الآية مع النصيحة الواردة في ١٨، ٢، وما يليها، هو غير وارد لا في الشيد ولا في فكر بطرس. أضف إلى ذلك أنّ التشديد على عصمة الرب في الآيات السابقة لا يترك مجالاً لمثل هذا الربط.

الذين يجدون هنا صدى لتعبير لاهوتيّ بولسيّ (روم ٧، ٤). ومن أجل فهم هذه الآية فهماً صحيحاً، يجب أن نتذكر أولاً أن لاهوت الآية يعود إلى الحقبة المسيحية الأولى، وهو ذو مصدر ليتورجيّ، كما أشرنا مراراً وتكراراً. وتالياً، لا يمكننا الكلام على آراء خاصةً ببطرس أو ببولس، بل على إيمان الكنيسة العامّ والمشارك، على فكر خلاصيّ مؤسس على المعمودية وندرج في العبادة. وفي العبادة لا يوجد تفسير صوفيّ *mystique* بل، بادئ ذي بدء، تفسير أسرارّيّ *μυστηριακή*، كنقطة انطلاق وحيدة وتأسيسية في مسيرة اقتناء الخلاص. ضمن هذا الإطار يندرج ليس فقط النشيد ٢، ٢١. ٢٤ بل مجمل الرسالة، عظة تعليمية، عماديّة كانت، كما نتبناها نحن، أم أيّ شيء آخر. في هذه الحالة فإن موضعها اللاهوتيّ هو الاجتماع العباديّ الذي وُجّهت أصلاً إليه لتقرأ فيه، وهو وحده فقط يربط كاتب الرسالة بقراءتها. وتالياً، فإن الإطار الأسرارّيّ هو نتاج طبيعيّ لحقيقة هذا الأمر. يبقى أن نرى، من الناحية اللغوية والتاريخية، إن كان اسم الفاعل هذا يعني مائتين *ἀποθανόντες*، كما سبق ففهمها إيكومانيوس. الجواب هو بالإيجاب في ما خصّ التساؤل الأول. فعدا الشواهد التي ذكرناها قبلاً، أنظر أيضاً ثوكيذيديس ٢، ٣٤: «العظم تُذكر بالأموات *ἀπογενομένων*» وذيونيسيوس أليكارناسيّ، *Ἀρχαιότητες Ρωμ.* 4,15: «مجمل المولودين والمائتين - *ἀπογινομένων*» (راجع تفسير الآية عند Wettstein وقاموس Bauer *Μέγα Λεξικόν* وقابل مع: Büchsel in *ThWNT* 1,685). أمّا من ناحية التساؤل الثاني، أي من الناحية التاريخية، فالجواب نقرأه عبر الآيات الموازية روم ٧، ٤، ٦، ٢. كول ٢، ١٢. أف ٢، ٥. ١ بط ٤، ١ حيث يتردد صدى لاهوت الكنيسة الأولى حول المعمودية. يقول كيرلس الأورشليميّ في التعليم ٣، ١٢ مختصراً هذا التقليد: «أنت تنزل مائتاً بخطاياك وتصعد حيناً بالبر... لأنه كما أنّ المسيح الذي أخذ على نفسه جميع خطايا العالم، قد مات لكيما يقيمكم في البرّ بسحقه الخطيئة، كذلك أنتم، بنزولكم في الماء، تُدفنون فيه بشكل ما، كما هو دُفن في الصخرة، حتّى تنهضوا سالكين حياةً جديدةً». الموت عن الخطيئة والحياة الجديدة الساعية إلى إتمام الإرادة الإلهية، يترابطان بصلاية مع المعمودية، مع المؤانسة الوجودية للتغيير الكيانيّ الذي حمله الكلمة المتجسد إلى الطبيعة الإنسانية. هنا يبدو واضحاً الترابط بين الأخلاق والعقيدة، بين تجدد الإنسان الأسرارّيّ ومسلك الحياة اليومية.

وتبقى، بالتأكيد، آلام المسيح الخلاصية الشرط المسبق للتغيير الوجوديّ وللحياة الجديدة المكرّسة لخدمة البرّ: «الذي بجرحه شُفيتم - *οὗ τῷ μῶλωπι ἰάθητε*»^{٢٩٨}. الجملة

^{٢٩٨} كلمة «αὐτοῦ» الواردة في النصّ البيزنطيّ أتت بتأثير من النصّ السعبيّ في إيش ٥٣، ٥. ويقترح Wohlenberg، الذي أدرك صعوبة النصّ البيزنطيّ، التنقيط بعلامة استفهام وتبديل الضمير المتصل «οὐ» بحرف النفي «οὐ»: «οὐ τῷ μῶλωπι ἰάθητε».

مأخوذة من أشعيا ٥٣، ٥: «بجرحه سُفينا» مع تعديل طفيف لملاءمة الأسلوب الإنشائي وتحويل الضمير المتكلم إلى ضمير المخاطب لأسباب تعليمية وعظية. ويعبر ثيودوريتوس، بشكل رائع، عن دهشة القارئ: «يا لها من طريقة علاج جديدة وعجيبة، الطبيب يتعرض للمُشَرِّط والمريض ينال الشفاء». لا ترتبط كلمة *μώλωπα* - الجرح («ألم مدم» في *Σούδα*). ترد هذه الكلمة مرّة واحدة في العهد الجديد، وهي كلمة تقنية تستعمل في عالم الطب، وبحسب إيسينيوس تعني «الأثر الدامي المتأثي من جرح، ألم دام ناجم عن كسر في الجسم نتيجة صدمة أو ضربة»^{٢٩٩} مع العبيد (Wohlenberg)، لأنّ جراحهم، وإن كانت ظلمًا، لا تمنح الخلاص. طبيب البشر هو المسيح وهذا ما نقرأه في مجمل التقليد. راجع رسالة برنابا ٧، ٢: «فإن كان ابن الله ... قد تألم ليحيينا بجراحه»، رسالة إغناطيوس إلى أهل أفسس ٧، ٢: «هناك طبيب واحد، جسديّ وروحيّ... هو يسوع المسيح»^{٣٠٠}.

٢٥) وتختتم الآية ٢٥ الأساس الخريستولوجي للنصيحة، حيث يضع «الآن - *νῦν*» الخلاص مقابل الماضي الخاطئ للمستنيرين جديدًا:
 «ἦτε γὰρ ὡς πρόβατα πλανώμενοι, ἀλλὰ ἐπεστράφητε νῦν ἐπὶ τὸν ποιμένα καὶ ἐπίσκοπον τῶν ψυχῶν ὑμῶν»
 «لأنكم كنتم كغنم ضالين ولكنكم رجعتم إلى راعي نفوسكم وحارسها».

بنية هذه الجملة مختصة بالنصيحة العمادية المرتبطة دومًا بمجدول من الواجبات (Windisch). المميّز هنا هذا التعارض بين الماضي والحاضر «كنتم - ἦτε» الآن رجعتم - *ἐπεστράφητε νῦν*. يستخدم بطرس هنا صورة تقليدية مستقاة من الحياة الرعوية التي ينتمي إليها القسم الأكبر من شعب إسرائيل ولقرون عدّة. من الممكن أن يكون بطرس قد لجأ إلى هذه الصورة بتأثير من أش ٥٣، ٦: «جميعنا ضللنا كالغنم» (هذا ما تبناه أكثر المفسرين الحديثين)، من دون أن نستبعد إمكانية ارتباط فكرته بنصوص آخر كالمزمور ٢٢، ١-٣ «الربّ يرعاني ... ردّ نفسي إلى سبل الربّ...» (Selwyn). كما أنّ صورة الراعي الصالح، الحارس الأمين لقطيع الله، تتردّد بوضوح في مجمل العهد القديم تقريبًا (زك ١١، ٤. ١٧. إر ٢٣، ١-٤. حز ٣٤) وتشكل موضوعًا مألوفًا في تقليد الكنيسة الأولى (مثلًا يو ١٠، ١١ وما يليها. عب ١٣، ٢٠. لو ١٥، ٤-٧. رؤ ٧، ١٧). وقريبة جدًا من هذه الآية مطالبة أسقف

C. Schneider in *ThWNT* 4,834...

٢٩٩

^{٣٠٠} لمعلومات أكثر حول المسيح كطبيب، راجع دراستي:

«Η Χριστολογία των ἐπιστολῶν Ἰγνατίου τοῦ καὶ Θεοφόρου» στο Θεολογικὸν Συμπόσιον. Τόμος χαρακτηριστήριος Π. Χρήστου, 1967, 89...

«ἐπίσκοπο» (أو «ἐπόπτη» المشرف بحسب المغيوط الذكر Β. Βέλλα) الجماعة في دمشق «أن يعيد الضالين كما يعيد الراعي قطيعه (المخطوطات الدمشقيّة ١٣، ٩) قابل مع حز ٣٤، ١٦: «فأطلب المفقودة وأردّ الشاردة وأجبر المكسورة وأقويّ الضعيفة وأحفظ السمينة والقويّة وأرعها بعدل».

التحوّل الجذريّ الذي يصيب الوجود الإنسانيّ، والحاصل في المعموديّة، يفترض مسبقاً تجاوباً فاعلاً من الإنسان مع الدعوة الإلهيّة، يُعبّر عنه بعبارة «رجعتم - ἐπέστράφητε»^{٣١}. من دون أن نعتبر هذا الفعل عبارة تقنيّة فهو يستعمل بكثرة في العهد القديم كما في الأدب الفلسفيّ، للدلالة على التغيير الحاصل في مسيرة الإنسان إلى ذاته، من أجل جمع الأفكار والبلوغ إلى مواجهة صحيحة للحياة^{٣٢}. في أدب العهد القديم، يتراوح الإنسان بين العودة إلى الله والعودة إلى الأوثان^{٣٣}. لقراء رسالة بطرس الأولى خبرة مباشرة في العودة إلى المسيح «راعي نفوسكم وحارسها» (حول معنى عبارة «ψυχή» «نفس» راجع تفسير ١، ٩) فهم يعيشون هذا التغيير الجذريّ، وليسوا بحاجة إلى شروحات أكثر من ذلك، كما أنّ تشبيههم «بالغنم الضال» يشير بوضوح إلى المصدر الذي أتوا منه إلى كنيسة المسيح، من عالم الضلال وعدم معرفة إرادة الله، ولكنّ هذا لا يساعد على استخلاص استنتاجات مؤكّدة تقودنا إلى معرفة أكيدة لوضعهم الدينيّ السابق.

٥-٢ (الواجبات المتباعدة بين الأزواج المسيحيين) ٣، ١-٧

1 Ὁμοίως [αἱ] γυναῖκες, ὑποτασσόμεναι τοῖς ἰδίους ἀνδράσιν, ἵνα καὶ εἴ τινες ἀπειθοῦσιν τῷ λόγῳ, διὰ τῆς τῶν γυναικῶν ἀναστροφῆς ἄνευ λόγου κερδηθήσονται, 2 ἐποπτεύσαντες τὴν ἐν φόβῳ ἀγνὴν ἀναστροφὴν ὑμῶν. 3 ὧν ἔστω οὐχ ὁ ἐξωθεν ἐμπλοκῆς τριχῶν καὶ περιθέσεως χρυσίων ἢ ἐνδύσεως ἱματίων κόσμος 4 ἀλλ' ὁ κρυπτός τῆς καρδίας ἄνθρωπος ἐν τῷ ἀφθάρτῳ τοῦ πραέος καὶ ἡσυχίου πνεύματος, ὃ ἐστὶν ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ

^{٣١} Bertram στο λ. «ἐπιστρέφω» στο *ThWNT* 7,728 يقول إنّنا هنا أمام نموذج واضح لتعبير سلبّي يتجنّب الكاتب عبره ذكر اسم الله (أنظر Wohlenberg, Spicq في تفسيرهما هذه الآية). الملاحظ هنا استعمال الماضي غير التام ἀόριστος بدل الماضي التام παρακείμενος المتوقع عادة استعماله بعد الماضي المستمرّ παρατατικός.

^{٣٢} أنظر 1,4,18 *Επικτήτου, Διατριβαί* «إذاً أين هو التقدّم؟ إذا كان أحدكم، باتباعه عمّا هو خارج عنه، يعود - ἐπέστραπται إلى ذاته». ٣,٢٢,٣٩: «عودوا - ἐπιστρέψατε إلى ذواتكم»، قابل مع ٤,٤,٧، ١٦، ٢٣، ٢: «بل من أجل أن أعود إلى ذاتي وأتأكد من أنّي أنا أيضًا لا أخطئ الأخطاء ذاتها». وللفاعل المعنى ذاته في ٢,٢٠,٢٢: «نعم ثبتّه حتى يعود - ἐπιστραφέντες مواطنونا ويكرّموا كل ما هو إلهي»: التكريم لا يكون لله، بل إن المكسب، نتيجة العودة إلى ما هو إنسانيّ، هو في التعرّف إلى الطبيعة.

Bertram in *ThWNT* 7,723...

πολυτελές. 5 οὕτως γάρ ποτε καὶ αἱ ἄγιοι γυναῖκες αἱ ἐλπίζουσαι εἰς Θεὸν ἐκόσμου ἐαυτὰς ὑποτασσόμεναι τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν, 6 ὡς Σάρρα ὑπήκουσεν τῷ Ἀβραὰμ κύριον αὐτὸν καλοῦσα, ἧς ἐγενήθητε τέκνα ἀγαθοποιῶσαι καὶ μὴ φοβούμεναι μηδεμίαν πτόησιν.

7 Οἱ ἄνδρες ὁμοίως, συνοικοῦντες κατὰ γνῶσιν ὡς ἀσθενεστέρῳ σκεύει τῷ γυναικείῳ, ἀπονέμοντες τιμὴν ὡς καὶ συγκληρονόμοις χάριτος ζωῆς εἰς τὸ μὴ ἐγκόπτεσθαι τὰς προσευχὰς ὑμῶν.

١- كذلك النساء، خاضعات لرجالهنّ، حتّى إذا كان فيهم من لا يؤمنون بالكلام، استمالتهم، بدون كلام، سيرة نسائهم. ٢- ناظرين إلى سيرتكّن الطاهرة بخوف. ٣- فلا تكن الزينة من الخارج بصفرة خصال الشعر والتحلّي بالذهب أو لباس الأردية. ٤- بل زينة باطن قلب الإنسان، في عدم الفساد الذي للروح (القدس) المتواضع والوديع، ذلك هو الثمين أمام الله. ٥- لأنّه هكذا كانت النساء القديسات المتكلمات على الله، قديمًا، يزيّن أنفسهنّ، خاضعات لأزواجهنّ. ٦- كمثال سارة التي خضعت لإبراهيم داعية إياه سيدها، وأنتّ صرتنّ بناتها، عاملات الخير وغير خائفات من أيّ تهديد.

٧- وأنتم أيضًا أيها الرجال، ساكنوهنّ بحسب المعرفة، ولكون المرأة كائنًا أضعف منكم جبلّة (وعاءً)، أولوها الإكرام ولكونكم شركه في إرث نعمة الحياة، حتّى لا يحول شيء دون صلواتكم.

يكمن أساس النصائح الموجّهة إلى الأزواج المسيحيّين في العرض الخريستولوجيّ الوارد في الآيات ٢، ٢١، ٢٥ والذي يسبق هذه النصائح. بينما تعتبر هذه الأخيرة، من حيث الشكل، استمرارًا للنصائح الواردة في ٢، ١٣ وما يليها، وهذا ما يبدو واضحًا عبر استعمال الكلمة - المفتاح «ὑποτάσσεσθαι - إخضعوا» وكلمة «ὁμοίως - كذلك» (الآية ٣، ٧. ١). هذا يعني أنّ المناقبيّة التقليديّة التي كانت تعني، أساسًا، ذلك الخضوع للاعتراف وللعلاقات القانونيّة السائدة بين البشر (الآية ٣، ١٥ - التفسير) لها نفاذها ومعناها ضمن الكنيسة فقط، بمقدار ما تندرج ضمن مبدأ دعوة المؤمنين الغرباء المشتتين (٢، ١١) إلى السير على خطى المسيح (٢، ٢١). وكما رأينا في النصائح السابقة، فإنّ رسالة بطرس الأولى لا تبنّي مبدأ «الخضوع» على أساس اعتبار مرجعيّة الشرائع الموجودة هي الإرادة الإلهيّة، الأمر الذي سيعني إعطاء صفة الإطلاق لهذه الشرائع الإنسانيّة، وهذا غير مسموح لاهوتيًّا، وليس له أيّ سند تاريخيّ، لكونها في أكثر الأحيان، غير عادلة ولا إنسانيّة، إذ هي نابعة من حقّ الأقوى، بل يرى، عبر ممارسة المؤمنين لهذا المبدأ، خلُقًا مسيحيًّا إذا ما سعوا إلى التشبّه بالمسيح، وخضعوا إلى مبدأ إعادة ولادة الإنسان في المسيح. وهذا يعني ألاّ نبحت عن الجديد

وعن الفراة المسيحية لهذه النصائح في مضمونها بحد ذاته أو في صوغها، سنرى لاحقاً تطابقاً في هذا المجال في كثير من النواحي مع المناقبين القدماء، بل في إدراج هذه الأوامر المخلدة ضمن الحقيقة الجديدة التي تحملها الكنيسة، وضمن عملية إعادة تقويم المناقبيّة، على أساس معيار التشبّه بالمسيح. تاليًا، يجب أن نعطي في تفاصيلها الصفة المناقبية وألا نرى فيها مناقبية أبدية، بل علينا أن نسلك في خطّ لاهوت إعادة الولادة الصائرة بواسطة الربّ المتجسّد، والتي يكتسبها المؤمنون في انتمائهم إلى الكنيسة، ويحقّقونها يوميًا مستمدّين القوّة من الروح الكلي قدسه: في مفاهة المسيح وفي عيش الإنجيل تكمن الجدّة، تكمن أبدية الحياة المناقبية التي بحسب المسيح. في هذا الإطار علينا أن نقرأ نصائح الرسول إلى المؤمنين عمومًا، وبالتحديد إلى الأزواج المسيحيين.

في المقطع ٣، ٧.١، تتوجّه الآيات الستّ الأولى إلى النساء المسيحيّات، بينما تخصّص الآية السابعة وحدها للرجال. يمكن تفسير هذا التوزيع غير المتكافئ بسهولة إذا أخذنا في الاعتبار أنّ النساء كنّ يشكّلن الأكثرية ضمن الجماعات المسيحية في الشتات، ولفترة زمنية طويلة (راجع أع ١٧، ٤، ١٢ والمشاكل العملائية التي أوجدتها هذه الحالة والتي ذكرها إيبوليتوس في 9,12 Ελεγχος وما يليها). وهنا طرأت مشكلة في الكنيسة، إذ إن النساء المسيحيّات كنّ، في أغلب الأحيان، متزوّجات من وثنيين ما كانوا دومًا متسامحين تجاه مسلك نسائهم المسيحيّات. كما نعلم أنّ الرسول بولس واجه مشكلة الزيجات المختلطة في كنيسة كورنثوس (١كور ٧، ١٢ وما يليها). كما تعرّف عند يوستينوس إلى حادثة ماثلة أدّت إلى استشهاد ثلاثة مسيحيين، نتيجة ثورة غضب اعترت أحد الرومانيّين عندما رأى زوجته التي اهتدت إلى المسيحية، قد تهذبت بالخلق المسيحيّ، وهي تحاول أن تقنعه به (الدفاع الثاني ٢، ١ وما يليها). هذا الموقف العنيف من قبل الرومانيّ يُبرّر من الناحية النظرية، كما يبرّر أيضًا موقف بلوتارخيس: «يجب ألا يكون للمرأة أصدقاء، بل عليها أن تكتفي بأصدقاء زوجها. والآلهة هم الأصدقاء الأولون والأعظمون. لذا من الملائم أن تعرف الزوجة الآلهة التي يؤمن بها زوجها وأن تحترمها وأن تُقضي عن دارها كلّ الأديان الشاذة والخرافات الغريبة»^{٣٠٤}. إذاً ليس غريبًا بالكلية أن يتهم المجتمع الوثنيّ المسيحيين بأنهم «يأخذون أولادهم على حدة برفقة نساء غيبّات» ويحاولون إقناعهم «بالحضور مع رفاق

Πλουτάρχου, Γαμικά παραγγέλματα 19.

في مجتمع يسيطر عليه الفرد (atomocratique) يحتزل الرجل مكانة «العام» وتكون المرأة معرّضة لخطر الإذانة بالكفر - كما جرى مع سقراط - عندما لا تُخدم الآلهة التي يؤمن بها رجلها». ولا بدّ من أن ننوّه بأن بلوتارخوس لم يكن مجرد مفنر لأفكار نظرية بل كان يحول عرّفًا ممارسًا إلى مبدأ، وهذا ما نقرأه على بعض العناوين في القبور، راجع H. Desseau, *ILS* 1258/1260. بالتأكيد، في الممارسة، لم يُظهر مجمل الرجال الاهتمام ذاته بتقوى الزوجة، الأمر الذي كان يؤذي، في بعض الأحيان، إلى مفاجآت مُعتمة كنتك التي يصفها أيوسيبوس في 18,69... *Ἰωσήπος, Ἰουδ. Ἀρχαιολογία*.

اللهو وهؤلاء النسوة إلى اجتماعات نسائية، وبهذه الطريقة يبلغون الكمال^{٣٠٥}. مشاركة النساء في العبادات الليلية، ومناداة المسيحيين لبعضهم البعض بالإخوة، وانحرافات بعض الجماعات الهرطوقية، كلها جعلت الرأي العام يقبل بسهولة، كما نعلم^{٣٠٦}، التهمة الموجهة إلى المسيحيين بأنهم يقيمون لقاءات فسق أوديبية (نسبة إلى Eudipe) وأن يُعتبر هذا الأمر مبرراً لاضطهادهم. يمكن تجنّب أو، على الأقل، التخفيف من وطأة حملة إفتراءية كهذه ضد الكنيسة، بموقف ملائم تتبنّاه النسوة المسيحيات ضمن محيطهنّ العائليّ المباشر. ونعتقد أنه، بهذه الطريقة، يمكننا أن نفسّر التطرّق الدائم إلى واجبات النسوة في كلّ مرّة توجّه النصائح فيها إلى الجماعة المسيحية، من دون أن يغيب عن ألباننا التغيير الفعليّ الذي يتطلبه الدخول في شركة القديسين.

(١) يدرج الرسول، عضويّاً، النصيحة الواردة في الآيتين ١ و ٢، والموجهة إلى النساء المسيحيات للخضوع لرجالهنّ، ضمن النشاط التبشيريّ للكنيسة الأولى. وهذا يعني أنّ التأقلم مع متطلبات العالم القديم، في ما خصّ مسألة مكانة المرأة، لم يكن فقط بتجنّب الاتهامات، التي ذكرناها وسوء الظن الذي كان عند الرأي العام، بل أيضاً لتحقيق انتشار الرسالة الإنجيلية وخلص الأزواج، الذين ما زالوا غير مؤمنين، على حسب ما ورد بوضوح في الآية الأولى:

«Ὁμοίως αἱ γυναῖκες, ὑποτασσόμεναι τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν, ἵνα καὶ εἴ τινες ἀπειθοῦσιν τῷ λόγῳ, διὰ τῆς τῶν γυναικῶν ἀναστροφῆς ἄνευ λόγου κερδηθήσονται.»

«كذلك النساء، خاضعات لرجالهنّ، حتّى إذا كان فيهم من لا يؤمنون بالكلام، استماتهم، بدون كلام، سيرة نساءهم.»

يشير التشابه، من حيث البنية، مع الآيتين ٢، ١٣. ١٨ من جهة والآية ٢، ١٢ من جهة أخرى، إلى أنّ النصيحة الموجهة إلى النساء تندرج ضمن مجموعة اختصّت بجمرة مشتركة ألا وهي «ὑποτάσσεσθαι - اخضعوا»، بينما تندرج لاهوتياً، ضمن النهج التبشيريّ، النابع من المكانة والحياة الجديرتين بأعضاء شعب الله، في مسيرته على خطى المسيح. وهكذا يتمّ، من جهة، تجنّب صدام مفتوح مع الأعراف التقليديّة والسائدة عموماً على قاعلة مسألة

^{٣٠٥} أوريجانيس، الردّ على كالسوس ٣، ٥٥.

^{٣٠٦} يوستينوس، الدفاع الأول ٢٦، ٣، ٢٧، ١.

Μαρτύριον Βιέννης καὶ Λουγδούνου στὸν Εὐσέβιο, Ἐκκλ. Ἱστορία 5,1,14. Ἀθηναγόρα, Πρεσβεία περὶ χριστιανῶν, 3,34.

الخضوع، ومن جهة أخرى، يجري التقدّم بخطوات مهمّة نحو تحويل العالم إلى عالم مسيحيّ، عبر بشارة صامته تحقّقها النسوة المؤمنات المولودات من جديد. وتعتبر هذه النصيحة جزءاً من مجموعة نصحيّة تشكّل عبارة «ὑποτάσσεσθαι - اخضعوا» حلقة الوصل بينها (إنّها ليست استمراراً للآية ٢، ١٨، كما يدّعي Bigg بقوله إنّ على النساء أن يخضعن كالعبيد)، أي الرأي السائد في ذلك العصر في ماخصّ العلاقات التي تجمع، بشكل تراتبيّ، الأشخاص ضمن المجتمع الواحد (راجع تفسير ٢، ١٣-١٥). الأمر بالخضوع (استعمال صيغة اسم الفاعل (μετοχή) بدل صيغة الأمر. راجع ٢، ١٨) لا يُوجّه إلى النسوة، عموماً، تجاه الرجال، بل إلى المؤمنات منهنّ تجاه أزواجهنّ (Spicq)، لذا من الخطأ الكلام على عدم مساواة بين الجنسين (Windisch)، كما أنّ هدف الآية ليس الخضوع بحّد ذاته، بل النتائج المرجّوة منه: «ἵνα... κερδηθήσονται - حتّى إذا ... استمالتهم» (حول استعمال صيغة المستقبل (μέλλοντα) بدل صيغة نصب الفعل (ὑποτακτικῆς)، راجع: Blass Debrunner § 369,2 -) أي بالمعنى المجازيّ الذي تحمله هذه العبارة، حتّى في يومنا، أي جذبتهم، هدتهم، ثمّ غزوهم لصالح الإنجيل «εἰ τινες ἀπειθοῦσιν τῷ λόγῳ - إذا كان فيهم من لا يؤمنون بالكلام». بهذه العبارة المحبّبة إلى قلب الكاتب والتي يردها دوماً (٢، ٣، ٢٠، ٤، ١٧)، ينعت الوثنيين وعموماً غير المؤمنين الذين لا يتقبّلون كلام الله الخلاصيّ. هنا يتطرّق الرسول بوضوح إلى الزيجات المختلطة، ويقبل بالاستمرار بها من دون أن يذكر هذا الأمر بوضوح. ربّما يعتبر أنّ لا مفرّ منه بخاصّة في مقاطعة آسيا الصغرى، إذ إنّ التقاليد لم تكن تسمح بالطلاق بالسهولة التي كانت متوافرة في كورنثوس، حيث يقبل بولس بالطلاق، كحلّ مقبول، إذا أصرّ عليه الزوج غير المؤمن (١كور ٧، ١٢...). من المؤكّد أنّ بطرس يشدّد على إمكانية تبشير الزوج غير المؤمن، مسلّك مسيحيّ تلتزم فيه، يومياً، النسوة المؤمنات «ἀνευ λόγου - من دون كلام»، من دون الدخول في متاهات المناقشات النظرية، لأنّه «عندما يتعلّق الأمر بالإيمان، فالحقّ يقال إنّ المناقشات والحجج لا تشكّل دوماً وسائل إقناعيّة ناجعة» (Spicq). ويقرأ إيكومانيوس، بصواب، هذه الآية على الشكل التالي: «أنّ تعلّم بثتّى الأقوال والمجادلات أو أنّ ترشد بالأعمال، وهذه الأخيرة هي أهمّ من إثارة الفضول الحاصلة بواسطة الأقوال. لأنّ العمل من دون قول، أعظم من القول من دون عمل» (قابل مع فيلون، Iωσήφ: «في الفلسفة، كان يُنصح بالأقوال والعقائد، أمّا التعليم فبالأعمال التي هي أكثر فعالية»). ورسالة كليماندوس الأولى ٢١، ٧: «يُظهِرن [النساء] اعتدال لسانهنّ بالصمت».

(٢) تعبّر الآية ٢ عن اليقين بنجاح سلوك النساء المؤمنات في اهتداء أزواجهنّ غير المؤمنين: «ἐποπτεύσαντες τὴν ἐν φόβῳ ἀγνὴν ἀναστροφὴν ὑμῶν - ناظرين إلى

سيرتكن الطاهرة بخوف».

وكما في ٢، ١٢ كذلك «هنا، فإن عبارة» ἐποπτεύσαντες - ناظرين» تفترض تمتع الوثنيين بإمكانية حكم خلقي صائب (١تسا ٤، ١٢. كول ٤، ٥. روم ١، ٣٢. ٢، ١٤... فل ٤، ٥)، والتي بدونها لن تكون نقاط التقاء مع البشارة» (Windisch). سيلاحظ الأزواج الوثنيون، وسيثأثرون بسلوك نسائهم المسيحيات المتميز بمخافة «φόβος» الله (كما هي الحال في ٢، ١٨، راجع تفسير الآية) وبالطهارة. ولصفة «ἀγνός - طاهر» هنا معنى اللطف، النبل والطيبة^{٣٧}، التبدل الذي يصيب مجمل الفكر (قابل مع يوستينوس، الدفاع الثاني ٢، ١... وأوغسطين، الاعترافات ٩، ٩). التبدل الجوهرية ذو الأسس اللاهوتية (ἐν φόβω - بخوف) في السلوك اليومي (ἀναστροφή - سيرة)، والذي يتسم بتبدل فعلي للخلق (ἀγνή - طاهرة) يقود الزوج غير المؤمن إلى الحقيقة، وإلى معاينة النور الإنجيلي (ἐποπτεύσαντες - ناظرين).

٣) ولكن مجمل هذه الأمور تفترض تبدلاً عملياً في تفاصيل الحياة اليومية، انتقلاً لمركز الثقل من المظهر الخارجي إلى الإنسان الداخلي، وهذا ما يتابع به الرسول كلامه في الآيتين ٣ و ٤. يتم عرض القديم والجديد هنا عبر التباين بين ما هو خارجي وأنّي من جهة، وما هو باطني وأبدي من جهة أخرى. وهكذا يتكوّن لنا في الآية ٣ وصف مقتضب، ولكنه شامل وواقعي، للمرأة خارج المجال الكنسي:

ὧν ἔστω οὐχ ὁ ἔξωθεν ἐμπλοκῆς τριχῶν καὶ περιθέσεως χρυσίων ἢ ἐνδύσεως ἱματίων κόσμος-

فلا تكن الزينة من الخارج بظفر خصال الشعر والتحلّي بالذهب أو لباس الأردية».

من حيث الصياغة اللغوية، تشكّل هذه الجملة استطراداً لضمير المخاطب المؤنث «ὡμῶν - كُنْ». أما خبر «ἔστω - تَكُنْ» فهو «κόσμος - زينة» المضمّر هنا والذي لم يذكر منعاً للتكرار لكونها هي أيضاً اسم تَكُنْ (فلا تَكُنْ زينةً خارجيّة...). أخيراً أسماء الفعل بحالة جرّ الإضافة (γενική): «ضفر - ἐμπλοκῆς»، «التحلّي - περιθέσεως» و«لباس - ἐνδύσεως» (مشتقات فعلية تدلّ على عمل الفعل المقابل لها) تشير إلى السبب أو الأصل وهي مضافة إلى كلمة «زينة - κόσμος»، بينما المضاف إليه: «τριχῶν - خصال الشعر»، «χρυσίων - بالذهب» و«ἱματίων - أردية»، إضافات موضوعية (راجع حاشية المعرب ص ٦٤) ومتعلّقة بالأسماء الثلاثة الأولى. والجدير بالذكر

Hauck, ἀγνός κλπ.» in *ThWNT* 1, 123.

أن كلمة «κόσμος» تُستعمل بمعنى الزينة والحلي فقط في هذه الآية من مجمل آيات العهد الجديد، كما أن الكلمتين «ἐμπλοκή - صُفْر» و «περίθεςις - تحلي» لم تردا في مجمل الكتاب المقدس المدون باليونانية إلا مرة واحدة هنا، وكلمة «ἐνδύσις - لباس» لم ترد في العهد الجديد إلا مرة واحدة هنا فقط. وينعت الكاتب القديس مجمل التجميل النسائي بالزينة الخارجية التي ليست لها قوة «ἀγνῆς ἀναστροφῆς - السيرة الطاهرة». من مجمل هذه العملية التجميلية التي تشمل، إضافة إلى ما ذكر، نظاماً خاصاً للطعام والعطور وغيرها، يتطرق الرسول فقط إلى فن تزوين الشعر والحلاقة والزينة بالحلي واللباس. نحن هنا أمام قطاع من القطاعات التي كانت موضوع بحث عند علماء الأخلاق الأقدمين (Selwyn) والتي كانت متداولة، إن في كتاب العهد القديم والديانة اليهودية بعامة أو في العالم الهليني - الروماني. فأشعيا مثلاً في ٣، ١٦ - ٤، ١ يحمل، من البدء حتى النهاية، على بنات الطبقات الراقية، مؤثباتاً ياهن، من جهة، لغرورهن الباطل ومنتبئاً، من جهة أخرى، بالعاقبة الوخيمة لمثل هذا السلوك^{٣٠٨}. ويشدد، من ناحية أخرى، كاتب الزمير على أن «بنت الملك جميع مجدها في الداخل» (مز ٤٤، ١٤) وينسب أخنوخ ٨، ١ ظاهرة التبرج والزينة إلى رئيس شرير من رؤساء الملائكة الساقطين: «علم عزرائيل البشر أن يصنعوا السكاكين ... وأبان لهم المعادن وكيفية العمل بها، والأساور والزينات والمخارز وأداة تكبير رموش العين وكل أنواع الأحجار الكريمة والصباغ»، بينما يعتبر كاتب عهد روييم ٥، ٥-٦ أن تبرج النساء سبب سقوط الملائكة: «أطلبوا من نسائكم وبناتكم ألا يزيّن رؤوسهن ووجوههن ... لأنهن هكذا فتّن الرجال المتيقظين قبل الطوفان». ونصادف الموقف عينه من التزيّن الخارجي، في العالم الوثني، كما هي الحال مثلاً عند: Epictite, *Ἐγχειρίδιον* ٤٠: «بيدأن بالتبرج ويضعن كل آمالهن عليه، فلا بد من الانتباه، أن يشعرن بأنهن مكرّمات لا لزينتهن بل لكونهن محتشمت»^{٣٠٩}. وبحسب التقليد فإن المشرع القديم زالفكوس يطلب من النساء الأحرار «ألا يزيّن بالذهب والفساتين المهديّة»^{٣١٠}. بينما في أسرار Ἀνδάνια، فإن الشريعة المقدسة تأمر النسوة البارّات: «لا يكن لكنّ ذهب ولا مساحيق تجميل ولا ربط على الرأس ولا ضفائر مجدولة ولا أحذية، إلا إذا

Δ. Δόικου, 'Ο προφήτης' Ησαΐας [κεφ. 1 - 6] (ΕΕΘΣΘ, παράρτημα 16 του ΙΖ' τόμου), 1974, 118.

^{٣٠٩} أنظر أيضاً بلوتارخيس، وصايا عن الزواج ٢٦، ٣٠ ومأدبة الحكمه السبعة ٤. ولكن بالمقابلة مع أقوال مزدوجة ٢، ٦ (VS 2,408) نجد الرأي القائل إن «التزيّن ووضع الحمره والتحلي بالذهب، فللرجال معيب أمّا للنساء فحسن» ونقرأ عند *Ἰαμβλίχου*، حياه بيتاغور ٨٤ (VS 2,464) رأياً غريباً عند أتباع بيتاغور: «لا تجمعي بهدف الحمل وأنت تحملين الذهب». ومعبراً أيضاً صورة الشرّ في أسطورة بروذيكوس عند كسينوفون، (VS 2,313) *Ἀπομνημονεύματα* 2,1,21ε.

Διοδώρου Σικελιώτη, Βιβλιοθήκη 12,21.

كانت مصنوعة من جلود الذبائح»^{٣١١}. ونصادف أفكارًا مشابهة عند فيلون^{٣١٢} والخالخامات^{٣١٣}. من المؤكد أن موضوع هذا النقاش الذي يخوضه علماء الأخلاق هو التفنن في الزينة، الزينة المكلفة والتبرج الاصطناعي عند النساء الغنيات في المدن^{٣١٤}، لكون سكان المدن الفقيرة والقرى لا يملكون إمكانيات اقتصادية تسمح لهم باتباع قواعد الموضة^{٣١٥}. فمن الطبيعي أن تتوجه هذه الآية، وكذلك نصيحة الآية اطم ٢، ٩: «وأريد أن يكون على النساء لباس فيه حشمة وزينة فيها حياة ورزاق، لا بشعر مجدول وذهب ولآلئ وثياب فخر»^{٣١٦}، إلى نساء المدن. لسنا هنا أمام «مجرد استمرار لظهوريه يهودية» (Gunkel) ولا أمام محاولة تخفيف ظواهر اجتماعية فاضحة، كانت تسبب إزعاجًا خلال اللقاءات الكنسية العبادية^{٣١٧}، بل هي إعادة تثمين ضرورية للقيم التي تتطلبها إعادة الولادة، والتي لا بد من أن تخضع لها المرأة خلال اندراجها ضمن الكنيسة. فالتلهي بالموضة يشكل محاولة تزكية للإنسان أمام ذاته عبر اعتراف الآخرين به^{٣١٨}، قناع غريب (كما نعرف أن «الهروب» إلى عالم الموضة لا يكون دومًا مظهر ترف، بل يمكن أن يأخذ شكل فقر مقنع)، هدفه التعويض عن غياب الشخص الحقيقي، المزكى وجوديًا والمؤسس كيانًا على أسس متينة، في محاولة لتأسيس كيانه على ما يملك. هكذا فإن أقوال الرسول ليست مجرد بحث في الأخلاق بل هي تعرية الإنسان الطبيعي من جواهره المزيفة التي بها يحاول تغطية فراغه الوجودي، وشعوره العميق بأن وجوده سيبقى من دون فحوى، طالما أنه لا يقارب أحدًا في الحياة ولا يشارك الآخرين. في نهاية المطاف كل جواهر الإنسان الساقط لا تستطيع أن تستر عريه الوجودي، وستكون شفاقة بمقدار ما كانت شفاقة ألبسة الإنسان الأول بعد السقوط (تك ٣، ١٠-١١).

Dittenberger SIG 736,15...

٣١١

٣١٢ حياة موسى ٢، ٢٤٣ وبالأخص كتابه حول الفضائل ٣٩: «وقد اعتادت النسوة أن يهتمن بالترزين بالأردية الفاخرة والمساحيق وغيرها، مع أن حسنهن الطبيعي أجمل مما يجتهدن لصنعه». والمميز أيضًا ما كتبه فيلون عن امرأته في مؤلفه الذي لم يُنشر بعد «حياة موسى ٢»: «وقد سُئلت امرأة فيلون في مجلس من النساء، لماذا هي الوحيدة بين النساء، لا تتحلّى بالذهب، قالت: فضيلة الرجل زينة كافية للمرأة».

Billerbeck 3,427... Moed Katan 9b in R. Mayer, *Der babylonische Talmud*, 1963, 438.

٣١٣

٣١٤ مزيد حول هذا الموضوع حيث تصادف مراجع حديثة وغنية، راجع: H. Blanck, *Einführung in das Privatleben der Griechen und Römer*, 1976, 45-77.

٣١٥ يقول الخنخام إسماعيل والدموع في عينيه: «بنات إسرائيل جميلات ولكن الفقر يشوههن!»
Nedarim 9,10 in Mayer, *Der babylonische Talmud*, 439.
J. Leipoldt, *Die Frau in der Antike und in Urchristentum* 1962, 17...

٣١٦ نصادف هذا الرأي عند Ψ. Κλημέντιος, Ομιλίες 13,16: «حُسين المرأة ليس في لباس الذهب، بل في التفنن من الشهوات الأنيبة». ويخصص كليمنس الإسكندراني صفحات عدة من مؤلفه المؤدب ٢، ٢... لهذا الموضوع.

٣١٧ Leipoldt، المرجع عينه، ١١٠.

٣١٨ المقالة المهمة لـ: E. Peterson, «Theologie des Kleides»، في كتابه: *Marginalien zur Theologie*, 1956, 41...

٤) لا يكمن ثقل نصائح الرسول، تاليًا، في الامتناع الصوري عن اللحاق بالتبرج الدارج الذي يزيّن المظهر الخارجي، بل في الوصف الإيجابي للإنسان الجديد كما تعرضه الآية ٤:

«ἀλλ' ὁ κρυπτός τῆς καρδίας ἄνθρωπος ἐν τῷ ἀφθάρτῳ τοῦ πραέος καὶ ἡσυχίου πνεύματος, ὃ ἐστὶν ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ πολυτελής-
بل زينة باطن قلب الإنسان، في عدم الفساد الذي للروح [القدس] المتواضع والوديع، ذلك هو الثمين أمام الله».

الجمال الحقيقي عند المرأة المسيحية هو في الختم غير الفاسد، الذي أودعه الروح القدس قلب الإنسان المبدع، من دون قرع طبول ومظاهر مجد باطل، الخلق الجديد عند المؤمن المتميز بالوداعة والتواضع، واللذين هما من مواهب الروح. هذه الولادة الجديدة من الروح القدس تهب الإنسان جمالاً غير فاسد، قيماً وثميناً في نظر الله التزيه. فالمظهر الخارجي لا قيمة مطلقة له، بل على العكس، فهو نسبيّ ويأخذ أبعاده الصحيحة عبر حصره ضمن الأفق الإنسانيّ الساقط الذي يناله اللوم، وضمن المجال الذي تكون الكلمة الفاصلة فيه لرأي الآخرين ولـ «أنا» ما بعد السقوط. أمّا في الكنيسة، حيث تهب نسمة إعادة الولادة التي للروح القدس (راجع ١، ٢)، فسمّة الإنسان لا تحدّها العلاقات البشرية ومصطلحات حضارته بل، أساساً وجوهراً، واقعة أتباعه خطى المسيح، وفعل إعادة خلق كيانه بفعل الروح المجدّد، وحكم الله الذي يرى في «الخفية - ἐν τῷ κρυπτῷ» (متّى ٦، ٤، ١٨، ٦). لا يحاول الرسول أن يحدّد جوهر الإنسان الروحيّ وأن يفصله عن مظهره الخارجيّ (Windisch) ضمن أطر تضادّ النفس - الجسد الذي نصادفه في الفلسفة القديمة. أمر كهذا سيقود إلى «باطنيّة مغلوبة وإلى إنعزاليّة روحانيّة تنسينا أن الله متطلّبات من مجمل الإنسان» (Schrage). تضادّ الظاهر - القلب أو العالم - الإنسان الباطنيّ (يستعمل بولس عبارة «ἕσω ἄνθρωπος - الإنسان الداخليّ»، روم ٧، ٢٢، ٢كور ٤، ١٦. أف ٣، ١٦)، لا يقابل المظهر الخارجيّ تجاه صفة الروح الإنسانيّة، بل يقابل محاولة عقيمة وخاطئة يقوم بها الإنسان غير المتجدّد، ليقيني كياناً ويبرّر وجوده عبر تبدّلات ظاهريّة، تجاه تبدّل كيانيّ يجلب للكيان الإنسانيّ، وتاليًا للسلوك اليوميّ، الروح الكليّ قدسه الحبي. بالاستناد إلى تعليم المسيح (متّى ٦، ٤، ...) يتكلّم الرسول (Selwyn) على تحوّل الأنا الإنسانيّ، تحوّل لا يحدّه العالم «κόσμον» كما يثمنه البشر، بل حكم الله حول ما هو، فعلاً، نفيس (املو ١٦، ٧: «لا تلتفت إلى منظره وطول قامته، فإنّي قد ردّلته لأنّه ليس كما ينظر الإنسان، فإنّ الإنسان إنّما ينظر إلى العينين وأمّا الرب فإنه ينظر إلى القلب». قابل مع فيلون، حول الفضائل ١٩٥). حكم الله سيطل القناع الذي يشكّله كل من المنطلق النفسي لتبرير

الذات والمظهر الخارجي لهذا المنطلق المتمثل بالتبرّج وملحقاته. هو مرتبط، تاليًا، بالأمر التي لا تشكّل حقيقة الإنسان والتي هي من نتائج السقوط التي، عبرها، يُلقى الموت والفساد بكلّ ثقلهما على الإنسان، لكون الشركة مع الله غائبة. ما يقبله الله وما يُقدّر أمامه بالثمين هو «ἀφθαρτον - عدم الفساد» («ὅ - ذلك» مرتبط بـ ἀφθαρτον)، أبدية الحياة التي يمتاز بها الإنسان الخفيّ (الباطنيّ) «κρυπτός» الذي يملك على القلب، اكتمال الحياة التي يهبها «الروح - πνεύματος» (للروح - المضاف هنا سببيّ يتبيّن سبب عدم الفساد وواهبه). وكما أسلفنا، «πνεύμα - الروح» ليس الفكر الإنسانيّ (Küll, B. Weiss)، بل هو الروح القدس (Von Soden, Spicq, Gunkel, Selwyn, Bigg, Trepellas)، كما هي الحال في ١، ٣، هذا الروح الذي يحدّد الإنسان بمجمله بما فيه فكره (Goppelt). فالوداعة والتواضع^{٣٩} اللذان يميّزان المؤمن (لا النساء فقط كما قال بعض المفسّرين متأثرين بسياق النصّ) ومصدرهما الروح القدس، يشكّلان موهبة، وليس مجرد ميزة نفسية كالتّي يتمتّع بها بعض البشر بطبيعتهم في مسلكهم. بكلام آخر، ميزة الإنسان الجديد، الذي يدشنّ بها الروح القدس قلبه بشكل دائم، إنّما هي في ختم الوداعة والتواضع اللذين يشكّلان أصلًا لميزات المسيح المتألم (٢، ٢١...)

٥) يعود الكاتب القدّيس، عبر الآية ٥ إلى الحديث عن سلوك النسوة المسيحيّات مع أزواجهنّ، كما سبق ووصفه في الآية ٣، ١ ضمن أطر «قانون الخضوع» (Selwyn) الذي نصادفه في النصيحة الموجهة إلى مختلف جماعات المؤمنين:

«οὕτως γὰρ ποτε καὶ αἱ ἅγιοι γυνῆκες αἱ ἐλπίζουσαι εἰς Θεὸν ἐκόσμου ἐαυτὰς ὑποτασσόμεναι τοῖς ἰδίοις ἀνδράσι-
لأنّه هكذا كانت النسوة القدّيسات المتكلمات على الله قديمًا يزيّن أنفسهنّ، خاضعات لأزواجهنّ».

نحن هنا أمام تذكير مقتضب عبر أمثلة مستقاة من العهد القديم، ويبدو، بوضوح، أنّ التقليد التعليميّ جمعها متبعاً بذلك عادة مشابهة في الجمع اليهودي^{٣٠}. تنتمي هذه

^{٣٩} لا تحمل هنا صفة «ἡσύχιος» معنى الهادئ غير الفاعل (راجع Bauer في القاموس وأكثرية تفسيراته)، بل معنى المرذول، المتألم والمتواضع بالمعنى الكتابي، إذ إن كلام بطرس هنا هو صلي لأشعيا ٦٦، ٢، حيث ترد عبارة «ἡσύχιος» كترديد لعبارة nachel العبرية، راجع Gesenius في القاموس. وما يعزّز هذا المعنى هو ما ورد على لسان الربّ في متى ١١، ٢٩: «أنا وديع ومتواضع القلب»، وهنا أيضًا لدينا صلي للكلمات النبوية (قابل مع Selwyn). راجع تلازم العبارتين «وديع - πραῦς» و«متواضع - ἡσύχιος» في بدء الأدب المسيحيّ، رسالة برنابا ١٩، ٤. رسالة كليمنس الأولى ١٣، ٤ (إش ٦٦، ٢). هرماس، الراعي، الأوصية ٥، ٢، ٣.

^{٣٠} راجع الشواهد الواردة عند Billerbeck, 1, 29... بهذا الشأن.

النماذج إلى تاريخ (πότε - قديمًا) شعب الله الجديد لكونه يشكّل استمرارًا لإسرائيل. لا تميّز النسوة المذكورات بنسبهنّ العرقيّ بل بقداستهنّ (ἀγιότητα)، وتجاوبهنّ الأخلاقيّ والعباديّ للدعوة الإلهيّة (راجع تفسير ١، ١٥ وما يليها). الميزة الأهمّ للنسوة القديسات هي رجاؤهنّ على الربّ، الثقة المطلقة بالربّ الرحيم والضابط الكلّ على إتمامه الوعود بمجيء مسيّا. وكما ترجّى الأنبياء مجيء المسيح (راجع إغناطيوس، الرسالة إلى مغنيسيا ٩، ٢ مقابلة مع ٨٢) وعاشوا على هذا الرجاء، هكذا أسست نساء العهد القديم القديسات وجودهنّ على وعد الله بولادة مسيّا. وقد صدق Selwyn باعتباره «أنّ كلّ امرأة إسرائيلية بازة كانت ترجو أن تتمكّن من أن تكون هي والدة مسيّا». على أساس هذا الرجاء تحلّت النسوة القديسات بالجمال الحقيقيّ، الذي سيجري الكلام عليه في الآية اللاحقة. المقابلة مع النسوة المسيحيّات غير ظاهرة هنا، لأنّ الأخيرات هنّ في وضع أفضل، لكون رجاؤهنّ «حيّا» (راجع ١، ٣) و«أكيدًا» (روم ٤، ١٦. كور ١، ٧). هذا يعني أنّهنّ قدرات على أن يتبعن، يسر، مثال النسوة القديسات في الماضي من جهة «الخضوع» لرجلهنّ.

٦) يطرح الرسول في الآية ٦ مثالاً محدّدًا:

ὡς Σάρρα ὑπήκουσεν τῷ Ἀβραάμ κύριον αὐτὸν καλοῦσα, ἧς ἐγενήθητε τέκνα ἀγαθοποιοῦσαι καὶ μὴ φοβοῦμεναι μηδεμίαν πτόησιν-
كمثال سارة التي خضعت لإبراهيم داعيةً إياه سيدها وأنتن صرتن بناتها، عاملات الخير وغير خائفات من أيّ تهديد.

كلمة «ὡς» تعني هنا «وكما» (قابل الاستعمال المماثل بكلمة «καθὼς» في غل ٣، ٦). تُقدّم سارة هنا كنموذج للطاعة لأنها كانت تدعو إبراهيم («κύριον - سيدها» مشيرة بذلك إلى طاعتها له. من المحتمل أنّ الرسول يتطرّق هنا إلى تك ١٨، ١٢ حيث يرد أنّ سارة عند سماعها بفكرة الحبل بصبيّ «ضحكت في نفسها قائلة، أبعد فئائي يكون لي تنعم وسيدي قد شاخ». في *midrachim Tanchouma* 29a تُفسّر الآية بالمعنى الذي ذكر: «كانت امرأة إبراهيم تكزّمه وتسمّيه «κύριον» «سيّدًا»، حيث يرد في تك ١٨، ١٢: لكون سيدي قد شاخ». لا بدّ هنا من أن نشير إلى أنّ الخضوع للزوج، كزعيم عائلة، كان القانون السائد في المجتمع البطريركيّ في الشرق الأدنى، حتّى زمننا القريب، لذا لا بدّ من أن يتساءل أحدنا: أين يكمن المثال والنموذج في مسلك سارة؟ يفسّر Spicq ذكر سارة انطلاقًا من تبرّجها الذي يتحدّث عنه التقليد اليهوديّ (راجع كتاب التكوين المنحول ٢٠، ٣...) وترابطه مع تبديل اسمها (تك ١٧، ١٥) الذي خصّها بمكانة جديدة في مسيرة تاريخ الخلاص. «هذا الشرف الآتي من الله يجعل من تبعيتها الطوعيّة لزوجها أمرًا جديرًا جدًا بالانتباه».

لا يبدو لنا هذا التفسير مقنعاً، إذ إنَّ المعنى الكامن وراء تبديل اسم سارة يبقى بعيداً عن إدراك قراء الترجمة السبعينية، بمن فيهم أيضاً قراء رسالة بطرس الأولى. الأكثر احتمالاً أن نقبل بأنَّ الرسول يعطي هنا تفسيراً جديداً لتكوين ١٨، ١٢، كما هي حال المدراس الذي ذكر، ليدعم كتابياً مقولته، بحسب النهج التفسيريِّ الرِّبانيِّ المتَّبَع حينها. مثال سارة جدير بالانتباه، ليس بسبب ما يقوله حرف العهد القديم، بل بسبب ما أورده كاتب الرسالة حول مزايا القدِّيسة، فضيلتها ورجائها، طاعتها لرجلها وثقتها بوعود الله. المهمُّ، تاليًا، هو خُلُق سارة في مجمله، وليس عملها هذا أو ذلك، كما ذكره العهد القديم. بهذا المعنى تعتبر سارة أمًّا للنسوة المسيحيَّات (ليس فقط بالتأكيد النسوة ذوات الأصل اليهوديِّ، كما ادَّعى قدامى المفسِّرين)، لأنَّ، كما أصاب Windisch، «القرابة لا تقاس فقط بقرابة الدم، رغم أهميَّتها الرئيسيَّة، بل بالتشبه بالأعمال واقتناصها». (فيلون، حول الفضائل ١٩٥). الخُدار النسوة المسيحيَّات من نسل سارة، التي تشكِّل نموذجًا لكنيسة الأمم (غل ٣، ٢٨... روم ٤، ٩)... يعتبر بمثابةً لأبوة إبراهيم (روم ٤، ١... غل ٣، ٦... عب ١، ١٦... يع ٢، ٢١).

يختصر النصف الثاني من الآية ٦ مجمل النصائح الموجَّهة إلى المسيحيِّين ويختتمها: «عاملات للخير وغير خائفات من أيِّ تهديد».

نحن أمام جملتين مستقلَّتين من دون أيِّ ترابط أو تقارب، بالمعنى أو بالصياغة، مع النصف الأوَّل من الآية، حيث يرد اسما الفاعل (μετοχή) بدل فعل الأمر (كما هي الحال في ٣، ١، ٢، ١٨). ويجب أن نلاحظ عدم الترابط ذاته مع الآية ٥. أمَّا فكرة Bengel وآخرين غيره القائلة بأنَّ النصف الثاني من الآية ٦ مرتبط بالآية ٥، وتاليًا فإنَّ النصف الأوَّل من الآية ٦ يعتبر جملة اعتراضية، فهي تتغافل عن أنَّ الكاتب يتجنَّب هذا النوع من تقديم الكلام أو تأخيره Hyperbate. كذلك فإنَّ ربط هذا الجزء من الآية بـ «صرتن بناتهن»، كما اقترح بعض المفسِّرين (ترامبالاس: اسما الفاعل يشيران إلى الطريقة τροπικὲς μετοχῆς، Schelkle: يشيران إلى الافتراض ὑποθετικὲς μετοχῆς)، لا يقدِّم لنا تواصلًا منطقيًا إذ هو، أقله، غريب من الناحية اللاهوتيَّة إذ لا يربط قرابة سارة بالمؤمنات بإتمام المواعيد في الكنيسة، بل بإتمام شروط ناموسيَّة! لذا نعتقد أنَّ الحُلَّ المقترح هنا هو الأكثر احتمالاً ويستند فقط إلى تبديل في التنقيط. يلخِّص الرسول نصائحه بعبارة «عاملات للخير - ἀγαθοποιοῦσα» (راجع ٢، ٢٠ و ٣، ١... مضيفاً نصيحة نهائية «غير خائفات من أي تهديد» - καὶ μὴ φοβούμεναι - μηδεμίαν πτόησιν). وتذكرنا هذه النصيحة بالأمثال ٣، ٢٥: «لا تخشى من التهديد (πτόησιν) المفاجئ ولا من هجمات المنافقين المباغثة». عن أيِّ تهديد يتحدَّث الرسول هنا؟ لا بدَّ من أنَّها كانت جدِّيَّة للغاية حتَّى إنَّه اضطرَّ إلى أن يختم بهذه الجملة التشجيعية مجمل نصائحه. «مع ما هو ملائم... فهو ينصحهنَّ بأعمال الخير، غير مشكَّكات بما قد يقدره رجالهنَّ بهذا الشأن» (إيكومانيوس). أمَّا Fillion فيقول حول هذه الآية إنَّ الخوف على مسيرة العائلة والمشقات اليوميَّة التي تؤلم ربَّات المنازل لا بدَّ من أن تقلق المسيحيَّات

(قابل مع Bigg). ويرى مفسرون آخرون (ترامبالاس، Spicq) أن سوء المعاملة والاستبداد اللذين يلحقهما الرجال بنسائهم، يولدان الخوف الذي يجب أن تقصيه النسوة المؤمنات عن قلوبهن. ولكن الأكثر احتمالاً هنا، أن هذه الجملة تشير إلى احتمال وجود، أو وجود حقيقي فعلي لتهديدات يوجهها رجال غير مؤمنين ضد نساءهم بسبب إيمانهم المسيحي. وقد أوردنا الواقعة التي ذكرها يوستينوس في دفاعه الثاني والتي هي ليست، بالتأكيد، الوحيدة. كما أن ما ورد في متى ١٠، ٣٥ وما يليها ليس إلا صدى ومحاولات مواجهة لحالات مماثلة من الانشقاقات والخلافات العائلية الداخلية، الناجمة عن التمسك بالإيمان بالمسيح. ويبدو أن أوضاعاً متعدّدة وصعبة، بدأت تظهر في منطقة آسيا الصغرى، لذا نرى الرسول هنا يحضّ على الثبات والشجاعة (قابل مع ٣، ١٤).

٧) يلخص الرسول، في الآية ٧، واجبات الرجال المسيحيين باقتضاب أكثر مما نصادفه في حديثه عن واجبات النساء. ذلك بأن المجتمع البطريركي السائد في عصره لم يكن يُنتج عند المسيحيين المشاكل ذاتها، التي كانت عند النسوة المؤمنات، كما أشرنا في بدء المقطع الإنجيلي (راجع الآية ٣، ١)، فالرجال لا يواجهون ضمن أطر الزيجات المختلطة (كما هي الحال في كور ٧، ١٢) بل ضمن المجال الواسع الذي تطرحه النصيحة، حيث يجب أن يحكم «الروح المتواضع والوديع» (٣، ٤) العلاقات الشخصية. وهكذا فملووجهة ليست مع التهديدات الخارجية، بل مع عادات الإنسان القديم، والميل الفطري عند الرجل للسيطرة على الجنس الضعيف، حيث إنّ سلوكاً كهذا، كرسّته الأعراف والذهنيّات التي كانت سائلة ضمن المجتمع الحاكم. نصائح الرسول للرجال في الكنيسة، بحسب التنقيط الوارد في النصّ الكنسيّ وفي بعض الطبعات^{٣١١} التي نعتبرها الأصحّ، هي التالية:

«Οἱ ἄνδρες ὁμοίως συνοικοῦντες κατὰ γνῶσιν, ὡς ἀσθενεστέρῳ σκευῆι τῷ γυναικείῳ ἀπονέμοντες τιμὴν, ὡς καὶ συγκληρονόμοις³²² χάριτος

^{٣١١} يتبع هذا التنقيط كل من طبعة UBS و Westcott – Hort، بينما يتبع Nestle و Tischendorf، (حتى طبعته 24) الشكل الشائع: «وأنتم أيها الرجال، ساكنون بحسب معرفتكم أن المرأة أضعف منكم جبلة، وأولوها الإكرام لكونكم شركاء في إرث نعمة الحياة، حتى لا يحول شيء دون صلواتكم».

οἱ ἄνδρες ὁμοίως, συνοικοῦντες κατὰ γνῶσιν ὡς ἀσθενεστέρῳ σκευῆι τῷ γυναικείῳ, ἀπονέμοντες τιμὴν ὡς καὶ συγκληρονόμοις χάριτος ζωῆς, εἰς τὸ μὴ ἐγκόπτεσθαι τὰς προσευχὰς ὑμῶν

حول مسائل الآية، راجع:

B. Reicke, «Die Gnosis der Männer nach I Petr 3,7» in *Neutestamentliche Studien für Rudolf Bultmann*, 1957, 296...

^{٣٢٢} تصالف هذا الشكل من الكتابة في B، P⁷² وفي المخطوطات 33، 1739 وفي الـ Pechita، والـ vulgata، والترجمتين الأرمنية والأثيوبية. بينما ترد عبارة «συγκληρονόμοις»، الواردة هنا في حالة الجرّ، في حالة الرفع «συγκληρονόμοι» وكصفة لكلمة «رجال - ἄνδρες» في A، C، K، Ψ، P، 81، 614 وفي كتاب الرسائل البيزنطي والمخطوط السرياني - المرقلي. ولكن حالة الجرّ هي أكثر ملاءمة مع سياق النصّ وهكذا فهمها المفسرون القدماء (ثيوفيلاكطوس، إيكومانيوس، أمبروسيوس، أوغسطين وكاسيانوروس).

ζωης, εις τὸ μὴ ἐγκόπτεσθαι τὰς προσευχὰς ὑμῶν.-

وأنتم أيضًا أيها الرجال ساكنوهم بحسب المعرفة، ولكون المرأة كائنًا أضعف منكم جبلةً (وعلةً) أولوها الإكرام، ولكونكم شركله في إرث نعمة الحياة، حتى لا يحول شيء دون صلواتكم».

لدينا هنا اسما فاعل (μετοχή) بدل صيغة الأمر، كما هي الحال في النصائح السابقة (٢، ١٨، ٣، ٦.١) يحددان الواجبات الرئيسية للرجل في حياة العائلة الداخلية. اسم الفاعل الأول «ساكنوهم» - συνοικοῦντες يتطرق إلى الحكمة العملائية، إلى المعرفة التي يجب أن يتحلى بها الزوج لكونه رئيس العائلة. لا تأخذ عبارة «المساكنة - συνοικεῖν» معنى العلاقة الجنسية، كما ارتأى إيكومانوس، بل معنى «العيش معًا - συμβιοῦν» ضمن بيت واحد^{٣٣٣}. لذا فإن مقولة إيكومانوس حول أن الرسول يتحدث هنا بطريقة «أكثر احتشامًا من بولس» حول «الممارسة الجماعية» لا تبدو مقنعة. كما أن هذا المفسر القديم يشدد، بتواضع واستقامة، على الميزة الافتراضية لتفسيره: «هذا ما اعتقده أنا حول هذا الموضوع، وإذا رأى آخر ما هو أفضل فأنا لا أحسده». كما أن المفسر نفسه يورد تفسيرًا آخر: «وأنتم أيها الرجال ساكنوهم بحسب المعرفة، آخذين في الاعتبار غرور المرأة وطبعها الحاذ الغضوب، وجنوحها إلى الجبن أو الخوف، وكونوا طويلي الأناة عليهن ناصحين إياهن بأن يصبحن محسنات للفقراء، بل مراقبتهن الدقيقة لرجلهن». أما تفسير سفيروس فهو أكثر عمومية إذ يقول: «فالرسول ينصح الرجال بأن يتحلوا بطول الأناة نحو نساتهم». وهذا الرأي هو الأقرب إلى معنى «المعرفة - γνῶσις» كمعرفة عملائية سلوكية والذي تنبئه نحن ومجمل المفسرين الجدد. منطلق السلوك المسيحي السليم هو، إذاً، السلوك بالحكمة العملائية تجاه مختلف المسائل التي تطرحها الحياة اليومية. الخطوة الإضافية المطلوبة هي الإكرام، والتي يطالب بها المسيحي تجاه كل الناس (٢، ١٧)، وهنا إكرام الزوجة. ويرد هنا السبب الكامن وراء إكرام الرجل لزوجته: «ὡς ἄσθενεστέρῳ σκευεῖ τῷ γυναικέῳ» - لكون المرأة أضعف منكم جبلةً. لا بدّ هنا من أن نشير إلى أن الرسول يستعمل عبارة «σκευός - وعلة» لكلا الجنسين مقرونة بصفة المقابلة^{٣٣٤} «أضعف - ἄσθενεστέρῳ» قاصدًا بذلك الإنسان

^{٣٣٣} بلوتارخوس في كتابه 34 Γαμικὰ παραγγέλματα، يُعطي لهذا الفعل معنى «نام مع - συκοιμάσθαι». ولكن هذا الفعل، عند كتاب آخرين، استخدم بمعناه الاعتيادي «ساكن - συγκατοικεῖν». راجع: هيرودوتوس ٤، ١٨٠، ٥. وكذلك 87 Κατὰ Νεαίρας Δνμοσθενή، P.: «...فلا يساكن المرأة وإذا ساكنها يكون غير شريف».

أما 1,56 Βίοι 1,56 Διογένη Λαέρτιου، فيقول: «(يشرع سولون) بأن المشرف على أم الأيتام لا يساكنها - μη συνοικεῖν». راجع Wettstein في تفسيره هذه الآية. الانطباع العام في ما يقوله بلوتارخوس هو أنه يستعمل عبارة «συνοικεῖν» بطريقة غريبة لا تتلاءم مع المعنى السائد في سياق النص.

^{٣٣٤} حول معنى عبارة «σκευός» راجع مقالة: Maurer in ThWNT 7,359... فهو يعطي لعبارة «σκευός» معنى المرأة، وباستناده إلى تفسير ما يزال موضع نقاش، لولاية أنسا ٤، ٤، يعتبر أن عبارة «ساكنوهم... كائنًا أضعف منكم» «συνοικουντες»

عموماً ككائن طبيعيّ يشكّل الضعف إحدى مزاياه. وهذا الضعف أكثر بروزاً عند النساء، الأمر الذي استوجب من الزوج المسيحيّ أخذه في الاعتبار خلال سلوكه اليوميّ مع زوجته^{٣٥}. فبدلاً من أن يستغلّ نفوقه النفسيّ - الجسديّ لاستعباد زوجته، يطلب من الزوج المسيحيّ أن يوليها الإكرام. أمّا بالنسبة إلى الإنسان الطبيعيّ، الذي يتصرّف عادة كذئب تجاه من هم أضعف منه، فهذا تصرّف أحقّ تجاه الضعفاء. نصادف في قول الربّ متى ١٨، ١٠ قولاً مشابهاً لنصيحة الرسول هنا، وكذلك في ١كور ١٢، ٢٢... حيث ترد صورة الجسد ضمن إطار إكليريولوجيّ صرف. في الآية التي نحن في صدد الكلام عليها، نصادف الإطار الإكليريولوجيّ في ما يلي من إبراز للأسس المسيحيّة التي يجب أن يبنى عليها سلوك الأزواج: «ὡς καὶ συγκληρονόμοις χάριτος ζωῆς» - ولكونكم شركاء في إرث نعمة الحياة». فالنساء أعضاء في الكنيسة، كما الرجال، ورثة للميراث الأبديّ الذي تحفظه نعمة الله للمؤمنين في السماوات (١، ٤)، أي الحياة الحقيقيّة والأبديّة (المضاف إليه (γενικῆ) «ζωῆς - الحياة» هو مضاف إليه تفسيريّ لكلمة «نعمة - χάριτος»). لهذا السبب، ولأنّ النسوة هنّ أيضاً وارثات النعمة الإلهيّة، أي الحياة الأبديّة، يتوجّب على الرجال أن يسلكوا بفهم وأن يولوا، لكونهم الأقوى، الإكرام لمن هم أضعف منهم. وهكذا فقط، يمكن لهم أن يتأكدوا أنّ صلاتهم ستكون مقبولة عند الله، وهذا ما تعنيه الجملة المصدرية الأخيرة: «*eis to mē ēgkōptēsθai tās proseuchās ūmōn* - حتى لا يحول شيء (تُقَطَّع) دون صلواتكم». ذلك بحسب الوصيّة التي سلّمت لنا من الربّ حول ضرورة المصالحة مع الآخر قبل الصلاة (متى ٥، ٢٣... ١يو ٤، ٢٠... يع ٤، ٣). إذ ليس «الضجيج الناجم عن الأعمال بحسب الله والذي يحيط بالمنزل هو من يعيق الصلاة» (سفيروس عند Cramer)، بل غياب المحبّة هو الذي يعيق وصول الصلاة إلى الله.

