أغابيوس أبو سعدى

مدخل الى الكتابات اليوحنّاويّة

الإنجيل، الرسائل والرؤيا

مقدّمات نقديّة، أدبيّة، تاريخيّة ولاهوتيّة

٢٠٢٠

©

جميع الحقوق محفوظة للمؤلّف

لا يُسمح بإعادة اصدار هذا الكتاب، او اي جزء منه، او تخزينه في نطاق استعادة المعلومات،
او نقله بأيّ شكل من الأشكال.

تصميم الغلاف: أريج أبو نوارة مويس

مراجعة لغويّة: نايف خوري

طباعة: الحكيم للطباعة والنشر م.ض

مقدّمة عامّة

يهدف هذا العمل هو تقديم نصّ الإنجيل الرابع، بالإضافة إلى الرسائل والرؤيا. إنّها أعمالٌ لاهوتيّة، تعلميّةٌ وليترجيّةٌ في ثلاثة كتب؛ والنصوص الثلاثة التي تُسمّى «التقليد اليوحنّاويّ» هي في الواقع عملٌ وحدويٌّ في ثلاثة كتب، مترابطة بشكلٍ وثيقٍ لتشكيل عملٍ توليفيٍّ للعهد الجديد بأكمله. إنّ محتوياتها هي انعكاساتٌ لاهوتيّةٌ عميقة، تبدأ من الاختبار الملموس لشخص يسوع الناصريّ، من حياة الكنيسة الأولى وتأثيرها على العالم الاجتماعيّ–السياسيّ وعلى التاريخ؛ كلّ هذا بالمقارنة مع العهد القديم. إنّها كتاباتٌ للشهادة، الإعلان والنبوّة. وفقًا للإنجيل الرابع، هي شهادةٌ، لأنّ الله أرسل كلمته إلى العالم حتّى يتمكّن الإنسان من الإيمان به، من الدخول في شركةٍ مع الله نفسه والحصول بالتالي على الحياة الأبديّة الموعودة؛ وفقًا للرسائل، هي إعلانٌ، لأنّ مثل هذه الشركة تتحقّق في الكنيسة، حيث يُمكن للإنسان أن يُلاحظ وصيّة المحبّة، وبالتالي أن يتغلّب على العالم والشرّ، تمامًا كما انتصر الله بالفعل عليهما؛ ووفقًا للرؤيا، هي نبوءةٌ لكلّ التاريخ. ولكن، إذا كان هذا هو العمود الفقريّ للعمل بأكمله، فإنّ هذا المخطّط هو أيضًا المشروع المقدّم لنا جميعًا، لأنّنا نقبله ونعيشه من خلال الفضائل الإلهيّة: نقبل يسوع بصفتنا تلاميذه (الإيمان)، ونعيش شركةً أخويّةً في كنيسته عبر التزامنا وصيّة المحبّة (المحبّة) وننظر إلى تاريخنا على أنّه تاريخ الخلاص بقوّةٍ في يد الله (الرجاء). إذا رحّبنا بذلك، فإنّنا بدورنا نصبح **شهودًا** على لقائنا الشخصيّ بيسوع، مُعلنين الحياة الجديدة التي جَلَبَت لنا هذا اللقاء ومُنبئين الحقائق التي تحدث حولنا، ليس كحقائق موت وهزيمة بل كحقائق قيامةٍ وانتصار.

الإنجيل الرابع:
إنجيل الشهادة والحبّ

مقدّمة

إنّ قراءة الإنجيل الرابع وتفسيره، في الزمن الحديث والمُعاصر، مشروطةٌ بالتوجُّهات الميثودولوجيّة (المنهجيّة)، التي طُوِّرت على مدى مئتي عام الماضيّة واستُبدِلَت ودُمِجَت، من مدرسة توبنغن (Tübingen)، التي أسّسها اللّاهوتيّ البروتستانتيّ الألمانيّ Ferdinand Christian Baur، إلى «تاريخ الأديان»، و«تاريخ الأشكال»، و«تاريخ هيئة التحرير»، مستوحاة ممّا يُسمَّى «المنهجيّة التاريخيّة–النقديّة» (Historical–Critical Method). بعد الحرب العالميّة الثانية، ابتداءً من سبعينيّات القرن الماضي، خصوصًا في المنطقة الناطقة باللغة الإنكليزيّة، هناك حديثٌ عن جماعةٍ و«مدرسةٍ يوحنّاويّة»، التي تستخدم «المنهجيّة الاجتماعيّة–الإنسانيّة». في العقود الأخيرة، تمّ تطبيق «منهجيّة التزامن» (Synchronic Method)، خصوصًا التحليل البلاغيّ (Rhetorical Analysis) والسرديّ (Narrative Analysis) على قراءة النصّ اليوحنّاويّ.

في تقريرٍ تمهيديّ، لا يُمكن مراجعة الفرضيّات المتعدِّدة والكثيرة حول القضايا التاريخيّة والأدبيّة واللّاهوتيّة التي أُثيرت في الماضي، والتي لا تزال مفتوحةً على الإنجيل الرابع. إنّ الفرضيّات أو المقترحات الخاصّة بإيجاد حلولٍ للأسئلة التمهيديّة – الأصل التاريخيّ والأدبيّ وبُنية الإنجيل – تقع ضمن النصّ نفسه وتَعمل على فهمه. إنّ المعلومات عن البيئة التاريخيّة والدينيّة والاجتماعيّة والثقافيّة التي تشكَّلَ فيها الإنجيل، مُفيدةٌ ولا غنى عنها أيضًا في قراءة النصّ وتفسيره، وتأتي في المُقام الثاني.

تهتمّ النقطة الحاسمة من «الوضع الراهن» (Status Quaestionis) بدور مختلف المنهجيّات التي تمّ تطويرها واقتراحها، خصوصًا في العقود الأخيرة، لتحليل النصوص اليوحنّاويّة وتفسيرها. بدلًا من وضع قائمةٍ وإجراء تقييمٍ نقديٍّ لمختلف الفرضيّات – المؤلِّفين وأعمالهم ذات الصلة – سأبدأ من أسئلة الإنجيل الرابع، التي تتحدّى فهم كلِّ قارئٍ ومفسِّرٍ للنصّ من وجهة نظرٍ أدبيّةٍ وتاريخيّةٍ ولاهوتيّة.

سيُمكِّننا ذلك من تسليط الضوء على حقيقة أنّ الإنجيل الرابع هو، إلى حدٍّ كبير، نِتاجُ عمليّةٍ طويلةٍ من ذكرى تقليد يسوع الناصريّ، وهي عمليّةٌ إبداعيّة قادَتْها الجماعةُ المؤمنة بفضل عاملَين أساسيَّين هما: التعمُّق بكتب إسرائيل المقدّسة واختبار الجماعة للروح/المعزِّي.

(١) الكاتب

قبل البحث عن إجابةٍ لهذا السؤال، من المهمّ أنْ نتذكّر أنّ هذه ليست مشكلةً عقائديّة[١]، بل هي مسألة نقدٍ تاريخيٍّ أدبيّ. وهذا يعني أنّ قيمة محتوى الإنجيل لإيماننا لا تزال على حالها، أيًا كان الكاتب البشريّ. لكنّه من الصحيح أيضًا أنّه، من أجل فهمِ النصّ بطريقةٍ أكمل وأعمق، من المهمّ أن نُحاول توضيح كيف وصلَ إلينا وبالتالي مَن هو الكاتب أيضًا.

لقد اعتمد الكتّاب المُلهَمون، في الواقع، على ذكرياتهم الخاصّة وشهادة أولئك الذين كانوا منذ البداية شهودَ عِيانٍ وخُدَّامًا للكلمة، فكتبوا بقصدِ إخبارنا بالحقيقة كي «تتيَّقنَ صحّة الكلام الذي تلقَّيتَه» (راجع لوقا ١:٢–٤). كتب إيريناوس أسقف ليون جدلًا ضدّ الغنوصيّين، في خمسة كتب. في بداية الكتاب الثالث «ضدّ البدع»، اقترح دحض البدع الغنوصيّة على أساس الكتاب المقدّس، فكتب: «ربُّ كلّ الأشياء، في الواقع، أعطى رسلَه

---

١ لقد أكّد المجمع الفاتيكانيّ الثاني، في الدستور العقائديّ في الوحي الإلهيّ «Dei Verbum» (= كلمة الله)، أنّ الكنيسة لا تشارك في تعريف مؤلِّفي النصوص الكتابيّة، لأنّه من الصعب للغاية الوصول إلى أيّ يقين. على وجه التحديد، تنصّ الوثيقة على ما يلي: «إنَّ الكنيسة تمسَّكَتْ وتتمسَّكُ دائمًا وفي كلّ مكانٍ بأنّ الأناجيل الأربعة تتأصَّلُ في الرسل. فما بشَّرَ به الرسل بأمرٍ من المسيح سَلَّمونا إيّاه، هم وصَحْبُهم، كتابةً، وذلك بنفحة الروح القدس. وهذه الكتابات هي أساس الإيمان، أي الإنجيل الرباعيّ الشكل، حسب متى ومرقس ولوقا ويوحنا» (الرقم ١٨). ويُضيف المجمع قائلًا: «إنَّ أمَّنا الكنيسة المقدّسة تمسَّكَتْ وتتمسَّكُ بشكلٍ قاطع مُطلق بأنَّ الأناجيل الأربعة الآنفة الذكر، التي تجزِم دون تردُّدٍ بتاريخيَّتِها، تحمل إلينا بأمانةٍ كلَّ ما عمله حقًا يسوع ابن الله، يوم كان يعيش بين البشر لخلاصِهم الأبديّ، وكلَّ ما عمله، إلى ذلك اليوم الذي فيه صَعِدَ إلى السماء (راجع أعمال ١:١–٢)» (الرقم ١٩). إذًا، إنّ الرسل، بعد صعود الربّ، نقلوا إلى مُستمعيهم ما قاله يسوع وعَمِلَه، من خلال دراسة الأحداث المجيدة للمسيح والمُضاءة بروح الحقيقة. فلقد كتبَ المؤلِّفون الإلهيُّون الأناجيل الأربعة، واختاروا بعض الأشياء الكثيرة التي نشروها شفهيًا أو حتّى كتابيًا، فحافظوا على طابع الوعظ بطريقةٍ تجعلنا دومًا نتحدّث عن يسوع بصدقٍ وحقيقة. ما يؤكِّده المجمع الفاتيكانيّ الثاني هو الأصل الرسوليّ: كلُّ صفحةٍ من صفحات الإنجيل مُوحًى بها من قصّة أولئك الذين كانوا دومًا مع يسوع، الإثني عشر. ينطبق هذا أيضًا بوضوحٍ على الإنجيل الرابع، الذي، بالإضافة إلى متّى، نُسِبَ تقليديًا بطريقةٍ مباشرةٍ إلى أحد الرسل، وفي هذه الحالة، يوحنّا بن زبدى.

القدرة على الإعلان عن الإنجيل ... من خلالهم عَرَفنا الحقيقة، أي التعليم الأصليّ لابن الله». إنّه لَمِن الضروريّ أن تكون الأناجيل الأربعة من أصلٍ رسوليّ. ويؤكِّد أنّه بعد التبشير الأوّليّ بإنجيل الله من الرسل، نشرَ متّى شكلًا مكتوبًا من الإنجيل لليهود، وسلَّم مرقس، تلميذ بطرس، تبشيرًا مكتوبًا، ولوقا، مُرافق بولس، سَلَّمَ في كتابٍ الإنجيل الذي بشَّر به، وأخيرًا نشرَ يوحنّا، تلميذ الربّ، الذي اتّكأ على صدره، إنجيلًا أثناء إقامته في أفسس في آسيا. ما مدى موثوقيّة شهادة إيريناوس، المهتمَّة بوضع الأناجيل الأربعة تحت سلطة الرسل لدحض الغنوصيّين؟ يَمَسُّ هذا السؤال بشكلٍ مباشرٍ الإنجيلَ الرابع، الذي استخدمه الغنوصيّون، والذي يمكن رؤيته في أبوكريفا يوحنّا وفي التعليق الغنوصيّ لهيراكليون، الذي اقتبسَه أوريجانوس في تعليقه على إنجيل يوحنّا. إذًا، إنّ تعامُلنا مع هذه المسألة سيكون على مستويَين مختلفَين: النقد الخارجيّ والنقد الداخليّ:

١. النقد الخارجيّ

على مستوى النقد الخارجيّ، تُثير المقارنة مع نصّ الإنجيل الكثير من الشكوك حول نظريّة إيريناوس المتعلِّقة بأصل الإنجيل الرسوليّ وتحديد يوحنّا الرسول بـ«التلميذ الحبيب». بين القرنَين الثاني والثالث للميلاد، وفي سياق الجدل القائم ضدّ «المونتانيّين» و«الأربعة عشريّة»، الذين يُشيرون إلى إنجيل يوحنّا، نشأ نقاشٌ حول إسناد الإنجيل الرابع والكتابات اليوحنّاويّة الأخرى إلى يوحنّا الرسول. في جدلٍ مع المونتانيّ بروكلوس (Proclus)، يَنسب الكاتب الرومانيّ غايوس الإنجيل الرابع والرؤيا إلى الإبيونيّ كيرينثوس[٢] (Κήρινθος). كتبَ هيبوليتوس الرومانيّ (١٧٠–٢٣٥م) عملًا ضدّ غايوس دفاعًا عن الإنجيل والرؤيا. من بين هذه الأعمال المثيرة للجدل، يتمّ

٢ كان كيرينثوس (٥٠–١٠٠م) مسيحيًا غنوصيًا، وقد اعتُبر هرطوقيًا من قِبَل آباء الكنيسة الأوّلين. لقد نفى أن يكون الله الأسمى قد صنعَ العالم الماديّ. في تفسيره، يدّعي كيرينثوس أنّ المسيح نزلَ على يسوع في المعموديّة وقادَه في الخدمة وصُنع المعجزات، لكنّه تركَه عند الصليب. على غرار الإبيونيّين، أكّد كيرينثوس أنّ يسوع لم يولد من عذراء، بل كان مجرّد رجل، وهو الابن البيولوجيّ لمريم ويوسف. يَصف التقليد المسيحيّ المبكِّر كيرينثوس بأنّه معاصرٌ ومعارضٌ ليوحنّا الإنجيليّ، الذي يُحتَمَل أنّه كتبَ رسالته الأولى والثانية لتحذير الأقلّ نُضجًا في الإيمان والعقيدة بشأن التغييرات التي أحدثَها كيرينثوس على الإنجيل الأصليّ. وفقًا لمصادر مسيحيّة مبكِّرة، كتبَ يوحنّا الرسول إنجيله على وجه التحديد لدحض تعاليم كيرينثوس.

الاحتفاظ ببعض المقتطفات فقط في اقتباسات مؤرِّخ الكنيسة، أوسابيوس القيصريّ. ربطَ أبيفانيوس السلاميسيّ (أسقف سلاميس في قبرص)، في القرن الرابع للميلاد، المدعو غايوس بما يُسمَّى بالـ «ألوجيّين» (*ἄλογοι*)، المعارضين الأوائل لعقيدة اللوغس، وهم، بالتالي، يرفضون أصالةَ الإنجيل الرابع والرسائل اليوحنّاويّة والرؤيا وسلطتَها.

يُشير «القانون الموراتوريّ» (Muratorian Canon – هو نسخةٌ من أقدم قائمةٍ معروفةٍ لمعظم كتب العهد الجديد) في نهاية القرن الثاني للميلاد إلى أصل الإنجيل الرابع بهذه الكلمات: «يوحنّا، أحد التلاميذ، بتشجيعٍ من زملائه التلاميذ والأساقفة، قال: "صوموا معي اليوم وفي هذه الأيّام الثلاثة وأيّ أمرٍ سيُكشَف لواحدٍ منّا سنُخبره لبعضنا البعض". في تلك الليلة نفسِها، تمّ الكشف لأندراوس، أحد الرسل، أنّ على يوحنّا أن يكتب كلَّ شيءٍ باسمه وأنّ على الآخرين أن يتحقَّقوا من دِقَّته. إنّ تَدَخُّل أندراوس، "أحدِ الرسل"، خَدَمَ نِسبة الإنجيل الرابع، رابطًا إيّاه بالتقليد الرسوليّ».

في مقدّمة «معاداة المرقيونيّة»[٣]، التي كُتِبَت باللغة اليونانيّة في منتصف القرن الثاني، ربّما في روما، أصبح بابيّا تلميذًا ليوحنّا الرسول، الذي أملى عليه الإنجيل. وبذلك، أصبح بابيّا الهيرابوليسيّ الشاهد على التقليد اليوحنّاويّ في كنيسة آسيا الصغرى. يتحدّث بابيّا عن سبعة «تلاميذ للربّ»، من بينهم «يوحنّا»، بالإضافة إلى أندراوس، وبطرس، وفيلبّس، وتوما، ويعقوب ومتّى. لكنّ أسقف هيرابوليس يَعرف أيضًا تلميذَين آخرَين يُدعيان أريستيوني ويوحنّا الملقَّب بِـ «الشيخ». يعتقد المؤرِّخ أوسابيوس أنّ بابيّا يخلط بين الرسول يوحنّا و«الشيخ». في الواقع، إنّ بابيّا لا يقول شيئًا عن الأصل اليوحنّاويّ للإنجيل الرابع. بدلًا من ذلك، كتبَ إيريناوس أنّ «يوحنّا، تلميذ الربّ، وهو الشخص

٣ المرقيونيّة هي نظامُ إيمانٍ ثنائيّ، نشأ في بيئة تعاليم مرقيون السينوبيّ (١٤٠–١٦٠م، تقع سينوب في إقليم البنطس على شاطئ البحر الأسود) في روما حوالي العام ١٤٤م. تأثّر مرقيون بالأفكار الغنوصيّة، وقد اعتقد المرقيونيّون أنّ الإله العبريّ الغاضب كيانًا منفصلًا وأدنى من الله الواسع الرحمة في العهد الجديد. على غرار الغنوصيّة، تُصوِّر المرقيونيّة إله العهد القديم على اعتباره طاغيةً وخالقًا الكون الماديّ. تتألّف تعاليم مرقيون من أحد عشر كتابًا: إنجيل يتكوّن من عشرة أقسام استخلصها من إنجيل لوقا، بالإضافة إلى عشرة من رسائل بولس. لم يقبل مرقيون أيًّا من نصوص العهد القديم، بالإضافة إلى جميع الأناجيل والرسائل الأخرى من أسفار الكتاب المقدّس، لأنّها تنقل الأفكار «اليهوديّة».

الوحيد الذي استراح على صدره، قد نشرَ أيضًا إنجيلًا أثناء مدّة إقامته في أفسس في آسيا». إيريناوس نفسُه قال إنّ جميع كهنة آسيا كانوا على اتّصالٍ بيوحنّا، «تلميذ الربّ»، الذي يُعتقد أنّه عاش في آسيا حتّى زمن الإمبراطور تراجان (٥٣–١١٧م).

في رسالته المُوجَّهة إلى فلورينوس، ومن أجل إبعاده عن تأثير فالانتينو (القائد الأبرز للحركة الغنوصيّة) في روما، يَذكُر إيريناوس ما قاله أسقف سميرنا (إزمير) بوليكربوس للجمهور عندما تحدَّث عن علاقته بيوحنّا والآخرين الذين رأَوا الربّ. بما أنّ إيريناوس يعتمد على بابيّا، فمن المحتمل أنّه يخلط بين شخصيّة يوحنّا الرسول و«الشيخ» يوحنّا. في الواقع، عندما يتحدّث إيريناوس عن يوحنّا، يُطلق عليه، كما بابيّا، لقب «تلميذ الربّ» ويربطه بـ«أولئك الذين رأَوا الربّ». في جَدَله مع الهرطوقيّين، الذين يُشيرون إلى تقاليدهم الخاصّة، يُشدِّد إيريناوس على «تقليد الكنيسة»، الذي ينتقل، في سلسلةٍ من الاستمراريّة، من الرسل إلى الكهنة. لا يُطلق بوليكراتوس على يوحنّا لقب «الرسول»، كما أنّه لا يضعه في صفوف الرسل «الاثني عشر». بدلًا من ذلك، يَنسب إليه الكرامة الكهنوتيّة، عندما قال إنّه أحضر الزهرة، أي رقائق الذهب، علامةً على تكريس الكاهن الأعظم (راجع خروج ٢٨:٣٦–٣٨؛ ٣٩:٣٠). يُمكننا أن نستمدّ صورة يوحنّا «الكاهن» من نصّ يوحنّا ١٨:١٥–١٦، حيث قيل إنّ التلميذ الآخر، الذي سمح لبطرس بدخول فناء قصر حَنَّان–قيافا، كان «قريبًا ومعروفًا» (ὁ γνωστὸς) وليس «نسيبًا» (συγγενής في ١٨:٢٦) لرئيس الكهنة. إذًا، تمّ تطوير تقليدٍ لصورة ودور يوحنّا، كاتب الإنجيل الرابع، في كنيسة آسيا، وخصوصًا في أفسس، انتقل من بابيّا إلى بوليكربوس، من إيريناوس إلى بوليكراتوس.

يتحدّث بابيّا، الذي لم يَعرف يوحنّا مباشرةً، عن شخصيَّتَين تُدعيان يوحنّا، «تلميذ الربّ» و«الشيخ». في أيّ حال، فإنّ الإنجيل الرابع يُنسَب إلى «يوحنّا»، بينما تُنسَب الرؤيا إلى «الشيخ». بالنظر إلى علاقة الإنجيل الرابع بالرؤيا، الموجَّهة إلى كنائس آسيا، التي ترأسها أفسس، هناك ميلٌ لوضع أصل الإنجيل اليوحنّاويّ في بيئة أفسس.

في منتصف القرن التاسع عشر للميلاد، ساد اعتقادٌ أنّ التلميذ كان من أورشليم، ومتحدِّرًا من عائلةٍ كهنوتيّة، ولا ينتمي إلى مجموعة «الاثني عشر». جادلَ البعض بأنّ مؤسِّس المدرسة اليوحنّاويّة وكاتب الإنجيل الرابع هو «تلميذ الربّ» أو «الشيخ» الذي ذكرَه بابيّا الهيرابوليسيّ. يُحدِّد آخَرون أن هُويّة التلميذ تتطابق مع لعازر، مع يوحنّا مرقس، مع أندراوس، توما أو نثنائيل، مع مريم المجدليّة وشخصيّاتٍ أخرى من الإنجيل الرابع. بالنسبة إلى بعض المؤلِّفين، فإنّ «التلميذ الحبيب» ليس شخصيّةً حقيقيّة، لكنّه شخصيّةٌ مثاليّة، تُمثِّل الاتّجاه النبويّ والكاريزماتيّ للكنيسة على عكس الاتّجاه المؤسَّسيّ المتمثِّل في بطرس.

دون إنكارِ الواقع التاريخيّ للتلميذ، فإنّ تسمية «التلميذ الحبيب» من قِبَل يسوع، تسترعي الانتباه إلى دوره في الجماعة اليوحنّاويّة؛ إنّه شخصيّةٌ حقيقيّةٌ ومثاليّة، تاريخيّةٌ ورمزيّةٌ في نفس الوقت، لأنّه يُمثِّل حَلَقةً في سلسلةِ نقل شهادة يسوع. كما هو الحال في نصوص التقليد البيبليّ، يجب أن يبقى «التلميذ الحبيب»[٤] مجهول الهُويّة؛ إنّه المتحدِّث الرسميّ باسم الإنجيليّ والمُحرِّر النهائيّ للإنجيل الرابع.

٢. النقد الداخليّ

١،٢ فرضيّات حول هُويّة المؤلِّف

يدور جَدَلٌ واسعٌ حول شخصيّة «التلميذ الحبيب» منذ اللحظة التي يتمّ فيها تحديد هُويّته على أنّه يوحنّا الرسول ابن زبدى. من بين هذه الفرضيّات:

- «**خيالٌ أدبيّ**»: كان هناك جدالٌ اعتَبَرَ أنّ كاتب الإنجيل الرابع هو شخصيّةٌ

٤ لم تكن هذه الفرضيّة موضعَ شكٍّ منذ زمنٍ طويل، بل أصبحت تقليديّةً وواسعة الانتشار ومقبولةً في كلّ مكانٍ تقريبًا؛ وبالتالي، سيكون يوحنّا الإنجيليّ هو الرسول المجهول في الإنجيل تحت اسم «التلميذ الذي أحبّه يسوع» ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς. يُعتبر هذا الموضوع مثيرًا للجدل، أيضًا لأنّ تقاليد الكنائس حول أصل الإنجيل الرابع مرتبطٌ بمسألة «التلميذ الحبيب». مع تعبير «التلميذ الذي أحبّه يسوع» في الإنجيل الرابع، يُشار إلى شخصيّةٍ مجهولة الهُويّة، تَظهر في بعض اللحظات في رواية آلام يسوع وموته وقيامته.

مثاليّة أو خيالٌ أدبيّ. بهذه الطريقة، سيُصبح الإنجيل الرابع عملًا أدبيًّا خاليًا من الموثوقيّة التاريخيّة (Historical Authenticity)، بحيث يُعتبر الكاتب جزءًا من هذه الشخصيّة، قد أعاد صياغة قصّةٍ غريبةٍ عنه. اليوم، لم تَعُدْ هذه الفرضيّة قائمةً.

- «**مؤسّس الجماعة اليوحنّاويّة**»: مسارٌ آخر يتبعه الشرَّاح اليوحنّاويّون يدّعي أنّ هذا التلميذ هو شخصٌ له وجودٌ تاريخيّ، وهو مؤسِّسُ الجماعة اليوحنّاويّة، وينتمي إلى كنيسة أورشليم ومُقرَّبًا من جماعة الأسينيِّين في قمران، لكنّه ليس واحدًا من الرسل.
- «**تلميذٌ أورشليميٌّ مجهول**»: تُحدِّد مدرسةٌ فكريّةٌ ثالثة هذه الشخصيّة بتلميذٍ مجهولٍ من أورشليم يَعرِف يهوذا والبيئة الكهنوتيّة.
- «**الشيخ**»: من التعليق الأوّل على إنجيل يوحنّا، الذي كتبه هيراكليون من مدرسة ڤالنتاين الغنوصيّة المعروف فقط من خلال الأربعين مقطعًا التي أبلغ عنها وانتقدها أوريجانس في تعليقه، حتّى فرضيات المدرسة الليبراليّة الألمانيّة حول أصل الإنجيل الرابع، وخصوصًا العالِم واللّاهوتيّ البروتستانتيّ Karl Gottlieb Bretschneider —الذي نَشَرَ مقالةً بَحثيّةً عن إنجيل يوحنّا في العام ١٨٢٠ حول احتمالات طبيعة وأصل إنجيل ورسائل الرسول يوحنّا. على الرغم من أنّه لم يُشكِّك أبدًا في صحّة إنجيل يوحنّا، إلّا أنّ النقَّاد اعتبروا أنّ هذا العمل يُمثِّل هجومًا مباشرًا على تأليفه وسلطته— فإنّ كاتب الإنجيل الرابع هو «الشيخ» (Presbyter) المذكور من پاپياس أسقف هيراپوليس، الكاتب الصريح لرسالة يوحنّا الثالثة، الذي كان قد كتبَ سِفر الرؤيا كشابٍ (في زمن الإمبراطور نيرون) والإنجيل الرابع كرجلٍ عجوز.
- «**الرسول يوحنّا بن زبدى**»: تشترك كلّ هذه الفرضيّات في الخلل المتمثِّل في عدم انتماء هذا التلميذ إلى أحد الرسل. في الواقع، يبدو أنّ هذا يتعارض مع كتابة الإنجيل، لأنّ واحدًا من الاثني عشر فقط يُمكنه أن يكون في المواقف التي رأينا فيها

كبطلٍ للرواية (Protagonist) التلميذ الذي كان يسوع يُحبُّه. لذلك، فإنّ الفرضيّة الأكثر إثباتًا للتقليد تتوافق مع فكر إيريناوس أسقف ليون، أي أنّ التلميذ الذي كان يسوع يُحبّه هو يوحنّا بن زبدى.

- «**الكاتب الأدبيّ**»: لكنّ الفرضيّة التي تَحظى بأكبر قدرٍ من الموثوقيّة اليوم تبدأ من المفهوم، من الأصل الحديث، من «الكاتب الأدبّي»، أي ذلك الذي بنى العمل الذي فكَّر فيه وكتبَه. في حالتنا، يجب أن نُميِّز بين شخصَين على الأقل: التلميذ يوحنّا بن زبدى وشهادته هي الركيزة الأساسيّة للإنجيل، وبين الإنجيليّ، الذي قام بكتابة العمل، بناءً على تلك الشهادة.
- «**الجماعة اليوحنّاويّة**» **(٢٤:٢١)**: قد يُساعدنا الفصل ٢١ في حلّ المشكلة، وهو بالتأكيد، كما سنرى، إضافةً لاحقة، مقارنةً بصياغة الفصل ٢٠ (الآيات الختاميّة لهذا الفصل ٢٠:٣٠–٣١ تُشكِّل بلا شكٍّ خاتمة)[٥].
- «**التلميذ الآخر**» **(٢٥:٢١)**: الآية الأخيرة من الإنجيل ٢١:٢٥ تُعطينا أَثَرًا مهمًّا آخر: «وأشياءُ أُخَرُ كثيرةٌ صنعَها يسوع، لو أنّها كُتِبَت واحدةً فواحدة، لَمَا ظننتُ العالم يَسَعُ الصُّحُف المكتوبة». نحن هنا أمام كاتبٍ يُقدِّم نفسَه في صيغة المفرد («ظننتُ» *οἶμαι*). للتأكيد فقط، تذكَّر أنّ هناك، في موضعٍ آخَر من الإنجيل الرابع، آخرًا مهمًّا وتلميذًا غير مُسمَّى: «وفي الغد أيضًا كان يوحنّا واقفًا ومعه اثنان من تلاميذه...» (١:٣٥–٣٩). إنّهما التلميذان الأوّلان اللذان تَبِعا يسوع ثمّ يُفسِّر

٥ في يوحنّا ٢١، بعد مشهد الصَّيد العجائبيّ الذي أشرنا إليه سابقًا وخلال الحوار اللاحق بين بطرس ويسوع، متحدِّثًا عن التلميذ الحبيب، تتمّ الإشارة إلى تقليدٍ مُفادُه أنّ هذا التلميذ لن يموت، على أساس تأكيد الربّ الذي ذُكِرَ (٢١:٢٣). في الواقع، عندما تمّت كتابة هذا النصّ (الفصل ٢١)، كان التلميذ قد مات. ومن هنا كانت الحاجة إلى شرح كلمات يسوع (٢١:٢٢–٢٤). في الختام، نَجِدُ هذا البيان، ونُشير دومًا إلى التلميذ الذي كان يسوع يُحبُّه: «هذا هو التلميذ الشاهد بهذه الأمور والكاتب لها وقد عَلِمنا أنّ شهادته حقّ» (٢١:٢٤). لاحِظْ استعمال الضمير «نحن» *οἴδαμεν*، الذي يُظهِر أنّ الكاتب ليس الإنجيليّ، بل مجموعةٌ من الناس، لدرجةِ أنّهم يتحدَّثون في صيغة الجمع. إنّه دليلٌ على أنّ المُسَوَّدَة النهائيّة كُتِبَت بعد موت يوحنّا ومن قِبَل جماعة تلاميذ يوحنّا. إنّ أوّل استنتاج مهمّ، بناءً على هذه المعلومات، هو أنّ التلميذ الحبيب لا يمكن أن يكون شخصيّةً وَهْميّة، ولا شخصيّةً نموذجيّة، لأنّه عاش، ومات، لكنّه في المقابل، تَرَكَ شهادةً أساسيّة. وبالتالي، فإنّ الإنجيليّ ليس الشاهد في ٢١:٢٤، الذي هو التلميذ الحبيب، ضامن التقليد. بدورها، تَكفَل الجماعة اليوحنّاويّة أصالة هذه الشهادة.

النصّ أنّ واحدًا منهما كان أندراوس، أخو سمعان بطرس (١:٤٠) بينما بَقِيَ الآخَر مجهولا[٦].

نستنتج من هذه الآية الختاميّة للإنجيل الرابع ما يلي:

- هناك تلميذٌ شَهِدَ أصل النصّ الإنجيليّ، «التلميذ الذي كان يسوع يُحِبُّه».
- هناك مجموعةٌ قياديّة، «جماعة»، كَفَلَت مصداقيّة شهادة التلميذ الحبيب.
- هناك شخصٌ واحد، ربّما كاتب، الذي عبَّرَ، بطريقةٍ نهائيّة، عن رأيه فيما يخصّ الأهميّة الاستثنائيّة لِما قام به يسوع. يَنظر هذا الكاتب أيضًا إلى مكانٍ آخر، ممّا يجعلنا نُدرك أنّ المُلهِم وكاتب أعمال الإنجيل هما شخصان مختلفان: إقرأ فقط يوحنّا ١٩:٣٥، حين، بعد سرد رواية موت يسوع، أكَّد نفسَه: «والذي عاين شَهِدَ وشهادتُه حقّ، وهو يعلم أنّه يقول الحقّ لتؤمنوا أنتم». **في هذا المقطع، يدّعي الإنجيلُ نفسُه، في الواقع، اعتمادَه على شاهد عِيان، يهوديٍّ يعرف المشهد الفلسطينيّ تمامًا.**

٢،٢ إستنتاجات حول هُويّة المؤلِّف

حقيقة أنّ التقليد المتَّفق عليه (بالإجماع) للكنيسة القديمة، الذي لم يُشكِّك قطّ في نسبة الإنجيل الرابع إلى يوحنّا بن زبدى، له قيمةٌ تاريخيّةٌ لا يُمكن إغفالُها. فمنذ أكثر من ألفٍ وخمسمائة عام، قُرِأَ النصّ اليوحنّاويّ وعُلِّقَ عليه في الكنائس والمدارس اللّاهوتيّة كوثيقةٍ موثوقةٍ على اسم الرسول يوحنّا بن زبدى.

---

٦ يُعتقد عادةً أنّ يوحنّا نفسَه هو الذي يتحدّث عن نفسِه بتواضعٍ شديد. كان بإمكانه تكرار «أنا» باستمرار، إلّا أنّه بدلًا من ذلك لم يَقُلْها أبدًا. عندما يتحدَّث عن نفسِه، هو يُسمِّي نفسَه بسلسلةٍ من الكلمات التي تَشهد على إدراكه للحبّ الذي كان يَحمله له يسوع. يُمكن أن يكون أوّل مَن ترك يوحنّا المعمدان وتَبِعَ يسوع. يَرِد ذِكر هذا التلميذ المجهول في الفصل ١٨: «وكان سمعان بطرس والتلميذ الآخر يتبعان يسوع. وكان ذلك التلميذ الآخر معروفًا عند رئيس الكهنة، فدخل مع يسوع إلى دار رئيس الكهنة، أمّا بطرس فكان واقفًا عند الباب خارجًا. فخرج ذلك التلميذ الآخر الذي كان معروفًا عند رئيس الكهنة فكلَّم البوّابة وأدخَلَ بطرس» (١٨:١٥–١٦). يُميِّز هذا النصّ اليوحنّاويّ بين بطرس والآخَر؛ الآخَر أدخلَ بطرس وليس العكس؛ الآخَر معروف بينما بطرس ليس كذلك. في هذه الحالة أيضًا، يُعتَقد أنّ التلميذ الآخر هو يوحنّا وبالتالي تُصبح هذه الملاحظة مهمّةً للغاية. يُمكننا القول، حتّى لو لم يكن هناك يقينٌ تامّ، أنّ يوحنّا بن زبدى هو نفسُه «التلميذ الذي كان يسوع يُحبُّه».

بحثنا أيضًا داخل الإنجيل عن آثار المؤلِّف، وتوصَّلنا إلى استنتاجٍ مُفاده أنّ الرسول يوحنّا هو «التلميذ الحبيب»، الذي شهادتُه تُعَدّ أساس الإنجيل. لذلك، من الصحيح أن نقول إنّه هو المؤلِّف؛ لأنّه، وِفقًا لمفهوم «المؤلِّف الأدبيّ»، هو الذي ألهمَ الكتابةَ بأكملها. إنّ المؤلِّف الأدبيّ، بحسب المعنى الحديث للكلمة، هو بالتأكيد شخصيّةٌ أخرى؛ إنّه محرِّرٌ جَمَعَ شهادة يوحنّا واختار العناصر التي ستُدرَج في الرواية، وِفقًا للأهداف المَنوي تحقيقُها في الإنجيل. ومن المؤكَّد أنّ العمل التحريريّ لم يكن عملًا، لأنّ النصّ يَعرض تناقضاتٍ واضحةً، سنتطرّق إليها فيما بعد.

تَلعب الجماعة المسيحيّة التي أسَّسها يوحنّا نفسُه دورًا مهمًّا في صياغة النصّ النهائيّ، من خلال استخدام الضمير في صيغة الجمع «نحن» (٢١:٢٤). وراء النصّ اليوحنّاويّ، هناك عملُ تأمُّلٍ، وصلاةٍ، ودراسةٍ، ووعظٍ استمرّ سبعين سنةً والذي لا يشمل الرسول فقط، بل أيضًا جماعتُه. لهذا السبب هو عملٌ غنيٌّ جدًّا وروحيٌّ جدًّا.

٣. «التلميذ الحبيب»

١،٣ مَن هو هذا التلميذ؟

لفهم دوره من منظار الإنجيل الرابع، فإنّ حقيقة أنّ يسوع «يُحبُّه» أمرٌ حاسم. تعتمد هُويّته على هذه العلاقة مع يسوع، التي تُشكِّل أيضًا أساس شهادته الحقيقيّة والدائمة في الجماعة اليوحنّاويّة. إستنادًا إلى مُعجم الحبّ، يتمّ تحديد مكانة تلاميذ يسوع ويتمّ تقديم هُويّتهم: ففي العبارة الهامّة، التي تُعتبر استهلالًا لرواية آلام يسوع وموته، يُدعى التلاميذ «خاصّته»: «وقبل عيد الفصح، لمّا كان يسوع يعلم أنّ ساعته قد أتت لينتقل من هذا العالم إلى الآب وكان قد خاصّته الذين في العالم، أحبّهم حتّى المنتهى» (١٣:١).

فيما يُسمَّى بِـ«خطاب الوداع»، في التعليق على تشبيه الكرمة والأغصان، يقول يسوع للتلاميذ: «هذه هي وصيتي: أن يُحِبَّ بعضكم بعضًا كما أحببتكم. ليس لأحدٍ حبٌّ أعظم من أن يبذل نفسه عن أحبّائه. أنتم أحبّائي إنْ صَنَعتم ما أنا موصيكم به» (١٥:١٢–١٤).

التلاميذ هم أولئك الذين يشاركون مصير يسوع ويُطيلون رسالته. بفضل روح الحقّ، παράκλητος، الذي سيُرسله يسوع كهديةٍ من الآب، سوف يشهدون له، لأنّهم كانوا معه «منذ الابتداء» (١٥:٢٦–٢٧). يُعتبر «التلميذ الحبيب» النموذج الأوّلي للتلاميذ، ومن خلاله، يُدعى القرّاء اليوحنّاويُّون لاكتشاف أنفسهم. ومع ذلك، فإنّ مثاليّة التلميذ هذه لا تُلغي حقيقته التاريخيّة. بالنسبة إلى مؤلِّف الإنجيل الرابع، فإنّ هذا التلميذ هو المصدر والضامن للتقليد الموثوق، الذي تعتمد عليه الوثيقة المكتوبة «للآيات» التي صنعَها يسوع.

٢،٣ «التلميذ الحبيب» و «سمعان بطرس»

في بعض الحالات، يتمّ وضع التلميذ الحبيب في علاقةٍ مع سمعان بطرس:

- خلال العشاء الأخير مع التلاميذ، أعلن يسوع أنّ أحدهم سوف يَخونه. ثمّ يسأل سمعان بطرس التلميذَ الذي كان يسوع يُحبّه – إنّه المتّكئ على حِضن κόλπος (١٣:٢٣؛ راجع أيضًا ١:١٨) يسوع، والواضع رأسه على صدره στῆθος (١٣:٢٥) – للاستفسار عَمَّن هو الخائن (١٣:٢١–٢٤)[٧]. لا يتواصل بطرس مباشرةً مع يسوع، ولكن فقط من خلال «التلميذ الحبيب».
- في سرد الزيارة إلى قبر يسوع الفارغ، يأتي التلميذ الذي كان يسوع يُحبّه أوّلًا، لكنّه ينتظر مجيء سمعان بطرس ليدخل هو أيضًا القبر. يرى بطرس الأكفان الموضوعة هناك والملفوفة جزئيًا. يُقال فقط عن التلميذ الحبيب إنّه «رأى وآمن» (٢٠:٨). في هذا المشهد، يأتي التلميذ الذي أحبّه يسوع أوّلًا إلى القبر، يرى ويؤمن (٢٠:٨). **إنّه مسار النضج، الإيمان والحضور.**
- حتّى في رواية الصيد العجائبيّ على بحيرة طبريّا، بعد القيامة، فإنّ التلميذ الحبيب هو الوحيد الذي عَرَفَ الربّ (٢١:٧). في المشهد ذاتِه أيضًا، بعد أن تكلّم

---

٧ **إنّها لَفتةٌ رقيقةٌ جدًا من العاطفة والشركة؛ إنّها لَفتة التخلّي، والتي تتطلّب ثقةً. ومع ذلك، فإنّها لَفتةٌ رمزيّةٌ للإشارة إلى كلٍّ تلميذ، في علاقته مع الربّ.** يُطلِق التقليد البيزنطيّ على يوحنّا الإنجيليّ لقب «**اللّاهوتيّ**»: إنّه اللّاهوتيّ بامتياز، لأنّه استمدّ لاهوته من مصدر اللّاهوت، أي من كلِّ حديثٍ عن الله، مُتّكِئًا رأسه على صدر المخلِّص، الله نفسِه!

بطرس مع يسوع في الآية ٢٠، نقرأ: «فالتفتَ بطرس، فرأى التلميذ الذي كان يسوع يُحِبُّه يتبعُهُما، وهو الذي كان اتَّكأ في العشاء على صدره وقال: يا ربُّ مَن الذي يُسلمك؟». لاحِظ الدِقَّة: في المّرة الأخيرة التي يَرِدُ فيها التعبير، فإنّ الإنجيليّ يُذكِّرنا بما وردَ في العشاء الأخير و«يُغلِق الدائرة».

هذه المواجهة بين هذين التلميذَين هي محاولةٌ لربط تقليد الجماعة اليوحنّاويّة مع تقليدٍ آخر رسميٍّ وموثوقٍ لتقليد يسوع، ممثَّلةً بسمعان بطرس. في الواقع، لا يُذكَر التلميذ فقط عند الحديث عن جماعة «الاثني عشر»، بل إنّه لم يُدعَى قطّ «الرسول». **بكلماتٍ أخرى، فإنّ دوره، مقارنةً بسمعان بطرس، الممثِّل والمتحدِّث باسم «الاثني عشر»، ليس تنافسيّا، بل تكامليّ.**

٤. «الشاهد العِيان»

كما أشرنا أعلاه، فإنّ هذه البيانات هامَّةٌ جدًّا وهي تَظهر على أنّها مؤشِّراتٌ على الجذور التاريخيّة للإنجيل الرابع. وعليه، فإنّ العمل اليوحنّاويّ يُشير إلى وجود شاهدِ عِيانٍ ليسوع، يملك معرفةً شاملةً عن أورشليم والأماكن المحيطة بها، وهو، بالتالي، مسؤولٌ عن نقل ما تمّت رؤيته من أحداث وسماعُه من تعاليمَ من قِبَل المعلِّم. لهذا الجانب من الشاهد العِيان أهميّةٌ خاصّة في الإنجيل الرابع، ذلك أنّه الإنجيل الوحيد الذي يدّعي صراحةً أنّ للعمل أصلَه وأساسَه في شخصٍ شَهِدَ شخصيًّا هذه الأحداث. يتحدّث هذا الشاهد مرّتَين:

المرّة الأولى: بعد سرده لموت يسوع على الصليب (١٩:٣٥)

فبعد ذكر الجنود الذين تحقَّقوا من موت يسوع وقرَّروا ألّا يَكسروا له عظمًا – وهي تفاصيل حصريّة للإنجيل الرابع – طعن واحدٌ منهم جنب يسوع بالحربة، ممّا تسبَّب في جُرحٍ تدفَّقَ منه الدم والماء (١٩:٣١–٣٤). ثمّ يُعطي النصّ سردًا للتالي: «والذي عاينَ شَهِدَ وشهادتُه حقّ وهو يعلم أنّه يقول الحقّ لتؤمنوا أنتم» (١٩:٣٥). تُقدِّم هذه الآية

الأخيرة للقارئ اليوحنّاويّ معلوماتٍ قيّمة: أوّلًا، أنّه يجد فيه الادّعاء بأنّ العمل بأكمله هو نتيجةٌ لشهادةٍ عَينيّةٍ (Visual Testimony) للأحداث المَرويّة. ثانيًا، أنّها تقوده إلى مكانٍ آخر في الإنجيل الرابع، إلى الخاتمة الأولى للإنجيل: «وآياتٍ أُخَرَ كثيرةً صنعَ يسوع أمام التلاميذ لم تُكتَب في هذا الكتاب وإنّما كُتِبَت هذه لتؤمنوا أنّ يسوع هو المسيح ابن الله ولكي تكون لكم إذا آمنتم الحياةُ باسمه» (٢٠:٣٠–٣١). تُقدِّم هاتان الآيتان سردًا للهدف النهائيّ الذي من أجله كتب الإنجيليّ هذا العمل: اختيار بعض الأحداث التي فعلها يسوع (الآيات) من أجل دفع جمهورِه إلى الإيمان، وكنتيجةٍ لذلك، يحصلون على الحياة الأبديّة. للإنجيل وظيفةٌ بلاغيّة، أي أنّه يرغب في إيصال رسالةٍ هادفةٍ ومُقنعةٍ وتحويليّة للجماعة التي من أجلها كُتِبَ هذا العمل. لهذا السبب، فإنّ غاية الكاتب الرئيسيّة لا تكمن في كونه أمينًا لحياة يسوع فحسب (وكأنّه كاتبُ سيرةٍ أو مؤرِّخ)، بل لفهم هذه الحياة على ضوء الظروف الجديدة للجماعة، بعد عدّة عقود. هذا سيجعل كاتبَ الإنجيل الرابع يستفيد بشكلٍ كبيرٍ من حريّته عندما سيكتب حياة يسوع، لأنّ ادّعاءه الرئيسيّ يكمن في تعميق المعنى.

المرّة الثانية: في نهاية الخاتمة الثانية للإنجيل الرابع (٢١:٢٤)

تُعتبر هذه الآية جزءًا من القسم الأخير من الإنجيل، تَظهر مباشرةً بعد الحوار الذي أجراه يسوع القائم مع سمعان بطرس، والذي فيه يسأل الربُّ بطرسَ ثلاث مرّاتٍ «أتُحبُّني» (٢١:١٥–١٧) ويُنبئُه عن موته المزمع أن يُمجِّد الله به (٢١:١٨–١٩). بطرس، الذي يأخذ الكلمة، يسأل يسوع عن مصير التلميذ الحبيب (٢١:٢١)، فيُجيبُه يسوع أنّ عليه الاهتمامَ فقط بشأن إخلاصه: «إنْ شِئتُ أن يَثبُتَ إلى أن أجيء، فماذا لك» (٢١:٢٣).

تُبرز تفاصيل الرواية اليوحنّاويّة مكانة التلميذ الحبيب **كشاهدٍ حقيقيٍّ** على «هذه الأشياء»: «وهذا التلميذ هو الشاهد بهذه الأمور وهو الكاتب لها وقد عَلِمنا أنّ شهادته حقّ» (٢١:٢٤). لكلٍّ من هذا الاقتباس الأخير وذاك المذكور أعلاه حول شاهد الصلب أهميّةٌ استثنائيّة. فبينما لم يُعلِن يوحنّا ١٩:٣٥ صراحةً هُويّة الشاهد، إلّا أنّها كُشِفَت في

يوحنا ٢١:٢٤ على أنّه التلميذ الحبيب. يُشير هذا إلى أنّ التلميذ—الذي يُبقيه الإنجيل الرابع مجهول الهُويّة عَمْدًا (إذ من أهمّ صفاته أن يكون «محبوبًا من يسوع»)— هو الناقل الرئيسيّ لتقليد يسوع الذي أدّى في النهاية إلى تدوين الإنجيل الرابع: إنّه الشاهد العَينيّ والتاريخيّ، الذي التقى يسوع شخصيًّا، وشارك بطريقةٍ ما في رسالته، وحافظ على ذكرى يسوع حيّةً، وربّما يكون هو مَن أسّس الجماعة اليوحنّاويّة.

(٢) التدوين

١. فرضيّات حول مراحل التدوين

لقد دُوِّن الإنجيل الرابع بمرحلتَين على الأقل، وربّما بثلاث مراحل. في الواقع، يَعرض العمل بأكمله آثار الطبقات المختلفة:

- تُعتبر الآية اليوحنّاويّة ١٤:٣١ واحدةً من هذه الآثار، حيث أَمَرَ يسوعُ تلاميذَه بالمغادرة («قُوموا ننطلق من ههنا»)، لكنّهم لم يَتحرَّكوا فعليًّا إلّا في ١٨:١ («قال يسوع هذا، وخرج مع تلاميذه إلى عِبر وادي قِدرون، حيث كان بستان، فدخلَه هو وتلاميذُه»). نحن نواجه هنا تناقضًا يوحنّاويًّا نموذجيًّا يقترح عمليّة تكوينٍ مُعقَّدةٍ للعمل.
- إنّ القارئ الذي يدنو من الإنجيل الرابع للمرّة الأولى، يكتشف أنّ للإنجيل طبعتَين. فللفصلَين العشرين والحادي والعشرين، خاتمتان على التوالي (٢٠:٣٠–٣١؛ ٢١:٢٤–٢٥).

إذًا، لقد رأى الاختصاصيّون اليوحنّاويّون أنّ داخل النصّ قصّةٌ تحريريّةٌ مُعقَّدة حدثت على عدّة مراحل:

- ترتبط **المرحلة الأولى**، التي يُمكن تسميتُها أيضًا «مرحلة الصفر»، بالتقليد الشفهيّ الذي يعود إلى يوحنّا الرسول، في بيئةٍ فلسطينيّة، حالًا بعد موت المسيح وقبل السنة ٧٠م (تاريخ دمار أورشليم).

- تَرتبط **المرحلة الثانية**، على الرغم من أنّها لا تزال مرتبطةً بالتقليد الشفهيّ، بالجماعة اليوحنّاويّة: اللّاهوتيّون والكُتّاب الذين يُشيرون مباشرةً إلى شهادة يوحنّا الرسول ويُعمِّقونَها. هناك، بعد ذلك، المُسَوَّدة الأولى للإنجيل باللغة اليونانيّة، كُتِبَت عن طريق إنجيليٍّ كاتب، حوالي العام ٧٠م، ربّما في السامرة. حركتان كبيرتان أثَّرتا على هذه المُسَوَّدة الأولى، التي انتهت في الفصل ٢٠: **الحركة النصِّيَّة الأولى** (الفصول ١–١٢)، وغالبًا ما يُطلَق عليها «كتاب الآيات»، أي الآيات الرمزيّة السبع، التي اختارها الإنجيليّ من أجل تفسير شخصيّة يسوع، الذي كشفَ ابن الله للعالم، ومن خلال هذا الكشف يتمّ التعامل معه إمّا بالقبول أو بالرفض. **الحركة النصِّيَّة الثانية** (الفصول ١٣–٢٠)، غالبًا ما تحمل عنوان «كتاب المجد»، أي تلك اللحظة المجيدة والأسمى في حياة المسيح المقدَّمة على الصليب، والتي أسماها الإنجيل الرابع «الآن»، وهي تتضمَّن الكشف عن سرّ يسوع العميق للتلاميذ (الفصول ١٣–١٧).
- أخيرًا، كما هو مُشارٌ إليه في الفصل ٢١، تمّ تقديم مُسَوَّدةٍ ثانية بواسطة مُحرِّرٍ نهائيّ، ليس بالضرورة أن يكون شخصًا مُغايرًا عن سابقه، حوالي نهاية القرن الأوّل للميلاد (حوالي العام ٩٠م)، مُعَدَّةٍ لجمهورٍ جديد: منطقة آسيا الصغرى الساحليّة، والتي كانت مدينة أفسس مركزَها الرئيسيّ. كان أحد أسباب هذه الإضافة إدخال سلطة سمعان بطرس في كتابةٍ شدَّدت على أنّ السلطة كلَّها هي للتلميذ الحبيب.

من خلال ما قيل حتّى الآن، يُمكننا أن نختم بالقول إنّ الترتيب الذي يُقدِّم فيه الإنجيليُّ نفسَه يَعرض عددًا من الصعوبات، على صعيدَي الأسلوب والمنطق. قد تأتي هذه الصعوبات من الطريقة التي تمّ فيها تأليف الإنجيل؛ ثمّ سيُنشَر العمل بكليّته ليس من يوحنّا نفسِه، بل من قِبَل تلاميذه وذلك بعد موته (راجع ٢١:٢٤). وهكذا، فإنّ تلاميذ يوحنّا كانوا قد أدخلوا، في النسخة الأوّليّة للإنجيل، مقاطعَ مختلفةٍ لم يرغبوا في التخلّي عنها، دون الحاجة إلى القلق بشأن إعطائها ترتيبًا زمنيًّا ومنطقيًّا. ومع ذلك، يبقى شيءٌ

واحدٌ مؤكَّد: **إنجيل يوحنّا كما هو، يحمل بصمةَ كاتبٍ، بنى قصّتَه حول شخصيّة يسوع، في إنسانيّته وألوهيّته، بأصالةٍ لاهوتيّةٍ كبيرة**[٨].

٢. إستنتاجات

على ضوء محتوى الإنجيل نفسِه وبياناتٍ أخرى من المسيحيّة الناشئة، يُمكننا التطرُّق إلى المراحل التالية من تكوين الإنجيل الرابع:

- المرحلة الأقدم هي فترة التلميذ الحبيب، التي بدأت فترة خدمة يسوع الأرضيّة وانتهت قبل الثورة اليهوديّة في العام ٧٠م. ينتمي لهذه المرحلة النقل الأكثر بدائيّةً لتقليد يسوع وربّما تَبَلورَ في هذه المرحلة كتابةٌ أوّليّة.
- المرحلة الثانية، وهي مهمّةٌ جدًا، تضعنا حوالي العام ١٠٠م، وفيها ظهرَ الإنجيل بخصائصه اليوحنّاويّة بما في ذلك محتواه الحاليّ باستثناء الفصول ١٥–١٧ و٢١.
- تقع المرحلة الأخيرة حوالي العام ١١٠م، وستكون هذه المرحلة هي اللحظة التي تمّت فيها إضافة الفصول المذكورة أعلاه.

(٣) الهدف والجمهور

١. تشجيعيّ للجماعة المؤمنة

إنّ أوّل ما يلفُتُ الانتباه في قراءة الإنجيل الرابع هو خاتمته المزدوجة، التي تُثير مشكلةَ أصل الكتاب وهدفِه وجمهورِه.

٨ إنّ الإنجيل الرابع هو كتابَ «سيرة» يسوع، أي أنّه عملٌ أدبيٌّ لسردٍ يُفسِّر حياته، إذ أنّه يؤكِّد أنّ الله كشف عن ذاته من خلال يسوع. يُشكِّل هذا الجانب بُعدًا هامًا في التقليد اليهوديّ–المسيحيّ، الذي يُشدِّد على اختبار وحي الله «في» و «من خلال» التاريخ. وهذه، قد تُعتبر الفكرة الأبرز في الإنجيل الرابع، وخصوصًا أنّ الإنجيل يُقدِّم يسوع على أنّه «الكلمة» (λόγος، ١:١) الذي «صار جسدًا» (١٤:١)، وكمُرسَل من الآب، يتطابق تمامًا مع ذاك الذي أرسله: «الحقّ الحقّ أقول لكم: إنّ الابن لا يقدر أن يعمل من نفسه شيئًا إلّا ما يرى الآبَ يعمله، لأنّ ما يَعمَلُه ذاك، يَعمَلُه الابن كذلك» (١٩:٥–٢٠). يُشدِّد الإنجيليّ الرابع على حقيقة أنّ معرفة يسوع تقودُ حتمًا إلى معرفة الله الآب؛ إتمام وصايا يسوع هي نفسُها إتمامٌ لوصايا الله. المفارقة هنا، التي هي أيضًا مفارقة كتابات العهد الجديد، تكمن في أنّ هذا الله قد كُشِفَ قبل كلّ شيءٍ في موت يسوع؛ في لحظة الفشل الأعظم، يتمّ الكشف عن المجد الإلهيّ؛ بصليب يسوع، يَكشف الله عن نفسه بكلّ معنى الكلمة على أنّه الحبّ: «وقبل عيد الفصح، لمّا كان يسوع يعلم أنّ ساعته قد أتت لينتقلَ من هذا العالم إلى الآب وكان قد أحبّ خاصّته الذين في العالم، أحبّهم مُنتَهى الحبّ» (١:١٣).

الخاتمة الأولى (٢٠ :٣٠–٣١): في الفصل ٢٠، تُختَم رواية لقاء يسوع القائم مع توما، أحدِ الاثني عشر، «بتطويبةٍ» لكلِّ أولئك الذين «آمنوا ولم يرَوا» (٢٠:٢٩). ثمّ يَختِم الكتاب، قائلًا: «وآياتٍ أُخَرَ كثيرةً صنعَ يسوع أمام تلاميذه لم تُكتَب في هذا الكتاب، وأمّا هذه فقد كُتِبَت لتؤمنوا بأنّ يسوع هو المسيح ابن الله، ولكي تكون لكم إذا آمنتم حياةٌ باسمه» (٢٠:٣٠–٣١). تُفسِّر هذه الخاتمة بوضوحٍ هدف الإنجيل بأكمله. هنا، نَجِدُ جميعَ الجوانب الأساسيّة للإنجيل الرابع: الآيات، والإيمان، والتأكيد على أنّ يسوع هو المسيح ابن الله، والحياة الأبديّة كنتيجةٍ لحياة الإيمان. في هذا الإطار، كلمة «الحياة» ζωή هي ذات أهميّةٍ خاصّة. عاملٌ آخَر ذات صلةٍ للغاية هو بناء العبارة التي نَجِدُها في القسم الأوّل من الآية ٣١: إنّ الزمن المُستَعمل للفعل «آمنَ» هو «الحاضر الشرطيّ» (Subjunctive Present)، الذي يجب ترجمتُه «كي تَبقَوا مؤمنين» (الدوام في الإيمان) وليس «كي تَصيروا الإيمان» (إذا اعتبَرنا أنّ العبارة هي «ماضٍ شرطيّ» (Subjunctive Aorist)، فهذا يعني أنّ الجمهور الموجَّه له الإنجيل هم غير مؤمنين، بغضّ النظر عمّا إذا كانوا من أصولٍ يهوديّة أو يونانيّة). إنّه ليس اختلافًا بلا معنى، ذلك أنّ **الجماعة بحاجةٍ إلى أن تكون ثابتةً في تَمَسُّكها بالإيمان بيسوع المسيح ابن الله، وهذا يَعبُر فقط من خلال المثابرة، والجهاد، والاضطهاد.** هذا بالتأكيد أحدُ أهداف الإنجيل الرابع ولكنّه ليس الوحيد.

الخاتمة الثانية (٢١: ٢٤–٢٥): يَروي الفصل ٢١ الظهور الثالث ليسوع القائم لسبعةٍ من تلاميذه على بحيرة طبريّة، في سياقِ صيدٍ استثنائيّ. ثمّ، بعد وجبة الخبز والسمك على شاطئ البحيرة، دارَ حوارٌ بين يسوع وسمعان بطرس، الذي يَرُدُّ فيه يسوع اعتبار التلميذ الذي، في ليلة اعتقاله، أنكره ثلاث مرّاتٍ، وعَهِدَ إليه مَهمَّة إطعام قطيعه. وفي نهاية الحوار، أعلن يسوع أيضًا أنّ بطرس سيَتبعُه في طريق الاستشهاد (٢١:١٩). في هذه المرحلة، بطرس يلتفت فيرى «التلميذ الذي كان يسوع يُحبّه يتبَعُهما، وهو الذي كان اتَّكأ في العشاء على صدره وقال: "يا ربّ مَن الذي يُسلمك؟"» (٢١:٢٠). يَوَدّ بطرس أن يعرف ما هو مصير هذا التلميذ. إلّا أنّ يسوع يُجدِّد دعوته لاتّباعه،

دون القلق بشأن ذلك التلميذ، الذي رتَّبَ له أنْ يبقى «إلى أن يجيء». في هذه الملاحظة، تَحَدَّدت كلمة الربّ بشأن هذا التلميذ. بينما انتشرت الشائعات في جماعة «الإخوة» بأنّ هذا التلميذ لن يموت، نرى قلقَ الكاتب من تفسير كلمات يسوع: «... ولم يَقُل يسوع إنّه لا يموت ...» لكنّه سيبقى حتّى مجيئه (٢١:٢٣). هنا، تَظهر خاتمةٌ ثانيةٌ في الأُفُق تُعنى بشخصيّة «التلميذ» ودوره، حيث يُقال: «هذا هو التلميذ الشاهد بهذه الأمور والكاتب له وقد عَلِمنا أنّ شهادته حقّ» (٢١:٢٤).

تُنسَب كتابة الإنجيل الرابع إلى هذا «التلميذ الشاهد». بهذا المعنى، يتمّ تفسير كلمات الربّ حول مصير «التلميذ»، الذي «يبقى» حتّى مجيئه، حيث يَشهد على هذه الحقائق ويَكتبها (٢١:٢٤أ). يُغلق الناطق باسم الجماعة، الذي يَضمن حقيقة الشهادة الموثوقة للتلميذ، الكتابَ بعبارة: «وأشياءُ أُخَرُ كثيرةٌ صنعَها يسوع، لو أنّها كُتِبَت واحدةً فواحدة، لَمَا ظننتُ العالم يَسَعُ الصُّحُفَ المكتوبة» (٢١:٢٥). بهذه العبارة، يُعيد مؤلِّف ٢١:٢٤–٢٥ قراءة الخاتمة الأولى من الكتاب، والتي تَنُصُّ على أنّ بعض الآيات التي صنعَها يسوع بحضور تلاميذه قد كُتِبَت (٢٠:٣٠). من بين العديد من هذه الآيات التي صنعَها يسوع وشَهِدَها تلاميذه، اختيرَ بعضٌ من هذا المنظار: «كي تؤمنوا بأنّ يسوع هو المسيح ابن الله، ولكي تكون لكم إذا آمنتم حياةٌ باسمه» (٢٠:٣١)[٩].

---

٩ إنّ تَقَلُّبَ التقليد المكتوب بخطّ اليد بين «الماضي» و«الحاضر» الشرطيّ للفعل πιστεύω «يؤمن» يَظهر في تعليق الكاتب على طعن جنب المسيح المائت على الصليب بالحربة: «والذي عاينَ شَهِدَ وشهادتُه حقّ، وهو يَعلم أنّه يقول الحقّ لتؤمنوا أنتم ἵνα καὶ ὑμεῖς πιστεύ[σ]ητε » (١٩:٣٥). يَقترح السياق هنا تفسيرًا لموت يسوع على الصليب من منظار الجماعة المؤمنة. مَن رآه هو «التلميذ الحبيب»، الحاضر عند لحظة موت يسوع وفي مشهد الجنب المطعون المتدفّق منه الدم والماء. لتأكيد «حقيقة» هذه الشهادة، تمّ اقتباس نصّين كتابيّين، جرى تقديمُهما بصيغة الاكتمال، «لأنّ هذا كان ليتمّ الكتاب ...» (١٩:٣٦–٣٧). مثل هذه الاقتباسات التي تُشير إلى تحقيق (اكتمال) النصوص الكتابيّة تَرِد فقط في القسم الثاني من الإنجيل الرابع، من الفصل ١٣ فصاعدًا، حيث يَظهر «التلميذ الذي أحبّه يسوع» خمس مرّات. يتمّ تقديم دور التلميذ في عبارات مُماثلة في ١٩:٣٥ و٢١:٢٤، حتّى لو كان كاتب التعليق الختاميّ (٢١:٢٤–٢٥) لم يَعُد التلميذُ الشاهد، بل مَن يجعل نفسَه المتحدِّث باسم مجموعة النشر. بناءً على ما تقدّم، فإنّ جمهور الفصل ٢١، الذي ينتهي بخاتمة جديدة، هم «الإخوة». إنّه عنوانٌ يُشير إلى «التلاميذ»، الذين لهم، ستُعلن مريم المجدليّة عن يسوع القائم: «... امضي إلى إخوتي ...» (٢٠:١٧–١٨). إنّهم أولئك الذين «آمنوا» بأنّ يسوع مُرسَلٌ من الآب (١٧:٦–٨). لقد جعل اسم الآب معروفًا للناس الذين أعطاهم له «من العالم». بهذا التعبير، يُصنّف كاتب الإنجيل الرابع أولئك الذين قَبِلوا كلمة يسوع. بدلًا من ذلك، قيل في ختام «كتاب الآيات»: «ومع أنّه كان قد صنعَ أمامهم آياتٍ عديدةً، فلَم يؤمنوا به» (١٢:٣٧). إنّ هذا يؤكّد على أنّ الإنجيل الرابع كُتِبَ من أجل أولئك الذين يؤمنون، كي يدعم تَمَسُّكَهم بالإيمان بيسوع المسيح، ابن الله. إنّهم مُتميّزون ومُعارضون لأولئك الذين لا يؤمنون. لذلك، يُمكننا القول إنّ **الإنجيل الرابع هو مسيرةٌ في الإيمان** بعد قبول الإعلان. ولأنّ الإنجيل هو خطوةٌ إضافيّة، فهو يتطلّب، افتراضًا، معرفةً وانفتاحًا على المسيح لم تَطلُبه الأناجيل الأخرى. يُقدِّم الكتابُ نفسَه كوثيقةٍ موثوقة، تستند إلى تقليد، تَرجع إلى «تلميذٍ» كَفْءٍ وذي قيمةٍ مرموقة بين الكُتّاب وجمهور الإنجيل نفسِه.

٢. دفاعيّ ضدّ أتباع يوحنّا المعمدان

من الثابت أنّ الآيات ٦، ٨، ١٥ قد أُضيفَت إلى مقدَّمة الإنجيل، التي تُسمَّى «نشيد اللوغس» (١:١–١٨). إنّها تصليحاتٌ أُضيفَت من أجل إدراج مقارنةٍ فوريّةٍ بين يسوع ويوحنّا المعمدان. في الواقع، إنّ أتباع الأخير اعتَبَروه مُتَفوِّقًا على يسوع، الذي خضعَ أيضًا لمعموديّته، وهذا، وِفقًا لتلاميذ يوحنّا نفسِه، أَظهرَ مَن كان الأعظم بينهما. في هذا الفصل الأوّل أيضًا، بعد المقدِّمة، نَجِد أنّ يوحنّا المعمدان، من خلال استخدام صيغة «الأنا»، يأخذ موقفًا في هذا الخلاف، مُعلنًا نفسَه أنّه «ليس» المسيح ولا حتّى أيّ شخصيّةٍ مسيحانيّة كإيليا والنبيّ (١:٢٠–٢١). ومع ذلك، فإنَّ الإنجيل الرابع أعطى مكانًا شرفيًا ليوحنا المعمدان نفسه. صحيحٌ أنَّ الإنجيليّ الرابع لا يسجّل المقولة الموجودة في متى ١١:١١ ولوقا ٧:٢٨، حيث يحدّد يسوع يوحنّا على أنَّه الأعظم بين أولئك الذين ولدوا من النساء. ومع ذلك، بالنسبة الى الانجيليّ الرابع كان دور يوحنّا مهمًا جدًا: كان أحد الشهود الرئيسيّين ليسوع، وقد صُنِّفَ الى جانب الكتب المقدّسة والآيات (٥:٣١–٤٠).

٣. جَدَلِيٌّ ضدّ اليهود

إنّ القصّة التي تُوضِّح هذا الموضوع اليوحنّاويّ هي قصّة شفاء الأعمى منذ مولده في الفصل ٩: «قال أبواه هذا لأنّهما كانا يخافان من اليهود، لأنّ اليهود كانوا قد تعاهدوا على أنّه إنِ اعترف أحدٌ بأنّه المسيح يُخرَج من المجمع» (٩:٢٢). يعمل الإنجيليّ على تغييرٍ زمنيّ، واضعًا في زمن يسوع ما كان يحدث في زمن الكنيسة، أي طرد المسيحيّين من المجامع. إنّ هذا الجدل قويٌّ جدًا لدرجة أنّ بعض المؤلِّفين اليوحنّاويّين خمَّنوا أنّ الإنجيل الرابع كُتِبَ كمعارضٍ لنتائج **مجمع يڤنه יִבְנֶה** أو **يَمنيا**[١٠]، الذي أنشأ ما يُسمَّى «لعنة الهراطقة» **בִּרְכַּת הַמִּינִים** بهدف طرد المسيحيّين من المعابد.

---

١٠ مدينة قديمة تقع بالقرب من الساحل الفلسطينيّ، جنوب يافا. كانت مدينةً أُمَمِيّةً ثمّ أصبحت يهوديّةً في عهد الإمبراطور طيباريوس. كمدينةٍ يهوديّة، تمّ تعيينُها من قِبَل الرومان كمركز اعتقال. وفقًا للتلمود، كانت يڤنه بمثابة البيت الثاني للسِّنْهَدرين (المحكمة اليهوديّة)، الذي انتقلَ في البداية إليها أثناء حصار أورشليم، ثمّ إلى أوشا אוּשָׁה (بالقرب من كِريات آتا اليوم)، ثمّ عاد إلى يڤنه حتّى وقتٍ قصير بعد العام ١٣٥م، حيث عاد إلى أوشا.

٤. إتّخاذ موقفٍ ضدّ المسيحيّين الهرطوقيّين

في تلك الفترة، بنوعٍ خاصّ، ظَهَرَتْ الدوسيتيّة (Docetism)، وهي بدعةٌ قلَّلَتْ من هدف التجسُّد، وذهبت إلى حدِّ التأكيد أنّ طبيعةً واحدةً فقط تُميِّز شخص يسوع وهي الطبيعة الإنسانيّة، وبذلك تَنفي هذه البدعة أن يكون ليسوع طبيعةٌ إلهيّة. إنطلاقًا من يوحنّا ١:١٤، يُشكِّل الإنجيل الرابع برمّته تأكيدًا قطعيًا على أنّ الإيمان لا يُمكن أن يُحَدّ بفكرة. «الله لم يَرَهُ أحدٌ قطّ» (١:١٨أ): منذ البداية، يؤكِّد الإنجيليّ الرابع استحالةَ أن يصعد الإنسان إلى الله؛ إلّا أنّ هذا اللقاء أصبح ممكنًا من خلال الساركس σάρξ ، جسدِ كلمة الله البشريّ.

(٤) الهيكليّة الأدبيّة واللاهوتيّة

١. نظرة شاملة للهيكليّة

في تاريخ تفسير الإنجيل الرابع، بدءًا من العالِم الكتابيّ الألمانيّ جوليوس ڤيلهَوسين (١٨٠٢م)، أُجرِيَت محاولةٌ لفهم ما إذا كان هناك تصميمٌ مُوحَّدٌ بين الأقسام المختلفة. تعتمد فرضيّات الهيكليّة المختلفة على المنهجيّات والمعايير المختلفة، والتي يمكن أن تتركَّز في اتّجاهَين أساسيَّين. أولئك الذين اختاروا المعيار الرسميّ، فضَّلوا التحليل الأدبيّ–الأسلوبيّ واللغويّ–الهيكليّ للنصّ. من منظارٍ مواضيعيٍّ (Thematic)، فإنّ التأثير يكمن في تطوير الأفكار أو الرسالة ورَبْطِ بعضِها ببعض. من الممكن أيضًا دمج المنظورَين: المحتوى الرسميّ–الأدبيّ والمواضيعيّ.

يُمكن تقسيم الفرضيّات المختلفة المعاصرة إلى نموذجَين:

- السرديّ/الكارغماتيّ (Narrative–Kerigmatic). يتضمّن هذا النموذج مُقترحاتِ أولئك الذين يرَون في الإنجيل الرابع تطوُّرًا دراماتيكيًا أو أسلوبًا كارغماتيكيًا أو تعليمًا مسيحيًا (Catechism)، الذي يُطيع بصورةٍ ملحوظةٍ الشكلَ الأدبيَّ التقليديّ للإنجيل الذي بُشِّر به.

- الرمزيّ/التَيپولوجيّ (Symbolic–Typological). يتلاقى هذا النموذج مع التفسير الرمزيّ للزمن –الأيّام والأسابيع، للعادات والأعياد، وللمكان (الجليل، السامرة، يهوذا)، مع الانتباه إلى حركة يسوع أو مع إشارة إلى العهد القديم كالخلق والخروج و«الآيات» في علاقتها بالحكمة.

يَحدث تقاربٌ ملحوظٌ في النموذج الأوّل في صياغة النصّ بشكلٍ أساسيٍّ في قسمَين: «كتاب الآيات» (١–١٢) و «كتاب الآلام» (١٣–٢٠) أو «كتاب المجد» أو «كتاب الساعة».

- يَقسم Giuseppe Segalla القسم الثاني من الإنجيل إلى ثلاثة أجزاء: «كتاب الوداع»(١٣–١٧)؛ «كتاب الآلام» (١٨–١٩) و«كتاب القيامة» (٢٠).
- بينما يضع Salvatore A. Panimolle فاصلًا بين «خطاب الوداع» (١٣–١٧) والآلام–القيامة (١٨–٢٠). لهذه الهيكليّة تأثيرٌ على التضمينات الأدبيّة والمواضيعيّة الموجودة بين مقدّمة وخاتمة القسم الأوّل (١:١–١٨ // ١٢:٤٤:٥٠)؛ بين التعليق على الآية الأولى في قانا الجليل (٢:١–١١) وملاحظة الكاتب في نهاية الإنجيل (٢٠:٣٠–٣١). هناك تأكيدٌ يربط القسمَين بعضهما ببعض يَرِدُ في تقديم «الشخصيّات» المختلفة في الدراما: اليهود في القسم الأوّل (٢–١٢) والتلاميذ في القسم الثاني (١٣–١٧). إنّ عرض الدراما مختلفٌ أيضًا. ففي القسم الأوّل، تقع أحداث الرواية في ثلاث مناطق هي الجليل، السامرة ويهوذا، بينما في القسم الثاني، هناك غرفة تناول العشاء في أورشليم، والبيئة الخارجيّة للمدينة، التي تبدأ من البستان وراء وادي قِدرون، وصولًا إلى بستان القبر.
- أمّا Rudolf Bultmann، فقد حدَّد أنّ موضوع هيكليّة الإنجيل يكمن في «الوحي»: الوحي العلنيّ للمسيح الإلهيّ أمام العالم (٢–١٢)، بعد المقدّمة المزدوجة، الأولى شعريّة (١:١–١٨) والثانية سرديّة–دراماتيكيّة (١:١٩–٥١)؛ وحي المسيح الإلهيّ أمام تلاميذه (١٣–١٧)؛ ذروة الوحي «للساعة» (١٨–٢٠)؛ أمّا الفصل الأخير (٢١) فاعتَبَره امتدادًا للوحي النهائيّ، وهو نوعٌ من التذييل أو الخاتمة المقابِلة للمقدّمة (R.E. Brown).

- من جهةٍ أخرى، يقترح Yves Simoens رابطًا ثُنائيًّا للإنجيل الرابع يُركِّز على حياة يسوع المسيح وموته: يُقسَم القسم الأوّل، حيث تُروى حياة يسوع وِفقًا ليوحنّا، إلى لوحٍ مُزدوج، الذي تتمّ فيه الإجابة عن السؤال المزدوج: «مَن هو يسوع ابن يوسف؟» (١:١٩–٦:٧١) و«مَن هو المسيح الذي يأتي في ساعته؟» (١:٧–١٢:٥٠). يُقسَم القسم الثاني، الذي يَروي موت المسيح وِفقًا ليوحنّا، إلى لوحٍ مزدوج، يَعرض فيه نفسَه على التوالي: «المسيح الممجَّد» (١٣:١–١٧:٢٦) و«تسليم المسيح» (١٨:١–٢١:٢٥).

يؤكِّد القسمَان الكبيران اللَّذان يؤلِّفان الإنجيل الرابع والمَبنيَّان وِفقًا لمنظورٍ خريستولوجيّ، على «ديناميكيّة الإيمان» (١–١٢) وعلى «المحبّة» (١٣–٢١). وِفقًا للتوجُّه «الرمزيّ–التَيپولوجيّ» يُعزى دور هيكليّة الإنجيل الرابع إلى «الآيات» التي صنعَها يسوع، والتي يتمّ ترتيبُها وِفقًا لتَقَدُّمٍ عدديٍّ لتشكيل زمنٍ سُباعيّ.

- يَقترح المؤلِّفان M.-É. Boismard – A. Lamouille هيكليّةً للإنجيل الرابع، يتمّ فيها تعزيز **المؤشِّرات الزمنيّة** في دورةٍ ثُمانِيَّة الأسابيع (٧+١)، على نموذج قصّة الخلق الأوّل (تكوين ١)، الذي يتوافق مع تلك الخاصّة بِـ«الخلق الجديد» (٥:١٧)، التي تتميّز بثماني آيات (٧+١). يجب أن تُضاف إلى الآيات الست الأولى قمّة الآيات التي هي قيامة يسوع، أمّا الآية الثامنة فهي الصيد العجائبيّ الذي يتعلّق بمَهمّة الكنيسة (٢١:١–١٤).
- لقد طرح مؤلِّفون آخرون مخطَّط «الآيات السبع»: J.N. Sanders، R.T. Fortna، D.K. Clark (أربع آياتٍ في الجليل وثلاث في أورشليم)، S.S. Smalley. هذا المخطَّط مدعومٌ من C.H. Dodd، الذي، مع ذلك، يُلاحظ العلاقة بين قصّة الآية والكلام ذات الصلة الذي يُفسِّرها. لذلك، فهو يُفضِّل التحدُّث عن «سبعة مشاهد». لبلوغ سَبعاويّة الآيات، يجب أن نُدخِل أيضًا مشهد مشي يسوع على مياه البحيرة (٦:١٦–٢١)، أو قيامة يسوع أو رواية الظهور الثالث للسيّد القائم على البحيرة (٢١:١–١٤).

- يقترح Andrew T. Lincoln، الذي يستخدم منهجيّةً مركَّبةً (تحليل متزامن، وتاريخيّ–نقديّ، وسرديّ، وبلاغيّ لقراءة النصّ اليوحنّاويّ)، هيكليّةً من قسمَين، مع مقدّمة (١:١–١٨) وخاتمة (٢١:١–٢٥): آيات المجد (١:١٩–١٢:٥٠، تتضمّن سبع آياتٍ وسبع أحاديث) والانتقال أو المغادرة كمجد (١٣:١–٢٠:٣١). تتطوّر الحَبكة السرديّة في ثلاثة أجزاء: الإرسال من الله الآب: أرسلَ يسوع (المسيح–الديّان)؛ العُقدة/الصراع (اليهود) وحلّ الصراع (الانتصار، دينونة الله للعالم؛ قيامة يسوع المصلوب وتمجيده).
- بالنسبة إلى Michael Theobald، الإنجيل اليوحنّاويّ هو قصّةٌ دراميّة في قسمَين (يوحنّا ١–١٢ و ١٣–٢١) تتميّز بالسرد والحوارات، مختلطةً معًا، حيث للمحور الزمنيّ وظيفةٌ بُنيويّة: قُطبان جغرافيَّان (الجليل–يهوذا، أورشليم–الهيكل)، وسبعة أعيادِ حجٍّ لليهود إلى هيكل أورشليم.

وعليه، فمن بين العديد من الهيكليّات الممكنة، نُشير أدناه إلى هيكليّةٍ بسيطةٍ للغاية:

- المقدّمة الشعريّة (١:١–١٨).
- المقدّمة السرديّة (١:١٩–٥١).

(١) كتاب الآيات (٢:١–١٢:٥٠).

- من قانا إلى قانا: تضمينٌ بين أوّل آيتَين (٢:١–٤:٥٤).
- الأعياد اليهوديّة: آياتٌ جديدة وأحاديث (٥:١–١٠:٤٢).
- ذِروة معارضة يسوع: يجب القضاء عليه (١١:١–١٢:٥٠).

(٢) كتاب الساعة أو المجد (١٣:١–٢٠:٢٩).

- خطاب الوداع والصلاة الكهنوتيّة: العشاء الأخير (١٣:١–١٧:٢٦).
- الآلام والموت: التضمين مع صورة البستان (١٨:١–١٩:٤٢).
- الربّ القائم: لوحتان (٢٠:١–٢٩).

- خاتمة (٢٠:٣٠–٣١).
- تعليقٌ ختاميّ أو خاتمةٌ ثانية: الظهورات الجليليّة بعد القيامة (٢١:١–٢٥).

٢. هيكليّةٌ لاهوتيّة

١،٢ هيكليّةٌ ثنائيّة

ما يُميِّز الرؤية اليوحنّاويّة لتاريخ يسوع وعمله الخلاصيّ والأساس المبني عليه الإنجيل بأكمله هو **الحركة المزدوجة** التي يتمّ من خلالها تأطيرُ كلِّ هذا التاريخ: فبينما تُشدِّد الأولى على **الحركة التنازليّة** من قِبَل الله تجاه العالم، تُركِّز الثانية على **الحركة التصاعديّة** للعالم تجاه الله الآب. هناك نصَّان يُعبِّران عنهما بوضوح: **يوحنّا ٣:١٣**، «إذ كان يسوع يعلم أنّ الآب جعلَ الكلَّ بين يدَيه، وأنّه من الله خرج، وإلى الله يمضي» **ويوحنّا ٢٨:١٦**، «قد خرجتُ من الآب، وأتيتُ إلى العالم، وأيضًا أتركُ العالم وأَمضي إلى الآب». لكنّهما ليسا نصَّين مَفصولَين أحدهما عن الآخر. ثَمَّةَ فكرةٌ هي بالفعل تُسيطر على الإنجيل الرابع برمّته. يُنظَر إلى قصّة يسوع وعملَه انطلاقًا من منظار حركة الابن المزدوجة: مجيئُه من الله إلى العالم وعودتُه إليه. لقد عبَّر الإنجيل الرابع عن هذه الفكرة بطرقٍ مختلفة. إنّه لَمِن المهمّ محاولة جمع المصطلحات المختلفة التي يتمّ التعبير من خلالها عن هاتَين الفكرتَين في الإنجيل، اللتين لا تَرِدا دومًا معًا.

١،١،٢ التعبير عن مجيء ابن الله إلى العالم

هناك حوالي ٨١ نصًا يوحنّاويًّا تُشير بطريقةٍ أو بأخرى إلى تلك الحركة التنازليّة لابن الله، من الله إلى العالم: «أتى أو جاء»[١١] *ἔρχομαι* وعلى وجه الخصوص تلك النصوص التي تَظهر فيها العبارة «جاء إلى العالم»[١٢]؛ «خرج من الله» (أو من الآب)[١٣]

١١ ٩:١، ١١؛ ٢:٣، ١٩، ٣١(×٢)؛ ٤٣:٥؛ ١٤:٦؛ ١٤:٨؛ ١٤(×٢)؛ ٣٩:٩؛ ١٠:١٠؛ ١١:٢٧؛ ١٢:٤٦، ٤٧؛ ١٥:٢٢؛ ١٦:٢٨؛ ١٨:٣٧.

١٢ ١:٩؛ ٣:١٩؛ ٦:١٤؛ ٩:٣٩؛ ١١:٢٧؛ ١٢:٤٦؛ ١٦:٢٨؛ ١٨:٣٧.

١٣ ٨:٤٢؛ ١٣:٣؛ ١٦:٢٧، ٢٨، ٣٠؛ ١٧:٨.

ἐξέρχομαι: فعلٌ آخر مماثلٌ يُعبِّر عن الفكرة عينِها هو الفعل «خرج» *ἥκω* (٤٢:٨)؛ «النزول من السماء»[١٤] *καταβαίνω*؛ «أرسل»[١٥] *ἀποστέλλω*. هذه النصوص اليوحنّاويّة تُسلِّط الأضواء على رسالة الابن كمُرسلٍ من لدن الله الآب؛ فعلٌ آخر مماثلٌ يُعبِّر عن إرسال الابن من لَدُن الله هو الفعل «أرسل»[١٦] *πέμπω*؛ «أعطى»[١٧] *δίδωμι* و«الكينونة مِن[١٨]» *εἰμί παρά / εἰμί ἐκ*.

٢،١،٢ التعبير عن العودة إلى الآب

هناك ما يُقارب ٣٤ نصًا يوحنّاويًا يتمّ التعبير عن فكرة الانتقال من هذا العالم إلى الآب بطرقٍ مختلفة: «يَصعَد»[١٩] *ἀναβαίνω*؛ «يَعود أو يُغادر»[٢٠] *ὑπάγω*؛ «يَمضي أو يَذهَب»[٢١] *ἔρχομαι*؛ «يَنطلِق»[٢٢] *ἀπέρχομαι*؛ فعلٌ آخر يعبِّر عن انطلاق يسوع نحو الآب هو «يَمضي»[٢٣] *πορεύομαι*؛ فعلٌ آخر يدخل في سياق عودة يسوع إلى الآب هو «يَمضي» *ἀφίημι* (٢٨:١٦)؛ «يُرفَع»[٢٤] *ὑψόω*؛ «يَنتقل»[٢٥] *μεταβαίνω* (١:١٣).

تُظهر كلُّ هذه النصوص أهميّة هذا الموضوع في الإنجيل الرابع. تَرد هذه المواضيع في جميع أنحاء الإنجيل وتُظهِر أنّ كلّ شيءٍ قد تمّ فهمُه من خلال تلك الرؤية لتاريخ يسوع وعمله. بالنسبة إلى الإنجيليّ الرابع، لا معنى لنشاط يسوع في هذا العالم إلّا لأنّه

١٤ ١٣:٣؛ ٣٣:٦، ٣٨، ٤١، ٤٢، ٥٠، ٥١، ٥٨.

١٥ ١٧:٣، ٣٤؛ ٣٦:٥، ٣٨؛ ٢٩:٦، ٥٧؛ ٢٩:٧؛ ٤٢:٨؛ ٣٦:١٠؛ ٤٢:١١؛ ٣:١٧، ٨، ١٨، ٢١، ٢٣، ٢٥؛ ٢١:٢٠.

١٦ ٣٤:٤؛ ٢٣:٥، ٢٤، ٣٠، ٣٧؛ ٣٨:٦، ٣٩، ٤٤؛ ١٦:٧، ٢٨، ٣٣؛ ١٦:٨، ١٨، ٢٦، ٢٩؛ ٤:٩؛ ٤٤:١٢، ٤٥، ٤٩؛ ٢٠:١٣؛ ٢٤:١٤، ٢٦؛ ٢١:١٥؛ ٥:١٦.

١٧ ١٦:٣؛ ٣٢:٦.

١٨ ٤٦:٦؛ ٢٩:٧؛ ٢٣:٨، ٤٧؛ ٣٣:٩.

١٩ ١٣:٣؛ ٦٢:٦؛ ١٧:٢٠ (×٢).

٢٠ ٣٣:٧؛ ١٤:٨، ٢١ (×٢)، ٢٢؛ ٣:١٣، ٣٣، ٣٦؛ ٤:١٤، ٢٨؛ ٥:١٦، ١٠، ١٧.

٢١ ١١:١٧، ١٣.

٢٢ ٧:١٦ (×٢).

٢٣ ٣٥:٧؛ ٢:١٤، ٣، ١٢، ٢٨؛ ٧:١٦، ٢٨.

٢٤ ١٤:٣؛ ٢٨:٨؛ ٣٢:١٢، ٣٤.

٢٥ ١:١٣.

مُرسَلٌ من قِبَل الآب، وغيابه الآن يكمن في أنّه عاد إلى الآب. هذه هي الرؤية التي تخترق اللاهوت اليوحنّاويّ بأكمله. إذا كان الأمر هكذا، فإنّه من السهل الافتراض أنّ الإنجيل على الأرجح مبنيٌّ بطريقةٍ ثنائيّة. بالنسبة للإنجيليّ الرابع، العودة إلى الآب تتزامن مع آلام يسوع، موته وقيامته.