٦-٢ المحبّة كرباط للحمّة في الكنيسة ٢، ١٢

8 Τὸ δὲ τέλος ὁμόφρονες, συμπαθεῖς, φιλάδελφοι, εὐσπλαγχοι,

...ὡς ἀσθενθτέρω. إنّما تشير إلى العلاقات الجسدية بين الزوجين. لكنّه يعود ليستشهد بكتابات منسوبة إلى كتاب قدامى حيث تستعمل الكلمة بمعناها «المجازي: أ- الإنسان، كعملة (outil) يستعملها الآخرون «وعاء منزليّ» Πολύβιος 13,5,7... ب- الجسد كوعاء للنفس...». رغم أنّ هذه الكتابات تعود إلى كتاب من القرن الثاني ميلاديّ، إنّ تفسير الآية أستير ١، ١٠ عند Megilla 12b غير كافٍ للتأكيد بأن «عبر التورية Euphémisme [أن تستعمل الوعاء] نعت من المعنى المجازي إلى المعنى الحرفي». لأن: أ- التورية هي صورة. ب- والتعليقات الخاخامية دوّنت بعد فترة تدوين النصوص الرسوليّة. رغم اعتراضات Maurer، نعتقد أنّ التفسير الأصحّ لعبارة «σκεῦος - وعاء» هو ما أعطاه Reicke في مقاله المذكورة سابقاً ٣٠١... أي: «عنصر - στοιχείο» و«كائن» (ö - كائن).

^{٣٥} لقد أخطأ Reicke في مقاله المذكورة 302، في اعتباره أنّ هذا القول موجه إلى كلّ النساء العائشات في منزل المسيحيّ. لسنا هنا أمام «الأنثى الأبديّة - αἰώνιον θῆλυ» (Selwyn)، بل أمام نصّح للزوجة، كما يشير سياق النصّ. فالرسول لا يحضّ المسيحيين لإظهار «فروسيّتهم» (Spicq)، بل يعالج العلاقات الزوجية من مرصد الزوج المسيحيّ.

ταπεινόφρονες, 9 μη ἀποδίδοντες κακὸν ἀντὶ κακοῦ ἢ λοιδορίαν ἀντὶ
λοιδορίας, τούναντίον δὲ εὐλογοῦντες ὅτι εἰς τοῦτο ἐκλήθητε ἵνα εὐλογίαν
κληρονομήσητε.

10 ὁ γὰρ θέλων ζωὴν ἀγαπᾶν
καὶ ἰδεῖν ἡμέρας ἀγαθὰς
παυσάτω τὴν γλῶσσαν ἀπὸ κακοῦ
καὶ χεῖλη τοῦ μὴ λαλῆσαι δόλον,

11 ἐκκλινάτω δὲ ἀπὸ κακοῦ καὶ ποιησάτω ἀγαθόν,
ζητησάτω εἰρήνην καὶ διωξάτω αὐτήν·

12 ὅτι ὀφθαλμοὶ κυρίου ἐπὶ δικαίους
καὶ ὧτα αὐτοῦ εἰς δέησιν αὐτῶν,
πρόσωπον δὲ κυρίου ἐπὶ ποιῶντας κακά·

٨- وأخر الأمر كونوا جميعاً متوافقين في الرأي، شفوقين، متآخين، رحومين
ومتواضعين ٩- لا تردوا الشرّ بالشرّ والشتيمة بالشتيمة بل باركوا لأنكم لهذا دُعيتم
حتى ترثوا البركة.

١٠- لأنّ من شله أن يحبّ الحياة

ويرى أياماً صالحة،

عليه أن يجبس لسانه عن الشرّ

وشفتيه عن الكلام في المكر،

١١- ويتعد عن الشرّ ويعمل الخير،

ويطلب السلام ويسعى إليه،

١٢- لأن عيني الربّ على الأبرار

وأذناه إلى تضرعهم،

أما وجه الربّ فهو ضدّ فاعلي السيئات.

بعد أن خصّ الرسول بعض الجماعات المسيحية الصغيرة، وبحث في علاقاتها
ضمن أطر المؤسسات السياسيّة والعائليّة والاجتماعيّة، يعمّم نصيحته متوجّهاً إلى مجمل
المؤمنين. ويظهر الأساس الإكليريولوجي للنصائح، لكونها موجّهة إلى الجميع ومرتبطة
بالمزمور العماديّ ٣٣ الذي شكّل السند الكتابي لأقواله، إضافة إلى أقوال الربّ التي
تتخللها. هكذا فإنّ أقوال الرسول تختصر البعد الكتابي والتعليمي وأقوال الربّ،
ضمن مجموعة متماسكة تأطرت بإطار إكليريولوجي. فالنصائح حول مسلك سليم داخل
الكنيسة وخارجها، تشكّل في جوهرها، وجهاً آخر من وجوه المعرفة الذاتية، التي يتحلّى بها

المسيحيون أكثر من ثمار المعمودية. إذاً، ليست لدينا أوامر تُفرض من الخارج، بل تجليات فكر مسيحي صادرة عن قلوب مؤمنين وُلدوا من جديد، تجليات تعكس عملياً تبديل باطن الإنسان الجديد. فالؤمنون، إن من جهة علاقاتهم مع الإخوة، أو من جهة سلوكهم تجاه المحيط الوثني المعادي لهم، لا ينفذون قوانين شكلية بل يقفون آثار المسيح، جاعلين تبدلهم الداخلي، الحاصل بالمعمودية، يتحول إلى فعل حياة. هذا الترابط مع المعمودية إنما يعني اندراجاً للنصيحة في الإطار الإكليريولوجي، وإن لم يستعمل الكاتب كلمة كنيسة^{٣٣٦}.

٨) المدخل إلى النصح هنا هو جدول مقتضب لبعض الفضائل في الآية ٨:

«Τὸ δὲ τέλος ὁμόφρονες, συμπαθεῖς, φιλάδελφοι, εὐσπλαγχοι, ταπεινόφρονες-»

آخر الأمر كونوا جميعاً متوافقين في الرأي، شفوقين، متآخين، رحومين ومتواضعين.

يقتضب الرسول هنا نصحه الأخلاقي للمؤمنين، كما تشير عبارة «Τὸ δὲ τέλος -τέλος - في نهاية الأمر - إذاً - عمومًا» (راجع أفلاطون، Νόμοι 740e: «καὶ δὴ καὶ τὸ γὰρ τέλος»)، قابل مع العبارة البولسية «τὸ λοιπὸν» (١ تسلا ٤، ١. ٢ تسلا ٣، ١. فل ٣، ١) بارزاً بذلك مسراه العام وقيمه. يعبر إيكومانيوس عن النقطة الأولى بقوله: «لم الحاجة إلى نقاش خاص بهذا الأمر؟ فهو يقوله ببساطة للجميع»، بينما يشدد على النقطة الثانية عبر تفسيره - النبي لا يصح لغوياً - لعبارة «وآخر الأمر»، إذ يقول: «آخر الأمر، إنما تعني الأكثر أهمية من حيث المضمون». ويشير المعلق القديم المجهول الاسم إلى هذا المسرى العام بقوله: «فهو ما عاد ينصح رجلاً أو امرأة، بل يعرض أمام الكل ناموس الحجة، التي منها تتفرع كل فضيلة، الشفقة، الرحمة، التواضع وكل الفضائل الأخر التي ذكرها في ما بعد». بعد ذلك يعرض الرسول خمسة نعوت تحدد مسلك المسيحيين تجاه بعضهم البعض، أي أنها تتطرق إلى العلاقات الشخصية داخل الكنيسة. لا بد من التنويه بأن، باستثناء عبارة «رحومين - εὐσπλαγχοι» التي نجدتها في أف ٤، ٣٢، مجمل هذه العبارات لم ترد في العهد الجديد، إلا في هذه الآية، كما أن عبارة «ὁμόφρονες - متوافقين في الرأي» لم ترد حتى في النص السبعيني. لكن استعمال هذه العبارات في الأدب الهليني لا يعني أن هناك

^{٣٣٦} حول إكليريولوجية رسالة بطرس الأولى، راجع: Th. Spörrl, *Der Gemeindegedanke im ersten Petrusbrief*, 1925. أما مسألة ارتباط الرسالة مع آراء لاهوتية بولسية، والتي يتبناها Spörrl، فهي غير مثبتة، وبالأخص هنا في هذه النقطة الحرجة. إذ إن العبارة الأكثر بيانية في رسالة أفسس، عبارة «ἐκκλησία - كنيسة»، لا ترد في رسالة بطرس الأولى. ونورد هنا الملاحظة عينها حول ادعاء K.L. Schmidt في كلامه عن عبارة «ἐκκλησία - كنيسة» في *ThWNT* 3,520: «إن رسالة بطرس الأولى، البولسية في مكانتها العامة، على عكس رسائل بولس، لم ترد فيها كلمة كنيسة، ولكنها تتضمن تفسيراً مسهلاً ماهية كنيسة الله». فيقدر ما نرى تأكيداً على احتواء الرسالة لإكليريولوجيا نامية صحيحاً، بقدر ما نرى رأيه حول الميزة البولسية لهذه الرسالة لا سند له.

«ترابطاً متيناً بين المناقبيّة الكتابيّة ومناقبيّة العصور القديمة اللاحقة لحقبة تدوين الكتاب المقدّس» (Shelkle)، بل صياغة لغويّة راقية للمناقبيّة المسيحيّة قام بها كاتب هذه الرسالة. هنا تتبنّى لنا الفصاحة والثقافة الهلينيّة التي يتمتّع بها سلوانوس مدوّن أفكار بطرس بأسلوبه الخاصّ (راجع المقدّمة). عبارة «ὁμόφρονες» الواردة عند هوميروس (X 263) تعني: الرغبة النفسية المشتركة، التوافق في الرأي، التناغم في الخلق الذي هو من خاصيّة الأقارب بلجسد (Στράβωνα, Γεωγραφικὰ 6,3,3): التوافق في الرأي «ὁμόφρονας» كأنّهم إخوة بعضهم لبعض»). وبحسب إيكومانيوس «التوافق في الرأي «ὁμοφροσύνη» هو التلاقي حول أمر ما مع إمكانية الاختلاف». لسنا هنا، بالطبع، أمام تعبير واحد متحرّج، كما هي الحال في الأنظمة التوتاليتاريّة، ولا أمام مطابقة كليّة في الأفكار والآراء، الأمر الذي يمجّه المفكرون والأحرار، بل أمام تعدديّة متناغمة تنبع من الإيمان الواحد، وتستند إلى رجاء المؤمنين الواحد. وقد أصاب Spicq في قوله إنّ الرسول «لا يعالج هنا التوافق فقط: «كونوا جميعاً متوافقين»، كما تترجم عادة هذه العبارة، بل رأياً آخر صادراً عن الإيمان ذاته والمحبة ذاتها، ولو اختلف عن التوافق، كما أنّ المؤمنين، وإن كانوا من مصادر عرقيّة مختلفة، تبقى لديهم آراء وأولويّات مشتركة وردود فعل مماثلة أمام أكثر المسائل اختلافاً. نحن أمام إدانة للمتطرّفين، للأطباع الشمولية، ولن يعتبرون أنّ هناك استحالة لأيّ شكل من أشكال العيش المشترك». رأي كهذا يعتبر غريباً عن روحية الرسول، لا بل مناقضاً لتاريخ الكنيسة في الحقبة الرسوليّة كما تبلى لنا، مثلاً، عبر مجمع الرسل ومقرّراته. فتنوع الآراء يشكّل فرضيّة لتناغم حقيقيّ (راجع هنا الصورة الواردة عند إغناطيوس، أف ٤، ١-٢: «إنّ مشيختكم المحترمة جدية بالله ومرتبطة مع أسقفها ارتباط الأوتار بالقيثارة، لذلك بتناسقكم وباتفاق المحبة بيسوع المسيح، يرتفع المديح والتمجيد، ليدخل كلّ واحد منكم في هذا الجوق، لكي تتوحّد نغماتكم، فتأخذون طابعاً إلهياً وترتلون بصوت واحد بيسوع المسيح المدائح للآب». مركز الثقل إذاً هو في الفكر المشترك، في الخلق المسيحيّ الذي منه يصدر الوفاق، وتناغم «الجوق» في الكنيسة والذي يقوده الروح القدس.

«أما «Συμπάθεια - الشفقة»، فهي تجاه المتألّين سوءاً، كما هي الرحمة تجاههم» (إيكومانيوس). هذه الصفة، بمعنى ذلك الذي يتأمّل مع المتأمّل ويشركه نفسياً آلامه الماديّة أو النفسية، نصادفها في الأدب القديم (بلوتارخوس، 18,5 Eὐμένης)، كما في العهد القديم (أي ٢٩، ٢٥ بحسب القانون الإسكندرانيّ: «وأجل حلول الملك من الجيش والمعزيّ من المخزونين»، وفي القوانين الآخر لدينا عبارة «παθεινούς» قابل: ٤مك ٥، ٢٥. ١٣، ٢٣. ١٥، ٤). في العهد الجديد، ترد عند بولس لا على شكل كلمة، بل يرد مضمونها في ١كور ١٢، ٢٦ ضمن إطار إكليريوجيّ صرف: «إذا تأمّل عضو تألّت معه كلّ الأعضاء»، قابل مع روم ١٢، ١٥: «فرّح مع الفرحين وبك مع الباكين». لدينا (في رسالة بطرس الأولى) صياغة

بكلمة واحدة، وصياغة أوسع، نوعاً ما (عند بولس) للمعيار الذي اعتمده المسيح في مثل الدينونة الأخيرة (متى ٢٥: ٤...). نحن أمام تعاضد مع المتألمين ظلماً من دون ذكر أسباب بؤسهم، يكفي أن يكونوا إخوة للرب (١كور ٨، ١١). أن تكون رؤوفاً، كقانون سلوك، هذا لا ينحصر، تالياً، «بالمشاركة بمصير الآخرين ... من دون رافة فاعلة»^{٣٧}، بل هو، على عكس ذلك، يكتسب معناه كمحبة فاعلة عملانية (Wolhenberg).

حول معنى كلمة «φιλadelphια - أخوة»، فقد جرى الكلام عليها (تفسير ١، ٢٢. ٢، ١٧). ونضيف هنا القراءة الموقفة لإيكومانيوس: «التآخي هو التصرف تجاه الغرباء على المنوال ذاته الذي يحكم التصرف تجاه الإخوة». أما صفة «εὐσπλαγχνος - رؤوف» فهي، أساساً عبارة طبّية (عند أبيقراطوس تشير إلى من يتمتع بأحشاء «σπλάχνα» صحيّة). وقد اكتسبت عند الكتاب الكلاسيكيين معنى شجاع النفس وشجاع الفكر أو السّمح أو كما يقال: ذو القلب الكبير. (بهذا المعنى الأخير وردت هذه الصفة كاسم عند، Eὐριπίδῃ، ١٩٢ Pησσους). وفي كتب أبوكريفا العهد القديم تستعمل كصفة لله، كمرادف لصفة الرحوم «ἐλεήμων». ففي صلاة منسى (النشيد ١٢)، ١٧، الرب «رؤوف εὐσπλαγχνος وطويل الأناة...» وفي وصيّة زبولون ٩، ٧ «هو رحوم ورؤوف». كما تستعمل كصفة للبشر، راجع وصيّة سمعان ٤، ٤ «وكان يوسف رجلاً صالحاً... رؤوفاً ورحوماً». ينعكس السلوك الإلهي على أصدقاء الله الذين يُبدون هم أيضاً ساحة ورحمة تجاه إخوانهم في البشريّة. يستعمل الرسول هنا هذه الصفة بهذا المعنى، معنى المحبة العمليّة (أف ٤، ٣٢)، لذا نرى إيكومانيوس يحدّد بصواب أن «الرافة هي حركة النفس لعمل الصلاح تجاه المتجانسين معنا بالطبيعية». يعتبر هذا الاستعداد لمحبة الأخوة ميزة ضروريّة يجب أن يتحلّى بها زعماء الكنيسة (بحسب رسالة بوليكاربوس ٥، ١ هي ميزة الشماسة و١، ٦ ميزة الشيوخ (الكهنة)).

أما في ما خصّ الصفة الخامسة، فهناك مشكلة حول نصّ هذه الآية الأصليّ. في النصّ السينائيّ A, B, C وفي مخطوطات عدّة كال Vulgata ترد عبارة «ταπεινόφρονες» - متواضعين والتي نفضّلها على غيرها كسائر الطبّعات المعاصرة. القانون P والنصّ البيزنطيّ يوردان عبارة «φιλόφρονες» الواردة أيضاً في Textus receptus ويعتبرها Wolhenberg صحيحة. أخيراً Vulgata ومفسّرون قدماء يوردون الصفتين معاً كما يبدو من تفسيرهم هذه الآية. فإنّ إيكومانيوس، مثلاً، يعطي تعريفاً للفضيلتين: «φιλόφροσύνη» تعني اللطف، وهي الدماثة والتألف مع الجميع والموجهة نحو من يماثلونهم في العادات ونحو الأصدقاء، أمّا «ταπεινοφροσύνη» فتعني تحقير الآخر». (هذا التعريف يتطابق مع ما يقوله المجهول الهويّة عند Cramer). من بين الكتابتين (إذ إنّ الكتابة الثالثة ليست

سوى جمع للعبارتين)، يبدو أن الأولى هي الأصلية (قابل مع ترامبالاس ومحمل المفسرين الحديثين تقريباً). المؤمنون هم، أساساً، المتواضعون في علاقاتهم مع بعضهم البعض، حيث يسود فكر المسيح، ويجعل هذا النوع من السلوك مقبولاً في ما بينهم. فالتواضع فضيلة مسيحية منذ القدم وحتى يومنا هذا، أما من هم خارج الكنيسة، فلا يمكنهم أن يثمنوا إيجاباً نكران الذات والتنازل والتضحية بالذات، كمزايا مرتبطة بهذه الفضيلة. فترى كالسوس يتهم المسيحيين بأنهم يؤمنون «بأن الظالم إن تذلل وتواضع بحيث يقبله الله، أما البارّ فإذا ترقع في نظرته إلى الله بسبب فضيلته فإنّ الله لن يقبله» (أوريجنس، ضدّ كالسوس ٣، ١٢). بينما يعتبر محاربو المسيحية المعاصرون التواضع مؤشراً لعبودية أخلاقية (نيثيه)، أو تحجباً للمقاومة ضدّ القهر الذي تمارسه الطبقات الحاكمة ضدّ شعوبها (الماركسيّة و Kaoutsky). من نافل القول إنّ محاربي المسيحية قد نسوا، أو قد لا يعلمون أصلاً، أنّ ركيزة تواضع المؤمنين هي في مبدأ المسيح المصلوب (فل ٢، ٥...)، في عثرة الصليب، التي هي الدليل الساطع على الخلاص وعلى محبة الله التجديدية بلتجاه الإنسان. التواضع، في أسسه الخريستولوجية، يمتلّ توجهاً خريستولوجياً ولا يشكل حركة مناورة يسعى، عبرها، المسيحيون ذوو الوضع الاجتماعيّ المتدنيّ إلى مواجهة عدائية للوثنيين، بحسب ادّعاء البعض (Gunkel, Knopf). التواضع لا يرتبط بحلجة الكنيسة إلى الاستمرارية، بل بإعادة الولادة التي يكتسبها المؤمن بالعمودية، وبالحيّة الجديدة التي دُشنت في الكنيسة.

٩ - أ) ويتابع الرسول النصّح في الجزء الأوّل من الآية ٩ حيث نصّادف أصداءً لأقوال الربّ:

«μη ἀποδίδοντες κακὸν ἀντὶ κακοῦ ἢ λοιδορίαν ἀντὶ λοιδορίας, τοῦναντίον δὲ εὐλογοῦντες-

لا تردّوا الشرّ بالشرّ والشتم بالشتيمة بالشتيمة بل باركوا».

بلد النعوت الواردة في الآية السابقة، تأخذ النصيحة هنا شكل اسم الفاعل (μετοχή): «ἀποδίδοντες»، بلد فعل الأمر. الترابط واضح بين هذه الأقوال وبين المسيح، وهذا ما يُظهره التشابه، حتّى في استعمال الكلمات، مع ٢، ١٣: لا تندرج نصيحة الرسول ضمن أطر المنطق أو القانون الخلقّي السائد حينها، بل في مبدأ أتباع المسيح (٢، ١٢). من جهة أخرى، هذه النصيحة، من حيث مضمونها، ليست إلاّ صدى لأقوال يسوع في لوقا ٦، ٢٧... متى ٥، ٥... و٤٤ (النصّ البيزنطيّ). والحالة ذاتها نجدتها أيضاً في رسائل بولس (روم ١٢، ٩... أف ٤، ١... و٢٢؛ كول ٣، ١٢... ١٣... و١٣...)، وكذلك في الديقائية ١، ٣، ورسالة بوليكاربوس ٢، ٢ (اقتباساً عن رسالة بطرس الأولى بإضافة «ولا الضربة بالضربة

ولا اللعنة باللعنة»، وفي رسالة إغناطيوس إلى أفسس ١٠، ٢ بهدف البشارة: «إفسحوا لهم المجال ليتتقّفوا في مدارس أعمالكم، واجهوا غضبهم بالوداعة، وتبجّحهم بالتواضع، وشتائمهم بالصلاة، وضلالهم برسوخ الإيمان، وفضاظة أخلاقهم بدمائة الطبع، ولا تردّوا لهم شرّهم بشرّ». كما نصادف صدى لأقوال الربّ عند كليميس في رسالته الثانية ١٣، ٤، ويوستينوس في دفاعه الأوّل ٩، ١٥، وفي الكتاب المنحول أعمال فيليبّوس ٣٦: «قال المخلّص، يا فيليبّوس لأنك أهملت وصيّتي هذه فقط، أي ألا تردّ الشرّ بالشرّ... الخ»^{٣٣٨}. إذاً من الواضح أنّ مصدر النصيحة في هذه الآية هو يسوع نفسه. وهذا يدلّ على مقدار التسرّع الذي يقع فيه المفسّرون في استنتاجهم أنّ مصدر المناقبيّة المسيحيّة هو من خارج الحقل الكنسيّ، مجرّد أنّ الكتاب الأبرار لم يذكروا بوضوح اسم يسوع، أمام أيّ نصيحة خلقية أوردوها في الكتاب المقدّس. ويتناسون أنّ المناقبيّة، والتعليم بعامة، إنّما تستند إلى شخص مؤسّس المسيحيّة وأقواله، وتتبع من تقليد شفهيّ أقدم لا بل أوسع من الأنجيل. أمّا في ما يخصّ مضمون وصيّة الربّ الذي يرتوي منه مجمل التقليد في الكنيسة الأولى، فلا بدّ من أن نذكر أنّه يرتبط مباشرة بالربّ كمثال له (٢، ٣٢)، وأنّ جديدها لا يكمن فقط بالصياغة، بل بهذا الترابط بين النظرية والفعال. أضف إلى ذلك أنّنا نصادف، في العالم القديم، أمثلة متكرّرة عن عدم الردّ على السوء بالسوء، أو عن التحمّل الصبور، لكون الفرد في ذلك العالم القديم يتحصّن وراء مجتمع ذاتيّ المركز (أنويّ). قلّة من الاستثناءات المعثرة^{٣٣٩} هنا وثمة، تؤكّد سيطرة قانون الردّ بالمثل الذي كان سائداً، ليس فقط عند الوثنيين، بل عند الأوساط اليهوديّة أيضاً. كمثال نقرأ في أخنوخ السلافي ٥، ٤: «لا تردّوا على السوء بالسوء لا تجاه الأقربين ولا تجاه الأبعدين، لأنّ الربّ سيفعل هذا. هو المنتقم في يوم الدينونة العظيم». أخنوخ هنا لا «يقارب خلق العهد الجديد»، كما يدّعي Schelkle، بل ببساطة يوكل الانتقام إلى الله، مشيراً بهذه الطريقة إلى أنّ الردّ والرغبة في الانتقام يتملّكان نفس الكاتب. ويعبّر أيضاً كتاب الطاعة (Εγχειρίδιον τῆς Πειθαρχίας) بوضوح أكبر عن فكر أبرار تلك الحقبة. ففي ٩، ٢١، ٢٢: «(يجب أن يكون هناك) حقد أبديّ ضدّ رجال الحبّ». نعت الخضم بالشیطان ومهاة الخضم الإيديولوجي مع الشرّ ذاته، يشكّلان تبسيطاً تافهاً للعداوة الشخصيّة. ولكنهما، في الجوهر، يمدّان هذه العداوة بأساس إيديولوجيّ مزوّر، طالما أنّهما يجعلان العدوّ مكروهاً حتّى من الله. القبول بنهج كهذا يقود إلى سلوك انتقاميّ

^{٣٣٨} يعتبر A. Resch، في كتابه 1906، 281، *Agrapha*، أنّ هذا القول المنحول هو بلا شكّ أصيل، ومن المحتمل جداً أن يكون جزءاً من عظة الجبل. حول موضوع علاقة ١بط ٩، ٣ مع مختلف ما يوازيها من أقوال الربّ عند بولس، راجع: Selwyn، 407... And L. Brun، *Segen und Fluch im Urchristentum*، 1933، 32...

^{٣٣٩} 'Επικτήτου، Διατριβαί 4,5,9. 'Εγχειρίδιον 42. 'Αριστοτέλη، 'Ηθικά Νικομάχεια 4,3,30 (πρβλ. ὁμως 'Αναλυτικά πρότερα، 2,12,21!). Μάρκου Αδρηλίου، Εἰς εαυτὸν 6,30. Πλάτωνα، Κρίτων 49b.

ذي بعد شخصي موعظ بالفردية، إلى انتقامية جماعية غالبًا ما تحاط بلاهوت كاذب، لدرجة اعتبار أن البغض ضد الأخصام هو واجب مقدس! وصية المسيح الجليلة بصياغتها ونموذجها (لو ٢٢، ٢٤)، كما عاشهما القديسون في الكنيسة، لا يتركان أي مجال للتحريف: المسيحي لا يرد، ولا بأي حال من الأحوال، على السوء بالسوء، لا بالأفعال ولا بالأقوال، لأنه قد سبق له أن وُلِدَ ثانية وأعاد تكوين كيانه بحسب نموذج المسيح.

٩-ب) نصادف في النصف الثاني من الآية ٩ صعوبة في تركيب الجملة وتاليًا، صعوبة في تفسيرها:

«τοὐναντίον δὲ εὐλογοῦντες»^{٣٣}، ὅτι εἰς τοῦτο ἐκλήθητε، ἵνα εὐλογία κληρονομήσητε-

بل باركوا لأنكم لهذا دُعيتم حتى ترثوا البركة.

يربط المفسرون القدماء عبارة «εἰς τοῦτο - لهذا» مع ما سبقها: «عارفين أنكم لهذا دُعيتم، لتباركوا، لقول حسن تجاه الجميع... ففي فعلكم هذا ترثون اسمًا مسموعًا من الكل، اسم المباركين» (إيكومانيوس، ثيوفيلاكطوس، قابل مع Knopf, Gunkel, Kühl, B-Weiss). بينما يربط المفسرون الجدد عبارة «لهذا» بما يتبعها، أي أنها بدل مسبق للجملة النهائية التالية (ترامبلاس، Spicq, Windisch, Bigg, Goppelt). أخيرًا، هناك من يقول إن الجملة السببية «لأنه لهذا دُعيتم - ὅτι εἰς τοῦτο ἐκλήθητε» هي استطراد (parenthèse) وترتبط فقط بطريقة غير مباشرة مع عبارة «باركوا - εὐλογοῦντες» (Kühl, Wohlenberg، وآخرون). يبدو هذا الرأي هو الأصح، لأنه يربط فعل البركة مع دعوة المؤمنين عمومًا، ويربط الجملة النهائية مع اسم الفاعل (μετοχή) «باركوا - εὐλογοῦντες» (هنا يأتي اسم الفاعل بمعنى الأمر).

وهكذا يكون المعنى جليًا: المؤمنون لا يردون على السوء بالسوء فحسب، بل يباركون، ينطقون بأقوال حسنة تجاه أعدائهم وأخصامهم، يصلون لأجلهم، يواجهونهم بالحبّة. موقفهم هذا تحدّد الدعوة ذاتها التي دعاهم الله إليها، اختبارهم الوجودي لغفرانه المحبّ البشر: انعكاس البركة الإلهية نحو الانسان الخاطيء إنّما يكمن في البركة التي يعطيها هذا الأخير لرفاقه في الإنسانيّة. وعلى خبرة محبّة الأب الرؤوف تتأسس عملية التشبّه بالمسيح التي يسعى إليها المؤمن في حياته اليومية. أمّا نتيجتها فليراث (١، ٤)، ميراث البركة، والحياة الحقّ، ميراث شركة لا ريب فيها مع الأب (متى ٢٥، ٣٤؛ عب ١٢، ١٧؛ إكليميس ٣٥، ٣؛ بخصوص سندها في العهد القديم، راجع: Goppelt, Wohlenberg).

^{٣٣} يُضاف إلى الآية، بحسب النصّ البيزنطي «εἰδότες ὅτι»، ربّما بتأثير من الآية ١، ١٨.

(Schelkle).

(١٠-١٢) يربط الرسول هذه النصيحة بالمزمور العمادي ٣٣ (المعروف قبلاً لدى القارئ في ٢، ٢) ويورد منه الآيات ١٣ - ١٧ حسب النصّ السبعينيّ مع بعض التغييرات في الآيات ٢، ١٠، ١٢:

«ὁ γὰρ θέλων ζωὴν ἀγαπᾶν
καὶ ἰδεῖν ἡμέρας ἀγαθὰς
παυσάτω τὴν γλῶσσαν ἀπὸ κακοῦ
καὶ χεῖλη τοῦ μὴ λαλῆσαι δόλον,
ἐκκλινάτω δὲ ἀπὸ κακοῦ καὶ ποιησάτω ἀγαθόν,
ζητησάτω εἰρήνην καὶ διωξάτω αὐτήν.
ὅτι ὀφθαλμοὶ Κυρίου ἐπὶ δικαίους
καὶ ὦτα αὐτοῦ εἰς δέησιν αὐτῶν
πρόσωπον δὲ Κυρίου ἐπὶ ποιοῦντας κακά».

«لأنّ من شاء أن يحبّ الحياة
ويرى أياماًصالحة
عليه أن يجبس لسانه عن الشرّ
وشفتيه عن الكلام في المكر
ويبتعد عن الشرّ ويعمل الخير
ويطلب السلام ويسعى إليه
لأنّ عينيّ الربّ على الأبرار
وأذنيه إلى تضرّعهم
ووجه الربّ ضدّ فاعلي السيئات».

الفرق البارز بين هذا النصّ ومثيله في النصّ السبعينيّ، يكمن في استعمال صفة الغائب بدل صفة المخاطب، وفي تحويل اسم الفاعل «ἀγαπῶν» إلى المصدر «ἀγαπᾶν»، وفي إضافة «لأنّ» السببيّة ὅτι إلى الآية ١٢ (الآية ١٦ في المزمور). المميّز أيضاً غياب الجزء الثاني من الآية ١٧ من المزمور (ليُبد من الأرض ذكرهم)، والذي يشير إلى أنّ الرسول قد رأى أنّ الأجواء التي تشيعها هذه العبارة، لا تتلاءم والأجواء الجديدة التي يتطلّبها مبدأ عدم الردّ على السوء بالسوء (Windisch). ولكنّ الفارق الجوهريّ لا يكمن في الكلمات بل في قراءة جديدة لهذا للرسول، قراءة تأتي ضمن إطار أخرويّ-خريستولوجيّ بدل إطارها

الحكمويّ الأوّل. وهذا ما يتفق عليه المفسّرون القدماء والحديثون. ربّما يعود السبب لهذه القراءة الجديدة إلى استعمال هذا المزمور في العبادة، وارتباطه بمحلقات التعليم في الكنيسة الأولى (Selwyn). المؤكّد أنّ هذا الاستشهاد بالكتاب المقدّس، يندرج عضوياً ضمن النصيحة الواردة في الآيات ٨ وما يليها، وهو تالياً يراعي منطلقه الخريستولوجيّ.

في الآيات التي يستشهد بها الرسول، يجري الحديث، انطلاقاً من الحكمة العمليّة التي يتمتّع بها كاتب المزامير، عن الحياة التي يجدر بالإنسان أن يجيها والتي تتميز، كما ونوعاً، بالفضيلة والأيام المديلة. ثمّ تتطرق البيوت الشعريّة الأربعة إلى شروط تأمينها: اجتناب السوء قولاً وفعلاً، فعل الخير والتعايش بسلام مع الآخرين. الأفعال المستعملة هنا تشير إلى أنّ الصورة المتوافرة في فكر الكاتب هي صورة الطريقتين. أخيراً، في الجزء الثالث من هذا النشيد يعلل هذا السلوك الخلقيّ بحضور الربّ في كلّ مكان، فهو يرى ويحكم على الأبرار والخطّئين، وبرغبته في الإصغاء لصلوات الأبرار ومساعدتهم. ويُدريج الرسول هذا النمط الحكمويّ في إطار الحقيقة الجديدة، حقيقة الخلاص في المسيح. وقد أصاب الآباء المفسّرون في إظهار هذا المضمون الأخرويّ لهذه العبارات ومركزيّة المسيح في هذا المقطع. هكذا فإنّ باسيليوس الكبير قد فكّك مسائل تفسير هذا المقطع انطلاقاً من هذين القطبين: مركزيّة المسيح والأخرويّات، مُقرّاً بالنفحة النبويّة التي يتميّز بها هذا المزمور. «يقول من يريد الحياة، لا أعني هنا الحياة العاديّة التي يعيشها غير العققلين، بل الحياة الحقّ التي لا تنتهي بالموت... ذلك بأنّ المسيح هو الحياة الحقيقيّة. فحياتنا في المسيح هي الحياة الحقّ. وكذلك بعض الأيام هي صلحة وتلك هي التي يعد بها النبيّ... لأنّ أيام هذا الدهر شريرة ولأنّ هذا الدهر، الذي هو المقياس الذي يقاس به العالم ولأجله قيل إنّ «العالم كله تحت وطأة الشرير» (يو ٥، ١٩)، يتمثل مع طبيعة العالم الذي يقيس به. جزئيّات هذا الزمن هي هذه الأيام... ولكن، هناك حياة أخرى يدعوننا إليها هذا القول. فالآن أيّامنا شريرة ولكنّ بعضها صالح، وتلك لا يقطعها ليل، لأنّ الله سيكون لها نوراً أبدياً ينيرها بنور مجله الخاصّ. إذا، عندما تسمع كلاماً عن الأيام الصالحة، لا تظنّ أنّ الكلام هنا، في وعوده، عن الأيام الحاضرة»^{٣٣}. أمران واضحا جدّاً في تفسير باسيليوس الكبير الذي هو ضمن الإطار المذكور: الجدليّة الأخرويّة ومحورها الذي هو مركزيّة المسيح، وهذا غالباً ما يتجاهله المفسّرون المعاصرون.

وبالروحيّة ذاتها، يتابع باسيليوس الكبير شرح المزمور، فيعيد قراءة الجزء الثاني من الآية ١٠ (مز ٣٣، ١٤): «وأيضاً أكفّ شفّيتك عن الكلام بالمرّ أي، في مقابل قول اللسان، يجعل مجمل العضو، الذي أعطي لك لتتحدث مع الآخرين، بعيداً عن فعل المرّ. والمرّ

^{٣٣} حول المزمور ٩، ٣٣.

هنا فعل السوء المرثي الذي يَعْرُضُ ذاته للقريب تحت قناع الخير». بعامّة، تعتبر النصائح السلبية الواردة في القسم الثاني من الآية ١٠ والقسم الأول من الآية ١١ «أساسيّة ومداخل إلى التقوى»، شرطاً لاتباع الفضيلة. أمّا الوصيّة التالية فهي إيجابيّة وهي السعي للسلام الذي يفهمه مجدداً باسيليوس الكبير خريستولوجيًا: «طالب السلام يسعى للمسيح لأنّه هو السلام»^{٣٣٣}.

يشدّد القديس على المنظور الأخرويّ ذاته في تفسير الآية ١٢ (مز ٣٣، ١٦-١٧) «لأنّ كلّ عمل يقوم به البارّ يستحقّ أن يعاينه الله، وكلّ قول للبارّ، لكونه لا يقال من دون نفع، هو نشيط فاعل. لذا يقول المزمور إنّ الله دومًا يرى، من علوّه، البارّ ويصغي إليه». نصادف المنظور الأخرويّ ذاته في تفسير الآية الأخيرة: «أمّا الوجه فأعتقد أنّه يقصد به حضور الربّ الجريء والعلنيّ يوم الدينونة»^{٣٣٣}.

إضافة إلى البعد الأخرويّ، فإنّ المزمور قد استُخدم، في سياق النصّ، لتمهيد الطريق أمام القارئ ليتلقّى النصائح اللاحقة: صعوبات الحاضر يواجهها بسهولة أكبر من لديهم سلام المسيح، وهم متيقّنون من مشاركته لهم في أوقات الشدّة.

٢ - ٧ (المؤمنين) كاترأ بالأم (المسيح) ٣، ١٢-١١

13 Καὶ τίς ὁ κακῶσων ὑμᾶς ἐάν τοῦ ἀγαθοῦ ζηλωταὶ γένησθε; 14 ἀλλ' εἰ καὶ πάσχοιτε διὰ δικαιοσύνην, μακάριοι. τὸν δὲ φόβον αὐτῶν μὴ φοβηθῆτε μηδὲ ταραχθῆτε, 15 κύριον δὲ τὸν Χριστὸν ἀγιάσατε ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν, ἔτοιμοι ἀεὶ πρὸς ἀπολογίαὶν παντὶ τῷ αἰτοῦντι ὑμᾶς λόγον περὶ τῆς ἐν ὑμῖν ἐλπίδος, 16 ἀλλὰ μετὰ πραύτητος καὶ φόβου, συνείδησιν ἔχοντες ἀγαθὴν, ἵνα ἐν ᾧ καταλαλεῖσθε καταισχυνθῶσιν οἱ ἐπηρεάζοντες ὑμῶν τὴν ἀγαθὴν ἐν Χριστῷ ἀναστροφὴν. 17 κρείττον γὰρ ἀγαθοποιῶντας, εἰ θέλοι τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ, πάσχειν ἢ κακοποιῶντας.

18 ὅτι καὶ Χριστὸς ἅπαξ περὶ ἁμαρτιῶν ἔπαθεν,

δίκαιος ὑπὲρ ἀδίκων,

ἵνα ὑμᾶς προσαγάγῃ τῷ Θεῷ

θανατωθεὶς μὲν σαρκὶ

^{٣٣٢} حول المزمور ٣٣، ٩، ١٠ راجع أنثاسيوس الكبير، تفسيرات في المزامير، المزمور ٣٣، ١٤: «أمّا السلام فهو المسيح».

^{٣٣٣} حول المزمور ٣٣، ١١.

ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι·

19 ἐν ᾧ καὶ τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασιν πορευθεὶς ἐκήρυξεν, 20 ἀπειθήσασιν ποτε ὅτε ἀπεξεδέχετο ἡ τοῦ Θεοῦ μακροθυμία ἐν ἡμέραις Νῶε κατασκευαζομένης κιβωτοῦ εἰς ἣν ὀλίγοι, τοῦτ' ἔστιν ὀκτώ ψυχαί, διεσώθησαν δι' ὕδατος. 21 ὁ καὶ ὑμᾶς ἀντίτυπον νῦν σώζει βάπτισμα, οὐ σαρκὸς ἀπόθεσις ῥύπου ἀλλὰ συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπερώτημα εἰς Θεόν, δι' ἀναστάσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ, 22 ὃς ἐστιν ἐν δεξιᾷ [τοῦ] Θεοῦ πορευθεὶς εἰς οὐρανὸν ὑποταγέντων αὐτῷ ἀγγέλων καὶ ἐξουσιῶν καὶ δυνάμεων.

١٣. فمن يسيء إليكم إذا صرتم غياري على الخير. ١٤. طوبى لكم لو تألتم من أجل البر، لا تخشوا خوفهم ولا تضطربوا. ١٥. بل قدسوا الرب المسيح في قلوبكم، مستعدين دومًا للدفاع أمام من يطلب منكم قولاً (دليلاً) على الرجل الذي فيكم. ١٦. لكن بوداعة وخوف، متحليين بضمير صالح، حتى إذا افتري بعضهم عليكم، يحزى الذين يشتمونكم بسبب سلوككم الصالح في المسيح. ١٧. لأنه من الأفضل لكم أن تتألموا، إذا شئت الإرادة الإلهية، وأنتم عاملون للخير، من أن تتألموا وأنتم عاملون للشر. ١٨. ولأن المسيح تألم مرة واحدة لأجل خطايانا،

بأراً من أجل غير الأبرار

ليقرّبكم من الله،

مماناً بالجسد

ومحبي بالروح.

١٩. الذي به انطلق ليشتر الأرواح التي في السجن. ٢٠. وكانت قد عصت في ما مضى، حين ارتضى طول أناة الله أن يُبني الفلك في أيام نوح، فنجنا فيه القليلون بواسطة الماء أي ثمانية أشخاص. ٢١. فالعمودية، التي هي النموذج، تخلصكم الآن، لا بإزالة قذارة الجسد بل بمعاملة الله بضمير صالح بقيامة يسوع المسيح. ٢٢. والذي، وهو عن يمين الله، سار نحو السماء وأخضع (الأب) له الملائكة والسلطات والقوات.

بدءاً من ٣، ١٣ يعالج الرسول موضوعاً سبق وأثاره (١، ٦، ٢، ١٢، ١٥)، أي عداوة المحيط الوثني تجاه كنيسة القديسين. نصيحته بهذا الشأن تدور حول قطبين: يشدد، من جهة، على أن المواجهة القويّة والفضلى لهذا البند الاجتماعي هي من فعل الصلاح، ويشير من جهة أخرى، إلى أن آلام المؤمنين إنما تندرج ضمن الإطار الخريستولوجي لحياة الكنيسة، وتشكل اقتداءً بآلام المسيح. وهكذا يعود إلى أفكار سبق للقارئ أن تعرّف إليها. أمّا مسألة

تبقى محصورة بما هو خارجي ومؤقت (لو ١٢، ٤. روم ٨، ١٣. ٢ كليميس ٥، ٤)٣٣٦. الإساءة التي يوردها الرسول هي الاضطهاد والتعذيبات الجسدية، بدءاً بالنبد الاجتماعي غير الدموي، وصولاً إلى تطبيق عقوبة الموت٣٣٧. مجمل الآلام تعتبر واهية بالنسبة إلى المؤمن، لأنها تقف عند حدود الجسد، عند ما هو خارجي، عند نظرة تقويمية للصالح تخطاها الزمن. فللمسيحيين غمط جديد للقيم، لا تصيبه نيران الأعداء، غمط لا تجرحه الإساءة، غمط عبرت عنه الجملة الافتراضية: «ἐὰν τοῦ ἀγαθοῦ ζῆλωται γένησθε» - إذا صرتم غياري على الخير». ليس لدينا هنا جملة فرضية تكمل الجملة الأساسية، بل بالأحرى وصف لعبارة «ὕμῶς - كُمْ»، للخاصية المسيحية والتي تعني:

أ- جهاد مستمر للثبات والكمال في الشركة مع الله (صرتم - γένησθε). ب- التصاقاً كلياً للوجود البشري بالرب (ζῆλωται - غياري). ج- إعادة توظيف للمعايير التقويمية لجعلها موجهة بثبات نحو الله (τοῦ ἀγαθοῦ - الخير، بحالة المذكر كان أو بحالة الحير، لأنه في حالة الحير τὸ ἀγαθὸν يعني ὁ Ἄγαθος أي الرب).

١٤ أ) في صوغ حذر جداً (Windisch) يتطرق الرسول، في ما يلي، إلى الاضطهاد المحتمل للكنيسة. يستخدم في الجزء الأول من الآية ١٤ (أ) التطويب كشكل تقليدي، ليذكر القراء بأن الإساءة تبدأ منذ الآن، في الحاضر، بشكل اضطهاد رسمي تقوده الدولة، يسوق إلى المحاكم وكل ما يستتبعه، «ἀλλ' εἰ καὶ πάσχοιτε διὰ δικαιοσύνην, μακάριοι - طوبى لكم لو تألتم من أجل البر».

وكما يلحظ الذهبي الفم «أن التجارب التي من الأمم لا تؤدي أحداً ممن يسلكون في الفضيلة، إذ تُعدهم هذه التجارب ليغدوا مغتربين بسبب احتمالهم لها بسرور». يعتبر بعض المفسرين أن هذه الجملة هي بصيغة التمني الصرف، ويشددون بالأحرى على أن ما يتوقعه المؤمنون من ألم هو أمر مستحيل (ترامبالاس، Bigg). منطلق هذا التفسير هو استعمال صيغة التمني (εὐκτικῆ)، ما يعني أن هذه الجملة تعبر عن مجرد فكرة عند متمن.

٣٣٦ «قال يسوع لبطرس: الخراف بعد أن تقتلها الذئاب لا تخاف منها. وأنتم، لا تخافوا قاتلكم فهم غير قادرين على أن يفعلوا بكم شيئاً، بل خافوا من الذي له سلطة على النفس والجسد أن يضعهما في جهنم النار». قابل مع بوستينوس، الدفاع الأول ٧، ١٩. ويعتبر 169 Resch, *Agrapha*, (Agraphon 125) أن رسالة كليميس الثانية تجمع بين يوحنا والأنجيل الإزائية. يبدو لنا، على الأرجح، أننا هنا أمام قول مستقى من تقليد شفوي.

٣٣٧ هذا المعنى يجمله فعل «أساء - κακόω» في العهد الجديد. انظر أع ٧، ١٩. ١٢، ١. ١٤، ٢. ١٨، ١٠. تقبل أغلبية المفسرين هذا التفسير المستند إلى قول الرب في لو ٢، ٤. أما Schrage فيشكك فيه لأنه «ليس هناك فصل واضح بين الجرح الداخلي والإساءة الخارجية». الصفة التقليدية لهذه الأقوال وعبارة «κακοῦν»، التي تعتبر شبه عبارة تقنيّة، كافيتان لجعل المعنى، المعبر عنه بشكل منقوص، واضحاً عند القارئ.

من المؤكد أنّ صيغة التمنيّ تشير إلى أسلوب أدبيّ^{٣٣٨}، ولكنّ هذا وحده غير كافٍ لاعتبار أنّ هذه الجملة تتطابق تلقائيًا مع أشكال الأدب الكلاسيكيّ. فالرسول يستخدم، بالضبط، الأشكال اللغويّة الصحيحة ليخفف من حدة التعبير ويتجنّب المواجهة مع السلطات الرسميّة. ولأنّه سبق واختبر الاضطهاد فهو يحاول أن ينأى بالأحداث جانبًا، وأن يواجه ظلمًا واضحًا بالكلّيّة ومدويًا على أنّه متوقّع فقط. وتاليًا، انطلاقًا من هذه الروحيّة، يمكننا أن نقرأ هذه الآية على الشكل التالي: «ولكن وإن اضطّر الأمر إلى أن تواجهوا الاضطهاد من أجل إيمانكم...». وكما في مواضع آخر (٢، ١٩، ٢٠) فإنّ فعل «πάσχειν - تألم» يعني شيئًا أكثر من نبذ اجتماعيّ، يعني مواجهة العدالة الرومانيّة كما واجهها المسيح^{٣٣٩}. ولكنّ الرسول لا يغبّط الآلام بحدّ ذاتها، ولو كانت عن ظلم، بل تلك التي تصيب المؤمنين «من أجل البرّ - δια δικαιοσύνην»، نتيجة ثبات المؤمن على البرّ الإلهيّ، وإخلاصه للإرادة الإلهيّة وأوامر الكرازة الإنجيليّة في عالم معادٍ لله، استبداديّ، معتدّ بذاته (مبررًا ذاته بذاته). «δικαιοσύνη - البرّ أو العدل»^{٣٤٠} هو الميزة المسيحيّة، هو حضور المؤمن كأيقونة للمسيح في عالم شيطانيّ وثنيّ، لا يعترف إلاّ بالتبرير الذاتيّ كطريق وحيد للحياة والخلص. إذا، ليس غريبًا أو مصادفة أن يدان المسيحيّون «لأجل البرّ»، لكون وجودهم، بحدّ ذاته، يشكل تشكيكا بالأسس التقويميّة للعالم الوثنيّ. التصادم لا مفرّ منه، وآلام المسيحيّين تطوّر طبيعيّ مجريات الأمور إذا صحّ القول. والطبيعيّ أيضًا هو النتيجة التي يُعبّر عنها عبر ذلك النوع الأدبيّ الكتابيّ المعروف بالتطويات: «طوبى لكم - μακάριοι» (يُضاف إليها ἐστὲ εὐδαίμων)^{٣٤١}، ٥، ١١). تختلف هذه الصفة عن كثيرات من مثيلاتها الدنيويّة: εὐτυχῆς وهي مرتبطة بكلمة μακαρ التي لها علاقة بالفرح المستمرّ الذي لا يشوبه اضطراب ويتجاوز حدود هذا العالم المنظور، وهنا له صفة أخرويّة (لا أرضيّة كما يدعي Knopf) ويعني الشركة غير المنقطعة مع الله كما في متى ٥، ١١. كما أنّه من الممكن (عند Selwyn وغيره هذا أمر مؤكّد)، أن يكون الرسول قد أعاد صياغة قول الربّ الوارد في متى ٥ وبتصرّف، بالشكل الذي كان عليه قبل تدوين الأناجيل الإزائيّة (قابل مع الإنجيل بحسب توما ٦٨ و٦٩ ورسالة بوليكاربوس ٢، ٣).

Blass – Debrunner § 384 and 385,2.

٣٣٨

^{٣٣٩} لغرابية الأمر، نورد هنا تفسير الشارح المجهول الاسم الذي يربط هذا الكلام بسلوك المؤمنين تجاه نسايم (!): «لأنّ المخلص قد أمر بطرد النسوة اللواتي يتعذبن ناموس الزواج، غير أنّ هذا الأمر لم يحدث وقد أمر بتحمل كل أخطاء النساء».

^{٣٤٠} حول كلمة «البرّ» (δικαιοσύνη) راجع:

G. Quell and G. Schrenk, «δικη» in *ThWNT* 2,176... R. Bultmann, *Theologie des N. Testaments*, 1961, 271... Chr. Müller, *Gottes Gerechtigkeit und Gottes Volk* (FR, LANT 86), 1964 and H. Seebass in *ThBLNT*, 502...

^{٣٤١} العبطة عند أرسطو هي εὐδαιμονία السعادة مرفقة مع εὐτυχία النجاح. راجع: *Ἡθικά Νικομάχεια* 1099b 2...

١٤ب-١٥أ) ولكن، لوصول المؤمن إلى منزلة المطوّب المميّزة، لا بدّ من توافر بعض الشروط المسبقة، والتي يوردها الرسول لاحقاً. الشرط الأول له علاقة بمكونات القلب البشري، المركز الإرادي، الأنا الإنسانيّ بامتياز بحسب وجهة النظر الكتابيّة. يستعمل الكاتب البار، بطريقة تظهر معرفة مميّزة للأنسان، أش ٨، ١٢، ١٣. وبتصرّف ليدلّ على مضمون القلب المسيحيّ الحقيقيّ في زمن الاضطهاد الحرج، في الآيتين (١٤ ب - ١٥ أ) «τὸν δὲ φόβον αὐτῶν μὴ φοβηθῆτε μηδὲ παραχθῆτε, 15 κύριον δὲ τὸν» (أ) «Χριστὸν ἀγιάσατε ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν - لا تحشوا خوفهم ولا تضطربوا. ١٥. بل قدسوا الربّ المسيح في قلوبكم».

يشدّد الكاتب، عبر إبدال الضمير المتصل ه - αὐτοῦ بالضمير هم - αὐτῶν، على الصبغة الكنسيّة التي يصيغ بها مجمل كلامه من دون الابتعاد عن النصّ الأصليّ، حيث يشير الضمير المفرد فيه (ه) إلى الشعب. يكمن التغيير الجوهريّ في إبدال كلمة αὐτὸν - ذاته بكلمة Χριστὸν - المسيح^{٣٤٢}، وذلك بغية إظهار ألوهة المسيح عبر إعطائه لقب Κύριος - الربّ، والذي استعملته اليهوديّة حصراً كصفة ليهوه. وهنا نلاحظ بطرس وهو يشهد على وجود خريستولوجيا متنامية (راجع ١، ١١، ٢٠، ٢، ٢١، ٢٤) تشكّل نقطة انطلاق لتفسير للعهد القديم قائم على مركزيّة المسيح. الرؤية الإكليزيولوجيّة والتفسير الخريستولوجيّ جعللا الاستشهاد بأشعياء ملائماً لزمن الرسول، من دون أن يتعد عن معناه الأوليّ. فالنبيّ يتحدّث عن حقبة الغزو الآشوريّ (حوال ٧٣٤ ق.م.) الذي أعلن نهاية ما سُمّي بالحرب السوريّة-الإفرائيميّة، وسقوط مملكة دمشق وخضوع جزء من المملكة الإسرائيليّة. حين مجيء تغلبصّر الثالث، كان على ملك مملكة اليهوديّة آحاز أن يواجه القوى السوريّة-الإفرائيميّة، التي تحرّكت لخلعه عن العرش: «فاضطرب قلبه وقلب شعبه اضطراب شجر الغاب تلقاء الريح» (أش ٧، ٢). فلا «آية» عمّانوئيل ولا خطاب النبيّ أشعياء التشجيعيّ، تمكنا من أن يطردا الخوف عن جمهور أورشليم وعن ملكه الجبان. في هذا الظرف يتوجّه النبيّ إلى مجموعة تلامذته الضيقة، بالأقوال التي يستشهد بها الرسول هنا في هذه الآية. إنّ ذكر عمّانوئيل في السياق المباشر للنصّ (٧، ١٠ وما يليها) ووجود بقيّة قليلة من شعب يقدّمان للرسول حافراً لإعطائنا تفسيراً خريستولوجيّاً، وإيضافاً صفة

^{٣٤٢} شكّل النصّ الذي تبينّه مع مجمل المفسرين الحديثين برد في P⁷²، النصّ السينائيّ، 33، 326، 614، 630، A, B, C, Ψ، وغيرها من المخطوطات وفي مجمل الترجمات القديمة. أمّا في النصّ البيزنطيّ (وعند إيكومانيوس، ثيوفيلكتوس، K, L, P، textus receptus) فترد عبارة «Κύριον τὸν Θεόν - الربّ الإله» التي يفضّلها كلٌّ من النصّ البطربركيّ. «الأرجح أن التعبير الأكثر لغة عند النسخ قد حل محلّ التعبير الأقل استعمالاً بحسب ما لحظ وأصاب في ملاحظته:

B. M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, 1971, 691.

إكلزيولوجية لهذه الأقوال النبوية. بهذا المعنى، يبقى بطرس أميناً لروح أشعياء من جهة، ولأقوال النبي من جهة أخرى. وتعود لتطلّ علينا هذه الأقوال النبوية، على فم الرسول، متلائمة مع زمن كتابة الرسالة. يحث بطرس المؤمنين على ألاّ يتملك قلبهم الخوف والاضطراب اللذان هما من شيم الوثنيين (هم - αὐτῶν هي مضاف إليه ذاتي)، ليس لكونه يعرف، عبر خبرته الشخصية، أنّ الخوف يقود إلى النكران (Spicq في تلميح إلى حادثة نكران بطرس للمسيح متى ٢٦، ٦٩...). بل لأنّ الخوف لا يمكنه أن يوجد في القلب الحثّ (١٨، ٤). الشرط السلبي للتطويب هو تحرير الأنا البشري من الخوف الذي يتملك الإنسان الطبيعي، التحرّر من الخوف تجاه الموت (عب ٢، ١٥). يشكل الخوف من الموت، أساساً، النير الذي يثقل كاهل الوثني ويشكل سبب وثنيته، إذ يصنع لذاته أصناماً ليطردها عبرها الخوف متلمساً بقربها الأمان والحياة. لكن، بهذه الطريقة، يتفاقم خوف الإنسان، لأنّ أصنامها هذه إنّما تعكس، ببساطة، رغائب خوفه الكياني، ومجمل ما يرافق هذا الخوف. من هنا إذاً تبدأ الحرّية المسيحية الحقيقية، من التحرّر من الخوف ومن الاضطراب الذي يتسلل إلى حياة الإنسان اليومية.

تحدث الخطوة التالية مجدداً في القلب البشري، إنّما هذه المرّة بطريقة إيجابية: «يقدّس - Ἀγιάζει» المؤمن الربّ المسيح. «فكما أنّك في تعظيمك الربّ لا يمكنك أن تضيف إليه عظمة... كذلك أيضاً تقديسك للربّ لا يعني أنّك قادر على أن تضيف إليه قداسة، بل هو القادر على أن يزيدنا في قلوبنا»، بحسب قول الشارح القديم غير المعروف. ويتابع: «لأنّه إذا أخذنا من قداسه الثمينة لا نتقدّس بها دفعة واحدة، بل تتزايد في قلوبنا عبر فعل قداسة الله في إدراكنا». لأنّ «الله لا يتقبّل الصالحات بل يمنحها». في نهاية المطاف، تقديس الله (قابل مع الصلاة الربانية) إنّما هو السجود التمجيدّي له والاعتراف به، لأنّ «هذا الاعتراف إنّما هو تقديس للنفس كما للجسد».

١٥ ب) اعتناق قلب الإنسان من الخوف وامتلاؤه من السجود التمجيدّي للربّ، يجعلان الإنسان قادراً على مجابهة المحيط العدائي، ويمنحانه الإمكانية التي يتحدث عنها الجزء الثاني من الآية ١٥: «ἔτοιμοι ἀεὶ πρὸς ἀπολογία πάντι τῷ αἰτοῦντι ὑμᾶς» - λόγον περὶ τῆς ἐν ὑμῖν ἐλπίδος - مستعدّين دوماً للدفاع أمام من يطلب منكم قولاً (دليلاً) على الرجل الذي فيكم». تضيف أكثرية المفسرين كلمة «كونوا - ἔστε» ویدعم ثيوفيلاكوس هذه الإضافة بقوله «إنّ ما ورد سابقاً يحمل ضمناً هذا الفعل، أي كونوا جميعاً متفقين (الآية ٨). فعبارة كونوا - Ἔσεσθε تمتد فعلها إلى كلّ ما يليها، وتالياً: كونوا مستعدّين - Ἔσεσθε ἔτοιμοι»

« نحن هنا أمام إنشاء ضعيف^{٣٢٣}، لأن الآية ٨ بعيدة جداً، إضافة إلى أن عبارة «ἔσεσθε» ليست أيضاً ضمن الآية ٨، بل إن الأكثر احتمالاً وتوافقاً مع أسلوب الكاتب في استعمال صيغة اسم الفاعل μετοχή بدل فعل الأمر (٢، ١٨، ١، ٦، ٧) هو أن نضيف عبارة ὄντες وليس ἔσεσθε (راجع Selwyn).

إحلى أوجه اليقظة والصحو الروحيين عند المؤمنين (١، ١٣) هو الاستعداد للدفاع الذي يأمر الرسول به المؤمنين. الانعتاق من خوف الأمم وتقديسهم، عبر السجود التمجيدِي للرب الحقيقي وحده، لا يعينان ازدياداً محيطهم أو مجابهة عدائِيَّة له، «انسحاباً من الحياة الخطرة» التي في العالم، بل «صيانةً للحرِيَّة» في العالم. رغم عدائِيَّته ومن داخل هذه العدائِيَّة، يُدرك هذا العالم، أساساً، كعالم يسأل ويطلب. ومن دون أن يهتَم الرسول لما هو وراء هذا الطلب، إن أتى من جرّاء بحث جدِّي أو فضول ظاهريّ أو تباهِ سلبِيّ، إن طُلبَ رسمياً أو على صعيد خاصّ، يجب على المسيحيين، عموماً، أمام هذا الطلب ألا يترجعوا وجيلين، بل أن يعطوا قولاً وجواباً. «دفاعية» كهذه، لا تعني معرفة شاملة ومؤكدة لكل ما يتعلق بالآيات وما يتخطى الآيات، بل جواباً على ما يستحقّ فعلاً الجواب عنه: جواباً «عن الإيمان المسيحي»، كما لحظ Schrage بصواب، مع العلم أن الرسول لا يتطرق هنا إلى الإيمان بل إلى الرجاء الذي يختصر البشارة المسيحيَّة (١، ٣). ليس واضحاً إن كانت هذه الآية تتحدّث عن مناقشات بين المؤمنين ذات طابع خاصّ (Selwyn) أو عن حملات تفتيش رسميَّة تقوم بها السلطات (Windisch). من المحتمل أن الكاتب هنا يتكلم بشكل عامّ ويغطي الحالتين. من الطبيعيّ جداً أن يواجه المسيحيون تساؤل الفلاسفة الآثنيين لبولس: «ماذا يعني هذا المهذار بقوله؟» (أع ١٧، ١٨). لهذا يجب أن يكونوا دوماً مستعدين للدفاع أمام أيّ إنسان يطالبهم بسند منطقيّ مقنع لوجهات نظرهم^{٣٢٤}. يشترط الدفاع عيشاً عملياً للكرازة، كما يشدّد سفر الحكمة ٦، ١٠: «فإن الذين يحفظون بقداسة ما هو مقدّس يقدّسون، والذين يتعلّمون هذه الأمور يجدون ما يدافعون به» (قابل مع Κεφάλαια Πατέρων 2, 19: «كن يقظاً لتتعلّم الناموس. تعلّم بماذا تحجب الكافر وأمام من عليك أن تعاني»). أقوال ربّانية موازية عند (Billerbeck 3, 765). ولا ننسى بالتأكيد قول الربّ: «عندما تُسألون إلى الجامع والحاكم وذوي السلطة، فلا يهتمكم كيف تحتجّون أو ماذا تقولون، لأنّ الروح القدس يهتمكم في ذلك الحين ما ينبغي أن تقولوا» (لو ١٢: ١١، ١٢ وما يوازيها). ولكنّ المفسّر القديم المجهول الهويّة سبق وشدّد على أن الربّ وعد بالدعم الإلهيّ للذين سيعانون اضطهاداً، «عندما تكون هناك محاكمة رهيبية وجاهير هاتجة، وخوف من كل

^{٣٢٣} يبدو من غير المعقول ربط هذه الآية بالعبارة السابقة «في قلوبكم - ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν»، كما يدعي Wohlenberg، فقط بحجة أن الجملة لا ترد في نصّ أشعيا.

^{٣٢٤} «يطلب قولاً ما على شيء ما -» تعبير كلاسيكيّ، راجع أفلاطون، Πολιτικός 285...

صوب وحدث، وليس في حالات اعتيادية «عندما يكون الجهاد وسط مجموعة أصدقاء» كالتى يتحدث عنها الرسول هنا. ويستنتج هذا المفسر القديم استنتاجاً صائباً: «حتى إن هؤلاء يتذوقون الهوى الإلهي باستقامة. أما أولئك فيتعلمون ألا يُسلموا أنفسهم إلى نوم الجهل. لأن على الحكماء أن يكونوا طلاب حكمة، ولأن الفعل، حينها، يكون محموداً عندما ينفذ بفهم، ولأن التفكير من دون تفحص ودراية إنما يجلب التبكيت، «لأن معرفة الجهال أقوال لا يصلح التفحص فيها» (سي ٢١، ١٨). وتالياً الفكرة، التي مفادها أن الدفاع الصحيح إنما يعني نشرًا كاملاً وصافياً لبشارة المسيح، ليست غريبة عن فكر الرسول (Shlekle) كما أن القول (الدليل λόγος) هو لأجل الرجاء «الذي فيكم - ἐν ὑμῖν»، أي لأجل رجاء الجماعة المسيحية وليس لأجل اهتمامات المؤمن الشخصية. وهنا أيضاً، يُعتبر الإطار الإكليريولوجي عنصراً محددًا لأصالة الحقيقة المسيحية ومرشدًا إليها.

١٦) لكن الأمانة للحقيقة والدقة في الدفاع عنها لا يحولان، غالبًا، دون تحوّل المدافع إلى رقيب متعصب، متطّقل ومزعج للآخرين في بعض الأحيان، متسلّط عبر رغبته اللاواعية في السيطرة بسبب من معرفته. يحذّر الرسول، في الآية ١٦، من مثل هذا الانزلاق مذكّرًا بأن «الدفاع عن الرجاء الذي فينا» يجب ألا يتمّ بفظاظة واستفزاز ومن دون احترام لله ونبيل تجاهه من يسمعنا، «ἀλλὰ μετὰ πραυτητος καὶ φόβου» - ولكن بوداعة وخوف».

بالطبع ليس المقصود هنا أن يسلك المؤمن «بهذوء مع من هم أدنى منه، وبخوف تجاه من هم أعلى منه» (Bongel)، بل بلطف ونبيل تجاه الجميع، وبخوف الله أخذًا في الاعتبار أنه يمثّل قضية إلهية مسؤولاً عنها تجاه الربّ. «مظهريّن في جوابكم وداعة وخوفًا لله، لأنّ كلّ متحدّث بأقوال عن الله عليه أن يتحدّث وكأنّه في حضرة الله» (ديذيموس). وترتبط مسألة خوف الله مع الشرط التالي لقيام دفاع سليم: «متحلّين بضمير صالح - συνείδησιν ἔχοντες ἀγαθὴν».

يكون الضمير صالحاً (٢، ١٩) عندما يشهد أنّ حياة المسيحيّ تتوافق مع إعادة الولادة الحاصلة في العمودية، وأنّ المؤمن يتطلّع إلى الدينونة الأخيرة كيقيّن خلاصه، أي عندما تغدو، بالنسبة إليه، بشارة الربّ الآتي كديان، رجاء خلاص لا خوفًا من العقاب. وكما قرأ إيكومانيوس هذه الآية في حاضره «ناظرين إلى الصالحات لا إلى السيئات كما يبغى الذين يجذّفون عليكم». عاقبة دفاع كهذا ستكون: «ἵνα ἐν ᾧ καταλαλεῖσθε καταισχυθησῶσιν»: «متحلّين بضمير صالح - οἱ ἐπηρεάζοντες ὑμῶν τὴν ἀγαθὴν ἐν Χριστῷ ἀναστροφὴν بعضهم عليكم، يخزى الذين يشتمونكم بسبب سلوككم الصالح في المسيح».