في الواقع، كما أشار العديد من المؤلِّفين اليوحنّاويّين، فإنّ الإنجيل الرابع يُقسَم إلى قسمَين كبيرَين ونقطة الفصل هي بداية الفصل ١٣. نجدُ هنا تعبيرًا رسميًّا جدًّا أنّه لا يوجد شكٌّ في أنّه وِفقًا للإنجيليّ الرابع يبدأ هنا كلُّ شيءٍ في الظهور من منظار «العودة إلى الآب» (١٣:١–٣). بهذه الطريقة، يتمّ التأكُّد من أنّ الإنجيل الرابع ينتظم في قسمَين كبيرَين، مُشدِّدًا على هذَين الموضوعَين الكبيرَين: **الأوّل: مجيء ابن الله إلى العالم** (١–١٢)؛ **الثاني: العودة إلى الآب** (١٣–٢١). من المثير للاهتمام أن نلاحظ أنّ ٦١ نصًّا من مجموع ٨١، تتكلّم عن مجيء ابن الله إلى العالم، تَرِد في القسم الأوّل من الإنجيل (٢٠ نصًّا تَرِد في القسم الثاني منه)، بينما نلاحظ أنّ ٢٢ نصًّا من مجموع ٣٤، تتكلّم عن العودة إلى الآب، تَرِد في القسم الثاني من الإنجيل (١٢ نصًّا في القسم الأوّل منه).

٣،١،٢ «الساعة» أو «الزمن» اليوحنّاويّ

تبدو رؤية عمل يسوع هذه من منظار الحركة المزدوجة، نزولًا وصعودًا، مرتبطةً ارتباطًا وثيقًا بموضوع الإنجيل الرابع: «الساعة» *ὥρα* أو «الزمن» *καιρός*. هناك العديد من المراجع المتعلِّقة «بساعة» و«زمن» يسوع في الإنجيل الرابع: تتحدّث مجموعةٌ منها عن «أنّ الساعة لم تأتِ بعد» (٢:٤؛ ٧:٦، ٨، ٣٠؛ ٨:٢٠). من ناحيةٍ أخرى، بما أنّ تفسير مصطلح «الساعة» في يوحنّا ١٣:١ يتمّ على ضوء التعبير «لينتقل من هذا العالم إلى الآب»، فيُمكننا بالتالي أن نفترض أنّ هذا التعبير هو التفسير الأعمق عمّا يَفهمه الإنجيل الرابع عن «ساعة يسوع». تَظهر الساعة في يوحنّا ٢٧:١٢ قريبةً جدًّا وهي، منذ يوحنّا ١٣:١، موجودةٌ بالفعل. كلّ هذا يؤكِّد الرأي السائد حول القسمَين اللذين يتألّف منهما الإنجيل الرابع. إنّ هذه الرؤية للإنجيل، كما هو موضَّح، تؤكِّدها ملاحظةٌ تكميليّةٌ أخرى.

يمكن القول إنّ الإنجيل الرابع يَرغب في عرض **هُويّة الإيمان المسيحيّ** (راجع ٢٠:٣٠–٣١). يتمّ التعبير عن هذه الهُويّة بطريقتَين أساسيتَين: الأولى تتناقض مع الهُويّة اليهوديّة (القسم الأوّل من الإنجيل)، مُظهرةً، مِن ثَمَّ، خصائصَها داخل الجماعةِ نفسِها (القسم الثاني منه). لهذا السبب، نَجِد أنّ النقاشات مع اليهود تركَّزت في القسم الأوّل من الإنجيل، بينما التعليمات للتلاميذ تمّت في القسم الثاني من الإنجيل، في خطابات ما بعد العشاء أو ما تُسمَّى بِـ«الخطاب الوداعيّ» (١٤–١٧). فعلى سبيل المثال، يَظهر موضوع الحبّ الأخويّ، الذي يُعتبر ميزةً خاصّةً بالجماعة اليوحنّاويّة، فقط في هذا القسم. هذا لا يعني أنّ القسمَين منفصلان تمامًا في هذا الصدد. فالقسم الأوّل يتحدّث عن إيمان التلاميذ من ناحية ولادتهم ونموِّهم الأوّل فيه، بينما تقوية إيمانهم سيأخذ مكانه في تعليمات العشاء الأخير وفي ظهورات يسوع القائم. من ناحيةٍ أخرى، الآلام هي نتيجة الرفض الذي واجهه يسوع من قِبَل شعبه (١:١١؛ ١١:٤٥–٥٣ ...). وبالتالي، يرتبط القسمان ارتباطًا وثيقًا ويُشكِّلان الوحدة المتكاملة للإنجيل.

٢،٢ التقسيم الفرعيّ

يبدو أنّ الأمر الأكثر صعوبةً يكمن في اكتشاف كيفيّة هَيكلة كلّ قسمٍ من هذَين القسمَين، وخصوصًا القسم الأوّل. لا يبدو أنّه يمكن العثور على معيارٍ رسميٍّ بحت. من الضروريّ اللجوء مجدَّدًا إلى عناصر المضمون اللّاهوتيّ. فإذا نظرنا إلى المواضيع اللّاهوتيّة المختلفة ذات الأهميّة في الإنجيل، فسنرى أنّها لا تتميّز بالتفوّق وعدد التكرارات كموضوع **الإيمان**. يَرِد الفعل «آمنَ» *πιστεύω* ٩٨× في الإنجيل (بالمقارنة مع الإزائيّين، فإنّ الفعل يَظهر ١١× في متّى، ١٤× في مرقس و٩× في لوقا). مع أنّه من المثير للاهتمام أنّ الاسم «إيمان» *πίστις* لا يَرِد ولا مرّةً واحدةً في الإنجيل. إنّ موضوع «الإيمان» هو في الحقيقة الموضوع الذي، خصوصًا في القسم الأوّل، يسمح لنا باكتشاف المزيد من هَيكلة الإنجيل.

لقد رأَينا أنّ القسم الأوّل من الإنجيل متمحورٌ حول فكرة «مجيء ابن الله إلى العالم».

ومع ذلك، ما هو موصوفٌ هناك ليس المجيءَ نفسَه، بل العمل الذي من أجله جاء المسيح. في هذا الإطار، يُلخِّص **يوحنّا ١٦:٣** كلّ معنى القسم الأوّل من الإنجيل: «هكذا أحبَّ الله العالم حتّى بذلَ ابنه الوحيد لكي لا يَهلك كلُّ مَن يؤمن به بل تكون له الحياةُ الأبديّة». إنّ «إرسال» ابن الله إلى العالم يدخل في سياق أن يَحصُل الإنسان على الحياة الأبديّة التي تتمّ من خلال الإيمان.

ومع ذلك، فإحدى خصائص الإنجيل الرابع تكمن في أنّه يُقدِّم العديد من المفاهيم بطريقةٍ مُتناقضة: يَظهر الإيمان أيضًا في وجه إنكاره ورفضه وجحوده. هذه الازدواجيّة (ليست وجوديّة بل وظيفيّة) هي نموذجيّة بالنسبة للإنجيل الرابع. فالقسم الأوّل بأكمله يتمحور حول تَقَلُّبات نشاط يسوع الذي يُريد أن يجلب الجميع إلى الحياة الأبديّة من خلال الإيمان. تحقيقًا لهذه الغاية، تمّ التركيز على آيات يسوع: «... فآمنَ به تلاميذه» (١١:٢) وكلامِه: «فآمنَ جمعٌ أكثر جدًا من أولئك بسبب كلامه» (٤١:٤). ومع ذلك، فإنّ الاختيار المُحزن الذي يقوم به الإنجيليّ منذ البداية هو أنّ يسوع، كلمة الله، «إلى خاصّته أتى وخاصّتُه لم تقبله» (١١:١). ينتهي القسم الأوّل بنبرةٍ متشائمة: «ومع أنّه كان قد صنعَ أمامهم آياتٍ عديدةً، فلم يؤمنوا به ...» (٣٧:١٢–٤٣). تتزامن عودة يسوع إلى الآب مع الرفض الذي يتلقّاه من العالم. بالنظر إلى أهميّة هذه المواضيع، من الممكن أن نكتشف في القسم الأوّل التطوُّر يمُكن أن نُسمِّيها «جدليّة» لموضوع الإيمان **كجوابٍ** من الناس لابن الله الذي يأتي إلى العالم، مانحًا إيّاهم الحياة الأبديّة: إمّا «الإيمان» أو «الرفض».

بالنسبة إلى الإنجيل الرابع، ينشأ الإيمان من خلال مسيرةٍ تدريجيّةٍ تبدأ بموضوعٍ يوحنّاويٍّ حيويٍّ جدًا هو «**الشهادة**». يُقال ذلك بوضوحٍ عندما يتمّ ذكر يوحنّا المعمدان لأوّل مرّة: «هذا جاء للشهادة *μαρτυρία* ليشهد *μαρτυρέω* للنور، لكي يؤمن الكلُّ بواسطته» (٧:١). إنّها المرّة الأولى التي يَظهر فيها هذان المفهومان، ويبدو أنّهما مرتبطان ارتباطًا وثيقًا. لكن، في يوحنّا ٢٩:١ وما يليه، من الواضح أنّ شهادة يوحنّا المعمدان تقود تلاميذه للقاء يسوع. **ففي اللقاء الشخصيّ مع يسوع، ينمو إيمان**

التلاميذ ويتطوّر (١:٣٥-٥١). ومع ذلك، فإنّ الآية التي صنعَها يسوع في عرس قانا الجليل هي التي ستُكمِّل الإيمان (٢:١١). وِفقًا للاهوت الإنجيل الرابع، فإنّ «الآية» غالبًا ما تكون مصحوبةً بـِ«كلمة يسوع» (راجع يوحنّا ٦ على وجه الخصوص). في السامرة، لم يَصنَع يسوع أيّ آيةٍ، ومع ذلك، فإنّ إيمان السامريّين نشأَ بشكلٍ أساسيٍّ من خلال لقاءِ يسوع وكلمتِه (٤:٣٩-٤٢).

آخذين هذه المعايير بعين الاعتبار، يُمكننا أن نرى الإنجيل الرابع مَبنِيًا، في خطوطه العريضة، على النحو التالي:

(١) لقد أُرسِل ابن الله إلى العالم ليَحصُل الإنسان على الحياة الأبديّة من خلال الإيمان (يوحنّا ١-١٢).

- مقدّمة: نقطة البداية (١:١-١٨).
- الباب الأوّل: ولادة الإيمان (١:١٩-٣:٣٦).
- الباب الثاني: نموّ الإيمان وظهور الرفض (٤:١-٦:٧١).
- الباب الثالث: بروز الرفض (٧:١-١٢:٤٣).
- خاتمة (١٢:٤٤-٥٠).

(٢) عودة ابن الله إلى الآب (يوحنّا ١٣-٢١).

يجب أن نضع في اعتبارنا أنّه وِفقًا للطابع المميَّز للإنجيل الرابع والحاجة المفروضة على الإنجيليّ للاعتماد على المواد التقليديّة الموجودة بالفعل جزئيًا (على سبيل المثال لا الحصر، يبدو من الواضح أنّه في القسم الثاني من الإنجيل «**ما نُسمِّيه بعباراتٍ عامّةٍ "العاطفة"**»، **يلتزم الإنجيليّ الرابع بشكلٍ وثيقٍ بخطّ التقاليد كالعشاء، الوعظ، الإدانة، الموت والقيامة**)، فإنّ المواضيع لا تتطوّر بطريقةٍ خطيّة، بحيث يتمّ استنفاد كلّ جانبٍ في كلّ قسمٍ ثمّ الانتقال إلى موضوعٍ جديدٍ تمامًا. إنّه لأمرٌ مألوفٌ أن تَظهر المواضيع متشابكةً، مع الإعلانات حول ما سيأتي لاحقًا وتذكيرنا بما قد حدثَ فعلًا في السابق.

(٥) عناصر النقد الأدبيّ

١. «الوحي»

الإنجيل الرابع هو إنجيل اللوغس، إنجيل الكلمة المتجسِّد. صحيحٌ أنّه يُقدِّم يسوع باعتباره ذاك الذي يَكشف حقائقَ عن الله، لكنّه، وبدون أدنى شكّ، الله نفسُه.

لذلك يَعرض الإنجيل الرابع الخصائص الأدبيّة واللّاهوتيّة للرواية مثل الوحي. إنّه فنّ القول، الذي يَظهر بطريقةٍ فريدة، ويُرافقه وَحْيٌ ضمنيٌّ وصامتٌ لروايةٍ تقول أكثر بكثير ممّا تنصّ عليه صراحة. إنّ دخول وحي الله من خلال كلمته هو دائمًا دعوةٌ إلى اختبار اللانهاية؛ أمّا في الإنجيل الرابع، على وجه الخصوص، فالدخول إلى أمور الله يعني أن تدخل في ديناميكيّةٍ لامتناهيّة، في عُمقٍ غير معروف يَكشف عن نفسه شيئًا فشيئًا، غالبًا ما يبدأ من تعابير قد تبدو مُبهَمةً (غامضة) أو على العكس من ذلك بسيطةً جدًّا. يُقدِّم الراوي نفسَه في القصّة من خلال ملاحظاته التفسيريّة التي تُساعد القارئ كدليلٍ للفهم.

٢. «الشخصيّات»

إنّ حَبكة الرواية تكمن في الصراع بين الإيمان وعدم الإيمان.

يُشير اقتراب ساعة يسوع إلى تَقَدُّمٍ دراماتيكيّ. يُركَّز كلُّ شيءٍ في عمليّةٍ حقيقيّة، التي فيها تُدعى الشخصيّات لأنْ تتّخذَ موقفًا، لأنْ تُقرِّر، مع أو ضدّ يسوع المسيح. يتحوّل الشكل الأدبيّ للحوار في كثيرٍ من الأحيان إلى مونولوج، إلى عرضٍ لاهوتيٍّ حقيقيّ.

إنّ الشخصيّات المتنوّعة التي تتحدّث مع يسوع هي حقيقيّة، وليست وليدةَ خيالٍ أدبيّ. إنّها تقوم أيضًا بدورٍ نموذجيّ، مُمثِّلةً فئةً معيّنة. أيّ أحدٍ يتحدّث مع يسوع مدعوٌّ إذًا إلى أن يُقرِّر، أن يأخذ موقفًا واضحًا تجاهه، لاتّباعِه أو رفضه. في هذه العمليّة الحيويّة، نَجِد، بالإضافة إلى يسوع، كلًّا من الله الآب، والروح القدس، والأعمال التي يصنعُها الابن، ويوحنّا المعمدان، والرسول يوحنّا، ومريم أمّ يسوع، والنِّسوة، يشهدون له. في الجانب

الآخر، نجدُ اليهود، والفرّيسيّين، والجموع، وقادة الشعب مع الشيطان في الخلفيّة، في دور «أمير هذا العالم».

٣. «الاستعارات»

بالمقارنة مع الإزائيّين، نَجِدُ أنّ **النوع الأدبيّ للأمثال** مفقودٌ تمامًا في الإنجيل الرابع، بينما نَجِدُ استعارتَين يوحنّاويَّتَين رائعتَين:

- **الراعي الصالح** في الفصل ١٠.
- **الكرمة والأغصان** في الفصل ١٥.

في الخُطَب التي تلي بعضها البعض والتي تُعتبر مناقشاتٍ لاهوتيّةً حقيقيّةً حول مواضيع أساسيّة، تَظهر بعض الصور التي تُميِّز القسم الأوّل من الإنجيل:

- **الحاجة إلى الولادة من جديد من عَلُ** (في الحوار مع نيقوديمس في الفصل ٣).
- **الماء الحيّ** (مع المرأة السامريّة في الفصل ٤).
- **خبز الحياة** (مع الجموع في الفصل ٦).
- **النور والعَمى** (مع المولود أعمى واليهود في الفصل ٩).
- **القيامة والحياة** (مع مرتا ومريم في الفصل ١١).

٤. «سوء الفهم»

لجميع هذه الحوارات دلالةٌ زمكانيّةٌ دقيقة، ممّا يجعلها حقيقيّةً ومُحدَّدة. الشكل الأدبيّ للحوار بسيط: يُلقي يسوع تصريحًا نبويًا، يُسلِّط فيه الضوء على داخل المحاوِر، عُقَدِه، مخاوفه أو عدم ارتياحه الشخصيّ؛ يُظهر المُحاوِر صعوبتَه في الفهم؛ يُجيب يسوع ويُصبح الحوار مونولوجًا مع عُمقٍ لاهوتيّ. بهذه الطريقة، تَنتُج عن الحقيقة الفرديّة والحالة الخاصّة حقيقةٌ لاهوتيّة، تُصبح حديثَ وحيٍ حقيقيٍّ عن الله، في علاقته بالإنسانيّة. كان هذا الشكل الأدبيّ واسع الانتشار في البيئة الهلّينيّة، ولكن أيضًا بين

المعلِّمين اليهود؛ يسوع هو معلِّمٌ حقيقيّ. لكنّ سوءَ فهمِه يبقى سيّد الموقف.

إنّ سوء الفهم هذا لا يتعلّق ببساطةٍ بمضمون أقوال يسوع، في أصل حقيقة أنّ تعليمه ليس مقبولًا هناك سرُّ تجسُّد الكلمة: فالمُعطيات (الحقائق) الخريستولوجيّة الأساسيّة، الموجودة في مقدّمة الإنجيل، ليست مقبولةً على المُحاورين وتؤدِّي هذه الحقيقة إلى ظهور سوء فهمٍ آخَر. فبين سوء الفهم وعدم الإيمان علاقةٌ وثيقة: الابن، الذي أتى إلى العالم كنورٍ حقيقيّ، يَصعد إلى الآب من خلال تمجيده، ويَهَبُ الروح. لا يُمكن قبول هذه العمليّة، التي تُعتبر طريقَ الخلاص وتمجيد العالم، إذا لم يكن هناك إيمان، فهي مُتميِّزةٌ بفاعليّةٍ مستمرّة (ديناميكيّة) التي، مقارنةً مع إنسانيّتنا، تكمن في بُعدٍ مختلفٍ تمامًا. لكنّك إنْ لم تؤمن، فسيبقى يسوع دومًا «آخرَ» بالنسبة لك، سوء فهم. لا يُمكن استقبال يسوع دون الانفتاح عليه. في هذا الإطار، يُشكِّل عمل الروح القدس أساسًا. يوحنّا هو الإنجيليّ الذي في غالب الأحيان يُقدِّم پنيڤماتولوجي (Pneumatology) حقيقيّة، واصفًا بإصرارٍ الأدوار المختلفة لروح الله.

٥. «التَّهَكُّم»

سِمَةٌ أدبيّةٌ أخرى للإنجيل الرابع هي التهكُّم (أو السخريّة)، أي التعبير الذي يُقصَد من خلاله الإشارة إلى شيءٍ مختلفٍ عمّا يُقال بالفعل، وعادةً ما يحمل تَهَكُّمًا مُستترًا، حيث يُعتبر الإنجيليّ الرابع معلِّمًا حقيقيًّا فيها. هناك، في الواقع، نوعٌ من الاتّصال الصامت بين الكاتب والقارئ، ممّا يؤدِّي إلى فهمٍ أعمق للنصّ. يَفهم القارئ الذكيّ أنّ هناك معنًى أعمق بكثير ممّا يُقال ويُكتَب.

يَظهر هذا التعبير مرارًا في الإنجيل الرابع من خلال الاستخدام المجازيّ (رموز وكلمات تشبيهيّة) لعبارات كالحياة، الموت، النور، الظلمة، الولادة، الماء، العمى، الرؤية ... يُمكن فهم هذه العبارات بطرقٍ مختلفة: بطريقةٍ أكثر وضوحًا (على سبيل المثال، الحياة والموت والولادة في بُعدها البيولوجيّ)؛ بطريقةٍ مجازيّةٍ، عميقةٍ وروحيّة (على سبيل المثال، الحياة كوجودٍ كامل، الموت كحياةٍ مُستنزَفَة، العمى كعجزٍ عن الفهم). لقد فَشِلَ

مُحاوِرو يسوع، في معظم الأحيان، في فَهم استخدامه لهذه التعابير منذ البداية؛ على العكس، باستثناء حالة بعض اليهود، فإنّ فَهمهم ينمو تدريجيًّا، كلّما تَقَدَّم الحوار معه [يسوع]. يرتبط التهكُّم بسوء الفهم وبالكلمات ذات الاتجاهَين: أعداء يسوع يَصِفونَه بسُخريّة، لإظهار عدم إيمانهم، وبذلك يقولون الحقيقة! مثال: في الآلام، صرخ اليهود: «ليس لنا ملكٌ غير قيصر» (١٩:١٥). الضحايا الأكثر دراماتيكيّة لسخريّة يسوع هم اليهود، قادة الشعب.

يَسير مبدأ «التهكُّم» في الإنجيل الرابع جنبًا إلى جنبٍ مع استخدام «عدم الفهم»، وهي تِقَنيَّة تُمكِّن القارئ اليوحنّاويّ من أن يُشارك في عمليّة الفهم والتحوُّل (الإرتداد). إنّه الشخص الذي يمتلك، بطريقةٍ مميَّزة، المفاتيح اللازمة لفهم هُويّة يسوع بشكلٍ صحيحٍ من البداية، على عكس أولئك الذين التقَوا به خلال الرواية. بعد قراءة المقدّمة (١:١–١٨)، يُدرك القارئ اليوحنّاويّ أنّ الحياة كامنةٌ في اللوغس، الذي هو الحياة بعينِها، وهو الذي انتصرَ على الظلمة وأعطى النور، وأنّ المؤمنين قد وُلِدوا (بطريقةٍ مجازيّة) من الله. وبالتالي، يُمكنه أن يكتشف بسرعةٍ عجز مُحاوري يسوع عن الفهم وعند أيّ نقطةٍ كانوا مُخطئين، وعند القيام بذلك، يطرح القارئ اليوحنّاويّ الأسئلة على نفسه، ماذا يعرف عن يسوع وكيف يُمكنه **تكوين صورتِه الخاصّة عنه**.

٦. البرولييسيس (πρόληψις) والأناليبسيس (ἀνάληψις)

إنّها تِقَنيّاتٌ تستدعي شيئًا سبقَ أنْ قيل من قَبل أو تلك التي تتوقّع حدثًا سيتمّ لاحقًا، وهي تَهدف إلى جَعل القارئ اليوحنّاويّ يُنشئ روابط بين مختلف أجزاء السرد الإنجيليّ ويُحافظ على سير الأحداث في الرواية حيّةً في ذاكرته. إذًا، إنّها تُذكِّر أو تُشرِك القارئ اليوحنّاويّ بمقاطعَ أخرى من الإنجيل، بالمواضيع، بالدوافع وتُساعده، بالتالي، في صياغة أفكاره عن يسوع ليتمكَّنَ من خلق التأثير المناسب عليه.

على سبيل المثال، يعلَم القارئ اليوحنّاويّ منذ البداية (Prolepsis) أنّ الكلمة الذي صار جسدًا في شخص يسوع الناصريّ سيُواجه الرفض، وسيموت وسيقوم (١:١١؛

٢٢:٢). مثالٌ آخر، هذه المرّة (Analepses)، نَجِدُه في نيقوديمس، الذي يُعيد الإنجيليّ الرابع ذكرَه في ٥٠:٧ و٣٩:١٩ بعبارة «الذي كان قد جاء إليه ليلا»، وهي تذكيرٌ للقارئ اليوحنّاويّ بلقاء نيقوديمس مع يسوع في ٣:٢. من ناحيةٍ أخرى، يدخل ٢:١١ في سياق التعبيرَين المذكورَين أعلاه، أي ذِكرى حدثٍ لم يَحدث في الواقع بعد. يذكر الإنجيليّ الرابع، عن طريق التَذَكُّر ولكن سَلَفًا، مَسحة يسوع مِن قِبَل مريم في بيت عنيا (١:١٢–٣)، مُفترضًا وجودَ جمهورٍ يعرف القصّة كلَّها.

٧. «الرمزيّة»

ميزةٌ أخرى ذات قيمةٍ أدبيّة في الإنجيل الرابع هي **الرمزيّة**. الرمز هو الله بامتياز، الذي يَكشف عن نفسه ويتجاوز الوحي الخاصّ به: الجسد مرئيٌّ وملموس، لكنّ الله غير مرئيّ ... ثمّ يُصبح الجسد غير ملموسٍ وفوق الوصف. إنّه سرّ إيماننا! ثمّ هناك الرموز النموذجيّة: النور، الماء، الخبز، الخمر وكلّ الحقائق التي لها أيضًا أهميّةٌ حيويّةٌ في تجاربنا اليوميّة. لقد أصبحت هذه الرموز أساسيّةً للمسيحيّين لأنّها تُعبِّر عن **حياة الكنيسة الأسراريّة**، بارتباطها الوثيق بموت يسوع، حيث يأخذ الرمز معناه الكامل. يُمكن أن تُشكِّل اللغة الرمزيّة إشكاليّةً للواقع التاريخيّ للرواية، لكنّها ليست كذلك. للرمز قيمةٌ لاهوتيّة، لكنّه لا يتعارض مع التاريخ، نظرًا لأنّ أعمال يسوع وأقواله مرتبطةٌ بشكلٍ وثيق؛ فكلماته وآياته هي تعبيرٌ عن قوّته.

(٦) البيئة الثقافيّة

١. «اللغة اليونانيّة»

إنّ السياق الذي يتمّ فيه تكوينُ قصّة الإنجيل وتحديدُها مهمٌّ لفهم النص نفسِه. لقد كُتِبَ الإنجيل الرابع **باللغة اليونانيّة الشائعة koiné** (لغة اليونانيّين الشائعة من نهاية الفترة الكلاسيكيّة إلى العصر البيزنطيّ)، التي لا تمتّ بصلةٍ إلى لغة الأدب، وبالتالي لا تتميّز بمفرداتها الواسعة. من بين هذه المفردات التي تَرِدُ مرارًا في الإنجيل الرابع وتَرسُم

اللغة اليوحنّاويّة وبالتالي يُمكن اعتبارُها أساسيّة: المعرفة، الرؤية، الإيمان، الحياة، الحقّ والحقيقة، الشهادة، المجد والتمجيد.

٢. «الساميّة»

كاتب الإنجيل هو ساميّ (Semitic)، وقام بترجمة العديد من الأسماء والألقاب، ممّا يَكشف عن بيئةٍ من أصلٍ فلسطينيّ.

٣. «العهد القديم»

إلى جانب ذلك، نَجِدُ أنّ **العهد القديم** حاضرٌ بقوّة في الإنجيل الرابع، مع ما يَصِلُ إلى ١٨ اقتباسًا (١١ من المزامير، ٤ من أشعيا، ٢ من زكريّا، واقتباسٌ من صموئيل الأوّل). النصّ أساسًا هو من السبعينيّة (LXX). المرجع الأساسيّ هو الخروج، والذي، علاوةً على ذلك، هو العمود الفقريّ لكلّ العهد القديم. وعليه، يُمكننا أن نتحدّث عن استمراريّةٍ واضحةٍ مع اليهوديّة، حتّى لو كان ذلك بمعنى الإنجاز والإدراك التامّ، وبالتالي استمراريّةٌ تُشير في الوقت عينِه إلى مسافة، تفوُّق.

٤. «التأثيرات الهلّينيّة»

لا شكَّ في أنّ الإنجيل الرابع يُعاني من **التأثيرات الهلّينيّة**، ليس فقط لجهة استخدام اللغة اليونانيّة. إنّه تأثيرٌ محتوم، شَمِلَ كلَّ فلسطين في القرن الأوّل للميلاد، وتَمَيَّز بقوّته بشكلٍ خاصّ في المنطقة الحدوديّة والمنفتحة جدًا، التي كانت الجليل في زمن يسوع والجماعة المسيحيّة الأولى. لكن، بكلّ تأكيد، إنّ القالب الثقافيّ للإنجيل الرابع ليس هلّينيًا.

٥. «الغنوصيّة»

تستحقّ **مسألة الغنوصيّة** مناقشةً منفصلة، لأنّه خلال القرن الثاني للميلاد،

استولَت فِرَقٌ غنوصيّةٌ بشكلٍ حرفيٍّ على الإنجيل الرابع، وبفضل بعض آباء الكنيسة، ولا سيّما أوريجانوس، أُعيدَ الإنجيل الرابع بالكامل إلى المسيحيّة الصحيحة. اليوم، تمّ تجاوز مسألة العلاقة بين الإنجيل الرابع والغنوصيّة بالكامل، إذ قد ثَبُتَ أنّ الكتابات الغنوصيّة هي من حِقبة ما بعد يوحنّا. فمن المؤكَّد أنّ القرن الأوّل للميلاد شَهِدَ انتشارًا واسعًا لتيّاراتٍ غنوصيّة وقد عَكَسَ الإنجيل الرابع ثقافيًّا وجودَها، إلّا أنّه خالٍ من أيّة سِمَةٍ أسطوريّة (ميثولوجيّة)، لأنّه قصّةٌ تاريخيّة، ارتبطت دومًا بالإحداثيات الدقيقة للزمان والمكان. خلال القرنَين التاسع عشر والعشرين، جرت هناك العديد من النقاشات حول التأثير الغنوصيّ على الإنجيل الرابع، لا سيّما في البيئة الإصلاحيّة الألمانيّة. فقد تمّ إنشاء رابطٍ وثيقٍ بين المخلِّص الغنوصيّ (نوع من الرجل الخارق الأسطوريّ Superman) والمسيح اليوحنّاويّ، عن طريق إعادة قراءة اللوغس باعتباره «روحًا كونيّة». لكنْ، وراء هذا التقارب المُعجميّ لبعض المصطلحات، يبقى الإنجيل الرابع كمضمونٍ أبعد بكثير عن هذه الأساطير!

(٧) الإشكاليّة مع اليهوديّة

١. الطابع اليهوديّ

على الرغم من وقوع **جدلٍ قويٍّ مع اليهوديّة**، إلّا أنّ الإنجيل الرابع هو عملٌ يهوديّ. فمنذ بداية الإنجيل، نجدُ مجموعةً عامّةً تُدعَى «اليهود» (Ἰουδαῖοι) يَظهرون كخصومٍ ليسوع. نستطيع أن نرى أنّ النزاعات بين يسوع واليهود تبقى حيّةً على مدار العمل، بحيث يضطر يسوع في مناسباتٍ مختلفةٍ إلى تفادي اليهود في لحظاتِ الخطر (١:٧؛ ٣٩:١٠–٤٠؛ ٥٤:١١).

يَذكر الإنجيل أيضًا «**الطرد من المجامع**» (٢٢:٩؛ ٤٢:١٢؛ ٢:١٦). هذه البيانات لا تُشير فقط وبشكلٍ أساسيٍّ إلى الخلاف الذي أثارَه يسوع بين خاصّته، بل إلى خلافاتٍ محلّيّةٍ مع المجمع اليهوديّ تعيشها الجماعة اليوحنّاويّة، التي كُتِبَ الإنجيل من أجل

خريستولوجيّتها ولاهوتها ونمط حياتِها. إذًا، نحن نواجه سياقًا داخل اليهوديّة، إدّعى فيها كلٌّ مِن طرفَي النزاع (المجمع والجماعة اليوحنّاويّة) أنّهما الوريث الشرعيّ لتقليد إسرائيل.

إنّ الطابع اليهوديّ للإنجيل الرابع ملموس، ناهيك عن العودة المستمرّة للكتب المقدّسة، وخصوصًا الأهميّة التي يوليها الإنجيليّ الرابع للأعياد اليهوديّة. بالإضافة إلى الفصح، أعيادُ أخرى مذكورةٌ كعيد المِظالّ Sukkot (٢:٧)، عيد الأنوار أو التجديد Hanukkah (٢٢:١٠) والعيد الثالث يَظهر بدون اسم (١:٥). وعليه، فإنّ الإنجيليّ الرابع يُدرِج خدمة يسوع في السياق الشعائريّ والاحتفاليّ لليهوديّة، وبذلك يُعطي انطباعًا خاصًا عن هُويّة يسوع وأتباعِه. مثالٌ على ذلك هو استخدام الإنجيل الرابع لعيد المِظالّ. يُذكِّرنا هذا العيد بوقت إسرائيل في الصحراء بعد خروجهم من أرض مصر والذي تَضَمَّنَ طقسًا بالماء. أمّا الإنجيل الرابع، فوضع في سياق هذا العيد نفسه، الكلمات التالية على فم يسوع: «إنْ عَطِشَ أحدٌ فليأتِ إليّ ويَشرب. مَن آمنَ بي فكما قال الكتاب: ستَجري مِن بطنِه أنهار ماءٍ حيّ» (٣٧:٧–٣٨).

٢. «اليهود» في الإنجيل الرابع

تَلمع يهوديّة يسوع في الأناجيل الإزائيّة، على الرغم من أنّ كلّها وثائق مسيحيّة مميّزة، لأنّها مكرَّسةٌ في التقاليد التي تعتمد عليها. تعكس تلك التقاليد مصالح الكنيسة الأولى، من جهة، وتكريس مواقف يسوع وتأكيدها، من جهةٍ أخرى. تُصبح هذه الحقيقة واضحةً بشكلٍ خاصّ في ضوء بياناتٍ معيّنةٍ من المفردات والمصطلحات، وخصوصًا عندما تتمّ مقارنة هذه البيانات مع الأدلة من الإنجيل الرابع.

يَرِد مصطلح *Ἰουδαῖος*، «يهوديّ» (أو *Ἰουδαῖοι*، «يهود») ١٧ مرّةً في الأناجيل الإزائيّة. يَرِد معظمها في روايات الآلام، حيث تهتمّ السلطات الرومانيّة بمسألة ما إذا كان يسوع هو «ملك اليهود». في رواية الأناجيل الإزائيّة عن خدمة يسوع، فإنّ مصطلح «اليهود» لا لزوم له لأنّ كلّ شخصٍ هو يهوديّ، ما لم يُذكَر خلاف ذلك، ومنظور الراوي

يكمن في يهوديّة فلسطين في القرن الأوّل للميلاد، أو هكذا يبدو.

عند الانتقال إلى يوحنّا، نلاحظ على الفور أنّه على عكس الاستخدام الإزائيّ، بحيث يتمّ الحديث عن اليهود كثيرًا. يَرِد المصطلح المذكور أعلاه ٧١ مرّةً في الإنجيل الرابع، تتجاوزها فقط التكرارات الثمانون في أعمال الرسل (في بقيّة كتابات العهد الجديد، يَظهر المصطلح أقلّ من ٣٠ مرّة). إنّ كثرة استخدام المصطلح في الإنجيل الرابع وأعمال الرسل مثيرةٌ للاهتمام. ففي كلَيهما، يختلف تلاميذ يسوع (أي المسيحيّين) بشكلٍ واضحٍ عن اليهود. يبدو أنّ الوضع في الإنجيل الرابع وأعمال الرسل واضحٌ تقريبًا للاستخدام اللاحق ويُحدِّد القراءة المسيحيّة التقليديّة للعهد الجديد وفهم الجيل الرسوليّ بطرقٍ غير مناسِبةٍ دومًا على المستوى التاريخيّ.

من المنصف أن نقول إنّ اليهود في الإنجيل الرابع يقفون ضدّ يسوع وتلاميذه، الذين يتميّزون عنهم. إلّا أنّ الإنجيليّ يَعي جيِّدًا أنّ يسوع هو ابن يوسف الذي من الناصرة (١:٤٥) وهو بالتالي يهوديّ (٤:٩). لقد كان تلاميذه، بعضهم من تلاميذ يوحنّا المعمدان (١:٣٥)، يهودًا أيضًا (راجع ١٨:١٥). على الرغم من معرفته بالحقائق التاريخيّة، يُصِرّ الإنجيليّ الرابع على وصف اليهود بأنّهم مختلفون إلى حدٍّ ما ومتميِّزون عن نطاق يسوع وتلاميذه. من المفهوم أنّه عندما أخبر يسوع المرأة السامريّة أنّ «الخلاص هو من اليهود» (٤:٢٢)، يسأل المفسِّرون المعاصرون عمّا إذا كان بإمكان الإنجيليّ أن يكتب مثل هذا الشيء ويقترحون أنّه قد يكون إدخالًا تحريريًا لاحقًا. بشكلٍ عامّ، يُعتَبر «اليهود» في الإنجيل الرابع «خصومَ يسوع». على هذا النحو، غالبًا ما يتمّ تحديدهم مع الفرّيسيِّين (فصل ٩).

ابتداءً من ٩:٢٢، يمكن للمرء أن يستنتج أنّ «اليهود» هم قادةٌ دينيُّون يُمارسون السلطة في المجامع التي ينتمي إليها على الأقّل بعض أتباع يسوع. في ١٢:٤٢ وما يليها، تُسمَّى أكثر الشخصيّات الموثوقة «بالفرّيسيّين». إنّهم أقوياء ومؤثِّرون بما يكفي لممارسة السلطة على اليهود الآخرين، الذين يُطلَق عليهم «الحكّام» أو «كبار المسؤولين» في هذه المجامع، لا سيّما وأنّ حقيقة كلٍّ من ٩:٢٢ و١٢:٤٢ يتعاملان مع الطرد من

المجامع، فمن المرجَّح أنّ «اليهود» في الحالة الأولى و«الفرّيسيّين» في الحالة الثانية هم «نفس السلطات».

وهكذا، فإنّ يسوع وأتباعه والجليليّين وربّما السامريّين هم «يهود»، لكنّهم ليسوا «اليهود». هنالك أشخاصٌ يُسمَّون صراحةً «يهودًا» لكنّهم ليسوا أعداءَ ليسوع. من أبرز هؤلاء «نيقوديمس»، «رئيسٌ لليهود» (١:٣)، الذي يعود إلى يسوع ويدافع عنه (٧:٥٠–٥١) ويساعد في دفنه (١٩:٣٩). لم نقرأ قطّ أنّه آمن بيسوع، على الرغم من أنّ بعض اليهود (أو الفرّيسيّين) آمنوا به (٨:٣١؛ ٩:١٦). يُقال إنّ الأشخاص الذين حَزِنوا على لعازر مع مريم ومرتا هم يهود، لكنّهم لم يكونوا مُعادين ليسوع. علاوةً على ذلك، يُستَخدم «إسرائيل» و«إسرائيليّ» في الإنجيل الرابع بشكلٍ إيجابيّ. وهكذا، يُطلَق على «نثنائيل» اسم «إسرائيليٍّ حقًّا لا غِشَّ فيه» (١:٤٧)، وهو الذي وَصَفَ يسوع على أنّه «ملك إسرائيل» (١:٤٩)، وهو عنوانٌ تتناقض دلالاته الإيجابيّة مع «ملك اليهود»، الذي استخدمه الرومان بطريقةٍ سلبيّةٍ وساخرة (راجع ١٩:٣).

إذًا، لا يشير مصطلح «اليهود» إلى اليهود أو العادات اليهوديّة والأعياد وما إلى ذلك، لكنّه يشير إلى سلطاتٍ معيّنةٍ مُعاديةٍ، بشكلٍ خاص، ليسوع وتلاميذه. هذه السلطات، وليس الشعب اليهوديّ عمومًا، هي التي تمّ تصويرها على أنّها معاديّةٌ ليسوع طوال الإنجيل الرابع، ممّا يجعل هذا الإنجيل يبدو مُعاديًا لليهود. لذلك، فإنّ الشعور المعادي لليهود في الإنجيل الرابع هو قراءةٌ خاطئةٌ للنصّ، مفترضًا أنّه قصد كاتبه (كاتبيه).

٣. الجماعة اليوحنّاويّة والمجمع اليهوديّ

لإعادة بناء صورة الجماعة اليوحنّاويّة ووضعِها الحيويّ، يتمّ استخدام بعض القرائن، مأخوذةٍ من الإنجيل الرابع نفسِه. يتحدّث المؤلِّفون، الذين يتبنَّون المنهج التاريخيّ–الاجتماعيّ، عن «مدرسةٍ يوحنّاويّة». يُمكن تعريف أل «نحن»، الذي يأخذ الكلمة في المقدّمة (١:١٤، ١٦) وفي الخاتمة (٢١:٢٤)، كمجموعةٍ تُخاطب دائرةً أوسع ممثَّلةً بـِ«أنتم» الخاتمة الأولى للإنجيل (٢٠:٣١؛ أنظر أيضًا ١٩:٣٥). يُستَخدم موضوع

«الجمع» أيضًا عندما يتحدّث شخصٌ واحدٌ بالنيابة عن المجموعة (٦:٦٨–٦٩). في المقابل، يُقدِّم الشاهد، الذي هو ضامن التقليد والذي تُنسَب إليه كتابة الإنجيل، موضوعًا فريدًا أمام مجموعةٍ من المؤمنين (١٩:٣٥). تؤكِّد نصوصٌ أخرى على هذا الإطار للعلاقات بين مجموعةٍ فعّالةٍ تنتمي إلى تلميذٍ شاهد، ودائرةٍ أكبر من التلاميذ، تأسَّست على كلمة أو شهادة الأوّلين (١٥:٢٧؛ ١٧:٢٠). تُشير صور الراعي، والحظيرة، والخراف، والكرمة والأغصان إلى فكرة جماعة المؤمنين، التي تميَّزت بوصيّة المحبّة المتبادلة (١٣:٣٤–٣٥). تُشكِّل الوَحدة القائمة بين يسوع والآب نموذجًا تأسيسيًّا لوَحدة الجماعة اليوحنّاويّة، وهي بدورها تُشكِّل تحدِّيًا للعالم، المدعو إلى إدراك أنّ يسوع هو مُرسَل الله (١٧:٢١، ٢٣).

بناءً على الإنجيل اليوحنّاويّ، يَصعُبُ تتبُّع الصورة الدقيقة لهذه الجماعة وإعادة بناء تاريخها. فكرة أنّ الجماعة اليوحنّاويّة وُلِدَت بسبب صِدامٍ مع البيئة اليهوديّة لها إجماعٌ معيَّن. إنّ المصطلح ἀποσυνάγωγος «الطرد من المجمع» الذي يَرِدُ في ثلاثة نصوصٍ يوحنّاويّة (٩:٢٢؛ ١٢:٤٢؛ ١٦:٢) هو صدًى لاستبعاد المؤمنين بالمسيح من المجمع وما يترتَّب على ذلك من تدابيرَ قمعيّةٍ ضدّ المُبشِّرين المسيحيّين. مقارنةً بالماضي – النصف الثاني من القرن العشرين – يتقارب علماء الإنجيل الرابع مؤخَّرًا في التأكيد على أنّ «الطرد من المجامع» لا يمكن أن يكون مرتبطًا مع **בִּרְכַּת הַמִּינִים** اللاحقة والتي تأخذ طابعًا محلّيًا.

تتعلّق التناقضات مع المجمع بالإيمان الخريستولوجيّ، الذي يتحدّى «التوحيد» اليهوديّ. في أيّ حال، فإنّ الانفصال عن الجماعات اليهوديّة هو صدمة. فلقد طوَّرت الجماعة اليوحنّاويّة المنفصلة عن المجامع اليهوديّة علمًا خريستولوجيًا بمستوًى عالٍ: لقد آمنت بأنّ يسوع المسيح هو ابن الله وابن الإنسان. تُعارض الجماعة اليوحنّاويّة «العالَم» اليهوديّ، على الرغم من أنّ هناك يهودًا مسيحيّين ظلُّوا متخفِّين داخل المجامع اليهوديّة (٦:٦٦؛ ٨:٣١).

يحاول المفسِّر الأمريكيّ ريموند براون، الذي علَّق على الإنجيل ورسائل يوحنّا، إعادة

بناء تاريخ الجماعة اليوحنّاويّة حتى عَتَبَة القرن الثاني للميلاد، أي بعد كتابة الرسائل. بالإضافة إلى الجماعة الأصليّة من اليهود–المسيحيّين، الذين اعترفوا أنّ يسوع هو «المسيحَ الداووديّ»، تُضاف جماعةٌ معارضةٌ لعبادة الهيكل في أورشليم. تؤيِّد هذه الحقيقة تَدَفُّق السامريِّين. يُؤدِّي تطوُّر الخريستولوجيا العالية إلى الانفصال عن المجمع ونشوء توتُّراتٍ قويّةٍ في داخل الجماعة. إنّ الدخول في جماعةٍ غير يهوديّة – يونانيّين متنصِّرين – يُحفِّز النقاش حول هُويّة يسوع المسيح، ممّا يؤدِّي في نهاية المطاف إلى انفصال الجماعة. الجماعة المتبقيّة هي تلك المُعترف بها في شهادة التلميذ الموثوقة. بصرف النظر عن الصراع مع البيئة اليهوديّة والتوتُّرات داخل الجماعة المسيحيّة، إلّا أنّ إعادة البناء هي أساسيّةٌ للغاية.

في المقابل، يَشرح نموذج «المدرسة اليوحنّاويّة» جوانبَ عدّة للشخصيّة الموثوقة والدور الفعّال للشاهد «التلميذ» لتقاليد يسوع، لكنّه يتجاهل العناصر المؤهِّلة والمميِّزة الأخرى للاختبار المسيحيّ اليوحنّاويّ التي تُركِّز على الإيمان بيسوع، المسيح وابن الله. في خطابات الإنجيل الرابع، وخصوصًا في «خطاب الوداع»، يُخاطب المؤلِّف أولئك الذين بدأوا بالفعل مسيرة الإيمان بيسوع المسيح.

من بين الكثير من «الآيات» التي صنعَها يسوع، اختار المؤلِّف بعضًا منها كي يدعم مسيرة إيمان الجماعة المؤمنة، موفِّرًا فرصة الدفاع عن أسباب اختيارهم بالمقارنة مع التوجُّهات الأخرى داخل الجماعة وخارجها. إنّ تقديم يسوع على أنّه المسيح المُعترف به والمُعلَن عنه أنّه ابن الله، يَكشف عن جبهةٍ داخليّةٍ مؤلَّفةٍ من أولئك الذين لا يُشاركون هذا الموقف. حتّى لو لم يكن هناك ذكرٌ للانشقاق في جماعة الإنجيل الرابع كما هو الحال في الرسالة الأولى والثانية، إلّا أنّ الإشارات إلى ذلك واضحة.

هناك تأكيدٌ على ذلك في نصوص الإنجيل هذه، حيث تتكرَّر الدعوة بإصرارٍ إلى «المكوث» (μένω) في الإيمان بيسوع (٨:٣١؛ ١٥:٤، ١٠). توضَع كلمات يسوع في الإطار نفسه، خصوصًا في الصلاة التي تختتم «خطاب الوداع»، حيث يسأل يسوعُ الآبَ أن يكون التلاميذ والمؤمنون المستقبليُّون «واحدًا» (١٧:١١، ٢١، ٢٢). على المستوى

الخارجيّ، هناك صراعٌ مع العالم اليهوديّ، الذي ينتمي إلى السلطات والمؤسّسة المجمعيّة (Synagogical Institution). يمكن تفسير المناقشات المتكرِّرة والشاملة ليسوع مع اليهود حول معنى آياته وأعماله، على خلفيّة المواجهة الجَدَليّة أو الدفاعيّة للجماعة اليوحنّاويّة مع البيئة المجمعيّة.

أعضاء الجماعة اليوحنّاويّة هم أساسًا من اليهود–المسيحيّين، وهم منفتحون على طريقة التفكير والتعبير عن الثقافة اليونانيّة–الهلّينيّة، والتي توجَد أساسًا في الشتات اليهوديّ. من ناحيةٍ أخرى، يَستبعد الجدال المُعادي لليهود في الإنجيل الرابع الفرضيّة القائلة بأنّ المؤلِّف يريد إقامة حوارٍ مع الحركات والجماعات الطائفيّة داخل أو بجانب اليهوديّة التقليديّة مثل السامريّين والأسينيّين والقمرانيّين وأتباع يوحنّا المعمدان.

(٨) الإنجيل الرابع والحكمة

الإنجيل الرابع والحكمة خطٌّ لاهوتيٌّ نموذجيّ يكمن في إعادة قراءة كتب الحكمة خصوصًا الأمثال، والحكمة، ويشوع بن سيراخ؛ يُطبِّق الإنجيل الرابع على المسيح ما تُطبِّق الكتب الحِكَميّة على الحكمة. بالنسبة إلى الكتب الحِكَميّة، لا سيّما الحكمة ويشوع بن سيراخ، تُشرف الحكمة السماويّة على عمل الله الخَلْقِيّ. مرّةً أخرى، العلاقة مع سفر التكوين قويّة، ولكن، يُضاف إلى هذه العلاقة تلك التي للحكمة.

تتمتّع الحكمة المتمثِّلة في الأمثال وبن سيراخ بصلاحياتٍ محدَّدةٍ للغاية يُطبِّقها يوحنّا مباشرةً على المسيح. على سبيل المثال، بكلمات المسيح اليوحنّاويّ، هناك وعيٌ قويٌّ لأصله الإلهيّ، إنّه خرجَ من الآب تمامًا كما خرجت الحكمة من فمِ العليّ (بن سيراخ ٢٤:٣). معنى هذا الأصل الإلهيّ موجودٌ في المقدّمة وفي الخطاب الوداعيّ، عندما يُلخِّص يسوع قصّته عن الخروج والعودة بهذه الكلمات: «قد خرجتُ من الآب، وأتيتُ إلى العالم، وأيضًا أترك العالم وأَمضي إلى الآب» (١٦:٢٨). بالنسبة إلى الأمثال وبن سيراخ، فإنّ الحكمة تترك الله وتسكن في أورشليم: لقد اختارتِ الحكمةُ شعبَ إسرائيل لتنزل وتسكن.

لقد رأينا بالفعل هذه التفاصيل عن «المسكن، في مقدّمة الإنجيل في إشارةٍ إلى سفر الخروج، ولكن يجب علينا أيضًا الإشارة إلى سفر الأمثال (فصل ٨) ويشوع بن سيراخ (فصل ٢٤)، حيث تخرج الحكمة من الله وتَنصُبُ بيتها في إسرائيل. لقد قال يسوع لليهود: «أنتم من أسفل، وأنا من فوق، أنتم من هذا العالم، وأنا لستُ من هذا العالم، (٢٣:٨). يرتبط هذا الأصل الإلهيّ أيضًا بمعرفةٍ مباشرةٍ بالأمور السماويّة. كانتِ الحكمة، حتّى قبل الخَلق، بالقرب من الله تُراقب عمله، وهي بالتالي على معرفةٍ تامّةٍ به ويُمكنها كشفُه للإنسان عن طريق الشهادة المباشرة. أمّا في الإنجيل الرابع، فقد تمّ التعبير عن هذه المعرفة المباشرة للأمور السماويّة في حوار يسوع مع نيقوديمس: «إنْ كنتُ قد قلتُ لكم الأرضيّات ولم تؤمنوا، فكيف إنْ قلتُ لكم السماويّات تؤمنون؟ ولم يصعد أحدٌ إلى السماء إلّا الذي نزلَ من السماء، إبن البشر الذي هو في السماء» (١٢:٣–١٣). إنَّ إمكانيّة الحديث عن الأمور السماويّة يعتمد على نزولها، وبالتالي على المعرفة المباشرة لماهيّتها فيما بعد الحياة؛ هنا أيضًا، من الممكن أن نرى توازيًا بين الحكمة التي تعرف الأمور السماويّة بطريقةٍ مباشرة، لأنّها رأتِ الله الذي خلقَ العالم، والمسيح الذي، نزلَ من السماء، يُمكنه أن يتكلّم ويُعطي شهادةً مباشرةً على الأمور السماويّة.

بين الحكمة في العهد القديم والمسيح اليوحنّاويّ، هناك بعض التشابهات التي يجب تسليط الضوء عليها:

- حكمة ٢٦:٧، «لأنّها ضياء النور الأزليّ ومرآة عمل الله النقيّة وصورة جودته. تُرى الحكمة في هذا النصّ كنور، كانعكاسٍ للنور الدائم، في حين أنّ المسيح اليوحنّاويّ يُقدِّم نفسه على أنّه نور العالم (١٢:٨).
- أمثال ٢٠:١، «الحكمة تُنادي في الخارج وفي الشوارع تُطلق صوتها»، في حين أنّ المسيح اليوحنّاويّ يتحدّث بحريّة في الساحات ويدعو الجميع إليه، على وجه الخصوص، إنّه يدعو تلاميذه إليه؛ الحكمة، وِفقًا لسفر الأمثال، لا تُقبَل من الجميع: «لكن إذ قد دعوتُ فأبَيْتم ومددتُ يدي فلم يكن مَن يَلتفت. واطّرحتم كلّ مشورةٍ منّي وتوبيخي لم تَقبَلوه» (٢٤:١–٢٥)؛ في حين أنّ المسيح اليوحنّاويّ،

الذي صار جسدًا، اختبر منذ مقدّمة الإنجيل رفض العالم: «إلى خاصّته أتى وخاصّته لم تَقبَله»(١:١١).

- يُقدِّم سفرَي الأمثال ويشوع بن سيراخ الإنسانيّة من خلال مواقفَ مختلفةٍ تجاه الحكمة. وفقًا لابن سيراخ، «أَقبِلْ إليها بكلّ نفسك واحفَظْ طُرُقَها بكلّ قوّتك»، هناك مَن يبحث عن الحكمة ويَجِدُها، تمامًا كما يجعل المسيح اليوحنّاويّ نفسَه موجودًا لأولئك الذين يبحثون عنه، حتّى لو رفضه البعض ولم يؤمنوا به؛ هناك أيضًا مَن يبحثون عن الحكمة ولكن بعد فوات الأوان: «حينئذٍ يدعونَني فلا أُجيب يَبتَكِرون إليّ فلا يَجِدونَني» (أمثال ١:٢٨)؛ في حين أنّ المسيح اليوحنّاويّ يتوجّه إلى اليهود، قائلًا: «ستَطلبونَني ولا تَجِدونَني، وحيث أكون أنا لا تستطيعون أنتم أن تأتوا» (٧:٣٤).

هناك الكثير من التشابهات التي لا يُمكن أن تكون عشوائيّة: **المسيح اليوحنّاويّ هو الحكمة المتجسِّدة النازلة من السماء بكلّ خصائصها، مع رغبتها في إعطاء نفسها، مع اختبارها للرفض من قِبَل ظلمة العالم ومع تقسيم البشريّة التي تتوقّع الدينونة النهائيّة تلقائيًّا.** وبالتالي، فإنّ الخريستولوجيا اليوحنّاويّة مؤطَّرةٌ بعنايةٍ في التقليد الحِكَميّ في العهد القديم: تمامًا كما أنّ الحكمة نزلت من السماء واتّخذت مسكنًا لها في إسرائيل، هكذا المسيح، الذي هو حكمة الله، جَسَّدَ ذاته في المكان والزمان، أي في التاريخ.

(٩) الإنجيل الرابع والتقليد الإزائيّ

١. مقاربةٌ تاريخيّة

في العصر الحديث، تطرَّق بعض المؤلِّفين إلى الفرق بين الإنجيل الرابع والأناجيل الإزائيّة، لدرجة الاعتقاد بأنّ المؤلِّف قد كتبَ إنجيله ليحلّ مكانها. في نهاية الثلاثينيّات من القرن العشرين، نضجَت الفرضيّة بأنّ مؤلِّف الإنجيل الرابع، دون معرفة الأناجيل الإزائيّة، وضعَ إنجيله بشكلٍ مستقلّ. مع استمرار النقاش، يؤكِّد البعض، بينما يُنكِر

البعض الآخر، معرفة واستخدام الأناجيل الإزائيّة من قِبَل مؤلِّف الإنجيل الرابع. مؤخَّرًا، قال الأستاذ السابق للعهد الجديد في جامعة نوتردام (إنديانا) Jerome H. Neyrey إنّ مؤلِّف الإنجيل الرابع يعرف التقاليد الإزائيّة والمواد المتعلِّقة بيسوع.

بدلًا من ذلك، يؤكِّد أستاذ العهد الجديد في كليّة اللاهوت الكاثوليكيّة Tübingen، Michael Theobald، أنّ الإنجيل الرابع مستقلٌّ بكلّ ما في الكلمة من معنى، لأنّه لم يعرف أو يستخدم الأناجيل الإزائيّة. **إنّه يريد أن يكون كتابًا فريدًا ومُطلقًا عن يسوع**. بالنسبة إلى أستاذ العهد الجديد في جامعة Gloucestershire–England، Andrew T. Lincoln فإنّ مؤلِّف الإنجيل الرابع لم يعرف أو يستخدم الأناجيل الإزائيّة، لكنّه يفترض مُسبقًا معرفة التقليد – الشفهيّ والمكتوب – للأناجيل الإزائيّة ويستخدم، بطريقةٍ إبداعيّةٍ ومجّانيّةٍ، المواد الإزائيّة.

٢. بيانات الإنجيل الرابع التاريخيّة

من الضروريّ إلقاء نظرةٍ على الإنجيل الرابع بوضعه بالقرب من الأناجيل الإزائيّة. سنرى خلال هذه النقطة أنّ الإنجيل الرابع هو إنجيلٌ مستقلّ بالنسبة للإزائيّين: إنّه يتحرّك بثباتٍ في **خطٍّ مشابهٍ ومختلفٍ** في آنٍ معًا.

من الاختلافات المسلَّم بها بين الإنجيل الرابع والإزائيّين، لا يَسَعُ المرء بسهولةٍ أن يستنتج أنّ البيانات التاريخيّة للإنجيل الرابع غير موثوقة. لقد لَفَتَت هذه الاختلافات بالفعل آباء الكنيسة وكانت أساس ملاحظة **إكليمنضس الإسكندريّ** (١٥٠–٢١٥م) التي تَنصّ على: «بما أنّ يوحنّا هو الأخير، لأنّه كان يعلم أنّ الأناجيل الأخرى قد وَصَفَت الحقائق "الملموسة" بشكلٍ لا لُبس فيه، ولأنّ تلاميذَ آخرين كانوا قد حَثُّوه والروح القدس كان قد أَلهمَه، كتبَ "إنجيلًا روحيًّا"». غالبًا ما تُستَخدم كلمات إكليمنضس هذه كدليلٍ على أنّ الإنجيل الرابع لم يكن مهتمًّا بالتاريخ. في الواقع، إنّه بعيدٌ جدًّا عن الحقيقة. بالنسبة إلى إكليمنضس، كان الإنجيليّ الرابع مُهتمًّا بجعل طبيعة يسوع واضحة ومن ثَمَّ كتابة تقريرٍ موثوقٍ به من الناحيّة التاريخيّة تمامًا كما فعلَ الإزائيّون.

تجدر الإشارة أيضًا إلى أنّ التقرير اليوحنّاويّ يُكمِّل التقرير الإزائيّ في العديد من الأماكن. من المعقول أنّ الإنجيليّ الرابع قد عَمَدَ إلى معالجة التقاليد والذكريات التي لم تُستَخدم في التقاليد الإزائيّة. يُكمِّل الإنجيليّ الرابع ويُتمِّم صورة يسوع التي رَسَمَها الإزائيّون بطرقٍ مختلفة. على سبيل المثال، يؤكِّد الإزائيّون ممانعة يسوع عن التعبير عَلَنًا أنّه «المسيح». ومع ذلك، فإنّ هذا قد يُثير الاعتراض على أنّ الناس لم يكونوا مُذنبين في هذه الحالة إذا لم يؤمنوا به. في حين أنّ يوحنّا يوضّح أنّ عائق الإيمان لم يأتِ من يسوع. بعبارةٍ أخرى، كان تصويره الذاتيّ واضحًا جدًّا لدرجة أنّ المسئوليّة تقع على عاتقنا تمامًا إذا ما استمرَّينا في عدم إيماننا.

٣. الإختلافات بين الإنجيل الرابع والإزائيّين

١،٣ التعبير عن النصّ

إنّ ما يُميِّز الإنجيل الرابع عن الإزائيّين هو التعبير عن النصّ – حيث تتعاقب الروايات والحوارات والنقاشات – والمقاربة الخريستولوجيّة الأساسيّة. يتميَّز هذا البُعد بتنوُّع التعابير والأشكال الرمزيّة التي تتقارب والإزائيّين: «العريس»، «صديق العريس»، «الآب»، «الابن»، «الراعي»، «القطيع»، «القمح»، «الكرمة»، «الريح»، «السِّراج»، «السَّير في الليل» ... ومع ذلك، فإنّ ما هو معترفٌ به كمواد مماثِلة للأناجيل الإزائيّة، يوضَع في الإنجيل الرابع ويُفسَّر من منظورٍ خريستولوجيٍّ خاصٍّ به. يبدو أنّ مؤلِّف الإنجيل الرابع يعتمد على تقليدٍ مشترك، وهو ما يعرفه القرّاء. كمثالٍ على هذا التقارب المتباين بين الإنجيل الرابع والإزائيّين، يمكننا أن نأخذ قصّة «التبرُّع» بالخبز للشعب، والتي وَرَدَت في خمسة نصوص: متّى ١٤:١٣–٢١؛ مرقس ٦:٣٢–٤٤؛ ٨:١–٩؛ لوقا ٩:١٣–١٧؛ يوحنّا ٦:١–١٣. يتمّ ملاحظة التقارب المعجميّ التالي بين مرقس ٦:٣٢–٤٤ ويوحنّا ٦:١–١٣:

مرقس ٦:٣٢–٤٢	يوحنّا ٦:١–١٣
أبصر جَمعًا كثيرًا (٦:٣٤)	وتَبِعَه جمعٌ كثير (٦:٢)
نَبتاع (٦:٣٧)	نَبتاع (٦:٥)
خبزًا بمئتي دينار (٦:٣٧)	خبزًا بمئتي دينار (٦:٧)
خمسةٌ وسمكتان (٦:٣٨)	خمسة أرغفةٍ من الشعير وسمكتان (٦:٩)
عشب أخضر (٦:٣٩)	عشبٌ كثير (٦:١٠)
فأخذ الخمسة الأرغفة والسمكتَّين ونظرَ إلى السماء وباركَ وكسرَ الأرغفة وأعطى لتلاميذه (٦:٤١)	فأخذ الخمسة الأرغفة وشكرَ وناولَ التلاميذ (٦:١١)
ورفعوا من الكِسَر وفضَلات السمكتَين اثنتَي عشرة قُفَّةً مملوءة (٦:٤٣)	فجمعوا اثنتَي عشرة قُفَّةً من الكِسَر (٦:١٣)
وكان الآكلون خمسة آلاف رجل (٦:٤٤)	فاتّكأ الرجال وكان عددهم نحو خمسة آلاف (٦:١٠)

هناك عناصرُ مشتركةٌ مهمّة – مُعجميّة – وهيكليّةٌ سرديّة: يَجِدُ يسوع نفسَه أمام حشدٍ كبير لا يُمكن إطعامُه، وانطلاقًا ممّا يَجِدُه التلاميذ – خمسة أرغفةٍ وسمكتَين – يُقدِّم طعامًا وفيرًا لخمسة آلاف رجل، أي ما يُعادل مئتي دينار. التقارب الأكثر أهميّة يتعلّق بالأرقام: خمسة أرغفة، سمكتان، خمسة آلاف، اثنا عشر قُفَّة (سَلَّة) مليئة بكِسَرٍ من الخبز.

يتمّ تفسير الاختلافات الرئيسيّة، التي تتعلّق بوضع القصَّتَين ودور «معرفة» يسوع، في الحوار مع فيلبُّس وفي تَدَخُّل أندراوس، أخي سمعان بطرس.

٢،٣ الإطار الجغرافيّ والزمنيّ

يُخبِر الإنجيل الرابع عن خدمة يسوع العلنيّة في نفس الإطار التاريخيّ والجغرافيّ المعروف أيضًا من قِبَل الإزائيّين، بينما يُعتَبَر نشاط يوحنّا المعمدان مقدَّمةً لكشف المسيح لإسرائيل (أُنظر ١:٣١). ومع ذلك، فإنّ المقارنة تُظهر اختلافًا في طريقة تقديم خدمة يسوع العلنيّة، فيما يتعلّق بمدّتها. تتحدّث الأناجيل الإزائيّة عن رحلةٍ واحدةٍ للمسيح إلى أورشليم، بينما في الإنجيل الرابع، ذَهَبَ يسوع باستمرارٍ ذهابًا وإيّابًا من الجليل إلى أورشليم، الأمر الذي يُشكِّل جزءًا حيويًّا من الرواية الإنجيليّة ككلّ.

بالنسبة إلى متّى ومرقس ولوقا، فإنّ الفصح الأخير الذي سيَحتفل به يسوع على هذه الأرض هو المهمّ. فبحسب الإنجيل الرابع، تحتضن خدمة يسوع الأرضيّة ثلاثة أعياد للفصح (١٣:٢؛ ٤:٦؛ ٥٥:١١)، ويبدو أنّها، بالتالي، تدوم حوالي ثلاث سنوات؛ بينما تتحدّث الأناجيل الإزائيّة عن فصحٍ واحد، لتختزل القصّة إلى سنةٍ واحدة.

٣،٣ الآيات

في يوحنّا، نَجِدُ تفسيرًا مختلفًا لمعجزات يسوع. بالنسبة إلى الإزائيّين، المعجزات هي نتيجةُ الإيمان: عندما يَجِدُ يسوع إيمانًا يصنع المعجزة، أي الشفاء، والتحرير، وغفران الخطايا. فوِفقًا للإزائيّين، لا يوجد أيّ احتمالٍ لاختبار الخلاص المسيحانيّ في ظِلِّ غياب الإيمان. أمّا في يوحنّا، فمنذ رواية العرس في قانا الجليل نَجِدُ روايةً جديدةً ومختلفة (١١:٢). بكلماتٍ أخرى، فإنّ إيمان التلاميذ ينمو ويتعزَّز حين يُظهر السيّد مجدَه، آيةً صامتةً لجميع الحضور، آيةً لا يُمكن لأحدٍ تفسيرُها بشكلٍ صحيح باستثناء التلاميذ، الذين يَفهمون أنّ هذه هي الطريقة التي فيها يَنكشف مجد الربّ لضُعف البشر. لقد فسَّر يوحنّا الآية المسيحانيّة هذه **ككشفٍ للهُويّة الإلهيّة ليسوع**، التي يستطيع التلاميذ فقط

إدراكَها.

إنّ الأعمال الاستثنائيّة التي صنعها يسوع اليوحنّاويّ تُدعى «آيات». سبع آياتٍ يَذكرها الإنجيل الرابع وتنتمي بشكلٍ حَصريٍّ لهذا الإنجيل:

- عرس قانا الجليل (٢:١-١١).
- شفاء ابن المسؤول الملكيّ (٤:٤٥-٤٦).
- شفاء المخلَّع (٥:١-١٨).
- تكثير الأرغفة (٦:١-١٣).
- المشي على الماء (٦:١٦-٢١).
- شفاء الأعمى منذ مولده (٩:١-٣٥).
- وأخيرًا قيامة لعازر (١١:١-٤٦).

آيتان فقط هما مشتركتان مع الإزائيّين: تكثير الأرغفة والمشي على الماء.

بينما في الأناجيل الإزائيّة، يتمّ التعبير عن قوّة المسيح أساسًا في «المعجزات» التي تُثير الصمت والإعجاب وتتطلّب الإيمان، لا يتحدّث الإنجيل الرابع عن «معجزات» بل عن «آيات»، التي يجب ألَّا تُثير الصمت ولا الإعجاب، بل التواصل مع الله. فقط أولئك الذين يتبعون الطريق المُضيء الذي تَنبُع منه الآية، يَصِلون إلى الإيمان (أُنظر ٢:١١).

٤،٣ تعليم يسوع

يتميّز الإنجيل الرابع بالأحاديث الطويلة المُرفَقة بالجدالات والتعليمات، في حين أنّ لدى الإزائيّين مختاراتٍ من المقاطع الصغيرة المستقلّة؛ فحتّى لو قام متّى بجمع المواد في خُطَبٍ كبيرة، في الواقع، إنّها دائمًا مسألة تجميعاتٍ يكون فيها الأصل المستقلّ للمحاصيل المذكورة واضحًا في الغالب؛ بدلًا من ذلك، هناك العديد من الأحاديث في الإنجيل الرابع طويلةٌ ومُنَظَّمةٌ بطريقةٍ مُعَقَّدةٍ وفعّالةٍ خطابيًّا.

٤. فرضيّات لحلّ مُعضلة التشابه والاختلاف

يبقى السؤال: «كيف يُمكن تفسير أوجه التشابه والاختلاف هذه بين الإنجيل الرابع والإزائيّين؟». لحلّ هذه المُعضلة، تمّ اقتراح ثلاث فرضيّاتٍ مختلفةٍ على الأقل:

- يعتمد الإزائيّون على الإنجيل الرابع.
- يعتمد الإنجيل الرابع حرفيًا على الإزائيّين.
- يعتمد الإنجيل الرابع على تقاليدَ مستقلّة، التي بدورها تُشكِّل الأساس للأناجيل الإزائيّة.

من غير المعقول أن يكون الإنجيل الرابع خاضعًا للمسألة الزمنيّة للأناجيل الإزائيّة. وبالتالي، تمّ رفض الفرضيّة الأولى. يبقى الاحتمالان الآخَران. قديمًا، فكَّر آباء الكنيسة عمومًا أنّ الإنجيل الرابع اعتمد بطريقةٍ ما على الأناجيل الإزائيّة. لكن، تَنبَع من هذه الفرضيّة مشكلةٌ أخرى: إذا كان الإنجيل الرابع يعرف الإزائيّين، فلماذا إذًا كتبَ إنجيلًا مختلفًا؟

في التقليد الآبائيّ، تمّت صياغة جميع الإجابات الممكنة بالفعل، والتي تناوَلَها المؤلِّفون المعاصِرون بشكلٍ مختلف:

- **فرضيّة الاكتمال:** كتبَ يوحنّا إنجيلَه ليُكمِّل ما قاله الإنجيليّون الآخرون.
- **فرضيّة التفسير:** أضاف يوحنّا عدّة أحاديث من أجل تسليط الضوء على الرسالة اللّاهوتيّة وتفسيرها بطريقةٍ أفضل، وهو ما لم يكن واضحًا عند الإزائيّين.
- **فرضيّة التغلُّب:** أراد يوحنّا أن يتغلّب على البُعد الماديّ للوصول إلى الإعلان الروحيّ.
- **فرضيّة الاستبدال:** كان لدى يوحنّا رغبةٌ في استبدال الأناجيل الإزائيّة التي اعتبرها غير صالحة لسببٍ ما. اليوم، ومع ذلك، فإنّ الرأي الأكثر استدامة يتغلّب على كلّ هذه الفرضيّات المختلفة للعلاقة مع الإزائيّين ويُفضِّل الإبقاء على أنّ الإنجيل الرابع يستمدّ مضمونَه من تقاليده المستقلّة، وهو بذلك يرتكز بوضوحٍ

على الوعظ الرسوليّ الأقدم.

كلّ ما هو مختلفٌ يُمكن تفسيرُه كجزءٍ من البيئة اليوحنّاويّة الثقافيّة وينتمي بالتالي إلى تقليد الرسول يوحنّا الموثوق به (الأصيل). لذا فإنّ الإنجيل الرابع يستعمل مخطَّطه السرديّ الخاصّ، في حين أنّ الإزائيّين جميعًا يُعيدون إنتاج نفس اللوحة السرديّة القديمة.

في الختام، يُمكننا اعتبار أنّه من غير المرجَّح أن يعتمد الإنجيل الرابع حرفيًّا وبشكلٍ مباشرٍ على الإزائيّين؛ يُمكن تفسير كلِّ ما هو مشتركٌ من خلال التقليد الشفهيّ؛ إلّا أنّ التقليد اليوحنّاويّ هو مستقلٌّ ككلّ. توجَد بعض المعرفة بمحتوى الأناجيل الإزائيّة، لكنّها مستمدَّةٌ من عناصرَ يُمكننا تعريفُها بأنّها «ما قبل الإزائيّين» (Pre–Synoptics). في الإنجيل الرابع، في الواقع، هناك دلائل تُشير إلى وجود تقليدٍ قديم في الخطابات والحقائق المتعلِّقة بحياة يسوع، مماثلةٍ في الشكل والمُعاصرة لتلك التي للإزائيّين؛ على الرغم من ذلك، يبحث يوحنّا عن هدفه الخاصّ. من الضروريّ أيضًا إدراك أنّ التقليد اليوحنّاويّ يتضمّن العديد من المعلومات التكميليّة الموثوقة من وجهة نظرٍ تاريخيّة.

(١٠) الإنجيل الرابع ورسالة يوحنّا الأولى

إنّ مقارنة الرسالة الأولى بالإنجيل الرابع مُفضَّلَةٌ بالمقارنة مع الرسالتَين الأُخريَين. من حيث المفردات والمواضيع، للرسالة الأولى ارتباطاتٌ واضحةٌ مع الإنجيل المنسوب إلى يوحنّا. في مقدّمة الرسالة، يتمّ تعريف يسوع المسيح على أنّه «اللوغس» (الكلمة)، على الرغم من أنّ هذه الكلمة مُحدَّدةٌ كـ«كلمة الحياة» ١ يوحنا ١:١د). يسوع المسيح هو «الابن الوحيد»، ابن الله و«مُخلِّص» العالم المُرسَل من الآب (١ يوحنّا ٤:٩ب، ١٤).

يُشدِّد كاتب الرسالة على أنّ «الوصيّة الجديدة» هي العِماد التأسيسيّ لجماعة المؤمنين، وهي ترتكز بدورها على المحبّة الأخويّة (١ يوحنّا ٢:٧–٩؛ ٢ يوحنّا ١:٥–٦). يؤكّد أيضًا على أنّ مفهوم «العالم» يُشير إلى المجال السلبيّ، في مقابل ذلك المجال الذي يَظهر فيه «الآب» ويعمل (١ يوحنّا ٢:١٥–١٦). أولئك الذين يتبعون منطق العالم، يقعون

تحت تأثير «روح المسيح الدجّال»، «روح الإغواء»، ويُناقضون بالتالي «روح الحقّ» (١ يوحنّا ٤:٣، ٦). يتكرَّر أيضًا النقيض اليوحنّاويّ «النور/الظلمة»، «المحبّة–الحبّ/البُغض» (١ يوحنّا ١:٥–٦؛ ٢:٨–١١).

في المقارنة بين رسالة يوحنّا الأولى والإنجيل الرابع، تَظهر أيضًا بعض الاختلافات، والتي لا تعتمد فقط على النوع الأدبيّ المختلف (الإنجيل هو «سيرة حياةٍ» سرديّة، بينما الرسالة هي دراسة–عِظة) ولكن أيضًا على تنوُّع المعجم والمواضيع المطروحة. هناك، في الرسائل الثلاث وخصوصًا في الرسالة الأولى، حوالي ٤٠ مصطلحًا لا تَرِد في الإنجيل الرابع. وعلى العكس، لا تَرِد بعض المصطلحات الأساسيّة للإنجيل في الرسالة الأولى، مثل: «المجد»، «الدينونة»، «الناموس»، «التلميذ / التلاميذ». أخيرًا، يُلاحَظ أنّ المصطلحات أو الموضوعات نفسَها، التي تَرِد في الرسالة الأولى وفي الإنجيل، تأخذ دلالاتٍ أو تفسيراتٍ مختلفة. على سبيل المثال، يُشير اللقب *παράκλητος* في الرسالة الأولى إلى «يسوع المسيح» في دوره كوسيطٍ للآب (١ يوحنّا ٢:١)، بينما يُنسَب في الإنجيل إلى «روح الحقّ» أو «الروح القدس» (١٤:١٦، ٢٦؛ ١٥:٢٦؛ ١٦:٧).

للرسالة الأولى، كما الإنجيل الرابع، جذورٌ في **البيئة الدينيّة والثقافيّة للعهد القديم واليهوديّة:** من العهد القديم يأتي موضوع «الوصيّة الجديدة» التي تُعيد إلى الأذهان «عهد إرميا الجديد»: «ولكنّ هذا العهد الذي أقطعه مع آل إسرائيل بعد تلك الأيّام يقول الربّ هو أنّي أجعل شريعتي في ضمائرهم وأكتبها على قلوبهم وأكون لهم إلهًا وهم يكونون لي شعبًا» (إرميا ٣١:٣٣). من شأن مواضيعَ أخرى كَـ «الروح» و«المَسحة الداخليّة» أن تستحضر نصّ حزقيال حول «العمل الداخليّ لروح الله»: «وأُعطيكم قلبًا جديدًا وأجعل في أحشائكم روحًا جديدًا وأَنزع من لحمكم قلبَ الحجر وأُعطيكم قلبًا من لحمٍ وأَجعل روحي في أحشائكم وأَجعلكم تسلكون في رسومي وتَحفظون أحكامي وتَعملون بها. وتَسكنون في الأرض التي أُعطيها لآبائكم وتكونون لي شعبًا وأكون لكم إلهًا» (حزقيال ٣٦:٢٦–٢٨). يرتبط موضوع «معرفة» الله بالتقليد النبويّ وخصوصًا هوشع وإرميا. في الرسالة الأولى، على عكس الإنجيل الرابع، لا توجد اقتباساتٌ صريحةٌ

من العهد القديم. يعرف كاتب الرسالة الأولى التفسير اليهوديّ لقصّة قايين، الذي يُعتبر «ابن الشرّير» (١ يوحنّا ٣:١٢؛ راجع أيضًا يوحنّا ٨:٤٤).

تتشابه بعض مصطلحات الرسالة الأولى ومواضيعها مع تلك التي تتناولها **كتابات قمران:** يَجِد النقيض «النور/الظلمة» وعقيدة «الروحَين» تأكيدًا واضحًا في نصوص جماعة قمران. يُشير إصرار الرسالة الأولى على موضوع «الشركة» إلى فكرة «الجهاد القمرانيّ». تَنشأ الاستمراريّة بين الإنجيل الرابع والرسالة الأولى من خلال شخصيّة يسوع المسيح ودورِه، ككاشفٍ لمحبّة الله وإرادتِه.

مثالٌ على إعادة قراءة موضوعٍ يوحنّاويٍّ في الرسالة الأولى هو الشهادة الثلاثيّة والمتوافِقة في الفصل الأخير. تمّ، في الجزء المركزيّ من القسم ١ يوحنّا ٥:١-٢، تقديم بعض التوضيحات فيما يتعلّق بالإيمان بيسوع، ابن الله. إنّه موضوع العبارة: «هذا هو الذي أتى بالماء والدم» (١ يوحنّا ٥:٦). يتردّد صدى النقاش، في تعبير «أتى»، مع أولئك الذين لا يعترفون بيسوع الذي أتى في الجسد (١ يوحنّا ٤:٢). في الواقع، يُشير المؤلِّف على الفور إلى أنّ يسوع المسيح أتى «لا بالماء فقط بل بالماء والدم» (١ يوحنّا ٥:٦).

في النهاية يُقال إنّ فهم مجيء يسوع المسيح في الماء والدم يتمّ فقط عن طريق الروح، الذي يلعب دور «الشاهد» لأنّه «الحقيقة». يُمكن تفسير هذه العبارات على خلفيّة الجدل مع أولئك الذين لا يعترفون بواقعيّة إنسانيّة يسوع. يَرمز «الدم» إلى يسوع المسيح، مُستذكرًا موته الذي يُطهِّر الخطايا، لأنّه «كَفَّارةٌ» عن كلّ الخطايا، حيث يلعب دور «الشفيع» عند الآب (١ يوحنّا ١:٧؛ ٢:١-٢؛ ٤:١٠، ١٤). يمكن تفسير رمزيّة الماء، التي تَرِد هنا فقط في الرسالة، في ضوء التقليد اليوحنّاويّ في بداية الحدث التاريخيّ ليسوع ونهايته: عندما قابَل يوحنّا المعمدان يسوعَ للمرّة الأولى، شَهِدَ له من خلال الاعتراف به ابنًا لله، لأنّه رأى الروح القدس ينزل ويستقرّ عليه (يوحنّا ١:٣٣-٣٤). من جهةٍ أخرى، قدَّم يوحنّا المعمدان يسوعَ لإسرائيل على أنّه حمل الله، الذي يرفع خطيئة العالم، لأنّ يسوع سيُعمِّد لا بالماء بل بالروح القدس (١:٢٩-٣٤). بدوره، شَهِدَ التلميذ الحبيب لِما رآه بعد موت يسوع على الصليب: لقد رأى الدم والماء المتدفِّقَين فورًا من الجنب المفتوح

(١٩:٣٤–٣٥). فإذا كان الماء في الشهادة الأولى مرتبطًا بالروح، فإنّه في الثانية مرتبطٌ بالدم، وإنْ كان بترتيبٍ معكوسٍ لنصّ الرسالة. يُمكننا الاعتقاد أنّه مع الإصرار على التقريب بين الماء والدم لتحديد هُويّة يسوع المسيح، يرغب المؤلِّف أن يُوحِّد ما يُميِّز الخصوم، أي اختبار الروح لجهة موت يسوع.

تمّ التأكيد على هذه الوَحدة في الإعلان التالي حول الشهود الثلاثة: «فإنّ الشهود في السماء ثلاثة: الآبُ والكلمة والروح القدس، وهؤلاء الثلاثة هم واحدٌ، والشهود في الأرض ثلاثة: الروح والماء والدم، وهؤلاء الثلاثة هم في واحدٍ» (١ يوحنّا ٥:٧–٨). إنّ التأكيد على وَحدة «الثلاثة» يقع في أُفُق الشهادة التي، وِفقًا للتقليد الكتابيّ، لتكون صالحةً، يجب أن تكون في وئام (تثنية ١٧:٦؛ ١٩:١٥). يُفسَّر السموّ المُعطَى «للروح» في التقليد اليوحنّاويّ، حيث يُنسَب «روح الحقّ» إلى الشهادة لصالح يسوع (يوحنّا ١٥:٢٦).

(١١) الإنجيل الرابع والرؤيا

يعتقد بعض المؤلِّفين أنّ الرؤيا والإنجيل الرابع، نَضَجا في المدرسة اليوحنّاويّة، لأنّه، على الرغم من تنوُّع صيغتهما الأدبيّة، إلّا أنّهما يتمتَّعان بخلفيّةٍ لاهوتيّةٍ مشتركةٍ لا يُمكن إنكارُها. فيما يتعلّق بالعلاقة بين الإنجيل الرابع والرؤيا، من المسلَّم به أنّ هناك العديد من نقاط الاتّصال. هناك أيضًا مَيلٌ لرؤية عمليّة تطوُّر تنطلق من الإنجيل وتؤدِّي إلى الرؤيا. بالنسبة إلى الآخرين، فإنّ المصطلحات اللّاهوتيّة للرؤيا تتماشى مع الإنجيل الرابع، وبالتالي تُظهِر تقاربًا مثاليًا. إلّا أنّ المؤلِّف، في بعض الأحيان، يُحرِّر نفسه، مُقتربًا من المصطلحات البولسيّة.

يأخذ Edmondo Lupieri المصطلح *ὑπομονη*، «الصَّبر» مثالًا على ذلك. يَرِد هذا المصطلح في العهد الجديد بشكلٍ متكرِّرٍ في الرسائل البولسيّة (١٨×)، وفي الرؤيا (٧×)، لكنّه لا يَرِد بتاتًا في الإنجيل الرابع. على الرغم من التقارب اللّاهوتيّ بين الإنجيل الرابع والرؤيا، إلّا أنّ كاتب الرؤيا لا يمكن أن يكون قد كتبَ الإنجيل الرابع، وذلك من

وجهة نظرٍ أسلوبيّة ولغويّة.

لتأكيد هذا الموقف، يمكننا التطرُّق إلى شخصيّة الحمل ودوره: يَرِد المصطلح «حمل» ٢٩× (٢٨× يحمل قيمةً خريستولوجيّة) في الرؤيا *ἀρνίον* ومرَّتَين في الإنجيل الرابع *ἀμνός* (١:٢٩، ٣٦). في كِلا الكتابَين، يحمل «الحمل» معنًى خريستولوجيًّا، ولكن من منظارٍ مختلف: يرتبط «الحمل» في الإنجيل الرابع، وهو تعبيرٌ جاء على لسان الشاهد يوحنّا المعمدان، بالتخلُّص من خطيئة العالم، عن طريق المعموديّة بالروح القدس، من جهة، وبلقب ابن الله، من جهةٍ أخرى (١:٢٩–٣٤)؛ أمّا في الرؤيا، فإنّ مصطلح *ἀρνίον*، والذي يُمكن أن يكون له المعنى نفسُه مثل *ἀμνός* من ناحيةٍ لغويّة، فله دلالةٌ أخرى. الحمل الذي تمّ ذبحُه، لكنّه حيّ، هو بطل دينونة الله لتاريخ البشريّة؛ إنّه المقاتل المنتصر على قوى الشرّ المتكتِّلة حتّى إبادتها. الأمرُ نفسُه ينطبق على *ὁ λόγος τοῦ θεου* «كلمة الله» (رؤيا ١٩:١٣)، الذي يُشير إلى «الكلمة» في المقدّمة الشعريّة للإنجيل الرابع وإلى «كلمة الحياة» في الرسالة الأولى. إذًا، تُخفي الهُويّة المعجميّة أو التقارب المعجميّ مقاربةً خريستولوجيّةً مختلفة.

أخيرًا، إذا كانت الرؤيا قد وُلِدَت ونَضَجَت فيما يُسمَّى بـِ «الدائرة اليوحنّاويّة» أو «التقليد اليوحنّاويّ» ، فإنّها تأتي من كاتبٍ آخر غير كاتب الإنجيل الرابع. كاتب الرؤيا هو يهوديٌّ–مسيحيّ، يعرف اللغة العبريّة الكتابيّة، على الرغم من أنّه يكتب باللغة اليونانيّة. إنّه يُعيد قراءة النصوص الكتابيّة للعهد القديم وتلك التي للأدب الرؤيويّ الأبوكريفيّ. في النصّ الحاليّ، هناك خمسمائة إشارةٍ لنصوص العهد القديم، لكن دون اقتباساتٍ واضحة. إنّه، في هذا الصدد، يَنأى بنفسه عن شخصيّة مؤلِّف الإنجيل الرابع. له أيضًا مكانةٌ مختلفةٌ عن مؤلِّف الرسالة الأولى، على الرغم من بعض التقارب المعجميّ والمواضيعيّ.

باختصار، يمكننا تفسير تناغم الرؤيا مع الإنجيل الرابع، من ناحية، ومع الرسالة الأولى، من ناحيةٍ أخرى، بالإشارة إلى التقليد نفسِه، الموجود في الكنيسة الأفسسيّة.

(١٢) المصطلحات الأبرز

في ظلِّ الغموض الذي أصاب الإنجيل الرابع بسبب خياراته المُعجميّة الأصليّة، سنتوقّف لفترةٍ وجيزة، عند تفسير أبرز الكلمات التي تحدَّث عنها يوحنّا في إنجيله:

١. «اللوغس/الكلمة»

«في البدء كان الكلمة والكلمة كان عند الله وكان الكلمة الله» (١:١). نفهم من هذه الآية الافتتاحيّة أنّنا أمام إنجيلٍ مختلفٍ تمامًا عن الأناجيل الإزائيّة، وهذا ما يفترضه كاتبه أيضًا. اللوغس اليوحنّاويّ هو «يسوع المسيح». لذا، يبدو الأمر كما لو أنّ الإنجيل بدأ هكذا: «في البدء كان يسوع المسيح وكان يسوع المسيح عند الله وكان يسوع المسيح الله». لماذا يُعتبر هذا صادمًا؟ لأنّ الأناجيل الإزائيّة لا تحمل تعريفًا واضحًا وصريحًا لحقيقة أنّ يسوع كان الله. بمعنًى آخر، إنّنا نواجه ما يُسمَّى في تاريخ المسيحيّة وفي المصطلحات اللاهوتيّة «خريستولوجيا عاليّة». «الخريستولوجيا الأدنى» هي ما نجدها في الأناجيل الإزائيّة، حيث وُلِدَ يسوع كإنسانٍ ثمّ هناك حدثٌ أساسيٌّ تَظهر فيه البنوّة الإلهيّة، وهو معموديّة يوحنّا ليسوع، التي يُسمَع فيها صوتٌ يقول: «هذا هو ابنيَ الحبيب به سُرِرت» (متّى ٣:١٧؛ مرقس ١:١١؛ لوقا ٣:٢٢). هكذا يُصبح يسوع ابن الله في لحظة المعموديّة، لكنّه وُلِدَ كإنسان.

هنا، على أيّة حال، إنّ «الخريستولوجيا العاليّة» هي السيّد. من الواضح أنّ للمسيح، في الأناجيل الإزائيّة، قيمةً مسيحانيّة، أي أنّه المسيح، إلّا أنّ تحديد الهُويّة بين المسيح والله لا يزال إشكاليًّا. نتحدّث هنا عن «المبدأ المطلق» وليس «مبدأ التكوين»، حتّى لو كان هناك اتّصالٌ قويٌّ جدًا بين «المبدأَين». إنّه «مبدأٌ» يؤكِّد أنّ اللوغس كان موجودًا بالفعل مُسبَقًا (أزليًّا)، واللوغس، أي يسوع المسيح، كان مع الله وكان هو نفسُه الله. ينبغي ألَّا نُفكِّر في ازدواجيّة المفهوم، ولكن في وَحدةٍ إلهيّةٍ جوهريّةٍ وهيكليّة.

٢. «الآيات»

لم يستخدم يوحنّا مطلقًا مصطلح «قـوّة» (*δύναμις*)، وهـي الكلمة المفضَّلة لدى الإزائيِّين[٢٦] بالإشارة إلى بالمعجزات. إنّ «الآية» اليوحنّاويّة هي شيءٌ يُمكن للمرء رؤيته واستخدامه، بمعنى «المؤشِّر» أو «العلامة» أو «الإثبات». إنّها نتيجةُ عملٍ شخصيٍّ لا يمكن فصلُه عن الفاعل. إعترف نيقوديمس أنّ الآيات، التي صَنَعَها يسوع، أثبتت وجود الله مع يسوع (٣:٢).

تُظهِر خلفيّة العهد القديم أنّ هذا المصطلح يحمل جانبًا آخر مهمًّا. في الترجمة السبعينيّة (LXX)، تمّ استخدام الآيات (*σημεῖον*)، خصوصًا في مصر في زمن موسى لإثبات أنّ الله هو القادر على كلّ شيء وأنّ إسرائيل هو شعبه المختار: «فأخرجنا الربّ من مصر بيدٍ قديرةٍ وذراعٍ مبسوطةٍ ورُعبٍ شديدٍ وآياتٍ ومعجزات» (تثنية ٢٦:٨). في هذا الإطار، فإنّ آيات الخروج هي نوعٌ من الآيات التي صنعَها يسوع، حيث إنّ الخروج نفسه هو علامةٌ على فداء يسوع. لقد كانت أهميّة الآيات في ذلك الوقت أنّها مرتبطةٌ بالمعنى اللاهوتيّ للوحي الإلهيّ لله أو مجده.

إنّ الآيات هي تفسير عمل يسوع بالنسبة إلى الله، أي أنّ الآيات تُثبت أنّ يسوع مُرسَلٌ من الله. إنّ الهدف النهائيّ من الآيات هو الشهادة أو الإشارة إلى أنّ يسوع هو المسيح ابن الله. بهذا المعنى، لا ينبغي أن تقتصر الآيات على المعجزات فقط. وبالتالي، فإنّ أيّ شيءٍ له خصائص الوحي فيما يتعلّق بيسوع المسيح موهَّلٌ ليُطلَق عليه «آية» في الإنجيل. لذلك، عندما وبَّخَ يسوع اليهود حين طلبوا منه أن يقوم بآية، لم يكن يشير إلى أيّ شيءٍ آخر سوى سوء فهمهم للمعنى الصحيح للآية (٦:٣٠–٣٦). رتَّب يوحنّا هذه الآيات في الإنجيل ليؤكِّد هدف إنجيله. بعد أن يحصل المرء على الفهم الصحيح للآيات، فإنّ التطوُّر الطبيعيّ هو الانتقال إلى الخطوة التالية، خطوة الإيمان بالمسيح.

٢٦ ذُكِرَت ١٣× في متّى، ٧× في مرقس، ١١× في لوقا، بينما لم تُذكَر أبدًا في يوحنّا.

٣. «الوحي»

إذا أراد الناس أن يعرفوا شيئًا عن الله وطرقه، فيجب على الله أوّلًا أن يُبادر بالكشف عن هذه المعرفة، ذلك أنّ الله هو، في المقام الأوّل، الموضوع الذي ينقل المعرفة إلى الإنسان، ولا يمكن أن يصبح موضوعًا لدراسة الإنسان إلّا بقدر ما يُلائم هذا الأخير ويُفكّر في المعرفة التي ينقلها إليه الوحي. بدون الوحي، ما كان للإنسان أن يكتسب أيّ معرفةٍ عن الله. بالنسبة إلى الإنجيليّ، موضوع هذا الوحي هو شخص يسوع المسيح وعمله. من بين جميع الكلمات الرئيسيّة في الإنجيل الرابع (على سبيل المثال: الحّب، الحياة، النور، الحقيقة...) تَقف فكرة الوحي وراءها جميعًا لأنّها أساسيّةٌ تمامًا. وِفقًا للاهوت اليوحنّاويّ، فإنّ الوحي هو في الحقيقة موضوعٌ جوهريّ: لقد كشف الله عن نفسه في يسوع المسيح، لإيصال الحياة الأبديّة إلينا. في هذا السياق، يُشكِّل الوحي الموضوع والبُنية الداعمة للإنجيل الرابع بأكمله، القسمَين الأوّل والثاني. إنّها ليست كلمةً بسيطة؛ إنّها تعبيرٌ أساسيٌّ يتمّ التعبير عنه من خلال كلماتٍ عدّة، لأنّ الفعل «يوحي» وكذلك الاسم «وحي» لا يرِدان بتاتًا في الإنجيل الرابع. هناك سلسةٌ من الأفعال التي تُعبِّر عن هذا المبدأ: يُعلِّم[٢٧] διδάσκω؛ يُظهر/يُعرِّف[٢٨] *γνωρίζω*؛ يَكشف[٢٩] *φανερόω*؛ يُعلن/يُخبِر[٣٠] *ἀναγγέλλω*. وأخيرًا الأفعال التي تُعبِّر عن القول *λέγω*λαλέω (تَردُ بكثرةٍ في الإنجيل الرابع).

من أجل الحديث عن الوحي، هناك عمليّةٌ (Process) تتمّ على مراحل ثلاث: «التواصل»، الذي يُعبَّر عنه بأحد هذه الأفعال؛ «القبول»، ويُعبَّر عنه بالكثير من الثراء المُعجميّ: يسمع *ἀκούω* (٥٤×)، يرى *ὁράω* (٦٧×)، تلميذ *μαθητής* (٧٨×) و«الإنجاز/الاكتمال» *τελέω*(١٩:٢٨، ٣٠): يَمكُث/يَثبُت *μένω* (٣٩×)، يَمتَلِك *ἔχω* (٧٥×)، يَعلَم/يَعرِف *γινώσκω* (٤٩×) وأيضًا *οἶδα* (٧٠×).

٢٧ ٦:٥٩؛ ٧:١٤، ٢٨، ٣٥؛ ٨:٢، ٢٠، ٢٨؛ ٩:٣٤؛ ١٤:٢٦؛ ١٨:٢٠.

٢٨ ١٥:١٥؛ ١٧:٢٦.

٢٩ ١:٣١؛ ٢:١١؛ ٣:٢١؛ ٧:٤؛ ٩:٣؛ ١٧:٦؛ ٢١:١، ١٤.

٣٠ ٤:٢٥؛ ٥:١٥؛ ١٦:١٣، ١٤، ١٥.

المسيح هو المُوحي، ملء الوحي: «الإبن الوحيد الذي في حِضن الآب هو خَبَّر»(١:١٨). يعتمد الروح القدس على المسيح، كلّ ما يفعله هو ثابتٌ وأساسيٌّ للغاية للوغس، كما هو مُبيَّنٌ في أحاديث العشاء الأخير، وخصوصًا في الفصلَين ١٥ و١٦. بالمقابل، يعتمد الابن على الآب، لأنّه مُرسَلُ الآب وهو خاضعٌ له بالطاعة (أُنظر الفصل ١٧). **ومع ذلك، فهذه ليست علاقاتُ خضوعٍ أو تَبَعِيَّة، بمعنى التفوُّق أو السموّ: في ديناميّة الحبّ، هناك خضوع، هو، في الوقت عينه، تمجيدٌ (هذا هو سرّ الصليب).**

٤. «الحقيقة»

يُشير المفهوم اليونانيّ للأليثيَّا إلى الواقع المعروف في موضوعيّته، البُعد الفكريّ للحقيقة. أمّا المعنى البيبليّ/اليهوديّ لهذه الكلمة، التي تُترجم بالعبريّة «**אֱמֶת**»، فهو مختلفٌ تمامًا: إنّها تُشير إلى الصلابة والثبات، وبذلك يَختفي البُعد الفكريّ. «الله حقّ» يعني أنّ الله ثابت، ومُخلص، وآمِن، وجديرٌ بالثقة. في العهد الجديد، وخصوصًا في بولس، الحقيقة هي شخص المسيح! في التقليد اليوحنّاويّ، الحقيقة هي وحي الله في ابنه، هذا هو الخلاص. إذًا، إنّ معرفة الحقيقة هي إدراكُ معرفة الله بطريقةٍ تدريجيّة، من خلال الإيمان، بالاختبار. في هذا السياق، نَجِدُ في الإنجيل الرابع تعبيرًا جميلًا: «يعمل الحقّ» (٣:٢١). إنّها مسيرة الإنسان: أن يستقبلَ يسوع–الحقيقة (ἀλήθεια) وأن يَحياه. بحسب الإنجيليّ، فإنّ الحقّ هو تَجَسُّد، حياة، موت، قيامة وعودة يسوع المسيح، الإله–الإنسان، إلى الآب.

٥. «المعرفة»

لا تعني المعرفة أبدًا المستوى الفكريّ؛ ففي الواقع، فإنّ الاسم γνῶσις (Noun) الذي يُعبِّر عن المعرفة النظريّة لا يَرِدُ أساسًا في الإنجيل الرابع، وبالتالي، فإنّ هذا الأخير يتحدّث عن معرفةٍ اختباريّةٍ مرتبطةٍ ارتباطًا وثيقًا بالرؤية والسَّمَع، معرفةٍ تقودُ حَتمًا إلى الإيمان.

٦. «الرؤية»

يستخدم الإنجيليّ أربعة أفعالٍ مختلفةٍ في إنجيله، تُرجِمَت جميعها إلى العربيّة بِـ «رؤية». يتمّ التعبير عن الرؤية اليوحنّاويّة بتدرُّجٍ يُحدِّد الرؤية الاختباريّة وِفقَ ترتيب الإيمان.

- يُشير الفعل *βλέπω* إلى رؤيةٍ جسديّة واستخدام حاسّة البَصَر.
- يُشير الفعل *θεωρέω* إلى تأثيرات الرؤية الماديّة ونتائجها. إنّه يَصِف نظرة التدقيق من الشخص الذي يُراقب بعناية. يُستَخدم للإشارة إلى أمورٍ أو أحداثٍ استثنائيّة، مثل الآيات التي يصنعها يسوع (٢:٢٣؛ ٦:٢). في حالة ٤:١٩ و٦:١٩، فإنّه يشير إلى الفهم الذهنيّ أو عدم الفهم بدون إيمانٍ حقيقيّ. تقترن هذه النظرة اليَقِظة مرَّتين بالإيمان بيسوع (٦:٤٠؛ ١٢:٤٥).
- يُشدِّد الفعل *θεάομαι* على نظرة الإيمان التي تُشير إلى الانفتاح على السرّ. إذا لم يتمكَّن الإنسان من الدخول إلى مِثل هذا النوع من الرؤية، فإنّه يبقى واقفًا عند سطحيّة الحقيقة. لذلك، فإنّه يشير إلى رؤيةٍ تأمُّليّةٍ تهدف إلى اكتشاف مجد الكلمة (١:١٤، ٣٢).
- أمّا الفعل *ὁράω*، فيرتبط عادةً بِـ «شهادة». يَشهد يسوع في حواراته مع البعض على ما رآه عند أبيه (٣:١١، ٣٢؛ ٨:٣٨). يَشهد يوحنّا المعمدان (١:٣٤) والتلميذ الحبيب (١٩:٣٥) بِما رأياه عن يسوع. يرتبط هذا الفعل أيضًا بموقف الإيمان الذي يُعمِّق ما يَظهر خارجيًا: ذهب التلميذ الذي أحبّه يسوع إلى القبر ويُقال إنّه «رأى وآمن» (٢٠:٨). إنّ الفعل بصيغته التامّة (Perfect) هو صيغةٌ يوحنّاويّةٌ نموذجيّة، تُستَخدم إمّا لله أو ليسوع. يؤكّد هذا الفعل على حقيقةٍ يوحنّاويّةٍ أساسيّة: لا أحد رأى –*ἑώρακεν*– الله (١:١٨؛ ٥:٣٧؛ ٦:٤٦) ذلك أنّ رؤية الآب تتمّ فقط من خلال رؤية الابن: «مَن رآني –*ὁ ἑωρακὼς*– فقد رأى –*ἑώρακεν*– الآب» (١٤:٩).

على سبيل المثال، مريم المجدليّة، التي ذهبت إلى القبر، «رأت (*βλέπω*) الحجر مدحرجًا عن القبر» (٢٠:١). إنّها رؤيةٌ جسديّة، أي التحقُّق من الواقع. رأت مريم الفراغ. القبر مفتوح، فارغ. من هنا يمكننا أن نفهم معنى إسراعها نحو التلاميذ لتُعلن لهم: «قد أخذوا الربّ من القبر ولا نعلم أين وضعوه» (٢٠:٢). إنّها رؤيةٌ سطحيّةٌ تؤدّي إلى اعتبارٍ سطحيٍّ بنفس القدر: قد أخذوا ... يُقبل بطرس والتلميذ الآخر إلى القبر. يقول الإنجيليّ –مرَّتين– أنّهما رأيا الأكفان موضوعة. إلّا أنّ «الرؤية» الأولى، وهي رؤية التلميذ الآخر –يوحنّا– الذي دخل أوّلًا، هي رؤيةٌ تُشبه رؤية المجدليّة، سطحيّة: لقد رأى (*βλέπω*، ٢٠:٥) حقيقة القبر الفارغ والأكفان موضوعةً على الأرض. في حين أنّ «الرؤية» الثانية، وهي رؤية سمعان بطرس، فهي رؤيةٌ مختلفة، إذ يستخدم الإنجيليّ مصطلحًا آخر يعني المزيد من التركيز على الشيء المرئيّ بمعنى «التأمُّل» (*θεωρέω*، ٢٠:٦).

في الواقع، يقول الإنجيليّ: «دخل القبر فرأى الأكفان موضوعةً والمنديل الذي كان على رأسه غير موضوعٍ مع الأكفان» (٢٠:٦–٧). لذا، فإنّ بطرس يتريَّث، يكاد يتأمَّل. إنّ رؤيته ليست بسيطةً كتلك التي للمجدليّة: فهو يتساءل، يشعر وكأنّ شيئًا ما يُطلَب منه ... «فحينئذٍ دخل التلميذ الآخر الذي جاء أوّلًا إلى القبر فرأى (*ὁράω*) وآمن» (٢٠:٨). لدينا هنا الفعل الثالث، الذي يقترن بالإيمان. بعد دخول بطرس، يدخل يوحنّا أيضًا ويخطو خطوةً إلى الأمام في فهم الحقائق. يبدو أنّه يقول لنفسه: قبرٌ فارغ، أكفانٌ ومِنديل، لذلك قام. فبينما تستنتج المجدليّة عند رؤيتها القبر الفارغ أنّ أحدًا ما أخذ الربّ، وفي حين أنّ بطرس دخل أوّلًا إلى القبر وكانت لديه الفرصة للتوقُّف ورؤية ما هو موجود وأيضًا رؤية الأكفان والمِنديل، يرى يوحنّا ويؤمن ويستنتج: لقد قام! يأتي إلى الإيمان، على الرغم من أنّه كان هَشًّا وضعيفًا –كما يقول هو نفسه: «لأنّهما لم يكونا بَعْد يعرفان الكتاب أنّه ينبغي أن يقوم من بين الأموات»(٢٠:٩). الإيمان هو بداية المسيرة؛ إنّه ثقة، بدون فهمٍ كامل: أنا أثق بك حتّى لو لم أفهم، لأنّ الإيمان هو الحبّ.

٧. «السَّمع»

يُعبِّر الفعل *ἀκούω* عن «الشعور»، كجوابٍ على الله –الكلمة الذي أَظهرَ نفسه: الرؤية والسَّمَع تُشيران إلى الإيمان كجوابٍ على آياتِ يسوعَ وكلامِه.

٨. «الإيمان»

كما ذكرنا آنفًا، لا يَذكر الإنجيل الرابع بتاتًا الاسم *πίστις*، أي «الإيمان»، بينما يَرِدُ الفعل *πιστεύω* ٩٨×، أكثر بكثيرٍ من بولس. **الإيمان اليوحنّاويّ هو موقفٌ ملموسٌ ووجوديٌّ ينطوي على مُجمل حياة الإنسان**. يَرِد هذا الفعل في الإنجيل الرابع بالمعنى المُطلَق حوالي ٣٠×. نَجِد أيضًا التعبير «نؤمن بـ»: بيسوع، وكلمتِه، وأعمالِه، أي أن نَثِقَ به، بما يُعلِن ويَعمَل، وأن نتخلّى عن ذاتك له بكلّ ثقة. هناك أيضًا التعبير «نؤمن أنّ»، مَصحوبة بـ *ὅτι*، للتعبير عن الالتزام بما تمّ الإعلان عنه (٦٩:٦). أمّا استخدام الفعل مع *εἰς*، فهو يُعبِّر عن الشركة مع ما تؤمن به (٢:٢٣–٢٤؛ ٣:١٦؛ ٤:٣٩؛ ١١:٢٧ ...).

إذًا، إنّ الإيمان بحدّ ذاته ليس هدفًا نهائيًّا للإنجيل؛ إنّه الوسيلة لتحقيق هدفٍ أكبر وأشمل. الهدف النهائيّ للإنجيل الرابع هو تأكيد الحياة الأبديّة كنتيجةٍ لقبول الآية وما تُشير إليه. فأفضل تعريفٍ أو علاقةٍ بين الإيمان والحياة يُقدِّمها يسوع نفسه: «وهذه هي الحياة الأبديّة أن يعرفوك أنت الإله الحقيقيّ وحدك والذي أرسلته يسوع المسيح» (١٧:٣). إنّ المعرفة الحقيقيّة للآيات تقود إلى الحياة الأبديّة. من هنا، فإنّ الحياة تبدأ في اللحظة التي يؤمن بها المرء بالمسيح عن طريق الولادة الثانية، وتستمرّ بعد الولادة من خلال الشركة معه.

٩. «الحبّ»

«*ἀγαπάω*» و «*φιλέω*» هما فِعلا الحّب، مع فوارق مختلفة. يُشير الفعل الأوّل إلى الحبّ الذي يتميّز بالعطاء وهِبَة الذات، بينما يُشير الفعل الثاني إلى الصداقة، التي تتميّز بالحنان والأُخوّة.

فهل هذا يعني أنّ هناك نوعَين من الحبّ في يوحنّا ٢١؟

- بادئ ذي بدء، يستخدم يوحنّا كلًّا من *ἀγαπάω* (٣٥:٣) و *φιλέω* (٢٠:٥) كمرادفاتٍ للإشارة إلى محبّة الآب للابن. هذا يجعلنا نفهم بوضوحٍ أنّ يوحنّا يستخدم هاتَين الكلمتَين، على الرغم من تَمَيُّزهما، كمُرادفاتٍ وظيفيّة.
- في هذا الإنجيل، لدينا خمس إشاراتٍ واضحةٍ لِما يُسمَّى «التلميذ الذي أحبّه يسوع». هنا يستخدم يوحنّا أيضًا هذين المصطلحَين: *ἀγαπάω* (٢٣:١٣؛ ٢٦:١٩؛ ٧:٢١، ٢٠) و *φιλέω* (٢:٢٠).

تقودنا هذه الملاحظة إلى أن نسأل أنفسنا عمّا إذا كان يوحنّا يميل إلى هذه الطريقة في فعل الأشياء، وهي: هل يُحِبّ يوحنّا استخدام المرادفات؟ الجواب: نعم. في الواقع، بالإضافة إلى أنّ ١٥:٢١–١٧ يستخدم كلمتَين لوصف كلمة «حبّ»، كذلك يستخدم أيضًا كلمتَين لوصف كلمة «خروف» (*ἀρνίον* و *πρόβατον*)، وكلمتَين لكلمة «يَرعى»(*βόσκω* و *ποιμαίνω*) وكلمتَين لكلمة «معرفة» (*οἶδα* و*γινώσκω*). من الواضح أنّ استخدام المرادفات هذا هو جزءٌ من أسلوب كتابة يوحنّا، الذي يَهدف إلى إبراز التنوُّع اللغويّ.

عنصران أساسيَّان في حالة يسوع وبطرس: حبّ بطرس ليسوع واهتمام يسوع بخرافه. يربط يسوع بين الاثنين. يقول يسوع: «بطرس، إذا كنتَ تُحبُّني، فأُريدك أن تفعل شيئًا قريبًا يُهِمُّني. أُريدك أن تَرعى خرافي». قد تبدو العلاقة بين الفعلَين واضحةً الآن: إنّها ليست مسألة تحديد حبٍّ روحيٍّ وإلهيٍّ أو حبٍّ إنسانيّ؛ إنّها مسألةٌ خريستولوجيّةٌ بامتياز. إنّ سؤال يسوع موجَّهٌ مباشرةً إلى سمعان بن يونا، التلميذ المركزيّ بين أولئك الحاضرين في خطابات يسوع في نهاية العشاء الأخير. وبالتالي، فإنّ الشخصيّة السرديّة سمعان بطرس يُدرك بُعد «الحبّ الأعظم» (١٣:١٥) وحجمه.

١٠. «المكوث/الثبات»

الفعل اليونانيّ *μένω* يُعبِّر عن الثبات الديناميكيّ للوَحدة بين المؤمن والمسيح، الوَحدة الثالوثيّة العميقة بين الله (الآب والابن والروح القدس) والمؤمن. بكلماتٍ أخرى، إنّه يدلّ

على العلاقة الحميمة والملتزمة والمستمرَّة والمتبادلة بين المسيح والمؤمنين، حيث يسكن المسيح (والآب والروح) والمؤمنون مع بعضهم البعض (٢٣:١٤). إنّ وَحدة يسوع والآب تعني أنّ رؤية يسوع تُعادل رؤية الله وأنّ يسوع يعمل أعمال الله. إنّ علاقة الآب/الابن هي «ديناميكيّة» وليست «ثابتة». تقترح استعارة «الكرمة» أنّ وَحدة التلاميذ هي وَحدةٌ عُضويّة، يرتبط فيها المؤمنون بمحبّة بعضهم البعض على مثال محبّة الآب والابن، محبّةٍ تتضمّن طاعة المسيح. إنّ إقامتنا في الله ديناميكيّةٌ أيضًا، ممّا يُمكننا التحدُّث بكلمات الله وعمل أعماله. إنّها علاقةٌ شخصيّةٌ مع إلهٍ حيّ، تتوسّط عن طريق شخصيّةٍ تاريخيّةٍ محدَّدة، تكون فيها تلك العلاقة أصيلةً وكاملة. الإبن هو المثال: يتمّ نقل السكن الحميم للآب والابن من خلال الابن إلى المسيحيّ، ولكن ليس بطريقةٍ تطمس الفروق بين البشريّة والله.

١١. «الحياة»

الكلمة اليونانيّة هي ζωή «الحياة» في الإنجيل الرابع هي نفسُها «الحياة في ملكوت الله». ومع ذلك، فإنّ تفضيل يوحنّا لمصطلح «الحياة» بدلًا من «ملكوت الله» هو أعمق بكثير من مجرّد استبدالٍ للمصطلحات. في كلّ مكانٍ في الإنجيل، توجد مصطلحاتٌ متعلِّقةٌ بدورة الحياة مثل الولادة والموت والنموّ والطعام والشراب وغيرها. من ناحيةٍ أخرى، يَستخدم الإنجيل الرابع المصطلحات «المخلِّص»، «الخلاص»، «يُخلِّص» لدرجة البُخل بالمقارنة مع الإزائيّين، الذين يستخدمونها على نطاقٍ واسع، بينما يختار بالمقابل المصطلح «الحياة». يتمّ التعبير عن الحياة الطبيعيّة بالمصطلح[٣١] ψυχή، في حين أنّ الحياة الحقيقيّة في المسيح تتغذّى بجسد المسيح ودمِه. الحياة بهذا المعنى هي معرفة الله، إنّها الحياة الأبديّة. إنّ العدوّ الحقيقيّ للحياة ليس الموت، بل الخطيئة. في الإنجيل الرابع، تقوم ζωή بتحقيق الحياة في معناها الإسخاتولوجيّ: يُعطى الإنسان عن طريق الإيمان موهبة الدخول إلى الحياة الأبديّة، من خلال قبول الله الذي يتحقَّق بقبول الابن، كاشف الله نفسه.

٣١ ١٠:١١، ١٥، ١٧، ٢٤؛ ١٢:٢٥(×٢)، ٢٧؛ ١٣:٣٧، ٣٨؛ ١٥:١٣.

١٢. «أنا هو»

باليونانيّة *ἐγώ εἰμι*. وَرَدَ هذا التعبير ٧ مرّاتٍ في الإنجيل الرابع بالمعنى المُطلَق: إنّه اسم الله، بعد أن أوحى اللهُ اسمَه (**אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה**، خروج ٣:١٤) لموسى في العلّيقة المُشتعلة (خروج ٣:٢):

- «أنا هو» (المسيح/يسوع للمرأة السامريّة، ٤:٢٦).
- «أنا هو –لا تخافوا» (أثناء المشي على البحر، ٦:٢٠).
- «أنا أشهد لنفسي» (٨:١٨).
- «إنّكم تموتون في خطاياكم لأنّكم إذا لم تؤمنوا أنّي أنا هو [أي، «أنا من فوق»–٨:٢٣]» (٨:٢٤).
- «إذا رفعتم ابن البشر فحينئذٍ تعرفون أنّي أنا هو [أي الذي أعلن للعالم ما رآه وسَمِعه من الآب الذي أرسله]» (٨:٢٨).
- «الحقّ الحقّ أقول لكم: قبل أن يكون إبراهيم أنا كائن» («فأخذوا حجارةً ليَرجموه» –عقوبة التجديف، ٨:٥٨–٥٩).
- «أقول هذا لكم الآن قبل أن يكون حتّى إذا كان تؤمنون أنّي أنا هو» [أي المعلّم والسيّد] (١٣:١٩).
- «أنا هو» (ردًّا على تصريح الحرّاس أنّهم يبحثون عن يسوع الناصريّ، ١٨:٥، ٦، ٨).

أمّا إذا تَلا التعبير نفسُه خَبَرًا (Predicate)، فإنّه يُعبِّر عن «الله من أجلنا»: الماء، الخبز، النور، الراعي، الكرمة، الطريق والحقّ والحياة. هذه الأقوال هي استعاراتٌ يَصِفُ فيها يسوعُ نفسَه بطريقةٍ ما بأنّه «الخلاص»:

- «أنا خبز الحياة/الخبز الحيّ» (٦:٣٥، ٤١، ٤٨، ٥١).
- «أنا نور العالم» (٨:١٢؛ راجع أيضًا ٩:٥).
- «أنا باب الخراف» (١٠:٧، ٩).

- «أنا الراعي الصالح» (١٠:١١، ١٤).
- «أنا القيامة والحياة» (١١:٢٥).
- «أنا الطريق والحقّ والحياة» (١٤:٦).
- «أنا الكرمة الحقيقيّة/الكرمة» (١٥:١، ٥).

(١٣) المواضيع اللّاهوتيّة الأبرز

١. «الكنيسة»

أوّلُ خطٍّ لاهوتيٍّ يتمّ تسليط الضوء عليه هو **حقيقة الكنيسة**. على الرغم من أنّ الكلمة اليونانيّة ἐκκλησία (الكنيسة) غائبةٌ عن مفردات الإنجيل الرابع، وكذلك تعريف ملكوت الله (باستثناء ٣:٣، ٥)، إلّا أنّ مفهوم الكنيسة حاضرٌ بقوّةٍ في نظر الإنجيليّ. عاش يوحنّا في مرحلةٍ أَنْضَجَ فيها الجيل المسيحيّ الأوّل رحلتَه الكنسيّة، ولهذا السبب، ربّما لم يَشعرِ الإنجيليّ أنّه بحاجةٍ إلى تعريفها، تمامًا كما لم يَشعر بالحاجة إلى الحديث عن تأسيس الإفخارستيّا، لأنّ هذا كان بالفعل نتيجةً مُتَوقَّعةً سلفًا في نهاية القرن الأوّل للميلاد.

وِفقًا للاهوت اليوحنّاويّ، **فإنّ الجماعة المسيحيّة هي نسخةٌ طبق الأصل مرئيةٌ عن سرّ الثالوث**؛ الله ليس مرئيًا، لكنّ سرّ الوَحدة الإلهيّة والثالوثيّة أصبح حاضرًا، وبشكلٍ ما مرئيًا، في سرّ الكنيسة. **فالجماعة المسيحيّة، في وَحدة المحبّة الأخويّة، تُكرِّر هذه الوَحدة الإلهيّة، الحقيقيّة وغير القابلة للتجزئة، للثالوث:** «... كما أنّكَ أيّها الآب فيّ وأنا فيك ليكونوا هم أيضًا واحدًا فينا» (١٧:٢١). وعليه، **فإنّ وحي الله البارز في العالم هو بالتحديد الجماعة المسيحيّة التي تَحيا وَحدة رِباط المحبّة في تنوُّع مواهب الروح والشخصيّات والدعوات.** لذلك، فإنّ المفهوم اليوحنّاويّ للكنيسة لا يُجسِّد الجانب التاريخيّ والأرضيّ لها فحسب، بل هو لاهوتٌ يعود بجذوره إلى أعماق الثالوث. تمامًا كما تبدأ الخريستولوجيا اليوحنّاويّة بالثالوث، كذلك معرفة الكنيسة تبدأ أيضًا بالثالوث؛ وكما يُجسِّد المسيح الآب بشكلٍ مرئيّ: «مَن رآني فقد رأى

الآب» (١٤:٩)، كذلك تُجسِّد الكنيسة الثالوث، فيُمكننا بالتالي إعادة صياغة هذه العبارة لتُصبح: «**مَن يرى الكنيسة يرى الثالوث، يرى الله**».

هناك مقطعٌ ذات أهميّةٍ خاصّة في الرواية اليوحنّاويّة للقيامة: ٢٠:٢١–٢٣. يَروي يوحنّا في هذا الفصل خبرةَ العنصرة. يُمكننا القول إنّ العهد الجديد يُقدِّم روايتَين عن العنصرة:

- تلك التي في لوقا، عندما كانت الكنيسة مجتمعةً في عليّة صهيون في أورشليم، «فحدثَ بغتةً صوتٌ من السماء كصوت ريحٍ شديدةٍ تَعصِف وملأ كلَّ البيت الذي كانوا جالسين فيه، وظهرت لهم ألسنةٌ مُنقسمةٌ كأنّها من نارٍ فاستقرّت على كلّ واحدٍ منهم» (أعمال ٢:٢–٣).
- تلك التي في يوحنّا، وهي مرتبطةٌ ارتباطًا وثيقًا بالصّليب. في اللحظة التي ارتفع فيها يسوع على الصليب، وأسلم الروح (أُنظر ١٩:٣٠)، وُلِدَتِ الكنيسة. **إنّ تسليم يسوع للروح هو، بالنسبة للّاهوت اليوحنّاويّ، عنصرة الكنيسة**: يتزامن انسكاب الروح مع موت جسده البشريّ. يُقدِّم المسيح القائم نفسَه في العليّة والأبواب المُغلَقة، في اليوم الأوّل بعد السبت، ثمّ يَسكُب الروح على التلاميذ، نافخًا فيهم وقائلًا لهم: «خذوا الروح القدس» في إشارةٍ واضحةٍ جدًا إلى العنصرة. إنّه يَنقُل لهم الروح بطريقةٍ خاصّة، أي القدرة الأسراريّة على مغفرة الخطايا. **إنّ نَفَسَ المسيح يجعل الكنيسة تتنفّس، وهذا يعني أنّ الروح القدس، الذي يَنبثق عنه، يُشكِّل روح الكنيسة**.

يَستكمل الفصل ٢١ من الإنجيل الرابع الصورة الكنسيّة للكنيسة اليوحنّاويّة، والتي في مرحلة نُضجها، تتلقّى التفويض التبشيريّ بالتزامن مع أَوَليّة بطرس، التي يجب **أن تكون أَوَليّةً مبنيّةً على المحبّة وليست على السلطة بالمعنى البشريّ**. وعليه، فإنّ الحياة المسيحيّة هي مسيرة الجماعة، لكنّها، في الوقت عينه وبشكلٍ مُتلازم، رباطٌ شخصيّ بالسيِّد: إنّها رباط الحبّ. هذا هو السبب الذي دفعَ يوحنّا في ٢١:١٥ إلى التأكيد على أنّ بطرس تمّ اختيارُه راعيًا كاثوليكيًّا (جامعًا)، ليس بفضل

عَظَمةٍ معيّنة أو فضيلةٍ شخصيّة، بل بفضل حبٍّ أكبر للمعلِّم؛ فمَن دُعِيَ ليكون راعيًا جامعًا لديه، أو يجب أن يكون لديه، حبٌّ لامتناهٍ تجاه السيِّد: «يا سمعانُ بنُ يونا، أتُحبُّني أكثر من هؤلاء» (٢١:١٥).

لذلك، فإنّ الكنيسة، بالنسبة إلى الرسول يوحنّا، تُبنَى قبل كلّ شيءٍ على **علاقة الحبّ الشخصيّة** هذه، تمامًا كما يجب أن تستند **السلطة الرعويّة** إلى نفس الافتراض؛ لم يُطلَب من بطرس أكثر من هذا، ولذلك فإنّ كارزمتَه (موهبته) التي هي لتثبيت إيمان إخوته، ولقيادة الكنيسة المنتشرة في جميع أنحاء العالم، الرعاة والخراف على حدٍّ سواء، يجب أن ترتكز على الحبّ الذي يُوحِّد بطرس مع سيِّده بطريقةٍ أعمق من الجميع: **فعندما تكون السلطة أكبر، يجب أن يكون الحبُّ أيضًا أعمق**. في هذا الإطار، يُمكننا أيضًا تفسير التشبيه المذكور في ١٥:١–٩ عن «الكرمة والأغصان». لا يُمكننا أن نفعل أيَّ شيءٍ بدونه. بالنسبة ليوحنّا، الحياة المسيحيّة وحياة الكنيسة هي اتّحادٌ شخصيٌّ بالمسيح، سرِّيٌّ إذا جاز التعبير، ما يَضمن **الأصالة المسيحيّة والإثمار الرسوليّ**.

يُقدِّم يوحنّا «التبشير» على أنّه عملٌ بشريٌّ وإلهيّ؛ في الليلة التي لم يَصْطَد التلاميذ فيها شيئًا وذاك الرجل، الذي لم يكن معروفًا في البداية، والذي يَظهر واقفًا على شاطئ بحيرة طبريّة، يُشير إلى مكان الصَّيد. بعد أنِ اصطادوا، وعند عودتهم إلى الشاطئ، اكتشفوا أنّ هذا الرجل هو المعلِّم. إنّ «التبشير»، وبالتالي «ولادة الكنيسة»، يُقدِّم نفسه كعملٍ إنسانيٍّ وإلهيّ: المسيح يسأل أيضًا صراحةً عن مساهمة التعب البشريّ، الممثَّل هنا في الأسماك التي اصطادها تلاميذه، التي أضاف إليها عملُه. وهكذا، تمّ اكتمال المفهوم الإكليزيولوجيّ اليوحنّاويّ.

٢. «العالم»

العنصر الثاني الذي يجب التأكيد عليه فيما يتعلّق بالمفهوم اليوحنّاويّ للكنيسة هو العلاقة الصعبة مع العالم. منذ المقدّمة، يضع يوحنّا إطارًا للخلاف بين نور اللوغس الآتي إلى العالم، والذي أصبح جسدًا، والظلمة التي في العالم، الذي لا يحمل علاماتِ حبٍّ أو انفتاحٍ أو إصغاءٍ تجاه يسوع، ويَضطهدُه حتّى الموت. حتّى مستقبل الكنيسة، الذي تكلَّم

عنه يسوع في أحاديث العشاء الأخير، هو مستقبلٌ يتّسم باضطهاد قوّة هذا العالم. إنّ العبارة الأخيرة التي أعلنها يسوع في خطابه الأخير، قبل أن يُغادر العليّة ليذهب إلى الصلاة الليليّة قبل الاعتقال، تَصُبُّ في هذا الإطار: «قد كلَّمتكم بهذا، ليكون لكم فيّ سلام. إنّكم في العالم ستكونون في ضيقٍ ولكن ثقوا فإنّي قد غلبتُ العالم» (٣٣:١٦). بعد قول هذا، دخل يسوع وِحدة الجسمانيّة ورفعَ صلاتَه الأخيرة لأبيه السماويّ (الفصل ١٧)، حيث تشفَّعَ فيها للكنيسة التي في العالم (١٧:١٤–١٦).

٣. «الخروج»

منذ بداية الإنجيل يُقال إنّ اللوغس، الكلمة الكائن منذ الأزل، قد «نَصَبَ خيمته فيما بيننا» من خلال استعمال الكلمة اليونانيّة *ἐσκήνωσεν* (١:١٤). يُذكِّرنا هذا بشكلٍ مباشرٍ ولا لُبْسَ فيه بمسيرة شعب إسرائيل في الصحراء، التي رافق فيها الله، بعد الوحي السينائيّ، شعبَه من سيناء إلى أرض الميعاد، بواسطة خيمةٍ يَبنيها موسى خصِّيصًا والتي تُدعَى «**خيمة الاجتماع**»، حيث يجتمع موسى للصلاة في كلِّ مرّةٍ يمرُّ فيها بنو إسرائيل بأوقاتٍ عصيبة، ويُغادرها مع حلّ (خروج ٣٣:٧–١٠). تتناول مقدّمة الإنجيل موضوع الخيمة، مَسيرة الله مع شعبه من خلال خيمة، وهذا ينطبق أيضًا على الكلمة الأزليّ. الفرق هو أنّ مجد الله يَسكن الآن جسديًّا في شخص يسوع.

بالإضافة إلى موضوع الخيمة، يُورِد يوحنّا موضوع «**الهيكل**»، وبالتالي فإنّه **يختصر في شخص يسوع كلَّ تاريخ إسرائيل، من مرحلة الصحراء البدويّة إلى المرحلة المستقرّة التي يَرويها مشهد طرد الباعة من الهيكل، لأنّ الهيكل الآن هو نفسُه**. إذًا، لقد تمّ تلخيص المرحلتَين الكبيرتَين من تاريخ إسرائيل، البدويّة والمستقرّة، في التجسُّد. يعود موضوع الخروج إلى الواجهة مُجدَّدًا في عدّة مناسبات، خصوصًا في القسم الثاني من الإنجيل، حيث المسيح هو الحمل الذي لم تُكسَر له أيّ عظام؛ هو الشخص الذي يعيش شخصيًّا في حالة نزوحٍ دائم: بعد مغادرته للآب، جاء إلى العالم، ثمّ يترك العالم ليَعود إلى الآب.

٤. «الأسرار المقدّسة»

هناك أربعة نصوص يوحنّاويّة على الأقلّ يَصعُب فيها إنكار الإشارة الأسراريّة، وهي:

- يُشير يسوع، في ٣:١–٢١، في حواره الليليّ مع نيقوديمس، إلى المعموديّة: «الحقّ الحقّ أقول لك: إنْ لم يولَد أحدٌ من الماء والروح فلا يَقدر أن يدخل ملكوت الله» (٣:٥)؛ هذه الولادة الجديدة بالماء والروح هي بلا شكٍّ المعموديّة.
- يتحدّث يسوع، في ٦:٥٥، في مجمع كفرناحوم، عن أنّ جسده مأكلٌ حقّ ودمَه مشربٌ حقّ.
- يُشير الدم والماء، في ١٩:٣٤، إلى سرَّي الإفخارستيّا والمعموديّة: **الأسرار المقدّسة الناشئة من الهيكل، الذي هو جسد المسيح**.
- تُشير مغفرة الخطايا، في ٢٠:٢٢–٢٣، بوضوحٍ إلى تأسيس سرّ المصالحة.

إنّ نيّة الإنجيليّ واضحة: إظهار كيف أنّ اختبار الكنيسة ينبع ممّا فعله وقاله المسيح شخصيًا. لم تخترعِ الكنيسة الاختبار الأسراريّ، بل قامت بتفسيره من خلال ما فعلَه وقاله المسيح. في الإنجيل الرابع، بطبيعة الحال، يَظهر السرَّان، المعموديّة والإفخارستيّا، مع ميزة التفوُّق على الأسرار الأخرى، وقبل كلِّ شيء، لأنّهما ينبَعان أو يتدفَّقان من جنب المسيح المصلوب الذي، كآدمَ الجديد، نائمٌ في الموت، يولِد عروسَه من جنبه، من خلال فتح جنبه.

٥. «الإسخاتولوجيا» (الأُخرويّة)

١،٥ قراءةٌ في الإسخاتولوجيا اليوحنّاويّة

تختلف الإسخاتولوجيا اليوحنّاويّة نوعًا ما عن الإسخاتولوجيا الإزائيّة. ماذا يُفكّر يوحنّا في مستقبل المسيحيّ والكنيسة؟ الفرق الرئيسيّ الذي يُقدِّمه الرسول يوحنّا فيما يتعلّق بإسخاتولوجيّته، مقارنةً بالإزائيّين، هو أنّ الإسخاتولوجيا الإزائيّة تُشدِّد على أنّ

الرجاء المسيحيّ هو مستقبليّ، أي أنّه يرتكز على حقيقة المجيء الثاني المنتظر للمسيح، يوم ابن الإنسان، الذي ستَعود له الدينونة وتأسيس الملكوت المسيحانيّ الذي لن ينتهي. فمع تركه هذا الجانب الخاصّ بملكوت الله، الذي يجب أن يتحقّق في المستقبل، يُؤكِّد الإنجيل الرابع على **حاضر المؤمن**. وِفقًا ليوحنّا، المستقبل النهائيّ، والمصير النهائيّ للإنسان، ونتيجة دينونة الله ستكون متوقَّعةً اليوم وبالتحديد في الموقف الذي يُفترض أن يأخذه المسيحيّ شخصيًّا تجاه كلمة الإنجيل.

بينما يستخدم الإزائيّون غالبًا صورة المجيء (*Παρουσία*) النهائيّ لابن الإنسان، لا نَجِدُ في الإنجيل الرابع إشارةً واضحةً لعودة الابن المجيدة هذه. بالنسبة ليوحنّا، فإنّ الإنسان، في اللحظة التي يلتقي فيها بالمسيح من خلال الكلمة، يُقرِّر مُسبَقًا مصيره النهائيّ وبالتالي يجب عدم توقُّع الرجاء المسيحيّ فقط تَحَسُّبًا ليومٍ أو ساعةٍ لا نعرفها. يُحدِّد المعمَّدون مصيرهم من الآن فصاعدًا في الموقف الذي يأخذونه أمام المسيح؛ بمعنًى آخر، يتمّ بالفعل تحقيق حكم الله في هذا الموقف الذي اتّخذه الإنسان أمام الإنجيل: سيؤكِّد الحكم النهائيّ فقط القرارات التي اتّخذها المسيحيّ مسارًا لحياته، للأفضل أو للأسوأ. على وجه التحديد، فإنّ سرَّي المعموديّة والإفخارستيا يُمثِّلان ذروة إمكانيّة اللقاء الشخصيّ بالمسيح القائم. لا يَقسم الكلمة الذي صار جسدًا، والذي جعلَ نفسه حاضرًا في العالم، البشريّة أمامه بعملٍ قضائيٍّ يقوم به – لأنّ حكم الله لا يتألّف من جملةٍ صادرةٍ عن المسيح – لكنّها البشريّة نفسُها أمام الكلمة تُحضِّر الإدانة النهائيّة من خلال الموقف الذي اتَّخَذَتْه.

في مشهد الشفاء المزدوج للمولود أعمى، يُعطي المسيح أوّلًا رؤية العينَين ومن ثَمَّ يُقابله، قائلًا: «أَتؤمن بابن الإنسان؟ فقال له: قد آمنتُ يا ربّ» (٩:٣٥، ٣٨)؛ **في هذه اللحظة، تَقَبَّلَ المولود أعمى الشفاء الثاني، وهو الأهّم، لأنّ المسيح منحَه الرؤية الروحيّة (البصيرة) بعد أن كان قد منحَه رؤية العينَين**، ومن ثَمَّ يُضيف: «إنّي لدينونةٍ أتيتُ إلى هذا العالم حتّى يُبصر الذين لا يُبصرون ويَعمى الذين يُبصرون» (٩:٣٩). لكن، كيف يُمكننا فهم كلام يسوع هذا؟ يُكمِّل الفصل الثالث من الإنجيل هذا

المنظور ويُعطي مفتاحًا تفسيريًّا لقول يسوع هذا: «فإنّ الله لم يُرسل ابنه الوحيد إلى العالم ليَدين العالم» (١٧:٣). إنّ حضور يسوع في العالم يُمثِّل دينونةً مُسبَّقةً أُجريَت على البشريّة، التي قرَّرت إمّا أن تكون معه أو ضدّه، وبهذا المعنى يجب أن تُفهَم الكلمات: «مَن آمنَ به فلا يُدان ومَن لا يؤمن به فقد دِينَ منذ الآن لأنّه لم يؤمن باسم ابن الله الوحيد» (١٨:٣). لم يَقُلْ يسوع: «مَن لا يؤمن بي، فأنا أدينُه»، فهذا التعبير لا يَرِدُ أبدًا في الإنجيل الرابع؛ لا يقوم يسوع بعملٍ قضائيٍّ تجاه الإنسان، بل يضع نفسه أمام الإنسان، ليأخذ أمامه موقفًا محدَّدًا كفعلِ إيمانٍ أو كفعلِ عدم إيمان. فبالنسبة إلى يوحنّا، لن تَحمل الدينونة النهائيّة أيّ مفاجأة: نحن نعرف مُسبَقًا الموقف الذي اتّخذناه والذي سيتمّ تأكيدُه في اليوم الأخير. تقول رسالة يوحنّا الأولى، فيما يتعلّق بكوننا أبناء الله (أُنظر الإنجيل ١٢:١–١٣)، أنّه لم يتمّ الكشف عن معنى أن نكون أبناء، لكنّنا نعرف بالفعل ماهيّة هذه البنوّة من الآن فصاعدًا. لذلك، ليس فقط من أجل الدينونة النهائيّة ولكن أيضًا من أجل مكانتنا كأبناء، من أجل هُويّتنا كأبناء الله، كلّ هذا موجود بالفعل في الحاضر، وليس هناك ما يُمكن أن نتوقَّعه على المستوى الأنطولوجيّ (الوجوديّ) مقارنةً بما نحن عليه بالفعل.

٢،٥ الموضوعات الإسخاتولوجيّة اليوحنّاويّة

١،٢،٥ «الموت»

يُقدِّم يوحنّا الموت على أنّه مرتبطٌ بالحاضر و/أو بالمستقبل، وعلى أنّه جسديٌّ أو روحيّ. الموت الروحيّ هو الوضع الحاليّ لأولئك الذين فشلوا في الانتباه إلى كلمة ابن الله والذين لم يؤمنوا بشهادة الآب بشأن ابنه (٢٤:٥). من ناحيةٍ أخرى، فإنّ الإنسان الذي يُحافظ على كلمة الابن لن يختبر الموت الروحيّ أبدًا (٥١:٨). على الرغم من الموت الجسديّ كنتيجةٍ نهائيّةٍ وحاسمة، إلّا أنّ بعضًا من الأموات خلال خدمة يسوع الأرضيّة سمعوا صوته وأقبلوا إلى الحياة (٢٥:٥). يَرِد المثل الأبرز لهذا في يوحنّا ١١. يَصِف المسيح موت لعازر بِـ «النوم/الرقاد» (١١:١١، ١٣–١٤)، في حين أنّ إيقاظه من نوم/

رقاد الموت هذا يُدعى «قيامةً من الموت» (راجع ١١:١٢، ٩، ١٧). يبدو أنّ الأموات هم أولئك الذين يُوقَظون كلّما اختار المسيح أن يفعل ذلك (١١:١١)، وعندما يستيقظون يُعادون إلى الحياة (٤٤:١١). وهكذا، سيَسمع «جميع مَن في القبور صوته» (٢٨:٥–٢٩) وذلك في يومٍ مستقبليّ. لا ينبغي الخلط بين الموت الجسديّ وذاك الروحيّ، كما لا يجب الخلط بين الحياة الجسديّة وتلك الروحيّة –الأبديّة (٤٩:٦–٥٠، ٥٨). إنّ أكل الخبز الذي من السماء (يسوع المسيح) سيحفظ الإنسان من الموت الروحيّ وسيَمنحه بدوره حياةً أبديّة (٥٨:٦). بغضّ النظر عن الإيمان بيسوع باعتباره ابن الله المخلّص، سيموت الناس –أي يختبرون الموت الجسديّ في نهاية هذه الحياة– في خطاياهم –في حالة الموت الروحيّ (٢١:٨، ٢٤). من ناحيةٍ أخرى، يعني الإيمان بالمسيح أن يحيا الإنسان روحيًّا على الرغم من أنّه سيموت جسديًّا، أي أن يدخل في حالة اللاموت الروحيّ أبدًا (٢٥:١١–٢٦).

٢،٢،٥ «الحياة الأبديّة»

يَربط السرد اليوحنّاويّ حقيقة الحياة الأبديّة بِـ «الحاضر». يُنظَر إليها على أنّها تنطوي على وعدٍ يمكن تحقيقه على الفور وعلى أنّها متناقضةٌ تمامًا مع الموت (١٦:٣). يوصَف الإنسان الذي يحصل على الحياة الأبديّة بأنّه الإنسان الذي خُلِّصَ أو أُنقِذَ من الدينونة (١٧:٣–١٩؛ ٢٤:٥)، لأنّ يسوع أكّد بأنّ المؤمن لن يهلك أبدًا وأنّه لا يمكن لأحدٍ أن يختفه من رعايته (٢٨:١٠). تأتي هذه الرعاية، التي يُوفِّرها يسوع المسيح كعطيّةٍ مجّانيّة (٢٨:١٠)، على شكل طعامٍ باقٍ، بدلًا من ذلك الذي يَفنى (٢٧:٦). تُقبَل الحياة الأبديّة عن طريق الإيمان بابن الله (١٥:٣–١٦؛ ٤٧:٦؛ ٣١:٢٠)؛ بعبارةٍ أخرى، تُقبَل الحياة الأبديّة بطاعة الابن، أي طاعة الإيمان (٣٦:٣). علاوةً على ذلك، يُشكِّل الإيمان بشهادة الآب عن الابن في الكتب المقدّسة أساسًا متينًا للحياة الأبديّة (٣٩:٥–٤٠). بناءً على ذلك، يُعلن يسوع أنّ وصيّة الآب هي حياةٌ أبديّة (٤٩:١٢–٥٠).

٣،٢،٥ «القيامة»

ثلاث عباراتٍ لتصريحات يسوع تبدأ بِـ «الحقّ الحقّ» تُميِّز المقطع ٥:١٩–٢٩. التصريحان الأوّل (١٩–٢٣) والثالث (٢٥–٢٩) يؤكِّدان حقيقة القيامة. في البداية، يُشدِّد يسوع على أنّه يملك القوّة والسلطة في مجالات القيامة وإعطاء الحياة الموازية لتلك التي للآب (٥:٢١). خلال خدمة يسوع الأرضيّة («الآن»)، «يسمع الأموات صوت ابن الله والذين يسمعون يحيَون» (٥:٢٥). تستمرّ الفكرة المقدَّمة في الآية ٢٥ في الآيات ٢٨–٢٩، التي ترتبط بوضوحٍ بِـ «ليس بَعْد». سوف يقوم الأموات من القبور بطلبٍ من يسوع. سيقوم البعض إلى الحياة والبعض الآخر إلى الدينونة، التي تتعلّق بعمل «الخير» أو «الشرّ».

النصّ الآخر الذي يشير إلى القيامة هو قيامة لعازر (١١:٢٣–٢٦، ٤٣–٤٤؛ ١٢:١). بينما اعترفت مرتا بإيمانها بقيامته في اليوم الأخير (١١:٢٤)، أكّد يسوع لها أنّ لعازر سوف يقوم من بين الأموات (١١:٢٣)، ثمّ تقدَّم لإقامته في ذلك اليوم (١١:٤٣–٤٤). لكن، قبل أن يفعل ذلك، يُعطي يسوع وعدًا استثنائيًّا لها ولجميع الذين يؤمنون به. لكنّ الوعد ليس مجرّد قيامةٍ وحياة. إنّه يُعلن أنّه هو «القيامة والحياة». وهكذا، فإنّ الإيمان به، أي قبوله، هو قبولُ القيامة والحياة (١١:٢٥–٢٦).

٤،٢،٥ «الدينونة»

الكلمة اليونانيّة هي *κρίσις* (الفعل «يَدين» هو *κρίνω*). الدينونة تعني عدم قبول الكلمة. إذًا، إنّ الدينونة هي هنا بالفعل. فكما أنّ الحياة الأبديّة هي قبول للقيامة، هنا والآن، فإنّ الخطيئة هي بالفعل، هنا والآن، اختبارٌ للدينونة. يجلب مجيء يسوع الحكم. في حين أنّه لم يأتِ ليَدين بل ليُخلِّص، إلّا أنّ مجيئه جاء بالحكم (٣:١٧–١٨؛ ١٢:٤٧). يُقال في مقاطعَ مختلفةٍ في الإنجيل الرابع إنّ يسوع يتصرّف كقاضٍ (٥:٢٢، ٢٧؛ ٨:١٦، ٢٦)، وأنّه، في الوقت عينه، لا يَدين (٣:١٧؛ ٨:١٥). يظهر هذا التناقض أيضًا في رسائل

بولس (راجع رومة ٨:٣٣–٣٤؛ ٢ كورنثس ٥:١٠). المعنى في كلٍّ من يوحنّا وبولس هو أنّ التبرير والإدانة وجهان متعارضان لنفس العمليّة؛ إنّ رفض محبّة الله التبريريّة في المسيح هو بحدّ ذاته مَجلبَةٌ للدينونة. إنّه يُعلِّم أيضًا أنّ الأب منحه كقاضٍ سلطة ممارسة الحكم في كلٍّ من الحاضر والمستقبل لأنّه ابن البشر (٥:٢٧)، ذلك لأنّه، كما هو موضَّحٌ في دانيال ٧:١٣–١٤، مؤهَّلٌ لذلك. إنّ حكمه هو فقط لأنّه يطلب مشيئة الآب لا مشيئته (٥:٣٠). على عكس أولئك الذين يحكمون بحسب المعايير البشريّة، فإنّه لا يحكم على أحدٍ بهذه الطريقة. عندما يحكم (سواء الآن أو في المستقبل)، فإنّ حكمه يكون صحيحًا لأنّه يشمل كلٌّ من نفسه والآب.

بناءً على ما تقدَّم، فإنّ الإنجيل الرابع يحمل رسالةً إسخاتولوجيّةً مهمّةً للكنيسة. يشير الإنجيليّ الرابع إلى آثار الحقيقة الإسخاتولوجيّة على كلٍّ من المؤمن وغير المؤمن. يمكن للإنسان أن يرفض آثار الحقيقة الإسخاتولوجيّة، لكنّه قد لا يَفلِت من حقائقها النهائيّة. الحقيقة الإسخاتولوجيّة في الإنجيل الرابع هي في الأساس خريستولوجيّة: إنّها تنبع عن تعليم يسوع وتركِّز عليه. الحقيقة الإسخاتولوجيّة اليوحنّاويّة هي عمليّةٌ بشكلٍ كبير. إنّها فوريّة وأساسيّة، لأنّها تؤثِّر على الحياة اليوميّة. إنّ امتلاك الحياة الأبديّة يُحوِّل هذه الحياة والحياة الآتية من مجرّد الوجود إلى المعنى والأهميّة المطلقَين (١٢:٢٥). يسوع المسيح هو العلاج الوحيد للخوف من الموت الجسديّ والروحيّ (٥:٢٤؛ ١١:٢٥–٢٦). لن يكون للموت الكلمة الفصل، لأنّه يسوع سيُقيم كلَّ مَن يؤمن به (٦:٣٩–٤٠، ٤٤). الرجاء، الذي يمنح الحياة منظورًا وتركيزًا، هو أملنا في تَوَقُّع وجودنا معه ورؤية مجده في السماء (١٤:٣؛ ١٧:٢٤).

٦. «الأنثروبولوجيا»

في الإنجيل الرابع، يوجد أيضًا **خطٌّ أنثروبولوجيٌّ أصليّ** يربط عمل المسيح بعمل الخالق. بالنسبة إلى يوحنّا، بدأ الخالق عمله الخَلْقِيّ في ذلك الأسبوع الأصليّ، لكنّ عمله لم يَنْتَهِ بعد: يحتاج إلى اكتماله من المسيح. لقد بدأ عمل المسيح في نفس اليوم الذي

أنهى فيه الخالق عملَه، أي بعد خَلْقِه الإنسان، حين دخل في راحة: اليوم السادس. في الواقع، إنّ أوّل وحيٍ للمسيح حدثَ في قانا الجليل، في نهاية فترة اليوم السادس. ففي بداية الفصل الثاني، يذكر الإنجيليّ وقتًا محدَّدًا: «وفي اليوم الثالث» (١:٢). يبدو أنّ هذه الإشارة مرتبطةٌ بالتسلسل الزمنيّ الذي بدأ بشهادة يوحنّا المعمدان، التي تَحدث في اليوم الأوّل (١٩:١). في ٢٩:١، يُقال «في الغد» Τῇ ἐπαύριον (وبالتالي سيكون في اليوم الثاني)، وكذلك الأمر في ٣٥:١ (اليوم الثالث) و٤٣:١ (اليوم الرابع)، بينما في ١:٢، يَحدث عرس قانا الجليل «في اليوم الثالث». هذا يعني أنّ العرس حدث في اليوم السادس لشهادة يوحنّا المعمدان. لذلك، يجب حساب اليوم الثالث من ٤٣:١.

إنّ فترة الأيّام الستّة، التي تفتتح «كتاب الآيات»، تُذكِّرنا بنصّ سفر التكوين ٢٦:١–٣١، حيث اليوم السادس هو يوم خَلق الإنسان؛ إنّه أيضًا اليوم الذي بدأ فيه المسيح نشاطه. تَستمرّ المرحلة الأخيرة من الخلق في المرحلة الأولى من خدمة المسيح العلنيّة. في المنظار اليوحنّاويّ، إنّ عمل الله الخَلْقِيّ تجاه البشريّة غير مُكتمل بعد، حتّى يَصِلَ الإنسان إمكانيّة العيش الكامل، وذلك بفضل موهبة الروح، الذي يَمنحُه الله للإنسان بهدف التبنِّي الإلهيّ والحياة الأبديّة. كما رأينا، في اليوم السادس من التسلسل، يكشف المسيح نفسَه لأوّل مرّةٍ لإسرائيل ويبدأ عملَه بإعطاء كميّاتٍ كبيرةٍ من النبيذ، الذي يرمز إلى الروح، أو إلى الحبّ الجديد الموجود في العلاقة مع الله؛ كان هذا بالتحديد ما هو مفقودٌ للإنسان الذي خرجَ من يدَي الله في اليوم السادس للخَلق. تمامًا كما، مرّةً أخرى، تستعدّ فترةٌ جديدةٌ مُكوَّنةٌ من ستّة أيّام لتحقيق عمل المسيح (راجع ١:١٢)، عملٍ قد أُنجِزَ من قمّة الصليب حين انسكاب (تَدَفُّق) الروح (راجع ٣٠:١٩): **في تلك اللحظة بالتحديد، إكتملَ خلقُ الإنسان. فعمل الله الخَلْقِيّ، الذي بدأ في الأسبوع البدائيّ، يكتمل في الجُلجُلة؛ يُعطي انسكاب الروح ملءَ الحياة التي وعدَ بها يسوع تلاميذَه مرارًا وتكرارًا.**

(١٤) تقليد يسوع

سنُعالج، تحت هذا العنوان، بعض عناصر الإنجيل الرابع التي تشير إلى وجود علاقةٍ مباشرة مع يسوع الناصريّ وزمن خدمته العلنيّة. كما نعلم، فإنّ تقليدًا قديمًا مَثَّله إكلمنضس الاسكندريّ اعتبرَ أنّ الإنجيل الرابع هو «الإنجيل الروحانيّ»، ويرجع ذلك بشكلٍ رئيسٍ إلى التطوّر اللاهوتيّ الكبير الذي يُمثّله. ومع ذلك، يُمكن لهذه الحقيقة أن تَجعلنا نتجاهل البيانات والجوانب المهمّة التي تتضمّنها والتي قد تكون متجذِّرةً تاريخيًّا في زمن خدمة يسوع، أي، فيما فَعَلَه وعلَّمَه، في نَمَط حياته. من ناحيةٍ أخرى، تجدر الإشارة إلى أنّ كلًّا من الأناجيل الأربعة، مع مراعاةِ مبدأ الاختلاف بينها، لديها، في الحقيقة، بعض صفات «الإنجيل الروحيّ»، فيما تحتوي جميعها على تطوُّراتٍ خريستولوجيّة، التي ظَهَرَت في زمن ما بعد الفصح.

كلٌّ من أولئك الذين كانوا جزءًا من حركته [يسوع] وأولئك الذين كتبوا الأناجيل فيما بعد، كانوا جميعُهم مدفوعين، قبل كلّ شيء، بمصالحَ ذات طابَعٍ دينيّ. بالإضافة إلى ذلك، ينبغي أن يُؤخَذ بالاعتبار حقيقة أنّ العمل الذي يحمل علاماتِ تطوُّراتٍ لاهوتيّةٍ متأخِّرةٍ إلى حدٍّ ما لا يُبرِّر أبدًا احتواءه أيضًا على بياناتٍ تاريخيّة. في الواقع، يُمكننا اعتبار التقاليد الإزائيّة واليوحنّاويّة كنتيجةٍ لكتابة الأحداث المذكورة في ذاكرة التقاليد المتنوّعة. قبل البحث في بيانات الإنجيل الرابع التي تبدو قريبةً من خدمة يسوع الناصريّ، هناك جانبٌ واحدٌ يحتاج إلى توضيح.

لقد عَنوَنَّا هذه النقطة «تقليد يسوع»، وسيتمّ تخصيص النقطة التي ستليها لذكرى يسوع كما رواها يوحنّا الإنجيليّ. يرجع هذا الترتيب إلى حقيقة أنّ ما حَدَثَ أوّلًا من وجهة نظرٍ تاريخيّة كان، منطقيًّا، حياة يسوع، التي تمّ ذِكرُها وكتابتُها بطرقٍ مختلفة؛ ومع ذلك، يجب أن يؤخَذ بالاعتبار أنّ «تقليدًا شفهيًّا» كان قبل تكوين ما نُسمِّيه «تقليد يسوع»، الذي تبلور تدريجيًّا في «التقليد المكتوب». بكلماتٍ أخرى، بعد الفصح، بدأت عمليّة تذكُّر أحداث حياة يسوع وتعاليمه، التي لم تنتهِ بسرعة، حتّى إنّ البيانات تُشير

إلى أنّها استمرّت حتّى بعد كتابة بعض الأحداث التقليديّة الصغيرة.

بالإضافة إلى ذلك، فمنذ نشأتها، كان نشاط الذاكرة وذكرى يسوع خَصيبًا، في التعبير المعروف لجيمس دَن (James D.G. Dunn) عمّا يُسمَّى بِـ «التأثير»، الذي أَحدَثَهُ يسوع على تلاميذه أثناء فترة خدمته العلنيّة. تؤكِّد هذه الفكرة القيّمة لدَان على أنّه لا يمكن لأحدٍ الوصول إلى الحقيقة طريقةٍ مُحايدة. بعباراتٍ أخرى، تتأثّر تجربتنا الإنسانيّة عمومًا وخبرتنا اليوميّة خصوصًا بعدّة عوامل كسيرتنا الذاتيّة، توقُّعاتنا، احتياجاتنا، رَغَباتنا، ثقافتنا ... كلّ هذا أثَّرَ على العلاقة التي تربط كلَّ واحدٍ من التلاميذ بيسوع، في كيفيّة تفكيرهم عنه، وفيما تذكَّروه ونقلوه فيما بعد.

بالنظر إلى ما قِيل، سنُحوِّل انتباهنا إلى مسألة «تقليد يسوع»، أي، إلى البيانات التي دُوِّنَت في الإنجيل الرابع، والتي يبدو أنّ لها أصلًا قديمًا وتنتمي، أو على الأقل، أقرب إلى حياة يسوع. ثلاث حقائق تُميِّز هذه النقطة:

١. «هُويّة أتباع يسوع»

إنّ مشهد «دعوة التلاميذ الأوّلين» يُقدِّمهم على أنّهم تلاميذ يوحنّا المعمدان، الذين انضمُّوا لاحقًا ليسوع (١:٣٥–٣٧). من ناحيةٍ أخرى، إنّهم ليسوا مجموعات الإخوة الثنائيّة التي نَجِدُها في الإزائيّين (سمعان وأندراوس، يعقوب ويوحنّا ابنا زبدى؛ راجع مرقس ١:١٦–٢٠)، بل أوّل اثنين فقط، بترتيبٍ عكسيّ (الأوّل أندراوس ثمّ سمعان بطرس، الذي سيَعرف يسوع بفضل وساطة الأوّل). بالإضافة إلى ذلك، آخرون ذُكروا، كالتلميذ المجهول، فيلبُّس ونثنائيل المعروف فقط في الإنجيل الرابع. على الرغم من أنّ فيلبُّس مذكورٌ في التقليد الإزائيّ (متّى ١٠:٣؛ مرقس ٣:١٨؛ لوقا ٦:١٤)، إلّا أنّ ذِكر هذا التلميذ في الإنجيل الرابع لافتٌ للنظر[٣٢]. تلاميذُ آخرون مُهمُّون في الإنجيل الرابع هم: **نيقوديمس**[٣٣]، المعروف فقط في هذا الإنجيل، و**توما**، المعروف أيضًا عند الإزائيّين،

٣٢ ٦:٥–٧؛ ١٢:٢٠–٢٢؛ ١٤:٨.

٣٣ ٣:١–١٠؛ ٧:٥٠–٥٢؛ ١٩:٣٨–٤٢.

ولكنّ دوره يُعتبر هامًا جدًا في الإنجيل الرابع[٣٤] **والتلميذ الحبيب**، المعروف فقط في الإنجيل الرابع[٣٥].

يبدو أنّ هذه البيانات تُشير إلى حقيقة أنّنا في حَلَقةٍ خاصّةٍ ترغب في يسوع، وهي تَصنع ذاكرتها الخاصّة عن المعلِّم.

٢. «إستعمال مصطلحاتٍ عبريّة وآراميّة»

بطريقةٍ مشابِهَةٍ لتلك التي في إنجيل مرقس، نجد في الإنجيل الرابع مصطلحاتٍ عبريّةً وآراميّةً بأماكنَ مختلفةٍ تكون مصحوبةً أحيانًا بترجمةٍ يونانيّة. إنّ حقيقة أنّ العمل يجمع معًا كلماتٍ ساميّةً ويونانيّةً يبدو أنّه يُشير إلى نيّة الاحتفاظ ببعض المصطلحات الأصليّة ليسوع أو تلاميذِه، كما نُقِلَت في الأصل ضمن عملٍ، تألَّف أخيرًا. بعد عقودٍ لاحقة، عندما تَكوَّنتِ الجماعات اليوحنّاويّة المختلفة، أصبح من الضروري ترجمة هذه المصطلحات إلى اللغة الأخيرة حتّى يفهمَها الأعضاء الناطقون باللغة.

- «رابِّي» ῥαββί («رابوني» ραββουνι) هي واحدةٌ من هذه المصطلحات اليوحنّاويّة العبريّة وتعني «معلِّم»[٣٦]. يستخدم الإنجيل الرابع هذا المصطلح في عددٍ كبيرٍ من المناسبات، على الرغم من أنّها تتضمّن أيضًا الكلمة اليونانيّة διδάσκαλος التي تَصِف يسوع[٣٧].
- مصطلحٌ آخر هو «المسيح»، وفي هذه الحالة يُعتبر الإنجيل الرابع استثناءً، إذ لا يستخدم كتابٌ من كتب العهد الجديد هذا الشكل الأصليّ باستثناء المصطلح اليونانيّ χριστός. في الحالتَين اللتَين نجدهما في الإنجيل الرابع (١:٤١؛ ٤:٢٥) يَشرح النصّ اليوحنّاويّ المعنى نفسَه الذي يحمله اسم «المسيح».

---

٣٤ ١١:١٦؛ ١٤:٥–٧؛ ٢٠:٢٤–٢٩.

٣٥ ١٣:٢٣–٢٦؛ ١٨:١٥–١٨؛ ١٩:٢٥–٢٧؛ ٢٠:٢–١٠؛ ٢١:٧، ٢٠–٢٤.

٣٦ ١:٣٨، ٤٩؛ ٣:٢، ٢٦؛ ٤:٣١؛ ٦:٢٥؛ ٩:٢؛ ١١:٨؛ ٢٠:١٦.

٣٧ ٣:٢؛ ١١:٢٨؛ ١٣:١٣–١٤.

- أخيرًا، نَجِدُ في الإنجيل الرابع أسماءَ لأماكنَ مختلفةٍ بلغتها الأصليّة، كَـ «بيت عنيا عِبر الأردن» (١:٢٨)، «بيت حِسدا» (٥:٢)، «سِلوام» (٩:٧)، «جَبَّثا» (١٩:١٣) و«الجلجلة» (١٩:١٧). تُشير مجموعة البيانات هذه إلى حقيقة أنّ الإنجيل الرابع هو عملٌ له جذورٌ هامَّةٌ في تاريخ يسوع وتقليده.

٣. «الأماكن المحدَّدة في أورشليم»

أمّا الحقيقة الثالثة والأخيرة والتي ترتبط ارتباطًا جزئيًّا بالنقطة الأخيرة المذكورة أعلاه، فهي الإشارة التي ذكرها الإنجيل الرابع لأماكنَ دقيقةٍ للغاية في أورشليم.

١,٣ بِركة بيت حِسدا» (٥:١–٢)

وهي مُحاطةٌ بخمسة أروقةٍ مرتبطةٌ بِـ«الغَنَم» (كما هو موضَّحٌ في المصطلح اليونانيّ προβατικός المُستَخدَم هنا في ٥:١–٢). تُشير نتائج علم الآثار إلى وجود بركتَي مياه بالفعل في منطقةٍ قريبةٍ من «باب الغنم» في أورشليم. يقع هذا الباب في وادٍ موازٍ لسَيل وادي قدرون، وقد حصلت على هذا الاسم إذ فيها يتمّ تجميع الأغنام التي ستُقدَّم كذبائحَ في الهيكل (نَحَمْيا ٣:١، ٣٢؛ ١٢:٣٨).

٢,٣ «بركة سلوام» (٩:٧)

تقع على المنحدر الجنوبيّ الغربيّ من تلّ المدينة القديمة. تأتي مياهُها من جيحون عبر قناة حزقيّا (٢ ملوك ٢٠:٢٠؛ ٢ أخبار ٣٢:٣٠؛ يشوع بن سيراخ ٤٨:١٧؛ أشعيا ٢٢:١١). إستُخدِمَتْ هذه البركة بشكلٍ روتينيٍّ لطقوسِ الطهارة.

٣,٣ «رِواق سليمان» (١٠:٢٣)

يقع على الجانب الشرقيّ للهيكل، ووِفقًا للمؤرِّخ فلافيوس يوسيفوس فإنّ سبب تسميّته يرجع إلى الملك سليمان نفسه. كان هذا الرواق واحدًا من الشُرفات الخارجيّة

التي أحاطت بالهيكل وقد تمّ تحديدُها بواسطة الأعمدة. تردّد اليهود على هذا المكان بشكلٍ متواتر، وقد اعتادوا على التجمُّع فيه للاستماع إلى تعاليم التوراة. ومن المثير للاهتمام أنّ الإنجيل الرابع تطرَّق في أحد فصوله إلى أنّ يسوع ألقى واحدًا من خطاباته فيه (٧:٣٧–٣٩).

٤،٣ «وادي قِدرون» (١٨:١)

إنّه المكان الذي تمّ فيه القبض على يسوع.

(١٥) ذكرى يسوع

في هذه النقطة، سنُوجِّه انتباهنا إلى ذكرى يسوع الخاصّة كما أظهرها الإنجيل الرابع، أي، إلى عمليّة تَذَكُّر الأحداث التي جرت زمن خدمة يسوع الأرضيّة والتي كان التلميذ المجهول شاهدًا عليها، الذي يدعوه الإنجيل الرابع «التلميذ الحبيب».

يرجع مفهوم «الذكرى» إلى نشاطٍ متكرِّرٍ للذاكرة الإنسانيّة: نتذكّر عادةً الأحداث التي وقعت في الماضي، الذي قد يكون ماضيًا قريبًا أو بعيدًا. تُشير الدراسات التي أُجريَت عن الذاكرة الاجتماعيّة إلى أنّ الذاكرة هي عمليّةٌ يُحاول من خلالها الماضي الحفاظ عليها (من أجل ألّا يُرسلها لعالم النسيان)، وفي الوقت عينه، بناؤها من أجل هدفٍ معيّن. ترتبط عمليّات الذاكرة الاجتماعيّة بشكلٍ أكبر بهُويّة المجموعات، بما أنّ الأحداث التي يتمّ تَذَكُّرُها مبنيّةٌ في الأساس على فكرة «مَن هم؟». من ناحيةٍ أخرى، هناك، في عمليّات الذاكرة، تفاعلٌ بين الماضي الذي يتمّ تَذَكُّره والحاضر مِن الذي نتذكّره، حيث يتمّ استرداد الماضي بهدف الاستجابة لاحتياجات اللحظة نفسها؛ لهذا السبب، لا تلتزم الذكريات بما حدث بالفعل، بل تمّت صياغتها وِفقًا للاحتياجات المتغيِّرة، وهي نتيجةٌ لعمليّة تفسير (An Interpretation Process) إلى حدٍّ كبير.

أحد الجوانب المهمّة للغاية في الإنجيل الرابع يكمن في أنّه يحتوي على آثارٍ واضحةٍ لنشاط الذاكرة. كلّ الأناجيل بما في ذلك بقيّة كتب العهد الجديد ، في الواقع، هي نتيجةٌ

لعمليّة تَذَكُّر. الأمر الخاصّ في الإنجيل الرابع يكمن في كونه يُعلنها في مكانَين:

١. «الكتب المقدّسة» (٢:٢٢)

تمّ بعد إشارة يسوع في الهيكل في أورشليم (أنّه سيُقيم الهيكل في ثلاثة أيّام) تأكيد التالي: «فلمّا قام من بين الأموات، تَذَكَّر ἐμνήσθησαν تلاميذه قولَه هذا، فآمنوا بالكتاب وبالكلام الذي قاله يسوع». يؤكِّد الإنجيليّ على هذه الاقتباسات مرّتَين: «ما قبل الفصح»، من جهة، أي خدمة يسوع العلنيّة، و«ما بعد الفصح»، من جهةٍ ثانية. تتّسم الأولى بسوء الفهم وصعوبة الإيمان: لقد فَشِلَ التلاميذ في فهم يسوع وإيمانهم كان ناقصًا. أمّا الثانية، فهي زمن الفهم؛ في هذا الوقت، يكتسب التلاميذ القدرة على فهم «مَن هو يسوع»، بالإضافة إلى معنى أعماله وهدفِها. إنّ استعمال الكتب المقدّسة في إطار عمليّة التَذَكُّر التي قامت بها الجماعة اليوحنّاويّة كان مهمًّا للغاية. فقد ذُكِرَت الكتب المقدّسة في الإنجيل الرابع في اثنتي عشرة مناسبة[٣٨].

تُعتبر مسألة الكتب المقدّسة أساسيّة في بعض الحوارات المثيرة للجدل بين يسوع واليهود، المشاهد التي يبدو من خلالها أنّ التفسير القانونيّ للكتب المقدّسة على المِحَك (٥:٣٩؛ ١٠:٣٤–٣٥). من ناحيةٍ أخرى، تُقدِّم كثيرٌ من النصوص، وعلى رأسها رواية الآلام، اقتباساتٍ مباشرةً جنبًا إلى جنبٍ مع التعبير «لِيتمّ الكتاب» (١٩:٢٤، ٢٨، ٣٦). تجدر الإشارة أيضًا إلى أنّ الإنجيل الرابع يتضمّن إشاراتٍ متعدِّدةً ذات طبيعةٍ غير مباشرة؛ من بينها، ذِكر الآباء كَـ «إبراهيم» (٨:٣٣) و«يعقوب» (٤:١٢)، التقاليد المختلفة للخروج (١:١٤؛ ٦:٣٢) والأنبياء (١٢:٣٨). تَكشف هذه الإشارات المتعدِّدة للكتب المقدّسة عن بُعدٍ هامٍّ في حياة الجماعة اليوحنّاويّة التي أعادت قراءة التقليد الدينيّ اليهوديّ على ضوء يسوع الناصريّ، المائت على الصليب والقائم من بين الأموات.

إذًا، تُساهم الكتب المقدّسة مساهمةً فعليّةً في تنوير إيمان الجماعة اليوحنّاويّة، التي لجأت إليها من أجل تعميق هُويّة يسوع، وفهم معنى رسالته، وهدف ونتائج موته على الصليب وقيامته.

---

٣٨ ٢:٢٢؛ ٥:٣٩؛ ٧:٣٨، ٤٢؛ ١٠:٣٥؛ ١٣:١٨؛ ١٧:١٢؛ ١٩:٢٤، ٢٨، ٣٦، ٣٧؛ ٢٠:٩.

٢. «الروح المعزِّي» (١٤:٢٦)

تجعلنا هذه التفاصيل على اتّصالٍ بنشاط الجماعة في زمن ما بعد الفصح، الذي يُعيد إلى الأذهان حياة يسوع وتعاليمَه، ويُعمِّق كلّ هذا ويُحقِّق فهمًا أكمل لهُويّة المعلِّم. عاملان أساسيَّان في هذه العمليّة: **الاستعانة بالكتب المقدّسة واختبار الجماعة اليوحنّاويّة للروح القدس.** يُشير الإنجيل الرابع إلى أنّ إحدى وظائف الروح تكمن في أنّه سيُعلِّم ويُذكِّر التلاميذ بتعاليم يسوع بمجرّد انتقاله إلى الآب: «وأمّا المعزّي، الروح القدس الذي سيُرسله الآب باسمي فهو يُعلِّمكم كلَّ شيء ويُذكِّركم (ὑπομνήσει) كلَّ ما قلتُه لكم» (١٤:٢٦). نحن نواجه عمليّة تفسيرٍ لتقليد يسوع، الذي ربّما استمرّ لعدّة عقود، والذي يُفسِّر التطوُّر الخريستولوجيّ واللاهوتيّ للإنجيل الرابع. بعبارةٍ أخرى، يُمكننا أن نفهم الخريستولوجيا العالية (High Christology)، أي تطابق هُويّة يسوع مع الابن المُرسَل من الآب، وحتى مع الله نفسه («ربِّي وإلهي» ، ٢٠:٢٨) كنتيجةٍ لهذه العمليّة.

هذا يَضعنا في سياق الجماعة اليوحنّاويّة، ليس فقط للدراسة والتفكير اللاهوتيّ (على الرغم من أنّنا لا نستطيع استبعادها) ولكن أيضًا للعبادة. نُشير إلى السياقات الاحتفاليّة التي اختبر فيها أعضاء الجماعة اليوحنّاويّة (أو على الأقل بعضهم) حِيازة الروح، فأضحى هؤلاء المؤمنون اليوحنّاويّون «أشخاصًا مُلهَمين بالروح» ، وبفضل هذا الإلهام، تمكنُّوا من الحصول على تعاليم ورسائل من الله أو يسوع القائم، وقاموا بأعمال كتفسير الماضي، إظهار خطّة الله، الحَث، التشجيع والتعزية.

تتّفق هذه الجوانب في الأصل مع التطوُّر الخريستولوجيّ المميِّز للإنجيل الرابع وتُفسِّر، من ناحيةٍ أخرى، أهميّة الروح المعزِّي في الإنجيل.

خاتمة

وعليه، فإنّ الإنجيل الرابع هو عملٌ تمّت مُواءمةُ خصائصه مع حياة يسوع وشهادة التلاميذ الذين شاركوا معه جزءًا من خدمته العلنيّة، كما هو الحال مع حياة الجماعة

المسيحيّة الناشئة. إنّه عملٌ ناتجٌ عن عمليّة تكوينٍ طويلة تَكشف بدورها خصائص الجماعة التي رأت فيها النور؛ وهو أيضًا عملٌ يُمكن أن تُسهم سِماتُه الأدبيّة في تعميق هُويّة يسوع الناصريّ، الكلمة الذي صار جسدًا في قرّائه مرّةً تِلو الأخرى، وفي تداعيات هذه الهُويّة على وجودهم.

المراجع

Abbott, E.A. (1906). *Johannine Grammar*. London: Adam & Charles Black.

Ahn, S.M. (2006). *Old Testament Characters as Christological Witnesses in the Fourth Gospel*. Southern Baptist Theological Seminary (PhD Dissertation).

---------- (2014). *The Christological Witness Function of the Old Testament Characters in the Gospel of John*. Eugene, Oregon: Wipf & Stock.

Ashton, J. (1985). «The Identity and Function of the Ioudaioi in the Fourth Gospel». *NovT 27*, 40-75.

---------- (1991). *Understanding the Fourth Gospel*. Oxford: Clarendon Press.

Barrett, C.K. (1982). *Essays on John*. Philadelphia: The Westminster Press.

---------- (1978). *The Gospel according to St. John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text (Second Edition)*. Philadelphia: The Westminster Press.

Bauckham, R. (1993). «The Beloved Disciple as Ideal Author». *JSNT 49*, 21-44.

---------- (2006). *Jesus and the Eyewitnesses:* The Gospel as Eyewitness Testimony. Grand Rapids: Eerdmans.

Beasley-Murray, G.R. (1991). *Gospel of Life: Theology in the Fourth Gospel*. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers.

---------- (1987). *John, vol. 36*. Texas: Word Books Publisher.

Beutler, J. (1972). *Martyria: Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Zeugnisthema bei Johannes*. Frankfurt: Frankfurt am Main.

---------- (2013). *Das Johannesevangelium: Kommentar.* Freiburg: Verlag Herder GmbH.

Boice, J. M. (1999). *The Gospel of John. Vol. 1, The Coming of the Light. John 1-4*. Michigan: Grand Rapids.

Brown, R.E. (1966). *The Gospel according to John I-XII*. New York: Doubleday.

---------- (1979). *The Community of the Beloved Disciple* . Mahwah, New Jersey : Paulist Press.

Bruce, F. F. (1983). *The Gospel of John*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans Publishing.

Bultmann, R. (1971). *The Gospel of John. A Commentary*. Philadelphia: The Westminster Press.

Byrne, B. (2014). *Life Abounding. A Reading of John's Gospel*. Collegeville, Minnesota: Liturgical Press.

Carson, D.A. (1980). *The Farewell Discourse and Final Prayer of Jesus: An Exposition*. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House.

---------- (1987). «The Purpose of the F.G.: John 20: 31 reconsidered». *JBL 106/4*, 639-651.

---------- (1991). *The Gospel according to John*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing.

Culpepper, A. (1983). *Anatomy of the Fourth Gospel. A Study in Literary Design*. Philadelphia: Fortress Press.

---------- (1998). *The Gospel and Letters of John*. Nashville: Abingdon Press.

Forestell, J. T. (1974). *The Word of the Cross*. Rome: Biblical Institute Press.

Gardner-Smith, P. (1938). *St. John and the Synoptic Gospels*. Cambridge : Cambridge University Press.

George, M. (1987). *The Christocentric Literary Structure of the Fourth Gospel*. Roma: Biblical Institute Press.

Grasso, S. (2008). *Il Vangelo di Giovanni: commento esegetico e teologico*. Roma: Città Nuova.

Harris, E. (1994). *Prologue and Gospel: The Theology of the Fourth Evangelist*. Sheffield: Sheffield Academic Press.

Howard-Brook, W. (1994). *Becoming Children of God* . New York: Orbis Books.

Keener, C. S. (2003). *The Gospel of John: A Commentary*. Vol.1. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers.

Kim, S. S. (2010). *The Miracles of Jesus according to John. Their Christological and Eschatological Significance*. Eugene: Wipf & Stock Publishers.

Köstenberger, A. J. (2004). *John*. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic.

---------- (2008). *Father, Son and Spirit: The Trinity and John's Gospel*. Downers Grove, Illinois: Inter Varsity Press.

Léon-Dufour, X. (2007). *Lettura Dell'Evangelo secondo Giovanni (Seconda Edizione)*. Milano: Edizioni San Paolo.

Lincoln, A. (2002). «The Beloved Disciple as Eyewitness and the Fourth Gospel as Witness». *JSNT* 85, 3-26.

Maccini, R. G. (1996). *Her Testimony is True. Women as Witnesses according to John*. Sheffield:

Sheffield Academic Press.

Mateos-Barreto. (1982). *Il Vangelo di Giovanni. Ananlisi linguistica e commento esegetico*. Assisi: Cittadella Editrice.

McHugh, J. F. (2009). *John 1-4: A Critical and Exegetical Commentary*. London: Bloomsbury T&T Clark.

Michaels, J. R. (2010). *The Gospel of John*. Grand Rapids, Michigan/Cambridge: Eerdmans Publishing Company.

Moloney, F. J. (1998). *The Gospel of John*. Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press.

---------- (2000). «The Fourth Gospel and the Jesus of History». *NTS* 46, 42-58.

Morris, L. (1989). *Jesus is the Christ: Studies in the Theology of John*. Leicester, England: Inter-Varsity Press.

Mullins, M. (2003). *The Gospel of John: A Commentary*. Dublin: The Columba Press.

Schnackenburg, R. (1968). *The Gospel according to St John, vol*. 1. New York: Crossroad Publishing Company.

---------- (1990). *The Gospel according to St John (vol. 2)*. New York: Crossraod.

Segalla, G. (1991). «'Il Discepolo che Gesù amava' e la tradizione giovannea». In R. Penna, *Il giovannismo alle origini cristiane. Atti del III convegno di studi neotestamentari* (pp. 11-35). Bologna: EDB.

Simoens, Y. (2000). *Secondo Giovanni. Una traduzione e un'interpretazione*. Bologna: EDB.

Tenney, M. (1948). *John: The Gospel of Belief*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.

van Walde, U.C. (1982). «The Johannine Jews: A Critical Survey». *NTS* 28, 33-60.

Westcott, B.F. (1958). *The Gospel according to St. John*. London: James Clarke.

Wilckens, U. (2002). *Il Vangelo secondo Giovanni*. Brescia: Paideia editrice.

رسائل يوحنّا:
رسائل الوحدة في زمن الانقسامات

مقدّمة

ضمن مجموعة الرسائل السبع التي تُدعى «كاثوليكيّة» في العهد الجديد يتمّ إدراج ثلاث رسائل تُنسَب إلى يوحنّا. لقد كُتِبَت هذه الرسائل استجابةً للمشاكل الداخليّة في الكنائس، والتي أزعجت إيمان القرَّاء وتناغمَهم. لا تتضمّن الرسالة الأولى، وهي الأطول بين الثلاثة، أيّة خصائص رسميّة لرسالة، لكنّها وثيقةٌ مكتوبةٌ لتوفير التشجيع الرعويّ لجماعةٍ أو عددٍ من الجماعات. تتبع الرسالتان الثانية والثالثة الشكل النموذجيّ للرسالة. فهما قصيرتان بما يكفي لتُناسب ورقةً واحدةً من ورق البردي (*πάπυρος*). تُقدِّم الرسائل اليوحنّاويّة الثلاث عددًا من المشكلات الصعبة للغاية فيما يتعلّق بتأليفها وخلفيّتها التاريخيّة. كُتِبَت العديد من المقاطع بشكلٍ غامضٍ ويصعب ترجمتها وتفسيرها؛ ومع ذلك، تَعرض هذه الرسائل رؤًى مهمّةً فيما يتعلّق بطبيعة الله ومعنى التجسُّد وأهميّة الجماعة المسيحيّة وصعوباتها كشهادةٍ وتعبيرٍ عن الحبّ الإلهيّ.

إنّ الغوص في الاستماع والتعليق على رسائل يوحنّا الثلاث يُقدِّم، من بين أمورٍ أخرى، فرصةً للتناغم مع نيّة الكاتب القديم، الذي، بعد تجربة اللقاء مع يسوع، يشعر بالرغبة التي لا يمكن إيقافها في إيصال ذلك الاختبار إلى الآخرين (١ يوحنّا ١:٤). فبين التجربة التأسيسيّة (قصّة يسوع) وبيننا (التجربة الكنسيّة الحاليّة)، تُشكِّل الكتابات الملهَمة الجسر الذي يسمح للجانبَين بالبقاء على اتّصالٍ وتواصل: هذا ما نُطلِق عليه اسم «التاريخ المتدفِّق». لذا، فإنّ هذه الدراسة تهدف إلى جعل الماضي قريبًا من اللحظة الحاليّة؛ ولكن ليس كذاكرةٍ تاريخيّةٍ بسيطة بل كصدًى لأصوات الماضي التي تجعل نفسها مسموعةً ومفهومةً اليوم.