لهذه الجملة أوجه شبه مع الآية ٢، ١٢ - أكثرية المخطوطات تورد العبارة على الشكل

التالي: «καταλαλοῦσιν ὑμῶν ὡς κακοποιῶν» - حتى إذا ادّعوا عليكم أنكم أشرار، النصّ الذي نعمل عليه المتوافق مع p72, B, Ψ, 614, 630, 1505, 1241 وغيرها، الترجمة الصعيدية وكليميس الإسكندرانيّ - في الأولى الحياة المسيحية هي وسيلة تبشير ذات نتائج أخروية، أما هنا فالنتائج مباشرة ولكنّها محصورة في الدفاع، وفي إظهار الحقيقة أمام العالم الوثنيّ. طبعاً، في الممارسة، الاثنان مع بعضهما البعض، والاختلاف فقط، في كلا الحالتين، هو في التشديد بحسب سياق النصّ. «ἐπιπράζοντες» هم الشتامون، المفترون^{٣٤٥} الذين، انطلاقاً من دوافع ذاتية منفعية (يوستينوس، الدفاع الثاني)، أو دوافع فكرية (أوريجنس، ضد كالسوس) مهّدوا، بكرهية، لتجيش الرأي العامّ ضدّ المؤمنين (٢، ١٢). تكون مواجهتهم الفعّالة عبر سلاح الدفاع النبيل والمقتّع عن الرجاء المسيحيّ من جهة، والمسلك المسيحيّ الحقيقي من جهة أخرى. سلوك المؤمنين ليس، ببساطة، سلوكاً «صالحاً» فحسب، بحسب الشرائع الإلهية غير المدوّنة، بل هو «سلوك في المسيح» - ἐν χριστῷ ἀναστροφῇ (الاسم المجرور هو ملحق بكلمة السلوك وليس بالصفة «صالح» كما يقول Κνορφ). وتشكّل عبارة «في المسيح» - ἐν χριστῷ تعبيراً بولسياً مميزاً، انتشر باكراً جداً في أحضان الكنيسة الناطقة باللغة الهلينية، لأنّه يعبر، ببساطة ووضوح، عن ارتباط الكلّ، الكنيسة والمؤمنين وكلّ الخليقة، بالمسيح. الحقيقة والخلاص، الحاضر المسيحيّ والمستقبل الأخرويّ، العربون واكتمال إعادة ولادة الإنسان، محدودية هذا العالم وتبدّله المستقبليّ، مسيرة العالم وجهاد المؤمنين الروحيّ، كلّها إنّما تتمّ «في المسيح». يجب ألاّ تُفهم هذه العبارة بشكل سرّيّ (mystique) (Windisch وغيره)، بل تاريخياً ووجودياً: تاريخياً بمعنى أنّ المسيح، لكونه آدم الجديد، هو نموذج للبشرية الجديدة، «للجنس الثالث»، للمسيحيين. وتعبّر عبارة «في المسيح» عن هذا القطع من التاريخ البشريّ. وجودياً بمعنى أنّ وجود كل مؤمن في الكنيسة مرتبط أسرارياً - وليس سرّيّاً (mystique) بالمعنى الذاتيّ الذي يحمله معاصرون هذه العبارة، مع المسيح، فيموت معه ليقوم أيضاً معه ويصبح عضواً في جسده السرّيّ وينتظر ليملك معه إلى الأبد. هكذا تعبّر عبارة «في المسيح» عن علاقة المؤمنين الذاتية والموضوعية التاريخية والوجودية مع الربّ. تعبّر عن البشارة في كلّ طبائتها وأبعادها. بهذا المعنى تضيف عبارة «في المسيح»، بخاصّة على «السلوك الصالح»، اللون المسيحيّ الذي يميّز المؤمن عن الإنسان الوثنيّ الفاضل.

(١٧) يبدو أنّ الرسول، عبر الآية ١٧ كما هي الحال في الآية ١٤، يواجه احتمالاً ألاّ

^{٣٤٥} تأتي هذه العبارة عند هيرودوتس ٩، ٦ بمعنى هذ، وعند أرسطو Πολιτικά 1311a37 بمعنى شتم وأهان. عند كسنوفون بمعنى تصرّف باحتقار 1,2,31: Απομνημονεύματα. أمّا إيكومانيوس فيقول إنّها تعني «الذين يخلتقون الأفاويل أي الذين يجرّبون بمرارة». عند إيسخيوس في القاموس تعني يجذف. راجع: Μέγα Λεξικόν and Bauer.

يلقى الدفاع والسلوك الصالح للمسيحيين في المسيح أي صدق ضمن المحيط الوثني. فالآلام الناجمة عن النميمة الشتامة والنبد الاجتماعي الذي يمكن أن يصل إلى حدود الاضطهاد الرسمي، هذه الآلام لن تُقصى عن الكنيسة في خبرة حياتها اليومية، طالما أن العالم سيقى غربياً عن بشارة الإنجيل، لذا يعيد الرسول إلى ذاكرة القراء نصيحته التي سبق وعرضها عليهم في الآية ٢، ٢٠^{٣٦}، والتي يعطيها شكل حكمة قديمة (يعود الرسول إلى الموضوع ذاته في الآية ٤، ١٤ وما يليها، لذا فقد أصاب Spicq في حديثه عن Leitmotiv) لتطبع، بسهولة أكثر، في فكرهم: «κρείττον γὰρ ἀγαθοποιῶντας, εἰ θέλοι τὸ θέλημα» - τὸυ Θεοῦ, πάσχειν ἢ κακοποιῶντας. من أن تتألموا وأنتم عاملون للخير، من أن تتألموا وأنتم عاملون للشر».

ليس لدينا «سبب جديد لأن يصبروا مجلد» (ترامبلاس، Bigg)، بل ذكر مُصاغ بحذر لحقيقة الآلام، وقد تأثرت صياغته بما جاء بعده (Knopf). أما عبارة «الأفضل - κρείττον» فلا تحمل معنى المقابلة بين حالتين، بمعنى أن الذين يتألمون وهم يعملون الشر سيستفيدون من ألمهم ولكن بنسبة أقل (Wohlenberg) في تفسيره الآية ٤، ١٥)، بل لها معنى «الخير والصالح». فلا يُقابل هنا بين حجمين متشابهين، بل بين حجمين لا شبه بينهما، الأول مُحَبَّب والثاني مرفوض. أما إيكومانيوس، الذي يتمايل بين ربط هذه الآية، تارة مع الآية ٢، ٢٠ وطوراً مع الآيات اللاحقة، فليحظ، في نهاية الأمر، أن اسمي الفاعل (μετοχή) ἀγαθοποιῶντας - κακοποιῶντας يجب أن يُقرأ كفعالين لازمين أي من دون مفعول به. «يضيف: إذا شاءت الإرادة الإلهية»، ويتابع: «هذه تشير إلى أنه لا يمكن أن يحصل لنا شيء من دون إرادة الله، ولكن إما لأجل إراحتنا من الخطايا، وإما لأجل ارتقائنا ومجدنا أو لأجل خلاص الآخرين. وهذا الأخير له وجهان: إما أن يساء إلى البار بهدف تأديب الخطاة الآخرين، أو لخلاص الآخرين، على صورة ما فعله المسيح». وهكذا يربط ما يقال هنا مع الآيات اللاحقة، وهذا رأي مستقيم، طالما أن المسيح تألم وهو يفعل الخير.

١٨-٢٢) يؤسس الرسول نصحه، حول الثبات والصبر في وجه كيد المحيط الوثني وعدائته ضد الكنيسة، خريستولوجياً عبر ما يورد تباعاً، تماماً كما فعل في ٢، ٢١ وما يليها، مستخديماً مجدداً عناصر من التقليد العبادي. تشكل النصيحة الواردة في ٣، ١٣ وما يليها وفي

٤، ١ وما يليها، في جوهرها، شرحًا للنص الليتورجيّ الوارد في ٣، ١٨.^{٢٣٤٧} سبق Windisch وأقر بالصواب أنّ لدينا في المقطع ١٨-٢٢ نشيدًا عماديًا موجّهًا إلى المسيح، مؤلفًا من أربعة بيوت شعرية. هذا الرأي صحيح في منطلقه ولكنه خاطئ في ما خصّ مجموع الآيات، كما شدّد عليه Preisker عند إعادة نشر تفسيره هذه الرسالة. قبل، في ما بعد، مجمل المفسرين بوجود عناصر تسليمية في هذا المقطع، ولكنهم اختلفوا في توصيفه واتّساعه وبنيته. مثلاً، يحدّث Bultmann الاعتراف التسليمي، أساسًا، في الآيات ١٨-١٩ و٢٢، بينما يميّز Boismard بين نشيد يشمل الآيات ١٨ ج، ١٩ (مع تبديل جذريّ عبر إحلال جملة «εὐαγγελιοθεὶς νεκροῖς - مبشرًا الأموات» محلّ الجملة الواردة في النصّ) والآية ٢٢ ودستور إيمان مشكّل من أجزاء من الآيات ١٨، ٢١ و٢٢. أمّا Schrage فيحصر التسليم في الآيتين ١٨ ج و٢٢. بينما يرى Schelkle دستور الإيمان في أسماء الفاعل الواردة في الآيات ١٨-١٩ و٢٢. لدينا هنا، بالتأكيد، نصّ ليتورجيّ معروف عند القراء، ربّما هو «نشيد خريستولوجيّ عماديّ يعبر عن أقدم اعتراف إيمانيّ بالملك والرّب يسوع» (Spicq). وهذا ما يبدو لنا عبر مضمون هذه الآيات (١٨-٢٢) الذي لا ينحصر في موضوع سياق النصّ المباشر، إن من ناحية استعمال صيغة اسم الفاعل μετοχή (ميزة دلالية لأسلوب النصّ الليتورجيّ)، أو من ناحية الفروقات في القاموس المستعمل فيه (راجع التفسير التفصيليّ اللاحق)، أو من ناحية أسلوب مجمل هذا المقطع. أمّا في ما خصّ امتداد هذا المقطع، فلا بدّ أولاً من أن نقصي عنه الآيتين ٢٠ و٢١: فالأولى تفسّر ما هي الأرواح الواردة في الآية ١٩، بينما تشرح الثانية، بشكل نموذجيّ وضمن أطر الموعدة العمادية، حادثة الطوفان والفلك. وكما تتمايز هاتان الآيتان من حيث الموضوع، تتمايزان أيضاً من حيث الأسلوب، بشكل واضح عن باقي الآيات. ويتبقّى لدينا الآيات ١٨-١٩ و٢٢ التي تعود إلى تقليد عماديّ باستثناء عبارة «πορευθεὶς - منطلق» الواردة في الآية ١٩ والتي أبرزت هنا بسبب الجملة الاعتراضية (الآيتان ٢٠ و٢١). لدينا إذًا، نشيد خريستولوجيّ مؤلف من ثلاثة بيوت شعرية، بثلاث آيات متباينة في ما بينها، من حيث الموضوع: الأولى تتطرّق إلى الآلام ونتائجها، الثانية إلى الموت والنزول إلى الجحيم والقيامة، والثالثة إلى صعود المسيح الظافر وعودته إلى يمين الأب. هذا ما يبدو لنا واضحًا في الترتيب التالي لآيات النشيد:

(Χριστὸς) ἅπαξ περὶ ἁμαρτιῶν ἔπαθεν,

δίκαιος ὑπὲρ ἀδίκων,

ἵνα ἡμᾶς προσαγάγῃ τῷ Θεῷ

θανατωθεὶς μὲν σαρκί

^{٢٣٤٧} إضافة إلى تفسير هذه المقاطع، راجع:

Selwyn, 317... Boismard, Ibidem, 57... Bultmann, Ibidem, 285... J. Jeremias, «Zwischen Karfreitag und Ostern» in *ZNW* 42 (1949) 194... F. L. Cross, Ibidem, 12... C.E.B. Granfield, «The Interpretation of I Peter III, 19 and IV, 6» in *Ext* 69 (1958) 396...

ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι·
 ἐν ᾧ καὶ τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασιν ἐκήρυξεν,
 ὃς ἐστὶν ἐν δεξιᾷ τοῦ Θεοῦ
 πορευθεὶς εἰς οὐρανὸν,
 ὑποταγέντων αὐτῷ ἀγγέλων καὶ ἐξουσιῶν καὶ δυνάμεων.

تَأْم (المسيح) مرّة واحدة لأجل الخطايا،
 بأزاً من أجل غير الأبرار،
 ليقرّبنا من الله،
 مماتاً بالجسد
 ومحيى بالروح،
 الذي به كُرز للأرواح التي في السجن.
 الذي وهو عن يمين الله
 سار إلى السماء،
 وأخضع له الملائكة والسلطات والقوّات.

١٨) كما في ٢، ٢١ كذلك في ٣، ١٨، يُستهلّ النشيد الخريستولوجيّ بـ «ὅτι - لأن»
 السببيّة والتي ترفق بـ «καὶ - و» بمعنى «كما هو معلوم»، ويمكن أن تترجم على الشكل
 التالي: «ولأن، كما يقول نشيدنا المعروف من الجميع، المسيح...»، ثم يرد البيت الأول من
 النشيد^{٣٤٨} مع تبدلينّ طفيفين يقوم بهما الكاتب: إضافة الفاعل (المسيح) وتحويل الضمير
 المتكلم (نا) إلى ضمير المخاطب «ὁμᾶς - كم» (ليقرّبكم بدل ليقرّبنا) بهدف الملاءمة مع
 الأسلوب النصحيّ:

«ὅτι καὶ Χριστὸς ἅπαξ περὶ ἁμαρτιῶν ἔπαθεν»^{٣٤٩}، δίκαιος ὑπὲρ ἀδίκων،

^{٣٤٨} يعتبر Bultmann أنه من المحتمل أن تكون الآية ١، ٢١ جزءاً من هذا الدستور الإيمانيّ. ويقول Boismard إن هذا النشيد يبدأ بهذه الآية. نحن هنا أمام رأي هو، بالتأكيد، لافت للنظر ولكنه غير مقبول بالكلية.

^{٣٤٩} هذا هو شكل النصّ (بكلمة تأْم ἔπαθεν) في المخطوطات، B.K.P, 049, 056, 0142, 326, 330, 451, 1877، هناك سلسلة من النصوص يرد فيها النصّ التالي: 2137 والكتب الرعوية البيزنطية وعند إيكومانيوس وفي أحدث الطبقات. هناك سلسلة من النصوص يرد فيها النصّ التالي: «περὶ ἁμαρτιῶν ὑπὲρ ἡμῶν ἀπέθανεν» - لأجل الخطايا مات لأجلكم، P⁷², A, 206, 429, 441, 1241، والترجمة الأرمنية: فيما نجد النموذج عينه مع تغيير «ἡμῶν - لأجلنا» في النصّ السينائيّ وربما في C و 323, 322, 33, الخ... والترجمات البحرية والأثيوبية وعند ذيديموس. أمّا في Ψ فنقرأ: «περὶ ἡμῶν ὑπὲρ ἁμαρτιῶν ἀπέθανεν» - لأجلكم مات لأجل الخطايا. بينما في الترجمة الصعديّة والسريانية pechito وعند كيريانوس و 5,629, 2298، فبرُد على الشكل التالي: «περὶ ἁμαρτιῶν ἡμῶν ἀπέθανεν» - مات لأجل خطايانا. وينفرد ذيديموس بـ: «περὶ ἁμαρτιῶν ἔπαθεν» وفي الطبعة النقدية الأخيرة التي اعتمدها: «تَأْم لأجل الخطايا - περὶ ἁμαρτιῶν ἔπαθεν» وذلك لأن: أ- رسالة بطرس الأولى تفضل فعل «تَأْم - πάσχειν» للمحافظة على السياق المعنويّ (من المعنى) للآية السابقة. ب- الترابط الاعتياديّ لعبارة «لأجل الخطايا» «περὶ ἁμαρτιῶν» هو مع عبارة «مات» - ἀπέθανεν أي أن كتابة كلمة «ἔπαθεν - تأْم» بالنسبة إلى النسخ هي lectio difficilior. ج- الكلمتان «ὁμῶν - لأجلكم» أو «ἡμῶν - لأجلنا» تقليديتان بالمقدار ذاته ومن السهل على الناسخ أن

ἵνα ὑμᾶς προσάγαγῃ τῷ Θεῷ-

ولأنّ المسيح تألم مرّة واحدة لأجل خطايانا، بارًا من أجل غير الأبرار، ليقربكم من الله.

الفاعل في هذه الجملة بدون ال التعريف (ὁ)، كما يجري عادة في الأسلوب الكلاسيكي في ما خصّ أسماء العلم (راجع Blass – Debrunner § 260: «استعمال ال التعريف لأسماء العلم هي عادة شعبية»). لكنّ الرسالة التي نحن في صدد تفسيرها تعتبر ذات لغة راقية). هذا يشير الى احتمال أن يكون هذا النشيد ذا منشأ هيليني من خارج فلسطين^{٣٥٠}. «ἐπαθεν - تألم» مرتبطة بألم المسيح الخلاصي الذي لا يتماهى مع موته، كما يدعي Boismard الذي اعتبر أننا أمام تكرار لكلمة «θανατωθεὶς - مُماتًا». أمّا ترافق الكلمتين (موت - آلام) فهو مشهود له في دساتير الإيمان منذ حقبة إغناطيوس (أف ٧، ٢. تراليان ٩، ١-٢. راجع أيضًا دستور أمبروسيو: «passus, mortuus» والباز أوغسطين^{٣٥١}: «passus... crucifixus et sepultus»)، وتتبع هذه الدساتير التقليد عينه الذي استقي منه هذا النشيد. «ἐπαθεν - تألم» تشير إلى آلام المسيح بمجملها، من الاعتقال إلى الاستهزاء حتّى الجلد والتعير، وبالأخصّ الموت على الصليب. يضيف كلمة «ἅπαξ - لمرة واحدة» ليُظهر بوضوح الميزة التاريخية للآلام ويبرزها (الكلمة هنا وفي عب ٩، ٢٨ تشير إلى ذبيحة الربّ على الصليب. قابل «ἐφάπαξ» بالمعنى عينه في روم ٦، ١٠. عب ٧، ٢٧، ٩، ١٢، ١٠، ١٠). من غير الممكن ربط آلام المسيح مع أسطورة الإله المتألم الواردة في الطقوس الوثنيّة، لكون عبارة «ἅπαξ» تشير إلى حدث تاريخي فريد من نوعه. كما تُظهر «لمرة واحدة» المفارقة بين الطابع الاستغفاريّ لآلام المسيح وذبائح العهد القديم التي تتكرّر سنويًا: «تشير عبارة «مرّة واحدة» إلى فاعليّة المتألم والإمكانات التي يقدمها. لأنه في قوله هذا تظهر قوّة فعل المتألم من أجل البشر، فرغم كثرة خطاياهم وتكرارها، فإنّ آلام الربّ الواحدة تكفي لتحلّ قوّة خطايانا» (إيكومانيوس). «كانت التقدمة فريدة من نوعها، لأنها كانت كاملة، مرضيّة بالتمام لتطهر مجمل الخطايا... فلا يمكن أن يتكرّر فعل ذو ميزة مطلقة وقاطعة» (Spicq). آلام المسيح ذات طابع فريد وحصلت «περὶ ἁμαρτιῶν - لأجل الخطايا»: تظهر هذه العبارة لغة تقليديّة (كما في ٢، ٢٤) يعود تشكيلها، على الأرجح، إلى تأثير من أشعيا (٥٣،

يضيفهما سهواً. انظر:

Metzger, *A textual Commentary*, 629...

^{٣٥٠} حول مسألة إضافة ال التعريف أو عدم إضافتها إلى اسم العلم «مسيح - Χριστός» راجع مقالة Grundmann في *ThWNT* 9, 533... و: 22. σημ. 114 καὶ ἡ ἀνάστασις τῶν νεκρῶν, Β. Στογιάννου.

^{٣٥١} Denzinger – Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum etc.*, 1967, 13 and 14.

قابل مع دستور الإيمان الأرمني (٤٨) ودستور القديس مكاريوس (٥٥): «وصلب... ومات»، ونقرأ في دستور أوامر الرسل ٧، ٤١: «صلب على عهد بيلاطس البنطي ومات من أجلنا».

١٠: «περί ἀμαρτίας - لأجل الاثم». ٥٣، ١٢: «διὰ τὰς ἀμαρτίας αὐτῶν παρεδόθη» - وأسلم لأجل خطاياهم، قابل مع عب ٥، ٣: «أن يقرب نفسه كفارة لأجل خطايا...»
 «προσφέρειν περί ἀμαρτιῶν»، حيث لهذه العبارة معنى نموذجي^{٣٥٢} وكذلك في روم ٣، ٨ (الذي كان يستعمل تعبيراً متداولاً في العبادة (لاو ٧، ٣٧. مز ٣٩، ٧).

المسيح تألم «بأراً من أجل غير أبرار - δίκαιος ὑπὲρ ἀδίκων^{٣٥٣}» وهذا ما يفسر عبارة «لأجل الخطايا - περί ἀμαρτιῶν». فبهذه الطريقة يُستبعد أي تفسير آخر للآلام المرتبطة بشخص المسيح. يجب أن نشير إلى أن الانجيليين أصرّوا في تشديدهم على براءة المسيح (متى ٢٧، ٤. ١٩. ٢٣، ٢٢. ٤٧. قابل مع أع ٣، ١٤. ٢كور ٥، ٢١) ليواجهوا أي محاولة ربط للآلام باستغفار شخصي ليسوع أو يعقاب له. فيسوع المسيح كان بأراً وتالياً هو لم يتألم لذاته بل للآخرين، «لأجل غير الأبرار». يُختصر هنا النشيد، بجملة واحدة، ما توسّع به بولس في روم ٥، ٦ وما يليها.

هدف آلام المسيح الاستغفارية، نيابة عن كل البشر، إنما هو «ليقرّبكم من الله - ἵνα ὁμᾶς προσαγάγη τῷ Θεῷ». ينتهي الشطر الأول من النشيد، بتبديل ضمير جمع المتكلم بضمير جمع المخاطب، ليتلاءم وهدف الرسول. مركز ثقل الآية هو في فعل «προσάγειν - قرّب» وقد تنوّعت الآراء حول معنى هذا الفعل. أ - يعتبر هذا الفعل عبارة تقنية مستقاة من اللغة العبادية وتعني تقدّم شخص، أو حيوان أو مائة معينة إلى المذبح من أجل تقريبه ذبيحةً للإله. ترد بهذا المعنى عند هيرودوتوس ٣، ٢٤: «الذبايح المقدّمة προσάγοντες». سوفوكليس، 1,26 Ονομαστικόν: «أن تقدّم - προσάγοντες» قدسات إلى المذابح. خر ٢٩، ١٠: «وقدّم προσάξεις العجل على أبواب خيمة الشهادة». لاو ٣، ١: «ذكرًا صحيحًا يقربه - προσάξει». خر ٢٩، ٤: «وقدّم προσάξεις هرون وبنوه إلى باب خيمة الشهادة. ١كليميس ٣١، ٣: «إسحق... قدّم προσήγετο ذبيحة. ذيوغنيوس ٣، ٢: «يقدمون προσάγουσιν له الديانة». ويحمل الفعل هذا المعنى عينه في النصوص الليتورجية المسيحية، كما هو الحال مثلاً في إفشين التقدمة حيث يذكر «الذين قدّموها والذين قدّمت لأجلهم προσήγογον». كما استند بعض المفسرين الحديثين، أمثال Küll، إلى كتب موسى الخمسة، فاعتبروا أنّ هذا التعبير يعني ذبيحة المسيح التكميلية، فالمسيحيون الآن يقربون، هم أنفسهم، لله، ككهنوت ملوكي طاهر وكفاء بحسب ٢، ٥ و ٩. نحن أمام تقديم كهنوت جديد لله بعد ذبيحة المسيح الخلاصية والتي يعبر عنها «بأراً من أجل غير أبرار». كان لهذا الرأي بعض الصدى الإيجابي (ك B. Weiss وغيره، راجع أيضاً K. L. Schmidt

^{٣٥٢} لا بدّ من الإشارة هنا إلى أنّ عبارة «بأراً - δίκαιος» استعملت هنا فقط للدلالة على المسيح وفي ٣، ١٢ و ٤، ١٨ كشواهد من العهد القديم. أمّا عبارة «غير بأراً - ἀδίκος» فلم تستعمل في أي مكان من هذه الرسالة.

غير المؤكّد، أنّ المقدّمين هم من البشر، كما هي الحال مثلاً في خر ٢٩، ٤، وأنّ للفعل المعنى الخاصّ الذي أعطاه Küll، أضف إلى ذلك ما هي العلاقة التي يمكن أن تجمع هذه العبارة مع العبادة وبالأخصّ، مع الرتبة الكهنوتية؟ في هذه الحال كان من الضروريّ أن يُقال شيء من هذا القبيل لإيضاح المعنى. وأخيراً، لا نصادف في أيّ من الدساتير القديمة والنصوص الليتورجية، ذكرًا مباشرًا للكهنوت، ضمن سياق يتحدث عن موت المسيح الخلاصيّ.

ب- فعل προσάγειν هو عبارة تقنية في القاموس الحقوقيّ. عند بلوتارخوس Ἡθικά 1049B: «وقُدّم أفريبيذيس كشاهد». وعند Ψ. Λυσίου, Πρὸς τοὺς συνουσιαστὰς وعند (8), 14, κακολογιῶν: «كان ثراسيماخوس راغبًا في مراقبة الأمور التي أقدمها». ونجد لهذا الفعل المعنى ذاته في مخطوطات عثة وفي العهد القديم ك خر ٢١، ٦: «يقدّمه مولاه (أي مولى العبد) أمام منبر الله» (عدد ٢٥، ٦، ٢٧، ٥. أع ١٦، ٢٠) بحسب K. L. Schmidt لهذا الفعل في هذه الآية هذا المعنى الحقوقيّ: «نحن أمام المحكمة الإلهية التي سيقدم المسيح البشر أمامها، مع الملاحظة أنّ الحكمة والنعمة لا ينفصلان، لكون المسيح صالح، بموته، الله مع البشر» (ThWNT 1,132). من السهل جدًّا تلمّس المنطلق البروتستانتّي لـ Schmidt في هذا التفسير، من حيث الوجه الحقوقيّ لمفهوم التبرير. ولكن من الصعب قبول مثل هذا التفسير لرسالة لا تحوي تعابير قضائية في كلامها عن الخلاص، كرسالة بطرس الأولى.

ج - الاستعمال الأوسع لفعل προσάγειν هو بمعنى قاد، قرّب شخصًا ما من شيء ما أو من شخص ما، والمقصود بها إمّا لقاء يوميّ اعتياديّ بين شخصين أو تقديم شخص أمام حاكم أو ملك. راجع مثلاً 1,3,8 Κύρου Παιδεία: «أما ساكاس فكأنه صالحًا استحقّ أن يكون له الشرف في أن يقود الأستيغيين المتضرّعين، ويمنعهم من المثول أمامه في وقت لا يرغب فيه ذلك». قابل مع: ٣,٢,١٢ ومع: 6,1,7, Ἑλληνικά. في خر ١٩، ٤: «وأُتيت προσηγαγόμενη بكم إليّ». عدد ١٦، ٥: «الذين اخترتهم لي فليتقدّموا إليّ». (في الآيتين، المتكلّم هو الله، ولكن هذا لا يدعم التفسير الذي أعطاه K. L. Schmidt).

هذا المعنى ذاته يحمله الاسم المشتقّ من الفعل προσαγωγή (روم ٥، ٢. أف ٢، ١٨، ٣، ١٢) والذي يعني الاقتراب، الدنو، الشركة الحرّة التي يقيمها الإنسان مع الآب. وليس ضروريًّا أن نفتش هنا عن معانٍ موازية عند أتباع مدرسة النقد التاريخيّ مثل اقتراب المريد من المعلّم (Perdelwitz)، أو اقتراب إله ذي رتبة دنيا من ألوهة أعلى منه (Bousset)، إذ يمكننا أن ندرك الصورة من حياتنا اليومية، حيث الحاجة في كثير من الأحيان، إلى أن يقدّمنا موظّف ما إلى ما هو أعلى مرتبة منه، أو أن يتوسّط أحدهم ليعرّفنا أو يقيم صداقة بيننا وبين آخر لا نعرفه، هذا المعنى نقرأه في إفسس التقدمة في قداس باسيليوس الكبير: «[الابن] أبعدها من ضلالة الأوثان وقدّمنا معرفتك أنت الإله الحقيقيّ

والآب مقتنياً إيانا لنفسه شعباً خاصاً، كهنوتاً ملوكياً، أمة مقدّسة». فلاستشهاد بالآية ٢، ٩، في نهاية الجملة، يجعل فرضية أنه، في مطلعها، إنما يفسّر الآية التي نحن في صدد تفسيرها محتملة جداً. فمصالحة الله مع الإنسان وتقرب «الغرباء» - ἠλλοτριωμένων إلى الربّ إنّما يتحقّقان عبر معرفة الإله الحقيقيّ. هكذا تعيد الألام الخلاصيّة إلى الإنسان الشركة مع الإله المعطي الحياة. وكما يقول أنثاسيوس الكبير: «ماذا على الله أن يفعل إذا؟ ماذا يجب أن يحصل سوى أن يجدّ ثانية «الصورة»، لكي بواسطتها يتمكّن البشر من معرفته مجدداً... لهذا تجسّد كلمة الله لكي يحقّق إعادة خلق الإنسان «بحسب الصورة». لكونه هو نفسه صورة الآب، ومن غير الممكن أن يحصل ذلك، إن لم يُبد الموت والفساد. لذا اتّخذ طوعاً جسداً مائتاً، لكي يتمكن من أن يُبدي الموت بشخصه، ويتجدّد البشر ثانية بحسب الصورة» (حول التجسّد ١٣). قربي البشر من الله التي تتحقّق بواسطة المسيح وآلامه الخلاصيّة، لا تعني إذاً مجرد عمل حقوقيّ، بل تبديلاً كيانياً للطبيعة البشريّة، معرفة إلهيّة حقيقية وشركة فعلية للكنيسة مع الآب. في نهاية الأمر، خلّق المسيح، بآلامه، الإنسان من جديد وأعطاه مجدداً موقعه الصحيح قرب الله.

يشمل الشطر الثاني من النشيد الخريستولوجي، كما أسلفنا، ثلاث آيات، يجري الحديث فيها عن موت المسيح وقيامته ونزوله إلى الجحيم. الآية الأولى تتشكّل من جملتين تحويان مقابلة طباقية: اسم المفعول (μετοχή) والاسم المجرور بحرف الجر ارتباطاً*^{٣٥٤} (Ἐπιτομή τῆς ἀναφορᾶς^{٣٥٥}) يقابلان فعلين وحالتين مضادتين. فالعصر الجديد والعصر القديم يتصادمان، والموت والحياة. الجسد والروح كنهج حياة يتواجهان، مسيرة الإنسان ما قبل المسيح تتقابل مع الحقيقة الجديدة في المسيح: «θανατωθεὶς μὲν σαρκὶ ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι - مماتاً بالجسد محيياً بالروح»^{٣٥٦}. كما نجد التعارض ذاته في نصوص تعليمية أحرّ تعود إلى الحقبة المسيحية الأولى، مثل: اطيم ٣، ١٦: «الذي ظهر بالجسد وبُرّر بالروح»، روم ١: ٣، ٤: «في شأن ابنه الذي وُلد من ذرّيّة داود من حيث إنّه بشر وجُعِل ابن الله في القوّة بقيامته من بين الأموات، من حيث إنّه روح القداسة». في نشيد إغناطيوس، أف ٧، ٢: «لا يوجد غير طبيب واحد، طبيب جسديّ وروحيّ...». هرماس، الراعي المثل ٥، ٦، ٥ - ٧. تالياً، نحن أمام صياغة نموذجية تقليدية لخريستولوجيا الكنيسة الأولى، الأمر الذي يشير هنا

^{٣٥٤} أي أن المجرور هنا يركّز على ما هو مرتبط بالفعل. فعندما تقول الآية «أميت بالجسد» يعني أن فعل الموت مرتبط بالجسد. في المقابل عندما تقول الآية «أحيي بالروح» يعني أن الروح هو سبب الإحياء (خاصية للمعرب).

^{٣٥٥} يفسّر إيكومانيوس حالة الاسم الأوّل المجرور على أنه مجرور بحرف الجرّ ارتباطاً، فيما يعتبر الاسم الثاني مجروراً بحرف الجرّ سبباً: «مات من جهة بحسب طبيعة الجسد، أي الطبيعة الإنسانيّة، ولكنه قام بقوّة الألوهة». وقد أصاب ترامبالاس في ملاحظته أنه، بهذه الطريقة، يُزال التناقض بين «الجسد - σαρκὶ والروح - πνεύματι» ويتوصّل بذلك إلى تفسير عبارة «ἐν φῶ» لهذا على أنها سببية، أي تشير إلى السبب، وهنا لم يُصّب ترامبالاس.

^{٣٥٦} في هذه الرسالة، يُستعمل هذان الفعلان هنا فقط ولمرة واحدة.

إلى الميزة الإنشادية لهذا التعارض.

يتطرق اسم المفعول الأول إلى الموت العنيف الذي تعرّض له المسيح (راجع استعمال هذا الفعل بهذا المعنى عند متى ٢٦، ٥٩ وما يوازيها)، وذلك للتشديد على حقيقته (قابل مع ورود حدث الموت في الدستور الأقدم الوارد في ١كور ١٥، ٣ وما يليها). «σάρκι - بالجسد» في حالة الجرّ (δοτική) تحصر قوّة الموت في الطريقة الأدمية لوجود الإنسان، أي في الافتراق المؤقت للروح عن الجسد: «لأنّه كما قدّم جسده إلى الموت من أجل الجميع، هكذا فتح بجسده أيضاً سبيل الارتقاء إلى السماوات... لذلك، ولأجل أن يُظهر جسده ميتاً، أقام يوماً واحداً بين الموت والقيامة، وفي اليوم الثالث أظهره للجميع غير فاسد. إذًا، فلنكي يُظهر الموت في الجسد أقامه في اليوم الثالث. ولكنّه لم يحتمل أن يبقى أكثر من ثلاثة أيام حتّى لا يبقى وقتاً أطول ويفسد بالكامل، وبعد ذلك، عندما يقوم، يظنون أنّه لا يحمل جسده ذاته بل جسداً آخر... وأصبح واضحاً للجميع أنّ جسد الكلمة لم يمت من جرّاء مرض طبيعيّ، بل ليُظهر المخلص قوّته في إزالة الموت عن هذا الجسد (أثناسيوس الكبير، حول تجسّد الكلمة، ٢٥ وما يليها). في مقابل الطبيعة الأدمية الخاضعة لقوّة الموت تُظهرُ القيامة المحيية، طريقة الوجود الجديدة المتمثلة بالروح المحيي (راجع ١كور ١٥، ٤٤...).

أحبيي المسيح بمعنى أنّه أعطى الطبيعة البشرية حياة جديدة وشكلاً جديداً للوجود، وغدت هذه الطبيعة تحت سيادة روحه المحيي. «وأنّه لا يمكن لأيّ كان أن يجعل من المائت عادم الموت، إلا ربنا يسوع المسيح الذي هو الحياة بعينها (المقالة ذاتها ٢٠) ثم يتابع وعموماً، كيف سيظهر الربّ على أنّه الحياة إن لم يهب الحياة للمائتين (المقالة ذاتها ٤٤). بكلام آخر، إنّ انتصار المسيح على الموت بدأ بموته الذي دشّن شكلاً جديداً للحياة، شكل ما بعد آدم، تجديد الطبيعة البشرية في المسيح وطريقة وجودها المتجددة جذرياً، حيث إنّ المسيح «وطى الموت بالموت».

١٩) يتطرق البيت الثاني من هذا النشيد في الآية ١٩ إلى اشتباك المسيح المظفر مع الموت: «ἐν ᾧ καὶ τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασιν πορευθεὶς ἐκήρυξεν» - الذي به انطلق ليشير الأرواح التي في السجن». يتتابع النشيد بجملة موصولة ثانية ربّما تشكل، كما أسلفنا، إضافة من الكاتب فرضها عليه سياق النشيد، بغية جعل بنيتها أكثر استواءً وأسهل إدراكاً. تعتبر هذه الآية locus classicus لتعليم الكنيسة الأولى حول نزول المسيح إلى الجحيم^{٣٥٧} - رغم تشكيك كثيرين من المفسرين المعاصرين بهذا الأمر كما سنرى.

^{٣٥٧} إضافة إلى التفاسير، راجع:

١. I. Karámiri, "H eis "Aidou Káthodos tou Christou éx épópwewos órthodóξου, 1939. B. Reicke, *The Disobedient Spirit and Christian Baptism. A Study of I Pe 3,19 and its Context*, 1946. W. Bieder, *Der Vorstellung von der Höllenfahrt Jesu Christi*, 1949. P. Bénéit, "La descente aux enfers selon

ويكفي إلقاء نظرة على ما دون من تفسيرات حتى تتبين لنا المشاكل المتنوعة، وما يقابلها من حلول متعددة وُضعت لها على مر الأزمنة. بالتأكيد، ليس من الممكن أن نتفحص مجمل الصعوبات التفسيرية لهذه الجملة، لأنّ المجال هنا محدود ضمن مؤلف واحد. ولكننا نرى من الضروري، من أجل إحاطة القارئ عمومًا بهذا الشأن، أن نعرض، على الأقل، المشاكل اللغوية، التاريخية-النقدية، اللاهوتية والتفسيرية التي تتضمنها هذه الآية. سيتمّ العرض، بالطبع، من زاوية معينة ارتأينا أنّها الأصحّ، وهذا بديهيّ، لأنّه لا يوجد تفسير محايد وتاليًا لاهوت محايد.

من الناحية اللغوية، كلّ كلمة، تقريبًا، في هذه الآية تحتمل تفسيرات عدّة تختلف في ما بينها. فعبارة «ὅ ἔν - بهذا»، بالنسبة إلى إيكومانيوس، تعني «لذا» ولها معنى تعليلي. ولأنّه بقوله إنّه مات لأجل خطايانا ولأجل ذلك تعرّض للموت لأجل خلاص كلّ البشر، لهذا يقول أيضًا إنّه بشرّ الذين قبض الموت عليهم في الجحيم». نحن هنا أمام محاولة إخضاع ما يلي حرف الجرّ «ἔν» للتفسير اللاهوتي الذي قدّمه الشارح القديم. المنطلق عينه كان وراء التصويبات المقترحة التالية: «أخنوخ و - ἔν ὅ καὶ Ἐνώχ» للتفسير اللاهوتي الذي «نوح و - ἔν ὅ καὶ Ἐνώχ»^{٣٥٨}، كذلك الرأي أننا أمام لغة لاحقة أدخلت إلى النصّ^{٣٥٩}. ولكنّ أكثرية المفسّرين يعتبرون أنّ «ὅ ἔν» ضمير يرتبط مباشرة بالاسم السابق ويدلّ على الطريقة: «ἔν ὅ πνεύματι» أي «بهذا الروح» أو «أنّه مضى بالنفس ليكرز في الجحيم، إذ شوهد كنفس بين النفوس» (كيرلس الإسكندرانيّ). ال «καὶ - و» في هذا الحالة تعتبر مجرد حرف عطف، من دون أن يكون لها أي فعل تأكيديّ للحدث الجديد الذي يمهدّ له.

«φυλακή - سجن». يمكن أن تعني مخفر الحراس أو السجن حيث يحتجز الموقوفون، وأيضًا مكان تنفيذ العقاب عمومًا (في القاموس Bawer). تتحدّث أكثرية المفسّرين هنا عن مكان تحت الأرض، حيث تُضبط نفوس الأموات كمساجين أو أسرى في الجحيم، باستثناء أوغسطين الذي أعطى لها تفسيرًا روحيًا: يقول إنّ معاصري نوح كانوا نفوسًا -

W. Bieder" in *RB* 58 (1951) 99... *Exégèse et Théologie*, I, 1961, 412... C.E.B. Cranfield, "The Interpretation of 1 Peter III, 19 and IV, 6" in *Ext* 69 (1958) 369... S.E. Johnson, "The Preaching to the Dead" in *JBL* 79 (1960) 48... G. B. Caird, "The Descent of Christ" in *Studia Evangelica* II, 1964, 535... W.J. Dalton, *Christ's Proclamation to the Spirits. A Study of 1 Peter 3,18 - 4,6*, 1965, "Interpretation and Tradition: an example from 1 Peter" in *Gregorianum* 49 (1968) 11... W. Theurer, "Was heisst Abgestiegen zu der Hölle?" in *Theologie der Gegenwart* 13 (1970) 68... F.C. Syngé, "Short Comments: 1 Peter 3,18 - 21 in *Ext* 82 (1971) 311, J. Ménard, "Le Descensus ad inferos" in *Ex Orbe Religionum. Studia Geo Widengren* II, 1972, 296... H. Goldstein, "Die Kirche als Schar derer, die ihrem leidenden Herrn mit dem Ziel der Gottesgemeinschaft nachfolgen. Zum Gemeindeverständnis vob 1 Petr 2,21 - 25 und 3,18 - 22" in *BuL* 15 (1974) 38...

^{٣٥٨} النصّيح الأوّل في طبعة العهد الجديد للإنكليزيّ W. Bowyer، عام ١٧١٣، وفي طبعة Griesbach، راجع: R. Harris, *Expositor*, 6,4، فقد أيّد كل من: «ὅ ἔν καὶ Ἐνώχ» أما التصويبات «Wohlenberg, 107 (1901) 346 و (Moffatt و Nestle)، راجع: E.J. Goodspeed, «Some Greek Notes» in *JBL* 73 (1954) 91...

J. Cramer in *Nieuwe bijdragen* 7,4 (1891) 73...

quae tunc errant in carne atque ignorantiae tenebris velut carcere claudebantur (PL 33,715). كذلك يعتبر كالفن *φουλακική* إِمَّا مَخْفَرًا ينتظر فيه المؤمنون اللحظة التي يأتي فيها المخلّص، أو يعطي لها معنى الناموس بحسب غل ٣، ٢٣ (راجع Friedrich and ThWNT 3,706). لكن التفسير التقليدي هو أن المقصود هنا أمكنة مظلمة تحت الأرض تابعة لسلطة الجحيم حيث توجد أنفس الموتى: «لأنّ جميع الذين سلكوا بعدل، وقبل أن يظهر المسيح لهم، كان محكومًا عليهم برباط الموت وهم ينتظرون من هناك حضوره، بعد أن أغلقت أمامهم الطريق إلى الفردوس بسبب معصية آدم (سفيروس عند Cramer). هناك رأي مغاير مرتبط بفهم مغاير لكلمة «*πνευμάτων* - أرواح»، والمقصود به مكان خاصّ لمعاقبة الملائكة (Beare, Windisch, Selwyn, Knopf وغيرهم). وأخيرًا، مفسّرون محدثون، ممّن يتبنون فكرة الملائكة الساقطين، يوضعون هذا السجن بين السماء والأرض^{٣١٠}. من المؤكّد أنّ مسألة موضع الجحيم ليست مسألة لاهوتية بقدر ما هي مسألة تاريخية - نقدية وهي تعالج من قبل المفسّرين من هذه الزاوية^{٣١١}.

أمّا في ما خصّ الأرواح *πνεύματα* فهناك تفسيران. التفسير التقليدي الذي يتبنّه كثيرون من المحدثين، ويرى في هذه الكلمة إشارة إلى نفوس الموتى، مع بعض التباينات المتعلقة بتحديد نوعية جمهور السامعين لكراسة المسيح (كيرلس، سفيروس، أمونيوس، إيكومانيوس، Windisch, Bigg, Von Soden, Vrede، ترامبالاس، Spicq, Goppelt، راجع أيضًا Friedrich in ThWNT 5,706 وSchweizer في الكتاب ذاته ٦، ٤٤٦). تعتبر إحدى التفاسير أنّ الكلام هنا هو على الأرواح الشريرة، وبالتحديد أرواح الملائكة الذين سقطوا والمذكورين في سفر التكوين الإصحاح ٦ وفي الأدب اليهودي المنحول (Gunkel, Beare, Knopf, Selwyn, Windisch, Preisker, Hauck - Schulz in ThWNT 5,577، footnote 84، Bousset, Reicke, Dalton, Bieder وغيرهم). أخيرًا هناك رأي يعتبر أنّ المقصود هنا البشر المعاصرون لنوح والذين كرّز لهم الكلمة السابق وجوده (أوغسطين - الأكويني - Wohlgeng - Dalton, Bultmann...).

أمّا كلمة «*πορεύεσθαι* - انطلق» فقد فهمت انطلاقًا من الأدب العبادي والتصويري بمعنى نزل - لذا يجري الكلام دومًا على «النزول إلى الجحيم». ولكنّ كثيرين

^{٣١٠} أول المؤيدين لهذا الرأي هو الكاثوليكيّ: K. Gschwind, *Die Niederfahrt Christi in die Unterwelt*, 1911، 97... وعدد من المفسّرين الجدد، أمثال: Dalton, Bultmann...

^{٣١١} راجع ملاحظات باسيلوس الكبير في تفسيره أشعيه ١٦٦ (في الآيتين ١٤، ٥ - ١٥): «يبدو لنا أنّ الكلام هنا يشير إلى أنّ موضع الجحيم هو مكان عامّ في باطن الأرض، مظلم بكليته لا ضوء فيه. مدخله قائم في واد، منه يتمّ دخول النفوس التي كتب لها السوء». ولكنّه في ما بعد يعرض المعنى المقصود أي التفسير الوجودي، إذا صحّ القول: «الإماتة هي الانحراف عن الوصية الخبية. فالنزول إلى الجحيم هو الانفصال عن الله الحاصل بسبب الانحراف في الخطيئة والنّية المعادية للصّلاح». فالجحيم في نهاية المطاف، بحسب التعبير الأبائيّ الصائب، يفهم هنا كحالة وضعيّة أكثر مما هي مكانية.

من المفسرين المحدثين يدعمون، انطلاقاً من المعنى الحرفي لهذا الفعل (انطلق - ذهب، راجع أفلاطون، Συμπόσιον 190d، كسينوفون 2,212 Ανάβασις) ومن استخدام هذا الفعل في الكلام على الصعود ٢، ٢٢، الرأي القائل بأن المقصود ليس النزول إلى الجحيم بل مقابلة الملائكة الساقطين ما بين السماء والأرض^{٣٢٢}.

أما صعوبات تفسير فعل «ἐκέρυξε - كرز» فهي الأقل، لأن لهذا الفعل في مجمل العهد الجديد معنى يبشر (Friedrich, ThWNT 3,706) ويكرز بقدم الخلاص. وما يدعم هذا التفسير استعمال «εὐηγγελίσθη» في الآية ٤، ٦. وتعتبر قلة من الآراء أن المقصود هنا التبشير بالدينونة^{٣٢٣}، بيد أنها لا تجد صدى واسعاً عند المفسرين^{٣٢٤}.

السبب الجوهرى للصعوبات اللغوية في هذه الآية ناجم عن الاختلاف بين مفسري مدرسة النقد التاريخي حول طريقة تصنيف هذه الآية. نكتفي هنا بعرض رأي W. Bousset، الممثل الشهير لهذه المدرسة التفسيرية، والذي يعتبر أن ركيزة التعليم الكنسي حول نزول المسيح إلى الجحيم مرتبطة بشكل هذا التعليم. فميز^{٣٢٥} Bousset بين اتجاهين رئيسيين: ١- اتجاه يميل أكثر فأكثر إلى الشكل اللغوي-اللاهوتي. ٢- واتجاه يميل إلى الشكل الشعبي ذي الطابع الخيالي الحدّ المميز في الاتجاه الأول هو طابعه اللاهوتي. فالسائد في هذا الاتجاه هو فكرة الكرازة التي يحملها يسوع المسيح إلى الأموات (يوستينوس، الحوار ٧٢: «لقد ذكر الربّ الإله، قدّوس إسرائيل، أمواته الراقدين في تراب الأرض فنزل إليهم ليبشّرههم بخلاصه»^{٣٢٦}. إنجيل بطرس ٤١ - ٤٢: «وسمع صوتاً من السماء يقول: هل بشّرت الراقدين، فسمع صوت من الصليب أن نعم». وعند هرماس، الراعي، المثل ٩، ١٦، ٥: «الرسل والمعلمون، بعد أن بشّروا بآب الله والإيمان به ووقدوا بالإيمان بآب الله وقوته، بشّروا أيضاً به أولئك الذين سبقوهم إلى القبر وأعطوهم ختم البشارة»^{٣٢٧}. أما عند إيپوليتوس 45 Περὶ Χριστοῦ καὶ περὶ Ἀντιχριστοῦ، فإن السابق «وصل قبلاً

^{٣٢٢} أنظر: Gschwind, Dalton, Bultmann وغيرهم، راجع الاعتراضات المبررة لـ Friedrich in ThWNT 3,706 و Hauck - Schulz في الكتاب نفسه ٦,٥٧٧.

^{٣٢٣} أنظر: 3 σημ. καὶ ἔργον, 116 καὶ Καρμίρη, Johnson في المقالة نفسها.

^{٣٢٤} لا يدّ من الإشارة إلى أن «ἐκέρυξαι» و«φυλακῆ» يردان فقط في هذه الآية، أما كلمة «πορεύεσθαι» فترد هنا فقط وفي ٣، ٢٢ من مجمل الرسالة.

^{٣٢٥} W. Bousset, Kyrios Christos. *Geschichte des Christusb Glaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenäus*, 1965, 26... «Zur Hadesfahrt Christi» in ZNW 19 (1920) 50... C. Schmidt, *Gespräche Jesu mit den Jüngern nach der Auferstehung* (TU 43), 1919, 453... Ménard, *ibidem*.

^{٣٢٦} بحسب يوستينوس، الكلام هنا مأخوذ عن أقوال لإرمياء اختصرها اليهود. هذا المقطع عينه، المجهول المصدر، استشهد به إيريناوس، 78. Ἐπίδειξις 5,31,1, 4,33,12, 4,22,1, 3, 20,4. Κατὰ ἀπέρεσεων

^{٣٢٧} يستشهد كليميس الإسكندرا في 2,9 Στροματείς بهرماس، وهو نفسه في ٦، ٦ بوردا التقليد ذاته عندما يقول إن الذين كانوا «قبل الناموس» و«خارج الناموس» «وإن صاروا في الأبدية وتحت الحراسة، فبإصغائهم لصوت الربّ، إما مباشرة وإما عبر فعل صوت الرسل، عليهم أن يرجعوا سريعاً إلى الربّ ويؤمنوا»، «اعتبروا في الإيمان وحكّم عليهم أنهم أبرار».

عند الذين هم في الجحيم لِيُنَبِّهَهُم بالبشارة بعد أن قتله هيرودوس. فأصبح سابقاً هناك أيضاً، معلناً لهم، هناك أيضاً وقريباً، قدوم المخلص معتقاً نفوس الصديقين من يد الموت»^{٣٦٨}. بحسب Bousset، يجب أن نفتش عن مصدر هذا التقليد، على الأرجح، في اليهودية، وهذا ما يتبين لنا من الإضافة، القديمة ربّما، التي نجدها في الترجمة اللاتينية لنبوءة سيراخ ٢٤، ٣٢: «أنا (الحكمة) سأدخل إلى أعماق الأرض وسأفتقد كل الراقدين وسأنيرهم جميعاً، من وضعوا رجاءهم على الرب». ومن هذا التقليد اللاهوتي جاءت أيضاً الآية ١ بط ٣، ١٩ مع خصوصيتها بأن كرازة المسيح توجّهت «إلى الأرواح التي في السجن»، الأمر الذي لم يؤثر في التطور اللاحق لفكرة النزول إلى الجحيم.

يبدو التقليد الآخر حول نزول المسيح إلى الجحيم أكثر شعبية، حيث يتمحور حول معركة حقيقية بين الرب وقوى رؤساء العالم السفلي. نصادف هذا الرأي في النصوص العبادية والإنشادية، مثل الأسفار المنحولة التالية: *Práxeis Thaddaíou* (كما ورد عند إفسافيوس، التاريخ الكنسي ١، ١٣، ٢): «ونزل إلى الجحيم واخترق الحجاز الذي لم يُخترق منذ الدهر وأقام الموتى. نزل وحده ولكنه صعد مع جمهور كبير نحو أبيه». وفي *Práxeis Thoma*, 10: «القوة الباسلة، المخطمة العدو والصوت المدوي عند الرؤساء المزعزع سلطاتهم بأسرها، الشيخ المرسل من العلاء والبالغ الجحيم، الذي فتح الأبواب معيذاً من هناك الذين أغلق عليهم لسنين طويلة في صندوق الظلمة». كذلك في أناشيد سليمان ٤٢، ٤٥، ٢٢، ٢٨، ٢٩ وفي نصوص أحر متأثرة بالزمور ١٠٦، ١٦: «فإنه كسر أبواب النحاس وحطم أقفال الحديد»^{٣٦٩}. يجد Bousset بدء هذا التقليد عند إغناطيوس في رسالته إلى مغنيسية ٩، ٢: «الأنبياء، كتلاميذ بالروح، كانوا ينتظرونه كعالم، لذلك أقامهم من بين الأموات عند مجيئه، لأنه كان موضوع رجائهم»، وفي رؤ ١، ١٨. متى ١٦، ١٨. أف ٤، ٩ وفي متى ٢٧، ٥١. ويستنتج Bousset: «الآن، لا يمكن أن يكون هناك أي شك في أن هذه التصورات الشعبية لنزول المسيح إلى الجحيم، وصراعه ضد شياطين العالم السفلي، إنما تتضمن أسطورة ما لم تكن لها، في الأصل، أي علاقة بشخص يسوع، ولكن، رويداً رويداً، توافقت معه». المقصود هنا أسطورة المخلص - البطل الذي المحدر إلى العالم السفلي ليسرق لغز قوة الشياطين، ثم صعد ثانية إلى السماوات كظافر. وهي أسطورة معروفة عند أهل الشرق (البابليين والميديين) وفي النصوص الهلنستية، ولقد أخذت الكنيسة هذه الأسطورة ولاءمتها مع الابتكار الوصفي للديانة الجديدة. قبلت أن زعيم الحياة نزل إلى الجحيم ليخلص الجنس البشري المنتظر هناك، إما بمجمله أو جزءاً منه. تتراجع كل العناصر الأخر للأسطورة

^{٣٦٨} يقبل Boismard, *ibidem*, 81 بأن كارز الإنجيل في الجحيم، أي فاعل فعل «*eúγγελίσθη* - بُشِّر» الوارد في ٤، ٦ هو المعداد، ولكنه يعتبر أن ركيزة هذه الفكرة مستقاة من كتاب أخنوخ.

Bousset, *Ibidem*, 28...

أمام هذه الحقيقة وتفقد كل أهميتها. تظهر هنا قوة الروح المسيحية وفراستها. من داخل الأسطورة تخلق منتصرة فكرة كونية الخلاص، الكنيسة التي تحتضن مجمل الجنس البشري. في ما بعد، أهملت الأسطورة من الأوساط اللاهوتية، وأخذت شكلاً مجرداً لا لون له، شكل كرازة قام بها المسيح في الجحيم. في كل الأحوال، بانته قدرة المسيحية الروحية والفكرية. ولكن، كما هي الحال في كل المسائل تقريباً، كذلك هنا، فإن الأمور تسير من الأسطورة إلى الفكرة وليس العكس»، ينهي Bousset (ibidem, 32).

من غير الممكن أن نعالج هنا كل ثنايا المشكلة التفصيلية، كما يعرضها أتباع مدرسة النقد التاريخي. من غير الممكن، مثلاً، من جهة الأشكال التاريخية، التمييز بين اتجاهين، كما فعل Bousset، لأن نصوصاً، كالتصوص الليتورجية-الإنشادية، والتي يعتبرها شعبية ومتأثرة بأسطورة البطل-المخلص، تتضمن، بوضوح، المضمون اللاهوتي المتوافر في الاتجاه الأول، أي في أناشيد سليمان، إغناطيوس وبالطبع في شواهد العهد الجديد (أع ٧، ٢٧. روم ١٠، ٧. أف ٤، ٩. رؤ ١، ١٨). كما أن التمييز، بحد ذاته، هو خارج المعطيات التاريخية للتقليد المرتبط بكلا الاتجاهين، والذي هو واحد موحد، وبداءته مرتبطة بالأيام الأولى للمسيحية (Selwyn, 317...). أمّا في ما يتعلق بالأشكال الموازية التي تعرضها مدرسة النقد التاريخي فهي، إمّا لا علاقة لها بالتقليد المسيحي أو تشابه معه، فقط، خارجياً وفي بعض الأوجه. مثلاً، نزول أستارتيس إلى العالم السفلي، والذي يعتبره Windisch موازياً لنزول المسيح إلى الجحيم^{٣٠}، هو مغاير تماماً لهذا الأخير. فالهة الخصوبة الأشورية تؤسر في العالم السفلي، وتحتاج إلى تدخل الإله الأعلى لتتحرر. وهذا ما يحدث مع أورفيا إلى الجحيم. ويؤكد Knopf ما يلي: «نعرف من قصيدة نزول أورفيا إلى الجحيم، والتي تعود إلى الحقبة ما قبل الهلنستية، ومصدرها بالتحديد الجماعات الأورفية لبلاد اليونان، أن التعاليم السرية الواردة فيها هي على شكل رسوم صوّرت على أوعية في جنوب إيطاليا. الكلام في هذه القصيدة إلى أورفيا الذي لم ينزل ليعيد أفريديكي، بل ليجلب معلومات للبشر عن العالم السفلي، وبذلك يحثهم على العيش بتقوى، ليفتح لهم، هو أولاً، المدخل إلى مجد الحياة الأبدية التي لا ألم فيها، والتي تنتظر مواطن مملكة Persephonis» (تفسير الآية بالعودة إلى A. Dietrich, *Nekyia*, 1893, 128...). ولكن الذي يقرأ العنوان «النزول إلى الجحيم O. Kern, *Orphicorum Fragmenta* 1922, ضمن مجموعة «κατάβασις εἰς Ἄιδου» 304...، سيتبين له، أولاً، أن التقليد القديم غير متوافق حول شخصية الشاعر، وتالياً حول زمن الكتابة، وتالياً أيضاً، إنه في أي قطعة من بقايا هذه القصيدة، - وهنا يختلف المفسرون الحديثون حول أي منها ينتمي أو لا ينتمي إلى القصيدة الأورفية - لا يوجد تلميح إلى

^{٣٠} أنظر النص في ترجمة ألمانية ضمن كتاب: H. Gressmann, *Altorientalische Texte zum Alten Testament*, 1926, 206... وجد هذا النص في المكتبة المسماة أشوربانييل وتصف مغارة عشتار في مملكة Ereschkigal.

معرفة تحريرية حملها أوريا من الجحيم إلى عالم الأحياء. ما هو موجود في الديانة الأورفية^{٣١} إنما هو وصف لعقاب الأشرار والذي يشكل، أصلاً، عنصراً مشتركاً في مجمل مظاهر التدين الشعبي للعالم القديم. ينحصر موضوع النزول إلى الجحيم، كما في حالات أخرى (Iraklis, Thisséas, Peirithoos, Ainias)، أيضاً أسطورة إيروس في جمهورية أفلاطون، في وصف طوبوغرافي للجحيم، ويشكل تقليداً للذبيحة عند هوميروس (الأوديسا). وهنا نستنتج بوضوح وسهولة: لا توجد، ليس فقط براهين بل حتى علامات تشير إلى ارتباط نزول المسيح إلى الجحيم بتصوّرات أسطورية ذات مصدر وثني. إذ إن البعد الخلاصي الذي يميّز به الفكر الإنجيلي غائب بالكلية في الأساطير الوثنية. يكمن الشبه الوحيد في وجود الجحيم والنزول إليه بمحدّ ذاته فقط. ولكن الشبه الأول هو وجه مشترك، تقريباً، بين كل الديانات، بينما يبقى الشبه الثاني، بمحدّ ذاته، غير كافٍ لتأكيد مثل هذا الارتباط. أمّا المقولة، بأنه مرتبط بوصف الجحيم في الأساطير القديمة، فتشير، بالأحرى، إلى حركيته المختلفة كلياً عن نزول المسيح الخلاصي: ... فهو يهدف إلى إشباع الفضول البشري، ومن ثم إلى الإجابة عن التساؤل حول توقيت معاقبة الأشرار (العدالة الإلهية، قابل مع النصوص الشعبية اللاحقة حول هذا الموضوع، مثل «رسالة الكلّية القداسة - Επιστολή τῆς Παναγίας»). وكلا الهدفين يتعارضان مع الفكر الرزين حول المحدار المسيح الخلاصي إلى الجحيم الخاوي من أي وصف أسطوري.

تطابقت، زمنياً، محاولة البحث عن ما قبل تاريخية نزول المسيح إلى الجحيم، في نصوص يهودية، مع ظهور آراء مدرسة النقد التاريخي. قاد هذا البحث كثيرون من المفسرين إلى مقولة إن الآية، التي نحن في صدد تفسيرها، لا تتحدّث عن نزول أو المحدار،

^{٣١} الأورفية (Ὁ ὄρφοισμός) هي من أكثر تيارات التدين التي أثرت حولها شكوك من قبل الباحثين. فكل من: U. von Wilamowitz – Moellendorf (*Der Glaube der Hellenen*, 2, 1959, 192...) and I.M. Linforth (*The Arts of Orpheus*, 1941)،

قد شككوا براهين جدية بوجودها كتيار مستقل. فالأول يكتب بسخرية عن مسألة النزول إلى الجحيم: «بالطبع لقد ذهب أوريا منفرداً لأجل خاطر إفريديكي، وهذا ما يفسر تصويره إلى جانب هرقليس على أوعية أبوليبا، بضع مرات على الأقل وبحضور إفريديكي وميغارا. من الممكن أن يرد، بعد ذلك، وصف للجحيم، وقد قرأ أتباع الأفلاطونية المحدثه شيئاً كهذا. ولكن هل يعتبر هذا برهاناً على قدم هذه القضية؟ المفسرون المعاصرون، فقط، يعرفون أن مصدر الفكر الأفلاطوني عن الجحيم ومع، تاليه مصدر رؤيا بطرس هو أوريا» (المرجع عينه، 194)، ويتابع في ص 197: «إذا أين يكمن تأثير الأورفيين: ما هو مضمون تعليمهم؟ هل كانت لديهم جماعات؟ من يعرف شيئاً عن أسرارهم؟ معاصروننا يتكلمون بيأس مفرط على الأورفيين. ولكن ماذا يفعل الأقدمون؟» رغم موقفه المختلف والمتساهل تجاه الأورفية فإن Nilsson في كتابه: *Geschichte der Griechischen Religion*, I, 1955, 669... يجيب بطريقة سلبية عن هذه التساؤلات: «بحسب المعلومات المتوفرة لدينا عن الأورفية، لا يوجد ما يدل على أن لديهم أماكن مقدسة، معابد وأصنام آلهة. إنها انقطعت عن الأشكال الاعتيادية للعبادة. في المقابل، كان لديها كهنة، يبدو أنهم، كانوا يعيشون منفردين». ويشتم O. Gigon الأورفية على الشكل التالي: «عموماً، الأورفية، كحوض يموي مجموعة منسلة من تقاليد دينية، أسطورية وكوزمولوجية، هي شبيهة جداً بالتقليد النسكي، الذي هو بالطبع أحدث زمنياً، فهي، مثله، تصلح لتربية البسطاء وتنتشر عبر أدب هامشي ولها علاقة مميزة مع الأفلاطونية التقليدية النسكية يغتنى من مثيله الأفلاطوني، أما أفلاطون فقد احتقر الأورفية التي قدرتها جداً الأفلاطونية المحدثه، لدرجة أن التاريخ المعاصر للأديان يجاهد حتى اليوم ليتحرر من هذا التثمين» (in *Lexicon der Alten Welt*, 1965, Orphik).

^{٣٢} من الطبيعي ألا تشكل «الرسالة المقدسة» (تسمية ثانية لها) والنصوص الأخرى اللاحقة استمراراً للتقليد الوثني، بل للتقليد اليهودي الرؤيوي، وأن ترتبط بنصوص نمونجية تعود إلى الحقبة المسيحية الأولى، أمثال: رؤيا بولس ورؤيا بطرس.

بل عن مسيرة المسيح، بعد القيامة، عبر مجال الأرواح. فقد سبق لـ F. chr. Baur وبعض أتباعه، أن نادوا بأن الآية تنطرق إلى الملائكة الساقطين، بحسب تك ٦، ١... الذين، وبحسب التقليد اليهودي، عوقبوا عقاباً أبدياً في طرطرا^{٣٣١}. في ما بعد، أسس F. Spitta^{٣٣٢}، انطلاقاً من انتماؤه إلى مدرسة النقد التاريخي، لرأي يوحد بين «الأرواح التي في السجن» والملائكة الساقطين. لكنّه، في الوقت ذاته، قبل الرأي القائل بأن الكلام هنا إنما هو عن كرازة المسيح قبل التجسد بواسطة أخنوخ. رفض المفسرون هذا الرأي الأخير، ولكنهم استمروا في تبني منطلقاته، أي أرواح الملائكة، مضيفين إليها جيل نوح، إذ إن الملائكة الأشرار وجيل الطوفان مترابطان في التقليد اليهودي. في تك ٦، ١، ٦، يجري الكلام على ملائكة تراوجوا مع أجهل النساء، فأنجبوا العمالقة، مثيرين بذلك الفعل غضب الله^{٣٣٣}. في ما بعد، أتم التقليد اليهودي هذا الموضوع فتحدّث عن عقاب لهؤلاء الملائكة، الذين خانوا أسرارهم وأسلموها إلى البشر، وأفسدوا الخليفة. في المخطوطَ الدمشقيّ (Δαμασκηνὸ χειρὸγραφο) ١٨، ٢ – ٢١، وصف للملائكة-الحراس^{٣٣٤} ولأحفادهم العمالقة «... لقد هوى حراس السماء. وبهذه الطريقة اعتقلوا لأنهم لم يحفظوا أوامر الله، وكذلك أولادهم الذين كان طولهم بطول شجر الأرز، وجسمهم كالجبال، عندما سقطوا من السماء...». ويذكر كتاب حرب أبناء النور ١٤، ١٤... (Βιβλίον τοῦ Πολέμου τῶν υἱῶν τοῦ φωτός)، وكتاب التكوين المنحول (قانون لامخ) ٢، ١... (قابل مع أخنوخ ١٠٦، ٦...). الموضوع ذاته. في اليوبيليات ٥، ٦ (Ἰωβηλαῖα) وصف أكثر دقة لهذا العقاب: «وغضب جداً تجاه الملائكة الذين أرسلهم إلى الأرض، وأصدر أمراً بتجريدهم من كل سلطاتهم، وأمرنا بأن نقيدهم في أعماق الأرض، وها هم هناك مقيدون في الوسط [ومسجونون] وحدهم». وفي وصية نفتاليم ٥، ٣ (Διαθήκη Νεφθαλεὶμ) يرتبط اسمهم بالطوفان. ولأجلهم حوّال الأرض من مسكن ومصدر ثمار لهم إلى موضع غير صالح للسكن». (قابل مع رؤيا باروك ٥٦، ١٢...). ويصف كتاب أخنوخ، مطوّلاً، الفعل الشرير للملائكة السماء الذين علموا البشر كل المتاعب (٦ – ٨)، فكانت النتيجة تدخلاً لله استجابةً لصلوات الأبرار. فهكذا يُرسل رؤساء الملائكة الأربعة، أورئيل ليُعَلِّم نوحاً بالطوفان (١٠، ١)، ويتلقّى رفائيل أمراً بـ «قيّد عزرائيل،

^{٣٣٣} أنظر: F. Chr. Baur in *Theol. Jahrbücher*, 1856, 215... مع ذكر المراجع القديمة في كتاب Kühl في تفسيره الآية.

^{٣٣٤} *Christi Predigt an die Geister (1 Peter 3, 19 ff)*, 1890.

^{٣٣٥} هذا هو التفسير الأكثر صواباً لهذا المقطع. يترجم الأستاذ Αθ. Χαροτόπης التالي: «أبناء الله (الملائكة)». ويقرأ I. Κολιτσάρας هذا المقطع: «أناس الله». وتشر *Traduction Œcuménique de la Bible*, 1977 إلى أن «أبناء الله هم، على الرجح، كائنات أسمى من البشر جعلهم الوثنيون آلهة، ولكن كاتب السفر يخضعهم للإله الوحيد – يبدو، بحسب وجهات نظر عديدة، أن النصّ العبري ٦، ١ – ٤ غامض».

^{٣٣٦} في وصية روفيم ٥، ٦... (Διαθήκη Ρουβὴμ)، يُسمّى هؤلاء الملائكة: «الساهاون – ἑσάηγοροι».