(١) الكاتب

كاتب يوحنّا الأولى مجهول، بينما هناك ادّعاءٌ سائدٌ أنّ كاتب يوحنّا الثانية والثالثة هو «الشيخ»، وهو لقبٌ يُشير إلى مكانته القياديّة داخل الجماعة اليوحنّاويّة. لم يَذكُر كاتب هذه الرسائل اسمه بتاتًا، إلّا أنّ التقاليد الكنسيّة المُبكِرة رَبَطَتِ الرسائل بيوحنّا. فوفقًا للرأي السائد في الأوساط اليوحنّاويّة، فإنّ أيًّا من هذه الرسائل لا تُنسَب أبدًا إلى أيّ شخصٍ آخر غير يوحنّا بن زبدى.

سؤالٌ واحدٌ تُثيره هذه الرسائل هو ما إذا كان الكاتب نفسُه كَتَبَ الرسائل الثلاث. تُشير إحدى الفرضيّات إلى أنّ الرسائل الثلاث وَضَعَها عددٌ من الكُتّاب. تُشير فرضيّةٌ أخرى إلى أنّ نفس الكاتب قام بكتابة يوحنّا الثانية والثالثة، بينما وضعَ كاتبٌ آخر يوحنّا الأولى. في حين أنّ معظم المفسِّرين اليوحنّاويّين يتمسّكون بالفرضيّة القائلة بأنّ الروابط المشتركة الموجودة في المفردات والمواضيع بين هذه الكتابات تُشير إلى أنّ كاتبًا واحدًا كتبَ هذه الرسائل الثلاث.

سؤالٌ آخر يكمن فيما إذا كان الكاتب الذي كتبَ الإنجيل الرابع، قد كتبَ أيضًا الرسائل المنسوبة إلى يوحنّا. لقد أثَّرَ C.H. Dodd على العديد من الباحثين اللاحقين بادِّعائه أنّ الاختلافات الرئيسيّة في المفاتيح الأساسيّة للرسائل الثلاث، **الإسخاتولوجيا والكَفَّارة والروح القدس**، جَعَلَت من المستحيل أن يكتب الكاتب نفسُه الإنجيلَ الرابع ويوحنّا الأولى. برأيه، تُقدِّم يوحنّا الأولى منظارًا أكثر بدائيةً حول هذه المواضيع، في حين أنّ الإنجيل كان أكثر تطوُّرًا. حَكَمَ آخرون على أنّ Dodd شدَّد كثيرًا على الاختلافات وتجاهلَ أوجه الشبه. أمّا أولئك الذين يُدافعون عن فكرة الكُتّاب المختلفين للإنجيل والرسائل اقترحوا فرضيّاتٍ مختلفة.

تُشير إحدى الفرضيّات إلى أنّ يوحنّا الذي كتبَ الرسائل، لم يكن هو نفسُه يوحنّا

الذي كان الشاهد العيان للإنجيل الرابع؛ بل بالأحرى، فإنّ «**يوحنّا الشيخ**»، الذي كان تلميذًا للتلميذ الحبيب، هو مَن كتبَ الرسائل. تُشير فرضيّةٌ شائعةٌ أخرى إلى أنّ هذه الرسائل كانت من نِتاج **الجماعة اليوحنّاويّة**. يُشكِّل استخدام صيغة الجمع «نحن» بشكلٍ متواترٍ في يوحنّا الأولى، إحدى دعائم هذه الفرضيّة، ممّا يُشير إلى أنّ أكثر من كاتب قد شاركوا في كتابة العمل. فقد قدَّمَ العلماء فرضيّاتٍ معقَّدةً مختلفةً حول كيفيّة إنتاج الجماعة لهذه الكتابات. على سبيل المثال، تَطرح إحدى الفرضيّات الشائعة أربع مراحل ساهمت في إنتاج هذه الكتابات:

- كان التلميذ الحبيب، أي يوحنّا بن زبدى، مصدرَ الشهادة الكامنة وراء الإنجيل الرابع.
- كتبَ تلميذٌ ليوحنّا (أي الإنجيليّ) الإنجيل الرابع.
- كتبَ تلميذٌ للإنجيليّ يوحنّا الأولى والثانية والثالثة.
- كتبَ مُحرِّرٌ نهائيٌّ النسخة النهائيّة للإنجيل الرابع.

يبدو من المرجَّح أنّ ال «نحن» تُشير إلى الكاتب وزملائه شهود العيان، الذين كانوا تلاميذ يسوع. ويبدو أيضًا أنّ كاتب الرسائل يملك سلطةً على العديد من الجماعات، ممّا يؤكِّد أنّ الكاتب هو **من المصافّ الرسوليّ**. أعتقد أنّه من الممكن أن يستند الإنجيل الرابع إلى «شهادة»، شفهيّةٍ ومكتوبة، ليوحنّا بن زبدى. من الممكن أن يُحرِّرَ تلميذٌ ليوحنّا الإنجيل ويُضيف بعض المواد التي لم يتمّ تضمينُها في النسخة الأولى. إلّا أنّي لا أرى أيَّ سببٍ مقنعٍ لرفض يوحنّا ككاتبٍ للرسائل. على الأقلّ يُمكننا أن نقول بثقةٍ إنّ كاتب يوحنّا الأولى ينتمي إلى دائرة الأشخاص المسؤولين عن الإنجيل، وإذا لم يكن هو مَن كتبَ الإنجيل، فقد تأثَّرَ به بشدّة.

(٢) التدوين وترتيب الكتابة

أفاد يوسابيوس القيصريّ، في القرن الرابع للميلاد، أنّ إيريناوس وبوليكراتوس، اللذين عاشا في القرن الثاني للميلاد، ادَّعيا أنّ يوحنّا بن زبدى انتقلَ إلى أفسس خلال الحرب اليهوديّة ودُفِنَ هناك. لا تُحدِّد الرسائل موقع الكاتب أو المستلمين، ولكن ربّما تكون هذه الرسائل قد كُتِبَت في أفسس وأُرسلت إلى كنائس المنطقة المحيطة بها. يُحدِّد معظم العلماء اليوحنّاويّين تاريخ الرسائل في أوائل العام ٩٠م. سؤالٌ مثيرٌ للاهتمام حول هذه الرسائل يكمن فيما إذا كُتِبَت أيٌّ منها أو كلُّها قبل أو بعد كتابة الإنجيل الرابع.

رأت قلّةٌ من العلماء أنّ واحدةً أو أكثر من الرسائل كُتِبَت قبل الإنجيل الرابع:

- على سبيل المثال، اقترح Allen Dwight Callahan أنّ يوحنّا الثالثة كانت الأبكر بين الثلاث، وأنّها تُقدِّم الصراع الجذريّ الذي قاد إلى نشوء يوحنّا الثانية والأولى والإنجيل الرابع بهذا الترتيب.
- بطريقةٍ مُماثلة، طَرَحَ Tom Thatcher فكرةَ أنّ الإنجيل الرابع كُتِبَ بعد يوحنّا الأولى لتقديم سردٍ موثوقٍ لحياة يسوع، ولإنهاء الجَدَل حول ما إذا كان يسوع قد فَعَلَ أو قال أشياءَ معيّنة.
- أَعربت Judith Lieu عن وجهة نظرٍ أخرى، بحيث تبنَّت فكرة أنّ كاتبَي الإنجيل الرابع ويوحنّا الأولى قد عَمِلا بشكلٍ مستقلّ عن التقليد المشترك؛ لذلك، لم يكن الهدف من يوحنّا الأولى تصحيحَ أيِّ سوء فهمٍ نشأ عن الإنجيل الرابع. ومع ذلك،
- خَلُصَت Karen H. Jobes إلى أنّ إجماع العلماء كان يتمثَّل بالقول إنّ الرسائل كُتِبَت بعد حوالي عشر سنوات أو بعد الإنجيل، كتصحيحٍ لتشويه تعاليم الإنجيل من قِبَل «البعض» في الكنيسة. يأتي هذا الرأي مدعومًا بإعلان الهدف في ١ يوحنّا ١:٤، الذي يبدو أنّه يُلمِّح إلى خاتمة الإنجيل الرابع في ٢١:٢٤–٢٥، ممّا

يُشير إلى أنّ كاتب يوحنّا الأولى يعتزم بناء عمله على شهادته ليسوع. تعتقد Jobes نفسها أنّه لا يُمكننا أن نعرف على وجه اليقين ما إذا كانت يوحنّا الأولى أو الإنجيل الرابع قد كُتِب أوّلًا، ولكنّ أوجه التشابه بينهما تُشير إلى أنّه يجب قراءة أحدهما على ضوء الآخر.

سؤالٌ آخر مثيرٌ للاهتمام يكمن فيما إذا كُتِبَت هذه الرسائل جميعها في نفس الوقت، وإذا لم يكن الأمر كذلك، فبأيِّ ترتيبٍ كُتِبَت:

- قدَّمَ Luke Timothy Johnson فرضيّةً مفادها أنّ الرسائل الثلاث كُتِبَت في الوقت نفسه بواسطة الكاتب ذاته للهدف عينه. كان الهدف من يوحنّا الثانية أن تُقرأ أوّلًا للجماعة بأكملها كمقدِّمةٍ وغطاءٍ ليوحنّا الأولى. كانت يوحنّا الثالثة رسالةَ توصيةٍ من يوحنّا إلى غايوس، مُصرِّحًا بأنّ حامِل الرسالتَين الأُخريَين، ديمتريوس، كان موضع ترحيب.
- قدَّمَ Stephan Smalley فرضيّةً أكثر تعقيدًا حول الروابط بين هذه الرسائل. اقترح أنّ الرسائل كُتِبَت بالترتيب الذي ظَهَرَت به في الكتب القانونيّة، ولكن بأوقاتٍ منفصلة. لقد اقترح أنّ الإنجيل الرابع كُتِبَ لمعالجة خطأَين: يُشير الأوّل إلى أنّ المسيحيّين من أصولٍ يهوديّةٍ كانوا ينظرون إلى الطبيعة الإلهيّة ليسوع نظرةً دونيّة، بينما ينظرون إلى الشريعة نظرةً عُليا، في حين أنّ الثاني يشير إلى أنّ المسيحيّين من أصولٍ هلّينيّةٍ كانوا ينظرون إلى طبيعة يسوع الإلهيّة نظرةً عُليا وإلى الشريعة نظرةً دونيّة.

نَشَرَ أتباع يوحنّا في أفسس حوالي العام ٨٥م الإنجيل الرابع، الذي عالج هذَين الخطأَين من خلال التعليم بأنّ يسوع هو إلهٌ كاملٌ وإنسانٌ كامل. بعد عشرة أعوامٍ من كتابة الإنجيل، تعمَّق الانقسام بين هذه الجماعات، ممّا أدّى إلى نشوء أربع مجموعاتٍ

مختلفة:

- المجموعة الأولى تحرَّكت نحو «**الإيبونيّة**»، والتي شدَّدت على دور الشريعة وقلَّلت من ألوهيّة يسوع.
- المجموعة الثانية تحرَّكت نحو «**الدوسيتيّة**»، التي قلَّلت من دور الشريعة وشدَّدت على ألوهيّة يسوع لدرجة إنكار إنسانيّته.
- وقد اعتمدت كلتا المجموعتَين على تعاليمهما المشوَّهة للإنجيل الرابع.
- المجموعة الثالثة دُعِيَت بِـ «**الانفصاليِّين**»، وقد انفصلت عن الكنيسة بسبب ميولها «الدوسيتيّة».
- المجموعة الرابعة بَقِيَت ملتزمةً **بإنجيل يسوع الرسوليّ** كما استلمَتْه. كَتَبَت هذه المجموعة يوحنّا الأولى للتصدِّي للمجموعات الأخرى ولتقديم فهمٍ صحيحٍ للإنجيل الرابع. هَدَفَت الرسالة إلى توفير خريستولوجيا متوازنة ودحض الأخطاء الأخلاقيّة. كان الهدف الأساسيّ هو تقوية إيمان المؤمنين الحقيقيِّين، وكان الهدف الثانويّ هو دحض التعاليم الخاطئة. في وقتٍ لاحق، استمرَّت الجماعة في التفكُّك، لذلك كُتِبَت يوحنّا الثانية لتشجيع الإخلاص والوَحدة. أمّا يوحنّا الثالثة، فقد كُتِبَت لاحقًا عندما أدّى الصراع إلى صِدامٍ بين الشخصيّات.

أخيرًا، ليس لدينا معلوماتٍ كافيةً للتأكُّد من ترتيب هذه الرسائل، وكيفيّة ارتباط بعضها ببعض؛ لا شكّ في أنّه من الأفضل النظر إلى هذه الرسائل على أنّها تأتي من نفس الفترة الزمنيّة التقريبيّة ومعالجة نفس الأزمة العامّة في الكنيسة. يوحنّا الأولى هي هجوم الكاتب الشامل ضدّ خصومه. يوحنّا الثانية والثالثة هما مُذكِّرتان شخصيّتان، إمّا رافقتا يوحنّا الأولى أو أُرسِلتا بشكلٍ منفصلٍ إلى جهةٍ أخرى.

(٣) الهيكليّة والمضمون

١. يوحنّا الأولى

١،١ المضمون

من الضروريّ أن تكون يوحنّا الأولى من بين أكثر كتابات العهد الجديد المقروءة والمدروسة على نطاقٍ واسع، لأنّها تُقدِّم خُلاصةً مهمّةً للرسالة المسيحيّة وتؤكّد على التقارب بين إعلان الإيمان وممارسة الحياة وفقًا لوصيّة المسيح بطريقةٍ قويّةٍ وإصرار. يكتب كاتب الرسالة إلى جماعته من أجل إيقاف واحتواء أزمةٍ عقائديّةٍ وانضباطيّةٍ تمرّ بها وتتسبَّب بدورها بانشقاقِ جزءٍ من المسيحيّين: «منّا خرجوا ولكنّهم لم يكونوا منّا، لأنّهم لو كانوا منّا لاستمرُّوا معنا، ولكن ليتبيّن أنّهم جميعًا ليسوا منّا» (١٩:٢). في هذا الإطار، يَحُثُّ الكاتب بقوّةٍ الإخوة على العيش في المحبّة من أجل إدراك حقيقة الإيمان المسيحيّ، الذي يتجلّى في «الشركة» داخل الجماعة. ففي مواجهة خطر تَلَوُّث الإيمان وبرودة المحبّة الأخويّة، تُقدِّم الرسالة أساس الرسالة المسيحيّة: المحبّة هي الوسيلة الرئيسيّة والملكيّة لبلوغ الشركة مع الله ومع الإخوة، وبالتالي أن تعرف أنّ ذلك «الله» هو «المحبّة».

٢،١ الهيكليّة

من الصعب تحديد الخطوط العريضة ليوحنّا الأولى، وذلك بسبب طبيعة مضمونها التكراريّة. يدّعي Rudolf Schnackenburg بأنّ كاتب يوحنّا الأولى لم تكن لديه النيّة في بناء عملٍ منهجيّ مثل رسالتَي بولس إلى أهل رومة وغلاطية. وخَلُصَ إلى القول إنّ مسيرة التفكير لا تُحَّدد من خلال مخطَّطٍ منطقيّ أو مدروسٍ بعناية، بل هي ثمرة خصوصيّات الكاتب وروابط مُحدَّدة من الأفكار. اقترح David Rensberger أنّ الافتقار

إلى الهيكليّة هو جزءٌ من منهجيّة الكاتب. واحدةٌ من النقاط الأساسيّة للكاتب هي **وَحدة الإيمان الصحيح والعمل الصحيح في الحياة المسيحيّة**، ويُمكن التعبير عن هذه الوحدة على وجه التحديد في المجموعات غير المنظَّمة من المواضيع التي تُؤلِّف يوحنّا الأولى.

١،٢،١ هيكليّة Brown

قدَّم Raymond Brown نظرةً عامّة، واضحةً وبسيطة، لهيكليّة يوحنّا الأولى، مُقترحًا أربعة أقسام:

- مقدّمة تتوازى مع مقدّمة الإنجيل الرابع (١:١–٤).
- الله نور؛ لذلك، يجب أن نسير في النور كما سار يسوع (١:٥–٣:١٠).
- الله محبّة؛ لذلك، يجب أن نُحِبّ بعضنا بعضًا، كما أحبّنا الله في يسوع المسيح (٣:١١–٥:١٢).
- خاتمة تتوازى مع خاتمة الإنجيل الرابع ٢٠:٣٠–٣١ (٥:١٣–٢١).

٢،٢،١ هيكليّة Smalley

اقترح Stephan Smalley الخطوط العريضة التفصيليّة الثنائيّة. يرتكز تقسيم النصّ بموجبه على الإرشادات للعيش في النور والعيش كأولاد الله. يتبع كلٌّ واحدةٍ من هذه الإرشادات عدّة شروطٍ لتحقيقها:

- مقدّمة: كلمة الحياة (١:١–٤).
- العيش في النور (١:٥–٢:٢٩).
  - الله نور (١:٥–٧).
  - الشرط الأوّل للعيش في النور: اجتناب الخطيئة (١:٨–٢:٢).
  - الشرط الثاني: كُنْ مُطيعًا (٢:٣–١١).
  - الشرط الثالث: رفض الدنيويّات (٢:١٢–١٧).
  - الشرط الرابع: احفظِ الإيمان (٢:١٨–٢٩).

- العيش كأولاد الله (٣:١–٥:١٣).
  – الله أب (٣:١–٣).
  – الشرط الأوّل للعيش كأولاد الله: اجتناب الخطيئة (٣:٤–٩).
  – الشرط الثاني: كُنْ مُطيعًا (٣:١٠–٢٤).
  – الشرط الثالث: رفض الدنيويّات (٤:١–٦).
  – الشرط الرابع: كُنْ مُحِبًّا (٤:٧–٥:٤).
  – الشرط الخامس: احفظِ الإيمان (٥:٥–١٣).
- خاتمة: الثقة المسيحيّة (٥:١٤–٢١).

٣،٢،١ هيكليّةٌ مركزيّة (Concentric Structure)

أ. المقدّمة –الحياة الأبديّة (١:١–٤).
ب. جَعَلَه كاذبًا –السير (١:٥–٢:٢).
ج. الوصيّة الجديدة (٢:٣–١٧).
د. المسحاء الدجّالون (٢:١٨–٢٧).
هـ. الثقة –لا تُخطئ (٢:٢٨–٣:١٠).
و. أن نُحِبَّ بعضنا البعض (٣:١١–١٨).
هـ`. الثقة –احفظِ الوصايا (٣:١٩–٢٤).
د`. المسحاء الدجّالون (٤:١–٦).
ج`. محبّة الله ومحبّتنا (٤:٧–٥:٥).
ب`. جَعَلَه كاذبًا –الشهادة (٥:٦–١٢).
أ`. خاتمة –الحياة الأبديّة (٥:١٣–٢١).

- **محبّة بعضنا البعض (٣:١١–١٨)**

في وسط الكتاب (٣:١١–١٨)، يدور نقاشٌ حول ما يُمكن أن يُطلَق عليه بشكلٍ أساسيٍّ الوصيّة الأكثر أهميّةً للجماعة اليوحنّاويّة: أن نُحِبَّ بعضنا بعضًا. تتناقض المحبّة الأسمى

ليسوع وتلك المحبّة المتطابقة التي يجب أن يحملها المؤمنون لبعضهم البعض مع كراهية الشرّ، بحيث يُوضِّح المثال البيبليّ لقايين هذه النقطة. يوضح الكاتب أنّ هذا النوع من المحبّة يرتبط ارتباطًا وثيقًا بالحياة الأبديّة، بينما يَبقى أولئك الذين لا يُحِبُّون في الموت. إنّ التعبير عن مِثل هذه المحبّة لا يتمّ فقط بالكلام ولكن في الأعمال المساعِدة لأولئك الذين هم في عَوَزٍ وضيق، حتّى لو بلغت إلى حدّ بذل المرء ذاتَه عن هؤلاء. ناهيك عن أنّ هذا المقطع يشتمل على ثلاثة أفكار/مصطلحات مهمّة جدًا في يوحنّا الأولى: **المحبّة، الحياة الأبديّة والثبات**. إنّ التركيز على المحبّة قد تطوَّر أيضًا في القسمَين «ج» و«ج`»، وهو مذكورٌ أيضًا في القسمَين «د» و«د`».

- **الثقة (٢:٢٨–٣:١٠ و ٣:١٩–٢٤)**

تقف إلى الجانب الآخر من هذا المقطع المركزيّ مقاطعَ مرتبطةً ببعضها البعض بطرقٍ عدّة ولكن بشكلٍ أوضح باستخدام عبارة «الثقة (أمام الله)». تمّ تمييز القسم «هـ» (٢:٢٨–٣:١٠) كوَحدةٍ أدبيّةٍ عن طريق الاستخدام المتكرِّر للمصطلح τέκνα (٣:١، ٢، ١٠(٢×))، التي تُقارن بين أولئك الذين يولدون من الله، وأولئك الذين يولدون من إبليس. بالإضافة إلى ذلك، يَرِد بناء الجملة πᾶς + اسم الفاعل (Participle) ٧ مرّاتٍ. هناك أيضًا تركيزٌ في هذا النص على «الثبات» (٢:٢٨؛ ٣:٦، ٩). من الواضح أنّ أحد أهم نقاط التركيز في هذا المقطع، يكمن في العلاقة بين الثقة والطهارة الأخلاقيّة. على وجه التحديد، من أجل أن نكون واثقين (أمام الله)، يجب على المرء أن يُطهِّر نفسه (تمامًا مثل طهارة يسوع) ويُمارِس البِرّ لئلّا يبقى في الخطيئة. يُختَتم المقطع بملاحظةٍ هامّةٍ جدًا تُشير إلى أنّ مَن لا يُحِبّ أخاه ليس من الله.

على الرغم من التعبير بشكلٍ مختلفٍ بعض الشيء، فإنّ القسم «هـ`» (٣:١٩–٢٤) يهتمّ أيضًا بِـ «الثقة أمام الله». مرّةً أخرى، تُعتبر الطهارة الأخلاقيّة دليلًا كبيرًا، على

الرغم من أنّ التركيز هذه المرّة هو على ما إذا كان قلب المؤمن يدينه أم لا. في هذه الحالة، تؤدِّي «الثقة أمام الله» إلى طلب المؤمن كلّ ما يحتاجه. لا يَدين القلب المرء الذي يحفظ الوصايا، لا سيّما الوصايا التي تقود إلى الإيمان بابنه يسوع المسيح ومحبّة الإخوة. في حين أنّ الطهارة الأخلاقيّة تُشير إلى ما إذا كان أحدهم ابنًا لله في القسم «هـ»، فإنّها تُشير هنا إلى أنّ حفظ الوصايا يؤكِّد ثبات المرء في الله وثبات الله فيه. في المقطع السابق، يَثبت زرع الله في المؤمن (٣:١٩)، أمّا في هذا المقطع فإنّه الروح المُعطى (٣:٢٤ب).

- **المسحاء الدجّالون (٢:١٨–٢٧ و ٤:١–٦)**

يحتوي هذان المقطعان اللذان يَحُدَّان أولئك المكرَّسين للثقة أمام الله، على عددٍ من أوجه التشابه المواضيعيّة. يبدأ النصّ الأوّل من النصَّين، قسم «د» (٢:١٨–٢٧)، بمناقشة الساعة الأخيرة ووصول المسحاء الدجّالين، الذين كانوا سابقًا جزءًا من الجماعة. ويستمرّ من خلال التأكيد على الطريقة التي تَكفَل لهم «المسحة»، *χρῖσμα*، التي تَلَقَّوها من القدّوس، أن يعرفوا كلّ شيء، لا سيّما أن يكونوا قادرين على تمييز الفرق بين الحقيقة والأكاذيب. يُنكر الكاذب أنّ يسوع هو المسيح؛ ويُنكر المسيح الدجّال الآب والابن؛ كلّ أولئك الذين يُنكرون الابن ليس عندهم الآب. الاعتراف الصحيح يُشير إلى أنّ المرء عنده الآب وبالتالي يَثبت فيما سمع منذ البداية. **مِثل هذا الثبات هو الوعد: الحياة الأبديّة**. في نُصحٍ نهائيّ، يُحذَّر القرَّاء من المخادعين ويتمّ تذكيرهم أنّهم إذا ثبتوا في المَسحة التي تَلَقَّوها، فإنّهم لن يحتاجوا إلى معلّم، لأنّ هذه المَسحة ستُعلِّمهم الحقيقة. عليهم أن يَثبتوا.

بالتوازي مع هذه الرؤية، يهتمّ القسم «د`» (٤:١–٦) بالتعليم الخاطئ ويبدأ بتحذيرٍ لفحص كلِّ روحٍ بهدف تحديدِ أصلها. لقد أشار القسم «د» إلى أنّ العديد من المُسحاء الدجّالين كانوا قد خرجوا، أمّا القسم «د`» فيَلحظ أنّ العديد من الأنبياء الكذبة قد خرجوا

إلى العالم. على مثال النصّ الموازي (أي «د»)، يُشير هذا النصّ أيضًا إلى أنّ الاعتراف هو جانبٌ مهمٌ في تمييز/اختبار الأرواح: «كلُّ روحٍ يعترف بأنّ يسوع المسيح قد أتى في الجسد فهو من الله» (٤:٢). الإنسان الذي لا يفعل خلاف ذلك لا يَكُنْ «من الله» فحسب، بل يُحدَّد على أنّه «مسيحٌ دجّال». لأنّ القرَّاء هم «من الله»، فإنّهم يَسمعونه؛ بينما أولئك الذين «ليسوا من الله»، فإنّهم لا يَسمعونه. أصبح التمييز بين روح الله وروح الضلال ممكنًا، جزئيًّا، من خلال الاعتراف الذي يقوم به المرء أو لا يقوم.

- **الوصيّة الجديدة/محبّة الله ومحبّتنا (٢:٣–١٧ و ٤:٧–٥:٥)**

النصَّان الواردان في الجانب الآخر من المقاطع المخصَّصة للمسيح الدجّال مُكرَّسان لوصيّة المحبّة. في القسم «ج» (٢:٣–١٧)، هناك علاقةٌ وثيقةٌ للغاية بين الحفاظ على الوصايا والمحبّة التي يجب أن تُميِّز المرء. يبدأ النصّ بالتأكيد على أنّ الدليل (المعرفة) على معرفة الله يكمن في حِفظ وصاياه. على النقيض من ذاك الذي لا يَحفظ الوصايا وهو كاذب، فإنّ المرء الذي يُحافظ على كلمته مُطمئنٌ إلى أنّ محبّة الله قد اكتَمَلَت، وهو بحدّ ذاته دليلٌ على معرفة الله. إنّ حِفظ الوصيّة الجديدة، أي محبّة الإخوة، تُشير إلى أنّ المرء يسير في النور، لأنّ كُرهَه لأخيه يَكشف أنّه يسير في الظلام. يُعثَر في الآيات ١٢–١٤ على ستة تصريحات (مقسومةٍ إلى قسمَين شعريَّين) تتعلّق بمغفرة الخطيئة، معرفة المرء منذ البداية والانتصار على الشرّير للشباب، الذي تَثبت فيه كلمة الله. يُغلق الكاتب هذا القسم بالعودة إلى مناقشة المحبّة، مُشيرًا إلى التناقض الهائل بين محبّة العالم ومحبّة الله. تتناقض أشياء العالم، التي تتلاشى، مع عَمَل مشيئة الله، التي تَدوم إلى الأبد.

هناك أمران بارزان في القسم «ج`» (٤:٧–٥:٥):

- الأوّل: عدد نقاط الاتصال بين هذا القسم والقسم «ج» مرتفعةٌ بشكلٍ مُدهش.

- الثاني: مع اقتراب يوحنّا الأولى من نهايتها، ترجع العديد من المصطلحات التي ظَهَرَت سابقًا في الكتاب في الظهور مرّةً أخرى في هذا القسم.

الموضوع الرئيس لهذا القسم هو المحبّة. يشتمل النصّ على عددٍ من العناصر التي توضح تركيزَه الأساسيّ، بدءًا من شكل الكلمة «محبّة» (*Ἀγαπητοι*، = أحبَّتي) في مخاطبة القرَّاء. يتبع ذلك تأكيداتٌ على أنّ الله (أصل) محبّة (٤:٧، ٨، ١٦) وأنّه أحبَّنا أوّلًا (٤:١٠، ١٩)، فكانت نتيجة محبّة الآب هذه أنْ أرسَل ابنه إلى العالم (٤:٩، ١٠، ١٤). إنّ أمر «محبّتنا لبعضنا البعض» ليس بعيدًا أبدًا عن هذه الرؤية، ولا حتّى العلاقة بين محبّة الله ومحبّتنا لإخوتنا هي كذلك. في الحقيقة، إنّ دليل معرفة الله والثبات فيه والولادة منه يكمن في محبّة الإخوة. في حين أنّ القسم «ج» (٢:٤) يُشدِّد على أنّ كلَّ مَن يدّعي أنّه يعرف الله ولم يَحفظ وصاياه، فهو كاذبٌ، هكذا فإنّ القسم «ج`» (٤:٢٠) يُشدِّد على أنّ كلَّ مَن يدّعي أنّه يُحِبّ الله ويُبغض أخاه، فهو أيضًا كاذب. يُشدِّد في القسم السابق (٢:٥) على أنّ محبّة الله قدِ اكتملت في كلِّ مَن يَحفظ وصاياه، بينما محبّة الله قدِ اكتملت في أولئك الذين يُحِبُّون بعضهم بعضًا (٤:١٢) ويَثبتون فيه (٤:١٦).

تَنفي هذه المحبّة المثاليّة كلَّ خوفٍ من الدينونة، في حين أنّ أولئك الذين يخافون يُدركون أنّهم ناقصون في المحبّة (٤:١٨). كما هو الحال في القسم «ج»، هناك رابطٌ وثيقٌ بين المحبّة وحِفظ وصاياه (٢:٥، ٣). لا يجد المرء تأكيدًا على مغفرة الخطايا في القسم «ج» (٢:١٢) فحسب، بل أيضًا في القسم «ج`» (٤:١٠). بالإضافة إلى أنّ كِلا المقطعَين يتضمّنان تصريحاتٍ عن «الانتصار». تُشدِّد ١ يوحنّا ٢:١٣–١٤ على انتصار الشباب (*νενικήκατε*) على الشرّير، بينما تُشدِّد ١ يوحنّا ٥:٤–٥ على أنّ «إيماننا» هو بالتحديد «الغَلَبة التي تَغلِب» (*ἡ νίκη ἡ νικήσασα*). يُركِّز القسم «ج» (٢:١٤) على الأبناء الذين «عَرَفوا الآب»، بينما يُركِّز القسم «ج`» (٤:٧) على أنّ «كلَّ مَن يُحِبّ، يعرف الله». تُشير ١ يوحنّا ٢:١٤ إلى أنّ كلمة الله «ثابتةٌ» في «الفتيان»، بينما في ١ يوحنّا ٤:١٢، ١٣، ١٦

فإنّها تُشير إلى الله «ثابتٌ» فينا. نقطةٌ أخرى من التقارب الأدبيّ بين هذه المقاطع تَرِد في العبارات التي تتعلّق بالشخص الذي يكره أخاه (٢:١١ و ٤:٢٠).

إذًا، يؤكّد كِلا القسمَين بوضوحٍ العلاقة الأساسيّة بين الادّعاءات الصحيحة (الإيمان) والسلوك الصحيح (الأعمال). إلى جانب القسم «و»، فإنّ هذين المقطعَين المتوازيَين يوضحان أنّ **وصيّة محبّة بعضنا البعض هي جانبٌ مهمٌ للغاية من جوانب رسالة هذا العمل اليوحنّاويّ.**

- **جَعَلَه كاذبًا (١:٥–٢:٢ و ٥:٦–١٢)**

لأوّل وهلة، لا تبدو النصوص التي تقف على جانبَي المقاطع المخصَّصة لوصيّة المحبّة مرتبطةٌ بشكلٍ من الأشكال. ومع ذلك، وعلى الرغم من هذه الانطباعات الأوّليّة، إلّا أنّ هناك العديد من الجوانب التي ترتبط بها هذه النصوص. إنّ التشابه الأكثر إثارةً للإعجاب هو عبارة: «جَعَلَه كاذبًا». الله هو هدف هذه العبارة المذكورة مرَّتَين. جاء هذا التصريح نتيجةَ ادّعاءٍ خاطئٍ متعلّقٍ «بالخطيئة» في ١ يوحنّا ١:١٠ وبانعدام الإيمان بالله في ١ يوحنّا ٥:١٠. في كِلا الحالتَين، يتمّ تحدّي صِدق الله. بالإضافة إلى العبارة السابقة، فإنّ كلّ قسمٍ من هذه الأقسام يُشدِّد على «دم يسوع». على الرغم من أنّ المصطلح *αἷμα* يَرِد مرّةً واحدةً فقط في القسم «ب» (١:٧)، إلّا أنّه من الواضح أنّ له تأثيرًا كبيرًا على بقيّة المقطع. تكمن علاقة دم يسوع بالخطيئة في تطهير الإنسان من كلّ خطيئةٍ و/أو إثم. في القسم «ب`» (٥:٦–١٢)، فإنّ الذكر المزدوج للدم يَصِف الطريقة التي جاء فيها يسوع ويتمّ تعريفه على أنّه واحدٌ من ثلاثة شهود (ليسوع). بالنسبة إلى قارئ يوحنّا الأولى، فإنّ ظهور *αἷμα* في القسم «ب`» لا يكاد يُفهَم بأيّ طريقةٍ أخرى غير أنّه مرتبطٌ بتطهير/مغفرة الخطيئة كما هو الحال في القسم «ب».

- **الحياة الأبديّة (١:١–٤ و ٥:١٣–٢١)**

كما هو متوقَّع، تختلف بداية يوحنّا الأولى ونهايتها بشكلٍ كبيرٍ من حيث أنّها تخدم أهدافًا أخرى. يُقدِّم القسم «أ» (١:١–٤) للقرَّاء ما سيأتي لاحقًا، بينما يبدو أنّ القسم «أ`» (٥:١٣–٢١) يُقدِّم خاتمةً تعتمد في بعض النواحي على العديد من الموضوعات التي ظهرت في سياق العمل وتُطوِّرها أكثر. ومع ذلك، وعلى الرغم من هذه الأهداف المتباينة، نجد بينها قاسمًا مشتركًا. تُعرَّف «الحياة الأبديّة» في كِلا القسمَين على أنّها أساسيّةٌ لهدف العمل. إنّ الوقوف في صميم القسم «أ» (١:٢–٣) هو مناقشةٌ في الحياة الأبديّة، والتي تبدو هنا أنّها إشارةٌ إلى يسوع، وبالتالي إلى سبب الكتابة. تَعرض الآية الأولى من القسم «أ`» الهدفَ من الكتابة الكامنَ في معرفة القرَّاء أنّ لَهُم حياةً أبديّة (٥:١٣). يُشير الجزء الأخير من هذا القسم (٥:٢٠) أيضًا إلى الحياة الأبديّة. بالنظر إلى الأهميّة البارزة للحياة الأبديّة في القسمَين «أ» و«أ`»، فإنّه ليس من المستغرب أن تجد ظهور هذا الموضوع مرّةً أخرى في الأقسام «د»، «و» و«ب`».

إذًا، يُناقش اقتراح الهيكليّة هذا، أنّه وعلى عكس العديد من التخمينات، فإنّ نصّ يوحنّا الأولى له هيكليّةٌ أدبيّةٌ واضحةٌ نوعًا ما، متَّحدةُ المركز في الشكل. وقد سعى هذا النهج إلى احترام العلامات الأدبيّة في النصّ والطريقة التي يُحدِّد بها المحتوى حدودَ الوحدات النصِّيَّة المعيّنة. من خلال القيام بذلك، لا يتجنَّب هذا المخطَّط المقترح مشكلةَ تجاهل المؤشِّرات النصِّيَّة فيما يتعلّق بالهيكليّة فحسب، بل يذهب أيضًا إلى حدٍّ ما في تفسير الكثير من التكرار المواضيعيّ للرسالة. كما يُوفِّر مخطَّطًا أساسيًّا صحيحًا لتأكيد العمل اليوحنّاويّ الأساسيّ. على هذا النحو، قد يُساعد هذا الاقتراح في تفسير يوحنّا الأولى بعدّة طرق.

- من خلال توفير إطارٍ واسعٍ لقراءة الوحدات الفرديّة العديدة، يُشَجَّع القارئ على تقدير المساهمة اللاهوتيّة للرسالة ككلّ، بدلًا من دراستها كسلسلةٍ من كُتَلٍ غير

مترابطة تميل إلى الحَلَزونيّة بطريقةٍ عشوائيّةٍ إلى حدٍّ ما.

- من خلال تحديد ترتيب التدفُّق المواضيعيّ للرسالة، الذي يُشجِّع القارئ على الانتباه بعنايةٍ للطريقة التي تَظهر فيها بعض الموضوعات والمصطلحات وظهورها المتكرِّر في سياق العمل. بملاحظة تطوُّر هذه التأكيدات، يكون المفسِّر في وضعٍ أفضل لتحديد المحور اللاهوتيّ للعمل.
- يَدعو هذا الاقتراح إلى استكشافٍ إضافيٍّ لتحديد مدى أوجه التشابه والاختلاف بين المقاطع المتوازية. إنّ مِثل هذا النشاط لا يسعه إلّا أن يكشف المزيد من الثراء اللاهوتيّ والمواضيعيّ لهذه الرسالة.
- يُشير هذا التحليل لنصّ يوحنّا الأولى إلى أنّ العديد من الموضوعات التي حدَّدها العلماء اليوحنّاويُّون على أنّها أساسيّةٌ لفكر الرسالة قد تمّ الكشف عنها، في كثيرٍ من الحالات، في هيكليّة العمل نفسِه. وتشمل التركيز على المحبّة، الحياة الأبديّة، المُسحاء الدجَّالين، الثقة أمام الله، السير في النور واستلام شهادة الله.

في حين أنّ هذا التحقيق كان مَعنيًا في المقام الأوّل بالقضايا الأدبيّة، إلّا أنّ نتائج هذا التحليل الأدبيّ قد يكون لها تأثيرٌ متواضعٌ لفهم تاريخ الجماعة اليوحنّاويّة بشكلٍ أفضل. فبينما تستمرّ المناقشات حول النوع الأدبّي للوثيقة بين العلماء اليوحنّاويّين، تُشير الهيكليّة المقترحة هنا إلى أنّه من المهمّ الاحتفاظُ برسالة يوحنّا الأولى وربّما حِفظُها. لاستنتاج أنّ هذه الهيكليّة قد تُسهِّل الحِفظ، يبدو صحيحًا سواء اعتمدت يوحنّا الأولى على الإنجيل الرابع أم لا. ومع ذلك، فإنّ مثل هذا الاستنتاج يمكن أن يدعم وجهة نظر الأغلبيّة بأنّ يوحنّا الأولى هي شرحٌ لمضمون الإنجيل الرابع، كُتِبَت لتوضيح جوانبه التي، في رأي كاتب يوحنّا الأولى، قد فُسِّرَت بشكلٍ خاطئٍ من جانب خصومه. فإذا كان القصد من كتابة يوحنّا الأولى أن تكون وثيقةً تعليميّةً للجماعة، فإنّ هيكليّتها المركزيّة قد تعمل على تسهيل الحِفظ، وبالتالي تُمكِّن أولئك الذين في الجماعة من إعادة صياغة الكثير من هذا «الشرح» شفهيًا.

٤،٢،١ هيكليّةٌ بلاغيّة (Rhetoric Structure)

أ يقين الشهادة عن كلمة الله	(١:١–١٠)
ب١ سلوك الأبناء في تقليد يسوع المسيح البارّ	(٢:١–١٧)
ب٢ التعرُّف على هويّة يسوع المسيح وهويّة خاصّته	(١٨:٢–١:٣)
ب٣ الإيمان باسم يسوع ومحبّة الإخوة لنَيْل الحياة الأبديّة	(٢:٣–٢٤)
ب٤ التعرُّف على أصل يسوع الابن وأصل خاصّته	(١:٤–١٠)
ب٥ إيمان الأبناء بابن الله، يسوع المسيح	(١١:٤–١٢:٥)
ج يقين عطيّة الحياة الأبديّة في ابن الله	(١٣:٥–٢١)

تَظهَر الشروط اللازمة للعبور من الوعد «أ» إلى الإتمام «ج» في السياقات الخمس «ب» وتتلخَّص في السياق المركزيّ «ب٣» المتمثِّلة في الوصيّة الوحيدة للإيمان باسم ابن الله، يسوع المسيح، وفي محبّة الإخوة (٢٤:٣). تتطابق «الوصيّة» ضمن السياق المركزيّ مع «برِّ أبناء الله» (١:٣، ١٠)، تمامًا على مثال المسيح. يُصبح البِرّ البَنَويّ بالمعنى الكتابيّ مفهومًا قادرًا على تلخيص مضمون الرسالة بكلِّيَّته. في وسط الصورة هناك شخص يسوع المسيح، ابن الله البارّ، الذي يؤكِّد بُنُوَّته عن طريق بَذْل ذاته عن الإخوة، على النقيض من قايين، الابن الظالم لآدم، الذي حين أنكر بُنُوَّته، سبَّبَ الموت لأخيه. نلاحظ أيضًا التشديد على الحقيقتَين التاليتَين: الإيمان والمحّبة. كثيرون من الباحثين اليوحنّاويِّين مقتنعين بأنّ وضع الكنيسة اليوحنّاويّة كان مأساويًا إلى حدٍّ ما وكان يعيش حالةً من التوتُّر الشديد لدرجة أنّه كاد يُمزِّق نفسه. يستمرّ الراعي أو الجماعة في التكرار للمؤمنين: المحبّة هي الجذر الأساسيّ. إلّا أنّ الكنيسة اليوحنّاويّة هي جماعةٌ تعيش أزمةً إيمانيّة، لأنّ بعض المؤمنين اليوحنّاويّين بدأوا بإنكار التجسُّد، وبالتالي أنكروا حقيقة دخول المسيح التاريخ. من هنا يمكننا أن نفهم هذا الإصرار على الإيمان والمحبّة: إنّهما النجمان العظيمان اللذان يُضيئان ليل كلِّ مسيحيّ.

٢. يوحنّا الثانية

١،٢ المضمون

يبدو أنّ يوحنّا الثانية كُتِبَت لجماعةٍ معيّنة، والتي يُخاطبها الشيخ باسم «السيِّدة المصطفاة» وأولادها. ليس من الواضح إذا كانت هذه الجماعة هي نفس الجماعة التي تمّ الحديث عنها في يوحنّا الأولى، وما إذا كانت كنيسةً بيتيّةً مختلفة في نفس المدينة أم كنيسةً بيتيّةً في مدينةٍ أخرى. يُحذِّر الكاتب الجماعةَ من العديد من المخادعين الذين ذهبوا إلى العالم. إنّه يُعرِّفهم على أنّهم أولئك الذين «لا يعترفون بيسوع المسيح آتيًا في الجسد» (٧:١). في حالة وجود شكّ، يُعلن بشدّة أنّ «مَن كان كذلك فهو المُضِلّ والمسيح الدجّال» (٧:١). إنّه يَطلب من أولاد السيّدة المصطفاة عدم إدخالهم إلى بيوتهم أو الترحيب بأيّ شخصٍ يأتي إليهم ولا يجلب تعاليم المسيح الصحيحة؛ فإظهار كرم الضيافة لهم هو نفس المشاركة في أعمالهم الشرّيرة (١١:١). كما في يوحنّا الأولى، يُشدِّد الشيخ على أنّ المؤمنين الحقيقيِّين لا يسيرون في الحقّ فحسب، بل في حبٍّ بعضهم البعض أيضًا (٤:١-٦).

٢،٢ الهيكليّة

تُقسَم هيكليّة يوحنّا الثانية إلى خمسة أقسامٍ على النحو التالي:

- القسم الأوّل: تحيّة (١:١-٣).
- القسم الثاني: شكر (٤:١).
- القسم الثالث: التماس/تَوَسُّل (٥:١-٦).
- القسم الرابع: رَجاء/نداء (٧:١-١١).
- القسم الخامس: خاتمة (١٢:١-١٣).

أمّا تحليلها، فيأتي على الشكل التالي:

- **القسم الأوّل (١:١-٣)**

يحتوي القسم الأوّل على تحيّة الرسالة الرسميّة. إنّه يتضمّن أربعة تعابير أساسيّةٍ هي: *ἀγαπάω* («أَحَبّ»)، *ἀλήθεια* («الحقّ/الحقيقة»)، *πατρός* («الآب») و *μεθ' ἡμων* («معنا»). يشير الكاتب إلى نفسه والقرَّاء (في صيغة الشخص الثالث المفرد، *ἔσται*). ثمّ يُغيِّر أسلوبه ويستمرّ في صيغة الشخص الأوّل المفرد (*ἐγω*) وصيغة الشخص الثاني المفرد. لا أهميّة دلاليّة لهذه الاستخدامات.

يستخدم الكاتب في ١:١ ثلاث كلمات: الاسم الموصول *οὗς* («الذين»)، حرفا العطف *και*، («و») و *ἀλλα*،(«بل») تُبرز الشركة بين الكاتب والقرَّاء. يُحِبّ الكاتب قرّاءه «في الحقّ». في هذا القسم، تحتلّ الهُويّة المتبادلة بالفعل مكانةً بارزة. تُعتبر ٢:١ امتدادًا سببيًّا لتحفيز العلاقة بين الكاتب والقرَّاء. يُصرِّح الكاتب عن سبب حبِّه للقرَّاء. يشترك هو والقرَّاء (راجع *ἐν ἡμῖν*، «فينا») *ἐν ἀληθείᾳ*، «في الحقّ». تعتمد العلاقة المتبادلة على الثبات المتبادل في الحقّ. هذا هو اليقين الدائم الذي يُذكِّرنا بقوّةٍ بالموضوع الرئيسيّ ليوحنّا الأولى. لاحِظ بشكلٍ خاصّ النمط التصالبيّ (Chiastic Pattern) بين «الحقّ»، «جميع الذين قد عَرَفوا الحقّ» و«الحقّ الذي يَثبُت فينا». أن تكون على يقين (*γινώσκω*) وأن تَثبُتَ في الحقّ، فهذا يتوافق تمامًا مع يوحنّا الأولى. لاحِظ التناقض بين أولئك الذين «عَرَفوا الحقّ» (١:١) وأولئك الذين «اشتركوا في أعماله [المسيح الدجّال] الشرّيرة» (١١:١). أولئك الذين لديهم يقين، ليس لديهم شركةٌ مع الأفعال الشرّيرة، ولا يستقبلون حامل التعاليم المضلَّة والباطلة.

تحتوي ٣:١ على بركةٍ تعمل بمثابة تحيّة. تختلف البركة عن المعتاد فيما يتعلّق

باستخدام الفعل ἔσται («سيكون»). لهذا الفعل أهميّةٌ نَحَويّةٌ ووظيفته الدلاليّة تشير إلى التأكيد على شيءٍ ما. تُبرز حقيقة استخدام الكاتب للتعبير μεθ’ ἡμῶν الهُويّةَ المشتركة (اليقين) للكاتب والقارئ على حدٍّ سواء.بطريقةٍ مماثلة، تُعتبر الجملة الإضافيّة παρὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ τοῦ πατρὸς («من يسوع المسيح ابنِ الآب») استثنائيّة، إذ يمكن للمرء أن يتوقَّع فقط κυρίου Ἰησοῦ Χριστου («الربّ يسوع المسيح»). ومع ذلك، ينصبّ التركيز على العلاقة بين الآب والابن، وهي تشير إلى تجسّد الابن المرسَل من الآب. هذا هو مضمون الاعتراف. يرتبط التعبير ἐν ἀληθείᾳ καὶ ἀγάπῃ «في الحقّ والمحبّة» بِـ «نحن» أو بِـ «الله ويسوع المسيح» (٢:١-٣). وفقًا للتماسك الهيكليّ، فإنّه ينتمي إلى μεθ’ ἡμῶν، «معنا». إنّه تعبيرٌ مهمٌ للغاية داخل الهيكليّة الإجماليّة ليوحنّا الثانية، لأنّ التعبيرَين المواضيعيَّين اللذين يَردان فيها، أي «الحّق والمحّبة»، يوحِّدان الرسالة بأكملها. إذًا، يمكن تلخيص الفكر الرئيسيّ للقسم الأوّل كالتالي: نحن («أولئك وأنا») الذين نتشارك في الحقّ نُحيِّيكم أنتم الذين تسلكون في الحقّ والمحبّة.

- **القسم الثاني (١:٤)**

نَحَويًا، للتعبير Ἐχάρην λίαν، «سُررتُ جدًّا» مكانةٌ بارزة وبالتالي يَبرز عنوان القسم الثاني: كلمة شكر. وفقًا لاستخدام أداة الربط ὅτι، «لأنّ»، فإنّ الشكر يحتوي على رأي الكاتب في سلوك القرَّاء. يختبر الكاتب السعادة، لأنّه مقتنعٌ بما وَجَدَه (εὕρηκα). باستخدامه التعبير περιπατοῦντας ἐν ἀληθείᾳ، «يسلكون في الحقّ»، يُعيد الكاتب طرح الفكرة الرئيسيّة ليوحنّا الأولى: السلوك الناتج عن اليقين، والمعبَّر عنها هنا بمصطلح ἐν ἀληθείᾳ. إنّ سبب هذا الشكر، أي السلوك في الحقّ، ناتجٌ عن تحقيق معيار طاعة «الوصيّة» (ἐντολή). لا تشتمل «الوصيّة» المعطاة لهم من الآب، بحسب الكاتب، على المحبّة فقط، بل على الإيمان أيضًا. سيتَّضح ذلك في القسم الرابع، إذ يتوافق التعبير ἐν

ἀληθείᾳ مع *ἐν τῇ διδαχῇ τοῦ Χριστου* «تعليم المسيح» (٩:١). هناك إشارةٌ بارزةٌ للوصف الدلاليّ لمضمون الوصيّة، أي المحبّة والإيمان، في ١ يوحنّا ٢٣:٣، «وهذه هي وصيّته: أن نؤمن باسم ابنه يسوع المسيح وأن يُحِبَّ بعضنا بعضًا على حسب الوصيّة التي أعطانا». وهكذا يمكن أن يُعزى التأثير الرئيسيّ للقسم الثاني إلى الكاتب، الذي عبَّر عن فرحته بالعثور على بعض أعضاء الجماعة الذين يعيشون وفقًا للحقّ.

- **القسم الثالث (١:٥-٦)**

باستخدامه الفعل الذي يدلّ على «الطلب/الالتماس» (*ἐρωτῶ σε*)، يربط الكاتب مضمون هذا القسم بمضمون «الوصيّة» (*ἐντολή*) المذكورة في القسم السابق. للأهميّة النحويّة للتعبير *καὶ νῦν ἐρωτῶ σε*، «والآن أسألك» وظيفةٌ واضحة. يُشكِّل مضمون هذا الالتماس موضوع القسم الثالث: *ἵνα ἀγαπῶμεν ἀλλήλους*، «أن نُحِبَّ بعضنا بعضًا» (٥:١)، التي تستمرّ في الآية التالية عن طريق التعبير الوارد مرَّتين في ٦:١، *αὕτη ἐστὶν ἐντολή ، περιπατέω.* («وهذه هي»). لاحِظ علامات الهيكليّة المشتركة التالية: *ἀγαπάω ، ἀπ᾽ ἀρχῆς* («منذ البدء»)، *ἵνα* و *αὕτη ἐστὶν*. إنّ القسم الثالث، الذي يتعامل مع التزام القرَّاء بالحبّ وفقًا للوصيّة، يحتوي على المجموعات التالية:

التماس: أن نُحِبَّ بعضنا بعضًا وفقًا للوصيّة «الجديدة».

شروط المحبّة: أن نعيش وفقًا للوصيّة.

شروط الوصيّة: أن نَثبُتَ في المحبّة.

يوضّح بناء القسم الثالث أنّ «الوصيّة» هي أساس «السلوك في الحبّ» بسبب «السلطة» المتضمِّنة في استخدام الوصيّة. يجب طاعة الوصيّة، بحيث تتحقَّق طاعتها الفعليّة في طريقة السلوك في الحبّ:

أ هذه هي المحبّة

ب أن نسلك على حسب وصاياه

أ` هذه هي الوصيّة

ب` أن تسلكوا سبيل المحبّة (١:٦).

بترتيبه الأسلوبيّ المحدَّد للتعابير «المحبّة»، «الوصيّة» و«السلوك»، يرغب الكاتب في التشديد على أنّ موضوع «المحبّة المتبادلة» («أن نُحِبّ بعضنا بعضًا»، ١:٥) –وهي هدف الالتماس– يُصبح حقيقةً فقط في الطاعة («الوصيّة») والعمل («السلوك»). تتحقَّق الوصيّة فقط حين تُصبح المحبّة المتبادلة جزءًا من طريقة حياة القارئ. يمكن للمرء أن يلاحظ العلاقة الوثيقة بين «السلوك في الحقّ» (١:٣)، «السلوك على حسب وصاياه» (١:٦ب) و«السلوك في المحبّة» (١:٦ج). إذًا، يركِّز القسم الثالث على الطبيعة الفعّالة للحبّ المتبادل المبني على الطاعة.

- **القسم الرابع (١:٧–١١)**

يوضِّح هذا القسم سبب الالتماس السابق في القسم الثالث، ألَا وهو محبّة بعضنا البعض. تُثبت العقيدة هُويّة القرَّاء. أولئك الذين يعترفون بأنّ يسوع المسيح أصبح إنسانًا يسيرون أيضًا في المحبّة. تُقدِّم أداة الربط ὅτι من الناحية النحويّة دليلًا واضحًا على أنّ القسمَين الثالث والرابع مرتبطان. يتجسّد نقيض أولئك الذين يُطيعون الوصيّة عن طريق حبِّهم لبعضهم البعض في أولئك الذين لا يعترفون بأنّ يسوع المسيح أصبح إنسانًا. يتعامل القسم الرابع مع التناقض بين أولئك الذين يَثبتون في الحقّ (= فعل الاعتراف) وأولئك الذين يُنكرون تَجَسُّد يسوع المسيح. وعليه، فإنّ القسم الرابع موحَّدٌ ومحدَّدٌ بخطّ فكره المستمرّ. يرتبط القسم الرابع بالقسم الأوّل والثاني والثالث. باستخدامه عبارة «لأجل الحقّ الذي يَثبت فينا» (القسم الأوّل، ٢:١) التي تتوافق مع عبارة «مَن ثبتَ

على تعليم المسيح» (١:٩–١٠)، بالإضافة إلى التوافق الدلاليّ بين «الحقّ» و«التعليم»، فإنّ الهدف من القسم الرابع هو تعزيز ما أُعلِنَ عنه في القسم الأوّل. يدلّ هذا على التناغم الأدبيّ الذي يُميّز يوحنّا الثانية. علاوةً على ذلك، تربط علامات الهيكليّة المشتركة القسم الرابع على الشكل التالي: *διδαχη* («تعليم»)، *μένων* («يثبت»)، *Ἰησοῦς Χριστός ὑιός* («يسوع المسيح –الابن»)، *θεός* و *πατήρ* («الله» و«الآب»)، *πλάνοι* («مُضِلُّون») و *ἀντίχριστος* («المسيح الدجَّال») و *ἔχει* («معه»).

يتألّف القسم الرابع من مجموعتَين هما:

المجموعة الأولى: «فانظروا لأنفسكم لئلّا تخسروا ثمرة أعمالكم» (١:٨).

أ. الدافع المضلُّون الكثيرون (*πολλοὶ πλάνοι*) الذين يُنكرون أنّ يسوع المسيح أتى إلى العالم في الجسد.

ب. مطالَبة فانظروا (*βλέπετε*) لأنفسكم لئلّا تخسروا ثمرة أعمالكم

المجموعة الثانية: لا تقبلوا التعليم الخاطئ البطّال.

أ. الدافع (النقيض) اثبتوا على تعليم المسيح لتملكوا الله.

ب. مطالَبة لا تقبلوا (*μὴ λαμβάνετε*) ولا تُسلِّموا على حامل التعليم الخاطئ البطّال.

يُطالب الكاتب قرَّاءه بالثبات في تعليم المسيح وألّا يُغامروا أو يُساوموا على «يقينهم». هذا ما تؤكّده المطالَبة الواردة في النقطة «ب» من المجموعتَين المذكورتَين أعلاه. يطرح الدافع «أ» من المجموعة الأولى الموضوع كحقيقة واقعة: لقد دخل المضلُّون الكثيرون العالم (*ἐξῆλθον* في صيغة الماضي المطلق). حُدِّدَ هؤلاء المضلُّون عن طريق سلوكهم، أي أنّهم لا يعترفون بتجسُّد يسوع المسيح. هذا هو معيار تحديدهم. يتطابق هذا الإنكار مع ما ورد في ١:١٠، «فإنْ أتاكم أحدٌ لا يحمل هذا التعليم»، الذي يُحدِّد أولئك الذين لا يجدر استقبالهم. من ناحية تماسك الهيكليّة، فإنّهم يُعتبرون: «المُضِلّ» و«المسيح الدجّال» (١:٧). يتبع هذا الدافع مطالَبة الكاتب عن طريق استخدام الفعل *βλέπετε*، «انظروا»

(١:٨أ). جانبان يُميِّزان هذه المطالبة. الأوّل سلبيّ، لأنّه يُشجِّع القرَّاء على عدم فقدان ما كسبوه (١:٨ب)، في حين أنّ الثاني إيجابيّ، إذ يُشجِّعهم على الحصول على المكافأة الكاملة (١:٨ج).

تُبنى المجموعة الثانية على «التناقض»: أولئك الذين يَثبتون على تعليم المسيح على النقيض من أولئك الذين لا يَثبتون. في البداية، يُعطى طابعٌ سلبيٌّ لأولئك الذين لا يثبتون على التعليم الصحيح (١:٩أ). تكمن نتيجة عدم الثبات في أنّ هذا الشخص لا يملك – *οὐκ ἔχει* الله (١:٩ب). يُعقبه الجانب الإيجابيّ كتوازٍ، ذلك أنّ ثبات الشخص في التعليم الصحيح يمنحه شركةً مع الآب والابن (١:٩ج). لذلك، فإنّ المجموعة الثانية تتكوّن من جزئَين متوازيَين لهما الهيكليّة عينها. بناءً على هذا المعيار، فإنّ الثبات على التعليم الصحيح يعني ألَّا تستقبلَ أو تستضيفَ أحدًا «لا يحمل» (*οὐ φέρει*) تعليم يسوع المسيح (١:١٠). تُقدِّم يوحنّا الثانية هذا الفكر الجديد بكلّيَّته الذي لم يَظهر في يوحنّا الأولى. تُبرز هيكليّة الكلمات *χαίρειν* و *λέγετε* محور هذه المجموعة: *μὴ λαμβάνετε*، «لا تقبلوا/لا تستقبلوا»، ممّا يؤكِّد على خطّ الرفض المتصاعد للتعليم الخاطئ وحامليه. تُشكِّل ١:١١ خاتمةً لرفض المطالَبة. إنّ قبول وتحيّة حامل التعاليم الكاذبة يعني المشاركة في أعماله الشرّيرة. تُحدِّد الهُويّة بشكلٍ أساسيّ طابع الشركة وأسلوبها. ينبغي لأولئك الذين *περιπατοῦντας ἐν ἀληθείᾳ*، «يسلكون في الحقّ» (١:٤) ألَّا يستقبلوا أيّ شخصٍ يحمل هذا التعليم. وفقًا لفكر القسم الرابع الأساسيّ، فإنّ الشخص يُحدَّد على أنّ لديه «يقينًا»، أي ثباتًا على تعليم المسيح عن طريق العقيدة الصحيحة.

- **القسم الخامس (١:١٢–١٣)**

يُعتبر هذا القسم الخاتمة الرسميّة للرسالة ويتألّف من مجموعتَين: الأولى تثقيفيّة (١:١٢)، والثانية تحيّة (١:١٣). يُخبر الكاتب قرَّاءه بنيَّته التحدُّث معهم شخصيًا.

إنّ هيكليّة المجموعة الأولى مثيرةٌ للاهتمام. إنّها تتكوَّن من هيكليّةٍ تصالبيّة محورها موضوع «تواصل» الكاتب (*γράφειν*، «يكتب» و *λαλῆσαι* «يُكلِّم/يُخاطب») ونيّته (*ἐβουλήθην*، «أشأ» و*ἐλπίζω*، «أرجو»). نختتم المجموعة الأولى بالتأكيد على أنّ الهدف من تواصله هو *ἵνα ἡ χαρὰ ἡμῶν πεπληρωμένη*، «ليكون سرورُنا تامًا».

بناءً على ما تقدَّم أعلاه، أَظهَرَ عرض الهيكليّة ليوحنّا الثانية أنّ موضوع الرسالة يتركَّز حول بُعدَين أساسيَّين، هما: بُعدٌ عقائديّ يكمن في الاعتراف بأنّ يسوع المسيح أصبح إنسانًا وآخر أخلاقيٌّ يكمن في المحبّة المتبادلة («السلوك في الحبّ»، الحبّ الأخويّ العمليّ). أُشير إليهما عن طريق استخدام المصطلحَين *ἀλήθεια καὶ ἀγάπη* («الحقّ» و«المحبّة»، ٣:١). ومع ذلك، يُنكر المضِلُّون عقيدة تجسُّد المسيح، وبسلوكهم يفشلون في الاختبار الأخلاقيّ. تفترض يوحنّا الثانية ضمنيًّا المعيار القائل إنّ القرَّاء يمكنهم التأكُّد من هُويّتهم عن طريق الانتباه إلى سلوكهم الشخصيّ اليوميّ، الذي يحكمه الإنجيل.

٣. يوحنّا الثالثة

١،٣ المضمون

قد يتساءل المرء كيف ولماذا وصلت رسالة يوحنّا الثالثة إلى كتب العهد الجديد القانونيّة. بالتأكيد لا يبدو أنّ لها أيّ صلةٍ لاهوتيّةٍ معيّنة. ومع ذلك، تُعَدُّ هذه الوثيقة القصيرة جدًّا شاهدًا مهمًّا على الصعوبات التي واجهتها الكنائس البيتيّة اليوحنّاويّة الأولى. يمكن للمرء أن يتصوّر أنّ يوحنّا الثالثة ربّما بَقِيت حيّةً إمّا بسبب ارتباطها المبكر بشخصيّةٍ رسوليّة أو بسبب قيمتها المميَّزة للناس الذين هم في وضعٍ يُمكِّنهم من الحفاظ عليها. في الحالة الأخيرة، يمكننا أن نفترض أنّ الخلاف الذي تَشهد له الرسالة قد تغلغل عميقًا في قلب الكنيسة اليوحنّاويّة.

إنّ الرسالة، التي تبدو أنّها رسالةٌ شخصيّة، ولا تُقصَد قراءتها من الجماعة، مُرسَلةٌ من «الشيخ» إلى غايوس –الذي ربّما يكون مسؤولًا عن كنيسةٍ بيتيّة. ومع ذلك، هناك مؤشِّراتٌ على أنّ غايوس ليس المرسَل إليه الوحيد. بالإضافة إليه، هناك ترحيبٌ بأصدقائه أيضًا (οἱ φίλοι، ١٥:١)، لأنّ المناشدة العامّة في ٤:١ أوسع من غايوس وحده. حقيقة أنّ الشيخ لا يحتاج إلى تحديد اسمه ربّما تشير إلى أنّ غايوس يعرفه شخصيًا. كاسمٍ رومانيٍّ شائع، لا يلزم تحديد غايوس بأيّ غايوس في العهد الجديد.

تلقَّى الشيخ تقارير جيّدة عن غايوس من المسيحيّين المسافرين الذين استمتعوا بحُسن ضيافته، لذا كتبَ الشيخ ليُحذِّره من دِيُوتريفِس، المسؤول عن كنيسةِ بيتٍ أخرى، الذي رفض قبول المبشِّرين المسافرين، المُرسَلين من الشيخ. كتبَ الشيخ رسالةً إلى دِيوتريفِس، إلّا أنّه رفضَ قبولَها (٩:١)، وقد رفضَ أيضًا تزويد المبشِّرين بالسكن في منزله والوصول إلى الكنيسة التي اجتمعت في منزله؛ حتّى أنّه طَرَدَ أولئك الذين قَبِلوا المبشِّرين من الكنيسة (١٠:١). نحن لا نعرف سببَ الخلاف بين الشيخ وديوتريفِس. فهذا الأخير مذكورٌ في آيتَين فقط. ربّما، عزَّز ديوتريفِس تعاليمَ خاطئةً مُشارًا إليها في يوحنّا الأولى. قد تدلّ الإشارات المتكرِّرة إلى «الحقّ» إلى أنّ الإنجيل كان على المِحك (١:١، ٣، ٤، ٨، ١٢). بدلًا من ذلك، قد يكون الخلاف ناجمًا عن اختلافاتٍ شخصيّة وصراعاتِ السلطة، التي تُسبِّب معظم النزاعات والانقسامات في الكنائس اليوم. على عكس ديوتريفِس، أظهرَ غايوس كَرَم الضيافة للمبشِّرين المسافرين، ويُشجِّعه الشيخ على مواصلة إظهار الضيافة (٨:١). تطلب الرسالة مساعدة غايوس ضدّ ديوتريفِس، وتُثني أيضًا على حامل الرسالة، الذي كان يُدعى ديمتريوس.

من ناحيةٍ أخرى، وعلى الرغم من أنّ المصطلحات الخريستولوجيّة والأخلاقيّة حاضرةٌ ضمنيًا، إلّا أنّها لا تظهر في موقعٍ بارزٍ كما في ١ و٢ يوحنّا. يتحقّق ذلك من خلال الوظيفة الدلاليّة للبُنية النحويّة. إنّ ذلك يُلاحَظ، على سبيل المثال، في استخدام

تعبير «ἐν ἀληθείᾳ»، «في الحقّ» (١:٣، ٤، ٨، ١٢). في تحليل هيكليّة يوحنّا الثالثة، يجب ملاحظة العلاقة الدقيقة بين الكاتب والقارئ. إنّها تقوم على علاقة «في الحقّ» المتبادلة. يُذكِّر استخدام مصطلحَي «الحّق» و«المحبّة» بيوحنّا الثانية. ينطبق الأمر نفسه على التناقض بين أولئك الذين هم من الله وأولئك الذين لم يرَوا الله (راجع ١ يوحنّا ٤:١٢).

من الواضح أنّه على الرغم من المشاكل المتعلّقة بالعلاقة بين يوحنّا الأولى والثانية، إلّا أنّ يوحنّا الثالثة تنتمي إلى أسلوب الفكر اليوحنّاويّ. يجب مراعاة نقطة البداية هذه أثناء التحليل الإضافيّ للهيكليّة. يتعامل المضمون بشكلٍ رئيسيٍّ مع مشكلة الضيافة العمليّة تجاه أولئك الذين خرجوا من أجل اسمه (١:٧). يكمن مفهوم العلاقة في أساس طريقة الكاتب في التعامل مع هذه المشكلة العمليّة. كما سيتبيّن من التحليل، فإنّ هذا النموذج يبحث في مفهوم الضيافة وعدمها على حدٍّ سواء. يوضّح التناقض بين غايوس وديوتريفِس هذه النقطة.

٢،٣ الهيكليّة

يمكن تقسيم الشكل الكلاسيكيّ للرسالة القديمة، حيث تُشكِّل يوحنّا الثالثة مثالًا رائعًا، إلى عناصرَ مختلفة. وهكذا، فإنّ هيكليّة يوحنّا الثالثة تُبنى على النحو التالي:

- القسم الأوّل: عنوان الرسالة وبركة (١:١–٢).
- القسم الثاني: شكر، أنّ الأولاد يسلكون في الحقّ (١:٣–٤).
- القسم الثالث: رَجاء/نداء، أن يكون مضيافًا تجاه الذين يخرجون من أجل اسمه –يسوع المسيح. ضيافة غايوس كحافزٍ إيجابيّ (١:٥–٨).
- القسم الرابع: رَجاء/نداء، لا لاتِّباع الشرّ، بل الخير. عدم ضيافة ديوتريفِس كحافزٍ سلبيّ (١:٩–١١).
- القسم الخامس: توصية، ديمتريوس (١:١٢).

- القسم السادس: خاتمة، خطّة رحلة الشيخ وتحيّاته (١:١٣-١٥).

أمّا تحليلها، فيأتي على الشكل التالي:

- **القسم الأوّل (١:١-٢)**

القسم الأوّل هو تحيّة الرسالة، التي تُقسَم إلى جزئَين: يَصف الجزء الأوّل عنوان الرسالة، أي الكاتب والمرسَل إليه، في حين أنّ الجزء الثاني يحتوي على بَرَكة. تتبع الهيكليّة النمط الرسميّ لتحيّة رسالة. يُعلِن الجزء الأوّل عن الكاتب بإسم «الشيخ» والمرسَل إليه بإسم «غايوس». يَصِف الكاتبُ غايوسَ عن طريق تعبيرٍ مزدوج: *τῷ ἀγαπητῳ* بالإضافة إلى *ὃν ἐγὼ ἀγαπῶ ἐν ἀληθείᾳ*، يعمل تكرار *ἀγαπητῳ* و *ἀγαπῶ*/ *ἀγαπᾳ* بشكلٍ قاطع. بصرف النظر عن علاقة المحبّة بين الشيخ وغايوس، يُفسَّر الرابط بينهما بإضافة *ἐν ἀληθείᾳ*، إنّها تلفت الانتباه إلى الجماعة. تُظهر هيكليّة عنوان الرسالة التأثير السيمانتيكيّ (علم المعاني) لفكرة الهُويّة. تحتوي تحيّة الشيخ لغايوس، في الجزء الثاني، على بركةٍ ثلاثيّة التعابير: (١) «أن تكون موفَّقًا»؛ (٢) «أن تكون معافًى»؛ (٣) «كما أنّ نفسك موفَّقة». يتبع التعبيران الأوّلان طريقة التحيّة القديمة، إلّا أنّ التعبير الأخير الذي يبدأ بِـ «كما» (*καθώς*) هو إضافةٌ شخصيّةٌ من الكاتب. يُشدِّد خطّ الفكر في القسم الأول على العلاقة بين الكاتب والقارئ في ضوء العلاقة المتبادلة القائمة على *ἐν ἀληθείᾳ*، وحبِّه لغايوس؛ بالإضافة إلى رغبة الشيخ في أن يكون غايوس في صحّةٍ جيدّةٍ وتوفيقٍ كنفسه الموفَّقة.

- **القسم الثاني (١:٣-٤)**

وفقًا للمعايير الرسميّة للرسالة، يُحدَّد الشكر في القسم الثاني كوِحدةٍ منفصلة. تسيطر «فقد فَرِحتُ جدًّا» على بناء الجملة. إنّها تُعلن عن موضوع القسم الثاني. إنّ أبرز علامات الهيكليّة المشتركة هي «فرحتُ جدًّا»/ «ليس لي سرورٌ أعظم» و«السلوك

في الحقّ». تشير العلامة *γάρ*، «إذ» إلى القسم الأوّل. في القسم الثاني، يُقدَّم الجواب عن السؤال: لماذا يبدو الشيخ متأكِّدًا من كتابة التعبير السابق «كما أنّ نفسك موفَّقة». إنّه يعلم أنّ كلّ شيءٍ على ما يُرام مع نَفْس غايوس، حيث تلقَّى شهادةً مشجِّعةً من الإخوة حول سلوك غايوس في الحقّ. للآيتَين ٣ و٤ هيكليّةٌ متوازية. تُقدَّم كلتاهما من خلال التعبير عن الفرح الذي يُظهر الشكر: «فرحتُ جدًّا» (٣:١) و«لي سرورٌ» (٤:١)؛ ثمّ يليه مضمون الشكر. تتطابق الشهادة الصريحة للإخوة مع السمع المعبَّر عنه بالفعل *ἀκούω*. في الآية ٣، تُركِّز الشهادة على غايوس، بينما تشير، في الآية ٤، إلى *τὰ ἐμὰ τέκνα*، «أولادي»، المصطلح الأكثر عموميّة. ثمّ يكتمل التوازي من خلال التطابق *ἐν ἀληθείᾳ*، «تسلك في الحقّ» (٣:١) و*ἐν τῇ ἀληθείᾳ περιπατοῦντα*، «يسلكون في الحقّ» (٤:١) *περιπατεῖς*.

إنّ السبب الحقيقيّ للشكر يكمن في «السلوك في الحقّ». يُعيدنا هذا إلى الآية ١، حيث توصَف العلاقة بين الكاتب والقرَّاء على أنّها *ἐν ἀληθείᾳ*. إنّ المعيار الأساسيّ للجماعة هو التحديد المتبادل للسلوك في الحقّ. يتطابق تعبير *καθώς* في الآية ٣ دلاليًّا مع ذلك الوارد في القسم الأوّل (٢:١). وبالتالي، فإنّ السلوك في الحقّ يتوافق تمامًا فكرة السعادة والتوفيق في الآية ٢. تشهد حياة غايوس «في الحقّ» أنّ كلّ شيءٍ سيكون على ما يرامٍ معه.

- **القسم الثالث (١:٥–٨)**

يُناقش القسمان الثالث والرابع سلوك شخصَين فيما يتعلّق بكرم ضيافتهما للإخوة والغرباء. يتلقّى غايوس في القسم الثالث الثناء على الشهادة الإيجابيّة لسلوكه، في حين يُصوَّر ديوتريفِس في القسم الرابع على أنّه تجسيدٌ لرفض الضيافة. يُشدَّد على الهدف الحقيقيّ للرسالة التي تتعامل مع الضيافة من خلال هذه الصورة المتناقضة. يحثّ

الشيخ على مواصلة ضيافته (٣ يوحنا ١:٧) ويُحذِّر ἀγαπητός، «الحبيب» من أمثال ديوتريفِس (٣ يوحنا ١:١١). يُدمَج القسمان الثالث والرابع من أجل التركيز على الدوافع الإيجابيّة والسلبيّة للضيافة. يُتمَّم كلّ قسمٍ من خلال طلبٍ محدَّدٍ في شكل مناشدة.

يرتبط القسم الثالث بالشكر السابق لسلوك غايوس في الحقّ. يتحقَّق هذا السلوك عن طريق عادة تقديم الضيافة للإخوة والغرباء (٣ يوحنا ١:٥). لا تُحدِّد هيكليّة القسم الثالث العلامات الهيكليّة بقدر ما تُحدِّدها وحدة الفكر. يتألّف القسم الثالث من مقطعَين: الآيات ٥–٧ و ٨–٩. يُقدِّم كلُّ مقطعٍ الدافع والمناشدة من أجل الضيافة. تشير Ἀγαπητε، «الحبيب» إلى انقسام العرض الأسلوبيّ. يفعل غايوس ما هو متوقَّعٌ منه: πιστὸν ποιεῖς، «يتصرّف بأمانة» (٣ يوحنا ١:٥). إنّه توازٍ ترابطيّ مع التعبير السابق، السلوك في الحقّ. هذا هو بالتحديد سبب الثناء الذي ناله غايوس من الشيخ: يتحدّث إخلاصه في سلوكه اليوميّ عن سلوكه تجاه الإخوة والغرباء. يُفسَّر هذا السلوك بشكلٍ أكبر في ٣ يوحنا ١:٦، حيث يُقدِّم الإخوة أدلَّةً للكنيسة عن أعماله الصالحة. في الوقت عينه، يتكرّر المحتوى الدلاليّ لعبارة «يتصرّف بأمانةٍ» (المطبَّق على غايوس في ٣ يوحنا ١:٥) من خلال العبارة καλῶς ποιήσεις، «يُحسِن صُنعًا».

تحتوي ٣ يوحنا ١:٥–٧ على هيكليّة تصالبيّة (Chiasmus) ترتكز على تكرار الفعل ποιεῖν، «يفعل» في كلٍّ من الآيتَين ٥ و٧. إنّها محدَّدةٌ بطريقةٍ تخطيطيّةٍ على النحو التالي:

أ يتصرّف بأمانةٍ

ب الإخوة والغرباء المتأثِّرون

ب` الإخوة والغرباء الشاهدون

أ` يُحسِنُ صُنعًا.

إنّ الميزة البارزة لِـ ٣ يوحنا ١:٥–٧ هي عمل (ποιεῖν) غايوس، الذي يُستَخدم لتحفيز النداء لمساعدة الإخوة والغرباء. يخدم الإخوة المسيح (اسمه). إنّهم مرتبطون بغايوس لأنّهم يسلكون أيضًا في الحقّ. تدلّ الشهادة في ٣ يوحنا ١:١ و٣ على أنّ غايوس يسلك في الحقّ، في

حين أنّها تدلّ في ٦:١ على أنّ هذا الأخير يتصرّف بشكلٍ خيريّ. وفقًا لشهادتهم، فإنّ الإخوة كخدَّام للمسيح، هم، في الجانب الخريستولوجيّ والأخلاقيّ، شركاء مشترَكون لغايوس وبالتالي للشيخ أيضًا. لماذا يجب أن يتلقّى الإخوة الذين يخرجون من أجل اسم الربّ ترحيبًا حارًا؟ تُقدِّم ٧:١ الجواب: لأنّهم لا يتلقَّون أيّ شيءٍ من الأُمم (*ἐθνικῶν*). يتكرّر نداء الضيافة وتعميمه في ٨:١.

- **القسم الرابع (١:٩–١١)**

يُقسَم هذا القسم إلى مقطعَين: المقطع الأوّل ١:٩–١٠ والمقطع الثاني ١:١١.

يُجسِّد المقطع الأوّل «رفض الضيافة»، ويعطي سببًا للمقطع الثاني لإطلاق نداء لاتّباع المثال الجيّد وليس السيّئ. يُشكِّل المقطع الأوّل توازيًا مُضادًا للقسم الثالث. كما لبّى غايوس كمثالٍ قويٍّ نداء الضيافة، كذلك يُجسِّد ديوتفريفِس المثال لِما لا يجب القيام به. كما كان الحال في القسم الثالث، كذلك نجد في القسم الرابع الدافع والنداء مرتبَّين حول الفعل *ποιεῖν*. على النقيض من تصرُّف غايوس بأمانة، يصنع ديوتريفِس الشرّ – *ὁ κακοποιῶν* (١:١١).

لقد كتب الشيخ إلى الكنيسة – *ἐκκλησία* سابقًا، لكن دون جدوى (١:٩). هذا واضحٌ من استخدام *ἀλλα*، «لكنّ» لتقديم القسم الخاصّ بديوتريفِس. يُبيِّن الكاتب دور ديوتريفِس في ١:١٠. إنّه يُجسِّد الضيافة السلبيّة، أي رفض الضيافة. تُناقش الرسالة أيضًا انحراف ديوتريفِس وأفعاله. يمكن تخطيط المقطع الأوّل على الشكل التالي:

• كشخص	يرغب في أن يكون أوّلًا. لا يَقبلُنا (١:٩).
• دور ديوتريفِس وأفعاله	هاذرًا علينا بأقوالٍ خبيثة. لا يقبل الإخوة.

يَصُدُّ الذين يريدون قبولهم.

يطردهم من الكنيسة (١:١٠).

يلاحِظ القارئ الكثافة في وصف أعمال ديوتريفِس. يوصف سلوك ديوتريفِس بشكلٍ فعّالٍ لدرجة أنّ القرَّاء سينفرون منه على الفور. إنّهم بالتحديد هؤلاء الإخوة، الذين رحَّب بهم غايوس ترحيبًا قلبيًا (وفقًا للقسم الثالث)، في حين أنّ ديوتريفِس عاملهم بشكلٍ سيّئٍ جدًا.

في المقطع الثاني، يُدمَج الخطاب حول الضيافة من خلال نداءٍ يُعبِّر عن علاقةٍ قويّةٍ جدًا بين الشيخ وغايوس قدَّم لها الكاتب باستخدامه المنادى *ἀγαπητε* ، «الحبيب». إنّه يُشكِّل خاتمةً منطقيّةً للقسم الرابع. في المقطع السابق، حلَّل الشيخ سلوك ديوتريفِس، وها هو الآن يطرح الاستنتاج العام في إطار نداءٍ أخلاقيّ: *μὴ μιμου*، «لا تَتَّبِع» (١:١١أ). يَنشأ السلوك البشريّ بشكلٍ عام من علاقة المرء بالأصل: من الله (١:١١ب) أو من عدم رؤية الله (١:١١ج). يشدِّد استخدام مصطلحَي *κακόν* ، «الشرّ» و *ἀγαθόν*، «الخير» مرّةً أخرى على الموضوع اليوحنّاويّ النموذجيّ: يُوضِّح سلوك المرء هُويّته. يُثبت *ἀγαθοποιῶν*، «صانع الخير» أنّه من الله، في حين أنّ *κακοποιῶν*، «صانع الشرّ» يكشف عن نفسه على أنّه شخصٌ لم يرَ الله قطّ. إذًا، يُجسِّد سلوك ديوتريفِس غير المضياف تقليد الشرّ (*κακόν*)، ويرتبط سلوكه العام بِـ *ὁ κακοποιῶν*، الذي لا يعرف الله.

يستبق الوصف العام للسلوك البشريّ من منظور المقطع الثاني من القسم الرابع القسمَ الخامس، حيث يُمثَّل ألـ *ἀγαθοποιῶν* من جديدٍ من خلال شخصٍ محدَّد يُدعى ديمتريوس.

- **القسم الخامس (١:١٢)**

يرتبط القسم الخامس بالقسم الرابع في إطار خطّ الفكر العام للرسالة. تلقَّى غايوس

شهادةً إيجابيّة (القسم الثالث)، وكانت لديوتريفِس شهادةٌ أيضًا (القسم الرابع)، والآن جاء دور ديمتريوس –إنّه يتلقّى شهادةً رائعة. يتمحور القسم الخامس حول علامات الهيكليّة المشتركة *μαρτυρέω* و *ἀλήθεια*. يَظهر ديمتريوس، من خلال استخدام تعابير كالسير في الحقّ وكذلك شهادة «الجميع»، بما في ذلك «نحن»، أنّه *ἀγαθοποιῶν*، «صانع الخير». تُرضي الشهادة الثلاثيّة من «الجميع» و«الحّق» و«نحن» القاعدة القانونيّة اليهوديّة (راجع متّى ١٨:٢٠)، التي تفترض وجود ثلاث شهاداتٍ لتأكيد قضيّةٍ ما. يؤكّد كلٌّ من سلوك ديمتريوس في الحقّ والشهادة لسلوكه على أنّها صحيحةٌ وصادقة (١٢:١). يشدِّد البناء الأسلوبيّ لمصطلح *μαρτυρέω* (فيما يتعلّق بديمتريوس) و*ἀλήθεια* مرّةً أخرى على العلاقة بين الشيخ وغايوس.

- **القسم السادس (١٣:١–١٥)**

يحتوي القسم السادس على خاتمة الرسالة، ويتألّف من مقطعَين: المقطع الأوّل (١٣:١–١٤) والمقطع الثاني (١٥:١).

يُقدِّم الشيخ، في المقطع الأوّل، الخطوط العريضة لرحلته المقترَحة. إنّه يُفضِّل أن يقوم بزيارةٍ على أنّ يكتب رسالةً أخرى. لاحِظ عمل الفعلَين *ἰδεῖν* و*λαλήσομεν* (١٤:١) على النقيض من *γράψαι*، «يُكاتِب» و*γράφειν*، «يَكتب» (١٣:١). تؤكّد الهيكليّة التناقضيّة على ما يلي:

ليس بالمِداد (الحِبر) والقلم

بل بالمقابلة (وجهًا لوجه)

ليس بالكتابة

بل بالمحادثة.

يُدرك القارئ من خلال هذه الهيكليّة التناقضيّة أنّ جديّة القرار من الشيخ لزيارتهم

بدلًا من كتابة الرسالة.

يشير المقطع الثاني إلى التحيّة الرسميّة. مرّةً أخرى، تصبح العلاقة المتبادلة بين الكاتب والقارئ واضحةً من خلال استخدام التعبير *οἱ φίλοι*، «الأحبّاء». إنّهم أولئك الذين يشاركوننا في الإيمان عينه والذين يسلكون في الحقّ. ثمّ يُطلَب من غايوس إلقاء السلام على «الأحبّاء بأسمائهم» (١:١٥).

للقسمَين الأوّل والسادس تشابهٌ هيكليٌّ رسميّ. يُسلِّط القسمان الثاني والخامس الضوء على السلوك في الحقّ. إنّ سبب فرح الشيخ يكمن في أنّ أولاده يسلكون في الحقّ (القسم الثاني)، وهذا ما يُجسِّده مثال ديمتريوس (القسم الخامس). يرتبط القسمان الثالث والرابع بتوازٍ تناقضيّ. يَظهر غايوس، بحسب القسم الثالث، على أنّه مثالٌ للضيافة تجاه أولئك الذين يخرجون من أجل اسمه، في حين أنّ القسم الرابع يكشف عن عدم ضيافة ديوتريفِس. تكشف الضيافة عن أنّ الشخص هو *ἀγαθοποιῶν*، «صانع الخير»، وبالتالي «من الله». على العكس من ذلك، يكشف رفض الضيافة عن أنّ الشخص هو *κακοποιῶν*، «صانع الشرّ»، وبالتالي ليس من الله.

(٤) الخلفيّة التاريخيّة

١. يوحنّا الأولى

أزمةٌ كنسيّةٌ حفَّزت كتابة يوحنّا الأولى تكمن في المعلِّمين الكَذَبة الذين قادوا المؤمنين إلى الضلال، حتّى إنّ بعضهم قد تركَ الجماعة بالفعل (١ يوحنّا ٢:١٨–١٩، ٢٦). يُشير العلماء إلى هؤلاء الأعضاء غير المُخلِصين باسم «الانفصاليِّين»، لكنّ يوحنّا يُشير إليهم على أنّهم «المُسحاء الدجَّالون» (Antichristis). يُلائم هذا الظرف ما نعرفه عن أفسس من كتابات العهد الجديد الأخرى. في أعمال ٢٠:٢٩–٣٠، حَذَّرَ بولس شيوخَ كنيسة أفسس من المعلِّمين الكَذَبة، حاثًّا إيّاهم على حراسة القطيع من الذئاب الخاطفة. فقد كتبَ

بولس رسالته الثانية إلى تيموثاوس لتعليمه كيفيّة التعامل مع المعلِّمين الكَذَبة في أفسس (٢ تيموثاوس ١:٣–٧؛ ٣:٤–٤). كتب يوحنّا لتعزية وطمأنة أولئك الذين ظلُّوا مُخلِصين زمن الانقسام. ولتعزيز إيمانهم ضدّ هذه التعاليم المُضلِّلة، أوضح الاختلافات بين الذين تركوا وأولئك الذين ظلُّوا مُخلِصين. لقد صحَّح موضوعَين كبيرَين يتعلَّقان بالفهم الخاطئ للانفصاليِّين، أحدهما يتعلّق بالمسيح والآخر بالخطيئة.

- أوّلًا، أنكرَ «المُسحاء الدجَّالون» أنّ يسوع هو «المسيح» (١ يوحنّا ٢:٢٢)، وأنّه قد جاء في الجسد (١ يوحنّا ٤:٢).
- ثانيًا، كما أنكروا أنّهم خاضعون للخطيئة (١ يوحنّا ١:٦–١٠).

لربّما ادَّعى الانفصاليّون أنّ الروح القدس كان قد ألهمهم هذه التعاليم الغريبة. دليلان يدعمان هذا الاحتمال:

- أوّلًا، يُصِرُّ كاتب يوحنّا الأولى على اختبار الأرواح لمعرفة ما هو حقيقيٌّ من روح الله (١ يوحنّا ٤:١–٦).
- ثانيًا، يُذكِّر الكاتب قرَّاءه بأنّهم قد تَلَقَّوا مسحةً من القدُّوس، الذي يُعلِّمهم كلَّ شيء ويقودهم إلى المعرفة الحقيقيّة (١ يوحنّا ٢:٢٠–٢٧). أمّا أولئك الذين يُنكرون الابن، فإنّهم لا يأخذون هذه المسحة. ربّما أخذ المعارضون تعاليم الإنجيل الرابع عن «المعزِّي»، الذي يُعلِّمهم كلَّ شيءٍ إلى أقصى الحدود (يوحنّا ١٤:٢٦؛ ١٦:١٣)، وبالتالي طالبوا بمعرفةٍ خاصّةٍ من الروح. في تقدير «الشيخ»، إنّهم قد ذهبوا بعيدًا عن تعاليم المسيح؛ لذلك، ليس الله معهم (٢ يوحنّا ٩).