اربطه بيديه ورجليه وارمه في الظلمة، وافتح له الصحراء التي في ذوذئيل... وأقمه هناك إلى الأبد... وفي يوم الدينونة سيُرمى به في أتون النار» (١٠، ٤، ٦). وأوكل إلى غفرائيل معاقبة العمالقة (١٠، ٩، ١٠)، وأمر ميخائيل بأن يقيّد الأرواح الساقطة «لئلا سبعين جيلاً في أحشاء الأرض إلى يوم دينوتهم» (١٠، ١٢...). هنا يتدخل أنخوخ كوسيط أو بالأحرى كمحام، أوكلت إليه الملائكة المعاقبون كتابة طلب استرحام لهم لنيل المغفرة» (١٣، ٥٤...). وبالفعل يتدخل أنخوخ، ولكن الله يبيحه سلباً (١٥، ١...). ثم يرى أنخوخ السجن حيث، كما يقول له أورئيل، «هنا ينتصب الملائكة المعتقلون مع النساء... إلى حين يوم الدينونة الكبرى حين يدانون حتى النهاية» (١٨، ١١، ١٩، ١). ولا يفوته، بالطبع، أن يصف الموضوع الرهيب حيث «سجن الملائكة وفيه يضبطون معاً من دهر إلى دهر» (١٢، ٧...). وبحسب كثر من المفسرين (Knopf, Beare, Selwyn, Schelkle, Scharge, and Reicke, Dalton^{٧٧٧}، Ménard وغيرهم) يتولّى المسيح مهمّة ماثلة لمهمّة أنخوخ، إمّا محاكمة الملائكة الساقطين. أو تحريرهم أمّا فكرة الربط مع الطوفان فهي واردة في التقليد اليهودي، وفي رسالة بطرس الأولى، وهذا لا ينشئ صعوبات. أمّا في ما خصّ الجحيم، وتموضعه بين الأرض والسماء، بل بل باطن الأرض، فلا يشكل أيضاً مشكلة عند المفسرين، لأنّ هذا النصّ يتحدّث عن «سجن - φυλακή» بشكل عامّ من دون ذكر واضح للموضوع. أمّا «πορευθεῖς - انطلق» فلا تحمل حكماً معنى «النزول - καταβάς».

ربّما كنّا سنتوافق مع هذا الرأي، لو استطاع أن يبرهن وجود آمال مشابهة في التقليد اليهودي-المسيحي، ولو أعطى تفسيراً مقنعاً للأسباب اللاهوتية التي أدت إلى إبراز الموازة بين المسيح وأنخوخ. يحاول، مثلاً، Schelkle أن يجيب عن هذا التساؤل الأخير بافتراض أنّ المسيح، على عكس أنخوخ الذي انحصرت مهمّته في التبشير بالمحاكمة، يتفوّق عليه لكونه يحمل إلى الأرواح الملائكية بشرى الخلاص. مفسّرون آخرون، أمثال Dalton، يعالجون هذه المسألة من طريق رفضهم أنّ هذه الآيات تتحدّث على النزول إلى الجحيم، ومن طريق تفسير يشكل، في جوهره، تداركاً للآية ٣، ٢٢. ولكن، عدا المشترك بين النقطتين اللتين أشرنا إليهما، فإنّ النصوص المعروضة غير مقنعة بوجود قرابة بينها وبين ١٩، ٣، ١٩. فالملائكة الساقطون، بحسب التقليد، قد عوقبوا وتنتظرهم فقط متاعب إضافية في يوم الدينونة الأخيرة. من جهة أخرى، يعرض العهد الجديد لنا عالم الملائكة، على أنّه خاضع للمسيح، بغية صدّ كلّ ميّيل لعبادة الملائكة (تفسير ٣، ٢٢). ولكنّ البعد الخلاصي هو، أساساً، موجّه أنترولوجياً. فلانتصار المسيح ضدّ القوى المضادّة، دوماً، امتدادات أنترولوجية، وضمن هذا الإطار يتمّ التعامل، في مرحلة ما بعد الرسل، وبخاصّة

^{٧٧٧} لا يعتبر Dalton و Gschwind أنّ الكلام يدور هنا عن النزول إلى الجحيم، بل عن المسيرة الطائفة للناهض من بين الأموات نحو السماوات والتي، خلاله، يحاكم المسيح الأرواح الخبيثة.

في كتب الأبوكريفا، مع فكرة صراع المسيح الظافر ضد قوى الموت والجحيم (راجع إنجيل نيقوديموس ١٧ وما يليه، إنجيل برثلماوس ١، صعود أشعيا ١١، ١٩ وكل ما ذكرناه قبلاً). المسيح انحدر إلى الجحيم ليُعيق الجنس البشري من عبودية الموت والقوى المعادية له. هذا يعني، من حيث الجوهر، أن لدينا صوراً حيّة عن نتائج موت المسيح الإعتاقِي، وصفاً حياً لباكورة العالم الجديد مع قيامة المسيح. إذاً، يشكل نزول المسيح إلى الجحيم تفسيراً قيامياً لموت المسيح، ويُبرز هذا التفسير جامعياً الخلاص زمنياً ومكانيّاً، إحياء «لآدم أبي الجميع»، كما يُشدّد عليه، بشكل بارز، الشعر الكنسي.

لكل هذه الأسباب التي ذُكرت، ما نزال نؤمن بأنّ تفسير الآية، المتوافق مع التسليم والذي يقبله عدد كبير من المُفسرين المعاصرين (Spicq, Goppelt, Synge, Theurer, Granfield) هو الأصحّ: النشيد يتحدّث عن كرازة المسيح الخلاصية لنفوس الأموات المأسورة في الجحيم. هكذا يُشدّد، بوضوح، على شمولية الخلاص في المسيح وعلى هزيمة القوى المضادة لله في عقر دارهم، في الجحيم. فالحياة التي يهبها المسيح، بصفته معطي الحياة، لا تخضع لقيود، وأفق القيامة يتطابق مع حدود العالم والزمان. رحابة الخلاص الزمنية والمكانية، والتي تمتدّ إلى بدء البشرية، «ربّما لم تُعرض أبداً بمثل هذه الروعة، مثلما عُرضت في أيقونات القيامة الروسية والبيزنطية القديمة. فهي ترسم الربّ منحنيّاً ليمسك بيده اليمنى رجلاً عجوزاً وينهضه: إنّه آدم، إنّه البشرية جمعاء. هذه الحركة اليدوية تروي لنا، نحن المعاصرين، كل شيء عن سرّ يوم السبت العظيم. الربّ الذي عبر بذاته الموت، ينحني نحو البشرية المائتة ليقدم لها، مرّة وإلى الأبد، الحياة»^{٣٧٨}. يشير البعد الخلاصيّ للنزول إلى الجحيم إلى أننا لسنا أمام أسطورة، بل أمام تعبير لاهوتيّ جوهريّ عن بشريّ الخلاص في المسيح، أمام إحياء الجنس البشريّ من قبل آدم الجديد، أمام فجر خليقة جديدة يُدخّل غالب الموت الجنس البشريّ إليها. تعبّر الكنيسة الأولى عبر النزول إلى الجحيم، وبطريقة مختلفة، عمّا عبّر عنه بولس في ١ كور ١٥، ٢٢: «فكما أنّ الجميع يموتون بآدم، هكذا الجميع يحيون بالمسيح» (قابل مع ١٥، ٤٥: «آدم الآخر روح مُحيية»)، أو كما يقول سنكسار السبت العظيم: «... نعيّد لدفن الجسد الإلهيّ ونزول الربّ إلى الجحيم، ودعا جنسنا من الفساد ونقله إلى حياة أبدية»^{٣٧٩}.

(٢٠) بعد ذلك يُدخّل الرسول إلى النشيد تعليقياً يورد فيه مثلاً عن «الأرواح في السجن»، وهو جيل الطوفان. برأينا، «الأرواح» هنا ليست جيل الطوفان، بل هي تشكل

^{٣٧٨} *Glaubensverkündigung für Erwachsene* (الطبعة الألمانية لكتاب التعليم الديني الهولندي)، ١٩٦٩.

٢٠٠

^{٣٧٩} حول مسألة سامعي الكرازة وامتداد الخلاص، راجع: Καμήρη, *Ibidem*, 107...

مجموعة أوسع غير محدّدة في النشيد الخريستولوجي، يأخذ الرسول من الطوفان مثلاً يَصْلُحُ لما سيقوله عن المعمودية. عبارة اسم الفاعل «ἀπειθήσασίν» عاصين» غير مرتبطة مباشرة بالاسم «πνεύμασι - أرواح» في الآية السابقة، كما يدّعي مفسّرون قدماء وحديثون، بل يجب أن توضع قبلها نقطة عالية (*)^{٣٨٠} لنظهر هنا علاقتها بالجملة السابقة، من جهة، واستقلاليتها من جهة أخرى. إذ تنتمي الآية ٢٠، بمجملها، إلى الجملة الاعترافية التي يدخلها الكاتب لأسباب عملائية: «ἀπειθήσασίν ποτε ὅτε ἀπεξέδεχέτο ἡ τοῦ Θεοῦ μακροθυμία ἐν ἡμέραις Νῶε κατασκευαζομένης κιβωτοῦ εἰς ἣν ὀλίγοι, τοῦτ' ἔστιν ὀκτῶ ψυχαί, διεσώθησαν δι' ὕδατος. وكانت قد عصت في ما مضى، حين ارتضى طول أناة الله أن يُبَيِّنَ الفلك في أيام نوح، فنجوا فيه القليلون بواسطة الماء أي ثمانية أشخاص».

في التقليد الرّبانيّ والرؤيويّ، جيل الطوفان، كما سَكَانَ أدوم، مثال بارز للكفر، هكذا يوصف، بألوان زاهية، الخراب الذي ساد الأرض في تلك الحقبة (Billerbeck 1, 961... والعقاب الإلهي الذي وصل إلى حدّ إبادة الخطّة، كما ورد في P. Sanhedrin 10, 29b, 48: «ليس لجيل الطوفان ميراث في عالم المستقبل ولن يروه (لن يقوموا)». رَبُّطُ عقاب الطوفان بطول أناة الله وارد أيضاً في 5,2: «Κεφάλαια Πατέρων: عشرة أجيال (وُجِدَت) بين آدم ونوح ليصبح معروفاً طول أناة الله تجاه البشر. لأنّ كلّ الأجيال أغضبتّه، فأرسل حينها عليهم مياه الطوفان». وفي اليوبيليات (Ἰωβηλαῖα 5,19) يتمّ التشديد على شموليّة العقاب، باستثناء نوح، «لأنّ هذا كان باراً في كلّ طرقه». في أخنوخ ٦٥ وما يليها يرتبط عقاب جيل الطوفان بوثنيتّه ويشكّل قراراً إلهياً نهائياً: «وليس لهؤلاء مجال للتوبة» (٦٥، ١١). أمّا موقف المسيح فمختلف، إذ يُذكَرُ جيل الطوفان كمثال كلاسيكيّ للبشر غير المؤهلين أن يروا علامات الأزمنة، وغير القادرين على أن يستثمروا إمكانيّة الخلاص التي منحها لهم طول أناة الله (متّى ٢٤، ٣٧...). ينقل لنا الرسول أصداء هذا التقليد واضعاً في الواجهة «عصيان - ἀπειθεία» (معناه هنا عدم الإيمان ٣، ١) جيل ينتمي، بالتأكيد، إلى الماضي (عبارة «ποτέ - في ما مضى» تشير إلى زمن نوح وإلى زمن نزول المسيح إلى الجحيم)، ولكنّه ما يزال موجوداً في شخص العالم الوثنيّ. في فكر كاتب الرسالة رباط نموذجيّ (typologique) أورده في الآية التالية: لقد رأى جيل الطوفان الفلك أيام نوح ومع ذلك بقي غير مؤمن. والوثنيّون المعاصرون له رأوا الكنيسة ولكنهم «لم يؤمنوا بالكلمة» (٢، ٨). ما حصل «أيام نوح - ἐν ἡμέραις Νῶε» يستمرّ حصوله في الحاضر.

^{٣٨٠} يوازها في اللغة العربيّة: (٥) حاشية للمعرب).

خاصية زمن نوح^{٣٨١} كانت طول أناة الله الذي «*ἀπεξεδέχετο* - ارتضى»، أي الذي كان ينتظر بشوق (روم ٨، ١٩) توبة البشر. أخيراً نجت من الخطر المهْدَقلة^{٣٨٢} فقط من البشر (هذا ما تعنيه كلمة «*ψυχαὶ* - نفوس»: أع ٢، ٤١، ٢٧، ٢٧. روم ١٣، ١، وغيرها)، وهم أفراد عائلة نوح الثمانية (تك ٧، ٧. قابل مع *Ψ. Κλήμεντος*، عظاته ٨، ١٢... قراءة أخلاقية لأقوال أخنوخ. في ٨، ١٦ يذكر أن الله «دعا أحد الأبرار مع أولاده الثلاثة ونسائهم وأولادهم أن ينجوا بالفلك بعدما أنبأهم بمياه الطوفان». يضيف Wohlenberg إلى هذه الآية قراءة رائعة لأية حكمة ١٤، ٧: «فرجاء العالم لجأ إلى عوامّة»). هؤلاء الأشخاص الثمانية نجوا من خطر الإبادة بواسطة المله «*δι' ὕδατος*». تُفسّر هذه العبارة، عادة، على أنها اسم مجرور يعبر عن أداة الخلاص، أو اسم مجرور يشير إلى مكان الخلاص (من داخل المياه أو «في المياه - *ἐν τῷ ὕδατι*» كما يقول إيكومانيوس). لدعم هذا الرأي الأخير نورد رواية الختام Jochana من مدراش لسفر التكوين 139 *rabba*، والتي بموجبها عبر نوح من داخل المياه، التي كانت قد وصلت إلى ركبته ليدخل الفلك ويخلص. ويبقى الرأي الأول هو الأصح، وهو لن يفهم، بشكل صحيح، إلا إذا قرأناه على ضوء الآية اللاحقة. فربما كان على الكاتب أن يقول «بواسطة الفلك» فيكون كلامه مباشراً ليشير إلى النجاة من المياه بواسطة الفلك. ولكنّ المقابلة هنا هي ليست بين المعمودية المسيحية والفلك بل بينها وبين المياه، لذا فهو يقول «*δι' ὕδατος*» أي عبر المياه، والمقصود هنا، على الأرجح، المعمودية، وباحتمال أقل أحداث الطوفان (Schelkle, Schrage). نجد التعبير ذاته في شواهد تعود إلى الحقبة المسيحية الأولى تتكلم على مياه المعمودية الخلاصية، كما عند هرمانس، الراعي، رؤ ٣، ٣، ٥: «إنّ حياتنا خلصت وستخلص بالماء» (قابل مع *Ψ. Κλήμεντος*, *Recognitiones* 4, 12)، وعند يوستينوس، الحوار ١٣٨، ٣: «فالذين أخطأوا والذين يعدّون أنفسهم للتوبة سينجون من حكم الله المزمع أن يأتي، عبر الماء والإيمان والخشبة (قابل من حيث العبارة فقط مع 5، 16، 2، *Ἰωσήπου*, *Ἀρχαιότητες*).

(٢١) ويستمر الاستطراد في الآية ٢١ حيث تجري مقابلة بين المعمودية المسيحية وطقوس

^{٣٨١} أعطى ثيوفيلوس تفسيراً غريباً لطوفان نوح، *Πρὸς Αὐτόλυκον* 3, 19، حيث يقول فيما يقول إنّ «نوح أعلن لأناس عصره ما سيتعرّضون له من طوفان، فنتبأ لهم قائلاً: هلمّوا، فالله يدعوكم للتوبة، لذا نتمى بـ «*Δευκαλίων* - الداعي هلمّوا» [الكلمة مركبة من «*Δεῦτε* - هلمّوا» و«*καλῶ* - دعى» (المعرب)]. من جهة أخرى، يقول الغنوسيون، بحسب أبريناوس، 1, 18, 3: «في ذكر حادثة الفلك والطوفان، والتي فيها نجأ ثمانية، إنّما يقصدون بوضوح أنه يستحضر اليوم الثامن الخلاص». أخيراً، يتهم إيبوليتس، 9, 12 *Ελεγχος*، كاليسستوس أنه «يشبه فلك نوح بالكنيسة، والذي كان فيه كلاب وذئاب وغربان وكل ما هو طاهر وغير طاهر، وهكذا يعتقد أنه يمكن أن يوجد في الكنيسة أمثال هؤلاء».

^{٣٨٢} يقول... 44. (1951) 13 *CBQ* 13، «*Ὀλίγοι* in Petr 3, 20»، E.F.F. Bishop، «إننا هنا أمام تعبير سامي، من حيث إن الرقم ٨ يشير إلى القلة. هذا الرأي غير مقنع لسبب بسيط، وهو أن، من الناحية الموضوعية (ومن دون الحاجة إلى لغة رمزية)، ثمانية نفوس هي قلة مقابل مجموع السكان في عهد نوح».

التطهير الديني في تلك الحقبة: «ὄρα καὶ ὑμᾶς ἀντίτυπον νῦν σώζει βάπτισμα, οὐ» σαρκὸς ἀπόθεσις ῥύπου ἀλλὰ συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπερώτημα εἰς Θεόν, δι' ἀναστάσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ. فـالمعمودية، كنموذج، تخلصكم الآن، لا بإزالة فذارة الجسد، بل بمعاهدة الله بضمير صالح بقيامة يسوع المسيح».

لدينا هنا تعليق تفسيري لحادثة نجاة نوح، كما تصوّرها الكاتب رمزياً، وذكر مقتضب للمعمودية عبر الطريقة المحبّبة إلى قلب الكاتب: أولاً بشكل سلمي ثم بشكل إيجابي. تتطرق الجملة الأولى من الآية إلى التفسير الرمزي للطوفان، حيث نصادف بعض الصعوبات في تحديد دقيق لترابط العبارات الإنشائي. التحليل الأكثر احتمالاً هو التالي: الضمير «ὁ - الذي» لا يعود إلى «المياه - ὕδωρ» بل إلى «المعمودية - βάπτισμα» وهو متعلق بالجملة السابقة بأجملها، «ἀντίτυπον - نموذج» هي تحديد وصفي، الأسماء: «ائتمان - ἐπερώτημα» و«إزالة - ἀπόθεσις» هي بدل للمعمودية (خلافًا لـ Selwyn، Windisch، Wohlengerg). وأخيراً الاسم المجرور «بقِيامة يسوع المسيح» يجب أن يُربط بفعل «σώζει - يخلص» وهو يحدّد طريقة الخلاص.

يعود الرسول في تعليقه إلى الموضوع الرئيس، أي موضوع عظته العمادية، لأن ذكر الطوفان يقدّم له فرصة ليجد تصويراً مسبقاً للمعمودية في العهد القديم. لدينا تصوّرات مماثلة عند بولس، حيث نجد في ١ كور ١٠، ١-٢ السحابة والبحر عند عبور البحر الأحمر كتصويرين مسبقين للمعمودية. كذلك عند يوستينوس، الحوار ٤٣، ١-٢، حيث يحلّ العماد كبديل عن الختان^{٣٨٤}. استعمال العبارات ليس هو ذاته في هذه الحالات. فعند بولس نحن أمام «τύπους - نماذج» (١ كور ١٠، ٦)، بينما يستعمل الكاتب هنا عبارة «ἀντίτυπο» (الكلمة واردة في عب ٩، ٢٤ ولكنها تشير إلى صور مسبقة واردة في العهد القديم). في

^{٣٨٢} نجد في المخطوطات 69، 206، 216، 241، 630 1518: «ὄρα»، في الترجمة البحرية وعند أوغسطين نصادف: «ὄρα»، أخيراً، في P⁷² وعند مصحح المخطوط السينائي، الترجمة الآثيوبية، والمخطوطين ٤٣٦، ٢٥٣، تغيب هذه الكلمة كلياً، يبدو أنها، كما يلحظ (Metzger، 693، *ibidem*) محاولة واضحة لتسهيل صياغة هذا النص وهي غير مقنعة من جهة أصلتها وقدمها. إضافة إلى أن «ὄρα» يستعمل كاسم موصول بجملة كاملة في ٨، ٢، ٤، ٣، ٤. قابل مع متى ١٢، ٤. أع ١٩، ١١، ٣٠. غل ٢، ١٠. أف ١، ١٤، ١. كول ٢، ١٧. رؤيا ٢١، ٨.

^{٣٨٤} قدّم لنا يوحنا الدمشقي عرضاً مقتضباً لرموز المعمودية في كتابه عرض دقيق للإيمان الأرثوذكسي، ٤، ٩ (٢٨): «الرمز الأوّل للمعمودية هو الطوفان الذي قطع دابر الخطيئة والثاني هو بواسطة البحر والغمامة... والثالث ناموسي... لأن كل امرئ غير طاهر عليه أن يغتسل ويغسل ثيابه وهكذا يمكنه الدخول إلى خيمة الاجتماع. أمّا الرابع فهو الذي أظهره يوحنا... أمّا عند ميليتون أسقف سردينية في مؤلفه المشكوك به 12 ἀπόσπασμα فنقرأ: (حزقيال، في نهاية الأمر، نال المغفرة في المياه (حز ٤٧، ٣)، وهو بذلك يرمز إلى المعمودية. وفي مؤلفه «حول الغسل» (Περὶ Λουτροῦ) يجد رمزاً في الترتيب الطبيعي للأموار. أخيراً، بحسب باسيليوس الكبير، «بين إيليا قوة المعمودية عند تلة الخرقه، عندما أشعل الذبيحة لا بقوة النار بل بواسطة المياه» (العظة ١٣: الحث على المعمودية المقدسة ٣، قابل أيضاً مع كيرلس الأورشليمي، التعليم ٣، ٥). وشواهد أخر نجدها عند: H. Boulgaráκη, *Αἱ Κατηγήσεις τοῦ Κυρίου τοῦ Ἱεροσολύμων*. Ἱεροποστολικὴ Θεώρησις (AB 24), 1977, 204... And P. Lundberg, *La Typologie baptismale dans l'ancienne Eglise*, 1942, 73...

النصوص الكلاسيكية تحمل هذه الصيغة «ἀντίτυπος» معنى «الصدى»^{٣٨٥} ومجازيًا تعني «نظير - نسخة - صورة»^{٣٨٦}. في الأفلاطونية المحدثة تعني الأرضي العابر في مقابل السماوي والأصيل^{٣٨٧}. ولكن العبارة في هذه الآية تخضع، بوضوح، لتأثير اللغة التفسيرية الجديدة التي أوجدتها الكنيسة، وتعني المصوّر بعلاقته مع الصورة، الحقيقي والنهائي بعلاقته مع الجسّم^{٣٨٨}، الـ «vñ - الآن» الأخروي في مقابل «ποτέ - مرة» الطوفان. صورة المعمودية عند نوح ومياه الطوفان يظهرها إيكومانيوس: «فلأن الخلاص في المياه، تخطر على باله المعمودية المقدسة، ويقول إن ذلك هو تلميح لكم بالمعمودية. فهي تغرق الشياطين العصاة وتنقذ المؤمنين الذين يلتجئون إلى فلك الكنيسة». (قابل مع المجهول الاسم عند Cramer: «وهنا أيضًا، فإن ذلك الماء إنما هو نموذج لها»^{٣٨٩}). المعمودية تنقذ الانسان «الآن - vñ» في حاضر الكنيسة، «بواسطة قيامة يسوع المسيح - δι' ἀναστάσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ». هذا الربط ضروري لاهوتيًا، لأن الغرق في المياه مرتبط، بحسب تقليد الكنيسة الأولى، بموت المسيح. حضور الناهض من بين الأموات ضروري لإعادة الولادة^{٣٩٠}. ويلخص الدمشقي التعليم المسيحي حول اعتناقنا بالمعمودية من الفساد والخطيئة، «أما الروح فيجدد الصورة والمثال لدينا، وأما المياه فتطهر الجسد من الخطيئة، وتعتقه من الفساد بواسطة نعمة الروح، فمن جهة تصوّر المياه صورة الموت، ومن جهة أخرى يمنح الروح عربون الحياة»^{٣٩١}.

التراط مع القيامة يفارق بين المعمودية المسيحية وطقوس العالم الوثني والمحيط اليهودي، ذات الطابع التطهيري، خلال حقبة الكنيسة الأولى. ومن المحتمل أن الرسول هنا

^{٣٨٥} هيرودوتس، *Ἱστορία* 1,67,4: «καὶ τύπος ἀντίτυπος»، والتفسير في ٤، ٦٨، ١: «السندان والمطرقة هما τύπον ὁ النموذج والصورة ὁ ἀντίτυπον».

^{٣٨٦} أنظر: L. Goppelt, «τύπος κλπ.» in *ThWNT* 8,247... وقابل Σουδά في ἀντιτυπῆσαι λ.: «تصادم - تضاد - قساوة، وتفهم أيضًا بمعنى المشابه... والصورة... والبشر النموذجيين [أفلاطون، Θεαίτητος 156a] القسلة وغير المتساهلين».

^{٣٨٧} راجع: أفلوطين، *Enneads* 2,9,6 قابل مع رسالة كليمنس الثانية ٣، ١٤. «لأن هذا الجسد صورة (ἀντίτυπος) عن الروح، ولا يمكن للصورة أن تفسد الأصلي الذي اتخذته».

^{٣٨٨} راجع: Goppelt, «τύπος κλπ.» in *ThWNT* 8,253. راجع أيضًا ملاحظات ميليتون، حول الفصح ٣٥ وما يليها: «فعندما يقوم النموذج ὁ τύπος، فإن الذي يحمل الصورة يصبح عديم الفائدة فينحل ويفسخ بالجل أمام ظهور حقيقة ما تمثله الصورة». يطبق ميليتون هذا القانون على نماذج العهد القديم، من حيث علاقتها بحقيقة «الآن - vñ». طبيعي أن نجد صعوبة في عرض الآراء المتشابهة والكثيرة التي توافرت في الحقبة الرسولية. حول هذا الموضوع، راجع: L. Goppelt, *Typos. Die typologische Deutung des A.T. im Neuen* (BFT 43), 1966 and J. Daniélou, *Sacramentum futuri. Etudes sur les origines de la typologie biblique*, 1950.

^{٣٨٩} ترد عند Cramer: «ὄ» ويبدو، بوضوح، أنها سهوة من قبل أحد النساخ.

^{٣٩٠} روم ٦، ٢... يوستينوس. الدفاع الأول ٦١، ١... كيرلس الأورشليمي، العظة الثانية في الأسرار حول العماد، ٤ وما يليها. باسيليوس الكبير، العظة ١٣ للحث على العماد المقدس: «... الموت وضع قبل الحياة. لأن الموت بالجسد أصبح لنا ولادة بالروح... نحن ندفن مع المسيح المات لأجلنا، لنقوم مع الذي هو سبب قيامتنا (...). هل يمكن أن يوجد ما هو أقرب إلى المعمودية من يوم الفصح. لأن هذا اليوم، من جهة، يذكر بالقيامة، أما المعمودية فهي القوة باتجاه القيامة». يوحنا الذهبي الفم، *Κατήχησις* 2,11, 29.

^{٣٩١} عرض دقيق للإيمان الأرثوذكسي، ٤، ٩ (٨٢).

حيث الـ $\epsilon\pi\epsilon\rho\acute{o}\tau\eta\mu\alpha$ تعني السؤال أو الطلب وفي الوقت عينه الموافقة عليه (باللاتينية *stipulatio*، قابل مع *sponsio* التي نصادفها عند ترتليانوس. راجع Selwyn في تفسيره هذه الآية). قبول شروط العقد، وبحسب سياق النص، يعني اعتراف المعتمد بقبول شروط الله أثناء ولوجه عالم العهد الجديد، إنه يعد بالحفاظ على المسيرة نحو الحياة الجديدة، والائتمان عليها بما يتوافق مع شهادة ضميره المولود من جديد. هذا الوعد يعطيه المسيحي خلال الأسئلة والأجوبة التي ترافق خدمة المعمودية^{٣٩}، خلال ما يُسمّى الاجتماع. يذكر Selwyn، بهذا الشأن، بشهادة النص «الغربي» في أع ٨، ٣٧: «فقال له: هل آمنت من كل قلبك؟ أجاب وقال: أوّمن بأن يسوع هو ابن الله، كذلك في وصف ترتليانوس للمعمودية، De Corona 3. كما يمكن إضافة صدى الاعتراف العماديّ الوارد في روم ٩، ١٠ والقاموس المشابه عن إبوستينوس، الدفاع الأوّل ٦١، ٢: «فالذين يؤمنون ويحيون بموجب هذا الإعلان يستطيعون أن يعدوا» و٦٥، ١: «أما نحن، فبعد غسل المتيقن والمقتنع، نقوده إلى المسمين إخوة». الرسول، على الأرجح، إنّما يتكلّم على هذه المعاهدة الجديدة، مبيّناً أنّ المؤمن المولود جديداً يسهم في إبرامها عبر ضميره الصالح (Selwyn, Boismard, ibidem 107...). Spicq, Reiche, ibidem, 182...، TOB, Bible de Jérusalem، الأربعة: «إهداء ضميرهم الصالح لله»). نحن أمام تجنّد رسمي للمؤمن الجديد ضمن شعب الله السائر والحارب، ضمن تجمّع تكوّن من كيانه الجديد الحرّ، من ضميره الذي خلّق من جديد بالمعمودية.

(٢٢) ويستمرّ النشيد مع الآية ٢٢: $\theta\epsilon\acute{o}\upsilon \text{ πορευθεῖς εἰς} \delta\epsilon\acute{\xi}\iota\alpha\ \delta\epsilon\acute{\nu}\epsilon\sigma\tau\iota\nu$ وهو عن يمين الله، سار نحو السماء وأخضع له الملائكة والسلطات والقوّات».

الصعود، إخضاع القوّات السماوية والجلوس عن يمين الله، كلّها تشكّل مضمون الجزء الثالث لهذا النشيد، والذي يختصر، بهذه الطريقة، إيمان الكنيسة بإتمام المسيح لعمله الخلاصي. المسيح الناهض يظهر بمجمل قوّته الإلهية-الانسانية ومجد، مشيراً بوضوح إلى حقيقة شخصه، ليُقصي أيّ شكّ حول تجاوزه التصوّرات اليهودية المسيانية. يتّسع الأفق الخلاصي ليشمل مجمل المكان والزمان، ويُبرز طبيعة المسيح الإلهية، وفي الوقت ذاته ليصون طبيعته الإنسانية عبر الكلام الواضح على المتألم والسائر نحو الجحيم. هذا الوجه الخريستولوجي الواضح يتحصّن عبر استعمال تعابير تقليدية، عرفناها عبر كرازة الكنيسة

Βουλγαράκη, ibidem, 364...

الأولي، وهذا ما سنبينه بالتفصيل. لذا يجب ألا يتم التركيز على الشكل التتابعي الزمني (أولاً الجلوس ثم الصعود، كما يشدّد Schrage) ولا على التبدّل في النبرة بين هذا النشيد ونصوص أخرى مشابهة، في ما خصّ مسألة إخضاع القوّات الروحيّة (العلاقة مع اكور ١٥، ٢٤...): فأسلوب النشيد وتركيبته الشعريّة يسمحان بمثل هذه التباينات.

يبدأ الجزء الأوّل من البيت الشعريّ الثالث في هذا النشيد بمجمله وصل: «الذي، وهو عن يمين الله – ὁ ἐστὶν ἐν δεξιᾷ Θεοῦ» تورد Vulgata هنا إضافة مميّزة: «deglutiens mortem ut vitae aeternae heredes efficeremur» (خائفاً الموت لنصبح ورثة الحياة الأبدية)، والتي يعتبرها نصّاً أصيلاً، ولكن من دون أن يقنعنا بحجّته بهذا الخصوص^{٣٩٥}. الكلام السريع على جلوس المسيح الناهض من بين الأموات عن يمين الله يُبرز طبيعته الإلهيّة: «حتى لا تظنّ أنّه تألم وخسر المجد، لدى سماعك أنّه أصبح إنساناً وتألم. لأجل ذلك يتكلّم على القيامة وعلى الصعود إلى السماء، والجلوس عن يمين الآب» (مجهول الاسم عند Cramer). أمّا عبارة «ἐν δεξιᾷ Θεοῦ» – عن يمين الله» فمصدرها المزموّر الملكيّ ١٠٩، ١ الذي سبق أن استعمله يسوع في التقليد الإيزائيّ (متّى ٢٢، ٤٤ وما يوازيها في الأنجيل الإزائية الأخرى)، وبترس في عظاته الواردة في أع ٢، ٣٣... ٥، ٣٦، وبولس في رسائله (روم ٨، ٣٤. أف ١، ٢٠. قول ٣، ١. قابل مع عب ١، ٣، ٨، ١، ١٠، ١٢، ١٢، ٢). وتالياً نحن أمام اعتراف إيمان خريستولوجيّ المضمون مشترك، يعود إلى الحقبة المسيحيّة الأولى، عبره يتمّ التشديد على ارتفاع المسيح بقوّته الإلهيّة^{٣٩٦}، إضافة إلى ارتقائه نحو الجلسة الأبدية مع الآب «من أجل التدبير» (المجهول الهويّة عند Cramer)، أي تشديد على رتبته الملوكيّة. هذه الأخيرة يُبرزها هذا النشيد المسيحيّ القديم الذي استشهد به كاتب الرسالة.

تشكّل سلطة المسيح هذه، والتي يُشار إليها عبر المكانة الشرفيّة له عن يمين الله الآب، وضعيّة دائمة تلت مسيرته الظاهرة إلى السماء بعد القيامة: «سار إلى السماء – πορευθεῖθ εἰς οὐρανὸν». يتمّ وصف صعوده في أع ١، ١٠ وما يليها بالكلمات ذاتها ويتنبأ يسوع بالحدّ ذاته في يو ١٤، ٢، ١٦، ٧، ٢٨. كما يجري الكلام على الصعود في النشيدَيْن الخريستولوجيَيْن الواردين في اطم ٣، ١٦ («ورفع بمجد») وفي فل ٢، ٩ («رفعه الله»)، وهذا ما يشير إلى أقدميّة التقليد الليتورجيّ-التعليميّ وإلى جامعيتّه.

ولخاتمة النشيد نبرة احتفاليّة، إنّ نوع من إعلان انتصار «ὑποταγέντων αὐτῷ»

^{٣٩٥} أنظر: A. von Harnack, *Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament*, VII, 1916, 83...
أنا أمام «لغة» أحد المفسرين التي أدخلت إلى النص، إضافة إلى أن تأثير بعض الآيات، مثل: طي ٣، ٧، ٢، ١١، ٢، ١١، ٢٠، ١، ٢٠، ١٥، ٥٤، والتي أشار إليها Windisch، واضح. هذا ما يبيّن لنا منطوق الإضافة. ولكن ربما أنّ هذه اللغة أتت من تقليد ليتورجيّ لاتيني، وما يقودنا إلى هذا التحلّ هو استعمال ضمير جمع المتكلم في نهاية هذه الإضافة.

^{٣٩٦} يأخذ التعبير هذا المعنى في أع ٢، ٣٣، ٥، ٣٦. راجع: Γ. Γαλιτή, *Χριστολογία τῶν λόγων τοῦ Πέτρου ἐν ταῖς Πράξεσι τῶν Ἀποστόλων*, 1963, 152...

ἀγγέλων καὶ ἐξουσιῶν καὶ δυνάμεων - وأخضع له الملائكة والسلطات والقوات». خضوع القوات الروحية للمسيح الإله-الإنسان، («أي المتحد بالإنسان»، إيكومانيوس)، هو موضوع مألوف في لاهوت الكنيسة الأولى: نصادفه في نشيد فل ٢، ١٠ وفي كول ٢، ١٥ وفي أف ١، ٢١ (قابل مع إغناطيوس في رسالته إلى أهل تراليان ٩، ٢: «أمام السماء والأرض وما تحت الأرض») بالترابط مع الصعود، ومع مسيرة المسيح الظاهرة نحو السماء، وفي أف ٣، ١٠ مع أبعاد إكليريولوجية وفي ١كور ١٥، ٢٤ مع منظور أخروي. وتشتبك أيضاً مع عملية الخلق (كول ١، ٦ قابل مع ٢، ١٠) ومع الحياة اليومية لأعضاء جسد المسيح (أف ٦، ١٢ قارن مع روم ٨، ٢٣). من غير الممكن أن نتطرق هنا إلى مسائل عالم الملائكة^{٣٩٧} مجملها. بل نكتفي بلفت النظر إلى وجود تنوع في علم تسمية (onomatologie) القوات الملائكية، والوارد إلينا من التقليد اليهودي والمعروف بالطبع، على الأقل، عند جماعة المسيحيين من أصل يهودي في الكنيسة الأولى. غير أن الأصعب وغير الواضح بالتمام عندنا، هو أن ندعي أن القوات الملائكية عدائية (Boismard, *ibidem*, 86...) وSpicq وأغلبية المحدثين)، بل هم، ببساطة، معانينون فعل المسيح (إغناطيوس، إلى أهل تراليان ٩، ٢). ولكن من المؤكد أن الكنيسة الأولى كانت تواجه ميولاً عبادة للملائكة (كول ١، ١٥. عب ١، ٣...)، ولهذا السبب شدد الرسول على سمو المسيح في مقابل القوات الملائكية. ضمن هذا الإطار يجب أن يُقرأ إدراج خضوع هذه القوات للمسيح في أناشيد الكنيسة الأولى لاحقاً، عندما انحسر هذا الخطر، غاب هذا الموضوع عن دساتير الإيمان، في جزئها الخريستولوجي، وبقي ذكره في الجزء المتعلق بعملية الخلق.

٢-٨ رفض أهواء الأمم ٤، ١-٦

1 Χριστοῦ οὖν παθόντος σαρκὶ καὶ ὑμεῖς τὴν αὐτὴν ἔννοιαν ὀπίσασθε, ὅτι ὁ παθὼν σαρκὶ πέπαυται ἁμαρτίας 2 εἰς τὸ μηκέτι ἀνθρώπων ἐπιθυμίαις ἀλλὰ θελήματι θεοῦ τὸν ἐπίλοιπον ἐν σαρκὶ βιῶσαι χρόνον. 3 ἀρκετὸς γὰρ ὁ παρεληλυθὼς χρόνος τὸ βούλημα τῶν ἐθνῶν κατειργάσθαι πεπορευμένους ἐν ἀσελγείαις, ἐπιθυμίαις, οἰνοφλυγίαις, κώμοις, πότοις καὶ ἀθεμίτοις εἰδωλοατρίαις. 4 ἐν ᾧ ξενίζονται μὴ συντρεχόντων ὑμῶν εἰς τὴν αὐτὴν τῆς ἀσωτίας ἀνάχυσιν βλασφημοῦντες, 5 οἱ ἀποδώσουσιν

H. Schlier, *Mächte und Gewalten im Neuen Testament*, 1958, G.H.C. Mac Gregor, «Principalities^{٣٩٧} and Powers: The Background of Paul's Thought» in *NTS* 1 (1954/55) 17... H. Gros – H. Schlier, *Die Engel in der Heiligen Schrift*, 1961 and C. Westermann, *Gottes Engel brauchen keine Flügel*, 1965.

λόγον τῷ ἐτοίμως ἔχοντι κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς. ὁ εἰς τοῦτο γὰρ καὶ νεκροῖς εὐηγγελίσθη, ἵνα κριθῶσι μὲν κατὰ ἀνθρώπους σαρκὶ ζῶσι δὲ κατὰ θεὸν πνεύματι.

٤، ١- وإذا كان المسيح قد تألم بالجسد، فتسلّحوا أتمم بهذه القناعة (الفكر)، وهو أنّ من تألم بالجسد كفّ عن الخطيئة. ٢- ليحيا ما بقي من حياة الجسد في العمل بمشيئة الله، لا في الشهوات الجسديّة. ٣- لأنّه كفاكم، في الزمن الذي مضى، ما قمتم به من مجارة لمشيئة الأمم في سلوكهم بالدعارات والشهوات والسكر والنهم في الطعام والشراب وعبادة الأصنام المحرّمة. ٤- وفي هذا فإنّهم يستغربون كيف لا تعملون معهم في هذا الاحلال الفاسق، فيشتمونكم. ٥- وسيحاسبون بهذا عند الذي أزمع على أن يدين الأحياء والأموات. ٦- لأنّه لأجل ذلك أبلغت البشارة إلى الأموات أيضًا، حتّى إذا أدينوا بالجسد عند الناس، يحيون بالروح عند الله.

بعد النشيد الخريستولوجي، يعود الكاتب البارّ إلى النقطة التي توقّف عندها في استطراده، أي إلى مسألة تشبّه المؤمنين في حياتهم، بآلام المسيح. من حيث الجوهر هناك استمرار، في ٤، ١ وما يليها، لما ورد في ٣، ١٧ وما يليها. يشكل المسيح النموذج الأوّل لكلّ مسيحيّ ومعيّار سلوكه اليوميّ، هذا السلوك الذي تكمن أسسه وركائزه في تبدّل المسيحيّ الكيانيّ، وإعادة تموضعه الوجوديّ عبر المعموديّة. نلاحظ إذا أنّ السند اللاهوتيّ العماديّ ما يزال مسيطرًا على فكر بطرس ومنه تأتي النصيحة. بهذا المعنى يرتبط النشيد الليتورجيّ-العماديّ، الوارد في ٣، ١٨، ٢٢، ارتباطًا وثيقًا مع النصيحة التي سبقته والتي تدعو إلى أتباع صبورٍ لخطى المسيح، ومع مثلتها اللاحقة في ٤، ١، ٦، والتي تدعو إلى الكفّ عن أهواء الأمم ورفضها. هنا يتبدّل لنا أنّ الموافقة والرفض الواردين في خدمة المعموديّة، كما هي متبّعة اليوم، وجواب الانسان تجاه نعمة الله المجلّدة، يشكّلان الخلفيّة الفكرية لما يقوله الرسول في سياق هذا المقطع. لذا نراه يستخدم، بعفوية تامّة، عناصر عباديّة من الحياة الكنسيّة، حتّى لو أعطى لنا، بهذه الطريقة، انطباعًا بأنّه يبتعد عن الموضوع الأساس. لكنّه، من حيث الجوهر، يبقى ضمن الحقل العماديّ-النصحيّ، ويصون الوحدة بين العقيلة والخلق، بين إعادة الخلق الكيانيّ وإعادة التموضع الوجوديّ، كما تُبيّننا لنا الممارسة العماديّة. ويكون التباين في التفاصيل لأسباب تربويّة فقط - لذا فنحن نرى بدورنا في المقطع ٤، ١ وما يليها وحدةً جديدة، من دون أن ننسى وحدته العضويّة مع ما سبقه في الرسالة.

(١) تشكّل الآية الأولى إعادة تباط مع ٣، ١٧ وما يليها:

1 Χριστοῦ οὖν παθόντος σαρκί καὶ ὑμεῖς τὴν αὐτὴν ἔννοιαν ὀπλίσασθε, ὅτι ὁ παθὼν σαρκί πέπαιται ἁμαρτίας.

١- وإذا كان المسيح قد تألم بالجسد، فتسلّحوا أنتم بهذه القناعة (الفكر)، وهو أنّ من تألم بالجسد كفّ عن الخطيئة.

يذكر مطلع الآية آلام الرب باختصار، على حسب النهج المتبع والثابت في هذه الرسالة، والقائم على ربط الحياة الخلقية بالمسيح - المثل، كما حصل عمومًا في النصوص العمدية. لا يتمّ الترابط هنا مع ٢٢، ٣ (Spicq)، بل مع الجزء الأول من الآية ٣، ١٨ (Windisch وغيره)، وهذا يعني جوهريًا: «إذا كان المسيح قد مات» (إيكومانيوس). وتعتبر الإضافة الواردة في النصّ السينائي والتقليد البيزنطي «لأجلنا - ὑπὲρ ἡμῶν» من الناحية المنطقية، لا حاجة لها، وضعيفة إنشائيًا، لذا وردت هذه الإضافة، كتصحیح أدبي، في بعض المخطوطات وعند إيكومانيوس وثيوفيلكتوس. أمّا ثقل المعنى فوارد في الآلام ذاتها وفي ترابطها مع الجسد وليس في عبارة «لأجلنا» والتي نجلّها ولكنها، بخاصة هنا، ليست هي التي في الواجهة. لقد ارتأى الآباء المفسرون، باستقامة، أنّ إضافة «بالجسد - ἐν σαρκί» إنّما تُشير إلى حصر الآلام في طبيعة الربّ البشرية. هكذا يجد أنثاسيوس الكبير، على سبيل المثال، أنّ هدف عبارة «بالجسد» هو «حتى لا نعتبر أنّه عرف الآلام بحسب طبيعة الكلمة بل بحسب طبيعة الجسد» (ضدّ الأريوسيين ٣، ٣٤). ويشدّد كيرلس على أنّ «كلمة الله تألم طوعًا بالجسد» (Cramer). ويعتبر سافيروس أنّ بطرس «كان بحاجة ملحة إلى تحديد المتألم، فهو يعرف من هو غير المتألم، أمّا المتألم فهو الجسد القابل لأنّ يتألم». والجدير بالانتباه أنّ الرسول يعرض المسيح كمثل يُقتدى به، ليس كمنتصر بل كمتواضع ومتألم طوعًا. لا يعود سبب ذلك إلى سياق النصّ فحسب، بل أيضًا إلى إصرار الكنيسة على اتباع خطى الربّ، وعلى خبرتها في تطبيق أقواله الواردة في مر ٨، ٣٤ وما يليها. فالألم يحتم حياة المؤمنين على مثال المسيح المتألم حاضرًا، وهكذا يبقى الصليب الرمز المسيحيّ بامتياز.

قبل أن يبدأ الرسول بالرفض (ἀπόταξη)، يذكر قبول (σύνταξη) المؤمنين ضمن جيش المسيح، بواسطة تعابير تقليدية: «كإيمانكم بهذه القناعة». إنّ صورة الصراع الأخرويّ الذي سيشارك به المسيحيّون، بشكل فعّال، كجنود للمسيح، معروفة أيضًا في نصوص أخرى من العهد الجديد (روم ٦، ١٣، ١٢، ٢كور ١٠، ٤، ٦، ٧، أف ٦، ١٠ وما يليها. ١ تس ٥، ٨) حيث تظهر أيضًا، بوضوح، الدعامة العمدية - الضّحية التي تقوم عليها هذه الصورة. جذور تصوير المؤمن كمحارب تعود إلى ثنائية قُمران (Qumran) الأخروية (كتاب: حرب أبناء النور ضدّ أبناء الظلمة)، وإلى خبرة إسرائيل التاريخية المتعلقة «بالحرب المقدّسة». تُستعمل هذه الصورة، في المسيحية الأولى، بشكل رمزيّ وترابط مباشر مع مسألة تجنيد المؤمنين في حزب الله من طريق المعمودية. وتستمرّ هذه الصورة، بعد ذلك، عند إغناطيوس في رسالته إلى بوليكاربوس

٦، ٢: «لتبقى معموديتكم سلاحاً لكم وإيمانكم خوزةً ومحبتكم درعاً وصبركم عتاداً.» وفي رسالة كليميس الأولى ٣٧، ١: «فلتجتد أيها الرجال الإخوة، بكل جِدِّ ولُطْفٍ أوامره التي لا دنس فيها.» وفي مقالة كليميس الإرشادية ١١: «هذه هي أسلحتنا التي لا يصيبها جرح، فإذا تسلّحنا بها نواجه الشرير»، وفي مختارات من أعمال ثيودوتس: «إذا تسلّحتم بأسلحة الرب جعلتم الجسد والنفس سالمين من الجروح». وعند يوحنا الذهبي الفم، تعاليم ٣، ١١ وكيرلس الأورشليمي، تعاليم ١، ٤: «إتخذ سلاحاً غير فاسد، سلاحاً روحياً... من الواضح أن الرسول يستخدم تعابير من التقليد التعليمي - العمادي: «فتسلحوا أتمم بهذه القناعة». يُستكمل الفعل هنا بمفعول به *αἰτιατική* (وليس باسم مجرور *δοτική* كما هي العادة، راجع مقالة Oepke في *ThWNT 5*, 294)، «*τὴν αὐτὴν ἐννοίαν*»، لا تُستعمل العبارة هنا بمعناها الفلسفي كما هي الحال، مثلاً، عند الرواقين (مثلاً، عند: *Epictite, Διατριβαὶ 2,17,7. SVF 2,28,19...*) بل بمعناها الشعبي كما في أمثال ٥، ١٩، ٢، ٧. حكمة ٢، ١٤ وفي عب ٤، ١٢، وتعني الفكر، القناعة، الرغبة الداخلية: «وأنتم أيضاً تسلّحوا بالفكر ذاته (لا القرار كما ترجمها ترامبالاس. وبتبني ثيوفيلاكْتوس الرأي القائل بأن هذه العبارة إنما تعني «بالاندفاع ذاته، بالهدف عينه»). نحن أمام نصيحة تشابه في جوهرها مع ما ورد فل ٢، ٥: المؤمنون مدعوون لاكتساب فكر المسيح في الجسد الطبيعي الذي انضموا إليه بالمعمودية.

من الصعب تحديد المعنى الدقيق للجملة الأخيرة من هذه الآية وعلاقتها بما سبقها. وُضعت، على مرّ الزمن، التفسيرات التالية: أ- سبق للمفسرين القدماء أن ألحقوا الجملة بما يليها وفسروها سببياً وقالوا: «المتألم بالجسد بدل المائت مثلما قال بولس. فإذا نموت مع المسيح سنحيا معه، فإن كنا أمواتاً بالخطيئة فنسكون أحياءً بالله» (إيكومانيوس، ثيوفيلاكْتوس، ترامبالاس، *Michl, Holzmeister, Wohlenberg, Spicq, Michaelis*, in *ThWNT 5*, 921). الاعتراض الأساس على هذا التفسير هو في أنه لا يتلاءم مع السياق النصحي، وأن الرسول لا يتكلّم على الموت بل على الآلام. ب- كثيرون من المفسرين الحديثين يفهمون جملة: «لأن من تألم في الجسد كف عن الخطيئة» بشكل مستقل، على أنها نوع من الوصية التي تشير إلى الميزة الإعتاقية للآلام^{٣٩٨}. ويشير Selwyn إلى أن هذه الفكرة سبق ذكرها في ٢ مك ٦، ١٢، ١٦، في الأدب اليهودي المنحول (أخنوخ ٦٧، ٩؛ رؤيا باروك ٣، ١٠؛ ٧٨، ٦)، عند الحاخامات (*Sifre 73b. Bereschith rabba 5a*)، في ١ كور ٥، ٥ وفي المقتطف ١٢ المشكوك به لميلتيون: «نصح بأمرين تمنح عبرهما مغفرة الخطايا، الآلام

Chaire, Selwyn, E. Lohse, «Paränese und Korygma im 1. Petrusbrief» in *ZNW 45* (1954) 82^{٣٩٨} and A. Strobel, «Macht Leiden von Sünden frei? (Zum Problem von 1 Petr 4,1 f) in *ThZ 19* (1963) 412...

لأجل المسيح والمعمودية. ولكنّ هذا القول الأخير، وهو الوحيد الواضح لدعم هذا الرأي، يتحدث عن الموت الاستشهادي لا عن الآلام! في جوهر الأمور، نحن أمام صياغة مقتضبة لرأي معروف حول الشهادة كمعمودية دموية. هناك رأي يعتبر هذا القول العامّ منسوباً، مع بعض التعديل، إلى المسيح (Windisch, Beare, Bigg, Schlatter, Vrede,)، وهكذا نكون أقرب إلى الرأي السابق، لكون المسيح، (Schrage, Lohse, Strobel)، وبقوله الآلام، غلب الخطيئة في عقرب دارها، أي في «الجسد - σάρκα» (بحسب المعنى الذي يعطيه بولس لهذه الكلمة)، لأنّه تخطى الكره الطبيعيّ الذي يكنّه الجسد للألم. ونكون، بهذه الطريقة، قد عدنا إلى تفسير إيكومانيوس، لكن مجرّدين إيّاه من سياقه العامّ ومن ثقله اللاهوتيّ وأدخلنا إليه أفكاراً بولسية. الحل في اعتقادنا هو في التفسير الأول: يتحدث الرسول عن مشاركة المؤمن بموت المسيح الإعتاقّي الذي يعتقه من سلطة الخطيئة. وكما أشرنا، وضمن السياق العماديّ، طبيعيّ جداً أن نعتبر أن تحرّر الإنسان الكيانّي من قيود الخطيئة هو الأساس لأيّ تبدل في السلوك اليوميّ لهذا الإنسان. يستند تفضيل عبارة «المتألّم - παθὼν» على عبارة «المات - ἀποθανὼν» إلى واقعة استعمال الفعل ذاته في النصف الأول من الآية، حيث يُستعمل للدلالة على موت المسيح. كما يمكن الاستغناء عن كلمة «بلجسد - σαρκι» الثانية طالما أنّ الموت، في مجمل الأحوال، خلال المعمودية إنّما يُصيب الإنسان العتيق مع شهواته، على حسب ما سيرد لاحقاً بوضوح. ولكنّ هذا الإصرار على تكرارها إنّما يهدف إلى إبراز هذا الترابط المقصود مع بدء الآية. كما تُظهر العبارات التي استخدمها الرسول هنا تشابهاً مع روم ٦، ٢، ٧ المستقاة من التعليم العماديّ. ويجعل الرسول من هذه العبارات أساساً لوصيته المتعلقة بإعادة خلق الإنسان الحاصلة بالمعمودية، عندما يتحرّر من سلطة الخطيئة بمشاركته في موت المخلص.

(٢) ماذا يعني، في ما خصّ الممارسة اليومية عند المؤمنين، التجنّد في حزب المسيح والانعتاق من الخطيئة؟ الإجابة عن هذا التساؤل «تعرضها، بشكل ملموس، الجملة ذات البناء الرائع» (Selwyn) والواردة في الآية ٢: «εἰς τὸ μηκέτι ἀνθρώπων ἐπιθυμίαις» - ἀλλὰ θελήματι θεοῦ τὸν ἐπίλοιπον ἐν σαρκὶ βιώσαι χρόνον من حياة الجسد في العمل بمشيئة الله، لا في الشهوات الجسدية».

لدينا في هذه الآية تعارض حدّ بين الماضي الذي يميّز، نوعياً، بسيطرة الشهوات البشرية والحاضر المسيحيّ الذي يرتوي من الإرادة الإلهية وهو موجه بثبات نحو الأبدية. رغم وجود عبارات ترد للمرّة الأولى (ἐπίλοιπος - بقيّة وβιώναι - يحيا)، فالتعبير والمضمون يميلان، بشكل بارز، ختم التعليم العماديّ، من حيث تقارب هذه الآية من روم

٦، ٤، ١٧. غل ٥، ١٦. ٢كور ٥، ١٥. ايو ٢، ١٧ ومع نصوص الآباء الرسولين كرسالة بوليكاربوس ٥، ٣٠٢. اكليميس ٢٨، ١. اكليميس ٥، ١ وهرماس، الراعي المثل ٦، ١، ٤ الخ... يتسم الماضي («ما سلف من الزمان - ὁ παρεληλυθὸς χρόνος» الواردة في الآية ٣) باستعباد الإنسان (تضاف في بعض المخطوطات اللاحقة عبارة «إنقاذ - ἀγεσθαι» ربما بتأثير من ٢طيم ٣، ٦) للشهوات البشرية أي الجسدية ٢، ١١ أو الدنيوية (مجهول عند Cramer). وتحدث الآية التالية عن معنى هذا الكلام من الناحية العملية. في مقابل هذه الشهوات النابعة من عمق القلب الخاطيء، الأناني والاستكباري الذي يحمله الإنسان، والتي تقود تلقائيًا إلى الموت، ينتصب الاختبار المسيحي لإرادة الله الذي يقود إلى الحياة. الارتباط «بمشيئة الله طوعي وشامل، لأنه لا ينحصر ببعض الوصايا، بل يمتد ليشمل كل أوجه الحياة عند المؤمن ويعبر عنه «بتشبهه - συμμόρφωση - بالقدوة - ὑπογραμμὸ» المسيح. تشكل الحياة بحسب إرادة الله إمكانيّة لبشرية جديدة، متسلحة بفكر الله ومعتقة من الخطيئة. يستطيع المؤمنون المولدون ثانية أن يحيوا «ما بقي من حياة الجسد» بحسب إرادة الله. المقصود بهذه العبارة هو ما تبقى من حياتهم الأرضية (- الجسد هنا يشير إلى معنى أخلاقي لا لون له، ومعناه الإنسان مجمله ككائن بيولوجي محدود) مع التركيز على «ἐπίλοιπον - ما بقي من»: تقسم الحياة البشرية، كما التاريخ، إلى ما قبل المسيح وإلى ما بعد. هذا ما تشدد عليه عبارة «μηκέτι - ليس بعد» التي تقسم أيضًا زمن الوجود إلى جزئين. في الجزء الثاني من حياة المؤمنين، أي بدءًا من المعمودية وما بعدها، تسيطر إرادة الله.

(٣) تنطرق الآية ٣ إلى حياتهم السابقة: «ἀρκετὸς γὰρ ὁ παρεληλυθὸς χρόνος» τὸ βούλημα τῶν ἐθνῶν κατειργάσθαι, πεπορευμένους ἐν ἀσελγείαις, ἐπιθυμίαις, οἰνοφλυγίαις, κώμοις, πότοις, καὶ ἀθεμίτοις εἰδωλολατρίαις - لأنه كفاكم في الزمن الذي مضى، ما قتمتم به من مجارة لمشيئة الأمم في سلوكهم، بالدعارات والشهوات والسكر، والنهم في الطعام والشراب وعبادة الأوثان الحمرمة». من الواضح أنّ الجماعة المتلقية هذه الرسالة هي من المعمدين حديثًا من أصل وثني، لأنه من الصعب علينا أن نصلق أنّ كنائس آسيا الصغرى تكونت من حثالة يهود الشتات (كما يدعي كل من ترامبالاس، B. Weiss، وKühl)، لأنه من غير الممكن أن يكون لأمثال هؤلاء اليهود النية في اعتناق ديانة متشددة أخلاقيًا للمسيحية (Knopf، Selwyn). إذا، في فكر بطرس، مسبقًا، وثنيون يصف حياتهم السابقة التي تتميز على أساس أنها ستبتدل «جوهرية واختبارية» (Windisch). استعمال صيغة الماضي التام مرارًا: «κατειργάσθαι» «κατειργάσθαι» (تشكل κατεργάσασθαι تصحيحًا لاحقًا غير

موفق) و«πεπορευμένοι»، يشير إلى أن كل ما يدل على مظهر من مظاهر الحياة الوثنيّة ينتمي الآن، قطعياً، إلى ماضي المؤمنين، إلى تلك المرحلة من حياتهم التي أصبحت الآن، لحسن الحظ، مجرد ذكريات بغیضة. يُنعت هذا الزمن العابر، مع مسحة طفيفة من الهزء، بـ «ἀρκετός - كفي» (راجع متى ٦، ٣٤، ١٠، ٢٥. العبارة واردة عند إيسوكراتيس، ١٦٧ πανηγηυρικὸς: «لأنّ الزمن الذي مضى παρεληλυθὼς يكفي ἀρκετὸς لأن...»). من منظور الحاضر، تبدو حياة المؤمنين السابقة لإيمانهم، طويلة في مداها الزمنيّ ومبالغاً في طولها. «المرحلة الماضية من حياتكم قد طالت بشكل كافٍ»، أو «لقد تحطّى ماضيكم الوثنيّ حدوده» (بخصوص تقويم الماضي راجع روم ٦، ٢١: «فأيّ ثمّ حملتم حينذاك»، إنكم تخلجون الآن من تلك الأمور»). إنّها الحقبة التي كان للقراء، خلالها، كلّ السعة ليستسلموا بحماس لا لإتمام مشيئة الرب بل لمجاراة «مشيئة الأمم - βουλήματος τῶν ἐθνῶν» (ترد العبارة في روم ٩، ١٩ للدلالة على مشيئة الله)، أي الشهوات الجسدیة ٢، ١١ أو البشريّة (٤، ١). يشكل التعارض بين فكر الإنسان الخاطيء ومسيرة الإنسان المتحدّد العلامة الفارقة في الممارسة اليوميّة، حتّى لو لم تتجسّد هذه الممارسة في عمل ما. لذا تُرفق عبارة «κατειργάσθαι - قتمت به - فعلتم» بالعبارة الكتابیة «πεπορευμένοι - سالکين في» (نحن هنا أمام مسحة كتابیة Biblisme وليس مسحة عبریة Hebraïsme. كما يدّعي كل من Selwyn و Bigg) التي تشير إلى التوجّه الوجودي للإنسان، أكثر تماً تشير إلى أفعاله فحسب. انطلاقاً من هذه المقاربة يُنظر إلى العالم الوثنيّ كعالم منحرف بالأساس، لأنّ معايير مسيرته المناقيبة وأهدافها تكمن في الإرادة الإنسانيّة وشهوات الإنسان الذاتيّة لا في الإرادة الإلهیة. ما يتبع من جدول للخطايا هو، تاليًا، مؤشّر لمسيرة الإنسان المكتفي بذاته، من دون حصره أو استفاده زمنياً ومكانياً.

نحن أمام جدول ثانٍ للخطايا في هذه الرسالة أشدّ من الأوّل ٢، ١. ويبدو واضحاً تقاربه مع روم ١٣، ١٣ وغل ٥، ١٩ - ٢١. كذلك عديلة هي سماته المشتركة مع روم ١، ١٨ - ٣٢ وأف ٥، ٣ - ٥، الأمر الذي يشير إلى أن مصدره هو التقليد التعليمي للكنيسة الأولى، هكذا يفسّر تكرار «الشهوات - ἐπιθυμίαι» بعد «الدعارات - ἀσελγείαι» (Selwyn).

«ἀσελγείαι - الدعارات» تشير إلى مختلف أشكال القذارة الأخلاقيّة («دعارة، إبلاحيّة، رجاسة، قذارة» كما تحدّد Σούδα في القاموس) بالمعنى الضيق للكلمة والتي يجّها الشعور والوقار العامان (راجع روم ١، ٢٤-٢٧). ربّما الوقاحة هي العلامة الفارقة التي تميّز الدعارات عن الشهوات التي تشير، هنا أيضاً، إلى الشهوانيّة كهدف للحياة عند الوثنيّين. «οἰνοφλυγίαι - السّكر» (ترد لمرة واحدة في الكتاب المقدّس لكنّها معروفة في الأدب الكلاسيكيّ، راجع فيلون، حياة موسى ٢، ١٨٥: «οἰνοφλυγίαι - السّكر،

الشراهة، الشبق وشهوات أخر لا تُشبع». ١٤, Μουσιώνιος Ροῦφος: «شراهة وسكر - οἰνοφλυγία») هو أول شرّ يسبق السيئات الثلاث المرتبطة بمآدب الوثنيين والمصحوبة بالقصف. لدينا في الأدب الرواقّي التحديد التالي: «οἰνοφλυγία - هي شهوة الخمرة الجشعة» (εἰδωλολατρείαις) SVF ٣, ٣٩٧= Ἀνδρονίκου, περὶ παθῶν. «الانقضاضات غير المضبوطة على الخمرة»، أي أنّ العبارة تعني الإدمان على الخمرة، الشرب الدائم لها. Κῶμοι هي موائد الوثنيين خلال الأعياد (وتخّدها Σοῦδα في القاموس على أنّها «أغانٍ أو موسيقى مع سكر»)، وتكون إمّا ضمن المنزل أو عموميّة، كاحتفالات التي كانت تقام في ذكرى ذيونيسيوس - ساباذيوس والتي يصفها ذيوسوثينيس (Δημοσθένης) في كتابه 2٥٩, Περί στεφάνου، أو احتفالات فنّيّة التي يذكرها أفلاطون في جمهوريته. مع النهم في الطعام المترافق مع السهرات الصاخبة في الأعياد يرتبط مباشرة الـ «πῶτου» - الإسراف في الشراب، شرب الخمرة الجماعيّ الذي يعرضه لنا، بشكل حيّ، أفلاطون في Συμπόσιον. أما ذروة الأهواء الوثنيّة فنجدها في «عبادة الأصنام الحُرّمة - ἀθεμίτοις - εἰδωλολατρείαις». تُنعت عبادة الأوثان «بالحُرّمة - ἀθεμίτος» ليس فقط لكونها محرّمة من الناموس الإلهيّ، بل لأنّها تصادم الورع تجاه كلّ ما هو إلهيّ عموماً. تذكر هنا مجاللة الجمع لتشير ليس فقط إلى الإيمان النظريّ المرتبط بها، بل إلى طقوسها العبادة المتنوّعة التي كانت في أغلب الأحيان محرّمة، بمعنى أنّها تُظهِر كُفراً أكثر ممّا تظهر قلّة إيمان. ومن المعروف أنّ المعنى الأخير الذي أعطي للعبارة التقنيّة المرتبطة بهذه العبارة οἰνοφλυγία - orgie هو مجموعة الأعمال اللاأخلاقيّة الفجوريّة.

٤) بعد الآن سيبتعد المؤمنون، نهائيّاً، عن كلّ هذه السيئات، ولكنّه سيثيرون، بهذه الطريقة، مقاومة الوثنيين لهم، يتابع الرسول في الآية ٤: «ἐν ᾧ ζῶνιζονται μὴ συντρεχόντων ὑμῶν εἰς τὴν αὐτὴν τῆς ἀσωτίας ἀνάχυσιν, βλασφημοῦντες - وفي هذا فإنّهم يستغربون كيف لا تجارونهم في هذا الإلحاح الفاسق فيشتمونكم».

لا تأتي عبارة «ἐν ᾧ» - في هذا» بدلاً من «διὸ» - لذلك» (ثيوفيلاكْتوس). وليس لها معنى ظرفي كما تقول أكثرية المفسرين الجدد، لأنّه في هذه الحالة يضيع ترابط هذه الآية مع ما سبقها. بالطبع لا يمكن ربط «ἐν ᾧ» بمسألة تبدّل المسيحيين، لأنّ الحديث حول هذا الموضوع سيأتي لاحقاً (Knoph). الأصحّ أن نكمل على الشكل التالي: «وفي هذا، أي في عيش الوثنيين بهذه المشيئة يستغربون...» أو «في مسيرتهم بهذه المشيئة يستغربون...»، وهكذا تتمّ المحافظة على سياق النصّ والتركيز، في الوقت عينه، على التعارض مع اسم الفاعل الذي يلي. يستمرّ الوثنيون في العيش كما كان يعيش المسيحيون قبلاً، لأنّهم يعتبرون أنّ

هذه الطريقة في الحياة طبيعيّة ومسلّم بها. ولكن يتدخل فجأة في مسيرتهم حدث غريب غير معروف حتى الآن عندهم ويثير تعجبهم واندهالهم^{٣٩٩}. أمّا سبب استغرابهم فيعرض لنا في عبارة «μη συντρεχόντων - لا تجارونهم». يركض الناس مع بعضهم البعض عندما تحدث أمور غريبة (مر ٦، ٣٣. أع ٣، ١١) ويتسارعون أكثر فأكثر ليحتلّوا مكانًا في الأعياد والاحتفالات كتلك التي ذكرناها في الآية ٣. وهذا ما كان المسيحيّون يفعلونه قبلاً، ولكنهم كفّوا عن هذا الأمر عندما أصبحوا أعضاء في الكنيسة، لذا فهم يُثيرون في محيطهم تساؤلات واستغراباً، فهم ما عادوا يتهافنون مع أصدقائهم القدامى وأقاربهم «على هذا الانحلال الفاسق - εἰς τὴν αὐτὴν τῆς ἀσωτείας ἀνάχουσιν». الكلمة الأخيرة «ἀνάχουσιν» لا تعني: ارتباك، حيرة، تخبّط (إيكومانيوس)، بل: الطوفان - التمدّد - الاجتياح. يقول أربوكراتيون (Ἀρποκρατίων): «تمدّد (ἀνάχουσιν) النيل وفياضانه». أمّا أسترافون (Στράβων) فيقول: «يقال تمدّات (ἀναχούσεις) عن كلّ تقدّم لمياه البحر في فترات المدّ^{٤٠٠}». أمّا المعنى المجازي لها فهو الانحلال والانحطاط الأخلاقي (Σοῦδα).

«التبذير - ἀσωτία» لا ينحصر معناه في القطاع المالي-الاقتصاديّ فقط بل له معنى شامل، كما يذكر أرسطو في 4, 1, 1119 b 31-32 Ἠθικὰ Νικομάχεια: «لأنّ غير المنضبطين والمنفقين على الفسق نسّمّيهم مبذّرين - ἀσωτῶν». وتاليًا، فإنّ عبارة «الانحلال الفاسق - ἀσωτίας ἀνάχουσιν» إنّما هي تعبير حدّاد يوصف عبره المدّ الفسقيّ الذي كان يعيش فيه العالم الوثنيّ. ربّما في فكر الكاتب هنا صورة الطوفان، ولكنّ الطوفان، هذه المرّة، روحيّ غمرّ بالفسق، أي بلاأخلاقيّته المتنوّعة الأوجه، العالم الوثنيّ. ويبقى المسيحيّون فقط خارج تيارّ السوء هذا، مثيرين بذلك استغراب محيطهم. ولكنّ الوثنيّين لا يستغربون ببساطة فحسب، بل يقاومون بالأقوال والأفعال «مجدّفين - شاتميين - βλασφημοῦντες». نحن أمام حالة نفسية شبيهة بحالة قاين عند قتله هابيل، «لأنّ أعماله كانت شريرة وأعمال أخيه كانت خيرة» (١ يو ٣، ١٢). الكره الذي يتوصّل إلى قتل الأخ، يُعبّر عنه هنا بكلمات تجديف ضدّ الله، واعتداء على أعضاء الكنيسة. تقدّم لنا عبارة «شاتميين» (βλασφημοῦντες)، بطريقة بسيطة ولكن ديناميكية، صورة حيّة عن معارضة العالم الوثنيّ، خلال حقبة بطرس، ضدّ الكنيسة، صورة تتطابق مع ما نعرفه في الأنجيل (متّى ٥، ١١، ١٢، ١٣ وما يليها. ٦٧، ٢٦ وما يليها. ١٧، ١٤، ١٥، ١٦، ٢٠ - ٢٣) وفي أعمال الرسل (٤، ٢١، ٥، ١٧ وما يليها. ٧، ٥٤ وما يليها) وفي رسائل بولس (روم ١٥، ٣ وما يليها. ١ كور ١، ١٨ وما يليها. ٢ كور ١، ٥ وما يليها ...) وفي سفر الرؤيا (١١، ١٠).

^{٣٩٩} يرد فعل «ξενίζομαι» بهذا المعنى في ٤، ١٢ وأع ١٧، ٢٠. راجع: Μάρκου Αὑρηλίου, Εἰς ἑαυτὸν 8,15. ولكنّ هذا الفعل يجمّل عادة معنى استضاف أو أوى، راجع مثلاً: 3, 1,24. Ελλληνικά. Ξενοφόντα, وأع ١٠، ٦، ٢١.

^{٤٠٠} الجملتان مأخوذتان من القاموس الكبير (λ. Μέγα Λεξικόν).

١٤، ١٢، ١٨، ٤ وما يليها...). أدركت الكنيسة، عملياً، ما يمكن للجاهل أن يقوم به ضد البار، بحسب ما يروي سفر الحكمة ٢، ١٢ وما يليها، حتى لو لم يكن دومًا هذا الاضطهاد دمويًا، كحالة متلقي الرسالة. كان المستنكرون الجدد، لفترة زمنية محدّدة، يشكّلون ظاهرة جديدة وغريبة. ولكن تصادم المسيحيين اليومي مع المجتمع الوثني، جعل هذا الأخير يتحوّل من موقف التحوّل إلى موقف العداوة المعلنة. كما نتعرّف عبر روايات الاستشهاد إلى حالات عدّة من اضطهاد المؤمنين على يد أقاربهم، ونستطيع، إلى حدّ ما، أن نتصوّر الصعوبات العملائية، التي كانت تواجه حياة المسيحيين في هذا المحيط الوثني. ذبائح الأصنام، الولايم، ربط الوظائف الرسمية بعبادة قيصر، وحتى طريقة اللباس، كلها كانت تشكل جزءًا من الحياة اليومية، التي كان المسيحيون يتعدون عنها، رغم أنّ معظمها لها طابع تقليديّ مقبول على العموم. وكانت النتيجة «الشتيمة قولاً وفعلاً»، والتي وصلت إلى حدّ تهديد سلامتهم الجسدية وتهديد وجود الكنيسة. في ظروف كهذه، كان من الطبيعيّ أن يرفع المؤمنون إلى الربّ سؤالًا قليلاً: «حتّام، يا أيّها القدّوس الحقّ تُرجى القصاص والانتقام لدمائنا من أهل الدنيا» (رؤ ٦، ١٠. لو ١٨، ٧ وما يليها).

٥) تعطي الآية ٥ جوابًا عن هذا التساؤل: «ὁ ἄποδώσουσιν λόγον τῷ ἑτοίμῳ»: «يدين الأحياء والأموات».

كلّ الذين يعيشون تلك الحياة، التي وُصِفَت قبلاً، و«يشتمون» المسيحيين وإلههم «ἀποδώσουσιν λόγον» - سيقدّمون حسابًا». يقصد بهذه العبارة الاعتيادية وذات الطابع الحقوقي بالنسبة إلى الوثنيين، تقديم حساب أمام المحكمة الأخروية، ودفاع الأمم حينها عن شتائمهم. هذه المحاسبة الصعبة ستكون أمام القاضي الإلهي، الذي يصفه الرسول بأنّه «المزمع أو المستعدّ أن يدين - ἑτοίμως ἔχοντα κρῖναι»، أي المستعدّ دومًا لأن يجلس على عرشه ليدين: «ديان الجميع المستوي وغير المترحزح عن عرشه دومًا وأبدًا» (إيكومانيوس)، «المزمع على أن يطلب حسابًا قريبًا جدًّا والحاضر، وبسهولة قصوى... أن يدين» (سفيروس). «المزمع - ἑτοίμως ἔχειν» تشير إلى اقتراب سريع للدينونة (٢كور ١٢، ١٤. أع ٢١، ١٣. ١بط ١، ٥. ٣. ١٥)، بينما تشير عبارة «الأحياء والأموات - ζῶντας καὶ νεκρούς» إلى شمولها العالم بجممله. ويشير المفسّرون الحديثون إلى أنّ عبارة «يدين الأحياء والأموات» إنّما هي تعبير مأخوذ من دستور الكنيسة الأولى (روم ١٤، ٩. أع ١٠، ٤٢. ٢طيم ٤، ١. رسالة برنابا ٧، ٢. رسالة بوليكاربوس ٢، ١. ٢كليميس ١، ١). بحسب النصوص التعليمية الديان هو المسيح، كما هي الحال في هذه الآية على الأرجح (يخالف Schrage

هذا الرأي)، والآية التالية تثبت هذا الرأي. «الأحياء والأموات» هم مجمل البشر الذين سيحكمون بعد قيامة الأجساد كلَّها^{٤١}. فالوثنيون المنتعمون بالـ *dolce vita* التي يعيشونها (Spicq) لا يفكرون بدينونة المسيح العائمة والعتيبة التي ستجعل، في وضع سيئ، كل من يجذفون عليه في الزمن الحاضر. فهم يكدسون الخيرات مثل الغني الجاهل (لو ١٢، ٢٠) ومثل العبد الجاهل يعتقدون، بغباثهم، أن «السيد سيطي» (متى ٢٤، ٤٨) ويطنون أن حياتهم، عبر لثة الفسق والسكر، هي بأمان. كما أن المجتمع الاستهلاكي الغني بخيراته يمنحهم شعورًا كاذبًا «بأن حياة المرء تضمنها أمواله» (لو ١٢، ١٥). لذا فهم «يستغربون... مجذفين» ولن «يقودهم طول أناة الله إلى التوبة» (روم ٢، ٤)، بل على العكس، إذ يؤمنون بأن أعمالهم، في هذا الزمن الحاضر، ستبررهم. ويذكر الرسول أن الدينونة مؤكدة للجميع، وأن الدفاع سيكون صعبًا، لمن يتهربون بإصرار مما تتطلبه هذه الدينونة من استعداد مسبق، بخاصة لمن يفترون على المسيح وكنيسته.

٦) ليست الدينونة شيئًا غير متوقع، بل هي حدث يُحضر له مسبقًا وبشكل جيّد، وهي مُدرجة عضوياً ضمن التدبير الإلهي، يتابع الرسول ففي الآية ٦: «εἰς τοῦτο γὰρ καὶ νεκροῖς εὐηγγελίσθη, ἵνα κριθῶσι μὲν κατὰ ἀνθρώπους σαρκὶ ζωῶσι δὲ κατὰ θεὸν πνεύματι - لأنه لأجل ذلك أبلغت البشارة إلى الأموات أيضًا، حتى إذا أدينوا بالجسد عند الناس، يَحْيُونَ بالروح عند الله».

تنتمي هذه الآية، رغم بُنيته الخطابية، إلى العِد التفسيرية الواردة في العهد الجديد. فقد سبق للآباء المفسرين أن قَدّموا لنا مجموعة تفاسير تعود في أسسها إلى فرضيتين: أ- إذا ما كانت هذه الآية مرتبطة بما قبلها وبالتحديد بـ ٣، ١٩ وبنزول المسيح إلى الجحيم، أو أنها تنتمي إلى السياق المباشر الواردة فيه. ب- إذا كان لكلمة أموات (νεκροὶ) الواردة في الآية ٦، المعنى ذاته للكلمة ذاتها الواردة في الآية السابقة. من هنا يتبين لنا اتجاهان للتفسير، الأول يعود إلى الحقبة الممتلئة حتى حقبة إيكومانيوس ومكسيموس المعترف، المفسرين الأقدمين، والذي يفهم الآية ضمن أطر التقليد اللاهوتي العمادي - التعليمي، والثاني نجده عند المفسرين المذكورين قبلاً، وهو أكثر عقائديًا، ومؤسس على لاهوت نزول المسيح إلى الجحيم. ضمن هذين الإطارين نصادف بعض الفروقات المتعلقة ببعض الأمور

^{٤١} يعطي المفسر المجهول الاسم عند Cramer تفسرين، تفسيرًا خاصًا به وآخر أقدم من تفسيره. ولا تنفق مع كليهما لأنهما يحرفان معنى الجملة: «يقول البعض إن الأحياء هم النفوس والموتى هم الأجساد. ولكن من المستحيل أن ندان النفس بمعزل عن جسدها. لذا فالأحياء هنا هم الأبرار الذين تمسوا، عبر أعمالهم، بالحياة المستقبلية. أما الأموات فهم الخطة المانتون في سقناتهم وهم موتى كأفعالهم المانتة». الرأي الأول مستحيل من الناحية اللغوية، بينما يُفهم الثاني في هذا النص بعدًا مناقبيًا غريبًا عنه.

التفصيليّة كما سنرى.

أ- الآباء القدماء، يقول إيكومانيوس، فسّروا جملة «لذلك أبلغت البشارة» لا كتكملة لما قبلها، ولا كتعليل لما ورد قبلها (...). لأنّهم في قولهم «أموات» إنّما يقصدون بهذه الكلمة الذين تشبّهوا بموت المسيح وماتوا في هذا العالم، أي ماتوا عن الشهوات الدنيويّة، فهؤلاء هم أحياء فقط بالمسيح على حسب قول بولس: «وما أحياء الآن في الجسد، إنّما أحياء في الإيمان بابن الله» (غل ٢، ٢٠). ويقولون إنّ الذين ماتوا هكذا في المسيح إنّما يحكمون هم على أنفسهم بالجسد، بسبب إهمالهم لذواتهم، وبسبب حياتهم السابقة التي أمضوها بالكسل والخمول. هذه هي، بالنسبة إليهم، الحياة في الروح أي الحياة بحسب المسيح، لأنّ حكمهم وإدانتهم على أعمالهم السابقة أحبّ إليهم ممّا يحققونه الآن بأيديهم. ويُعتبر تفسير سفيروس موازيًا لهذا التفسير، مع تركيز أكثر على العنصر النسكيّ: «كُرز بالإنجيل للأبرار وأيضًا للخطأة الذين هم موتى في سقطاتهم. لكي يدين هؤلاء أنفسهم، فيقتنعون ضدّ أنفسهم بشريًا، حاكمين على الجسد، كالبحر ذواتهم بالآم التوبة، سالبين لذواتهم الدينونة الإلهيّة (...). فيدان بالجسد عند البشر، مدّخرًا لذاته دينونته لنفسه ليحيا بحسب الله في الروح»، على حسب قول رسول الأمم روم ٨، ١٣. كما يظهر البعد النسكيّ، أكثر وضوحًا، عند القديس كيرلس الإسكندرانيّ الذي يربط الأموات بالخطأة الذين أصغوا للمسيح: «الخطأة الذين يتقبّلون وصاياه يحكمون على أنفسهم بالجسد عند البشر، كذلك أيضًا يحكمون على أجسادهم، ضمن هذه الحياة البشريّة، بأصوام وحرمانات ودموع ومشقّات أخر، لكي يجيوا عند الله بالروح متذكّرين القول الرسوليّ: «إذا كان الإنسان الظاهر فينا سائرًا إلى الخراب، فالإنسان الباطن يتجدّد يومًا بعد يوم» (٢كور ٤، ١٦). النساك، بالمعنى الأوسع للكلمة، هم، بعامة، المؤمنون «الذين لا يحيون حياتهم الخاصّة، بل يحيون المسيح في ذواتهم وكأنّهم لا يملكون إلا نفسًا. هكذا هم الذين يُدانون بالجسد في هذا الدهر لأجل الله، يواجهون الآلام والعذابات الكثيرة والضيقات، ويتحمّلون الاضطهاد ومجمل أنواع التجارب بفرح» (ماكسيموس عند Cramer مستشهدًا بالأقدمين). تكمن، بعامة، صعوبة هذه المجموعة من التفسيرات في المعنى المناقبيّ الذي يُعطى لعبارة «الأموات»، منتزعين، بهذه الطريقة، الآية ٦ ممّا سبقها. على عكس ذلك، فإنّ تفسير نهاية الآية ضمن أطر اللاهوت العماديّ يبدو واضحًا، ويتلاءم ومناخ مجمل الرسالة.

ب- يعتبر إيكومانيوس أنّ الآية تُنهي النقاش الذي بدأ مع الآية ٣، ١٩ واستمرّ حتّى الآية ٤، ٦. يولد ذكر الدينونة الأخيرة في الآية السابقة تساؤلًا: «أين يُدان الأحياء وأين يُدان الأموات؟» الجواب بالنسبة إلى الأموات هو في نزول المسيح إلى الجحيم، وفي الكرازة التي تتمّ هناك «وهذه الكرازة تصبح لهم حكمًا، أي دينونة. فالذين اكتسبوا حياة فاضلة فسيلحقون مباشرة بمن أظهر لهم، هناك، صلاحه، أمّا الأشرار الذين أمّوا العار فسينالون

في المكان عينه حكمهم». أمّا في ما خصّ دينونة الأحياء، فهذه قد حصلت مع حضور الربّ على الأرض وعبر مواقف البشر من هذا الحضور. «هكذا إذاً، فإنّ الربّ هو ديان الأحياء والأموات. (...) فإنّ عبارة «أدينوا بالجسد» تشير إلى من هم في الجحيم حيث المنحدر الربّ. فالذين عاشوا في هذا العالم جسدياً أدينوا، أمّا الذين عاشوا روحياً فإنّهم، إمّا سيحيون من جديد مع الربّ أو يأملون خيراً بذلك. أمّا الفعلان: أدينوا - κριθῶσι، وعاشوا - ἠΐσωσι، فقد وردا في حالة ἀντιχρονία بدلاً من صيغة المستقبل الماضي^{٤٢}. ويستند مكسيموس في تفسيره إلى «تبديل زمن تصريف الأفعال». فالآية تنطرق إلى الأموات قبل المسيح، «الذين نالوا حكمهم ليس بسبب جهلهم بل بسبب سوء تصرفهم تجاه بعضهم البعض. إليهم يقول أن قد أبلغت كرازة الخلاص العظمى، فقد سبق لهم وأدينوا بالجسد عند الإنسان، وفي الوقت عينه، بسبب جرائمهم ضدّ بعضهم البعض نالوا الحكم وهم في حياة الجسد. ومن أجل أن يحيوا بحسب الله بالروح، وبسبب وجودهم في الجحيم، عليهم أن يتقبّلوا بالنفس كرازة المعرفة الإلهية عبر إيمانهم بالمخلص المنحدر إلى الجحيم ليخلص أيضاً الموتى. من أجل فهم هذه الآية نفسرها هكذا: لأنّه لهذا بُشّر الذين أدينوا بالجسد عند البشر، حتّى يحيوا بالروح عند الله». ويفسّر أحد المفسّرين المجهولين في الاتجاه ذاته، ولكن ضمن لون أخرويّ بارز: «ولأنّ الذين سبقونا كانوا غير مؤمنين وهؤلاء لن يقوموا في يوم الدينونة، لأجل ذلك كرّز لهم أيضاً المخلص، حتّى يؤمنوا فيصبح هؤلاء، عند حضورهم أمام الديان، مستحقّين في زمن القيامة، عندما يتعهّد كل واحد الأعمال التي صنعها وهو بعد في الجسد. فيحيا إذاً بالروح كلّ من غفر لهم ومن رُفعت قيودهم بواسطة الإيمان بيسوع». الشائبة الكبرى لهذا التفسير هو ما يسمّى (ἀντιχρονία) - تبدل زمن تصريف الفعل»، الأمر الذي نصادفه عند الكثيرين من المفسّرين الجدد.

من غير الممكن أن تنطرق إلى مجمل المحاولات الجديدة التي سعت لتوضيح هذه الآية^{٤٣}. يقارب كلّ من Holzmeister, Wohlenberg, Selwyn التفسير الأبائي الثاني. كما يقبل بعض المحدثين بأنّ الآية تتحدّث عن الأموات قبل المسيح، الذين خضعوا للعقاب العامّ الذي شمل الإنسان عمومًا، أي الموت، ولكنهم سيقومون في الآخرة وسيعيشون بعد أن يحييهم الروح الإلهي (ترامبلاس، Goppet, Vrede, Schelkle, Knopf, Windisch،

^{٤٢} ما يقصده هنا إيكومانيوس غير واضح بالتحديد. ربّما يعود عدم الوضوح هذا إلى خطأ في النسخ، أمّا ثيوفيلكتوس الذي يتبع عادة خطى إيكومانيوس فيقول: «أمّا فعل κριθῶσι وفعل ἠΐσωσι فقد تمّ تبدل زمن تصريفهما، بحسب ἀντιχρονίαν، الواجب أن يكون بالماضي... ἐκρίθησαν... ἔζησαν». ولكن سياق النصّ عند إيكومانيوس يشير إلى أن المفسّر القديم يقصد هنا حالة المستقبل التام (τετελεσμένο μέλλοντα) ويقول: «لأنّ نهاية الجميع قريبة، نهاية الذين بُرّروا وهم أحياء، ونهاية الذين بُرّروا وهم في الجحيم، لأنّه في الجحيم الثاني سيتمّ لكل واحد نصيبه».

^{٤٣} إضافة إلى التفاسير، راجع: Reicke, *ibidem*, 204... Bieder, *ibidem*, 120... and E. Schweizer, «1Petr 4,6» in *ThZ* 8 (1952) 152...

Bigg وغيرهم). أما Spicq فيعتبر أن عبارة «*iva kriθw̄σει... σαρκι*» - حتى إذا أُدينوا بالجسد» هي جملة اعتراضية، ويربط Von Soden الآية بالمسيحيين الأموات دون غيرهم. يبدو لنا أن التفسير الأكثر احتمالاً هو التالي: نعتبر أن الجملة الأولى «لأنه لأجل ذلك أُبلغت البشارة إلى الأموات» - «*εις τοῦτο γὰρ καὶ νεκροῖς εὐηγγελίσθη*» هي شرح مقتضب لعبارة «*νεκροῦς* - الأموات» الواردة في الآية السابقة، والمرتبطة بنزول المسيح إلى الجحيم، والتبشير هناك بسلطة الديان في ملكوت الأموات. بعد هذا الاستطراد يتطرق الرسول، عبر الجملة الأخيرة المزدوجة، إلى مكانة المسيحيين كمحكوم عليهم من جهتين: جهة البشر الذي أسلموا ذواتهم لإرادة الجسد (٤، ٤)، وجهة المسيح الديان العادل (٤، ٥). ويأتي تعليم الدينونة المزدوجة على حسب النموذج العماديّ الوارد في طقس المعمودية موافقة - رفض: الدينونة البشرية التي تحكم بالموت، والتي تجرى بموجب معيار إرادة الأمم (٤، ٤): «يستغريون... فيشتمون» والتي جرت وانتهت (أدينوا، في الماضي!)، والدينونة الثانية، الواهبة الحياة، والتي يجريها المسيح بموجب معيار إرادة الله (٤، ٢): «إرادة الله» ونتيجتها الحياة التي يهبها الروح القدس، حياة تبدأ الآن («يحيون» في الحاضر) ولكنها ستستمرّ في المستقبل الأبديّ الأخرويّ. نصادف أسس هذا الفكر في اليهودية. نقرأ في ٤مك ١٩،٧ أن الأبرار يتسلطون على أجسادهم وأهوائهم لأنهم يؤمنون «بأنهم لا يموتون في الله، كما لم يمت آباؤنا إبراهيم وإسحق ويعقوب، بل يحيون بالله». ويقول الربّ لمرثا، بحسب التقليد الإنجيلي، إن من يؤمن بي وإن مات فسيحيا» (يو ١١، ٢٦). ويقول لتلاميذه إن «الذي يفقد حياته في سبيلي وسبيل البشارة فإنه يجدها» (مر ٨، ٣٥). بهذا المعنى يقول بولس: «حاملين في أجسادنا كل حين إماتة يسوع المسيح» (٢كور ٤، ١٠) و«ماتتين وها نحن نحيا» (٢كور ٦، ٩). نحن هنا أمام جدلية الحياة المسيحية بين مصاعب العالم المضادّ وكمال الحياة في المسيح بقيادة الروح القدس. الأكثر احتمالاً هو أن هذه الجدلية، التي كانت أكثر بروزاً في الحقبة الرسولية، هي التي قصدتها الرسول بطرس عبر هذه الآية المتنازع على تفسيرها.

^{٤٤} تبقى هذه الصعوبة واردة أيضاً في الترجمات: فالأساتنة الأربعة يترجمونها على الشكل التالي: «فبينما أُدينوا كبشر من جهة الجسد، فيحيون بحسب الله من جهة الروح». ويترجمها نُساروداكيس (Ψαρουδάκης): «فطالما أنهم عوقبوا جسدياً، كبشر بالموت، يحيون روحياً على حسب مشيئة الله». أما *Gute Nachricht*: «المسيح كرز بالإنجيل لمن ماتوا قبل ظهوره ليتمكنوا من الخلاص. ويجب أن يُدانوا بسبب كل ما قد اقترفوه خلال فترة حياتهم. ولكن الله أراد أن يمنحهم إمكانية الحصول على حياة جديدة». *Bonnes Nouvelles*: «لهذا كرز هم ليتمكنوا، بواسطة الروح، أن يحيوا كما أراد الله لهم». *Good News*: «لهذا كرز بالإنجيل للأموات، هؤلاء الذين حكم عليهم بوجودهم الطبيعيّ كما يحكم على كل البشر، كرز لهم ليتمكنوا في وجودهم الروحيّ أن يحيوا كما أراد الله لهم».

٢- ٩ واجبات تجاه نهاية الأزمنة ٤، ٧-١٩

7 Πάντων δὲ τὸ τέλος ἤγγικεν. Σωφρονήσατε οὖν καὶ νήσατε εἰς προσευχάς· 8 πρὸ πάντων τὴν εἰς ἑαυτοὺς ἀγάπην ἐκτενή ἔχοντες, ὅτι ἀγάπη καλύπτει πλῆθος ἁμαρτιῶν. 9 φιλόξενοι εἰς ἀλλήλους ἄνευ γογγυσμοῦ, 10 ἕκαστος καθὼς ἔλαβεν χάρισμα εἰς ἑαυτοὺς αὐτὸ διακονοῦντες ὡς καλοὶ οἰκονόμοι ποικίλης χάριτος θεοῦ. 11 εἴ τις λαλεῖ, ὡς λόγια θεοῦ· εἴ τις διακονεῖ, ὡς ἐξ ἰσχύος ἧς χορηγεῖ ὁ θεός, ἵνα ἐν πᾶσιν δοξάζηται ὁ θεὸς διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ᾧ ἐστὶν ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν.

12 Ἀγαπητοί, μὴ ξενίζεσθε τῇ ἐν ὑμῖν πυρώσει πρὸς πειρασμὸν ὑμῖν γινομένη ὡς ξένου ὑμῖν συμβαίνοντος, 13 ἀλλὰ καθὸ κοινωνεῖτε τοῖς τοῦ Χριστοῦ παθήμασιν χαίρετε, ἵνα καὶ ἐν τῇ ἀποκαλύψει τῆς δόξης αὐτοῦ χαρῆτε ἀγαλλιωμένοι. 14 εἰ ὀνειδίξεσθε ἐν ὀνόματι Χριστοῦ, μακάριοι, ὅτι τὸ τῆς δόξης καὶ τὸ τοῦ θεοῦ πνεῦμα ἐφ' ὑμᾶς ἀναπαύεται. 15 μὴ γάρ τις ὑμῶν πασχέτω ὡς φονεὺς ἢ κλέπτης ἢ κακοποιὸς ἢ ὡς ἀλλοτριεπίσκοπος. 16 εἰ δὲ ὡς Χριστιανός, μὴ αἰσχυνέσθω, δοξαζέτω δὲ τὸν θεὸν ἐν τῷ ὀνόματι τούτῳ. 17 ὅτι [ὁ] καιρὸς τοῦ ἄρξασθαι τὸ κρίμα ἀπὸ τοῦ οἴκου τοῦ θεοῦ· εἰ δὲ πρῶτον ἀφ' ἡμῶν, τί τὸ τέλος τῶν ἀπειθούντων τῷ τοῦ θεοῦ εὐαγγελίῳ; 18 καὶ εἰ ὁ δίκαιος μόλις σφάζεται, ὁ ἀσεβὴς καὶ ἁμαρτωλὸς ποῦ φανεῖται; 19 ὥστε καὶ οἱ πάσχοντες κατὰ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ πιστῶ κτίστη παρατιθέσθωσαν τὰς ψυχὰς αὐτῶν ἐν ἀγαθοποιΐᾳ.

٧ اقتربت نهاية كل شيء، فتعقلوا وتيقظوا في صلوات. ٨- قبل كل شيء لتكن عندكم المحبة الدائمة لذواتكم، لأن المحبة تستر جماً من الخطايا. ٩- ليضف بعضكم بعضاً من غير تذمر. ١٠- وليخلم بعضكم بعضاً، كل واحد بما نال من الموهبة، كمدبرين صالحين لنعمة الله المتنوعة. ١١- فإذا تكلم أحدكم فليكن كلامه كلام الله، وإذا خلم

أحدكم فلتكن خدمته كقوة يؤتيها من الله، حتى يتمجد الله في كل شيء بيسوع المسيح الذي له المجد والقدرة إلى دهور الدهرين، أمين.

١٢- أحبائي، لا تستغربوا الحريق الذي أصابكم كتجربة لكم، وكأنّ أمرًا غريبًا يحدث لكم. ١٣- بل افرحوا بقدر ما تشاركون المسيح في آلامه، حتى عندما يظهر في مجده تفرحون متهللين. ١٤- طوباكم اذا عيّرتم من أجل اسم المسيح، لأنّ روح المجد، روح الله يسكن فيكم. ١٥- لكن لا يكونن فيكم من يتألم ألم قاتل أو سارق أو فاعل شرّ أو متطفل. ١٦- أمّا إذا [تألم] كمسيحيّ فلا ينجل بل ليمجد الله على هذا الاسم. ١٧- قد حان الوقت الذي به تبدئ الدينونة في بيت الله. فإذا بدأت بنا، في ما تكون نهاية الذين رفضوا بشارة الله. ١٨- فإذا كان البارّ بالكاد يخلص، فما هي حالة الكافر والخطيئ؟ ١٩- وعليه فليودع المتألمون، بحسب مشيئة الله، نفوسهم لدى الخالق الأمين عبر فعل الخير.

أعطى التطرّق إلى الدينونة الأخيرة (٤، ٥ وما يليها) للرسول فرصة لوضع سلسلة جديدة من النصائح، في الجزء المتبقي من هذا الإصحاح. نحن أمام حلقتيّن متميزتين من حيث المواضيع: الكلام في الحلقة الأولى (٤، ٧، ١١) على الواجبات المتعلقة بحسن فعل المواهب بهدف بنين الكنيسة. أمّا في الثانية فتعالج مسألة الأحران، وبعمامة علاقات الكنيسة المتوتّرة مع العالم الوثنيّ. المشترك بين هاتين الحلقتين هو منظور البحث وأفق النصيحة، وكلاهما أخرويّ بوضوح (٤، ٧، ١١، ١٣، ١٧). فجدول المواضيع، كما أدرجها ضمن أطر أخرويّة، لا يشكّان أمرًا مستجدًا في هذه الرسالة، بل هما استمرار لنصيحة وحيلة معروفة مسبقًا، تتعلّق بمواجهة «الآلام» ضمن الإطار العماديّ-التعليميّ عينه، هذا الإطار الذي تشكّل الأخرويات أفقه الأرحب (١، ٣-٥). كما أنّ النصيحة العملائيّة ترتبط، على امتداد العهد الجديد والحقبة ما بعد الرسوليّة، بترجيّ نهاية العالم الحاضر (متّى ٢٤، ٢٥، ٢٥، ١٣، مر ١٣، ٣٣-٣٧. لو ١٢، ١٢-١٣، ٣٩. عب ١٠، ٢٥. يع ٥، ٨. روم ٣، ١١ وما يليها. ١٨، ٢، ١٨. رسالة برنابا ٤، ٩، ٢١، ٣. إغناطيوس، إلى أفسس ١١، ١، ٢. كليميس ١٢، ١٦، ٣. ذبذكية ١٠، ٦، ١٦، ١ وما يليها. إلى ذيوغنيثوس ١٠، ٢ وما يليها). ربط المناقيبة المسيحيّة بانتظار حضور المسيح أمر طبيعيّ وضروريّ، لأنّ مضمونها الجديد وسلّم القيم الذي يُكّال به سلوك المؤمنين اليوميّ، يكمنان في إتمام إعادة خلق الإنسان في المسيح وإعادة نشوء العالم. إنّ إعادة النظر في القيم التي تعطي المعنى للوجود الانسانيّ المسيحيّ، وفي بعض الأحيان إعادة ترتيبها أو ربّما قلبها، تتوضّح لنا على ضوء حضور المسيح، إذ عبر هذا الحضور، يكتمل الإنسان الجديد ويأخذ شكله النهائيّ الذي اتخذّه في المعموديّة. في ما بعد، يأتي المنظور الأخرويّ ليشكّل، «كرجاء حيّ»، المنطلق لمسيرة المسيحيّين «غرباء الشتات» في الروح نحو وطنهم الحقيقيّ (٢، ١١).

(٧) أ) لكل هذه الأسباب، نعتبر أنّ الجملة المختصرة الواردة في الجزء الأوّل من الآية ٧، تشكّل منطلقاً لفهم سليم لما سيقال تاليًا، وأساسًا لمئات هذه الأقوال ونفاذها:

«Πάντων δὲ τὸ τέλος ἤγγικεν» - اقتربت نهاية كل شيء».

عبارة «Πάντων - الجميع» هنا في صيغة الجمع المحيّر، لا تشمل الكائنات الحيّة فحسب، بل مجمل الخليقة الجاملة (روم ٨، ١٩ وما يليها)، أي كلّ ما يتكوّن منه شكل العالم الحاضر. هذا العالم الحاضر، كخليقة لله، يسير نحو «نهاية» - τέλος، نحو غاية وهدف، بما يتوافق مع مخطط التدبير الإلهي. بدأت، عبر إعادة تكوين العالم وإعادة خلق الإنسان في المسيح، مسيرة الإنسان التحوّليّة نحو «παλιγγενεσίαν» - إعادة الولادة، نحو إكمال الخطة الإلهية وبلوغ الإنسان والطبيعة إلى «سما جديدة وأرض جديدة يسكن فيها البرّ» (٢بط ٣، ١٣). في نهاية المطاف، نحن أمام «συμμόρφωση - تماثل» الجميع بزعيمهم الجديد، المسيح. وهكذا يصيب إيكومانيوس بتوحيده بين «النهاية» والمسيح: «وهذه [النهاية] يُقصد بها المسيح. لأنّه هو كمال الجميع، لكن ليس كما تدّعي تفاهات الهليّنيين، فالبعض يعتبر اللذة نهاية كلّ الأمور، كأبيقوروس، وغيرهم العلم، أي النظرية أو الفضيلة. ولكنّ كمال الجميع هو المسيح. ويقول إنكم إذا تماثلتم بهذا الكمال، صرتم أنفسكم غير ناقصين في كل شيء». ما يُناقش في هذا الرأي هو فقط الأخروية المتحققة في شكلها الفردي، والتي يدعمها هنا هذا المفسّر القديم. ولكنّ ما اعتدنا عليه في نصوص العهد الجديد هو التشديد على اقتراب مجيء النهاية ودنوّها بالمعنى الذي أوردناه. راجع مثلاً كرازة المسيح الأولى: «حان الوقت واقترب ملكوت الله» (مر ١: ١٥)، أقوال بولس في روم ١٣، ١١، ١٣، تنبيهات يوحنا: «يا أبنائي، ها هي نبي الساعة الأخيرة قد أقبلت» (١يو ٢، ١٨)، تأكيد يعقوب «إنّ مجيء الربّ قريب» (يع ٥، ٨) وإعلان يسوع في رؤ ٢٢، ٢٠: «أجل إنّي آتٍ على عجل». ولأنّ أفكار العهد الجديد الأخروية، كثيرًا ما تمتاز بتوقّعات أخروية هرطوقية كاذبة، أردنا أن نشير إلى ما يلي: أ- لا ينحصر الانتظار الأخروي للمسيح في سفر واحد أو حقبة محدّدة، بل هو ممتدّ في مجمل العهد الجديد، ويحضن مجمل التاريخ الكنسيّ حتّى يومنا هذا. الكنيسة تنتظر دومًا، بشوق ملتهب، الساعة التي ستتحقّق فيها الشركة النهائية والمؤكّدة بين القديسين والربّ. هذا هو مضمون رجائها الدائم الذي يمنحها أجنحة لتحلّق وتستمرّ في نضالها المبرير في هذا الزمن الحاضر، ويحفظها ضمن يقظة روحية ويمدّ بشارتها بالحيوية. يشكّل توقّع حضور الربّ، والذي هو الطلب الأوّل في الصلاة الربّانية، لا بل هو في جوهر الأمور المطلب الأساس والوحيد، موضوع إيمان وصلاة، تلهّف الكنيسة المخطوبة للمسيح لقدم عريسها، ولكنّ الكنيسة لم تنزل قطّ إلى احتساب «أوقات وأزمات» هذا الحضور، لأنّ الله وحده يعرف هذا الأمر (متّى ٢٤، ٣٦. أع ١، ٧): هنا يكمن التباين الجوهرية

مع المهرطقة الذين يحاولون، مقتفين آثار الأدب الرويوي اليهودي، أن يحدّوا سنين وأشهرًا وتواريخ. تاليًا، لن يكون انتظار حضور الربّ باعثًا للتخلي عن الواجبات اليومية (٢) تسا ١،٢ وما يليها) ولا لمناقشات فضوليّة، بل منطلقًا لليقظة والتوبة، استعدادًا للدينونة، كما يقول نشيد التريودي المشهور: «يا نفسي، يا نفسي، إنهضي لم تنامين؟ النهاية دنت وأنت مزمعة على أن تجزي...». ب- فعل «ἤγγικε - اقتربت» المستعمل في هذه الآية وفي آيات أخر لا يعني، بالتأكيد، أنّ «يوم الربّ قد حان» (تسا ٢، ٢)، بل أنّ قدومه لن يُدفع به إلى مستقبل بعيد. المعنى العامّ المتفق عليه لصيغة الماضي هنا هو معنى الدنو، الحضور كعلامة ليوم الربّ في الزمن الحاضر، كعربون، كتذوق مسبق (قابل مع استعمال الماضي بمعنى المستقبل في اللغة العاميّة، حيث عبارة «وصلت» تعني سأصل مباشرة). من دون أن تتحوّل الأخرويّة إلى حقيقة حاضرة، تتداخل في الحاضر محافظة على ميزتها المستقبلية عبر الأسرار وحضور الربّ الديناميكيّ الذي يحدّد العالم بخميرة الكنيسة. ج- مقارنة الأخرويات والنهاية تتماثل وبشكل محدود، مع الموت الذي يواجهه كلّ إنسان، من دون أن يعني هذا تذويبًا لمسألة الحضور الأخرويّ بأحداث فردية. وذلك لسبب بسيط جدًّا، وهو أنّ الموت لا يستدعي، حكمًا، الدينونة والقيامة. الموت يعني تذوقًا مسبقًا للنهاية، بمعنى أنّه يوقف نشاطنا وإمكانية تغيير موقفنا تجاه الله. لكنّه لا يتطابق مع النهاية الأخروية التي ترجّأها الكنيسة. وهكذا فإنّ انتظار الموت وفلسفة «دراسة الموت» لن يتمكننا البتّة من أن ينوبنا عن الرجاء المسيحيّ الأصيل باكتمال مجدّ المؤمنين الأخرويّ، بل ينحصران في التذكير بأهميّة الحاضر كاستعداد للأبدية (لو ١٢، ١٥-٢٠)، وفي إمكانية التوبة التي يهبها طول أناة الله للإنسان (روم ٢، ٤).

(٧) حضور النهاية الذي يقترب، بحسب المعنى الذي أشرنا إليها، له، بالنسبة إلى المؤمن، متطلبات عمليّة كالتى ترد في الجزء الثاني من الآية ٧:
 σωφρονήσατε οὖν καὶ νήψατε εἰς προσευχάς - فتعقلوا وتيقظوا في صلوات».

نجد في (تسا ٥، ٦ نصيحة مشابهة تجاه «النهاية»: «لنسهروا ونصحو». أما طريقة اليقظة الروحية فيُعبر عنها هنا بـ «σωφρονήσατε»، التي تعني «السيطرة والرقابة على الذات» (ترامبالاس)، ليس بالمعنى العامّ الوارد عند المناقبين الكلاسيكيين، بل ضمن أطر الرجاء الأخرويّ. يجب على الكنيسة ألاّ تتنصّل من شوقها الأخرويّ من طريق أفعال غير حكيمة، نابعة من حماس في غير موضعه، بل عليها أن تبقى حكيمة وقريبة من أرض

الواقع^{٤٥}. وترفق هذه الحكمة، بمعنى اليقظة الروحية، بعبارة اليقظة (الصحو) المقربة إلى قلب الرسول^{٤٦} (راجع الآية ١، ١٣ حول معنى فعل «νήφω - صحا»). وكلاهما يصبان في مصلحة المكون المشترك لجمل الروحانية المسيحية، أي في الصلاة. ويقصد الرسول عبر استعماله صيغة الجمع «προσευχάς - صلوات» مجمل صلوات المؤمنين المشتركة التي هي السبيل الوحيد والسليم للتقرب من الله في اللحظات الحرجة (مر ١٤، ٣٨. لو ٢١، ٣٦. متى ٢٦، ٤١). «الصلاة هي الاستعداد الأفضل للنهاية التي تقترب» (Windisch). ولكن شرط الصلاة الحقيقية هو التعقل واليقظة، تجبب الثمالة الروحية، ورقابة الإنسان الذاتية لتكون الصلاة حقيقية ومثمرة وتقود إلى شركة مع الله. «أقرن الصلاة باليقظة، لأن اليقظة تنقي الصلاة وهذه الأخيرة تنقي الأولى»^{٤٧}.

٨) وتكمل الآية ٨ النصح المتعلق بالنهاية عبر استعمال اسم الفاعل (μετοχή) بدل فعل الأمر، كما عودنا الكاتب:
 «πρὸ πάντων τὴν εἰς ἑαυτοὺς ἀγάπην ἐκτενῆ ἔχοντες» - قبل كل شيء
 لتكن عندكم المحبة القوية لذواتكم».

تعطي عبارة «πρὸ πάντων - قبل كل شيء» - بمعنى عمومًا، بأولوية مطلقة، فوق كل شيء، كما نستعملها اليوم، الاستعداد لملاقاة النهاية، مضمونه الأساس، أي ما يجب أن تتجه إليه اليقظة والتعقل، وما يجب أن تستحيل إليه الصلاة: المحبة لذواتكم أي لبعضكم البعض (قابل مع أف ٤، ٣٣. ٥، ١٩. ٦، ٧. قول ٣، ١٣. ١٦. ١ بط ٤، ١٠). هذه كلها أمثلة حول استعمال الضمير الذاتي (ἐαυτός) بدل الضمير المتبادل (ἀλλήλων). الأسلوب اللغوي هنا أسلوب كلاسيكي. راجع: (Blass - Debrunner § 287). وينعت الرسول المحبة التي تجمع أعضاء الكنيسة (راجع ١، ٢٢. ٣٨، ١) بـ «الدائمة - ἐκτενῆ»، الممتدة لزمان طويل (إيكومانيوس) وبالتحديد الحارة (ترامبالاس)، محبة قوية وعميقة. لدينا هنا المأل المشترك للكراسة المسيحية، نواة تعليم يسوع والرسول. هذه المحبة هي التي تميز شعب الله الجديد (يو ١٣، ٣٤. ١٥، ١٢. ١٧)، إنها معيار الدينونة الأخيرة (متى ٢٥، ٣١ وما يليها)، القمة التي تبلغها مسيرة المؤمن الروحية (كور ٢١، ٣١ وما يليها)، ثمرة الروح القدس (غل ٥، ١٣ وما يليها)، الناموس الملكي الذي يحدد علاقات البشر بالكنيسة (يع ٢،

٤٥ Luck, «σώφρων» in *ThWNT* 7, 1099...

٤٦ ثلاث من ست آيات في العهد الجديد يرد فيها فعل «νήφω» موجودة في رسالة بطرس الأولى.

٤٧ Φιλοθέου Σιναΐτου, *Νηπτικά κεφάλαια κε' στή Φιλοκαλία* 2,282.

٨). هنا يتبع بطرس معلمه وتقليد الكنيسة.

مصدر الجملة التعليلية الواردة في الجزء الثاني من الآية ٨ هو التقليد:
«*ὅτι ἀγάπη καλύπτει πλῆθος ἁμαρτιῶν* - لأن المحبة تستر جما من الخطايا».

الجملة مأخوذة من أمثال ١٠، ١٢ بحسب النصّ العبري («البغض يثير النزاعات والحب يستر جميع المعاصي»). في السبعينية: «البغض يثير النزاع والصدقة تستر كل الذين لا يحبون النزاعات»). يستعملها أيضًا يعقوب ٥، ٢٠: «إن من ردّ خاطئاً عن طريق ضلاله خلّص نفسه واسترّ جما من الخطايا»، والآباء الرسوليون وغيرهم من الآباء، اكليميس ٤٩، ٥: «المحبة تلصقنا بالله، المحبة تستر وتغطي كثيراً من الخطايا، المحبة تحتمل كل شيء». ٢ اكليميس ١٦، ٤: «الصوم أعظم من الصلاة وفعل الرحمة أعظم من الاثنين. أما المحبة فتستر جما من الخطايا. الصلاة بضمير صالح تعتق من الموت. فطوبى لكل من يكون كاملاً في مجمل هذه الأمور، لأن فعل الرحمة يصبح ملطفاً للخطيئة» (رسالة بوليكاربوس ١٠، ٢: «لا تتأخروا عن فعل الإحسان، فالإحسان يخلص من الموت»).

«cum possitis benefecare, nolite differre, quia eleemosyna de morte liberat».

Κλήμενος, Στρωματείς 2,15. 4,18. τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος 38. Παιδαγωγός 312. κλπ.).

استعمل هذا القول من قبل الآباء، خصوصاً عند اكليميس الإسكندراني، يقودنا إلى استنتاج، في حال لم يكن هذا القول منسوباً إلى الرب^٨ (Agraphé)، أنه، بالتأكيد، ليس استشهداً بالنصّ العبري - تستعمل رسالة بطرس الأولى النصّ السبعيني - بل هو، على الأغلب، مثل معروف ومتداول في حياة الكنيسة الأولى (Selwyn).

بالنسبة إلى المفسرين القدماء، معنى الجملة التعليلية هو أن أعمال المحبة تستطيع أن تستر خطايا المحبين الكثيرة. يقول إيكومانيوس: «لأنّ الذي يرحم القريب يجعل الله رحيماً لنا، فمن هو رحوم لا يكون هكذا بدافع الواجب بل بسبب محبته الكثيرة». بقوله هذا إنّما يتابع خطى تقليد قديم يعود إلى حقبة الآباء الرسوليين. راجع الـذيداكية ٤، ٦: «إذا كان الخير بين يديك، أعطه عتقاً لخطاياك». رسالة برنابا ١٩، ١٠: «أذكر، ليلاً نهاراً، يوم الدينونة واطلب كل يوم وجوه القديسين، إن بالوعظ مجتهداً وسالكاً في التضرّع والعمل لخلاص النفوس، أو بأعمال يديك بغية الانعتاق من خطاياك». رسالة اكليميس الأولى ٥٠، ٥: «نكون

^٨ كما قبلها أولاً، من دون أي تحفظ. ثم مع بعض التحفظات: A. Resch. *Agrapha*, 310...

سعداء جداً إذا حافظنا، أيها الأحبة، على وصايا الله في المحبة واتفق النفس. بلحبة فقط تغفر خطايانا». مصدر هذه الفكرة التي تشير إلى القوة الغفرانية للمحبة الفاعلة هو المسيح نفسه الذي يعتبر المحبة نحو الأخ شرطاً لنيل الرحمة من الرب الديان العادل (متى ٦، ١٤ وما يليها. ١٨، ٢٣ وما يليها. لوقا ٦، ٣٧). لسنا هنا أمام تحويل المحبة إلى عمل مأجور، بل أمام نتيجة طبيعية وتلقائية لولادة ثانية، نالها الإنسان من الروح القدس ومن امتثاله بالمسيح. نعتقد أن هذا التفسير للجملة التعليلية هو الأقرب إلى طبيعة الأمور، والذي يتبناه مجمل المفسرين الكاثوليك وبعض أمثالهم البروتستانت. ولكن البروتستانت، لكونهم يرون أنهم، بقبولهم مثل هذا التفسير، يقرون بأن كاتب الرسالة إنما يستوحي أفكاره من روح غير إجمالية (Knopf)، تبثوا تفسيراً آخر «غريباً» (ترامبالاس). فاعتبروا أن هذه الجملة التعليلية تنطرق إلى قوة المحبة القادرة على أن تستر خطايا المحبوب (Windisch, Gunkel, Von Soden, Wohlenberg, Schrage وغيرهم). نصادف هذه الفكرة في كتاب عهد يوسف ٨، ٢: «أحبوا بعضكم وبطول أناة استروا هفوات بعضكم البعض»^{٤٠٩}. يجري الكلام في هذه الآية على مغفرة خطايا المحبوب لا على إخفائها. وهذا، من الناحية الذاتية، ليس فقط ممكناً بل ضرورياً، لكونه يشكل وصية من المسيح. أمّا من الناحية الموضوعية، فماذا يؤكد لنا، لاهوتياً، أن هذا الغفران سيجلب الرحمة الإلهية على المحبوب. إذا ما بقي غير تائب؟ ما هو المعنى الكامن وراء هذا التفسير إذا لم يترافق مع غفران الله؟ أوليس «روحاً غير إجمالية» القبول بأن للمحبة البشرية، التي غالباً ما تكون ظاهرة نفسية مرتبكة، ميزة استغفارية إعتاقية؟ يقود المنطلق الإقراري للتفسير صاحبه، في نهاية المطاف، إلى المآزق الذي أراد أن يتجنبه.

(٩) يورد الرسول، بعد ذلك، أمثلة عن المحبة الفاعلة مبتدئاً بالضيافة في الآية ٩:
 «φιλόξενοι εἰς ἀλλήλους ἀνευ γογγυσμῶν» - ليضف بعضكم بعضاً من

غير تذمر».

الضيافة، كعلامة محبة، حُددت مُعلّلة في آيات عديدة من العهد الجديد، حيث يجري الكلام عليها كعنصر مواهبي (في هذه الآية)، أخروي (أيضاً في هذه الآية)، تبشيري (٣يو

^{٤٠٩} ضمن سياق النص، ترد عبارة «φιλάδελφον - أخ» ويقتى معناها محصوراً، بالتأكيد، بالأقرباء بحسب الجسد. ولكن، كمبدأ أكثر عمومية، يُطبّق هذا القول على جسم الكنيسة من دون أن يبلغ هذا التطبيق حدوده المبالغ فيها. إهمال النصيحة الواردة في عهد يوسف يؤدي إلى سلوك شبيه بسلوك حام (تك ٩، ٢٢) المتعلق بكشف هذا الأخير سوءة أبيه نوح. ولكن الغلاة في هذه الوصية تقود إلى تشجيع السلوك المتقلت والوقح عند الشعب المؤمن وعند رؤسائه أيضاً. وهذا، بالطبع، لم يسهم في نبين الكنيسة ونشر البشارة في العالم. وغالباً ما تعاني الكنيسة في حياتها المعاصرة هذين المسارين المنحرفين عن المعيار الذهبي الذي أوردناه.

٨. متى ١٠، ١١ وما يليها)، وما وراثي (عب ١٣، ٢)١٠. فالضيافة معروفة عبر ممارسة يسوع الذي غالبًا ما كان يُستضاف (مر ٢٩، ١ وما يليها. ٢، ١٥ وما يليها. ٧، ٣٦ وما يليها. ١٠، ٣٨ وما يليها)، ومن تعليمه حيث تشكّل الضيافة إحدى معايير الدينونة الأخيرة (متى ٢٥، ٣٥ وما يليها. ١٠، ١١ وما يليها، في هذه الأخيرة من حيث علاقتها بضيافة المبشرين). كما يجري الكلام على الضيافة في أمثال عدّة ليسوع (لو ١٠، ٣٤ وما يليها. ١١، ٥ وما يليها) ومع غسل أرجل التلاميذ في العشاء السرّي يصبح الربّ ربّ البيت المضيف الذي تنبأ به كاتب المزامير (مز ٢٢، ٥: «أعددت أمامي مائدة...»). تابع الرسل هذا التقليد بحديثهم عن الضيافة كعمل مرضيٍّ أمام الله على جميع المؤمنين السعي إليه (روم ١٢، ١٣. عب ١٣، ٢)، وبخاصة أولئك الذين يتمتّعون (١ طيم ٣، ٢. طي ١، ٨)، أو يسعون للحصول (١ طيم ٥، ١٠) على منصب كنسيٍّ. فللضيافة، ضيافة الإخوة بحسب هذه الآية، أو ضيافة غير المسيحيين، وقع خاصٌّ في الكنيسة الأولى. سنكتفي فقط بذكر شهادتين، أولهما المدافع أريستيدس الذي يقول في دفاعه إنّ المسيحيين «إذا التقوا بغريب يدخلونه تحت سقف بيتهم، ويفرحون به كأنه أخ حقيقي» (٧، ١٥) وثانيهما إيوليانوس الجاحد الذي يستخلص أنّ «الإحسان تجاه الغرباء قد أتمى الإلحاد [أي الكنيسة]» (الرسالة ٤٩). ومن اللافت أنّ الأديرة الأرثوذكسيّة تحافظ، حتّى يومنا هذا، على تقديم واجب الضيافة للجميع من دون تمييز، كعلامة للخلق المسيحيّ الجديد، كظاهرة جليّة تعكس الإيمان بأخوة جميع البشر في المسيح، وكواحة محبة حقيقية، ضمن عالم يسوده صقيع الفردية النفعيّة. ولكنّ ضيافة الإخوة تشكل محبة، يضيف الرسول، عندما تُمارس بنيةً صالحةً وسخاءً «من دون تذمّر»، عندما يستقبل «من أسسوا المأوى» الغريب «فرحين، متحمّسين، لا كمن يُعطي بل كمن يأخذ» (كيرلس).

١٠ - ١١) يتابع بطرس في الآيتين ١٠ و١١، ما مفاده أنّ الرجاء بالانعتاق وبالجد الأبديّ، الذي ستجلبه النهاية، لا يجعل الصلوات أكثر حرارة فحسب، والمحبة أقوى، والضيافة خدمة مفرحة، بل سيكون له وقعه على المواهب، إذ سيفعلها باتجاه الوجهة الوحيدة والصحيحة، ووجهة بنیان الكنيسة مجد الله. لسنا هنا أمام موضوع جديد بل أمام ثنية من ثنایا الحياة الجديدة التي يعيشها المؤمنون، الذين تمّت إعادة خلقهم في رحاب الكنيسة. كما في الآيات السابقة كذلك هنا، يبقى الرجاء بحضور الربّ قاعلة النصيحة، وإطارها الخريستولوجيا.

١٠) يفتح الرسول الثنية الجديدة عبر قاعلة عامّة أوردتها في الآية ١٠:

ἐκάστος καθὼς ἔλαβε χάρισμα - كل واحد بما نال من موهبة»^{٤١١}.

وكما عند بولس الرسول (١كور ١٢، ٤، ١٠، ١٢، ٦، ٨) كذلك هنا، تُستعمل عبارة «χάρισμα - موهبة» للدلالة على عطايا الروح الكليّ قدسه والتي تُمنح لجميع المؤمنين من دون استثناء من أجل بنیان الكنيسة. أمّا حصر المواهب عند بولس بقدرات تفوق الطبيعة (ترامبالاس) فهو غير صحيح، لأنّ رسول الأمم يشمل ضمن جداول «المواهب» أمورًا اعتيادية، كإدارة شؤون أموال الجماعة الفاعلة في الحياة اليومية للجماعة (Schelkle, Schrage). من جهة أخرى، لا يبدو لنا أنّ بطرس يوحد المواهب مع «كلّ ميزة بارزة ومقدرة طبيعية يُخدم عبرها القريب» (ترامبالاس ضمن استشهاده بالشارح المجهول الهوية الذي يقول إنّه «في كلامه عن المزايا الصادرة من طبيعة الإنسان من جهة، وعن عطايا الروح من جهة أخرى، لا يقصد الأمر عينه»؛ بل على عكس ذلك، فإنّ تكرار عبارة «ποικίλης χάριτος θεοῦ - نعمة الله المتنوّعة» في نهاية الآية يُجدّد مصدر الموهبة بشكل واضح لا يقبل الشك: العطية المتنوّعة الأشكال التي يعطيها الله لأعضاء الكنيسة. ويُعتبر، تاليًا، استنتاج صحيح أنّ الموهبة «بحسب رسالة بطرس الأولى ٤، ١٠ هي كلّ خدمة تتوافق مع وصيّة المحبة»، وغير صحيح الادّعاء أنّه، بهذه الطريقة، «أصبحت عطية الروح ميزة مسيحيّة»^{٤١٢}. الموهبة لم تصبح في رسالة بطرس الأولى، بل كانت دومًا ميزة مسيحيّة (١كور ١٢، ٧)، طالما أنّ الروح القدس يجدّد المؤمن ويزوّده بعطايا متنوّعة لحظة انتسابه إلى الكنيسة^{٤١٣}.

منح الله كلّ مؤمن موهبة خاصّة تجعله عضوًا مفيدًا في الكنيسة. يبدو الأفق الإكليريولوجي واضحًا في ما تبقى من الآية (١٠): εἰς ἑαυτοῦς αὐτὸ διακονοῦντες - ὡς καλοὶ οἰκονόμοι ποικίλης χάριτος θεοῦ صالحين لنعمة الله المتنوّعة.

تشكّل المواهب خدمة لصالح الكنيسة («لذواتكم» كما في الآية ٨). «لا توجد

^{٤١١} راجع مقالة: H. Conzelmann in *ThWNT* 9, 393... حيث يورد بعض المراجع. أمّا في ما خصّ العلاقة بين الموهبة والوظيفة، فراجع:

I. Καραβιδοπούλου, «Χαρίσματα τοῦ Ἁγίου Πνεύματος καὶ ἀξιώματα τῆς Ἐκκλησίας» στοὺς συλλογικὸ ἐργὸ Τὸ Ἅγιον Πνεῦμα (Σεμινάριον Θεολόγων Θεσσαλονίκης 5), 1971, 21... καὶ K. Παπαπέτρου, «Χάρις, χαρίσματα καὶ ἀξιώματα» στοὺς συλλογικὸ ἐργὸ Περι Ἁγίου Πνεύματος - «Σύναξις Ὁρθόδοξων Θεολόγων» (Θεολογικὰ Μελέται 1), 1971, 147...

^{٤١٢} Conzelmann in *ThWNT* 9, 397 في إحالته إلى:

H. von Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistige Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, 1963, 89.

^{٤١٣} لدينا في سفر الأعمال وجود موازٍ لحالات منح الروح بعد المعمودية (٨، ١٥ وما يليها) وقبلها (١٠، ٤٤).

مواهب لإكمال الأنا ونموها بل فقط خدمة هدفها الكنيسة» (Schrage). وتبرز عبارة «οἰκονόμος - مدبّر» معنى الخدمة، ومن المحتمل أن يكون لدينا تلميح إلى أقوال الربّ في يو ١٢، ٤٢ وما يليها الموجهة إلى بطرس. هكذا يذكر الرسول بأنّ ما قاله الربّ له إنّما يسري على الجميع (Selwyn). كان المدبّر، عادةً، عبداً (Περὶ 16. Περικλῆς Πλουτάρχου, Παίδων ἀγωγῆς ٧، ٤) ولم يكن دوماً صالحاً. أمّا المؤمنون فهم «مدبّرون صالحون» (قابل مع ١كور ٤، ١. طي ١، ٧) وهذا ما يشير إلى إدارتهم لثروة لا يملكونها وإلى مسؤوليتهم عنها، ويشير إلى ميزة الخدمة والحاجة إلى إتمام صحيح لواجب التدبير. ادّعاء ملكيّة العطايا الإلهيّة أو سوء استخدامها، هما فعّالان يتعارضان مع الهدف الكنسيّ للموهبة. الأمر عينه يحدث في حال الافتخار بموهبة ما لاعتبارها أسمى من الأخرى (١كور ١٢، ١٢ وما يليها). هذه فكرة تافهة لا سند لها، لأنّ ميزة عطية الله الروحيّة هي تنوّعها. «كلّ واحد يسهم في إغناء الكنيسة، لا يوجد أحد من دون نفع، ولكل واحد أهمّيّة وقيّمته. فالجماعة بحاجة إلى كلّ واحد فيها، وكلّ واحد يحتاج إلى الجماعة. فالتنوّع والوحدة يتزاوران في الجماعة» (Schelkle).

(١١) يذكر الرسول في الآية ١١ موهبتين كمثليين من مجموع المواهب:

εἴ τις λαλεῖ, ὡς λόγια θεοῦ· εἴ τις διακονεῖ, ὡς ἐξ ἰσχύος ἡς - χορηγεῖ ὁ θεός
 كقوّة يؤتيها من الله.

يتطرّق المثل الأوّل إلى من لديهم موهبة التعليم، («لن لديه قولٌ تعليميٌّ»، إيكومانيوس)، إلى الذين «يتكلّمون»، بكلّ الطرائق وفي كلّ المناسبات، «أقوال الله - λόγια θεοῦ». المقصود بعبارة «أقوال - λόγια»: «ما قيل عن الله نثرًا، كلام الوحي الذي قيل شعراً، وكلّ الأقوال المتوشّحة بالله» (Σούδα) أو بعامة «أقوال، نبوءات، وحي، مدائح». تُستعمل هنا هذه العبارة بمعناها العامّ، للدلالة على محتوى الكرازة المسيحيّة التي هي كلمة الله. فالكارز، بالمعنى الواسع للكلمة، أصاب Spicq في قوله إنّ «لا يوجد مسيحيّون لم تُعط لهم فرصة أو، بالأحرى، واجب الشهادة للمسيح»، عندما يتكلّم يجب عليه أن يتكلّم على الكشف الإلهي، وأقواله إنّما هي «أقوال الله» طالما أنّها في الكنيسة وباسمها. فلكونه «خادم البشارة» (أف ٣، ٧. كول ١، ٢٣) و«خادم الكلمة» (لو ٢، ١. أع ٦، ٤) فكلّامه لا يمكن أن يكون «كلام بشر، بل كلام الله حقاً» (١تسا ٢، ١٣). فعندما يشدّد المسيح نفسه على أمانته للآب (يو ٧، ١٦ وما يليها) فمن الأوّل أن يحدث هذا الأمر أيضاً مع المبشّر بالمسيح، مع الذي يتلمذ ويعلم في الكنيسة. فالكرازة ليست مناسبة لإبراز أفكار شخصيّة ونظريّات

جديدة، بل هي وظيفة مواهبية لخدمة الكنيسة.

الموهبة الثانية هي «الخدمة» (διακονία - الخدمة) بالمعنى الذي تحمله العبارة في أع ٦، ١ وما يليها. روم ١٢، ٧. ١كور ١٦، ١٥ وما يليها... وهي مرتبطة بمن أوكل إليه «توزيع الأغذية» (إيكومانيوس) وعموماً عمل الإحسان (ترامبالاس). ارتأى Knopf (قابل مع Windisch) أن الوظائف الدائمة، كالشيوخ πρεσβύτεροι المذكورين في ١، ٥، ١، تُذكر في هذه الآية بعد جماعة المواهبين. هذا الرأي لا يُركن إليه لأنه ليس لدينا عناصر كافية لمثل هذا التمييز بين الوظائف. يميّز الرسول، ببساطة، بين نوعين من الخدمات المواهبية في الكنيسة: خدمة المعلمين والخدمة العملية (Selwyn). ميزة الخدمة المستقيمة هي في أنها لا تتحرك من شعور كاذب بالفوقية تجاه الفقراء، ولا تُبدي تهاوؤاً أو كسلاً أو احتقاراً لهم، بل تتحرك وتُفعل «ἐξ ἰσχύος ἡς ἰσχυροῦ τοῦ θεοῦ» - كقوة يؤتيها من الله. أما التشديد على أن مصدر القوة الضرورية لهذه الموهبة هو من العطية الإلهية المستمرة، فيهدف إلى إبراز ضرورة التواضع واليقظة عند إتمام أي خدمة كنسية، أيًا كانت هذه الخدمة.

هدف المواهب هو «ἵνα ἐν πᾶσιν δοξάζηται ὁ θεὸς διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ» - حتى يتمجد الله في كل شيء». يمجّد المسيحيون وغير المؤمنين الله (شرح ٢، ١٢) عبر أفعالهم (متي ٥، ١٦. يو ١٥، ٨)، مهما كانت بسيطة ومرتبطة بتفاصيل الحياة اليومية. فالله يُمجّد في كل (πᾶσι) الأمور التي تجري في الكنيسة وفقاً لمشيئته. ويتمجد «διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ - يسوع المسيح». ترد هذه العبارة في نصين من العهد الجديد (روم ١٦، ٢٧. يهوذا ٢٥)، وهي تنتمي إلى اللغة العبادة وتوجز الميزة الخلاصية لفعل المسيح الذي جعل الله معروفاً عند الوثنيين، وعند اليهود الخطأة أيضاً، وقادهم، عبر إعادة خلق الإنسان ومصلحته مع الله، إلى السجود التمجيد لله. تقدّم الكنيسة إلى الله، بواسطة يسوع المسيح، صلواتها وتوجّه إليه التمجيد التالي: «ὅ ἐστιν ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων» - الذي له المجد والقدرة إلى دهر الداهرين» (قابل مع روم ١١، ٣٦. أف ٣، ٢١. فل ٤، ٢٠. طيم ١، ١٧... مصدر مجمل هذه النماذج الصلاتية هو في التسابيح اليهودية المستخدمة في العبادة اليهودية). ويشير استعمال «ἐστίν» - صيغة الحاضر بدل «εἶη» - صيغة الماضي إلى أن «الله لا يُعطى شيئاً مما لا يملكه، بل، بالتمجيد، يُصبح مقبولاً لديه ما هو، أساساً، ملكه» (Schrage). تشكل «آمين» جواب الشعب خلال التمجيد الذي يعلنه الإمام المصلّي، أي أنها نوع من القبول العلني والاحتفالي، وفي الوقت عينه تُعتبر نوعاً من التهليل (Akklamation).

تحدّثنا في المقدمة عن النظرية القائلة بأن الرسالة تنتهي عند الآية ٤، ١١ وتبدأ

^{١٤} تشكل عبارة «ὅ» الواردة في النص البيزنطي تسهياً إضافياً في حال لم تكن سهواً نسخياً.

بعدها رسالة جديدة، وعرضنا أسباب رفضنا إيّاها. كذلك نعتبر غير مبرّر الحديث عن «القطع» الحاصل بين ٤، ١١ و ٤، ١٢ والذي يقبله بعض المفسّرين والذي يعود سببه، برأيهم، إلى توقف طويل عن إكمال الرسالة من قبل بطرس على سلوانوس، أو إلى معلومات استجدّت حول بدء اضطهاد قاس في منطقة آسيا الصغرى (راجع: Beare, Michl, Windisch, Selwyn. قابل مع: Spicq, Schelkle, Schrage). فإذا أخذنا في الاعتبار: أ- أن لدينا، بين الرسائل، ثلاث رسائل فقط تنتهي بتمجيد (رومية ٢ بطرس. يهوذا). ب- أن ورود تمجيد الله يُعتبر ظاهرة اعتيادية في الأدب الرّبانيّ (مثلاً، «ليكن مباركاً» بعد كلّ مرّة يُذكر فيها القدّوس [أي الله] في ١٥، ٥٧. أف ٣، ٢١. اطيّم ١، ١٧. رؤ ١، ٦...). ج- أن لدينا في ٤، ١٢ - ١٩ تطرّقاً صريحاً إلى الدينونة الأخيرة وارتباطها بالاضطهادات، كما هي الحال في ٤، ٧ وما يليها (ذبيكاه ١٦، ٥). د- أن مسألة الاضطهادات، كتتابع لآلام المسيح هي الموضوع الأساس للرسالة ودائماً ضمن أطر النصّ العماديّ (١، ٦ - ١١، ٢، ١٢ وما يليها ٣٠، ١٣ وما يليها. ٤، ٤)، فسيّتين، بوضوح للقارئ المنصف أنّ الرسول، ببساطة تامّة، إنّما يتابع معالجة موضوعه الأساس من دون إدخال أيّ شيء جديد. ليس لدينا ذكر لاضطهادات أقسى في ٤، ١٢ وما يليها، كما سنرى، بل استمرار لنُبذني طابع اجتماعيّ نفّذ العالم الوثنيّ في وجه الديانة الجديدة. لذا سنفسّر ٤، ١٢ وما يليها على أنّها استمرار لـ ٤، ٧ وما يليها، في ما يتعلّق بالإطار الأخرويّ، وكاستمرار للكلام المتكرّر على آلام المؤمنين، كوجه من وجوه اتّباع خطى المسيح، في ما يتعلّق بمضمون النصّ.