اقتُرِحَت فرضيّاتٌ مختلفةٌ حول مصدر هذه التعاليم الخاطئة وطبيعتها:

- إحدى هذه الفرضيّات هي «الغنوصيّة»، والتي يُعزى إليها الكثير من المشكلات، التي تمّت معالجتها في العهد الجديد. لقد أكَّدَ الغنوصيُّون على الازدواجيّة بين الشيء، الذي هو شرّ، والروح، الذي هو خير. اعتقدوا أنّه يمكن أن يُنقَذ المرء من

الجسد من خلال تَلَقِّي المعرفة التي كشفها مخلِّصٌ أُرسِل من السماء. فبينما تظهر بعض الأفكار الشبيهة بالغنوصيّة في يوحنّا الأولى، فإنّ الغنوصيّة الكاملة لم تَظهر إلّا في القرن الثاني للميلاد، وربّما تكون قد نشأت عن أفكارٍ معيّنةٍ قدَّمها يوحنّا في كتاباته. لذلك، فإنّ بعض المفسِّرين يُشيرون إلى التعاليم الخاطئة التي تناولتها يوحنّا الأولى باسم «الغنوصيّة البدائيّة».

- فرضيّةٌ أخرى تقول إنّ المهرطق سيرينثوس هو المصدر. أعطى إيريناوس سردًا لآراء سيرينثوس الهرطوقيّة وادّعى أنّ يوحنّا أعلن إنجيله من أجل دحض أخطاء سيرينثوس. فلقد فَصَلَ الأخير الإنسان يسوع عن المسيح الإلهيّ، واقترح أنّ المسيح أتى على يسوع أثناء المعموديّة وتركَه وحيدًا على الصليب. لا تُقدِّم رسائل يوحنّا تفاصيل كافية لإثبات وجود صِلةٍ مع سيرينثوس.
- فرضيّةٌ ثالثةٌ تكمن في أنّ خصوم يوحنّا تأثَّروا بوجهة نظر أصبحت فيما بعد معروفةً باسم «الدوسيتيّة». بما أنّ الجسد شرّير، فقد ادَّعى الدوسيتيُّون أنّ يسوع، الذي كان روحًا، قد «بدا» فقط ليكون في الجسد (seemed to be in the flesh). أنكر الدوسيتيُّون تَجَسُّد يسوع لأنّهم رأَوا أنّ الجسد شرّير. بعد مرور عقدٍ أو عقدَين فقط على كتابة يوحنّا الأولى، كتبَ إغناطيوس رسائل تدحض الدوسيتيِّين، واصفًا إيّاهم أنّهم ليسوا ناقصين في خريستولوجيّتهم فحسب، بل هم يفتقرون أيضًا إلى المحبّة.

لا يُناسب أيٌّ من هذه البدع وضعَ يوحنّا الأولى بالتحديد. إنّ عدم قدرتنا على تحديد هُويّة المعلِّمين الكَذَبة يُعطي الرسالة ميزةً دائمة، بحيث يمكن تطبيقها على المواقف المستقبليّة. قد يكون يوحنّا محارِبًا لأفكار ما قبل–الغنوصيّة أو ما قبل–الدوسيتيّة من خلال التأكيد على تعليمَين:

- يسوع هو المسيح الذي أتى في الجسد.

- الإيمان بيسوع يؤدِّي إلى طاعة وصايا الله ومحبّة شعبه.

اقترح بعضهم أنّ التعاليم الخاطئة نشأت في الواقع من سوء تفسير الإنجيل الرابع، لذلك كُتِبَت يوحنّا الأولى لتقديم تفسيرٍ موثوقٍ لرسالة الإنجيل. حتّى لو كانت الظروف التاريخيّة غير مؤكَّدة، فإنّ المعنى البسيط للرسالة يُشير إلى أنّها كُتِبَت للمساعدة في تسوية الصراع الداخليّ حول مصدر حقيقة الإنجيل ومضمونه. سواءً كانت حربًا كلاميّة بين معلِّمين مختلفين أو جدلًا حول لاهوتٍ مختلف، فقد أُثيرَ هذا الصراع، كما يحدث في كثيرٍ من الأحيان، عن طريق اختلاف روايات الإيمان المسيحيّ والتلمذة. عندما تُهدِّد الخلافات بتقسيم الكنيسة، فإنّ قادة المجموعات المتنافسة يناقشون عادةً قضايا الأدلة والمصادر، ويدَّعي كلٌّ منهم أنّ أدلّته متفوّقة إذ استُخرِجَت من مصادر أفضل لتأكيد نسختهم الخاصّة للحقيقة على حساب أكاذيب الآخرين. بطريقةٍ مماثلة، فإنّ جواب يوحنّا الأولى على الأزمة الدينيّة تُوفِّر نموذجًا كتابيًّا لكنيسة اليوم عندما يُهدِّد الانقسام داخل الكنيسة بتقطيع جسد المسيح.

٢. يوحنّا الثانية والثالثة

يوحنّا الثانية والثالثة هما آخر رسالتَين نموذجيَّتَين للمراسلات الهلّينيّة، اللتين حُفِظَتا في كتابات العهد الجديد. كاتبهما مجهول، أشار إلى نفسه بالعنوان الغامض «الشيخ»، وهما تُشكِّلان الوثيقتَين الأخيرتَين لِما نُسمِّيه «المدرسة اليوحنّاويّة».

١،٢ يوحنّا الثانية

بعد التحيّات الأوّليّة (٢ يوحنّا ١:١–٣) والتمنِّيات (٢ يوحنّا ١:٤)، التي تنتمي إلى النوع الأدبيّ للرسالة القديمة، فإنّها تُقدِّم طلب الشيخ إلى الكنيسة المخاطَبَة: *ἐρωτῶ σε* «أسألُكِ ... أن نُحِبّ بعضنا بعضًا» (٢ يوحنّا ١:٥). تُعتبر هذه الصيغة يوحنّاويّة؛ إنّها مجرّد تطبيقٍ ظرفيٍّ للوصيّة المُعطاة للتلاميذ في خطاب يسوع

الوداعيّ في الإنجيل الرابع، والذي ذُكِرَ مراتٍ عدّة في يوحنّا الأولى.

ليس هناك ما يُثير الدهشة في نفوس مستلمي الرسالة باستخدام الشيخ لمِثل هذه اللغة. إنّ الحجّة بأكملها التي يدعم الشيخ بها مَطلبه هي مختاراتٌ من المفردات اليوحنّاويّة. يتمّ استخدام الكلمات في نوعٍ من الكولاج (= فنّ تلصيقيّ/مجموعة قطع مختلفة)، الذي يبدو وكأنّه سلسلةٌ من الاقتباسات لقرّائه. وصيّة المحبّة، التي يُشير إليها، هي وصيّةٌ من الآب؛ إنّها ليست وصيّةً جديدة، بل هي الوصيّة التي كانت بحوزتنا دائمًا؛ والمحبّة المطلوبة هي أن نسير حسب وصاياه. كانت التحيّات والتمنّيات ممتلئةً بالفعل بمراجعَ لا لُبس فيها. لكلٍّ من المتلقّي والمُرسِل خلفيّةٌ مشتركة، والسياق الضمنيّ للتواصل، كما نرى، هو الانتماء إلى جماعةٍ يعمل فيها الإنجيل والرسالة الأولى كوثائقَ تأسيسيّة.

يُقدِّم سبب الشيخ لطلبه الهدفَ الثاني للرسالة (٢ يوحنّا ١:٧–١١). إذا كان الشيخ يبدو أنّه يَخشى قطع الوَحدة مع مَن يُخاطبهم، فذلك لأنّ المغريات تُهدِّدهم. هؤلاء المجرَّبون هم المُرسَلون، كما يَصفهم المصطلح اليوحنّاويّ: *ἐξῆλθον εἰς τὸν κόσμον*، «دخلوا إلى العالم» (٢ يوحنّا ١:٧). إنّ صفتهم الرئيسيّة، بحسب الشيخ، هي عدم الاعتراف بأنّ يسوع المسيح قد جاء في الجسد. هذه العبارة تكاد تكون اقتباسًا من يوحنّا الأولى. من أجل أن تكون اقتباسًا دقيقًا، فإنّها تفتقد إلى شكل الفعل في صيغة الفعل التام (Perfect Tense)، التي تشير إلى القصّة التي يَرويها الإنجيل: الاعتراف بأنّ يسوع المسيح قد جاء في الجسد (١ يوحنّا ٤:٢). إلّا أنّ التعبيرَين متوازيان. فالأوّل في يوحنّا الثانية هو مركَّبٌ من الاقتباسات من الإنجيل ومن يوحنّا الأولى، في حين أنّ يوحنّا الأولى اختصرت صيغةً تُشكِّل الجزء الأساسيّ من الإيمان اليوحنّاويّ: الاعتراف بأنّ يسوع جاء في الجسد كإنسانٍ من السماء. في الحقيقة، يُمكننا أن نلاحظ أنّ استخدام الإنجيل لكِلا الصيغتَين: الفعل التام[١] *ἐλήλυθα* والمضارع[٢] *ἐρχόμενον* يُشكِّلان أمرًا هامًّا لفهمه للمسيحيّة.

١ ٤٣:٥؛ ٢٨:٧؛ ٤٢:٨؛ ٤٦:١٢؛ ٢٨:١٦؛ ٣٧:١٨.

٢ ٩:١، ٢٩.

لنلاحظ ببساطةٍ منطق الجدال في يوحنّا الثانية. إذا كان المرسَلون المذكورون هم مجرَّبون، فذلك لأنّهم لا ينتمون إلى التقليد اليوحنّاويّ الخاصّ بالتفسير. يستفيد التعبير مرّةً أخرى من المصطلحات التقنيّة للمدرسة اليوحنّاويّة: *Πᾶς ὁ μὴ μένων ὁ μένων*، «كلُّ مَن لم يَثبت/مَن ثَبَتَ» (٢ يوحنّا ٩:١). وبالتالي، فإنّ الشيخ يدعو المُرسَلَ إليهم أنفسَهم أن يكونوا حَذِرين: في الواقع، إنّهم يتعاملون مع أُناسٍ لم يبقَوا مُخلِصين للوحي –الذين، بالتالي، لا يملكون الآب والابن– والذين يجب تَجَنُّب أعمالهم الشرّيرة. تُستَخدم طريقة الاقتباس وتجميع الصيغ النمطيّة اليوحنّاويّة بشكلٍ كبيرٍ حتّى نهاية الرسالة.

إنّ تعبير الكاتب عن رغبته، في التحيات الختاميّة (٢ يوحنّا ١٢:١–١٣)، لمقابلة المُرسَل إليهم وإجراء مزيدٍ من المناقشة معهم (٢ يوحنّا ١٢:١ب) لا يوفِّر لنا معلوماتٍ إضافيّةً: إنّها مجرّد اتفاقيّةٍ رسوليّةٍ قديمة. فالشيخ، كما يُمكن للمرء أن يرى، لا يستمرّ في تقديم أيّ جدالٍ خلّاق. من أجل تحقيق أهدافه، يحتاج فقط إلى أن يقتبس، مع السلطة التي تُعتبر ضمنيًا مقبولةً من جانب المُرسَل إليهم، سلسلةً من الصيغ الجاهزة المأخوذة مباشرةً أو غير مباشرة من الإنجيل أو من يوحنّا الأولى. وبهذه الطريقة، يُعزِّز وَحدة دائرتهم المشتركة في مواجهة تَدَخُّلِ أشخاصٍ لا نعرف عنهم شيئًا، سوى أنّهم لا يعرفون الحقيقة: أي أنّهم لا ينتمون إلى التقليد اليوحنّاويّ.

٢،٢ يوحنّا الثالثة

من الناحية الشكليّة، تتألَّف يوحنّا الثالثة بطريقةٍ غريبة، على غرار يوحنّا الثانية. إلّا أنّها خلافًا ليوحنّا الثانية، تُعتبر **رسالة توصية**. يُخاطب الشيخ نفسُه غايوسَ من أجل استدعاء الإخوة (أي أعضاء الدائرة اليوحنّاويّة الذين غادروا أيضًا كمُرسَلين متجوِّلين) إلى انتباهه. وقدِ استقبل غايوس بالفعل هؤلاء الرجال فيما مضى. من خلالهم، عَلِمَ الشيخ أنّ غايوس كان يسير في الحقيقة (أي في التقليد اليوحنّاويّ).

إنّه يسأله الآن (٣ يوحنّا ١:٦–٨، καλῶς ποιήσεις، «يُحسِنُ صُنعًا») أن يمنحهم دعمه مرّةً أخرى؛ أي تزويدهم بالطعام والمأوى، وكذلك برسائل توصيّة والإمدادات الغذائيّة اللازمة لمواصلة رحلتهم. إذا وجَّه الشيخ هذا الطلب إلى غايوس، فذلك لأنّه كتبَ بالفعل إلى الكنيسة، إلّا أنّ ديوتريفِس، الذي يُقلِق الشيخ بسيطرته، رفضَ قبول الرسالة وحامليها. إنّه أغلق الباب أمام إخوته وهدَّد باستبعاد كلِّ مَن يُرحِّب بهم من الكنيسة (٣ يوحنّا ١:٩–١٠). ثمّ يُطلَب من غايوس أن يفعل الخير وليس الشرّ المستشري في أولئك الذين لم يرَوا الله أبدًا. يُنهي الشيخ رسالته بالإشارة إلى نفسه كمرجعٍ لديمتريوس، الذي يُشهَد له من الجميع، والذي من الممكن أن يتحمّل الشيخُ نفسُه المسؤوليّةَ عنه. إنّ الصيغة التي يستخدمها καὶ οἶδας ὅτι ἡ μαρτυρία ἡμῶν ἀληθής ἐστιν، «وأنتم تعلمون أنّ شهادتنا صادقة» (٣ يوحنّا ١٢:١) هي تقريبًا اقتباسٌ مباشرٌ من يوحنّا ٣٥:١٩ و٢٤:٢١.

إنّ الرصانة اللاهوتيّة للمناقشة، التي لاحظناها بالفعل في يوحنّا الثانية، أصبحت في يوحنّا الثالثة مُطلقة. يعود الشيخ إلى الحقيقة؛ الحقيقة التي يجب على المرء أن يَسلُك فيها (٣ يوحنّا ١:٣–٤؛ راجع أيضًا ٢ يوحنّا ١:٤)، والتي تُميِّز أيضًا أولئك الذين هم من الله وأولئك الذين لم يرَوا الله أبدًا (٣ يوحنّا ١:١١). تستند هذه الرؤية الواقعيّة إلى شهادة الشيخ، التي من المفترض أن يقبلها غايوس باعتبارها صادقة. تتلخّص المناقشة في الجدل حول **السلطة**، التي تُفهَم في هذا السياق على أنّها الاعتراف بسلطة التقليد اليوحنّاويّ.

هناك رأيٌ شائعٌ في التفسير اليوحنّاويّ أنّ ما يَطلبه الشيخ في الرسالة الثانية هو بالضبط ما يَشكو منه في الرسالة الثالثة. إنّها في كِلا الحالتَين **مسألة الضيافة**، التي تُقدَّم للمبشِّرين المتجوِّلين. في حين أنّه من المُعيب عدم استقبال أعضاء الجماعة اليوحنّاويّة في كنيسة ديوتريفِس، فإنّ كاتب الرسائل يُخاطب الكنيسة المُرسَل إليها

في الرسالة الثانية برفض استقبال المبشِّرين الذين لا ينتمون إلى هذا التقليد اللاهوتيّ، الذي يرى نفسه متحدِّثًا باسمه.

يجب على المرء أن يعود إلى الرسالة الثالثة لتوضيح الوضع. أوّل نقطةٍ لفتت انتباه المفسِّرين هي عدم وجود أيِّ تفسيرٍ لاهوتيٍّ للصراع مع ديوتريفِس. يقول الشيخ إنّ ديوتريفِس هو *φιλοπρωτεύων*، «يرغب في أن يكون أوّلاً» (٣ يوحنّا ٩:١). إنّ أبسط طريقةٍ لتفسير ذلك هي **اعتبار الصعوبات شخصيّةً بحتة**.

رسالة يوحنّا الثالثة هي وثيقةٌ مهمّةٌ للغاية، تتعامل مع الصعوبات الملازمة لتنظيم الكنيسة الأولى في البيوت الخاصّة. إنّ الضيافة المقدَّمة للجماعة تَمنح المُعطي قوّةً حقيقيّة، التي يُمكن للمرء رؤيتَها في إمكانيّات ديوتريفِس. لا يوجد أيّ خلافٍ عقائديٍّ بين الشيخ وديوتريفِس. لأسبابٍ شخصيّة، فإنّ الرجل الأخير لا يهتمّ باستقبال أفرادٍ من حاشية الرجل الأوّل.

(٥) الأسلوب اللاهوتيّ لرسالة يوحنّا الأولى

١. مَن هو الله؟

الله حقيقيّ («الإله الحقيقيّ» في ١ يوحنّا ٢٠:٥). إنّ تعبير «حقيقيّ» هنا يعني «أصيل». من اللافت أنّه في الآية التي تَلِي الآية ٢٠ (١ يوحنّا ٢١:٥) يُطلَب من القرّاء حماية أنفسهم من الأوثان، أي من الآلهة البديلة، من التقاليد المزيَّفة الخدّاعة.

الله غير مرئيّ (١ يوحنّا ١٢:٤، ٢٠). الله غير المرئيّ يعرف كلَّ شيء (١ يوحنّا ٢٠:٣): إنّها ليست معرفةً بشريّة، بل هي الإدراك الإلهيّ. إنّها ليست مجرّد «الإدراك النظريّ» المزعوم، الذي يُدرِك كلَّ شيءٍ بطريقةٍ منفصلة. إنّه يتوافق مع ما نعتقد أنّه «إدراكٌ أخلاقيّ»، على الرغم من أنّه مع الله لا يوجد وعيٌ بالالتزام. ليس لدى الله أيّ واجب بل كمالٌ أخلاقيّ.

الله نور، لا ظلمة فيه البتّة (١ يوحنّا ١:٥). على الإنسان الذي له شركةٌ مع الله ألَّا يسلك في الظلمة بل في النور (راجع أيضًا ٢ كورنثس ١٤:٦)، وعليه أن يعمل الحقّ (١ يوحنّا ١:٦–١٠). «السير» يعني السير في الحياة، المسلكيّة والسلوك. تتلخّص حياة يسوع في الفعل الماضي (Aorist) المستخدم في ١ يوحنّا ٦:٢، «... كما سَلَكَ هو».

الله كاملٌ أخلاقيًا ويجب أن يتوافق شعبُه معه. وبالتالي، لا ينبغي أن يكرهوا بعضهم البعض، بل يجب أن يتميَّزوا بحُبِّهم للإخوة (١ يوحنّا ٩:٢–١١). إذا أحبُّوا الله، فسوف لا يُحِبُّون العالم بأفكاره وجاذبيّته للعين والمشاعر (١ يوحنّا ١٥:٢–١٧). إنّ الحياة الدنيويّة هي حياةٌ غير أخلاقيّة ولا يُمكن أن تكون مُلهَمةً من الله الكامل أخلاقيًا، وبالتالي، فإنّ كلَّ مَن يتَّبع نهجها يكون قاتلًا (١ يوحنّا ١٥:٣). على المسيحيّ أن ينسجم مع الوعي الأخلاقيّ الكامل لله، وأن يتّبع نهجَه في حياته الأرضيّة. يتحدّث يوحنّا عن الإنسان الذي يعمل «بمشيئة الله» (١ يوحنّا ١٧:٢)، وعن تقديم طلباتٍ في الصلاة «بحسب مشيئته» (١ يوحنّا ١٤:٥).

ملاحظتان ذات صِلة:

- لقد أُعطِيَت مشيئة الله دقَّةً محدَّدةً فيما يتعلّق بالبشر، لأنّ الله أعطى وصايا (١ يوحنّا ٢١:٣–٢٤؛ ٢ يوحنّا ٤). إنّ ارتكاب الخطيئة هي مخالفةٌ للشريعة («*ἀνομία*»، ١ يوحنّا ٤:٣). الشريعة تتضمّن الدقّة.
- المشيئة هي مشيئة الله الحيّ. يقول يوحنّا إنّ استجابة الصلاة تأتي من الله «لأنّنا ... نعمل بما يُرضيه» (١ يوحنّا ٢٢:٣؛ راجع أيضًا يوحنّا ٢٩:٨).

٢. الأصل الإلهيّ والمعرفة عن الله

يَرِد مصطلح «الله» (*θεός*) في يوحنّا الأولى بشكلٍ متكرِّرٍ أكثر من أيّ نصٍّ آخر في العهد الجديد، بحيث تَظهر هذه الرسالة «Theo-centric» (= مركزيّة الله) مقارنةً

بالإنجيل الرابع، الذي يُعتبر «Christo-centric» (= مركزيّة المسيح): تُستَخدم بعض التسميات المرتبطة بيسوع في الإنجيل الرابع، لوصف الله في يوحنّا الأولى.

تُميِّز صياغة «إدراكنا» حديث الله (God-talk) في يوحنّا الأولى، بحيث ترتبط معظم التأكيدات عن الله في هذا النصّ بأخرى عن «نحن». قبل كلّ شيء، تتشكَّل لغة الأصول والعائلة والقرابة بشكلٍ بارز في كلام الكاتب عن حديث الله، حيث تتداخل هذه الميّزات باستمرارٍ بعضها ببعض. يُصوِّر الكاتب الجمهور على أنّه ينتمي إلى العائلة الإلهيّة: «أنظروا أيَّ محبّةٍ مَنَحَنا الآب حتّى نُدعى أولاد الله» (١ يوحنّا ١:٣). يؤكِّد الكاتب، بطرقٍ متنوّعة أنّنا، كأولاد الله، متأصِّلون فيه (أي أنّ أصلهم من/في الله). إنّهم ليسوا فقط «من الله» (١ يوحنّا ٤:٤، ٦)، بل هم أيضًا «مولودون من الله» (١ يوحنّا ٩:٣؛ ٧:٤؛ ١٨:٥)، تمامًا كيسوعَ نفسِه «مولودٍ من الله» (١ يوحنّا ١:٥). تَجِد استعارة «الحَمْل» جانبًا ملموسًا للغاية في التأكيد على أنّ بذرة (*σπέρμα*) الله موجودةٌ في أولئك «المولودين من الله» (١ يوحنّا ٩:٣).

إنّ مفهوم قرابة المؤمنين مع الله تَنمو من خلال التناقض الكامل بين «أبناء الله» و«أبناء إبليس» (١ يوحنّا ٨:٣). فلقد صُنِّفَ هؤلاء على أنّهم «ليسوا من الله» (١ يوحنّا ٨:٣؛ ٦:٤) تمامًا كالأرواح الضالّة التي لا تعترف بأنّ يسوع «من الله» (١ يوحنّا ٣:٤). يستلزم الأصل الإلهيّ لأولاد الله معرفتَه (١ يوحنّا ٧:٤). مَن يعرف الله يُصغي إلينا؛ ومَن ليس من الله لا يُصغي إلينا (١ يوحنّا ٦:٤). في حين أنّ أصل الإنسان الإلهيّ ومعرفته بالله يتحدَّد بصراحةٍ بقبول تعاليمنا (إمّا تعاليم الكاتب أو تعاليم الجماعة المثاليّة)، ذلك أنّ الكاتب يربط هذه الميِّزات أيضًا بمسار العمل الصحيح، الذي يتوقَّع دومًا أن يَظهر تجاه أولئك الذين ينتمون «إلينا» (**كعلامات المحبّة بين «الإخوة»**: ١ يوحنّا ١٦:٣–١٨؛ ٧:٤–٨، ١١). في حين أنّ خِطاب الأصل الإلهيّ في يوحنّا الأولى يبدو ثابتًا ومحدَّدًا، إلّا أنّه مصحوبٌ بأنواعٍ أخرى من التصريحات التي تسمح بالإفاضة فيه.

إنّ الانتقال من الموت إلى الحياة، الذي يُقدِّمه الكاتب كتقليدٍ مشترك، ينطوي على فكرةٍ أقلّ تحديدًا للهُويّة من فكرة الولادة الإلهيّة: «قد عَلِمنا أنّا انتقلنا من الموت إلى الحياة لأنّا نُحِبّ الإخوة» (١ يوحنّا ٣:١٤). يتصوّر الكاتب أيضًا تحوُّلًا مستقبليًّا «لنا»، يستلزم استيعابًا لله: «نحن الآن أولاد الله ولم يتبيّن بعد ماذا سنكون، غير أنّا نعلم أنّه إذا ظهرَ نكون نحن أمثالُه لأنّا سنُعاينُه كما هو» (١ يوحنّا ٣:٢). كلُّ هذا يؤكّد أن الأصل الإلهيّ للإنسان يتحدَّد من خلال القرار الذي يتّخذه بين الإيمان أو عدمه. وهكذا، فإنّ مستقبل الفرد يعتمد –وتحديدًا بلوغه الخلاص– على العضويّة في المجموعة الصحيحة. التعريف اليوحنّاويّ الذاتيّ لِـ «النحن»، كذريّةٍ لله، يعمل بنفس الطريقة. إنّه يُشدِّد في وقتٍ واحدٍ على أهميّة الفرد في المجموعة الصحيحة والجانب «المُنجَز» المُلازم في هذه الحالة، لأنّه يستلزم تَوَقُّع **السلوك الصحيح** تجاه أعضاءَ آخرين في المجموعة. كلُّ هذا يدعم الميل القويّ إلى افتراض أنّ جميع أعضاء «جماعات الإيمان» كانوا منشغلين دومًا بالمسائل المتعلِّقة **بالعقيدة الصحيحة والتطبيق العمليّ**.

٣. البُعدان العقائديّ والأخلاقيّ

على غرار كلّ الرسائل الأخرى، تُشدِّد رسائل يوحنّا أيضًا على **العلاقة بين الإيمان والعمل**. شدَّدت يوحنّا الأولى على خطئَين رئيسيَّين: الأوّل عقائديّ، والثاني أخلاقيّ.

- من الناحية العقائديّة، يهتمّ الكاتب بإظهار الإيمان الصحيح لقُرَّائه بأنّ يسوع هو ابن الله الآتي في الجسد.
- من الناحية الأخلاقيّة، إنّه يرغب في أن يُحِبَّ بعضهم بعضًا.

إنّه يجمع بين هذين التأكيدَين ويَصفهما كوصيّةٍ واحدة: «وهذه هي وصيّته: أن نؤمن باسم ابنه يسوع المسيح وأن يُحِبَّ بعضنا بعضًا على حسب الوصيّة التي أعطانا» (١ يوحنّا ٣:٢٣).

قد نختصر المواضيع الرئيسيّة ليوحنّا الأولى بتعبيرَين أساسيَّين هما: **الحقّ والمحبّة**. تَظهر أشكال الكلمة اليونانيّة الخاصَّة بِـ «الحقّ» ٢٨ مرّةً في الرسائل اليوحنّاويّة، بينما تَظهر الكلمات المتعلِّقة بِـ «المحبّة» ٦٢ مرّةً. يَشمل مفهوم «الحقّ» في يوحنّا الأولى على كلٍّ من **العقيدة والأخلاق. يُشير «الحقّ» إلى إنجيل يسوع المسيح**، الذي يُعطي الحياة لأولئك الذين يَتَلَّقونه (١ يوحنّا ٣:١٩–٢٠؛ ٢ يوحنّا ١:١–٣؛ ٣ يوحنّا ١:٨). يَشمل «الحقّ» أيضًا على **المعايير الأخلاقيّة التي وضعها الله**. هذا واضحٌ في العبارة المُدهشة «يعمل الحقّ»، التي تَظهر في يوحنّا ٣:٢١ و١ يوحنّا ١:٦. ليس «الحقّ» مجرّد أمرٍ يَعرفه الإنسان أو يؤمن به؛ **إنّه أمرٌ يعمله الإنسان**. فإنّنا، ومن خلال محبّتنا لبعضنا البعض، نضع «الحقّ» موضع التنفيذ. **إنّه الطاعة للمعايير الأخلاقيّة الإلهيّة**. تَظهر هذه العلاقة بين الإيمان والعمل مجدَّدًا في ١ يوحنّا ٤:٧–١٨. وبذلك يُمكننا رسمَ تدرُّج التفكير خطوةً بخطوة:

- الخطوة الأولى: الله محبّة.
- الخطوة الثانية: لقد تمّ الكشف عن محبّة الله من خلال إرسال ابنه للموت كَفَّارةً عن خطايانا.
- الخطوة الثالثة: يَثبت الله في أولئك الذين يعترفون بأنّ يسوع هو ابن الله، ويُحبُّون بعضهم بعضًا. أمّا أولئك الذين لا يُحِبُّون بعضهم بعضًا، فإنّهم يُظهِرون أنّهم لا يَعرفون الله.

المجاهرة بالإيمان والمحبّة متشابكان لا ينفصلان. لا يُمكن أن يوجد الإيمان الحقيقيّ والعمل الصحيح بمعزلٍ عن بعضهما البعض. على الإنسان أن يملك الاثنين معًا، وإلّا فإنّه لا يملك أيًّا منهما. إنّ الوَحدة التي لا غنى عنها في الإيمان المتجسِّد والمحبّة المتبادلة كجوابٍ على قبولنا عطيّة الله المجّانيّة، يجعل من يوحنّا الأولى أساسًا فريدًا من أساسات لاهوت العهد الجديد.

يُشدِّد يوحنّا أيضًا على **ضرورة الطاعة** في ١ يوحنّا ٢:٣–٦. يُمكننا أن نتأكّد من أنّنا نعرف يسوع المسيح، شفيعَنا عند الآب والكَفَّارة عن خطايانا (١ يوحنّا ٢:١–٢)، فقط إذا أَطَعنا وصاياه؛ إذا لم نُطِعْ وصاياه، فنحن كاذبون إذا ادَّعَينا أنّنا نعرفه؛ إذا قلنا إنّنا ثابتون فيه، فعندئذٍ يجب أن نسلك كما سلك هو؛ كما يؤكِّد يوحنّا مرّةً أخرى في ١ يوحنّا ١:٥–٥، فإنّ محبّتنا لله تُصبح كاملةً عندما نُطيعُه. بطريقةٍ مماثلة، تَصِف يوحنّا الأولى الطاعة بأنّها «السلوك في النور» (١ يوحنّا ١:٥–٧). بما أنّ الله نور، فهذا يُحتِّم علينا أن نحيا بتناغمٍ تامٍّ مع طبيعته. إذا سَلَكنا في النور، فستكون لنا، حينذاك، شركةٌ مع بعضنا البعض، بدلًا من الانشقاق الناتج عن الانفصاليّين. إنّ نتيجة تصرُّفات المُسحاء الدجَّالين الذين يُنكرون معنى تجسُّد يسوع، والذين يُنكرون أيضًا تعاليمه الأرضيّة، كانت تمزيقَ الشركة.

إنّ تشديد يوحنّا على الإيمان المعبَّر عنه في العمل يجعله يُعالج مشكلة **الخطيئة**، لكن يبدو أنّ تصريحاتِه غير مُنسجمة أو متناقضة. تَظهر تعاليمه عن الخطيئة بشكلٍ أساسيّ في ثلاثة مقاطع: ١ يوحنّا ١:٦–١٠؛ ٣:٤–٩؛ ٥:١٦–١٨. فمن جهة، تُصرِّح ١ يوحنّا ١:٨ أنّه «إنْ قلنا: أنْ ليس فينا خطيئةٌ فإنّما نُضِلُّ أنفسنا وليس الحقّ فينا». لربّما أنّ كاتب الرسالة يَنقُض بشدّةٍ أحد أخطاء خصومه، الذين ادّعَوا أنّهم حقَّقوا الكمال الروحيّ وكانوا بلا خطيئة. بينما في ١ يوحنّا ١:٩، فإنّه يُقدِّم «الاعتراف» كعلاجٍ لخطايانا. عندما نُدرك خطايانا ونعترف بها لله، فهو يغفرها لنا ويُنقِّينا. وفي ١ يوحنّا ١:١٠، يُكرِّر الكاتب ما ورد في ١ يوحنّا ١:٨. من ناحيةٍ أخرى، يُصرِّح الكاتب بتشديدٍ أنّ المسيحيّين لا يستطيعون أن يَخطأوا. إنّه لا يقول فقط إنّهم يجب ألّا يَخطأوا؛ هم في الواقع لا يستطيعون أن يَخطأوا. ففي ١ يوحنّا ٣:٥، يؤكِّد الكاتب أنّ يسوع، الذي لم يكن فيه خطيئة، قد ظَهَرَ ليَقضيَ على الخطيئة. يُستنتج من هذه الحقيقة أنّ «كلَّ مَن يثبت فيه فإنّه لا يَخطأ وكلّ مَن خَطِئَ لم يَرَهُ ولم يَعرفْه» (١ يوحنّا ٣:٦). حتّى إنّه يقول

في ١ يوحنّا ٨:٣ أنّ «مَن يعمل الخطيئة فهو من إبليس». هل من الممكن أنّ يتغافلَ يوحنّا في الفصلَين التاليَين (أي الرابع والخامس) من الرسالة عمّا كتبَه عن الاعتراف بحقيقة الخطيئة؟ يَظهر هذا التناقض الواضح في ١ يوحنّا ١٦:٥–١٨. يَحُثُّ يوحنّا قرَّاءه على الصلاة من أجل إخوتهم من المسيحيّين الذين يَخطأون حتّى يَهَبَهم الله الحياة، ثمّ بعد ذلك يقول: «نَعلَم أنّ كلّ مولودٍ من الله لا يَخطأ».

لقد قُدِّمَت حلولٌ مختلفةٌ لهذا التناقض:

- إنّ أحد الحلول الممكنة هو أن نفهم أنّ **يوحنّا يُعادل الخطيئة بعدم المحبّة**. فعندما يقول إنّ أولئك الذين يُولَدون من الله لا يَخطأون، فإنّه يقول بطريقةٍ أخرى إنّ أتباع المسيح يجب أن يُحِبُّوا الآخرين. إذا كان هذا هو معناه، فهو لا يعتقد بواقعيّةٍ أنّ المؤمنين يمكن أن يكونوا خالين تمامًا من كلّ خطيئة.
- التفسير الآخر لهذا التناقض هو أنّ يوحنّا يعترف بأنّ **أعمال الخطيئة العَرَضيَّة هي ممكنةٌ للمسيحيّين**، لكن أن تُصبح أعمال الخطيئة تلك عادةً مألوفة، فهذا غير ممكن. يستند هذا التفسير على صيغة المضارع للفعل «لا يَخطأ»، *ἁμαρτάνειν*، في ١ يوحنّا ٩:٣ و١٨:٥. تقترح هذه الفرضيّة أن تكون ترجمة العبارة كالتالي: «**لا تستمرّ في الخطيئة**».
- حلٌّ آخر ممكنٌ هو النظر إلى هذا التناقض على أنّه يتضمَّن **المثاليّة والواقعيّة**. في ١ يوحنّا ١:٢، يقول يوحنّا: «إنّي أكتب إليكم بهذه لئلَّا تَخطأوا». يَكشف هذا التصريح أنّ يوحنّا يعرف أنّهم يفعلون في الواقع الخطيئة، لكنّه يُعبِّر عن رغبته في أن يكونوا **متحرِّرين** من الخطيئة. إنّه لا يقول بأنّ الخطيئة مستحيلةٌ بالنسبة إلى المسيحيّين، لكنّها لا تتّفق مع مَن هم. عندما يقول إنّ المولودين من الله لا يَخطأون، فهو يُذكِّرهم بأنّ الخطيئة تتعارض مع هُويّتهم. إذا فَهِموا حقًّا مَن هم في المسيح وعاشوا تلك الهُويّة باستمرار، فلن يكون للخطيئة أيُّ مكانٍ في حياتهم.

لكنّه يبدو أنّه يُدرك أيضًا أنّ المسيحيّين يَفشلون في القيام بذلك باستمرار؛ لذلك، فهو يُقدِّم **الاعتراف** كردٍّ مناسبٍ عندما يَنسَون هُويّتهم في المسيح ويستسلمون للتجربة.

إنّ التناقض الذي تُقدِّمه لنا يوحنّا الأولى هو إلى حدٍّ ما مفارقة الحياة المسيحيّة. إنّه لَمِن المهم أن نُحافظ على كلٍّ من مثاليّة الحياة المُعاشة أصلًا في حضور الله والتوكيد على أنّ الخطايا التي نرتكبها ليست مُميتةً لتلك الحياة».

٤. اختبارات الحياة واختبارات الشركة

ضمن نطاق العلم الحديث، تطوّرت رؤيتان متميِّزتان ومُتباينتان حول رسالة يوحنّا الأولى. لقد نشأتا نتيجة تصوُّراتٍ مختلفةٍ لهدف الرسالة. إنّهما اختبارات الحياة (الخلاص) واختبارات الشركة (التطبيق الحياتيّ).

١،٤ اختبارات الحياة

١،١،٤ نظرةٌ عامّة

إنّ فكرة اختبارات الحياة، الأقدم بين الموقفَين، تحظى بأغلبيّة الدعم العلميّ. يَكمن أساس هذه الفكرة بالنظر إلى هدف التصريح في ١ يوحنّا ١٣:٥ في تحديد الرسالة الجامعة وتفسير المقاطع الصعبة. وفقًا لهذا الرأي، كان هدف يوحنّا من كتابة رسالته هو تشجيع قرَّائه، الذين كانوا من المؤمنين، وطمأنة أنفسهم لجهة خلاصهم، والتأكيد على صحّة إيمانهم من خلال اختبارات الحياة الروحيّة. تَشمل هذه الاختبارات الاتّفاقَ العقائديّ مع تعليم الرسل والخضوعَ لمعايير المسلكيّة، أي، محبّة الإخوة والعيش باستقامة.

تُشكِّل **الحياة الأبديّة**، التي تُفهَم على أنّها مصطلحٌ خلاصيّ (سوتيريولوجيّ)،

موضوع الرسالة، مع اليقين المسيحيّ الذي يَظهر كموضوعٍ مسيطرٍ في جميع أنحاء العمل. يُشكِّل **الخلاص** موضوع مقدّمة الرسالة في تركيزه على «كلمة الحياة» والإعلان الرسوليّ «للحياة الأبديّة» (١:١-٢). نظرًا لأنّ الحياة الأبديّة هي موضوع الرسالة الرئيسيّ، فإنّ الرسالة تُطوِّر ثلاثة اختباراتٍ، يُمكن لأفراد الجماعة المؤمنة، من خلالها، إدراكَ أنّهم يمتلكون بالفعل تلك الحياة. هذه الاختبارات الثلاثة للحياة المسيحيّة هي: **الإيمان** (الحقيقة)، **البِرّ** (الطاعة) **والمحبّة**. تُشير هذه إلى ما إذا كان الإنسان يملك الحياة الأبديّة، وبالتالي فهو يحيا في شركةٍ مع الله أو لا، وهو مجرّد إعلانٍ للإيمان. يَضمن المسيحيّ نتيجة اجتياز هذه الاختبارات الخلاص، ذلك أنّ هناك علاقةً بين امتلاك الحياة وإنتاج الثمار كدليلٍ على الحياة الأبديّة. كما يُمكن استخدام الثمار إمّا للكشف عن غياب الحياة الأبديّة لدى الفرد أو لتأكيد وجود تلك الحياة.

يستخدم يوحنّا «الحياة الأبديّة»، و«الشركة»، و«معرفة الله»، و«الثبات» بشكلٍ مترادفٍ عند وصف المسيحيّ. الحياة الأبديّة هي مصطلحٌ سوتيريولوجيّ، على الرغم من أنّ نوعيّة الحياة لا تتمّ إزالتها تمامًا من معناها. يجب أن تُفهَم «الشركة»، *κοινωνία*، خلاصيًّا بحيث تُعادل عبارة «أن تكون في شركة» الحياةَ الأبديّة أو «أن تكون مُخلَّصًا». «الشركة» تعني المشاركة والشراكة في الامتلاك المشترك للحياة الأبديّة، وهي ليست مشاركةً أو علاقاتٍ كما يتوقَّع المرء في العائلة. تُشير «معرفة الله» أيضًا إلى امتلاك الحياة الأبديّة (الخلاص)، على أساس يوحنّا ١٧. يَعكس مفهوم «الثبات» اليوحنّاويّ المفهوم البولسيّ بمعنى الثبات «في المسيح».

لذلك، حتّى تأكيدات ١ يوحنّا ١:٥-١٠ هي اختباراتٌ للحياة الروحيّة. لم تتمّ كتابة يوحنّا الأولى بهدفٍ إنجيليٍّ كما كان الحال مع الإنجيل الرابع. إلّا أنّ هدفها يرتبط بهدف الإنجيل الرابع، الذي كُتِبَ من أجل تشجيع القرّاء وحثِّهم على امتلاك الحياة الأبديّة (الخلاص)، في حين أنّ يوحنّا الأولى كُتِبَت من أجل أن يعرف القرّاء أنّ لهم حياةً أبديّة.

تَظهر علاقة الإنجيل الرابع ويوحنّا الأولى من خلال الأسلوب المماثل الذي أعلن فيه يوحنّا عن هدفه عند نهاية كلّ عمل. بما أنّ يوحنّا ٢٠:٣١ يؤكِّد رسالة الإنجيل، فإنّ ١ يوحنّا ٥:١٣ يؤكِّد الحقيقةَ ذاتَها، إذ إنّ هذه الآية الأخيرة تَحكم رسالة الرسالة بأكملها، وليس فقط رسالة الفقرة السابقة. تُعتبر إعلانات الهدف الأخرى في يوحنّا الأولى تابعةً للهدف الأساسيّ المتمثِّل في تقديم تأكيدٍ للخلاص. وهكذا، يجب فهم ١ يوحنّا ١:٣–٤ و١:٢ كإشاراتٍ لتأكيد الخلاص. يجب أن يُنظَر إلى إعلانات الهدف هذه في ضوء الهدف الخلاصيّ (السوتيريولوجيّ) الشامل.

٢،١،٤ الدفاع عن الفكرة

إنّ الحجّة الرئيسيّة المستخدمة لدعم فكرة «اختبارات الحياة» هي العلاقة الملحوظة بين يوحنّا ٢٠:٣١ و١ يوحنّا ٥:١٣. فكما أنّ يوحنّا ٢٠:٣١ هو تصريحٌ شاملٌ لهدف الإنجيل، كذلك تَخدم ١ يوحنّا ٥:١٣ دورًا موازيًا في الرسالة. لقد طوَّر كلٌّ من Brown و Cameron وFeuillet حجَجَهم حول العلاقة المتوازية بين يوحنّا ٢٠:٣١ و١ يوحنّا ٥:١٣ بافتراض أنّ يوحنّا الأولى كُتِبَت بعد الإنجيل. لقد أشاروا إلى أوجه التشابه بين المقدِّمتَين، بالإضافة إلى المفردات الرئيسيّة والقواعد. بينما لا يرى آخرون، الذين يحملون فكرة «اختبارات الحياة»، نمطًا متوازيًا بين الإنجيل الرابع ويوحنّا الأولى، وهكذا لا تُستَخدم هذه الحجّة للدفاع عن علاقة ١ يوحنّا ٥:١٣ ببقيّة الرسالة. تُصرِّح ١ يوحنّا ٥:١٣ أنّ يوحنّا كتبَ الرسالة بهدف أن يعرف قُرَّاءه وأن تكون لهم حياةٌ أبديّة. تُشير عبارة «هذه الأشياء» (*Ταῦτα*) إمّا إلى الآيات السابقة (١ يوحنّا ٥:١١–١٢) أو إلى الرسالة ككلّ. وِفقًا لاختبارات الحياة، تُلخِّص *ταῦτα* الرسالة بأكملها.

يأتي دفاعٌ آخر عن اختبارات الحياة من استخدام تعبير «الحياة الأبديّة» في المقدّمة والخاتمة، ممّا يشير إلى أنّها موضوع الرسالة. بحجّة هذا النمط في فكر يوحنّا، يُشير

Bogaert إلى تضمينٍ آخر يُميِّز القسم الأوّل من الرسالة، والذي يُخاطب فيه المعلِّمين الكذبة وتعاليمهم. إنّ استخدام يوحنّا للفعل «يعرف» هو لتأكيد الخلاص أكثر من الحفاظ على الشركة. يُطلعنا هذا على معنى المصطلحات الأخرى المتعلِّقة بالحياة الأبديّة والضمانة.

يُقال إنّ لاهوت يوحنّا يُركِّز على القضايا السوتيريولوجيّة أكثر من التقديس. وبالتالي، يجب فهم المصطلحات الأساسيّة، بما في ذلك *κοινωνία*، سوتيريولوجيًا. يرى بعض المفسِّرين أنّ هناك أهدافًا كثيرة جرى العمل عليها في الرسالة. ولكن، كما لوحظ سابقًا في وصف هذا الموقف، فإنّ غالبيّة الذين يُشدِّدون على فكرة اختبارات الحياة يَعتبرون أنّ ١ يوحنّا ١٣:٥ تُشير إلى الهدف الشامل للرسالة. فعلى الرغم من كون الجُمَل الهَدَفيّة (*ἵνα* clauses) في ١ يوحنّا ١:٣–٤ و١:٢ مُعرَّفةً على أنّها تصريحات هدف، إلّا أنّها تُعتبر ثانويّةً أو تابعةً لتصريح الهدف في ١ يوحنّا ١٣:٥. وعلى الرغم من أنّ الشركة والفرح مُعرَّفان على أنّهما هدفان من أهداف كتابة يوحنّا، إلّا أنّهما لا يُسيطران على تفسير بقيّة الرسالة، لكنّهما مرتبطان برسالة المقدّمة. إنّ جملة الهدف في ١ يوحنّا ١:٢ تنطبق على السياق المباشر لِـ ١ يوحنّا ١:٥–١٠ وتتناول مسألة كيفيّة تعامل المؤمن مع الخطيئة في حياته، والتي تمّ كشفها من خلال السير في النور.

٢،٤ اختبارات الشركة (أو التطبيق الحياتيّ)

١،٢،٤ نظرةٌ عامّة

وِفقًا لهذه النظرة، فإنّ يوحنّا كتبَ الرسالة لتشجيع المؤمنين على الحفاظ على الشركة مع الله ولتأكيد هذه الشركة من خلال اختبارات الشركة الروحيّة. فلقد كُتِبَت للمؤمنين الذين كانت علاقاتهم مع الله موضعَ تساؤلٍ من قِبَل معلِّمين كذبة، الذين طالبوا بعلاقةٍ خاصّةٍ مع الله، وقد أثَّروا على المؤمنين الذين أصبحوا يُشكِّكون في معتقداتهم الإيمانيّة.

لقد نشأ هدف الرسالة من المقدّمة، وتحديدًا من هدف يوحنّا المُعلَن في ١ يوحنّا ١:٣. إنّه كتبَ ليُعزِّز الشركة أُفُقيًا بين المؤمنين إضافةً إلى تعزيزها عموديًا بينهم وبين الله. إنّ تصريح الهدف هذا، المعبَّر عنه من خلال الجملة الهَدَفيّة (*ἵνα χλαυσε*) في ١ يوحنّا ١:٣، يَحكم رسالة الرسالة. يؤكّد Zane C. Hodges أنّ ١ يوحنّا ١:٣ تُعبِّر عن الهدف الشامل للرسالة. إنّ تصريحات الهدف الأخرى في ١:٤ و٢:١ و٥:١٣ هي ثانويّةٌ إذا ما نظرنا إلى الهدف الشامل للرسالة الذي يُشدِّد على تعزيز الشركة بين المؤمنين أنفسهم وبينهم وبين الله الآب.

يَرِد الموضوع المسيطر على الشركة في تصريح الهدف في ١ يوحنّا ١:٣. على الرغم من أنّها ليست موضوع المقدّمة، فإنّ الشركة، وليست الحياة الأبديّة، هي موضوع الرسالة، الذي سيُناقَش في أقسامَ مختلفةٍ من الرسالة. إنّ الاختبارات الواردة في الرسالة تُمكِّن القُرَّاء، المفهومين على أنّهم «مؤمنون»، من إدراك ما إذا كانوا في شركةٍ مع الله بمعنى الوَحدة، أكثر من كونهم أبناءه.

لا تُعطى الاختبارات للحصول على الحياة الأبديّة والاندماج في عائلة الله فحسب، بل، والأهمّ من ذلك، أنّها تُعطى لكلّ مَن يُطبِّق تلك الحياة في شركة عائلة الله. فوِفقًا لهذه الاختبارات، فإنّ التطبيق لا يُؤدِّي إلى معرفة الله بمعنى توفير المعرفة، بل بمعنى المعرفة المتزايدة التي تَنجُم عن كشف الله الذاتيّ بناءً على طاعة المؤمن لوصاياه. إنّ فشل الاختبارات لا يُشير أبدًا إلى غياب الخلاص، بل إلى غياب الشركة، التي يجب استعادتُها.

وِفقًا لهذا الفكر، يُميِّز يوحنّا بين المؤمنين الناضجين وأولئك غير الناضجين. تُخصِّص الاختبارات المقدَّمة من يوحنّا تلك المجالات التي يجب أن يُجيب عنها المؤمن كما ينبغي للحصول على الشركة مع الله. على سبيل المثال، إنّ فشل السير في النور يؤدِّي إلى كسر الشركة بين المؤمن والله الآب، ولكنّه ليس خروجًا من «العائلة». كلُّ أولئك الذين فَشِلوا في اتّباع النمط المقدَّم من الجماعة الرسوليّة هم غير ناضجين، على الرغم من أنّهم مُخلَّصون.

وهكذا، فإنّ الذين يسيرون في النور، ويُطيعون وصايا الله، ويتمسَّكون بالعقيدة الصحيحة، ويُحبُّون بعضهم بعضًا، هم المؤمنون الناضجون. إنّ الشركة التي كتبَ عنها يوحنّا كانت موجَّهةً إمّا لله أو للمؤمنين. إنّ هدف يوحنّا يكمن في تعزيز الشركة مع كلٍّ من الله والرسل. إنّ مفرداتٍ كَـ «الشركة»، و«الثبات»، و«الحياة الأبديّة»، و«معرفة الله» هي مرتبطةٌ ارتباطًا وثيقًا ببعضها البعض، على الرغم من أنّها تُفهَم على أنّها تَصِفُ جوانب علاقة المؤمن بالآب داخل عائلته. إنّها تُطوِّر العقيدة اليوحنّاويّة المتعلِّقة بالتقديس بدلًا من التجدُّد. يجب أن تُفهَم الشركة بمعناها الطبيعيّ كتعبيرٍ عن العلاقة أو المشاركة بدلًا من كونها مجرّد حيازةٍ ملكيّة مشتركة. يجب أن يُفهَم الثبات بالمعنى البولسيّ بالسير في الروح بدلًا من السير في المسيح. يَدعم الاستخدام اليوحنّاويّ للثبات هذه الفكرة في يوحنّا ١٥، والذي لا يجب فهمه سوتيريولوجيًّا. تُشير الحياة الأبديّة إلى نوعيّة الحياة، كما في يوحنّا ١٠:١٠، بدلًا من الخلاص. معرفة الله لا تُعادل كون الإنسان مُخلَّصًا، ولكنّها نتيجةُ السير معه في الشركة.

يتمّ تحديد العلاقة بين الإنجيل الرابع ويوحنّا الأولى من خلال اختبارات الشركة. إلّا أنّ هذه العلاقة تَظهر في المقدِّمتَين بدلًا من الخاتمتَين. على سبيل المثال، إنّ مقدّمة يوحنّا الأولى (١:١–٤) تتوافق مع الآيات الثمانية عشر من مقدّمة الإنجيل الرابع والآيات الثلاث الأولى من مقدّمة الرؤيا. وعلى الرغم من ارتباطها بالإنجيل، إلّا أنّ يوحنّا الأولى لها هدفها المستقلّ. تُطوِّر يوحنّا الأولى مفهوم اختبار المؤمن للحياة الأبديّة عن طريق الشركة مع المؤمنين الآخرين ومع الآب، بينما يُركِّز الإنجيل على كَسب الحياة الأبديّة. أمّا ضمان الخلاص فهو جانبٌ داعمٌ لهدف الرسالة. لقد تمّ تقديمه ومناقشته كشرطٍ أساسيٍّ للتنعُّم بالشركة كأحد الأعضاء في بيت الله. ضمان الخلاص هو نتيجةُ الحفاظ على الشركة مع الله الآب.

٢،٢،٤ الدفاع عن الفكرة

وِفقًا لهذه النظرة، قدَّم يوحنّا موضوعه في بداية عمله وليس في نهايته. بما أنّ الرسالة كُتِبَت لتُقرأ بصوتٍ عالٍ لجمهور الاستماع، فإنّ يوحنّا صرَّح بطريقةٍ منطقيّةٍ بهدفه في بداية الكتابة. فلكي يتمّ التواصل بين الكاتب والقُرَّاء، يجب أن يفهم القارئ منذ البداية ما يتحدّث عنه الكاتب. إذا فَشِلَ الكاتب في تقديم موضوعه بطريقةٍ ما، فإنّ ما سيقوله لاحقًا لن يكون متعلِّقًا بأيّ موضوعٍ على وجه الخصوص. وبالتالي يتمّ إحباط هدف الرسالة، ذلك أنّ القارئ اليَقِظ والمُدرِك سيبحث عن الموضوع في بداية الكتاب.

على الرغم من أنّ ١ يوحنّا ١٣:٥ تحتوي على تصريح الهدف، إلّا أنّ قواعد الجملة تَنسبها إلى السياق المباشر بدلًا من الرسالة ككلّ. إنّ استخدام يوحنّا للفعل *γράφω* (= يكتب) مع *ὅτι* (= التي عادةً ما تُقدِّم الرأي الشخصيّ للكاتب) في يوحنّا الأولى يوضِّح أنّ ١ يوحنّا ١٣:٥ عبارةٌ عن إعلانٍ لهدفٍ ثانويّ، خاضعٍ لتصريح الهدف في ١ يوحنّا ٣:١. تعتمد الشركة على الخلاص. إنّ يوحنّا قد كتبَ من أجل طمأنة قُرَّائه أنّه، وعلى الرغم ممّا قاله أعداء المسيح، فإنّ المؤمنين سيَحصَلون حقًّا على الحياة الأبديّة. فعلى الرغم من أنّ سوء فهم المؤمن لهذه الحقائق لا يؤثِّر على مصيره الأبديّ، إلّا أنّه، في المقابل، يؤثِّر على حياته الأرضيّة.

بالإضافة إلى ذلك، فبدون تعزية معرفة الخلاص، لا يُمكن للمؤمن الدخول في سلام الله، أي، الشركة. وبالتالي، تجدر الإشارة إلى أنّ فكرة «اختبارات الشركة» لا تَمنع رؤية التركيز في القسم الأخير من الرسالة على ضمان الحياة الأبديّة. ولكن، يجب أن يُنظَر إليها على أنّها فئةٌ فرعيّةٌ لموضوع الشركة الأوسع نطاقًا. يجب أن يتأكّد الإنسان من خلاصه من أجل التنعُّم بالشركة مع الله، وهكذا يختتم يوحنّا رسالته بالتركيز على ذلك الموضوع. في هذا الإطار، لا يُشكِّل يوحنّا ٣١:٢٠ مُلخَّصًا شاملًا لرسالة الإنجيل الرابع، إذ إنّه يُشير إلى آيات يسوع بعد قيامته، وليس إلى الكتاب ككلّ. قيامة يسوع بدلًا من الخلاص هي المرجع.

٣،٤ خلاصة النظرتَين: الحياة الأبديّة أم الشركة؟

تُناقش يوحنّا الأولى أسلوبَ حياةٍ معيَّن يتوافق مع الحياة الأبديّة، لا يُعبِّر فقط عن وجهة نظر «اختبارات الحياة» بشكلٍ جيّد، لكنّه صحيحٌ تمامًا. ليست الشركة موضوعَ مقدّمة الرسالة، بل الإعلان الرسوليّ «لكلمة الحياة» و«الحياة الأبديّة». وبالتالي، فإنّ من المشروع اعتبارَ هذا موضوع الرسالة بدلًا من الشركة، التي تَرِدُ في فقرةِ هدف بدلًا من موضوع فعل (مفعول به). يُمكن القول إنّ الكاتب يُقدِّم موضوع الحياة الأبديّة في المقدّمة جنبًا إلى جنبٍ مع موضوع الشركة.

خاتمة

تُمثِّل رسائل يوحنّا الثلاث عددًا من المشكلات الصعبة للغاية فيما يتعلّق بتأليفها وخلفيّتها التاريخيّة. تتمّ كتابة العديد من المقاطع الغامضة والتي يَصعب ترجمتُها وتفسيرُها؛ ومع ذلك، فإنّ لديها أيضًا رؤًى مهمّةً لتقديمها فيما يتعلّق بطبيعة الله، ومعنى التجسُّد، وأهميّة وصعوبة الجماعة المسيحيّة كشاهدةٍ ومُجسِّدةٍ للحبّ الإلهيّ. هذه الرسائل القصيرة ولكن العميقة، تؤكِّد أنّ الحياة المسيحيّة يجب أن تُحقِّق توازنًا بين الحقّ والمحبّة. دون التقليل من أهميّة الحقّ، تُصبح المحبّة تسامحًا مجرّدًا ونسبيًا لأيّ شيء وكلِّ شيء. كاتب هذه الرسائل ليس مُحرجًا من الادّعاء بوجود الحقيقة المطلقة والمطالبة بإطاعتها. لا تعني المحبّة الجلوس مكتوفي الأيدي بينما يستمرّ الآخرون في الخطأ الروحيّ والخطيئة. فالمحبّة قائمةٌ على الحقّ، وهي تتطلّب مشاركةَ هذا الحق مع الآخرين. الحقيقة دون محبّةٍ هي أيضًا خطيرة. اختلال التوازن هذا يمكن أن يؤدِّي إلى ضيق الأُفُق، والبرِّ الذاتيّ والانقسام. الإخلاص للحقيقة يجب أن يُضبَط دومًا من خلال إخلاصٍ متساوٍ للمحبّة. **الحقيقة تُصبح فعلًا حقيقةً فقط عندما يُعبَّر عنها في المحبّة.**

المراجع

Brown, R. (1982). *The Epistles of John* (AncB 30). New York: Doubleday.

Bruce, F. (1970). *The Epistles of John: Introduction, Exposition and Notes*. London: Pickering & Inglis.

Dodd, C. (1946). *The Johannine Epistles*. London: Houlder and Stoughton.

Funk, R. (1967). «The Form and Structure of 2 and 3 John». *JBL 86*, 424-431.

Giurisato, G. (1998). *Struttura e teologia della prima Lettera di Giovanni. Analisi Letteraria e retorica, contenuto teologico*. Roma: Pontificio Istituto Biblico.

Griffith, T. (2002). *Keep Yourselves from Idols. A New Look at 1 John*. London - New York: Sheffield Academic Press.

Karen, J. (2011). *Letters to the Church: A Survey of Hebrews and the General Epistles*. Grand Rapids: Zondervan.

Kenney, G. (2001). *The Relation of Christology to Ethics in the First Epistle of John*. Lanham - New York - Oxford: University Press of America.

Lieu, J. (1991). *The Theology of the Johannine Epistles*. Cambridge: Cambridge University Press.

..... (2008). *I, II & III John: A Commentary*. Louisville: Westminster John Knox Press.

Malina, B. (1986). «The Received View and What It Cannot Do: III John and Hospitality». *Semeia 35*, 171-194.

Mullins, T. (1962). «Petition as a Literary Form». *NT 5*, 46-54.

Oniszczuk, J. (2008). *La prima lettera di Giovanni. La giustizia dei figli*. Bologna: EDB.

Painter, J. (2002). *1, 2, and 3 John* (Sacra Pagina Series 18). Collegeville: The Liturgical Press.

Ravasi, G. (1999). *Le lettere di Giovanni e di Pietro*. Bologna: EDB.

Schnackenburg, R. (1992). *The Johannine Epistles*: A Commentary. New York: Crossroad.

Smalley, S. (1991). *1, 2, 3 John* (WBC 51). Milton Keynes: Word Publishing.

Streett, D. (2011). *They went out from us: The Identity of the Opponents in First John*. Berlin: BZNW 177.

van der Watt, J. (2014). «On Ethics in 1 John». In R. A. Anderson, *Communities in Dispute: Current Scholarship on the Johannine Ethics* (pp. 199-222). Atlanta: Society of Biblical Literature.

رؤيا يوحنّا:
كتاب التعزيّة في الأوقات المُظلِمة

مقدّمة

كانت الرؤيا حركةً اجتماعيّةً نَتَجَت عن أزمةٍ اجتماعيّة. قد تكون هذه الأزمة تطوّرت بإحدى الطريقتَين التاليتَين:

- إمّا أن تقوم مجموعةٌ باستبدال مجموعةٍ أخرى؛
- أو تُسيطر مجموعةٌ على مجموعةٍ أخرى وتستخدمها كلِّيًا.

مع النوع الأوّل، قد تحتفظ المجموعة المستبدَلة بمكانتها الاجتماعيّة مع قوّةٍ سياسيّةٍ أقلّ. تؤثِّر الرؤيا بشكلٍ كبيرٍ على هذه المجموعات، لكنّها لا تُنتج عادةً رؤيا كاملة. تُقدِّم رؤى سيبيل اليهوديّة، التي كتبها اليهود الذين عاشوا بشكلٍ مُريح في مصر، أمثلةً على الكتابات الرؤيويّة هذه التي ليست رؤًى.

أمّا النوع الثاني من الأزمات فهو الأكثر تدميرًا، ذلك أنّه مبنيٌّ على مجموعةٍ واحدةٍ متفوِّقةٍ في كلّ شيءٍ تقريبًا. تَحكم المجموعة المسيطرة عادةً على الاقتصاد والنظام السياسيّ و/أو النظام القانونيّ. قد يَنظُر أعضاء المجموعة المسيطرة في الطبقة الاجتماعيّة–الاقتصاديّة الأدنى إلى أعضاء المجموعة الخاضعة بغضّ النظر عن مواردهم الاقتصاديّة. للمجموعة الخاضعة مكانةٌ اجتماعيّةٌ أقلّ وملاذٌ قانونيٌّ أقلّ. في مثل هذه الظروف، غالبًا ما يُنتِج الأشخاص المظلومون رؤًى نبويّةً تتطلّع إلى المستقبل من أجل الخلاص الإلهيّ. هذا هو حال كتاب رؤيا يوحنّا. لأنّ يوحنّا لم يَجِدْ بديلًا آخر في النسيج الاجتماعيّ لتصحيح محنة المسيحيّين، فقد تصوَّر الرؤيا التي ستحلّ محلّ الوضع الراهن.

أَظهرت الرؤيا اليهوديّة والمسيحيّة خلال العصر اليونانيّ–الرومانيّ بعض أو كلَّ الخصائص العامّة الستّ التالية:

- إنّها تنبع من سياق أزمة؛

- كُشِفَت بواسطة كائنٍ سماويّ (عادةً ملاك)؛
- إنّها مكتوبةٌ باسمٍ مستعارٍ لشخصٍ مشهورٍ ومات (اسم مستعار/كتابة زائفة)؛
- لديها وجهة نظرنا مقابل النظريّة الثنائيّة بدون أرضيّة وسط؛
- الوحي مَخفيٌّ ومختومٌ حتّى الانقضاء؛
- تتصوّر الرؤيا نظامًا عالميًّا جديدًا يحلّ تمامًا محل النظام الحاليّ ويعكس النظام الاجتماعيّ الحاليّ.

تختلف الأزمة اعتمادًا على عمق التوتُّرات بين المجموعتَين المتنافستَين. إذا كانت الأزمة شديدةً وثابتة، فلا يمكن إصلاحها؛ إذا كانت شديدةً ولكن متفرِّقة، فيمكن استرداد «بعضًا» من أفرادها؛ وإذا كانت التوتُّرات تختلف من مكانٍ إلى آخر وكانت متفرّقة، فإنّ الحوار موجودٌ بين الجانبَين. في كلّ حالةٍ تقريبًا، يمنح رئيس الملائكة الرؤية و/أو يُوجِّه الرائي البشريّ في رحلةٍ كونيّة، حيث يتلقَّى الرائي، الذي عادةً ما يكون ذا شأنٍ عظيمٍ في إطار تقليدٍ معيّن، إمّا رؤيةً ذات معنى أو يجد أسرار الكون في رحلةٍ كونيّةٍ بمساعدة الملاك. تكمن فرادة الرؤيا في حالتَين:

- المسيح يسوع، وليس ملاكًا، هو مَن يكشف الرؤيا؛
- يوحنّا ليس شخصًا عظيمًا ميّتًا، بل شخصيّةٌ حيّةٌ وموثوقةٌ لدى الكنائس السبع في آسيا. تنقل العناصر الثنائيّة والحتميّة للقرَّاء الأصليِّين يقين استقامتهم الدينيّة ويقينهم في التبرير والخلاص النهائيّ. «حافظ على الإيمان»؛ قد لا يبدو الأمر كذلك الآن، لكنّ الله لديه كلّ شيءٍ في متناول اليد.

كانت معظم الرؤى «مكتومةً» (أو «مختومةً») و«موجودةً» قبل أن تتحقَّق رؤاهم النهائيّة. في معظم الحالات، تُشير الرؤى السابقة إلى حقائقَ تاريخيّةٍ معروفةٍ تمنح القرَّاء الأمل في أن تتحقَّق الرؤى الأخيرة في النهاية. مرّةً أخرى، إنّ فرادة الرؤيا تكمن

في كونها غير مَكتومةٍ أو مختومة (راجع ١:٣؛ ٢٢:١٠). إنّ النظام العالميّ الجديد هو تتويجٌ للرؤيا؛ إنّها تُوفِّر رؤيةَ أملٍ ورجاءٍ لجماعةٍ تحت الضغط. في بعض الأحيان، يوفِّر قسمٌ من الرؤيا نظامًا اجتماعيًّا جديدًا داخل عالمٍ متجدِّد، بينما يُوفِّر القسم الآخر كونًا ماديًّا جديدًا تمامًا.

(١) مقدِّمات

١. أفكارٌ أوّليّةٌ أساسيّةٌ عن الرؤيا

- «أنا الألف والياء، الأوّل والآخِر، البداية والنهاية» (٢٢:١٣). هذه هي الفكرة الموحَّدة للكتاب بمجمله: لا بل للكتاب المقدّس كلِّه. فرؤيا يوحنّا هي مكان التقاء العهد القديم والعهد الجديد: ما يربط السلسلة الطويلة للكتب (تنوُّع الكُتَّاب، وتنوُّع العصور المختلفة) في وَحدةٍ يتمّ التعبير عنها بالقول إنّ يسوع هو روح النبوّة. يُقدِّم الأدب النبويّ بأكمله صوره المجازيّة لتزيين هذا الوحي النهائيّ؛ كلّ التاريخ مصنوعٌ من الفكر المركزيّ بأنّ مملكة العالم تُصبح مملكة يسوع.
- إنّ سفر الرؤيا هو مجموع النبوّة. إنّه يحمل القارئ الوَرِع إلى ارتقاءٍ روحيٍّ يُمكن من خلاله رؤية تاريخ ملكوت الله من بدايته إلى اكتماله في المجد. إنّه أعظم كتابٍ في الكتاب المقدّس، وتوقظ دراسته العبادة الأعمق.
- تُشدِّد الرؤيا على أنّ قدرة الله المُطلقة تَبلُغ ذِروتَها. إنّه الكتاب الوحيد من كتابات العهد الجديد (باستثناء ٢ كورنثس ٦:١٨) الذي يستخدم اللقب *παντοκράτωρ*، «الضابط الكلّ» ليَصِف الله. والهدف الأساسيّ من الكتاب هو تصوير التوجيه (القيادة) الإلهيّ للتاريخ، وجوهر رسالته أنّه، وعلى الرغم من جميع المظاهر السطحيّة، فإنّ يد الله هي التي تُوجِّه بالفعل جميع الأحداث، وتسير كلّ الأشياء

إلى نهايةٍ هو مَن يُحدِّدها. إنّ الرؤيا هي اكتمال الحكم الإلهيّ، الذي يَخضع له العالم من قِبَل ملك الملوك وربّ الأرباب، حاكم الأرض وملك الأُمم، الذي له السيطرة على كلّ أحداث الزمن وِفقًا لمقاصده المقدّسة. هذا هو الهدف الأسمى، الذي يُريد هذا الكتاب تصويرَه.

- للرؤيا رابطٌ عقائديٌّ مع الإنجيل الرابع. إنّها تُقدِّم الأفكار المميَّزة للإنجيل الرابع في هذا الشكل من التطوُّر، الذي ينتمي إلى أقدم عصرٍ رسوليّ. الفكرة الرئيسيّة لكليهما هي نفسها؛ فكلاهما يُقدِّمان نظرةً للصراع الأشدّ خطورةً بين قوى الخير والشرّ. المسيح هو الشخصيّة المركزيّة في كِلا الكتابَين. إنّ انتصاره هو النهاية التي تقود التاريخ والرؤيا إلى بلوغ اكتمالهما. شخصه وعمله أساس الانتصار؛ والانتصار من خلال الفشل الواضح. كلاهما يُقدِّمان التزام الله بالإنسان على أنّها عمل المسيح.
- تَكشف الرؤيا، كما الإنجيل الرابع ويوحنّا الأولى، عن صراعٍ وانتصارٍ عالميَّين. يتمّ تَوَقُّع عودة المسيح في علاقة مع البيئة الواسعة التي تقف فيها المسيحيّة. تَشهد الرؤيا على وجود الرجاء، الذي مَيَّزَ انطلاقة المسيحيّة؛ إلى حقيقة أنّ هذا الرجاء يُشدِّد المفهوم الأكمل للمسيح وخلاصه الذي علَّمه للرسل، من جهة، وعلى الرؤية الواسعة لهدف الله الذي أوضحه التاريخ، من جهةٍ أخرى. ومع ذلك، فإنّ الرجاء لا يزال نفسه («ها هو آتٍ») والصلاة لا تزال هي نفسها («تعال أيّها الربّ يسوع»).
- ليس الضعف البشريّ ولا القوّة الإلهيّة هما المفهوم الأساسيّ للكتاب، بل القوّة الإلهيّة المنتصرة من خلال الضعف البشريّ الظاهر: الحياة تنتصر على الموت. مهما كان الصراع طويلًا، فإنّ هذا الكتاب يؤكّد لنا الانتصار النهائيّ للحَمَل. تُشير هذه الاستعارة إلى التجسُّد من أجل الخلاص؛ ويُوضِّح لنا وصف أورشليم

الجديدة أنّ النور والحياة يسودان إلى الأبد لأنّ الحَمَل هو «سراجها».

- لقد تركَ كاتب هذا الكتاب العظيم إرثًا خالدًا، تكمن قيمته في الطاقة الرائعة لإيمانه، في اليقين الذي لا يتغيّر بأنّ الهدف الأساسيّ من هذا الكتاب، كما هو واضحٌ من كلّ صفحة، هو التأكيد على القيمة الهائلة للأمور الروحيّة على النقيض من الأمور الماديّة، وفي المكان التالي لتمجيد الاستشهاد، ولتشجيع المؤمنين على مواجهة الموت بثبات، بل أكثر من ذلك، بفرحةٍ شديدة.

٢. ماهيّة الأدب الرؤيويّ

وِفقًا لعلم الفسارة، يُعتبر تفسير سفر الرؤيا من أصعب أسفار العهد الجديد القانونيّة. غالبًا ما ينطوي معناها على الكثير من الغموض، وقد اختلف تفسير العلماء البارزين على نطاقٍ واسعٍ في الماضي، بحيث لا يمكننا دائمًا التأكُّد، خاصّةً في الأجزاء الأكثر صعوبة، أنّ وجهة النظر الخاصّة، التي تبدو لنا أكثر إرضاءً وإقناعًا، هي بالتأكيد صحيحة. كان لهذا الاختلاف في الرأي أَثَرٌ مؤسفٌ في الاستخفاف بقيمة الرؤيا كجزءٍ من كلمة الله في ذهن العديد من الطلّاب الجادِّين، الذين أصبحوا يعتبرون معناها غامضًا جدًّا ومُخفِيًا حِيرةً يائسة، تُشير إلى أنّ أيّ محاولةٍ لتفسيرها قد تكون غير مثمرةٍ على الإطلاق.

يُعترَف برؤى الرؤيا عمومًا على أنّها تنتمي إلى القسم الأخير من القرن الأوّل للميلاد، وتتعلّق بشكلٍ واضحٍ بالمستقبل آنذاك، سواء القريب أو البعيد، لكنيسة المسيح في العالم، إذ إنّها تنسجم مع الاختبار النبويّ العميق. يُنظَر إلى الطريق الإلهيّ لشعب الله بين الأُمم بالرمز والنوع والشكل، ممّا يقود إلى الانتصار عن طريق يسوع المسيح ابن الله وربِّنا؛ ويُنظَر إلى الكنيسة والعالم في صراعٍ متعدِّد الأشكال ومُميت، بحيث يُصوَّر الاكتمال في سقوط الشرّ وخراب الطبيعة بسبب الخطيئة؛ ويُصوَّر انتصار القدّوس في رؤيةِ استعادةٍ كاملةٍ للحضور الإلهيّ وَسَط جمالِ عالمٍ جديدٍ وأمجادِ أورشليم الجديدة، وهي

نتيجةٌ لا يُساورها الشكّ أبدًا، لأنّ الله يحكم وينتصر.

وعلى الرغم من هذه الصورة المتغيِّرة باستمرار، فإنّ ظروف الكنيسة الأولى والقرن الأوّل للميلاد تَنعكس باستمرارٍ في كلّ جزء، بل ويُمكننا رؤية الطابع التمثيليّ للكلّ بوضوح. في الواقع، لا يمكن للمرء إلّا أن يَعجَب بالرؤية الدقيقة وروح التَحَفُّظ التي أظهرها يوحنّا طوال الكتاب، في تَجَنُّب أيّ التفسيرات تعمل على تضييق الرؤى إلى منظورٍ محلّيٍّ ومؤقَّتٍ بحت، ممّا يدلّ على أنّه قدِ ارتقى بالفعل إلى رؤيةٍ نبويّةٍ تنتمي إلى أُفُقٍ أوسع. للأذن المفتوحة على صوت الله، فإنّ للرؤى دروسًا وأهميّةً تنتمي إلى الماضي والحاضر والمستقبل على حدٍّ سواء، ونضارةً دائمةً لا يمكن للزمن أن يتلاشاها أو يُدمِّرها، لأنّها تُظهِر مبادئَ الحكم الإلهيّ الذي يُسود على جميع العصور.

تُصوَّر رؤى الرائي في تحديد المبادئ السائدة للحكم الإلهيّ، التي تتجلّى في حقائقَ متعدِّدةٍ كلّما تقدّمت العصور. ليس الهدف من الرؤى الكشف عن الحقائق نفسِها، لأنّ ذلك ينتمي إلى تطوُّر التاريخ، بل بالأحرى لتوفير وسائل تفسيريّةٍ لهذه الحقائق، عندما تَظهر، بالمستوى الذي يليق بالقصد الإلهيّ. هناك، في الواقع، بعض الحقائق الأساسيّة للمستقبل محفوظةٍ بشكلٍ جيّدٍ في المقدّمة، كالمجيء الثاني للمسيح، وانتصار ملكوت الله، ونهاية العالم الحاليّ؛ لكنّها تنتمي إلى محتوى الرؤيا السابقة أيضًا، وليست جديدةً أو خاصّةً بهذا الكتاب. إنّ الرؤيا هي نظرةٌ مسبقةٌ مُلهَمةٌ إلهيّةٌ وتمييزيّةٌ عميقة لبعض القضايا السائدة في المستقبل التي تنتمي إلى قصد الله، وهي نتيجةٌ للمبادئ الراسخة للحكم الإلهيّ.

يُنظَر إلى الرؤيا على أنّها أوسع في نطاقها من التنبُّؤ بالأمور المستقبليّة. علينا أن نتجنّب هذا الإحساس المقزِّم لكلمة نبوّة في الحديث المعاصر، الذي يقود معظم القرَّاء (وحتّى المفسِّرين) إلى الكشف عن أسرار المستقبل. لأنّه من الواضح أنّ تاريخ العهد القديم والنبوءات يُبرزان نوعًا آخر من الوحي يكمن في الكشف عن الهدف، كما هو

الحال عندما تمّ الكشف عن نمط الأشياء المقدّسة لموسى في الجبل. إنّ العنصر النبويّ للرؤيا ليس تَنَبُّئيًا بالمعنى الدقيق للكلمة، ويمكن تفسيره في الغالب على أنّه كشفٌ عن المُثُل الإلهيّة التي تَدخل في مجال الحياة البشريّة، أو إظهار الهدف الإلهيّ الذي اكتُشِفَ لتداخله مع كلّ النضال الأخلاقيّ والتناقضات الواضحة للتجربة الأرضيّة، والذي سيؤدِّي إلى الانتصار النهائيّ؛ ولم يُعْطَ سوى هذه اللمحات من المستقبل لضمان فهمٍ أفضل للفكرة الرئيسيّة.

إنّ المبدأَين الأكثر وضوحًا اللذين يسودان سفر الرؤيا ويُؤلِّفان مشاهدَه المتغيِّرة باستمرار، هما:

- طريقة الله في الحكم على العالم عن طريق محاكمة شعبه والحكم على الأشرار.
- طريقة الله في تطوير الطابع الأخلاقيّ من خلال الصراع الأخلاقي. بقبولها كمقياسٍ تفسيريٍّ لأساليب الله مع البشر، فإنّ الرؤيا تقترب من وجهة النظر الإلهيّة، وتتَّبع الخطوط العريضة للهدف الإلهيّ ضمن المجال الكامل للتاريخ البشريّ. إنّها تجعل علاقة المسيح بشعبه في الزمن وفي الأبديّة أساس استجوابٍ مفصَّلٍ في أسرار الحياة الأرضيّة، والتي تَهدف ليس فقط لاكتشاف الله في مجرى التاريخ، بل أيضًا لتفسير الله من خلال التاريخ المصنوع حتّى نهايته.

تَحمل الرؤيا لمحاتٍ عن خطّة الله بعيدة المدى في عمليّة الخلاص، ممّا يؤدِّي إلى الخلاص النهائيّ لحشدٍ لا يُعَدّ ولا يُحصَى؛ إنّها تَجِد مفتاح قصّة الأرض التي طال أَمَدها عن الخطيئة والمعاناة والصراع والموت، من خلال انتصارٍ أوسع بكُلفةٍ أكبر؛ وتُعلِّمنا أن ننظر بهدوءٍ إلى الحياة التي لا حدود لها والأبديّة التي تُلازم حضور الله. **إنّها تتحدَّث، إلى قلب الإيمان، بثقةٍ لا تتزعزع عندما تكون الأيّام مُظلمةً والعواصف تملأ السماء؛ كصوتٍ واضحٍ من الليل تتحدَّث عن اليوم التالي؛ وبقوّةٍ مُقنعةٍ، تَجلب رؤى الإنسان وجهًا لوجهٍ مع الله، خالقِه، الفادي والصديق الأبديّ.**

(٢) الكاتب

هل كُتِبَت الرؤيا بيدٍ واحدة أم أنّها نِتاج عددٍ من الكُتّاب أو المحرِّرين! إنّ الإجماع اليوم يؤكِّد أنّ كاتبًا واحدًا فقط كتبَ الكتاب، على الرغم من أنّه يُشير بالتأكيد إلى العديد من المصادر من العهد القديم، واليهوديّة، واليونانيّة–الرومانيّة.

هناك ثلاثة احتمالاتٍ تتعلَّق بكاتب الكتاب: يوحنّا الرسول، يوحنّا آخر (يُشار إليه أحيانًا باسم «يوحنّا الشيخ»)، وشخصٌ آخر يستخدم اسم يوحنّا كاسمٍ مستعار. الخيار الأخير هو الخيار الأضعف بين الثلاثة. إذا كان كاتبٌ غير معروف حاول تعريف نفسه على أنّه شخصيّةٌ مسيحيّةٌ معروفةٌ مثل يوحنّا الرسول، لكان من المحتمل أن يُطلق على نفسه ليس فقط اسم «يوحنّا» بل «يوحنّا الرسول». وهذا ما لم يفعلْه الكاتب.

في الواقع، هناك معلوماتٌ قليلةٌ حول الكاتب بخلاف تعريفه الذاتيّ كخادمٍ، ومؤمنٍ، وشاهدٍ للمسيح، وذاك الذي يُعاني من المنفى من أجل تلك الشهادة (١:١، ٩–١٠). علاوةً على ذلك، تمّ التساؤل عمّا إذا كانت الكتابات المنحولة هي كتاباتٌ مقبولةٌ بين المسيحيّين في ذلك الوقت. إنّ الإجماع بين العلماء هو أنّ «يوحنّا» ليس اسمًا مستعارًا ولكنّه إشارةٌ ذاتيّةٌ شخصيّةٌ إلى يوحنّا حقيقيّ. جادل بعضهم أنّ الكاتب هو مجهولٌ يُمثِّل «المدرسة اليوحنّاويّة». إلّا أنّ هذا يُشبه إلى حدٍّ ما خيار الاسم المستعار الذي تمّ رفضه سابقًا، لأنّه سيعني أنّ كاتبًا مجهولًا كتبَ باسم يوحنّا.

لا يمكن أن تكون الاختلافات في أسلوب كتابة الرؤيا (القواعد، المفردات ...) عن الإنجيل الرابع والرسائل اليوحنّاويّة داعمةً لتأليفٍ غير رسوليّ، لأنّ مثل هذا الاختلاف متوقَّعٌ في كتابة نوعٍ مختلفٍ رؤيويّ ونبويّ. علاوةً على ذلك، يمكن أن تؤثِّر الاختلافات في مناسبة الكتابة وهدفها بشكلٍ كبيرٍ على أسلوب الكتابة. كما يزعم بعضهم أنّ لاهوت الرؤيا يختلف كثيرًا عن الإنجيل والرسائل لأنْ يكون من نفس الكاتب.

كتبَ يوحنّا «التلميذ الحبيب» والرسول كلًّا من الرؤيا والإنجيل على أساس عددٍ من أوجه التشابه بين الكتابَين، وفي مقدِّمتها موضوع الخروج/موسى، والخريستولوجيا (يسوع الكلمة، ابن الإنسان، والممجَّد حتّى بعد الموت)، والأفكار الإسخاتولوجيّة. بطريقةٍ مماثلة، لاحظ بعض المفسِّرين مواضيع مشتركةً مثل الراعي، المَن، الماء الحّي، الحياة والنور، بالإضافة إلى الكلمات والعبارات التي يشترك فيها سفر الرؤيا مع الإنجيل والرسائل اليوحنّاويّة والتي تقتصر إلى حدٍّ ما على هذه المجموعات الأدبيّة الثلاث: *νικάω* («المنتصر»)، *τηρεῖν τὸν λόγον* («يحفظ الكلمة»)[١]، *τηρεῖν τὰς ἐντολάς* («يحفظ الوصايا»)[٢]، *σκηνόω* («يُرشد»)[٣]، *ὁδηγέω* («يَسكن»)[٤]، *ποιέω* («يعمل/يجعل»)[٥]، *σημεῖον* («آية/عجيبة»)[٦]، *μαρτυρία* («شهادة»)[٧] و *ἀληθινός* («الحقّ»)[٨].

يُحتمَل أن يكون الرسول قد كَتَبَ الرؤيا، إلّا أنّ يوحنّا آخَر ربّما كتبها وهو احتمالٌ جِدّ وارد. تسوية المسألة غير مهمّة لأنّها لا تؤثِّر على رسالة الكتاب. بغضّ النظر عمّا كتبه يوحنّا، فإنّ كاتب الرؤيا يُعرِّف نفسه على أنّه «نبيّ» (١:١–٣، ١٠–١٩؛ ٤:١–٢؛ ١٧:١–٣؛ ٢١:٩–١٠؛ ٢٢:٦–٧). لذلك، من المحتمل أن يتمّ تحديد يوحنّا، اجتماعيًّا، على أنّه عضوٌ في مجموعةٍ من الأنبياء المسيحيّين المتجوِّلين الأوائل.

يجب ألّا نتجاهل إمكانيّة أنّ يوحنّا، إذا كان في سنٍّ متقدِّمة، ربّما يكون قدِ استعان بأحد تلاميذه، ممّا سيُعدِّل بالضرورة لغة العمل المنتَج وأسلوبه. فعلى الرغم من التأكيد الواثق لمعظم النقّاد اليوحنّاويِّين بأنّ الرسول يوحنّا لم يكتب الرؤيا، إلّا أنّ المؤشِّرات تؤكِّد

١ ٣:٨، ١٠؛ ٢٢:٧، ٩.

٢ ١٢:١٧؛ ١٤:١٢.

٣ ٧:١٧.

٤ ٧:١٥؛ ١٢:١٢؛ ١٣:٦؛ ٢١:٣.

٥ ١:٦، ٣:٩، ١٢؛ ٥:١٠؛ ١١:٧؛ ١٢:١٥؛ ١٣:٥، ٧، ١٢(×٢)، ١٣(×٢)، ١٤(×٢)، ١٥، ١٦؛ ١٤:٧؛ ١٦:١٤؛ ١٧:١٦، ١٧(×٢)؛ ١٩:١٩، ٢٠؛ ٢١:٥، ٢٧؛ ٢٢:٢، ١١، ١٥).

٦ ١٢:١، ٣؛ ١٣:١٣، ١٤؛ ١٥:١؛ ١٦:١٤؛ ١٩:٢٠.

٧ ١:٢، ٩؛ ٦:٩؛ ١١:٧؛ ١٢:١١، ١٧؛ ١٩:١٠(×٢)؛ ٢٠:٤.

٨ ٣:٧، ١٤؛ ٦:١٠؛ ١٥:٣؛ ١٦:٧؛ ١٩:٢، ٩، ١١؛ ٢١:٥؛ ٢٢:٦.

الرأي الأكثر شيوعًا هو قبول أنّ العمل ينتمي إلى ما يُسمَّى «الكتابات اليوحنّاويّة»، والتي نشأت في نفس الدائرة في أفسس التي تُنسَب إليها هذه الكتابات من النقَّاد المتقدِّمين، ممّا يترك مسألة التأليف الشخصيّ إلى أَجَلٍ غير مُسمًّى. ومع ذلك، فإنّ التأليف هو مسألةٌ ثانويّة، لأنّ الكتاب يحتفظ برسالته الخاصّة، ويجب التعامل معه كموضوعٍ للبحث التاريخيّ وليس قضيّةً ذات أهميّةٍ عقائديّة، لصالح الصواب وليس للرأي التقليديّ.

(٣) التدوين

١. براهين على تاريخِ تدوينٍ متأخِّر

١،١ عبادة الإمبراطور

شَهِدَت البلاد، خلال حكم أوغسطس (٢٧ ق.م – ١٤ ب.م) ولادة عبادة الإمبراطور. فكثيرون، وخصوصًا سكّان المقاطعات الشرقيّة الناطقة باليونانيّة، شعروا بامتنانٍ كبيرٍ لأوغسطس الذي عمّ الازدهار والسلام في عهده بعد حربٍ دامت طويلًا. وقد أراد الناس أن يحظوا بحمايةٍ دائمةٍ يؤمِّنها شخصٌ ذو سلطةٍ يمكنهم رؤيته. كما رغبوا في وجود نظامٍ يلغي الاختلافات الدينيّة، يُلهب المشاعر الوطنيّة، ويوحِّد العالم برئاسة «مُخَلِّصه».

نتيجةً لذلك، رُفع الامبراطور إلى مصاف الآلهة. غير أنّ أوغسطس لم يسمح للشعب أن يدعوه إلهًا خلال حياته، بل أصرّ أن تُعبَد الإلهة «روما ديا» باعتبارها تجسيدًا لروما. مع ذلك، فقد أُلِّه بعد موته. وهكذا، استأثر مركز الإمبراطوريّة وحكّامها بكلّ المشاعر الدينيّة والوطنيّة في المقاطعات المحلّيّة. وقد أصبحت عبادة الإمبراطور الجديدة، التي سرعان ما انتشرت في كلّ المقاطعات، طريقةً للتعبير عن الطاعة والولاء للدولة. وأوّل حاكمٍ رومانيٍّ أمر بأن يُعبَد كإلهٍ كان الإمبراطور دوميتيان الذي حكم من سنة ٨١ إلى ٩٦م. وبحلول عهده، كان الفرق بين المسيحيّين واليهود قد صار واضحًا بالنسبة الى

الرومان، الذين راحوا يقاومون ما اعتبروه دينًا جديدًا. وكان خلال مُلكه على الأرجح أن نُفِيَ الرسول يوحنّا إلى جزيرة بطمس بسبب «الشهادة ليسوع» (١:٩).

أثناء نفيه إلى هذه الجزيرة، دوَّن سفر الرؤيا الذي أَورد فيه ذكر مسيحيٍّ اسمه «أنتيباس» قُتل في بَرْغامُس، مركزٍ مهمٍّ لعبادة الإمبراطور (٢:١٢–١٣). فلربّما كانت حكومة الإمبراطوريّة الرومانيّة قد بدأت آنذاك تفرض على المسيحيّين ممارسة شعائر دين الدولة. وسواء صَحَّ ذلك أم لا، كان پلينيوس بحلول سنة ١١٢م يأمر المسيحيّين أن يقوموا بهذه الشعائر في بيثينية كما هو مُشارٌ إليه في رسالته إلى تراجان، وكيف أشاد الأخير بالطريقة التي عالج بها الأوّل القضايا التي رُفعت إليه وإصدار الأمر بإعدام كلّ المسيحيّين الذين يرفضون أن يعبدوا آلهة الرومان.