(١٢) بينما «يستغرب» الوثنيّون تبدّل حياة المؤمنين اليوميّة (٤، ٤)، على المسيحيّين ألاّ «يستغربوا» سلوك محيطهم الوثنيّ، هذا ما يتابع به الرسول نصّحه في الآية ١٢: *'Αγαπητοί, μη ξενίζεσθε τῇ ἐν ὑμῖν πυρώσει πρὸς πειρασμὸν ὑμῖν ὡς ξένου ὑμῖν συμβαίνοντος* - أحبائي لا تستغربوا الحريق الذي أصابكم كتجربة لكم وكأنّ أمراً غريباً يحدث لكم».

يتطرّق الرسول، مجدّداً، في تعابيره الواردة في ١، ٦. ٧ ورؤيته الأخرويّة (٤، ١٣)، إلى موضوع النّبذ الاجتماعيّ الذي يصيب المؤمنين، والذي كان يثير عند الكثيرين منهم العجب: لماذا تثير البشارة مثل هذه المعارضة؟ (Knopf, Spicq). إنّها صرخة الأبرار (لو ١٨، ٧. رؤ ٦، ١٠) التي عبّر عنها يوستينوس في دفاعه الأوّل ٥، ١: «ماذا يعني ذلك؟ نحن ننادي بالابتعاد عن الشرّ، وعدم تعليم أعمال الكفر هذه، وأنتم من دون النظر في قضيتنا وبهوىّ أعمى وبسيّاط الشياطين، لا تتورّعون عن ضربنا بدون محاكمة»، وميليتون أسقف سردينية

في 1 ἀπόσπασμα βιβλίδιον Ἀντωνῖνον (= إفسافوس، التاريخ الكنسي ٤، ٢٦، ٥): «أمرٌ لم يحدث مثله قط حتى اليوم، الآن يُضطهد نسل المؤمنين في آسيا بناءً لأوامر جديدة...». الجواب عن هذا التساؤل: «لا تستغربوا»، لا تتعجبوا مما يحدث لكم من أمور مستجدة غريبة، لأنَّ «πύρωσις»^{١٥} - الحريق، أي تجارب الكنيسة، هي إجراء إلهي لتطهير إيمانكم وامتحانه. «فلا تظنوا أنّ أمرًا غريبًا يحدث لأحباء الله»، يقول بطرس، بل «بكلمة حريق إنما يقصد المشقّات» (إيكومانيوس)، هي ليست، بالتأكيد «أحزانًا وآلامًا وأمراضًا جسدية» (كيرلس) بل «اضطهادات ومصاعب أحر في الحياة تصيبكم من أجل إيمانكم» (سفيروس). يشير إعطاء صفة الحريق لهذه التجارب إلى «ضرورة عدم الاستهانة، رومانسيًا، بحقيقة هذه الآلام» (Schrage) التي تكلم عليها المسيح والرسل (مر ١٣، ٩ وما يليها. يو ١٨، ١٥ وما يليها. أع ١٤، ٢٢، ٢٠، ١٩. ١٣، ٣، وما يليها).

١٣) ولأنَّ تجربة الاضطهادات الاجتماعية ليست غريبة عن الكنيسة، بل هي نتيجة طبيعية، لا مهرب منها، لمنطقاتها، تأتي الآية ١٣ لتوضح:

ἀλλὰ καθὸ κοινωνεῖτε τοῖς τοῦ Χριστοῦ παθήμασιν χαίρετε, ἵνα
καὶ ἐν τῇ ἀποκαλύψει τῆς δόξης αὐτοῦ χαρῆτε ἀγαλλιώμενοι
بقدر ما تشاركون المسيح في آلامه، حتى عندما يظهر في مجده تفرحون متهلّلين».

رجاء المؤمنين الحيّ والأكيد هو في مشاركتهم في المجد المستقبلي، عندما سيظهر المسيح مجّدًا في حضوره الأخير (١، ٦، ٨). نحن أمام رجاء مفرح لأنَّ الشركة مع المسيح الممجّد إنما تعني فرحًا لا يقاس (عبارة «متهلّلين» ἀγαλλιώμενοι) تعطي معنى أكثر اتساعًا من عبارة «تفرحون» (χαρῆτε) وتشير إلى ملء الفرح). ولكنَّ المشاركة في هذا الفرح الأخروريّ تفترض فرحًا مشابهًا له، وإن كان أدنى منه كمًّا ونوعًا، في الزمن الحاضر: «بل افرحوا!». يُجَدِّد مقياس هذا الفرح وسببه عبر الجملة التعليلية: «بقدر ما تشاركون المسيح في آلامه»، عند هذه الإشارة الدقيقة، أي الفرح بالآلام، لكون الكنيسة تشارك المسيح في آلامه، تكمن إعادة تموضع جذريّ للإنسان، معيار الحياة فيه، في الشركة مع المسيح «والتشبه» به. نصادف أفكارًا مشابهة عند يع ١، ٢ وفي أماكن عتّة من رسائل بولس (٢كور ١، ٥، ٤، ١٠، ٢، ١١ وما يليها، قول ١، ٢٤. عب ١١، ١٣، ١٣)، وأكثر ما يوازي هذه الأفكار هو في روم ٨، ١٧ («وإنّا نتألّم معه لتمجّد معه») وغل ٣، ١٠-١١ («عرفته وعرفت قوّة قيامته

^{١٥} ترد هذه العبارة هنا وفي رؤ ١٨، ٩، ١٨ (للدلالة على الحريق الذي يدمر بابل)، وفي أع ٢٧، ٢١ وعلوس ٤، ٩. تُستعمل هذه العبارة عند الأقدمين بمعناها الحرفي للدلالة على الشواء أو السلق بالنار، وبمعنى مجازي للدلالة على شوقٍ لأمر ما. وتعني عند الأطباء حرارة الجسم. في هذه الآية «تستعمل بمعنى الصورة الواردة في العهد القديم حول تطهير المعادن بالنار للإشارة إلى تجربة المؤمنين عبر الآلام يرسلها الله إليهم» (F. Lang in *ThWNT* 6,951).

وشاركته في آلامه فتمثلت به في موته، لعلّي أبلغ القيامة من بين الأموات». ولكن هذا التشابه لا يعني أنّ بطرس «هنا، وبالأخصّ هنا، يتبع» بولس (Schelkle)، بل هو بطرس في استمرارية لتقليد عامّ سابق لكليهما، موضوعه تشبّه التلاميذ بالمعلّم (متّى ١٠، ٢٤ وما يليها. يو ١٣، ١٦، ١٥، ٢٠) ليطلق المسيح نفسه وتلاميذه (متّى ٥، ١١ وما يليها)، على حسب ما أصاب Knopf في ملاحظته هذه. الشركة مع المسيح في المستقبل الأخرويّ الممجّد، تعني شركة في الزمن الحاضر مع الربّ المصلوب والمتأمّل. يشدّد بطرس على هذه الحقيقة انطلاقاً من خبرته (٥، ١ قابل مع أع ٥، ٤١) التي هي خبرة الكنيسة، راجع إغناطيوس، رومية ٦، ١: «إنّي أفضل أن أموت مع المسيح من أن أملك أطراف المسكونة» ٦، ٣: «أتركوني أقتدي بالأم إلهي». رسالة بوليكاربوس: «فلنتشبّه بصبره ولنقدّم له التمجيد إذا ما تألنا من أجل اسمه، فقد أعطانا هو المثل ونحن آمنّا به». راجع أيضاً رسائل كنانس فيينا و *Lougdoune* عند إفسافيوس: التاريخ الكنسيّ ٥، ١، ٢٣: «أمّا جسده فكان شاهداً لما حدث له، مضرّجاً بالجروح واللكمات، منقبضاً، سلب منه، من جهة شكله الخارجيّ، كلّ مظهر بشريّ. من داخله يحقّق المسيح المتأمّل إنجازات كبرى، مبيداً الخصم ومظهرًا، كمثال للآخرين، أنّه حيث توجد محبة الأب يزول كلّ ما هو نحيف، وحيث هو مجد المسيح لا يوجد شيء مؤلم». في هذا النصّ نرى شركة المتأمّل مع المسيح قويّة لدرجة أنّ المسيح نفسه يتأمّل في جسد الشهيد.

(١٤) لدينا في الجزء الأوّل من الآية ١٤:

εἰ ὀνειδίξεσθε ἐν ὀνόματι Χριστοῦ, μακάριον - طوباكم إذا عُيرتم من

أجل المسيح.

الفكرة ذاتها ولكن، هنا، مع ذكر أوضح لقول الربّ في متّى ٥، ١١ (قابل مع مزموّر ٨٨، ٥٢: اذكر، يا ربّ، تعبير عبيدك الذي تحمّلته في حضني من أمم كثيرة، الذي عُير به أعداؤك يا ربّ، عُيروا به فدية مسيحك). بدل عبارة «بسبي - ἐνεκεν ἐμοῦ» الواردة في تطوية متّى ٥، ١١ جاءت عبارة «من أجل المسيح - ἐν ὀνόματι Χριστοῦ» كاستباق لعبارة «مسيحيّ» الواردة في الآية ١٦. الاسم في الأصل يشير إلى الشخص. في هذه الحالة يشير إلى أنّ المؤمنين «يُعيرون» بسبب إيمانهم المسيحيّ، انطلاقاً من رأي كان سائداً بين الوثنيين، يعتبر هذا الإيمان نوعاً من الجرم (راجع تفسير الآية ٤، ١٦). «عُيرتم» هي علامة مختصرة ليس فقط للشتم والاحتقار (ترامبالاس)، بل أيضاً للتهمة الكاذبة والمتعدّدة وللتجديفات والنبد الاجتماعيّ الذي عاناها المؤمنون من جهة الوثنيين (٢، ١٢، ٣، ١٦، ٤، ٤ وغيرها). تستعمل عبارة «تعير - ὀνειδισμός» للدلالة على مجمل آلام المسيح في عب ١٠، ٣٣، ١٣ (Schelkle). كل ردود فعل المجتمع ضدّ المسيحيين، أبياً كان سببها، والمنطلقة فقط من ميزتهم هذه، إنّما تجعلهم مشاركين، مسبقاً، (طوباكم تعني «أن تكونوا») بالغبطة الحاصلة في

الشركة مع الله (٣، ١٤). تشكل هذه الآية في جوهرها، صياغة ثانية للآية ٣، ١٤.

يعلل الرسول، عبر الجزء الثاني من الآية ١٤، الغبطة الناجمة من الاضطهادات في سبيل المسيح، بجملة تعليلية: «ὅτι τὸ τῆς δόξης καὶ τοῦ θεοῦ πνεῦμα ἐφ' ὑμᾶς ἀναπαύεται - لأن روح المجد، روح الله يسكن (يستريح) فيكم».

خضعت هذه الجملة لتغييرات عدّة، من حيث النصّ، في موضعين ولسبب مختلفين: أ- أتت بعض الإضافات من إش ١١، ٢ («ويستقرّ عليه روح الربّ، روح الحكمة والفهم، روح المشورة والقوّة، روح العلم وتقوى الربّ») ك «روح المجد والقوّة، وروح المجد والقوّة وروح الله - τὸ τῆς δόξης καὶ δυνάμεως» (٦١٤)، الترجمة الصعيدية، السورية-الهرقلية، الأثيوبية، كبريانوس وذيديموس)، «روح المجد والقوّة وروح الله - τὸ τῆς δόξης καὶ δυνάμεως τοῦ θεοῦ» (السينائي، 81, 33, 0142, 056, P, A... الكتب الرعوية البيزنطية، italia، الترجمة البحرية، الأرمنية، أثناسيوس، يوحنا الدمشقي)، «روح المجد وقوّته وروح الله - τὸ τῆς δόξης καὶ δυνάμεως αὐτοῦ καὶ τοῦ θεοῦ» (المصحح الأول للنصّ السينائي)، «Spiritus Gloriarum Dei» (Vulgata Clementina) و «est honoris, gloriarum et Virtutis dei» (Vulgata). ب- هناك تغييرات أخرى طرأت على نهاية الآية: «ἐπαναπαύεται» (A, 81, 614)، «ἐπαναπαύεται» (630)، «ἀναπέπαιται» (١٨٨١، ١٢٤١، ٩٤٥، ٣٣ افرام وأثناسيوس، ذيديموس، يوحنا الدمشقي)، «ἐπαναπέπαιται» (P72، الشكل الثالث للمخطوط السينائي)، «ἀναπέμπεται» (٠٤٩)، وإضافة: «بالنسبة إليهم يُجَدَّف عليه، أمّا بالنسبة إليكم فيمجد» (K, L, P, Ψ)، الكتب الرعوية البيزنطية، مخطوطات عدّة ك Italia والـ Vulgata والترجمة الصعيدية، كبريانوس، إيكومانيوس، ثيوفيلكتوس). تعود هذه الإضافة على الأرجح، إلى لغة تفسيرية^{٤١٦} أدخلت إلى النصّ قبل كبريانوس. أمّا التغييرات الأخرى فهي، بحسب رأي المصحح، محاولات لملاءمة النصّ مع أسلوب لغوي أفضل.

الصعوبة الأساسية في هذه الجملة هي في تحديد الشخص الذي يعود إليه هذا الروح، كما ظهر في النصّ النقديّ. هل «روح المجد وروح الله» يعود إلى الشخص نفسه أو إلى شخصين مختلفين؟ هل تعني الجملة، كما يقول ترامبالاس وأكثرية المفسرين المعاصرين، «أنّ روح المجد هو نفسه روح الله؟ يعتقد Windish أنّ النصّ هنا يختلف عن النصّ الأصليّ ويتساءل «هل أنّ عبارة «καὶ τὸ τοῦ θεοῦ» أو عبارة «καὶ τὸ» (التي تغيب عن نصّ Vulgata) هي إضافة؟ توجد حقيقة، صعوبة إنشائية في هذا النصّ ولا تحلّ هذه الصعوبة بما قاله Knopf وهو «أنّ المضافين إلى «روح» هما على المستوى ذاته، ويجب أن يكونا كلاهما إمّا مضافين إليه مصدرين أو مضافين إليه سبب»، لأنّه هنا بالضبط تكمن المشكلة: المضاف إليه الأوّل «روح المجد» مرتبط بفعل الروح، أمّا الثاني

^{٤١٦} راجع تفسير Knopf للآية، إضافة إلى Metzger, *A Textual Commentary*, 695.

«روح الله» فمرتبط بمصدره. لقد حاول كل من Wohlenberg^{١٧} و Selwin أن يقدم حلاً آخر. ينطلق كل منهما من الملاحظة اللغوية الصحيحة بأن الـ τὸ الثانية غير اعتيادية في حال أنها تعود إلى الشخص نفسه. تاليًا، نحن أمام شخصين مختلفين: الثاني هو روح الله الذي «يستريح»، أي يقيم: نباتات في الكنيسة (راجع الفعل بهذا المعنى في إش ١١، ٢. تستعمل، عادة، الترجمة السبعينية عبارة ἐπαναπαύεσθαι. راجع عدد ١١، ٢٥ وما يليها. ٤ملوك ٢، ١٥). من هو الشخص الأول الذي يعود له المجد؟ يذكرنا Wohlenberg بوجود جمل ناقصة في العهد الجديد مثل متى ٢١، ٢١ «τὸ τῆς σκῆς» يع ٤، ١٤ «τὸ τῆς αὐρίου» ١كور ١٠، ٢٤ «τὸ ἑαυτοῦ» ٢بط ٢، ٢٢ «τὸ τῆς ἀληθοῦς παροιμίας» حيث ال التعريف الحَيْر «τὸ» هو اسم وعلاقته بالضاف إليه مرتبطة بسياق النص. هنا «τὸ τῆς δόξης» تعني، بحسب مجمل سياق النص، «τὸ σημεῖο τῆς δόξης» - علامة المجد» وتشير إلى المعمودية وعلاقتها باسم المسيح، أو ربما تعني علامة الصليب. تفسير Wohlenberg غير مقنع، لأن كمال الموضوع لا يأتي من السياق. يربط Selwyn «τὸ τῆς δόξης» - روح المجد» بالحضور الإلهي. أي بـ Schekinah الله، بـ (خيمة حلول مجده»، بحضور الله المنير الساطع الذي غالبًا ما يجري الكلام عليه في العهد القديم والتقليد الرّباني. «يمكن أن تُفهم عبارة «روح المجد» بهذا المعنى من قبل يهود يتكلمون اليونانية، ويمكن أن يشكّل استعمالها هنا دليلًا على أن بطرس كان يفترض وجود مسيحيين من أصل يهودي، بين قراء رسالته». ولكن هنا تكمن صعوبة القبول بتفسير Selwyn الممكن نظريًا: لم يظهر في أي مكان من الرسالة أنّ الكاتب يتعامل مع قراء من أصل يهودي، لذا نقبل، رغم الاعتراضات التي أشرنا إليها، مع أكثرية المفسرين، بأن بطرس يستخدم أسلوبًا إنشائيًا صعبًا ليقول أمرًا واحدًا: إنّ روح الله حاضرٌ دومًا في المسيحيين، وهذا الروح سيقدوهم إلى كمال المجد عند حضور المسيح^{١٨}. التأكيد على حضور الروح في الكنيسة هو سبب غبطة المؤمنين وقوة احتمالهم التجارب، وضمانة مشاركتهم في مجد المسيح المستقبلي. أمثلة «سكنى» الروح في الكنيسة هي: أول الشهداء إستيفانوس (أع ٧، ٥٥)، بوليكاربوس (سرد استشهاد بوليكاربوس ٢، ٢) وجمهرة كبيرة من الشهداء، القدماء والحديثين، على حسب وعد المسيح (متى ١٠، ١٩ وما يليها وما يوازيها).

(١٥) لكنّ الرسول يبيّن في الآية التالية (٤، ١٥) إلى أنّ الروح القدس ليس هو دائمًا معزيًا للإنسان، حتّى لا يترك أيّ مجال لفهم سحريّ لمسألة حلول الروح على المؤمنين:

μη γάρ τις ὑμῶν πασχέτω ὡς φονεὺς ἢ κλέπτης ἢ κακοποιὸς ἢ ὡς

^{١٧} لا يبدو لنا مقنعًا رأي Hoffmann بأنه يجب أن نربط الجزء الأول مع كلمة «ὄνομα - اسم» (ὅτι τὸ τῆς δόξης) «ὄνομα καὶ... - لأن اسم المجد و...») لأنه، كما يلحظ Wohlenberg ليست لدينا أمثلة مماثلة.

^{١٨} المقصود بالإضافة «بالنسبة لهم «κατὰ» يُجَدَّف عليه، أنا بالنسبة إلينا «κατὰ» فيمجدّه اسم المسيح. أما عبارة κατὰ (بالنسبة) فهي لا تشير، ببساطة، إلى مجرد تقويم شخصي متباين للحدث ذاته بل إلى «الانشقاق» الذي أحدثه المسيح في العالم (يو ٧، ٤٣، ٩، ١٦، ١٠، ١٩، ١٠، ٢٠ وما يليها وآيات آخر متوازية): الوثنيون العصاة - يمدفون عليه - بالأقوال والأفعال، أما كنيسة القديسين فتمجدّه بكل الطرائق.

ἀλλοτριεπίσκοπος - لكن لا يكونن فيكم من يتألم ألم قاتل أو سارق أو فاعل شرّ أو متطفّل».

كما في ٢، ٢٠، يشدد الكاتب على أنه لا يكفي المسيحي أن يتألم حتى يستحقّ المدح، بل يجب أن يكون مظلوماً وأميناً خاصيته المسيحية وصادقاً في اعترافه بالمسيح. يشير ارتباط هذه الآية مع سابقتها بواسطة عبارة «γὰρ» (تعني هنا: بالتأكيد أو لكن) إلى وجود حدود تفصل بين التعبير المؤدّي إلى التطويب ومجرد تعدّد يستحقّ اللوم انطلاقاً من مخالفة قواعد أساسية في السلوك، ويستوجب عقاباً عادلاً من المحاكم (وليس استهجاناً بسيطاً من المجتمع، كما يدعي كل من Khül و B. Weiss). ثمّ تُذكر بعض السقطات التي تشكّل أفعالاً يدينها الجميع، وتالياً كلّ مسيحي، بحيث إن القيام بها لا يمنح في أيّ حال من الأحوال الصبر والفرح اللذين يتحلّى بهما كلّ من يتألم لأجل المسيح^{٤١٩}. («κακοποιός» - فاعل الشرّ) هو من يقوم بعمل جنائيّ يستوجب عقاباً (٢، ١٢).

هناك صعوبة في أن نحدّد بالضبط، معنى كلمة ἀλλοτριεπίσκοπος (أو ἀλλοτριεπίσκοπος بحسب النصّ البيزنطيّ^{٤٢٠}). إنّها على الأرجح تعبير جديد (néologisme) استخدمه الكاتب، ولا نصادفه في أيّ نصوص يونانية سابقة لهذا النصّ^{٤٢١}. هكذا لدينا تفاسير متنوّعة نذكر منها الأبرز. بحسب إيكومانيوس ἀλλοτριεπίσκοπος هو من يقوم بأعمال غريبة، مدفوعاً برغبة في إثارة المشاكل والشكوك. فهذا يكون ذا نفس مستعدّة لكلّ سوء، نفس نحسة، ماهرة، شريرة ومتساهلة. ونقرأ في Vulgata الترجمة التالية: alienorum appetitor أي «المشتهي الغرائب»، «البخيل» بحسب اطيم ٦، ١٠. قبل هذا الرأي كثيرون من الكاثوليك وكذلك البروتستانت، أمثال كالفن و Bèze. الأقرب إلى تفسير إيكومانيوس هي alieni speculator italia التي تترجم حرفياً العبارة اليونانية (ترتليانوس، scorpisce 12. قابل مع كبريانوس «alienos curos agens»: Testimonia 3,37) ويُقصد بها نوع من التجسس على القريب لهدف شرّير، وبالتأكيد لدوافع غير بريئة. وإذا انتقلنا إلى حقبة حديثة الزمن فإنّ A. Deissmann انطلق من مخطوط الفيوم الذي يعود

^{٤١٩} هنا يجب أن نلاحظ أنّ الهراطقيّ فاسيلينديس يعتبر كلّ الشهداء معاقين بعنل بسبب خطاياهم ويشعرون بالرضى لأنهم يعتقدون أنّهم يتألون لأجل المسيح. (Εξηγητικῶν 23 στὸν Κλήμεντα, Στροματεῖθ 4,12) (C).

^{٤٢٠} إضافة إلى التفاسير راجع Bauer في قاموسه، و Beyer في ThWNT 2,617... من المراجع القديمة دراسة E. Zeller في SAB, 1893, 9,129... ومقالات كل من:

A. Bischoff in ZNW 7 (1906) 271... and 9 (1908) 171. K. Erbes in ZNW 19 (1920) 39... and 20 (1921) 249 and P. Schmidt in ZWTh 50 (1908) 26...

^{٤٢١} حتى لاحقاً بقيت نادرة الاستعمال. يستشهد مؤلّفو القواميس بديونيوسوس الأريوباغي، الرسالة ٨، ١: «كلّ أسقف لأبرشية أخرى (ἀλλοτριεπίσκοπος) لا يحقّ له، لاهوتياً، إقامة ترتيب الليتورجيا. ولتقيم كل أسقف الليتورجيا بحسب الترتيب السائد». من الواضح أن الكاتب يتطوّق هنا إلى قانون يمنع الأسقف من إقامة الأسرار في أبرشية غريبة عنه (قانون ٢٠ من مجمع ترولو). العبارة عند أيفانايوس هي صفة: «لأيّ سبب لبيحث الروح في أعماق الله - كور ٢، ١٠؟ هل ك ἀλλοτριεπίσκοπον - جاسوس؟ حاشا» (12 Ἀγκυρωτόδ). (C).

إلى القرن الثاني ميلادي، حيث نصادف الجملة التالية: «فأنا لست بظالم ولا براغب (ἀλλ(λ)οτριών بالغرائب»^{٤٢٣}، وأعطى لهذه العبارة معنى «novarum rerum cupidus» أي ذلك الذي يحدث اضطرابات، «المبدع بحسب الأقدمين»^{٤٢٤}. بموازاة هذه الآراء نجد رأياً يقول إن للكلمة معنى المُخبر (delator)، وهي مهمة ازدهرت في مطلع الحقبة الإمبراطورية، واستدعت مراسيم تحريمية متتابعة أصدرها نارفا وترايانوس^{٤٢٥}. من الناحية اللغوية، من الصعب علينا دعم هذين الرأيين الأخيرين، لأنهما ينتهكان، بقسوة، المعنى الذي يحمله الجزء الثاني من الكلمة (ἐπίσκοπος). ويبقى المعنى الذي تبناه E. Zeller أقرب إلى الكلمات التي رُكِبَ منها هذا التعبير، فهو يربط العبارة بممارسة الفلاسفة الكليبيين Cyniques المتجولين، كما نعرفها عبر مصادرنا. فالكليبيون يعتبرون أنفسهم مرسلين من الله (ملائكة، جواسيس) كمشرفين ἐπίσκοποι ليتدخلوا في شؤون الآخرين العامة والخاصة. كمثال نذكر مينيدجوس^{٤٢٦} Ménédime. أما إبيكتيتوس Epictete ففي حديثه عن الكليبي الحق يقول «الملاك والجاسوس والكارز بالآلهة»، «واجبٌ عليه أن يستطلع الآخرين... من الذي يعامل زوجته بالحسنى ومن يعاملها بالسوء؟ من يخالف؟ أي بيت هو في استقرار وأي في غير استقرار؟». ويدافع عن هذا النوع من الفلاسفة الذين «يتجسسون قدر إمكاناتهم على كل البشر»، ويقول «إن من يقوم بهذا العمل ليس فضولياً ولا متطفلاً، لأنه لا يتدخل في شؤون الآخرين عندما يشرف على شؤون البشر بل يتدخل بشؤونه الذاتية»، كما يتصرف الملك مع جنوده^{٤٢٧}. هذه العبارة، إذا، تعني المتطفل الذي يدعي أنه مصلح للجميع فيتدخل في شؤون الآخرين من دون طلبهم. يبدو أنه كانت توجد بين المسيحيين، في الحقبة الأولى، جماعة كهؤلاء كانوا يرتبكون في شؤون عامة وخاصة انطلاقاً من غيرة^{٤٢٨} تفتقر إلى الحكمة والتمييز. لا يمكن أن نقصي هذا التفسير لجرّد الحجّة بأنه من الغرابة أن يقبل بطرس، ببساطة، اتهامات الوثنيين ضد المسيحيين، ويحرمهم هكذا من إمكانية التبشير (Windisch, Knopf). تكمن الصعوبة في مكان آخر: في المنطلق الرواقبي-الكليبي الذي يفترض أنه معروف ومقبول لدى فئة محدّدة من المسيحيين. بالتأكيد

^{٤٢٣} الحاشية ٥ في: A. Deissmann, *Neue Biblestudien*, 1897, 51. BGU 531,2,22

^{٤٢٤} المقالة المذكورة لـ Schmidt و Beare في تفسيره الآية.

^{٤٢٥} Πανιού του Νεωτέρου, *Panegyricus* 34...

ويدعم Bischoff هذا الرأي في مقالته المذكورة (الحاشية ٤١٠)، وكذلك: Spicq, *Bible de Jerusalem*, Parole del Signore, Schelkle وغيرهم.

^{٤٢٦} Διογένη Λαέρτιοῦ, *Βίοι Φιλοσόφων* 6,102.

وهو نفسه يذكر أنّ كراتيس «كان يُدعى فاتح الباب (البواب) لكل من يرغب الدخول إلى بيت ويقدم له الصبح» (٨٦، ٦).

^{٤٢٧} Ἐπικτήτου, *Διατριβαί* 3,22,69. 72. 77. 97.

ربما يتوجّه هنا ضد آراء البعض ككسينوفون الذي يقول في 3,7,9: «لأن كثيرين ممن ينقضون على مراقبة الآخرين لا يهتمون لفحص شؤونهم»، قابل مع أفلاطون، *Φαίδρο* 230a.

^{٤٢٨} تقبل أكثرية المفسرين هذا التفسير مع بعض التعديلات الصغيرة. كـ: B. Weiss, Gunkel, Kühl, Wohlenberg...

ظواهر كهذه لا تغيب عن الكنيسة، ولكننا لا نعرف إن كان لها هذا الامتداد، حتى تندرج ضمن جدولٍ ملوِّثٍ من الشرور، كما هي الحال في هذه الآية.

ويستمرّ مفسّرون آخرون بتبني تفسير إيكومانيوس، بخاصّة في ما يتعلّق بالجزء الأوّل منه: ἀλλοτριεπίσκοπος تعني «الذي يقوم بأعمال غريبة»، الذي يتدخّل في مسائل غريبة (Monnier, Goppelt, Windisch)، الترجمات اليونانية لكلّ من Ν. Βάμβα، الأساتذة الأربعة وΚολιτσάρα والترجمات الأجنبية المعاصرة، Good News. Gute Nachricht. Bonnes Nouvelles وTOB). وترجمها آخرون «ذاك الذي يتدخّل في كلّ ما لا يتوافق مع المسيحية (ترامبالاس، Bigg). ولا يستبعد رأي محتمل مفاده أنّ بطرس يتحدّث عن أساقفة سيّئين لا يقومون بواجباتهم»^{٤٢٨}. ويتبنّى Selwyn الرأي القائل بأنّ هذه العبارة تعني الفضوليّ، الذي يسبّب، بتدخّله الفضولي، مشاكل للقريب، الأمر الذي أدانته الوثنيّون (أفلاطون، الجمهورية 433a) واليهود (سي ٣، ٢٣. عهد إيسلخار ٥، ١: «متدخّلين بأعمال القريب»^{٤٢٩}).

طالما أنّه ليست لدينا مادة قاموسية جديدة، فسنجد صعوبة في إيجاد تفسير أكيد ونهائيّ لهذه العبارة. ولكن سنورد أفكارًا لها أسسها. نلاحظ أنّ الشرور الثلاثة الأوّل هي مقابلة للوصية السابعة والثامنة وبشكل جزئيّ للتاسعة من الوصايا العشر، بحسب الترتيب الذي وردت فيه هذه الوصايا في تث ٥: ١٨-٢٠: «لا تقتل، لا تسرق، لا تشهد على قريب شهادة زور». لا بدّ من الإشارة إلى أنّ Vulgata قد ترجمت كلمة «κακοποιός - فاعل شر» في هذه الآية بـ malefactor، بينما ترجمت الكلمة ذاتها في الآية ٢، ١٢. ١٤ بـ malefactor. هذا ربّما يعني أنّ في ذهن المترجم الوصية التاسعة، لذا ترجم عبارة κακοποιός بـ قائل السوء. وتتابع Vulgata وترجم، كما قلنا، عبارة «ἀλλοτριεπίσκοπος» بعبارة «alienorum appetitor» والتي يجب ألا نفهمها هنا بمعنى البخيل، بل انطلاقاً من روحية الوصية العاشرة: «لا تشته زوجة قريب... ولا شيء ممّا لقريبك...» (تث ٥، ٢١). بكلمات آخر ἀλλοτριεπίσκοπος هو الذي ينظر بشهوة الاختلاس إلى خيرات القريب، الذي يتجنّس عليها ويهتّم بها بهدف سرقتها عند أوّل فرصة.

١٦) على عكس الخطايا المذكورة التي تجلب، بعدل، على فاعلها احتقاراً اجتماعياً وتفرض عليه عقاباً قضائياً، فإنّ الآلام لأجل المسيح لا تستدعي حجاباً، بل تشكّل باعاً

^{٤٢٨} راجع Erbes في مقاله المذكورة: K. Bornhäuser in *Monastsschrift für Pastoral theologie* 18 (1922) 101...

^{٤٢٩} لا تقول هاتان الآيتان ما يقوله Selwyn. فالأولى تعني «لا تتعاط بأعمال تتخطّك (TOB، حول الآية). بينما نقرأ في الثانية: «فاسلكوا بعدم السوء غير متدخّلين بوصية الربّ وبأعمال القريب. بل أحبوا الربّ والقريب...». لا يبدو أنّ للفعل هنا صفة التخلّ بشؤون الغير بل له بالأحرى صفة التدقيق بها.

لتمجيد الله، يتابع الكاتب البار في الآية ١٦:

εἰ δὲ ὡς Χριστιανός, μὴ αἰσχυνέσθω, δοξάζετω δὲ τὸν θεὸν ἐν τῷ

ὀνόματι τούτῳ - ὅμα إذا [تألم] كمسيحي فلا يخجل بل ليمجد الله على هذا الاسم.

تُرَبط هذه الآية بسابقتها بواسطة δὲ التعارضية. لذا الفعل المضمر في الجملة الأولى هو [تألم - πάσχειν] وليس [يدان] (ترامبالاس).

عبر التعليل الإيجازي Elliptique «مسيحي» يقول الرسول ما قصده في الآية ١٤ بعبارة «من أجل اسم المسيح». أي أنه يتطرق إلى الميزة المسيحية كسبب لآلام المؤمنين. نصادف صفة «مسيحي» أيضًا في آيتين من أع ١١، ٢٦: «وفي أنطاكية اتخذ التلاميذ أول مرة اسم المسيحيين»، و٢٦، ٢٨: «زد قليلاً من الجهد تجعل مني مسيحيًا». لدينا هنا تعبير جديد ذو مصدر أنطاكي استعمله، بحسب رأي البعض، الحكام الوثنيون للإشارة إلى أتباع حركة سياسية-دينية جديدة، يترأسها من سمي بالمسيح. المقطع الأخير من الكلمة vos - يشير إلى تعبير روماني يعود إلى حقبة الحروب الأهلية، عندما نُعت أتباع ماريوس بـ Mariani وأتباع سيلا Sulliani (في العهد الجديد: الهيرودوسيون - Ηρωδιανούς، متى ٢٢، ١٦. مر ١٢، ١٣)٣٠. ولكن هذا الرأي السائد٣١ ينطلق من الملاحظة الفيلولوجية أن الاسم قد تناقل بالأشكال التالية: «χριστιανός» أو «Christianus» (Tákitov, Annals 15,44)، Χρηστιανός (المخطوط السينائي في الآيات الثلاث في العهد الجديد)، أو Χρειστιανός، Vitae Caesarum 6,16,3 Chrestianus (B) Σουετόνιου، في العهد الجديد). فلترك جانبًا هذه الحالة الأخيرة التي يبدو أنها أتت نتيجة سهو نسخي (أو بسبب ήτακισμός)٣٢، المسألة، هي في ما إذا كان الوثنيون قد اعتبروا أن اسم مؤسس هذه «البدعة» الجديدة هو Χριστός أو Χρηστός. اعتبرت هذه التسمية الأخيرة اسم علم، ليس فقط لبعض العبيد (الحاشية 9,575,546 Grundmann in ThWNT)، بل لزعيم ما (Papyri Grenfell 1,49,11,220/1)، أو لإحدى اليهوديات المدعوة Χρηστής (القرن الأول بعد المسيح، CIJ 1,683,5)، ولأحد الأساقفة في عصر قسطنطين الكبير (إفسافوس، التاريخ الكنسي ١٠، ١٥، ٢١). وقد اشتقت تسمية Χρηστιανός من كلمة Χρηστός وسادت هذه التسمية لفترة من الزمن بين أوساط الوثنيين (راجع تلميح يوستينوس، الدفاع الأول ٤،

٣٠ حول تشكّل الاسم، راجع: Blass - Debrunner § 24. حول اللون السياسي الذي أعطاه للمسيحيين وثنيو أنطاكية، راجع:

E. Peterson, «Christianus» in *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, 1959, 64...، J. Bickermann, «The in *La Nouvelle Name of Christians*» in *HThR* 42 (1949) 109...، J. Moreau, «Le nom des Chrétiens» *Clio* 2 (1950) 190...

F. Blass, «XPHESTIANOI - XPISTIANOI» in *Hermes* 30 (1895) 465... Bertram in *ThWNT* 9,473, ٣١ (3). Grundmann in *ThWNT* 9,575. الحاشية 140-47. E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte*, 1965, 311 (

٣٢ * هجة يونانية قديمة يلفظ عبرها حرف i أو ai (حاشية للمعرب).

٥: «ولأننا ننتهم لكوننا مسيحيين. فمن غير العدل أن يُكره الصالح - Χρηστός». قابل مع تارتليانوس 3 Apologeticum، ولاكتانديوس 1,4 Institutions Divinae) لأن عبارة «Χριστός» كانت خارج القاموس المستخدم، في تلك الحقبة، من قبل الناس العاديين. قبل المسيحيون هذه التسمية نحو نهاية العقد الأول من القرن الثاني ميلادي، كما يبدو في رسائل إغناطيوس (مغنيسية ٤، ١. رومية ٣، ٢. بوليكاربوس ٧، ٣. أما العبارة الجديدة Χριστιανισμός - المسيحية، فنصادفها في مغنيسية ٣، ٣. رومية ٣، ٣. فيلادلفيا ٦، ١) وفي مراسلات بيلينيوس حيث يظهر لنا صدى الرأي المسيحي بهذه التسمية.

في الآية التي نحن في صدد تفسيرها، تُعتبر هذه الكلمة تعبيراً جديداً لم تقبل به الكنيسة، التي كانت تفضل تسمية «تلاميذ» أو «قديسين» أو «إخوة» للدلالة على وعيها الذاتي. يجب أن يوضع هذا التعبير، في مجمل سياق النص، ضمن مزدوجين لأنه يعبر عن إدانة سياسية للمؤمنين، كما بين ذلك كتاب استشهاد بوليكاربوس الذي دون بعد فترة قصيرة من ظهور هذه التسمية. المطلب الرئيس للسلطات الرومانية هو «القول: قيصر رب» (٨، ٢). هنا تصبح الإدانة اعترافاً إيمانياً: «أنا مسيحي» (١٠، ١). ليس واضحاً إن كانت قد شكّلت تسمية «مسيحي»، في هذه الآية، إدانة رسمية، كما حدث بعد سنين قليلة في المراسلات التي جرت بين بلينيوس وترايانوس، والتي جعلت هذه التسمية نوعاً من الجريمة غير المقبولة عند الأباطور في تلك الحقبة (راجع المدخل). هي على الأرجح هنا، إدانة من قبل المحيط الوثني، من قبل الرأي العام، إدانة لا تتوافق مع المعلومات الواردة عند بلينيوس (Selwyn). هذا ما يبدو لنا عبر نصيحة الرسول «μη αὐσχυνέσθω» - فلا تحجل. الفعل يشير إلى الاحمرار الناجم عن الخجل، إلى شعور بالدونية يسيطر على المؤمن عندما يصبح هدفاً للإهانات والتعليقات التحقيرية (قابل مع العبارة الأقسى «ἐπαισχύνεσθαι» التي تستعمل للإشارة إلى نكران المسيح بسبب الخجل أو الخوف عند ساعة الاضطهاد في مر ٨، ٣٨. مر ٩، ٢٦. طيم ١، ٨. ١٢. ١٦).

«أن يتألم لأجل المسيح» هذا لا يشكّل باعثاً للخجل بل، على عكس ذلك، يشكّل مناسبة لتمجيد يقدمه المؤمن لله «على هذا الاسم - ἐν τῷ ὀνόματι τούτῳ». ترد في النص البيزنطي عبارة «ἐν τῷ μέρει τοῦτῳ» والتي لا تعني «في ما يتعلق بالألام والتعبيرات» (ترامبالاس - Bengel) أو «في هذه الظروف» (Κολιτσάρας) أو «لأجل هذا»^{٤٣٣} (Βάμβας)، بل تعني «لأجل نصيبكم هذا» (Wohlenberg) الذي يذكر بأن الترجمة السبعينية قد سبقت واستخدمت عبارة «μέρος - جزء» بدل عبارة «μερίς - حصّة أو نصيب» كترجمة لعبارة heleq في سفر نشيد الأنشاد ٥، ١٨. راجع أيضاً متى ٢٤، ٥١. يو ١٣،

^{٤٣٣} رغم أن الأساتذة الأربعة قد تبوّوا عبارة «ἐν τῷ μέρει» فهم ترجموها بن «على هذا الاسم».

٨. اكليميس ٢٩، ١).

١٧ أ) يعود كاتب الرسالة في الآية ١٧ إلى المنطلق الأخرويّ للنصح (٤، ٧) مشيراً بذلك إلى اندراج مسألة اضطهاد الكنيسة، عضويّاً، ضمن آلام مخاض الأخرويات: « ὅτι [ὁ] καιρὸς τοῦ ἄρξασθαι τὸ κρίμα ἀπὸ τοῦ οἴκου τοῦ θεοῦ - قد حان الوقت الذي به تبتدئ الدينونة في بيت الله».

لدينا هنا كتابة مغايرة لعبارة: «τὸ τέλος ἤγγικεν» - قد دنت النهاية» مع تحديد إحدى «علامات الأزمنة» الأساسية، أعني بدء الحرب ضدّ القديسين. «κρίμα» - الدينونة الآن ليست أن نصغي للعقاب، بل هي الفحص والتفتيش والحساب، أو، على الأرجح، «κρίμα» - دينونة» هنا، هي التحقيق في الآلام التي يثيرها الكفار ضدّ المؤمنين (إيكومانيوس). الكلام هنا على حدثٍ مرتبطٍ ببدء «الزمن» الذي يفهم خريستولوجياً على أنّه الزمن الأخرويّ، الذي يؤديّ إلى حضور المسيح والدينونة الأخيرة. «حل بدء الزمن الحاضر، ابتدأ العبور من العظمة إلى من هم أدنى، أيضاً من المؤمنين والذين آمنوا كنيسة الله» (باسيليوس عند إيكومانيوس). تشكل بداية «آلام المخاض»، مع تجربة «بيت الله» الروحيّ (راجع حول هذه الصورة تفسير الآية ٢، ٥)، إنذاراً مسبقاً بشلّة الأزمنة وتذكير بضرورة اليقظة الروحيّة والصحو. فكرة بدء المشقات الأخرويّة عبر الإدانة الاجتماعيّة والمشقات واضطهاد شعب الله معروفة في العهد القديم. ويحللنا المفسّرون إلى آيات عديدة ك عاموس ٣، ٢. إش ١٠، ١٢. إر ٣٢، ٢٩. حز ٩، ٦. ونصادف الفكرة ذاتها عند الحاخامات والنصوص المنحولة ونصوص قمران^{٤٣}. هنا يضع الرسول في باله تحذيرات المسيح حول الآلام الأخرويّة (مر ٣، ٩-١٣ وما يوازيها. لو ٧: ٢٥ وما يليها) وحول طلب الشيطان الذي «سيغربلكم كما يُغربل القمح» (لو ٢٢، ٣٣، الآية موجّهة إلى بطرس ومرتبطة بالآلام والحضور الأخير أيضاً)، وحول الدينونة التي سبق له أن جلبها إلى العالم مع قدومه إليه (يو ٣٩، ٩: «جئت إلى العالم لأجل الحكم (الدينونة) - κρίμα»). أمّا الجملة «تبتدئ الدينونة في بيت الله» فهي تتحدّث عن التجارب التي تمتحنُ أصالة الإيمان وشوق محبة المسيحيين

^{٤٣} راجع عند Billerbeck 3,767, Rosch Haschana 8b: «يُعلم [الزمور ٨٠، ٥: حُكْمٌ لاله يعقوب] أنّ الاسرائيليين سيحضرون أولاً إلى الدينونة. عهد بنيامين ١٠، ٨ - ١٠: «وبحاکم الربّ أولاً إسرائيل والظلم المنسوب إليه (لأنهم لم يؤمنوا بالإله المحرّر الذي حل بالجدسد). وحينها يذان كل الأمم (الذين لم يؤمنوا به ظاهراً على الأرض)، ويراقب من بين الأمم المختارة إسرائيل». الجملتان الواردتان ضمن قوسين هما إضافات مسيحيّة غير موجودة في الترجمة الأرمنيّة. راجع: (g F. Schnapp in Kautzsch, Apokryphen 2,505).

راجع أيضاً بوبيليات ٢٣، ١٢... وبالأخصّ ٢٣ وما يليها، حيث تُستخدم الأمم لحكمة شعب الله. وتردد دوماً في نصوص قمران فكرة مفادها أن إسرائيل ستدان أولاً. راجع المخطوط الدمشقيّ ١، ١١ وما يليها، ٤، ١٣: «خلال فترة هذه السنين أَسنى الآلام الأخرويّة» سيُطلق سراح بليك حرّاً ضد إسرائيل». ٢٠: ١٥: «في تلك الحقبة سيضطرم غضب الله ضدّ إسرائيل»، Πόλεμοῦ. 1.12. 15.1.

وتفصل بين القمح والتبن (لو ٢، ١٧). لذا فإنّ مجمل النصوص الرسولية، وليس فقط هذه الرسالة، تصرّ على ضرورة هذا التطهير قبل الدخول إلى الملكوت (أع ١٤، ٢٢: «علينا بالآم كثيرة أن ندخل ملكوت الله». ١ تسام ٣، ٣ وما يليها. ٢ تسام ١، ٥: «وفي ذلك دليل على حكم الله العادل أن تكونوا أهلاً لملكوت الله الذي تتألون في سبيله». ٢ طيم ٣، ١٢. رؤ ٦، ٩ وما يليها).

١٧ ب) ولكن إذا كان، بالنسبة إلى المؤمنين، لا مفرّ من الامتحان والتجارب التي لا يطاق احتمالها (مر ٣، ٢٠) قبل الدينونة فهي، على الأكثر، ستكون أيضاً من نصيب مضطهديهم. هذا ما يشدّد عليه الرسول، بنبرة روائية، في الجزء الثاني من الآية ١٧:
 εἰ δὲ πρῶτον ἀφ' ἡμῶν, τί τὸ τέλος τῶν ἀπειθοῦντων τῷ τοῦ θεοῦ
 εὐαγγελίῳ - فإذا بدأت بنا، فما تكون نهاية الذين رفضوا بشارة الله.

وقد أصاب إيكومانيوس في ملاحظته: «بعد ذلك يجلب عليهم ما رواه لهم. فإذا كان هكذا لا يخل عليكم بالمصاعب وأنتم الأقربون، فعليكم أن تدركوا النهاية التي تنتظر غير المؤمنين». ويقول المفسر المجهول الاسم: «لقد سمى لنهياتهم الجحيم». هذا البرهان هو من أقوى البراهين (ترامبالاس). تشدّد الجملة الافتراضية على أنّ بدء المشقات الأخروية ستكون على شكل تجارب، حتّى يُظهِرَ بهذه الطريقة، على وجه أفضل، ثقل الحكم ضدّ الكافرين وجديّته، وتظهر دينونتهم «والنهاية» التي ستناهم (نصادف كلمة «τέλος» - نهاية) بمعنى المصير النهائي للإنسان في مز ١٧، ٧٣. عهد أشير ٦، ٤. يع ٥، ١١. فل ٣، ١٩. ٢ كور ١١، ١٥). يُنعت الكفّار بأنهم غير مؤمنين بـ «البشارة السارة - εὐαγγελίῳ» فقط هنا في هذه الرسالة (راجع تفسير «ἀπειθῶ» في الآية ٢، ٨). تحمل عبارة «εὐαγγελίῳ» المعنى الذي حملته عبارة «ὁ λόγος» - الكلمة» في الآية ٢، ١٨ أي البشري السارة بالخلاص بالمسيح. سيقود عدم الإيمان برسالة الله الأخروية نحو الإنسان «ἀπειθοῦντας» - الراضين» إلى «نهاية» رهيبه لم يصفها الرسول^{٤٣٥}، بل يكتفي فقط بالتلميح إليها في آية من العهد القديم أدرجها ضمن الآية ١٨: «إذا كان البارّ بالكاد يخلص فما هي حالة الكافر والخطيء؟».

١٨) الاستشهاد هنا مأخوذ من الترجمة السبعينية أمثال ١١، ٣١ من دون أيّ تغيير

^{٤٣٥} راجع ١ تسام ٨، ١، رؤ ٦، ٥ وما يليها كشواهد من العهد الجديد. أمّا في العهد القديم فالفكرة متداولة بشكل أوسع، مثلاً: مز ٤، ١ وما يليها. إش ٥، ٩ وما يليها. ١٥، ٦٦ وما يليها. إر ٣٢، ١ وما يليها. حز ٢٥، ١٥ وما يليها. راجع أيضاً مز امير سليمان ١٣، ١١. ١٤، ٩، ١٥، ١٧، ٢١-٢٤. وفي الأدب الرّبانيّ أنظر الأمثلة عند (Billerbeck 2,767, ExR 29 (88d): «يتكلم النبي إرمياء): لقد أسيئتُ الله «ملك الأمم» (راجع إرمياء ١٠، ٧). لأقول بذلك التالي: إذا لم يدخّر لأبنائه ولأهل بيته أفسيدخّر لغيرهم؟». راجع أيضاً من كتاب أناشيد قمران الأوصاف في ١٣، ٣ وما يليها و ٢٧ وما يليها. ١٨، ٦ وما يليها. تفسير حقوق ٥، ٤، ١٣، ١ وما يليها.

تقريباً. أمّا في النصّ العبري فنقرأ: «إذا كان الأبرار يُجَارُونَ على الأرض، فكم بالأحرى الكفّار والخطاة». إنّه يتكلم هنا على مصير البشر الأرضي، على حسب موقفهم تجاه الإرادة الإلهية. يدرج الرسول النصّ ضمن المنظور الأخرويّ لمجمل سياق النصّ. معضدٌ إيّاه بذلك تفسيراً جديداً. الخلاص والهلاك (قابل مع مز ١، ٤ وما يليها) يشكّلان قرراً إلهياً في يوم الدينونة الأخير. ويلحظ إيكومانيوس، معطياً للآية صبغة مناقبية: «فإذا كان البارّ ينال الخلاص بالجهد والمشقة (لأنّ المرء ينال ملكوت الله بالغضب والإكراه وبالآلام كثيرة)، فكيف يناله العاشقون حياةً مريحةً وممتعة؟ وهذا ما سيسمعه الكافرون في الدهر المستقبليّ». ويؤتّى لنا الشارح المجهول الاسم معنى هذه الآية بشكل أصحّ: «لأنّ البارّ بالكاد يخلص إذ يعتره القلق، كيف سيصدر الحكم عليه؟ لأنّه وإن كان يعلم أنّه لم يصنع شراً، لكنّه يدرك أنّه لا يُبرّر بهذا، فيبقى في قلقه إلى حين يبرّره الله فيه. أمّا الكافر فسيكون دوماً بعيداً عن الله. وكذلك الخاطيء الذي، رغم عناية الله له، أهمل نواميسه وتعدّاه». هكذا يتمّ التشديد، في النصف الأوّل من هذا القول، على عجز الإنسان على الخلاص مهما كان برّه (بالمعنى الكتابي لطاعة إرادة الله)، إن لم يقبله الله برحمته قربه (راجع مز ٥٠، ٥ وما يليها. ١٢٩، ٣. أي ٣٣، ١٢ وما يليها. - *Eγχειρίδιον πειθαρχίας* 11,9...). البارز هنا هو الانتقال من الأقوى إلى الأضعف. أمّا في النصف الثاني من هذا القول، فلا يمكن لغير المؤمن ولتعدّي شرائع الله حتّى أن يظهر في المحاكمة الأخروية. يذكّرنا المفسّرون الجدد (Knopf, Windisch وغيرهما)، بمثل مواز لهذه الفكرة، من حيث المعنى، يقوله الربّ إلى نساء أورشليم: «إذا كان يفعل ذلك بالعود الرطب، فكيف يكون حال العود اليابس» (لو ٢٣، ٣١).

(١٩) ما نستنتجه من أقوال الرسول في الآيات ٤، ١٢ وما يليها و٤، ١٧ وما يليها ليس مسألة نظرية، كجواب عن إشكالية العدالة الإلهية أو مسألة سيكولوجية ترمي إلى إرضاء المؤمنين المرهقين، نتيجة الاضطهادات، بعقاب أخير لمضطهديهم، بل هي مسألة نصحية: يجب على المؤمنين المجاهدين أن يكملوا مسيرتهم وهم بملء الثقة بالله. هذا ما تشدّد عليه الآية ١٩: «ὥστε καὶ οἱ πάσχοντες κατὰ τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ πιστῶ κτίστη» - *παρατιθέσθωσαν τὰς ψυχὰς αὐτῶν ἐν ἀγαθοποιῆα* مشيئة الله، نفوسهم لدى الخالق الأمين عبر فعل الخير».

وتُحتم النصيحة التي بدأت في ٤، ١٢ والتي كان موضوعها الرئيس موقف المؤمن تجاه تجربة «النهاية» (٤، ٧) بالعبارة الاستنتاجية «وعليه - ὥστε» (راجع الاستعمال عينه في روم ٤، ١٢. ١٢. ١٥. ٥٨. غل ٣، ٢٤، ٤، ٧. فل ٤، ١). الاستنتاج موجّه إلى كلّ المؤمنين، بخاصّة

إلى أولئك الذين يتألمون ويصبرون على «حريق» التجربة (καὶ - ومرتبطة «بالمتألمين»، كما يقول كل من Wohlenberg و Knopf وغيرهم، وليس بـ «يودع» كما يقول Bigg و Selwyn وترامبالاس وغيرهم). فالذين لم يواجهوا النبذ الاجتماعي ليست لديهم مشكلة، أما الذين اختبروا «الحريق» فهم بحاجة إلى تشجيع إضافي كيلا يخسروا شجاعتهم وثقتهم بالله. لذا يتوجه الرسول بشكل رئيس إلى الذين تحمّلوا مناهضة العالم الوثني «κατὰ τοῦ θελήματος τοῦ θεου - بحسب مشيئة الله» (راجع تفسير ٢، ١٥، ٣، ١٧). على هؤلاء أن يوكلوا^{٤٣٦} نفوسهم لله^{٤٣٧}، على حسب مثال المسيح (لو ٢٣، ٤٦) وقدّيسه (أع ٧، ٥٩).

وليتجنّب الرسول «ترداداً منفرداً غير ضروري» (Knopf) لا يكرّر اسم الله بل يصفه «بالخالق الأمين - πιστῷ κτίστῃ». ترد هنا صفة الخالق لمرة واحدة في العهد الجديد ونسبياً نادراً ما ترد في العهد القديم (٢مل ٢٢، ٣٢. يهوديت ٩، ١٢. سي ٢٤، ٨. ٢مك ١، ٢٤. ٧، ٢٣، ١٣، ١٤. راجع أيضاً ٤مك ٥، ٢٥، ١١، ٥). هذا لا يشير، بالضرورة، إلى وجه من وجوه اللاهوت الطبيعي حيث إن الله هو الخالق، في مقابل الفكر الكتابي المتميز أو، بنسبة أقل، الفكر المتميز للعهد الجديد (Schelkle)، ولا يعني هذا البتة أننا، هنا، أمام تقوية تحدّد بكلمات ثلاث: خليقة، فعل خير، بصيرة (Windisch, Knopf). بادئ ذي بدء، التعليم حول الخليقة - الخلق - الخالق لا يفهم إلا بمنظور خلاصي، وبهذا المعنى هو تعليم «كتابي بامتياز»^{٤٣٨}. كما أن استنتاج أمر ما عبر إحصاء إحدى الكلمات والتغافل عن المعنى العام، هو نهج تفسيري خاطئ. وهنا من المؤكّد، مثلاً، أن عظة بولس في الأريوباغوس، والتي تتطرق، بشكل رئيس، إلى الإله الخالق، هي مثلاً نموذجياً لكراسة الرسل باتجاه الأمم^{٤٣٩}. أخيراً، التطرق إلى الإله - الخالق هو أمر اعتيادي في صلوات الكنيسة الأولى^{٤٤٠} التي أدركت، بالتأكيد، عبر خبرتها اليومية، أنها، عند هذه المسألة بالتحديد، تتباين عن العالم

^{٤٣٦} ترد عبارة «παράτιθεμαι» في هذه الرسالة، كعبارة تقنيّة في مجال التبادل والمعاملة وتعني «أودع شيئاً ما عند أحدهم كإمانة». راجع هيرودوتوس 1, 6, 86, β، وكذلك 2, 16, Αθηναίων Πολιτεία, Ψ. Ξενφώντος، وأيضاً Επικτήτου, Διατριβαί 21 - 22، 18، 21؛ «لكنه صنع هذا الخالق أو تحقّره؟ لأنه لم يصنعك فحسب بل ائتمك وأودعك παρακατέθετο أفلا تذكر هذا الأمر وتحقر هذا القويض؟ فإذا أوكل παρέθετο الله إليك أمر يتيم ما، وهكذا تهمله؟». ويستعمل هذا الفعل بالمعنى ذاته في العهد القديم؛ طويلاً ١٠، ١٣. ٢مك ٣، ١٥، وبشكل رئيس في مز ٣٠، ٦: «في يديك أستودع παραθήσομαι روحي». ويُستخدم هذا الفعل في العهد الجديد بالمعنى ذاته أيضاً في أع ١٤، ٣٣. ٢٠، ٣٢. لمعلومات أكثر، راجع مقالة Maurer in ThWNT 8, 163...

^{٤٣٧} النفس ψυχή هنا ليست بمعنى أحد مُركّبي الإنسان (نفس وجسد) كما ادّعى مثلاً Knopf، بل بمعنى مجمل الوجود الإنساني (كما في ١، ٩، ٢٢، ٢، ١١، ٢٥). وهذا ما يشير إليه سياق النصّ، حيث أن فعل الخير لا يرتبط بالنفس بحسب المعنى الأوّل.

^{٤٣٨} G. von Rad, *Theologie des A. Testaments* 1, 1962, 149...

^{٤٣٩} Haenchen, *ibid*, 464...

^{٤٤٠} راجع أع ٤، ٢٤: «أيتها السيّد أنت الذي صنعت السماء والأرض». الذاكرة ١٠، ٣: «أنت أيّها السيّد الضابط الكلّ، خلقت الكلّ من أجل اسمك». اكليميس ٥٩، ٣، ٢، ١، ٦، ٢٢، ٢.

الوثنيّ. يهدف إبراز صفة «الأمين» إلى التشديد على المأزرة التي سيحظى بها المؤمنون، في مشقاتهم، من قبل الخالق الكلّي القدرة. «لأنّه هو الأمين والملجأ الحصين، الصادق بوعوده والذي لن يدعنا نجرّب أكثر من طاقتنا» (إيكومانيوس). إيداع الوجود المسيحيّ عند قوّة الله وأمانته لا يُلغى، بالطبع، واجب «ἀγαθοποιῆα - فعل الخير» عند المؤمن (ترد هذه العبارة لمرة واحدة في العهد الجديد. راجع تفسير الفعل في ٢، ١٥، ٣٠.٣، ٦.١٧).

٢- ١٠ نصائح للتواضع واليقظة ٥، ١-١١

1 Πρεσβυτέρους οὖν ἐν ὑμῖν παρακαλῶ ὁ συμπρεσβύτερος καὶ μάρτυς τῶν τοῦ Χριστοῦ παθημάτων, ὁ καὶ τῆς μελλούσης ἀποκαλύπτεσθαι δόξης κοινωνός· 2 ποιμάνετε τὸ ἐν ὑμῖν ποιμνιον τοῦ Θεοῦ [ἐπισκοποῦντες] μὴ ἀναγκαστῶς ἀλλὰ ἐκουσίως κατὰ Θεόν, μηδὲ αἰσχροκερδῶς ἀλλὰ προθύμως, 3 μηδ' ὡς κατακυριεύοντες τῶν κλήρων ἀλλὰ τύποι γινόμενοι τοῦ ποιμνίου· 4 καὶ φανερωθέντος τοῦ ἀρχιποίμενος κοιμῆσθε τὸν ἀμαράντινον τῆς δόξης στέφανον. 5. Ὅμοιως, νεώτεροι, ὑποτάγητε πρεσβυτέρους· πάντες δὲ ἀλλήλοις τὴν ταπεινοφροσύνην ἐγκομβώσασθε, ὅτι [ὁ] Θεὸς ὑπερηφάνους ἀντιτάσσεται, ταπεινοῖς δὲ δίδωσιν χάριν.

6. Ταπεινώθητε οὖν ὑπὸ τὴν κραταιὰν χεῖρα τοῦ Θεοῦ, ἵνα ὑμᾶς ὑψώσῃ ἐν καιρῷ, 7 πᾶσαν τὴν μέριμναν ὑμῶν ἐπιρίψαντες ἐπ' αὐτόν, ὅτι αὐτῷ μέλει περὶ ὑμῶν.

8. Νήψατε, γρηγορήσατε. ὁ ἀντίδικος ὑμῶν διάβολος ὡς λέων ὠρυόμενος περιπατεῖ ζητῶν [τινα] καταπιεῖν· 9 ᾧ ἀντίστητε στερεοὶ τῇ πίστει εἰδότες τὰ αὐτὰ τῶν παθημάτων τῇ ἐν [τῷ] κόσμῳ ὑμῶν ἀδελφότητι ἐπιτελεῖσθαι. 10 Ὁ δὲ Θεὸς πάσης χάριτος, ὁ καλέσας ὑμᾶς εἰς τὴν αἰώνιον αὐτοῦ δόξαν ἐν Χριστῷ [Ἰησοῦ], ὀλίγον παθόντας αὐτὸς καταρτίσει, στηρίξει, σθενώσει, θεμελιώσει.

11. αὐτῷ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν.

١. أمّا الشيوخ الذين عندكم فإني أرجوهم، أنا الشيخ مثلهم والشاهد لآلام المسيح والمشارك في مجد ظهوره المستقبليّ. ٢. إرعوا قطيع الله الذي أوكل إليكم حارسين إياه (مشرفين) لا كرها بل طوعاً بحسب الله، لا رغبة في مكسب بل بحسن رغبة منكم. ٣. غير متسلطين على من هم نصيبكم في الرعاية، بل كونوا قدوةً للقطيع. ٤. ومثي

ظهر رئيس الرعاة تناولون إكليل المجد الذي لا يذبل. ٥. كذلك أنتم الشبان إخضعوا للشيخ. وتزددوا جميعكم ببعضكم ببعض بالتواضع، لأنّ الرب يقاوم المتكبرين وينعم على التواضعين.

٦. لذا تواضعوا تحت يد الله القديرة ليرفعكم في الوقت [المحدّد]. ٧. ألقوا عليه كلّ همّكم لأنّه هو يُعنى بكم.

٨. تيقظوا واسهروا، [لأنّ] إبليس خصمكم كالأسد الزائر يسعى في طلب فريسة له. ٩. فصدّوه وأنتم ثابتون بواسطة الإيمان، علمين أنّ إخوتكم في العالم يتممون الآلام ذاتها. ١٠. فإنّ إله كلّ نعمه، الذي دعاكم إلى مجده الأبديّ في المسيح [يسوع]، هو سيُصلحكم (كم)، سيثبتكم (كم)، سيقويكم (كم) وسيرسخكم (كم)، إذا ما تألّمت قليلاً. ١١. له القدرة إلى الدهور، أمين.

ينتهي القسم الرئيس من الرسالة بنصائح يعرضها الرسول حول التواضع واليقظة، لتحكّم العلاقات بين الراعي والرعيّة (١ - ١٥) وسلوك الجميع في الساعات الحرجة التي تمرّ بها الكنيسة (٥ب - ١١). الترابط مع الآيات السابقة ضعيف، ولكنّ هذا الضعف في الترابط ليس بهذه الدرجة التي تسمح لنا باعتبار الموضوع المثار في هذا المقطع جديدًا بالكلّيّة، بل يمكننا القول، على العموم، إنّه غير واضح وبخاصّة في ما يتعلّق بالآيات الخمس الأولى. من جهة أخرى، نلاحظ ترابطًا مع الإصحاحات السابقة، إذ يشكّل المقطع ٥، ١. ١٥ استمرارًا طبيعيًا لـ ٢، ١٧ كما يندرج، عضويًا، المقطع ٥، ٥ب وما يليها بمواضيع الآية ٤، ٧. فالترابط يشير إلى وحدة المواضيع ضمن مخطط النصّ العماديّ عند الرسول، بينما تُترك الحرّيّة في ترتيب مواضعها، ضمن نصّ الرسالة إلى سلوانوس الذي فضّل، لأسباب لا نعرفها، هذه الطريقة في تداول المواضيع.

(١) يبدأ نصّ الشيخ في الآية الأولى بملاحظة شخصيّة يعرضها المرسل، يُثار عبرها التواضع واليقظة كمعيارين لصحة العلاقات بين الأشخاص:

«Πρεσβυτέρους οὖν ἐν ὑμῖν παρακαλῶ ὁ συμπρεσβύτερος καὶ μάρτυς τῶν τοῦ Χριστοῦ παθημάτων, ὁ καὶ τῆς μελλούσης ἀποκαλύπτεσθαι δόξης κοινωνός-»

أمّا الشيخ الذين عندكم فأني أرجوهم، أنا الشيخ مثلهم والشاهد لآلام المسيح والمشارك في مجد ظهوره المستقبليّ.

يقف مجمل المفسّرين، تقريبًا، عند صعوبة عبارة οὖν التي تبدو أنّها تربط الآية، عضويًا، مع

سابقاتها وهذا ما لم يحصل (مثلاً، في حال أتت الآية مباشرةً بعد الآية ٢، ٧)، ما جعل هذه العبارة تتحوّل إلى ال التعريف τούς في مخطوط النص البيزنطي فسُهلت المسألة. أمّا في النص السينائي فتردّ عبارة «οὖν τούς» التي لا تشكّل حلاً. النص الذي تبينه هو الأقدم (P⁴⁵, A, B) وبعض المخطوطات الأخرى وهو الأصيل (ترامبالاس). من الصعب ترجمة οὖν بالتعبير الاعتيادي «Λοιπόν» - «إذا»، ومن المفضل أن تهمل هذه الكلمة كلياً طالما أنها لا تغيّر المعنى ولا تؤمّن، بوضوح، الترابط مع الآيات السابقة (يتفرّد ترامبالاس في تأكيد عام مفاده أن «من خلال οὖν يتمّ اللوح إلى التطبيقات الخاصة للنصح العامّ الذي يوجّهه الرسول»).

كلمة «πρεσβύτερος»^{٤٤} تعني، بدءاً، المتقدّم نسبياً أو كلياً بالسنّ، من دون أيّ صفة سلبية بل هي، على العكس، تحوي عنصر تشريف. ذلك بأنّ ربط الحصول على مراتب سياسيّة معيّنة بسنّ متقدّم أعطى، في ما بعد، لهذه الكلمة معنى المتقدّم أو الرئيس. هكذا، مثلاً، شكّلت كلمة شيخ في اسبرطة لقباً سياسياً: «شيخ المراقين» (IC 6,552,11)، وتحمل هذه الكلمة المعنى ذاته عند البطالسة في مصر، حيث يُسمّى رؤساء الاتحادات الزراعيّة المنتخبون بـ «المزارعين الشيوخ» (BGU 1,85,9...)، ومجلس إدارة شؤون الطحّانين بـ «شيوخ الخبّازين»، ورؤساء القرية بـ «شيوخ القرية» (BGU 1,185,30). ولكن يبدو أنّ تاريخ هذه العبارة وطريقة تداولها في الأدب اليهودي، لم يؤدّي دوراً مهمّاً في تشكيل مضمون هذا التعبير المسيحيّ. هذا ما أجمع عليه مجمل المفسّرين. في العهد القديم، يجري الكلام على شيوخ يمثّلون الشعب (خر ١٩، ٧)، ويعاينون موسى وهو يأخذ العهد من الله (خر ٢٤، ٩.١)، ويشكّلون نوعاً من تجمّع شعبيّ حول يشوع بن نون (يش ٧، ٦.٨، ١٠.٢٤، ١) وكانوا، إلى حين ظهور المملكة، يشكّلون رؤساء الشعب الموزّع ضمن جماعات. وبحسب أحد التقاليد، كان الشيوخ يُكرّسون باستدعاء روح موسى عليهم (عدد ١١، ٢٥ وما يليها). واستناداً إلى هذا التقليد تأسست ظاهرة وضع الأيدي (χειροτονία - شرطونيّة) على الحاخامات، وتنظيم العمل في المجمع اليهودي، خلال السنين اللاحقة. يبدو أنّ دورهم قد تقلص في زمن سليمان (نصادفهم للمرّة الأخيرة في حفل تدشين الهيكل ٣مل ٨، ١)، ليعود فيقوى خلال سنوات النفي في بابل (إر ٣٦، ١ حيث شكّلوا مع الكهنة والأنبياء رئاسة الجماعة)، كما في فلسطين (حز ٨، ١١ وما يليها). ويشهد إيوسيبوس على وجود شيوخ على رأس اليهوديّة الفلسطينيّة زمن أنديوخوس الثالث (Ἀρχαιότητες Antioche Bornkamm... ١٢، ١٣٨)، ولكنّ المؤكّد أنّ هذا المنصب سبق وظهر في الحقبة الفارسيّة (Bornkamm in ThWNT 6,659). أمّا في العهد الجديد، فشكّل الشيوخ مع رؤساء الكهنة والكتبة،

^{٤٤} من المراجع الغنيّة ننقي مقالات:

Bornkamm, *ThWNT* 6,651.... L. Coenen, *ThBLNT*, 1003...., H. Kraft, «Die Anfänge des geitlichen Amtes», *ThLZ* 100 (1975) 81...., Γ. Γαλιτη, «Ἡ πρὸς Τίτον ἐπιστολὴ», 1978, 71... 168...., Δ. Μωραϊτη, *ΘHE* 10,581...