إنّ التفكير الرومانيّ لم يتقبَّل دينًا يتطلّب تعبُّدًا مُطلقًا من مناصريه. فإذا كانت الآلهة الرومانيّة لا تتطلّب التعبُّد المطلق، فلماذا يتطلّب ذلك إله المسيحيّين؟! ففي نظر الرومان، كانت عبادة آلهة الدولة اعترافًا بالنظام السياسيّ ليس إلّا. ولذلك اعتُبِر رفض تقديم العبادة لها خيانةً عظمى. وكما وجد پلينيوس، لم يكن من طريقةٍ لإرغام معظم المسيحيّين الأوّلين على الرضوخ. فبالنسبة إليهم، كان ذلك عدم وفاء لمسيحهم، وكثيرون منهم فضَّلوا الموت على ممارسة الصنميّة بعبادة الإمبراطور.

٢،١ إضطهاد المسيحيّين

بناءً على ما تقدّم، طُلِبَ من المسيحيّين أن يُشاركوا، إلى حدٍّ ما، في عبادة الإمبراطور[٩]، حيث بدأ الأباطرة الرومان بفرض عبادة أنفسهم كآلهةٍ قبل زمن دوميتيان. من الممكن أنّ طلبًا كان قد وُجِّه إلى المسيحيّين في روما للاعتراف بألوهة نيرون. إلاّ أنّ هذا الطّلب لم يَكُنِ السّبب الأساس في اضطهاده لهم بل كان حريق روما الكبير في العام ٦٤م السبب

٩ راجع ١٣:٤–٨، ١٥–١٦؛ ١٤:٩–١١؛ ١٥:٢؛ ١٦:٢؛ ١٩:٢٠؛ ٢٠:٤.

الأوّل والرئيس لأنّ نيرون كان قدِ اتَّهَم المسيحيّين بافتعاله وشنّ بدوره حربًا ضَروسًا عليهم وقد شَهِدَ التاريخ على وحشيّة هذا الاضطهاد النيرونيّ. فلا يوجد بالتالي أيّ دليلٍ على أنّ اضطهاد نيرون للمسيحيّين في روما قدِ امتدّ أيضًا إلى آسيا الصغرى حيث تقع الكنائس السبع التي أُشير إليها في الرؤيا. قد يرى يوحنّا في بداية الاضطهاد في روما خطوةً أولى نحو توسيع رُقعته ليمتدّ إلى أماكن أخرى من الإمبراطوريّة.

أمّا سفر الرؤيا، الذي يُشير إلى عهد الإمبراطور دوميتيان، فيؤكّد بدوره أنّ رفض المسيحيّين عبادة الملك الشرّير والوحشيّ كان مَدعاةً أساسيّةً لاضطهادهم من الأباطرة الرومان إذ رفضوا وبشدّةٍ تأليه الإمبراطور الرومانيّ وعبادته كما رفضوا أيضًا الخدمة في الجيش الرومانيّ، ولذلك نظرت الحكومة الرومانيّة إلى المسيحيّين على أنّهم فرقةٌ هدّامةٌ تُهدِّد أوضاع الإمبراطوريّة وكيانها.

صدر في عصر دوميتيان قانونٌ عنصريٌّ جاحفٌ بحقّ المسيحيّين: «لا يُفرَج عن مسيحيّ أمام المحكمة ما لم يجحد إيمانه»؛ وفي عصره أيضًا كان يُلقى باللّوم على المسيحيّين بسبب أيّ مجاعةٍ أو زلزالٍ أو وباءٍ يحدث في البلاد. لَقَّبَ نفسه «بالسيّد والربّ»، كما اعتبر أنّ من حقِّه أن يُدعَى «إله البشريّة كلّها». أمّا أبرز مُعترفي هذا العصر فكان يوحنّا الرسول الذي عُذِّبَ بالزيت المغليّ ثمّ نُفِيَ إلى جزيرة بطمس حيث رأى رؤياه ودوّنها في كتابٍ عُرِفَ باسم «سفر الرؤيا».

دليلٌ دامغٌ على اضطهاد المسيحيّين بسبب رفضهم الإذعان إلى المطالب القانونيّة الخاصّة بعبادة الإمبراطور يأتي في العام ١١٢م في عهد تراجان (٩٨–١١٧م) حين بعث الحاكم الرومانيّ پلينيوس الأصغر، حاكم ولاية بيثينية بآسيا الصّغرى رسالةً إلى الإمبراطور تراجان يطلب فيها مشورته في ما يتعلّق بطريقة معاملة المسيحيّين. يُشدِّد الحاكم في رسالته على كيفيّة إجراء محاكمات المسيحيّين المشتبه فيهم الذين مَثَلوا أمامه بناءً على اتّهاماتٍ مجهولة المصدر ويسأل بالتالي توجيهًا إمبراطوريًّا بشأن كيفيّة التّعامل معهم.

يذكر پلينيوس في الرسالة عينها أنّه أعطى المسيحيّين فرصًا متعدِّدةً ليؤكّدوا أنّهم أبرياء وفي حال رفضهم ثلاث مرّاتٍ يتمّ إعدامهم: «هذا ما فعلته بالمتهَمِّين بأنّهم مسيحيّون. فقد سألتهم إن كانوا فعلًا مسيحيّين، والذين أقرُّوا بذلك، سألتهم مرّةً ثانيةً وثالثةً مهدِّدًا إيّاهم بالعِقاب. أمّا الذين أصرُّوا على موقفهم، فقد أمرتُ بإعدامهم». وعن الذين أنكروا المسيحيّة بلعن المسيح وعبادة تمثال الإمبراطور وتماثيل الآلهة التي جلبها إلى المحكمة، فكتب قائلًا: «اعتقدتُ أنّه من الصواب إطلاق سراحهم». يدّعي پلينيوس أيضًا أنّ أبحاثه كشفت أنّ المسيحيّين ليسوا إلّا مجموعة ممارساتٍ ضارّةٍ ولئيمةٍ ومعتقداتٍ خاطئة. ومع ذلك يبدو أنّ قلقًا ما يُساوره إزاء الانتشار السريع لهذه «الخرافة»، وهو بالتالي يرى في التجمُّعات المسيحيّة نقطةَ انطلاقٍ مُحتملةً للتحريض والفتنة.

تُعتبر هذه الرسالة من أقدم الوثائق الرومانيّة التي تُشير إلى المسيحيّين الأوّلين وتُوفِّر بدورها معلوماتٍ أساسيّةً عن معتقدات المسيحيّة الأولى وممارساتها وتُبيِّن كيفيّة رؤية الرومان لها وتعاملهم معها. أمّا الممارسات التي أشار إليها پلينيوس متّهمًا بها المسيحيّين، فهي: الإلحاد وأكل لحوم البشر في الأعياد وزنا المحارِم، وهذا ناتجٌ عن سوء فهمٍ للاحتفال الإفخارستيّ وكون المسيحيّين «إخوةً وأخواتٍ» حتّى بعد الزواج. إنّ تُهمة الالحاد مبنيّةٌ في أساسها على رفض عبادة آلهة الدولة والمشاركة في طقوس تقديم القرابين تكريمًا للإمبراطور، وبدلًا من ذلك يتبع المسيحيّون طقوسهم وممارساتهم الخاصّة التي تتعارض بكلّيّتها مع الطقوس الرومانيّة المسيطرة اجتماعيًا. كلّ هذا جعل من المسيحيّين أقليّةً غير مرغوبةٍ فيها، ومن المسيحيّة مجرّد خرافةً وليست دينًا.

لقد جاء ردّ الإمبراطور على رسالة الحاكم قاطعًا إذ طلب منه عدم السّعي في طلب المسيحيّين بل إنِ اتّهمهم أحدٌ ووُجِدوا أنّهم مُذنبون [لكونهم مؤمنين بالمسيح] فلا بدّ من تثبيت عقوبة الاعدام بحقّهم. أمّا إنْ أنكر المسيحيّ إيمانه بالمسيح وبرهن على ذلك عمليًّا بالتضحيّة للآلهة فليُصفَح عنه بناءً على توبته. إنّه أوّل إمبراطورٍ يُعلن أنّ المسيحيّة ديانةٌ

مُحرَّمة. بناءً على أوامر الامبراطور هذه تعرّض المسيحيّون لحملة اضطهاداتٍ عنيفة. إلاّ أنّ الحاكم پلينيوس فَشِلَ في العثور على حكمٍ رسميٍّ أو سابقةٍ للتّعامل مع المسيحيّين لغياب أيّ سياسةٍ ثابتةٍ تجاههم ممّا يُشير إلى أنّ پلينيوس كان متحمِّسًا، عن طريق رسالته، لإيجاد سوابق تُعطيه امتيازاتٍ إمبراطوريّة، في ما انصبّت تعليمات تراجان له في نفس الاتّجاهات «ألاّ يسعى في طلبهم». هذا يعني أنّ السجلات الرومانيّة لم تُدوِّن أيّ قضيّةٍ في المحاكم مرفوعةٍ ضدّ الناس الذين يدّعون أنّهم «مسيحيّون». بناءً على ذلك، عندما عَلَت مكانة المسيحيّين في أعين الرومان، أصبحت ممارساتهم ومعتقداتهم تحت الرقابة عن كثب، فكانوا يتعرّضون للاضطهاد بين الحين والآخر بالاعتماد على الحماسة الامبراطوريّة وموقف الحكّام المحلّيّين والقضاة.

وعليه فإنّ رسالة پلينيوس وردّ الإمبراطور تراجان يُشيران إلى أنّ زمن كتابتهما لم يشهد اضطهادًا رسميًّا ومُنظَّمًا ضدّ المسيحيّين على نطاق الإمبراطوريّة، ذلك أنّهما (پلينيوس وتراجان) لم يذكرا أبدًا الجريمة التي ارتكبها المسيحيّون إلّا لكونهم مسيحيّين. كما يُقدِّم ردّ تراجان أيضًا معلوماتٍ قيّمةً للعلاقة التي كانت قائمةً بين حكّام المقاطعات الرومانيّة والأباطرة، ويُشير، في الوقت عينه، إلى عدم السعي وراء المسيحيّين أو تعقبّهم لإلقاء القبض عليهم بناءً على أيّة أوامر إمبراطوريّة، وتؤكّد بالتالي أنّ الاضطهادات كانت اضطهاداتٍ محليّةً ومتفرِّقة.

أمّا الدافع الرئيسيّ لاضطهاد المسيحيّين بعد العام ١٠٠م يكمن في عدم ولائهم لروما كما يتّضح ذلك من رفضهم عبادة الآلهة الرّومانيّة الوثنيّة والإمبراطور المتألِّه مُصرِّين بدورهم على عبادة الإله الحقيقيّ، يسوع المسيح، ممّا جعلهم يَظهرون وكأنّهم معترضون على الحكم الرومانيّ. هذا ما جعل السياسة الرومانيّة أكثر صلابةً وعدائيّةً على نحوٍ متزايدٍ اتّجاه عدم مشاركة المسيحيّين الواضحة في الحياة السياسيّة والدينيّة للمجتمع الرومانيّ–اليونانيّ.

٣،١ حالة الكنائس في آسيا الصغرى

قد تُشير حالة الكنائس الموصوفة في رؤيا ٢–٣ إلى تاريخٍ متأخِّرٍ بدلًا من تاريخٍ مُبكِر. إنّ الخمول الروحيّ المسيطر على كنائس أفسس، ساردِيس، واللاذقيّة منتشرٌ وخطير لدرجة أنّ كلّ كنيسةٍ بالإجمال على وشك خسارة هُويّتها ككنيسةٍ للمسيح. من المعقول أنّ مِثل هذا التدهور الروحيّ قد أَخَذَ فترةً من الزمن كي يتطوَّر. على سبيل المثال، أن تترك أفسس «محبّتها الأولى»، فهذا يعني أنّ الكنيسة فعلت ذلك في غضون بضع سنواتٍ فقط من تأسيسها، لكنّ اللغة قد تتناسب بشكلٍ أفضل مع تطوُّرٍ أطول، ربّما كانت الكنيسة في جيلها الثاني من الوجود. مثالٌ آخر، تُدعى كنيسة اللاذقيّة «غنيّةً»، إلّا أنّ المدينة اختبرت زلزالًا مدمِّرًا بين العامَين ٦٠–٦١م. وبالتالي، فإنّ الافتراض الطبيعيّ يُشير إلى أنّ التعافي الاقتصاديّ للمدينة قدِ استغرق أكثر من ثلاثٍ أو أربع سنوات. مثالٌ أخير، إنّ وجود الكنيسة في إزمير يقترح تاريخًا متقدِّمًا، لأنّه من الممكن أنّ الكنيسة لم تَكُن قد تأسَّست حتّى الأعوام ٦٠–٦٤م.

٤،١ أسطورة ظهور نيرون من جديد

ناقش العديد من المفسِّرين أنّ هناك مقاطعَ عدّةً من الرؤيا تَعكس «إحياء أسطورة نيرون»، لا سيّما ١٣:٣–٤ و ١٧:٨، ١١. تتحدّث هذه المقاطع عن نهاية الوحش وإحيائه لاحقًا. على وجه الخصوص، يُشير ١٣:٣–٤ إلى الوحش الذي يتعافى من جُرحٍ قاتل. تؤكِّد أسطورة نيرون بأنّه سيعود من الموت ويقود الجيش الفرثيّ (Parthian) ضدّ الإمبراطوريّة الرومانيّة. إذا عَكَسَت هذه النصوص الأسطورة، فمن الأفضل تأريخ الرؤيا في وقتٍ متأخِّرٍ أكثر منه في وقتٍ مُبكِر، ذلك أنّه من المفترض أن تلك الأسطورة استغرقت وقتًا كي تَظهر وتتطوّر وتَنتشر بعد موت نيرون في العام ٦٨م.

ولكن، حتّى بعض الذين يتمسّكون بفرضيّة التأريخ المتأخِّر، فإنّهم يتساءلون عمّا إذا كانت هذه المقاطع تعتمد على أسطورة نيرون، نظرًا لوجود اختلافاتٍ في الصور. وبالتالي، فإنّ الأسطورة قد لا تُساهم بشكلٍ كبيرٍ في تسوية مسألة التاريخ. فيوحنّا قد تبنَّى بشكلٍ خلَّاقٍ شكلَين من أسطورة نيرون، في كلٍّ من الفصلَين ١٣ و١٧، تُصوِّران أحداثًا متميِّزةً في دور الوحش. فالفصل ١٣ يُصوِّر قوّة الإمبراطوريّة الرومانيّة ونجاحَها في وجه الله وشعبه؛ بينما الفصل ١٧ يُصوِّر السقوط النهائيّ للإمبراطوريّة. إنّ التهكُّم الخريستولوجيّ الذي يهتمّ بإبرازه يوحنّا قد أَثَّرَ عليه لتبنِّي هذين الشكلَين من الأسطورة، جاعلًا من قيامة الوحش في الفصل ١٣ حدثًا متميِّزًا عن المجيء الثاني للوحش في الفصل ١٧. إنّ المعقوليّة العامّة لإعادة صياغته لتقليد نيرون الثنائيّ يُعطي إشارات يوحنّا إلى أسطورة نيرون تأثيرًا حاسمًا على تاريخ سفر الرؤيا، مع العلم أنّ الرؤيا لم تَقُلْ شيئًا صراحةً عن تاريخ نيرون.

لقد كان العهد القديم والتقليد الرسوليّ عن المسيح العدسات التفسيريّة الأوّليّة التي من خلالها فَسَّر يوحنّا جميع المصادر الشفهيّة والأدبيّة الأخرى، بما في ذلك كافّة الأساطير والتقاليد غير الكتابيّة، بحيث تخضع هذه الأساطير والتقاليد للفكر الكتابيّ، وبالتالي تتحوَّل وتُطبَّق على التنِّين والوحش وشخصيّاتٍ أخرى تمّ ذِكرها في الرؤيا. رَسَم يوحنّا صورًا مجازيّةً بطريقةٍ تَدُقُّ الأجراس في عقل قُرَّائه، وذلك لأنّ كثيرًا منهم كانوا من خلفيّةٍ وثنيّةٍ وكانوا على درايةٍ ببعض هذه الأساطير؛ فَعَلَ ذلك جزئيًّا ليضع الخلفيّة الأسطوريّة لقُرَّائه في منظور كتابيّ. يُمكن أن يستخدم يوحنّا حتّى الأساطير من أجل توجيه الجدل ضدّ العالم الشرِّير، الذي يَصوغ الأساطير. على سبيل المثال، يبدو أنّ استعارة «السبعة رؤوس» في ١٢:٣ لم تأتِ من العهد القديم، بل من التقاليد الكونيّة التي تُصوِّر وحش البحر لوتان ذا الرؤوس السبعة.

إذًا، تبنَّى يوحنّا جزئيًّا أسطورة نيرون لتسليط الضوء على حكم الوحش، لا سيّما

لإظهار أنّ المجيء الثاني للوحش ينتهي بتدمير نفسه وملكوته، على النقيض من المجيء الثاني للمسيح. بنفس الطريقة، يُطبِّق كتّاب العهد القديم صفات «البعل» من الأساطير الكنعانيّة عن الله، تمامًا كما فعلَ يوحنّا في الرؤيا.

٥،١ بابل

أولئك الذين يُفضِّلون تاريخ ما قبل العام ٧٠م للرؤيا يَعتبرون «بابل» على أنّها اسمٌ رمزيٌّ لأورشليم المرتدَّة، إلّا أنّ استخدام يوحنّا للإسم قد يكون الدليل الأقوى لتاريخ ما بعد العام ٧٠م. تُشير «بابل» إلى روما وِفقًا للأدب اليهوديّ بعد العام ٧٠م والمعاصر تقريبًا للرؤيا. لقد دَعا المفسِّرون اليهود روما «بابل»، وذلك لأنّ الجيوش الرومانيّة كانت قد دمَّرت أورشليم وهيكلَها في العام ٧٠م، تمامًا كما فَعَلَت بابل في القرن السادس قبل الميلاد. من المحتمل أن يكون هذا الاسم قد أَثَّر على يوحنّا، كما فَعَلَت التقاليد اليهوديّة الأخرى.

قد تكون الكتابات اليهوديّة أشارت إلى روما على أنّها بابل قبل العام ٧٠م، مجرّد اعتقاد بأنّ اليهود ما زالوا في المنفى، على الرغم من أنّهم كانوا يعيشون في أرض الميعاد، إذ قد اضطَهَدَتهم قوّةٌ أجنبيّة، لأنّ هيكل حزقيال ٤٠–٤٨ لم يتمّ تشييدُه بَعْد، ولأنّ الخليقة الجديدة لم تَكُن بَعْدُ قد وُجِدَت، حيث كان من المتوقَّع أن يحدث كلُّ هذا في الوقت الذي ينتهي فيه تمامًا منفى إسرائيل. لكن، لا يبدو أنّ اليهود قد وَصَفوا روما بِـ«بابل» إلّا بعد العام ٧٠م. في الواقع، إنّ الاستخدام المجازيّ المُبكِر لبابل، بالإضافة إلى الرؤيا، في عزرا الرابع، باروك الثاني ونبوءات العرَّافة اليونانيّة الوثنيّة سيبيل (Sibylline Oracles)، والتي من الواضح أنّها تعود إلى ما بعد العام ٧٠م.

٦،١ التقاليد الأقدم

تَدعم الشهادة الأقدم لآباء الكنيسة فكرة أنّ تاريخ الرؤيا يعود إلى زمن دوميتيان (٨١–٩٦م). إنّ الشهادة الأهمّ بين هؤلاء هي شهادة إيريناوس، فكتورينوس (Victorinus of Petabium)، أوسابيوس، وربّما كليمنضوس الاسكندريّ وأوريجانوس. تُعتبر شهادة إيريناوس الأقدم والأكثر قَطْعًا، الذي كتبَ في مَعرِض مناقشته لهُويّة المسيح الدجَّال في الرؤيا، ما يلي: «ولكنّنا لن نتحمّل خطر النُّطق بشكلٍ إيجابيّ باسم المسيح الدجّال؛ لأنّه إذا كان من الضروريّ أن يتمّ الكشف عن اسمه بشكلٍ واضحٍ في الوقت الحاضر، لكان قد أعلنَه مَن رأى الرؤيا. لقد شوهِدَت (الرؤيا) منذ زمنٍ ليس ببعيد، يعود إلى أيّامنا، قُرب نهاية عهد دوميتيان».[١٠]

٢. براهين على تاريخِ تدوينٍ مُبكِر

١،٢ الهيكل وأورشليم

أنْ يتمّ التحدُّث عن الهيكل في أورشليم في رؤيا ١١:١–٢ كأنّه ما زال قائمًا هو ما يؤخَذ في بعض الأحيان كدليلٍ على تاريخ ما قبل العام ٧٠م، إذ إنّه من غير المحتمل أن يَذكر كاتبٌ مسيحيٌّ أو يهوديٌّ مثل هذا الشيء بعد تدمير الهيكل في ذلك العام. إلّا أنّ هذا يفترض قراءةً حرفيّةً لِـ ١١:٢، التي تُشير إلى هيكل القرن الأوّل الهيرودوسيّ. ينبغي أن تُناقش القراءة الحرفيّة على ضوء «الرمزيّة» في الكتاب على وجه العموم والفصل ١١ على وجه الخصوص (لا سيّما الآيات ٣–٧).

---

١٠ إقترح بعض المفسِّرين أنّ عبارة «شوهِدَت» يجب أن تُفسَّر كالتالي: «لقد رآها [يوحنّا]»، وهكذا، فإنّ العبارة لا تعني أنّ الرؤيا قد كُتِبَت خلال عهد دوميتيان، بل فقط أنّ يوحنّا رآها فترة عهد دوميتيان. إلّا أنّ الرؤيا هي السابقة الأقرب، والترجمة اللاتينيّة لإيريناوس تدعم بدورها هذا الفهم للجملة. لقد فَهِمَ أغلبيّة الكُتّاب من آباء الكنيسة والمفسِّرين اللاحقين حتّى الوقت الحاضر كلماتِ إيريناوس على أنّها تُشير إلى الزمن الذي تمّ فيه رؤية الرؤيا.

علاوةً على ذلك، لا يستند وصف الهيكل ومقاييسُه، أدبيًّا ومعماريًّا، على الهيكل الهيرودوسيّ بل على الهيكل الإسخاتولوجيّ المذكور في حزقيال ٤٠–٤٨. ما تمّ تصوُّرُه هو الاكتمال الإسخاتولوجيّ لهيكل حزقيال في الزمن الجديد. هذا يُناقض ما أعلنه بعض المفسِّرين عن أنّ رؤيا ١:١١ وما يَليها تُشير إلى أنّ هذا هو الهيكل القديم للمدينة الأرضيّة. إنّ الإشارة إلى «المدينة المقدّسة» (٢:١١) و«المدينة العظيمة» (٨:١١) تُفهَم أيضًا على أنّها مرجعٌ حرفيٌّ لأورشليم التاريخيّة مباشرةً قبل الحصار الرومانيّ للمدينة. إذا كان ذلك ممكنًا، فإنّ مِثل هذا الفهم الحرفيّ يُعاني من نفس الضعف كما التفسير الحرفيّ للهيكل من حيث أنّه فَشِلَ في التعامل مع المعنى الرمزيّ للنصّ.

أَضِفْ إلى ذلك أنّ أولئك المفسِّرين لاحظوا أنّ المدينة لم تَكُن قد دُمِّرت بالكامل في أواخر الفصل ١١ واستنتجوا من ذلك أنّ أورشليم التاريخيّة لم تَكُن قد دُمِّرَت في الوقت الذي كتبَ فيه يوحنّا. إلّا أنّ الكأس السابعة (١٦:١٧–٢١) تُصوِّر، في الواقع، «المدينةَ العظيمة» على أنّها قد دُمِّرَت بالكامل.

٢،٢ الملوك السبعة

إنّ «الجبال السبعة» المذكورة في رؤيا ٩:١٧ هي طريقةٌ للإشارة إلى روما التاريخيّة وتلالِها السبعة – كما يتّفق على ذلك معظم المفسِّرين. ثمَّ يُخبر الملاكُ يوحنّا في الآية ١٠ أنّ هذه الجبال تُمثِّل الملوك السبعة: «خمسةٌ منهم سقطوا وواحدٌ موجودٌ لا يزال يملك والآخر لم يأتِ بَعْد». الملك السادس هو الذي يَملك حاليًا كما كتبَ يوحنّا.

إنّ تاريخًا مُبكِرًا للكتاب سيُحدِّد أنّ أوّل هؤلاء «الملوك» هو أوغسطوس، أوّل إمبراطورٍ رومانيٍّ رسميّ، والسادس هو غالبا (Galba)، الذي مَلَكَ مدّةً قصيرةً (٦٨–٦٩م) بعد موت نيرون. أو يُمكن للمرء أن يبدأ بشكلٍ معقولٍ مع يوليوس قيصر، الذي ادَّعى أوّلًا أنّ له

حقوق الإمبراطور الرومانيّ. في هذه الحالة، سيكون نيرون هو السادس وغالبا السابع.

يُمكن للتاريخ المتأخِّر النظر في القائمة بعددٍ من الطرق. بدأ بعض المفسِّرين القائمةَ بكاليغولا (Caligula، حَكَمَ من العام ٣٧–٤١م)، منذ أن كان أوّل حاكمٍ رومانيٍّ يتمّ تثبيته بعد الزمن الجديد الذي تمّ افتتاحه بموت المسيح وقيامته، وأوّل حاكمٍ رومانيّ يَعكس بشكلٍ صريحٍ خصائصَ أنطيوخوس إبيفانِيس، السابق للمسيح الدجّال في التقليد المسيحيّ (راجع متّى ٢٤:١٥)، من خلال محاولة تشييد تمثالٍ لنفسه في هيكل أورشليم. ثمّ بدأ مفسِّرون آخرون بطيباريوس، الإمبراطور الذي في عهده صُلِبَ المسيح، والذي في عهده أيضًا حَدَثَ الاضطهاد اليهوديّ للمسيحيّين. إذا بدأنا بنيرون، فإنّ الملك السابع سيكون دوميتيان. البعض بدأ بأغوسطوس، ثمّ طيباريوس، فكاليغولا، فكلَوديوس، فنيرون (الملوك الخمسة الذين سقطوا)، ففيسبازيان (الموجود) وأخيرًا تيتوس (الذي لم يأتِ بَعْد)، على الرغم من أنّ الملك الثامن في الآية ١١ يُعرَف أحيانًا على أنّه دوميتيان.

ولكن، هل ينبغي استبعاد غالبا، وأوثو، وفِيْتِليوس، الذين حَكَموا لفترةٍ وجيزةٍ وعلى التوالي بعد نيرون؟ لقد اعتبرَهم بعض الكُتَّاب القدماء أباطرةً شرعيِّين. يبقى السؤال: على أيّ أساسٍ يتمّ استبعادهم؟ إنّ الأسئلة التي تُواجه أيّ تحديدٍ تاريخيّ هي: أيُّ حاكمٍ يجب أن نبدأ به؟ هل يجب حِساب كلِّ الأباطرة أو فقط أولئك الذين عزَّزوا عبادة الإمبراطور؟ إذا تمّ تضمين جميع الأباطرة، فهناك الكثير من التواريخ النيرونيّة والدوميتيّة. وكيف يمكن أن يكون الإمبراطور الثامن أيضًا أحد السبعة تاريخيًّا؟

مشاكلُ معيَّنةٌ تواجه تحديد نيرون على أنّه الملك السادس وحُكمه على أنّه زمن كتابة الرؤيا[١١]. على الأرجح أنّه لن يتمّ تحديد «الملوك السبعة» مع أيّ حكّامٍ تاريخيِّين محدَّدين،

١١ من المرجَّح أن يتمّ تحديد عهد غالبا الوجيز مع الإحياء النهائيّ للوحش، الذي دُمِّرَ بشكلٍ حاسمٍ بعد هذا الظهور النهائيّ (١١:١٧). لكنّ غالبا مات قبل سقوط «بابل» (أي أورشليم، بحسب هذه الفرضيّة)، في حين أنّ الفصول ١٧–١٨ تُشير إلى دمار بابل قبل الوحش. يمكن التأكُّد من تحديد حكم غالبا مع المرحلة النهائيّة من وجود الوحش بتحديد حكم الملك «السابع» لبعض

بل إنّهم يُمثِّلون بدلًا من ذلك **القوّة القمعيّة لحكومة العالم على مرّ العصور، والتي تنتحل لنفسها صلاحياتٍ إلهيّةً وتَضطهِد شعب الله**. يُشار إلى هذا الاستنتاج بواسطة:

- الاستخدام المجازيّ والمتداخِل لدانيال ٧:٤–٧.
- إنّ الاستخدام المجازيّ لوحش البحر في كتابات العهد القديم يرمز إلى ممالكَ شرّيرةٍ مختلفةٍ تمتدّ عبر القرون.
- فهمُ العهد الجديد، عبر الزمن، لشخصيّة المسيح الدجَّال كما وردت في دانيال ١١ (راجع ٢ تسالونيكي ٢:٦–٨؛ ١ يوحنّا ٢:١٨).
- إنّ تحديد الرؤيا لوحش البحر ذي الرؤوس السبعة باعتباره «الأنا الخبيث» الذي يقف ضدّ الحمل، من جهة، ويُمارس سلطةً مفتوحةً غير محدودة، أي أنّه لا يُمارسها فقط في حِقبةٍ تاريخيّةٍ محدَّدة، بل عبر التاريخ ككلّ، من جهةٍ أخرى.

الوقت (١٠:١٧) مع الحكم الزمنيّ الوجيز («ساعةً واحدة») مع الوحش (١٢:١٧). إلّا أنّ المشكلة تتفاقم لأنّ الوحش (= الإمبراطور الرومانيّ المضطهِد) لم يُهزَم بشكلٍ حاسمٍ في عهد غالبا، لكنّه استمرّ في الظهور التاريخيّ لقرونٍ عدّة. يُمكن أن تكون هذه مشكلةٌ لا يمكن حلُّها بالنسبة إلى اعتراف الكنيسة بالسلطة الإلهيّة للرؤيا، حيث كان يُنظَر إلى ١١:١٧ على أنّها نبوءةٌ زائفةٌ تتعارض مع رسالة الفصول ١٧–١٨ بأنّ بابل ستُدمَّر قبل الوحش. كذلك، إذا تمّ تحديد عهد غالبا مع الإحياء الأخير للوحش إطلاقه الأخير للاضطهاد (راجع ٨:١٧، ١١ مع ٧:١١)، فإنّ التناقض التاريخيّ يكمن في حقيقة أنّه لم يكن هناك اضطهادٌ مهمٌّ في عهده. على الرغم من أنّ الملك السادس موجودٌ في الوقت الحاضر («واحدٌ موجود»، ١٠:١٧)، فإنّ الوحش يوصف بأنّه غيرُ نَشِطٍ حاليًا بأيّ طريقةٍ مهمّة (١١:١٧). إنّ قراءةً قابلةً للتطبيق تُشير إلى أنّه وعلى الرغم من أنّ الملك السادس يحكم في الوقت الحاضر، إلّا أنّ الوحش لا يستخدمه كرهينةٍ للاضطهاد على نطاقٍ حادٍّ مثل الملك السابع الذي سيأتي، والذي سيضطهد في نطاقٍ غير مسبوق. إنّ آخر خصمٍ تاريخيٍّ لشعب الله (= الملك السابع) سيَضطهِد نطاقٍ أوسع وأكثر عنفًا من أيّ حاكمٍ سابق. ولكن، إذا كان الملك السادس هو نيرون، فإنّ وصف ١٠:١٧–١١ لا يتناسب والطرح السابق، منذ أن كان نيرون سيِّئ السمعة كأعظم مُضطهِدٍ أكثر من أيّ إمبراطورٍ رومانيٍّ في القرن الأوّل للميلاد. وفقًا لافتراض أنّ ٨:١٧، ٩–١١ تَعكس إحياء أسطورة نيرون، إذا كان موت نيرون مُفترَضًا مُسبَقًا في صُور ٩:١٧–١١، فلا يمكن أن يكون الملك الذي يحكم حاليًا (١٠:١٧) والملك الذي «ليس». أخيرًا، هذا الرأي، بالإضافة إلى الآراء الأخرى، غير قادرٍ على تحديد الملوك العشرة في ١٢:١٧.

٣،٢ الرقم «٦٦٦»

يَزعم بعضهم أنّ القيمة العدديّة لاسم نيرو(ن) قيصر كان من المفترض أن يتمّ حسابها وِفقًا للنسخة العبريّة، نظرًا لأنّه يَصِل إلى ٦٦٦، وهو رقم اسم الوحش في ١٨:١٣. هذا يُشير إلى أنّ الكتاب كُتِبَ قبل العام ٧٠م، حيث يبدو أنّ وحش الرؤيا كان نَشِطًا وقت وضع الكتاب (على الرغم من أنّ البعض يرى في الفصل ١٣ على أنّه نبويٌّ مَحْض).

إلّا أنّ تحديد الاسم على أنّه نيرون يفترض معرفةَ العبريّة وعلم الأعداد اليهوديّ[١٢] (Gematria) بين القرَّاء اليونانيِّين الأصليِّين. علاوةً على ذلك، إنّ اختيار اسم قيصر نيرو مناسبٌ للتاريخ النيرونيّ، نظرًا لوجود العديد من الألقاب والتسميات الممكنة لنيرو. أيضًا، في نقل الأسماء الأجنبيّة إلى العبريّة، كان هناك مدى واسع في معالجة حروف العِلّة. ولماذا لم يستخدم الكاتب الشكل اليونانيّ بدلًا من ذاك العبريّ؟ وهل من قَبيل

١٢ في العالم القديم، لم تكن هناك مجموعةٌ منفصلةٌ من الرموز التي تُمثِّل قيمة العدد. تحمل حروف الأبجديّة قيمةً عدديّة. كان للحروف الأبجديّة العبريّة البالغ عددها ٢٢ قيمةً عدديّةً تمامًا مثلما كان لكلّ حرفٍ من الحروف الأبجديّة اليونانيّة أل٢٤ عددًا معادِلًا. لكن، بالنسبة إلى الرومان، كان هناك ستّة أحرفٍ فقط تحمل قيمةً عدديّة: ١ للحرف I، ٥ للحرف V، ١٠ للحرف X، ٥٠ للحرف L، ١٠٠ للحرف C، و٥٠٠ للحرف D. وخلافًا للاعتقاد الشائع، لم يكن هناك قيمةَ حرفٍ واحدٍ للرقم ١٠٠٠، الذي تمّ تمثيله بالأحرف Ds وهكذا كان يُشبه الحرف M. حَمَلَ الإمبراطور الرومانيّ نيرو قيصر شكلان شائعان لاسمه في القرن الأوّل للميلاد. الشكل الأوّل كان نيرو قيصر، بينما الهجاء العبريّ كان نيرون قيصر. هذا مهمٌّ لأنّ بعض المخطوطات القديمة بدلًا من استخدام الرقم ٦٦٦، كان تستخدم العدد ٦١٦. إذا جَمَعنا قِيَم الحروف بالعبريّة (معظم الناس لم تكن تعرف العبريّة)، فإنّ رمز نيرون قيصر هو العدد ٦٦٦. Neron Kaisar = Nrwn Q(K)sr في العبريّة التي لا تستخدم حروف العِلّة (Vowels)، كان الشكل العبريّ الصحيح لغويًا ووُجِدَ في التلمود العبريّ، وفي كتابات جماعة قمران حيث تمّ العثور على مخطوطات البحر الميّت، وكتابات ربِّينيّة أخرى.

Q = ١٠٠	Q = ١٠٠
S = ٦٠	S = ٦٠
R = ٢٠٠	R = ٢٠٠
N = ٥٠	N = ٥٠
R = ٢٠٠	R = ٢٠٠
W = ٦	W = ٦
N = ٥٠	
Total = ٦٦٦	Total = ٦١٦

الصدفة أنّ القيمة العدديّة في العبريّة للكلمة اليونانيّة *θηρίον*، «وحش» هي ٦٦٦؟

ربّما يتمّ استخدام الأعداد الأخرى في الرؤيا مجازيًّا دون إشارةٍ محدَّدةٍ إلى حقيقةٍ تاريخيّةٍ واحدةٍ في مرحلةٍ معيّنةٍ من التاريخ. يتمّ استخدام كلمة *ἀριθμός*، «عدد» دائمًا في مكانٍ آخر بشكلٍ مجازيٍّ للإشارة إلى عددٍ لا يُحصى (٥:١١؛ ٧:٤، ٩ (مع المفعول المطلَق)؛ ٩:١٦[×٢]؛ ٢٠:٨).

بينما يَستخدم ١٣:٩ استعارة السمع لحثّ المؤمنين على إدراك الطبيعة الخادعة للمؤسّسات الشيطانيّة الوحشيّة، التي تُحاول جَعْلَهم يتكيَّفون معها ويَقبلونها. إنّ النصيحة الواردة في ١٣:١٨ لها المعنى نفسُه، باستثناء أنّ استعارة العقل القادر على الحساب تُستَخدم بدلًا من استعارة الأُذُن. إذا تمّ أخذ الحثّ على ممارسة الفكر عن طريق الحساب حرفيًّا، فمن ثَمَّ يجب أن يؤخَذ هذا التحفيز على وجود آذانٍ لسماعه بطريقةٍ سخيفةٍ حرفيًّا للإشارة إلى السمع بآذانٍ جسديّة! إنّها ليست أُحجيّةً يجب على المتفوِّق فكريًّا أن يحلَّها، بل إنّها حثٌّ لتمييز هذا الخطر الروحيّ.

٤،٢ «بابل»

يُعتقَد أنّ «بابل» تُمثِّل أورشليم في سفر الرؤيا لسببَين على الأقلّ:

- تُشير ١١:٨ إلى المكان الذي «صُلِبَ فيه ربُّهما» بـ«المدينة العظيمة»، وفي الفصول التالية تُسمَّى «المدينة العظيمة» «بابل» (١٨:١٠، ١٦، ١٨، ١٩، ٢١؛ راجع أيضًا ١٤:٨؛ ١٧:٥). ومع ذلك، فإنّ هذا التحديد صحيحٌ فقط إذا كان يجب فهم الإشارة الحاسمة إلى أورشليم في ١١:٨ حرفيًّا. كما أنّ أسماء الأماكن «سدوم ومصر»، التي تسبق الإشارة مباشرةً إلى أورشليم، هي أيضًا رمزيّةٌ بشكلٍ واضح. علاوةً على ذلك، فإنّ ظرف «المكان» (*ὅπου*) الذي يُشير إلى أورشليم، يُستَخدم في كلّ أجزاء الكتاب لتقديم **الجغرافيا الروحيّة أو الرمزيّة**.

- يُنظَر إلى زينة بابل «اللابسة البَزَّ والأُرجوان والقِرمِز والمتحلِّية بالذهب والحجر الكريم واللؤلؤ» (١٦:١٨؛ راجع أيضًا ٤:١٧) على أنّها تُشير إلى لباس رئيس الكهنة الإسرائيليّ الفاخر[١٣]، بحيث تُشير الصورة في الرؤيا إلى **إسرائيل المرتَدّ**.

كما ذكرنا سابقًا، قد يكون استخدام «بابل» أحد أقوى الأدلّة الداخليّة على أنّ الكتاب كُتِبَ بعد العام ٧٠م، إذ منذ ذلك التاريخ، طبَّقت اليهوديّة الاسم على روما. إلّا أنّ بعض المفسِّرين ناقشوا أنّ «بابل» تُمثِّل أورشليم المرتدَّة وليس روما، بحيث تُظهِر صُوَر دمار بابل الواردة طوال الكتاب دينونةَ أورشليم. إنّ دليلَهم على ذلك يكمن في ٩:٢؛ ٩:٣؛ ٨:١١ وفي استخدام يوحنّا لنصوص العهد القديم المتعلِّقة بالتهديدات بدمار أورشليم.

من ناحيةٍ أخرى، لا يوجد مثالٌ واحدٌ على كون «بابل» اسمًا رمزيًّا لإسرائيل، سواء قبل أو بعد العام ٧٠م. هذا لا يعني أنّ مِثل هذا التطبيق مستحيل، ولكنّ عبء الإثبات يقع على أولئك الذين يُشدِّدون على تطابق بابل = أورشليم. في الواقع، إنّ بعض أنبياء العهد القديم قد أشاروا أحيانًا إلى إسرائيل باعتباره على مِثال «سدوم» (راجع أشعيا ١٠:١؛ ٩:٣؛ إرميا ١٤:٢٣؛ حزقيال ٤٤:١٦–٥٨).

٥،٢ رؤيا ٧:١

يُشير ٧:١ إلى مجيء يسوع «مع السحاب وستراه كلُّ عينٍ حتّى عيونُ الذين طعنوه وتَنوح عليه جميع قبائل الأرض». يَعتبر بعض المعلِّقين على هذا الأمر أنّهم يُشيرون إلى مجيء يسوع ليَحكم على أورشليم في العام ٧٠م، باستخدام الرومان كعصا عِقابِه. أمّا القسم الثاني من الآية، فهو اقتباسٌ واضحٌ من زكريّا ١٠:١٢، حيث إنّ الذين يَحزنون هم بيت داود وسكّان أورشليم. على هذا الأساس، يُستَنتج أنّ «الأرض» تعني أرض

١٣ في حين أنّ هذا مُمكن، ومن المحتمل أن يتمّ تضمينه إلى حدٍّ ما، فإنّ التلميح أيضًا يتضمّن لِباس ملك صور الوثنيّ الفاخر، الذي هو نفسُه يَعكس آدم في عدن.

إسرائيل، كما في زكريّا ١٢:١٢، و«القبائل» في ٧:١ يجب أن تكون حرفيًّا الأسباط الإسرائيليّة، التي تمّ الحكم عليها في العام ٧٠م تحقيقًا لنبوءة زكريّا ١٢.

إلّا أنّ صعوباتٍ عدةً تواجه هذه النظرة:

- لا يتنبَّأ زكريّا ١٢ عن دينونة إسرائيل بل عن خلاص إسرائيل. علاوةً على ذلك، تمّ الجمع بين اقتباس زكريّا ودانيال ١٣:٧، الذي يُشير أيضًا إلى الخلاص الإسخاتولوجيّ، وليس الدينونة، لإسرائيل.
- لا تُشير «قبائل الأرض» أبدًا إلى قبائل بني إسرائيل؛ إنّها تُشير إلى جميع الأُمم في كلِّ مرجعٍ تُذكَر فيه في الترجمة السبعينيّة (تكوين ٣:١٢؛ ١٤:٢٨؛ مزمور ٧٢ (٧١):١٧؛ زكريّا ١٧:١٤)[١٤]، وهي تُشير إلى الأُمم المؤمنة التي هي الآن «إسرائيل الحقيقيّ».

باختصار، قد يكون التاريخ المبكر هو الأصحّ، لكنّ الأدلّة الداخليّة ليست كافيةً للتفوُّق على التقليد الراسخ الناشئ عن إيريناوس.

١٤ تَرِد عبارة «جميع قبائل إسرائيل» مرارًا وتكرارًا في كتابات العهد القديم (حوالي ٢٥×). باستخدام هذه العبارة، فإنّ نصّ ٧:١ب يَنقل ما قِيل عن إسرائيل في زكريّا ١٢ إلى شعوب الأرض، التي تتولّى الآن الدور الذي كان مُوكَلًا إلى إسرائيل، بعد أن تمّ رفض مُرسَل الله. من المحتمل أن يكون الدافع وراء التغيير هو استخدام عبارة «جميع قبائل الأرض» في زكريّا ١٧:١٤ وربّما دانيال ١٤:٧، الذي يُشير إلى البُعد الكونيّ للعبارة. جنبًا إلى جنبٍ مع التغيير إلى «جميع قبائل الأرض»، فإنّ ٧:١ تُعطي أيضًا طابعًا كونيًّا من خلال التعبير «كلّ عين». المشيِّعون ليسوا أولئك الذين صلبوا يسوع بالمعنى الحرفيّ للكلمة، بل أولئك المذنبون برفضه. ربّما لا تكون هذه إشارةٌ إلى كلّ شخص دون استثناء ولكن إلى أولئك الذين من الأُمم التي تؤمن، كما هو واضحٌ من النطاق الكونيّ للقبيلة في ٩:٥ و٩:٧، حيث خلاص الأُمم هو الموضوع الرئيسيّ. يعتقد البعض أنّ اقتباس زكريّا يُستَخدم مُناقضًا لهدفه الأصليّ للإشارة إلى حزن الأُمم على دينونتها الوشيكة. إلّا أنّ يوحنّا عادةً ما يلتزم بالأفكار السياقيّة لمراجع العهد القديم الخاصّة به ويقوم بتطويرها باستمرار. يجب أن تتحمَّل الاستثناءات المقترَحة لهذه القاعدة عبء الإثبات. في الواقع، لا تَنوح الأُمم في ٧:١ب على نفسها بل على يسوع، ممّا يتناسب وفهم التوبة أفضل من الدينونة. إنّ التطبيق الموسَّع للحزن من أُمّة إسرائيل إلى الأُمم المؤمنة ليس تطوُّرًا غير متناسق بحيث يُفهَم أنّ هذه الأخيرة هي الآن إسرائيل الحقيقيّ.

(٤) حالة الكنائس وهدف الرؤيا وموضوعها

١. الهدف العامّ

كان يوحنّا يهدف من خلال كتابة هذا السِّفر الرؤيويّ إلى إظهار الحضور المسيحيّ على مستويَين مختلفَين: الأوّل يُشير إلى حقيقة أنّ الملكوت قدِ افتُتِح، وأنّ الله يسود على التاريخ، وأنّ المسيح سيعود قريبًا ليختتم التاريخ؛ بينما يُشير الثاني إلى حقيقةٍ مغايرةٍ عن الأولى تكمن في استمراريّة قوى الشرّ في الوجود وفي هيمنتها على الحضارة وازدهارها، في حين يُعاني المسيحيّون من الاضطهاد بدرجاتٍ متفاوتة.

بيد أنّ ثمّة سؤالٍ يطرح بظلاله علينا هو الآتي: كيف تمّ ربط الحقائق الإنجيليّة بشكلٍ عمليٍّ مع الحقائق الحضاريّة، الاجتماعيّة، السياسيّة، والاقتصاديّة المُعقّدة ... التي كانت ترتبط ارتباطًا وثيقًا بأشكالٍ مختلفةٍ من الدين الرومانيّ–اليونانيّ؟ لم يكنِ الاضطهاد، حتّى وقت الكتابة، مُبرمَجًا ومنظَّمًا، بل اضطهادٌ متقطِّع. الكاتب الرؤيويّ يعيش في منفاه في جزيرة بطمس اليونانيّة، وقدِ استشهد أنتيباس من أجل الإيمان (٢:١٣)، بينما تخضع كنيسة إزمير لاضطهادٍ اقتصاديّ (٢:٩).

من ناحيةٍ أخرى، يتصوّر الكتاب تصعيد حِدّة الاضطهاد في المستقبل القريب، والذي سيكون أشدّ وطأةً وأكثر رسميّةً من ذاك الذي صوّره پلينيوس. يُعاني يوحنّا حاليًا المنفى، وبعض الكنائس السبع التي تتحمّل بالفعل درجاتٍ من المعاناة (٢:٩) والاضطهاد «لأجل اسم» المسيح (٢:٣) الذي «لم تُنكره» (٢:١٣؛ ٣:٨) على الرغم ممّا تتعرّض له من ظروفٍ قاسيةٍ ومؤلمة. سيتعرّض الكثيرون من كنيسة إزمير للسجن وحتّى للإعدام في المستقبل (٢:١٠). قد تتضمّن رؤية شهادة القدّيسين في ٦: ٩–١١ الإشارة إلى اضطهادٍ سابق، إلاّ أنّها، في الوقت عينه، تُشير بوضوحٍ إلى ضيقٍ مستقبليٍّ سيؤدّي حتمًا إلى الاكتمال (تحديدًا ٦:١١).

يشير ١١:٣–٦ إمّا إلى اضطهادٍ متقطِّعٍ حدث في الماضي أو إلى اضطهادٍ سيحدث في المستقبل (خصوصًا الآية ٥؛ راجع أيضًا ٦:١٢، ١٤–١٧؛ ١٣:١–١٨؛ ١٧:٦). مهما كانت الحالة فإنّ ١١:٧–١٠ يشير إلى محاكمة عالميّةٍ للقدّيسين في النهاية المستقبليّة للتاريخ، كما يفعل أيضًا نصّ ٢٠:٧–٩. في وسط عاصفة الاضطهادات هذه تُشرق شمسٌ جديدةٌ تحمل أشعّتها بريقَ أملٍ جديدٍ يقلب الأمور كلّها رأسًا على عقب: **المضطهِدون يُعاقَبون والمضطهَدون ينتصرون**؛ وبما أنّ الرؤيا تدخل في إطار العمل النبويّ، فهي تشير إلى العدل الإلهيّ الذي سيكون نصيرًا للمسيحيّين المضطهَدين، من جهة، وتُقدِّم بدورها تعريفاتٍ تخصّ واقع المسيحيّين الذي يتعارض بكليّته مع هيمنة المجتمع السياسيّ والاقتصاديّ والدينيّ الذي يعيشون فيه، من جهةٍ أخرى. ينظر يوحنّا إلى الكنيسة على أنّها مجموعةٌ تعمل من أجل الحفاظ على هيكليّةٍ مقبولةٍ ظاهريًا نسبةً للتعريفات المعاكسة للحقيقة التي كَشَفَ عنها الله. بناءً عليه، فإنّ ليترجيّا الكنيسة تُذكِّر المؤمنين بالنظام الكونيّ الحقيقيّ الداعم لهم وللمجتمع قاطبة.

٢. بدعة «النيقولاويّين» (٢:٦، ١٤–١٥)

إنّ أصل النيقولاويّين الدقيق غير واضح. يعتقد بعض شارحي الكتاب المقدّس أنّهم طائفةٌ من الهراطقة، الذين يتبعون تعاليم نيقولاوس الذي، لربّما، كان واحدًا من شمامسة الكنيسة الأولى (راجع أعمال ٦:٥). من الممكن أن يكون نيقولاوس قدِ ارتدّ عن الإيمان الصحيح وانتمى بدوره إلى «مذهب بلعام» الذي علَّم إسرائيل أن يُخطئ عن طريق تناول الطعام المقدَّم ذبيحةً للأوثان، من جهة، وارتكاب الفجور الجنسيّ، من جهةٍ أخرى.

من المؤكَّد إذًا أنّ أعمال النّيقولاويّين مكروهةٌ عند المسيح، إذ إنّهم، على مثال الغنوصيّين والمعلّمين الكذبة، أفسدوا مذهب النّعمة محاولين وضع الفجور مكانها: «وقد تركوا الطريق المستقيم وضلُّوا واتّبعوا طريق بلعام بن بُصُور الذي أحبّ أُجرة الإثم» (٢

بطرس ٢:١٥)؛ «ويَعِدونهم بالحرّيّة وهم أنفسهم عبيدٌ للمفاسد، لأنّ الإنسان مستعبَدٌ لِمَن غَلَبَه» (٢ بطرس ٢:١٩)؛ «لأنّه قد تسلّل إلينا أناسٌ قد كتبوا قديمًا لهذا القضاء، أناسٌ منافقون يُحوِّلون نعمة إلهنا إلى الفجور ويُنكرون سيّدنا الوحيد وربَّنا يسوع المسيح» (يهوذا ١:٤).

أَوصى يسوع كنيسة أفسس أن ترفض أعمال النيقولاويّين تمامًا كما فعل هو نفسه: «إنّك تَمقُت أعمال النيقولاويّين التي أَمقتها أنا أيضًا» (٢:٦). ممّا لا شكّ فيه أنّ رعاة كنيسة أفسس صانوا رعاياهم من هذه البدع الهدّامة وحفظوا شعوبهم من ارتكاب نفس هذه الأفعال الشرّيرة. كلّ خطيئةٍ هي مكروهةٌ عند المسيح، وهذا ينطبق أيضًا على أتباعه، كما أنّنا نرفض أعمال الإنسان الشّرّيرة ولا نرفض الإنسان نفسه.

أمّا كنيسة بَرْغامُس فلم تَنَلْ من يسوع أيّ مديحٍ بل لومًا وعتابًا. خلافًا للأفسسيّين، فقد تبنّت كنيسة برغامس تعاليم النيقولاويّين: «هكذا أنت أيضًا عندك قومٌ يتمسّكون بتعليم النّيقولاويّين الّذي هو نظير ذلك [تعليم بلعام]» (٢:١٥). يُحذِّرهم يسوع أنّهم في حال لم يتوبوا فسيكونون حتمًا تحت خطر الدينونة التي تقع على أولئك الذين يُعلِّمون التعليم الخاطئ ويُهاجمون كنيسته ويُدمِّرون شعبه. إنّ سيف الدينونة هو فوق رؤوسهم، وطول أناته ليست بلا حدود (٢:١٦؛ ١٩:١٥).

إذًا، إنّ يوحنّا يهدف إلى هزّ ضمائر هؤلاء المسيحيّين ليوقظ في قلوبهم حقيقة إيمانهم ويُبيِّن لهم خطورة خطيئتهم عن طريق إبلاغهم بأنّهم لا يستطيعون أن يكونوا مُخلصين لسيّدَين بل لواحدٍ فقط (راجع أيضًا متّى ٦:٢٤). فكان واجبًا على يوحنّا أن يدحض أفكار المعلّمين الكذبة الذين كانوا يدّعون أنّ بإمكان المسيحيّين مجاراة العبادات الوثنيّة في الوقت الذين يحافظون فيه على ولائهم لتعاليم المسيح وإخلاصهم له (راجع ٢:١٤–١٥، ٢٠–٢٤).

في الجوهر، ربّما أعاد المعلِّمون الكذبة، مثل النيقولاويُّون، تعريف التقليد الرسوليّ

بحيث يكون من الأسهل على المسيحيّين العيش بشكلٍ أكثر سلامًا وإثمارًا مع المجتمع المحيط. يضع يوحنّا هؤلاء المعلِّمين وأتباعَهم في الاعتبار عندما يُشير إلى «الجبناء» و«الجاحدين»: إنّهم يَشهدون شفهيًا على معنى اسم جماعتهم (المسيحيّة) لكنّهم يُنكرون معنى التعاريف المضادة للجماعة. عُثِرَ على هذا التعليم الزائف على الأرجح في عددٍ من الكنائس أكثر من مجرّد بَرغامُس وثِياتيرة، حيث إنّ المساومة واضحةٌ أيضًا في إزمير واللاذقيّة (٣:٣–٤، ١٤–١٦). بالفعل، فإنّ أحد الأسباب الرئيسيّة للرؤى المجازيّة في الفصول ٤–٢١ هو تقديم صورٍ مرعبةٍ للكنائس من أجل وصف الخطورة الروحيّة لظروفها غير المستقرّة. أولئك الذين لديهم «آذانٌ للسمع» سوف يُدركون خطورة الوضع ويتوقَّفون عن المساومة.

٣. «العَداء اليهوديّ»

نشأت أيضًا **مشكلة المساواة** مع المجتمع اليهوديّ. وِفقًا للقانون الرومانيّ، اعتُبِر المتديِّنون غير شرعيِّين خارج بلدهم الأصليّ، على الرغم من أنّ هذا لم يُنفَّذ إلّا إذا كان هناك سوء سلوكٍ اجتماعيٍّ علنيٍّ مرتبطٍ بممارسة الدين. كانت اليهوديّة هي الاستثناء الوحيد لهذا القانون، وقد سُمِحَ بممارستها في جميع أنحاء الإمبراطوريّة.

ربّما كان المسيحيّون يُعتبَرون طائفةً من اليهوديّة حتّى العام ٧٠م، على الرغم من أنّهم على الأرجح لم يكونوا قدِ انفصلوا تمامًا عن اليهوديّة في أذهان الوثنيّين في السنوات التي تلت العام ٧٠م. بعد ذلك التاريخ، قامت اليهوديّة بمحاولاتٍ رسميّةٍ لفصل نفسها عن المسيحيّة، على الأقلّ جزئيًا لأنّ المسيحيّين ادَّعوا أنّ دمار أورشليم كان عقابًا لصلب اليهود ليسوع.

علاوةً على ذلك، كانت المسيحيّة تربح جزءًا كبيرًا من «خائفي الله» الأُمميِّين إلى صفوفها، الذين ربطوا أنفسهم سابقًا بعبادة المجمع. لربّما زاد هذا من حِدّة العداء

اليهوديّ تجاه الكنيسة. كان من الممكن أن تتفاقم الكراهية، لأنّ اليهود كانوا سينظرون إلى المسيحيّة على أنّها تُقدِّم لخائفي الله يهوديّةً مقطوعةً إذ يمكن أن يأتي الخلاص دون الالتزام بحفظ الشريعة.

تكمن بعض هذه العوامل على الأقلّ وراء العَداء اليهوديّ لكنائس إزمير (٢:٩) وربّما فيلادلفيا (٣:٩). على ما يبدو أنّ اليهود أوضحوا لمسؤولي الحكومة المحلّيّة أنّ المسيحيّين لم يكونوا طائفةً شرعيّةً داخل اليهوديّة بل هي دينٌ جديد، لم يكن لأتباعه أيُّ حقٍّ قانونيّ في ممارسة إيمانهم خارج فلسطين. من المحتمل أنّ يكون هذا التحريض قد دفعَ الرومان إلى التركيز أكثر على المسيحيّين والتحقُّق من ولائهم لإله الإمبراطور. كان من شأن هذا الضغط اليهوديّ أن يَحُثَّ بعض المسيحيّين بالحفاظ على موقفٍ أكثر هدوءً تجاه دينهم حتّى لا يجذبوا الكثير من الانتباه لأنفسهم من اليهود أو الرومان.

سواء جذبَ المسيحيّون الانتباه بسبب تميُّزهم عن اليهوديّة أو بسبب عدم توافقهم مع توقُّعات العبادات الإمبراطوريّة، فإنّهم سيُعانون من الاضطهاد الحتميّ. على الرغم من طبيعة الاضطهاد المتقطِّعة، إلّا أنّ تهديدًا مستمرًا بأنّ المسيحيّين سيحضرون أمام المسؤولين الرومان وسيُطلَب منهم إظهار ولائهم للإمبراطور عن طريق الابتهال للآلهة الرومانيّة بتقديم التضحيات من النبيذ والبخور أمام صورة الإمبراطور وإنكار المسيح. لم يكن قول المُشرِك إنّ «القيصر هو الربّ» يُشكِّل مُعضلةً، ولكن بالنسبة إلى المسيحيّ الحقيقيّ، كان ذلك تناقضًا مباشرًا للاعتراف الإيمانيّ بأنّ «يسوع هو الربّ».

يُمكن للمسيحيّين الاستجابة لهذا الوضع بعدّة طرق: أوّلًا: يُمكنهم أن يتراجعوا ويُنكروا إيمانهم المسيحيّ، كما يُسجِّل پلينوس أنّ البعض فعلَ ذلك؛ ثانيًا: يُمكنهم أن يعترفوا بالمسيح علنًا ويُعانون من الاضطهاد، كما يُخبرنا پلينوس أنّ هذا حدثَ أيضًا؛ ثالثًا: يُمكنهم تقديم تنازلات، وهذا ما كان يُشجِّعه بعض المعلِّمين الكذبة في الكنائس (راجع ٢:١٤–١٥، ٢٠).

إتَّخذت حجّة **المساومة** بعض الأشكال التالية:

- قد يشعر البعض أنّ بإمكانه حضور احتفالات تكريم الآلهة أو الاعتراف بقيصر على أنّه إلهٌ، إذا دُعِيَ لذلك، لأنّ الارتباط الوثيق مع الوثنيّة سيَسمح للمسيحيّ أن يعرف «أعماق الشيطان» (٢:٢٤) ومجلسه الداخليّ.
- من المفترض أن تسمح هذه المعرفة للمسيحيّين بمعرفة الأساليب المضلِّلة للخصم الشيطانيّ بشكلٍ جيّدٍ بحيث يُمكنهم هزيمة الشيطان بشكلٍ أفضل في المستقبل، أو ربّما قرَّروا أنّ مزيجًا متآزرًا من المسيحيّة والوثنيّة يمكن أن يحافظ على الإيمان المسيحيّ، تمامًا مثلما حاول إسرائيل في العهد القديم الجمع بين عبادة البعل وعبادة الربّ.
- بدلًا من ذلك، ربّما مارس بعض المسيحيّين أشكالًا من الخداع، حيث اعترفوا صراحةً بإيمانهم بالآلهة الوثنيّة ولكنّهم ما زالوا يشعرون في قلبهم أنّهم مُخلِصون للمسيح. ربّما استوحى البعض من الممارسة اليهوديّة، التي قُدِّمَت فيها تضحياتٌ تكريمًا للإمبراطور كشخصٍ له مكانتُه ولكن ليس كإله، والصلاة من أجله ولكن ليس من أجل الحاكم الرومانيّ. ربّما شارك المسيحيّون في عبادة الآلهة الوثنيّة مع مراعاة هذا التمييز اليهوديّ، على الرغم من أنّهم ربّما كانوا على علمٍ بأنّ أقرانهم الوثنيّين ما كانوا ليعرفوا هذا التمييز جيّدًا. مِثلُ هذه الممارسة كانت تُغذِّيها سوء فهم أقوال يسوع، «أَوفوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله» (مرقس ١٢:١٧). يتكلَّم يوحنّا عن المؤمنين الذين يبحثون عن مُبرِّرٍ في ٢١:٨، ٢٧ و٢٢:١٥ ناعتًا إيّاهم بِـ «الكذَّابين».

في هذا الإطار، يُقدِّم سفر الرؤيا جدالًا نبويًّا ضدّ الإمبراطوريّة الرومانيّة، ليس فقط لعدائها للكنيسة، بل أكثر من ذلك بسبب الطبيعة الفاسدة لنظام السلطة الرومانيّة نفسها؛ لقد تمّ تشجيع الكنائس على الانفصال عن فساد النظام الرومانيّ، وإذا فعلوا ذلك

باستمرار، فإنّ يوحنّا يتوقَّع اضطهادًا ثابتًا. لذا، فإنّ هدف يوحنّا من كتابة الرؤيا هو تشجيع أولئك الذين لم يُساوموا مع الوثنيّة على الاستمرار في هذا الموقف وإيقاظ أولئك الذين ساوموا من التنويم الروحيّ، كي يتمكَّنوا من إدراك الخطر الروحيّ الواقعين فيه ويتوبوا ويُصبحوا بالتالي شهودًا للمسيح القائم كربٍّ. أمّا بالنسبة إلى أولئك الذين لا يستجيبون أبدًا، فستكون الدينونة نتيجةً لذلك.

إنّ تحذير يوحنّا من الدينونة موجَّهٌ بشكلٍ أساسيٍّ إلى أولئك الذين هم داخل الجماعة الكنسيّة، الذين تحوَّلوا إلى مؤمنين زائفين، أولئك الذين طابقوا أنفسهم في نهاية المطاف مع النظام العالميّ الفاسد. الوثنيُّون خارج الكنيسة الذين يضطهِدون القدّيسين هم أيضًا محور الدينونة. لكنّ الرؤيا لا تُوجَّه بشكلٍ أساسيٍّ إلى هؤلاء الغرباء لتشجيعهم على الإيمان أو تحذيرهم من الدينونة إذا لم يؤمنوا، على الرغم من أنّ الكاتب سيؤكِّد أنّ الوثنيّين بحاجةٍ إلى الإيمان بالإنجيل كي يختبروا الخلاص وهم أيضًا خاضعون للدينونة إذا لم يؤمنوا (١٤:٦–١١؛ الفصول ١٧–١٨).

لذلك، فإنّ محور الكتاب هو حثُّ الجماعة الكنسيّة على أن تشهد للمسيح في وَسْطِ كنيسةٍ وعالمٍ مساومٍ ووثنيّ.

(٥) هيكليّة الرؤيا الأدبيّة واللاهوتيّة

١. الهيكليّة السُّباعيّة

يُقسَم سفر الرؤيا إلى سبعة أعمال تتضمّن سبعة مشاهد، على الشكل التالي:

- «العنوان» ومُهمّة يوحنّا (١:١–٣).
- تحيّة يوحنّا للكنائس السبع (١:٤–٦؛ ٢٢:٢١).
- مقدّمة: الصوتان – الرسول والله الضابط الكلّ (١:٧، ٨).

- الموضوع: رؤيةٌ سُباعيّةٌ للكنيسة المجرَّبَة والمنتصرة.

العمل الأوّل: رؤية الكنيسة على الأرض – إبن الإنسان في وَسْطِها (١:٩–٣:٢٢).

- منائر الذهب السبع (١:٩–٢٠).
- الرسائل إلى الكنائس السبع (٢:١–٣:٢٢).

– المشهد الأوّل: رسالة إلى الكنيسة المُفتقرة إلى العاطفة: أفسس (٢:١–٧).

– المشهد الثاني: رسالة إلى الكنيسة المُضطهَدَة: إزمير (٢:٨–١١).

– المشهد الثالث: رسالة إلى الكنيسة المتسامحة: بَرغامُس (٢:١٢–١٧).

– المشهد الرابع: رسالة إلى الكنيسة المُساوِمَة: ثياتيرة (٢:١٨–٢٩).

– المشهد الخامس: رسالة إلى الكنيسة المائتة: سَارديس (٣:١–٦).

– المشهد السادس: رسالة إلى الكنيسة التبشيريّة: فيلادلفيا (٣:٧–١٣).

– المشهد السابع: رسالة إلى الكنيسة المغرورة: اللاذقيّة (٣:١٤–٢٢).

العمل الثاني: رؤية الله في السماء–هدف الله في التاريخ (٤:١–٨:١).

- عرش الله (٤:١–١١)؛ الكتاب المختوم (٥:١–٥)؛ الحمل المذبوح (٥:٦، ٧)؛ الأناشيد الثلاثة (٥:٨–١٤).
- إفتتاح الأختام السبعة (٦:١–٨:١).

– المشهد الأوّل: الفارس على الحصان الأبيض – المنتصر (٦:١، ٢).

– المشهد الثاني: الفارس على الحصان الأحمر – الحرب الأهليّة (٦:٣، ٤).

– المشهد الثالث: الفارس على الحصان الأسود – المجاعة (٦:٥، ٦).

– المشهد الرابع: الفارس على الحصان الأصفر – الموت (٦:٧، ٨).

– المشهد الخامس: صلاة الشهداء تحت المذبح (٦:٩–١١).

– المشهد السادس: الأحداث الإسخاتولوجيّة (٦:١٢–٧:١٧):

- الكوارث الكونيّة (٦:١٢–١٧).
- ختم الشهداء (٧:١–٨).
- الشهداء في السماء (٧:٩–١٧).

– المشهد السابع: صمتٌ في السماء (٨:١).

العمل الثالث: رؤية ملائكة الحضور السبعة – الكنيسة في المِحنة (٨:٢–١١:١٨).

- صوت الأبواق السبعة (٨:٢–١١:١٨).
- المشهد الأوّل: سقوط البَرَد والنار على الأرض (٨:٧).
- المشهد الثاني: إلقاء جبلٍ في البحر (٨:٨–٩).
- المشهد الثالث: سقوط الكوكب العظيم على الأنهار والينابيع (٨:١٠–١١).
- المشهد الرابع: الأجساد السماويّة المُظلِمة (٨:١٢).
- نسرٌ يُعلن عن ويلاتٍ ثلاثة:

– المشهد الخامس (الوَيْلَة الأولى): فتح بئر الهاوية – الجراد (٩:١–١٢).

– المشهد السادس (الوَيْلَة الثانية): إطلاق الملائكة الأربعة الموثقين على نهر الفرات (٩:١٣–١٥)؛ المائتا مليون فارس (٩:١٦–٢١)؛ الملاك القويّ مع الكتاب الصغير (١٠:١–١١)؛ «زمن الأُمم»، النبيَّان، ومدينة الشرّ – سدوم ومصر (١١:١–١٤).

– المشهد السابع (الوَيْلَة الثالثة): العبادة في السماء (١١:١٥–١٨).

العمل الرابع: رؤية الكنيسة المنتصرة – دراما الخلاص (١١:١٩–١٤:٢٠؛ ١٥:٢–٤).

- تابوت العهد (١١:١٩).
- العروض السبعة (١٢:١–١٤:٢٠؛ ١٥:٢–٤).

– المشهد الأوّل: المرأة الملتحفة بالشمس والتنِّين (١٢:١–١٨).

– المشهد الثاني: الوحش الخارج من البحر (١٣:١–١٠).

– المشهد الثالث: الوحش الصاعد من الأرض (١٣:١١–١٨).

– المشهد الرابع: الحَمَل مع أل ١٤٤ ألف شهيد على جبل صهيون (١٤:١–٥).

– المشهد الخامس: الملاك مع الإنجيل الأبديّ وشريكاه؛ إعلانُ هلاك بابل (١٤:٦–١٣).

– المشهد السادس: إبن الإنسان على سحابةٍ بيضاء وملائكة الدينونة الثلاثة؛ معصرة غضب الله (١٤:١٤–٢٠).

– المشهد السابع: المخلَّصون يُنشدون تسبيحة الحمل (١٥:٢–٤).

العمل الخامس: رؤية الملائكة السبعة لغضب الله – العالم في عذاب (١٥:١، ٥–١٦:٢١).

- هيكل «مسكن الشهادة» (١٥:١، ٥–٨؛ ١٦:١).
- صَبِّ الكؤوس السبعة (١٦:٢–٢١).

– المشهد الأوّل: بلاءٌ إلى الأرض – قَرْحٌ خبيثٌ أليم (١٦:٢).

– المشهد الثاني: بلاءٌ إلى البحر – دم (١٦:٣).

– المشهد الثالث: بلاءٌ إلى الأنهار والينابيع – دم (١٦:٤–٧).

– المشهد الرابع: بلاءٌ إلى الشمس – حرارةٌ حارقة (١٦:٨، ٩).

– المشهد الخامس: بلاءٌ إلى عرش الوحش – الظلام (١٦:١٠، ١١).

– المشهد السادس: بلاءٌ إلى نهر الفرات – تجمُّعٌ في هَرْمَجِدُّون (١٦:١٢–١٦).

– المشهد السابع: بلاءٌ إلى الهواء – إعلانٌ عن تدمير بابل (١٦:١٧–٢١).

العمل السادس: رؤية سقوط بابل – دراما الدينونة (١٧:١–٢٠:٣، ٧–١٠).

- أحد ملائكة الضربات السبع الخارجة من الهيكل (١٧:١–٢).

- الكشف عن غضب الله السُّباعيّ (١٧:٣–٢٠:٣، ٧–١٠).

– المشهد الأوّل: المرأة على الوحش القِرمزيّ (١٧:٣–٥).

– المشهد الثاني: الوحش في حربٍ مع المرأة (١٧:٦–١٨).

– المشهد الثالث: الخاتمة الكونيّة النهائيّة (١٨:١–١٩:١٠).

– المشهد الرابع: كلمة الله على الحصان الأبيض وحاشيته (١٩:١١–١٦).

– المشهد الخامس: الملاك الواقف في الشمس (١٩:١٧، ١٨).

– المشهد السادس: معركة هَرْمَجِدُّون (١٩:١٩–٢١).

– المشهد السابع: رَمِي الشيطان في الهاويّة (٢٠:١–٣)؛ سلطة الشيطان المحدودة [بين قوسَين] (٢٠:٧–١٠).

العمل السابع: رؤية الكنيسة في الأَلفيّة –تحقيق هدف الله (٢٠:٤–٦؛ ٢٠:١١–٢٢:٥).

- الكنيسة تَملِك مع المسيح (٢٠:٤–٦).
- تحقيق مخطَّط الله السُّباعيّ (٢٠:١١–٢٢:٥).

– المشهد الأوّل: زوال السماء القديمة والأرض القديمة (٢٠:١١).

– المشهد الثاني: الدينونة الأخيرة (٢٠:١٢–١٥).

– المشهد الثالث: السماء الجديدة والأرض الجديدة (٢١:١).

– المشهد الرابع: أورشليم الجديدة (٢١:٢–٨).

– المشهد الخامس: التأمُّل في أورشليم الجديدة وقياسها (٢١:٩–٢١).

– المشهد السادس: إضاءة المدينة –روعة الله والحمل (٢١:٢٢–٢٧).

– المشهد السابع: مصدر الحياة في المدينة –النهر وشجرة الحياة (٢٢:١–٥).

الخاتمة (٢٢:٦-٢١)

لاكتشاف الرسالة الأساسيّة للرؤيا، من المهمّ جدًّا أن نلاحظ أنّ العملَين الثالث والخامس، من ناحية، والعملَين الرابع والسادس، من ناحيةٍ أخرى، مُعدَّان ليعملا بشكلٍ متوازٍ تمامًا في الفكر والتسلسل. ينبغي أن تكون دراسة هذه الأعمال الأربعة بالمقارنة مع العمل الثاني –المشهد السادس من أجل أن تكون الرؤيا عملًا مفصَّلًا للصورة الإسخاتولوجيّة المقدَّمة في المشهد المذكور آنفًا.

أوّلًا: يكفي أن نلاحظ أنّ المشاهد الأربعة الأولى من العمل الثاني تهدف إلى الإشارة إلى دورةٍ متكرِّرةٍ من عدم جدوى الإنسان على متن التاريخ؛ المشهد الخامس هو العمل نفسه صلاة الكنيسة من أجل الخلاص؛ المشهد السادس يشير إلى الطريقة التي فيها، في الأزمنة الإسخاتولوجيّة، مدّ الله يده لخدمة قصده الأبديّ لإنقاذ شعبه؛ الهدف من المشهد السابع، إذًا، هو أن يكون بمثابة نصف–ساعة مؤقَّتة، يقوم خلالها الممثِّلون «بتجميد» –إنْ صحّ التعبير– هذه المرحلة الكونيّة قبل أن يتمّ تقديمنا إلى الأعمال الأربعة التي تتبع (من الثالث إلى السادس) مع العمل التفصيليّ لاكتشاف الخطّة الإلهيّة في هذا الوقت الإسخاتولوجيّ. متى يأتي هذا الزمن الإسخاتولوجيّ وكيف سيكون؟ إنّ الجواب الواضح يكمن في تحليل هذه الأعمال الأربعة. أوّلًا، يجب تحديد الإسخاتون (= النهاية) بالإشارة إلى التجسُّد في العمل الرابع –المشهد الأوّل (١٢:١-١٨)، ومداها ثلاث سنواتٍ ونصف، بحيث تكون معادِلةً لفترة «معاناة» الكنيسة في ١١:١-٤ كما توضِّح هيكليّة الدراما ذلك. وبالتالي، تَظهر المعادلة التالية: الإسخاتون – المعاناة/ الضيق – تاريخ الكنيسة بأكمله حتّى نهاية الزمان؛ وإلى هذه المعادلة، كما تشير هيكليّة العمل السابع فيما يتعلّق بهذه الأعمال الأربعة أيضًا، يمكننا إضافة الأَلفيّة، أو فترة «القيامة الأولى»، أي الفترة الأخلاقيّة التي أشار إليها بولس الرسول في رومة ٦:١-١٤ وأفسس ٢:١-١٠.

ثانيًا: فيما يتعلّق بطبيعة الإسخاتون، يتمّ تحديد ذلك من خلال حقيقة أنّه في المشهد السادس من الأعمال الأربعة قيد البحث (الثالث، الرابع، الخامس، والسادس) تتكوّن صورةٌ أوضح عن هَرمَجِّدُون، التي تشير إلى الناس الذين يَعُضُّون على ألسنتهم من الألم (١٦:١٠)، أولئك الذين كانوا يُبشِّرون بِـ«بشارة الشيطان»، وإلى الأرواح النجسة الثلاث الخارجة من أفواه التنِّين والوحش والنبيّ الدجَّال (١٦:١٣)، واسم الفارس على الحصان الأبيض –«كلمة الله»– وسيفه الحادّ الخارج من فِيْهِ (١٩:١١، ١٥)، جنبًا إلى جنبٍ مع دور الكنيسة تحت صور النبيَّيْن في ١١:١–١٤. ليست «هَرْمَجِّدُون» معركةً بالأسلحة والجنود: **إنّها معركة إيديولوجيّات**. بناءً على ذلك، فإنّ الإسخاتون بالنسبة إلى يوحنّا يشتمل على كامل تاريخ الكنيسة، من التجسُّد إلى نهاية الزمان: إنّه متزامنٌ مع معركة هَرْمَجِّدُون، ومع الألفيّة، ومع فترة المعاناة العظيمة.

يُقال عادةً إنّ هدف يوحنّا من كتابة هذه الدراما الإنجيليّة العظيمة يكمن في تأكيد انتصار الكنيسة النهائيّ في نهاية التاريخ أو الأفضل، في الترتيب الأبديّ، وبالتالي في توفير التعزية للنفوس المضطرِبة في زمن الاضطهاد اليهوديّ والإمبراطوريّ على حدٍّ سواء. في حين أنّ هناك الكثير ممّا يمكن قوله عن هذا الدافع، إلّا أنّ مثل هذا التصريح يَفشل في مراعاة الهدف اليوحنّاويّ في كتابة العمل الأخير من الكتاب.

لدينا هنا صورة الألفيّة وتوصيفُها من الكاتب. بمقدور العمل السابع من الهيكليّة أعلاه أن يكون بمثابة صورةٍ مكمِّلةٍ لصورة الكنيسة التاريخيّة بكلّ نقاط ضعفها ونقاط قوّتها، التي تمّ الكشف عنها في العمل الأوّل من الهيكليّة عينها. يهدف كِلا العملَين معًا إلى القول إنّه على مرّ التاريخ وطوال حياتها تُمسَك الكنيسة بيمين الربّ، الذي يَملك عليها في كلِّ جانبٍ من جوانب وجودها، وفي الوقت عينه، يجب التفكير بها على أنّها جالسةٌ على العرش معه ومتمتِّعةٌ بالبصيرة الروحيّة والأخلاقيّة، التي بواسطتها لوحدها يتمّ تحديد أهداف الله. من هنا نرى الكنيسة مُتوجَّةً على العرش مع المسيح طوال الإسخاتون، من

التجسُّد حتّى إغلاق التاريخ (٢٠:٤–٦؛ ٢٢:١١–٢٢). برؤيتها الروحيّة، يمكنها أن ترى في جميع الأوقات أنّ السماء القديمة والأرض القديمة قد زالتا (٢٠:١١) لتحلّ محلّهما السماء الجديدة والأرض الجديدة –مدينة الله وشعبه (٢١:١–٢٢:٥).

٢. الهيكليّة من منظور «سموّ الله»

إنّ الرسالة اللاهوتيّة لرؤيا يوحنّا هي أن تُفهَم مركزيًا. في روايته العميقة والمميَّزة عن الله، ينصبّ التركيز في الغالب على سموّ الله، إلى الحدّ الذي يتمّ فيه تجنُّب جميع أشكال «التجسيم» أو «التشبيهيّة» (Anthropomorphism = إسناد الصفات والخصائص البشريّة على الله). يبقى السؤال: هل سينجح الراوي في ردم الهُوَّة لاهوتيًا بين الله المتسامي محاكمٍ وقاضٍ وبين موقف التحدِّي لأتباعه في هذا العالم؟ بكلماتٍ أخرى، هل لغة الله المتساميّة «من فوق» قادرةٌ على نقل رسالةٍ ذات معنى إلى الوضع المعاصر كما يراها يوحنّا النبيّ الرائي وقُرَّاؤه؟ إنّ المناقشة التي تنطلق من منظور تسامي الله وهي محاولةٌ للوصول إلى السيطرة اللاهوتيّة بالإضافة إلى الجرأة النبويّة الكاملة لرؤية يوحنّا. إنّ نظرة عين الطائر على هيكليّةٍ أدبيةٍ مُحتمَلَةٍ للرؤيا توفِّر إطارًا يمكن من خلاله فهم رسالة الرؤيا اللاهوتيّة. إنّ الهدف النهائيّ يكمن في إيجاد إطارٍ هيكليٍّ للرسالة اللاهوتيّة للرؤيا من منظور تسامي الله.

١،٢ الهيكليّة الأدبيّة كإطار

عندما يتمّ التركيز في المقام الأوّل على الرموز الأدبيّة وكذلك على مضمون نصّ رؤيا يوحنّا، يمكن النظر إليها على أنّها تعني فنيًا مشاهدة السرد. فيما يتعلّق بأسلوب النصّ، يتمّ تفسير الرؤيا على أنّها سردٌ دراميّ. نشأ السرد في موقفٍ بلاغيٍّ محدَّدٍ أثار ردّ الكاتب البصريّ. تصبح قراءة نصّ الرؤيا ذات معنًى عندما يتمّ تعبئة القارئ عن طريق

استراتيجيّات اللغة إذا تعاون. هذا يعني أنّنا كقُرَّاءٍ حقيقيِّين يجب أن نحاول فهم الوضع التواصليّ الأصليّ للرؤيا كي نقترب قدر الإمكان من إطارٍ مشتركٍ للمرجع لفهم هدف لغتها الإلهيّة.

يَعكس مخطَّط السرد في الرؤيا تدفُّقًا محدَّدًا أو مسارًا نصِّيًّا لنقل الرواية أو المضمون. يتمّ تقديم ترتيب المواد وفقًا لخطّةٍ أو حَبْكةٍ معيّنةٍ يعمل فيها المنظور اللاهوتيّ لله بشكلٍ مُهيمن. يستخدم راوي الرؤيا وجهة نظر الله السائدة من وجهة نظرٍ محدَّدةٍ لإيصال رسالته إلى القارئ. لا شكّ في أنّ هذا المنظور يركِّز على الموقف الوظيفيّ لله في الرواية وينعكس في تصوير السرد الكامل للرؤيا.

لذلك، فإنّ ردّ يوحنّا الرؤيويّ ليس ردًا يخصّ فئةً معيَّنةً على أزمةٍ أو رسالةٍ مشوَّهةٍ عن الكيان المسيحيّ فحسب، بل هي محاولةٌ جادّةٌ لإشراك القرَّاء بهدف التعامل مع وجودهم. من خلال الارتباط والإعجاب، يجد القارئ فهمًا لقصد الله لهذا العالم. من خلال دمج وجهات النظر من جانب نقد ردّ القارئ، ونظريّة الموسيقى والتفسير اللاهوتيّ، يمكن تقسيم حَبْكة الرؤيا إلى ثلاثة أعمال تخدم كإطارٍ أدبيٍّ رسالتها اللاهوتيّة:

- موضوع الحَبْكة: الكشف عن ملكوت الله على الأرض كما هو في السماء:
- العمل الأوّل: في الكنيسة بسبب حدث المسيح (الفصول ١–٣).
- العمل الثاني: في العالم من خلال الخلاص والدينونة على أساس حدث المسيح (الفصول ٤–١١).
- العمل الثالث: في التاريخ بسبب حدث المسيح (الفصول ١٢–٢٢).

٢،٢ الإطار اللاهوتيّ

سيكون من الخطأ التقليل من معنى رؤيا يوحنّا إلى المفاهيم التقليديّة أو الوجوديّة فقط. هذا يعني إزالة الطابع التاريخيّ للكتاب، الذي يعود إلى إهمال القضايا اللاهوتيّة

والدور الاجتماعيّ–اللاهوتيّ للرؤيا.

إنّ قوّة رؤيا يوحنّا، على مستوى التواصل، لا تكمن فقط في لغتها أو رمزيّتها أو وجهات نظرها أو تكوينها التاريخيّ، بل في قوّة إثارتها لاهوتيًا. يتجاهل الفهم الأدبيّ الشكليّ البحت للرؤيا حقيقة أنّ يوحنّا لم يكتب الفنّ من أجل الفنّ، بل كان لديه هدفٌ محدَّدٌ في الاعتبار عند كتابة الكتاب. لذلك، فإنّ الفهم اللاهوتيّ للرؤيا يهدف إلى تقوية المسيحيّين الذين كان عليهم أن يتأقلموا مع الاضطهاد والمعاناة. في مثل هذه الظروف، تكتسي مسألة القوّة، المتجسِّدة في فهم المرء لرسالة الرؤيا، أهميّةً حاسمة.

نذكر هنا بعض وجهات النظر أو الزوايا اللاهوتيّة المعروفة والمهمّة التي يمكن من خلالها وصف رسالة الرؤيا:

إنّ **القراءة المنظوريّة** للرؤيا هي نهجٌ جديدٌ ومُحَفِّز: إنّها تُدعى «نموذجًا سياقيًّا وموجَّهًا» نحو الممارسة التطبيقيّة لتفسير الكتاب المقدّس. يسعى التفسير المُعاد صياغته باعتباره خطابًا إلهيًا–أخلاقيًا لتمكين القرَّاء من التفكير في ممارسات القراءة الخاصّة بهم. بهذه الطريقة، تقوم روابط بين المواقع الاجتماعيّة–السياسيّة والافتراضات الدينيّة–الإيديولوجيّة. إذا ما نظرنا إلى الرسائل النبويّة السبع في الفصول ١–٣، لوجدنا أنّها تؤكّد على الضغط السياقيّ (١:٩) بأنّه وصفٌ للموقع الاجتماعيّ–اللاهوتيّ الذي تشترك فيه الكنائس السبع في آسيا الصغرى. إنّ مثل هذا النموذج البلاغيّ للممارسة الأخلاقيّة هو قراءةٌ تَحَرُّريّةٌ تهدف إلى تحريك القرَّاء للانخراط العمليّ في هذا الصراع من أجل عالمٍ جديدٍ نوعيّ مبنيّ على خلاص الله. إنّ الهدف هو التحرُّر من اضطهاد بابل/روما، وقد اعتبر الكاتب أنّ قوّاتِها هي أدوات القوّة التدميريّة للشيطان. لذلك، فإنّ المعيار الأخلاقيّ للممارسة المسيحيّة المُخلِصة يكمن أوّلًا في المقاومة، ووفقًا للرؤيا، في السلوك الأخلاقيّ لاحقًا. المسيحيّون الذين يرفضون اضطهاد قوّة بابل الأرضيّة، سيحصلون على العدل والتحرُّر. إنّ الوظيفة المركزيّة للرؤيا هي عمل الله وسلطة الحمل ليس فقط

على حياة الأفراد ولكن على العالم أجمع وقواه السياسيّة.

منظور الحرب المسيحانيّة: تركّز هذه المقاربة لرسالة الرؤيا على أمل اليهود في المسيح، الذي سيكون من نسل داود والملك والقائد العسكريّ لشعبه. إنّ سليل داود، كملكٍ ممسوح، هو أن يُحرِّر إسرائيل من الظالمين ليُقيمَ حكم الله. يتطابق يسوع مع المسيح المنتظر الذي سيُقيم حكم الله على العالم بأسره. إنّ إخضاع الله للشرّ ليس بالقوّة العسكريّة بل رُوِيَ بلغةٍ عسكريّة. يدعو يسوع نفسَه في رؤيا ١٦:٢٢ على أنّه «أصل داود وذريّته» مُصوِّرًا بذلك مسيحانيّته (راجع أشعيا ١:١١)، إضافةً إلى كونه «كوكب الصبح الساطع» كرمزٍ للمسيح المنتصر على أعداء إسرائيل (راجع عدد ١٧:٢٤). إنّ وجهة نظر انتصار المسيح (٢١:٣؛ ٥:٥؛ ١٤:١٧) وانتصار شعبه (٧:٢، ١١، ١٧، ٢٨؛ ٥:٣، ١٢، ٢١؛ ١١:١٢؛ ٢:١٥؛ ٧:٢١) معًا مع لغة المعركة (٧:١١؛ ٧:١٢–٨، ١٧؛ ٧:١٣؛ ١٤:١٦؛ ١٤:١٧؛ ١١:١٩)، تُلوِّن التفسير اللاهوتيّ الكامل لتأسيس ملكوت الله على الأرض.

منظور الخلاص والدينونة: يتجلّى قصد الله لهذا العالم وشعبه من خلال سلسة الأحكام الثلاثة المجسَّدة في الأختام، الأبواق والكؤوس، والتي يتمّ من خلالها القضاء على الشرّ. هذا ما يمكن أن نُطلق عليه اسم «لاهوت الشرّ الشيطانيّ»، الذي يتّخذ مَظهرًا تاريخيًا. من ناحيةٍ أخرى، يتجلّى الخلاص في مجيء ملكوت الله لألف سنةٍ عندما يحكم القدّيسون المُقامون من الموت مع المسيح. إنّ ثمار الحالة الأخيرة للخلاص هي سماءٌ جديدةٌ وأرضٌ الجديدة (١:٢١).

منظور الخروج الإسخاتولوجيّ (Eschatological Exodus): لقد فُهِمَ تقليد الخروج على أنّه نموذجٌ لنشاط الله الخلاصيّ لشعبه، حيث يتضمّن الحكم على الظالمين، إضافةً إلى عرض مصير الناس الذين افتداهم، مشيرًا إلى أنّ الخلاص النهائيّ هو خروجٌ إسخاتولوجيّ. إنّ الوصف الثلاثيّ لموضوع الخروج سيشتمل على الفداء، الدينونة

والميراث. إنّ الصورة المركزيّة في هذه القراءة هي الحمل الفصحيّ (٦:٥، ٩–١٠)، الذي افتدى شعبًا وجعلَهم «ملكوتًا وكهنةً» لخدمة إلهنا (١٠:٥). يستدعي هذا الكلام ذكرى كلمات عهد سيناء (خروج ١٩:٥–٦)، حيث أكّد الله لشعبه أنّهم «مُلكُه الثمين». ربّما ربط يوحنّا في ٦:٥، ٩ موضوع الحمل بفكرة الخروج الجديدة من أشعيا الثاني وحَسَبَ «العبد المتألِّم» (٧:٥٣) على أنّه الحمل الفصحيّ للخروج الجديد. إنّ الدور المركزيّ لموت الحمل في مفهومنا للفداء يَعكس صدى مركزيّة الحَمَل في السرد اللاهوتيّ للرؤيا بحسب فكرة الخروج. إنّ فكرة الخروج متعلِّقةٌ بالفداء ممثَّلةٌ بشكلٍ خاصّ في ١:٥–٦ و ٩:٥–١٠، من جهة، وبالدينونة من خلال سلسة الأبواق والكؤوس، التي تركِّز على الميراث، من جهةٍ أخرى (١:٧–١٧؛ ١:١٤–٥؛ ١:١٥–٥؛ ١:٢٠–٦؛ ١:٢١–٢٢؛ ٥:٢٢).

يؤكّد تفسير التاريخ على أنّه وجهة نظرٍ مسيطرةٍ في قراءة الرسالة اللاهوتيّة للرؤيا أنّ الكنائس المضطربة في آسيا الصغرى يجب أن تفهم أنّ عمل الله يحتضن تاريخها الحالي، الذي سيعمل أيضًا في المستقبل ليُقيمَ عدله على الخليقة كلِّها. إذًا، إنّ رسالة الرؤيا تتعلّق بمسألتَين: مسألة الله ومسألة التاريخ. إنّ المُهمّة التي قَبِلها يوحنّا في دعوته ليكون نبيًّا (٩:١) تتكوّن بشكلٍ أساسيّ من تفسير التاريخ، أي بدقّةٍ أكثر، من خلال تفسير التاريخ الحالي والمستقبليّ. إنّ التدخُّلَين الإلهيَّين، ظهور يسوع المسيح الأوّل وعودته، هما حاسمان لكلّ تاريخ البشريّة. تُشكِّل عودة المسيح آخرَ فعلٍ للانتصار، بحيث يجب تفسيرها على أنّها ذات «مركزيّةٍ إلهيّة»: إنّها تحقيق التاريخ.

إنّ قراءة الرسالة اللاهوتيّة للرؤيا من منظور «المركزيّة الإلهيّة» تكشف مَلَكِيّة الله على الأرض كما هي في السماء، بحيث يصبح سموّ الله الإطار اللاهوتيّ للرؤيا. تكشف الرؤيا، إذًا، منظورًا متساميًا عن هذا العالم. إنّه اتّصالٌ نبويٌّ سياقيّ، يُخاطب المسيحيّين في نهاية القرن الأوّل للميلاد في آسيا الصغرى، وينظر إلى «من فوق» على أنّه كَشْفُ رؤًى من منظورٍ سماويّ. ضمن تسامي الله، فإنّ كلَّ تأكيدات السياق، والتاريخ،

والحرب المقدّسة، والتحرُّر، والمسيحانيّة، والخروج في الرسالة اللاهوتيّة للرؤيا تلعب دورًا هامًّا.

٣،٢ هيكليّة الرؤيا من منظور «سموّ الله»

غالبًا ما تعكس صور الله مبادئَ لقضايا تاريخيّةٍ محدَّدة. لا تُشكِّل الروابط بين الصور الإلهيّة وتلك التاريخيّة والسياسيّة علاقاتٍ عَرَضيَّةً فحسب، بل تُظهر طابعًا جَدَليًّا أيضًا. هذا ينطبق على رؤيا يوحنّا. غالبًا ما كانت التصوُّرات عن الله، التي تمّ التعبير عنها بلغةٍ إلهيّةٍ معيّنة، نِتاجًا لظروفٍ اجتماعيّةٍ–سياسيّةٍ معيّنة. في المقابل، يمكن أن تؤثِّر الرمزيّة البصريّة فيما يتعلّق بالله وبالخلاص الإسخاتولوجيّ على مجرى الأحداث على المستوى المعاصر. من المرجّح أن يكون قد تأثَّر المفهوم اليهوديّ والرؤيويّ واليونانيّ–الرومانيّ عن الله والتجسيد الشخصيّ للقوّة بخبرةٍ اجتماعيّةٍ وتاريخيّةٍ وسياسيّة، والتي بدورها أكملت الدائرة ووضعت سياق الله، المعبَّر عنه بلغتهم الإلهيّة.

١،٣،٢ مَلَكِيَّة الله السياديّة كإطارٍ مواضيعيّ

تُنبئ رؤيا يوحنّا لقرَّائها بمنظورٍ متسامٍ عن الله وهذا العالم. يمكن وصف الرسالة اللاهوتيّة، الموجَّهة إلى موقفٍ اجتماعيٍّ–تاريخيٍّ معيَّن، بأنّها مخطَّطٌ إسخاتولوجيٌّ لكشف الحكم الملكيّ الإلهيّ على الأرض كما هو في السماء، بما في ذلك مشاركة القرَّاء في ذلك. كما هو موضَّحٌ أعلاه، يتمّ تصوير حكم الله الملكيّ من منظور سموّ الله، ربّما لمواجهة سوء استخدام الإمبراطوريّة الرومانيّة للسلطة، ووفقًا لوجهات النظر اليهوديّة عن الله المتسامي. كانت الفكرة الأساسيّة لأمل إسرائيل هي المجيء المنتصِر للربّ وتصفية حسابه مع أعدائه. سيظهر كملكٍ ويَملِك على عالمه. إنّ تدمير مملكة إسرائيل ويهوذا والمنفى البابليّ وحتّى إعادة الإعمار المزعومة خلال الفترة الفارسيّة، أكَّدت

فقط على الأمل الإسخاتولوجيّ بمجيء حكم الله الملكيّ. عَزَّزَتْ خيبة الأمل من حكم الحَشمونائيم الرغبة في ملكوت الله في نهاية الزمان.

في اليهوديّة اللاحقة، كانت الفكرة أنّ الله سيُرسل مَلِكَه المسيح، «ابن داود»، لاستعادة مَلَكيّة الله وتحقيق الشريعة. كان مفهوم الفرّيسيّين لحكم الله الملكيّ قائمًا على سيطرته الشاملة على العالم كما ثَبُتَ من خلال عمله الخَلْقيّ. كان الله دائمًا الحاكم. إنّها مجرّد مسألة تعبيرٍ عن حكمه. إعتقد الربّانيم أنّ هذا سيحدث من خلال إخلاصهم للشريعة. في هذا الإطار، نَمَتْ صورة العالم الإسخاتولوجيّ المتشكِّلة من توقُّعٍ رؤيويّ. سيطر المفهوم الرؤيويّ الكونيّ لِمُلْك الله على التوقُّعات اليهوديّة خلال فترة العهد الجديد. وَجَدَ هذا المفهوم لِمَلَكيّة الله كإطارٍ لاهوتيٍّ بلغ ذروته في رسالة رؤيا يوحنّا.

٢،٣،٢ «سموّ الله» في هيكليّة الرؤيا اللاهوتيّة

إنّ رسالة الرؤيا تكمن في محاولة إيصال منظورٍ متسامٍ عن هذا العالم. تفتح نظرة الله المتسامية ضمن هذا المنظور المتسامي عالم القرّاء إلى السموّ الإلهيّ. لقد رأَوا عالمهم من منظور الهدف الأكبر لخالقه وقاضيه المتسامي. هذا لا يعني أنّهم كانوا يهربون من هذا العالم، بل إنّ وجهات نظرهم باتت مفتوحةً على المنظور السماويّ والمتسامي. لقد تمّ اصطحابهم إلى السماء لرؤية التاريخ وأنفسِهم من منظور النتيجة النهائيّة؛ وقد مكَّنهم ذلك من أن تكون حياتهم ذات معنًى من منظور الهدف الإلهيّ المتسامي.

يَصِف يوحنّا منذ البداية «الإلهيّ» بمصطلحاتٍ ثلاثيّة (١:٤–٥). قد يعني استخدامه للصيغة الثلاثيّة أنّه كان يتبنَّى الشكل الرسوليّ التقليديّ. تستخدم الرؤيا تسمياتٍ مختلفةً لله: «الألف والياء»، «الربّ الإله الضابط الكلّ»، «مَن الكائن والذي كان والذي سيأتي»، و«الجالس على العرش».

يتمّ الجمع بين تسمية «الألف والياء» (١:٨؛ ٢١:٦؛ ٢٢:١٣) مع تسمية «الأوّل والآخِر»

(١٧:١)، والتي ربّما تكون مشتقَّةً من أشعيا، حيث يؤكِّد أنّ الله هو الخالق الوحيد وسيّد التاريخ، يُستَخدم بطريقةٍ جدليّةٍ ضدّ أصنام بابل: «هكذا قال الربّ ملك إسرائيل وفاديه ربّ الجنود: أنا الأوّل وأنا الآخِر ولا إله غيري» (٦:٤٤)، وأيضًا: «إسمع لي يا يعقوب ويا إسرائيل الذي دعوته: أنا هو، أنا الأوّل وأنا الآخِر» (١٢:٤٨). ليس الله كسائر الآلهة من صُنع الإنسان؛ إنّه الله المتسامي الذي لا شبيه له. مُلكه يأتي «من فوق» وهو يسود على الأرض. هذا ما تؤكِّده تسمية «الكائن والذي كان والذي سيأتي» (١:٤، ٨؛ ٤:٨؛ ١١:١٧؛ ١٦:٥) إذ تشير بكلّ أبعادها إلى «الأبديّة الإلهيّة» (راجع خروج ٣:١٤). إنّ تحقيق حكم الله الإسخاتولوجيّ («الذي سيأتي») على هذا العالم يكمن في مجيئه. ومع ذلك، يجب ألَّا يُفهَم سموُّه من حيث إنّه منفصلٌ تمامًا عن هذا العالم، بل في علاقةٍ بالعالم. بكلماتٍ أخرى، لا تُقصَد هذه التسمية وجوديًا، واصفةً وجود الله الذاتيّ، بل وظائفيًا، لإثبات التزامه كإلهٍ متسامٍ يُسمَّى أيضًا «الربّ الإله الضابط الكلّ» (١:٨؛ ٤:٨؛ ١١:١٧؛ ١٥:٣؛ ١٦:٧، ١٤؛ ١٩:٦، ١٥؛ ٢١:٢٢)، ممّا يشير إلى قوّته الكاملة وسيطرته على مجرى الأحداث التاريخيّة.

تَظهر فكرة مُلك الله على الأرض كما هو في السماء في تسمية «الجالس على العرش» (٤:٩؛ ٥:١، ٧، ١٣؛ ٦:١٦؛ ٧:١٠، ١٥؛ ١٩:٤؛ ٢١:٥؛ راجع أيضًا ٤:٢، ٣؛ ٢٠:١١). يُعتبر العرش رمزًا مركزيًا من منظور الملكيّة وتساميًا من منظور رسالة الرؤيا: إنّه يركّز على سيادة الله وملكيّته المتساميّة. في وصف سيادة الله، التي تتجلّى في الخلاص الذي جلبه المسيح، في الرسائل إلى الكنائس السبع في الفصلين ٢ و٣، توضَع الحالة الاجتماعيّة–السياسيّة على الطاولة؛ وبالتالي، فإنّ المجال الذي يجب أن ينكشف فيه حكم الله الملكيّ، أي الأرض، هو مُصوَّر. بعد ذلك مباشرةً، يبدأ الراوي برؤية يوحنّا لله المتسامي في السماء في الفصل ٤. يساعد يوحنّا قرَّاءه على النظر أبعد من وضعهم الخاصّ: إنّهم في يدَي الله السيّد الذي يُعترف بملكيّته سَلَفًا في السماء. يتمّ تعليمهم ما يتضمّنه برنامج

الله. يجب أن تسود ملكيّة الله على الأرض في النهاية. يُطمئن الراوي القرَّاء بتسامي الله الجالس على العرش، أنّ ملكيّته هي الحقيقة المطلقة الكامنة وراء كلّ حقيقة. إنّ الاعتراف بملكيّة الله على الأرض كما هي في السماء مضمونٌ من خلال تساميه، كما يتصوّره يوحنّا. إنّ مثل هذا المنظور يُعطي معنًى للحياة اليوميّة، على الرغم من أنّه غير كاملٍ بسبب الضرر الذي يُسبِّبه الشرّ. من المحتمل أن تعتمد صورة العرش الإلهيّ على الرؤى النبويّة في أشعيا ٦ وحزقيال ١. رؤيا ٤ مبنيّةٌ بشكلٍ مميَّزٍ للغاية، بمعنى أنّ هناك غيابًا واضحًا للملامح المسيحيّة. إنّها ترجع إلى إطار التوحيد اليهوديّ. الله غير المصوَّر بمصطلحاتٍ تجسيميّة. يُقال فقط إنّه مثل الأحجار الكريمة (٣:٤)، مع التأكيد على عظمة الطابع السماويّ. إنّ التسامي الذي لا سبيل لمعرفته لله محميٌّ من خلال الوصف الأكمل لطريقة التنظيم أمام العرش، بدلًا من التركيز على الله وهو جالسٌ على العرش. إنّ القرَّاء مدعوون إلى الالتزام بالعبادة مع المخلوقات الحيّة والأربعة والعشرين شيخًا.

تُنشِد المخلوقات الحيّة نشيدًا (٨:٤ب)، مُطلقين فيه ألقابًا عدّةً لله كالقدّوس، والضابط الكلّ، والذي كان، والكائن، والذي سيأتي. بعد ذلك، بينما تُعطي المخلوقات المجدَ والشرفَ والشكرَ لله وهو جالسٌ على العرش، يسقط الشيوخ أمامه ويعبدونه. إنّهم يُسبِّحون الله على خلقه (١١:٤) بينما يضعون تيجانهم أمام العرش (١٠:٤). يرمز هذا إلى اعتراف الإنسان بملكيّة الله والصورة تعمل كحافزٍ على تأسيس حكم الله الملك على الأرض كما هو معترفٌ به في السماء من قِبَل الشيوخ. قد تعكس لغة العبادة الليترجيّة مزيجًا من عبادة الحاكم والممارسة اليهوديّة التقليديّة، حيث تمّ توسيع هذه العبادة لتشمل جميع المخلوقات في الكون كلّه (١٣:٥).

يوضِّح خلق الله (الفصل ٤) والخلاص من خلال الحمل (الفصل ٥) التزام الله، على الرغم من تصويره على أنّه متسامٍ. إنّ ملكيّة الله حقيقيّةٌ ولا يمكن المساس بها مقارنةً بسيادة روما الإلهيّة المزعومة. تعكس العبادة الكاذبة أو الحقيقيّة التزامًا بالهدف

الحقيقيّ للإله المتسامي من أجل عالمه. إنّ عبادة الوحش (١٣:٤، ٨، ١٢) تقف ضدّ عبادة الله الكونيّة (١٥:٤؛ ١٩:٥-٦). تتكشّف عظمة مُلك الله بحسب الفصول ٧-١٩ مرارًا وتكرارًا من خلال عبادة الله المتسامي في السماء.

يرتبط فهم يوحنّا ووصفُه لله بالظروف السياقيّة لقرَّائه، الذين كانوا يختبرون السيادة الباطلة للإمبراطوريّة الرومانيّة. يرمز الوحش من البحر (فصل ١٣) وقوّته الاقتصاديّة بواسطة الزانية (فصول ١٧-١٨) إلى النظام السياسيّ الإمبراطوريّ. كانت القوّة السياسيّة والاقتصاديّة هي فقط الوسيلة التي تعمل من خلالها الادّعاءات الدينيّة الرومانيّة. إنّ تجديف الوحش من البحر، مشيرًا إلى ادّعاءاته بالأسماء الإلهيّة (١٣:١، ٥)، يعكس ادّعاءاته بولاء الناس الدينيّ على النقيض من الإخلاص الواجب لله الواحد في السماء. يمكن مقارنة النبيّ الدجَّال (١٣:١١) بالكهنوت الإمبراطوريّ من ناحية فرض تكريم الإمبراطور وعبادته. إنّ تقديس قوّة روما السياسيّة والاقتصاديّة يقاومه يوحنّا مباشرةً بوصفه الله بأنّه متسامٍ تمامًا. بهذا المعنى، فإنّ نظرة يوحنّا إلى الله كانت تُصحِّح تَصَوُّر القرَّاء للسلطة. كانت المقاومة لروما تعني العمل من منظور الله والكشف عن ملكيّة الله على الأرض من خلال العبادة الحقيقيّة لله المتسامي ضدّ الادّعاءات الرومانيّة الخاطئة والمؤقّتة.

يَرِد الاعتراف بحكم الله الملكيّ على الأرض من خلال الكشف عن سيادة الله، التي تتجلّى في سلسلة الأحكام الثلاثة على قوى الشرّ، وكذلك تكشف الخلاص الذي جلبه الحمل. ترمز وَمَضات البروق والأصوات والرعود من العرش (٤:٥) إلى التجلّي الذاتيّ لله المتسامي (راجع حزقيال ١:١٣). يتبع يوحنّا أسلوب الكتَّاب اليهود غير المباشر من خلال تَجَنُّب التجسيم في وصفه لله على العرش؛ نقرأ فقط عن صوتٍ قادمٍ من العرش (١٦:١٧). يحمي سموّ الله تناقضه مع طموح أيّ حاكمٍ بشريٍّ وثنيّ؛ سيادة الله هي وحدها المطلقة، إذ لا تتمتّع هيكليّات السلطة البشريّة الاستبداديّة بالحقّ في التماس

سيادة الله لتبرير تأليهها الذاتيّ الوثنيّ.

يرمز العرش في السماء إلى السموّ. يمكن للمرء أن يقول إنّ رمز العرش يربط قصّة الرؤيا بطريقةٍ رمزيّةٍ ولاهوتيّةٍ على حدٍّ سواء. يوجِّه السردُ القارئَ إلى سموّ الله بذكر الأرواح السبعة أمام عرش الله في السماء (٤:١؛ ٥:٤؛ ٦:٥)، لتُختتم بعرش الله والحمل في السماء الجديدة وعلى الأرض الجديدة (٢٢:١، ٣)، مع التأكيد على الكشف عن ملكيّة الله على الأرض. وما بين الإثنين (عرش الله والحمل) نقرأ عن عرش الوحش (١٣:٢؛ ١٦:١٠)، رامزًا إلى ادّعاءات الإنسان الباطلة بالحكم الملكيّ على الأرض.

إنّ دور الشيوخ كشهودٍ على عروشهم (١١:١٦) يرمز إلى دورهم في الكشف عن حكم الملكيّ. أمّا أولئك الذين ينتصرون فسيكون لهم نصيبٌ في عرش المسيح، تمامًا مثل جلوسه مع أبيه على عرشه عندما انتصر: «مَن غَلَبَ فإنّي أُوتيه أن يجلس معي على عرشي كما غلبتُ أنا وجلستُ مع أبي على عرشه» (٣:٢١). بالإضافة إلى كون العرش من امتياز الحاكم وحده أو ممثِّله في العالم الشرقيّ، فإنّه يشير أيضًا إلى الدور الوظيفيّ للحمل (٣:٢١؛ ٢٢:١، ٣) وللشيوخ (١١:١٦؛ أيضًا أولئك الذين أُعطُوا سلطة القضاء وفقًا ل ٢٠:٤) في إعلان حكم الله الملكيّ. إنّ استخدام يوحنّا لصورة العرش لا يُثير فقط تسامي الله، بل يجذب القرَّاء إلى التعرُّف على وُجهتهم مع الله المتسامي أيضًا. من خلال مُهمّتهم في الشهادة لإعلان حكم الله الملكيّ، يُشارك المؤمنون في سرّ الله المتسامي، لا عن طريق أيّ تأليهٍ للقوّة البشريّة (كروما مثلًا) فحسب، بل لكونهم جزءًا من الشهادة لحضور الله القربانيّ في العالم بواسطة الحمل، إضافةً إلى حضور الروح في أصوات المؤمنين. لا يعني سموّ الله أنّه بعيدٌ جدًّا عن العالم لدرجة أنّه لا يشارك خليقته على الإطلاق؛ إنّه يؤكّد فقط على التمييز بين الله اللامتناهيّ والمخلوقات المحدودة، بين القوّة المطلقة والادّعاء البشريّ. لكن، عندما يسكن الله على الأرض مع شعبه، سيُلغى التمييز بين السماء والأرض في أورشليم الجديدة (٢١:٣؛ ٢٢:٣–٤). لم يَظهر بَعْدُ حضور الله

الكامل على الأرض بسبب الشرّ، الذي لا يزال يَحجب ملكيّة الله الكاملة ومجدَه. هذا هو السبب في أنّ الله متسامٍ، بصفته الخالق، سيُجدِّد «السماء الأولى والأرض الأولى» لتُصبح «السماء الجديدة والأرض الجديدة» (٢١:١).

في رسالة الرؤيا، يعمل الحمل، بصفته الممثِّل القربانيّ لله المتسامي، على تجديد الخليقة وإحضار كلّ شيءٍ إلى تحقيق الله الإسخاتولوجيّ. أصبح الله المتسامي ثابتًا ومرئيًا من خلال الحمل. إنّ الحمل المذبوح هو الحدث الرئيسيّ في إخضاع الله للشرّ وتأسيس مملكته على الأرض. لذلك، فإنّ الخلاص والدينونة هما تأثيران مرئيّان للصيرورة التي أحدثها الله من ملكوت العالم الذي يحكمه الشرّ إلى ملكوت الربّ والمسيح (١١:١٥). إنّ انتصار الله المستمرّ والنهائيّ على الشرّ ليس سوى الانتصار القاطع الذي قام به الحمل على الصليب.

إنّ للمؤمنين المرتبطين بالله المتسامي من خلال الحمل دورًا لا غنًى عنه في تحويل أُمم العالم (١٥:٢)، ذلك أنّ الهدف الكامل لله المتسامي، أي تأسيسَ حكمه الملكيّ على الأرض، يتحقّق فقط من خلال نشاط الروح الذي يعتمد بشكلٍ أساسيٍّ على الشهادة الحيّة التي يُقدِّمها المسيحيّون للعالم.

٣. الهيكليّة من منظور «الاختبار الرؤيويّ»

إنّ سياق الرؤيا هو مسيحيّةُ آسيا الصغرى في نهاية القرن الأوّل للميلاد. كانت هذه منطقةً تعيش فيها جماعاتٌ مسيحيّةٌ مختلفة جنبًا إلى جنب، دون أن تكون بالضرورة متنافسةً أو منفصلةً عن بعضها. لقد كُتِبَت الرؤيا في شكل رسالةٍ مسيحيّةٍ رسوليّةٍ بدائيّةٍ تبدأ بمقدّمةٍ توكّد على طبيعة الرؤيا على أنّها *ἀποκάλυψις* و *προφητεία* (١:١، ٣)، ويتمّ وصف مضامينها باعتبارها «كلمة الله وشهادة يسوع المسيح في كلّ ما رآه» (٢:١).

لا يؤكّد كاتب الرؤيا على سلطة عمله من خلال الأسماء المستعارة والأسرار وتقسيم الزمن الروائيّ/الخياليّ، كما أنّه لا يعتبره مختومًا منذ بداية التاريخ حتّى الأيّام الأخيرة (راجع دانيال ٩:١٢). بدلًا من ذلك، يَذكر اسمه (١:١، ٤، ٩؛ ٨:٢٢)، وهو معروفٌ في الكنائس المُرسَلة لها كتاباتُه، ويكتب بسلطةِ مَن دعاه الله والذي يجرؤ على المطالبة بِـ «السلطة القانونيّة لكتابه» (١٨:٢٢).

تستخدم الرؤيا العهد القديم على نطاقٍ واسعٍ في تكوينها، وقد أُرسِلَت إلى جماعات آسيا الصغرى كتشجيعٍ إسخاتولوجيّ واضحٍ للمستقبل القريب (١:٣–٤، ١١؛ ٦:٢٢، ٧، ١٠، ١٨) لتكون مقروءةً ومسموعةً في سياق اللقاء الليترجيّ (١:١، ٣–٤، ٩–١١). تؤكِّد مصطلحات العبادة[١٥] وأقسام الأناشيد[١٦] أنّ الكتاب يحتوي على إطارٍ تفسيريٍّ ليترجيّ، وهذا يُبيِّن أنّ الليترجيّا هي السياق الأساسيّ الذي يجب أن يُفهَم فيه الكتاب.

قُدِّمَتْ مقترحاتٌ مختلفةٌ تتعلّق ببنية الكتاب، تسعى لشرح كيف تمّ جمع التقاليد اللاهوتيّة المختلفة، التي تمّ استخدامها في تكوين الكتاب، كوحدةٍ واحدةٍ متماسكةٍ ومنظَّمة. هناك مؤلِّفون فضّلوا الهيكليّة الدراماتيكيّة، في حين أنّ آخرين فضّلوا هيكليّة «المقابلة العكسيّة» (Chiasm) أو الهيكليّة «المركزيّة»، ولا يزال يؤكِّد آخرون أنّ الكتاب منظَّمٌ في دورةٍ من الرؤى، تبدأ بالكشف عن دورة الأختام السبعة أو بعد فتح الأختام السبعة، وتُعيد باختصارٍ النموذج نفسه المتعلِّق بالأحداث الإسخاتولوجيّة (نظريّة التلخيص) بطريقةٍ تجعل دورة الرؤى اللاحقة، من خلال إعادة تحديد الدورة السابقة، توضِّح ما أُلمِحَ إليه مسبقًا.

١،٣ إختبارٌ رؤيويٌّ ليوم الربّ

يحتوي سفر الرؤيا على مقدّمة (١:١–٨) وخاتمة (٦:٢٢–٢١). تعمل ١:١–٣

١٥ ١:٦–٧، ١٠، ١٣؛ ٢:١؛ ٥:٨، ١٠؛ ٦:٩؛ ٨:٣–٤؛ ١١:١–٢، ١٥، ١٩؛ ١٤:١٥، ١٧؛ ١٥:٥–٦، ٨.

١٦ ٤:٩–١١؛ ٥:٩–١٢؛ ٧:١٠–١٢؛ ١١:١٥ب، ١٧–١٨؛ ١٦:٥ب–٧؛ ١٩:١ب، ٢، ٣، ٤ب، ٥ب، ٦ب–٨أ.

كعنوانٍ للكتاب بأكمله، وتُبيِّن البركة في ١:٣ أنّ الكلمة المشار إليها في ١:١–٢ هي «كلمة النبوّة». تكشف ١:٤–٥ب الطابع الرسائليّ للعمل ككلّ، في حين تُخاطب المجدلة في ١:٥ج–٦ متلقّي الرؤيا على أنّهم «ملكوتًا وكهنةً لله»، أو بالأحرى، ممثِّلي ملكوت الله وقوّته على الأرض من خلال المسيح. لدينا في ١:٧ كلمةٌ نبويّة وفي ١:٨ إعادة التأكيد على سلطة كلمات النبوَّة. تشير الآيتان ٧ و٨ إلى موضوع «المجيء». تُظهر المقدّمة أنّ الرؤيا هي نبوءةٌ رؤيويّةٌ على شكل رسالةٍ رسوليّةٍ مُرسَلةٍ إلى سبع كنائس تقع في آسيا. تأخذ الخاتمة طابع الخاتمة الرسائليّة (٢٢:٢١)، وتؤكّد الروابط اللفظيّة بين ١:٣ و٢٢:٦–٧ أنّ هذه الخاتمة تبدأ في ٢٢:٦–٧. يتمّ تقديم مضمون الكتاب بين المقدّمة والخاتمة (١:٩–٢٢:٥) «كاختبارٍ بصريّ»، حدثَ يوم الربّ.

رؤيا ١:٩–١١ هي بداية سرد الرؤية حين كان يوحنّا في بَطْمُس، تليها الفصول ٢–٣ المتميِّزة بمرسومها النبويّ للكنائس السبع. ما نَجِده بعد أوّل ظهورٍ للتعبير «بالروح» هو رؤيةٌ للمسيح الممجَّد مُرسِلًا سبع رسائل إلى الكنائس في آسيا (١:٩–٢٠). العديد من صفات المسيح هي نفسها التي للملائكة في أماكنَ أخرى من الرؤيا والكتب اليهوديّة. في هذه الرؤية، تعمل الصور المستخدَمة في المقام الأوّل من خلال ذِكر «القديم الأيّام» (دانيال ٧:٩) لإظهار أنّ يسوع الممجَّد، كابن الإنسان (١:١٣–١٤) يُساوي الله («القديم الأيّام») أو أنّ يسوع، الذي هو «قديم الأيّام» والذي «يُشبه ابن الإنسان»، هو رئيس الملائكة، الممثِّل الرئيسيّ لله. يعرض هذا المقطع أيضًا صورة «الكواكب السبعة والمنائر السبع» (١:٢٠). لكلِّ جماعةٍ مسيحيّةٍ ملاكُها الحارس، وتحديد هُويّة الكنائس السبع بالمنائر السبع يُعيد إلى الأذهان المنارة مع المصابيح السبعة في الهيكل، وتقترح أنّ الجماعات التي تتبع يسوع تُشكِّل في الوقت الحاضر **الهيكل الروحيّ**.

بعد هذا، تَعكس الرسائل السبع الموجَّهة إلى الكنيسة عددًا من المخاوف:

- البُعد الأخلاقيّ والروحيّ لأتباع يسوع (الرسائل إلى أفسس وساردِيس

واللاذقيّة).

- الصراع داخل القيادة المسيحيّة واهتمام يوحنّا بمكافحة ما يعتبره تعليمًا زائفًا (الخلاف مع النيقولاويِّين، «بلعام»، «بَالاق ملك موآب»، و«إيزابيل»).
- الإضطهاد (يبدو أنّ الرسائل إلى إزمير وفيلادلفيا تعكس حجم النزاعات بين أتباع يسوع واليهود المحلِّيِّين، وأنّ الإشارة إلى استشهاد أنتيباس تعكس صراعًا مباشرًا مع النخبة المحلِّيَّة والسلطات الرومانيّة المحلِّيَّة).

علاوةً على ذلك، فإنّ حقيقة كونها مؤلَّفةً كمراسيم نبويّة، من حيث الشكل والمضمون، تضعها في علاقةٍ وثيقةٍ مع السياق التاريخيّ المباشر. وبهذا المعنى، فإنّ الفصول ٢–٣ لا تُشكِّل مجرّد مقدَّمةٍ للفصول ٤–٢٢ ولا هي مجرّد الاستعداد لقراءة تلك الفصول. الجدل ضدّ الإمبراطوريّة الرومانيّة موجودٌ مباشرةً منذ بداية الكتاب، وسوف يجعل الفصول ٤–٢٢ أكثر راديكاليّةً ممّا سبق ذكره في الفصول ٢–٣.

باستخدام بعض العناصر الهيكليّة للمراسيم الإمبراطوريّة والملكيّة، يتجاوز يوحنّا مجرّد الاستقطاب أو الرسم الموازي بين الله/المسيح والإمبراطور الرومانيّ. كمراسيم نبويّة، لهذه الإعلانات السبعة أكثر من مجرّد بُعدٍ وظيفيٍّ أخلاقيٍّ بسيط للكنائس. لديها أيضًا بُعدًا كلَّ بُعدٍ من أبعاد الواقع. بهذه الطريقة ينخرط يوحنّا في جدالٍ مع السلطة الرومانيّة منذ بداية العمل، من خلال إظهار أنّ هناك سياقًا محدَّدًا، الكنيسة، التي ليست بحاجةٍ إلى سلطة الإمبراطور أو مرؤوسيه، بل سلطة رئيس ملوك الأرض (١:٥) والضابط الكلّ (١:٨). تهدف هذه الطريقة إلى تحفيز وإثارة الأمل وضمان الخلاص في حالة المعاناة الاجتماعيّة والسياسيّة والثقافيّة.

وُضِّحَتْ الطبيعة الشاملة للمسيح كقائدٍ للجماعات المسيحيّة في ١:٩–٣:٢٢. تَنقل الرسائل لكلّ جماعةٍ ما يجب أن تفعله كي تُحافظ على اتّحادها بالمسيح. يتكلّم المسيح كربِّ الكون الذي يُعطيه المسيحيّون الإكرام الإلهيّ. علاوةً على ذلك، تُظهر هذه الرسائل

أيضًا في هذه المرحلة الثقةَ بأنّ الله سيعتني بمؤمنيه في مواجهة التهديد الوشيك، وكذلك عن طريق الرابط بين العرض الأوّلي للرؤيا كنبوَّة ورؤية أورشليم الجديدة. في الرسالة إلى الكنيسة في إزمير، يتحوّل يوحنّا إلى أولئك الذين يختبرون «افتراء الذين يقولون إنّهم يهودٌ وليسوا بيهودٍ بل هم مجمعٌ للشيطان» (٢:٩)؛ وفي الرسالة إلى الكنيسة في فيلادلفيا، يتحدّث عن أولئك الذين هم «من مجمع الشيطان، ويدَّعون كَذِبًا أنّهم يهود» (٣:٩). ومع ذلك، فإنّ الوعد بالانتصار سيجعل المنتصر «عمودًا في هيكلِ إلهي فلا يعود يَخرج وأكتبُ عليه اسمَ إلهي واسم مدينة إلهي أورشليم الجديدة النازلة من السماء من عند إلهي وأَنقُشُ اسميَ الجديد» (٣:١٢). تتحقَّق هذه الوعود، التي قُطِعَت لأولئك الذين انتصروا، في الفصول ٢١–٢٢. **المنتصرون هم أولئك الذين يفرحون بالخلق الجديد.**

٢،٣ الرؤية الافتتاحيّة للسماء والضربات الإسخاتولوجيّة الثلاث

في التكرار الثاني لتعبير «بالروح»، يُختَطَف يوحنّا إلى السماء: «وبعد ذلك نظرتُ فإذا بابٌ مفتوحٌ في السماء والصوت الأوّل الذي سَمِعتُه يُخاطبني كأنّه بوقٌ يقول: إِصعد إلى ههنا فأُريك ما لا بدّ من حدوثه. وللوقت اختطفني الروح» (٤:١–٢أ). يُحدِّد هذا التكرار الثاني للتعبير فترةً أخرى من اختبار يوحنّا الرؤيويّ: رؤيةٌ افتتاحيّةٌ للسماء (الفصول ٤–٥)، والتي يتبعها سلسلةٌ متعاقبةٌ من الأحكام في سلاسلَ ثلاثٍ من الضربات الإسخاتولوجيّة، التي تتمحور حول الأختام والأبواق والكؤوس (الفصول ٦–١٦). تحتوي الفصول ٦–١٦ على علاماتٍ تُخطِّط هيكليّتها والعلاقة المتبادلة بين أجزائها المختلفة. يُرى العامل الأوّليّ الذي يوضّح العلاقة المتبادلة بين السلاسل المتنوّعة (الفصول ٤–١٦) في حقيقة أنّ العامل السابع من كلّ سلسلةٍ من الضربات مرتبطٌ بالعوامل الأخرى وبرؤية عرش الله في الفصل ٤ بواسطة الصيغة التي تشير إلى

«البروق والأصوات والرعود» (٥:٤أ؛ ٨:٥؛ ١١:١٩؛ ١٦:١٨–٢١).

وِفقًا لهذه الصيغة، يتمّ الوصول إلى نفس الإجراء النهائيّ للحكم من خلال العامل السابع من كلّ سلسلةٍ من السلاسل الثلاث. تُعطينا أوّل سلسلتَين فكرةً أوّليَّةً عن الحكم النهائيّ، بحيث تتوافق الصيغة المذكورة أعلاه مع حِدَّة الحكم في كلّ حالة. تأتي المراجع النهائيّة الثلاثة دائمًا بعد العامل السابع من المجموعات السبعة، مع ١٦:١٨–٢١ المرتبطة بعقاب بابل وكجزءٍ من الحكم النهائيّ. حتّى لو كانت بابل هي مركز الحكم، فإنّ تأثيرها ليس عالميًا وحسب، بل حتّى كونيّ. وصلَ غضب الله إلى نهايته (١٦:١٧–١٩). يُظهر التوسُّع التدريجيّ للصيغة (١٦:١٨؛ ١١:١٩ج) نموًا في الحِدَّة في كلّ سلسلةٍ من الأحكام والعلاقة بين الحكم والعرش؛ في الوقت عينه، يُظهر الهيكل أصله المتسامي وطابعَه كعقابٍ إسخاتولوجيّ.

السلاسل الثلاث من الضربات مترابطةٌ أيضًا بتقنيّات التشابك. ينصّ ٨:١ على أنّه عندما فُتِحَ الختم السابع «ساد السماءَ سكوتٌ نحو نصف ساعة». نَجِد في ٨:٣–٥ صلاة القدّيسين والردَّ عليها إصدار حكم (٨:٥). بين الصمت في السماء وتقدمة القدّيسين، أُدخِلَ الملائكة السبعة مع أبواقهم إلى المشهد (٨:٢) كتحضيرٍ لبداية السلسلة (٨:٦). في حالة الكأس السابعة، تفصل الفصول ١٢–١٤ البوق السابع عن ظهور الملائكة السبعة مع الكؤوس (١١:١٥–١٩). في هذه الأثناء، تستمرّ العلاقة لتكون فعّالة؛ يُصرِّح في ١١:١٩أ أنْ قد «انفتح هيكل الله في السماء وظهر تابوت عهد الربّ»؛ يتكرَّر هذا أيضًا في بداية رواية الكؤوس في ١٥:٥–٦أ: «وبعد ذلك رأيتُ فإذا بهيكل مسكن الشهادة في السماء قدِ انفتح فخرج من الهيكل الملائكة السبعة الذين معهم الضربات السبع»؛ بينما وُسِّعَ ما ورد في ١١:١٩ب، «حدثت بروقٌ وأصواتٌ ورعودٌ وزلزلةٌ وبَرَدٌ عظيم» ليبلغ ذروته في الكأس السابعة (١٦:١٧–٢١). بهذه الطريقة، على الرغم من تدخُّل الفصول ١٢–١٤، فإنّه من الواضح أنّ سلسلة الكؤوس تتبع البوق النهائيّ.

من المثير للاهتمام أيضًا أنّ نلاحظ أنّ السلاسل الثلاث للضربات تتميَّز عن الرسائل النبويّة للفصول ٢–٣ عن طريق علامات الهيكليّة المشار إليها بوضوح: الكنائس غير مُرقَّمة، لكنّها مُسمَّاة فقط؛ يتمّ تحديد ترتيب الكنائس جغرافيًّا (الجولة التي كان سيتبعها يوحنّا، بدءًا من أفسس)؛ في سلسلة الأحكام، يُعَدُّ الترقيم مهمًّا لأنّه تسلسلٌ يتطوَّر، ممّا يؤدِّي إلى الحكم النهائيّ في العامل الأخير من كلّ سلسلة؛ إنّها ليست مجرّد رقم السلسلة المعلَن عنها قبل بدء كلّ تسلسل[١٧] بل إنّها أيضًا التسلسل المرقَّم المقدَّم والمعلَن عنه من خلال صيغةٍ تقليديّةٍ من كلّ سلسلة. على سبيل المثال: الأختام (١:٦، ٣، ٥، ٧، ٩، ١٢؛ ١:٨)، الأبواق (٧:٨، ٨، ١٠، ١٢؛ ١:٩، ١٣؛ ١٥:١١)، والكؤوس (٢:١٦، ٣، ٤، ٨، ١٠، ١٢، ١٧).

تشترك رواية الكؤوس في الخصائص والمفردات مع أوّل سلسلتَين. تَظهر هذه العلاقة على وجه الخصوص في ثلاثة أحداث:

- يسكب ملاكٌ مُرقَّمٌ كأسه.
- تتفاعل الطبيعة مع سكب الكأس.
- يتفاعل الناس مع سكب الكأس.

العامل الأوّل ثابت، ويوصَف بجملةٍ مماثلةٍ في كِّل من الضربات السبع، في حين يخضع العاملان الثاني والثالث إلى درجةٍ من الاختلاف. للكأس الأولى (٢:١٦) تأثيرٌ مباشرٌ على أولئك الذين يُكرِّمون الوحش، الذين أُصيبوا بالألم؛ للثانية (٣:١٦) تأثيرٌ على الطبيعة وليس على الإنسانيّة؛ وحين يسكب الثالث كأسه على مصادر المياه (٤:١٦)، يَحِلّ الإعلان الملائكيّ محلّ ردّ الفعل البشريّ؛ في حين أنّ ردّ الفعل البشريّ تجاه الضربات الثالثة والرابعة والخامسة (٩:١٦، ١١، ٢١) فهو «التجديف»، على عكس الإعلان الملائكيّ المصاحِب للكأس الثالثة. هذا التفاعل السلبيّ (٩:١٦، ١١) يُعارض

١٧ ١:٦، ٥؛ ٢:٨، ٦؛ ١:١٥، ٦–٧؛ ١:١٦.

موقف الارتداد، في إشارةٍ واضحةٍ إلى الضربات الموجَّهة ضدّ مصر في الخروج[١٨]. من الواضح أنّ السلاسل الثلاث متوازيةٌ بشكلٍ واضح، كما أنّها موازيةٌ أيضًا لضربات الخروج، وبشكلٍ رئيسيٍّ السلسلتَين النهائيّتَين، إلّا أنّ إدخالاتٍ متقطِّعةً في السرد (١:٧–٧؛ ١٠:١–١١:١٤؛ ١٢:١–١٤:٢٠) لا تَضُرُّ أبدًا بتطوُّر الكتاب:

في الإدخال الأوّل (١:٧–١٧)، يُبيِّن ١:٧–٨ أنّ ١٤٤ ألف خادمٍ لله خُتِموا على الأرض ويُظهِر ٩:٧–١٧ عددًا كبيرًا من الشهداء المسيحيّين في مشهد صلاة، مُطالبين الله بالانتقام من دم أولئك الذين يعيشون على الأرض. كما يشير ١١:٦ إلى الحُلّة البيضاء التي أُعطِيَت لهؤلاء الشهداء: «فأُعطِيَ كلٌّ واحدٍ منهم حُلَّةً بيضاء وأُمِروا أن يستريحوا مدَّةً يسيرةً بَعْدُ إلى أن يَكمُلَ عدد شركائهم في الخدمة وإخوتهم الذين سيُقتَلون مثلهم» (راجع أيضًا ٩:٧، ١٣، ١٤). يرتبط ٩:٧–١٧ أيضًا بالفصول ٤–٥ من خلال ذِكر اسم إلهنا الجالس على العرش والحمل (١٠:٧، ١٢، ١٣، ١٥، ١٧)، وكذلك الملائكة، والشيوخ، والحيوانات الأربعة. بهذه الطريقة، فإنّ الإدخال، بقطع السرد قبل فتح الختم النهائيّ، لا يسعى إلى التأكيد على الحماية الممنوحة للمسيحيّين المضطهَدين فحسب، بل إلى الإشارة إلى الوضع الحاليّ للشهداء أيضًا، وبالتالي تشجيع الإخوة على الثبات في الإيمان.

في الإدخال الثاني (١:١٠–١٤:١١)، يُحضر يوحنّا مقطعَين، ١:١٠–١١ و١:١١–١٤، يهدفان إلى تأخير صوت البوق السابع في ١٥:١١–١٨. هذا مشابهٌ لعمل الفصل ٧ في سلسلة الأختام. في ١:١٠–١١، كما في ظهور يسوع الممجَّد في بداية الكتاب (٢٠–٩:١)، تمّ تكليف يوحنّا مرّةً أخرى من قِبَل الملاك القويّ بكتابة ما يراه، الأشياء الموجودة والأشياء التي ستحدث. في هذا النصّ، بالإضافة إلى قَسَمَ الملاك القويّ، من المتوقَّع أن تتزامن النهاية الوشيكة مع سماع البوق السابع والتكليف الرمزيّ للتنبُّؤ. يتلقَّى قَسَمُ

١٨ ٧:١٣–٢٢؛ ٨:١٥، ١٩–٣٢؛ ٩:٧–١٢، ٣٤–٣٥؛ ١٠:١، ٢٠؛ ١١:٩–١٠؛ ١٤:٤.

الملاك، الذي يتمّ خلاله إعطاء المعنى الإسخاتولوجيّ لسماع البوق السابع، استجابةً غامضة، مع سبع عَصَفاتٍ من الرعود، لا يمكن أن يكشف عنها يوحنّا.

مضمون القَسَم هو أنّ سرّ أو خطّة الله السريّة، التي أُعلِنَتْ بطريقةٍ خفيَّةٍ لأنبياء العهد القديم، سوف تتحقَّق. يتلقَّى يوحنّا أمرًا يأخذ الكتاب من يد الملاك (١٠:٨)، وعندما يَسأل يوحنّا الملاك عن الكتاب، يُخبره الملاك بأنّ عليه أن يأكله (١٠:٩). هذا عملٌ رمزيٌّ مبنيٌّ على دعوة حزقيال (حزقيال ١–٣). في حزقيال، أَكْلُ الكتاب هو استعارةٌ ترمز إلى الكلمة النبويّة التي أُعطِيَت لحزقيال. المعنى مشابهٌ في نصّ ١٠:١–١١، لأنّه بعد أَكْل الكتاب، يتلقَّى يوحنّا تكليفًا بالتنبُّؤ ضدّ العديد من الأُمم والممالك. يَصِف نصّ ١١:١–١٤، بدوره، نشاط الشاهدَين، عارضًا من خلالهما مصير الجماعة المسيحيّة في الأيّام الصعبة التي ستأتي. إنّ خدمة الشاهدَين، اللذين يرتديان مِسحًا (كِساء من وَبَر الإِبِل) يرمز إلى التوبة والنحيب، تنتهي فجأةً بسبب ظهور العدوّ الإسخاتولوجيّ. حقيقة أنّ شعب الله هو «ملكوت» بقدر ما هو «كهنوتٌ» أيضًا (١:٦) يجب أن تشير إلى أنّ الشاهدَين يُمثِّلان الجماعة المسيحيّة في شهادتها النبويّة. لقد ماتا أيضًا في ساحة المدينة العظيمة، التي تُذكِّرنا بموت يسوع وتُمثِّل أيضًا العالم الذي يرفض الإنجيل ويقتل الرسل النبويِّين (٦:٩–١١؛ ١٨:٢٤؛ ١٩:١–٢).

في الفصول ١٢–١٤، يَظهر الشيطان في السماء على شكل تنِّينٍ أحمر له سبعة رؤوسٍ وعشرة قرون. إنّه على وشك تحويل العالم المنظَّم إلى الفوضى والاضطراب بسبب التهديد للنظام الكونيّ الذي يُمثِّله. يُمثِّل الهجوم الذي شنّه على المرأة صراعًا دينيًّا/سياسيًّا، يحصل على معنًى كونيٍّ وعالميّ، بسبب تطابق شخصيّة التنِّين مع الشيطان (١٢:٩). التنِّين هو العدوّ الدائم لله. إنّه القوّة التي تحافظ على الوحش الخارج من البحر، الذي يُمثِّل الإمبراطوريّة الرومانيّة (الفصل ١٣). إنّ الوحش الخارج من البحر هو أيضًا العدوّ الأخير ليسوع الممجَّد، «المسيح الدجَّال» (على الرغم من عدم استخدام المصطلح

نفسه). يرغب الوحش في أن يكون مثل الله (١٣:٤)، ويجمع وصفه بين خصائص وحوش دانيال الأربعة (دانيال ٧). تعود أصول هذه الصور إلى الأساطير القديمة، التي لا تزال تملك قوّةً مؤثِّرةً في زمن يوحنّا. يتمّ استخدامها لتفسير الصراع الحالي الذي تعيشه الجماعة على أنّه تَجَدُّدٌ للفوضى، وإعطاء الفداء المتوقَّع بُعدًا كونيًّا. **يتضمّن الخلاص إعادة تأسيس النظام، الخليقة الجديدة**. ومع ذلك، يُنظَر إلى الوضع الفعليّ للجماعة المسيحيّة على أنّه معركةٌ ثنائيّةٌ يجب أن تتَّخذ فيها الجماعة موقفها الخاصّ وتُقاوم قوّة الفوضى. يتمّ تحديد القوّة الفعَّالة مع قوى الفوضى. لقد تمّ إفساد النظام الحالي، الطبيعيّ والاجتماعيّ على حدٍّ سواء. يجب تطهير الأرض استعدادًا لخلق سماءٍ جديدةٍ وأرضٍ جديدة (٢١:١-٨). بهذه الطريقة، حتّى لو لم تتابع الفصول ١٢-١٤ البوق السابع مباشرةً، إلّا أنّنا نعلم أنّ الصور في ١١:١٩ب تَصِف الحكم النهائيّ وتختتم رواية الختم السابع، ممّا يشير إلى أنّ هذه الفصول ترتبط بكامل الكتاب، لأنّه مع ذكر «الآية العظيمة» (١٢:١، ٣)، يتمّ تقديم التنِّين والمرأة، اللذين لم يُذكَرا حتّى الآن. إنّ قصّة الصراع بين التنِّين والمرأة هي تؤدِّي بالتحديد إلى سرد الصراع الحالي بين شعب الله وأعداء الله، الذي يقترب من صورة أولئك الذين انتصروا على الوحش في السماء (١٥:٢-٤).

لا يربط يوحنّا رؤية الفصول ١٢-١٤ برواية الكؤوس السبع في البداية ولكن في النهاية، مستخدمًا مرّةً أخرى تقنيّة التداخل والتشابك. تقع رؤية شعب الله المنتصر في السماء بين إدخال الملائكة السبعة مع الضربات السبع (١٥:١) ورواية التحضير لسَكْبهم على الأرض (١٥:٥-٨). علاوةً على ذلك، أُدخِلَت الملائكة السبعة عن طريق اختلاف الصيغة التي استُخدِمَت لإدخال التنِّين والمرأة («**وظَهَرَتْ** في السماء آيةٌ عظيمة»في الفصل ١٢): «ورأيتُ آيةً أخرى في السماء عظيمةً وعجيبة» (١٥:١). يدلّ هذا على أنّ سلسلة الكؤوس تواصل السرد الذي بدأ في الفصل ١٢. يمكننا أن نرى

أنّ ٥:١٥ هو صدًى لِـ ١٩:١١أ، وأنّ ١٧:١٦–٢٠ هو تَوَسُّعٌ لِـ ١٩:١١ب، جاعلًا بالتالي الكؤوس السبعة نسخةً موسَّعةً عن الأبواق السبعة.

كما رأينا، فإنّ يوحنّا قد استخدم صور الأختام والأبواق والكؤوس. الكتاب المذكور في الفصل ٥ مختومٌ بسبعة أختام، ممّا يشير إلى أنّه مختومٌ من السلطة الإلهيّة، ولكن لا يمكن فتحه إلّا من قِبَل ممثِّلٍ مستحقٍّ لله، أعني: الحمل. عندما يفتح الحمل الختم الأوّل، يبدأ تحقيق عدل الله في التاريخ. تُعلن الأبواق عن يوم الربّ وتَرسم قُرب الدينونة على الأرض عن طريق دعوة الناس إلى التوبة. للكؤوس تركيزٌ مختلف. يتمّ استخدامها في سياق العبادة السماويّة، حيث يَطلب القدّيسون من الله بصلواتهم التدخُّل نيابةً عنهم. الكؤوس المذهَّبة نفسُها، التي تحتوي على صلاة القدّيسين (٨:٥)، مليئةٌ بغضب الله وتُصَبُّ على الأرض (٧:١٥؛ ١:١٦).

بطريقةٍ مختلفةٍ عن سلسلة الأختام، التي تؤدِّي إلى تدمير ربع الأرض (٨:٦)، وعن سلسلة الأبواق، التي تؤول إلى تدمير الثلث (٧:٨، ٩، ١٢؛ ١٥:٩) –لكنّها أَعطَتْ أيضًا فرصةً للتوبة–، فإنّ سلسلة الكؤوس تتضمّن حكم الله على أعدائه: «فذهب الأوّل [الملاك] وصبَّ كأسه على الأرض، فأصاب قَرحٌ خبيثٌ أليمٌ الناسَ الذين عليهم سِمَة الوحش والذين يسجدون لصورته» (٢:١٦). إنّ التدمير الناجم عن الكؤوس لا حدود له، في حين أنّ سلسلة الأختام والأبواق جزئيّةٌ في تأثيرها؛ تتزايد سلسلة الكؤوس بطريقةٍ راديكاليّةٍ لتُكمِّل الدمار الذي بدأ في أوّل سلسلتَين.

٣,٣ بابل وأورشليم الجديدة

يتميَّز أوّل ظهورٍ لتعبير «بالروح» برؤية المسيح الممجَّد مُرسِلًا سبع رسائلَ للكنائس في آسيا؛ في حين أنّ الظهور الثاني يتميّز بتأسيس فترةٍ أخرى من اختبار يوحنّا الرؤيويّ، مع تقديم رؤيةٍ افتتاحيّةٍ للسماء (الفصول ٤–٥)، ومن ثَمَّ يتطوَّر تسلسل

الأحكام في سلسلة الضربات الثلاث: الأختام، الأبواق والكؤوس (الفصول ٦–١٦). إنّ عبارة «حَمَلَني الملاك بالروح» (١٧:١–٣؛ ٢١:٩–١٠) تُقدِّم مرحلةً أخرى من الاختبار الرؤيويّ الذي تمّ تطويره في سياق الرؤيا. في المقطعَين السابقَين، «واحدٌ من الملائكة السبعة حاملي الكؤوس السبع» يدعو الرائي ويقوده بالروح إلى الصحراء أو إلى الجبل، مُظهِرًا له إمّا الزانية أو العروس زوجة الحمل. في هذا السياق، يجب فهم رؤية بابل وأورشليم الجديدة في ضوء الكأس السابعة وتحقيقها (١٦:١٧–٢٢:٩). هذه مجموعةٌ من المواد التي، بالإضافة إلى سرد الكأس السابعة، يمكن تقسيمها إلى ثلاثة أقسامٍ إضافيّة:

- الحكم على بابل (١٧:١–١٩:١٠).
- المعركة النهائيّة والحكم العالميّ (١٩:١١–٢٠:١٥).
- أورشليم الجديدة (٢١:١–٢٢:٩).

يُقدِّم القسمان الأوّلان تحقيقًا سلبيًا: حكم الله على بابل وعلى كلّ الأعداء الإسخاتولوجيِّين؛ في حين أنّ الثالث يُقدِّم تحقيقًا إيجابيًا ويُظهِر شروق أورشليم الجديدة.

يرتبط القسم الأوّل (١٧:١–١٩:١٠) بالقسم السابق من الكتاب فيما يتعلّق بالكأس السابعة (١٦:١٧–٢١)، الذي لا يُكمِّل ببساطةٍ سلسلة الكؤوس التي بدأت في ١٦:١. كما أنّه يُوفِّر فرضيّة الحكم على بابل (الفصول ١٧–١٨). يقوم ١٦:١٧–٢١، المرتبط بالفصول ١٧–١٨ والفصول السابقة، بالإضافة إلى ١٤:٨، بأكثر من تقديم الموضوع الرئيسيّ للفصول ١٧–١٨. كما أنّه يتوقّع مفرداتها الخاصّة. فقد ظَهَرَت بالفعل الشخصيّات الأساسيّة الثلاث التي تُميِّز هذا القسم: الوحش، المرأة والمدينة في وقتٍ سابقٍ من الكتاب. الوحش، المتنبَّأ عنه في دانيال ٧ والبارز في رؤيا ١٧، قد ظهر بالفعل في ١١:٧، على النقيض من الشاهدَين، وفي الفصل ١٣. لا تَظهر إمرأة الفصل ١٧ بشكلٍ

مماثلٍ في أيّ مكانٍ آخر في الكتاب، ولكن يُنظَر إليها على النقيض من إمرأة الفصل ١٢. المدينة، بابل العظيمة، تملأ الفصل ١٨ بأكمله.

يُعتبر إدخال أحد الملائكة حاملي الكؤوس السبع في ١:١٧ على أنّه «ملاكُ تفسيرٍ» يؤمِّن الاستمراريّة بين سرد سلسلة الكؤوس والفصول عن بابل. في الوقت عينه، إنّ إدخاله كمرشدٍ ليوحنّا في رؤية أورشليم الجديدة في ٩:٢١ يُحافظ على استمراريّة ذلك، مع توازٍ وثيقٍ بين ١:١٧ و٩:٢١. رؤيا ٩:٢١ متطابقٌ مع ١:١٧، ولكنّ إضافة «المملوءة من الضربات السبع الأخيرة» تُعزِّز صِلَتها بالفصل ١٦. إذا كان موضوع الرؤية التي أعلن عنها الملاك في ١:١٧ هو «الحكم على الزانية الكبرى» وفي ٩:٢١ «العروس، زوجة الحمل» ، فهذا يعني أنّ توازيًا مضادًّا قد أُنشئ بين الرؤيتَين، اللتين تبدآن بشكلٍ مشابه، وتنتهيان أيضًا بنفس الطريقة (١٩:٩–١٠؛ ٢٢:٦–٩).

أُدخِلَت استعارتان إلى الرواية، الزانية والعروس؛ مدينتان، بابل وأورشليم الجديدة؛ شخصيَّتان مركزيَّتان، الوحش والحمل. في ١٤:١٧، حاربَ الوحش وقرونه العشرة ضدّ الحمل ونُخبته، لكنّ الحمل هو مَن انتصر في هذا الصراع. في ١١:١٩–٢١، الهزيمة التي يفرضها الحمل على أعدائه –بابل، الوحش، النبيّ الدجّال، الشيطان– تتوقَّع الانتقال من رؤية بابل إلى رؤية أورشليم الجديدة. ومع ذلك، تمامًا كما يختتم ١٧:١٦–٢١ سلسلة الكؤوس ويعرض ما سيتبع ذلك، فإنّ ١:١٩–١٠ يختتم فصول بابل، ويتوقّع الانتقال إلى الفصول التي تليه.

إنّ الدافع لعبادة الله الذي حكمَ على الزانية الكبرى في الإعلان في ١:١٩ب–٢ يشير إلى ٧:١٦، حيث يتمّ تقديمه بطريقةٍ تستدعي الفصول ١٧–١٨. يشير ذِكر «الزنى» في ٢:١٩ إلى ٨:١٤؛ ٢:١٧ و٣:١٨؛ أمّا «الدم» في ٦:١٧ فيشير إلى ٢٤:١٨؛ في حين أنّ «الدخَان» في ٣:١٩ يشير إلى ٩:١٨، ١٨ (ردّ فعل الملوك والبحَّارة قبل الدخَان الذي ينبعث من لهيب بابل)؛ وتقديم فكرة «العرس» الموجودة في رؤية أورشليم الجديدة.

رؤيا ١٩:١١–٢١:٨ تُكمِّل القسم السابق، وتؤسِّس وحدةً بينها من خلال الإشارة العلنيّة للحكم (١٩:١١؛ ٢٠:٤، ٦، ١٠، ١٣–١٥؛ ٢١:٨). يتمّ ترتيب الأعداء الإسخاتولوجيِّين الأهمّ –الوحش والنبيّ الدجَّال (الفصل ١٣)، الشيطان (١٢:٢–١٨)، الموت والجحيم (٦:٨)– بترتيبٍ عكسيٍّ من ظهورهم في الكتاب ويرتبط تدميرهم الكامل بنهاية الأشرار (١٩:٢)، الملوك وغيرهم من الأعداء المعارضين لله (٢٠ :٨ب–٩ كلّ الأُمم التي أُعطِيَت اسم ياجُوج ومَاجوج) والخطأة على أنواعهم (٢١:٨). في الحالة الأخيرة، حيث تُقدَّم الدينونة الفرديّة (٢٠:١١–١٥)، يتمّ تحديد معاقبة البشر بمعاقبة أهمّ الأعداء الإسخاتولوجيِّين. تُمثِّل المملكة الأَلفيّة (٢٠:٤–٦) انتصارَ ما قبل النهاية (٦:٩–١١؛ ٧:١٤–١٧؛ ١٢:١١–١٢أ؛ ١٤:١–٥، ١٣؛ ١٥:٢–٤) والتقدُّم الداخليّ لهذا القسم من الكتاب ينتهي مع خلق السماء الجديدة والأرض الجديدة (٢١:١–٨).

رؤيا ١٩:١١–٢١:٨ مرتبطةٌ بالكأس السابعة بحقيقة أنّ بابل تنتمي إلى مخطَّط العقاب المعكوس المشار إليه أعلاه من قِبَل الوحش، النبيّ الدجَّال، الموت والجحيم. لقد تطرَّقت الرؤيا إلى مخطَّط عقاب بابل سابقًا (١٤:٨)، لكنّ بابل دُمِّرت أوّلًا نتيجةً لكونها الشخصيّة المركزيّة في المخطَّط العامّ. لا تُفصَل عقوبتها عن الحكم على الأعداء الإسخاتولوجيِّين الآخرين، ويؤكِّد زوالها الهزيمةَ التي أُعلِنَتْ مُسبَقًا (١٤:٨؛ ١٨:١–٢٤). ومع ذلك، تعمل بابل كنقيضٍ لأورشليم الجديدة. نتيجةً لذلك، فإنّ هزيمتها الموصوفة في عمل الكأس السابعة والموضَّحة في ١٧:١–١٩:١٠ ترتبط بِـ ٢٠:١١–٢١:٨. ستبقى الكأس السابعة التي تأتي بالحكم، غير مكتمِلةٍ بدون المكافأة المذكورة في ٢٠:١١–٢١:٨. ومع ذلك، يجب أن يُنظَر إلى رواية الكأس السابعة بالاقتران مع ١٩:١١–٢١:٩، وخصوصًا ما يتناقض مع تدمير بابل وجميع الأعداء الإسخاتولوجيِّين، أو بالأحرى، مع الخليقة الجديدة (٢١:١–٨).

رؤيا ٢١:١–٨ لا تُشكِّل فقط ذروةَ الأحداث الإسخاتولوجيّة ونقيضها في ١٩:١١–

١٥:٢٠، لكنّها أيضًا ترتبط بـ ٩:٢١–٩:٢٢ في المضمون وفي استخدام الصور على حدٍّ سواء. يتحدّث المقطع السابق عن سماءٍ جديدةٍ وأرضٍ جديدة، عن أورشليمَ جديدةٍ نزلت من السماء، من الله كعروسٍ متزيِّنةٍ لعريسها (٢:٢١؛ راجع أيضًا ٧:١٩–٨)، سيتمّ وصفها في ٩:٢١–٩:٢٢. صوتٌ من العرش يُعلن أنّ الله يسكن بين شعبه ويُقدِّم فكرة العهد (٢:٢١). لم يَعُدِ هناك من ضيقٍ وعذاب، والأشياء الأولى قد زالت (٤:٢١)؛ يُقدَّم ماء الحياة لِمَن يجلس، ويوصف أعضاء المدينة بأنّهم منتصِرون، بينما يتمّ، في الوقت عينه، تحديد شروط الاستبعاد من المدينة الجديدة.

يَصِف ١:٢٢–٥ بدوره المدينةَ بأنّها مثل الفردوس؛ فيها نهر ماء الحياة وشجرة الحياة التي تُنتج الثمار ١٢ مرّةً في السنة؛ إنّها أيضًا عرش الله والمكان الذي تتمّ فيه العبادة، حيث يخدمه عبيده إلى الأبد؛ باعتبارها عَدْنًا الجديدة، فهذا يعني أنّها ذات خصائصَ كونيّة، كونها موجودةً مُسبَقًا (أزليّة) وكونها كيانًا آتيًا يتجاوز الحدود الزمنيّة: كونها من الله، فإنّها تُزيل الفصل بين الأرضيّ والسماويّ. لذلك، إذا رأى يوحنّا في ١:١٧–١٠:١٩ بابل الزانية وهزيمتَها، فإنّه هكذا يرى في ٩:٢١–٩:٢٢ العروس، زوجة الحمل، أورشليم الجديدة النازلة من السماء. لقد بلغت الرؤيا ذروتها مع عرض دمار بابل واستبدالها بأورشليم الجديدة. علاوةً على ذلك، يُشار إلى العلاقة الوثيقة بين هذين القسمَين المتوازيَين بالإعلان عن حفل زواج الحمل في نهاية الليترجيّا في ١:١٩–٨، التي تحتفل بسقوط بابل. ومع ذلك، فإنّ الحكم على بابل وشروق أورشليم الجديدة هما أمران أساسيَّان للفصول ١٦–٢٢.

هذه لحظةٌ لاهوتيّةٌ حاسمةٌ وفريدة، على الرغم من أنّها متميِّزةٌ من حيث الموضوع. بما أنّه يعود إلى مجال عمل الكأس السابعة، فإنّه يُقدِّم بُعدًا سلبيًّا يكمن في دمار بابل، ممّا يضمن القضاء على جميع الأعداء الإسخاتولوجيِّين، من ناحية، ويُشير إلى شروق الخليقة الجديدة التي تنتمي إلى أورشليم الجديدة، من ناحيةٍ أخرى. لقد تمّ توضيح

الحركة الوَحيِيَّة المزدوجة بواسطة الوحي الملائكيّ المشار إليه في ١:١٧–٣ و٢١:٩–١٠. في هذا الإطار، تُبيِّن الرؤيا بطريقةٍ واعيةٍ وثابتةٍ أسلوب التناقض بين المدينتَين من خلال تبنِّيها لمقدِّماتٍ مماثلة، وتسلسلٍ مواضيعيّ، وأنماطٍ لفظيّة وكذلك استنتاجاتٍ مماثلةٍ للرؤيتَين. يتمّ تقديم الشخصيَّتَين الرئيسيَّتَين في الدراما البصريّة التي تمّ تطويرهما في سياق الرؤيا وهما: بابل/الزانية و أورشليم الجديدة/العروس، بوضع المدينتَين في مواجهة بعضهما البعض. تُقدِّم الرواية في ٢١:٩–٢٢ وصفًا لأورشليم في نهاية الأزمنة.

٤،٣ الترابط بين الأقسام الرئيسيّة في الرؤيا

إنّ استخدام التعبير «بالروح» (١:١٠؛ ٤:١–٢أ؛ ١٧:٣؛ ٢١:١٠) يشير إلى أهمّ لحظات الاختبار البصريّ الذي تُقدِّمه الرؤيا، والذي ينطوي على تغييراتٍ في المكان والموضوع. على الرغم من أنّ رؤية بابل تأتي ملازمةً لرؤية أورشليم الجديدة، إلّا أنّ القسم من ١٩:١١ إلى ٢١:٨ ليس مجرّد انتقالٍ بين الأقسام المتعلِّقة ببابل وأورشليم الجديدة، لكنّه يَصِف أيضًا الأحداث التي تَرِد بين سقوط بابل ونزول أورشليم الجديدة، وهي عناصرُ أساسيّةٌ في التطوُّر المواضيعيّ والهيكليّ للكتاب.

يمكننا تحديد أربع رؤًى:

- الرؤية الافتتاحيّة للمسيح، بما في ذلك الرسائل الموجَّهة إلى الكنائس السبع (١:٩–٣:٢٢).
- رؤيةٌ في السماء (الفصول ٤–٥) تؤدِّي إلى ثلاثة أحكام (الفصول ٦–١٦).
- رؤية بابل (١٧:١–١٩:١٠).
- رؤية أورشليم الجديدة (٢١:٩–٢٢:٩).

يبدأ اختبار يوحنّا الرؤيويّ في ١:٩–١١ وقد حدث في يوم الربّ. إنّ الرؤية الافتتاحيّة

لابن الإنسان هي المبدأ الذي يُنظِّم الرؤية الأولى وعلامات الدينونة الوشيكة في رؤية المسيح، والتي تمّ التعبير عنها بوضوحٍ في الرسائل إلى الكنائس السبع. إنّ رؤية بَطْمُس والرؤية في السماء هما لحظتان مختلفتان مع تركيزٍ متميِّزٍ ولكن متكامل. تُكمِّل هذه الرؤى وتُثري فهم الكتاب بما أنّ الفصول ٤–٢٢ هي مجرّد تشدُّدٍ لِما تمّ التعبير عنه في الرسائل المرسلة إلى الكنائس السبع.

تشير التكرارات الثلاثة الأخرى للتعبير «بالروح» (١:٤–٢؛ ٣:١٧؛ ١٠:٢١) إلى ثلاثة انتقالاتٍ رئيسيّةٍ في الرؤية ككلّ. إنّ الصوت الذي يدعو يوحنّا إلى السماء في ١:٤–٢أ هو نفسه الصوت في ١:١٠–١١، ممّا يدلّ على أنّنا في مرحلةٍ انتقاليّةٍ ضمن الاختبار البصريّ الذي تمّ تقديمه في ١:١٠–١١. يَرِد رابطٌ آخر بين ١:٩–٣:٢٢ والفصول التالية في الوعد «لذاك الذي غَلَبَ» في ٣:٢١. هذا آخر الوعود التي وجَّهها المسيح للكنائس؛ لكن، في حين أنّ الوعود السابقة صيغَت حسب ظروف الكنائس التي وُجِّهَت إليها، يتمّ وضع هذا الأخير في هذا الموقف ليس لأنّه مناسبٌ بشكلٍ خاصّ لكنيسة اللاذقيّة، بل لأنّه يَستبق الفصول ٤–٥.

يشير الظهور الثاني للتعبير «بالروح» (١:٤–٢أ) إلى اختطاف يوحنّا إلى السماء. تضع هذه المرحلة الجديدة من رؤية يوحنّا جانبًا آخر من اختباره البصريّ: رؤية افتتاحيّة للسماء (الفصول ٤–٥) تُطوِّر تسلسل الأحكام لسلسلة الأوبئة الثلاثة: الأختام، والأبواق، والكؤوس. تصل هذه إلى ذروتها في سلسلة الكؤوس الثلاث. في تطوير الفصول ٦–١٦، نرى أنّ سلسلة الأوبئة الثلاث مترابطةٌ وتُشكِّل تطوُّرًا متزايدًا. على الرغم من ذلك، فإنّ السلسلة التالية ليست مجرّد تكرارٍ للسلاسل السابقة، لأنّها تختلف فيما بينها. تختلف سلسلة الأختام والأبواق عن تلك التي للكؤوس، لأنّ الأولى جزئيّةً والثانية ليست كذلك. كلّ كأسٍ من الكؤوس متشدِّدةٌ بحدّ ذاتها، حيث بدأ الدمار فقط في أوّل سلسلتَين من الأوبئة. مع الكؤوس، ينتهي غضب الله (١:١٥؛ ١٧:١٦، ١٩)،

وتَصِل الدينونة ذروتها مع الكأس السابعة، الذي يشير إلى الحكم على بابل، من ناحية، وإلى ظهور أورشليم الجديدة، من ناحيةٍ أخرى.

يُقدِّم سرد الكأس السابعة (١٦:١٧–٢١)، بالإضافة إلى الصلة بين الفصول ١٧–١٨ والفصول السابقة، بالموازاة مع ١٤:٨، الموضوع الرئيسيّ للفصول ١٧–١٨. من المثير للاهتمام أن نلاحظ أنّ أحد الملائكة الذي لديه الكؤوس السبع تمّ تقديمه كمرشدٍ ليوحنّا في البداية لكلٍّ من رؤية بابل وأورشليم الجديدة (١٧:١؛ ٢١:٩). وبالتالي، فإنّ هذين القسمَين مرتبطان في سلسلةٍ متعاقبةٍ من الأحكام تُشكِّل معًا الخاتمة العامّة لكامل عمليّة الدينونة المنصوص عليها في الفصول ٦–١٦. في الوقت عينه، هناك عاملٌ آخر يربط هذين القسمَين بما سبق: **الهتاف الإلهيّ بالغَلَبَة «قد تمّ»** (١٦:١٧؛ ٢١:٦): في الحالة الأولى، يشير إلى تحقيق الحكم على الشرّ، بما في ذلك سقوط بابل والقضاء على جميع الأعداء الإسخاتولوجيِّين؛ في الحالة الثانية، يشير إلى نزول أورشليم الجديدة، ممّا يخلق توازنًا بين نهاية تسلسل الأحكام (الفصول ٦–١٦) واصفًا سرعة سقوط بابل (١٧:١–١٩:١٠) ونهاية القسم الانتقاليّ من بابل إلى أورشليم الجديدة (٢١:١–٨). وبالتالي، فإنّ الأقسام المتوازية المتعلِّقة ببابل وأورشليم الجديدة تتبع هذين الاستنتاجَين المتوازيَين.

رؤيا ٢٢:٦–٩ هي نهاية القسم الخاصّ بأورشليم الجديدة وبداية الخاتمة على حدٍّ سواء، وتشير إلى تجاور هذه الأقسام وتشابكها. رؤيا ٢٢:١–٩ هي خاتمة رؤية أورشليم الجديدة وبداية الخاتمة، لأنّ مضمون ٢٢:٦–٩، الذي لا يتوازى شفهيًّا مع ١٩:٩–١٠، يتوازى لفظيًّا مع ١:١–٣، مقدّمة الكتاب. بنفس الطريقة، في محاولات عبادة الملاك، هناك إشاراتٌ إلى بداية الكتاب. لهذا السبب، في ١٩:٩–١٠، «كلمات الله الحقيقيّة»، التي يشير إليها الملاك، تسبق البركة (١٩:٩أ)، ولكن في ٢٢:٦–٩، فإنّها تسبق كلمات النبوَّة المتعلِّقة بالكتاب كلِّه، كما حدث أيضًا في ١:٣. تمّ الكشف عن الملاك

نفسه الذي ظهر هناك مثل ملاك ١:١. بهذا المعنى، وبسبب الطريقة التي يتطوّر بها سفر الرؤيا هيكليًا ومواضيعيًا، فإنّ خاتمة رؤية الحكم على بابل ليست خاتمة النبوَّة بأكملها، بل خاتمة رؤية أورشليم الجديدة.

إنّ رؤية أورشليم الجديدة متجذِّرةٌ في التقاليد المتعلِّقة بالمدينة الأرضيّة والهيكل التاريخيّ، وقد ارتبطت بالوعي الأسطوريّ لإسرائيل. إنّ الطريقة التي تُقدَّم فيها أورشليم الجديدة تُبيِّن أنّها لا تعني ببساطةٍ مدينةً تاريخيّة، بل جماعةً كونيّةً قادرةً على الوصول إلى حضور الله، إلى الحياة الأبديّة وإلى الانتصار النهائيّ على الفوضى. إنّ الصور المستخدمة لوصف المدينة مستمدَّةٌ من التقاليد النبويّة والأدبيّة للرؤيا، وهي تُعبِّر عن أمل الجماعات في الحقيقة الإسخاتولوجيّة. تتميّز صور الأمل هذه بالطريقة التي يختبر بها يوحنّا والجماعات «الحقيقة». إنّهم يختبرونها بطريقةٍ عدائيّةٍ لدرجة أنّ هناك حاجةً لمقاطعة العالم والتاريخ نفسه. لا يتحقّق هذا الحلم فقط بالانتقال إلى العالم السماويّ ولا حتّى بالخروج من الأرض. لذلك، فإنّ وصف هذه الحقيقة الجديدة باعتبارها أورشليم الجديدة ينطوي على استمراريّةٍ مع الماضي من خلال الوعد النبويّ المتمثِّل في تدمير جميع الأعداء الإسخاتولوجيِّين. إنّهم يُثبِّتون مستقبلهم على أمانة الله، التي تتجلّى في الوعود واستمراريّة الرجاء، من خلال يقينهم بتدخُّل الله وتَوَقُّعهم، بالتالي، هلاك الشرّير. لهذا السبب، وبعد المعركة النهائيّة، يُمثِّل ظهور أورشليم الجديدة، كهيكلٍ وكفردوسٍ، ترميمَ النظام وتَثبيتَه.

تَصف الرؤيا بقوّةٍ الاختبار الآنيّ للجماعات التي تتمّ مخاطبتها وتتوقَّع أنّ الأشياء السيّئة ستحدث في أوقات النهاية. ومع ذلك، **فإنّها لا تتميّز بنقص الرجاء، بل باليقين من وجود الله في خضمّ الضيق وبالرجاء في مستقبل الله**. يمكننا أن نؤكِّد ذلك عندما نقرأ المقاطع التسبيحيّة التي تحتفل بقوّة الله والمسيح. في الفصول ٤–٥، على سبيل المثال، هناك أربعة أناشيد، إثنان محورهما الله (٤:٨، ١١)، والإثنان الآخران

المسيح (٥:٩–١٠، ١٢–١٣):

- **النشيد الأوّل: التريصاجيون** (٤:٨) وتُقابله الرؤية الأَشعيويّة للهيكل (أشعيا ٦:٣).
- **النشيد الثاني: تمجيد الله كخالق** (٤:١١).
- **النشيد الثالث: التسبحة الجديدة** (٥:٩–١٠)، التي تؤكِّد عمل الله الخلاصيّ.
- **النشيد الرابع: حول عرش الله** (٥:١٢–١٣)، هناك الحيوانات الأربعة والشيوخ الأربعة والعشرون يسجدون أمام الحمل. ينضمّ إلى هؤلاء كلٌّ من جموع الملائكة في الآية ١١، و«كلّ خليقةٍ ممّا في السماء وعلى الأرض وتحت الأرض وممّا في البحر وكلّ ما فيها» في الآية ١٣. إنّهم يصرخون معًا: «البركة والكرامة والمجد والعزّة للجالس على العرش وللحمل إلى دهر الداهرين». تتأثَّر هذه الأناشيد في الشكل والمضمون بتقاليد العهد القديم وصوره وخصوصًا المزامير، وتُعبِّر بالتالي عن قناعةٍ ديناميكيّةٍ وحيويّةٍ للجماعات التي تعترف بأنّها تعيش عند ولادة حِقبةٍ جديدة.

إنّ المقطع التسبيحيّ في ١٢:١٠–١٢ هو نشيد الانتصار الذي يبدأ بتعبير «الآن صار الخلاص وقدرة إلهنا ومُلكه وسلطان مسيحه»، الذي يُفسِّر المعركة في السماء الموصوفة مُسبَقًا في الآيات ٧–٩. إنّ الانتصار لم يكتمل بَعْد (الآية ١٢)، ولكنّه فقط يُعيق وصول الشيطان إلى المحكمة السماويّة، وبالتالي يمنعه من أخذ دور المتَّهِم. إلّا أنّ الآية ١١ تشير إلى الانتصار على الشيطان. إنّ عدم دخول الشيطان إلى المحكمة السماويّة يعني أنّه لن يُوجِّه الاتّهامات للمؤمنين. إنّهم أحرارٌ من تهديد الاتِّهام في المحكمة السماويّة. لم يكن طرد المتَّهِم مؤقَّتًا، بل تمّ إسكاته إلى الأبد. تُظهِر الآية ١٢ أنّ سلطة العدوّ على أولئك الذين لا يزالون على قيد الحياة لم تنكسر بَعْد. هذا هو معنى البكاء على الأرض وعلى البحر. ومع ذلك، فإنّ هذا المقطع التسبيحيّ يعمل بمثابة خاتمةٍ للحرب في السماء في ١٢:٧–٩،

ويشير أيضًا إلى المواجهة الإسخاتولوجيّة التي سيتمّ تطويرها في ١٩:١–٢٢:٥. لقد هُزِمَ الشيطان في السماء، وسيُهزَم نهائيًا على الأرض. تمّ توضيح هذه النقطة أيضًا في الاحتفال في ١٩:١–٨، حيث يلتقي الحاضر والمستقبل.

إذا كان الفصل ١٨ يتكلّم عن الحكم على بابل العظيمة، الذي لم يأتِ بَعْد، فإنّ هذه الآيات تتحدّث عن نفس الحكم كأمرٍ واقع، والذي أصبح ممكنًا من خلال موضوع التأرجح بين الماضي والحاضر والأوقات المستقبليّة الموجودة مُسبَقًا في الفصل ١٨. يوحي ١٩:١–٨ بطريقةٍ ليترجيّةٍ مميِّزة، تقع في الزمانيّة الرؤيويّة والليترجيّة. علاوةً على ذلك، فإنّ اللغة الليترجيّة في ١٩:١–٨ ضروريّةٌ لإعادة صياغة سياق المواد النبويّة في الفصول السابقة، ممّا يمنح مُتَلَقّي الرؤيا القدرةَ على إعادة منظور الحكم على بابل في الذاكرة وفي الرجاء على حدٍّ سواء. لم تكن بابل في تلك الأيّام قد سقطت بَعْد، لكنّ منظور الذاكرة المقدَّم من خلال الليترجيّا سيُساعد على إثبات اليقين اللاهوتيّ أنّها ستَسقط. لهذا اليقين أُسُسه الواردة في نصوص العهد القديم التي تقع جنبًا إلى جنبٍ مع الفصول ١٧ و١٨.

هذا هو بالتحديد البُعد الليترجيّ لنصّ ١٩:١–٨ الذي يجعل بالإمكان التحدُّث عن هذه الأحداث الإسخاتولوجيّة كما لو كانت قد حدثت بالفعل، والنتيجة من كلّ ذلك هي إعادة الماضي إلى ذكرى ١٩:٢–٣. إنّه ليس حنينًا إلى الماضي بقدر ما هو أمرٌ يحافظ على الرجاء في المستقبل من خلال تمثيل الماضي. إنّ تَوَقُّع ما سيأتي (الآيات ٦–٩) ينبُع من هذه الجذور. ترتبط العودة إلى الذاكرة بالتوقُّع الإسخاتولوجيّ في الحاضر الليترجيّ. تُوفِّر الذاكرة البيبليّة لغةً للتعبير عن الرجاء الإسخاتولوجيّ، وتُصبح تفسيريّةً ليترجيّةً مناسبةً في كتابٍ يجب قراءته بصوتٍ عالٍ أمام الجماعة المجتمعة (١:٣)، حيث حصلَ الكاتب على تكليفه بالكتابة يوم الربّ (١:١٠). لا يشير ١٩:١–٨ ببساطةٍ إلى أنّ المواد النبويّة من الفصول ١٧–١٨ يجب أن تُقرأ في ضوء الرجاء الإسخاتولوجيّ وإرادة الله الثابتة وانتصاره المحتوم بإسم المؤمنين. لذلك، يستجيب ١٩:٦–٨ إلى التشجيع الذي

يأتي من الصوت الخارج من العرش في الآية ٥، بحيث تَصِل هيكليّة التسبحة إلى أعلى نقطة.

كلّ هذه الأناشيد، بالإضافة إلى الأقسام الليترجيّة الأخرى في الكتاب، تُذكِّر الجماعات بعبادتها. **في الاحتفال الطقسيّ، تُنشد الجماعة لقوّة الله وسيادة المسيح**. من خلال التذكُّر المستمرّ لقوّة الله والمسيح في أناشيد خدمة العبادة، في تناقضٍ مباشرٍ مع القوّة المرئيّة في العالم، يجعل يوحنّا العبادةَ مكانًا للتعلُّم: يجب أن يُسمَع اعتراف الإيمان بسيادة الله والمسيح كشهادةٍ للعالم، ولكن، في الوقت عينه، كاعتراضٍ على كلّ سيادةٍ تُعارض سيادة الله. بهذه الطريقة، يمكننا أن نرى أنّ سفر الرؤيا كلّه يعكس انتقاداتِ وآمالَ المسيحيّين في وضعٍ تاريخيٍّ محدَّد.

أولئك الذين عاشوا على أطراف المدن الكبرى في آسيا الصغرى هم أوّل المستلِمين للكتاب، وهو مليءٌ بالإشارات إلى واقع هؤلاء المسيحيّين: يخشى المسيحيّون الذين يرغبون التخلِّي عن دينهم، وأولئك الذين تمّ التخلِّي عنهم بسبب دينهم، والمجتمعات الفقيرة وتلك الغنيّة، والضغط الذي مارسته كلٌّ من روما واليهوديّة ضدّ المسيحيّين، أن يتفاقم الوضع. لا تقتصر الرؤيا على النقد وإدانة ذلك الوضع، بل إنّها أعطتِ الأمل للجماعات التي تُعاني، والأمل، على الرغم من المعاناة، بأنّ الله يقود شعبه عبر التاريخ، بطريقةٍ تجعل المعاناة تُنذر فقط بالتحرُّر الذي يقترب. إنّها تُعطي حافزًا لأمانة الجماعة من خلال منحهم الأمل، بقدر ما تتعامل مع قُرب الخلاص الإسخاتولوجيّ.

(٦) النوع الأدبيّ

يعترف المفسِّرون الآن بشكلٍ عامّ بأنّ يوحنّا اعتمدَ في تأليف الكتاب على أنواعٍ أدبيّةٍ ثلاث هي **الرؤيا والنبوّة والرسالة**. على الرغم من وجود العديد من تعريفات الرؤيا (وِفقًا لأيّ شكلٍ أو محتوًى مواضيعيّ أو دور)، إلّا أنّه من المفضّل فهمها على أنّها

نبويّةٌ بامتياز. في هذا الإطار، يُنظَر إلى سفر الرؤيا على أنّه يتناسب مع نوع الأعمال الرؤيويّة–النبويّة للعهد القديم، وخصوصًا أعمال حزقيال، ودانيال، وزكريّا.

يُميِّز البعض النبوّة عن الرؤيا على أساس أنّ الأوّلى ترى الخلاص الإلهيّ في التاريخ، بينما تتوقّعه الأخرى في نهاية التاريخ. إلّا أنّ الرؤيا تَعكس نهجًا «سابقًا وليس بَعْد» للخلاص في نهاية الزمن، والذي يتضمّن موضوعاتٍ نبويّةً ورؤيويّة (خصوصًا ١:١–١٩). لذلك، فإنّ سفر الرؤيا يُركِّز كعملٍ رؤيويٍّ–نبويٍّ على **مصدر** الرؤيا أكثر من تركيزه على الأدب النبويّ.

إنّ أصل الرؤيا هو **عرش الله في الهيكل السماويّ**. هذه ميزةٌ تُشكِّل جزءًا من النوع النبويّ (راجع أشعيا ٦؛ حزقيال ١–٢)، ولكن، في سفر الرؤيا، فإنّ المطلوب هو التأكيد على المصدر الإلهيّ للكتاب المُرسَل إلى الكنائس السبع. هناك أيضًا تركيزٌ على المنظور (أو وجهة النظر) السماويّ حتّى تتذكّر الكنائس أنّ الكفاح الروحيّ الحقيقيّ يدور وراء الكواليس لِما يحدث على الأرض.

في الواقع، إنّ مُخاطبة الكنائس من خلال ملائكتها الممثَّلين لها، يهدف إلى تذكيرهم بأنّهم قد بدأوا بالفعل المشاركة في البُعد السماويّ، وأنّ وطنهم الحقيقيّ والأبديّ يقع في هذا البُعد، حين تُفتَتح السماوات الجديدة والأرض الجديدة. مِثل هذا التذكير يجب أن يُحفِّزهم على عدم وضع ضمانتهم النهائيّة في العالم القديم، كما يفعل «سكّان الأرض» غير المؤمنين وعُبّاد الأصنام/الوثنيّين (راجع ١٧:٦). كما أنّ التركيز على المنظور السماويّ يجعل الكنائس تُدرِك أنّ انتصارها على تهديدات التسويات الوثنيّة يأتي أخيرًا من السماء، حيث يجلس «حمل الله» على العرش ويُمارس سلطته على الأرض من خلال الروح. تَمنح «منائر» الروح القوّةَ للمنائر الكنسيّة كي تُضيءَ نور شهادتها في جميع أنحاء الأرض (راجع ١٢:١–١٣؛ ٥:٤؛ ٦:٥). إحدى الطرق التي يجب على الكنيسة أن تتذكَّر بها المنظور السماويّ هي من خلال تصميم عبادتها على أساس الليترجيّة

السماويّة المنقولة في الرؤية الرؤيويّة (راجع ١:١٩).