الجلس الذي كانت تتمثل فيه أرستقراطية المحلّة (مر ١١، ٢٧، ١٤، ٤٣). وفي الحقبة ذاتها، كان الشيوخ يديرون المجمع الذي كان يحافظ على الشكل التقليدي التمثيلي لحكم الجماعة. وفي إحدى المدونات في مجمع أورشليم، والتي تعود إلى سنة ٧٠ م. يتحدث رئيس المجمع ثيودوتوس عن تشييد أبنية «وضع أسسها أبأوه وشيوخ وسيمونيديس»^{٤٢٢}. ومن المعروف عندنا أنّ الشيوخ كانوا يشكلون المرجعية القانونية في مجمل الشتات اليهودي، بغضّ النظر عن اللقب المحدّد الذي كانوا يحملونه، والذي كان يتبدّل بحسب القاموس السياسي المحلي.

تاليًا، تتوافق المعلومة التي أوردها لوقا حول وجود شيوخ في كنيسة أورشليم، كانوا يشاركون الرسل في إدارتها مع الحقيقة التاريخية (أع ١١، ٣٠، ١٥، ٢ وما يليها. ١٦، ٤. ٢١، ١٨). لكننا نصادف أيضًا شيوخًا في الشتات (أع ١٤، ٢٣، ٢١، ١٧) من دون أن تكون لهم علاقات واضحة بالأساقفة الذين تعرّفنا إليهم، بالأخصّ، في رسائل بولس (فل ١، ١. اطي ٣، ٢. طي ١، ٧. أع ٢٠، ٢٨). الأكثر احتمالاً أنّ التقليد المحلي هو الذي أعطى الأولوية لهذه العبارة أو تلك. ففي منطقة آسيا الصغرى، مثلاً، وبحسب أع ١٧، ٢١ وما يليها، سيطرت عبارة «شيخ - πρεσβύτερος» للدلالة على المنصب، بينما ارتبطت عبارة «أساقفة - ἐπίσκοποι» بالمهمة المحدّدة المنوطة بجمالي هذه التسمية. الأمر ذاته ينطبق على رسالتنا حيث «ἐπίσκοπος - الأسقف» هو المسيح (٢، ٢٥)، وعلى رأس الكنيسة المحلية (ἐν ὑμῖν - الذين عندكم) الشيوخ الذين يراعون ويشرفون «ἐπισκοποῦν» (٥، ٢). وبما أنّ جماعات بولسية كانت من بين الكنائس التي أرسلت إليها هذه الرسالة، فهذا يظهر مقدار ضعف ادّعاء عدد كبير من الباحثين البروتستانت بوجود تنظيم مواهبي (charismatique) للكنائس البولسية^{٤٢٣}.

ويذكر الرسول، في المرّة الوحيدة التي يتطرّق فيها إلى شخصه، ثلاث مزايا شخصيّة له: أ- هو συμπρεσβύτερος - الشيخ مثلهم (ترد لمرّة واحدة في العهد الجديد ولم يُشهد استعمالها في حقبة ما قبل المسيحية)، أي هو الذي يتقاسم مع الشيوخ أعباء هذه الخدمة الكنسيّة (راجع العبارة بهذا المعنى في الرسالة إلى ماركيلوس عند إفسافوس، التاريخ الكنسي ٥، ١٦، ٥). «وهو يسمّي نفسه هكذا بسبب تواضعه» (إيكومانيوس) مستخدمًا التعابير المفضّلة عند يوحنا (٢ يو ١. ٣ يو ١) ليذكر شيوخ الكنيسة بأنّ أساس وظيفتهم ومنطلقها هو التواضع على حسب وصيّة المسيح (مر ١٠، ٤٢ وما يليها). ب-

^{٤٢٢} نجد صورة لهذه الكتابة وترميمًا لها في: A. Deissmann, Licht vom Osten, 1923, 378...

^{٤٢٣} معلومات أكثر حول هذا الموضوع راجع مقالة: I. Karavidopoulou, μν. ἄρθ. 26...

هو أيضًا «شاهد لآلام المسيح»^{٤٤٤}. بهذه الجملة «يستدعي رتبته»، مريدًا القول «فأنا أسرد لكم معايناتي»، بحسب قول إيكومانيوس، الذي يلاقي هنا رأيًا معاصرًا يقول بأن بطرس يذكر هنا كرازته الرسولية بآلام المسيح (Wohlenberg وغيره). ولكن يمكن لعبارة «*μάρτυς* - شاهد»، هنا، أن تعني شاهد عيان، حيث إن الشهادة ليست كرازة فحسب، بل تأكيدًا على حقيقة الحدث. في هذه الحالة مركز الثقل هنا هو في التذكير بحقيقة آلام المسيح، وما يُستخلص منها من تذكير للشيوخ بأن عليهم أن يتوقعوا المصير ذاته في العالم، أي الاستشهاد. وهكذا يعود الرسول إلى الموضوع السابق (٤، ١٢ وما يليها) ويشدّد على أن له معرفة شخصية بآلام المسيح التي تشكل النموذج الأوّل لآلام المؤمنين (Shelkle). كما يعطي بعض المفسرين لكلمة «*μάρτυς* - شاهد»، المعنى الذي أخذته هذه الكلمة عندما أصبحت الشهادة للمسيح مرادفةً للاستشهاد. وهكذا فإن بطرس يتحدث عن خبرته الشخصية في الاضطهادات (Shrage) أو يتنبأ *ex eventu* بموته الاستشهادي (Knopf). ويبقى رأي إيكومانيوس هو الأرجح، حيث إن الرسول شاهد لآلام المسيح، بمعنى أنه يكرز بأمر تعرّف إليها كشاهد عيان. ج - تبايز الميزة الثالثة عن سابقتيها من جهة إنشائيتها: «*ὁ καὶ τῆς μελλούσης ἀποκαλύπτεισθαι δόξης κοινωνός* - والمشارك في مجد ظهوره المستقبلي». تكرار أَل التعريف «*ὁ*» في بدء الجملة وجعل الاسم في آخرها، حرف العطف «*καὶ*» الرابط مع ما سبق، التلوين الخاص الذي أعطي لكلمة «*κοινωνός* - مشارك»، هذه كلّها تشير إلى أسلوب راقٍ في الكتابة. ما القصد من وراء التعبير بهذا الأسلوب الفني؟ يعرض إيكومانيوس تفسيرًا غريبًا: «إن إضافة «المشارك في مجد» تهدف إلى تبيان تفوّق التواضع»، ويقصد بها أن تواضع الرسول سيؤتي به إلى المجد الأخروي. ولكن أمرًا كهذا لا نصادفه لا في حرفيّة النصّ ولا في روحانيته. يعتقد بعض المفسرين الجدد، أمثال Selwyn, Spicq وغيرهم، أن لدينا هنا تلميحًا لخبرة عاشها بطرس خلال حدث تجلّي المسيح. هناك دلائل ثلاثة تؤكّد هذه الفكرة: ١ - في العهد الجديد تشير عبارة *κοινωνός* دومًا إلى خبرة محدّدة. ٢ - أَل التعريف «*ὁ*» التي تشير إلى أن القراء هم على اطلاع على الحدث الذي تلمّح إليه كلمة *κοινωνός* - شريك. ٣ - التجلّي تذوّق مسبق لمجد المسيح الأخروي. تاليًا، تنطرق هذه الجملة إلى الامتياز الذي أعطي لبطرس بأن يختبر مجد المسيح الأخروي عبر التجلّي. هكذا أيضًا فهم كاتب الرسالة الثانية هذه الآية وتوسّع، عبر ١، ١٦، في ذكر هذه المسألة. لا بدّ من الاعتراف بأننا أمام رأي مثير للانتباه، ولكنّ براهينه ليست مقنعة، وتستند إلى حكمة القارئ أكثر ممّا تستند إلى الانطباع المباشر الذي يضعنا هذا النصّ أمامه. وهناك احتمال لتفسير آخر يجعلنا نرى في هذا التعبير تلميحًا إلى الوعود

^{٤٤٤} ترد «آلام الله - Θεοῦ» في P⁷² بسبب خطأ من الكاتب.

التي أعطاها يسوع للرسول، أن تكون لهم مكانة مميّزة في زمن التجديد (متى ١٩، ٢٨. يو ١٣، ٣٦) وتالياً تشير عبارة «شريك» إلى أنه سيشارك في مجد المسيح (ترامبالاس، Bigg). وتبدو أقل إقناعاً الفكرة التي تربط هذا التعبير بحالة المجد التي يعيشها بطرس كشهيد أمين للمسيح، بحسب رسالة كليميس الأولى ٥، ٤: «وهكذا استشهد وذهب إلى المجد الذي أعدّ له» (Knopf وغيره). الأكثر احتمالاً، على ما نعتقد، هو أن بطرس يقدم لنا نفسه مثلاً ساطعاً لما يعنيه في حديثه عن «الرجاء الحيّ» (١، ٣). إنها قناعته غير المتزعزعة بمشاركته المسيح في مجده الأخرويّ، أي لدينا هنا ترداد لكل ما سبق وردّه حول يقين الخلاص (١، ٤ وما يليها. ٧. ٩. ١١. ١٢).

يقدم الرسول في الآيتين ٢ و ٣ نصائح وإرشادات إلى شيوخ الكنيسة من أجل رعاية سليمة للقطيع الناطق. قبل الدخول في التفاصيل، نذكر بأن صورة القطيع والراعي^{٤٥} معروفة قبلاً في العهد القديم (مز ٢٢، ١. ٤. ٢٧. ٩. ٣. ١) وفي الأدب اليهودي، (أخ ٨٥-٩٠. مز ١٧، ٣٠ وما يليها)، وفي العهد الجديد (يو ١٠، ١ وما يليها. متى ٩، ٣٦. ٢٥. ٣٢. ٢٦. ٣٦. أف ٤، ١١. عب ١٣، ٢٠). ويقدم لنا حزقيال في الإصحاح ٣٤ صورة واضحة عن هذه المهنة في العالم القديم، حيث يتحدّث عن الجهد اليوميّ الذي يبذله الراعي لإيجاد مرعى يحفظ فيه قطيعه من اللصوص والحيوانات المفترسة، للبحث عن الخراف الضالّة ولتطبيب المرضى منها. إنها صورة كلاسيكية حيّة يستخدمها النبيّ في كلامه الموجه إلى رعاة إسرائيل. كان الرسول على اطلاع، بالتأكيد، على هذه الصورة (٢، ٢٥) كما تعرّف إلى صورة الراعي الصالح التي استخدمها الربّ. ولكون الناهض من بين الأموات قد أوكل إليه، مباشرة، رعاية قطيعه (يو ٢١، ١٥. ١٨) فهو ينقل إلى الشيوخ شيئاً من خبرته هذه.

(٢) انطلاقاً من القاعلة المذكورة تغدو مفهومةً بكلّ أعماقها هذه النصيحة الواردة في الآية ٢، البسيطة جداً والغنيّة في مضمونها: «ποιμάνετε τὸ ἐν ὑμῖν ποίμνιον τοῦ Θεοῦ [ἐπίσκοποῦντες] μὴ ἀναγκαστῶς ἀλλὰ ἔκουσίως κατὰ Θεόν, μηδὲ αἰσχροκερδῶς ἀλλὰ προθύμως (مشرفين) لا كرهاً بل طوعاً بحسب الله، لا رغبة في مكسب بل بحسن رغبةٍ منكم». (قابل مع أقوال بولس في أع ٢٠، ٢٨: «فاحذروا لأنفسكم ولجميع القطيع الذي أقامكم الروح القدس مشرفين [ἐπίσκοποι - أساقفة] لترعوا كنيسة الله التي اكتسبها بدمه»).

^{٤٥} J. Jeremias in *ThWNT* 6,484.... W. Tooley, «The Shepherd and Sheep Image in the Teaching of Jesus» in *NovT* 6 (1964) 15.... W. Nauck, «Probleme des frühchristlichen Amtsverständnisses (1 Petr 5,2f)» in *ZNW* 48 (1957) 200....

بطرس، باستخدامه تعابير معروفة من النصيحة^{٤٤٤} التي سبقه إليها سفر أعمال الرسل، يذكر بكلمات قليلة بواجب الراعي المسيحي الذي يمثل المسيح (٥، ٤). في عبارة «ارعوا» يتطرق الرسول إلى الاهتمام الإداري، كما إلى الاهتمام الروحي (ترامبالاس) بالقطيع، إلى الرعاية المستمرة التي يقوم بها الراعي لهذا القطيع، وبالطبع إلى إقامته قرب المؤمنين، إذ لا تستقيم رعاية عن بُعد (القانون ٥٨ من قوانين الرسل، والقوانين ٧٨، ١٢١، ١٢٢، ١٢٣ من مجمع قرطاجة). فالشيخ الذي يختلف عن الرسول الذي يهتم «بمجمع الكنائس» (٢كور ١١، ٢٨) مطالب بالاهتمام، أساساً، برعيته، بقطيع مدينة محددة «ἐν ὁμίῳ - إليكم»، وعليه يجب أن يركز انتباهه وغيره، لأنه لأجل هذا القطيع سيدعى ليقدم حساباً أمام الله (عب ١٣، ١٧). لكن هذا الترابط لا يعني أن الرعية قد أصبحت قتيّة للراعي، لأن القطيع إنما هو «τοῦ Θεοῦ - الله» الذي يبقى الراعي لشعب الله بامتياز (٢، ٢٥، ٥، ٤). كلّف الله الراعي ليهتمّ بتقديس قطيع الربّ وليدعوه له ويحفظه وينمّيه، بالقطيع مجمل القطيع وليس فقط بمجموعات «أتباع» أو بمن «نظّمهم أصحاء» فقط. من مهام الرعاية طلب الضالّين وبذل الجهد لشفاء المرضى منهم (حز ٣٤ و١٣). أما طريقة التعامل مع القطيع فتبيّنها عبارة «ἐπισκοποῦντες» - مشرفين» التي تقرّ للشيخ بمهمة تنتمي أصلاً إلى المسيح (٢، ٢٥). نورد هنا، بدلاً من أيّ تعليق آخر، مقطعاً من تعليق القديس نيقوديموس على القانون ٥٨ من قوانين الرسل القديسين: «إذا، إذا لم يكن هناك أحدٌ يحثّهم على ألاّ يتكاسلوا بل أن يتيقظوا، فعلى الاسم الذي يحملونه، أي «ἐπίσκοπος» - أسقف - مشرف» أن يحثّهم على ذلك. فهذا الاسم يعني المرصد أو المرقب. من هم في المرصد عليهم أن يسهروا ويراقبوا لا أن يتهاونوا ويناموا. لذا وضع في داخل هيكل الكنيسة ما يسمّى «العرش الجامع - σὺνθρονος» حتى يتمكن رئيس الكهنة الجالس عليه من أن يرصد من العلوّ وكأنّه يشرف من مرصده، وبدقّة أكثر، على الشعب الموكل إليه، أما الشيوخ (الكهنة) الحاضرون والجالسون معه فيُدفعون ليراقبوا، هم أيضاً الشعب وينظّموه بصفتهم أن قد أعطي لهم أن يشاركوا الأسقف في هذا المهمّ^{٤٤٥}.

وتحدّد الطريقة السليمة للاهتمام بالقطيع عبر زوجين من الأضداد. يتطرق الزوج

^{٤٤٦} الاستنتاجات التاريخية التي استخرجها الكاتب والمتعلقة بتأثير البدع اليهودية، وبالأخصّ في ما يتعلّق بتحديد أواخر القرن الثاني الميلاديّ كتاريخ تبلور الفكر الكنسيّ المتعلق بالإكليروس، قابلة للنقاش.

^{٤٤٧} تغيب هذه الكلمة عن الـ B وكذلك عبارة «κατὰ Θεὸν» - بحسب الله» في آخر الآية. كذلك الأمر في الترجمة الصعديّة والنصّ الأوّل للمخطوط السينائيّ. كما تغيب عبارة «بحسب الله» عن: 629، 451، 330، 326، 88، 0142، 056، 049، K، 1877، 2127، 2492، إيكومانيوس، كتب الرعايا البيزنطيّة.

نحن أمام تصحيح أدبيّ بغية المحافظة على انسجام الأضداد وتجنّب تكرار اسم الله. أمّا في ترجمة الـ Pechitto فنقرأ: «مشرفين روحياً»، وتغيب عبارة «بحسب الله». النصّ الذي تبنّاه هنا مشهود له من: P⁷²، المخطوط السينائيّ، (النسخة الثالثة)، A، P، 33، 81، Ψ، وعدد كبير من المخطوطات والترجمات القديمة والمفسّرين القدماء.

الأول منهما إلى الطريقة الشخصية في ممارسة هذه الوظيفة الكنسية: «لا كرهاً بل طوعاً بحسب الله». وتعني عبارة «μη ἀναγκαστῶς - لا كرهاً» (وردت هنا لمرة واحدة في مجمل الكتاب المقدس) «لا مجبراً، ليس كحِمل ثقيل»، و «تحمل فكرة الواجب المتعب الذي سيفضل الناس التخلص منه» (ترامبالاس). على العكس، يجب أن يُتمم هذا العمل وأن تواجه هذه الخدمة في الكنيسة من قبل أصحابها «ἐκουσίως - طوعاً» (ورد هذا الظرف في عب ١٠، ٢٦) وبإرادة الراعي لأنه هكذا فقط تكون الدعوة «κατὰ Θεόν - بحسب الله»، متوافقة مع الإرادة الإلهية (٤، ٦). أما الزوج الثاني من الأضداد فيتطرق إلى مسألة شغلت كثيراً الحياة الكنسية: «لا رغبةً في مكسب، بل بحسن رغبةٍ منكم». تشير عبارة «αἰσχροκερδῶς - رغبة في مكسب» (وردت لمرة واحدة، لكننا نصادفها كصفة في اطيما ٣، ٨ كصفة للشمامسة وطى ١، ٧ للأساقفة)، إلى أن للمسؤولين الكنسيين إمكانية للإثراء وتتعرف، عبر نصوص تعود إلى حقبة ما بعد الرسل، إلى حالات من الانتفاع الشخصي والإثراء المحظورين عليهم (رسالة بوليكاربوس ١١، ١. الذبذباكية ١١، ٦: «لا يحسن أن يقبل الرسول عند انصرافه شيئاً سوى ما يحتاج إليه من الخبز حتى يبلغ مكاناً آخر، أما إذا طلب نقوداً فهو نبي كاذب». ١١، ١٢، ١٢، ١٥). نصادف الأمر ذاته عند بولس في كلامه الموجه إلى شيوخ ميليتوس (أع ٢٠، ٣٣. قابل مع ١كور ٩، ٧ وما يليها. ٢كور ١٢، ١٣ وما يليها) وفي توجيهات المسيح للرسل (متى ١٠، ٩ وما يليها وما يوازيها). ويرى إيكومانيوس سبباً أعمق لرغبة الكسب هذه، وهو تباهي الإنسان الذي لم يُلدُ ثانية: «فالذي لا يرغب في مكسب هو الذي لا يُسَلِّم نفسه للكبرياء ولا ينجرف مع رغبة التملك، بل هو العائش بالتواضع وبالزهد، بكل نفقات الثياب الفاخرة والموائد العارمة، التي تثير الكبرياء وتبحث عن مؤونة لهذا الكبرياء في رغبة الكسب» (القانون ٤٠ من قوانين الرسل والقانون ٤٠ من مجمع قرطاجنة). في مقابل الرغبة في الكسب لدينا الرغبة الحسنة والحمية تجاه العمل الرعوي، والتي عُبر عنها بكلمة «προθύμως» (وردت لمرة واحدة ونصادف الصفة المشتقة منها في متى ٢٦، ٤١. مر ١٤، ٣٨. روم ١، ١٥). «يكمن الحبور في الإنفاق على القطيع لا في كسب الأموال منه» (Bengel).

٣) تشكّل واجبات الرعاة وعلاقتهم الصحيحة مع القطيع مضمون الآية ٣ التي تتبع، هي أيضاً، شكل الأضداد وأسماء الفاعل (μετοχή) بدل أفعال الأمر: «ὡς μηδ κατακυριεύοντες τῶν κληρῶν ἀλλὰ τύποι γινόμενοι τοῦ ποιμνίου - غير متسلطين على من هم نصيبكم في الرعاية، بل كونوا قدوةً للقطيع».

تتطرق الآية، بدءاً، إلى نموذج السلطة المرفوض κατακυριεύειν بمعنى الممارسة

التسلطية للسلطة، الهيمنة الاستبدادية (مز ١١٨، ١٣٣): «لا يتسلط عليّ من الإثم شيء»، رؤيا موسى ١٤: «مسلطاً الموت على مجمل جنسنا»، مر ١٠، ٤٢ وما يوازئها: «إنّ الذين يُعدّون رؤساء الأمم يسودونها وإنّ عظماءهم يتسلطون عليهم». يجب على الرؤساء الكنسيين ألا يمارسوا مثل هذه السلطة على «κλήρων - نصيبهم». تعني هذه العبارة، قديماً، الحصة (أو النصيب) التي ينالها أحدهم بعد عملية التوزيع (هيرودوتوس ٢، ١٠٩ قابل مع أع ١، ٢٦) ثم بعد ذلك أخذت معنى الموزع (Aίλιο Ἀριστείδη, Λόγος 43,14، عزرا الأول ٤، ٥٦: «وكتب (داريوس) إلى جميع حراس المدينة أن يعطوهم نصيبهم وزادهم». راجع أيضاً مقالة Foerster في ThWNT 3,757... تشير العبارة هنا إلى الجماعات التي أوكلت رعايتها إلى كل واحد من الشيوخ (وليس الإعانات المالية أو ما شابهها التي تُعطى للكنيسة والتي يجب ألا يتملكها الشيخ، على حسب رأي Wohlenberg). على الشيخ ألا يتصرف بتسلط وعنف في المحلة التي أوكل إليه أمر إدارتها (٢كور ١، ٢٤. طي ١، ٧: «لا غضوباً... ولا راغباً في المكاسب» قابل مع اطييم ٣، ٣). يعبر عن الطريقة السليمة للرعاية، إيجاباً، في ما يلي وهي تشكّل «القانون الأسمى لمناقبة الرعاة» (Spicq): «بل كونوا قدوة للقطيع». المقصود بعبارة «τύπος» (حول هذه الكلمة راجع الملاحظات التي أوردناها حول عبارة ἀντίτυπος ٣، ٢١، أما حول معناها فراجع ٢، ٢١) النموذج، المثال (يو ٣، ١٥. يع ١٠، ١٠) القدوة (١بط ٢، ٢١)، ما يُعرض للتمثّل به. لدينا هنا الصورة المتداولة في تقليد الكنيسة الأولى، صورة ممانلة المسيح من قبل الرسل الذين يصبحون، بدورهم، مثلاً للمؤمنين (١كور ٤، ١٦. ١٠، ٦. فل ٣، ١٧. طي ٢، ٧). المسيح هو قدوة كل من الرسل والمؤمنين (١كور ١١، ١. ٢تسا ٣، ٩. ١بط ٢، ٢١) يمثّل به مجمل المسيحيين ليكونوا على مثاله «σύμμορφοι» (روم ٨، ٢٩). على رؤساء القطيع الروحيين أن يكونوا ممانلين للمسيح بامتياز، لأنّ لهذا المثل القوّة الإقناعيّة الأعظم (١، ٣). هذا، بالتأكيد، لا يحصل بطريقة عين بل يتطلّب جهاداً مستمراً، وهذا ما تشير إليه عبارة «γινόμενοι - كونوا».

(٤) من أجل تشجيع الشيوخ في جهادهم وتخفيف ثقل حمل اهتماماتهم، يختم الرسول نصائحه بوعد في الآية ٤: «καὶ φανερωθέντος τοῦ ἀρχιεπίμενος κομιεῖσθε τὸν ἀμαράντινον τῆς δόξης στέφανον ὁ ὁμοειδὸς τῆς δόξης στέφανον - ومثى ظهر رئيس الرعاة تتالون إكليل المجد الذي لا يذبل».

«الواو - καὶ» في بدء الجملة هي معززة وليست كما يقول إيكومانيوس «بدلاً عن حتّى»، وتشير إلى تأكيد الرسول بأنهم «κομιεῖσθε - سينالون» وهذا معروف قبلاً عند القارئ (١، ٩). يشكّل الإكليل أداة شائعة الاستعمال في العالم القديم وانتشر استعماله

عند مجمل شعوب الحوض المتوسط^{٤٤٩}. إنه رمز للحياة والخصوبة، وأحياناً رمز للنور، وقد ارتبط ببركة تمنحها الآلهة لحامله. واستمرت هذه الأهمية الأولى للإكليل في العبادة، حيث نصادف «إكليل الكهنوت» (Ἡλιόδωρος, Αἰθιοπικά 7,8) الذي يضعه الكاهن وكل الذين يقدمون الذبائح، كما توضع على رأس الذبائح (Εὐριπίδη, Ἰφιγένεια) (ἐν Αὐλίδι 1080). كما يضع المشاركون في جلسات العرافة، المآدب، الزياحات والأعياد، الأكاليل، على حسب ما نعرفه من الآثار القديمة والمصادر المدونة. ويُستعمل كحجاب (PMG 2, 27-31): «على المصلي أن يضع إكليلاً من الغار على الشكل التالي: يأخذ اثني عشر غصناً من الغار ويصنع من سبعة منها إكليلاً. ويصنع مما تبقى منها سواراً يضعه حول يده اليمنى...»). كذلك يرمز إلى الولادة من جديد (في أسرار إيسيدا راجع: Ἀπολήτου, Μεταμορφώσεις 11,24 ويضع الأراخنة الأكاليل) (أرسطو، مدينة الأثينائين 57، 4. 122. Λυκούργου, Κατὰ Λεωκράτους) والخطباء في مجلس العموم (Ἀριστοφάνη, 122-3.130. Ἐκκλησιαζοῦσαι). أما الجوائز التي تمنح في المباريات التي كانت تقام في كل بلاد اليونان فكانت أكاليل من الأعشاب، «إذ كان الرياضيون، في سبيل أن يكللوا من مواطنيهم، يتحملون الكثير من الآلام والمشقات (أرسطو، الخطابة ٤١، ٤٢٦، ١٣ وما يليها). واستعمل الإكليل العروسان وندمائهما كعلامة للشرف (Ξενοφώντα, Ἑλληνικά 5,1,3) وللفرح (Ἀριστοφάνη, Ἰππῆς 647)، كما تُوزع عامة الشعب في المدينة الأكاليل على بعض المواطنين بسبب خدماتهم المميزة للمدينة (Dittenberger SIG في فهرس القاموس). أما في العهد القديم فلاستعمل الأكاليل صفة تزيينية فقط، ربّما كردّ فعل لاستعمالها الديني في المحيط الوثني (Grundmann in ThWNT 7,623). الله يكلل الملك «بإكليل من إبريز» (مز ٢٠، ٤)، ينزع «الإكليل» و«الحلّة» عن الكافر ويعطيها للمؤمن (أش ٢٢، ١٨، ٢١)، يرسل النبي ليكلل، بأكاليل ثمينة... رأس يشوع... الكاهن العظيم» (زخ ٦، ١١). وأعطى موسى لرئيس الكهنة إكليلاً مذهباً (سي ٤٥، ١٢). وفي حقبة لاحقة، يُكرّم مردكاي بإكليل مذهب (أس ٨، ١٥). في زمن العبودية، يرثي النبي أورشليم المدينة «التي يدعوها إكليل المجد بهجة الأرض كلها» (مرا ٢، ١٥). ثم تمدح الفضيلة لأنها «تفتخر، مدى الدهر، بإكليل الظفر بعد انتصارها في ساحة المعارك الطاهرة» (حك ٤، 2). من الواضح أن الإكليل، كجائزة للظفر، غداً، في تلك الحقبة، متداولاً في الديانة اليهودية (... Φίλωνα, Παρὶ γεωργίας 110. Ἰωσήπου, Ἀρχαιολογία 14,299). «الإكليل هو نصر الله». ويقول كتاب Εγχειρίδιον 27

^{٤٤٩} راجع، إضافة إلى التفاسير والقواميس، مقالتي:

L. Deubner, «Die Bedeutung des Kranzes im Klassischen Altertum» in *ARW* 30 (1933) 70.... W. Grundmann in *ThWNT* 7, 615....

Πειθαρχίας إن كل الذين يتبعون روح الحقيقة ستطول أيامهم، وسينالون «فرحاً أبدياً في الحياة الأبدية وإكليل المجد» (٤، ٧). ويخص كتاب عهد بنيامين، في كلامه على يوسف، على أن يمثلوا برأفته «حتى تناولوا أتم أيضاً أكاليل المجد» (٤، ١). لدينا، في الآيتين الأخيرتين، عبارة «إكليل المجد» بمنظور أخروي، إذ يُنتظر أن يمنحه الله في عالم النور الجديد، كما سبق فقال في أش ٢٨، ٥: «في ذلك اليوم، يكون رب الجنود تاج بهاء وإكليل فخر لبقية شعبه». وقبل ذلك يقول: «فيوطاً بالأقدام تاج كبرياء السكارى من إفرائيم وتكون الزهرة الذابلة، زهرة رجاء المجد، على الجبل العالي كباكورة التين» (أش ٢٨، ٣، ٤). التشابه هنا واضح مع الآية ٤، إن من جهة الصورة المستعملة، أو من جهة الكلمات: «إكليل المجد» هو نور الحضور الإلهي الذي يحيط البار، أو البقية المقدسة في الأيام الأخيرة، في مقابل أكاليل الزهر الذابلة بعد حين والتي ينالها الكفار.

بحسب الآية التي نحن في صدد تفسيرها، سينال الشيوخ، كمكافأة لهم، إكليل المجد، إكليل الحياة والخلود. إكليل المجد هو «إكليل الحياة» (يع ١، ١٢. رؤ ٢، ١٠) أو «إكليل البر» (٢٢٤، ٤). مكافأة أخروية يمنحها الله لكل الذين تبارزوا، باستقامة، كمتبارين صالحين في ميدان الزمن الحاضر (١كور ٩، ٢٤ وما يليها. اتسا ٢، ١٩ وما يليها). الصورة مستقاة من الحياة اليومية في العالم الهلنستي، حيث يُعتبر الإكليل، كما ذكرنا، رمزاً للنصر والفرح، رمزاً للشرف والمشاركة في أحداث مفرحة. يستعملها بطرس هنا بهذا المعنى، من دون أن يتوضح لنا إن كان يركز على صورة المتباري أو على صورة المواطن المتميز اجتماعياً. يبدو أن الرأي الأول هو الأكثر احتمالاً في حال قبلنا أن كلمة «ἀμάραντινος - الذي لا يذبل» تُستعمل هنا بمعناها الحرفي وتعني الإكليل المصنوع من «ἀμάραντον»: نوع من النبات يُحَبَّب منه الأكاليل (Hούχιος: القاموس). له ميزة خاصة لأن زهوره تحافظ، حتى بعد ذبولها، على شكلها ولونها لذا هي مرتبطة بفكرة الخلود، إذ تبدو وكأنها لا تذوي أبداً. من مثل هذه الزهور التي لا تذوي يضفر إكليل المجد الإلهي، إكليل النور، إكليل الشركة مع الله الذي سيناله الشيوخ (ترامبالاس، Wohlenberg, Knopg, Bigg وغيرهم)^{٥٠}.

سينال الشيوخ إكليل الحياة هذا «φανερωθέντος τοῦ ἀρχιποίμενος - متى ظهر رئيس الرعاة». يستخدم فعل «φανερῶμαι - ظهر»، هنا، للدلالة على حضوره الثاني

^{٥٠} كليمنس الإسكندراني، 2,8 Παιδαγωγός، «هل يجوز استخدام العطور والأكاليل»، حيث بعد أن يذكر باستعمال الإكليل عند الهلنستيين القدماء في حفلات «الدعارة والسكر»، يتابع كلامه حول مكانة الإكليل في العبادة: «الإكليل رمز لغياب الاهتمام رمز لكل ما هو هامد. لذلك نُكَلَّل به الأموات وللسبب عينه الأصنام أيضاً. وهذا الأمر يشهد عليهم أنهم أموات، لأن كهنة باخوس لا يقيمون أسرارهم من دون الأكاليل، فعندما يضعون الزهور حول رؤوسهم يُلْهَبون لإقامة السر. لذا يجب ألا تشارك ولا بأي طريقة من الطرائق، مع الشياطين، كما يجب ألا تحمل صورة الله الحية إكليلاً، على طريقة الأصنام التي هي من عداد الأموات. لأن الإكليل الحسن الذي لا يذبل محفوظ لمن يسلك بالْحُسْن: لا يمكن لأرض أن تحمل هذه الزهرة، السماء فقط مؤهلة لتُحْمَرها». الجملة الأخيرة تُلْمَح إلى هذه الآية. راجع أيضاً كيرلس الأورشليمي، الموعظة الخامسة، ٤: «عندما تعترم الفتاة على البقاء عذراء، أو عندما يقرّر الشاب الاحتفاظ بعفته، ألا يؤمن بأنه سيحصل على إكليل المجد الذي لا يذوي؟».

(كما في كول ٣، ٤. ١ يو ٣، ٢) وليس على حضوره الأول (كما في ١، ٢٠). لا نصادف لقب «رئيس الرعاة» للمسيح في موضع آخر من العهد الجديد. أمّا في ما خصّ معنى هذه الكلمة فنصادف الفكرة ذاتها في عب ١٣، ٢٠: «راعي الخرف العظيم». لا نصادف هذا التعبير في مجمل الكتاب المقدّس، ونادرًا ما يرد في الأدب غير المسيحيّ. في عهد يهوذا ٨، ١: «وكان لديهم أخيرام رئيسًا للرعاة»، وفي كتابة مدوّنة على لوح خشبيّ وُجِدَ مع مومياء تعود إلى العصر الرومانيّ: «بلينيس رئيس الرعاة الأصغر سنًا»^{١٥١}. ولكن، قبلاً، نصادف الفكرة عند حزقيال ٣٤ حيث يتدخّل الله ليطرد الرعاة الأشرار، ويحلّ مكانهم «راعيًا واحدًا ليرعاهم، عبدي داود» (٣٤، ٢٣. قابل مع يو ١٠، ١١).

٥ أ) ويستمرّ موضوع الشيوخ في الجزء الأوّل من الآية ٥: «Ὁμοίως, νεώτεροι, ὑποτάγητε πρεσβυτέροις - كذلك أنتم الشباب اخضعوا للشيوخ».

هذه المرّة للشيوخ حقوق لا واجبات، ولكنّ الاكتفاء بذكر هذه الحقوق ضمن هذا الجزء من الآية فقط يربط الجملة بما سبقها، ومن المحتمل هكذا أن يُبرّر ورود كلمة «Ὁμοίως - لذلك»، ولكنّ صعوبة التعامل مع هذه الكلمة تزول إذا قبلنا أنّ لدينا هنا استمرارًا للنصح العماديّ، حيث يُستخدم الظرف (adverbe)، على الأغلب، بمعنى الربط الاصطفاقيّ للجملة، من دون أن يكون لها، بالضرورة، دور الربط المنطقيّ لمعاني الجملة المتتالية (٣٠، ٧٠١). ويبدو أنّ استعمال عبارة «إخضعوا» يقود إلى هذا الاتجاه، هذه العبارة التي تُعتبر العبارة التقنيّة البيانيّة لتعليم الكنيسة الأولى (٢، ١٣. ١٨. ١٣، ١). ولكنّ الصعوبة الأساسيّة لعنى النصيحة تكمن في مضمون العبارتين «الشبان» و«الشيوخ». يمكننا أن نتميّز بين أربعة تفسيرات محتملة: أ- تشير العبارتان إلى مسألة السنّ. وبذلك ينصح الرسول إخضوع الشبان إلى من هم أكبر منهم سنًا، وذلك بما يتوافق مع تقليد معروف في العالم الهلينيّ والعالم الكتابيّ (Biblique) (Bigg, Bengel, Wohlenberg, Schelkle, Knopf, Granfield والترجمات الحديثة). لكن حجّة ورود كلمة «شيوخ» من دون أل التعريف ليست قويّة (راجع الأمر عينه في ٥، ١)، ومقولة أنّ المسؤولين الكنسيّين كانوا شيوخًا من حيث السنّ تضعف هذا الرأي. ب- غير مقبول الرأي القائل إنّ «الشبان» هم معاونو الشيوخ في إتمام واجباتهم كالشماسة والقراء (Khüll, B. Weiss, Schott, Moffat, Holzmeister وغيرهم). ج- يربط البعض «الشبان» بجمعيات الشباب في

Deissmann, Licht vom Osten, 78,

^{٤٥١} ولشواهد أُخر حول هذا التعبير راجع: Windisch.

ذلك العصر، والتي ورد ذكرها في بعض المدونات^{٤٥٢}. كان لجمعيات الشباب - بين ٢٠ و ٣٠ سنة - نشاط بارز وكانوا يتدخلون في مجمل المواضيع التنظيمية للحياة الدينية والجمعيات. وقد تعرفنا إلى وجود «الشبان اليهود» ولا نستطيع أن نستبعد، عبر ما ورد في (يو ٢، ١٣ وما يليها. اكليميس ١، ٣، ٢، وجوداً كثيفاً لمجموعات من الشباب في الكنائس المسيحية. وإذا أخذنا في الاعتبار الطابع الجموح للشبيبة، وما يمكن أن يؤدي ميلها إلى الحداثة، إلى نشوء مشاكل في الكنيسة، نفهم خلقية النصح الذي يقدمه الرسول إلى الشباب حول طاعة من هم أكبر منهم سناً، حتى تصبح مساهمتهم لخير الجميع (Monnier, Spicq). لا يمكننا أن نستبعد، نظرياً، وجود مثل هذا الجمعيات، ولكننا، حتى هذه الساعة، ليست لدينا شواهد كافية لوجودهم. لذا نعتبر الرأي الأخير هو الأكثر احتمالاً. -د- يحض بطرس القطيع (Windisch)، وبالأخص الشبان منهم بحسب العمر، على أن يطيعوا الشيوخ بحسب الرتبة (ترامبالاس، Fillon, Schrage, Bible de Jerusalem وغيرهم). فإذا اعتبرنا من الممكن ألا يكون مجمل «الشيوخ» شيوخاً بحسب السن (اطيم ٤، ١٢)، حينها ستتحذ النصيحة قوة كبرى، وستهدف إلى تثبيت هذه الوظيفة في مقابل ميول محتملة إلى تمرّد الأعضاء الشابة ضمن الجماعة.

٥ ب) وفي الجزء الثاني من الآية ٥ ترد النصيحة بالتواضع واليقظة وتوجه إلى كلّ المؤمنين: «πάντες δὲ ἀλλήλοις τὴν ταπεινοφροσύνην ἐγκομβώσασθε» وتزوّروا جميعكم بعضكم ببعض بالتواضع».

تبرز في هذه الجملة صعوبة تركيبية، في ماخص عبارة «ἀλλήλοις» - بعضكم بعضاً الواردة في حالة الجرّ بحرف الجرّ (δοτική). لذا تضيف P والنصّ البيزنطيّ وبعض الترجمات القديمة عبارة «خاضعين ὑποτασσόμενοι» بعد كلمة «بعضكم بعضاً ἀλλήλοις» (أما 614 فتضيف «ὑποταγῶμεν» - لنخضع) فيلطفون الجملة بهذه الطريقة على شاكلة أف ٥، ٢١. ويتوصّل بعض الناشرين والمفسرين الجدد إلى النتيجة ذاتها، بوضعهم فاصلة أو نقطة فوق السطر (٠) قبل كلمة πάντες ووضع نقطة بعد ἀλλήλοις، رابطين «πάντες ἀλλήλοις» مع ما سبقها، Nestle, Von Soden, Wohlen Berg وغيرهم). ولكن، بهذه الطريقة، تتوه كلمة «πάντες» - كلكم عن بدء النصيحة ذات الطابع العام وتبتدئ النصيحة بمفعول به، وهذا ما يخالف عادة الكاتب في صياغة النصيحة (٣، ٨، ٤، ٧). تزول صعوبة ἀλλήλοις إذا اعتبرناها اسماً مجروراً يشير إلى الطريقة (δοτική τοῦ τρόπου): في علاقتنا بين بعضنا البعض (قابل مع يو ١٣، ٣، روم ١٥، ٥). يجب أن يسود التواضع مجمل العلاقات بين المؤمنين (قابل

Nilsson, Die Hellenistische Schule, 1955, 38.75... Mossé, ibid, 410... Chr. Pélékidis, Histoire^{٤٥٣} de l'Épêchie attique, 1962, 43... Th.P (ekary), «Vereinswesen» in Kleine Panly 5,1188... Behn in ThWNT 4,900...

مع فل ٢، ٣. كول ٣، ١٢. أف ٤، ٢). نحن أمام عبارة محض كتابية وأمام موقف كتابي تجاه معالجة الأمور كافة، وهذا ما سنتأكد منه إذا اطلعنا على طريقة استعمالها من قبل Epictite، الممثل النموذجي للفلسفة الهلنيتية. ففي حديثه عن الحكيم، ينصحه بأن يحتقر وأن يعتبر غريباً عنه كل ما هو «خارج عنه وعن إرادته»، وأن يمتلكاته الخاصة هي فقط في «أن يحكم جيداً، أن يعقل، أن ينقُص، أن ينحرف» ويُنهى بتساؤل خطابي: «أين هو بعد مجال التملق؟ أين هو مجال الاتضاع (ταπεινοφροσύνης) (Διατριβαί 3,24,56). ومن المعروف أيضاً أن نيتشه قد اعتبر التواضع المسيحي ميزة استعبادية. ولكن عدم مقدرة حكماء هذا العالم على فهم التواضع، تحديداً، كموقف وجودي للإنسان تجاه ذاته وتجاه الآخرين وتجاه الله، يشير إلى التغيير الذي أدخلته المسيحية على الخلق الإنساني. منطلق التواضع المسيحي هو مثل المسيح (فل ٨، ٣) الذي أظهر، عملياً كيف أن المحبة للأخر هي «إفراغ» للفردية وكران له، إفراغ يصل إلى عمق أعماق الجحيم والموت - وعلى خلاف ذلك لن تكون شركة حقيقية بين الأشخاص، لن يكون رباط محبة بينهم. يستخدم بطرس، آخذاً في الاعتبار مثل الرب، صورةً تمثية ليظهر عبرها، الحاجة إلى مبدأ التواضع الراسخ والحقيقي في علاقات المؤمنين في ما بينهم: يجب أن يتزروا (من الزر)، أن يُربطوا في ما بينهم مع التواضع بعقلة لا تنحل. هذا هو معنى فعل ἐγκομβώσασθε (وردت هنا مرة واحدة في الكتاب المقدس)، والذي يعني «تعلفون - تغلفون» (إيكومانيوس)، «تتسريلون، تتزرون» (ثيوفيلكتوس). الصورة هنا مستقاة من عمل يومي يمارسه العبيد والعمال، فلكي يصونوا لباسهم كانوا يلبسون «مشلحاً» - ἐγκομβώμα: قطعة بيضاء من القماش يلبسها العبيد، تُربط فوق أحد الكتفين وتبقي الكتف الآخر عرياناً» (Πολυδεύκη, Ὀνομαστικὸν 4,18)، أي أنها نوع من مربلة تُربط بعقلة. ويستشهد Σούδα في قاموسه بـ ἀπολλόδωρο τὸν καρύστιο: «فتثنى الكتفية مرتين وتعد من فوق»، وكذلك بـ Επίχαρμο الذي يقول: «لا بد من أن تُعقد جيداً» ويحدد العقلة بـ «ربط الكمين في حال أراد أحدهم ربطهما على العنق (في القاموس Κόμβος). تذكرنا الصورة هنا بـ ١، ٣١ (Shrage) ويو ١٣، ٤: «وأخذ منديلاً فانتزر به».

٥ ج) يؤسس الرسول نصيحته عن التواضع بالعودة إلى أمثال ٣، ٤٣، بحسب النص السبعيني، إذ يورد في نهاية الآية ٥: «ὅτι [ὁ] Θεὸς ὑπερηφάνοις ἀντιτάσσεται», «ταπεινοῖς δὲ δίδωσιν χάρις». (يع ٤، ٦. قابل مع متى ٢٣، ١٣. لو ١٤، ٤١، ١٨، ١٤ وما تتضمنه من أقوال للمسيح).

يُدعي Boismard أنه، من هذه الجملة يبدأ نشيد عمادي ويستمر عبر مقتطفات

موزعة حتى الآية ٩. هذا النشيد موجه إلى الله ومصاغ بصيغة المخاطب وتوجهه الكنيسة كنصيحة للمستنيرين جديداً، بواسطة فم الإمام قبل إقامة الخدمة. ويأخذ هذا النشيد، بعد التغييرات التي أدخلها Boismard مستنداً إلى الشكل الأقدم لهذا النصّ يع ٤، ٦ - ١٠، الشكل التالي^{٤٥٣}:

Ὁ Θεὸς ὑπερηφάνοις ἀντιτάσσεται
ταπεινοῖς δὲ δίδωσιν χάριν
Ταπεινώθητε ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ
καὶ ὑψώσει ὑμᾶς
Ἀντίστητε τῷ διαβόλῳ
καὶ φεύξεται ἀφ' ὑμῶν
Ἐγγίσατε τῷ Θεῷ
καὶ ἐγγίσει ὑμῶν

يقاوم الله المتكبرين
ويُنعم على المتواضعين
تواضعوا قدام الله
فيرفعكم
قاوموا الشيطان
واقصوه عنكم
قاربوا الله
فيقاربكم

قدّم النصّ وإيقاعه واضحان جداً. لكن يصعب علينا اعتباره نشيداً لأنّ مضمونه أقرب إلى النصح منه إلى العبادة. كما أنّ الميزة الإيقاعيّة للنصح ليست غريبة عن التقليد (راجع الأدب الحكيموي)، كما أنّ مضمون النصّين يع ٤، ٦ وما يليها و١ بط ٥، ٥ وما يليها يقودنا نحو هذا الاتجاه: إنّه مقطع من نصيحة عماديّة يعود إلى الكنيسة الأولى وهو موجه إلى المؤمنين، بعامة، إلى أيّ نوع أو طبقة انتموا. ويجب، بالأحرى، أن نفتش عن منطلقه في أقوال الربّ كما سنرى.

٦) يتطرّق الجزء الأول من النصيحة إلى المضمون الأساس للآية الكتابيّة (حج ٦+) ويمكننا القول إنّه يشكل تعليقا عليه (مدراش) وذلك بسبب ارتباطه المباشر بأمثال ٣، ٣٤ ويع ٤، ٧-١٠. فتشكل الآية ٦ استمراراً للجزء الأخير من الآية ٥ وفي الوقت عينه بدءاً لنصيحة مقتضبة، غنيّة بمضمونها وموجهة أخرويّاً: «Ταπεινώθητε οὖν ὑπὸ τὴν κραταιὰν χεῖρα τοῦ Θεοῦ, ἵνα ὑμᾶς ὑψώσῃ ἐν καιρῷ» - «لذا تواضعوا تحت يد الله القديرة ليرفعكم في الوقت [المحدد]».

نقرأ في يع ٤، ٧ «إخضعوا إذاً لله» وفي يع ٤، ١٠ «تواضعوا أمام الله فيرفعكم». من الواضح أنّ لدينا هنا تقليداً فلسطينياً، مصدره قول الربّ: «لأنّ كلّ من رفع نفسه اتضع ومن وضع نفسه ارتفع» (لو ١٤، ١١، ١٨، ١٤، متى ٢٣، ١٢)، ولكنّه مدرج هنا ضمن سياق أخرويّ. وفي العودة إلى التقليد، نعتقد أنّ نصّ بطرس يحوي عناصر أكثر قدماً كـ: «κραταία χεῖρ - اليد القدير» و«ἐν καιρῷ - في الوقت [المحدد]». تواضع المؤمنين، في

زمن النبذ الاجتماعي، ليس رهَابًا (Phobia) من البشر (٣، ١٤) بل قبولاً بالإرادة الإلهية (١، ٧، ٢، ١٩، ٣، ١٤، ١٧، ٤، ١٤، ١٦، ١٧). فالتواضع الذي تتكلم عليه الحكمة الإلهية هو ضروريّ (οὖν) تعني تاليًا، لهذا السبب) لأنّ المؤمن يأمن نفسه، بهذه الطريقة، لدى القدرة الكلية لله. يعبر عن هذه القدرة الكلية بكلمة «الكرايانية - κραταιάν - القديرة» (ترد لمرة واحدة في العهد الجديد). تُستعمل هذه الكلمة في العهد القديم للإشارة إلى القوة الإلهية وبخاصة في ما يتعلق بتدخل الله من أجل تحرير شعبه من أرض مصر. هي إذا عبارة تقنيّة مرتبطة بالخروج وبالفضح (خر ١٣، ٣ وما يليها. تث ٤، ٣٤، ٥، ١٥، ٦، ٢١، ٧، ٨ وما يليها. نحما ١، ١٠. مز ١٣٥، ١٢. إر ٣٩، ٢١. با ١١، ٩ دا ١٥، [٥]). وتكون لهذه العبارة، أحيانًا، علاقة بحماية الله وعنايته (١ عدر ٨، ٤٦، ٦٠. حز ٣، ١٤)، بتدخله هداية الأمم (٢ أخ ٦، ٣٣) ونادرًا ما تكون لها علاقة بفعل الله العقابي (أي ٣٠، ٢١)، لكن فعل الله هذا يكون عادةً مترافقًا مع ما أعده الله لخلاص شعبه (حز ٢٠، ٣٣، ٣٤. لهذا المقطع لون أخرويّ يتمثل بلجتماع اسرائيل من الشتات وخلصه عبر تدخل قدرة الله الكلية ذات الوجه التأديبيّ: قابل مع مزامير سليمان ٢، ٢٩، ٣١). «يد الله القدير»، في هذه الرسالة، مرتبطة مباشرة بضعف المضطهدين (٣، ١٤) من جهة، وبالوعد بتبرير نهائيّ للمؤمنين في «الوقت» المحدّد من جهة أخرى (١، ٥، ١١، ٤، ١٧)، أي خلال الدينونة الأخيرة^{٤٥٤} (قابل مع كول ٣، ٣). ليس التواضع سلوكًا خارجيًا ذا مظهر خنوعيّ نتيجة خوف أو جبن غريزيّ، بل هو وضع ذاتيّ داخليّ تجاه الله، اعتراف بقدرة الله الكلية وسجود لهذه القدرة من قبل الإنسان الضعيف. المنظور الأخرويّ لرفعة المتواضع (لو ١، ٥١ وما يليها) يعني استسلام الإنسان كليًا ليديّ الله (لو ١، ٣٨).

٧) تنظرّق الآية ٧ إلى الاتكال الكليّ على الله كعلامة خلُقٍ داخليّ متواضع لدى الإنسان: «περι ὑμῶν - ألقوا عليه كلّ همّكم لأنّه هو يُعنى بكم».

«الهمّ» هو نتيجة عدم الأمان الذي يعيشه الإنسان الخاطئ بعد السقوط، والذي ينظر إلى المستقبل وهو خاضع لسلطة الخوف الدائم من الموت (عب ٢، ١٤ وما يليها)، ولديه شعور زائف بأنّه قادر، باهتمامه الجزع بأمر حياته اليومية، على أن يضمن حياته (متى ٦، ٢٧. لو ١٢، ١٥). همٌّ كهذا يتحوّل إلى عبءٍ على الإنسان، إلى ثوبٍ يجب خلعه عن جسده لينال خفة الحركة التي تتطلبها الحياة الجديدة (حول هذه الصورة قابل مع ٢، ١ وحول الاستعمال الحرفيّ لهذا الفعل راجع يو ١٩، ٣٥). ويشدّد يسوع على أنّ الله يهتمّ بالإنسان

^{٤٥٤} على ما يبدو، مصدر إضافة كلمة «ἐπισκοπή» - الافتقاد» هو الآية ٢، ١٢ (A, P وغيرهما).

(متى ٦، ٢٥، ٣٤. لو ١٢، ٢٢، ٣١) حتى في ساعات الاضطهاد (متى ١٠، ١٩).

يبدو أن الرسول هنا، يضع في فكره دومًا هذه النصيحة، التي يكررها الرب، حول ضرورة تجنّب الإنسان خطر الانقطاع عن الله الناجم عن الهمّ القليل المسيطر عليه، ولكنه يعبر عنه بكلمات مستقاة من المزمور ٥٤، ٢٣: «ألق على الرب همّك وهو يعولك ولا يدع الصديق يتزعزع إلى الأبد»، في ما خصّ الجزء الأول من الآية، ومن سفر الحكمة ١٢، ١٣: «ليس إله سواك أنت الذي يعتني بالجميع» في ما خصّ الجزء الثاني منها. ولدينا في كتاب هرماس، الراعي، رؤيا ٤، ٢، ٣، ٦ كلام مواز لهذا الكلام ولافت للاهتمام، حيث يستعلم الكاتب عن الوحش الذي نجا منه وعن سبب هذه النجاة، فالكنيسة، بشكل فتاة مزينة، تقول له: «إن كنت قد نجوت فلأنك ألقيت همومك على الله وفتحت له قلبك... هذا الوحش هو صورة عن ألم المستقبل العظيم، فإذا استعدّيتهم وثبّمتهم... ستقدرون على النجاة منه. ألقوا همّكم على الله وهو يميكنكم منه. آمنوا بالرب، أيها المتأرجحون، فهو القادر على كل شيء». واضحة جدًا العناصر المشتركة مع سياق نصنا ومع يع ٤، ٧ وما يليها وكافية لدرجة أنه لا يستطيع أحد أن ينكر أمرين: الصبغة التقليدية لهذه النصيحة وبُعدها الأخروي. وتاليًا، يجب ألا نفهم نصيحة الرسول بشكل عامّ بالكلية^{٥٥}، بل ضمن آلام المخاض الأخرويّة والتي بدأ التعبير عنها في الاضطهاد الاجتماعيّ للمؤمنين (٤، ٧. ١٩)، وهذا ما يقرّ به، تقريبًا، مجمل المفسرين المعاصرين. كما أن المزمور ٥٤ يتطرّق الى اضطهاد البار، وسياق النصّ يلمّح (في الجزء الثاني من الآية ٨) ويشير صراحةً (في الجزء الثاني من الآية ٩) إلى آلام المسيحيين.

٨ أ) وحتى لا تكون هناك حالة نوم روحيّ (راجع إيكومانيوس في تفسيره الآية: «إلى من اعتادوا النوم ذهنيًا، هذا هو المقصود من وراء الاندهال بالأباطيل، وبسبب هذا تثقل صحوة نفوسهم ويشب عليهم وحش اليأس الشرير والمتعب جدًا») وحالة عناء في صون الإيمان فهو «ينصح تلميذ المسيح بالسهر دومًا» (إيكومانيوس). للنصيحة الواردة في الجزء الأول من الآية ٨ علاقة مباشرة بالخطر الذي سيصيب الكنيسة في الأزمنة الأخيرة: «*Nήψατε, γρηγορήσατε - تيقظوا واسهروا*».

الدعوة إلى اليقظة معروفة (١، ١٣، ٤، ٧) أمّا عبارة «*γρηγορέιτε - اسهروا*» فهي مأخوذة من القاموس العسكريّ وتعني، مجازيًا، الاستعداد الروحيّ لملاقاة الربّ كديان (متى ٢٤، ٤٢ وما يليها. ١٣، ٢٦، ٣٨. مر ١٣، ٣٤ وما يليها. ٢٧. لو ١٣، ٣٧) وتعني، بعامة،

^{٥٥} ثيوذوريتوس عند Cramer: «لديكم الحاكم ولديكم السائس وأنتم مرتبطون بما لديهم من بصره وإلا ستمكثون من دون تنقل ومن دون حراك». قابل مع إيكومانيوس: «لا تتخل عن كل همّك وتلقه على الرب، إذ سيكون من المضمون لك أن تعهد إلى ذلك الاهتمام به». وأراء مشابهة عند Spicq, Selwyn, Windisch وغيرهم.

السهر لحراسة الخلاص المسيحي من مختلف المخاطر التي تنتهده (كور ١٦، ١٣. كول ٤، ٢. رؤ ٣، ٢ وما يليها. ١٦، ١٥). نصادف النصيحة ذاتها وبالكلمات عينها في اتسا ٥، ٦: «*γρηγορώμεν καὶ νήφωμεν* - أن نسهر ونصحو». من الواضح، مجددًا، أن لدينا هنا نصيحة مصدرها الرب وتعود إلى الحقبة المسيحية الأولى وموجهة أخرويًا.

٨ ب) يرد السبب^{٤٥٦} الذي يدعو إلى اليقظة والسهر في النصف الثاني من الآية ٨: «*ὁ ἀντίδικος ὑμῶν διάβολος ὡς λέων ὠρυόμενος περιπατεῖ ζητῶν [τινα] καταπιεῖν - [لأن] إبليس خصمكم كالأسد الزائر يسعى في طلب فريسة له.*»

أخذت نهاية هذه الجملة ثلاثة أشكال في المخطوطات^{٤٥٧}: أ- *ζητῶν τινα καταπιεῖν*. النص الثالث للمخطوط السينائي، K, P, 049, 81, 181, 326, 629، وغيرها، والترجمة البحرية، أوريجنس، كيريانوس، إبلاريوس، يوحنا الدمشقي) وتعني «مفتشًا عن أحدهم لبيتلعه». ب- *ζητῶν τίνα καταπιῖ* (P⁷², A, 056, 436, 614, 630, 945، وغيرها، الترجمة الأرمنية، السريانية، الأثيوبية، وكتب الرعايا البيزنطية، مخطوطات عدّة لـ Vulgata, itala، أفرام، كيرلس الأورشليمي، الذهبي الفم، كيرلس وغيرهم). هناك أيضًا *καταπιεῖ* بدل *καταπιῖ* والتي هي، على الأرجح خطأ إملائي (أثناسيوس، وغيرهم). ج- *ζητῶν καταπιεῖν*. (B, Ψ)، ومخطوطات لاتينية لأوريجنس وربما 0206) وتعني «طالبًا أن يبتلع». هذا الشكل الأخير هو الأصعب وليس له سند كافٍ، أما الشكل الثاني فيحاول تسهيل النص كما الأول، ولكن هذا الأخير يحافظ على الفعل بصيغة المصدر وعلى الضمير غير المحدد (أحدهم *τινα*) من دون أن يسهل صوغ الجملة ولكنه مدعوم بشواهد مهمة. أما من جهة المعنى فإن الضمير غير المحدد (أحدهم) هو، على ما نعتقد، الأصح لأن الأسد يجول حول القطيع مفتشًا عن أحد الضالين ليفترسه: ليس له أن يختار واحدًا بل أن يجد أحدهم.

لصورة وجهان: في الجزء الأول منها وجه إنساني يتطرق إلى الخصومات والمحاكم، وفي الجزء الثاني منها وجه رعائي مرتبط بالخطر الذي يهدد القطعان من قبل الأسود. وتحدثت صورتان عن إبليس (*διάβολος*)، عدو البشر بامتياز، وبالأخص عدو المؤمنين (*ἀντίδικος*) هنا ليس صفة بل اسم، راجع زخريًا ٣، ١ وبالأخص أيوب في الإصحاحين الأول والثاني (١، ٧: فأجاب إبليس وقال للرب من الطواف في الأرض والتردد فيها. ٢، ٢). ونصادف الصورة الثانية في المزمور ٢١، ١٤ المتداول جدًا في العهد الجديد والمفسر

^{٤٥٦} هكذا فهم النص في P⁷², L, 33، وبعض مخطوطات الترجمات السريانية واللاتينية القديمة التي أضافت إلى بدء الجملة الحرف التعليلي «*ὅτι* - لأن»، وعبر هذا الحرف يُربط إنشائيًا، جزءًا الآية. تعتبر هذه الإضافة محاولة لتسهيل فهم النص.

Metzger, *ibid*, 696...

خريستولوجيًا: «فتحوا عليّ أفواههم أسدًا مفترسة زائرة»، و ٢١، ٢٢: «خَلَصَنِي مِنْ فَمِ الْأَسَدِ»، «لقد سُمِّي إبليس أسدًا زائرًا، ويدعوه موسى أفعى، وفي سفرَي آيُوبِ وزخريَّا سُمِّي إبليسًا (διάβολος)، ودعه يسوع σατανᾶς شيطانًا، وهو اسم مركب من جزئين: الجزء الأوَّل منه يعبر عن الفعل الذي اقترفه «satan - σατάν» وقد أطلقه عليه اليهود والسورِّيون ويعني العاصي والمرتد. أما الجزء الثاني «nas - νας» فيعبر عن الاسم الذي دُعي به والذي تفسيره «الأفعى»، بحسب يوستينوس في تفسيره المزمور (الحوار ١٠٣، ٥). ويتابع قوله بأنّه «قبل حضور الربِّ لم يجرؤ الشيطان على أن يشتم الإنسان، إذ لم يكن بعد قد عرف ما سيصيبه من عقاب أو دينونة، لأنَّ الأمور كانت قائمة في أشكال أمثال ورموز». ولكنه عندما عرف دينوته الأبدية صار «كأسد يجول زائرًا، مخصمًا الجميع وجاذبًا إيَّاهم إلى الضلال الذي وقع هو نفسه فيه» (إيكومانيوس وCramer، قابل مع إيرينائوس، Ελεγχος 5,26,2 المقطع اليوناني 86، البدء). في بدء التقليد المسيحي، يرتبط إبليس بالتجارب (لو ٤، ١ - ١٣، ٢٢، ٣١) وبعداوة العالم المفتوحة ضدَّ يسوع (يو ٨، ٤٤) وضدَّ تلاميذه (متى ١٣، ٣٩، لو ٨، ١٢، ١٠، ٢، ١٠، ١٢، ١٠، ١٢). يخوض المؤمنون، دومًا، حربًا ضدَّ القوى الشيطانية (أف ٦، ١٢) ولكن، بالأخص، في أوقات الاضطهاد، حيث يواجهون «حيل» إبليس (استشهاد بوليكرابوس ٣، ١، ١٧، ١). يتطرق الرسول هنا وبوضوح إلى الاضطهادات حيث يذكر اتهامات إبليس، لكونه «الخصم - ἀντίδικου»، ضدَّ المؤمنين (٢، ١٢) ومضمونها^{٥٩} الفارغ التجديفي، لكون اسمه διάβολος^{٥٩*} أي النمام والكاذب (٣، ١٧ وما يليها، ٤، ١٤ وما يليها). وتشير صورة الأسد الذي يزأر (إيسخيوس: «في قوله يزأر يعني بوضوح وبالتحديد الصراخ النجم عن جوع الذئب أو الأسود أو الكلاب». أما Πολυδεύκης في كتابه Ονομαστικὸν 5,86 فيقول: «أصوات الحيوانات: للذئب يقال ὠρυγή - ὠρυέσθαι - عواء - ὠρυόμενος ... أما للأسد βρυχηθῆναι - βρυχᾶσθαι». راجع Wettstein حيث هناك شواهد أخر حول هذه الآية، والجائع الذي يبحث عن أحدهم ليلتهمه إلى الخطر المباشر والشامل الذي ينتظر المؤمنين (٤، ١٧ وما يليها). «هنا تعرّف إلى وحشيّة المنافسة وعدم شعبها» (سفيروس).

٩ أ) يجب على المؤمنين أن يظهروا ثباتًا وجهادًا، يتابع الرسول في الجزء الأوَّل من الآية ٩: «ἀντίσθητε στερεοὶ τῇ πίστει» - فصدّوه وأنتم ثابتون بواسطة الإيمان».

B. Schwank, «Diabolus tamaquam les rugiens» (1 Petr 5,8) in EA 38 (1962) 15...

٥٥٨ يدعم هذا الكاتب الرأي القائل إنَّ «الخصم» هو القوى المناهضة لله - يكمن خلفها، بالطبع، إبليس - وإنَّ «διάβολος» - إبليس هو محاربو المسيحيين والمجدفون عليهم.

٥٥٩ * كلمة «إبليس» διάβολος مشتقة من διαβολή وتعني النسيمة وδιάβολεα تعني النمام.

نصادف النصيحة ذاتها^{٤٦} في يع ٤، ٧: «قاوموا إبليس ليولّي عنكم هاربًا»، وفي أف ٦، ١١-١٣: «إلبسوا سلاح الله لتمكنوا من مقاومة مكائد إبليس... لتستطيعوا المقاومة في يوم الشرّ، فإذا أتمتم جميع ما عليكم تثبتون». ونجدها عند هرماس، الراعي، الوصيّة ٢١، ٥، ٢: «إذا قاومتموه (أي إبليس) يُقهر ويندحر ويهرب خجلًا»، قابل مع ٥، ٧: «هكذا يأتي إبليس إلى جميع عبيد الله، مجربًا إياهم، فالذين هم مفعمون بالإيمان يقاومونه بقوة، أما هو فيندفع تجاههم ولكنه لن يجد مكانًا ليدخل منه إليهم». من الواضح أنّ لدينا هنا تقليدًا نصحيًا يعود إلى الحقبة المسيحيّة الأولى، يغرف منه مجمل الكتاب (Selwyn, Boismard) ومرتبطة بالتعليم. ومن الممكن أن يكون هذا التقليد استعمل تعابير من الأدب النصحيّ اليهوديّ الهلينيّ (وصيّة دان ٥، ١. وصيّة أساخار ٧، ٧: «هذا ما تفعلونه... كلّ روح لـ Beliar اطرده عنكم... واستعبدوا كلّ وحش ضار باصطياده») الذي يعود في جذوره إلى التقليد الفلسطينيّ حول الحرب المقدّسة. راجع ٢ أخبار ٢٠، ٥ وما يليها (٦: في يدك البأس والجبروت فلا أحد يثبت ἀντιστῆναι أمامك»، ٩: «إذا نزل بنا شرّ... وقفنا أمام هذا البيت وأمامك»، ١١: «ها إنهم يكافئوننا فيأتون لطردها»، ١٢: «لا قوّة لنا لتقاوم ἀντιστῆναι هذا الجمع العظيم»، ١٥: «وقال [يجزئيل]... لا تخافوا ولا تفشلوا...»). وفي كتاب الحرب ١٥، ٧ وما يليها حيث ينصح الكاهن الحاربيّن: «صيروا أشداء وأقوياء، رجال قوّة. لا تخافوا... ولا تتراجعوا». يقود هذا القاموس العسكريّ إلى نصيحة عماديّة موشحة بلونٍ أخرويّ وربّما لها علاقة مباشرة بـ «الرفض» (للشيطان) خلال خدمة طقس المعموديّة. يجب على الدفاع في وجه إبليس أن يكون بثبات وقوّة (στερεοῖ) هنا ظرفيّة قطعيّة، وبإيمان (πίστει) الجرّ هنا δοτικῆ ويشير إلى الوساطة أي بواسطة الإيمان)، أي بالثقة بالله والالتصاق به (هذا المعنى نصادفه في ما قاله 831 Θεόγνη: «بالإيمان أقضي على الأموال فأنجو من عدم الإيمان». راجع أيضًا أع ١٥، ٩. روم ٣، ٢٨)، أو بحسب صياغة إيكومانيوس: «وأنتم قاوموا بصلاية النفس وبشجاعة».