يُمكن تعريف طبيعة الرؤيا النبويّة–الرؤيويّة بأنّها تفسير الوحي الإلهيّ (عن طريق الرؤى والاختبارات) لمشورته السريّة حول التاريخ الماضي، الحاضر، والمستقبل الإسخاتولوجيّ–الخلاصيّ، وكيف ترتبط طبيعةُ السماء وعملُها بهذا. ينطلق هذا الوحي من البُعد السماويّ، الخارجيّ، والمخفيّ إلى الأرض ويُعطى للنبيّ (يوحنّا)، الذي يكتبه حتّى يَصِلَ إلى الكنائس. عادةً ما يتعارض الوحي السماويّ مع تقييم التاريخ والقيم من منظورٍ إنسانيّ وأرضيّ، وبالتالي يتطلّب من الناس تغيير وجهات نظرهم وإعادة تنظيمها لتتطابق مع المنظور السماويّ؛ في هذا الصدد، يتمّ حثُّ الناس في الكنائس على الخضوع لمطالب رسالة الكتاب وإلّا واجهوا الدينونة. لقد كتبَ يوحنّا لأنّه يُدرك أنّ هناك خطرًا حقيقيًّا ناشئًا من توافق الكنائس مع قِيَم نظام العالم وليس مع حقيقة الله المتساميّة؛ في ضوء مناقشتنا حتّى الآن، فإنّ ضغط الاضطهاد الوشيك، الذي بدأ بالفعل على نطاقٍ صغير، هو المناسبة المحدَّدة والمحتَمَلة التي كانت سببًا للكثير من المسيحيّين في التفكير بالتسوية[١٩].

هذه ليست سوى واحدةً من المؤشِّرات العديدة في الكتاب على أنّ الرؤيا بأكملها ليست مجرّد علمٍ مستقبليّ ولكنّها أيضًا **علمُ نَفسٍ لاهوتيّ** (A Theological Psychology) يُركِّز على الماضي والحاضر، ويَهدف إلى تغيير سلوك قُرَّاء القرن الأوّل للميلاد. لذلك، فإنّ وجهة النظر الأكثر تفضيلًا تشير إلى أنّ الرؤيا هي نبوءةٌ في قالبٍ رؤيويّ مكتوبٍ في شكل رسالة، وذلك بهدف تحفيز الجمهور على تغيير سلوكهم في ضوء الحقيقة

١٩ يجمع يوحنّا الشكل الرسائليّ بالأسلوب الرؤيويّ–النبويّ في آنٍ واحد. على الرغم من أنّ الرؤيا لا تتضمّن «صلاةً/شكرًا»، إلّا أنّ الشكل العامّ للرسالة قابلٌ للإدراك. يبدأ الكتاب ويُختَتم بطريقةٍ رسائليّةٍ نموذجيّة (راجع ١:٤ و ٢٢:٢١). إنّ الهدف الرئيسيّ من النوع الرسائليّ في مكانٍ آخر من كتابات العهد الجديد يكمن في معالجة المشكلات التي نشأت في الكنائس المختلفة. يلجأ كتّاب الرسائل في مكانٍ آخر من العهد الجديد إلى مشاركة القارئ الآنيّة والمستقبليّة في البركات في المسيح كأساسٍ لمطالباتهم بالطاعة. إذا كان الشكل الرسائليّ لسفر الرؤيا يعمل مثل تلك الرسائل الأخرى في العهد الجديد، فإنّ هدفها سيكون معالجة المشكلات المعاصرة بين الكنائس السبع بمناشدة المؤمنين في الحاضر والمستقبل للمشاركة في نعمة المسيح.

الساميّة الخاصّة برسالة الكتاب. فإذا كانت رسالة، فهي ليست مثلَ أيّ رسالةٍ مسيحيّةٍ مُبكِرةٍ أخرى نمتلكها؛ وإذا كانت رؤيويّة، فهي ليست مثل أيّ رؤيا أخرى؛ وإذا كانت نبويّة، فهي فريدةٌ بين النبوءات.

وعليه، فإنّ الرؤيا هي نوعٌ من أدب الوحي في إطارٍ سرديّ، حيث يتوسّط الوحي كائنٌ أرضيٌّ ينقلها إلى متلقٍّ بشريّ، تَكشف عن حقيقةٍ ساميّةٍ هي زمنيّةٌ، بقدر ما تتصوَّر الخلاص الإسخاتولوجيّ، ومكانيّةٌ، بقدر ما تنطوي على عالمٍ آخر فائقِ الطبيعة. تعمل رؤيا يوحنّا على توفير رؤيةٍ لعالمٍ ومملكةٍ بديلة من أجل تقويّة المسيحيّين في مقاومتهم المستمرّة للقوى الرومانيّة العدائيّة: **إنّها تُعزِّيهم وتَحُثُّهم على الثبات في الإيمان**.

(٧) المقاربات التفسيريّة الرئيسيّة

هناك خمسة مقارباتٍ تفسيريّةٍ رئيسيّةٍ لكتاب الرؤيا.

١. المقاربة السابقيّة

للنظرة السابقيّة[٢٠] (Preterism) شكلان:

يرى الأوّل الرؤيا أنّها نبوءةٌ لسقوط أورشليم في العام ٧٠م، التي تفترض بالطبع تأريخ الرؤيا قبل العام ٧٠م.

تُمثِّل «بابل العظيمة» إسرائيل المرتَد، التي تشترك مع الرومان في العدائيّة للمسيحيّين. بناءً على ذلك، فإنّ جزءًا من هدف الكتاب هو تشجيع المسيحيّين على أنّ مُضطهِديهم اليهود سيُحاكمون بسبب ارتدادهم وطمأنة القرَّاء أنّهم يُمثِّلون الآن إسرائيل الحقيقيّ. هناك مشكلةٌ كبيرةٌ في هذا الشكل من المقاربة السابقيّة هي أنّه يُحدِّد معظم نبوءات

٢٠ «السابقيّة» هي نظرةٌ مسيحيّةٌ إسخاتولوجيّة، تُفسِّر بعض أو كلَّ نبوءات الكتاب المقدّس على أنّها أحداثٌ حدثت بالفعل. تُفسِّر مدرسة الفكر كتاب دانيال على أنّه إشارةٌ إلى الأحداث التي حدثت من القرن السابع قبل الميلاد حتّى القرن الأوّل للميلاد، بينما ترى نبوءات سفر الرؤيا أنّها أحداثٌ حدثت في القرن الأوّل للميلاد. تؤكِّد السابقيّة على أنّ إسرائيل القديم يجد استمراريّته أو تحقيقه في الكنيسة المسيحيّة عند تدمير أورشليم في العام ٧٠م.

الخلاص والدينونة في الكتاب إلى العام ٧٠م، ويؤكّد أنّ نبوءات دانيال (الفصلان ٢؛ ٧) ألمحت، طوال الكتاب، إلى توقُّع دينونةٍ نهائيّةٍ للأُمم الشرّيرة، وليس بالدرجة الأولى لإسرائيل المرتدّ. إنّه لمن المثير للاهتمام أنّ هؤلاء المفسِّرين السباقيِّين يُحدِّدون الوحش من دانيال ٧ في رؤيا ١٣:١... للإشارة إلى أُمّةٍ وثنيّة (روما)، والتي يعتبرها دانيال بعد ذلك هدفًا للحكم النهائيّ. لكنّهم بعد ذلك قد حدَّدوا إسرائيل المرتدّ في مكانٍ آخر من الكتاب على أنّها الهدف الرئيسيّ لحكم دانيال النهائيّ المتنبَّأ عنه (راجع ١١:١٥–١٨).

يتوقَّع العهد القديم والعهد الجديد الحكم على إسرائيل المرتدّ جنبًا إلى جنبٍ مع الأُمم. من المرجَّح أنّ يوحنّا يحذو حذوهم. ومع ذلك، سيكون غريبًا أن يرى يوحنّا إسرائيل المرتدّ كهدفٍ رئيسيٍّ للحكم بدلًا من الأُمم الشرّيرة، حيث نظر دانيال إلى هذه الأُمم على أنّها الهدف الرئيسيّ للعقاب. لذلك، فإنّ إحدى أصعب المشاكل التي تُواجه مؤيِّدي هذا البديل الثابت هي أنّ ما يبدو نبوءات الحكم النهائيّ في جميع أنحاء الكتاب تُعتبر قد تمّت مجازيًا في العام ٧٠م. هناك مشكلةٌ وثيقة الصلة بالموضوع هي أنّ المفسِّرين السابقيِّين يفهمون أنّ نبوءات الحكم النهائيّ في سفر الرؤيا تقتصر على إسرائيل، بينما يتوقّع دانيال ٢ و٧ حكمًا عامًا. وبالتالي، فإنّ عبء الإثبات يقع على هؤلاء السِباقيِّين لتقديم مبرِّراتٍ تفسيريّةٍ لكلٍّ من تبادل أُمّةٍ وثنيّةٍ مع إسرائيل كهدفٍ رئيسيٍّ لحكم دانيال النهائيّ ولتحديد الحكم الأخير بشكلٍ أساسيٍّ على إسرائيل وعدم تطبيقه بطريقةٍ عامّة (أو شاملة).

بشكلٍ ملحوظ، يتمّ استخدام عبارة «من كلّ قبيلةٍ ولسانٍ وشعبٍ وأُمّةٍ» المستخدمة في سفر الرؤيا للإشارة إلى الجماعات المخلَّصة وغير المخلَّصة (راجع ٥:٩؛ ٧:٩؛ ١٠:١١؛ ١١:٩؛ ١٣:٧؛ ١٧:١٥). ربّما ليس من قبيل الصدفة أن تُشير هذه العبارة المتكرِّرة إلى دانيال ٣–٧، حيث تتكرَّر أيضًا. هناك، تُشير إلى الشعوب في جميع أنحاء الأرض كتابعين للإمبراطوريّات البابليّة أو الفارسيّة أو مملكة نهاية–الزمن الإلهيّة (راجع ٥:٩). من

الواضح أنّ الصيغة في دانيال ١٤:٧ تُشير إلى جميع الشعوب في جميع أنحاء الأرض كتابعين لابن الإنسان. تمّ التأكيد على فكرة الشموليّة أيضًا في سفر الرؤيا في التعبير «جميع سكّان الأرض» (١٣:٧–٨). في الختام، إنّ الادّعاءات بأنّ اقتصار هذه الصيغ الشموليّة والعبارات المتشابهة بين دانيال والرؤيا على إسرائيل أو على جماعاتٍ أخرى في القرن الأوّل للميلاد لم يتمّ إثباتها بشكلٍ قاطع.

يؤكِّد الشكل الثاني من التفسير السِباقيّ أنّ الرؤيا هي نبوءةٌ لسقوط الإمبراطوريّة الرومانيّة، «بابل العظيمة» و«مضطهِدة القدّيسين»، في القرن الخامس للميلاد. يكمن هدف الكتاب في تشجيع المسيحيّين على الصمود، لأنّ مضطهِديهم سيُحاكمون بالتأكيد. علاوةً على ذلك، يحثّ المسيحيّين على عدم المساومة على شهادتهم من خلال مُسايرة أيّ شكلٍ من أشكال النظام الرومانيّ الوثنيّ، الذي دخل إلى آسيا الصغرى. هذه الرواية من المقاربة السابقيّة هي أكثر قابليّة للتطبيق من البديل العام ٧٠م، لأنّها لا تفترض التاريخ المُبكِر ولأنّ روما تتطابق مع «بابل» أكثر منه مع أورشليم. إلّا أنّ هذه الرواية تواجه صعوبةً في فَهْم العديد من النبوءات الواضحة للحكم النهائيّ على أنّها قد تحقَّقت بالفعل في سقوط الإمبراطوريّة الرومانيّة خلال القرن الخامس للميلاد.

٢. المقاربة التاريخيّة

يرى المفسِّرون التاريخيُّون بشكلٍ عامّ أنّ سفر الرؤيا يتنبَّأ عن الحركات الرئيسيّة للتاريخ المسيحيّ، والتي تَحَقَّق معظمها حتّى زمن المفسِّر. لقد فَهِمَ غالبيّة هؤلاء المفسِّرين الأختام، والأبواق، والكؤوس على أنّها أحداثٌ متتاليةٌ للتاريخ بترتيبٍ زمنيٍّ عامّ. عادةً ما يُنظَر إلى مجيء المسيح الثاني على أنّه وشيكٌ للغاية. إنّ مثل هذا الإسقاط للتاريخ المستقبليّ لم يكن له صِلةٌ تُذكَر بقرَّاء الرؤيا في القرن الأوّل للميلاد. إنّ الردّ المحتمل على هذا الاعتراض هو أنّه من منظور أيّ قرّاء، بما في ذلك القرّاء الأوائل، كان مجيء المسيح

سيَكون وشيكًا. لذلك، لن يكون من الصعب على المفسِّر التاريخيّ من القرن الأوّل أو الثاني للميلاد أن يُطبِّق على القرَّاء الأوائل الرؤى التي تُصوِّر الأحداث التي تسبق مجيء المسيح الثاني مباشرةً.

٣. المقاربة المستقبليّة

هناك شكلان من المقاربة المستقبليّة. كلاهما يَفهم الرؤى من الفصل ٤ إلى ٢٢:٥ على أنّها تُشير حصريًا إلى زمنٍ مستقبليٍّ يسبق نهاية التاريخ مباشرةً.

الشكل الأكثر شيوعًا هو **التدبير المستقبليّ**، الذي يُفسَّر حرفيًا ويرى عمومًا ترتيب الرؤى على أنّه يُمثِّل النظام التاريخيّ للأحداث المستقبليّة: إعادة إسرائيل الإثنيّ (عِرقيّ) إلى أرضه (يبدو أنّه بدأ مباشرةً قبل الأحداث الموصوفة في ٤:١–٢٢:٥)؛ نَشوة الكنيسة في السماء؛ مُعاناة السنوات السبع؛ مُلْك المسيح الدجّال؛ إجتماع الأُمم الشرّيرة للقتال حول أورشليم؛ مجيء المسيح الثاني، عندما يهزم الأُمم الشرّيرة؛ مُلكُه الأَلفيّ؛ تمرُّد الشيطان النهائيّ في نهاية الأَلفيّة، عندما يجمع غير المؤمنين من جميع أنحاء الأرض لمحاربة المسيح والقدّيسين وأخيرًا، مُلك المسيح الأبديّ مع القدّيسين في سماءٍ جديدةٍ وأرضٍ جديدة. غالبًا ما يُنظَر إلى رؤيا ١٩:١ على أنّها الخطوط العريضة للكتاب: فالعبارة، «فاكتُبْ ما رأيتَ»، تُمثِّل الماضي الموصوف في الفصل ١؛ بينما العبارة، «وما هو كائنٌ»، تُمثِّل الحاضر الموصوف في الفصول ٢–٣؛ وأخيرًا، تُمثِّل العبارة، «وما سيكون فيما بعد»، المستقبل الموصوف في ٤:١–٢٢:٥.

قد يُشار إلى النسخة الثانية من «المستقبليّة» على أنّها «**مستقبليّةٌ معدَّلة**». إنّها لا تُفسَّر حرفيًا كتلك النظرة الشائعة ولا تتمسَّك بالتأكيد على أنّ الرؤى تُمثِّل التسلسل الزمنيّ للتاريخ المستقبليّ. يُمكن لهذه الرؤية، على وجه الخصوص، أنّ تؤكِّد أنّ **الكنيسة هي إسرائيل الحقيقيّ** وأنّه لن يكون هناك «نشوة قبل المعاناة». بدلًا من ذلك،

سيَعبر المسيحيّون خلال الفترة الأخيرة من المحاكمة. يرى بعض المفسِّرين أنّ ١:٤–١:٨ يُغطِّي الفترة من قيامة المسيح حتّى نهاية التاريخ، في حين أنّ ٢:٨–٥:٢٢ لا تزال تؤخَذ على أنّها تتعلّق فقط بالمعاناة النهائيّة المستقبليّة والأحداث المتعاقبة. يؤكّد شكلٌ آخر من أشكال المستقبليّة المعدَّلة على أنّ الأختام والأبواق والكؤوس تُمثِّل جميعها فتراتٍ زمنيّةً متتالية (كما يعتقد ذلك المثاليّون)، ولكنّها تُشير أيضًا إلى فترة المعاناة المستقبليّة.

يواجه الموقف المستقبليّ بشكلٍ خاصّ صعوبةً، إذ لم يكن الكتاب يحمل أيّ اعتبارٍ هامّ لقرَّاء القرن الأوّل للميلاد. ومع ذلك، فقد يُجادل المستقبليّ كذاك التاريخيّ بأنّ الكتاب حملَ اعتبارًا هامًّا من حيث أنّ مجيء المسيح كان دائم التوقُّع بأنّه سيكون وشيكًا، وأنّه حتّى قرّاء القرن الأوّل للميلاد يمكن أن يعتقدوا أنّ الرؤى حول «المعاناة الكبرى النهائيّة» قد تكون وثيقة الصلة معهم. يؤكّد المستقبليّون أنّ الكنيسة «ستُختطف» إلى السماء ولن تختبر الأحداث الموصوفة في ١:٤–٥:٢٢. إنّ الاحتكام إلى الحدث الوشيك أقلّ جاذبيّةٍ لأولئك الذين يؤكّدون أنّ الهدف الأصليّ للرسائل إلى الكنائس السبع كان تحديد سبع فتراتٍ متتاليةٍ وممتدَّةٍ في تاريخ الكنيسة، والتي اختُتِمت بما يُسمّى «نشوة» الكنيسة.

٤. المقاربة المثاليّة

تؤكِّد المقاربة المثاليّة أنّ الرؤيا هي تصويرٌ رمزيٌّ للصراع بين الخير والشرّ، بين قوى الله والشيطان. يرى الشكل الأكثر راديكاليّة لهذه المقاربة أنّ الكتاب هو تصويرٌ أبديّ لكلّ هذا الصراع. تكمن مشكلة هذا البديل في أنّه يرى أنّ سفر الرؤيا لا يُصوِّر أيّ تكاملٍ نهائيٍّ للتاريخ، سواء في انتصار الله النهائيّ أو في الحكم الأخير على عالم الشرّ. تواجه الأُمَّة المثاليّة المشكلة المعاكسة التي تواجه وجهات نظر السابقيّين والتاريخيّين، لأنّها لا تُحدِّد أيًّا من رموز الكتاب على أنّها أحداثٌ تاريخيّةٌ معيّنة.

٥. المقاربة الانتقائيّة أو الشكل التاريخيّ–الخلاصيّ للمثاليّة المعدَّلة

إنّ النسخة المعدَّلة القابلة للتطبيق من المنظار المثاليّ ستُعرَف بأنّها **تحقيقٌ نهائيٌّ للخلاص والدينونة**. ربّما يكون من الأفضل تسميّة وجهة النظر الخامسة هذه «**بالانتقائيّة**». وِفقًا لذلك، لا يتمّ تمييز أيّ أحداثٍ تاريخيّةٍ تَنَبُّئيّةٍ محدَّدةٍ في الكتاب، باستثناء مجيء المسيح النهائيّ وتأسيس الشكل النهائيّ للمملكة في خلقٍ جديدٍ كامل – على الرغم من وجود استثناءاتٍ قليلةٍ لهذه القاعدة.

يُصوِّر سفر الرؤيا بشكلٍ رمزيٍّ الأحداثَ عبر التاريخ، والتي تُفهَم أنّها تحت سيادة الحمل نتيجةَ موته وقيامته. إنّه سيقوم بتوجيه الأحداث المصوَّرة حتّى تَصدر نهائيًّا في الحكم الأخير وتأسيس مملكته. هذا يعني أنّه يمكن تحديد أحداثٍ معيّنةٍ ممتدّةٍ من مجيء المسيح الأوّل إلى الثاني بروايةٍ أو رمز. يمكننا أن نُسمِّي هذا العصر الذي افتتحه مجيء المسيح الأوّل واختُتِم بظهوره الأخير «عصر الكنيسة»، أو «عصر المواجهة»، أو «الأيّام الأخيرة». إنّ غالبيّة الرموز في الكتاب هي **ما وراء الزمن**، بمعنى أنّها تنطبق على الأحداث طوال «عصر الكنيسة».

لذلك، قد يكون التاريخيُّون في بعض الأحيان على حِّق في تحديداتهم التاريخيّة الدقيقة، لكنّهم مخطئون في اختصار التحديد على حقيقةٍ تاريخيّةٍ واحدةٍ فقط. قد يتمّ إجراء الحكم نفسِه على مدرسة الفكر السابقيّ، وخصوصًا النسخة الرومانيّة. وبالتأكيد هناك نبوءاتٌ مستقبليّةٌ في الرؤيا. إنّ المهمّة الحاسمة والجدليّة للمفسِّر هي تحديد، من خلال التفسير الدقيق وضدّ الخلفيّة التاريخيّة الأصليّة، تلك النصوص التي تتعلّق على التوالي بالماضي والحاضر والمستقبل.

(٨) رموز الرؤيا

١. طبيعة الرؤيا الرمزيّة

يُقدِّم ١:١ الكتاب، ليس فقط من خلال كلمة «رؤيا»، بل أيضًا بالقول إنّ الله جعلَ يوحنّا يعرف مضمون الكتاب من خلال ملاك. «أصبح معروفًا» هو تقديمٌ بصيغة الماضي للفعل *σημαίνω* . يُترجِم المعجم اليونانيّ التقليديّ للعهد الجديد هذه الكلمة على أنّها «كشفَ/أخبرَ/نقلَ»، بالإضافة إلى أنّها يمكن أن تشير إلى «تنبَّأ/تدلّ» في أدبيّاتٍ أخرى. تُشير جميع هذه التعريفات عمومًا إلى فكرة «التواصل»، على الرغم من أنّ الطبيعة الدقيقة للتواصل تُترَك غير محدَّدة.

يُحدِّد الاستخدام الرمزيّ للفعل *σημαίνω* في دانيال ٢ الاستخدام في رؤيا ١:١ بأنّه يشير إلى التواصل الرمزيّ وليس مجرّد نقلٍ عامّ للمعلومات. يشير تلميح دانيال ٢:٢٨–٣٠، ٤٥ إلى أنّ الرؤية الرمزيّة وتفسيرَها سيكونان جزءًا من معاني التواصل طوال الرؤيا. يستند هذا الاستنتاج إلى الافتراض القائل إنّ يوحنّا يستخدم مراجع العهد القديم بدرجةٍ كبيرةٍ من الوعي لسياق العهد القديم.

أنّ الفعل *σημαίνω* يعني «التواصل بالرموز»، فهذا يؤكِّده أيضًا الاستخدام المتوازي للفعل *δείκνυμι* («كشف») في الفقرة الأولى من ١:١، «هذه رؤيا أعطاها الله ليسوع المسيح **ليكشف** لعبيده». هذه الكلمة «كشف» ليست مرادفةً للكلمات الأخرى التي تعني «أعلن»، على الرغم من أنّه يمكن استخدامها بهذه الطريقة في سياقاتٍ أخرى. بدلًا من ذلك، إنّها تشير هنا إلى كشف الرؤيا من خلال رؤًى سماويّةٍ رمزيّةٍ مُرسَلةٍ من خلال وسيطٍ هو الملاك.

أنّ الفعل *δείκνυμι* يعني «كشف»، فهذا موضَّحٌ في الاستخدامات السبعة الأخرى للفعل في الكتاب، والتي من الواضح أنّ لها هذا المعنى (١:٤؛ ١:١٧؛ ٩:٢١، ١٠؛ ١:٢٢،

٦، ٨). في كلٍّ منها، فإنّ الرؤية الرمزيّة هي ما «يُكشَف»، ويؤكّد يوحنّا أنّه «رأى» هذه الرؤى التصويريّة (راجع ٣:١٧، ٦؛ ٢٢:٢١؛ ٨:٢٢). يتخلَّل مقاطع الرؤى هذه اللازمة καὶ ἐἶδον «ورأيتُ».

يمكننا افتراض أنّ هناك أربعة مستويات من «التواصل» في معظم أجزاء الكتاب، وخصوصًا من الفصل ٤ وما يليه:

- **المستوى اللغويّ**، الذي يتألّف من سرد النصّ نفسه للقراءة أو الاستماع.
- **المستوى البصريّ**، الذي يتكوّن من تجربة الرؤية الفعليّة ليوحنّا.
- **المستوى المرجعيّ**، الذي يتكوّن من التحديد التاريخيّ للأشياء التي تمّت رؤيتها في الرؤية.
- **المستوى الرمزيّ**، الذي يتكوّن ممّا تشير إليه رموز الرؤية فيما يتعلّق بمراجعها التاريخيّة.

على سبيل المثال، تَظهر المستويات الأربعة نفسها في رؤية ١٣:١–١٨. هناك مستوًى لغويٌّ واضح لسرد النصّ للقرَّاء أو السامعين. يتكوّن المستوى البصريّ من تجربة يوحنّا في رؤية الوحش. على المستوى المرجعيّ، تتطابق صورة الوحش مع شخصٍ أو مجموعةٍ من الناس تَظهر في التاريخ. على المستوى الرمزيّ، ليس الوحش مجرّد عرضٍ للصور الفوتوغرافيّة لقوّةٍ تاريخيّة، لكنّه رمزٌ ذو معنًى محدَّد لقوّةٍ بشريّةٍ تُعارض الله، قويّةٍ وشيطانيّة، تُجدِّف على الله وتَضطهِد شعبه. إنّ رمز الوحش واستخدامه في العهد القديم، بالإضافة إلى الصور الأخرى المرتبطة بالوحش، تفرض معنى الرمز.

مثالٌ آخر: يُمثِّل الوصف النصِّيّ في ١٩:٧–٨ المستوى اللغويّ، الذي يُمكن قراءته أو سماعه. صور العروس والملابس المصنوعة من البَزّ هي ما رآه يوحنّا على المستوى البصريّ. تشير صورة زواج العريس والعروس إلى أنّ المؤمنين الفعليّين يتمتَّعون بشكلٍ من أشكال الشركة مع المسيح، ربّما بعد مجيئه الثاني، على المستوى المرجعيّ. وأخيرًا،

يشير المستوى الرمزيّ إلى المعنى الدقيق لشركة العروس مع العريس وصورة الزواج بشكلٍ عام (البَزّ هو «الأعمال الصالحة للقدِّيسين»)؛ على الأقلّ، فإنّ جزءًا من هذا المعنى الرمزيّ هو وحدة الكنيسة الروحيّة الكاملة مع المسيح في حضوره، والفرح والاحتفال كنتيجةٍ حتميّةٍ لهذا الاتّحاد النهائيّ.

٢. منهجيّة تفسير الرموز

١،٢ الرموز كمقارناتٍ مجازيّة

ثلاثة أشكالٍ من المقارنة، على الأقلّ، تَرِد في الرؤيا:

- إستعارة رسميّة يتمّ فيها ربط الموضوع الحرفيّ بالموضوع المجازيّ بواسطة فعل «الكينونة/ أن يكون» («الربّ هو راعيّ الذي يُحبّني»).
- التشبيه يعني رَبْط الموضوعَين بِـ «مثل» («الربّ مثل الراعي الذي يُحبُّني»).
- يَرِد التشابه الضمنيّ عندما لا يُذكَر الموضوع الحرفيّ ولكن يُفترَض ([الربّ الذي هو مثل] «الراعي يُحبُّني»).

تُكشَف مقارنةٌ رمزيّة عندما يكون القارئ قادرًا على تمييز أنّ الكاتب يعتزم تجاوز حدود الكلمات، وتشمل:

- الربط الرسميّ لكلمتَين بمعنيَّين مختلفَين تمامًا بحيث يتمّ مقارنة واحدةٍ مع الأخرى (١:٢٠، «المنائر السبع هي الكنائس السبع»).
- إستخدام مصطلحٍ تصويريّ رئيسيٍّ لتنبيه القارئ لوجود علاقة مقارنة (١:٢٠، «سرّ الكواكب السبعة»؛ ١١:٨، «المدينة العظيمة التي يُقال لها على سبيل الرمز سدوم ومصر»).
- إستحالة أيّ تفسيرٍ حرفيٍّ واضح (١٠:١٠، «فأخذتُ الكتاب من يد الملاك

وابتَلَعتُه»).

- عبارةً من شأنها أن تكون خاطئةً بشكلٍ فظيع أو متناقضةً إذا تمّ أخذها حرفيًّا (١١:٣-٤، «... شاهديَّ ... الزيتونتان والمنارتان»).
- السياق الذي يجعل التفسير الحرفيّ غير محتَمل.
- وأخيرًا، الاستخدام الرمزيّ والواضح والمتكرِّر لنفس الكلمة في مكانٍ آخر من الرؤيا. هذه الأخيرة هي واحدةٌ من الأكثر فائدة بين جميعها.

من المهم أن ندرك أنّ المقصود من بعض استعارات الكلام المقارَن في الرؤيا هو أن تكون صورًا بصريّةً تحتاج إلى تفسير، بينما يَقصد الآخرون فقط أن ينظروا إلى مستوًى عقليٍّ أكثر تجريدًا. يَرِد هذا الأخير عادةً حين يتمّ الجمع بين عددٍ من الصور المرئيّة التي تبدو مختلفة. تَهدف هذه المجموعة من الصور للاحتكام إلى الأذن أكثر من العين، خصوصًا أنّ الكتاب يُفتَتح بتطويبةٍ واضحةٍ لأولئك «الذين يسمعون كلمات هذه النبوَّة» (١:٣)، بالإضافة إلى الحثّ الذي يَظهر في نهاية كلٍّ من الرسائل السبع للكنائس: «مَن له أذنان فليسمع ما يقوله الروح للكنائس» (٢:٧، ١١، ١٧، ٢٩؛ ٣:٦، ١٣، ٢٢؛ راجع أيضًا ٣:١٩).

قد يتمّ التلميح أيضًا بهذا التأثير للصور عندما نلاحظ أنّ رؤى يوحنّا غالبًا ما تُفسَّر بما يسمعه بعد الرؤية، على الرغم من أنّ النمط المعاكس يَرِد أيضًا. تتوافق وظيفة اللغة مع الصور العبريّة، التي جذبت الأذن بدلًا من العين وخَلَقت انطباعًا نفسيًّا ديناميكيًّا دون أن تستدعي بالضرورة صورةً في العقل. هناك ميزةٌ لهذه الفكرة. إذا كان ذلك صحيحًا، فسيتمّ نقل الأفكار المعرفيّة من خلال السمع وفهمها بشكلٍ مجرَّدٍ بدلًا من التصوُّر العقليّ.

٢،٢ الأهميّة الرمزيّة للأعداد

عادةً ما يتّفق المفسِّرون على أنّ أربعة أعداد على الأقلّ (الأعداد: ٣، ٤، ٧، ١٢) وأضعافها لها معانٍ رمزيّة في الرؤيا. كما اتَّفقوا بشكلٍ عامّ على أنّ هذه الأعداد تَحظى بأهميّةٍ رمزيّةٍ في العهد القديم، على الرغم من أنّ المفسِّرين الحرفيِّين للرؤيا يتجادلون بالطبع في اتّباع مقاربةٍ حرفيّةٍ متَّسقةٍ لفهم الأعداد، كما تفعل الصور في الكتاب. الاحتمال بأنّ الأعداد يجب أن تُفهَم بشكلٍ رمزيّ لنفس السبب الذي تُعرَض فيه الصور التصويريّة في الكتاب. يمكن لبعضهم إجراء مقاربةٍ وَسَطِيّة ويُجادل بأنّه في حين أنّ للأعداد معانٍ رمزيّة، فإنّ المعنى الحرفيّ يشمل أيضًا أمثلةً من العهد القديم للعدد ٧ على أنّها مجازيّة تتضمّن المقاطعَ التي فيها يَرُشُّ الكهنة المذبح سبع مرّاتٍ بدم الذبيحة، وهو عملٌ حرفيٌّ يتضمّن أيضًا فكرةً رمزيّةً عن الكمال (راجع لاويّين ٨:١١).

١،٢،٢ العدد «٣»

يرتبط العدد «٣» ارتباطًا وثيقًا بالله (خصوصًا الصيغ الزمنيّة الثلاث في ١:٤، ٨؛ ٤:٨؛ ١١:١٧) وربّما بالثالوث. يشير هذا العدد في الكتاب المقدّس أيضًا إلى الكمال، حيث يُعبَّر عنه، على سبيل المثال، من خلال كمال الآب والابن والروح القدس في ١:٤–٥، بحيث يُحاكي الكاتب بطريقةٍ ساخرةٍ الثلاثيَّ الذي يدّعي القوّة والسيطرة: التنّين والوحش والنبيّ الدجَّال في الفصل ١٣.

٢،٢،٢ العدد «٤»

العدد ٤ هو أيضًا عددٌ من أعداد الكمال، خصوصًا أنّه يدلّ على شيءٍ ذي نطاقٍ كونيّ أو شموليّ (راجع ٤:٦–٨؛ ٧:١). إنّه عدد الكمال الكونيّ، إذ يشير إلى زوايا الأرض الأربع (٧:١؛ ٢٠:٨) وإلى رياح الأرض الأربع (٧:١). رؤيا ٥:١٣ تشير إلى دلالةٍ إضافيّة لهذا

المعنى، حيث تُقدِّم المخلوقات في أربعة أقسام الكون تسبيحًا رباعيًّا لله والحمل. في مكانٍ آخر، يُشار إلى أنّ العالم يُقسَم إلى أربعة أقسام (٧:٨–١٢؛ ٧:١٤؛ ٢:١٦–٩). هذه الأقسام الأربعة من الأرض هي أهداف الأبواق الأربعة الأولى والكؤوس الأربعة الأولى، ممّا يدلّ على قدرة الله القضائيّة على كلّ الخليقة. علاوةً على ذلك، يتمّ استخدام الصيغة الرباعيّة: «كلّ قبيلةٍ ولسانٍ وشعبٍ وأُمّة» (بترتيبٍ مختلف) ٧ مرّاتٍ في الرؤيا للإشارة إلى البشريّة جمعاء على الأرض (على الرغم من أنّ ٩:٥ و٩:٧ يشيران إلى «المخلَّصين»، بينما تشير بقيّة الحالات إلى «غير المخلَّصين»). تُطبَّق العبارة «الحيّ إلى دهر الداهرين» على الله ٤ مرّاتٍ[٢١] من أجل الاعتراف به على أنّه الخالق الأبديّ الذي يسود الخليقة (٤:١١؛ ١٠:٦).

٣،٢،٢ العدد «٧»

يَظهر العدد ٧ على أنّه أيضًا عدد الكمال من أيّام الخلق السبعة في تكوين ١، وهي الفترة الكاملة لعمل الله في الخلق؛ بطريقةٍ مماثلة، فقد عزَّزت الفكرة العبريّة لأسبوعٍ كاملٍ كونه سبعة أيّامٍ ارتباط هذا العدد بالكمال. يستخدم العهد القديم العدد ٧ بشكلٍ متكرِّرٍ ليؤكِّد الفكرة المجازيّة للكمال. بطريقةٍ مماثلة، يُفهَم الغضب بسبعة أضعاف في تكوين ٤:١٥، ٢٥ ومزمور ٧٩:١٢ على أنّه مؤشِّرٌ رمزيٌّ لملء الغضب أو الغضب الكامل، الذي يهدف إلى إحقاق العدالة. تشير التطويبات السبع إلى البركة الكاملة الحالَّة على شعب الله وقد تكون بمثابة ملخَّصٍ لرسالة الرؤيا عن الخلاص.

أمثلةٌ أخرى على الكمال هي الأختام السبعة، والأبواق السبعة، والكؤوس السبع، التي تمّ ترقيمها من أجل التأكيد على اكتمال دينونة الله الشموليّة. وإذا كان التقسيم السباعيّ للرؤيا صحيحًا، فإنّ هذا التقسيم العدديّ سيُشير إلى اكتمال رسالة الكتاب

٢١ ٤:٩، ١٠؛ ١٠:٦؛ ١٥:٧.

فيما يتعلّق بالدينونة والخلاص. إنّ هذا الكتاب مُرسَلٌ إلى سبع كنائس فقط بحسب الفصول ٢–٣، فهذا يعني أنّ هذه الكنائس تُمثِّل «الكنيسة الجامعة». كذلك، يَرِد اللقب «الربّ الإله الضابط الكلّ» ٧ مرّاتٍ[٢٢] (ربّما يتمّ استخدام صيغٍ إضافيّةٍ للعبارة المذكورة للحفاظ على العدد ٧). بطريقةٍ مماثلة، فإنّ التسميّة الذاتيّة للمسيح على أنّه «الألف والياء» والأوصاف المعادِلة لها تَظهر ٧ مرّاتٍ[٢٣]. يَظهر اسم «المسيح» ٧ مرّاتٍ واسم «يسوع» ١٤ مرّةً. يُستخدم تعبير «الحمل» للإشارة إلى المسيح ٢٨ مرّةً –يؤكّد ظهور تعبير «الحمل» ٧×٤ على النطاق الشموليّ لانتصار الحمل النهائيّ، في حين أنّ تعبير «حمل الله» يَرِد ٧ مرّاتٍ.

ذُكرَت «الأرواح السبع» ٤ مرّاتٍ[٢٤] للدلالة على كمال السيادة الإلهيّة. هذه الأرواح «مرسَلةٌ إلى الأرض كلِّها» (٦:٥)، ربّما من خلال الشهادة النبويّة للكنيسة؛ في هذا الصدد، يُشار إلى «النبوَّة» ٧ مرّاتٍ[٢٥]. لتأكيد فكرة سيادة «الروح» الكاملة، استُخدِمَت كلمة «روح» (في صيغة المفرد) ١٤ مرّةً (٧×٢)؛ تظهر سبعة أمثلةٍ من هذه في اللازمة المتكرِّرة في نهاية كلّ رسالةٍ للكنائس[٢٦]، وأربعة أُخَر في التكرار الرباعيّ لتعبير evn pneu،mati، «بالروح»[٢٧]، في إشارةٍ إلى التأثير الكامل على التفويض النبويّ ليوحنّا. لا يمكن ملاحظة مثل هذه الأنماط العدديّة لأسماء الشيطان، الوحش، أو النبيّ الدجَّال، إلّا عندما تَستهزئ بالله أو بالمسيح (١٢:٣؛ ١٣:١؛ ١٧:٣، ٧، ٩–١١).

٤،٢،٢ العدد «١٠»

يُمثِّل العدد ١٠ أيضًا الكمال.

٢٢ ١:٨؛ ٤:٨؛ ١١:١٧؛ ١٥:٣؛ ١٦:٧؛ ١٩:٦؛ ٢١:٢٢.

٢٣ ١:٨، ١٧؛ ٢١:٦(×٢)؛ ٢٢:١٣(×٣).

٢٤ ١:٤؛ ٣:١؛ ٤:٥؛ ٥:٦.

٢٥ ١:٣؛ ١١:٦؛ ١٩:١٠؛ ٢٢:٧، ١٠، ١٨، ١٩.

٢٦ ٢:٧، ١١، ١٧، ٢٩؛ ٣:٦، ١٣، ٢٢.

٢٧ ١:١٠؛ ٤:٢؛ ١٧:٣؛ ٢١:١٠.

٥،٢،٢ العدد «١٢»

يُمثِّل العدد ١٢ أيضًا الكمال وكذلك الفكرة المرافِقة للوحدة في التنوّع، كما هو الحال مع إسرائيل كأُمَّةٍ واحدة تتكوّن من اثني عشر سبطًا. يَعكس الاثنا عشر رسولًا الحقيقة نفسَها لشعب الله في العهد الجديد (لمزيدٍ من الأمثلة على الاستخدامات التصويريّة للعدد ١٢، راجع ٧:٤–٨). هذا العدد مهمٌّ للغاية لدرجة أنّه يَرِد ١٢ مرّةً في تصوير أورشليم الجديدة كتشبيهٍ لكمال القدّيسين في الأزمنة الأخيرة (٢١:٩–٢٢:٥)، والتي تتضمّن الثلاثيّة المربَّعة في ٢١:١٣ حتّى تصل إلى الترتيب الاثني عشريّ في ٢١:١٩–٢٠.

أمثلةٌ أخرى على الرمزيّة العدديّة:

- تَرِد المفردات *γυνη*، ، «إمرأة» ١٠ مرّاتٍ[٢٨]، و*νύμφη*، «عروس» ٣ مرّاتٍ[٢٩]، و*ἅγιος*، «قدّيسين» ١٤ مرّة. تشير كلُّها كمفرداتٍ إلى «جماعة الله».
- تظهر المفردات التي تشير إلى الجماعة الكافرة محدَّدةً في توازنٍ مُضادّ: تَرِد التعابير *πόρνη*، «زانية» ٤ مرّاتٍ[٣٠]، و«المرأة» ٧ مرّاتٍ[٣١]، و«أولئك الذين يسكنون في الأرض» ١٠ مرّاتٍ[٣٢].
- يُستَخدم مصطلح «بابل» ووصفها بِـ«العظيمة» (*Βαβυλὼν ἡ μεγάλη*) ٦ مرّاتٍ[٣٣] لربطها بالوحش، أي برقمه ٦٦٦، للإشارة إلى عدم الكمال والنقص، والذي يُميِّز

٢٨ ١٢:١، ٤، ٦، ١٣، ١٤، ١٥، ١٦، ١٧؛ ١٩:٧؛ ٢١:٩.

٢٩ ١٨:٢٣؛ ٢١:٢، ٩؛ ٢٢:١٧. لا يشير استخدام التعبير في ١٨:٢٣ إلى جماعة الله.

٣٠ ١٧:١، ١٥، ١٦؛ ١٩:٢ (تَرِد صيغة الجمع «زانيات» في ١٧:٥ كمرّةٍ خامسةٍ في إشارةٍ إلى أولئك الذين تسودهم «بابل العظيمة والزانية»).

٣١ ٢٠:٢؛ ١٧:٣، ٤، ٦، ٧، ٩، ١٨ (باستثناء صيغة الجمع «نساء» في ١٤:٤، وهي إشارةٌ سلبيّة ولكنّها ليست صريحةً للمرأة المجازيّة إيزابيل أو بابل).

٣٢ ٣:١٠؛ ٦:١٠؛ ٨:١٣؛ ١١:١٠؛ ١٣:٨، ١٤؛ ١٧:٢، ٨.

٣٣ ١٤:٨؛ ١٦:١٩؛ ١٧:٥؛ ١٨:٢، ١٠، ٢١.

البشريّة الساقطة وغير المخلَّصة. تَرِد كلمة «إمرأة» ٦ مرّاتٍ للإشارة إلى «بابل الزانية»، ممّا تُعزِّز هذه، الفكرةَ السابقة.

على ضوء هذه الملاحظات، هل من قبيل الصدفة أنّ كاتب الرؤيا صنَّف فئات الإنسانيّة غير المخلَّصة في ٦:١٥ على أنّها سبعُ أو ستُّ مجموعات (الملوك، العظماء، القوَّاد، الأغنياء، الأقوياء، كلّ عبدٍ وحرّ)؟ يشير التقسيم السباعيّ إلى دينونة كلّ البشريّة غير المؤمنة بدون استثناء، في حين يشير التقسيم السداسيّ إلى أنّ سبب الدينونة هو عيب الإنسان الخاطئ، خصوصًا محاولات الإنسان لبلوغ الكمال الروحيّ من خلال العبادة الوثنيّة.

الأعداد ٤، ٧، و١٢ تنقل أيضًا بشكلٍ مجازيٍّ فكرة «النظام الكونيّ»، أي ترتيب الله للعالم وسيادته عليه. تشير الأعداد إلى حقيقة أنّ إرادة الله هي وراء كلّ الأحداث وتوجِّهها. على سبيل المثال، يُشكِّل انتشار السلسلة السباعيّة المتكرِّرة للأحداث، وخصوصًا: الرسائل، الأختام، الأبواق، والكؤوس، الهيكليّة الأساسيّة للكتاب وتكشف عن ترتيبٍ شاملٍ ودقيقٍ لأقسامٍ من الكتاب تروي معركة قوى الشرّ ضدّ الله وشعبه وتنتهي بهزيمة العدوّ وانتصار الله. أحد التأثيرات المجازيّة الشاملة لهذا النمط المعقَّد والمتكرِّر هو أنّه ترك القارئ مع انطباعٍ بأنّ إرادة الله الشاملة ستكون بمثابة شبكة عنكبوتٍ معقدَّةٍ يتمّ فيها القبض على الشيطان وقوّاته. على الرغم من أنّهم يحاولون تحرير أنفسهم من السيادة الإلهيّة، إلّا أنّهم لن يستطيعوا الهروب من الهزيمة النهائيّة.

إنّ الأعداد وسلسلتها المتكرِّرة يسلّط الضوء على فكرة أنّ استخدامها لا يشير أبدًا إلى وجود شيءٍ عشوائيٍّ أو عَرَضيّ. إنّ تشبيه لعبة الشطرنج مناسبٌ أيضًا: ذبيحة المسيح على الصليب وضعت الشيطان في كِش ملك (= يُسبِّب للشيطان جرحًا مميتًا)، بحيث إنّ هزيمته محتومة؛ ومع ذلك، يواصل الشيطان لعب لعبة التمرُّد، حيث يكافح ليتجنَّب الهزيمة النهائيّة.

٣،٢ الصور التقليديّة

- هناك «النار»، التي تدلّ على حضور الله كما في العليقة الملتهبة (خروج ٣:٢)، وكما في مرور الله بين إيليا وأليشاع لكي يَنقُل الأوّل إليه، ويُبقي الثاني على قيد الحياة (٢ ملوك ٢:١١ مركبة نارية وخيل نارية فصلت بينهما). وقد تدلّ «النار» أيضًا على الغضب، والحقد، والموت.
- هناك «البحر»، الذي يدلّ على الشرّ والخطيئة، والذي سيزول من الوجود (٢١:١).
- تدلّ صورة «القرن» على القوّة، في حين أنّ «الرأس» يشير إلى المعرفة.
- يدلّ «الشعر الأبيض» على الأزليّة (١:١٤)، ومنطقة الذهب على السلطة الملوكيّة، والثوب الطويل على الكرامة الكهنوتيّة.
- هناك وحش البحر الذي يدلّ على السلطة السياسيّة في إمبراطوريّة روما. ووحش البَرّ على السلطة الإيديولوجيّة –النبي الدجَّال الذي يعمل في خدمة الوحش الأوّل.
- ستتحدّث النصوص أيضًا عن روما المتربّعة على سبع تلال بُنيت عليها عاصمة الإمبراطوريّة، وعن الكؤوس السبعة التي تحمل غضب الله وعقابه في عالمٍ لا يريد أن يتوب.

نجد صورًا من عالم الكتاب المقدّس والمسيحيّة الأولى:

- الكوكب يدلّ على «رئيس» الكنيسة، والمنارة على «الكنيسة» (١:٢٠).
- تُحيلنا شجرة الحياة (٢:٢٢، ١٩) إلى تكوين ٢:٩، وتربطنا بالإفخارستيا (مَن يأكل جسدي ... يحيا فيّ).
- ننال إكليل الحياة أوّلًا في المعموديّة ثمّ في الاستشهاد على مثال «الأبطال» الذين

يُتوّجون بعد انتصارهم. سفرُ الحياة هو سفر المعموديّة، فيه تُسجّل أسماء المؤمنين الذين، إن ظلُّوا أُمَناء، وُجِدوا في سفر الحياة الأبدية.

- المنّ الخفيّ (٢:١٧) هو الإفخارستيا (خروج ١٦:٣١-٣٤)، والحصاة البيضاء تدلّ على عهدٍ بين اثنين، بين يسوع والمؤمن.
- يربطنا اللون الأبيض بالمعموديّة والغَلَبَة. يدلّ تدنيس الثياب على الزنى والخيانة؛ فمَن دنّس ثيابه يكون قد خان ربّه وجَحَدَ إيمانه.
- يدلّ «العرش» على الله، لأنْ لا صورة لله تُرسَم بأيدينا. الحمل هو يسوع المسيح، والسيف الذي في فمه يشير إلى كلمته. والروح هو الأرواح السبعة. أمّا الأحياء (أو الحيوانات في المعنى الأصليّ) فتدلّ على المسكونة كلّها، بمعنى أنّ الأسد يمثّل الوحوش، والثور الحيوانات الداجنة، والنسر الطيور، ثمّ الإنسان ملك الخلائق. البحر يشير إلى أنّه موضع الشرّ.

(٩) العهد القديم في الرؤيا

١. الاقتباسات

هناك اعترافٌ عامّ بأنّ الرؤيا تحتوي على مراجع من العهد القديم أكثر من أيّ كتابٍ آخر في العهد الجديد. يشمل نطاق استخدام العهد القديم أسفار الشريعة الخمسة، القضاة، صموئيل الأوّل والثاني، ملوك الأوّل والثاني، المزامير، الأمثال، نشيد الأناشيد، أيّوب والأنبياء الكبار والصغار. يَرِد أكثر من نصف المراجع من: المزامير، أشعيا، حزقيال ودانيال. إذًا، يلعب العهد القديم بشكلٍ عامّ دورًا رئيسيًّا لدرجة أنّ الفهم الصحيح لاستخدامه ضروريٌّ لرؤيةٍ كافيةٍ للرؤيا ككلّ.

يحتاج الشكل النصّيَّ لمراجع العهد القديم في الرؤيا إلى مناقشةٍ متعمِّقة، نظرًا لعدم

وجود اقتباساتٍ منهجيّة إذ إنّها بمعظمها تلميحاتٌ، وهي ظاهرةٌ تجعل تحديد مثل هذه المراجع أكثر صعوبة. إنّ العلاقة المعقَّدة للنصّ العبريّ بالنسخ اليونانيّة المُبكِرَة، التي يبقى تاريخها مجهولًا لنا إلى حدٍّ كبير، تجعل من الصعب معرفة إذا ما كان يوحنّا قدِ اعتمد على العبريّة أو اليونانيّة في اقتباساته. بعض العلماء أكّدوا أنّ يوحنّا تأثَّر بالعهد القديم اليونانيّ (الترجمة السبعينيّة – LXX)؛ إلّا أنّ غالبيّة العلماء أكَّدوا أنّه تأثَّر بالعبريّة أكثر من العهد القديم اليونانيّ.

من هنا، فإنّ المعايير لتحديد الإشارات إلى العهد القديم في الرؤيا تأتي على الشكل التالي:

- **إشارة واضحة:** تتطابق الصياغة تقريبًا مع مصدر العهد القديم، وتشترك في جزءٍ من المعنى الجوهريّ المشترك، ولا يمكن أن تأتيَ من أيّ مكانٍ آخر.
- **إشارة محتَمَلَة:** على الرغم من أنّ الكلمة ليست قريبة، إلّا أنّها لا تزال تحتوي على فكرةٍ أو كلمةٍ يمكن تتَّبعها بشكلٍ فريد لنصّ العهد القديم أو تَعرض هيكليّةً من الأفكار يمكن تتَّبعها بشكلٍ فريدٍ لمقاطع العهد القديم.
- **إشارة ممكنة:** تُشبه اللغة بشكلٍ عامّ فقط المصدر المزعوم، مُكرِّرةً إمّا صياغتها أو مفاهيمها.

علاوةً على ذلك، يجب تقديم تفسيرٍ معقولٍ للدافع التأليفيّ إذا تمّ قبول إشارة العهد القديم المقترَحة على أنّها واضحةٌ أو محتَمَلَة. على سبيل المثال، يبدو أنّ يوحنّا يُلمِّح إلى العهد القديم ليُظهر أنّ النبوءة تتحقَّق في مجيء المسيح، والعنصرة، وتأسيس الكنيسة. تنطبق معايير التلميحات أيضًا على الاعتراف بوجود إشاراتٍ لمصادرَ أخرى غير العهد القديم، سواء كانت يهوديّةً أو يونانيّةً–رومانيّة. يجب على المرء أن يكون حَذِرًا في البحث باعتماد على مثل هذه المصادر الأدبيّة الأخرى.

٢. الاستخدامات المختلفة للعهد القديم

١،٢ الاستخدامات المواضيعيّة

بالإضافة إلى التلميح إلى نصوصٍ محدَّدةٍ من العهد القديم، يُطوِّر كاتب الرؤيا موضوعاتٍ مهمَّةً من العهد القديم. إنّه يُطوِّر على نطاقٍ واسعٍ مواضيع مثل الحكم في نهاية الأزمنة والخلاص (كلّ منها يتضمّن فئاتٍ فرعيّةً مواضيعيّة)، بالإضافة إلى إعادة تفسير يوحنّا «للحرب المقدّسة» ومفهوم «يوم الربّ» في العهد القديم. كذلك، طوَّر يوحنّا موضوع «الأناشيد/التسابيح» في العهد القديم وإعادة استخدامها في الرؤيا. يَظهر أنّ الأناشيد المختلفة في أشعيا ٤٠–٥٥ تأتي في نهاية الأقسام الفرعيّة، ليس فقط من خلال تقديم الشكر الختاميّ، بل عن طريق إعطاء ملخَّصٍ تفسيريٍّ لموضوع القسم السابق بأكمله (راجع أشعيا ٤٨:٢٠–٢٢؛ ٥٢:٩–١٥ ...). إنّ لسلسلة الأناشيد في الرؤيا الوظيفةَ نفسَها تحت تأثير الأناشيد الأشعيويّة (١١:٤؛ ٥:١٣–١٤؛ ٧:٩–١٢؛ ١١:١٥–١٨؛ ١٩:١–٨).

٢،٢ الاستخدامات المتشابهة

يمكن اعتبار «المشابهة» الوصف الأكثر شيوعًا لاستخدام العهد القديم في الرؤيا، نظرًا لأنّ فعل الإشارة إلى نصّ العهد القديم يكمن في وضعه في بعض علاقات المقارنة مع شيءٍ ما في العهد الجديد. إلّا أنّنا معنيُّون هنا بأشخاصٍ وأماكنَ وأحداثٍ محدَّدةٍ ومعروفة.

تخضع الصور لتغييراتٍ إبداعيّة (التوسُّعات، والتكثيف، والصور التكميليّة وما إلى ذلك) ويتمّ بالطبع تطبيقها على المواقف التاريخيّة المختلفة. ومع ذلك، يتمّ عادةً نقل الفكرة الرئيسيّة في سياق العهد القديم باعتبارها السمة أو المبدأ الرئيسيّ الذي سيتمّ تطبيقه في حالة العهد الجديد. على الرغم من أنّ يوحنّا يتعامل مع شخصيّات العهد القديم

بحريّةٍ إبداعيّة، إلّا أنّها دائمًا ما تحتفظ بترابطها بالعهد القديم وتنقل مبادئ الاستمراريّة بين الأخير والعهد الجديد. على سبيل المثال، تستحضر صورة «الحيّة القديمة الخدّاعة» في رؤيا ٩:١٢ (أنظر أيضًا ٢:٢٠) حلقةً من التاريخ الدينيّ البدائيّ، والتي تُحافظ على المعنى نفسِه للمرحلة النهائيّة والإسخاتولوجيّة من التاريخ اللاهوتيّ.

إنّ الأساس اللاهوتيّ للكاتب للحفاظ على هذه الاستمراريّة يكمن في اقتناعه بأنّ تاريخ العهدَين ليس إلّا العمل على تصميم الله الموحَّد للخلاص والتعامل مع مبادئ الإيمان بالله التي لا تتغيّر، بحيث تتحقّق أمانة الله في وعوده الخلاصيّة، وفي انتصار مملكته على مملكة الشيطان المناهض للحكم الثيوقراطيّ والذي يحاول بكلّ قواه إحباط وعود الله الخلاصيّة هذه.

بعض الأمثلة على الاستخدامات المتشابهة:

- **الحكم/الدينونة:** ظهوراتٌ تُقدِّم الحكم (أشعيا ٦؛ حزقيال ١؛ دانيال ٧؛ رؤيا ٤–٥)؛ كُتُب الحكم (حزقيال ٢؛ دانيال ٧، ١٢؛ رؤيا ٥:١–٥)؛ الأسد من يهوذا يُمارس الحكم (تكوين ٩:٤٩؛ رؤيا ٥:٥)؛ الفرسان كوكلاء إلهيِّين للحكم (زكريّا ١، ٦؛ رؤيا ٦:١–٨)؛ ضربات الخروج تُسبِّب الحكم (خروج ٧:١٤–١٢:٥٧؛ رؤيا ٨:٦–١٢؛ ١٦:١–١٤)؛ الجراد كأداةٍ للحكم (يوئيل ١–٢؛ رؤيا ٩:٧–١٠)؛ الأنبياء يشهدون من خلال الحكم (خروج ٧:١٧؛ ١ ملوك ١٧:١؛ رؤيا ١١:٦)؛ حكم الله على «بابل» في ساعةٍ واحدة (دانيال ٤:١٧أ [LXX]؛ رؤيا ١٨:١٠، ١٧، ١٩).
- **الضيق واضطهاد شعب الله:** عشرة أيّامٍ من الضيق (دانيال ١:١٢؛ رؤيا ٢:١٠)؛ ثلاث سنوات ونصف من الضيق (دانيال ٧:٢٥؛ ١٢:٧؛ رؤيا ١١:٢؛ ١٢:١٤؛ ١٣:٥)؛ يُرمَز إلى الحكّام المضطهِدين بالوحوش (دانيال ٧؛ رؤيا ١١–١٣، ١٧).

- **التعليم الجذّاب والوثنيّ:** بَلْعام (عدد ٢٥؛ ٣١:١٦؛ رؤيا ٢:١٤)؛ إيزابيل (١ ملوك ٣١:١٦؛ ٢ ملوك ٢٢:٩؛ رؤيا ٢:٢٠–٢٣).
- **الحماية الإلهيّة:** شجرة الحياة (تكوين ٩:٢؛ رؤيا ٧:٢؛ ٢:٢٢، ١٤، ١٩)؛ الإسرائيليّون «المختومون» (حزقيال ٩؛ رؤيا ٢:٧–٨)؛ أجنحة النسر (خروج ٤:١٩؛ تثنية ١١:٣٢؛ رؤيا ١٤:١٢).
- **المعركة المنتَصِرة لشعب الله على العدوّ:** هَرْمَجِدُّون (زكريّا ١١:١٢؛ رؤيا ١٦:١٦ [١٩:١٩])؛ يَاجُوج ومَاجُوج (حزقيال ١:٣٨–١٦:٣٩؛ رؤيا ٨:٢٠).
- **الإرتداد:** الزانية (حزقيال ١٥:١٦؛ رؤيا ١٧)؛ «بابل العظيمة» (دانيال ٣٠:٤؛ رؤيا ٨:١٤؛ ١٩:١٦؛ ٥:١٧؛ ٢:١٨).
- **الروح الإلهيّ كقوّةٍ لشعب الله** (زكريّا ١:٤–٦؛ رؤيا ١٢:١–٢٠؛ ٤:١١).

٣،٢ الشموليّة

يَميل عالم الرؤيا إلى أن يُطبِّق على العالم ما طبَّقه العهد القديم فقط على إسرائيل أو كياناتٍ أخرى. هناك العديد من الأمثلة على هذه الظاهرة:

- العنوان الذي أعطاه الله لإسرائيل في خروج ٦:١٩، «مملكة أحبار»، يُطبَّق في رؤيا ٦:١ و١٠:٥ على الكنيسة، التي تتكوَّن من كهنةٍ ملكيِّين من «كلّ قبيلةٍ ولسانٍ وشعبٍ وأُمَّة» (٩:٥). في الواقع، عبارة الشموليّة هذه في رؤيا ٩:٥ هي على الأرجح مأخوذةٌ من دانيال ١٤:٧، حيث تُشير إلى أُمم العالم الخاضعة لحكم إسرائيل، التي امتدّت الآن إلى الحكم من قِبَل كلّ هذه الأُمم (١٠:٥).
- رؤيا ٧:١، «وستراه كلُّ عينٍ، حتّى عيون الذين طعنوه وتنوح عليه جميع قبائل الأرض»، تشير إلى الشعوب في جميع أنحاء الأرض، على الرغم من أنّها في زكريّا ١٠:١٢ تقتصر فقط على أسباط إسرائيل. يمكن إدراك نفس التطبيق

المتّسع لزكريّا ١٠:١٢ في يوحنّا ٣١:١٩–٣٧، حيث يُنظَر إلى عمل الجنديّ الرومانيّ على أنّه تحقيقٌ أوّليٌّ لهذه النبوءة.

- مثالٌ كلاسيكيٌّ آخر على هذا الاتّجاه هو امتداد تشبيه كارثة الخروج من أرض مصر إلى «الأرض» كلِّها في رؤيا ٦:٨–١٢ و١:١٦–١٤. على سبيل المثال، في ٩:٨ يتأثَّر ثلث البحر بما في ذلك الأسماك والسفن، بدلًا من مجرّد نهر وأسماكه؛ بدلًا من أن تُظلِم الشمس في ١٠:١٦، تُصبح مملكة الوحش الشيطانيّ مُظلمة.
- امتدّ الضيق من دانيال ورِفاقه الذي دام «عشرة أيّامٍ» (دانيال ١٢:١)، ومن إسرائيل الذي دام «ثلاث سنوات ونصف» (دانيال ٢٥:٧؛ ٧:١٢) إلى ضيق الكنيسة –إسرائيل الحقيقيّ الإسخاتولوجيّ– في جميع أنحاء العالم. يشير جزء من هذا الضيق إلى اليوم الأخير «لبابل العظيمة» (دانيال ٣٠:٤)، التي لا تَضطهِد المؤمنين من أصلٍ يهوديّ وحسب، بل القدّيسين في جميع أنحاء الأرض أيضًا (٥:١٧–٨؛ ٢٤:١٨)، فتؤثِّر بشكلٍ ضارٍّ على «الأُمم»، و«ملوك الأرض»، و«الاقتصاد العالميّ» (١:١٨–٢٣). لذلك، عندما تسقط «بابل العظيمة» – فبدلًا من أن تكون النتيجة محدودة – فإنّ «مدن الأُمم» تسقط أيضًا (١٩:١٦). بطريقةٍ مماثلة، فإنّ المضطهِدين السابقين لشعب الله في العهد القديم (سدوم، مصر، وأورشليم) يُعرَفون الآن بِـ«الشعوب، والقبائل، والألسنة، والأُمم» (٨:١٨–١٠).

تنتهي الرؤيا بمراجعَ من هيكل نهاية الأزمنة المتنبَّأ عنه والمخصَّص لإسرائيل، على الرغم من أنّ فوائده على صعيد العبادة تمتدّ الآن إلى الأُمم (راجع حزقيال ٢٧:٣٧؛ ٩:٤٤؛ ٣٥:٤٨؛ رؤيا ٣:٢١). يُصبح «ورق الشفاء» المتنبَّأ عنه في حزقيال ١٢:٤٧ كمساعدٍ للإسرائيليّين «ورقًا لشفاء الأُمم» في رؤيا ٢:٢٢. في بعض الأحيان، هناك أساسٌ فعليٌّ للشموليّة في سياقات العهد القديم؛ فقد يجد المرء نصًّا يُطبَّق على إسرائيل مع آخرَ مماثلٍ يحمل بُعدًا شموليًا. على سبيل المثال، يُعطى كتاب الدينونة الإسرائيليّ من

حزقيال ٢:٩–١٠ أبعادًا كونيّةً في رؤيا ١:٥ و١٠:٨–١١ لأنّه يشير إلى تلميحاتِ كتاب الدينونة في العهد القديم التي لها تطبيقاتٌ كونيّةٌ أوسع (دانيال ٧:١٠؛ ١٢:٤، ٩ في رؤيا ١:٥–٥؛ ودانيال ١٢:٤–٩ في رؤيا ١٠:١–٦). ومع ذلك، فإنّ السبب الأساسيّ للتطبيقات الموسَّعة هو افتراض العهد الجديد بشكلٍ عامّ ويوحنّا بشكلٍ خاصّ بشأن الأبعاد الكونيّة لسيادة المسيح وموته (١:٥؛ ٥:٩–١٠؛ لمزيدٍ من الأمثلة عن الشموليّة، راجع ١:١٢–١٣، ٢٠ [المنائر]؛ ٢:١٧ [المّن]؛ ٧:٩، ١٥ [حزقيال ٣٧:٢٦]؛ ١٧:١–٢ [الزانية]؛ ١٨:٩ [حزقيال ٢٦:١٦–٢١؛ ٢٧:٢٩–٣٥]؛ ١٩:٧ [العروس]؛ ٣:١٢ و٢١:٢ [أورشليم]).

من الضروريّ أن نستنتج أنّ يوحنّا لا يتعامل مع العهد القديم وِفقًا لمعناه السياقيّ الأصليّ عندما يُعمِّم. في حين أنّ الروح المسيحيّة تُحفِّز الشموليّة على تفسير الاكتمال الخلاصيّ، إلّا أنّها لا تتعارض مع معنى العهد القديم. على الرغم من أنّ الكاتب يصنع بالتأكيد تطبيقاتٍ مختلفةً ويُنفِّذ تطوُّراتٍ تتجاوز تلك التي لأسلافه في العهد القديم، إلّا أنّه يبقى ضمن نفس الإطار التفسيريّ ويُدرك أنّه مُخلِصٌ بعمقٍ لرسالته الشموليّة.

على الرغم من أنّ يوحنّا يُعيد صياغة العهد القديم بشكلٍ خلّاقٍ ويُغيِّر تطبيقه، إلّا أنّ صوره تحتفظ بنقاطٍ هامّةٍ من التطابق مع سياق العهد القديم وتُعبِّر عن مبادئ التاريخ الخلاصيّ واستمراريّته. على سبيل المثال، نجد أنّ الرؤيا تُطبِّق نصوص العهد القديم المتعلِّقة بالفداء العِرقيّ لإسرائيل على فداء العالم، على أساس تعريف شعب الله الحقيقيّ وِفقًا لإيمانهم بالمسيح، الذي يُجسِّد في ذاته إسرائيل الحقيقيّ. وهكذا يُنظَر إلى الكنيسة على أنّها إسرائيل الحقيقيّ.

٤،٢ إستخداماتٌ محتَمَلةٌ غير مباشرة

على الرغم من أنّ الرؤيا لا تحتوي على اقتباساتٍ مباشرةٍ من العهد القديم تُستَخدم

كنصوص إثباتٍ للإشارة إلى تحقيق النبوءات، إلّا أنّه من المحتمل أن تتمّ الإشارة إلى بعض نصوص العهد القديم بشكلٍ غير مباشر من أجل تحديد التحقيق الآنيّ والمستقبليّ لنبوءات العهد القديم. غالبًا ما يعتمد تحديد النصّ إذا كان يشير إلى تحقيقٍ آنيٍّ أو مستقبليٍّ على نظرة المرء العامّة للكتاب (على سبيل المثال: سابِقيّ، تاريخيّ، مثاليّ، مستقبليّ).

من الملاحظ بشكلٍ خاصّ مقدّمة الكتاب، التي تُلمِّح إلى دانيال ٢:٢٨–٢٩، ٤٥: «لكنّ في السماء إلهًا يكشف الأسرار ... ما سيكون في آخر الأيّام». لقد استعاض يوحنّا عن عبارة دانيال «في آخر الأيّام» بعبارة «ما سيكون عن قريب»، حيث تَوَقَّعَ دانيال أن تحدث هزيمة الشرّ الكونيّ في المستقبل البعيد، بينما يتوقّع يوحنّا أن تبدأ في زمنه، وربّما تمّ افتتاحها بالفعل. هذا «الوشيك الحدوث» و«الافتتاح الأوّلي»، المدعوم بعبارة «ما سيكون عن قريب» في ١:٣، تتضمّن في مكانٍ آخر «الذي حدثَ بالفعل» و«لم يتمّ بعد» على حدٍّ سواء (راجع متّى ٣:٢ مع ٤:١٧؛ ٢٦:٤٥؛ مرقس ١:١٥).

يُستَخدم دانيال ١٢:٤، ٩ بالمثل في رؤيا ٢٢:١٠: في حين أنّ دانيال أُمِرَ بأن يتكتَّم على هذه الكلمات ويَختُم على الكتاب حتّى نهاية الزمن، يُعطى يوحنّا أَمرًا بعدم ختم كلام النبوءة في هذا الكتاب، لأنّ الزمان قريب. إنّ هذا الاستخدام لدانيال في رؤيا ٢٢:١٠ يُقوِّي استخدام ١:١–٣ لأنّه مرتبطٌ مباشرةً بالتكرار الحرفيّ لِـ ١:١ في ٢٢:٦.

ربّما تدلّ الإشارة إلى «ابن الإنسان» (١:١٣–١٤) إلى اعتقاد يوحنّا أنّ يسوع قد بدأ في تحقيق نبوءة دانيال ٧:١٣ المتعلِّقة بتمجيد ابن الإنسان، على الرغم من أنّ الإشارة المماثلة في رؤيا ١:٧ قد تشير أيضًا إلى مرحلةٍ أخرى من نفس النبوّة التي لا تزال تنتظر التحقيق. نفس النوع من الفكرة «بالفعل وليس بعد» موجودٌ في ٢:٢٦–٢٧، حيث يقول يسوع إنّه بدأ بتحقيق المزمور ٢:٧ («قال لي: أنت ابني أنا اليوم وَلَدْتُكَ») وأنّ أتباعه سيشاركون أيضًا في تحقيقه في المستقبل (ربّما عند الموت). فكما أنّ رؤيا ١ و٤–٥

تُجسِّد دانيال ٧، فإنّ نيّة يوحنّا قد تكون للإشارة إلى أنّ موت المسيح وقيامته والكنيسة الملتئمة هو التحقيق الافتتاحيّ لدانيال.

هناك أيضًا أدلَّةٌ على توقُّعاتِ التحقيق المستقبليّ الحصريّ؛ على سبيل المثال: مزمور ١:٢/رؤيا ١٨:١١؛ مزمور ٨:٢/رؤيا ٥:١٢ و١٥:١٩؛ أشعيا ٨:٢٥/ رؤيا ٤:٢١؛ أشعيا ١٧:٦٥ و٢٢:٦٦/رؤيا ١:٢١؛ حزقيال ١:٤٧، ١٢/ رؤيا ١:٢٢–٢. تتعلّق كلّ هذه المقاطع بتحقيق نصوص العهد القديم، التي هي نبوءاتٌ نَمَطيَّةٌ مباشرة. قد تكون هناك أيضًا نصوصٌ تَظهر في الروايات التاريخيّة للعهد القديم يَفهمها يوحنّا على أنّها نبوءاتٌ رمزيّةٌ غير مباشرة. إنّ جوهر المقارنات هو التوافق الأساسيّ للمعنى بين نبوءة العهد القديم أو السرد التاريخيّ وشيءٍ في العهد الجديد. لقد خضعت بعض هذه العناصر التاريخيّة في العهد القديم أيضًا لنموٍّ سريعٍ وشموليّ، بيد يوحنّا. ربّما كان هناك سببٌ منطقيٌّ لنموّ هذه النصوص التاريخيّة.

على أيّ حال، فإنّ مثل هذه الاستخدامات تستحقّ المزيد من البحث في هذا الصدد، خصوصًا على خلفيّة وعي يوحنّا والعهد الجديد بأنّ «الأيّام الأخيرة» قد افتُتِحَت، وأنّ الكنيسة هي إسرائيل اليوم الأخير، وأنّ العهد القديم كلّه يشير إلى ذروة تاريخ الخلاص. إنّ سابقة الاستخدامات النبويّة–النَمَطيَّة الصريحة في متّى والعبرانيّين وأماكن أخرى في العهد الجديد يجب أن تترك الإمكانيّة نفسَها مفتوحةً في سفر الرؤيا.

٥،٢ استخداماتٌ معكوسة

بعض الإشارات إلى العهد القديم متناقضةٌ بشكلٍ واضح مع معانيها السياقيّة للعهد القديم. إنّ أوضح مثال على ذلك هو رؤيا ٩:٣، الذي يشير إلى نبوءاتٍ أشعيويّةٍ بأنّ الأُمم ستأتي وتنحني أمام إسرائيل وتعترف به كشعب الله المختار (أشعيا ١٤:٤٥؛ ٢٣:٤٩؛ ١٤:٦٠). لقد انقلب هذا الأمل اليهوديّ رأسًا على عَقِب. الآن، إنّهم اليهود المضطهِدون

للمسيحيّين هم مَن سيجعلهم الله خاضعين للكنيسة. ربّما يكون تغيير الاتّجاه هذا في لغة أشعيا محاولةً واعيةً للتعبير عن السخريّة من أنّ الخضوع الذي يأمل اليهود الإثنيّين غير المؤمنين في تلقّيه من الأُمم، سيضطرون هم أنفسهم لتقديمه إلى الكنيسة.

يَخلُص يوحنّا إلى أنّ اليهود الإثنيّين أصبحوا مثل الأُمم غير المؤمنين بسبب رفضهم للمسيح واضطهادهم للمسيحيّين. في الواقع، يتمّ تقويّة هذا العنصر الساخر في نهاية الآية ٩ من خلال إشارة يوحنّا إلى الكنيسة الأُمميّة في الغالب على أنّها في مكانة إسرائيل الحقيقيّ. هذا ما حقَّقه يوحنّا بتطبيقه العكسيّ على أشعيا ٤٣:٤ («وإذ قد صرتَ كريمًا في عينيَّ ومجيدًا فإنّي أحببتُكَ وسأجعل أُناسًا بدلًا منك وشعوبًا بدلًا من نفسكَ»)، الذي تحدَّث في الأصل عن محبّة الله وإجلاله لإسرائيل فوق الأُمم. يُظهِر يوحنّا فهمًا ساخرًا ثابتًا لبعض المواضيع الرئيسيّة في أشعيا ٤٠–٦٦. وبينما ينشأ مثل هذا الوعي السياقيّ للعهد القديم، فإنّ استخدام العهد الجديد هو عكس ذلك تمامًا، ويُفضَّل تصنيف هذا على أنّه استخدامٌ معكوسٌ أو ساخر.

تكشف مصطلحات الشموليّة الكونيّة من دانيال ٧:١٤ («وأُوتِيَ سلطانًا ومجدًا ومُلكًا فجميع الشعوب والأُمم والأَلسنة يَعبدونه وسلطانُه سلطانٌ أبديٌّ لا يزول ومُلكُه لا يَنقرض») في رؤيا ٥:٩ أيضًا عن استخدامٍ معكوسٍ مقصود. في حين أنّ العبارة في دانيال تشير إلى الأُمم الخاضعة لحكم إسرائيل، الآن، هذه الأُمم نفسُها تَحكم مُجتمعةً مع المسيح.

تجدر الإشارة إلى أخذ عيّناتٍ من الاستخدامات الأخرى. يشير دانيال ٧:٢١ إلى «القَرْن» القمعيّ، الذي «يُحارب القدّيسين فَغَلَبهم». ينطوي هذا بطريقةٍ عكسيّةٍ في رؤيا ١٢:٧–٨ لوصف هزيمة بالشيطان بواسطة ميخائيل وملائكته. يعكس هذا التطبيق العكسيّ سخريّةً جَدَليّة، مُعبَّرًا عنها بتصوير هزيمة القوى الثيوقراطيّة للعدوّ الكونيّ في نفس الصورة التي تمّ استخدامها في دانيال ٧ لوصف كيف بدأ هذا العدوّ بهزيمة

قوى الله. قد يكون هذا تعبيرًا مجازيًّا لسخريّة قانون الانتقام (Lex Talionis): سيُخضع الله العدوَّ بالطريقة نفسِها التي اعتاد العدوّ على استخدامها في محاولته لإخضاع الله[٣٤].

لا يختار يوحنّا تلميحات العهد القديم عشوائيًّا ولكن وفقًا للمواضيع الرئيسيّة للرؤيا: السموّ الإلهيّ، الفداء، عبد يهوه، دينونة بابل والخليقة الجديدة لأورشليم السماويّة. ومن الواضح أنّ يوحنّا رَسَمَ هذه المواضيع الموحَّدة لعمله من العهد القديم وهو، في الواقع، يواصل تطوير الخطوط الأساسيّة لتاريخ الخلاص في العهد القديم.

٦،٢ الاستخدام الأسلوبيّ للغة العهد القديم

اعتُرِفَ منذ فترةٍ طويلةٍ بأنّ الرؤيا تحتوي على العديد من الأخطاء النَحَويّة. لقد احتوت الرؤيا على أخطاءَ نَحَويّةٍ أكثر من أيّ وثيقةٍ يونانيّةٍ أخرى للعالم القديم. فبينما يكتب يوحنّا باللغة اليونانيّة، يُفكِّر بالعبريّة، وقد أثَّر الفكر بشكلٍ طبيعيّ على وسيلة التعبير.

لكن، هل كان هذا مقصودًا من يوحنّا أم أنّه نتاجٌ غير مقصودٍ لعقله الساميّ؟ يبدو أنّ أخطاءه النَحَويّة هي محاولاتٌ متعمَّدةٌ للتعبير عن الساميّة والسبعينيّة في يونانيّته، وهي الأقرب بين الترجمات اليونانيّة، وخصوصًا تلك التي لأكويلا (مترجم العهد القديم إلى اليونانيّة؛ توفّي حوالي العام ١٣٠م). إنّ حقيقة أنّ الكاتب، في معظم الأحيان، يحافظ على القواعد يشير كذلك إلى أنّ الأخطاء النَحَويّة هي متعمَّدة.

لماذا كتب يوحنّا بهذه الطريقة؟ لقد تَعَمَّد يوحنّا في هدفه إلى خلق تأثيرٍ «كتابيٍّ» في المستمِع وبالتالي إلى إظهار أنّ عمله يتناغم مع عمل كتب العهد القديم المقدّسة المُلهمَة

---

٣٤ يمكن ملاحظة نفس النوع من السخريّة الانتقاميّة في أمكنةٍ أخرى من سفر الرؤيا: خروج ٣:١٤ في رؤيا ٨:١٧ (راجع أيضًا ١:٤، ٨؛ ٨:٤؛ ١١:١٧؛ ١٦:٥)؛ خروج ٨:١٠ و١٥:١١ في رؤيا ١٣:٤؛ دانيال ٧:٧–٨ في رؤيا ٥:٦–٧؛ دانيال ٧:١٤ في رؤيا ١٣:٧–٨؛ دانيال ٨:١٠ في رؤيا ١٢:٤، ٩، ١٠. إنّ الهدف من هذه الأنواع من المفارقات هو السخريّة من محاولة العدوّ الفخر للتغلُّب على الله وشعبه والتأكيد على العدالة المناسبة للعقاب.

إلهيًّا. ربّما كان هناك أيضًا هدفٌ جدليٌّ في العمل. ربّما كان يوحنّا يُعبِّر عن فكرة أنّ حقيقة العهد القديم عن طريق الكنيسة على أنّها «إسرائيل الجديد» كانت تخترق عالم الأُمم وستستمرّ في ذلك حتّى المجيء الثاني (Parousia).

إذًا ربّما يكون أحد أسباب المكانة العالية لتأثير العهد القديم في سفر الرؤيا هو أنّ الكاتب لا يستطيع التفكير في طريقةٍ أفضل لوصف بعض رؤياه من اللغة المستخدمة من أنبياء العهد القديم لوصف رؤًى مماثلة. إنّ الإلمام بالعهد القديم، بالروح التي تعيش في العهد القديم، هو شرطٌ أساسيٌّ لقراءةٍ مثمرةٍ لسفر الرؤيا. لذلك، فإنّ الخلاصة تكمن في أنّ مكان العهد القديم في تكوين الفكر في سفر الرؤيا هو مكان الخادم والمرشد: إنّ المسيح–الحدث، بالنسبة إلى يوحنّا، هو المفتاح لفهم العهد القديم، ومع ذلك فإنّ التفكير في سياق العهد القديم يقود الطريق إلى مزيدٍ من الفهم لهذا الحدث ويُوفِّر الخلفيّة الخلاصيّة–التاريخيّة التي يتمّ على أساسها فهم رؤى سفر الرؤيا بشكلٍ أفضل: يُفسِّر العهدُ الجديد العهدَ القديم، ويُفسِّر القديمُ الجديدَ، بناءً على العلاقة التفسيريّة المتبادلة بين العهدَين.

الخاتمة

قيل، في كثيرٍ من الأحيان، إنّ سفر الرؤيا هو أحد أكثر كتب العهد الجديد جدلًا وغموضًا، إذ يتضمّن تعبيراتٍ وفئاتٍ غريبةً وحتّى مُقلقة مثل الحروب، إراقة الدماء، الوحوش، التنِّين، الزانية، الصور المتناقضة والتناقضات المخيفة. إنّه كتابٌ تمّ إهماله إلى حدٍّ ما بسبب ظلاله البعيدة ونَأْيِهِ عن الأساليب الحاليّة للفكر والتعبير. لكن، الأمر لم يكن كذلك في الإطار الذي كُتِبَت فيه الرؤيا. كان أحد أكثر الكتب المشجِّعة في وحي العهد الجديد، الذي يُقدِّم نظرةً مركزها–الله حول التاريخ والفداء النهائيّ. إنّ الرؤيا دفاعيّةٌ بمعنى أنّها تُدافع عن نفسها ضدّ مشاكل الإيمان اليوميّ؛ إنّها لاهوتيّةٌ لأنّها تُقدِّم عقيدةً

متطوِّرةً جيّدًا عن الثالوث الأقدس، الخريستولوجيا، الإسخاتولوجيا، الإكليزيولوجيا، الملائكة والعبادة الإلهيّة. بالإضافة إلى أنّ الرؤيا تربط بشكلٍ رائعٍ بين العهد القديم والعهد الجديد. لذلك، يمكننا أن نُسمِّيَ الرؤيا «التاج العظيم وذروة الكتاب المقدّس»، إذ بدون هذا الكتاب لن يكتمل العهد الجديد، وبالتالي سيكون فهمنا للإيمان المسيحيّ غير مكتملٍ بنفس القدر. فإذا كانت الرؤيا أمَّ اللاهوت المسيحيّ بأكمله، ثمّ يجب أن يوضع هذا الكتاب في مركز دراسة العهد الجديد.

بناءً على ما تقدَّم، فإنّ هذه الدراسة تؤكِّد أنّ الرؤيا هي «كتاب الرجاء» على الرغم من أنّ هذا الصوت لا يَظهر أبدًا في الكتاب النبويّ نفسه، ولكنّ الرؤيا كلَّها تُعبِّر عن هذا الرجاء في كلّ صفحة. الرجاء هو أن يَظهر انتصار المسيح بكلّ قوّته. نعم، إنّها «كتاب الرجاء»، لكنّها أيضًا «كتاب التاريخ» الذي يقول الكلمة النهائيّة، الكلمة الأخيرة حول معنى التاريخ. وِفقًا للرؤيا، فإنّ مبدأ التاريخ هو بالضبط انتصار المسيح، حيث يتّجه التاريخ بطريقةٍ ما إلى حلِّ نفسه.

المراجع

Bauckham, R. (1977). «The Eschatological Earthquake in the Apocalypse of John». *NovT 19*, 224-233.

…… (1993). *The Climax of Prophecy: Studies in the Book of Revelation*. Edinburg: T&T Clark.

Collins, A. Y. (1992). «The «Son of Man» Tradition and the Book of Revelation». In J. H. Charlesworth, *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity* (pp. 548-558). Minneapolis: Fortress Press.

Deutsch, C. (1987). «Transformation of Symbols. The New Jerusalem in Revelation 21.1-22.5». *ZNW 78*, 106-124.

Fiorenza, E. S. (1968). «The Eschatology and Composition of the Apocalypse». *CBQ 30*, 344-366.

…….(1976-77). «The Quest for the Johannine School: The Apocalypse and the Fourth Gospel». *NTS 23*, 402-407.

Friesen, S. (2001). *Imperial Cults and the Apocalypse of John: Reading Revelation in the Ruins*. Oxford: OUP.

Giblin, C. (1974). «Structural and Thematic Correlations in the Theology of Revelation 16-22». *Bib 55*, 487-504.

Hopkins, E. (1965). «The Historical Perspective of the Apocalypse». *CBQ 27*, 27-52.

Lambrecht, J. (1980). «A Structuration of Revelation 4.1-22.5». In J. Lambrecht, *L'Apocalypse Johannique et l'apocalyptique dans le Nouveau Testament* (pp. 77-104). Leuven University Press.

Lupieri, E. (1999). *L'Apocalisse di Giovanni*. Milano: Mondadori.

Moyse, S. (1995). *The Old Testament in the Book of Revelation*. Sheffield: Sheffield Academic Press.

Rand, J. A. (2004). «The New Jerusalem as Pinnacle of Salvation Text (Rev 21:1-22:5) and Intertext». *NeoT 38/2*, 275-302.

Ruiz, J. P. (1989). *Ezekiel in the Apocalypse: The Transformation of Prophetic Language in Revelation 16:17-19:10*. New York: Peter Lang.

Slater, T. B. (1999). *Christ and Community: A Socio-Historical Study of the Christology of Revelation*. Sheffield: Sheffield Academic Press.

Thompson, L. (1990). *The Book of Revelation: Apocalypse and Empire*. Oxford: OUP.

Vanni, U. (1971). *La struttura letteraria dell'Apocalisse*. Rome: Herder.

Wengst, K. (1987). *Pax Romana and the Peace of Jesus Christ*. London: SCM Press.

Wilson, J. (1993). «The Problem of the Domitianic Date of Revelation». *NTS 39*, 587-605.

خاتمة عامّة

الملخَّص هو بالفعل العمل كلّه. إنّ مَهَمَّة الباحث مستَنفدَةٌ في فتح الأبواب المختلفة وتسليط الضوء حتّى يتمكَّن القرَّاء من الدخول والبقاء في سعادتهم للاستمتاع بالكنوز التي تَظهر. لذلك أودّ فقط أن أُعطِيَ صورةً لكيفيّة رؤيتي واختباري لهذا النصّ اليوحنّاويّ. تُعَدّ الكتابات اليوحنّاويّة سمفونيّةً لأوركسترا عظيمة يجب أن تُؤدَّى في الليترجيّا. إنّ مستمعيها مدعوُّون لتعلُّم نتائج الآلات الفرديّة، دراستها، تذوُّقها والدخول في المزيد من العروض، كلاعبين للمستمعين الآخرين.

أذهلتني دائمًا الرسالة الأولى في هذا الصدد: «نكتب إليكم بهذا ليكون فرحكم كاملا» (١ يوحنّا ١:٤). فكَّرتُ على الفور في «فرحنا» كنتيجةٍ لإعلان البشرى السارّة التي تلقَّيناها. لكن لا! لأنّ السبب على وجه التحديد يكمن في التأكيد على المشاركة في مجيء المسيح، ليس فقط بقبوله في الإيمان، بل من خلال المشاركة في رسالته الخاصّة لصالح الآخرين، ومن هنا يأتي الفرح. وبالتالي، فإنّ الأمر يشبه القول: إِفعَل الشيء نفسه، وأَبلِغ معرفتك الشخصيّة بكلمة الله الذي صار جسدًا، حتّى يكون فرحك كاملًا.

الفهرس

مقدّمة عامّة	٣
الانجيل الرابع: إنجيل الشهادة والحبّ	٥
مقدمة	٧
الكاتب	٨
التدوين	٢٠
الهدف والجمهور	٢٢
الهيكليّة الأدبيّة واللاهوتيّة	٢٦
عناصر النقد الأدبيّ	٣٦
البيئة الثقافيّة	٤٠
الإشكاليّة مع اليهوديّة	٤٢
الإنجيل الرابع والحكمة	٤٨
الإنجيل الرابع والتقليد الإزائيّ	٥٠
الإنجيل الرابع ورسالة يوحنّا الأولى	٥٧
الإنجيل الرابع والرؤيا	٦٠
المصطلحات الأبرز	٦٢
المواضيع اللّاهوتيّة الأبرز	٧٢
تقليد يسوع	٨٣
ذكرى يسوع	٨٧
خاتمة	٨٩
المراجع	٩٠

رسائل يوحنّا: رسائل الوحدة في زمن الانقسامات ٩٣
مقدمة ٩٥
الكاتب ٩٦
التدوين وترتيب الكتابة ٩٨
الهيكليّة والمضمون ١٠١
الخلفيّة التاريخيّة ١٢٨
الأسلوب اللاهوتيّ لرسالة يوحنّا الأولى ١٣٥
خاتمة ١٤٩
المراجع ١٥٠
رؤيا يوحنّا: كتاب التعزيّة في الأوقات المُظلِمة ١٥١
مقدّمة ١٥٣
مقدِّمات ١٥٥
الكاتب ١٦٠
التدوين ١٦٢
حالة الكنائس وهدف الرؤيا وموضوعها ١٧٨
هيكليّة الرؤيا الأدبيّة واللاهوتيّة ١٨٤
النوع الأدبيّ ٢٢٣
المقاربات التفسيريّة الرئيسيّة ٢٢٦
رموز الرؤيا ٢٣٢
العهد القديم في الرؤيا ٢٤٢
الخاتمة ٢٥٣
المراجع ٢٥٤
خاتمة عامّة ٢٥٧

إصداراتٌ للمؤلِّف

(١) مريم، المرأة الملتحفة بالشمس.

(٢) ليترجيّا القدّاس الإلهيّ بين اللاهوت والرمزيّة.

(٣) شذراتٌ روحيّة.

(٤) عطش الله: دراسةٌ في الشخصيّات اليوحنّاويّة.

(٥) النسر المحلِّق: دراسةٌ في اللاهوت اليوحنّاويّ.

(٦) المسيحيّة العربيّة والمشرقيّة: دراسةٌ تاريخيّة.

(٧) يوحنّا المعمدان في الإنجيل الرابع: دراسةٌ تفسيريّة–لاهوتيّة (باللغة الإنكليزيّة، منشورات Aracne Editrice –Italia).