٩ ب) يذكر الرسول، في النصف الثاني من الآية ٩، بأنّ الحُصّ على الثبات والقوّة، في مقاومة هجمات إبليس، يترافق مع تأكيدٍ بأنّ ما يحدث في المناطق التي توجد فيها الكنائس المتلقية هذه الرسالة ليس جديدًا ولا محصورًا فيها فقط: «εἰδότες τὰ αὐτὰ - τῶν παθημάτων τῇ ἐν [τῷ] κόσμῳ ὑμῶν ἀδελφότητι ἐπιτελεῖσθαι ἄν ἰχθυήσῃτε».

^{٤٦} موازاة هذه الآية، في ما خصّ كلماتها، نقرأ عند إبيكتيتوس 3,1,22: «هذا أنا، ومن واجبي أن أهتمّ بالبشر، لأنّ العجل لا يمرّ على مقاومة (ἀντιστῆναι) الأسد».

المجاهدين من دون الحدث «الذي تؤكده، رسميًا، الآية ١٠: لن يكون الله نفسه مشاهدًا أو حَكَمًا في نضال المسيحيين بل حليفًا ومعينًا كليًّا القدرة لهم في هذه المعركة» (Schrage). ومن أجل أن تحقق هذه الرسالة التشجيعية هدفها، يضيف الرسول إلى النصيحة حقيقة سبق للقراء أن تعرفوا إليها (٤، ١٠، ١، ٣ وما يليها): سيشاركون في هذه المعركة كأنا من مؤمنين لديهم النعمة الإلهية، وكمدعوين من الله للمشاركة في مجده الأبدي عبر حضور المسيح بالجسد. هذا يذكرنا بمطلع النصيحة: «أنظر كيف أن البداية والنهاية هي ذاتها. في البداية نرى أن الأب ظهر لنا، بواسطة الابن، رحيماً (١، ٣)، ومجدداً هنا، نصادف الأب نفسه داعياً إيانا إلى مجده الأبدي بواسطة يسوع المسيح» (المجهول الاسم عند Cramer وإيكومانيوس). فالله هو «إله كل نعمة» (قابل مع ٢كور ١، ٣: «إله كل تعزية») أي «نعمة تكفي لتلبية كل حاجة وحالة» (Selwyn). ربّما لدينا هنا تلميح إلى المواهب التي، عبرها، تُفعل، في الحياة اليومية للكنيسة، النعمة الإلهية الموهوبة مجاناً للمؤمنين (٤، ١٠ وما يليها). الله معروف في خبرة المؤمنين المواهبة، كما أن إيمانهم هذا واندراجهم في الكنيسة هو نتيجة لدعوتهم في المسيح (١، ١) للمشاركة في مجد الله الأبدي (١، ٧، ٤، ١٣. اتسا ٢، ١٢). في مقابل هذه الدعوة وهذا المجد الأبدي ينتصب حاضر المؤمنين: «تألّمت قليلاً» الواردة أيضاً في ١، ٦: «لا بدّ لكم من أن تحزنوا حين بما يصيبكم من مختلف التجارب». تُسهّم المقابلة بين الوضعين في التخفيف من وطأة التجارب وفي حصرها بأبعادها الحقيقية المؤقتة، ولو بلغت في بعض الأحيان درجة «الحريق» (٤، ١٢). نصادف الفكرة ذاتها عند بولس (روم ٨، ١٨): «ولأني أرى آلام هذه الدنيا لا توازي المجد الذي سيكشف لنا». ٢كور ٤، ١٧. قابل مع عب ١٢، ١١) وكذلك عند يوحنا (١٦، ١٧، ١٤ وما يليها). ولكن الله سيكون حاضرًا معنا في آلام الزمن الحاضر (كلمة «αὐτός» - هو الذي» تشير إلى تعبير ليتورجيّ غالبًا ما يُستعمل في الطلبة) عبر سلسلة من الأفعال ترد تباعاً بصيغة المستقبل القريب: «καταρτίσει = سيُصلح، στηρίζει = سيثبت، σθενώσει = سيقوي، θεμελιώσει = سيرسّخ». غياب σθενώσει عن P⁷² و 81 وعن مخطوطي ال- itala هو، على الأرجح، غياب عَرَضِيّ. الأمر ذاته في مسألة إسقاط كلمة θεμελιώσει في A, B, Ψ وبعض الترجمات القديمة. أما التبديل في صيغة الفعل وزمنه (καταρτίσει, στηρίζαι) الخ... فلا يستند إلى شواهد كافية (إيكومانيوس، ثيوفيلكتوس، ٢٤٩٥، ٢٤١٢، ١٥٠٥، ٦٣٠، ٦١٤) ويعبّر عن بلاغة ليتورجية متأثرة باستعمال صيغة التمنيّ (εὐτική) في ختم الخدم الطقسية. أخيراً، تشكّل إضافة كلمة «ὁμάς» - ضمير جمع المخاطب كم بعد فعل καταρτίσει في النصّ البيزنطيّ إضافة غير لازمة، ربّما بتأثير من عب ١٣، ٢١. وتعتبر طريقة اصطفاغ الأفعال من دون أحرف ربط بينها، أسلوباً خطابياً كلاسيكياً محبباً إلى قلب الكاتب (٢، ١٧، ٥، ٨) لكونه يعطي حيوية للكلام وحركة. يستعمل هنا تعابير من التقليد التعليمي ضمن زوجين متوازين من حيث المعنى: «سيصلح - سيثبت»

و «سبيقوي - سيرسخ». في الزوج الأول، يتطرق الفعل الأول إلى أول خطوة ضرورية، والثاني إلى إتمام التدخل الإلهي. لذا نعتقد أن καταρτίσει تعني «أعاد عضوًا إلى مكانه»، «أصلح»، «طبّب» (راجع إبيكتيتوس 3,20,10: Διατριβαί: «يطبّب καταρτίζειν وسط الجسم والكتفين»)، مجازيًا تعني صحّح كما في غل ٦، ١. ١. اتسا ٣، ١٠. ويستعمل فعل σθενώσει (الفعل الأول من الزوج الثاني)، الوارد لمرة واحدة في الكتاب المقدس، بالمعنى ذاته تقريبًا ويعني «يدعم ويقوي» (إيسينخوس). وفي حزقيال ٣٤ (٢): «الضعاف لم تقوّه». ١٦: «فأطلب المفقودة وأردّ الشاردة وأخبر المكسورة وأقوي وأحفظ القويّة». يشكل هذان الفعلان، على الأرجح، نقطة انطلاق وهما يتحدثان، ببساطة، عن طبابة الله لقطيعه. أما الفعلان الآخران (الثاني من الزوج الأول والثاني من الزوج الثاني) فهما مرتبطان بالصورة المتداولة عن الكنيسة كبناء. يذكرنا فعل στηρίζει - تثبت - دعم (قابل مع ٥، ٩: «ثابتين عبر الإيمان») بالوعد - الوصية التي وجهها الربّ إلى بطرس في لو ٢٢، ٣٢. يحدّد بولس معنى هذا الفعل في اللغة النصحية المستخدمة في الكنيسة الأولى في روم ١، ١١: «لأدعمكم στηριχθῆναι فينشرح صدري وإياكم» (قابل مع اتسا ٣، ٢: «ليثبتكم στηρίζαι ويؤيدكم»). الثبات هو نتيجة التأييد بكلام الله (٢ اتسا ٢، ١٧) الذي يثبت القلب (١ اتسا ٣، ١٧). أما معنى θεμελιώσει فقريب أيضًا من هذا المعنى، أي ثبات المؤمنين غير المترزع وغير المتغيّر على صخرة الإيمان (متى ٧، ٢٥. كول ١، ٢٣) وعلى الحبة (أف ٣، ١٧).

(١١) ويختتم تمجيد ليتورجيّ، احتفاليّ، مقتضب وبسيط الجزء الخامس الرئيس من الرسالة عبر تهليل الله على حضوره الكليّ القوّة إلى جانب المؤمنين المتألّين: «αὐτῷ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν» - له القدرة إلى الدهور، أمين» (١١، ٥).

التبديل الأهمّ لهذه الآية في المخطوطات هو إضافة كلمة «ἡ δόξα - المجد» في بدء الجملة، ربّما بتأثير من الآية ٤، ١١، وكذلك إضافة «αἰώνων - الداهرين» في آخر الجملة للسبب ذاته.

٢- خاتمة ٥، ١٢-١٤

12 Διὰ Σιλουανοῦ ὑμῖν τοῦ πιστοῦ ἀδελφοῦ, ὡς λογιζομαι, δι' ὀλίγων ἔγραψα παρακαλῶν καὶ ἐπιμαρτυρῶν ταύτην εἶναι ἀληθῆ χάριν τοῦ Θεοῦ εἰς ἣν στήτε. 13 Ἀσπάζεταιται ὑμᾶς ἡ ἐν Βαβυλῶνι συνεκλεκτῇ καὶ Μάρκος

ὁ υἱός μου. 14 ἀσπάσασθε ἀλλήλους ἐν φιλήματι ἀγάπης.

Εἰρήνη ὑμῖν πᾶσιν τοῖς ἐν Χριστῶ.

١٢. أكتب إليكم، عبر هذه الكلمات القليلة، بواسطة سلوانوس الذي اعتبره أخوا أميناً، لأتضرع بها واشهد أن نعمة الله الحقيقية هي على ما قدمت، فاثبتوا فيها. ١٣. تسلّم عليكم [الكنيسة] المختارة التي في بابل وكذلك ابني مرقس. ١٤. ليسلم بعضكم على بعض بقبلة المحبة. السلام عليكم جميعاً يا من أنتم في المسيح.

تُختم الرسالة بثلاث آيات استذكار مُقتَضِب لمضمونها (٥، ١٢)، بتحيات (٥، ١٣) وبالبركة الرسوليّة (٥، ١٤). وبحسب العادة القديمة السائدة (غل ٦، ١١ وما يليها. ٢تسا ٣، ١٧) يجب أن تُدوّن، بيد المرسل شخصياً، بعض الكلمات كعلامة أصالة لرسالته.

١٢ أ) تبدأ ملحوظة الرسول المدوّنة بخطه بذكر ظروف كتابة الرسالة في الجزء الأوّل من الآية ١٢: «Διὰ Σιλουανῶ ὑμῖν τοῦ πιστοῦ ἀδελφοῦ, ὡς λογιζομαι, δι' ὀλίγων ἔγραψα - أكتب إليكم، عبر هذه الكلمات القليلة، بواسطة سلوانوس الذي اعتبره أخوا أميناً».

«ἔγραψα» ويعني «أكتب»، وهو فعل بحالة الماضي الرسائليّ المعروف في أدب كتابة الرسائل المسيحية والوثنية. فالمرسل يضع في فكره، عند كتابة هذا الفعل، اللحظة الحاضرة التي تُقرأ فيها الرسالة، لذا يقرأ الفعل وكأنّه في صيغة الحاضر (راجع أقدم رسالة هلبينية وصلت إلينا تعود إلى القرن الرابع قبل الميلاد عند Deissmann, ibid, 120 ورسالة كنيسة إزمير حول استشهاد بوليكاربوس ١، ١: «نكتب ἔγραψαμεν إليكم، يا إخوة، عن أحداث المستشهدين وعن المغبوط بوليكاربوس»^{٤٦٢}). كتب بطرس الرسالة «δία Σιλουανῶ - بواسطة سلوانوس». فكما سبق وقلنا في المدخل، معنى هذه العبارة هو أنه كانت لسلوانوس الحرّية في تدوين أفكار بطرس من حيث اللغة والأسلوب. يعتبر الاسم سلوانوس نحتاً لاتينياً للكلمة الآرامية Sche'ilah والتي تعني المرسل (يو ٩، ٧ «سلوام»، توجد قرية باسم Silwan في وادي قدرون. راجع Windisch, Selwyn, Spicq). أمّا Silvanus باللغة اللاتينية فتعني، بالتأكيد، أمراً آخر (إله الأشجار والقطعان، Βιργιλίου, Aινειάδα 8, 601، أو بشكل آخر «rusticorum deus»). ولكن هذا لم يمنع العبرانيين

^{٤٦٢} كاملة آخر راجع مقالتي:

Ἡ ὑπό τοῦ Παύλου ἰδιόχειρος ἀνακεφαλαίωσις τῆς πρὸς Γαλάτας στοῦ ΔΒΜ 1 (1971) 65 ἔ.

من أن يتسموا باسم مشابه لهذا الاسم باللفظ، بخاصة إذا كانوا مواطنين رومان كما هو حال سلوانوس (أع ١٦، ٣٧). وبالمعيار ذاته كانوا يختارون اسماً هيلينياً مشابهاً باللفظ تقريباً (Σαούλος - Σαούλος)، وهذا ما يبدو أنه يتطابق مع حالة اسم Σίλας - سيلاس. فهذا الاسم ليس اختصاراً للاسم اللاتيني (ترامبالاس وغيره) بل نحنًا هيلينياً للكلمة الآرامية Sche'ilah، عُثر عليه في بعض المدونات وعند إيوسيبيوس (راجع قاموس Bauer). وقد ذُكر هذا الاسم Σίλας أو Σιλᾶς (سيلاس) في سفر الأعمال على أنه «رجل ذو قدر» (١٥، ٢٢) كُلف بحمل رسالة المجمع الرسولي مع تفويض له بتفسيرها (١٥، ٢٧) لمسيحي أنطاكية برفقة يهوذا لكونهما نبيين (١٥، ٣٢). بعد ذلك اختار بولس سيلا (١٥، ٤٠) بدل يوحنا مرقس وبدأ معه رحلته الثانية. كما اتهم سيلا في فيليبي بأنه مثير للشغب مع بولس (١٦، ١٩)، يصلي في السجن (١٦، ٢٥)، ويعترف به حارس السجن كمرسل من الله (١٦، ٢٩)، ثم يُطلق سراحه، علناً، كمواطن روماني (١٦، ٣٧). نشط مع بولس في تسالونيكي (١٧، ٤) وهرب معه إلى فاريا (١٧، ١٠) وبقي هناك مع طيموثاوس (١٧، ١٤)، إلى حين تلقى منه أمراً بملاقاة رسول الأمم في أثينا (١٧، ١٥). يلتقي أخيراً بولس في كورنثوس (١٨، ٥)، وهنا تتوقف أعمال الرسل عن إعطاء المعلومات عنه. في ١، ٢ و ١، ١٤، ١٦، ١٩ يركز بالمسيح في كورنثوس مع بولس وطيموثاوس. ونلاحظ أن هذه الآية تذكر الأشخاص الثلاثة الذين ذكرهم سفر الأعمال ١٨، ٥ كأول المبشرين في كورنثوس: بولس، طيموثاوس، سيلا أو سلوانوس. من الواضح جداً أنه هو نفسه يُذكر باسمين. أما اعتبار بعض المفسرين الجدد وجداول لاحقة للرسل السبعين، بأن هذين الاسمين هما لرسولين مختلفين فلم يلق صدى واسعاً. وآخر معلومة عن سلوانوس نصادفها في هذه الآية حيث يظهر معاوناً لبطرس في روما (٥، ١٣).

كتب بطرس منشوره إلى كنائس آسيا الصغرى (ἡμῖν) يجد Selwyn هنا تلميحاً واضحاً إلى رباط قوي بين سلوانوس والمرسل إليهم) بمساعدة سلوانوس «الأخ الأمين». وكما في حالات أخر (اكور ٤، ١٧. أف ٦، ٢١. قول ١، ٧. ٤، ٧. ٩. عب ٢، ١٧. ٣، ٢) فإن إعطاء صفة «الأمين» لشخص ما تعني أمانته للإرادة الإلهية والثقة والمحبة اللتين تُسرُّ بهما الكنيسة (Selwyn). «أبرز سلوانوس هذا كأمين بسبب جهاده فرحاً في سبيل البشارة» (إيكومانيوس). أما الجملة الاعتراضية «ὡς λογιζομαι» - كما اعتبره» فهي تشير إلى أمانة سلوانوس الحاصلة أصلاً، ولا تعني تقويماً شخصياً فحسب من قبل بطرس لأمانته بل، على العكس، فهي تشدد عليها. نحن أمام استعمال الفعل بمعنى «أفكر»، «أقبل»، «رأيي» (روم ٨، ١٨. فل ٣، ١٣. ٢كور ١١، ٥. رسالة إغناطيوس إلى تراليان ٣، ٢: «إني أعتقد لوجيζομαι أن الكفرة أنفسهم يحترمونهم (الأسقف)») وهو يعبر عن يقين أكثر مما يعبر

عن تقويم شخصي. يربط بعض المفسرين عبارة «ὡς λογίζομαι» بمعنى «كما أعتقد» بـ «δι'ολίγων - بكلمات قليلة» (ترامبالاس، Koliopoulos, Fillon, Bigg وغيرهم)، وتالياً، فالجملة تعني أن ما دوّنه الرسول، بحسب رأيه، قليل. ولكن، بهذه الطريقة، يُهشم، من دون أيّ مبرر، تعبير متعارفٍ عليه في أدب الرسائل القديم ومن دون أن يكون لجملة «كما أعتقد بكلمات قليلة» معنى مستقل - مؤيدو هذا الرأي يضطرون إلى تكرار فعل «εἰγραψα - أكتب». كما تشكل جملة «أكتب بكلمات قليلة» شكلاً رسائلياً يُستخدم، عادة، لا للدلالة على حجم الرسالة في مقابل رسائل آخر أطول منها، بل للإشارة إلى أن ما دوّن لا يشكل إلا جزءاً صغيراً مما أراد الكاتب قوله. تجري المقابلة هنا مع عظم الموضوع وأهميته (عب ١١٣، ٢٢): «أكتب لكم بإيجاز - δι'ολίγων». رسالة إغناطيوس إلى روما ٨، ٢: «إني بهذه الكلمات القليلة أصلي لكم» قابل مع ٢ يو ١٢. ٣ يو ١٣) ومع محبة المرسل نحو المرسل إليهم.

١٢ ب) بعد ذلك يختصر بطرس المضمون الأساس للرسالة وميزتها: «παρακαλῶν» και ἐπιμαρτυρῶν ταύτην εἶναι ἀληθῆ χάριν τοῦ Θεοῦ εἰς ἣν στήτε بها وأشهد أن نعمة الله الحقيقية هي على ما قدّمت، فاثبتوا فيها» (١٢ ب).

«παρακαλῶν» لها علاقة بالتضرّع بمعنى المؤاساة والتعزية في أوقات الضيق ومعنى المساندة في الإيمان، وهذه كلها منتشرة في مجمل الرسالة. أمّا «ἐπιμαρτυρῶν» (ترد لمرّة واحدة في العهد الجديد) فلها المعنى ذاته لفعل «ἐπιμαρτύρομαι» الذي نصادفه في الترجمة السبعينية (٣ مل ٢، ٤٢. نح ٩، ٢٩، ٣٠) أي حلف، أعطى قَسَمًا، أكد بقَسَم، شهد لأمر ما، أكد بإيداع تقرير (أفلاطون، كراتيلوس ٣٧٩a، بلوتارخيس، ليساندروس ٢٢، لوكيانوس، ألكسندروس ٤٢: «الرجال يشهدون أنهم يقولون الحق»). يضيف بطرس إلى شهادة الرسالة (وشهادة سلوانوس الذي دوّنها) شهادته الرسولية حول حقيقة نعمة الله. سبق للقارئ أن سمع، تكررًا، عن ماهية النعمة (١، ١٠. ١٣. ٥، ١٠. ٥) وليس ضروريًا أن يعرف مجلدًا هذا التعبير، حيث إن المضاف إليه المصدر الذي يرافق العبارة «Θεοῦ» - الله» كافٍ ليذكر القارئ بمضمونها: إنّه الخلاص في المسيح، والتذكير المستمر في الجزء العقائدي للتعليم المسيحي، الذي يكمل التضرّع ويؤسس له ويعطيه معناه الجوهرية. وعبر الجملة الموصولة «^{٤١٣} εἰς ἣν στήτε» - فاثبتوا فيها» يدعو الرسول القراء انطلاقًا من

^{٤١٣} ترد عبارة «εἰς ἣν ἐστήκατε» في النص البيزنطي، ربّما بتأثير من (كور ١٥، ١). ولكن الصعوبة الأساسية تكمن في استعمال «εἰς» بدل «ἐν» المتوقع استعمالها هنا. ولكن «εἰς» تستعمل في اللغة العامية بدل «ἐν» ولها معنى تحديد المكان. راجع: مر ٩، ١. لو ١١، ٧. ١٨، ١. قابل مع: Blass - Debrunner § 205.

هذه الخبرة، إلى أن يبقوا ثابتين (نصادف في ٣، ٢١ استعمالاً مشابهاً لـ εἰς مع αἰτιατική بدل الـ ἐν مع δοτική). نحن، في الأساس أمام تكرار للجزء الأول من الآية ٥، ٩ لكن ضمن إطار أعم وبفرضية الوعد الوارد في ٥، ١٠.

(١٣) ترد في الآية ١٣ التحيات المرسله من هم حول بطرس: 'Ἀσπάζεταιται ὑμᾶς ἡ ἐν Βαβυλῶνι συνεκλεκτὴ καὶ Μάρκος ὁ υἱὸς μου - تسلم عليكم [الكنيسة] المختارة التي في بابل وكذلك ابني مرقس».

يتبع بطرس قواعد أدب الرسائل في ذلك العصر، والتي تقضي بإرسال تحيات إلى المقرئين والمعارف. في إحدى الرسائل التي عُثر عليها بين مخطوطات الفتيوم والتي تعود إلى القرن الثاني ميلادي، يكتب أنطونيوس مكسيموس إلى شقيقته سافينا: «تسلم عليك رقيقة حياتي Auphidia ومكسيموس ابني»^{٦٦}. ونتعرف إلى مثل هذه العادة عند بولس، من دون أن يعني ذلك أن هذه العادة هي إبداع جديد خاص برسول الأمم أتبعه بطرس (Schelkle)، بل هي امتثال كليهما بقواعد الأدب الرسائلي في عصرهما. ينقل بطرس تحيات^{٦٧} الكنيسة «المختارة التي في بابل». وقد حاولنا، في المقدمة أن نبرهن أن الرسول «يسمى روما ببابل بطريقة أكثر مجازية» (مجهول الهوية عند Cramer)، «يدعو روما ببابل لشهرة هذه الأخيرة، تلك الشهرة التي كانت قد تملكته» (إيكومانوس). أما عبارة «συνεκλεκτῆ» فوردت لمرة واحدة في مجمل الكتاب المقدس ولم نشهدها، قبلاً، عند أي من الكتاب. ويلحظ الشارح المجهول الهوية في تفسيره هذه الكلمة أن «كنيسة المسيح المؤسسة في روما ذاتها هي مختارة». ولقد سبق للمخطوط السينائي أن فهمها بهذا المعنى فأضاف كلمة «كنيسة» (كذلك فعلت كل من Pechitto و Vulgata وغيرهما). ومن السهل فهم هذه الكلمة الجديدة لأن الرسالة، من مطلعها، تتحدث عن المؤمنين كـ «ἐκλεκτοῦς - مختارين» (١، ٢، ٩. قابل مع ٢يو ١، ١٣). ولغرابة الأمر فقط نذكر هنا ما قاله Bengel: «يبدو أنه كان يسمي زوجته بهذه التسمية وقد سميت في (١كور ٩، ٥) أختاً وترافق ذكرها مع ذكر ابنه مرقس». كما نعتبر مستحيلاً رأي بعض المفسرين القدماء الذين آيدوا فكرة أن مرقس كان ابناً بالجسد لبطرس الإلهي، مستخدمين كبرهان على ذلك ما ورد عند لوقا في أعمال الرسل (أع ١٢، ١ وما يليها)... حيث يلجأ إلى بيت أم

^{٦٦} راجع النص عند Deissmann, *ibid*, 150. قابل مع رسالة Apiona إلى أبيه حين يرسل في خاتمة الرسالة التحيات: «سلم كثيراً على كابيتونا وعلى إخواني وعلى سيرينيللا وعلى أصدقائي» (من القرن الثاني الميلادي، من الفتيوم، *ibid*, 147).

^{٦٧} في الأصل، معنى الفعل «قَبِلَ، صَمَّ إلى الصدر» (أفلاطون المنحول، الرسالة ١٣، ٣٣: «وَقَبِلُ يا أَسْبَازُ (ἀσπάζω) بالنيابة عني من يلعبون في رمي القرص»). وتعني التحيات في أدب الرسائل القبلات أو الاحتضان من بعيد راجع مقالة: Windisch, *ThWNT* 1,494...

يوحنا المدعو مرقس، وكأته إلى منزل زوجته الشرعية» (إيكومانيوس). «أما مرقس فيدعوه ابناً بحسب الروح لا بحسب الجسد، ولهذا السبب سمح له بكتابة الإنجيل» (إيكومانيوس، الجهورل الهويّة). كما يربط التقليد الكنسيّ القديم يوحنا مرقس بالرسول بطرس ويشهد مراراً وتكراراً على أنّ الأوّل دون كرازة الثاني في الإنجيل الثاني^{٤٦٦}. كما كان مرافقاً لبولس في مرحلتين مختلفتين (أع ١٢، ٢٤، ١٣، ١٣، ١٥، ٣٦ وما يليها. كول ٤، ١٠) ويبدو أنّ مرقس مكث مؤخرًا إلى جانب بطرس الذي تجمعه وإياه ربط عائلية قديمة (أع ١٢، ١٢).

١٤ أ) وتستمرّ التحيّات في الجزء الأوّل من الآية ١٤: «ἀπάσαοθε ἀλλήλους»^{٤٦٧} - εν φιλήματι ἀγάπης - ليسلم بعضكم على بعض بقبلة المحبة.

تعتبر قبلة بطرس حصّاً على قبول أعضاء الجماعة بعضهم لبعض بقبلة محبة. من الواضح أنّ الرسول يتطرق هنا إلى القبلة الليتورجية التي تعرّفنا إليها عند بولس (١ تس ٥، ٢٦، ١ كور ١٦، ٢٠، ٢ كور ١٣، ١٢، روم ١٦، ١٦). كان استعمال القبلة في الليتورجيا معروفًا في الديانات القديمة، وفي طقوس أسرار إسيدا، فالريد، مثلاً، يقبل معلمه (Απουλήιου، Μεταμορφώσεις 11,25,7). ويُعتبر تقبيل تماثيل الآلهة سجوداً عبادياً مألوفاً (راجع شواهد مقالة Stählin في ThWNT 9,121...). ترتبط «القبلة المقدسة» (بولس) أو «قبلة المحبة» (بطرس) بالعشاء الإفخارستيّ حيث تلثم عائلة الله. كما ترتبط قبلة المحبة، التي ما تزال مستمرة بين الكهنة المشاركين في القدّاس الواحد وعند الكنيسة الأرمنيّة (بين جميع المؤمنين)، برفض الشقاق والنزاعات وإعلان التوافق بين الإخوة على حسب وصيّة الربّ (متى ٥، ٢٣ وما يليها). واستعمال القبلة في الإفخارستيا وفي العماد، تقليد قديم في الكنيسة^{٤٦٧}، يُظهر، حسياً وعملائياً، أنّ الأخوة «ἀδελφότης» (٥، ٩) ليست كلاماً فارغاً.

١٤ ب) ويختتم الرسول في الجزء الثاني من الآية ١٤، الخاتمة ومجمل الرسالة ببركة رسولية: «Εἰρήνη ὑμῖν πᾶσιν τοῖς ἐν Χριστῷ [Ἰησοῦ]» - السلام عليكم جميعاً يا من أنتم في المسيح [يسوع].

لا يشكّل غياب كلمة «Ἰησοῦ - يسوع» عن A, B, Ψ وبعض الترجمات القديمة حجة كافية يمكن الركون إليها لتأكيد أقدميته. أساساً، نحن أمام اختصار لصلاة المقدّمة (١)، الموجهة «إلى من هم في المسيح يسوع» (أي «الذين هم» أو «الذين يحيون»). فالؤمنون

^{٤٦٦} PAPIA عند إفسافوس، التاريخ الكنسي ٣، ٣٩، ١٥. إيريناوس، Ελεγχος 3,1,1. كليمنس: 6 Υποτιπώσεις عند إفسافوس، المرجع عينه ٦، ١٤، وما يليها و ١، ١٥، وما يليها. أوريجانس عند إفسافوس، المرجع عينه ٦، ٢٥، ٥، وغيرها.

^{٤٦٧} لمعلومات أكثر راجع مقالة Stählin في ThWNT 9,140... و Βουλγαράκη, ibid, 521...

يعيشون الآن حياة جديدة (١، ٢٣، ٢، ٢)، ميزتها الأساسية السير على خطى المسيح (٢، ٢٢). غرباء في العالم الحاضر (٢، ١١) منتمون في جوهرهم إلى المسيح. هؤلاء هم «الذين في المسيح» ورثة المجد الأبديّ.

أما «أمين» التي نصادفها في مخطوطات عدّة (السينائية، 88, 104, 181, 56, 049, P, 0142, K... الكتب الرعويّة وفي ترجمات عدّة وعند مفسّرين قدماء) فهي تشكّل جواباً للشعب بعد قراءة النصّ الرسوليّ. إنّها جواب الكنيسة على بشارة العالم التي حقّقها الكلام الرسوليّ، وهي تعبّر عن إيمانها ورجائها وتوقّعها في إتمام الخلاص في المسيح. ويختم المخطوط P^{٧٢} الرسالة بما اعتادت عليه المخطوطات من تكرار للعنوان «رسالة بطرس الأولى» مضيّفةً: «سلامٌ للكاتب وللقارئ».

المراجع والمصادر

١. إصدارات الكتاب المقدس وترجمات له
١، ١. العهد القديم

1.1.1. *Biblia Hebraica*, ed. R. Kittel, ¹⁵1968.

Septuaginta, ed. A. Rahlfs, ⁸1965.

1.1.2. Παλαιά Διαθήκη, ἐπ. Ἀθ. Χαστούπη, 1960.

Ἡ Παλαιά Διαθήκη, μετ. Ἰ. Κολιτσάρα, 1973.

Bible de Jérusalem, ²1973.

Traduction Oecuménique de la Bible, 1977.

٢، ١. العهد الجديد

1.2.1. *Novum Testamentum Graece*, ed. C. Tischendorf, edition octava critica maior, 1869/72.

The New Testament in the Original Greek, ed. by B.F. Westcott and F.J.A. Hort, 1881.

Die Schriften des Neuen Testaments in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt, von H. von Soden, 2, 1913.

Novum Testamentum Graece, ed. E. Nestle et K. Aland, ²⁵1975.

The Greek New Testament, ed. by K. Aland, M. Black, C.M. Martini, B.M. Metzger, A. Wikgren, ³1975.

Novum Testamentum Graece, ed. K. Aland, M. Black, C.M. Martini, B.M. Metzger, A. Wikgren, ²⁶1979.

A Textual Commentary on the Greek New Testament by B.M. Metzger, 1971.

Τῆς Καινῆς Διαθῆκης ἅπαντα (Textus receptus), 1902.

Ἡ Καινή Διαθήκη ἐγκρίσεις τῆς Μεγάλης τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησίας, 1904.

1.2.2.1. Ἡ Καινή Διαθήκη με νεοελληνικὴν μετάφρασιν τῶν τεσσάρων καθηγητῶν (Ε. Ἀντωνιάδης, Β. Βέλλα, Γ. Κονιδάρι καὶ Α. Ἀλιβιζάτου),

1967.

Καينὴ Διαθήκη, ἐπ. Ν. Λούβαρι, μετ. Ν. Καψῆ καὶ Π. Δημητρόπουλου, 1960.

Ἡ Καينὴ Διαθήκη, μετ. Π. Τρεμπέλα, ¹⁹1978.

Ἡ Καينὴ Διαθήκη, μετ. Ἰ. Κολιτσάρα, 1975.

1.2.2.2. *Bible de Jérusalem*, ²1968.

Nouveau Testament (TOB), éd. intégrale 1977.

Dios llega al hombre. El Nuevo Testamento, 1976.

Die Gute Nachricht, ⁴1976.

Good News for modern man, ³1971.

Bonnes Nouvelles aujourd'hui, 1977.

Parola del Signore, 1976.

Novum Testamentum Latine, ed. I. Wordsworth et H.I. White, ²1920.

٢. نصوص منحولة وربّانية
٢، ١. منحولات العهد القديم

Ἄγουρίδης Σ. Τὰ ἀπόκρυφα τῆς Π. Διαθήκης, Α΄, 1974.

Bonsirven, J., *La Bible Apocryphe en marge de l'Ancien Testament*, 1953.

Charles, R.H., *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, 1913.

Denis, A.M., *Fragmenta Pseudepigraphorum quae sepersunt graeca*, 1970.

Kautzsch, E. *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, 1900.

Kümmel, W.G., *Jüdische Schriften aus hellen. – römischer Zeit*, 1973 ἔ.

٢، ٢. نصوص ربّانية وقمرانية

Der Babylonische Talmud, neu übertragen von L. Goldschmidt, 1 – 12, 1929/36.

The Babylonian Talmud, transl. into English ... ed. of Rabbi I. Epstein,

1 – 18, 1933/48.

Le Talmud de Jérusalem, ed. M. Schwab, 1 – 11, 1878/89.

Κεφάλαια Πατέρων (Πιρκέ 'Αβώθ), έκδ. 'Α. Χαστούπη στην ΕΕΘΣΘ 5 (160) 129 έ.

Bonsirven, J., *Textes rabbiniques de deux premiers siècles chrétiens*, 1955.

Αἱ πῦλαι τῶν προσευχῶν. Προσευχολόγιον διὰ τὰς καθημερινάς, Σάββατα, ἑορτὰς καὶ νεομηνίας, μετ. 'Ι. Μιζάν καὶ 'Ι. Φελούς, 1974.

'Αγκαδᾶ σὲλ Πέσσαχ, ἐπιμ. Μπ. Σιμπῆ, 5730/1970.

2.2.2. Τὸ ὑπόμνημα εἰς τὸ βιβλίον τοῦ 'Αββακούμ, μετ. Β. Βέλλα, 1958.

Τὰ ἑβραϊκὰ χειρόγραφα τῆς Κοινότητος τῆς Δαμασκοῦ, μετ. Β. Βέλλα, 1961.

Τὸ βιβλίον τοῦ πολέμου τῶν υἱῶν τοῦ φωτὸς κατὰ τῶν υἱῶν τοῦ σκότους, μετ. Β. Βέλλα, 1965.

'Εγχειρίδιον Πειθαρχίας, μετ. 'Αθ. Χαστούπη, 1957.

Τάξις τῆς 'Ομογήρεως, μετ. 'Αθ. Χαστούπη, ΔΒΜ 4 (1976) 147 έ.

Die Texte vom Toten Meer, übers. J. Maier, 1960.

The Dead Sea Scrollles, transl. M. Burrows, 1955.

Les écrits esséniens découverts près de la mer Morte, trad. A. Dupont – Sommer, ²1960.

٣,٢. منحولات العهد الجديد

Apocalypses Apocryphae, ed. C. Tischendorf, 1866.

Evangelia Apocrypha, ed. C. Tischendorf, 1853. ²1876.

Acta apostolorum apocrypha, ed. Lipsius – Bonnet, 1898/1903.

Los Evangelios apócrifos, ed. A. De Santos Otero, ⁴1979.

Apocryphal New Testament, by M.R. James, 1924.

Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, hrsg. E. Hennecke – W. Schneemelcher, ³1959/64.

Τὸ γνωστικὸν κατὰ Θωμᾶν Εὐαγγέλιον, μετ. 'Ι. Καραβιδοπούλου, 1967.

Agrapha. Ausserkanonische Schriftfragmente A. Resch, ²1906.

٣. قواميس لاهوتية وتفسيرية ومصنّفات قواعد لغوية

- 3.1. Bauer, W., *Griechisch – deutsches Wörterbuch zu den Schriften des N. Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*, ⁵1958.
 Liddell, H.G. – Scott, R. – Jones, H.S., *A Greek – English Lexicon*,
⁹1953.
 Liddell, H.G. – Scott R., *Μέγα Λεξικόν τῆς Ἑλληνικῆς γλώσσης*, μετ.
 Ε. Μόσχου καὶ ἐπ. Μ. Κωνσταντινίδη, 1904.
Μέγα Λεξικόν ὅλης τῆς ἑλληνικῆς γλώσσης, Δ. Δημητράκου, 1953 ἔ.
 Moulton, J.H. – Milligan, G., *The Vocabulary in the Greek Testament
 illustrated from the Papyri and other non – literary Sources*, 1949.
- 3.2. *Biblich – Historisches Handwörterbuch*, hrsg. B. Reicke und L. Rost,
 1963/66.
Dictionnaire de la Bible, ed. F. Vigouroux, 1895/1912.
Dictionnaire de la Bible Supplément, ed. L. Pirot, 1928 ἔ.
 Εὐστρατιάδου, Σ., *Λεξικόν τῆς Καινῆς Διαθήκης*, 1910.
 Κωνσταντινίδη, Γ.Ζ. *Νέον Ἑγκυκλοπαιδικόν Λεξικόν τῆς Ἁγίας
 Γραφῆς*, 1976.
 Κωνσταντίνου, Γ., *Λεξικόν τῶν ἁγίων Γραφῶν*, ²1890.
Reallexikon für Antike und Christentum, 1950 ἔ.
Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament, ⁴1977.
Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, 1933/1973.
The Interpreter's Dictionary of the Bible, 1962.
Vocabulaire de Théologie Biblique, ³1975.

٣,٣. مصنّفات قواعد لغوية

- Abel, F.M. *Grammaire du grec biblique*, ²1927.
 Blass, F. – Debrunner A., *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*,
¹²1965 (Ergänzungsheft τοῦ L. Tabachovitz).
 Blass, F. – Debrunner, A. – Rehkopf, F., *Grammatik des
 neutestamentlichen Griechisch*, ¹⁴1976.
 Moule, C.F.D., *An Idiom Book of N. Testament Greek*, ²1959.

Moulton, J.H., *A Grammar of N. Testament Greek*, ³1908.

Radermacher, L., *Neutestamentliche Grammatik*, ²1925.

----- Γραμματική τῆς Κ. Διαθήκης, μετ. Ν. Λούβαρι, 1920.

٤. مصنفات عامّة حول اللاهوت والتاريخ الكتابيين
٤، ١. لاهوت العهد القديم والجديد

4.1.1. Davidson, A.B., *The Theology of the Old Testament*, ⁹1955.

Eichrodt, W., *Theologie des Alten Testaments*, I ⁸1968, II ⁷1974.

Jacob, E., *Théologie de l'Ancien Testament*, 1955.

Imschoot, P. van, *Théologie de l'Ancien Testament*, 1954/6.

Rad, G. von, *Theologie des Alten Testaments*, I ⁵1966, II ⁴1965.

Zimmerli, W., *Grundriss der alttestamentlichen Theologie*, ²1976.

4.1.2. Bonsirven, J., *Théologie du Nouveau Testament*, 1951.

Bultmann, R., *Theologie des Neuen Testaments*, ⁷1977.

Conzelmann, H., *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments*, ³1976.

Goppelt, L., *Theologie des Neuen Testaments*, 1975/6.

Kümmel, W.G., *Die Theologie des N. Testaments nach seinen Hauptzeugen*, ³1976.

Richardson, A., *An Introduction to the Theology of the New Testament*, ³1966.

Schelkle, K.H., *Theologie des Neuen Testaments*, 1968/76.

٤، ٢. تاريخ كتابي وبيئة العهد الجديد

Bonsirven, J., *Le Judaïsme Palestinien aux temps de Jésus Christ*, 1934/5.

Bousset, W. – Gressmann, H., *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter* (HNT 21), ⁴1966.

Clemen, C., *Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments*, 1924.

Festugière, A.J., *L'idéal religieux des Grecs et l'évangile*, 1932.

Gunneweg, A.H.J., *Geschichte Israels bis Bar Kochba*, ²1976.

- Lagrange M.J., *Le Judaisme avant Jésus Christ*, 1931.
- Leipoldt, J. – Grundmann, W., *Umwelt des Urchristentums*, 1965/6.
- Moore, G.F., *Judaism in the First Centuries of the Christian Era*, 1927/30.
- Pfeiffer, R.H., *History of N. Testament Times with an Introduction to the Apocrypha*, 1949.
- Φιλίππιδης, Λ., 'Ιστορία τῆς ἐποχῆς τῆς Κ. Διαθήκης ἐξ ἀπόψεως παγχοσμίου καὶ πανθρησκευτικῆς, 1958.
- Prümm, K., *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Welt*, 1954.
- Reicke, B., *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, 1965.
- Reitzenstein, R., *Die Hellenistischen Mysterienreligionen*, ³1927.
- Volz, P., *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter*, ²1934.

٤، ٣. مداخل إلى العهد الجديد

- Ἀγουρίδης, Σ., Εἰσαγωγή εἰς τὴν Καινὴν Διαθήκη, 1971.
- Ἀντωνιάδης, Β., Εἰσαγωγή εἰς τὴν Καινὴν Διαθήκην, 1937.
- Δαμαλᾶς, Ν., Ἑρμηνεία εἰς τὴν Καινὴν Διαθήκην, 1, Εἰσαγωγή, 1876.
- George A. – Grelot, P., *Introduction à la Bible. Édition nouvelle: Le Nouveau Testament*, 1976 ἔ.
- Guthrie, D., *New Testament Introduction*, ³1970.
- Goodspeed, E.J., *An Introduction to the New Testament*, 1937.
- Gregory, C.R., *Einleitung in das Neue Testament*, 1909.
- Ἰωαννίδης, Β., Εἰσαγωγή εἰς τὴν Καινὴν Διαθήκην, 1960.
- Jülicher, A., - Fascher, E., *Einleitung in das N. Testament*, ⁷1931.
- Köster, H., *Einführung in das N. Testament*, 1980.
- Kümmel, W.G. *Einleitung in das N. Testament*, ¹⁸1976.
- Michaelis, W., *Einleitung in das N. Testament*, ³1961.
- Streeter, B.H., *The Primitive Church*, 1929.
- Vielhauer, Ph., *Geschichte der urchristlichen Literatur*, 1975.

Wikenhauser, A., - Schmid, J. *Einleitung in das Neue Testament*, ⁶1973.

٥. تفاسير رسالة بطرس الأولى
١، ٥. مؤلفات آباءية هلينية ولاتينية

5.1.1. *Catena Graecorum Patrum in N.T.*, ed. J.A. Cramer, 8, 1844.

Κλήμεντος Ἀλεξανδρέως, *Adumbrationes* (GCS 3), 1909.

Κυρίλλου Ἀλεξανδρείας, Ἀποσπάσματα ἐρμηνείας, PG 74.

Διδύμου Ἀλεξανδρέως, Ἀποσπάσματα ἐρμηνείας, PG 39.

Ἰωάννου Χρυσοστόμου, Ἀποσπάσματα ἐρμηνείας, PG 64.

Ἡσυχίου Ἱεροσολυμίτου, Ἀποσπάσματα ἐρμηνείας, PG 93.

Οἰκουμενίου Τρίκκης, Πέτρου τοῦ ἀποστόλου ἡ πρώτη ἐπιστολή καθολική, PG 119.

Σευήρου Ἀντιοχείας, Ἀποσπάσματα στὸν Cramer, *Catenae*... 8.

Θεοφυλάκτου Βουλγαρίας, Τῆς τοῦ ἁγίου Πέτρου πρώτης ἐπιστολῆς ἐξήγησις, PG 125.

Εὐθυμίου Ζιγαβηνοῦ, Πέτρου Α' καθολική ἐπιστολή (ἐκδ. N. Καλογερά, Β'), 1887.

5.1.2. Cassiodorus, *Complexiones in epistolas apostolorum*. PL 70.

Beda Venerabilis, *Expositio in catholicas epistolas*. PL 93.

[Walafridus Strabo], *Glossa ordinaria*, PL 114.

٥. ٢. مؤلفات حديثة

Barclay, W., *Brief des Jakobus. Briefe des Petrus*. ⁴1965.

Beare, F.W., *The First Epistle of St. Peter*, ²1958.

Bengel, J.A., *Gnomon Novi Testamenti*, 1752.

Bigg, C., *The Epistles of St. Peter and St. Jude* (ICC). ²1902.

Calmes, Th., *Les Épîtres catholiques*, ³1907.

Charue, A., *Les Épîtres catholiques*, (Ste Bible 12), ³1951.

Cranfield, C.E.B., *The First Epistle of Peter*, 1950.

Felten, J., *Die zwei Briefe des hl. Petrus und der Judasbrief*, 1929.

Fillion, L.C., *Première Épître de St. Pierre* (Ste Bible 8), ³1921.

- Goppelt, L., *Der erste Petrusbrief* (KEK 12,1), 1978.
- Gunkel, H., *Der erste Petrusbrief* (SNT 3), ³1917.
- Hauck, F., *Die Kirchenbriefe* (NTD 10), ⁸1957.
- Hofmann, J.C.K von, *Der erste Brief Petri*, 1875.
- Holzmann, O., *Petrusbriefe und Judasbrief* (NT 2), 1926.
- Holzmeister, U., *Epistula prima S. Petri Apostoli* (CSS), 1937.
- Hort, F.J.A., *The First Epistle of St. Peter* (1,1 – 2,17), 1898.
- Kelly, W., *The Epistles of Peter*, 1955.
- Knopf, R., *Die Briefe Petri und Judä* (KEK 12), ⁷1912.
- Kühl, E., *Die Briefe Petri und Judä* (KEK 12), ⁶1897.
- Leconte, R., *Les Épîtres catholiques* (SB Jer), 1953.
- Μακράκης, Α., 'Ερμηνεία εἰς τὴν Α΄ Πέτρου (Ἐρμηνεία ὅλης τῆς Κ.Δ. Γ΄), ²1960.
- Margot, J.C., *Les Épîtres de Pierre*, 1960.
- Michl, J., *Die Katholischen Briefe* (RNT 8), 1953.
- Moffatt, J., *The General Epistles*, 1947.
- Monnier J., *La première Épître de l'apôtre Pierre*, 1900.
- Reuss, J., *Die Katholischen Briefe* (Echter – Bibel 3), 1952.
- Schelkle, K.H., *Die Petrusbriefe. Der Judasbrief* (HThK 13,2), ²1964.
- Schlatter, A., *Petrus und Paulus nachdem ersten Petrusbrief*, 1937.
- Schneider, J., *Die Katholischen Briefe* (NTD 10), ¹⁰1967.
- Schrage, W., *Der erste Petrusbrief* (NTD 10), 1973.
- Schweizer, E., *Der erste Petrusbrief*, ²1949.
- Scott, Th., *Der erste Brief Petri*, 1865.
- Selwyn, E.G., *The First Epistle of St. Peter*, ³1947.
- Soden, H. von, *Briefe des Petrus* (HCNT 3), ³1890.
- Spicq, C., *Les Épîtres de Saint Pierre* (Èt. Bibl.), 1966.
- Στοιγιάννος, Β., “ Ἐλπίς ζωῶσα ” (Α΄ Πέτρου), 1973.
- [Strack, H.L.] – Billerbeck, P., *Kommentar zum N. Testament aus Talmud und Midrasch*, 3, ⁶1975.
- Τρεμπέλας, Π., 'Υπόμνημα εἰς Ἑβραίους καὶ τὰς ἐπτὰ Καθολικάς,

²1956.

Vrede, W., *Der erste Petrusbrief* (HSNT 9), ⁴1932.

Wettstein, J., *Novum Testamentum Graecum*, 2, 1752.

Windisch, H. – Preisker, H., *Die Katholischen Briefe* (HNT 15), ³1951.

Wohlenberg, G., *Der erste und zweite Petrusbrief* (KNT 15), ²1915.

٦. مقالات وأبحاث خاصة برسالة بطرس الأولى

‘Αγουρίδης, Σ., “ ‘Ο χαρακτήρ τῶν πρώτων κατὰ τῆς ἐκκλησίας διωγμῶν καὶ ἡ περὶ χριστιανῶν ἀλλ.ηλ.ογραφία τοῦ Πλινίου μετὰ τοῦ αὐτοκράτορος Τραϊανοῦ”, ΕΕΘΣΘ 7(1962) 131 ἔ.

Bammel E., “The Commands in I Peter II, 17”, *NTS* 11 (1964/5) 279 ἔ.

Beare, W., “The Text of I Peter in Papyrus 72”, *JBL* 80 (1961) 253 ἔ.

----- “Some Remarks on the Text of I Petre in the Bodmer Papyrus (P⁷²)”, *Studia Evangelica* 3 (TU 88), 1964, 263 ἔ.

----- “The Teaching of First Peter”, *ATHR* 26 (1944/5) 284 ἔ.

Benoit, P., “La descente aux enfers selon W. Bieder”, *RB* 58 (1951) 99 ἔ.

ἡ στὸ ἔργο τοῦ *Exégèse et Théologie* I, 1961, 412 ἔ.

Best, E., “I Peter and the Gospel Tradition”, *NTS* 16 (1970) 95 ἔ.

Bickermann, J., “The Name of Christians”, *HThR* 42 (1949) 109 ἔ.

Bieder, W., *Die Vorstellung von der Höllenfahrt Jesu Christi*, 1949.

Bischoff, A., “ ‘ Ἀλλοτρι(ο)επίσκοπος”, *ZNW* 7 (1906), 271 ἔ.

---- “Exegetische Randbemerkungen”, *ZNW* 9 (1908) 166 ἔ.

Bishop, E.F.F., “A Living and Unchanging God (I Petr 1,23)” *MW* 43 (1953) 15 ἔ.

----- “ ‘ Ὀλίγοι 1 Petr 3,20”, *CBQ* 13 (1951) 44 ἔ.

Blass, F., “ΧΡΗΣΤΙΑΝΟΙ-ΧΡΙΣΤΙΑΝΟΙ”, *Hermes* 30 (1895) 465 ἔ.

Blinzler, J., “Hierateuma. Zur Exegese von 1 Petr 2,5 und 9”, *Episcopus. Festschrift Kardinal Michael von Faulhaber*, 1949, 49 ἔ.

Boismard, M.É., *Quatre hymnes baptismales dans la première Épître de Pierre* (Lectio Divina 30), 1961.

----- “La typologie baptismale dans la Prima Petri”, *VS* 94 (1956)

339 έ.

Bornemann, W., “Der erste Petrusbrief – eine Taufrede des Silvanus?”, *ZNW* 19 (1919/20) 143 έ.

Βουλγαράκης, Ή., Αἱ Κατηγήσεις τοῦ Κυρίλλου Ἱεροσολύμων. Ἱεραποστολικὴ θεώρησης (AB 24), 1977.

Bousset, W., *Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenäus*, 1965.

----- “Zur Hadesfahrt Christi”, *ZNW* 19 (1919/20) 50 έ.

Brandt, W., “Wandeln als Zeugnis nach dem I. Petrusbrief”, *Verbum Dei manet in aeternum. Festschrift O. Schmitz*, 1953, 10 έ.

Brooks, O.S., “I Peter 3:21 – The Clue to the Literary Structure of the Epistle”, *NovT* 16 (1974) 290 έ.

Brown, R.E., - Donfried, K.P. – Reumann, J., *Peter in the New Testament*, 1973.

Brox, N., “Zur pseudepigraphischen Rahmung des ersten Petrusbriefes”, *BZ N.F.* 19 (1975) 78 έ.

Bultmann, R., “Bekenntnis – und Liedfragmente im ersten Petrusbrief”, *Coniectanea Neotestamentica* XI (in honorem A. Frindrischen), 1947, 1 έ. ἢ στὸ ἔργο του *Exegetica*, 1967, 285 έ.

Caird, G.B., “The Descent of Christ”, *Studia Evangelica* II (TU 87), 1964, 535 έ.

Cerfaux, L., “Regale sacerdotium”, *Recueil L. Cerfaux* 2, 1954, 283 έ.

Chevallier, M.A., “I Pierre 1,1 à 2,10. Structure littéraire et conséquences exégétiques”, *RHPR* 51 (1971) 129 έ.

----- “Conditions et vocation des chrétiens en diaspora: remarques exégétiques sur la 1^{ère} Épitre de Pierre” *RScR* 48 (1974) 387 έ.

Coutts, J., “Ephesians 1,3 – 14 and 1 Peter 1,3 – 12”, *NTS* 3 (1956/7) 115 έ.

Cranfield, C.E.B., “The Interpretation of I Peter III, 19 and IV, 6”, *ExT* 69(1958) 369 έ.

Cross, F.L., *I Peter, a Pascal Liturgy*, 1954.

Cullmann, O., *Petrus. Jünger – Apostel – Märtyrer*, 1960.

Dalton, W.J., *Christ's Proclamation to the Spirits. A Study of 1 Peter 3,18 – 4,6* (An. Bibl. 23), 1965.

----- “Interpretation and Tradition: an Exemple from I Peter”, *Gregorianum* 49 (1968) 11 é.

Danker, F.W., “I Peter 1,24 – 2,17. A Consolatory Pericope”, *ZNW* 58 (1967) 93 é.

Dautzenberg, G., “Σωτηρία ψυχῶν (1 Petr 1,9)”, *BZ N.F.* 8 (1964) 262 é.

Le Déaut, R., “Le Targum de Gen 22,8 et 1 Pt 1,20), *RScR* 35 (1961) 105.

Delling G., “Der Bezug der christlichen Existenz auf das Heilhandeln Gottes nach dem ersten Petrusbrief”, *Neues Testament und christliche Existenz. Festschrift für H. Braun*, 1973, 95 é.

Deubner, L., “Die Bedeutung des Kranzes im klassischen Altertum”, *ARW* 30 (1933) 70 é.

Ebright, H.K., *The Petrine Epistles. A Critical Study of Authorship*, 1917.

Elert, W., *Die Religiosität des Petrus*, 1911.

Elliott, J.H., “Ministry and Church Order in the N. Testament. A Traditio – Historical Analysis (1 Pt 5,1 – 5 und plls.)”, *CBQ* 32 (1970) 367 é.

Erbes, K., “Was bedeutet ἀλλοτριοεπίσκοπος 1 Pt 4,15?”, *ZNW* 19 (1919/20) 39 é.

----- “Noch etwas zum ἀλλοτριοεπίσκοπος 1 Pte 4,15”, *ZNW* 20 (1921) 249.

Feuillet, A., “Les sacrifices spirituels du sacerdoc royal des baptizés (1 P 2,5) et leur préparation dans l’Ancien Testament”, *NRT* 96/7 (1974) 704 é.

Filson, F.V., “Partakers with Christ. Suffering in First Peter”, *Interpretation* 9 (1955) 400 é.

Fohrer, G., “Priesterliches Königtum Ex 19,6”, *ThZ* 19 (1963) 359 é.

Frings, J., “Zu Petr 3,10 und 4,6”, *BZ* (1926) 75 é.

Gaechter, P., *Petrus und seine Zeit*, 1958.

Γαλίτης, Γ., Εἰσαγωγή εἰς τοὺς λόγους τοῦ Πέτρου ἐν ταῖς Πράξεσι τῶν Ἀποστόλων, 1962.

----- Χριστολογία τῶν λόγων τοῦ Πέτρου ἐν ταῖς Πράξεσι τῶν Ἀποστόλων, 1963.

Goldstein, H., “Die politischen Paränesen in 1 Petr 2 und Röm 13”, *BuL* 14 (1973) 88 ἔ.

----- “Die Kirche als Schar derer, die ihrem leidenden Herrn mit dem Ziel der Gottesgemeinschaft nachfolgen. Zum Gemeindeverständnis von 1 Petr 2,21 – 25 und 3,18 – 22”, *BuL* 15 (1974) 38 ἔ.

Goppelt, L., “Prinzipien neutestamentlicher Sozialethik nach dem 1. Petrusbrief”, *Neues Testament und Geschichte. Festschrift O. Cullmann*, 1972, 285 ἔ.

Gschwind, K., *Die Niederfahrt Christi in die Unterwelt*, 1911.

Gundry, R.H., “Verba Christi in I Peter: Their Implications concerning the Authorship of I Peter and the Authenticity of the Gospel Tradition”. *NTS* 13 (1966/7) 336 ἔ.

Hunzinger, C.H., “Babylon als Deckname und die Datierung des 1. Petrusbriefes”, *Gottes Wort und Gottes Land. Festschrift für H. W. Hetzberg*, 1965, 67 ἔ.

Jeremias, J., “Zwischen Karfreitag und Ostern”, *ZNW* 42 (1949) 194 ἔ.

Johnson, S.E., “The Preaching to the Dead”, *JBL* 79 (1960) 48 ἔ.

Καρμίρης, Ἰ., Ἡ εἰς Ἁίδου κάθοδος τοῦ Χριστοῦ ἐξ ἀπόψεως ἀρθοδόξου, 1939.

Knox, J., “Pliny and I Peter: A note on I Pet 4,14 – 6 and 3,15”, *JBL* 72 (1953) 187 ἔ.

Kraft, H., “Die Anfänge des geistlichen Amtes”, *ThLZ* 100 (1975) 81 ἔ.

Leaney, A.R.C., “I Peter and the Passover. An Interpretation”, *NTS* 10 (1964/5) 238 ἔ.

Leipoldt, J., *Die Frau in der Antike und im Urchristentum*, 1962.

Lövenstan, E., “Ueber die neutestamentliche Aufforderung zur

Nüchternheit”, *StTh* 12 (1958) 80 é.

----- *Spiritual Wakefulness in the N. Testament*, 1963.

Lohse, E., “Paränese und Kerygma im 1. Petrusbrief”, *ZNW* 45 (1954) 82 é.

Lundberg, P., *La typologie baptismale dans l’ancienne Eglise*, 1942.

Manley, G.T., “Babylon”, *EvQ* 16 (1944) 138 é.

Massaux, E., “Le texte de Ia Petri du Papyrus Bodmer VIII”, *Mélanges G. Ryckmans*, 1963, 616 é.

Meecham, H.G., “A Note on I Peter II,12” *ExT* 65 (1953) 93.

Ménard, J., “Le Descensus ad inferos”, *Ex orbe religionum. Studia Geo Widengren*, II, 1972, 296 é.

Michaels, J.R., “Eschatology in I Peter III,17”, *NTS* 13 (1966/7) 394 é.

Miller, D.F., “Delivrance and Destiny. Salvation in First Peter”, *Interpretation* 9 (1955) 413 é.

Mitton, L., “The Relationship between 1 Peter and Ephesians”, *JThSt* N.S. 1 (1950) 67 é.

Moreau, J., “Le nom des Chrétiens”, *La Nouvelle Clío* 2 (1950) 190 é.

Moule, C.F.D., “The Nature and Purpose of I Peter”, *NTS* 3 (1956/7) 1 é.

Νανάκος, Σ., ‘Ερμηνεία τοῦ ὅρου “συνείδησις” παρὰ Α΄ Πέτρ. 2,19, 1969.

Nauck, W., “Freude im Leiden. Zum Problem einer urchristlichen Verfolgungstradition”, *ZNW* 46 (1955) 68 é.

----- “Probleme des frühchristlichen Amtsverständnisses (1 Petr 5,2 f)”, *ZNW* 48 (1957) 200 é.

Nixon, R.E., “The Meaning of ‘Baptism’ in 1 Peter 3,21”, *Studia Evangelica* IV (TU 102), 1968, 437 é.

Παπαδόπουλος, Χρ., “ Η ρωμαϊκή πολιτεία καὶ ὁ χριστιανισμὸς μέχρι τῶν μέσων τοῦ Γ΄ αἰῶνος”, *Θεολογία* I (1923) 261 é., 2 (1924) 5 é.

Perdelwitz, R., *Die Mysterienreligionen und das Problem des 1. Petrusbriefes* (RVV 11,3), 1911.

Peterson, E., “Christianus”, *Frückirche, Judentum. Gnosis*, 1959, 64 é.

- “Theologie des Kleides”, *Marginalien zur Theologie*, 1956, 41 é.
 Πετρόπουλος, Ν., “ ‘Ο Ρωμαῖος Πλίνιος περὶ τῶν χριστιανῶν”,
 Γρηγόριος Παλαμᾶς 33 (1950) é.
 Plumpe, J.C., “Vivum saxum, vivi lapides. The Concept of ‘Living
 Stones’ in Classical and Christian Antiquity”, *Traditio* 1 (1943) 1 é.
 Quinn, J.D., “Notes on the Text of the P⁷² I Pt ii, 3; v, 14 and v,9”, *CBQ*
 27 (1965) 243 é.
 Radermacher, L., “Der erste Petrusbrief und Silvanus”, *ZNW* 25 (1926)
 287 é.
 Reicke, B., *The Disobedient Spirits and Christian Baptism. A Study of I
 Pe 3,19 and its Context*, 1946.
 ----- “Die Gnsis der Männer nach 1 Ptr 3,7”, *Neutestamentliche
 Studien für R. Bultmann*, 21957, 296 é.
 Rigaux, B., “Der Apostel Petrus in der heutigen Exegese”, *Concilium*
 3 (1967) 585 é.
 Russel, R., “Eschatology and Ethics in 1 Peter”, *Ev Q* 47 (1975) 78 é.
 Scharlemann, M.H., “Why the Κυρίου in 1 Peter 1:25?”, *CTM* 30 (1959)
 352 é.
 Schlier, H. “Eine Adhortatio aus Rom. Botschaft des ersten
 Petrusbriefes”, *Strukturen christlichen Existenz. Festgabe F. Wulf*,
 1968, 59 é.
 Schwank, B., “Diabolus tamquam rudiens” (1 Petr 5,8), *EA* 38 (1962)
 15 é.
 Schweizer, E., “1 Petr 4,6 εἰς τοῦτο... πνεύματι”, *ThZ* 8 (1952) 152 é.
 Selwyn, E.G., “The Persecutions in I Peter”, *BSNTS* 1 (1950/2) 39 é.
 ----- “Eschatology in I Peter”, *The Background of the New Testament
 and its Eschatology*, 1956, 394 é.
 Sleeper, C.F., “Political Responsibility according to I Peter”, *NovT* 10
 (1968) 270 é.
 Spicq, C., “La Ia Petri et le témoignage évangélique de Saint Pierre”,
StTh 20 (1966) 37 é.

- Spitta, F., *Christi Predigt an die Geister (I Petr 3,19 ff.)*, 1890.
- Spörri, Th., *Der Gemeindegedanke im ersten Petrusbrief*, 1925.
- Στοιγιάννος, Β., Πέτρος παρὰ Παύλω, 1968.
- “‘Η’ Αποστολική Σύνοδος”, ΕΕΘΣΘ 18 (1973) 29 ἔ.
- Strobel, A., “Macht Leiden von Sünden frei? Zum Problem von 1 Petr 4,1f”, *ThZ* 19 (1963) 412 ἔ.
- Synge, F.C., “Short Comments: 1 Peter 3,18 – 21”, *ExT* 82 (1971) 311.
- Teichert, H., “1 Petr 2,13 – eine crux interpretum?”. *ThLZ* 74 (1954) 303 ἔ.
- Theurer, W., “Was heist ‘Abgestiegen zu der Hölle’?”. *Theologie der Gegenwart* 13 (1970) 68 ἔ.
- Thornton, T.C.G., “I Peter, a Pascal Liturgy?”, *JThSt* 12 (1961) 14 ἔ.
- Tooley, W., “The Shepherd and Sheep Image in the Teaching of Jesus”, *NovT* 6 (1964) 15 ἔ.
- Unnik, W.C. van, “The Teaching of Good Works in I Peter”, *NTS* 1 (1945/5) 92 ἔ.
- “A Classical Parallel to I Peter ii 14 and 20”, *NTS* 2 (1955/6) 198 ἔ.
- “Christianity according to I Peter”, *ExT* 68 (1956) 79 ἔ.
- La Verdere, E.A., “A Grammatical Ambiguity, in I Pet 1: 23”, *CBQ* 36 (1974) 89 ἔ.
- Vorgrimler, H., “Questions relatives à la descente du Christ aux enfers”. *Consilium* 1 (1965) 129 ἔ.
- Wolff, Chr., “Christ und Welt im 1. Petrusbrief”, *ThLZ* 100 (1975) 333 ἔ.

الفهرس

٧	مقدمة عامة حول التفسير الكتابي
٩	مقدمة إلى رسالة بطرس الأولى
١١	مدخل
١٣	١- المرسل
٢٠	٢- المرسل إليهم
٢٣	٣- ظروف كتابة الرسالة ومضمونها
٢٥	٤- مكان كتابة الرسالة وزمانها
٣١	٥- أصالة الرسالة
٤٣	٦- تركيب الرسالة وميزتها الأدبية
٤٦	٧- قيمة رسالة بطرس الأولى في عصرنا
٤٩	التفسير
٥١	١- المقدمة ١، ١-٢
٦٥	٢- رجاء حيي ١، ٣-٥، ١١
٦٦	١-٢ الخلاص والرجاء في المسيح ١، ٣-١٢
١٠١	٢-٢ الخلاص في حاضر المؤمنين ١، ١٣-٢٥
١٢٩	٢-٣ الانخراط في شعب الله ٢، ١-١٠
١٦٠	٢-٤ المؤمنون الغريباء أتباع المسيح ٢، ١١-٢٥
٢٠٠	٢-٥ الواجبات المتبادلة بين الأزواج المسيحيين ٣، ١-٧
٢١٤	٢-٦ المحبة كرباط اللحم في الكنيسة ٣، ٨-١٢
٢٢٤	٢-٧ آلام المؤمنين كافتداءً بآلام المسيح ٣، ١٣-٢٢
٢٥٨	٢-٨ رفض أهواء الأمم ٤، ١-٦
٢٧٢	٢-٩ واجبات تجاه نهاية الأزمنة ٤، ٧-١٩
٢٩٧	٢-١٠ نصائح للتواضع واليقظة ٥، ١-١١
٣١٩	٣- خاتمة ٥، ١٢-١٤
٣٢٧	المراجع والمصادر
٣٤٣	الفهرس

لهذا الأساس الإكليسيولوجي لمفهوم الخلاص قيمة أولية في عصرنا، الذي فيه يترافق بطريقة مَرَضِيَّة ازدهار المداورات اللاهوتية حول مفهوم الكنيسة مع حسنٍ كنسيّ عليلٍ لدى المؤمنين، ومع روح تدبّينٍ فرديّ حادّ. هذه الرسالة تذكّرنا بضرورة الإسراع في عملية إعادة تقويم، من قبل كلّ مؤمن، لموقعه داخل جسد المسيح. عندما يشعر المؤمنون أنّهم يشكّلون جميعهم جسد المسيح الواحد، حينها فقط يصبح ممكناً التطبيق العمليّ للأوامر الإنجيلية، ذلك بأنّ الأخلاق ليست إلاّ تعبيراً لخاصية المؤمنين كأعضاء لجسد المسيح. الكلّ يطالب بالتوافق بين الخلق والعقيدة، بين الإيمان والحياة، هكذا فقط تظهر مصداقية المسيحية في العالم.

فالعلاقات الكنسية مع العالم لا تستقيم إلاّ إذا تمحورت حول قطبين: الشعور بأنّ المؤمنين هم «غرباء مشتتون» في العالم، والرجاء الأكيد بقرب مجيء الربّ. الشعور بالغرابة يمنع الكنيسة من أن تنهض نظرياً وعملياً مع أوضاع هذا العالم وأشكاله، ويعطيها القوة أن تحيا نسيكياً، وأن تخلع عنها كلّ اهتمامات دنيوية حباً بالعالم. هكذا يحرّر الإيمان المؤمن، وحرّيته تضخم محبته والمحبة تنمي رجاءه بمجيء الربّ.

